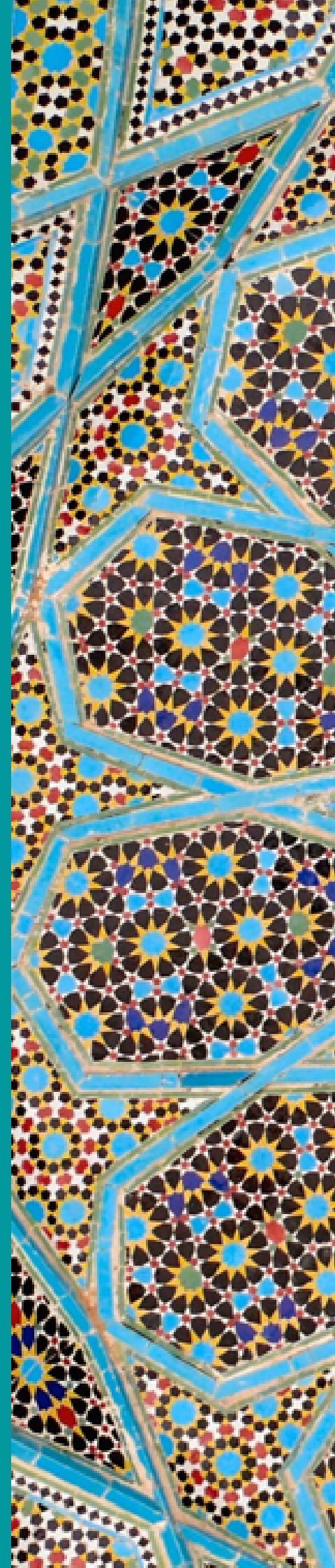


# Dicle İlahiyat Dergisi

مجلة كلية الإلهيات بجامعة  
دجلة

---

CİLT: 24, SAYI: 2 2022





**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**

**DİCLE İLÂHİYAT DERGİSİ**

**CİLT: XXV • SAYI: 2022/2**

**DİYARBAKIR / 2022**

## DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

E-ISSN: 2667-6273 CİLT: 24 • SAYI: 2022/2 YAYIN NO: 64

Yayınlanma Tarihi: 04/01/2023

D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergi Kurulu

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. H. Musa BAĞCI



**BAŞ EDITÖR**

Prof. Dr. Hayreddin KIZIL



**EDİTÖRLER KURULU**

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah CENGİZ

Dr. Öğretim Üyesi Üsame BOZKURT

Arş. Gör. Faruk EVRENK

Dr. Arş. Gör. Alaattin TEKİN

Dr. Arş. Gör. Ömer Günan

Dr. Arş. Gör. Abdulmelik İBRAHİMOĞLU



**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Doç. Dr. Abdulkerim ÖNER



**Mizanpaj & Tasarım**

Dr. Öğretim Üyesi Üsame BOZKURT



**Yayın Kurulu Üyeleri**

Prof. Dr. Metin BOZAN

Prof. Dr. Mehmet BİLEN

Prof. Dr. Canan SEYFELİ

Prof. Dr. M. Cevat ERGİN

Prof. Dr. Abdürrahim ALKIŞ

Doç. Dr. Necmi DERİN

Doç. Dr. Davut IŞIKDOĞAN

Doç. Dr. Hacı ÖNEN

Doç. Dr. İhsan AKAY

Dr. Öğr. Üyesi Abdusamet KAYA

Prof. Dr. Abdallah Ibrahim Abdel-Halim  
Zaid ALKİLANİ

Dr. Öğr. Üyesi Azad Said SEMU

**Dr. Öğr. Üyesi Âmad Kazım Muhammed  
SALİH**



Alan Editörleri

Temel İslam Bilimleri Alan Editörleri

*Hadis*- Dr. Öğretim Üyesi Taner KARASU

*İslam Hukuku*- Dr. Öğretim Üyesi İmran Hüseyin ÇELİK

*Tefsir*- Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin ZAMUR

*Arapça*- Arş. Gör. Cennet ASANA

*Kelam*- Arş. Gör. Ahmet AKDENİZ

*Tasavvuf*- Dr. Arş. Gör. Abdulmelik İBRAHİMOĞLU

*Kıraat ve Kur'an-ı Kerim*- Dr. Öğretim Üyesi Lokman ŞAN

*Mezhepler Tarihi*- Dr. Öğr. Üyesi Halide Rümeysa KÜÇÜKÖNER

İslam Sanatları ve Tarihi Bölümü Alan Editörleri

Dr. Arş. Gör. Sacide AKCAN

Dr. Arş. Gör. Ömer GÜNAN

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Alan Editörleri

*Din Felsefesi*- Dr. Öğr. Üyesi Emine Gören BAYAM

*Din Eğitimi*- Dr. Öğretim Üyesi Fatih ÖZKAN

*Din Sosyolojisi*- Arş. Gör. Faruk EVRENK

*Dinler Tarihi*- Arş. Gör. Dilek Özbey TAN

*Mantık*- Dr. Arş. Gör. Alaattin TEKİN

*İslam Felsefesi*- Arş. Gör. Ahmet PEKAYDIN

*Din Psikolojisi*- Arş. Gör. Merve ZEYBEL

Tarih Alan Editörü

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah CENGİZ

Kitap Kritiği Alan Editörü

Uzm. Mevlüt UZUT



Dil Alan Editörleri (Arapça)

Dr. Öğr.Üyesi Orhan CANPOLAT

Dr. Öğr. Üyesi M. Muhammed NASSAN

Dil Alan Editörleri (İngilizce)

Dr. Öğr. Üyesi Esra ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi Emine Gören BAYAM

Dr. Öğr. Üyesi Halide Rümeysa KÜÇÜKÖNER

Arş. Gör. Faruk EVRENK

## DİZİNLENME BİLGİLERİ



INDEX COPERNICUS <https://journals.indexcopernicus.com/representative/journal/list>



TÜRK EĞİTİM İNDEKSİ <http://www.turkegitimindeksi.com/Default.aspx>



SOBIAD <https://atif.sobiad.com/index.jsp>



ACADEMIC RESOURCE INDEX-RESEARCH BIB

<http://journalseeker.researchbib.com/view/issn/2667-6273>

- 280 HİDAYET AYDAR**  
*Kur'an'ı Tercüme Etmış Olan Müslüman Hanımlar*
- 323 MEHMET FADIL ÜNSAL**  
*Felsefi ve Kelami Argümanlarıyla Zat-Sıfat Tartışması*
- 334 MUSTAFA AKMAN**  
*İtikâdî Mezhepler ve Fırkalar Bağlamında Tasavvuf ve Sûfilik'in Yeri*
- 374 M. SAİT MERMUTLU**  
*Abdurrahman Nesib Dede Dîvânı'ndaki Na't-ı Şeriflerin İncelenmesi*
- 403 SERAP TANYILDIZ**  
*Halk İnanışlarının Türk Romanına Yansıması (1939-1942 Yılları Özelinde)*
- 428 MUSTAFA ÖNCÜ**  
*Arap Dilinde R-M-D Kökü ve Ramazan Ayının İsmi Bu Kökten Türetilişi Üzerine Bir İnceleme*
- 445 MEHMET YILMAZ & MOHAMMED OUROT**  
*Sîbeveyhi'nin Kıraatlerle İstişhâd Yöntemi*
- 467 BAYRAM ÇINAR**  
*Bir Ödül-Ceza Teorisi Olarak Kesb Kuramı*
- 495 HACI ÖNEN**  
*Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler: İsfahânî ve Süyûtî Mukayesesi*
- 514 ÖZKAN CİĞA**  
*Üsküdarlı Seyyid İbrahim Hanîf Divançesi ve Üsküdar Gazeli*
- 529 NİZAMETTİN ERGÜVEN**  
*Hanefî Mezhebi Âlimlerinden Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'nin Muâmelât ve Ukûbat Konusunda, Mezhebin İlk Üç İmamına (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri (Serahsî'nin el-Mebsût Eseri Ekseninde)*
- 561 ABDULHAMİT TURGUT**  
*Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Dilsel İstişhatlara Bakışı*
- 580 HACI ÇİÇEK**  
*Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin et-Teyşîr fî't-Tefsîr'inde İsrailiyyâta Dair Bazı Rivayetler - Bakara Sûresi Örneği-*

**600 MEHMET YAKIŞIK**

*Molla Nizamettin Yakışık'ın  
Hayatı, Eserleri ve İslami  
İlimlere Katkısı*

**619 AZİZ YAVUZ**

*Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb'in Hayatı,  
Şiiri ve Edebî Kişiliği*

**656 SELAHATTİN  
YILMAZ**

*İslam Hukuku'nda Talâka  
Yemin Meselesi*

**688 FARUK AYDIN**

*İmam Hatip Liselerinde  
Okutulan İslâm Kültür ve  
Medeniyeti Dersi Öğretim  
Programının Öğretmen  
Görüşlerine Göre İncelenmesi*

**713 SABAHAT SAYLIK**

*İbn-i Kesir ve Süleyman Ateş  
Tefsiri Örneğinde Evlilik  
Ayetlerine Genel Bir Bakış*

**736 JHAD HASAN  
İBRAHİM**

*منهج ابن تيمية في الرد  
على مخالفيه*

**KİTAP****DEĞERLENDİRMELERİ****754 MEHMET DERİ**

*Asuman Ünal Özcan,  
Fahreddin-i Irakî'nin Lemaât  
Adlı Eserinin Değerlendirilmesi,  
(İstanbul: Rağbet Yayınları,  
2022),*

**758 İSMAİL ARAZ**

*Mahmûd Muhammed Şâkir,  
Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfetinâ  
(Kahire: Matbaatü'l-Medenî,  
1987),*



## KUR'AN'I TERCÜME ETMİŞ OLAN MÜSLÜMAN HANIMLAR

Hidayet AYDAR\*

### Öz

Kur'an-ı Kerim erkekler gibi hanımlar tarafından da tercüme edilmiştir. Kur'an'ı tercüme eden hanımların bir kısmı Müslüman bir ailede doğup yetişmiş Müslüman hanımlar iken, bir kısmı da gayr-i Müslim bir aile içinde doğup yetişmiş gayr-i Müslim hanımlardır. Gayr-i Müslim bir aile ortamında doğup yetişen ancak daha sonra İslam'a giren mühtedi Kur'an mütercimi hanımlar da vardır. Bu çalışmada sadece Müslüman bir aile ortamında yetişip büyüyen Müslüman kadınların Kur'an'ın tercümesine yönelik faaliyetleri ele alınmaktadır. Ancak önce giriş kısmında hanımların tefsir alanındaki çalışmaları kısaca hatırlatılmaktadır. Daha sonra Kur'an'ı tercüme eden ilk Müslüman hanım olarak tespit ettiğimiz Banu Kevkeb'ten başlamak üzere günümüze kadar Kur'an'ı tercüme etmiş olan kadınlar ele alınmaktadır. Öncelikle tespit edilebildiği kadarıyla Kur'an'ı tercüme eden hanımların kısaca hayatı verilmektedir. Daha sonra Kur'an'la olan münasebetleri üzerinde durulmaktadır. Ardından yaptıkları Kur'an tercüme işlenmektedir. Bu hanımların neden Kur'an'ı tercüme etmeye ihtiyaç duydukları hususu irdelenmektedir. Kadınların tercümelelerinde nasıl bir usul takip ettikleri ve hangi tercüme yöntemini esas aldıkları çalışmada üzerinde durulan temel konulardandır. Şayet mütercim, parantez cümlesi kullanmışsa veya dipnot sistemine göre hareket etmiş ise bunu neye göre ve nasıl yaptığı ortaya konmaya çalışılmaktadır. Hanımların yaptığı tercümelelerde yorum eksenli mi yoksa literal bir yaklaşım mı benimsedikleri de irdelenmektedir. Hanımların tercümelelerini yaparken esas aldıkları kaynaklar da çalışmada tespit edilmektedir. Bazı hanımlar Kur'an'ın tamamını çevirirken bir kısmı da Kur'an'ın bazı cüzlerini, bazı sûrelerini, hatta seçilmiş bazı ayetlerini tercüme etmeyi tercih etmişlerdir. Bu çalışmada sadece tam Kur'an tercümesi yapmış olanlar ele alınıp işlenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tercüme, Müslüman Hanımlar, Hanım Mütercimler, Tercümelelerin Dilleri

## MUSLIM WOMEN WHO HAVE TRANSLATED THE QUR'AN

### Abstract

The Holy Qur'an has been translated by women as well as men. While some of the women who translated the Qur'an were Muslim women who were born and raised in a

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 02/09/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 02/11/2022

\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, hidayet@istanbul.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7563-5073>

Muslim family, some of them were non-Muslim women who were born and raised in a non-Muslim family. There are also women Qur'an translators who were born and raised in a non-Muslim family environment but later converted to Islam. In this study, only the activities of Muslim women who grew up in a Muslim family environment towards the translation of the Qur'an are discussed. However, firstly, in the introduction, the works of women in the field of tafsir are briefly reminded. Then, starting from Banu Kevkeb, whom we have identified as the first Muslim woman who translated the Qur'an, the women who have translated the Qur'an until today are discussed. Firstly, the lives of the women who translated the Qur'an as far as they can be identified are briefly given. Then their relations with the Qur'an are emphasised. Then their Qur'an translations are discussed. Why these women felt the need to translate the Qur'an is examined. What kind of procedure they followed in their translations and which translation method they took as a basis are among the main issues emphasised in the study. If the translator used parenthetical sentences or acted according to the footnote system, it is tried to reveal how and why he did this. It is also examined whether the ladies adopted an interpretive or literal approach in their translations. The sources that the ladies relied on in their translations are also identified in the study. While some of the ladies translated the whole Qur'an, others preferred to translate some chapters, some surahs and even some selected verses of the Qur'an. In this study, only those who translated the complete Qur'an will be discussed and analysed.

**Keywords:** Qur'an, Translation, Muslim Women, Female Translators, Languages of translations

## GİRİŞ

Hz. Peygamber'in vefatından sonraki yıllarda kadınların ilmî çalışmalar içinde aktif bir şekilde yer aldıkları bilinmektedir. Nitekim Kur'an'ın nüzûlü, ilk vahiy, vahyin geliş şekilleri, nüzûl sebepleri, Kur'an'ın mahiyeti, muhtevası, tefsiri gibi hususlar hakkında Hz. Aişe'den gelen rivâyetlerin sayısı oldukça fazladır. Hz. Peygamber'in diğer eşlerinin de bu alanda önemli bir mevkileri vardır. O dönemler bu konuda söz sahibi olanlara bakıldığında üç önemli isim görülüyor; bunlar Abdullah b. Mes'ûd, Ubey b. Ka'b ve Abdullah b. Abbas'tır. Bunların dördüncüsü Hz. Aişe'dir. Buna göre sahabe devrinde Kur'an ve tefsir alanında şöhret bulmuş sahabiler arasında kadınların oranı  $\frac{1}{4}$ , başka bir ifadeyle %25 oranındadır. Abdullah b. Amr b. el-As, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Hüreyre gibi sahabiler hesaba katıldığında da bu oran çok fazla değişmeyecektir. Çünkü bunlar kadar Ümmü Seleme, Safiyye, Cüveyriye, Hafsa, Zeynep, Esmâ bintü Ebubekir ve daha başka hanımlar da Kur'an'la ve tefsirle iştiler. Buna göre bir oranlama yapıldığında kadınların payı azımsanmayacak bir noktadadır. Kur'an'ın kadın-erkek tüm insanlara hitap eden bir eser olduğu ve içindeki emir ve yasaklardan da kadın-erkek bütün mükelleflerin aynı şekilde sorumlu olduğu, onu anlamak, anlatmak ve aktarmanın da kadın-erkek tüm Müslümanlara düşen bir vecibe

olduğu göz önünde bulundurulunca o zamanlar hanımların böyle aktif bir şekilde Kur'an'la ilgilenmiş olmalarını gayet normal ve olması gereken bir durum olarak görmek gerekir.

Ancak sahabe neslinden sonraki yıllarda kadınların yavaş yavaş bu alanlardan ellerini çektikleri, bir müddet sonra da bu işi tamamen bıraktıkları görülüyor. Öyle ki yirminci yüzyılın ortalarına kadar tefsirle iştigal etmiş zikre değer bir bayan isim neredeyse yok gibidir.

Elbette bunun için bir takım sebepler zikretmek mümkündür. Sosyal şartlar, siyasi gelişmeler, toplumsal algılar, ailevî meseleler, eğitim-öğretimle ilgili sıkıntılar, ticârî ve iktisâdî sorunlar, askerî problemler, dinî anlayışlar gibi hususlar kadınların iyi bir eğitim alıp ilmî eser üretmekten uzak durmasında etkili olmuştur denebilir. Daha başka bazı gerekçeler de ortaya konabilir. Bütün bunların bu meselede rolü olduğu bir vakıadır. Ancak her ne sebeple olursa olsun böyle bir durumun vuku bulmuş olması, İslam ilim tarihi için bir eleştiri sebebidir. “Kadınlar bolca kitap yazsalar da bugünkü durumdan farklı bir netice mi hâsıl olacaktı?” diye sorulabilir. Belki farklı olurdu, belki de olmazdı. Ancak mesele, neticenin farklı olup olmaması değildir. Çünkü bu mantıkla hareket edildiğinde erkekler tarafından üretilmiş mevcut pek çok eserin yazılmasının gereksiz olduğu da ileri sürülebilir, çünkü bunların büyük bir kısmı olmasaydı, yine de mevcut netice değişmeyecekti. Olaya bu zaviyeden bakmamak lazımdır. Asıl mesele, kadının da erkek gibi ilim dünyasında üretken bir kişilik olarak yer almasıdır. Nitekim günümüzde sayıları az da olsa eskiye göre daha fazla kadın ilim aleminde söz sahibi olabilmekte, ürettiği eserlerle kendini kanıtlayabilmektedir. Biz bugün konuya “bu kadınların yazdıkları, toplumda neyi değiştirmiştir, neyi değiştirmektedir?” diye bakmıyoruz. Bununla birlikte belki de kadının narin ve nazik elinin değmesi bir merhamet damarının, bir şefkat pınarının, bir muhabbet kaynağının etkili olmasına imkan sağlayacaktır ve bu imkân geliştikçe, genişledikçe; annelik ruhu dünyayı bir hâle gibi sardıkça, bir şefkat tülü gibi örttüğçe birçok şey değişecektir.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde kadınların Kur'an ilimleri ve tefsir alanında birtakım çalışmalar yaptıklarına şahit olunuyor. Günümüzde olduğu gibi daha önceki asırlarda da Kur'an'ı hıfzeden, başkalarına ezberleten çok sayıda kadının olduğu biliniyorsa da biz burada bu konuyu ele almadığımız için onları hâriç tutuyoruz. Yirminci yüzyılın ortalarından itibaren tefsir alanında eser üreten hanımlar görülüyor. Özellikle yirmibirinci asırda tefsir alanında çalışma yapan hanımların sayısında daha fazla artış olmuştur. İran'dan Nusret Begüm el-İsfehânî (v. 1403/1982), Kur'an'ın tamamını *Mahzen-ı İrfân der Tefsir-ı Kur'ân* adıyla 15 cilt halinde Farsça olarak tefsir etmiştir. Yine İran'dan Zehra Rusta (v. 1423/2002) da Kur'an'ı *Beyânî ez Kur'ân* adı ile 4 cilt halinde Farsça tefsir edenlerden biridir. Kur'an'ı tefsir eden başka bir İranlı hanım Seyyide Sadîka Sahibkâr adındaki hanımdır. Bu hanımın *Tefsir-i Revan* adındaki eseri 30 küçük kitaptan ibarettir. Mısır'dan Aîşe Abdurrahman Bintu's-Şâti' (v. 1419/1998) kısa 16

süreyi *et-Tefsîru'l-Beyânî* adıyla 2 kitap halinde tefsir etmişken, Türkiye'den Semra Kürün Çekmegil, Kur'an'ın tamamını *Okuyucu Tefsiri* adıyla 13 cilt, Medine Balcı da *Dergâhu'l-Kur'ân* adında 9 cilt halinde Türkçe olarak tefsir etmişlerdir. Filistin'den Naile Haşim Sabrî'nin *el-Mubsir li nûri'l-Kur'ân* adlı tefsiri 16 ciltten oluşmaktadır. Zeynep Gazali (v. 1426/2005), Keriman Hamza, Necla Yasdıman, Nuray Oktay gibi isimler de bu dönemlerde Kur'an'ı tefsir etmişlerdir. Günümüzde bütün dünyada Kur'an'ı tefsir eden hanımların sayısının yirmi civarında olduğunu söyleyebiliriz.<sup>1</sup>

Kur'an'ın Müslüman hanımlar tarafından yapılmış tercümelerine gelecek olursak bunları aşağıda detaylı bir şekilde vermeye çalışacağız.

Kur'an'ın tamamını tercüme etmiş olan hanımların bir kısmı bunu tek başlarına yapmışlardır. Bazı hanımlar ise Kur'an-ı Kerim'i bir heyet içerisinde tercüme etmişlerdir. Bu heyet tamamı hanımlardan oluşan bir heyet olabildiği gibi, bir kısmı erkek bir kısmı da hanımlardan oluşan bir ekip de olabilmektedir. Heyetin içinde bulunan hanım ya erkek ortağının karısıdır veya kızıdır. Kur'an'ı tek başına tercüme etmiş olan hanımlarla ortak tercüme etmiş olan hanımları iki ayrı başlık altında verebiliriz. Ya da tercüme yapıldıkları dillere göre de tasnif etmek mümkün idi. Ancak kronolojik sırayı bozmamak ve tarihî süreci takip etmek maksadıyla bunların tamamını bir arada vermeyi uygun gördük. Fakat değerlendirme kısmında bu tasniflere dikkat çekeceğiz. Biz burada sadece Kur'an tercümesi niteliğindeki eserleri zikredeceğiz; tefsir yönü ağır basan eserlere yer vermeyeceğiz.

Ayrıca Kur'an'ın tamamını değil, bir kısmını tercüme etmiş olan hanımlar da vardır; bu cümleden olarak Şehriyar Banu Hanım (Urduca Kur'an Tercümesi 1993), Jamal-un-Nisa bint Rifâî (*The Qur'ân Translation and Study* adlı İngilizce Kur'an Tercümesi 1995), Aneela Khalid Arshed (*The Bounty of Allah* adlı İngilizce Kur'an Tercümesi 1999), Camille Adams Helminski (*The Light of Dawn: Daily Readings from the Holy Qur'an* adlı İngilizce Kur'an Tercümesi 2000), Ayşe Şener (*Anlaman İzinde* adlı Türkçe Kur'an Tercümesi 2015) gibi isimleri zikredebiliriz. Ancak bu çalışmada sadece Kur'an'ın tamamını çevirenleri ve onların tercümelerini işlediğimiz için bunlara yer vermedik.

Kutsal metinlerin kadınlar tarafından çevirileri üzerine yapılmış muhtelif çalışmalar mevcuttur. Ancak biz burada sadece Kur'an çevirileriyle ilgili olanlara

<sup>1</sup> Hidayet Aydar, *Hanım Müfessirler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 90-348; Hidayet Aydar - Mehmet Atalay, "Female Scholars of Quranic Exegesis In the History of Islam", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 1-34; Hadîce Muhammed Mahmûd, *Ebrezu cuhûdi'n-nisâi fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm munzu'l-karnî'r-râbi' aşer el-hicrî* (Karimeknes79 nâşirûn, 2021), 38-248; Mehdi Mehrizi, "Cinsiyet ve terceme-i Kur'an-ı Kerim", *Beyyinât* 49-50 (2006), 35; Afâf Abdulğafûr Humeyd, "Min cuhûdi'l-mer'ati fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-asri'l-hadîs", *Mecelletu kulliyeti's-şerîa ve'd-dirâsât el-İslâmiyye* 25 (2007), 169-229; Abdullah Ahmed Zeyûb, "Cuhûdu'l-mer'ati'l-muâsire fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Dirâsât ulûmu's-şerîa ve'l-kânûn* 47/2 (2020), 98-111; Osman Bayraktutan - Nihat Demirkol, "Türkiye'deki Bazı Kadınların Tefsir Çalışmaları", *Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştay 9 Haziran 2018 Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (Iğdır: Iğdır Üniversitesi, 2018), 593-603.

değineceğiz. Kur'an'ın Müslüman kadın mütercimleri konusunda daha önce yapılmış çalışmalara baktığımızda bizim burada yapmakta olduğumuz gibi yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Bununla birlikte bazı çalışmalarda Müslüman hanım mütercimlerden bahsedildiği olmuştur. Bu konuda en önemli çalışma Rim Hassen tarafından hazırlanmış olan *English Translations of the Quran by Women: Different or Derived?* adlı doktora tezidir. Hassen burada diğer bazı hanım mütercimler yanında ayrıca Müslüman bir aile ortamında doğup büyümüş Müslüman hanımlar olan Samira Ahmad, Amatul Rahman Omar, Taheereh Safferzadeh gibi bazı hanım Kur'an mütercimlerinden söz etmiş; bazı âyetlere yaptıkları çeviri üzerinden tercümelerine değinmiş; zaman zaman haklarında bazı kısa bilgiler de vermiştir.<sup>2</sup> Hassen'ın maksadı Kur'an'ı tercüme etmiş Müslüman hanımları ve tercümelerini tanıtmak değil, onların bazı yorumları üzerinden değerlendirmeler yapmaktır. Hassen "English Translation of the Quran by Women: The Challenges of "Gender Balance" in and Through Language"<sup>3</sup> adlı çalışmasında da konuya kısmen değinmiştir. Konumuzla alakalı diğer önemli bir çalışma yine Rim Hassen ve Adriana Şerban'ın editörlüğünde hazırlanan *Women Translators of Religious Texts* adlı edit kitap çalışmasıdır. Bu çalışmanın ilanını<sup>4</sup> gördüğümde Kur'an'ın hanımlar tarafından tercümesine dair dikkat çeken çalışmaların olacağını ümit etmiştim, ancak yayını incelediğimde konuyla ilgili mühim bir çalışmanın olmadığını müşahede ettim. Nitekim çalışmada biri Sema Üstün Külünk'ün "The uncharted experience of women translators of the Qur'an in Turkey", diğeri de Yazid Haroun'a ait "When women and men collaborate to translate the Qur'an: An 'interactive' approach" adlı iki çalışmadan başka bir şey tespit edemedim. Külünk, çalışmasında Medine Balcı, Necla Yasdıman ve Ayşa Zeynep Abdullah'ın tercümeleri üzerinde kısa bazı bilgiler vermiştir.<sup>5</sup> Haroun ise makalesinde Samira Mohamed Ahmed'in, babası Mohamed Ahmed ile birlikte yaptığı *The Koran Complete Dictionary and Literal Translation* adlı İngilizce çeviride, kadınlarla ilgili olan Nîsâ sûresi 34 ve Bakara 228. âyetlerin nasıl tercüme edildiği üzerinde durmuştur.<sup>6</sup> Bunların dışında kayda değer bir çalışma bulamadık. İslam aleminde yukarıda temas ettiğimiz gibi Kur'an'ı tefsir eden hanımlarla ilgili bazı çalışmalar vardır ancak bunlar hanım mütercimlerle değil, hanım müfessirlerle ilgili çalışmalar oldukları için bunlardan bahsetmeyeceğiz. Dolayısıyla çalışmamız bu yönüyle özgün olmaktadır.

<sup>2</sup> Rim Hassen, *English Translations of the Quran by Women: Different or Derived?* (Coventry: University of Warwick, Doktora Tezi, 2012), 66-175.

<sup>3</sup> Rim Hassen, "English Translation of the Quran by Women: The Challenges of 'Gender Balance' in and Through Language", *MonTI. Monografias de Traducción e Interpretación* 3 (2011), 213-229.

<sup>4</sup> Andriana Şerban - Rim Hassen, "Introduction: Women Translators of Religious Texts", *Parallèles* 23 (2022), 3-9.

<sup>5</sup> Sema Üstün Külünk, "The uncharted experience of women translators of the Qur'an in Turkey", *Parallèles* 34/1 (2022), 142-150.

<sup>6</sup> Yazid Haroun, "When women and men collaborate to translate the Qur'an: An 'interactive' approach", *Parallèles* 34/1 (2022), 184-189.

Ayrıca faydalı olacağını göz önünde bulundurarak tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisinden bahsettiğimiz hanımların ve tercümelerinin kapağının fotoğrafını burada vermeyi uygun gördük.

Çalışmada isimlerin öncesinde verilen tarih, eserin basıldığı yılı gösteriyor.

### 1. Tarih Boyunca Kur'an'ı Tercüme Etmiş Olan Müslüman Hanımlar

Kur'an tercümeleri açısından bakıldığında tarih boyunca oluşturulmuş Kur'an tercümelerinin büyük oranda erkeklere ait olduğu görülmektedir. Bir araştırmada 2020 yılı itibarıyla dünyada 1626 adet tam Kur'an tercümesinin yapıldığı, bunların içinde 49 kadının da görev aldığı belirtilmiştir.<sup>7</sup> Erkekler tarafından yapılmış olan Kur'an tercümelerinin tarihi, mîlâdî onuncu asırlara kadar gidebiliyorken, Kur'an'ın hanımlar tarafından yapılmış olan tercümelerini görmek için ondokuzuncu asrın ortalarını, hatta bir Müslüman hanım tarafından yapılmış olanını müşahede etmek için 1980'li yılları beklemek gerekecektir. Bu tarihe kadarki zamanda herhangi bir Müslüman hanımın Kur'an'ı tercüme ettiğine tesadüf etmedik. Gerçi bir makalenin sınırlarını aşacağından burada yer veremediğimiz ancak "Kur'an-ı Kerim'i Tecüme Etmiş Olan Mühtedi Hanımlar" adındaki çalışmada bahsedeceğimiz üzere 1861 yılında mühtedi cariye bir Müslüman olan Fatma Zaida tarafından Fransızca bir Kur'an tercümesi neşredilmiştir. Öte yandan yine "Kur'an-ı Kerim'i Tercüme Etmiş olan Gayr-i Müslim Hanımlar" adıyla müstakil olarak neşretmeyi düşündüğümüz bir çalışmada değinileceği üzere gayr-i Müslim hanımlar tarafından 1980 öncesinde yapılmış bazı tercümeler de mevcuttur. Ancak bunlar burada sınırını çizdiğimiz çalışmamızın kapsamı dışında kaldıklarından üzerinde durulmayacaktır. Buna göre, Kur'an'ın Müslüman hanımlar tarafından tercüme edilmesi hareketi, Kur'an'ın hanımlar tarafından tefsir edilmesi girişimleriyle aynı tarihlere tekabül etmektedir. Bir Müslüman hanım tarafından yapıldığını tespit edebildiğimiz ilk Kur'an tercümesi, aşağıda bahsedeceğimiz Banu Kevkeb adlı hanımın tercümesidir.

#### 1.1. (1983) Banu Kevkeb Pûrrençber (v. 1991) ve Farsça Kur'an Tercümesi:

Farsça, Kur'an-ı Kerim'in bir bütün hâlinde tercüme edildiği ilk dildir<sup>8</sup> ve tarih boyunca çok sayıda Farsça Kur'an tercümesi yapılmıştır.<sup>9</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ı Farsçaya tercüme eden ilk hanım Banu Kevkeb Pûrrençber adındaki hanımdır. Bu hanım 1903 yılında Şiraz'da ilimle işigal eden bir aile ortamında doğmuş ve küçük yaşlarda dinî ilimler öğrenmeye başlamıştır. Ayrıca 16 yaşından itibaren çocuklara

<sup>7</sup> Hidayet Aydar, "Dünya Dillerindeki Kur'an Tercümeleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", *Tafsir Dergisi* 2/1 (2022), 64-65.

<sup>8</sup> Abdulğafûr b. Abdilhak Belûşî, "Târîhu Tetavvuri Tercemeti Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm ila'l-Luğati'l-Fârisiyye", *Nedvetu Tercemeti Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm Takvîmun li'l-Mâdî, ve Tahtîtun li'l-Mustakbal* (el-Medine el-Münevvere: Mucammau'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushafi'- Şerîf, 1423), 4-13; Zehra Reyahi Zemin, "Tarih-i Terceme-i Farisi Kur'an Kerim", *Peyam Cavidan* 6 (ts.), 134-142; Hâiri, *Kur'ân Farisi Kuhen: Tarih, tahrirha, tahlil* (Tahran: Merkez Pejuheşi miras mektub, 2007), 1/16-122.

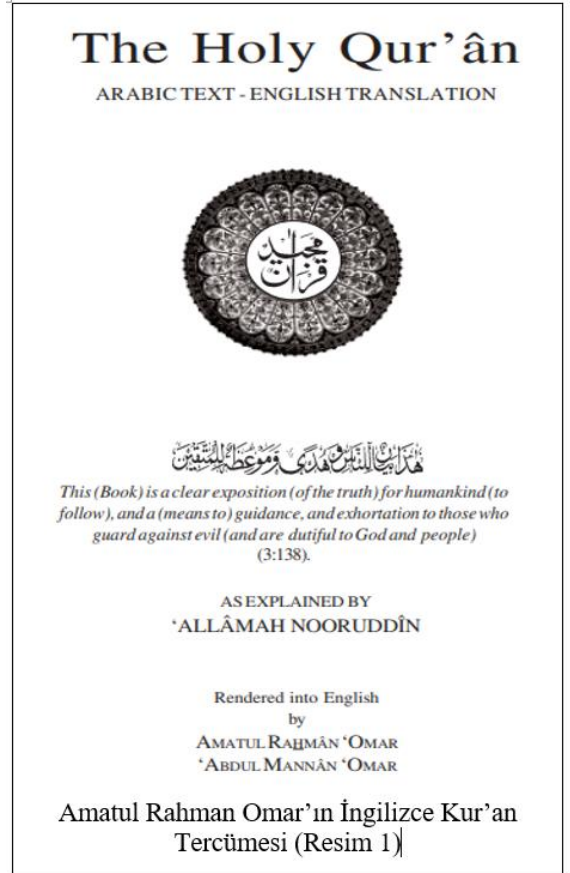
<sup>9</sup> Aydar, "Dünya Dillerindeki Kur'an Tercümeleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", 47.

Kur'an'ı kolayca öğretecek yöntemler geliştirmekle uğraşmış ve bu konuda önemli başarılar elde etmiştir. 27 yaşındayken gözlerini kaybettiği, rüyasında Hz. Fatıma'yı görerek şifa bulup iyileştiği anlatılmıştır. Bu hanım 17 Mart 1991 tarihinde 88 yaşında vefat etmiştir.<sup>10</sup>

Kevkeb Hanımla ilgili yaptığımız uzun araştırmalarda onun, hayatını Kur'an'a adanmış bir kadın olduğuna ve Kur'an'ı kendi kendine öğrenmek yönünde büyük gayretler sarfettiğine dair çok bilgiye rastladıysak da buralarda, yapmış olduğu Kur'an tercümesine dair bir malumata tesadüf etmedik. Ancak Mehdî Mehrîzî tarafından yazılmış olan "Cinsiyet ve terceme-i Kur'an-ı Kerim" adlı çalışmada kadınlara ait Kur'an tercümeleri verilirken birinci sırada "terceme-i mensub be hanım Kevkeb Pûrrençber" ara başlığıyla adı yazılmadan bu hanıma nispet edilen bir Kur'an tercümesinden bahsedilmiştir.<sup>11</sup> Buna göre mütercim Kevkeb Hanım, âyetleri Arapça kelimelerin Farsça karşılığını yazarak kelime kelime tercüme etmiştir, tercümesinde herhangi bir açıklama, düz cümle halinde çeviri mevcut değildir. Tercümenin son kısmı 1983 yılında tamamlanarak Tahran'da İntişarat-i İslami tarafından basılmıştır.<sup>12</sup> Çok aramamıza rağmen eseri elde edemedik; ne Kevkeb Hanımla ne de tercümesiyle ilgili herhangi bir görsel de tespit edemedik.

### 1.2. (1990) Amatul Rahman Omar (v. 1990) ve *The Holy Quran: Arabic Text and English Translation* Adlı İngilizce Kur'an Tercümesi

İngilizce, Kur'an'ın oldukça erken dönemde tercüme edildiği Avrupa dillerinden biridir. İngilizceye Kur'an-ı Kerim'i tercüme eden ilk kişi Alexander Roos'tur (v. 1654). Roos, Kur'an'ı Fransızcaya çeviren ve 1647 yılında bastıran Andrey du Ryer'in (v. 1660) tercümesini 1648 yılında Fransızcadan İngilizceye aktarmıştır. Bu, İngilizcedeki ilk Kur'an çevirisidir.<sup>13</sup> Bundan



- <sup>10</sup> "Kevkeb Pûrrençber", *rasekhood.net* (2020); "Date History Dergüzeşt Banu Kevkeb Pûrrençber müderris-i Kur'an (1370 ş)", *Tuba* (Erişim 11 Temmuz 2022).
- <sup>11</sup> Mehrizi, "Cinsiyet ve terceme-i Kur'an-ı Kerim", 34.
- <sup>12</sup> Abdurrahim Akîkî Bahşâyeşî, "Tabakât-ı müfessirân-ı Şîa cild pencem", *Merkez ta'lîmât-I İslâmî*, ts.; "Kevkeb Pûrrençber", *rasekhood.net* (2020); "Date History Dergüzeşt Banu Kevkeb Pûrrençber müderris-i Kur'an (1370 ş)", *Tuba* (Erişim 11 Temmuz 2022).
- <sup>13</sup> J. D. Perason, "Appendix: Bibliography of Translations of the Qur'an into European Languages", *Arabic Literatur to the End of the Umayyad Period*, ed. A.F.L. Beeston - T.M. Johnstone - R.B. Serjeant - G.R. Smith, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 507; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Introduction to the History of Translating the Meanings of the Holy Qur'an", *World Bibliography of Translations of the Meaning of the*

sonra da Kur'an İngilizceye tercüme edilmeye devam etmiştir. Özellikle günümüzde dünyada en çok bilinen ve en fazla kullanılan dillerin başında gelmesi hasebiyle çok sayıda kişi Kur'an'ı İngilizceye tercüme etmiştir. Bunlardan biri de Amatul Rahman Omar'dır.

Amatul Rahman Omar Pakistanlı olup eşi Abdul Mannan Omar ile birlikte Kur'an-ı Kerim'i *The Holy Qur'an: Arabic Text and English Translation* adı ile İngilizceye tercüme etmiştir (Bk. Resim 1). Amatul Rahman, 1950 yılında Pencap Üniversitesi'nde Arapça alanında yüksek lisans derecesi elde etmiştir. Ömrünün büyük kısmını Arapça-İngilizce eğitimi vermekle geçirmiştir.<sup>14</sup> Kur'an'ı İngilizceye tercüme etmiş zatlardan biri olan Şer Ali'nin kızıdır. Tercümede meşhur Kadiyani lideri olan Hakim Nooruddin'in basılmamış olan Urduca Kur'an tercümesi esas alınmıştır.<sup>15</sup> Eser ortak bir tercümedir. Tercüme, Amatul Rahman'ın vefatından kısa bir süre önce 1990 yılında tamamlanmış ve ilk baskısı da bu yılda olmuştur. Tercümede Kadiyani kavramları kullanılmış ve Kadiyani zihniyeti yansıtılmıştır. Esasen tercüme yapan Abdul Mannan, Hakim Nooruddin'in oğlu, Amatul Rahman ise gelinidir. Tercümede kadınların önemine ve İslam toplumundaki rolüne çok vurgu yapılmıştır.<sup>16</sup> Buna göre Amatul Rahman, Kur'an'ı İngilizceye tercüme eden ilk hanım olmaktadır. Nitekim tercümede de "Amatul Rahmân is probably the first Muslim woman in the Islamic history to translate the Holy Qur'ân in English"<sup>17</sup> denerek bu husus belirtilmiştir.

Eserin başından itibaren sayfa 74'e kadar Kur'an hakkında muhtelif bilgiler verilmiş, önce akıl, savaş, kadın farklı konuların Kur'an nazarındaki durumu açıklanmıştır.<sup>18</sup> Yine burada mütercimler hakkında bilgi de sunulmuştur.<sup>19</sup>

Tercümede sayfanın sağ tarafında Arapça metin, sol tarafında ise İngilizce tercüme yer almıştır. Mütercim besmeleyi "With the name of Allâh, the Most Gracious, the Ever Merciful, (I commence to read the Holy Book)." şeklinde çevirmiştir.

---

*Holy Quran, Printed Translations, 1515-1980*, (İstanbul: IRCICA Yayınları, 1986), XXXVI; Daoud Mohammad Nassimi, *A Thematic Comparative Review of Some English Translations of The Qur'an*, (Doktora Tezi, The University of Birmingham, 2008), 49; Fahad M. Al-Malik, *Performative Utterances: Their Basic and Secondary Meanings with Reference to Five English Translations of the Meanings of the Holy Qur'an*, (Doktora Tezi, Durham University, 1995), 17; Ahmed Saleh Elimam, *Marked Word Order in the Qur'an and its English Translations: Patterns and Motivations*, (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013), 11-12; Mordechai Feingold, "The Turkish Alcoran: New Light on the 1649 English Translation of the Koran", *Huntington Library Quarterly* 75/4 (2013): 476.

<sup>14</sup> Allamah Nooruddin, *The Holy Qur'ân Arabic Text - English Translation*, çev. Amatul Rahman Omar - Abdul Mannan Omar (Germany: Muhabbat Sarâ, 1990), 73.

<sup>15</sup> Nooruddin, *The Holy Qur'ân*, 73.

<sup>16</sup> Hamid Sayed Ekram Ahmed, *Pragmatic Dimensions of Select English Translations of the Holy Quran* (India: Aligrah Muslim University, Doktora Tezi, 2017), 30; Hassen, *English Translations of the Quran by Women*, 71-73.

<sup>17</sup> Nooruddin, *The Holy Qur'ân*, 73.

<sup>18</sup> Nooruddin, *The Holy Qur'ân*, 1-66.

<sup>19</sup> Nooruddin, *The Holy Qur'ân*, 71-72.



### 1.3. (1991) Kevser Abdusselam el-Buheyrî ve *Les Sens du Coran* Adlı Fransızca Kur'an Tercümesi

Fransızca, Kur'an'ın oldukça erken dönemlerde tercüme edildiği önemli Batı dillerinden biridir.<sup>20</sup> Bu dil aynı zamanda Avrupa'da Kur'an'ın aslından çevirisinin



Kevser Abdusselam el-Buheyrî ve Fransızca Kur'an Tercümesi (Resim 2)

yapıldığı ilk dildir. André Du Ryer ile başlayan<sup>21</sup> Kur'an'ı aslından tercüme etme hareketi günümüzde de devam etmektedir. Bugüne kadar Fransızca elliye yakın Kur'an Tercümesi yapılmıştır<sup>22</sup> ki bunlardan biri de Kevser Abdusselam el-Buheyrî adındaki hanıma aittir.

Kevser Abdusselam el-Buheyrî, Mısır Yüksek Şeriat Mahkemesinin (el-Mahkeme el-Ulyâ eş-Şer'iyye) reisi Abdusselam el-Buheyrî'nin kızıdır. Kahire Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora dereceleri elde etmiştir. Kahire Üniversitesi'nde Fransız Dili Bölümü başkanı olmuştur. Suudi Arabistan'da Melik Abdulaziz Üniversitesinde uzun süre Fransız Dili dersleri vermiştir. 1982 yılında Tebuk'de Edebiyat Fakültesinin dekanlığını yapmıştır. Fransız dili ve kültürünün yayılmasına yaptığı katkılar sebebiyle Fransız Devleti tarafından (Chevalier dans l'ordre Académiques des Palmes) nişanı ile ödüllendirilmiştir. Fransızca ve Arapça çok sayıda eseri yayımlanmıştır.<sup>23</sup>

Uzun yıllar verdiği eğitim ve yazdığı eserlerle Fransız dili ve kültürünün yayılmasına büyük katkı veren Kevser el-Buheyrî, hayatının sonlarında İslam'a ve Müslümanlara hizmet maksadıyla Kur'an-ı Kerim'i Fransızcaya tercüme etmeyi murat etmiş ve büyük bir hevesle bu işe koyulmuştur. Bunu da özellikle Fransızca konuşan Müslümanların rahat okuyup anlayabilecekleri ve hatalardan beri bir tercüme olan

<sup>20</sup> Sylvette Larzul, "Les premières traductions françaises du Coran, ( XVIIe -XIXe siècles)", *Archives de sciences sociales des religions*, Éditions de l'ehess 147 (2009), 147-148.

<sup>21</sup> Ramazan Adıbelli, "İlk Fransızca Kur'an Tercümesi: André Du Ryer Ve L'alcoran De Mahomet Adlı Eseri", *bilimname* 43/2 (2020), 220-237; Muhammed Bab Şeyh, "Tercemetu Andrey Du Ryer li maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm; Kırâe fi'l-mehec ve'l-makâsîd", *fi't-Terceme* 5/1 (2017), 47-80.

<sup>22</sup> Aydar, "Dünya Dillerindeki Kur'ân Tercümeleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", 52-53.

<sup>23</sup> Dâlyâ Muhammed es-Seyyid Tûhî, "Meleffu tercmeti maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm Ruvvâdu'l-edeb ve't-terceme Prof. Dr. Kevser Abdusselam el-Buhayerî", *Mecelletu'l-elsin li't-terceme* 11 (2013), 75-78.

ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak yapmıştır. Çünkü daha önce Fransızcaya yapılmış olan tercümelerin çoğu Fransız oryantalistler tarafından yapılmış içinde çok hata ve hatta art niyet bulunan tercümelerdir.<sup>24</sup>

Kevser Abdusselam'ın Kur'an'ı tercüme etmeyi içinden geçirdiği günlerde bir Afrika ülkesi, Fransızca konuşan halkına tavsiye etmek üzere Fransızca üç ayrı Kur'an tercümesini Ezher Üniversitesi rektörlüğüne göndermiş ve bunların hangisinin daha iyi olduğuna dair bilgi vermelerini istemiştir. Üniversite de bu konuda Kevser Hanımı görevlendirmiş, o da bu tercümelerdeki hataları tadat ettiği genişçe bir rapor hazırlayıp Mucemmu Buhûs el-İslâmiyye'ye sunmuştur. Kevser Hanım raporu hazırlarken, iyi derecede Fransızca bilen Müslüman bir kişinin yapacağı Fransızca Kur'an tercümesine ne kadar ihtiyaç olduğunu çok iyi anlamış ve bunun de etkisiyle niyetlendiği bu tercüme yapmaya başlamıştır.<sup>25</sup>

Kevser el-Buheyrî, tercümesini (bk. Resim 2) temel İslâmî kaynaklardan yararlanarak ve Mucemmu Buhûs el-İslâmiyye ile istişare içinde, sadece Fransızca konuşan Müslümanlara daha iyi ve güvenilir bir tercüme sunmak maksadıyla yapmıştır. Bunun için tercümesini Taberî, er-Râzî, Ferid Vecdî, Abdulcelil İsa, Şeyh Haseneyn Muhammed Mahlûf, Mahmûd Şeltût, Abdurrahman el-Meydânî, Şevkî Dayf, Muhammed Müteveli eş-Şa'râvî gibi eski ve modern döneme ait muhtelif müfessirlerin eserlerini esas alarak hazırlamıştır. Ayrıca Kahire'de ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir alanında meşhur olan alimlerle, Mekke'de bulunan Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî'nin alimleriyle istişareler yapmaktan geri durmamıştır. Tercümesinde diğer tercümelerde olduğu gibi Yahudi ve Hristiyan dinlerinin inanç ve ibadetleriyle ilgili kavramlar yerine Kur'ânî ve İslâmî kavramlar kullanmayı tercih etmiştir.<sup>26</sup>

Kevser el-Buheyrî'nin bu tercümesi başta Mucemmu'l-Buhûs el-İslâmiyye'nin başkanı Abdussabûr Şahîn olmak üzere bir grup âlim tarafından incelenmiş ve takdirle karşılanmıştır.<sup>27</sup>

Kevser Hanımın tercümesi *Les Sens du Coran* (Tercemetu Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm/Kur'an'ın manaları) adını taşımakta, 3 cilt 1583 sayfadan ibaret bulunmaktadır. Dört yıllık bir emeğin sonunda 1988 yılında tamamlanmıştır. Tercümede zaman zaman düşülen dipnotlarda kelime ve ibareden neyin kastedildiği açıklanmış, muhtelif müfessirlerin görüşleri serdedilerek âyetin daha rahat anlaşılması sağlanmıştır. Şayet tercüme ettiği âyetle ilgili bir sebep-i nüzûl varsa onu da göz önünde bulundurmıştır.

<sup>24</sup> Mehâ bintu Abdillâh b. Muhammed Hedeb, *Kitâbetu'l-Kur'âni'l-Kerîm bi ğayrı resmi'l-Osmânî dirâse târîhiyye ve mevdûiyye* (Riyâd: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1427), 330.

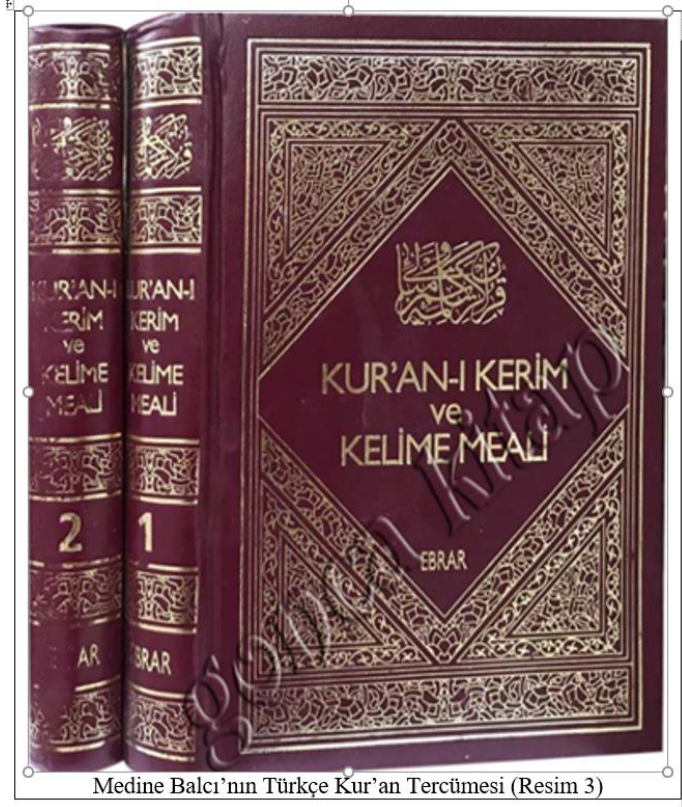
<sup>25</sup> Tûhî, "Ruvvâdu'l-edeb ve't-terceme Prof. Dr. Kevser Abdusselam el-Buhayerî", 79.

<sup>26</sup> Tûhî, "Ruvvâdu'l-edeb ve't-terceme Prof. Dr. Kevser Abdusselam el-Buhayerî", 79-80.

<sup>27</sup> Tûhî, "Ruvvâdu'l-edeb ve't-terceme Prof. Dr. Kevser Abdusselam el-Buhayerî", 80.

Sûrenin ismiyle muhtevası arasındaki münasebet ve daha başka bazı hususiyetler de tercümeyle ilgili olarak zikredilmiştir. Tercümenin basımı 1991 yılında gerçekleşmiştir.<sup>28</sup>

#### 1.4. (1993) Medine Balcı ve *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali* Adlı Türkçe Kur'an Tercümesi



Medine Balcı'nın Türkçe Kur'an Tercümesi (Resim 3)

Türkçe, Farsçadan sonra Kur'an'ın bir bütün halinde tercüme edildiği ikinci dildir. Türkler eski dönemlerde Kur'an'ı tercüme ve tefsir etmeye önem vermişlerse<sup>29</sup> de bilhassa Cumhuriyet döneminde bu alanda büyük aşamalar kat'edilmiş, çok sayıda eser vücuda getirilmiştir.<sup>30</sup>

Son dönemlerde hanımlar da Türkçe dinî literatür içinde yer almış, gittikçe de payları artmıştır. Tefsir ve Kur'an tercümesi alanında da hanımların önemli bir yer tutmaya başladığı görülüyor. Bu cümleden zikredilmesi gereken ilk isim Medine Balcı'dır.

Medine Balcı 1959 yılında Erzincan'da mütedeyyin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. O zamanlar kız öğrencilerin dinî usuller dairesinde resmî okullarda okuması imkânsızdı. O yüzden Balcı, medrese eğitimi veren kurumlarda okumuş, özel dersler almıştır. Bilhassa Fahreddin Dinçkol (v. 1993) hocadan çok istifade etmiş; onun teşvikiyle Tefsir-Hadis alanında önemli okumalar yapmıştır. Hocası Dinçkol'un tavsiyesiyle 1973 yılından itibaren kendisi dersler vererek öğrenci yetiştirmeye başlamıştır. Kendisinin ifadesiyle bini aşkın öğrenci yetiştirmiştir. Yine hocasının önerisi üzerine 1990'lı yıllardan itibaren eser yazmaya başlamıştır.<sup>31</sup> İlk eseri *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali* adlı Kur'an

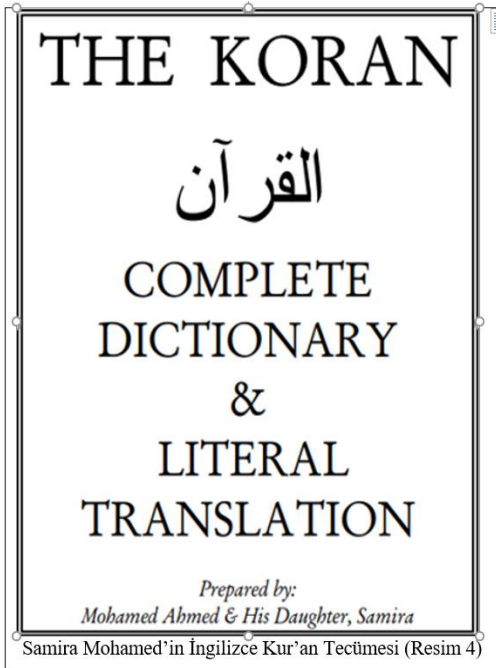
<sup>28</sup> Tûhî, "Ruvvâdu'l-edeb ve't-terceme Prof. Dr. Kevser Abdusselam el-Buhayerî", 80-81.

<sup>29</sup> İlhami Günay, *Başlangıçtan Bugüne Kur'an'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 421-512; Halil Şimşek, "Turks and Their Translations/ Commentaries on the Qur'ân: An Historical and Bibliographical Survey (Türkler ve Kur'ân Tercüme ve Tefsirleri: Tarihî Ve Bibliyografik Bir İnceleme)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 400-419.

<sup>30</sup> Sadrettin Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015), 290-329; Halil Uysal, "Cumhuriyet Dönemi Kur'an Araştırmaları", *makâlât* 1 (1999), 139-263.

<sup>31</sup> "Medine Balcı Kimdir?", *Dergah-ul-Kuran* (Erişim 29 Haziran 2022); Külünk, "The uncharted experience of women translators of the Qur'an in Turkey", 143.

tercümesidir (bk. Resim 3) ki bunu 2 cilt halinde 1991 yılında tab' etmiştir.<sup>32</sup> Kelime kelime kırık mealle birlikte basılan bu eser, aynı zamanda tespitlerimize göre bu alanda Türk bir hanım tarafından yapılmış ilk çalışmadır.<sup>33</sup> Eserin başında düşülen “Önemli Not” başlığı altında bu mealin Arapça cümle bilgisine vâkıf olan veya Arapçaya aşinalığı olanlar için hazırlandığı belirtilmiş, buna dair bazı açıklamalar yapılmıştır. Sonra “İthaf” başlığı altında tercümenin, 1993 yılında vefat eden hocası Mehmed Fahreddin Dinçkol'a ithaf edildiği belirtilmiştir. Başında mealin nasıl okunması gerektiğine dair bazı açıklamalar yapılmış,<sup>34</sup> eserler ilgili yayınevi tarafından bir takdim yazısı yazılmış, ardından Medine Balcı'nın Önsözü yer almıştır. Balcı burada bu çalışmayı yirmi yıla yakın bir zamandır öğrencilerle birlikte muhtelif defterlerden okuduğunu, ancak bir kitap halinde basılmasının zaruret arz etmesi üzerine de basıldığını ifade etmiştir. Yine burada tercümesini *Celâleyn, Envâru't-tenzîl ve Ruhul-beyân* tefsirlerinin Arapçasından, Elmalılı Hamdi Yazır'ın (v. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili* ve Konyalı Mehmet Vehbi Efendi'nin (v. 1949) *Hülasatü'l-beyan* adlı Türkçe tefsirlerinden; meal olarak da Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1971) ve Ali Fikri Yavuz (v. 1992) meallerinden istifade ederek hazırladığını belirtmiştir.<sup>35</sup> Tercümede Arapça âyetin altında her kelimenin Türkçe karşılığı yazılmıştır.<sup>36</sup> Sonuna bir lügatçe eklenmiştir. Eser baştan sona hocası Fahreddin Dinçkol'un denetiminden geçmiştir.<sup>37</sup>



#### 1.5. (1994) Samira Mohamed Ahmed ve *The Koran Complete Dictionary and Literal Translation* Adlı İngilizce Kur'an Tercümesi

Bu tercüme Samira Mohamed Ahmed ve Mısırlı olan babası tarafından ortaklaşa yapılmıştır. Samira, Almanya'da doğmuştur, hâlen Kanada'da ikamet etmektedir. İlmî Arapçasını Mısır'a giderek ve orada beş yıl kalarak geliştirmiştir.<sup>38</sup> *The Koran Complete Dictionary and Literal Translation* adındaki tercümeyi (bk. Resim 4) baba-kız birlikte yapmışlardır.<sup>39</sup> Tercümenin kaçta kaçının babaya, kaçta kaçının da kıza ait olduğuna dair bir bilgi yoktur.

Tercüme 1994 yılında Kanada'da elektronik ortamda neşredilmiştir. Baba-kız, tercümelerinin

<sup>32</sup> Medine Balcı, *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali* (İstanbul: Ebrar Yayınları, 1991).

<sup>33</sup> Külünk, “The uncharted experience of women translators of the Qur'an in Turkey”, 143.

<sup>34</sup> Balcı, *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali*, 1: 4-6.

<sup>35</sup> Balcı, *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali*, 1: 10.

<sup>36</sup> Balcı, *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali*, 2-1192.

<sup>37</sup> “Medine Balcı Kimdir?”

<sup>38</sup> Haroun, “When women and men collaborate to translate the Qur'an: An ‘interactive’ approach”, 184.

<sup>39</sup> Hassen, *English Translations of the Quran by Women*, 69-70.

başında, çalışmaya beş yıllarını verdiklerini söylemişler; mevcut çevirilerin tercüme bakımından memnuniyet verici düzeyde olmadığını, her bir tercümenin, sahibinin mezhebini veya görüşünü yansıttığını ileri sürmüşler ve bundan dolayı bu tercüme yapmaya karar verdiklerini belirtmişlerdir. Onlara göre kendi tercümeleri her türlü mezhebî ve ideolojik bakış açısından uzak ve sadece Kur'an'ın tercümesini yansıtmaktadır.<sup>40</sup> Tercümede parantez cümleleri kullanılmış ve parantez içinde verilen kısımların Kur'an'da olmayan kendi ilaveleri olduğunu kaydetmişlerdir.<sup>41</sup> Besmeleyi "By God's Name, the Merciful, the Merciful/Most Merciful"<sup>42</sup> şeklinde çevirmişlerdir.

### 1.6. (1998) Rukiyye Mahmud Cabr (v. 2020) ve Aşira Muhammed Ahmed Kamil'in *Al-Montakhab la sélection dans l'exégèse du Saint Coran Arabe-Français* Adlı Fransızca Kur'an Tercümesi

Bu tercüme 1998 yılında iki hanım tarafından Fransızca olarak yapılmıştır.

#### 1.6.1. (1998) Rukiyye Mahmud Cabr (v. 2020)

Rukiyye Cebr (Rokaya Gabr) hanım 1938 yılında Mısır'da doğmuş ve 2020 yılında vefat etmiştir. Rukiyye Hanım uzun süre Ezher Üniversitesinde Fransızca öğretim üyesi olarak görev yapmıştır.<sup>43</sup>

#### 1.6.2. (1998) Aşira Muhammed Ahmed Kamil

Aşire Kamil (Achira Kamel) ise Ayn Şems Üniversitesinde Fransızca öğretim üyesi



Aşira Muhammed Ahmed Kâmi ve Fransızca Kur'an Tercümesi (Resim 5)

olarak görev yapmıştır. Aşire Hanım 1969 yılında Edebiyat Fakültesi Fransız Dili Bölümünü bitirmiştir. 1973'te yüksek lisans, 1979'da da doktorasını tamamlamıştır. 2000 yılına kadar Fransız Dili Bölümünün başkanlığını yapmıştır. Fransızcadan Arapçaya ve

<sup>40</sup> Mohamed Ahmed - Samira Mohamed Ahmed, *The Koran Complete Dictionary and Literal Translation* (Canada: Internet, 1994), 2.

<sup>41</sup> Ahmed - Ahmed, *The Koran Complete Dictionary and Literal Translation*, 4.

<sup>42</sup> Ahmed - Ahmed, *The Koran Complete Dictionary and Literal Translation*, 10.

<sup>43</sup> Mehrizi, "Cinsiyet ve terceme-i Kur'an-ı Kerim", 34.

Arapçadan Fransızcaya çok sayıda dinî ve edebî eser tercüme etmiştir.<sup>44</sup> Arkadaşı ve dostu Rukiyye Hanım kendisine Kur'an'ı, Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye'nin talebi üzerine birlikte Fransızcaya tercüme etmesini teklif ettiğinde Allah'ın keliması gibi büyük bir eseri tercüme etmekten dolayı büyük bir ürperti ve heyecan duyduğunu belirtmiş,<sup>45</sup> Kur'an'ı Rukiyye Hanımla birlikte tercüme etmeyi (bk. Resim 5) kabul etmiştir.

Bu iki hanım 1995 yılında başladıkları tercüme işini yaz-kış demeden durup dinlenmeden yaparak 1998 yılında bitirmişlerdir. Hanımlar sûreleri kendi aralarında bölüştürmüşler; Rukiyye Hanım Bakara sûresini, Aşire Hanım ise Al-i İmran sûresini çevirmeye başlamışlardır. Rukiyye Hanımın yaptığını Aşire Hanım; Aşire Hanımın yaptığını da Rukiyye Hanım kontrol etmiş, birlikte değerlendirmeler yapmış, “neden bu kelime”, “niçin bu kavram”, “neden öyle çeviri” diye kendi aralarında müzakere yaparak daha iyisini bulmaya çalışmışlardır. Zekât gibi Fransızcada hiç karşılığı olmayan kelimeleri çevirirken çok zorlanan bu hanımlar, düştükleri dipnotla kelimeyi izah ederek anlaşılır kılmaya çalışmışlardır. Aynı şekilde Hz. Meryem'e ruh üflenmesi ve Hz. İsa'nın dünyaya gelmesi ile ilgili âyetleri çevirirken de yanlış anlaşılma olmasın diye büyük dikkat göstermişlerdir. Tercümede esas alınan kaynak *el-Muntehab fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim* adlı eserdir.<sup>46</sup>

Bu iki hanımın yapmış olduğu tercümenin, hanımlar tarafından Fransızcaya yapılmış ilk tercüme olduğu söylenmişse de<sup>47</sup> yukarıda verdiğimiz bilgilerden, Kevser Abdusselam'ın onlardan önce Kur'an'ı Fransızcaya tercüme ettiği anlaşılmaktadır. İlk baskısı 1998 yılında Mısır Vizâretu'l-evkâf el-meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye tarafından yapılmış<sup>48</sup> olan eser daha sonra da basılmıştır.

<sup>44</sup> Mehrizi, “Cinsiyet ve terceme-i Kur'an-ı Kerim”, 34; *el-Muntehab*.

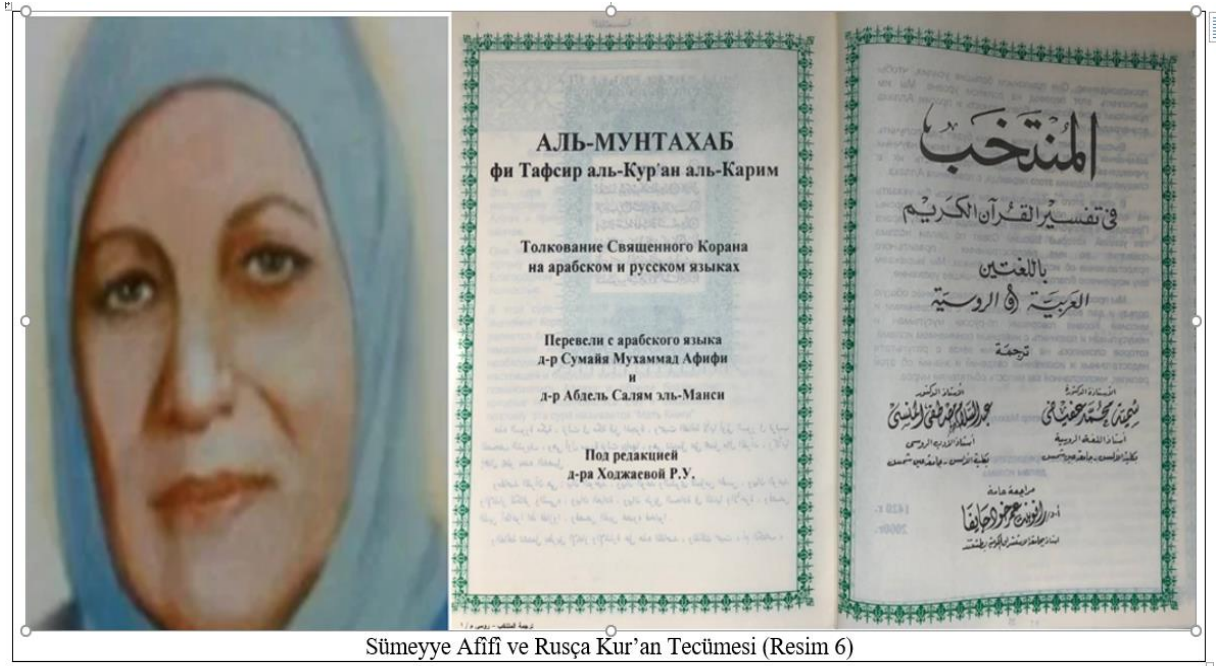
<sup>45</sup> Mehrizi, “Cinsiyet ve terceme-i Kur'an-ı Kerim”, 34; *el-Muntehab*.

<sup>46</sup> Mehrizi, “Cinsiyet ve terceme-i Kur'an-ı Kerim”, 34; Nedâ Muhammed Cemîl Birincî, “İşkâliyyetu tercemeti maânî ba'dî'l-husûsiyyât en-nahviyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâse mukârîne”, *Mecelletu'l-buhûs ed-dirâsât el-İslâmiyye* 14 (2016), 181; *el-Muntehab*.

<sup>47</sup> “Aşîra Kâmil: Enkaztu'l-Müslimîne ğayra'l-Arabi min't-tercemâti'l-mesmûme”, *Sahifetu'l-İttihad* (2005).

<sup>48</sup> Mehrizi, “Cinsiyet ve terceme-i Kur'an-ı Kerim”, 34; *el-Muntehab*.

1.7. (2000) Sümeyye Muhammed Musa Afifi (v. 2005) ve *al-Muntahab fi Tafsir al-Kur'an al-Karîm* Adlı Rusça Kur'an Tercümesi



Sümeyye Afifi ve Rusça Kur'an Tercümesi (Resim 6)

Kur'an-ı Kerim'in Rus diline çevirileri eski tarihlere dayanmaktadır.<sup>49</sup> İlk çevirisinin 1672-1725 yılları arasında hüküm süren Büyük Petro (Petros Romanov) zamanında ve onun emriyle yapıldığı belirtilmiştir. *Al Koran o Magomete ili zakon Turezkiy* (Muhammed Hakkındaki Kur'an veya Türk Kanunu) adıyla yapılan bu ilk tercüme 1716 yılında basılmıştır.<sup>50</sup> Fransızca bir Kur'an tercümesinden yapılan bu ilk çeviri Kur'an'ın nassına muvâfık değildir, Bu tercümenin kaynağı olan Fransızca tercüme, o zamanlar Fransa'nın Mısır elçiliğinde diplomat olarak görev yapan Andrey du Ryer (v. 1660) adındaki zata aittir. Fransızcasında *L'Alcoran du Mahomed* (Muhammed'in Kur'an'ı) adı var idi. İslam'a büyük bir düşmanlık besleyen Fransızca tercüme tamamen Kur'an'ı ve İslam'ı refüze etmek, eleştirmek ve hakkında yanlış düşüncelerin oluşmasını sağlamak amacıyla yapılmış idi.<sup>51</sup> Ancak Rusçaya tercüme

<sup>49</sup> İsmail Shovkhalov, *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümeleri (Mana Doğruluk Bakımından Değerlendirilmesi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 23.

<sup>50</sup> Shovkhalov, *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümeleri*, 23-24; Mursal Atamov, *Rus Dilinde Yayınlanan Kur'an-ı Kerim Çevirilerinin Çeviribilim Açısından İncelenmesi (Başarılı Bir Rusça Kur'an Çevirisinin Oluşturulmasına Katkı)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 39-40.

<sup>51</sup> Adıbelli, "İlk Fransızca Kur'an Tercümesi", 220-239.

edilen bu ilk tercüme tam değildir.<sup>52</sup> Daha sonra kırk civarında Rusça Kur'an tercümesi yapılmıştır<sup>53</sup> ki bunlardan biri de Sümeyye Afifi'nin tercümesidir.

Bu dile yapılmış en önemli tercümelere biri Sümeyye Afifi'ye aittir. Sümeyye Afifi'nin, sadece Mısır'da değil, bütün Ortadoğu'da hatta Afrika'da Rusça öğrenen ve daha sonra Rus dilinde profesör olan ilk hanım olduğu belirtilmiştir. O (önceleri Hristiyanken sonra Müslüman olan İman Valeriya Porohova'yı istisna kabul edersek) aynı zamanda Kur'an'ı Rusçaya çeviren ilk Müslümandır.<sup>54</sup> Zira onun tercümesinden önceki tüm Rusça çeviriler, Ruslar tarafından yapılmış idi ve bunların hiçbirinde Sümeyye Afifi'nin gösterdiği dikkat ve itina yoktur.<sup>55</sup>

Sümeyye, 1935 yılında Ezher'de öğretim üyesi olan bir baba ile o zamanlar Avrupa'da doktora derecesi elde etmiş bir annenin tek kızı olarak dünyaya gelmiştir. Daha sekiz yaşındayken annesi vefat etmiş ve eğitimini teyzesi üstlenmiştir. 1956 yılında Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun olduktan sonra dönemin konjonktürel şartlarının da gereği olarak lisansüstü eğitimini yapmak üzere 1959 yılında eşi Abdulazim Abbas ile birlikte Rusya'ya gitmiştir. Sümeyye 1964 yılında Moskova Üniversitesinde Rus Dili ve Edebiyatı alanında doktorasını tamamlamıştır. Aynı zamanda İngiliz Dili ve Edebiyatında da master derecesi olan Sümeyye, Ayn Şems Üniversitesi Yabancı Diller Bölümünde Rus Dili ve Edebiyatı alanında profesör olmuştur. Sümeyye Rusçadan Arapçaya birçok eser tercüme ettiği gibi, aralarında dinî eserlerin de bulunduğu muhtelif kitapları da Arapçadan Rusçaya çevirmiştir. İki de doktora derecesi elde etmiş olan iki erkek evlat annesi olan Sümeyye 2005 yılında 70 yaş civarındayken vefat etmiştir.<sup>56</sup>

Sümeyye Afifi, Vizâretü'l-Evkâf el-Mısriyye'nin talebi üzerine *el-Muntehab* adlı Arapça muhtasar Kur'an tefsirini 1995 yılında Rusçaya çevirmeye başlamış ve çevirisini 2000 yılında tamamlamıştır (bk. Resim 6). Sümeyye tercümesini yaparken *el-Muntehab fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri esas almakla birlikte daha başka birçok tefsir ve diğer eserleri

<sup>52</sup> Abdurrahman b. es-Seyyid Aya, "Havle tercemeti maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-luğati'r-Rûsiyye", *Nedvetu Tercemeti Maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm Takvîmun li'l-Mâdi, ve Tahtîtun li'l-Mustakbal* (el-Medine el-Münevvere: Mucammau'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushafîş- Şerîf, 1423), 4; "Tercemetu maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'r-Rûsiyye... Rihletu's-siâb ve'l-ikâbât ve eseruhâ fi't-târîhi's-sakâfe er-Rûsiyye", *Rusiya bi'l-Arabiyye* (blog), 2019; Muhammed Abd Ali Hüseyin Kazzâz, "Hareketu'l-istişrâk er-Rûsi ve tercemetu maânî elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Dirâsât İstişrâkiyye* 1 (2014), 235-236.

<sup>53</sup> Muhammed Abdulaziz Abdulkadir Derîd, *Hareketu't-tercemti'r-Rusiyye li maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Merkezu't-Tefsîr li'd-dirâsât el-Kur'âniyye, 2016), 45-149; Alâuddin Ferhat Hasan, "Târîhu tercemeti'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-luğati'r-Rûsiyye", *Mecelletu'l-elsin li't-terceme* 11 (2013), 105-110.

<sup>54</sup> Muhammed Mahfuz, "El-İstişrâk... Eğlebuhu iddiââtun bâtilatun lem tetaammak fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye", *Middle East Online* (29 Ağustos 2016).

<sup>55</sup> "Dr. Sümeyye Afifi Tercümânetü'l-Kur'ân ile'l-luğati'r-Rûsiyye", *Mecelletu Sihri'l-hayât* (blog), 20 Şubat 2020; "Sümeyye Afifi", *Mevsûatu Arîq* (Erişim 10 Haziran 2022); "Sümeyye Afifi... Tercümânetü'l-Kur'ân li'r-Rûsiyye", *Müntedâ'l-ehevât fi tarîqi'l-îmân* (2005); Sümeyye Muhammed Musa, "Sümeyye Afifi... Evvelu Mısriyyetin tutercimu maânî'l-Kur'âni'l-Kerim ile'r-Rûsiyye", *Ceridetu'd-Dustur* (2021).

<sup>56</sup> Derîd, *Hareketu't-tercemti'r-Rusiyye li maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 100-101; "Dr. Sümeyye Afifi"; "Sümeyye Afifi" (2005); "Sümeyye Afifi"; Musa, "Sümeyye Afifi." (2021).



de incelemiş, ayrıca Ezher ulemasıyla istişarelerde bulunmuştur. Tercümenin ilk 24 cüzü Sümeyye, geriye kalan 6 cüzü ise Dr. Abdusselam Munsî tarafından yapılmıştır.<sup>57</sup>

Sümeyye Affî'nin tercümesi Rusça konuşan toplumlar nezdinde en çok kabul gören ve en çok yaygınlaşan tercümelelerin başında gelir.<sup>58</sup> Eserin, kaynağı *el-Müntehab* olmakla birlikte çevirinin büyük oranda İ. Kraşkovskiy'nin yaptığı tercümenin etkisinde olduğu yazılmıştır.<sup>59</sup> Eserde lafzî çeviri değil, serbest tercüme yöntemi esas alınmıştır.<sup>60</sup> Sağ tarafta Arapça, sol tarafta ise Rusça tercüme yer almaktadır.

### 1.8.9. (2000) Farzaneh Zenbaki ve *Aşınay-ı ba Kur'an-ı Kerim Şerh ve Terceme* Adlı Farsça ve İngilizce Kur'an Tercümesi



Farzaneh Zenbaki ve Farsça ve İngilizce Kur'an Tercümesi (Resim 7)

1958 doğumlu olan Farzaneh Zenbaki, iyi bir din eğitimi almış bir hanımdır. 2022 yılı itibarıyla ortaokul-lise düzeyinde eğitim veren bir kurumda müdür olarak görev yapmaktadır. *Aşınay-ı ba Kur'an-ı Kerim Şerh ve Terceme* adıyla (bk. Resim 7) Kur'an'ın tamamını Farsçaya tercüme edip şerh etmiştir.<sup>61</sup> Eser 30 küçük kitapçıktan ibarettir ve her cilt bir cüzü kapsamaktadır. Farzaneh Zenbaki'nin bu eseri daha çok Kur'an'ı yeni öğrenen çocuklar ve gençler içindir. Esasen kendisi verdiği bir röportajda bu projeden

<sup>57</sup> Derîd, *Hareketu't-tercemeti'r-Rusiyye li maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 101; Hasan, "Târîhu tercemti'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-luğati'r-Rûsiyye", 109; Mürsel Ethem, *Rusça Kur'an-ı Kerim Çevirileri (Tanıtımı ve Analizi)* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 86-88.

<sup>58</sup> Kazzâz, "Hareketu'l-istişrâk er-Rûsi", 232-233.

<sup>59</sup> Shovkhalov, *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümeleleri*, 96-97; Atamov, *Rus Dilinde Yayınlanan Kur'an-ı Kerim Çevirilerininin Çeviribilim Açısından İncelenmesi*, 52-53.

<sup>60</sup> Mürsel Ethem, "Rusça Kur'an Çevirilerinin Tanıtımı ve Çeviribilim Açısından İncelenmesi - III (Diğer Dillerden Rusçaya Yapılan Kur'an Çevirileri)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016), 1078-1079.

<sup>61</sup> "Download ve harîd kitâb âşînây-i bâ Kur'ân Kerîm: Şerh ve terceme-i cüz'-i evvel Ferzâne Zenbaqî", *Taaghche.com* (Erişim 10 Haziran 2022).

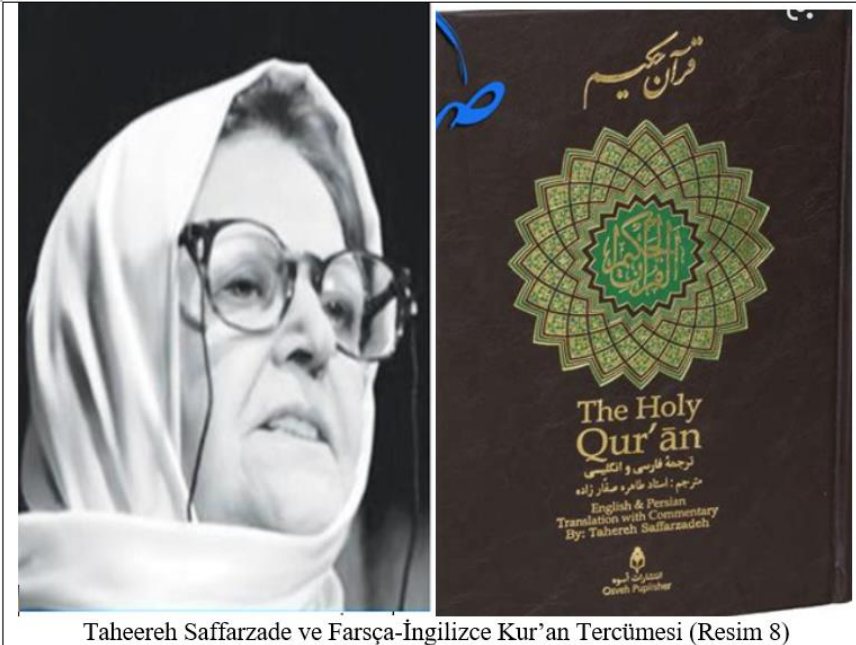
kastının, çocuklara ve gençlere Kur'an'ın manalarını, ilgilerini çekecek şekilde öğretmek olduğunu söylemiştir. Tercümede basit, sade ve anlaşılır bir dil kullanılmış, anlaşılması kolay kelimeler seçilmiştir. Zebaki hanım, âyet ve sûrelerin sebep-i nüzûlü ve nüzûl ortamı hakkında da bazı bilgiler vermiştir. Tercümenin en büyük kaynağı Tabatabâî'nin *el-Mîzân* ve Tabersî'nin *Mecmau'l-beyân* adlı tefsirleridir.<sup>62</sup>

Ayrıca eserin çekiciliğini ve güzelliğini artırmak için temaya uygun illüstrasyonlar kullanılmıştır. Niloufar Mir Mohammadi Hanım kitabın sayfalarına konuya uygun renkli görseller çizmiştir. Bu görsellerde, âyetlerin anlam ve konseptine uygun olarak seçilmiş ve tasarlanmış resimler bulunmaktadır.<sup>63</sup> Eser 2000 yılında Tahran'da Tarih ve Kültür Yayınları arasında basılmıştır.

Ferzane Zebakî'nin bu eseri 2005 yılında The Glorious Quran adıyla İngilizce olarak da neşredilmiştir. Dolayısıyla bu eser iki dilli bir tercüme mahiyetindedir. O yüzden Ferzane Zebakî'yi iki adet tercüme yapmış kabul ediyoruz. Bu yüzden isminin öncesinde 8 ve 9 rakamlarını kullandık

#### 1.10.11. (2001) Taheereh Saffarzade (v. 2008) ve *The Holy Qur'an: Translation with Commentary* Adlı İngilizce ve Farsça Kur'an Tercümesi

İranlı bir yazar, şair, mütercim ve araştırmacı olan Taheereh Saffarzade 1936 yılında Sirjan'da (Kirman) doğmuş; mütedeyyin ve tasavvufa meyilli bir ailenin çocuğu olarak yetişmiştir. Küçük yaşlarda Kur'an'ı öğrenmiş, daha lise çağlarında şiirleri yayımlamış ve büyük ilgi görmüştür. 1960 yılında tamamladığı üniversite eğitimini



Taheereh Saffarzade ve Farsça-İngilizce Kur'an Tercümesi (Resim 8)

İngiliz Dili ve Edebiyatı alanında yapmıştır. Bir süre sonra İran'dan ayrılıp İngiltere'ye gitmiş, sonra oradan Amerika Birleşik Devletlerine gidip yerleşmiştir. Burada muhtelif işler yapmış; bu arada şairliğini ve

yazarlığını

sürdürmüştür. The international writers group gibi şiir ve

edebiyatla ilgili uluslararası yazar kuruluşlarına üye olmuş, oralarda görevler üstlenmiştir. Amerika'da akademik payeler elde ettikten sonra İran'a dönmüş ve

<sup>62</sup> "Âşinây-ı bâ Kur'an Zenbeqî", *rasekhoon.net* (2021).

<sup>63</sup> "Âşinây-ı bâ Kur'an Zenbeqî" (2021).

üniversitelerde görev almıştır. Bazı önemli eserlerin tercümesini yapmış olan Safferzadeh, 14 ciltlik bir şiir kitabı neşretmiştir. Safferzadeh, çeviri, bilhassa Kur'an çevirisi ve bunun yöntemleri konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu konuda *Translating the Fundamental Meanings of the Holy Qur'an* (1999) adında bir kitap yayımlamıştır. Bu arada 2001 yılında Kur'an'ı *The Holy Qur'ân: Translation with Commentary* adıyla (bk. Resim 8) İngilizceye çevirmiştir. Onun çevirisi aynı zamanda Farsçayı da barındırıyordu. Yani o Kur'an'ı hem İngilizceye hem de Farsçaya tercüme etmiştir<sup>64</sup> ve böylece iki dilli bir çeviri yapmıştır.<sup>65</sup> O yüzden burada bu tercümeyi 10 ve 11 diye belirttik. İran'ın tanınmış entelektüel hanımlarından biri olan Safferzadeh 25 Ekim 2008 tarihinde İran'da vefat etmiştir.<sup>66</sup>

Safferzadeh, Kur'an tercümesi ve yorumu işine yaklaşık 27 yılını vermiştir. Çevirisinin bir hanım tarafından İngilizceye yapılmış ilk tam tercüme olduğu söylenmiş<sup>67</sup> ancak yukarıda geçtiği üzere başka bazı hanımlara ait tercümelemler daha önce yapılmıştır.

Eserde büyük puntolarla âyet verildikten sonra sağ alt tarafına Farsça, sol tarafına da İngilizce olarak tercümesi yazılmıştır. Üzerinde yapılan çalışmalarda İngilizce çevirisinin, Farsça çeviriden daha başarılı olduğu, Farsça çeviride İngilizce çeviriye göre daha fazla hata bulunduğu belirtilmiştir.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Hassen, *English Translations of the Quran by Women*, 82-84; Mehrizi, "Cinsiyet ve terceme-i Kur'an-ı Kerim", 34.

<sup>65</sup> Mehrizi, "Cinsiyet ve terceme-i Kur'an-ı Kerim", 34.

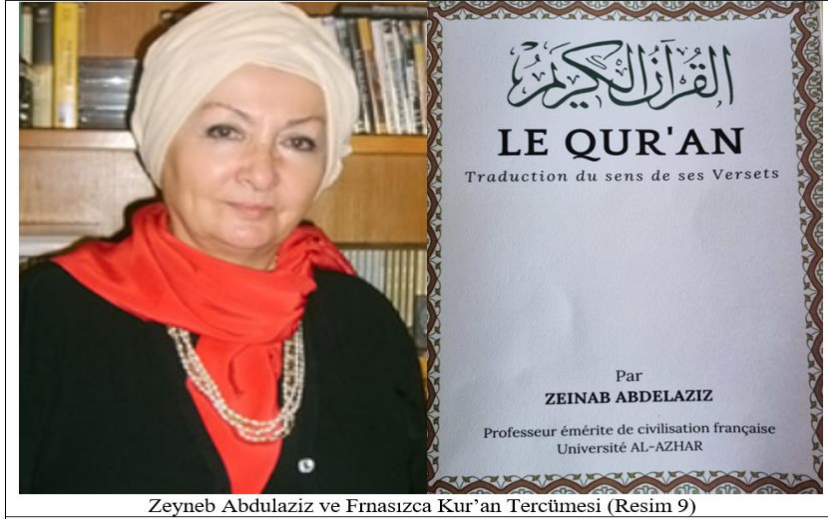
<sup>66</sup> Gholam-Reza Abbasian - Samaneh Nazerian, "Problems and Strategies in Translation of Quranic Divine Attributes", *LAP Lambert Academic Publishing*, (2016), 65-66; Hüseyin Tektibar Firûzcâî, "Tercemeyi Tâhire Saferzâde Tercemehay İrtibatı ez Kur'an-ı Kerim", *Dufesilname-i İlmî Pejuheşi mütalaati terceme-i Kur'an ve Hadis* 2/3 (ts.), 28-29; Ameneh Mohaghegh - Pirnajmuddin Hossein, "The Trace of Translators' Ideology: A Case Study of English Translations of the Qur'an", *3L: The Southeast Asian Journal of English Language Studies* 19/1 (2013), 52-53.

<sup>67</sup> Habibeh Khosravi - Majid Pourmohammadi, "Influence of Translator's Religious Ideology on Translation: A Case Study of English Translations of the Nobel Quran", *International Journal of English Language & Translation Studies* 4/4 (2016), 154; Davood Taghipour Bazargani, "A Comparative Study on Two Translations of The Holy Qur'an: A Critical Discourse Analysis Approach", *Translations Studies* 12/48 (2015), 52.

<sup>68</sup> Mohammad Beigi Shahrokh - Rezai Samia, "Berersi ve mukayese terceme Farisi ve İngilizi Kur'an-ı Kerim Tahire Saffarzade", *Pejuheşname-i Kur'an ve Hadis* 10 (2012), 26-75; Hüseyin Tek Tebar Feyruzçayı, "Terceme-i Tahira Saffarzade Terceme-iy irtibat Kur'an-ı Kerim", *Neşreyi Mutlaat-i Terceme-i Kur'an ve Hadis* 3 (2015), 27-47.

### 1.12. (2002) Zeyneb Abdulaziz ve *Traduction du Sens des Versets du Saint Coran* Adlı Fransızca Kur'an Tercümesi

Dr. Zeynep Abdulaziz Kur'an'ı Fransızcaya çevirmiş Mısırlı bir hanımdır.<sup>69</sup> 1935 yılında İskenderiye'de doğan Zeynep Abdulaziz, uzun süre Fransa'da Fransız Kültürü ve



Zeyneb Abdulaziz ve Fransızca Kur'an Tercümesi (Resim 9)

Edebiyatı alanında öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. Muhtelif eserleri bulunan bu hanım, Kur'an-ı Kerim'i baştan sona Fransızcaya tercüme etmiştir. Zeynep Hanım, okuduğu Fransızca Kur'an tercümelerinde bilhassa Regis Balcher'in (v. 1973) tercümesinde kasdî veya

hataen yapılmış birçok yanlış tespit ettiğini, bunların çoğunun iyi niyet sahibi olmamalarından kaynaklandığını belirterek, daha iyi ve doğru bir tercüme meydana getirmek için Kur'an'ı Fransızcaya çevirdiğini söylemiştir.<sup>70</sup> Onun belirttiğine göre Kur'an'ı Batılıların diline, dinlerini ve Kur'an'ı iyi bilen Müslümanlar değil, bunları iyi tanımayan ve Arapçaya da hakkıyla vâkıf olmayan oryantalistler çevirmişlerdir.<sup>71</sup> Dolayısıyla bunların tercümeleri pek çok hatayla doludur. Bu yüzden o, bir Müslüman olarak Kur'an'ı Fransızcaya tercüme etmek istemiş ve 1992 yılında bu işe girişmiştir.<sup>72</sup> İlk baskısı 1994 yılında yapılan *Tercemetu'l-Kur'ân ilâ Eyne Vechâni li Cak Berk* adında bir kitabı da bulunan Dr. Zeynep'in *Traduction du Sens des Versets du Saint Coran* (Kur'an-ı Kerim'in Âyetlerinin Manalarının Tercümesi) adlı tercümesi (bk. Resim 9) ilk olarak 2002 yılında, sonra da 2009'da basılmıştır.<sup>73</sup> Dr. Zeynep, gerek *Tercemetu'l-Kur'ân ilâ Eyne* adlı kitabında gerekse tercümesinde başta Jacques Berque (v. 1995) olmak üzere Fransız oryantalistlerin Kur'an tercümelerinde ileri sürdükleri İslam, Kur'an ve Hz.

<sup>69</sup> Ala Süleyman, "Hivâr maa Dr. Zeyneb Abdulaziz ustâze et-târîh ve'l-hadâre el-Fransiyye bi Câmiati'l-Kâhira: Fransa tetezaamu furad el-Kâtolikiyye rağme zu'mihâ fasla'd-dîn ani'd-devle", *Müntedâ'l-ulemâ* (blog), 04 Ekim 2020.

<sup>70</sup> "Tercemetun cedîdetun li maânî'l-Kur'âni'l-kerîm bi'l-Fransiyye", *aljazeera* (2004); "Tercemetun Cedîdetun li maânî'l-Kur'ân bi'l-Fransiyye", *eş-Şarqu'l-evsat* (2003).

<sup>71</sup> Zeinab Abdelaziz, *Le Qur'ân Traduction du sens de ses Versets* (Mısır, 2009), 2-3.

<sup>72</sup> Nebil Ğazal, "Dr. Zeyneb Abdulaziz tauddu tercemetun cedîdetun li maânî âyâtî'l-Kur'âni'l-Kerim bi'l-luğati'l-Fransiyye (menkûl)", *Multeka Ehli't-Tefsir* (2015); Ğazal, "Dr. Zeyneb Abdulaziz tauddu tercemetun cedîdetun li maânî âyâtî'l-Kur'âni'l-Kerim bi'l-luğati'l-Fransiyye (menkûl)" (2015); "Tercemetun Cedîdetun li maânî'l-Kur'ân bi'l-Fransiyye" (2003); "Tercemetun cedîdetun li maânî'l-Kur'âni'l-kerîm bi'l-Fransiyye" (2004).

<sup>73</sup> "Zeynep Abdulaziz", *Wikizerro* (2019).

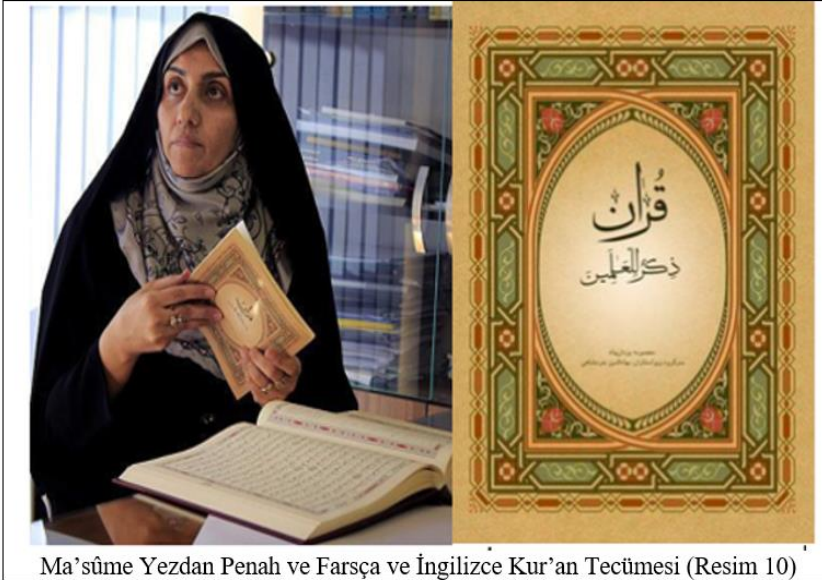
Peygamber'le ilgili iddia ve iftiralarına cevap vermeye çalışmıştır.<sup>74</sup> Zeynep Hanım, eserinde Berque'in tercümesindeki hatalara dair birçok örnek vermiştir.<sup>75</sup>

2021 yılı itibariyle hayatta olan Zeynep Abdulaziz, tercümesine on yılını verdiğini, yirmi ikiden fazla tercümeyle tek tek incelediğini ve onlardan istifade ettiğini, ayrıca başta Ali Cum'a olmak üzere Mısır'ın önde gelen âlimlerinden destek aldığını belirtmiştir.

Başında 55 sayfa civarında açıklamaların bulunduğu<sup>76</sup> Zeynep Abdulaziz'in tercümesinde bilimle ilgili âyetler çevrilirken birçok yerde hatalar yapılmıştır.<sup>77</sup> Bu tür âyetlerin çevirisinde Maurice Bucaille'nin (v. 1998) yorumları esas alınmış, Hz. Süleyman'ın kuşlarla konuşması başta olmak üzere olağanüstü hâdiseler mümkün olduğunca dipnotlarda yapılan açıklamalarla anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Yine çeviride Allah'ı gösteren zamirler büyük harfle yazılmış, nutfe gibi pek çok Arapça kelime çevrilmeden Arapça orijinal haliyle kullanılmıştır.<sup>78</sup>

Eser sadece Fransızca tercümeyle kapsamaktadır. Besmele "Au nom d'Allah, le Miséricordeur, le Miséricordieux" şeklinde çevrilmiştir.

**1.13.14. (2006) Masûme Yezdan Penâh ve Kur'an, Nidayi Berayi Cihanyan: terceme ez Ziban-i Arabi be Ziban-i Farisi ve Ziban-i İngilizî hemrah ba Müfredat Vajename Adlı Farsça ve İngilizce Kur'an Tercümesi**



Ma'sûme Yezdan Penah ve Farsça ve İngilizce Kur'an Tercümesi (Resim 10)

Masûme Yezdan Penâh, Kum şehrinde dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Daha 11 yaşları civarındayken Kur'an'ı ve Farsça manalarını öğrenmiştir. Önce ebelik eğitimi almış, daha sonra ilahiyat alanına yönelmiş ve 1980 yılında İlahiyat Fakültesinde Kur'an

<sup>74</sup> Zeynep Abdulaziz, *Tercemetu'l-Kur'ân ilâ Eyne Vechâni li Cak Berk* (el-Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1994), 7-20; "Zeynep Abdulaziz" (2019).

<sup>75</sup> Abdulaziz, *Tercemetu'l-Kur'ân ilâ Eyne Vechâni li Cak Berk*, 21-103.

<sup>76</sup> Abdelaziz, *Le Qur'ân Traduction du sens de ses Versets*, 2-56.

<sup>77</sup> Ahmed Aarab - Karima Lyhyaoui, "Influence de l'exégèse scientifique sur la traduction de certains versets du Coran Cas de la traduction française de Zeinab Abdelaziz", *Mecelletu'l-elsin li't-terceme* 11 (2013), 97-104.

<sup>78</sup> Johanna Pink, "Qur'an Translation Of The Week 64: Polemics And Da'wa Between Egypt, France And Libya: Zeinab Abdelaziz's Le Qur'an: Traduction Du Sens De Ses Versets", *GloQur The Global Qur'an* (2021).

ilimleri anabilim dalında eğitim alarak mezun olmuştur. Ardından Londra İslam Kolejinden İngilizce olarak Kur'an ilimleri eğitimi almıştır. Böylece Arapça yanında çok iyi derecede İngilizce öğrenmiştir.<sup>79</sup> Öteden beri içinde Kur'an-ı Kerim'i Farsça ve İngilizceye tercüme etme aşkı bulunduğunu belirten Masume Penâh, Kur'an-ı Kerim'i Arapçadan Farsça ve İngilizceye tercüme ederek bu arzusunu yerine getirmiştir.<sup>80</sup> *Kur'an Nidayi Berayi Cihanyan: terceme ez Ziban-i Arabi be Ziban-i Farisi ve Ziban-i İngilizi hemrah ba Müfredat Vajename/The Qur'an is a call to the world: translation from Arabic to Persian and English with vocabulary and glossary* (Kur'an Zikrun li'l-Alemin Terceme Farisi, Terceme İngilizi ve Cedvel-i Müfredat) adındaki (bk. Resim 10) tercümesini 4 cilt halinde neşretmiştir.<sup>81</sup> Tercümenin ismini (*Kur'an, Dünyaya Çağrı: İçerik, Sözlük ve Anahtar Kelimelerle Kur'an'ın Arapçadan Farsçaya ve İngilizceye Çevirisi*) şeklinde çevirebiliriz. Bu da iki dilli bir çeviridir, o yüzden 13 ve 14 numaralarını kullandık. Tercümede âyetler kelime kelime tercüme edilmiştir. Masûme Hanımın Kur'an ve tefsir alanında yazılmış başka eserleri de vardır.<sup>82</sup> 2013 yılında emekli olmuş ve hâlen tefsir alanında eserler vermeye devam etmektedir.<sup>83</sup>

Masûme Hanım, daha önceki Farsça ve İngilizce Kur'an çevirilerinin yetersiz olduğundan hareketle bu tercüme yapıldığını belirtmiştir.<sup>84</sup> Tercüme yöntemi hakkında bilgi de veren<sup>85</sup> Penâh'a göre Kur'an'ı tercüme etmek çok önemli bir iştir ve bunu sadece dil bilimleri ve din bilimleri konularında yetkin olanlar yapmalıdır.<sup>86</sup> Tercümesi, kelime kelime olması hasebiyle Taheereh Saffarzade'nin tercümesine benzemektedir. Eser 2005 yılında Tahran'da Şehid Said Muhibbi tarafından neşredilmiştir.<sup>87</sup>

Farsça tercümede Bahaüddin Hürremşahi'nin, İngilizce kısmında ise Seyyid Ali Şehbaz'ın tercümesinin esas alındığı eserde sayfanın üst kısmında hatt-ı Osmânî ile âyetin Arapçası verilmiş, onun hemen altında Farsça tercümesi, onun da altında İngilizce

<sup>79</sup> "Rivâyet gezer ez çâlişhâ bâ kâveş der Kur'ân/ Hemkelâm bâ Bânevî mütercim Kur'ân", Text,Image, *iqna Habergezer beynelmilel Kur'an* (iqna.ir) (World: iqna.ir, 2014).

<sup>80</sup> Masume Yezdan Penâh, "Kur'an Niday-ı beray-ı cihanyan terceme ez ziban-ı Arabai be ziban-ı Farisi ve be ziban-ı İngilizi hem rah ba müfredat vajename", *Beyyinat* 51 (2006), 237.

<sup>81</sup> Ma'sûme Yezdân Penâh, "Kur'an nidây-ı berây-i cihânyân: Terceme ez zibân-ı Arabî be zibân-ı Fârisî ve zibân-ı İngilizî hemrah bâ müfredât", *Gisoom* (Erişim 10 Haziran 2022).

<sup>82</sup> Ma'sûme Yezdân Penâh, *Kur'ân zikrun li'l-âlemîn: Terceme Fârisî-Terceme İngilizî ve cedvel-i müfredât* (Tahran: Şeriket-ı intişârât-i ilmî ve ferhengî, 2017).

<sup>83</sup> Banevi Endîşe, "Mehrmana", *mehraman blog* (Erişim 21 Haziran 2022).

<sup>84</sup> Behnegarsoft.com, "Terceme-i Kur'ân bâyed bâ niyet ilâhî sûret gîrd", *Haber gezar kitab İran (IBNA)* (Haber gezer kitab İran IBNA)) (22 Mayıs 2012).

<sup>85</sup> Penâh, "Kur'an Niday-ı beray-ı cihanyan terceme ez ziban-ı Arabai be ziban-ı Farisi ve be ziban-ı İngilizi hem rah ba müfredat vajename", 238-239.

<sup>86</sup> "İntikâdhây-i yek mutercim Kur'ân der bâzdîd ez ğurfe şefekna: Hîçkes be harf hây-ı nivîsende tuce nemi kend/Fedây-ı tercem-i Kur'ân evdâ-i hûbî nedâred/ Habergezârî beyne'l-mileli şefeknâ", *Shafaqna Shia News Association* (blog), 2016.

<sup>87</sup> Mehrizi, "Cinsiyet ve terceme-i Kur'an-ı Kerim", 34.

tercümesi verilmiştir.<sup>88</sup> Farsça ve İngilizcedeki başarısı hakkında da bazı eleştiriler yapılmıştır.<sup>89</sup>

### 1.15. (2006) Sara Şemîzî ve *Genc Hakîm* Adlı Farsça Kur'an Tercümesi

1946 yılında Tebriz'de doğan Sara Şemîzî, lisans eğitimini Fars Dili ve Edebiyatı alanında yapmıştır. 2006 yılı itibarıyla emekli olmuştur. Kur'an'ın tamamını manzum olarak Farsçaya çevirmiştir.<sup>90</sup> Mesnevi tarzında (mefâilun-mefâilun-mefâil veya fâilun) vezninde yapılan çeviride kelime ve kavramların manasını dikkatli bir şekilde yansıtmaya çalışmış, aynı zamanda okuyanlar anlasınlar diye basit ve anlaşılır bir dil kullanmıştır.<sup>91</sup> Bu çeviri tespit edebildiğimiz kadarıyla hanımlar tarafından yapılmış ilk ve tek manzum Kur'an tercümesidir.

Eserde Kadir sûresi şu şekilde tercüme edilmiştir (bk. Resim 11).<sup>92</sup>



### 1.16. (2007) Shehnaz Shaikh - Kauthar Khatri ve *The Glorious Quran : Word-for-Word Translation to Facilitate Learning of Quranic Arabic* Adlı İngilizce Kur'an Tercümesi

Bu tercüme de yine iki hanım tarafından yapılmıştır.

<sup>88</sup> Murteza Kerimi Niya, "Mururi ber terceme kitab Kur'an niday-i beray-i cihanyan", *Sahife Mubin* 40 (2008), 120.

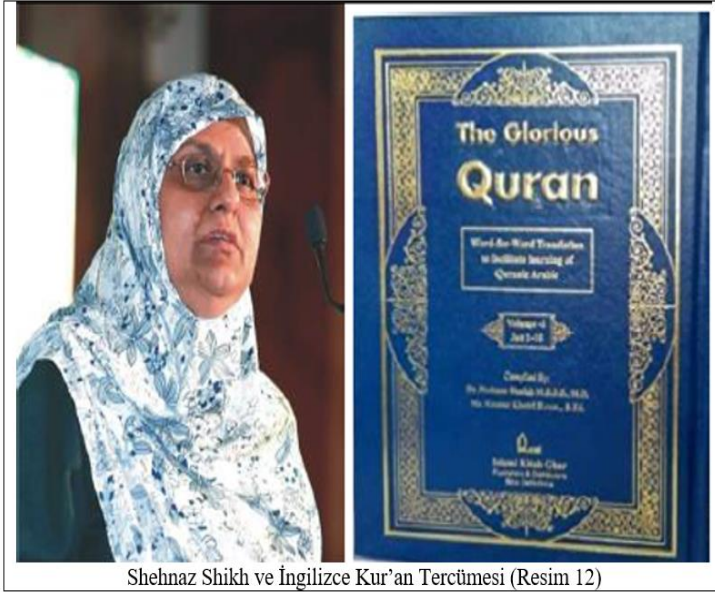
<sup>89</sup> Niya, "Mururi ber terceme kitab Kur'an niday-i beray-i cihanyan", 121-125.

<sup>90</sup> Sara Şemîzî, "Genç Hakim", *Beyyinât* 49-50 (2006), 207-208; Nuruddin Ebû Lihye, *Îrân...ve'l-Kur'ân Cuhûdu'l-Îrâniyyîn fî hidmeti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve ulûmihi kable's-sevre ve ba'dehâ* (Tahran: Dârul-Envâr li'n-neşr ve't-tevzî', 2020), 362.

<sup>91</sup> Sâra Şemîzî, "Genç Hakîm", *Pertal Camii ulum insan* (2006).

<sup>92</sup> Şemîzî, "Genç Hakim", 208.

## 1.16.1. (2013) Shehnaz Shaikh



Shehnaz Shikh ve İngilizce Kur'an Tercümesi (Resim 12)

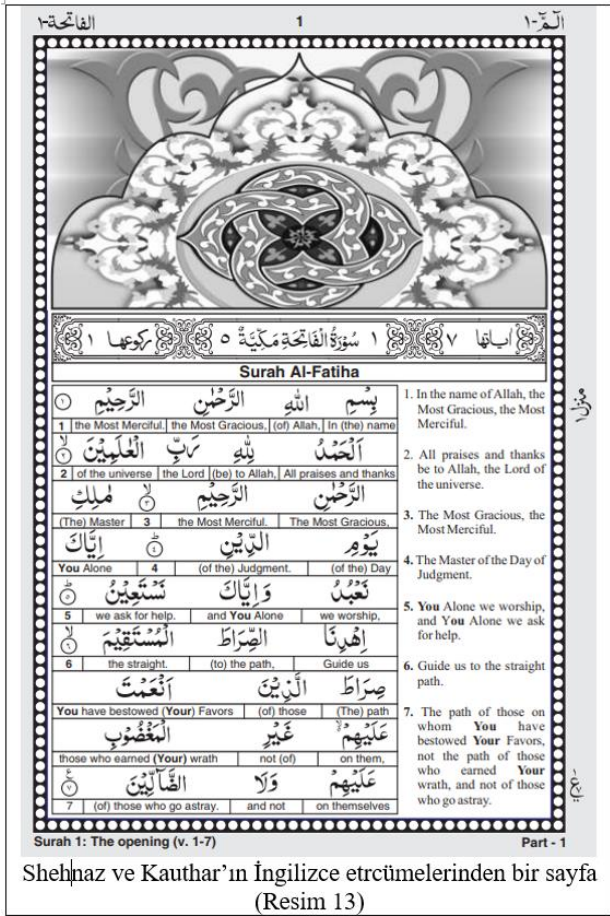
nitelemektedir. O aynı zamanda muhtelif okullar kurmuş olan ve buralarda sahih din anlayışını öğretmeye çalışan bir anlayışa sahiptir.<sup>93</sup> Shehnaz Shaikh, arkadaşı Kauthar

Khatri ile beraber *The Glorious Quran : Word-to-word Translation* adını taşıyan tercümeyi (bk. Resim 12) İngilizce olarak hazırlamıştır.

## 1.16.2. (2007) Kauthar Khatri

İkinci mütercim olan Kauthar Khatri de Pakistanlıdır ve o da *The Glorious Quran : Word-to-word Translation* adını taşıyan tercümede görev almıştır. Kur'an'la ilgili muhtelif eserleri bulunan Khatri hakkında bundan başka bilgi elde edilememiştir.

Bu iki hanımın hazırladığı tercüme kelime kelime olup ilk olarak 2007 yılında basılmıştır.<sup>94</sup> Eserin başında tercüme ve Kur'an'la ilgili kısa bazı



Shehnaz ve Kauthar'ın İngilizce etrcümelerinden bir sayfa (Resim 13)

<sup>93</sup> Aisha Kotecha, "Personality of the Month Dr. Shehnaz Shaikh", *Islamic Voice* (2021).

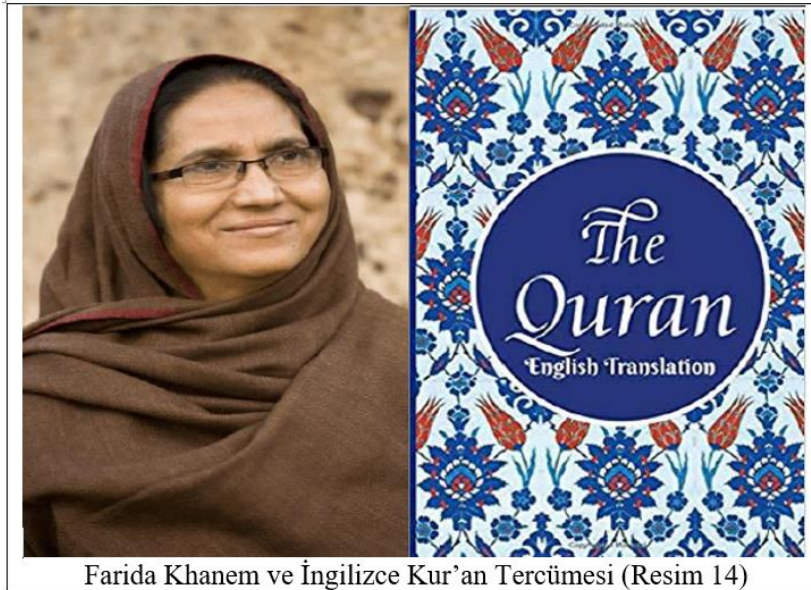
<sup>94</sup> Bruce B. Lawrence, *The Koran in English: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2017), 187.



bilgiler verilmiştir.<sup>95</sup> Hanımlar tercümelerini hazırlarken İngilizce kelimelerin seçiminde ve doğru mananın tespitinde bilhassa *The Translations of Saheeh International*, Abdullah Yusuf Ali, Pickthall, Shakir, Muhammad Mohar Ali, Muhammad Asad, Muhammad Taqi-ud-din Al-Hilali ve Muhammad Muhsin Khan'ın tercümelerinden istifade etmişlerdir. Tercümede Arapça manayı tamamlaması için zaman zaman köşeli ve normal parantez içinde bazı kelime ve ibareler kullanmışlardır. Tercüme aynı zamanda okuyucunun Arapça ile bağlantısını kurmasını ve Arapça öğrenmesine katkı sağlamasını sağlamak üzere tasarlamışlardır. Bunun için büyükçe bir tablo kullanmış, önce âyetin Arapçasını kelimelerin arasında boşluk bırakarak vermiş, ardından kelime altı dediğimiz yöntemle başvurmuş, tablo içerisinde her Arapça kelimenin altına İngilizce karşılığını yazmış; âyetin düz cümle halinde anlamını ise yan tarafta vermişlerdir (bk. Resim 13).<sup>96</sup>

İki mütercim de isminin önüne konulmuş olan harflere belli bir anlam vermek mümkün olsa da yine de bir belirsizlik oluşturmaktadır. Tercümede mütercimlerin ismi şöyle verilmiştir: Dr. Shehnaz Shaikh M.B.B.S., M.D.; Ms. Kauthar Khatri B.Com., B.Ed. Bu harflerle neyin kast edildiği açık ve net değildir.<sup>97</sup>

#### 1.17. (2009) Farida Khanam ve *The Quran: A New Translation* Adlı İngilizce Kur'an Tercümesi



Farida Khanem ve İngilizce Kur'an Tercümesi (Resim 14)

Farida Hanım, küçük yaşlarda önce memleketinde bir kız medresesinde okumuş, sonra New Delhi'ye giderek orada iyi bir eğitim almış, dinî ilimler konusunda doktora payesi elde etmiş bir kişidir. Bilhassa İslam ve Barış konularında çok çalışmalar yapmış, bu alandaki projelerde

görevler yapmıştır. Yine bu alanda ve daha başka konularda bir düzine kadar kitap ve makale telif etmiş, önemli kitaplar tercüme etmiştir.<sup>98</sup> En önemli çalışması, babasına ait

<sup>95</sup> Shehnaz Shaikh - Kausar Khatri, *The Glorious Quran Word-for-Word Translation to Facilitate Learning of Quranic Arabic* (New Delhi: Alhuda Publications, 2007), 2-4.

<sup>96</sup> Shaikh - Khatri, *The Glorious Quran*, 4-5.

<sup>97</sup> Shehnaz Shaikh - Kausar Khatri, *The Glorious Qur'an Word-for-Word Translation to facilitate learning of Quranic Arabic* (Mumbai: Şahıs Yayını, 2013), 2.

<sup>98</sup> "Dr Farida Khanam - A Profile | CPS International", *CPS International* (2016); "Dr. Farida Khanam |", [www.islamandpeace.org](http://www.islamandpeace.org), *Islam and Peace Project* (Erişim 10 Haziran 2022).

Urduca tefsiri, yine babasının yardımıyla İngilizceye tercüme etmiş olmasıdır.<sup>99</sup> Farida Khanam, *The Quran: A New Translation* adlı tercümesini (bk. Resim 14) 2009 yılında New Delhi’de neşretmiştir. Tercümenin aslı Farida’nın babası Wahiduddin Han’ın (Wahiduddin Khan) (v. 2021) *Tezkîru’l-Kur’ân* diye bilinen ve 1985 yılında basılmış olan Urduca Kur’an tefsiridir. İngilizce tercümeyle baba-kız birlikte yapmış, ancak editörlük Farida’ya aittir. Tercüme kolay, anlaşılır ve güzel bir üslup ile yapılmıştır. Tercüme, aslı olan *Tezkîru’l-Kur’ân*’dan kısmen farklıdır. Abdullah Yusuf Ali’nin tercümesinden de istifade edilmiştir.<sup>100</sup> Tercümede sayfanın sağ üst köşesinde Arapça metin, hemen karşısında da İngilizce tercümesi yer almakta, alt kısımda ise dipnotlarla yapılan açıklamalar bulunmaktadır.<sup>101</sup>

Farida Khanam, babası ile birlikte mevcut İngilizce tercümeleri incelemiş, bunların modern dünya tarafından kabul edilecek nitelikte olmadıklarını gördüklerini tespit etmiştir. Ona göre birçok Kur’an âyeti, amacının dışında bir mana verecek şekilde yansıtılmıştır. Bu yüzden babasıyla birlikte kolay bir şekilde anlaşılır, âyetlerin gerçek manalarını yansıtan ve çağdaş dünya tarafından kabul görececek bir tercüme yapmaya karar vermiştir.<sup>102</sup> Eserin başında Tanrı’nın yaratma planı, uyarı ilahi kitabı, içsel ruh ve Tanrı farkındalığı gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Ayrıca dikkat çekecek derecede kadınlarla ilgili hususlara ve kadınların önemine yer verilmiştir.<sup>103</sup>

#### **1.18. (2012) Serpil Yıldırım ve Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Anlamı Adlı Türkçe Kur’an Tercümesi**

Serpil Yıldırım, *Nüzûl Sırasına Göre Bilim, Akıl ve Uygulama Işığında Kuran-ı Kerim’in Türkçe Anlamı-Meal ve Sözlük* adıyla 2012 yılında bir meal (bk. Resim 15) yayımlamıştır. Eser şahıs yayını olup herhangi bir yayınevi bünyesinde basılmamıştır.<sup>104</sup>

<sup>99</sup> Maulana Wahiduddin Khan - Farida Khanam, *The Quran Translated* (New Delhi: Goodword Books, 2009), 3.

<sup>100</sup> Ahmed, *Pragmatic Dimensions of Select English Translations of the Holy Quran*, 32.

<sup>101</sup> Afsan Yusuf Redwan, “Qur’an Translation Of The Week 100: ‘The Qur’an: English Translation, Commentary And Parallel Arabic Text’ By Maulana Wahiduddin Khan And Prof. Farida Khanam”, *GloQur The Global Qur’an* (2022).

<sup>102</sup> “An Interview with Prof. Farida Khanam Women Can Play a Revolutionary Role in Islamic Missionary Tasks”, *Spirit of Islam* (2021).

<sup>103</sup> Khan - Khanam, *The Quran Translated*, 9-18.

<sup>104</sup> Hikmet Koçyiğit, “Günümüz Türkçe Kur’an Meâlleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (15 Aralık 2017).



Serpil Yıldırım'ın Türkçe Kur'an Meali  
(Resim 15)

Araştırmalara rağmen bu hanım hakkında bilgiye ulaşılamamıştır. Eser piyasada mevcut değildir. Sadece İSAM'da temin edebildik.

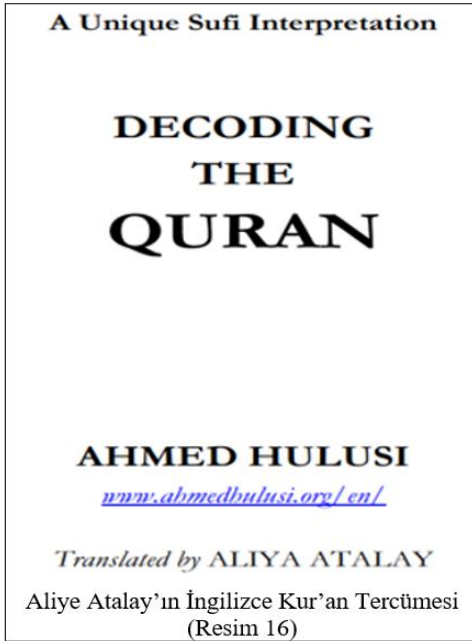
İçinde “1. Baskı 1000 adet dağıtılmak üzere Yasin Yıldırım tarafından bastırılmıştır. Dileyen bastırıp dağıtabilir. Hiçbir hakkı mahfuz değildir. Dileyen dilediği gibi yararlanabilir, diğer dillere çevirisini yayınlatabilir. Elinizdeki bu eser hiçbir şekilde para kazanma aracı olarak basılmamıştır. Gelir gider dengesi o (sıfır) kâr prensibine göre ayarlanmaktadır” şeklinde bir ibare; ardından Serpil Yıldırım'ın Sunuş'u vardır. Burada “Elinizdeki çeviride 1-86. Sûre liseler için DERS KİTABI olarak önerilmekte, 87-114. Sûreler ise Üniversiteler için DERS KİTABI olarak önerilmektedir. Veya bu önerilere

KUR'AN-I KERİM öğretimi adı da verilebilir. Devlet bu öğretim hizmetini sunacak lakin inanana-inanmayana, uygulayana-uygulamayana hiçbir baskıda bulunmayacaktır. Suç işleyenlere ceza verme işlevini ise sadece ve sadece seçilmiş hâkimler yerine getireceklerdir. Suç işlemeyen herkes TAM BİR ÖZGÜRLÜK içerisinde yaşamalıdır” şeklinde ilginç bir paragraf yer almıştır. Daha sonra nüzûl sıralamasının, nüzûle etki eden sebepleri bilmenin önemine dikkat çekmiştir. Bu eseri Hz. Osman'ın nüzûl sıralamasını esas alarak hazırladığını belirten Yıldırım, çalışmasında mevcut meallerden yararlandığını belirtmiştir. Eserde ilk beş sûre Alak, Kalem, Müzzemmil, Müddessir ve Fatıha olarak sıralanmıştır. Son üç sûre ise Maide, Tevbe ve Nasr'dır. Besmele “Rahman Rahim olan Allah'ın adıyla” şeklinde çevrilmiştir ve Fatıha sûresinin âyetlerinden sayılmamıştır. Eserde Fatıha sûresi şöyle tercüme edilmiştir: 1 – Âlemlerin sahibine hamd olsun. 2 – Rahman ve Rahime 3 – Hesap /mahkeme gününün imparatoruna/melikine. 4 – Yalnız sana ibadet eder, yalnız senden yardım dileriz. 5 – Bize doğru yolu gönder (acaba göster olacaktı da sehven gönder diye mi yazıldı?!) 6 – Nimet verdiklerinin (Resullerinin) yolunu. 7 – Sapıtmayanların, şaşırmayanların yolunu.<sup>105</sup>

Tercüme herhangi bir orijinalliği ve farklı bir özelliği olmayan bir tercümedir.

<sup>105</sup> Serpil Yıldırım, *Nüzûl Sırasına Göre Bilim, Akıl ve Uygulama Işığında Kuran-ı Kerim'in Türkçe Anlamı- Meal ve Sözlük* (İstanbul: Şahıs Yayını, 2012), 12.

### 1.19. (2013) Aliye Atalay ve *Decoding The Quran* Adlı İngilizce Kur'an Tercümesi



Aliye Atalay, çeviri işiyle uğraşan bir hanımdır. Avustralya'da yaşamaktadır. Hakkında bundan başka bilgi bulamadık. Ahmed Hulusi'nin *Allah İlminden Yansımalarla Kur'an-ı Kerim Çözümü* adındaki Türkçe mealini *Decoding The Quran* adıyla (bk. Resim 16) İngilizceye aktarmıştır. Meal 2013 yılında Sidney'de basılmıştır.<sup>106</sup> Böyle bir eseri Türkçeden İngilizceye aktarması Atalay'ı mütercim yapar mı? diye sorulabilir. Esasında yukarıda bu durumda olan başka kişiler de geçti ve onları Kur'an mütercimi olarak verdik. O yüzden Atalay'ı da burada bir mütercim gibi vermekte bir beis görmedik.

Başında kazanç elde etmek dışında eserin müellifinden izin almaksızın basılıp dağıtılmasının, tercüme edilip neşredilmesinin serbest olduğu belirtilmiştir. Mütercimin notu başlığı altında Aliye Atalay, ilimle ilgili bir hadis vermiş ardından "Kur'an'ın sırrı Fatiha sûresindedir; Fatiha'nın sırrı Besmelededir; Bismelenin sırrı (ب) (be) harfindedir ve ben (ب) harfinin altındaki noktayı"<sup>107</sup> şeklinde Hz. Ali'ye isnad edilen bir sözü hatırlatarak, Hz. Ali'nin ne kadar hikmetli bir söz söylediğini açıklamıştır. Ardından İngilizcede tam karşılığı olmadığı için "Rab", "resul" gibi bazı kelimeleri çevirmeden aynen kullanması gibi tercüme yaparken dikkat ettiği bazı hususları açıklamıştır. Yine burada Ahmet Hulusi ile tanışması, eserini okuması ve çevrimeyi kabul etmesi konularında da kısa bilgiler vermiştir.<sup>108</sup> Ahmet Hulusi'ye ait olan ve Türkçe tercümede bulunan tercümeyle ilgili ve diğer bazı hususlarla alakalı notların ardından<sup>109</sup> sayfa 49'dan itibaren tercüme başlamıştır.

<sup>106</sup> *A Unique Sufi Interpretation Decoding the Quran*, çev. Ahmed Hulusi - Aliye Atalay (Sidney: Şahıs Yayını, 2013).

<sup>107</sup> Sözüün tamamı şu şekildedir: (واعلم ان جميع أسرار الله تعالى في الكتب السماوية، وجميع ما في الكتب السماوية في القرآن، وجميع ما في القرآن في الفاتحة، وجميع ما في الفاتحة في البسمة، وجميع ما في البسمة في الباء، وجميع ما في الباء في النقطة التي هي تحت في القرآن في الفاتحة، وجميع ما في البسمة في الباء، وجميع ما في الباء في النقطة التي هي تحت الباء) "Bilin ki, Allah Teâlâ'nın bütü sırları semâvî kitaplardadır; semâvî kitaplarda olanın tamamı Kur'an'dadır; Kur'an'da olanın tamamı Fâtiha'dadır; Fatiha'da olanın tamamı Besmelededir; Besmelede olanın tamamı Bismelenin (ب) be'sindedir; Bismelenin (ب)be'sinde olanların tamamı altındaki noktadadır. Hz. Ali demiştir ki: Ben be'nin altındaki noktayı". (Süleyman b. İbrahim el-Kundûzî, *Yenâbî'u'l-mevedde*, 8. Baskı, (Kâzimiyye: Dâru'l-kutubi'l-İrâkiyye-Kum: Mektebetu'l-Muhammedî, 1385/1966), 408.

<sup>108</sup> *A Unique Sufi Interpretation*.

<sup>109</sup> *A Unique Sufi Interpretation*, 1-48.

1.20. (2017) Necla Yasdıman ve *Kur'an Ufku* Adlı Türkçe Kur'an Tercümesi



Necla Yasdıman ve Türkçe Kur'an Tercümesi (Resim 17)

Necla Yasdıman 1962 yılında Bursa'da doğmuştur. 1984 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim dalında doktora eğitimine başladıktan bir süre

sonra araştırmalar yapmak üzere 1994 yılında Mısır'a gitmiş ve bir yıl burada kalmıştır. Türkiye'ye döndükten kısa bir süre sonra Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde irşat görevlisi olarak 1995'te Avustralya'ya gitmiş ve 3 yıl bu ülkede kalmıştır. Döndükten sonra *Aile Hukuku ile İlgili Hadislerin Tahlihi ve Mezhep İmamlarının Anlayışları* adlı tezini tamamlayarak doktor unvanını almıştır. Diyanet İşleri Başkanlığında muhtelif görevler üstlenen Yasdıman, 2006 yılında emekli olmuştur.<sup>110</sup> Daha sonra İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Bölümünde öğretim üyesi olarak göreve başlayan Yasdıman hâlen bu kurumda akademisyen olarak görevine devam etmektedir.<sup>111</sup> Yasdıman'ın Kur'an dili, Kur'an tefsiri ve Arapça öğrenimiyle ilgili muhtelif çalışmaları vardır.<sup>112</sup> Burada bizi ilgilendiren eseri *Kur'an Ufku* adlı 3 ciltlik meal (bk. Resim 17) çalışmasıdır. Eser ilk olarak 2017 yılında İzmir'de DDY Yayınevi tarafından basılmıştır. Daha sonra genişletilerek muhtelif baskıları yapılmıştır. Necla Yasdıman'ın çeşitli televizyon ve youtube kanallarında<sup>113</sup> sayfa sayfa işlediği bu meal, kelime kelime bir Kur'an tercümesi mahiyetindedir. Aynı zamanda kelimenin irabtaki mahalli ve cümle içinde buna göre kazandığı mana gibi hususlar da verilmiştir.<sup>114</sup>

<sup>110</sup> Aydar, *Hanım Müfessirler*, 219.

<sup>111</sup> "Doç. Dr. Necla Yasdıman Demirdöven", *Bilgi Görüntüleme* (2022).

<sup>112</sup> "Doç. Dr. Necla Yasdıman Demirdöven" (2022).

<sup>113</sup> Külünk, "The uncharted experience of women translators of the Qur'an in Turkey", 145.

<sup>114</sup> Necla Yasdıman, *Kur'an Ufku İrablı Kur'an Mealı* (İzmir: DDY Yayınları, 2017).

### 1.21. (2018) Sonia Cihangir ve *Sonsuz Rahmet* Adlı Türkçe Kur'an Tercümesi

Sonia Cihangir'in, aslen nereli olduğu, hayatı hakkında bilgi veren yerlerde belirtilmemiştir. Biz de sosyal medya üzerinden kendisine ulaşmaya çalıştık fakat mesaj kutusu kapalı olduğundan, ayrıca diğer kanallarla da ulaşamadığımızdan görüşmek



Sonia Cihangir ve Türkçe Kur'an Tercümesi (Resim 18)

mükün olmadı. Bir röportajda ana dilinin Rusça olduğunu belirtmiştir. Buna göre ya aslen Rus'tur ya da babası Azerbaycanlı veya İranlı Azerilerden ama annesi Rus'tur. Kimya Mühendisliği alanında lisans, Polimer Ürünleri Mühendisliği alanında da yüksek lisans eğitimi görmüştür. Lisans eğitimi ve mühendis olarak görev yaptığı

ilk dönemlerde dinle herhangi bir bağı olmayan Sonia, bu dönemle ilgili olarak imamının ve peygamberinin Karl Marx, kutsal kitabının ise Marx'ın *Das Capital* adlı eseri olduğunu söylemiştir. Daha sonra dini merak etmeye başlamış; diğer dinler gibi İslamiyeti ve Kur'an'ı incelemiş, İslam'ın ve Kur'an'ın aklına daha yakın olduğunu görmüştür. Ancak okuduğu eserlerden öğrendiği kadarıyla başta dövmek üzere Kur'an'da kadınlarla ilgili bazı hususlar içine sinmemiş, bu konuda daha derin araştırmalar yapmaya karar vermiştir. Bunun için ilahiyat alanına ilgi göstermeye başlamıştır. Bu maksatla İran'daki Câmîatu'l-Mustafa el-Alemiyye'de Temel İslam Bilimleri Fakültesinde okuyup mezun olmuş; Kur'an İlimleri ve Hadis alanında araştırmacı olmuştur. Ayrıca Goethe Üniversitesi'nde İslam Tarihinde Kadına Bakış Açısının Evrimi konulu bir doktora çalışması yapmıştır. Hâlen Almaya'da yaşamaktadır.

Sonia Cihangir, başta kadın konusunda olmak üzere bugün İslam dünyasında yaşanan bir takım kaos ve karmaşaların, zihin ve anlayış bulanıklığının, kalp ve vicdan kararmasının sebebi olarak Kur'an'ın doğru bir şekilde okunup anlaşılmasını görmüştür. Ona göre bugüne kadar yapılan çeviriler Müslümanların Kur'an'ı doğru bir şekilde okuyup anlamalarına ve aralarındaki sorunların çözümüne vesile olmamıştır. O bütün bunları hesaba katarak bunu gerçekleştirecek bir anlayışla Kur'an'ı tercüme ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre *Sonsuz Rahmet* adıyla hazırlamış olduğu meal (bk. Resim 18), bu maksadın gerçekleşmesine vesile olacaktır. Yine o buna vesile olsun diye *Din, Kadın, Adalet; Kadın: Hurafeler ve Gerçekler, Özgür Dinin Esiri Kadın, Kur'an'daki Namaz* gibi kitaplar yazmıştır. Bu kitaplarında mealinde verdiği manalara uygun açıklamalar yapmıştır. Bu cümleden olarak kadının yaratılışı, kız çocuklarının evlendirilmesi meselesi, kadınların şahitliği, müslüman kadının örtünmesi, kadının dövülmesi, "mâ meleket eymanukum"un anlamı gibi hususlar üzerinde durmuş ve

bunları bu zihniyete göre açıklamıştır.<sup>115</sup> Diğer bazı âyetlerin çeviri ve yorumunda da yine aynı anlayışla hareket etmiştir.<sup>116</sup>

Ona göre hâl-ı hazırda yaşanan İslam, geleneğin şekillendirdiği İslam'dır. O, Kur'an'ın şekillendirdiği bir İslam anlayışı olsun diye çalıştığını iddia etmiştir. Sonia Cihangir "Kur'an'da başınızı örtün diye bir emir yok; olsaydı ben başımı örterdim" demiştir.<sup>117</sup>

Evli ve dört çocuk annesi olan Sonia Cihangir, *Sonsuz Rahmet Kur'an-ı Kerim Meali* adlı eserini 2018 yılında neşretmiştir.<sup>118</sup>

Sonia Cihangir'i mühtedi Kur'an mütercimi hanımlar arasında da zikredebilirdik, ancak gençliğinde dinle herhangi bir alakası yoksa da anlaşıldığı kadarıyla Müslümandır, o yüzden burada zikrettik.

### 1.22. (2019) Ayşâ Zeynep Abdullah ve İndirilme Sırasına Göre Yüce Kur'an-ı Kerim ve Meali Adlı Türkçe Kur'an Tercümesi

Ayşâ Zeynep Abdullah, 1974 yılında doğmuş iki çocuk annesi bir hanımdır. Dinî eğitimi hakkında bilgi elde edemedik. Esasen ismini gizlediği için kendisine ulaşmak ve hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olmamıştır. Medyascope adlı blogtan Büşra



Ayşâ Zeynep Abdullah ve Türkçe Kur'an Tercümesi (Resim 19)

Cebeci'ye verdiği ve 11 Ekim 2019 tarihinde yayımlanan röportajda ilahiyatçı olan babasının eğitiminden geçtiğini, sonra da gençliğinden beri kendini İslam dinini öğrenip araştırmaya adanmış olduğunu söylemiştir (Bk. Resim 19).<sup>119</sup>

Ayşâ Zeynep Abdullah ismi,

<sup>115</sup> Sonia Cihangir, *Kadına Dair Hurafeler ve Gerçekler* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016), 11-140.

<sup>116</sup> Cahit Karaalp, "Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil Ve Tenkit", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 55-74.

<sup>117</sup> Gazete Duvar, "Sonia Cihangir: Din diye kendi fantezilerini ileri sürenler daha tehlikeli", Text, <https://www.gazeteduvar.com.tr/sonia-cihangir-din-diye-kendi-fantezilerini-ileri-surenler-daha-tehlikeli-haber-1508807> (Gazete Duvar) (Gazete Duvar, 04 Ocak 2021).

<sup>118</sup> KimNereli, "Sonia Cihangir Kimdir?" (Erişim 22 Haziran 2022).

<sup>119</sup> Büşra Cebeci, "Türkiye'de Kur'an meali hazırlayan ilk kadın, Ayşâ Zeynep Abdullah anlatıyor", *Medyascope* (blog), 2019.

yazarın mahlasıdır. Gerçek isminin ne olduğu belirtilmemiştir.<sup>120</sup> Ona göre bir kadının Kur'an meali yazması, İslam dünyası açısından uzun zamandır tartışmalı bir konudur. Abdullah'ın ailesi de Kur'an'ı çevirmesi ve basmasına karşı çıkmıştır. Yaptığı açıklamaya göre röportajı verdiği günlerde hâla ailesinin kitabın basılmış olduğundan haberleri yoktur. Başta ailesi olmak üzere toplumun, bir kadın olarak Kur'an'ı tercüme etmiş olmasına karşı çıkmasından ve verecekleri tepkiden çekindiği için gerçek ismini yazmaktan kaçınmıştır.<sup>121</sup> Halbuki, Ayşe Zeynep'ten önce -bu çalışmada da geçtiği üzere- pekçok kadın Kur'an'ı tercüme etmiştir. Bunların çoğu müslümandır ve aralarında Türkler de vardır. Buna göre röportajda belirtildiği üzere Ayşe Zeynep Kur'an'ı tercüme eden ilk kadın olmadığı gibi Kur'an'ı Türkçeye tercüme eden ilk bayan da değildir. Üstelik ondan önce Kur'an'ı tercüme eden bayanlara kimse bir şey yapmamış; bunlara herhangi bir eleştiri dahi olmamıştır. O yüzden korkması gereksiz ve yersizdir.

Röportajın ilerleyen kısımlarında ailesinin ve çevresinin bilhassa Kur'an'ı elde mevcut Mushaf sırasına göre değil nüzûl sırasına göre tercüme etmesine tepki gösterdiklerini söylemiştir.<sup>122</sup> Oysa Kur'an-ı Kerim -gayr-i müslimlerin yaptıkları bir yana- Müslümanlar tarafından 1950'li yıllardan beri nüzûl sırasına göre tefsir edilmekte ve özellikle 2000'li yılların başından beri Türkiye'de nüzûl sırası esas alınarak yapılmış çok sayıda meal bulunmaktadır ve kimse bunların sahiplerine bir tepki göstermemiştir.

Ayşe Zeynep bu çalışmayı yapmaktaki maksadını şöyle açıklamıştır: "Amacım indirilme sırasıyla anlam bütünlüğü içinde hakiki hâliyle Kur'an-ı Kerim'in okunmasına vesile olmak, düşündürmek, okumak ve okutturmaktır."<sup>123</sup>

Ayşe Zeynep'in *İndirilme Sırasına Göre Yüce Kur'an-ı Kerim ve Meali* adlı eseri 2019 yılında İstanbul'da Hermes yayınları arasında bir cilt olarak basılmıştır.

Ayşe Zeynep, tercümede yalın bir Türkçe kullandığını, önemli olanın, Türkçe bilen herkesin Kur'an'ı doğru biçimde anlamasını sağlamak olduğunu söylemiştir. Bu yüzden "âyet" kelimesi yerine "işaret", "kıyâmet" kelimesi yerine "kalkış" kelimesini kullanmıştır.<sup>124</sup> Tabii ki burada "işaret" ile "âyet"; "kalkış" ile "kıyâmet" arasında ne tür farkların olduğunu hesaba katmak gerekir.

Ayşe Hanım röportajında şunu da söylemiştir: "Düşünen, sorgulayan, erkek hegemonyasına başkaldıran kadınların her yerde olması gerekir, erkeklerin yazdığı, yorumladığı dinî metinler kadınları sindirmeye çalışıyor."<sup>125</sup>

<sup>120</sup> Külünk, "The uncharted experience of women translators of the Qur'an in Turkey", 145.

<sup>121</sup> Cebeci, "Türkiye'de Kur'an meali hazırlayan ilk kadın"; Külünk, "The uncharted experience of women translators of the Qur'an in Turkey", 145.

<sup>122</sup> Cebeci, "Türkiye'de Kur'an meali hazırlayan ilk kadın".

<sup>123</sup> Ayşe Zeynep Abdullah, *İndirilme Sırasına Göre Yüce Kur'an-ı Kerim ve Meali* (İstanbul: Hermes Yayınları, 2019), 4; Külünk, "The uncharted experience of women translators of the Qur'an in Turkey", 145.

<sup>124</sup> Cebeci, "Türkiye'de Kur'an meali hazırlayan ilk kadın".

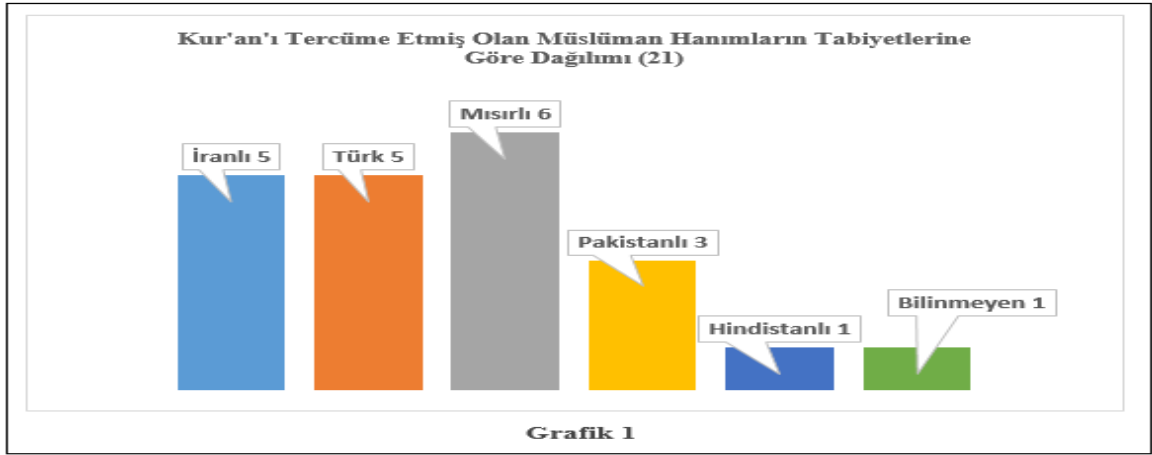
<sup>125</sup> Cebeci, "Türkiye'de Kur'an meali hazırlayan ilk kadın".



Öte yandan gerçek ismini değil mahlas kullanması, burada da “Ayşe” ismini “Ayşa” diye vermesi de dikkat çekilmesi gereken bir husustur.

## 2. Değerlendirme

Yukarıda verilen bilgiler çerçevesinde şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: Kur'an ilk kez 1983 yılında Müslüman bir hanım eliyle tercüme edilmeye başlanmıştır. O gün başlayan Müslüman hanımlar eliyle Kur'an'ın çeviri işi bugün de devam etmektedir. Tespit ettiğimiz en son çeviri Ayşe Zeynep Abdullah'a aittir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bugüne kadar Müslüman kadınlar tarafından 22 kez tam Kur'an tercümesi yapılmıştır ve bu tercümelerde toplam 24 kadın görev almıştır. Farzaneh Zenbaki, Taheereh Saffarzade ve Masûme Yezdan Penâh'ın tercümeleri iki dillidir; hem İngilizce, hem Farsça içermektedir. Bu hanımları 1'er kez sayarsak bu sayı 21'e düşer. Buna göre 21 hanımın tabiiyeti şöyledir:

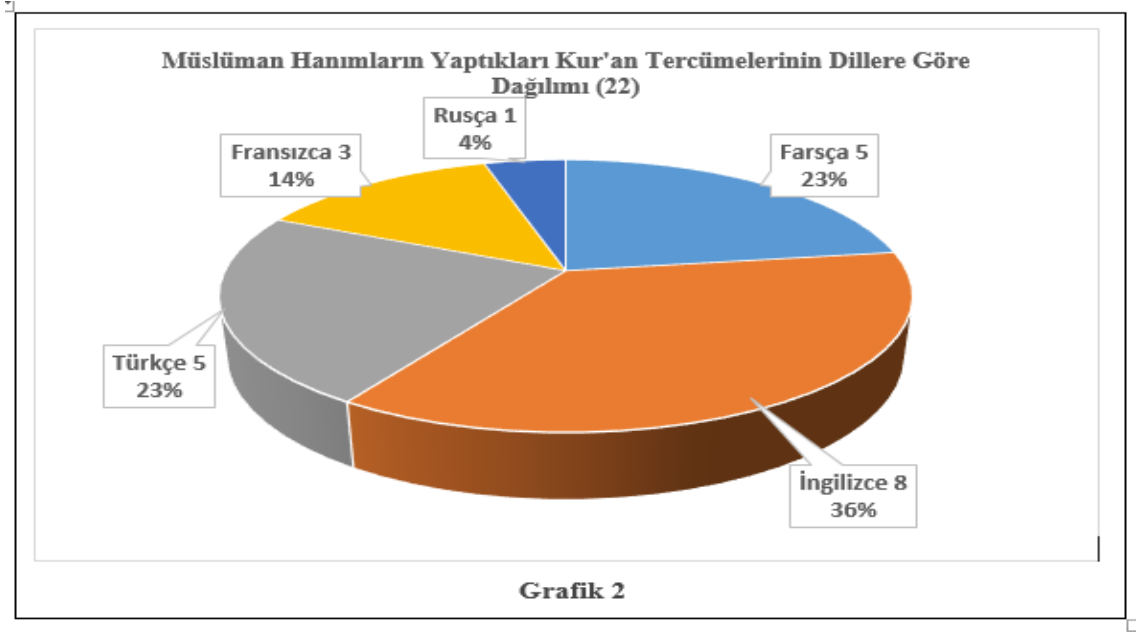


Sonia Cihangir'in tabiiyeti net olarak tespit edilmemiştir.

21 müslüman hanım mütercim 1'i Kadiyanî, 5'i Şîî, geri kalan 14'ü ise Sünnîdir. Sonia Cihangir'in Sünnî mi yoksa Şîî mi olduğu tespit edilememiştir. Burada mütercimleri memleket ve mezhep eksenli olarak bir tasnife tabi tutmamız, ayrıştıma, ötekileştirme gibi bir maksada matufen değil, sadece vakıyı ortaya koymak içindir.

Müslüman hanımlar tarafından yapılmış olan 22 tercümenin 17'si tek kişi tarafından tek başına, geri kalan 5'i ise bir heyetle birlikte yapılmıştır. 22 tercüme içinde Zenbaki, Saffarzadeh ve Masume Yezdan'ın 2'şer tercümesi vardır. Ortaklaşa yapılmış olan 5 tercüme gelecek olursak hepsi 2 kişilik heyetler tarafından yapılmıştır. Bunların 1'i karı-koca tarafından yapılmışken, 1'i baba-kız tarafından meydana getirilmiştir. Arkadaşlar tarafından yapılmış olan 3 tercümenin 2'sinde görev yapanların tamamı hanım iken, 1 tanesinde bir erkek, bir kadın birlikte yapmışlardır.

Dilleri itibariyle baktığımızda durum şöyledir:



Buna göre Kur'an Müslüman hanımlar tarafından en çok İngilizceye çevrilmiştir.

Bu tercümelerin altısı 2000 yılından önce; on bir tanesi 2000-2009 yılları arasında, beş tanesi de 2010-2020 yılları arasında yapılmıştır.

Temmuz 2022 tarihi itibariyle yaptığımız tespitlere göre Kur'an'ın tercümesinde görev almış olan 21 Müslüman hanım mütercimden 5'i vefat etmiş, 6'sı ise hayattadır.

## SONUÇ

Müslüman Hanımlar tarafından yapılmış olan Kur'an tercümelerini tespit için yaptığımız araştırmalar neticesinde 22 tam Kur'an tercümesinin hanımlar eliyle yapıldığını gördük. Muhtemelen tespit edemediklerimiz de vardır. Sadece bulup zikrettiklerimize göre değerlendirmelerde bulunduk. Her ne kadar oransal ve sayısal olarak 22 rakamı, Müslüman erkeklerin yaptığı 1500 civarında tam Kur'an tercümelerine kıyasla oldukça az olsa da yine de bir anlam ifade ettiğini söyleyebiliriz. Zira kadınların –belki konjonktürel olarak ve aynı zamanda görevleri gereği- asırlarca eğitim-öğretim ve diğer konularda ihmal edilmiş olmaları, diğer coğrafyalarda olduğu gibi İslam coğrafyasında da eser üretmek konusunda geride kalmalarına sebep olmuştur. Bununla birlikte hem bütün dünyada kadınların diğer alanlardaki çalışmalarıyla kıyas yapıldığında, hem Kutsal Kitap ve diğer dinî eserlerin kadınlar tarafından yapılmış çevirilerinin sayısıyla mukayese edildiğinde, ayrıca kadınların tefsir alanında yaptıkları çalışmalarla karşılaştırıldığında bu rakamın az ve önemsiz olmadığı anlaşılacaktır. Müslümanların genel olarak Kur'an'ı tercüme etmeye fazla itibar etmemeleri de bu sayının az olmasında etkili olmuştur.

Zaman bakımından baktığımızda da yine kadınların erkeklere kıyasla bu konuda çok geç kaldıklarını söyleyebiliriz. Batıda Kutsal Kitap'ın ve bazı Doğu dinlerinin kutsal

metinlerinin kadınlar eliyle yapılmış tercümelelerinin tarihleri onbeş-onaltıncı asırlara kadar gitmektedir. Oysa Kur'an'ın Müslüman kadınlar eliyle tercümesi ancak yirminci yüzyılın son çeyreğinde söz konusu olabilmıştır. İçinde bulunduğumuz yirmibirinci yüzyılın başından itibaren kadınların Kur'an'ı tercümeye daha fazla rağbet gösterdikleri görülmektedir.

Bu araştırmada tespit edip inceleme ve/veya haklarında yazılanları okuma fırsatı bulduğumuz Kur'an tercümelerinden bazıları tamamen klasik anlayışla yapılmışlardır. Medine Balcı, Kevser Abdusselam, Samira Mohamed, Rukiye Cebr ve Aşira Muhammed'in tercümesi, Zeynep Abdulaziz, Necla Yasdıman gibilerin tercümeleri kısmen böyledir; bu tercümelerde bilhassa kadını, özellikle kadınlarla ilgili hususları öne çıkarmak gibi bir anlayış yoktur. Çalışmanın kapsamı gereği tercümelerin muhtevaları ve yaklaşım tarzları üzerinde durmadık, buna dair örnekler vermedik; şayet bu tür örnekler verseydik, bu çevirilerin erkeklerin çevirilerinden farklı olmadıklarını görecektik. Buna karşılık Farida Khanam, Sonia Cihangir, Aysa Zeynep Abdullah gibilerinin tercümelerinde kadınların öne çıkarıldığı bir yaklaşım tarzı vardır; hatta bunların bir kısmının feminist anlayışla yazıldığı da söylenebilir. Medine Balcı, Necla Yasdıman, Taheereh Saffarzadeh, Masûme Yazdan Penâh, Shehnaz Shaikh - Kausar Khatri'nin tercümeleri zaman zaman bazı yorumlar yapıyorsa da ağırlıklı olarak kelime kelime yapılan ve dil eğitim yönü ağır basan tercümelerdir. Sara Şemîzî'nin tercümesi ise manzum bir çeviridir. Bu tercümeler incelendiğinde bütün bunlara dair örnekler bulunabilir.

Mısırlı hanımların Kur'an'ı tercüme konusundaki gayretleri dikkat çekmektedir. Bunlar Kur'an'ı daha çok Fransızcaya tercüme etmiş olmakla birlikte Rusçaya ve İngilizceye de tercüme etmişlerdir. Türk hanımlar daha çok Türkçeye tercüme yapmışlar ancak bir hanım Kur'an'ı İngilizceye çevirmiştir. Beş İranlı hanım Kur'an müterciminin üçü, tercümelerini hem Farsça hem İngilizce olarak hazırlamışlardır. Bu şekilde çok dilli tercüme örneklerine diğerlerinde tesadüf etmiyoruz.

Müslüman hanımların Kur'an tercümelerinin muhtevalarından hareketle karşılaştırmalı çalışmalar yapılabilir; zihniyet mukayesesinde bulunulabilir. Bu tercümelerde "kadınlık izi", "annelik ruhu" araştırılabilir. Böyle çalışmaların ilim alemine katkı sağlayacağına inanıyoruz.

Biz Kur'an'ın tercüme ve tefsirinin erkek bakış açısı veya kadınca yaklaşım esas alınarak yapılmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Kur'an nasılsa öyle, ne diyorsa o şekilde çevrilmeli, doğrusu neyse ona göre tefsir edilmelidir. Esasen genelde böyle yapılmıştır. Bununla birlikte bazı tercüme ve tefsirlerde "ataerki zihniyet" in hakim olduğunu görmek mümkündür. Bazı hanım mütercimler usulüne uygun bir şekilde bunları ifade etmişlerdir. Yine kadınlarla ilgili bazı âyetlerin çevirisinde bazı hanım mütercimlerin farklı çeviriler yaptıkları da müşahade edilmektedir. Ancak bunlar sınırlıdır, üstelik onların bu konularda yaptıkları tercümenin benzeri, bazı erkek

mütercimler tarafından da dile getirilmiştir. Esasen bunların hatalarına dikkat çekmek, yanlışlarını tashih etmek kadın-erkek her mütercimin görevi olmalıdır. Bununla birlikte Kur'an da dahil kutsal metin çevirilerinin kadın çevirmenlerin elinde aslı bozulmadan, tahrife sapmadan ve feminist bir yaklaşımla hareket etmeden ama daha kuşatıcı, kapsayıcı, nazik, narin, tatlı ve güzel bir üslupla, anne şefkatiyle çevrilebileceğine ve bunun topluma olumlu manada katkı sağlayacağına inanmak istiyoruz.

## KAYNAKÇA

A *Unique Sufi Interpretation Decoding the Quran*. çev. Ahmed Hulusi - Aliye Atalay. Sidney: Şahıs Yayımları, 1. Basım, 2013.

Aarab, Ahmed - Lyhyaoui, Karima. "Influence de l'exégèse scientifique sur la traduction de certains versets du Coran Cas de la traduction française de Zeinab Abdelaziz". *Mecelletu'l-elsin li't-terceme* 11 (2013), 97-104.

Abbasian, Gholam-Reza - Nazerian, Samaneh. "Problems and Strategies in Translation of Quranic Divine Attributes". *LAP Lambert Academic Publishing*.

Abdelaziz, Zeinab. *Le Qur'ân Traduction du sens de ses Versets*. Mısır, 2. Basım, 2009.

Abdulaziz, Zeyneb. *Tercemetu'l-Kur'ân ilâ Eyne Vechâni li Cak Berk*. el-Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1994.

Abdullah, Aysa Zeynep. *İndirilme Sırasına Göre Yüce Kur'an'ı Kerim ve Meali*. 1 Cilt. İstanbul: Hermes Yayınları, 1. Basım, 2019.

Adıbelli, Ramazan. "İlk Fransızca Kur'an Tercümesi: André Du Ryer Ve L'alcoran De Mahomet Adlı Eseri". *bilimname* 43/2 (2020), 213-245.

Ahmed, Hamid Sayed Ekram. *Pragmatic Dimensions of Select English Translations of the Holy Quran*. India: Aligrah Muslim University, Doktora Tezi, 2017.

Ahmed, Mohamed - Ahmed, Samira Mohamed. *The Koran Complete Dictionary and Literal Translation*. Canada: Internet, 1994.

<http://www.koranlitranslateandtheconspiracy.com/M.%20Ahmed%20Translation.pdf>

aljazeera. "Tercemetun cedîdetun li maânî'l-Kur'âni'l-kerîm bi'l-Fransiyye". 2004. Erişim 10 Haziran 2022. <https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2004/10/8/-ترجمة-جديدة-للمعاني-القران-الكريم>

Atamov, Mursal. *Rus Dilinde Yayınlanan Kur'ân-ı Kerim Çevirilerininin Çeviribilim Açısından İncelenmesi (Başarılı Bir Rusça Kur'an Çevirisinin Oluşturulmasına Katkı)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.

Aydar, Hidayet. "Dünya Dillerindeki Kur'ân Tercüme Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme". *Tafsir Dergisi* 2/1 (2022), 15-84.

Aydar, Hidayet. *Hanım Müfessirler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2015.

Aydar, Hidayet - Atalay, Mehmet. "Female Scholars of Quranic Exegesis In the History of Islam". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 1-34.

Ayta, Abdurrahman b. es-Seyyid. "Havle tercemeti maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-luğati'r-Rûsiyye". *Nedvetu Tercemeti Maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm Takvîmun li'l-Mâdî, ve Tahtîtun li'l-Mustakbal*. 19. el-Medine el-Münevver: Mucammau'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushafi's- Şerîf, 1. Basım, 1423.

Bahşâyeşî, Abdurrahim Akîkî. "Tabakât-I müfessirân-I Şîa cild pencem". *Merkez ta'lîmât-I İslâmî*, ts. [https://ketaab.iec-md.org/TAFSEER\\_QURAN/taabaqat\\_mofasseraan\\_shia\\_jeld\\_5\\_aqiqi-bakhshaayeshi\\_16.html](https://ketaab.iec-md.org/TAFSEER_QURAN/taabaqat_mofasseraan_shia_jeld_5_aqiqi-bakhshaayeshi_16.html)

Balcı, Medine. *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali*. 2 Cilt. İstanbul: Ebrar Yayınları, 1. Basım, 1991.

Bayraktutan, Osman - Demirkol, Nihat. "Türkiye'deki Bazı Kadınların Tefsir Çalışmaları". *Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı 9 Haziran 2018 Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. : 593-605. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, 1. Basım, 2018.

Bazargani, Davood Taghipour. "A Comparative Study on Two Translations of The Holy Qur'an: A Critical Discourse Analysis Approach". *Translations Studies* 12/48 (2015), 49-64.

Behnegarsoft.com. "Terceme-i Kur'ân bâyed bâ niyet ilâhî sûret gîrd". *Haber gezar kitab İran (IBNA)*. Haber gezer kitab İran IBNA). 22 Mayıs 2012. Erişim 19 Haziran 2022. <https://www.ibna.ir/fa/report/138204/ترجمه-قرآن-باید-نیت-الهی-صورت-گیرد>

Belûşî, Abdulğafûr b. Abdilhak. "Târîhu Tetavvuri Tercemeti Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm ila'l-Luğati'l-Fârisiyye". *Nedvetu Tercemeti Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm Takvîmun li'l-Mâdî, ve Tahtîtun li'l-Mustakbal*. 1-72. el-Medine el-Münevvere: Mucammau'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushafi's- Şerîf, 1. Basım, 1423.

Bilgi Görüntüleme. "Doç. Dr. Necla Yasdıman Demirdöven". 2022. Erişim 21 Temmuz 2022. <https://ubs.ikc.edu.tr/ABPDS/AcademicInformation/BilgiGoruntulemev2/Index?pid=Dy5OSoKXb!xBBx!xIs4U4dxfnlg!xGGx!xGGx!>

Birincî, Nedâ Muhammed Cemîl. "İşkâliyyetu tercemeti maânî ba'di'l-husûsiyyât en-nahviyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâse mukârîne". *Mecelletu'l-buhûs ed-dirâsât el-İslâmiyye* 14 (2016), 179-257.

Cebeci, Büşra. "Türkiye'de Kur'an meali hazırlayan ilk kadın, Ayşe Zeynep Abdullah anlatıyor". *Medyascope* (blog), 2019. <https://medyascope.tv/2019/10/11/medyascope-ozel-haber-turkiyede-kuran-meali-hazirlayan-ilk-kadin-aysa-zeynep-abdullah-anlatiyor/>

Cihangir, Sonia. *Kadına Dair Hurafeler ve Gerçekler*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016.

CPS International. "Dr Farida Khanam - A Profile | CPS International". 2016. Erişim 10 Haziran 2022. <https://cpsglobal.org/content/dr-farida-khanam-profile>

Dergah-ul-Kuran. "Medine Balcı Kimdir?" Erişim 29 Haziran 2022. <https://www.dergahulkuran.com/sayfa/medine-balci-kimdir>

Derîd, Muhammed Abdulaziz Abdulkadir. *Hareketu't-tercemeti'r-Rusiyye li maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Merkezi't-Tefsîr li'd-dirâsât el-Kur'âniyye, 1. Basım, 2016.

Ebû Lihye, Nuruddin. *Îrân...ve'l-Kur'ân Cuhûdu'l-Îrâniyyîn fi hidmeti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve ulûmihi kablê's-sevre ve ba'dehâ*. Tahran: Dâru'l-Envâr li'n-neşr ve't-tevzî', 1. Basım, 2020.

Elimam, Ahmed Saleh. *Marked Word Order in the Qur'an and its English Translations: Patterns and Motivations*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

Endîşe, Banevi. "Mehrmana". *mehraman blog*. Erişim 21 Haziran 2022. <http://mehrmana.blogfa.com/post/15>

Ethem, Mürsel. "Rusça Kur'an Çevirilerinin Tanıtımı ve Çeviribilim Açısından İncelenmesi - III (Diğer Dillerden Rusçaya Yapılan Kur'an Çevirileri)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016), 1070-1086.

Ethem, Mürsel. *Rusça Kur'an-ı Kerim Çevirileri (Tanıtımı ve Analizi)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2017.

Feyruzçayi, Hüseyin Tek Tebar. "Terceme-i Tahira Saffarzade Terceme-iy irtibat Kur'an-ı Kerim". *Neşreyi Mutlaat-i Terceme-i Kur'an ve Hadis* 3 (2015), 27-47.

Gazete Duvar, “Sonia Cihangir: Din diye kendi fantezilerini ileri sürenler daha tehlikeli”, Text, <https://www.gazeteduvar.com.tr/sonia-cihangir-din-diye-kendi-fantezilerini-ileri-surenler-daha-tehlikeli-haber-1508807> (Gazete Duvar) (Gazete Duvar, 04 Ocak 2021).

Gümüş, Sadrettin. “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015), 285-331.

Günay, İlhami. *Başlangıçtan Bugüne Kur'an'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2016.

Ğazal, Nebil. “Dr. Zeyneb Abdulaziz tauddu tercemetem cedîdetem li maânî âyâtî'l-Kur'âni'l-Kerim bi'l-luğati'l-Fransiyye (menkûl)”. *Multeka Ehli't-Tefsir*. 2015. Erişim 09 Haziran 2022. [https://vb.tafsir.net/forum/-تعدد-ترجمة-عبد-العزیز-تعددت-ترجمة-القرآن-الكريم-العام/ملئقى-الانتصار-للقرآن-الكريم-باللغة-الفرنسية-منقول](https://vb.tafsir.net/forum/-تعدد-ترجمة-عبد-العزیز-تعددت-ترجمة-القرآن-الكريم-العام/ملئقى-الانتصار-للقرآن-الكريم-باللغة-الفرنسية-منقول-جديدة-لمعانی-آيات-القرآن-الكريم-باللغة-الفرنسية-منقول)

Hâiri. *Kur'ân Farisi Kuhen: Tarih, tahrirha, tahlil*. 2 Cilt. Tahran: Merkez Pejuheşi miras mektub, 1. Basım, 2007.

Haroun, Yazid. “When women and men collaborate to translate the Qur'an: An 'interactive' approach”. *Parallèles* 34/1 (2022), 180-192.

Hasan, Alâuddin Ferhat. “Târîhu tercemti'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-luğati'r-Rûsiyye”. *Mecelletu'l-elsin li't-terceme* 11 (2013), 105-110.

Hassen, Rim. “English Translation of the Quran by Women: The Challenges of 'Gender Balance' in and Through Language”. *MonTI. Monografías de Traducción e Interpretación* 3 (2011), 211-230.

Hassen, Rim. *English Translations of the Quran by Women: Different or Derived?* Coventry: University of Warwick, Doktora Tezi, 2012.

Hassen, Rim - Şerban, Adriana. “Translation of Religious Writings”. *An Encyclopedia of Practical Translation and Interpretation*. ed. Chan Sin-Wai. 325-350. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1. Basım, 2018.

Hedeb, Mehâ bintu Abdullah b. Muhammed. *Kitâbetu'l-Kur'âni'l-Kerîm bi ğayrı resmi'l-Osmânî dirâse târîhiyye ve mevdûiyye*. Riyâd: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1427.

Humeyd, Afâf Abdulğafûr. “Min cuhûdi'l-mer'ati fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-asri'l-hadîs”. *Mecelletu kulliyeti'ş-şerîa ve'd-dirâsât el-İslâmiyye* 25 (2007), 165-232.

Islam and Peace Project. “Dr. Farida Khanam |”. [Www.İslamandpeace.Org](http://www.islamandpeace.org). Erişim 10 Haziran 2022. <https://www.islamandpeace.org/content/dr-farida-khanam>

İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Introduction to the History of Translating the Meanings of the Holy Qur'an”. *World Bibliography of Translations of the Meaning of the Holy Quran, Printed Translations, 1515-1980*. . XVII-LVI. İstanbul: IRCICA Yayınları, 1986.

iqna Habergezer beynelmilel Kur'an. “Rivâyet gezer ez çâlişhâ bâ kâveş der Kur'ân/Hemkelâm bâ Bânevî mütercim Kur'ân”. Text,Image. iqna.ir. World: iqna.ir. 2014. Erişim 19 Haziran 2022. <https://iqna.ir/fa/news/3107882>

Karaalp, Cahit. “Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019): 55-74.

Kazzâz, Muhammed Abd Ali Hüseyin. “Hareketu'l-istişrâk er-Rûsi ve tercemetu maânî elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm”. *Dirâsât İstişrâkiyye* 1 (2014), 231-282.

- Khan, Maulana Wahiduddin - Khanam, Farida. *The Quran Translated*. New Delhi: Goodword Books, 2009.  
[https://drive.google.com/file/d/ivYUK\\_xHudcM7HnFwpiVwPGcJzquA6\\_3j/view](https://drive.google.com/file/d/ivYUK_xHudcM7HnFwpiVwPGcJzquA6_3j/view)
- Khosravi, Habibeh - Pourmohammadi, Majid. "Influence of Translator's Religious Ideology on Translation: A Case Study of English Translations of the Nobel Quran". *International Journal of English Language & Translation Studies* 4/4 (2016), 151-163.
- KimNereli, "Sonia Cihangir Kimdir?" (Erişim 22 Haziran 2022).
- Koçyiğit, Hikmet. "Günümüz Türkçe Kur'an Meâlleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (15 Aralık 2017).
- Kotecha, Aisha. "Personality of the Month Dr. Shehnaz Shaikh". *Islamic Voice*. 2021.  
<https://islamicvoice.com/womans-voice/personality-of-the-month-dr-shehnaz-shaikh/>
- Kundûzî, Süleyman b. İbrahim. *Yenâbü'l-mevedde*. 8. Baskı. Kâzimiyye: Dâru'l-kutubi'l-İrâkiyye-Kum: Mektebetu'l-Muhammedî, 1385/1966.
- Külünk, Sema Üstün. "The uncharted experience of women translators of the Qur'an in Turkey". *Parallèles* 34/1 (2022), 141-151.
- Larzul, Sylvette. "Les premières traductions françaises du Coran, ( XVIIe -XIXe siècles)". *Archives de sciences sociales des religions, Éditions de l'ehess* 147 (2009), 157-160.
- Lawrence, Bruce B. *The Koran in English: A Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Mahfuz, Muhammed. "El-İstişrâk... Eğlebuhu iddiââtun bâtilatun lem tetaammak fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye". *Middle East Online*. 29 Ağustos 2016. Erişim 10 Haziran 2022.  
<https://web.archive.org/web/20160829061108/http://www.middle-east-online.com/?id=148792>
- Mahmûd, Hadîce Muhammed. *Ebrezu cuhûdi'n-nisâi fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm munzu'l-karni'r-râbi' aşer el-hicrî*. Karimeknes79 nâşîrûn, 1. Basım, 2021.
- Malik, Fahad M. *Performative Utterances: Their Basic and Secondary Meanings with Reference to Five English Translations of the Meanings of the Holy Qur'an*. Doktora Tezi, Durham University, 1995.
- Mecelletu Sihri'l-hayât. "Dr. Sümeyye Afifi Tercümânetü'l-Kur'ân ile'l-luğati'r-Rûsiyye", 20 Şubat 2020. <https://www.se7ral7ya.com/2020/02/اللى-اللغة-الفران-ترجمانة-عفيفي.html>
- Mehrizi, Mehdi. "Cinsiyet ve terceme-i Kur'an-ı Kerim". *Beyyinât* 49-50 (2006), 33-41.
- Mevsûatu Arîq. "Sümeyye Afifi". Erişim 10 Haziran 2022.  
[https://areq.net/m/%D8%B3%D9%85%D9%8A%D8%A9\\_%D8%B9%D9%81%D9%8A%D9%81%D9%8A.html](https://areq.net/m/%D8%B3%D9%85%D9%8A%D8%A9_%D8%B9%D9%81%D9%8A%D9%81%D9%8A.html)
- Mohaghegh, Ameneh - Hossein, Pirnajmuddin. "The Trace of Translators' Ideology: A Case Study of English Translations of the Qur'an". *3L: The Southeast Asian Journal of English Language Studies* 19/1 (2013), 51-64.
- Mordechai Feingold, "The Turkish Alcoran: New Light on the 1649 English Translation of the Koran", *Huntington Library Quarterly* 75/4 (2013): 475-501
- Muntehab fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm bi'l-luğateyni el-Arabiyye ve'r-Rûsiyye: et-Terceme el-Misriyye*. Égypte. Conseil supérieur des affaires islamiques, 1997. <https://alkindi.ideo-cairo.org/manifestation/13213>



Musa, Sümeyye Muhammed. "Sümeyye Afifi... Evvelu Mısriyyetin tutercimu maânî'l-Kur'ânî'l-Kerim ile'r-Rûsiyye". *Ceridetu'd-Dustur*. 2021. Erişim 10 Haziran 2022. <https://www.dostor.org/3546453>

Müntedâ'l-ehevât fi tarîqi'l-îmân. "Sümeyye Afifi... Tercümânetu'l-Kur'ân li'r-Rûsiyye". 2005. Erişim 10 Haziran 2022. <https://web.archive.org/web/20161011192508/http://akhawaat.com/akhawat/showthread.php?t=2791>

Nassimi, Daoud Mohammad. *A Thematic Comparative Review of Some English Translations of The Qur'an*. Doktora Tezi, The University of Birmingham, 2008.

Niya, Murteza Kerimi. "Mururi ber terceme kitab Kur'an niday-i beray-i cihanyan". *Sahife Mubin* 40 (2008), 120-128.

Nooruddin, Allamah. *The Holy Qur'ân Arabic Text - English Translation*. çev. Amatul Rahman Omar - Abdul Mannan Omar. 1 Cilt. Germany: Muhabbat Sarâ, 1. Basım, 1990. [https://ia903105.us.archive.org/23/items/English\\_Quran/quran.pdf](https://ia903105.us.archive.org/23/items/English_Quran/quran.pdf)

Perason, J. D. "Appendix: Bibliography of Translations of the Qur'an into European Languages". *Arabic Literatur to the End of the Umayyad Period*. Ed. A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant and G.R. Smith. 502-520. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Penâh, Masume Yezdan. "Kur'an Niday-ı beray-ı cihanyan terceme ez ziban-ı Arabai be ziban-ı Farisi ve be ziban-ı İngilizi hem rah ba müfredat vajename". *Beyyinat* 51 (2006), 237-240.

Penâh, Ma'sûme Yezdân. "Kur'an nidây-ı berây-i cihânyân: Terceme ez zibân-ı Arabî be zibân-ı Fârisî ve zibân-i İngilizî hemrah bâ müfredât". *Gisoom*. Erişim 10 Haziran 2022. <https://www.gisoom.com/book/1364792/>- کتاب قرآن-ندایی-برای-جهانیان-ترجمه-از-زبان-عربی-به-زبان-فارسی-  
Key-words/و-زبان-انگلیسی-همراه-با-مفردات-واژه-نامه-و

Penâh, Ma'sûme Yezdân. *Kur'ân zikrun li'l-âlemîn: Terceme Fârisî-Terceme İngilizî ve cedvel-i müfredât*. Tahran: Şeriket-ı intişârât-i ilmî ve ferhengî, 1. Basım, 2017. <https://www.gisoom.com/book/11128697/>- کتاب قرآن-ذکر-للمعالمین-ترجمه-فارسی-ترجمه-انگلیسی-و-جدول-  
مفردات/

Pink, Johanna. "Qur'an Translation Of The Week 64: Polemics And Da'wa Between Egypt, France And Libya: Zeinab Abdelaziz's Le Qur'an: Traduction Du Sens De Ses Versets". *GloQur The Global Qur'an*. 2021. <https://gloqur.de/quran-translation-of-the-week-64-polemics-and-dawa-between-egypt-france-and-libya-zeinab-abdelazizs-le-quran-traduction-du-sens-de-ses-versets/>

rasekhon.net. "Âşinây-ı bâ Kur'an Zenbeqî". 2021. Erişim 26 Haziran 2022. <https://rasekhon.net/article/show/1585917/%D8%A2%D8%B4%D9%86%D8%A7%DB%8C%DB%8C-%D8%A8%D8%A7-%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-%D8%B2%D9%86%D8%A8%D9%82%DB%8C>

rasekhon.net. "Kevkeb Pürrençber". 2020. Erişim 11 Temmuz 2022. <https://rasekhon.net/mashahir/show/592321/%DA%A9%D9%88%DA%A9%D8%A8-%D9%BE%D9%88%D8%B1%D8%B1%D9%86%D8%AC%D8%A8%D8%B1>

Redwan, Afsan Yusuf. "Qur'an Translation Of The Week 100: 'The Qur'an: English Translation, Commentary And Parallel Arabic Text' By Maulana Wahiduddin Khan And Prof. Farida Khanam". *GloQur The Global Qur'an*. 2022. <https://gloqur.de/quran-translation-of-the-week-100-the-quran-english-translation-commentary-and-parallel-arabic-text-by-maulana-wahiduddin-khan-and-prof-farida-khanam/>

Rusiya bi'l-Arabiyye. "Tercemetu maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'r-Rûsiyye... Rihletu's-siâb ve'l-ikâbât ve eseruhâ fi't-târîhi's-sakâfe er-Rûsiyye", 2019.  
<https://russiarab.com/archives/17352/>

Sahifetu'l-İttihad. "Aşîra Kâmil: Enkaztu'l-Müslimîne ğayra'l-Arabi min't-tercemâti'l-mesmûme". 2005. Erişim 25 Haziran 2022. <https://www.alittihad.ae/article/13673/2005/-عشيرة-كامل:-أنقذت-المسلمين-غير-العرب-من-الترجمات-المسمومة>

Shafaqna Shia News Association. "İntikâdhây-i yek mutercim Kur'ân der bâzdîd ez ğurfe şefekna: Hîçkes be harf hây-ı nivîsende tuce nemi kend/Fedây-ı tercem-i Kur'ân evdâ-i hûbî nedâred/ Habergezâri beyne'l-mileli şefeknâ", 2016.  
<https://fa.shafaqna.com/news/264726/%d8%a7%d9%86%d8%aa%d9%82%d8%a7%d8%af%d9%87%d8%a7%db%8c-%db%8c%da%a9-%d9%85%d8%aa%d8%b1%d8%ac%d9%85-%d9%82%d8%b1%d8%a2%d9%86-%d8%af%d8%b1-%d8%a8%d8%a7%d8%b2%d8%af%db%8c%d8%af-%d8%a7%d8%b2-%d8%ba%d8%b1/>

Shahrokh, Mohammad Beigi - Samia, Rezai. "Berersi ve mukayese terceme Farisi ve İngilizi Kur'an-ı Kerim Tahire Saffarzade". *Pejuheşname-i Kur'an ve Hadis 10* (2012), 26-85.

Shaikh, Shehnaz - Khatri, Kausar. *The Glorious Quran Word-for-Word Translation to Facilitate Learning of Quranic Arabic*. New Delhi: Alhuda Publications, 2007.

Shaikh, Shehnaz - Khatri, Kausar. *The Glorious Qur'an Word-for-Word Translation to facilitate learning of Quranic Arabic*. Mumbai: Şahıs Yayını, 2013.

Shovkhalov, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümeleleri (Mana Doğruluk Bakımından Değerlendirilmesi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Spirit of Islam. "An Interview with Prof. Farida Khanam Women Can Play a Revolutionary Role in Islamic Missionary Tasks". 2021.

Süleyman, Ala. "Hivâr maa Dr. Zeyneb Abdulaziz ustâze et-târîh ve'l-hadâre el-Fransiyye bi Câmîati'l-Kâhira: Fransa tetezaamu furad el-Kâtolikiyye raĝme zu'mihâ fasla'd-dîn ani'd-devle". *Müntedâ'l-ulemâ* (blog), 04 Ekim 2020. <https://www.msf-online.com/%d8%ad%d9%88%d8%a7%d8%b1-%d9%85%d8%b9-%d8%af-%d8%b2%d9%8a%d9%86%d8%a8-%d8%b9%d8%a8%d8%af-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d8%b2%d9%8a%d8%b2-%d8%a3%d8%b3%d8%aa%d8%a7%d8%b0%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%aa%d8%a7%d8%b1%d9%8a/>

Şarqu'l-evsat. "Tercemetun Cedîdetun li maânî'l-Kur'ân bi'l-Fransiyye". 2003. Erişim 01 Temmuz 2022.  
<https://archive.aawsat.com/details.asp?section=17&article=204648&issueno=9128>

Şemîzî, Sâra. "Genç Hakim". *Beyyinât* 49-50 (2006), 207-208.

Şemîzî, Sârâ. "Genç Hakîm". *Pertal Camii ulum insan*. 2006. Erişim 11 Haziran 2022.  
<http://ensani.ir/fa/article/139969/%DA%AF%D9%86%D8%AC-%D8%AD%DA%A9%DB%8C%D9%85>

Şerban, Andriana - Hassen, Rim. "Introduction: Women Translators of Religious Texts". *Parallèles* 23 (2022), 3-10.

Şeyh, Muhammed Bab. "Tercemetu Andrey Du Ryer li maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm; Kirâe fi'l-mehec ve'l-makâsîd". *fi't-Terceme* 5/1 (2017), 46-85.

Şimşek, Halil. "Turks and Their Translations/ Commentaries on the Qur'ân: An Historical and Bibliographical Survey (Türkler ve Kur'ân Tercüme ve Tefsirleri: Tarihî Ve

Bibliyografik Bir İnceleme”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 395-419.

Taaghche.com. “Download ve harîd kitâb âşinây-i bâ Kur’ân Kerîm: Şerh ve terceme-i cüz’-i evvel Ferzâne Zenbaqî”. Erişim 10 Haziran 2022. <https://taaghche.com/book/18825/>-آشنایی با قرآن کریم شرح و ترجمه -ی جزء اول

Tuba. “Date History Dergüzeşt Banu Kevkeb Pûrrençber müderris-i Kur’an (1370 ş)”. Erişim 11 Temmuz 2022. <http://t27.ir/calender/1791/Library>

Tûhî, Dâlyâ Muhammed es-Seyyid. “Meleffu tercmeti maânî’l-Kur’âni’l-Kerîm Ruvvâdu’l-edeb ve’t-terceme Prof. Dr. Kevser Abdusselam el-Buhayerî”. *Mecelletu’l-elsin li’t-terceme* 11 (2013), 73-84.

Uysal, Halil. “Cumhuriyet Dönemi Kur’an Araştırmaları”. *makâlât* 1 (1999), 139-263.

Wikizerro. “Zeynep Abdulaziz”. 2019

Yasdıman, Necla. *Kur’an Ufku İrablı Kur’an Meali*. 3 Cilt. İzmir: DDY Yayınları, 1. Basım, 2017.

Yıldırım, Serpil. *Nüzûl Sırasına Göre Bilim, Akıl ve Uygulama Işığında Kuran-ı Kerim’in Türkçe Anlamı-Meal ve Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Şahıs Yayını, 1. Basım, 2012.

Zemin, Zehra Reyahi. “Tarih-i Terceme-i Fârisi Kur’an Kerim”. *Peyam Cavidan* 6 (ts.), 129-142.

Zeyûb, Abdullah Ahmed. “Cuhûdu’l-mer’ati’l-muâsire fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm”. *Dirâsât ulûmu’ş-şerîa ve’l-kânûn* 47/2 (2020), 97-115.

## FELSEFİ ve KELAMİ ARGÜMANLARIYLA ZAT-SIFAT TARTIŞMASI<sup>1</sup>

Mehmet Fadıl ÜNSAL\*

### Öz

Müslüman düşünürlerin Allah hakkındaki bilginin ancak ona nispet edilen sıfatlarla gerçekleşebileceği yönündeki kabulü, sıfatlar meselesine ilgi duymalarının temel etkenlerinden biri olmuştur. Bu bağlamda Müslüman filozoflar, ilahi sıfatların mana ve fonksiyonlarını zatla ilişkilendirmiş ve Zat-ı İlâhiye'yi her şeye kaynaklık eden tek prensip olarak kabul etmişlerdir. Benzer bir şekilde Mutezile kelimcileri de nesnel bir gerçekliğe sahip olan ilim ve kudret gibi sıfatları Allah'a nispet etmekten sakınmışlardır. Buna karşın âlimiyyet ve kâdiriyyet gibi itibârî (gerçekliği olmayan) sıfatların Allah'a isnadında ise bir sakınca görmemişlerdir. Ehl-i sünnet kelâmcıları ise zâti sıfatların zorunlu bir şekilde Allah'a izafe edilmesi gerektiğini savunarak görüşlerini ispat sadedinde çeşitli argümanlar geliştirmişlerdir. Düşünce tarihinde köklü bir geçmişe sahip olan ve yer yer tekfire varan tartışmalara sebebiyet veren bu problematiğin tarafların argümanlarıyla birlikte incelenmesi bir zorunluluk arz etmektedir. Bu sebeple çalışmamızda, kelamcı ve filozoflarca geliştirilen akli-nakli kanıtlara projeksiyon tutularak meselenin anlaşılmasına mütevazî bir katkı sağlanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Allah, Zât, Sıfat, Sav, Delil

### THE DISCUSSION OF ADJECTIVE (SIFAT) AND SELF (ZAT) WITH ITS PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL ARGUMENTS

### Abstract

The acceptance of Muslim thinkers that knowledge about Allah can only be realized through the attributes attributed to him has been one of the main factors in their interest in the issue of attributes. In this context, Muslim philosophers have associated the meaning and functions of divine adjectives with self and have accepted the self of divine as the only principle that is the source of everything. Similarly, Mutazilian theologians avoided associating adjectives such as knowledge and power, which have an objective reality, to Allah. On the other hand, they did not see any harm

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24/05/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 29/11/2022

<sup>1</sup> Bu çalışma, *Adudüddin el-İci'de Uluhiyyet Anlayışı* adlı doktora tezimiz (Dicle Üniversitesi, 2022) esas alınarak hazırlanmıştır.

\* Dr. Öğretim Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mfunsal21@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6523-7250>,

in attributing adjectives such as knowledge and omnipotence to Allah. However, Ahl as-sunnat theologians have developed various arguments to prove their views, arguing that personal adjectives must be attributed to Allah. It is a necessity to examine this problematic, which has a deep-rooted past in the history of thought and causes debates that sometimes leads to takfir, with the arguments of the parties. For this reason, in our study, a modest contribution will be made to the understading of the issue by keeping a projection on the mental evidence developed by theologians and philosophers.

**Keywords:** Allah, Essence, Adjective, Claim, Evidence

## GİRİŞ

Zât-sıfat ilişkisi, İslamiyet'in ilk dönemlerinden itibaren Müslüman düşünürlerce tartışılan önemli sorunlardan biri olmuştur. Bu bağlamda Mu'tezile ekolü, Allah'ın zâtı dışında kadîm mana ve sıfatların birden çok kadîm varlıkların mevcudiyetine yol açacağı gerekçesiyle belli bir gerçekliğe sahip olan ilim ve kudret gibi zati sıfatların Allah'a izafe edilmesini doğru bulmamıştır.<sup>2</sup> İslam filozofları da zâtî sıfatların Allah'a icâbî yönden nispet edilmesini inkar etmişlerdir. Ancak İslam filozofları söz konusu savlarını Allah'ın zâtıyla eksik, başkasıyla mükemmel hale gelen bir zât olacağı izlenimi vereceği gerekçesine dayandırmışlardır. Öte yandan sıfatlar problematiğinde akıl ve nakilden uzaklaşmayan, makul ve orta yolcu bir çizgiyi temsil eden Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'a kemâlî ifade eden sıfatların isnat edilmesi noktasında ittifak halinde olmuşlardır. Ehl-i sünnet kelâmcıların ezici çoğunluğu teaddüd-i kudema sakıncasının kadim sıfatlarda değil tersine kadîm zâtların çokluğunda vuku bulduğu yönündeki düşüncelerine binaen zâtî sıfatların Allah'ın zâtına zâit/artı birer nitelik olarak telakki edilmesinde bir beis görmemişlerdir. Buna karşın İmam Eş'arî ile Mâtürîdî kelâmcılar, tevhit konusunda daha ihtiyatlı davranmış, zâtî sıfatların Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğu yönünde bir sav ortaya atmışlardır. Biz bu çalışmamızda İslam filozofları, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının argümanlarını ve söz konusu argümanlara yönelik tenkitleri değerlendireceğiz. Bu çalışmadan kastımız Müslüman düşünürlerinin zât-sıfat ilişkisine yönelik tezlerini kanıtlayan delillerin kesinlik ifade etmediğini dolayısıyla zât-sıfat ilişkisi problematiğinin nihai bir çözüme kavuşmadığını ortaya koymaktır.

### 1. Mutezile'nin Argümanları

Sıfatların zâttan ayrı birer kadîm nitelik olarak Allah'a izafe edilmesinin birden çok kadim varlığın mevcudiyetine yol açacağı endişesi Mu'tezile şeyhi Vâsıl b. 'Ata 'yı

<sup>2</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî ve Şurekâihi, 1968), 1/46; Muhammed Ramadan Abdullah, *el-Bâkullânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye* (Bağdad: Matbaatü'l-Ümme, 1974), 465; Şevâşî, *Vâsıl b. Ata ve Arâuhu'l-Kelâmiyye* (Libya: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâp, 1993), 152.

sıfatların Allah'a nispet edilmesini kökten reddetmesine sevk etmiştir.<sup>3</sup> Vâsıl b. 'Ata'yı takip eden ve Mu'tezileyi felsefi bir zemine oturtarak itikâdî bir mezhep haline dönüştüren Ebü'l-Huzeyl el-Allaf ise Ku'rân'da Allah'a açıkça nisbet edilen sıfatları bütünüyle inkâr etmemiştir. Bu bağlamda Allaf, "Allah ilmiyle bilir, ilmi onun zâtıdır; kudretiyle güç yetirir, kudreti onun zâtıdır" şeklinde ara bir formül geliştirmiştir.<sup>4</sup> Sonraki dönemlerde ise Mu'tezile'den Ebû Haşim el-Cubbâi Allah'ın sıfatlarını haller olarak kabul etmesiyle diğer bir deyişle Allah'ın sıfatlarını dış dünyada gerçekliği olmayan varsayımsal (i'tibarî) birer nitelik olarak kabul etmek<sup>5</sup> suretiyle zât-sıfat problematiğine yeni bir boyut kazandırmıştır. Mu'tezile'nin sıfatların Allah'ın zâtına zait gerçek birer nitelik olarak nispet edilmeyeceği yönündeki iddiaları birkaç vecihle ispat edilmeye çalışılmıştır.

a) "Şayet zât-ı bâri ilmi ile âlim olsaydı, bu ilim ya hadis ya da kadim olurdu. O'nun ilminin kâdim olması düşünülemez; zira bu, iki kadîmin var olması sonucuna götürür. Bu da fasit bir görüştür. Aynı şekilde söz konusu ilmin muhdes olması da tasavvur edilemez; çünkü bu durumda da Allah'ın ilim niteliğini ya kendi nefsinde veya kendi dışındaki bir varlıkta yahut da mahali olmayan bir varlık olarak yarattığı şeklinde sonuçlar ortaya çıkar. Şayet "Allah'ın ilim niteliğini kendi nefsinde yarattığı" tezi kabul edilirse Allah'ın hadislere mahal olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu durumda ise "hâdislere mahal olan varlık, hâdistir" kuralı gereğince Allah'ın da hâdis olması gerekir. Oysa Allah bundan münezzehtir. "Allah ilim niteliğini kendi dışındaki bir varlıkta yaratmıştır." şeklindeki varsayım kabul edildiğinde ise bu durumda da Allah'ın değil, kendisinde ilmin yaratıldığı varlığın âlim vasfıyla nitelenmesi gerekir. Bu da muhaldır. "Allah, ilmi mahalli olmayan bir varlık olarak yaratmıştır" şeklindeki teze gelindiğinde ise bunun aklen mümkün olmadığı ortadadır. Şu halde geriye yalnızca "Allah zâtıyla âlimdir" seçeneği kalmaktadır.<sup>6</sup> Ancak söz konusu delilin " 'Allah onu kendi dışındaki bir varlıkta yaratmıştır' şeklindeki varsayım kabul edildiğinde ise bu durumda da Allah'ın değil, kendisinde ilmin yaratıldığı varlığın âlim vasfıyla nitelenmesi gerekir" şeklindeki öncülü, Mu'tezile âlimlerinin "Allah hâdise mahal olduğuna yol açacağı gerekçesiyle ses ve harften oluşan kelâm sıfatıyla nitelenemez. O'na mütekellim vasfının isnat edilmesi ise kelâmı (konuşmayı) kendi dışındaki bir varlıkta yaratmasından ötürüdür" şeklinde ileri sürdükleri argümanla çelişmektedir. Dolayısıyla bu kanıt pek tutarlı değildir.

<sup>3</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/46; Muhammed Ramadan Abdullah, *el-Bâkallânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, 465; Şevâşî, *Vâsıl b. Ata ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, 152; Ebü'l-Vefa el-Ğanîmî et-Teftâzânî *İlmü'l-Kelâmi ve Ba'du Müşkilâtihi* (Kahire: Dârü's-Sekafe, ts.), 113.

<sup>4</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Beyrut: Dârü'n-Nehda, ts.), 1/295; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Ferk Beyne'l-Fırak* (Kahire: Matbetü'l-Medenî, ts.), 127; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti ed-Diniyye, 2009), 175; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslamiyyîn* (Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 1997) 147; Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri* (Ankara Okulu, 2012), 82.

<sup>5</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/82; Devvânî, *Şerhu'l-Celâl ed-Devvânî 'alâ'l-Akaidi'l-Adudiyye* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 1/404.

<sup>6</sup> Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr* (Kahire: 2009), 111-112; Muhammed Ramadan Abdullah, *el-Bâkallânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye* (Bağdat: Matbaatü'l-Ümme, 1974), 466.

b) Allah'a, zâtından ayrı sıfatların nispet edilmesi kadîmlerin birden çok olmasını (teaddüd-i kudemâ) gerekli kılar. Birden fazla kadîmin (ilâhın) varlığına inanmak da küfre sebep olur. Netice olarak Allah'a, zâtından ayrı sıfatlar isnat eden kâfir olur.<sup>7</sup> Bu bağlamda Hristiyanları küfre götüren şey, onların uknum olarak bilinen üç sıfatı (vucud=baba, ilim=oğul, hayat=kutsal ruh)<sup>8</sup> Allah'a atfetmeleridir. Mu'tezile, söz konusu tespitiyle Allah'a subûtî sıfatların isnat edilmesinin küfre neden olacağını varsaymıştır.<sup>9</sup> Buna karşın Ehl-i sünnet kelimcileri لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثَةٌ (Andolsun Allah için üçüncüsüdür diyenler kâfir olmuşlardır.)<sup>10</sup> âyetine istinaden "Hristiyanları küfre götüren şey, ilim ve hayat sıfatlarını Allah'a isnat etmeleri değil tersine üç ilâha inanmaları olmuştur"<sup>11</sup> şeklinde bir görüş ileri sürmek suretiyle Mu'tezilî teoriyi çürütmeye çalışmışlardır.<sup>12</sup> مَالِ الْمَسِيحِ الْآبِنِ مَرْيَمَ الْإِرْسُولِ قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِ الرِّسْلَ وَأُمَّهُ صَدِيقَةَ كَانَا يَأْكُلَانِ (Meryem oğlu Mesih sadece bir resûldür. Ondan önce nice peygamberler geldi geçti. Onun annesi de dosdoğru bir kadındır. (Nasıl ilâh olabilirler?) ikisi de yemek yerlerdi)<sup>13</sup> şeklindeki âyet mezkûr çıkarımı teyit etmektedir. Nitekim bu âyet, bir önceki âyette yer alan "üç varlık"la kastedilenin zâtların kendisi olduğuna dolaylı olarak delâlet etmektedir.

c) Allah'a nispet edilen "âlimiyyet" gibi haller vâcib kategorisine girer. Aksi halde Allah'a câhiliyet gibi hallerin de atfedilmesi mümkün olacaktır. Vâcib kategorisinde olan her şey de herhangi bir illetin eseri (malul) olamaz. Çünkü bir illete ihtiyaç duyulmasının temel nedeni, câiz olma hali, yani mümkünlük niteliğidir. Netice olarak âlimiyyet niteliği, ilim illetine ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla ilim gibi gerçekliği olan niteliklerin Allah'a nispet edilmesi zorunlu değildir.<sup>14</sup> Bahsi geçen argümana şöyle bir tenkit yöneltilmiştir: Yokluktan varlığa çıkan şeye mevcûd; varlığa dönüşmeyene ise Ma'dûm adı verilir. Varlık ile yokluk arasında herhangi bir vasitanın-kategorinin-bulunmadığı yönündeki bilgi nezdimizde zarurîdir.<sup>15</sup> Dolayısıyla âlimiyyet niteliğinin var olması nezdimizde kabul görülen bir görüş değildir ki zorunlu oluşuna hükmedilsin. Ayrıca âlimiyyet gibi itibârî niteliklerin varlığı kabul edilse dahi, söz konusu niteliklerin zorunlu oluşları ilim gibi gerçek sıfatların inkârını gerektirmez. Çünkü hallerin zorunlu oluşlarından kasıt, şayet zâtın onlardan arındırılmasının mümkün olmayışı ise, bu durum, zâtın başka bir nitelikle nitelenmesine engel teşkil etmemektedir. Yok eğer hallerin zorunlu oluşlarından kasıt, onların zâtları gereği

<sup>7</sup> Îcî, *el-Mevâkıf* (Beyrut: Alemlü'l-Kütüp, ts.), 280.

<sup>8</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 280; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr* (Kâhire: Dârü'l-Kütüp ve'l-Vesâik el-Kavmiyye, 2004), 1/267.

<sup>9</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 244.

<sup>10</sup> Mâide, 5 /73.

<sup>11</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/269.

<sup>12</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/267.

<sup>13</sup> Mâide, 5 /75.

<sup>14</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 280.

<sup>15</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 57.

zorunlu olmaları ise bunun geçersizliği ortadadır. Çünkü sıfat özünde (haddizâtında) mevsufa muhtaçtır. Bu da hallerin zâtları gereği zorunlu olmalarını engeller.<sup>16</sup>

d) “Allah noksan niteliklerden münezzehtir” ilkesi gereğince, Allah'ın zatına zâit sıfatların, nitelenenin kemâlini sağlayan sıfat türlerinden olması gerekir. Bu durum ise Allah'ın özünde yetersiz olup zâtından olmayan bir sıfatla kemâle erdiği şeklinde bir varsayımın ortaya çıkmasına yol açacaktır. Şu halde Allah, zatına zâit herhangi bir sıfatla nitelenemez. Söz konusu kanıtta şöyle bir tenkit yöneltmiştir: Makbul görülmeyen şey, Allah'ın başka bir varlıktan ödünç aldığı kemâli bir sıfattan istifade etmesidir. Allah'ın zatına zâit, kendisinden neşet eden ve ondan hiç ayrılmayan kemâl sıfatları ile nitelenmesinde ise herhangi bir sakınca yoktur.<sup>17</sup>

## 2. İslam Filozoflarının Argümanları

İlahi sıfatlar konusunda tenzihçi bir tutum sergileyen İslam filozofları şeylerin kendi zatına belirlenmesinin ilkesi olması hasebiyle Allah'ın ilim, güçyetirilenin ilkesi olması hasebiyle de kudret olduğunu belirtmişlerdir. Mezkur kesime göre Allah'ın eşyalar hakkındaki bilgisi ve eşyaları icat edişi zatına zait herhangi bir sığata ihtiyaç duyulmadan zatı ile gerçekleşir. Bu şekildeki bilgi edinme ve icat etme ise vacibü'l-vücûd olan zatın şanına daha yakışır.<sup>18</sup> İslam filozoflarının söz konusu iddiası birkaç vecihle ispat edilmeye çalışılmıştır:

a) Allah'ın varlığı bir maddeye dayanmadığından bilfiil (potansiyel olmayan) akıldır. Kendisini bildiği (aklettiği ) için de âkıldır. Hakikati akıl olan varlık, akledilir (makûl) olması için zâtının dışındaki bir varlığa gereksinim duymaz. Dolayısıyla Allah'ın kendisini akletmesi zâtıyla olur. Bu da Allah'ın yetkinliğini zâtıyla karşılandığını göstermektedir. Binaenaleyh Allah hem âlim hem malum hem de ilimdir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın sıfatları zâtından ibarettir<sup>19</sup> Ancak bu argüman Allah'ın her yönüyle basit olmadığı izlenimi vermektedir. Dolayısıyla bu kanıt filozofların Allah'ın her yönüyle basit olduğu yönündeki kabullerine ters düşmektedir.

b) Allah'a zatına zâit sıfatların nispet edilmesi, zorunlu varlığın âlim ve kâdir olmada başkasına muhtaç olduğu sonucunu doğurur. Bu da Allah'ın zâtıyla eksik, başkasıyla mükemmel hale gelen bir zât olacağı izlenimi vermektedir. Oysa vacibü'l-vücûd olan Allah'ın kemâli kendi zâtındadır. Binaen aleyh Allah'a nispet edilen sıfatlar zatına zâit değildir.<sup>20</sup> Devvânî söz konusu kanıtı zenginleştirmek üzere şöyle bir açıklamada bulunmuştur: Allah'a zâtına zâit sıfatların atfedilmesi onların mümkün

<sup>16</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 280; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 4/80.

<sup>17</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 280; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 8/56.

<sup>18</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Celâl ed-Devvânî 'ala'l-Akâidi'l-Adudiyye (Haşiyetu'l-Gelenbeviyye ile birlikte)* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 1/403; Gelenbevî, *Haşiyetu'l-Gelenbevi 'alâ Şerhi'l-Celâl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 1/403.

<sup>19</sup> Fârâbî, *Ârâu Ehlil-Medineti'l-Fâzile* (Kahire: Müessetü Hendâvî, ts.), 15.

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşiyye (MecmûuResâililİbnSînâ ile birlikte)* (Haydarâbâd: el-Meârifü'l-Osmâniyye, h.1354), 5.



oluşları sonucunu doğurur. Mümkün oluşları da onlara varlık veren bir sebebin olmasını gerektirir. Bu sebep ise ya zorunlu varlığın kendisi veya bir başkası olacaktır. Şayet bu sebep zâttan başka bir şey olursa, zorunlu varlığın âlim ve kâdir olmada başkasına muhtaçlığı söz konusu olacaktır. Genel bir deyişle zorunlu varlık, kemâl sıfatlarında başkasına muhtaç kalacaktır. Dolayısıyla zâtıyla eksik, başkasıyla mükemmel hale gelmiş olacaktır. Bu sebebin zorunlu varlığın kendisi olması durumunda ise gerçek bir olandan çokluğun sudur etmesi lazım gelecektir. Hâlbuki Allah her yönüyle tektir ve netice itibariyle O, çokluğa kaynaklık edemez<sup>21</sup> Ancak söz konusu delilin " Bir varlığın mümkün oluşu onun bir nedene bağlı olmasını gerekli kılar" şeklindeki öncülü Müslüman filozofların " Bir nedene bağlı olmanın şartı hüdûs niteliğidir " şeklindeki kabulleri ile tezat oluşturmaktadır. Ayrıca Müslüman filozofların Allah'a selbi sıfatları nispet etmeleri " Allah her yönüyle basittir" şeklindeki kabulleriyle çelişmektedir. Dolayısıyla bu kanıt pek tutarlı değildir.<sup>22</sup>

c) "Şayet Allah'a, zâtına zâit sıfatlar isnat edilirse Allah söz konusu sıfatların fâili olur. Sözü edilen sıfatlar onun zâtıyla kaim oldukları için Allah onların kabul edicisi olur. Buna binaen fâil ve kâbil vasıfları taşıyan Allah, kabul ve fiil masterlarının ilkesi-kaynağı olacaktır. Bu da basit (mürekkep olmayan) bir müessire birden fazla eserin isnat edilmesi sonucunu doğurur. Ne var ki elde edilen bu sonuç, birden ancak bir doğar kuralına ters düştüğü için batıldır."<sup>23</sup> "Birden ancak bir çıkar" ilkesi şöyle bir akıl yürütmeye eleştiriye tabi tutulmuştur: " Çok sayıda olan mümkün kategorisindeki varlıkların, basit (mürekkep olmayan) olan Allah'a vasıtasız bir şekilde isnat edilmesinde bir mazur yoktur."<sup>24</sup> Nitekim her yönüyle basit olan cevheriyyet vasfı, hem tahayyüz hem de arazları kabul etme vasıflarının nedenidir. Dolayısıyla basit olan etkin (müessir) bir güce iki eser nispet edilebilir."<sup>25</sup> Ancak cevheriyyet vasfının cevhere olan nisbeti dikkate alındığında cevheriyyetin her yönüyle basit olmadığı görülecektir.

### **3. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Argümanları**

Allah'ı mühdes varlıklara benzetmekten kaçınmakla birlikte kemal ve üstünlüğü ifade eden sıfatları O'nun zatına nispet etmeyi aklen ve naklen zorunlu gören Ehl-i sünnet kelâmcıları söz konusu sıfatların Allah'ın zatına zait gerçek birer nitelik olarak nispet edildiği veya Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğu noktasında ihtilafa düşmüşlerdir. İbn Küllab, Eşârî ve Mâtürüdî kelâmcılar ikinci görüşü benimserken Ehl-i sünnet kelâmcılarının ezici çoğunluğu birinci görüşü tercih etmişlerdir.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Celâl ed-Devvânî 'ala'l-Akâidi'l-Adudiyye*, 1/405-410.

<sup>22</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Celâl ed-Devvânî 'ala'l-Akâidi'l-Adudiyye*, 1/4155

<sup>23</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 280; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 5-6.

<sup>24</sup> İcî, *el-Mevâkıf (Şerhu'l-mevâkıf ile birlikte)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 4/127.

<sup>25</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 87.

<sup>26</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari* (Beyrut: Mabaatü'l-Meşârik, 1987), 40; Eş'arî Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İsalâmiyyin* (Beyrut: el-Metbatü'l-Asriyye, 2015), 1/138; Sâbûnî, *el-Bidâye* (İstanbul: 2015), 28; Abdullah Arca, *Fahreddin Razi'ye Göre Allah'ın Sıfatları* (Basılmamış Doktora Tezi, Diyarbakır, 2017), 15.

### 3.1. İbn Küllâb, İmam Eş'arî ve Mâtürîdî Kelâmcılarının Argümanları

İbn Küllâb, İmam Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların zâtî sıfatların Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğuna ilişkin düşünceleri, On sayısının bir sayısı ile olan ilişkisi örneğinden yola çıkarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Nitekim on rakamının içinde var olan bir rakamı on sayısının ne aynı ne de gayrıdır. Bir rakamı on sayısının aynı değildir çünkü müstakil bir mefhumu vardır, gayrı da değildir çünkü varlığı on sayısı ile mütalaa edilmektedir.<sup>27</sup> Ancak söz konusu varsayım, varlık ve yokluk arasında üçüncü bir kavramın (hal) varlığını çağrıştırmaktadır.<sup>28</sup> Nitekim adı geçen mütekellimler vücûdî sıfatların zâtın aynı olmadığı yönündeki tespitleriyle söz konusu sıfatların ma'dum olmadıklarını, zâtın gayri olmadığı yönündeki tespitleriyle de mevcûd olmadıklarını iddia etmiş olurlar. Bu durum ise ilâhî sıfatların mevcûd ve ma'dûm arasında üçüncü bir kavram (hal) olduğu sonucunu doğurur. Oysa adı geçen kelâmcılar Allah'ın zâtî sıfatlarını gerçekliği olan birer vasıf olarak telakki etmektedirler.

### 3.2. Kelâmcıların Kahir Ekseriyetince Geliştirilen Argümanlar

Kelâmcıların ezici çoğunluğu .zâtî sıfatların Allah'ın zâtına zâit birer nitelik olduğu yönündeki iddialarını birkaç açıdan delillendirmeye çalışmışlardır.

a) "Dış dünyada bir varlığın ilim illetini taşıması, âlim vasfına sahip olmasını gerekli kılmaktadır. Bu durum, âlim vasfını taşıyan Allah'ın da aynı illeti taşımasını gerektirmektedir."<sup>29</sup> Ne var ki fikhî kıyasla yapılan akıl yürütmede, kıyas edilen (mekis) mesabesindeki gaibin sıfatları ile kendisine kıyaslanan (mekîsün aleyh) mesabesindeki şahit âlemin sıfatlarının gerekleri farklıdır. Nitekim gairteki kudret, icat etme potansiyeline sahiptir. Buna karşın şahit âlemdeki kudret ise varlık verme noktasında yetersizdir.<sup>30</sup> Dolayısıyla mezkûr kıyas ile yapılan temellendirme yeterince sağlıklı değildir.

b) "Allah'ın fiilleri sağlamdır, fiili sağlam olan her fail âlimdir, öyleyse Allah âlimdir" şeklinde bir akıl yürütmeye dayanır.<sup>31</sup> Kıyasın küçük öncülü (suğra) konumunda olan "Allah'ın fiilleri sağlamdır" önermesi apaçıktır (bedihidir). Nitekim dış dünya hakkında düşünen ve gök cisimlerinin yer cisimleriyle ilişkisi hakkında kafa

<sup>27</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 28; ŞabanAli Düzgün (Ed.), *Kelâm el-Kitabı* (Ankara: Grafik-Ofset Matbaacılık, 2013), 257.

<sup>28</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 81; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 4/59.

<sup>29</sup> Bâkılânî, *et-Temhid* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 13; Cüveynî, söz konusu yöntemin ortak paydasının illet olarak alınabileceği gibi şart olarak da düşünülebileceğini kaydeder. Sözelimi dışdünyada bir varlığa âlim denebilmesi için hayy (diri) olması şart koşulmuştur. Bu durumda gaib bir varlık olarak kabul edilen Allah'ın da âlim vasfını alabilmesi için hayy şartını taşıması gerekir. Bk. Cüveynî, *Kitabü'l-irşad* (Mısır: MektebetuHancî, h.1369), 83.

<sup>30</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/53; Devvânî, *Şerhu'l-Celâl ed-Devvânî 'alâ'l-Akaidi'l-Adudiyye*, 1/418.

<sup>31</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu, 2013), 1/253; Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille* (Ankara: DİB yay., 2004), 1/246; Râzî, *el-Muhassal* (Mektebtü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts), 165; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal* (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, ts.), 277.

yoran bir kimse akıl yürütmeye başvurmadan Allah'ın fiillerinin sağlam olduğuna hükmeder. Kıyasın büyük öncülü (kübra) konumunda olan "fiili sağlam olan her fail âlimdir" önermesi ise "Bir kimse, ince ve zarif anlamlara delalet eden güzel bir yazı görürse, yazarının âlim biri olduğunu apaçık olarak bilir"<sup>32</sup> şeklindeki bir akıl yürütmeye ispat edilmektedir. Sözü edilen kıyasın büyük öncülü mesabesinde olan "fiili sağlam olan her fail âlimdir" önermesibirkaç itirazamaruz kalmıştır: a) Fiilin sağlam oluşuyla şayet her bakımdan maslahata uygun düştüğü kastediliyorsa bu mümkün değildir. Çünkü âlemdeki basit ve birleşik varlıkların tümü, nihayetinde bir zayıflık-kusur içerirler. Şayet onunla fiilin bir yönden maslahata uygun düştüğü kastediliyorsa bu tespit, ilme delâlet etmez. Zira müessiri âlim olmayan eserlerden de yararlanılabilmektedir. b) Bu önerme, herhangi bir ilme sahip olmayan arının pergel ve cetvel olmaksızın birbirine eşit altıgen petekleri yapabilmesi ve bu altıgeni de başka geometrik şekillere dönüştürebilmesiyle çürütülmektedir. Dolayısıyla "fiili sağlam olan her fail, âlimdir" önermesi doğru değildir. Şu halde söz konusu önermeler "Allah âlimdir" neticesini vermez. Söz konusu itirazlar iki vecihle defedilmeye çalışılmıştır: a) Allah'ın fiillerinin sağlam oluşundan kastımız, müşahade ettiğimiz ilginç ve acayip düzendir. Bu düzen ve yapı hakkında akıl, hayrete düşmekte ve onun içerdiği yararların (maslahat) mükemmelliğine tam manasıyla erişememektedir. b) Allah'ın arılara kendilerinden çıkan fiiller ile ilgili bilgiyi ilham etmesi mümkündür. Dolayısıyla arının ve örümceğin yaptıkları için "fiili sağlam olan her fail, âlimdir" önermesini çürütmesi söz konusu değildir.<sup>33</sup> Ancak mezkûr kanıt yapılan itirazın kavramlara farklı anlamlar yüklenerek karşılanmaya çalışılması, söz konusu kanıtın burhânî<sup>34</sup> değil tersine cedelî<sup>35</sup> bir kanıt olduğunu ortaya koymaktadır.

c) "Allah'ın sıfatları zâtının aynıdır" şeklindeki tez doğru kabul edilirse "Allah âlimdir" önermesinde âlim sıfatının mefhumu Allah'ın zâtının mefhumunun aynı olacaktır. Bu durumda söz konusu önerme, "Allah'ın zâtı zâttıdır" şeklindeki sonucu doğurur. "Allah'ın zâtı, zâttıdır" önermesi ise faydalı bir yargı vermediğinden batıldır. Binaenaleyh Allah'n sıfatları zâtından ibarettir şeklindeki sav batıldır. <sup>36</sup>Söz konusu argüman şöyle tenkit edilmektedir: Mezkûr kanıt, âlim ve kâdir gibi sıfatlara ait mefhumların zâtın mefhumuna zâit olduğu sonucunu doğurmaktadır. Oysa iddia edilen sıfatların mefhumundan kast edilenin (masadakealeyhi'l-mefhum) Allah'ın zatına zâit olduğu yönündedir.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> İcî, *el- Mevâkıf*, 285; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 4/110; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/253.

<sup>33</sup> İcî, *el- Mevâkıf*, 285.

<sup>34</sup> Münazarada gerçeğin ortaya çıkması amacıyla oluşturulan ve gerçek bir sonuç veren kıyasa "Burhanî" kıyas denir. Bk. el-Muzaffer, *el-Mantık* (Lübnan: Dârü'l-mearif, 1980), 307.

<sup>35</sup> Münazarada sadece rakibi kabule mecbur bırakmak (ilzam etmek) üzere oluşturulan kıyasa cedelî kıyas denir. Bk. el-Muzaffer, *el-Mantık*, 307.

<sup>36</sup> İcî, *el- Mevâkıf*, 280; İcî, *el- Mevâkıf*(*Şerhu'l- mevâkıf ile birlikte*), 8/54.

<sup>37</sup> İcî, *el- Mevâkıf*, 280.

d) Eğer ilim ve kudret gibi sıfatlar Allah'ın zâtından ibaret olursa söz konusu sıfatlar birbirlerinin aynı olacaktır. Diğer bir deyişle ilim, kudretin kendisi olacaktır. Sıfatların birbirlerinden ibaret olması ise mümkün değildir. Dolayısıyla sıfatlar Allah'ın zâtından ibaret değildir.<sup>38</sup>

### SONUÇ

Allah'ın duyu organlarıyla idrak edilemeyeceği noktasında ittifak halinde olan Müslüman düşünürler, Zât-ı bariyi kendisine nispet edilen sıfatlarla tasavvur etmeye çalışmışlardır. Ancak Mu'tezile ekolü, Allah'a zâta zâit sıfatların nispet edilmesi kadîmlerin birden çok olmasını gerekli kılacağı endişesinden yola çıkarak Ku'rân'da Allah'a açıkça nispet edilen sıfatları Allah'ın zâtından ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. İslam filozofları da tıpkı Mutezile âlimleri gibi ilâhi sıfatlar konusunda tenzihçi bir tutum sergilemişlerdir. Ancak konuyla ilgili savlarını "Birden ancak bir çıkar" ilkesine dayandırmışlardır. Mutezile ve Müslüman filozofların tezleri zâta zâit sıfatların inkarı yönündedir. Bu da sıfatların temelden inkarı anlamına gelmemektedir. Öte yandan İmam Eş'arî,<sup>39</sup> ile Mâtürîdî kelâmcılar Allah'ın sıfatlarını zâtı ile aynileştirmenin sıfatların inkârına yol açtığı; "sıfatlar zâtın gayridir" görüşünün de birden çok müstakil kadimlerin varlığını çağrıştırdığından hareketle Allah'ın zâtî sıfatlarının zâtının ne aynı ne de gayri olduğu yönünde bir sav ileri sürmüşlerdir.<sup>40</sup> Ancak bu görüş varlık ve yokluk arasında orta bir kavramın var olduğu izlenimi vermektedir. Oysa varlık ve yokluk arasında üçüncü bir kavramın mevcut olduğu yönündeki görüş söz konusu kesimler tarafından kabul edilmektedir. Eş'arî kelâmcıların ezici çoğunluğu ise teaddüd-i kudemânın sadece kadîm zâtlarla oluştuğu yönünde bir iddiada bulunmuşlardır. Buna binaen mezkûr kelâmcılar Allah'a zâtına zâit sıfatları nispet etmekte herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Söz konusu kesim zât-sıfat problematiğinde fûru-u fıkhîta naslardan hüküm çıkarmak için (istinbat) kullanılan *fikhî kıyas*<sup>41</sup> yöntemini uygulamışlardır.<sup>42</sup> Ne var ki mezkûr kıyas yönteminde, kıyas edilen (mekis) mesabesindeki gaibin sıfatları ile kendisine kıyaslanan (mekîsün aleyh) mesabesindeki şahit âlemin sıfatlarının gerekleri farklıdır. Sonuç olarak Müslüman düşünürlerinin zât-sıfat ilişkisine yönelik iddialarını kanıtlayan delillerin ciddi eleştirilere maruz kalması zat-sıfat ilişkisiyle ilgili savlarının bağlayıcı olmadığını göstermektedir. Celâlüddin ed-Devvânî'nin söz konusu ilişkinin mahiyetinin ancak keşif yoluyla bilinebileceği imasında bulunması bu tespiti destekler mahiyettedir.

<sup>38</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 280.

<sup>39</sup> Gelenbevi "Allah'ın vücûdî sıfatları Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayridir" şeklinde görüşün Eş'arî'ye nispet edildiğini aktarmaktadır. Bk. Gelenbevi, *Haşiyetu'l-Gelenbevi 'alâ Şerhi'l-Celâl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017) 1/421.

<sup>40</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 28; Lekânî, *Cevheretü't-Tevhîd (Tühfetü'l-Mürîd ile birlikte)* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2016), 103.

<sup>41</sup> Ortak bir illet taşıyan iki önermeden hükmü kesinleşmiş olana hakkında kesin hüküm bulunmayan önermeyi kıyas etme olayına fikhî kıyas denir. bk. Tâceddin es-Süpkî, *Cemü'l-Cevâmi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 80.

<sup>42</sup> Muhammed Ramadan Abdullah, *el-Bâkılânî ve Ârâhu'l-Kelâmiyye*, 293.

## KAYNAKÇA

Kur'an-ı Ker'im.

Âmidî, Seffüddin. *Ebkârü'l-Efkâr*. Kâhire: Dârü'l-Kütüpve'l-Vesâik el-Kavmiyye, 2004.

Arca, Abdullah. *Fahreddin Razî'ye Göre Allah'ın Sıfatları*. Diyarbakır, Basılmamış Doktora Tezi, 2017.

Bâkılânî, Ebû Bekr. *et-Temhid*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn. *Kitabü'l-İrşad*. Mısır: MektebetuHancî, h.1369.

Devvânî, Celâlüddin. *Şerhü'l-Celâl ed-Devvânî alâ'l-Akâidi'l-Adudiyye, (Haşiyetu'l-Gelenbeviyye ile birlikte)*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.

Düzgün, Şaban Ali, (Ed.). *Kelâm el-Kitabı*. Ankara: Grafik-Ofset Matbaacılık, 2013.

Ebü'l-Vefa el-Ğanîmî, et-Teftâzânî. *İlmü'l-Kelâmi ve Ba'du Müşkilâtihi*. Kahire: Dârü's-Sekafe, ts.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İsalâmiyyin*. Beyrut: el-Metbatü'l-Asriyye, 2015.

Fârâbî. *Ârau Ehli'l-Medineti'l-Fâzile*. Kahire: Müessesetü Hendâvî, ts.

Gelenbevî, İsmail. *Haşiyetü'l-Gelenbevî alâ Şerhi'l-Celâl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *Kitâbu'l-İntisâr*. Kahire, 2009.

İbn Fûrek. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Mabaatü'l-Meşârik, 1987.

İbn Sînâ. *er-Risâletü'l-Arşîyye (MecmûuResâilüİbnSînâ ile birlikte)*. Haydarabâd: el-Meârifü'l-Osmaniyye, h.1354.

Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf*. Beyrut: Alemu'l-Kütüp, ts.

Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf ile birlikte)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Kâdî, Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu, 2013.

Kâdî, Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.

Lekânî, İbrahim. *Cevheretü't-Tevhîd (Tühfetü'l-mürîd ile birlikte)*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2016.

Muhammed, Ramadan Abdullah. *el-Bâkillânî ve Ârauhü'l-Kelâmiyye*. Bağdad: Matbaatü'l-Ümme, 1974.

Muhit Mert. *Kelâm Tarihinin Problemleri*. Ankara Okulu, 2012.

Muzaffer, Muhammed Rıza. *el-Mantık, Dârü'l-mearif*. Lübnan, 1980.

Nesefî, Ebü'l-Mü' in. *Tebşiratü'l-Edille*. Ankara: DİB yay., 2004.

Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal*. Mektebtü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye*. İstanbul, 2015.

Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. Mısır: İsa'l-Bâbi'l-Halebî, 1964.

Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî ve Şurekâihi, 1968.

Şehristânî. *Nihâyetü'l-İkdâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti ed-Diniyye, 2009.

Şevâşî, Süleyman. *Vâsil bin Ata ve Arauhü'l-Kelâmiyye*. Libya: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâp, 1993.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Mekâsîd*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1989.

Tûsî, Nasîrüddin. *Telhîsü'l-Mühassal*. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, ts.

## İTİKÂDÎ MEZHEPLER VE FIRKALAR BAĞLAMINDA TASAVVUF VE SÛFİLİK'İN YERİ

Mustafa AKMAN\*

### Öz

Tasavvufun, İslâmî düşünce alanında bir tür mezhebî söylem ve faaliyet biçimi olduğu izahtan varestedir. Şüphesiz bu kanaate varmanın imkânı, ancak sûfî söylem ve organizasyonun, dinin özü değil itikâdî ve içtihadî mezhepsel bir yorum ve yapı olduğunun ortaya konulması ile mümkündür. Bunun sağlayacağı fayda ise sûfî tezleri değerlendirirken bunun, doğrudan İslâm'ın kendisi hakkında yapılan değerlendirmeler olmadığı gerçeği olacaktır. Ne var ki sûfileri, kelâm ekollerini tanıtan İtikâdî Mezhepler Tarihi kaynakları, -onları ayrı bir fırka sayacak şekilde- neredeyse hiç konu edinmiş değillerdir. Sûfîlerin bu (itikâdî ve içtihadî) yönü; bütün söylem ve uygulama görünürlüklerine rağmen görmezden gelinmiştir. Hâlbuki onların özellikle varlık ve bilgi teorileri; kaynakların, hakkında bilgi verdikleri öteki birçok ekolden daha ileri düzeyde tartışmalı kelâmî konulardır. Bu nedenle tasavvufun da mezhepler tarihi hinterlandımızda kendine mahsus bir itikâdî/kelâmî ekol olduğunu, bunların da doğru-yanlış fikirlerinin olabileceğini, savdukları şeylerin objektif biçimde temellendirilmesi gerektiğini bilmek lazımdır. Biz de makalemizde sûfliğin de müstakil olmasa bile tıpkı selefilik gibi en az Ehl-i Sünnet ana ekolünün bir alt kolu/fırkası olarak mezhepler tarihi kaynaklarında değerlendirilmeye konu edilmesi gerektiğini izaha ve temellendirmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Tasavvuf, İctihad, İtikâdî Mezhep, Mezhepler Tarihi Kaynakları.

### THE PLACEMENT OF SUFISM IN THE CONTEXT OF FAITH SECTS AND GROUPS

#### Abstract

It is beyond the explanation that Sufism is a form of sectarian discourse and activity in the field of Islamic thought. Undoubtedly, the possibility of reaching this conclusion is possible only by revealing that the Sufi discourse and organization is not the essence of religion, but a sectarian interpretation and structure based on creed and jurisprudence. The benefit of this will be the fact that when evaluating sufi theses, these are not evaluations made about Islam itself. However, the sources of the History of Faith Sects, which introduced the Sufis and the schools of kalam, did not consider them as a separate sect. This (creed and ijihad) aspect of the Sufis has been ignored

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 09/10/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 16/11/2022

\* Doç. Dr., Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, makman64@gmail.com ORCID: 0000-0001-6675-1315

despite all their discourse and practice visibility. However, their theories of existence and knowledge are more controversial theological issues than many other schools about which the sources give information. For this reason, it is necessary to know that Sufism has its own particular school of creed in our historical hinterland, that these too may have right or wrong ideas, and that what they advocate must be objectively grounded. In our article, we will try to explain and justify that even if Sufism is not independent, it should at least be considered as a sub-branch/sect of the main school of Ahl as-Sunnah, just like Salafism, in the historical sources of sects.

**Keywords:** Kalam, Sufism, Ijtihâd, Itikâdî Sect, Sources of History of Sects.

## GİRİŞ

Tarihî süreçte ortaya çıkıp bugüne kadar varlığını sürdürmeye devam eden mezheplerden hiçbirine bağlanıp etkisinde kalmadan mezhepler tarihi sürecinde olup biteni anlamaya çalıştığımızda temel kaynaklara ihtiyacımız olacaktır. Bu amaçla baktığımızda günümüzde mütedavil olmaya devam eden temel/klasik kaynaklardan her birinin belli ekollere mensup şahıslar tarafından yazıldığı ve maatteessüf objektif olmadıkları, aksine fırkacı zihniyetle yazıldıkları görülmektedir. Tasavvuf gibi bazı ekollerden ise şu veya bu sebeple hemen hiç bahsetmemiş olmaları ve değerlendirme dışı bırakmaları da cabası. Dolayısıyla mezhepler tarihini anlama sürecinin daha geniş çerçevede çapraz okumalarla yapılması gerektiği izahtan varestedir.

Bu itibarla şöyle veya böyle, şu veya bu nedenle yine sonuçta Müslümanlar tarafından herhangi bir yerde başlatılan ve ilerleyen zamanda yer kaplamışsa kendine özel bir isimle de anılmaya başlanan, ister siyâsî/itikâdî isterse fikhî denilsin bugünün deyimiyile her hareket, yapı ve cemaate projektör tutabilmek için mezhepler/düşünce tarihi araştırmacısının olup bitene mutlaka mezhep alanlarının dışından ve hususen parametrelerinin etkisinde kalmadan bakması ve hatta ilave kaynaklar da kullanması gerektiği anlaşılmaktadır.

Dinine- diyanetine samimi duygularla bağlanmış, halis muhlis bir mümin olarak tarihsel süreçte yine aynı bu özelliklere sahip başka Müslümanların, tevarüs ettikleri veya yeni problemlerine çözüm amacıyla geliştirdikleri mezheplerin tamamının dışında anlamında bir tercih. Değil mi ki bu mezheplerin tamamı Müslümanların geliştirdiği düşün ve yaşam biçimleridir. Meğerki bunlardan (Yezidilik gibi) bazıları bilahare İslâm'ın temel ilkelerini bir kenara koyup farklı bir çehreye bürünmüş olsun. Şüphesiz burada kastımız; farklı çehrelere bürünenler yerine, Ehl-i Sünnet'in de dahil olduğu ve mesela Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö.324/935) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de

Müslümanların geliştirdiği ekoller bağlamında sıraladığı<sup>1</sup> ve mensuplarını Müslüman gördüğü Mu'tezile, Hariciyye, Şîa, Mürcie vs. mezheplerdir. İşte Ehl-i Sünnet de dahil bütün bu mezhepleri; herhangi birine bağlanıp çemberinde kalmadan, temsilcilerinin ve konuya dair yazdıkları kaynakların perspektifine ram olmadan, ilke ve uygulamalarına ayrıcalık tanımadan ve fakat aynı zamanda herhangi birine ön yargı ile yaklaşım cephe almadan hepsini masaya yatırıp anlamak ve mümkün mertebe bunların teori ve kaynaklarından istifade etmek esas olmalıdır.<sup>2</sup>

Bu çerçeveden baktığımızda bulunduğumuz havzada mezhepler ve fırkalar ile ilgili malumatımızı edindiğimiz ve başat klasik kaynaklarımızdan biri sayılan *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserin yazarı Abdülkahir el-Bağdâdî'nin (ö.429/1037) bu eserinde İslâm'ı Sünnîliğe daha çok da Eş'arîliğe eşitledikten sonra cehennemlik olan fırkaları tek tek saydığını<sup>3</sup> görmekteyiz. Böylesi bir taassupla yazılmış bir eserin okuyucusunun, çevresinde yaşayan ve dalâlet ehli diye tanımlanan "dindaşları"na nasıl davranacağı hususu endişe vericidir.<sup>4</sup> Bu endişeden olacak ki Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209); Bağdâdî'nin muhaliflerine olan şiddetli taassubundan dolayı onun, fırkalarla ilgili objektif olmayan değerlendirmelerini gerçeğe uygun görmemiş ve bu nedenle de güvenilir bulmamıştır.<sup>5</sup> Mezhepler Tarihi sahasında ilk defa tarafsız bir eser yazan Eş'arî de *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de mezhep tarihçilerinin, muhaliflerinin fikirlerini çarpıtmalarına<sup>6</sup> değinmiştir.

Burada arka planda ve hatta bazen görünen yüzünde meselenin, "fırka-ı nâciye" çekişmesi<sup>7</sup> olduğu ve hemen herkesin bu ideal konuma kendisini yerleştirip kapsama

<sup>1</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, Çeviri - Metin, haz. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019), 46, 146, 204, 236, 404-426.

<sup>2</sup> Mustafa Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları: İçerik ve Özellikleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 221-226.

<sup>3</sup> Abdülkahir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, 8. bsk., (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 1, 13-14, 249.

<sup>4</sup> Mezhepçiliğe ve dışlayıcılığa karşı tedbirler için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhep ve Mezhepçilik", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 5, (2017), 2-8.

<sup>5</sup> Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Munâzarâtü'r-Râzî*, 1. bsk., (Haydarabad/Dekan: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1355), 25; Fethullah Huleyf, *Munazaratu Fahreddin er-Râzî fi biladi Maverai'n-nehr*, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1967), 39. "Aynı şekilde İbn Asâkir de el-Fark'ta Bağdâdî'ye hasımlarının kitaplarından nakiller yaparken onların savunmadığı bazı görüşleri onlara nispet etmesi dolayısıyla güvenilemeyeceğini söylemiştir." Yusuf Kahraman, *Abdülkahir el-Bağdâdî, Şehristânî ve İbn Hazm'ın İslâm Mezheplerini Tasnif Yöntemleri*, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul, 2003), 29. Ayrıca bkz. İbn Asakir (ö.571/1176), *Tebyinu kezibi'l-mufterî fi ma nusibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Neşr. el-Kuddûsî, (Dımaşk: Matbaatu't-Tevfik, 1347), 20.

<sup>6</sup> "Fırkalar hakkında bilgi veren, mezhepler (nihal) ve dinler (diyânât) hakkında eser veren insanlardan bazılarının, verdikleri bilgilerde eksiklik yaptıklarını, muhaliflerinin görüşünü anlatırken karıştırdıklarını; bazılarının ise muhalifini kötümek amacıyla anlatımda yalana başvurduğunu; bir kısmının birbiriyle ihtilâf edenlerin ihtilâfına dair rivâyet ettiklerini derinlemesine araştırmadıklarını; bazılarının da muhaliflerinin sözlerine, delilin ilzam edeceğini zannettikleri şeyler eklediklerini gördüm." el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 40.

<sup>7</sup> Muhaddisler *fırka-i nâciye*'nin ashâbu'l-hadîs; Beğavî (ö.516/1122) bunların ehl-i fikh; Sünnî kelamcılar, Eş'arîler veya Mâturîdîler; Şîa da fırka-i nâciye'nin kendileri olduğunu iddia etmiştir. Bazıları ise helak olacak fırkanın kim olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. O da elbette Mu'tezile! olacaktır. Şihâbuddîn el-



alanını başkalarına kapatmaya çalışmakta olduğu anlaşılmaktadır.<sup>8</sup> Sözelimi Adududdin el-Îcî (ö.756/1355), meşhur el-‘akâidinde yetmiş üç fırka rivayetini<sup>9</sup> aktarır ve *kurtuluşa eren fırkanın Eş‘arîler* olduğunu belirtir. Onun metnini şerh eden Celâleddin ed-Devvânî (ö.908/1502) de onu destekler. Ancak Devvânî'nin metnini şerheden Gelenbevî İsmail Efendi (ö.1205/1791) ve Şihâbüddîn el-Mercânî (ö.1306/1889), kurtuluşa eren fırkanın Eş‘arîlere hasredilmesini doğru bulmayarak itiraz ederler. Bunlar, Îcî ve Devvânî'nin *daraltıcı* yaklaşımlarının<sup>10</sup> yerine kapsamı nispeten genişleterek mensubu oldukları mezhebi de buna dahil etmektedirler.<sup>11</sup>

Mutasavvıflar da bu çekişmede yerlerini almış olmakla beraber kendilerini sıradan itikâdî mezhepler bağlamının dışında tutarak *taşfiye* denilen ve kendilerine farklı bir alan açan yöntemin araçları olan keşf ve ilhâm gibi dayanaklarla kendilerini farklı bir kategoride göstermeyi başardıkları gibi bunu; kelâm, tefsir, hadis gibi komşu disiplinlerin temsilcilerine de kabul ettirmişlerdir.<sup>12</sup> Mutavavıflar da *eşrefu'l-ulûm*'a sahiplik mücadelesi verdikleri halde bunu takva, haşyet gibi nahif bir zaviyeden sunarak mücadele sahasında sorgusuz biçimde tek başına kalmayı başarmışlardır. Tam buradan baktığımızda sûfilik de dindarlık sergilemedeki samimiyet açısından öteki dinî

---

Mercânî (1818-1889) ise konuya dair hadisin mevzu olma ihtimalinden bahseder. Konuya isabetli bir yerden bakar da sonuçta tarafını belirtmeden de edemez. Ona göre kurtulan fırka olacaksa bu, Mâtürîdîler olmalıdır. Bkz. Hakan Tahtacı - Yusuf Açıkel, "XIX. ve XX. Asır Kazan Âlimlerinin Kelâmî Tartışmalara Hadis İlmi Açısından Yaklaşımları", *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, 2022), 86-87; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 35-36.

<sup>8</sup> Eserlerini, fırkaları "yargılama" konseptinde kaleme aldıklarını belirten Bağdâdî ve Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö.471/1078) gibi müelliflerin çoğunun mezhepleri adlandırmada hataya düştükleri bilinen bir durumdur. Sûfliği ayrı bir mezhep olarak kodlamamış olmalarını da bu zaviyeden görmek mümkündür. Bkz. İlyas Üzümlü, "Mezhep (Literatür)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/535; Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 330; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî: Ahlakî Siyasî Felsefi Tasavvufi ve Kelâmî Görüşleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 292.

<sup>9</sup> İftirâk denilen bu rivâyete dair değerlendirmeler için bkz. İlyas Üzümlü, "Mezhep (Giriş, Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/527-528. "İslâm peygamberinin, dünya var oldukça sürecek "hakkın temsilciliği" gibi bir görevin -daha işin başında iken- ters yöne çevrileceğini ilan etmesi nakil ve akıl açısından kabul edilmesi zor bir husustur. Böyle bir telakkinin yegâne mesnedi ise isnad ve metin açısından problemler taşıyan bir hadisten ibarettir... Yetmiş üç fırka hadisini göz önünde bulunduran mezhepler tarihi müelliflerinin meydana getirdikleri eserlerde yetmiş üç sayısını doldurmak için zorlandıkları, birbirine benzemeyen muhteva planları düzenledikleri ana ve tâlî mezheplerin belirlenmesinde farklı tasniflere yer verdikleri görülür." Bekir Topaloğlu, "Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükmü)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/534; ayrıca bkz. Tuncer Namlı, "İlke ve Olgu, Görüş ve Fırka Süreçlerinde Mezhep", *Eski Yeni*, 25, (2012), 6; Akman, *Kelâm Sistemi*, 54-55.

<sup>10</sup> Celâleddin ed-Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman, (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 3, 9; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 256.

<sup>11</sup> Bkz. Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Celâl*, (İstanbul: Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, 1326), 1/35, 38, 44, 2/107; Mercânî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, (İstanbul: Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, 1326), 1/25-26, 34-39, 42-44, 162, 258, 2/115-117, 209; Ahmet Hamdi Serbestzâde, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*, (Trabzon, 1310), 32; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 241-242; Akman, *Kelâm Sistemi*, 35-36.

<sup>12</sup> Bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 218.

hareketlerden farklı olmamasına ve *fırka-ı nâcîye* ve *nârîye* ikileminde kelâmî tartışmalarla kendilerini ilk kategoride kabul edip göstermeye çalışan diğer fırkaların dünyasında oluştuğu halde onların fevkinde bir mevkiye oturarak diğer disiplinleri kendi teori ve pratiklerini kabule zorladığını ve üstelik başardığını görmekteyiz.<sup>13</sup>

Halbuki tasavvuf dahil kişilerin düşünsel ve organize faaliyetleriyle şekillenen herhangi bir mezhep veya bunların alt fırkalarından biri, fırka-ı nâcîye veya başka bir isim üzerinden İslâm ile eşitlenemez. Şüphesiz İslâm şemsiye/çatı, mezhep ve fırkaların tamamı ise bu şemsiyenin altındaki aktörlerin geliştirdiği anlama ve yorumlama biçimleridir. Nitekim varlığını sürdüren mezhepler de İslâm'ın bizzat kendisi değil ortaya çıktıkları dönemin -bugünkü deyimle- devam eden cemaatleridirler. Keza bugünün cemaatleri de şayet takipçileri üzerinden zamanda yolculuk yapmaya devam ederlerse yarınki dönemde mezhepler (İslâmî düşünce) tarihi eserlerinde bahse konu edildiklerinde ötekilerle aynı konumda değerlendirilecek mezheplerdir. Mesela Said Nursî'nin (ö.1380/1960) kurduğu *Nurculuk* hakeza Hasen el-Bennâ'nın (ö. 1369/1949) kurucusu olduğu *İhvan-ı Müslimin* ve Ebu'l-A'lâ el-Mevdudî'nin (ö. 1400/1979) başlattığı *Cemaat-ı İslâmî*, gelecekte mezhepler tarihi bağlamında görülmeye namzet mezhepler/ hareketlerdir.<sup>14</sup> Bu anlamda sûfilik'i de bu bağlamda görmek gerektiği açıktır.

Haliyle burada herhangi bir düşünce veya hareketin "mezhep" hüviyeti kazanabilmesi için temel ölçüler/kriterler belirlemek de önemlidir. Ancak öncelikle bahis konusu edilecek kriterlerin yere, zamana ve etkiye göre değişebileceği de bilinmelidir. Bundan olacak ki fırak edebiyatı müellifi Şehristânî (ö.548/1153), mezhepler için ayırt edici temel bir esasın veya nassın bulunmadığını belirtmiştir. Oysaki bir mezhep; bir görüş veya uygulamada diğerlerinden belirgin biçimde ayrılmalıdır ki ona müstakil bir mezhep gözüyle bakılabilsin. Buna göre her tür ihtilafı farklı bir mezhep gerekçesi saymak makul olmasa da birtakım ölçütler belirlemek de zorunlu olmaktadır. Nitekim Şehristânî de bu duruma açıklık getirmek adına mezhepler için her birine kaide adını verdiği dört maddelik bir kriter tespiti yapar. Ona göre bu kaidelerde kendine özgü bir fikir ortaya koyan topluluk müstakil bir mezhep sayılır. Buradan hareketle bir hareketi mezhep olarak isimlendirebilmek için söz konusu hareketin (1) İslâm'ın genel çerçevesi içinde kalmak şartıyla (2) temel konularda tezahür ettiği güne kadar ortaya konulan görüşlerden farklı/ yeni bir anlayışı dillendirmesi, bunu yaparken (3) sistemli bir teoloji ve (4) metodoloji geliştirmesi, (5) kendine özgü yazılı kaynaklarının bulunması ve hepsinden önemlisi de

<sup>13</sup> Şükrü Aydın, *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 220. Yazar "Fırka-i Nâcîye" anlayışındaki bu durumu şuna benzetmektedir: İncil'deki Hz. İsa'nın *tek yol, tek hakikât* ve *tek gerçek hayat* olduğu tarzındaki ifadelerle dayanan ve Katolik dünyasında yüzyıllarca etkili olan "Kilise dışında kurtuluş yoktur (extra ecclesiam nulla salus)" anlayışı Hıristiyanlığın Roma Katolikliği dışındaki bütün yorumlarının dışlanmasına, onların sapkın ve kurtuluşun dışında görülmesi şeklindeki narsist bir anlayışa götürmüştür. 219, 321. Ayrıca bkz. Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları*, 82-83.

<sup>14</sup> Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 30-32, 46-47 (çevirenin önsözü).

görüşlerinin bir (6) toplum tarafından kabul edilip (7) uygulanması (toplumsal amelî boyutunun olması) ve (8) kendi içinde tutarlılık özelliklerini taşıması gerekir.<sup>15</sup>

### 1. Zühd ve Sûfilik/Tasavvuf Süreci

Şüphesiz insan kişiden kişiye değişen oranda biyolojik, fizyolojik ve psikolojik yapısı itibariyle karmaşık bir varlıktır. Bu yüzden onu, sinesinde meçhulleri de barındıran başlıca bir âlem olarak nitelemek mümkündür. Onun, eşyaya şekil ve varlığa düzen veren akıl gücünden başka, iç âlemine boyutlar kazandıran, manevî güzellik ve mükemmelliğinin kaynağı olan bir de rûh ve gönül dünyası vardır. İnsan, işte bütün bu aklî ve rûhî melekeleriyle yeryüzünün halifesi ve İlâhî emrin muhatabı olmuştur. Bu açıdan Kur'an'ın hitap tarzına bakıldığında insanın aklî, manevî nevinden bütün melekelerini de dikkate aldığı yani hem aklına hem rûhuna, ama sanki daha ziyade rûhî melekelerine, gönül dünyasına hitap ettiği görülmektedir. “Duygu yüklü düşünsel söylem” olarak da nitelenebilecek bu tarz yaklaşımın; genelde olumlu ve bereketli sonuçlar verdiği, peygamberlerin pratikleri ve pedagogların tespitleriyle sabittir. Zira insanın sahip olduğu akıl ve mantık gücü sonlu ve sınırlıdır. Daha doğrusu akıl cedelci ve inatçıdır, her fikri ve her telkini kolay kolay kabul etmeyebilmektedir. Bu itibarla onu teslim almak gerçekten çok zordur. Buna mukabil rûhî melekeler daha duyarlı, daha mûnis ve daha çok alıcı bir niteliğe sahiptir.<sup>16</sup> Bu ise onları istismar, sömürülme, suistimal ve yararlanmaya namzet kılmaktadır. Nitekim dinî pratik ve söylemde gizem/sır ve ezoterik/bâtınîlik arttıkça dinî duygu ve arayışların istismar edilme ihtimali de artmaktadır. Şahıslara kurtarıcılık, dünyaya tasarruf, hatta Levh-i Mahfuz'a/ilâhî takdire müdahaleye<sup>17</sup> kadar uzanan bir kutsiyet ve otorite izafe edenler olmaktadır.<sup>18</sup>

Psikolojik yapı, anlayış ve meziyet itibariyle insanlar arasında önemli farklar bulunduğu malumdur. Kimileri aklî tefekkürden veya mantıkî spekülasyonlardan

<sup>15</sup> Bkz. Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehna- Ali Hasan Faur, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/20-21; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 2. bsk., (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 84-87; Üzüm, "Mezhep (Kelâm)", 29/526. Ayrıca bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 5, (2017), 49-52.

<sup>16</sup> Mahmut Kaya, "Tasavvuf Nedir, Ne Değildir?", *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu* (Ankara, 1-2 Kasım 1997) Bildiriler, (İstanbul: İrfan İlmi Araştırmalar ve İhtisas Vakfı, 1999), 180.

<sup>17</sup> 1014/1605'de vefat eden Ali el-Karî, yaşadığı çağda bazı ünlü şeyhlerin "beni gören cennete girer ya da cehenneme girmez", dediklerini belirtmektedir. Devamla peki, onları bu tehlikeden kim kurtaracak veya onların imân üzere öleceklerinin belgesi nerede, diye sormaktadır. Bkz. *el-Mukaddimetu's-sâlime fi havfi'l-hâtıme*, thk. H. Selman, (Beyrut: el-Mektebet'ul-İslâmî- Ürdün: Daru Ammare, 1989), 13-14; Mustafa Akman - Ahmet Arslan, "Ali el-Kârî'nin "el-Mukaddimetu's-Sâlime Fî Havfi'l-Hâtıme" Risalesi (Tahlil, Değerlendirme ve Neşir)", *Dicle İlahiyat Dergisi*, XXV/1, (2022), 258, 261, 267, 275-276.

<sup>18</sup> Kimi "sûfî bilgi kuramcıları, kalbe gelen duyguların kimi zaman aldatıcı olabileceğini hesaba katarak ayırt edebilmek için Kur'an ve sünneti sürekli mihenk taşı olarak kabul etmiş, Kur'an ve sünnetin şahitlik etmediği her türlü vecdi de batıl olarak değerlendirmişlerdir." Murat Kaya, "Rivayetlerin Tespitinde Keşf, İlham ve Rüya", *e-Şarkiyat İlmi Araştırma Dergisi*, VIII/15, (2016), 331; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Konya: Yediveren Yayınları, 2001), 374.

hoşlanırken, bazıları da kendisini rûhu saran muhtelif duyguların esintilerine bırakmaktan haz alır. Nitekim Peygamber'in (s) çevresini saran sahabe arasında da durum bu minvalde idi. Bazıları ilmî, fikrî ve sosyal meseleler üzerinde yoğunlaşırken, az da olsa bazıları da Peygamber'in (s) kontrolünde<sup>19</sup> içe dönük zâhidâne bir hayatı tercih ediyordu.

Bu anlamda İslâm'ın ilk Müslümanlar arasında çeşitli derecelerde yerleştirdiği şey, Allah'ın adalet, merhamet ve kudreti karşısında büyük bir sorumluluk duygusu içinde bulunmaktı. Bu duygu, onların davranışlarını dünyevî alandan ve mekanik biçimde hukuka uyma derecesinden çıkarıp ahlâkî faaliyet ve erdem alanına yükseltmişti. Bu tür dindarlığın özü *takva* veya ahlâkî ideal karşısında duyulan *sorumluluktur*. Bu duygu, sahabenin bir kısmında zamanla daha ileri düzeyde amelî bir derinlik kazandı ve böylece ahlâkî derûnîliğe ulaştı. Bu durum daha sonraları I. ve II. yüzyıllarda hızla gelişen Müslümanî zühdün zeminini oluşturmuştur. Söz konusu zühd hayatını yoğunlaştıran -en azından görünür- önemli sebep, İslâm'ın geniş alanlara yayılmasıyla toplum hayatına hâkim olmaya başlayan adaletsizlik, lüks, şatafat ve zevke düşkünlük ile ilk dönemlerde yaşanan saf dindarlığın adalet, merhamet ve paylaşım ilkelerinin aksine sahabeden itibaren başlayan iktidar mücadelesine ve özellikle de Emevî saltanatının bu sadeliğe uymayan debdebeli tahakkümüne ve dinî kavram ve ilkeleri araçsallaştırmasına muhalefet olmalıdır.<sup>20</sup> Keza burada ilk dönemlerden itibaren baş gösteren siyâsî tartışmalar ve iktidâr kavgalarından mütevellit ortaya çıkan inzivâyâ çekilme tercihi de önemlidir.<sup>21</sup>

Tam da buradan bakınca İslâm toplumunda -artık doğru veya yanlış-başlangıçtan itibaren dünyevî kaygılardan, siyâsî ve içtimaî çalkantılardan ve gösterişten uzak, iddiasız ve sakınmaya dayalı hayat tarzını ilke edinen bir zühd yaklaşımının -az veya çok- var olduğu görülmektedir.<sup>22</sup> İslâm'ın zuhûrundan itibaren yaklaşık ilk iki asır boyunca dinin manevî ve ahlâkî cephesine ağırlık veren, ahiret mutluluğunu kazanabilmek için rûhen arınmayı önde tutan bu müminler genellikle âbid, zâhid, sâlih ve nâsik gibi adlarla anılmaktaydılar. Ancak bu nitelemeler, genel toplum içerisinde ayrı bir grubu işaret eden kavramlar halinde değildi. Zira bu yaşantı daha düşük tonlarda da olsa toplumun genelinde görülen bir durum olması hasebiyle ayrı bir anlayış ve düşünce biçimine, simgesel bir isme konu edilmemekteydi. Dolayısıyla kendilerini Allah'a adayan ve İslâm'ı bu duygularla yaşamaya çalışan söz

<sup>19</sup> Örnekler için bkz. Buhârî, "Bed'ul-Vahy", 1, "Rikâk", 18, "Teheccüd", 18, "Eymân", 31, "İmân", 32, "Edeb", 84, "Nikâh", 89, "Savm", 55-59; Müslim, "Sıyâm", 181-194, "Salât'ul-Müsâfirîn", 219-221; Mâlik, Muvatta, "Salât'ul-Leyl", 4, "Nuzûr Eymân", 6; İbn-i Mace, "Salât'ul-Leyl", 4; "İkâme", 184; Nesâî, "Kıyâm'ul-Leyl", 17, "Sıyâm", 76; Ebu Dâvud, "Tatavvu", 18.

<sup>20</sup> Bkz. Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Kurul, (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 1/323, 358-378.

<sup>21</sup> Zühdün doğuşuna yol açan faktörler için bkz. Ahmet Yıldırım, *Din Dünyevileşme ve Zühd*, 2. bsk., (Ankara Okulu Yayınları, 2014), 46-58.

<sup>22</sup> Bkz. Arif Yıldırım, "Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf", *EKEV Dergisi*, 1/3, (1998), 61, 63.

konusu kitlenin düşünce ve yaşantı biçimleri için sūfî,<sup>23</sup> mutasavvıf ve tasavvuf gibi kavramlar henüz kullanımda değildi. Çünkü bu kavramlar ancak II./VIII. yüzyılın sonlarına doğru belli bir zümre için anılmaya başlanmıştır.<sup>24</sup> Lakin söz konusu dönemde sürüme giren bu ve benzeri kavramların bilahare oluşan felsefî derinliği ve polemik boyutu da yoktu. Çünkü tarih sahnesine çıktığı andan itibaren, taşımaya başladığı anlam hep aynı kalmadı. Zira bu kavramlara; zaman zaman ve hatta şahıstan şahsa farklı anlamlar yüklenerek çeşitli tanımlar yapıldı.<sup>25</sup> Kaldı ki İslâm coğrafyasının dört bir yanına dağılarak dini tebliğ ve insanları irşâdla meşgul sahabe- tabiîn neslinin, bazı meseleler veya kavramlar üzerinde uzun uzadıya duracak, onları sorgulayıp metodik biçimde temellendirecek halleri de yoktu. Bu insanlarda dinî şuur, çok canlı idi ve ahlâkî erdemler bütün boyutlarıyla yaşanmaya da çalışılmaktaydı. Ne var ki başlangıçta nerdeyse herkesin yaşam biçimi sayılan zühd hayatı, zamanla farklılaşarak sivrilen belli bir zümrenin yaşam tarzı olarak görülmeye başlanmış ve yaklaşık Hicrî IV. asırdan itibaren bu zümre, *sûfiler* diye ayrı bir kesim olarak olumsuz değerlendirmelere de konu olmuştur.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Kur'an'da ve hadislerde geçmeyen ve dolayısıyla Peygamber (s) zamanında ve ondan hemen sonraki dönemde rastlanmayan *sūfî/mutasavvıf* unvanının ancak II./VIII. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başladığına ilişkin bkz. Reşat Öngören, "Sūfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/471; İbn-i Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kandemir, (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 2/225.

<sup>24</sup> Bkz. İbn-i Teymiye, *Allah'ın Velileri İle Şeytanın Velileri Arasındaki Fark*, çev. İ. E. Dal, (İstanbul: İhya Yayınları, 1985), 56.

<sup>25</sup> M. Nazif Şahinoğlu, "İslam'da Tasavvufun Yeri ve Önemi", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, (İstanbul, Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997), 159.

<sup>26</sup> Resûlullah'ın nübüvvet öncesi yaşayışı ile daha fazla benzeşme noktaları görülen sūfiler, ahlâkî bir hareket olarak Resûlullah'ın hayatını değerlendirirken seçici davranmış, onun hayatından bir örneği alıp bütün hayatı o istikamette yorumlamışlardır. Oysa Resûlullah'ın hayatı bir bütündür ve bu bütün içindeki cüzlerin her birinin değeri sünnetteki miktarları kadardır. Değilse O'nun sünnetinin bütünlüğü kaybedilmiş olunacaktır. Buna göre sūfiler, hadislerin hepsini bir arada mütalaa ederek anlamaları gerekirken, belirli hadisleri alarak sistemlerini onlar üzerine bina etmişlerdir. Bizce bu yaklaşım tarzı 'itirazı terk etmek' şeklinde de yorumlanan tasavvufun en büyük hatasıdır. *Sūfî* lakabının Şîî zâhitler için kullanıldığı Hicrî II. asrın ortalarına kadar henüz bir mezhep veya sistematik dinî bir ekol haline gelmemiş zühd dönemi mensupları, dünyadan istigmayı ruhbânlar gibi manastırlara çekilmek şeklinde anlamaya başlamışlardır (krş. Abdullah Kartal, "Sufiler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/6, (1994), 314-315, 317-318-319, 321, 325, 327-328). Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinde 'rahib' denen erkeklere rastlandığı gibi 'rahibe' denen kadınlara da rastlanmaktadır. (Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Kadının Yeri", *Somuncu Baba: Aylık İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 14/81, (2007), 23; Hatice Çubukçu, *İlk Dönem Hanım Sūfiler: (H. I-V./M. VII-XI yüzyıllar)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 67-68, 145; Hülya Küçük, "Tasavvufta Kadın", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (1997), 390; Süleyman Uludağ, "Tasavvufta Kadın", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 26-27 Mayıs 2012, Üsküdar Belediyesi, (2012), 291) Onlar bu dönemde tasavvufî konuları anlatırken herkesin anlayacağı açık ve müşterek bir dil kullanmışlardır. Yeni tasavvufî kavram ve terimler kullanmakla beraber muhtevalarını şer'î ilimlerin zâhirine açıktan ters düşmeyecek şekilde doldurmaya özen göstermişlerdir. Ancak hicrî III. asırdan itibaren bu hareket önce İslâmî ilimlerden biri, daha sonra da bu ilmin işlenmesi ile sistematik bir düşünce biçimi olmuştur. IV. asırdan itibaren ise tamamen felsefî ve metafizikî bir hüviyete bürünmüştür. Gazzâlî'nin, âriflerin imânının kelimcilerin imânından daha üstün olduğunu çünkü âriflerin yakın nûru ile müşâhedatta bulduklarını söylemesi üzerine sūfiyye kelimcılara

İslâm'ın erken devresinde zühd, ne dinî bir hareket, ne bir mezhep ve ne de sosyal bir sistemdi. Aksine sadece İslâmî yaşantının cevaz verdiği ferdî bir eğilimdi. Diğer bir ifadeyle zühd, ma'siyetlerden olabildiğince uzak durma, Allah'ın azabından sakınma, O'nun cennetini ve sevabını umma özellikleri ile dopdolu, basit ve sade bir tür yaşam tarzı idi. Öyle görünüyor ki, Müslümanların geneli bu asırda kendilerini inzivâ ve itikâf hayatına vermekten ziyade, Allah yolunda cihâd ve i'lây-ı kelimetullâh'a adanmışlardı. Çünkü bir açıdan kendini Allah yoluna adamak demeye gelen cihâd, bir Müslümanın nail olabileceği en büyük şereftir. Nitekim bazı büyük İslâm mücahitlerinin biyografilerinden anlaşıldığı kadarıyla sonraları zühd'e yüklenen anlam o sıralarda cihâda yüklenmekte idi. Zira zühd ve lüksü terk etme gibi birçok sıfat, esasen mücahitlere yakıştırılmıştı. Fakat çok geçmeden bu basit zühd anlayışı, yerini o komplike, derin zühd anlayışına terk ediverdi ve belli bir sistemi, kaide, şart ve şeyhi olan bir hayata dönüştü.<sup>27</sup>

Buna göre zühd döneminden sonra başlayan ve bilahare tasavvuf diye tesmiye edilen hareket; kısa sürede çeşitli ithal<sup>28</sup> kurum, düşünce, kavram, model ve inançlarla gelişen yeni bir algı, anlayış ve hatta yaşayış biçim ve felsefesi haline geldi.<sup>29</sup> Dolayısıyla

---

alternatif olmaya başlamıştır. Aslında mutasavvıfların şer'at ulemâsı ile ilk çatışması fâkihlerle olmuştur. Kendilerini bâtinî fikhin temsilcileri olarak gören ve zâhirî fıkı temsil ediyorlar diye fâkihleri küçümseyen (krş. Şihâbuddin Sühreverdî, *Mecmuatu Musannefati Şeyh İsrak*, tashih: H. Corbin, (Tahran: Müessesese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), I/74; Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. Halil İbrahim Kaçar- Murat Sülün, (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 139, 145-146) sûfiler, zamanla burada kalmayarak zâhirî kuralları da önemsiz saymaya başlamışlardır. İlk kelamcılar, meşguliyet alanları ve kullandıkları yöntemler dolayısıyla mutasavvifeden uzak durmuşlar, çoğu zaman onları görmezlikten gelmişlerdir. Kelamcılar ancak üçüncü yüzyıldan itibaren tasavvufi oluşumlara veya onların öne çıkardıkları konulara yer vermeye başlamışlardır. Ortaya konulan resim, seleflik ile sûfilik arasındaki yakın ilişki olduğunu göstermektedir. Bkz. İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı - II*, 149, (1998), 88-91, 94, 98-101, 104, 106; Muhammed Tancî (ö.1393/1973), *İslâm Tasavvufu Üzerine*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Damla Yayınları, 2002), 71-74; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Mahiyeti/Şifâu's-sâil*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977), giriş/263-327.

<sup>27</sup> Akman, *İbn-i Arabî*, 638-644.

<sup>28</sup> Bkz. Giuseppe Scattolin, "İslâm Tasavvufu'nda Allah Sevgisi", çev. Ali Galip Gezgin, *Tasavvuf Dergisi*, II/5, (2001), 237; Yıldırım, *Din Dünyevileşme ve Zühd*, 56-58.

<sup>29</sup> Tasavvufun, İslâm'ın ilk asırlarında İran topraklarında ortaya çıkışına ve yaygınlaşmasına dikkat çeken Abdülhüseyn-i Zerrinkûb'a (1923-1999) göre tasavvuf, Kur'an ve Sünnetten kaynaklanmakla birlikte ilk İslâmî çağlarda Sasanî döneminin (MS.224-651) sonlarına doğru Mazdeist inanın yaygın bulunduğu ortamlarda onların dinsel ve düşünsel öğretilerinden de etkilenmiştir. Keza tasavvuf öğretileriyle Zerdüş öğretilerinin birbirlerine benzerlikleri de alabildiğine fazla ve düşünmeğe değerlidir. Bu arada Maniheizm, Gnostizm, Budizm, Brahmanizm, Mendaî inancı, Zervanizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi inanç sistemlerinden ve kısırlar dünyasına ait hikâyelerin eklendiği İsrâiliyâtan da söz edilmelidir. Bu ise İranlıların hem zihinsel ve hem de düşünsel açıdan sûfi öğretileri rahatlıkla kabul edebilecek bir ortamda olduklarını göstermektedir. Bu inanç ve düşüncelerin İslâm sonrası ilk dönemlerde varlıklarını sürdürmüş olduğu ve bunların bir kısmının tasavvufun yaygınlaşması aşamalarında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira bunların da ilk İslâmî dönemlerde oluşan toplumun zühd, riyâzet ve mistik ruhla oluşan iç dünyalarında, bu dünyalarının genişlemesinde önceden gelen bir etkisi vardı. Bu etkenler tasavvufun gelişimi ve yaygınlaşması aynı zamanda olgunlaşması konusunda da önemli destek sağladı. Elbette bu *hayat kaynakları* olmadan İslâm tasavvufu İran'da kök salamazdı. Dolayısıyla Şîa ve diğer İslâm mezheplerini bile etkilemiş böylesine güçlü bir inancın öğretilerinin tasavvuf gruplarını etkilememesi düşünülemez. Ancak bütün bunlar bir yana, İslâm

tasavvuf özellikle de ulaştığı bu son kertede artık sadece birebir İslâm'ın zühd ve hikmet boyutu veya Hz. Resul (s) ahlâkı olmaktan çıkmış; yeni bir yapı, düşünce, yaşam biçimi ve ilişki ağı halini almıştı. Nitekim diğer cemaat, fırka ve mezheplerde olduğu gibi bunlar da toplumda bu haliyle görünür olmaya başladıktan itibaren kendine özel çeşitli isimlerle anılmaya başlanmıştır. Zamanla bu isimlerden *tasavvuf* ve *sûfilik* ön plana çıkmış ve böylece bu camianın mensupları cemaat, fırka ve mezhepler kategorisinde *mutasavvıflar* ve *sûfiler* diye tesmiye edilmeye başlanmıştır. Bu itibarla tasavvuf; Müslümanların dünyasındaki edeb adabıyla, gelenek göreneğiyle, hedef ve üslubuyla, mefhum ve mahiyetiyle, ıstılah ve retorikleriyle ayrı bir duruş, yaşayış ve düşünce biçimine evrilmiş diğer çok sayıdaki itikâdî mezheplerden biri olarak görülmek durumundadır. Bu nedenle de onun teoloji, epistemoloji ve ontolojisine mesafe koyanların; “tatmayan bilmez”, “sûfilığe karşı”, “tasavvuf aleyhtarı” ve hatta düşmanı gibi nitelemelerle mimplenerek sanki takva, ahlak, edep adap aleyhtarıymışlar ve dahası dindarlığın düşmanıymışlar gibi sunulması tamamen manipülatif bir çaba olarak görülmelidir.

Kaldı ki tasavvufun temsil ettiği algı, anlayış ve yapıya mesafe koyanlar da söz konusu ithamlarla ihsâs edilenin aksine Kur'an edeb adabına, örf ananesine; Resulün ahlâk ve takvasına uzak insanlar hiç değillerdir ve bunların toplamından ortaya çıkan *salih yaşam biçimi* de hiçbir fırkanın tekelinde değildir. Muhalifleri, ahlâk ve takva

tasavvufunun elbette özgün sosyal, ekonomik ve dinsel dayanakları ve yönleri de vardı. Şüphesiz bu özgün değerleri olmadan İslâm tasavvufu oluşamaz ve de ortaya çıkamazdı. Dolayısıyla aralarındaki benzerlikler ve örtüşmelerden hareketle bunların kökünde, öğretiler temelinde aynı şeyler oldukları, birinin diğerinin temel öğretilerinin tamamını alarak oluştuğunu düşünmemek gerekir. Beri taraftan tasavvuf ve irfânın Sâmî saldırıları karşısında Arya zihninin geliştirip ortaya koyduğu bir hareket, diğer bir ifadeyle tasavvufun Arya zihinsel düşüncesinin, Sâmî ulusların düşünce sistemleri karşısındaki tepkisi olduğu (Cemşid Bender'e göre bu tepki Tasavvuf/Bir'sellik yoluyla gerçekleştirildi. Tasavvufu besleyen kaynak ise Zerdüşlüktü. Bkz. *Kürt Uygarlığında Alevilik*, 1. bsk., (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991), 12, 28, 31-32, 73-74, 96, 108, 335, 369, 408) görüşlerini makul görmeyen Zerrinkûb'a göre İran'da diğer bölgelerde de olduğu gibi tasavvufun ortaya çıkışı ve değişik coğrafyalara yayılmasında asıl etken faktör sûfiler ve zâhidlerin muhâlif duruşları ve hilâfet yönetimine karşı olan itirazlarıydı. Onun arkasında da hem Şîî eğilimler ve hem de Araplarla iş birliğine hazır olmamak keza hilâfet mekanizması ve yöneticilerden uzak durmak adına uzlete çekilmek en önemli etkendi. Nitekim Bağdat'ta sûfi adıyla ilk anılanlar da Abbasî hilâfetiyle iş birliği konusunda kaygılı olup da karar veremeyenlerdi. Bunlar genellikle sosyal adaletin ve dengenin kaybolması karşısında rûhânî hicrete başvurmuşlar, yün giyinmeleri de alabildiğine görkemli elbise giyerek aşırıya kaçanlara bir tepkiydi. Onların aynı zamanda kalbi marifete ve bâtinî yorumlara yönelmeleri de o çağların iki ünlü tarikatına karşı bir isyan niteliği taşıyordu. Bunlardan birisi *Ehl-i Sünnet* ve diğeri *hadisçiler*di. Esasen Cabir b. Hayyân'ın (ö.200/815) geliştirdiği cifir ve kimya gibi gizli ve Gnostik bilimlere yöneliş de işte bu isyan ve başkaldırının bir başka görünümü olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim söz konusu Cabir de bir sûfi ve bir Şîî olarak yaşadığı çağın birtakım yaygın değerlerine karşı tepki göstermiştir. Böylece dünyevî birtakım bozgunculuklarla uyuşmayı kabul etmeyerek kendisini bir kenara çeken tasavvuf, sonunda aşamalı olarak zühd ve riyâzette, gönül marifeti ve işrâka savruldu. bkz. Abdülhüseyn-i Zerrinkûb, “Antik İran'ın Mirası”, çev. N. Yıldırım, *Doğu Esintileri İnanoloji*, Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, V, Erzurum 2016/7), 135-136, 139, 142, 144, 147, 150, 155, 159-164, 168-172.

görüntüsüyle desteksiz tanımlarla niteleyip karalamak<sup>30</sup> ise tekel konulan manevî dünya ehline yaraşmamaktır.<sup>31</sup>

Öte yandan zamanla nicelik ve nitelik açısından düzeyi artan yüksek kadim felsefi bilgi ile meşgul oldukları bilinen sûflerin, beslendikleri bu kaynağı fark ettirmemek ve bir anlamda iz kaybettirme<sup>32</sup> çabasında oldukları ve felsefi bilgiye ilaveten çevreden ve komşulardan toplama bilgiyle sarf ettikleri sözlerini, adına kimi zaman *şathiyât* kiminde de *işaret* dedikleri bir kılıfla kamufle ettikleri bilinmektedir.<sup>33</sup> Bu bağlamda onların, felsefi birikimdeki Kur'an bilgi sistemine *alternatif unsurları*, bir labirent (sülûk- merâtib) ile Kur'an paradigması diye sunma gayretinde oldukları da görülmektedir.<sup>34</sup>

Nitekim sûflerden kimileri; kendilerinden bahsedildiğinde, akla gelmesini arzuladıkları dürüstlük, samimiyet, takva vs. bütün etik, ahlâk ve moral değerlere zıt olarak mahalle dayanışması içerisinde, kendi hiyerarşik düzen ve dünyalarında yer almamış kişi ve ekolleri bahsi geçen enstrümanlar üzerinden etkilemiş ve bu faaliyetlerine rıza göstermeyen zevâtı da türlü yollarla itibarsızlaştırmaya çalışmışlardır. Böylece Hermetizm vesâir mistik ve gnostik yapılara öykünerek İslâm toplumunda kendi başına ayrı bir disiplin haline gelme sürecinden itibaren başta fıkıh, hadis, tefsir ve kelâm olmak üzere diğer bütün ilmî sistemlere hâkim hale gelmişlerdir.

<sup>30</sup> Eş'arilerin Mu'tezile'ye, Gazzâlî'nin ise filozoflara yönelik benzer pozisyonu için bkz. Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, çev. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 20-21; Akman, *İbn-i Arabî*, 488.

<sup>31</sup> Akman, *İbn-i Arabî*, 643-644.

<sup>32</sup> Başta İbnü'l-Arabî ve diğer sûflerin bütün bu açık etkileşim ve felsefik duruşlarına rağmen Ahmed Avni Konuk (ö.1938) ve benzerlerinin iddiası şudur: Bu zevât-ı kiramın hiçbirisi maârif-i ilâhîye ve hikemiyât-ı rabbânîyece birbirlerinden ayrı değildir. Çünkü hepsinin menbaı asl-ı hakiki olan Hak'tır ve hiçbirisi feylesof değildir. Hepsi hâkim-ı ilâhîdir. Vahdet-i vücûd bahsinde muhakkiklerin hepsi müttehiddir; aralarında hiçbir ayrılık yoktur. Şu kadar ki garp feylesofları ve ulemâ-i zâhire bunu vücûdîlik (panteizm) mezhebi zannettikleri için mütalaalarını ona göre yürütürler ve aldanırlar. Mustafa Tahralı, "Ahmed Avni Konuk'un Mesnevî-i Şerif Şerhinde İbn Arabî", *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, (8-12 Mayıs 2007) Bildiriler II, (İstanbul: Motto Project Yayını, 2010), II/876-877; Akman, *İbn-i Arabî*, 513.

<sup>33</sup> Bu imtiyâzçı yaklaşımın bir benzerini Seleflerde görmekteyiz. Geçmişten günümüze bir zihniyet olarak Seleflik, mutlak hakîkâti temsil ettiği iddiasında olmuştur. Onlara göre hakîkât tektir ve bu hakîkât onların tekelindedir. Şüphesiz Selefliğin bu hakîkât iddiası sübjektif bir iddiadan ibarettir. Zira sûflerde görüldüğü gibi bir düşünce sisteminin mutlak hakîkâti temsil ettiğine kani olunması sorunlu bir husustur. Daha açık bir ifadeyle kendileri dışındaki bütün görüş ve düşünceleri hatalı bulması kabul edilemez bir durumdur. *Ehl-i hadis/ashâb'ul-hadis* geleneğinde açıkça görülen bu tekelci zihin yapısının özellikle kutsal nesiller iddiasına dayalı romantik tarih algıları da önemlidir. Selefiyyeye göre gelecek ideali paradoksal bir şekilde ileride değil geçmiştir. Selefi zümrelerin İslam'ın kurucu neslini tarihin, coğrafyanın ve kültürün etkilerinden bağımsız şekilde seçilmiş bir zümre olarak gören yaklaşımları hem onlara belirli bir masumiyet vermiş hem de düşünce ve yorumlarını evrenselleştirme imkânı sağlamıştır. bkz. Faruk Sancar, "Seleflik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XV/3, (2015), 43, 46; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 1. bsk., (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 63 vd.

<sup>34</sup> Akman, *İbn-i Arabî*, 73-74.



Öyle ki artık mistik dünyalarına ilişkin davranış ve söylemlerin neredeyse tamamında sözgelimi bir kelamcı ile aralarında bir fark kalmamıştır.<sup>35</sup>

## 2. Sûfilik/Tasavvuf ve İtikâdî Mezhep Yapısı

Konuya şuradan başlamanın doğru olacağını düşünüyoruz. Kendimizi havzasında bulduğumuz ve dolayısıyla kültürüyle donandığımız Ehl-i Sünnet mezhebi de İslâm'ın bizzat kendisi değil Müslüman toplumda sonradan şekillenmiş öteki fırka veya mezhepler gibi ümmeti oluşturan siyâsî ve fikrî bileşenlerden biridir. Nitekim Ehl-i Sünnet'in de süreç içerisinde kendisini doğuran sebepleri, başlatanları, geliştirenleri, dönemleri ve bu dönemlerde temsilcileri, fanatikleri ve muhaliflerinin yanı sıra düşmanları, kaynakları, yöntemleri, alt grupları ve ilkeleri olmuştur. Tepki gösterdikleri, destekledikleri, siyasetle ilişkileri ve kendilerine özgü muhalefet tarzları söz konusudur. Keza Ehl-i Sünnet'in Şîa veya Mu'tezile gibi ana ekol olarak zamanla kendi bünyesinde fırkaları/kolları olmuş ve bu kollar giderek ayrıışmış kimi zaman şiddete varan çekişmeleri olmuştur. Bu kolların da yine ana gövde gibi ortaya çıkma sebepleri, başlatanları, temsilcileri, söylem, kalıp, kaynak, şablon, argümanları vs. bulunmaktadır.<sup>36</sup>

Bu bağlamda Seleflik, Mâturîdîlik ve Eş'arîlik gibi Sûfilik (Tasavvuf) de Ehl-i Sünnet havzasında neşvünema bulmuş bir mezheptir. Diğer bir ifadeyle Sûfilik, kanaatimizce esasen müstakil itikâdî bir fırka olmakla birlikte Ehl-i Sünnet havzasında yeşerip/yerleşip geliştiği için onun bir alt birimi olarak görülmek durumundadır. Ne var ki gerek klasik gerekse modern mezhepler tarihi kaynakları (istisnalar hariç), hemen hiçbir zaman Sûfiye'den müstakil/ana veya talî bir itikâdî fırka olarak bahsetmemişlerdir. Hâlbuki İslâm düşünce tarihinde tasavvuf erbabı da öteki fırkalarda olduğu gibi kendilerine özgü bir ekol oluşturmuştur. Sûfîlerin geliştirdiği bu ekolün ortaya çıktığı bir ortamı, sebepleri, temsilcileri, dönemleri, hassasiyetleri, ilkeleri, ihtilaf ve muhalifleriyle polemikleri ve kaynakları bulunmaktadır. Üstelik bunlar, tarihî süreçte kendilerine özel bir isimle anılmaya başlanmalarından bu yana yatay ve dikey en kalabalık Müslüman kitleyi oluşturmaktadırlar. Buna rağmen er-Râzî<sup>37</sup> ve Ebu'l-Fazl Abbâs es-Seksekî<sup>38</sup> (ö.683/1284) gibi ender müellifler hariç

<sup>35</sup> Akman, *İbn-i Arabî*, 213.

<sup>36</sup> Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları*, 221-226.

<sup>37</sup> “Şunu bilin ki İslam ümmetinin fırkalarını yazanlar Sûfiye'yi zikretmemişlerdir. Bu bir hatadır.” Fahreddîn er-Râzî, “İtikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn”, çev. Faruk Sancar, *Din Bilimleri Dergisi*, IX/2, (2009), 262; Faruk Sancar, “İtikadatu Fırakî'l-Muslimin ve'l-Müşrikin ve el-Milel ve'n-Nihal Literatüründeki Yeri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* [Kader], VII/1, (2009), 141-142. “İnanç ve düşünce ekollerinin tanıtıldığı “fırak edebiyâtı” diyebileceğimiz itikâdî mezhepler tarihi kitaplarında, sûfîler, ne bir düşünce ne de itikâdî ekol olarak yer alır. Nitekim Fahreddin er-Râzî, İ'tikâdâtü fırakî'l müslimîn ve'l-müşrikîn adlı eserinde “İslâm ümmetinin fırkalarını yazanlar, sûfiyeyi zikretmemişlerdir.” Çağfer Karadaş, “Sûfî İtikadınının Dönemleri”, *Marîfe Dergisi*, 1/2, (2001), 60. Ayrıca bkz. Ali Çoban, “Mihnet Dönemi Sûfilğinde Savunma Amaçlı Akâid Yazıcılığı: XVII. Yüzyıl Osmanlı'sında İki Sûfî İki Eser”, *Tasavvuf Dergisi*, 36, (2015), 23-24.

geçmişten günümüze yazılan mezhepler tarihi eserlerine kadar Sûfiyye'yi kendine özgü kelâmî bir fırka halinde not etmiş neredeyse kimseye rastlanmamaktadır. Halbuki Müslümanların başlatıp geliştirdiği bir hareket olan sûfi/tasavvufi yaklaşımın da mezhepler tarihi bağlamında görülmesi gerektir. Ne var ki tasavvufa, mezhepler tarihi kaynaklarında (İslâmî düşünce tarihinde) çoğunlukla bu realite çerçevesinde bakılmamış ve bir istisna olarak hemen her zaman dışarda<sup>39</sup> tutulmuştur.

Başka bir ifadeyle tıpkı benzerleri (mesela: Şiilik veya Haricilik) gibi Müslümanlar tarafından tarihsel bir dönemde başlatılan ve zamanla değişime uğrayan sûfilik, alana ilişkin teamül doğrultusunda mezhepler tarihi ilmine hemen hiç konu edilmemiştir. Ancak her ne kadar tasavvuf yani sûfi hareket bu alana ilişkin eserlerde müstakil yahut alt bir fırka olarak bahis konusu edilmemiş olsa bile filvaki onun yoğun kelâmî gündeminden dolayı diğerleri gibi itikâdî mezhepler bağlamında kabul edilmesi elzemdir. Kaldı ki mutasavvıfların geliştirdiği velâyet, evliyâ, kerâmet, keşf ve ilhâm gibi kavram ve kabuller; anlamı genişletilmiş veya daraltılmış yahut kaydırılmış halleriyle asırlardır kelâm ve akâid metinlerinin ekseriyetinde yer almış durumdadır. Üstelik özellikle sûfiyane eserlerde daha belirgin biçimde keşfin vahye, velayetin nübüvveti, velînin nebîye, kerâmetin mucizeye ve tasfiye yönteminin istidlâl ve nazara adeta alternatif yahut daha basit bir ifadeyle bunlarla yarıştırlarak dillendirildiği gözükmesine rağmen bu böyle olmuştur.<sup>40</sup> Tıpkı kelâm ve mezhepler tarihi sahasında fikrî hareketleri tanımlamada kullanılan mezhep, fırka ve gulat gibi kavramların yerine kendi düşünce sistemlerine mensup ve davranış modellerine sahip çevreler için *ekol*, *yol*, *tarikât* ve *şube* kavramlarını kullanmaları gibi. Kendi mahallelerinden olmayan zevat, yapı ve hareketler için kâfir, sapık, zındık, fasık, ehl-i dalâlet gibi karalayıp tüketen terimleri bolca kullanmaları ise cabası. Elbette bütün bu örtük çabaların araştırmacıyı yanıltmaması gerektir. Zira tasavvuf mahallesinde olup biten ne varsa yan

<sup>38</sup> Sûfiyye'yi ayrı bir fırka olarak gören es-Seksekî'ye göre Ehl-i Sünnet'e Sûfiler dışında kimse muhalefet etmemiştir. Her ne kadar kendilerini Ehl-i sünnet dairesine soksalar da hakikat, şeriat, tarikât ve mârifet'e dair farklı anlayışlarıyla; ibâhâ, ittihâd, hulûl ve sudûr gibi bâtil inançlarıyla; Kur'an'ın zâhir ve bâtin anlamlarının bulunduğu dair bâtinî metotlarıyla gerçekte Ehl-i sünnet'e muhaliftirler. Ebu'l-Fazl es-Seksekî, *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân*, thk. Bessâm Alî Selâme el-Amûş, (Zerka/Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1417/1996), 14, 101-105. Ayrıca bkz. Nezir Maviş, "Şiâ-İmâmiyye'nin Muhaddes ve Mütevessim Kavramlarına Bakışı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/1, (2022), 431; Niyazi Yılmaz, *Ebu'l-Fazl Abbas Bin Mansur et-Terimi es-Sekseki'nin Hayatı "El-Burhan fî Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyan" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*, İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (İğdır 2019), 19-20, 74.

<sup>39</sup> İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Telbîsu İblîs* adlı eseri klasik anlamda bir mezhepler tarihi kaynağı değilse de aynı alana dair genişçe eleştirel bilgiler vermektedir. O, burada sûfiler hakkında müstakil bir bölüm açarak onlara (tasavvufa) itikâdî açıdan ilmî eleştiriler yöneltmektedir. Bkz. Ramazan Altıntaş, "İtikâdî Açıdan İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1218)'nin Tasavvuf'a Yaklaşımı", *Tasavvuf Dergisi*, III/7, (2001), 118, 133, 125-139.

<sup>40</sup> Mustafa Akman, "Mahiyet ve Münasebet Perspektifinden İmâmet-Velâyet", *İslâmî Araştırmalar*, 33/3, (2022), 913, 920, 929. "Sufi gelenekte keşf, keramet ve ilhamın bilgi kaynağı olarak görülmesi, Allah'tan geldiği iddia edilen "ilham"ın da adı konulmasa bile Kur'an'la eşdeğerde tutulması veya Kur'an'ın tefsiri/yorumu olduğu iddia edilen bilgilere vahiy kaynaklı olduğu gerekçesi ile "ilahî bilgi" muamelesi yapılması şeklinde ortaya çıkmaktadır." Hasan Onat, "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler", *İslâmî Araştırmalar*, XXIX/2, (2018), 189.

mahallede dile getirilenlerle genelde aynı kategoride konulardır. Başlıklarına baktığımız zaman bunların Allah'ın sıfatları ve bunların aynı mı gayrı mı olduklarını keşifle tespitinin mümkün olması, bilginin kaynağı, ru'yetullah, tasarruf, Cehennem ve azabının süreli olması, Firavunun tahir ve mutahhar öldüğü ve kerâmet gibi itikâdî konular olduğunu görmekteyiz. Bunları farklı bağlam ve mecralarda göstermek ise sadece bir kamufraj çabası olarak bilinmelidir. Çünkü mutasavvıflar dahil İslâm hinterlandına mensup veya kendisini bu bağlamda tanımlayan ve içerisinde kalmayı tasarlayan herkesin titizlikle riayet etmesi gereken hassasiyetler ve prensipler söz konusudur. Kimsenin, hiçbir mezhebin, tarikatın, ekolün, şubenin, fırkanın ve geleneğin kendisine özel yeni bir akidevî kavram kategorisi veya semantik alan yahut odak kavram ya da ma'rifet ve teveccüh objesi ve haliyle olmazsa olmaz niteliğinde ilke belirleme lüksü ve fantezisi bulunmamaktadır.

Bu bağlamda esasen sûfleri, Ehl-i Sünnet'in bir kolu yerine ayrı bir itikâdî fırka olarak tasnif etmek daha doğru olsa da zira sûflerin hem teoloji hem epistemoloji hem de ontoloji anlayışları açısından Ehl-i Sünnet'in Eş'arîlik veya Mâturîdîlik gibi alt birimlerinden herhangi bir kelâm ekolüne dâhil edilmeleri güçtür. Hem zaten buna itirazları da bulunmaktadır. Buna binaen en makul olan onları ayrı bir inanç ekolü olarak kabul etmek<sup>41</sup> olsa da onların en azından bir çatı olarak Ehl-i Sünnet dahilinde Eş'arîlik, Mâturîdîlik ve Seleflilik yanında ayrı bir fırka halinde görülmesi doğru olacaktır.

Böylesi bir tespitinin faydadan hâlî olmadığı açıktır. Zira tasavvufun İslâm mezhepler tarihi bağlamında değerlendirilen mezhep ve ekollerden biri olarak mütalaa edilmesi, onun geliştirdiği teorinin objektif analizlere ve gerekiyorsa -ki yukarıda bahsi geçen iddialar gerektirdiğini göstermektedir- eleştirilere konu edilmesini mümkün kılacak ve böylelikle mensup ve muhibbanının empoze etmeye çalıştığı aksine onun İslâm'ın bizzat kendisi olmadığı, teorisyenlerinin geliştirdiği içtihat ve yorumlardan ibaret olduğu teslim edilmiş olacaktır. Değilse sûflerin beklediği gibi onun itikâdî mezheplerden biri yerine, bugüne kadar oluşan/oluşturulan kabuldeki gibi dinin bizatihi kendisi olarak görülmesi durumu devam edecektir. Başka bir ifadeyle tasavvufun böylesi bir bağlamın dışında değerlendirilmesi, mensuplarınca ona sağlanan dokunulmazlık zırhının ve ortaya koydukları her tür dayanaksız/denetimsiz iddianın kalıcı bir akâid olmasına ve dolayısıyla genel kabul görmesine rıza göstermek anlamına gelecektir. Bu ise hakîkâtte karşılığı olmayan ve fakat kabul ettirilmiş doğmaların ömrünü uzatmaya destek olarak telakki edilecektir. Hasılı kelam sûfliğin şöyle veya böyle sübût ve delâleti kat'î naslardan ziyade toplumsal ve siyâsî kabule dayanan tartışılmazlığını sürdürmek makul olmadığından onun mezhepler tarihi hinterlandına çekilmesi elzemdir.

<sup>41</sup> Bkz. Faruk Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (İzmir, 2010), 286-287; Akman, *İbn-i Arabî*, 32, 49.

Öte yandan her ne kadar bilahare tasavvufun, Ehl-i Sünnet'in kendisinden önceye tekabül eden bir dönemde varlık alametleri tebellür etmeye başlamış ise de burada kastedilen o ilk evresi değil, itikâdî ve aynı zamanda siyâsî niteliği de olan sonraki aşamasıdır. Kaldı ki o ilk evrede, zühd, takva ve erdem zemininde gözükten tasavvufu, herhangi bir ekole nispet, doğru da olmasa gerektir. Buna göre İslâm toplumunda baş gösteren siyâsî ve sosyal çalkantılara çözüm önerisi amacıyla yahut biraz da muhtelif çevresel faktörlerden etkilenen kimi zevatın teşebbüsüyle Müslümanlar arasında gelişen yapılanma ve yaklaşım biçimlerinin bazıları, siyâsî ortam vs. nedenlerle kitlelerden bulduğu destekle varlığını geliştirerek sürdürmüş ve zamanla şu veya bu isimle bir mezhep, bugünün deyişiyle cemaat vücuda gelmiş ve özel bir isimle de anılmaya başlanmıştır. İşte sonradan tasavvuf diye tanımlanan hareket de ümmetin yaşadığı bazı siyâsî, insanî, coğrafi vs. problemleri durumlara binaen yine Müslümanlar arasında gelişen bir davranış ve algı biçimi olarak aidiyet ve kimlikleri gözükmeyen kimseler marifetiyle başlamış; zühd, vera, takva, hayatın keşmekeşinden uzak kalma ve vaktini daha çok şekilsel dinî ritüellere hasretme şeklinde kendisini göstermiştir. Bu yöntemi seçmiş kişiler ve daha çok da ilerleyen dönemde varisleri; zamanla özellikle çevre kültürlerin benzer<sup>42</sup> uygulamalarından ileri derecede etkilenmek suretiyle onlardan çeşitli kavramlar ve yaşam biçimleri, ritüel ve teknikler olarak artık toplumda dikkat çeken ve kendine has duruşu ve söylemi fark edilmeye başlandıktan itibaren de bir isimle yani -mesela- sûfilik ve tasavvuf ile anılmaya başlanmıştır. Değilse 1400 küsur yıllık süreçte toplumda, halkın genel davranış ve söyleminden ayrılan özellikleri olmadıkça hiç kimse özel bir isimle anılıp tanımlanmamıştır. Aksine özel bir isimle tanımlanmaya başlandıktan itibaren şu veya bu etkiyle farklılaşan ve dolayısıyla ortada fırkalaşan kelâmî bir grup söz konusu olmaktadır.

Başka bir açıdan ifade edecek olursak siyasal ve sosyal gelişmelere binaen tepkisel bir tutumla genel toplum yapısından farklı, inziva içerikli özellikler sergileyen bazı Müslümanlar; ilerleyen dönemde takipçilerinin de çoğalmasıyla, kendilerine özgü algı ve anlayışlar ile tutum ve davranışlar dolayısıyla (sonradan verilen isimlerden biri olarak) sûfiler<sup>43</sup> diye ayrı bir fırka olarak bilindi. Bunlar zamanla söylem, kavram ve eylem açısından çeşitli dış inanç ve kültürlerden; mesela Hıristiyanlık,<sup>44</sup> Maniheizm, Budizm,<sup>45</sup> Hermetizm, Gnostisizm ve özellikle de Yeni Eflâtûnculuk'tan ileri derecede

<sup>42</sup> Muhammed Ali Aynî'nin (1869-1945) bahsettiği Hindistan, Mısır, Yunanistan, İseviyet, Hikmet-i İskenderaniye, Brahman Hermes, Eflâtûn gibi çevre kültürlerin benzer örnekleri için bkz. *Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2018), 21 vd. Ayrıca Muhammet Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 99-118.

<sup>43</sup> Tarifler için bkz. Ethem Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXIX, (1987), 387-406.

<sup>44</sup> İbrahim b. Edhem (ö.162/779): ben marifeti sem'an adlı râhibten öğrendim, demiştir. Afifi, *İslâm'da Manevi Devrim*, 86.

<sup>45</sup> Bu konuda halk arasında çok popüler olan İbrahim Edhem menkıbesine bakmak bir fikir verebilir. Feridüddin Attar'ın (ö.802/1400) *Tezkiretü'l-Evliya* adlı meşhur eserinde genişçe yer alan Ethem'in menkıbesi, aslında Budizm'in kurucusu prens Buda'nın hikâyesinden başkası değildir.

yaptıkları teorik ve pratik transferlerle<sup>46</sup> artık felsefi bir hareket hüviyeti kazanmaya başladılar. Böylece artık sûfi/mutasavvîf denilen bu kişilerdeki hal vaziyet, arı duru bir zühd faaliyeti olmaktan çıkmış, yatay ve dikey felsefi derinliği olan bir öğretiyeye evrilmiştir. Elbette zühd faaliyetinin, görüntü üzerinden ve halk nezdindeki imaj açısından devamı hâlâ söz konusu idi. Zira bunlarda meydana gelen zihinsel değişim, beslenen kaynak (intima) farklılığı, yeni temellendirme tarzı ve ilgili tartışmalar ancak felsefik alt yapısı olanların kavrayabileceği türden şeylerdi. Kuşkusuz burada esasen vurgulamak istediğimiz, tasavvufun kuruluş, gelişim, etkileşim ve dönüşümü “hikayesi” veya değerlendirmesi değil aksine onun kendisine özgü bir seyrüsefer içinde bugüne ulaşan itikâdî bir fırka/mezhep/cemaat olduğudur. Nitekim akâid metinleri üzerine yazılan şerh edebiyatına zamanla sûfiler de katılmış ve iddia, görüş ve tercihlerini -kendi kavramsallaştırma ve yöntemleriyle- bu metinlere yansıtmışlardır.<sup>47</sup>

Söz gelimi mutasavvıflar, Hakîkât-ı Muhammedî, keşf veya ilhâm tarzında kavramlar/ teoriler geliştirdiler. Ne ki yalnızca felsefik, mitolojik ve teolojik alt yapısı olanlar; bu teorilerin hususen Hermetizm ve Gnostisizm’den transfer edildiğini ve oralarda kullanılan kavramların, içerik aynı kalmakla birlikte, sadece özellikle halk nezdinde itibar görece “meşru” isimlerle değiştirilmesi yoluna gidildiğini fark edebildi ve hakkında değerlendirmeler yaptı. Bu surette sistemleşerek kurumsallaşan tasavvuf, diğer İslâm düşünce ekollerinden farklılaşmış ve kendine göre birçok konuda yeni bir bakış açısı ve anlam dünyası geliştirmiştir. Tasavvufî düşüncenin yayıldığı bölgelerdeki kültürel anlayışlardan ve diğer dinî çevrelerden etkilenmesi ise mensupları ve taraftarlarınca savunmasını beraberinde getirmiştir.

Buna göre tasavvuf/sûfilik özellikle kendi başına bir tanımlamaya konu olduktan itibaren tıpkı diğer dinî yapılar, akımlar, mezhepler gibi İslâm’la birebir

[https://www.karar.com/ahmet-yasar-ocak-ve-sergen-cirkin-yazdi-dinlerin-tarihi-toplumlarin-tarihinden-ayri-704752?fbclid=IwAR2MefWMI-qpHgUKyCoikIN-bThIq8opMWGLQsGMpEitoCmOoT4C\\_gvydIA](https://www.karar.com/ahmet-yasar-ocak-ve-sergen-cirkin-yazdi-dinlerin-tarihi-toplumlarin-tarihinden-ayri-704752?fbclid=IwAR2MefWMI-qpHgUKyCoikIN-bThIq8opMWGLQsGMpEitoCmOoT4C_gvydIA)

<sup>46</sup> İan Richard Netton, “İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk”, çev. Gürbüz Deniz, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, VII, 19, (2004), 352-353; Ebu’l-Alâ Afîfî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 29-30, 61, 471; İbrahim Sarmış, *Teorik ve Pratik Açısından Tasavvuf ve İslam*, 3. bsk., (İstanbul: Ekin Yayınları, 2004), 197-208.

<sup>47</sup> Bahâeddinzâde (ö.951/1544): *el-Kavlü’l-fasl*; Abdulmecîd Sivâsî (ö.1049/1634): *Dureru’l-akâid*; Özîçeli Muslihuddin Efendi (ö.1052/1642): *Mir’âtu’l-akâid*; Karabaş Velî (ö.1097/1686): *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*; Erzurumlu İbrahim (ö.1194/1780): *Akâid Manzûmesi* ve Müstakîmzâde (ö.1202/1788): *Şerefu’l-akâide* (ve *Akâidetü’s-sûfiyye*) bu kategoriye örnek olarak verilebilir. Keza Çerkesşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi’nin (ö.1319/1901) *Miftâhu’l-akâid* adlı eseri de bu meyanda zikredilebilir. Sûfilerce yazılan bu ve benzeri metinler, Ehl-i sünnet akaidini aştığı iddia edilen fikirleri sebebiyle sıkça eleştirilen bu zümrenin, çerçevesini yine kendilerinin çizip yorumladığı Sünnilik içinde olduğunu ispat etme amacı da taşır. Böylece “müfrit/gulât sûfiler”i bu çerçevenin dışında bırakarak Osmanlı’da bazı çevrelerce (yatır ziyareti, velîlerden imdat, ricalu’l-gayb’a inanmak vb. hususlarda) sûfilerin itikadına yöneltilen itham ve eleştirileri bertaraf etmeyi amaçlar. Zira bu dönemde klasik ideolojinin dışına çıkan sûfiler zındık ve mühlid muamelesi gördüler. Krş. Osman Demir, Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine Akâid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, XIV/27, (2016), 26-28, 39.

özdeşleştirilemez. Çünkü tasavvufî düşünce veya sûflilikte ilerleyen dönemde geçirdiği aşamalarda oluşan anlayış, yalnız başına İslâm'ın birebir kendi ürünü değil, İslâm tarihinin yani farklı etnik, kültür ve düşünce havzalarına mensup Müslümanların ortaya çıkardığı bir yapı ve yorumdur. Başka bir ifadeyle tasavvufî düşünce veya sûflilik, ortaya çıkarıp geliştirenlerin buldukları siyâsî ve kültürel ilişki ağında edindikleri algı, anlayış, intima ve kapasiteleri çerçevesinde belirlediği kendine özgü bir dinî anlama ve yaşama biçimidir. Sûfî düşünce sistemleşip kurumsal ve özellikle başlangıç halkaları sanal/uydurma olan silsilelerle<sup>48</sup> köklü bir dayanak oluşturma çabasıyla hiyerarşik bir hüviyete bürününce İslâm'ın diğer yorumlarıyla bir çatışma içerisine girmiş ve dinî anlama ve yaşama biçimi açısından başta seleflilik<sup>49</sup> olmak üzere diğer ekoller tarafından tenkid edilmiştir. Sûfî düşünce ise kurumsallaşmasını müteakip farklı tarikatlar (alt kollar/ birimler) aracılığıyla kitleler arasında yayılmaya başlamış ve kendini diğer dinî akımlardan ayırmaya özen göstermiştir. Böylelikle genelde yayıldıkları coğrafyalarda hazır buldukları İslâm öncesi kültür ve dinî anlayışları da kısmen dışlamayan ve böylece yöre halkından rahatlıkla taraftar bulabilen yaklaşımlarıyla ayrışıp farklılaşan<sup>50</sup> bu sûfî hareketler diğer dinî yorumlar/ mezhepler tarafından eleştirilmiştir.<sup>51</sup> Bu eleştirilere baktığımızda bunların, başta epistemoloji ve ontoloji kapsamında sayılabilecek türden oldukları anlaşılmaktadır.

Epistemolojik açıdan merkezde yer alan kavramların Sûflilerin, kelamın nazar ve istidlâl yöntemine alternatif olarak geliştirdiği -Kâtip Çelebî'nin (ö.1067/1657)

<sup>48</sup> Bir tarikatın birbirine icazet veren şeyhlerinin isimlerini ihtiva eden liste anlamında kullanılmış *silsileler* için Ebu'l-Ferec İbn-i Cevzî, bunların (Hz. Ali veya Hz. Ebu Bekir'e ulaşan) başlangıçlarının tamamen uydurma olduğunu söylemiştir. Resûlullah'ın bir kısım özel bilgileri ve zikirleri ashabından bazılarına bildirdiği şeklinde birçok rivâyet bulunmakla birlikte tasavvufî eserlerde Alevî ve Sıddîkî silsilelerin başlangıcını izah etmek için sıhhati tartışmalı iki rivâyet öne çıkarılmıştır. Necdet Tosun, "Silsile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/206-207.

<sup>49</sup> Teknik bir tabir olarak Seleflikten bahsedildiğinde bunun muhtemel karşılığı Hanbelîlik olsa da Seleflilik bir zihniyet olarak Hanbelîliğin sınırlarını aşmış hatta tarihî olarak en büyük muhâlif olan ehl-i rey ekolünün mirasçılarının zihni alt yapısını dahi işgal etmeyi başarmıştır. Bu zümreye göre sahabeyle birlikte ilk üç nesil dokunulmazlık zırhına sahiptir. Burada her tür sorgulama tehlikesi, asr-ı saâdet ve selef-i salihîn kavramsallaştırılmasıyla aşılmaya çalışılmıştır. Asr-ı saadet ve selef-i salihîn kavramsallaştırması ehl-i hadis taraftarlarınca sonraki nesiller için sürekli olarak İslâm'ın ütopyası şeklinde sunulmuştur. Çağdaş dönem Selefliliğinde de aynı şekilde devam eden bu anlayışın/özgüvenin ardında kuşkusuz kendilerini kurtuluşa erecek tek fırka/fırka-ı nâcîye görmelerinin etkisinin bulunduğu açıktır. Sancar, "Seleflilik Bir Mezhep mi", 21-22, 26-27, 30-32, 34-35, 41-42, 45-46.

<sup>50</sup> Bir 'sevgi dini'nden (din'ul-hub) bahseden İbnü'l-Arabî, ibadetin aslının sevgi olduğunu söyler. Sevgiyi vahdet-i vücûd esasına göre açıklayan İbnü'l-Arabî, dininin de kiblesinin de sevgi olduğunu ifade etmiştir. Celâleddîn-i Rûmî (ö.672/1273) ise aşktan başka din ve mezhep tanımadığını ifade edecektir. İbnü'l-Arabî'den önce de Ebu Said-i Ebu'l-Hayr (ö.440/1049) ve İbn-i Farız (ö.632/1235) gibi birçok mutasavvıf peygamberlerinin ve kiblelerinin aşk olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Bu inanç, Yunus Emre (ö.720/1320) ve Niyâzî Mısrî (ö.1106/1694) gibi mutasavvıf şairler tarafından da dile getirilmiştir. İnanç farkı gözetmeden yetmiş iki millete bir gözle bakmayı, herkesi aşk dergâhına davet etmeyi sağlayan, bu manadaki sevgi telâkkîsidir. Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/13; Akman, *İbn-i Arabî*, 406-408.

<sup>51</sup> Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 30-32, 46-47(çevirenin önsözü); Çoban, "XVII. Yüzyıl Osmanlı'sında İki Sûfî İki Eser", 23.

kavramsallaştırmasıyla- *tasfiye yöntemi*<sup>52</sup> ve bunun da merkezinde yer alan keşif, ilhâm, rüya ve işârî gibi enstrümanların olduğu görülmektedir.<sup>53</sup> Bu bağlamda öne çıkan ve sûfi zümreyi bihakkın temsil makamında olan zirve isim *Fususul-Hikem*'in yazarı İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) olmaktadır. İddiasına göre *canlı* sayılan bir “rüya”da, Hz. Peygamber elindeki bir kitabı İbnü'l-Arabî'ye uzatır ve "Bu *Fususul-Hikem* kitabıdır, onu al, insanlara ulaştır." der. Peygamber'den rüya yoluyla bilgi almak, hadis öğrenmek, bir hadisin doğru olup olmadığını veya tam olarak hangi anlama işaret ettiğini sormak gibi ifadeler İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde çokça geçer.<sup>54</sup> O, birçok yerde ise bilgi kaynağında Hz. Peygamber'e ortaklık ve Allah'tan doğrudan bilgi alma<sup>55</sup> imkânını dile getirir. Bu inançtan hareketle de hemen bütün sûfiler, Ahmet T. Karamustafa'nın bir çalışmasında kullandığı tanımlamasıyla “Tanrının Kuraltanımsız Kulları”<sup>56</sup> *delil ikâme etmekten münezzeh*<sup>57</sup> olduklarını iddia etmektedirler. Esasen İbnü'l-Arabî'nin zirvesinde bulunduğu Sûfi zümresinin hemen tamamı gerçek bilginin

<sup>52</sup> Kâtip Çelebi, *Mîzânul-Hak Fî İhtiyârî'l-Ehakk/İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, Açıklamalarla Sâdeleştirenler: Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 87-90. Karabaş Velî (ö.1097/1686), bunu “hal” yöntemi olarak kavramsallaştırmaktadır. Karabaş Veli, *Nesefî Akaidi Şerhi (Kelam-Tasavvuf İlişkisi)*, tahk. Fatih Kurt, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 35, 43.

<sup>53</sup> Bkz. Mustafa Akman, “Kâtip Çelebi'nin Firavun'un İmanı ve Hurûfilik Hakkındaki Yaklaşımı”, *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, Edit. Murat Kayacan ve dğ., 1. Baskı, (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 347-350, 357; krş. Mesut Akdoğan, “Kâtip Çelebi'nin Fikriyatında Tasavvuf'un Yeri”, *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, Edit. Murat Kayacan ve dğ., 1. Baskı, (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 806; Fatih Bayram, “Katip Çelebi ve Hadis”, *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, Edit. Murat Kayacan ve dğ., 1. Baskı, (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 655.

<sup>54</sup> “Sûfilerin çoğu söz konusu bilgiyi, vahiy ile eşdeğerde gördükleri gibi, aynı zamanda bu bilginin, şeytan ve nefsin müdahalesinden korunmuş olması bakımından da vahiy ile aynı değerde olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre nübüvvet makâmı nasıl şeytanın vesvesesinden korunmuş ise, mükâleme ve muhâdese mahallinde bulunan (ilhâm alan) kimse de şeytanın fitne ve vesvesesinden korunmuştur. Nitekim bu yolla sûfiler Allah'ın, Resûlullah'ın ve velîlerin sözlerinin hakikatini levh-ı mahfûzdan görüp okumaktadırlar.” Akman, *Kelâm Sistemi*, 47-48.

<sup>55</sup> İsmail Hakkı Bursevî'ye (ö.1137/1725) göre: “Allah'a ve peygamberlere imanın yanı sıra velîlere de inanmak gerekir. Kesbî olduğu zannedilirse de esasen nübüvvet gibi velâyet de vehbîdir. Vasıtasız bir şekilde Allah'la irtibat kuran velîlerin getirdikleri bilgilere “ilham âyetleri” veya “bâtınî vahiy” denilir. Peygamberler müstakil bir şeriat getirdikleri halde velîler bu şeriatı açıklayıcı bilgilere mazhar olurlar. Peygamberlere gelen vahiylerle iman etmek gerektiği gibi müminlerin bunlara da inanması gerekir. Meleklerle daima irtibatlı olan velîler bu sayede gaybî bilirlere, hatadan korunmuş olup bütün varlıklar emirlerine âmâde olur.” Yusuf Şevki Yavuz- Çağfer Karadaş, “İsmâil Hakkı Bursevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/109-110; “Velîlerin ilhamına, hakikatte vahiy denir. ...Evliyâyı da içine alır ama, ne var ki, örfen evliyâyâ, enbiyâ denmez.” İbrahim Çapak, *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Bursalı İsmail Hakkı'da Ulûhiyyet*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (1997), 114-116. “Şüphesiz ki nebîler ve velîler Allah katından ilhama mazhar olmuşlardır. Vahiy ile ilhamda asla hata söz konusu değildir.” Derviş Dokgöz, “Epistemolojik Açıdan Tasavvuf Fıkıh İlişkisi: Rûhul-Beyân Tefsiri Özelinde”, *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi*, 5/1, (2021), 34-35, 38, 44.

<sup>56</sup> Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımsız Kulları*, çev. Ruşen Sezer, 9. bsk., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

<sup>57</sup> Bkz. Nihat Keklik, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 25; Şarfi Abdulkadir, *Menzilet'ul-Velâyet'is-Sûfiyye İnde's-Şeyh Muhyiddin b. Arabî*, el-Akadimiyeye li'd-Dırasat'ül-İctimaiyye ve'l-İnsaniyye, 12, (2004), 28; Ahmet Yusuf Özütoprak, *Dini Doğru Anlamak*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 254.

Allah'tan öğrenilebileceğini ifade ederken 'zahir ehli'nin bilgisine işaret eden "yaratılmıştan bilgi almak" ile "Ölümsüz Diri'den bilgi almayı" da karşılaştırırlar.<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî böylesi rüyaları keşfin bir türü sayarak nasların yorumunda veya hadislerin sıhhatini saptamada sûflerin diğer bilim mensuplarına karşı bir ayrıcalığı<sup>59</sup> olduğunu da kabul eder.<sup>60</sup> Dahası bu rüyanın *Fusûsü'l-Hikem* tasavvurunda belirleyici bir rol oynadığı ve ona, başka sûflerin eserleri bir yana, bizzat İbnü'l-Arabî'nin eserleri içinde de ayrıcalıklı bir yer kazandırdığı kesindir.<sup>61</sup>

İbnü'l-Arabî'nin de dahil olduğu mutasavvıflar zümresine göre ilâhî isim ve sıfatları fiilen kendisinde gerçekleştiren sûfi, yaratıcı güce dâhil olur. Sözelimi, Allah'ın Âlim ismine mazhar olan sûfi, artık geçmiş ve *geleceğin bütün bilgisine* ya da Kadir isminin hakîkâatine ulaşan sûfi, *kaderin sırrına* mazhar olur<sup>62</sup> ve hatta *bir şey için 'ol' dediğinde o şey oluverir*. Bu bakımdan seyrusülûk yöntemiyle tasavvufî tecrübenin zirvesine çıkan *insan-ı kâmil*, diğer bilgi yöntemlerinin tümünün aksine, *bütün hakîkâtin bilgisine* ulaşabilir; hatta Allah'ta yok olur.<sup>63</sup> Kuşkusuz ki, *Allah'ta yok olan*

<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî, velîyi nebîyle aynı kapsamda değerlendirir. Her ikisi de bağlayıcı bir yasa koyma hakkına sahip olmayan ve kendilerinden önceki bir şeriata veya kendilerine mahsus bir şeriata ve yasaya uymak zorunda olan insanlardır. O, bütün dönemlerde halifelik görevini doğrudan Allah'tan alabilecek kimseler bulunduğu dikkat çeker. Bunun anlamı, bir peygamberin aracılığı olmaksızın, velînin Allah ile doğrudan irtibat kurabilmesidir. İbnü'l-Arabî halifelik dışında, doğrudan Allah'tan bilgi almanın imkânından söz etmişti. Bu bağlamda sûfler, Ölümsüz Diri'den bilgi almaktan, peygamberin bilgi kaynağına ortak olmaktan vb. söz eder. Ekrem Demirli, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 436-437. Bu anlamda İbnü'l-Arabî, Ebu Yezid-i Bistâmî'den (ö.234/848?) şu cümleyi nakleder: *أخذتم علمكم عن الرسول (ص) ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت* Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, thk. Osman İsmail Yahyâ, (Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, [t.y.]), III/413-414.

<sup>59</sup> Bursevî, keşf ve ilhâmı hadis kabul yolları arasına dâhil etmektedir. Ona göre keşf ve ilhâm sonucu mutasavvıflar tarafından sahih diye nitelendirilen hadisler sorgusuz sualsiz tam bir teslimiyetle kabul edilmelidir. Keza havâss-ı nâsın (seçkin insanların) fetvâsıyla tereddüd etmeden amel edilmesi gerektiğini, onların ilminin sonradan kazanılan bir ilim değil Allah vergisi olduğunu, onların söz ve fiillerinde yanılma olmayacağını ve ilhâmın sıradan insanlara göre hüccet olmasa bile itikâd erbâbına hüccet olduğunu, bundan dolayı da şimdiye ve kıyâmete kadar sünen-i evliyâ ile amel olunacağını ve inkâr erbâbına aldırış etmemek gerektiğini belirtmektedir. Ayşe Gültekin, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hadis Şerh Metodu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/48, (2017), 710-727.720, 726-727; Akman, *İbn-i Arabî*, 80, 105-106, 610.

<sup>60</sup> "İslâmî ilimlerde zayıf veya mevzu hadis denince akla gelen ilk saha tasavvuf ve tarikat sahasıdır. Gerçekten tasavvufî düşüncede kullanılan hadislerin bir kısmı zayıf, bir bölümü de mevzu'dur, uydurmadır. Fakat ilave etmek gerekir... bu konu bütün İslâmî ilimlerin bir çıkmazıdır." Mustafa Kara, "Hazreti Peygamber'in Tasavvufî Düşüncedeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi*, 27/4, (1989), 224.

<sup>61</sup> Demirli, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, 251; İbrahim Hilal, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu*, çev. M. A. Kara, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2004), 141, 146, 149, 164-165, 168-170, 189, 192-194, 222.

<sup>62</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 47. Bunun fazlasıyla haddini aşan bir iddia olduğu aşikârdır. Ancak yine de onun kurguladığı teori bağlamında yerini bulduğunu söylemek de mümkündür. Ne var ki şeyhin topyekûn sistemi Kur'an'ın Allah- varlık ilişkisi sistemine alternatif olduğu da kaydedilmelidir. Oysaki kader denilenin bir gayba imân boyutu bulunmaktadır. Gayba imân unsuru taşınması ise problemin dünya şartlarında bütünüyle çözülemeyen bir tarafının bulunması anlamına gelmektedir. Zira Allah'ın zâtı gibi sıfatları konusunda da meçhûlleri tamamen ortadan kaldıracak bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/63.

<sup>63</sup> Yani "fenâ fillah". Fenâ, Budizmdeki nirvânâ kavramına benzer bir şekilde lafzen yok olma anlamına gelir. Fenâ, insanın ben bilincinin tamamen yok olması demektir ve zihnin derin tefekkürde mutlak



kimse, geçmiş ve geleceğin bilgisine de sahip olacaktır.<sup>64</sup> İşte burada sûflerin *a'yân-ı sâbitenin* en önemli tezâhürü olan *ezelî insan* düşüncesini karşımızda buluruz.<sup>65</sup> Zira başlarda daha çok ibadetullah sayesinde *kemâle ulaşma* amacıyla yola koyulan tasavvuf mensupları, gelişen taklit ruhuyla kültürel yetersizlik ve sınırsız hayale dayanan anlayışlar neticesi zamanla farklı mistik hareketlerden öğrendikleri “seyrusülûk” uygulamalarını yol edinmeye başlamış ve bununla artık ibadetullah yerine marifetullah'a yönelmişlerdir. Buna göre seyrusülûk eğitim sisteminin temel amacı, ibadetullah yerine bilahare marifetullah yani Allah'ı, zatı ve sıfatlarıyla keşfetmek ve sonunda O'nunla birleşip bütünleşmek halini almıştır. Nitekim seyrusülûk ile bir eğitim sistemi uygulayan tasavvuf yolcusu; çile, riyazet, mücahede, halvet, uzlet, masivadan istiğna gibi mistik aşamalardan geçerek olgunlaşma (kemâle erme) sürecini tamamlama peşine düşerek bir vecd (kendinden geçme) hali yaşamaya başlamaktadır. Yani sûfî Allah'ın ayetleri üzerinde düşünmek, sıfatlarını öğrenerek emir ve yasaklarına uymak yerine zatı hakkında düşünerek O'nu keşfetmeye (çözümlemeye) yönelmiştir. Bu ise yaşadığı ifade edilen aşk, vecd, sekr, sahv, vahdet, vucud, şühud, fenâ, beka, vuslat ve mahv gibi mistik haller ve bunlarla ulaştığı sözde mertebeler ile sûfî, ibadetten marifete ve oradan da hakikate yani *ittihat* ve *hulûl* ile *insan-ı kâmil* (Allah'ta erime) iddiasına sarılmış demektir.

Bunca ithal felsefî söylemine rağmen İbnü'l-Arabî, filozofların veya benzeri düşünürlerin söz ve görüşlerini nakledip duranlardan olmadığını,<sup>66</sup> kitaplarının sadece Hakk'ın kendisine *keşif yoluyla* verdiği ve *imlâ ettirdiği*<sup>67</sup> şeyleri içerdiğini, sahip olduğu

yoğunlaşmasından kaynaklanır. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 68.

<sup>64</sup> Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. A. M. Tolun, (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 117, 122-123; Abdullah Kartal, “Tasavvufun İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 1. bsk., (İstanbul, 2003), 65-67, 70-71.

<sup>65</sup> Sûfler bu düşünceyi ‘elest âlemi’ veya ‘vatan-ı aslî’ kavramıyla da işlemektedirler. Yunus Emre'de (ö.720/1320) de görüldüğü üzere elest âlemi ile birbirinin yerine kullanılan vatan-ı aslî düşüncesi, ezeli insan fikrinin bir neticesidir. Ekrem Demirli, “Tasavvufun “Tutarlılık” Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21, (2009), 43.

<sup>66</sup> Franz Rosenthal (1914-2003), İbnü'l-Arabî kendisini özel bir sûfî olarak düşünmekteydi ve zaten başka vasıflandırmalar olmaksızın tek başına 'tasavvuf', onun özel konumunu tatmin edici bir şekilde nitelemeye de yetmez, demektir. Aslında o, yaşadığı dönemde tamamen kapsayıcı bir kavram haline gelen tasavvufun şekilsiz kalıplarından çıkmaya çalışmıştır. Bu durum, hiç şüphesiz, onun felsefeye yönelik tavrını etkilemiş ve muhtemelen onu, tasavvufu tümüyle temsil etmez hale getirmiştir. İbnü'l-Arabî kendisini, beşerî ve manevî keşfin çeşitli formlarına sahip biri olarak görür ve bu yüzden de kendisinin özel ve yüce bir sûfî tipi olduğunu düşünürdü. Kuşkusuz İbnü'l-Arabî kendisini feylesof olarak düşünmediği gibi eserlerinin isimlerinde ya da kendi bakış açısını tanımlamada da feylesof kelimesini asla kullanmamıştır. Yüzyıllar boyunca, muhâlifleri onu aşağılamak için yeterli bir kavram bulamamışlardır; bununla birlikte, öyle gözüküyor ki, onlardan hiçbirisi, İbnü'l-Arabî'yi feylesof olarak adlandırmak sûretiyle lekelemeye gitmemiştir. bkz. “Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî”, çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf Dergisi*, X/24, (2009), 114-116.

<sup>67</sup> İbn Arabî'nin Fütûhât'ta keşfin önemini anlattığı bazı ifadeleri şöyledir: “Keşf sahibi olan velîler, ilimlerini Allah'tan alırlar. Onlar, peygamber tâbîleri olarak korunmuş âlî bir isnâda sahiptir.” II/253, III/413-414; “Resûlullah (s), ehl-i keşfin yanındadır. Onlar hükümleri ancak ondan alırlar. Bundan

ilmin vecd sultanının veya vücûta fânî olma halinin kendisinde galebe çaldığında kalbinde tecellî<sup>68</sup> eden şeylerden ibaret olduğunu ileri sürer.<sup>69</sup> Ne var ki keşif ehline<sup>70</sup> bir şeyin saklı kalamayacağını iddia eden<sup>71</sup> İbnü'l-Arabî gibi teorisyenlerin bu iddialarının aksine felsefî geleneklerden fazlasıyla yararlandığı apaçık ortadadır. Mamafih isabetli bir tespite göre İbnü'l-Arabî, kendinden önceki bütün birikimlerden yararlanmayı amaç edinmiş<sup>72</sup> olsa bile kendi yorum ve düşünüş biçiminin daha yakın durduğu özellikle filozofları refere etmemeyi hesaplayan bir sûfidir.<sup>73</sup>

Kur'an'ın herhangi bir ayet veya kavramının sonsuz anlam ihtimalleri taşıdığını düşünen İbnü'l-Arabî, bu durumda ayetten veya kavramdan her kim ne anlarsa, anladığı şey, ayet ve kavramla kast edilen şeydir, iddiasında bulunmaktadır. Onun önerdiği bu okuma yönteminde yazarın ve metnin niyetinden daha çok okuyucunun niyeti, yaşadığı özel/sübjektif ve rölâivist tecrübe, meşru ve geçerlidir.<sup>74</sup> Ona göre cehennemdeki azabın sebebi olan Allah'ın gazabı da rahmetten yoksun<sup>75</sup> değildir. O,

---

dolayı bu fakir, hiçbir mezhebe mensup olmayıp müşâhede ettiği Resûlullah (s) ile beraberdir." III/335 "Bütün bu bilgileri, Peygamber bize haber vermektedir. Ahkâmı aldığımız kaynak aynıdır. Yoksa biz ahkâmı akli delille almamız. Biz ancak onu vehb-i İlâhî ve kendisinde şüphe bulunmayan bir keşfle almaktayız." I/739 "İnsaflı ve akıllı birisinin üzerine düşen görev, ehl-i keşf ve ilm-i ledün sahiplerinin verdiği bilgiye güvenmesidir." Ayrıca İbnü'l-Arabî, ehl-i keşfi tasdik etmemenin kişiye zararının olmayacağını, fakat tasdik etmenin daha evlâ ve daha menfaatli olduğunu belirtmektedir. bkz. II/297; "Velîler, peygambere basiretle uyar ve onların beslendiği kaynaktan beslenirler." III/160. Ayrıca bkz. Mehmet Ayhan, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Fütûhât'ta Keşf Yoluyla Naklettiği Tasavvufi Muhtevaya Sahip Rivâyetler", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 1/2, (2015), 23, 30-32, 35, 40.

<sup>68</sup> Tasavvuf terimi olarak sâlikin kalbine doğan ledünnî bilgiler ve nûrlar demektir. Aynı kökten gelen cilve tecellî ile eş manalıdır. Tecellî ilhâm, vâridât, levâih, telvîhât, vâkıât, sünûhât, bevârik, tavârik kelimeleriyle de ifade edilir. Feyiz, zuhûr, sudûr, tenezzül, taayyün, fetih, tahkik, şühûd ve keşf terimlerinin tecellî ile yakın anlam ilişkisi bulunmaktadır. Semih Ceyhan, "Tecellî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/241.

<sup>69</sup> "İmâm Gazzâlî, ilhâm ile meydana gelen ilmin; sebebi, mahalli ve ilim olması bakımından vahiyde aralarındaki tek farkın vahiyde ilmi getiren meleğin görülmesi olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî'nin bu görüşü daha sonra gelen önemli mutasavvıflar tarafından da benzer ifadelerle tekrarlanmıştır. Örneğin İbnü'l-Arabî, Sûfilerin kaynağı peygambere vahiy getiren meleğin kaynağı ile aynıdır, demiştir." Akman, *Kelâm Sistemi*, 43-44. Ayrıca bkz. Ebu Hamid Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, (Beyrut, Dâr'ul-Fikr, 1989), 3/20-28; Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 3/41-57; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*, çev. Kasım Yayla, (İstanbul: Merve Yayınları, 1999), 1/128, 209; Ahmed Faruk Serhendî İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, [t.y.]), 1/81, 142.

<sup>70</sup> İbnü'l-Arabî'nin, muhakkiklerden kastının "ashâb-ı kulûb/sâhib-ı kalb" yani 'sırlar dünyası'na dalabilen 'kalp gözü' sahipleridir. Zira bunlar hakikat, tahkîk, müşâhede ve mükâşefe ehlidir. Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 52-53.

<sup>71</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, i'dad: Eb'ul-A'la Affî, (Beyrut: Dâr'ul-Kutub'il-Arabîyye, [t.y.]), I/81-82, II/310; Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/496.

<sup>72</sup> Abdullah Kartal, "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fasında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir", *Tasavvuf Dergisi*, IX/21, (2008), 258.

<sup>73</sup> Akman, *İbn-i Arabî*, 52-53.

<sup>74</sup> Bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 594.

<sup>75</sup> "Vahdet-i vücûd ehli, bir ölçüde de olsa Allah'a inanmış olan gayrimüslimleri, bu dünyada tanımaya, sevmeye ve kucaklamaya çalışırlarken, âhiretteki durumları konusunda ise, Allah'ın hikmeti, adaleti ve özellikle merhametine güvenerek kurtuluş dairesi içinde görmek istemişlerdir." Ömer Özgül, *Sufilerin Gayr-i Müslimlere Bakışı*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, (İzmir, 2018), 170. "Maahaza, kâfirin

bunu iki şekilde açıklar: Birincisi cehennemden cehennemlikler için bir tür nimet ve zevk yeri haline dönüşmesidir. İkincisi ise azaplarını çektikten sonra rahmetin cehenneme nüfûz ederek cehennemi bir nimet diyarına dönüştürmesidir. Böylece İbnü'l-Arabî'nin rahmet anlayışı uhrevîyât anlayışını da belirler ve onu geleneksel anlayıştan uzaklaştırır.<sup>76</sup>

Öte yandan Şîî ve Sûfî mekteplerin geniş çaplı kaynaşmalara gittikleri de bilinmektedir. Bu durumun tartışmasız en canlı örneği İbnü'l-Arabî ve onun geliştirdiği felsefenin serencamıdır. Esasen İbnü'l-Arabî'nin kendisi Şîî tandanslı İhvân-ı Safâ felsefesinden<sup>77</sup> ileri derecede etkilenmiş<sup>78</sup> idiyse de onun geliştirdiği felsefi tasavvuf sisteminin<sup>79</sup> bilahare Şîa kültürüne daha çok da bâtinîlik suretinde<sup>80</sup> ters yönlü bir sirayeti olmuştur. Buradan bakınca mahiyet, kaynak ve metod açısından aynı<sup>81</sup> olan irfân ve tasavvuf dünyasında, değişenin sadece aidiyet ve siyâsî alan olduğu anlaşılmaktadır. Bundan olacak ki Şîa muhitinde irfân denilene Sünnî muhitte tasavvuf denilmeye devam edilmektedir.<sup>82</sup> Bu ise irfân denilen ile onun -içerik ve misyon açısından- Sünnî sinonimi olan tasavvufun, buldukları yörelerin stratejik yapıları olduklarını da gösterse gerektir. Bunların lider (şeyh/Ayetullah) tarafından rahatlıkla

---

meskeni Cehennemdir ve ebedî olarak orada kalacaktır. Fakat kâfir, kendi ameliyle bu duruma kesb-i istihkak etmişse de, amelinin cezasını çektikten sonra, ateşle bir nevi ülfet peyda eder ve evvelki şiddetlerden azade olur. O kâfirlerin dünyada yaptıkları a'mâl-i hayriyelerine mükâfaten, şu merhamet-i İlahîyeye mazhar olduklarına dair işârât-ı hadîsiye vardır." Said Nursî, İşârâtü'l-İ'câz, Bakara 2/7 tefsiri, <http://www.erisale.com/index.jsp?locale=tr#content.tr.6.121>

<sup>76</sup> Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 464.

<sup>77</sup> Bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. S. Aykut, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 83, 93, 138, 152, 157, 169-173, 182, 257; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 3. bsk, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 362, 368, 402, 425, 475, 598; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Akılının Oluşumu*, çev. İ. Akbaba, 3. bsk., (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 232, 263-265.

<sup>78</sup> Ömer Faruk Altıparmak, "İhvân-ı Safâ ve Tasavvuf", *Tasavvuf Dergisi*, IX/22, (2008), 89, 94, 101; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 163 vd.

<sup>79</sup> Mustafa Akman, "İbnü'l-Arabî'nin Söyleminin Felsefi Yönü ve Kaynakları", *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*, Editör: Yakup Koçyiğit- Aitmatamat Kariev, (Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 686-749; Karamustafa, *Tanrının Kuraltanmaz Kulları*, 39.

<sup>80</sup> Şîî fırkalar ile tasavvuf ehlinin metne yaklaşım amaçları ve vardıkları sonuçlar farklı olsa da nassın zahiri anlamını bırakıp bâtinî anlamının peşine düşme noktasında ortak özelliklerinden bahsedilebilir. Cemalettin Erdemci, "Kelamcılarının Dini Metinleri Anlama Biçimi", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma*, Anlama ve Algılama, II, (Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 983.

<sup>81</sup> Mustafa Altunkaya'ya göre tasavvuf/irfân geleneği, Sünnî tasavvufu-Şîî irfânı gibi ayrımcı tasnifler karşısında tarihsel koşulların sınırlayıcılığına teslim olmamıştır. Sünnî Mevlânâ'nın Şîî Şems (ö.645/1248) ile olan sıkı diyalogu aynı şekilde Molla Câmî'nin (ö.898/1492) "Dediler ki Ey Câmî mezhebin nedir? sorusuna karşılık duygularını; "Yüzlerce şükür olsun ki Sünnî köpeği de Şîî eşeği de değilim" şeklinde dile getirmesi, aslında bu geleneğin söz konusu girişimler karşısındaki temel yaklaşımını yansıtmaktadır. Dolayısıyla gelenek içerisinde, Tasavvuf ve İrfân'ı ayrı gören yargıların analiz edilerek, sebeplerinin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Zira tasavvuf- irfân ayrışmasının sonradan meydana geldiği ve bir takım tarihsel nedenlere dayandığı ve bunların birbirlerine bakışlarının menfi bir hal aldığı görülmektedir bkz. Mustafa Altunkaya, "Bazı Şîî Kaynaklarda "Tasavvuf", *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları*, XI/5, (2016), 5, 10, 13.

<sup>82</sup> Akman, *İbn-i Arabî*, 470-471.

mobilize edilebilir olmaları hasebiyle; Şîliği, daha erken bir evrede ve farklı saiklerle şekillenmesi sebebiyle bir yana koyup esas konumuza (sûfliğe) baktığımızda onun tarikatlaşma sürecinden itibaren umumiyetle egemenlik alanında bulunduğu yönetimlerin iktidar payandası ve emniyet sağlama aparatı olarak işlev gördüğünü fark etmekteyiz. Tasavvuf organizasyonunun bu işlevsel yönü, iktidarlar tarafından güvenlik ve asayiş amaçlı kullanılmaya imkân vermiş ve kökleşen bir alışkanlıkla hep kullanıla gelmiştir. Üstelik bu yönetimlerin dünden bugüne nitelik ve aidiyetleri fark etmeksizin ilişkileri, bahsedilen minvalde devam edegelmiştir. Bu durum tarikat yapısının zıtlaşan katmanlarının somut bir yansımasıdır. Alt katmanda diyanet/ibadet odaklı samimi bir kitle bulunuyorken üst katmanda genellikle alttakiler üzerinde siyâsî ve ticarî hesaplar yapan lider kitlesi bulunmaktadır. Lider kitlesi üzerinden baktığımız zaman tarikat yapılanma ve eğitim tarzının, yanıltıcı görüntü ve söylem ile yanıltılan alt katmanın uhrevî olduğuna yönelik zannının aksine esasen mitoloji ile hemhal halk inançları/tasavvufu halinde *selefi aşırılığa* karşı muhalefeti de barındıran milli bir strateji antikoru<sup>83</sup> şeklinde dünyevî bir hedefle kurgulandığı görülmektedir. Nitekim hemen her coğrafyada şeyhlerin -özel sebepler ve istisnâ örnekler haricinde- durakta beklemeyen (kaptanın aidiyet ve önceliklerini gözetmeden) gelen dolmuşa bindikleri bilinmektedir. Bundan olacak ki tarih, yönetimler nezdinde itibarı/ etkisi olanların yanı sıra çokça sürgün veya idam edilen şeyhlerden bahsetmektedir. Buradan hareketle yapılması gereken, tarikatları da kapsayan tasavvufî hareketlerin temsilcileri tarafından geliştirilen söylem ve pratiklerin, nevi şahsına mahsus bir fırka olduğunun ortaya konulması olmalıdır.

Nihayet İbnü'l-Arabî ve selef ve halefi olan sûfiler de insandır, hata edebilir ve hatta yanlış da söyleyebilirler. Bu itibarla kuşkusuz bazı örnekleri verilen aşırılıklarına rağmen İslâm düşünce dünyasında sûfilere de yer vardır ve olmalıdır. Önerdikleri sistemin devasa itikâdî problemleri olmakla beraber, Müslüman dünyanın kültür mirasına kattıkları olumlu unsurlar da olmaktadır. Onların zenginlik ve farklı bir renk olarak bulunmasından hiç kimsenin rahatsızlık duymaması gerekir. Bu açıdan sûfilerin herhangi bir âlim, düşünür, müçtehit veya filozof tarzında sunulmalarında hiçbir sakınca yoktur. Yeter ki ortaya koydukları, dinî anlayışın kendisi yerine bir mezhep/ekol olarak görülsün ve onlar da öteki mezhep saliklerinden farklı mülhaza

<sup>83</sup> Bkz. Yaşar Kalafat, "Halk Tasavvufu veya Tasavvuf Halk İnançları İlişkilerine Dair", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü III*, (Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2004), 40. "Halk inançlarının tasavvuf bağlantısı gibi halk inançlarının mitoloji bağlantısı da vardır...Halkların kültürleri ile yaşamaları onların demokratik hakları ve onlara bu hakkın sağlanması da yönetimlerin görevleridir. Bu hak ve görev anlayışı milletlerin millî devlet ve millî sınır, millî beka hedefleri ile çelişmemelidir. Bölgesel veya süper güçlerin, emperyalist emellerle ihtilaf çıkararak menfaat sağlama imkânları ellerinden alınabilmelidir." Yaşar Kalafat, "Pir-i Türkistan Işığında Halk İnançları-Tasavvuf-Mitoloji Bağlantısı Üzerine Düşünceler", *Bilimsel Eksen: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, IX/24, (2018), 56, 59, 61.

edilmesinler. Esasen bugüne kadarki problem, onları tartışma dışı tutacak kadar yüceltmek ya da büsbütün reddetmekten kaynaklanmıştır.<sup>84</sup>

### 3. Sûfilerin Mezhepler Dünyasındaki Duruşları

Bilindiği üzere, bir alimin mensup olduğu mezhep onun davranışlarını ve fikirlerini de etkileyebilecek bir özelliğe sahiptir.<sup>85</sup> Bundan olacak ki tasavvuf alemini bihakkin temsile yetkin ve binaenaleyh konuyu, kendisi üzerinden anlatmaya layık zatların başında gelen İbnü'l-Arabî, herhangi bir fikhî mezhebe bağlı olmadığını<sup>86</sup> zira bir mezhebi körü körüne taklidi<sup>87</sup> doğru bulmadığını söylemiştir.<sup>88</sup> Celâleddîn es-Süyûtî (ö.911/1505) onun tamamıyla Eş'arî akidesine bağlı olduğunu iddia etse<sup>89</sup> de İbnü'l-Arabî'nin muahhar mürîdlerinden el-Makkarî<sup>90</sup> (ö.1041/1632), onun ibâdetlerde zahirî,<sup>91</sup> itikâdda ise bâtinî olduğunu<sup>92</sup> belirtmektedir. Nitekim kendisi de daima zahir ve bâtinî birleştirenlerin en yüksek saadete ulaşacağını ifade etmiştir.<sup>93</sup> Bu sebepten

<sup>84</sup> Akman, *İbn-i Arabî*, 669. "Tasavvufi düşüncüyü tenkit etmek hem zordur hem de zorunludur. Zordur, çünkü kişinin yaşadığı bir hali dışarıdan tenkit etmek ister istemez "men lem yezruk lem ya'rif formülünü davet edecektir. Zorunludur, çünkü mistik yorumların nerede karar kılacağını kestirmek mümkün olmadığı için "dini sınırların" zorlanması, hatta aşılması her an gündeme gelebilir. Dolayısıyla sufilerin daha dikkatli olmalarını temin için görüş ve yorumları tenkit edilmeli, eleştiriye tabi tutulmalıdır." Mustafa Kara, "Tasavvufi Hayat ve Düşüncüyü Tenkit (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, (Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003) 2/196. "Men lem yezruk" savunusunun Gazzâlî'deki ifadesi şöyledir: *ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يعرف لم يذق* Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, 3/192.

<sup>85</sup> Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 149.

<sup>86</sup> Esasen Sûfilerin kimisi, İbnü'l-Arabî gibi itikâdî mezhebin yanı sıra fikhî mezhepte de "mezhepsiz"ce davranmış olsa da daha büyük bir kısmı toplumsal meşruiyet ve itibar adına "genel kabul" görmüş fikhî mezheplerden birinde kalmaya devam etmiştir. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, 2. bsk., (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985), 96-97.

<sup>87</sup> Çağfer Karadaş, bu taklidî durumu şöyle tasvir ediyor: Dördüncü dönem/nesil ile birlikte herkes kendi mezhep imâmının peşine gitmeye hatta Kur'an ve Sünnete dair inancına aykırı bir şekilde hüccet olan naslara muhalefeti, imâmına olan muhalefetine tercih etmeye başlamıştır. Diğer bir deyişle imâma muhalefet etmektense naslara muhalefet etmeyi kendince uygun bulur olmuştur. Hâlbuki mezhep imâmı, İslâm ümmeti içinde kendisi gibi bir şahıstı. Bkz. "Bir Hadis Üç Yorum", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 12, (2009), 173.

<sup>88</sup> Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, 22-23.

<sup>89</sup> Akman, *İbn-i Arabî*, 29-30.

<sup>90</sup> Mehmet Özdemir, "Ahmed b. Muhammed Makkarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/445-446.

<sup>91</sup> Her ne kadar İbnü'l-Arabî kendisinin Zâhirî mezhebine mensup gösterilmesinden 'Beni İbn Hazm'a nispet ettiler. Gerçek şu ki, ben 'İbn Hazm şöyle diyor' diyen kimselerden değilim' diyerek reddetse de, Fütûhât'ın içinde kaleme aldığı 'usûl'de zâhirî mezhebinin açık te'siri görülür. Buna rağmen genel tavrı dikkate alındığında özgün bir çizgide bulunduğunu söylemek daha isabetli olur. Çağfer Karadaş, "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, (2002), 89; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 395.

<sup>92</sup> Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-Tıb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratib*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), II/164; krş. Abdullah Kartal, "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", *Tasavvuf dergisi*, IX/23, (2009), 364-365; Ali el-Karî, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, thk. A. R. b. Abdullah, çev. Harun Ünal, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013), 56.

<sup>93</sup> Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20/511-512; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 73-74.

itikâdî görüşü bakımından İbnü'l-Arabî ve tabii ki takipçisi sûflerin nereye yerleştirileceği konusu, İslâm düşünce tarihinde oldukça tartışılmıştır. Zira itikâdî görüşleri itibariyle onları kelâmî süreçte ortaya çıkmış mezhep kategorilerden<sup>94</sup> birine yerleştirmek mümkün gözükmemektedir.<sup>95</sup> Zaten kendileri de düşüncelerinin kelâmî tasnif kategorisinde değerlendirilmesini hoş karşılamamış, kendileri için öngördükleri kategori/mezhep sûflik olmuştur.<sup>96</sup> Nitekim Muhammed el-Kelâbâzî (ö.380/990) konuya dair yazdığı ve tasavvufun temel kaynaklarından biri olan eserinin adını *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*<sup>97</sup> şeklinde koymuştur.<sup>98</sup> Ancak Sûflerin, belirli bir yöntemin etrafında teşekkül eden ayrı bir fırka ve grup olduklarını anlatmak için kullandıkları isim, daha ziyade *taife* kelimesidir. İlk dönem sûflerinden itibaren terim, sûflere atıf yapmak için geliştirilmiş, İbnü'l-Arabî de geleneksel kullanıma uyararak sûfi yerine bu terimi kullanmıştır.<sup>99</sup> Bu durum, sûflerin belirli bir yöntem ve düşünce etrafında teşekkül etmiş teknik anlamda bir *fırka* olduğuna dair inancı pekiştirmektedir.<sup>100</sup>

Kelamcılarının mezhep ve görüşlerinden<sup>101</sup> ziyade yöntem ve üsluplarından<sup>102</sup> etkilenen<sup>103</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre her din, mezhep veya düşünür hakîkâten bazı

<sup>94</sup> Bkz. Üzüm, "Mezhep (Literatür)", 29/535; Topaloğlu, "Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükümü)", 29/533-534.

<sup>95</sup> Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî", *Tasavvuf Dergisi*, IX/21, (2007), 92-93; Ebu'l-Alâ Affî, "İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/9, (2000), 701; Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet*, 94-95; Üzüm, "Mezhep (Kelâm)", 29/527-528; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 95.

<sup>96</sup> Akman, *İbn-i Arabî*, 32, 49.

<sup>97</sup> Tasavvuf konusunda erken dönemde yazılmış temel kaynaklardan biridir. Kelâbâzî burada sûflerin akaid konularında *Nesefî Akaidi* paralelinde Ehl-i Sünnet mezhebini takip ettiklerini gösterse ve sûfi olmadıkları halde sûfi görünen istismarcılardan şikâyet edip yaşadığı çağda gerçek sûfliğin yok denecek kadar azaldığını söyleyerek böylece gulat diye tanımlamak suretiyle mutasavvif kategorisine mensup bir kitleyi dışlasa ve bu yolla kendi nüfuz alanına meşruiyet sağlamaya çalışsa da gerek o dönemde ve gerekse sonrasında ortaya konulan ve tasavvufun özünü oluşturan fikirler ve terimler, Kelâbâzî'nin nispet iddia ettiği Ehl-i Sünnet ile örtüşmemektedir. Krş. Süleyman Uludağ, "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/192-193; Erhan Yetik, "et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf", *Tasavvuf Klasikleri*, edtr. Ethem Cebecioğlu- Ali Çınar, (Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021), 89-99.

<sup>98</sup> Bkz. el-Kelâbâzî, *Kitabu et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. A. J. Arberry, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994/1415. Ebû'l-Hasen Alî el-Hucvîrî (ö.465/1072?) de tasavvufi zümreleri on iki mezhebe ayırıp incelemiş, bunlardan iki tanesini bidat ehli olarak tanımlamıştır. Bkz. *Keşfu'l-ma'cûb*, terc. M. A. Madi Ebû'l-Azaim, thk. A. Abdurrahim es-Sayih- Tefik Ali Vehbe, (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007/1428), 205 vd.; ayrıca bkz. Karadaş, "Sûfi İtikadınının Dönemleri", 61.

<sup>99</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, II/478. Zahirler de sofiye namıyla bir sınıf, bir taife halinde yavaş yavaş teşekkül ve kendi meslek ve kaidelerini tebeyyün ve takrire başlamışlardı. Daha sonraları bunlar kendi yoldaşlarına "kavm" ve cemiyetlerine dahil ve müntesip olmayanlara "halk" isimlerini vermişlerdi. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 190. Ayrıca bkz. Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, 113.

<sup>100</sup> Ekrem Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", *Tasavvuf Dergisi*, VI/14, (2005), 356.

<sup>101</sup> Mahmut Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İncanı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 46.

<sup>102</sup> Varlık âleminde çokluk telâkkîsi, sadece bizim varlıklar hakkında verdiğimiz bir hükümden ibarettir. Oysa varlıkların hakîkâti birdir. İbnü'l-Arabî felsefesinin bu yönü üç düşünce akımının te'sirinde kalmıştır. Vahdet ve kesret konusunda Plotinus'un; cevher ve araz konusunda Eş'arîlerin ve lahût ve

parçalara sahip olabilir; ancak bunlar aslî anlamlarından kaymış, ilk konulduğu yerlerden başka yerlere gitmiş durumda bulunabilirler. Bu parçaları yeniden ait oldukları yerlere oturtmak için orijinal bir metafizik şablona sahip olmak gerekir. Bu da ancak keşif ilimleriyle mümkündür.<sup>104</sup> Keşif ehlinin, bütün din, mezhep, mektep ve kültürler, hatta ulûhîyet konusunda söylenmiş bütün sözler hakkında umûmî görüşleri olduğunu, bu hususta onlara bir şeyin saklı kalamayacağını söyleyen<sup>105</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre, *velîlerin Kur'an anlayışı (fehm) Kur'an'ın tamamlayıcı bir parçasıdır ve bu anlayış Kur'an'la aynı kaynaktan gelmektedir.* Bu nedenle “Onlar kitabın bir kısmına inanır, bir kısmına ise inanmayız, derler.”<sup>106</sup> âyetinin, ehl-ı rüsûm ve salt fikrî görüşle yetinen filozoflar ile kelimcülerin büyük bir kısmıyla münasebeti vardır. Zira onlar Allah'ın velîlerinin bizzat müşâhede ettikleri manevî sıklardan akıl ve bilgi seviyelerine uygun düşenlerini alır, düşmeyenlerini reddeder, kendi delillerine ters olduğu için "bunlar yanlıştır" derler.<sup>107</sup> Oysa bu bilgi çok yüksek bir ma'rifet derecesi olup bu özelliğinden dolayı herkesin söz söyleyebileceği bir saha değildir. Vakıa bu konu ancak *havâssu'l-havâs*<sup>108</sup> olanların idrâk edebilecekleri bir husustur.<sup>109</sup>

Şimdi şayet velîlerin Kur'an anlayışının Kur'an'ın *tamamlayıcı* bir parçası olduğu ve Kur'an'la *aynı kaynaktan* geldiği iddiası -ki bilgi kaynağında Peygamber'e ortaklık demeye gelen böyle bir mütalaa topyekûn reddedilmek durumundadır- aynı zamanda müfessirler ve diğer Kur'an yorumcuları için de geçerli ise bunda, genel insanî bir durum olduğu kabulünden hareketle sakınca olmayabilir. Lakin İbnü'l-Arabî ve diğer sûfilerin söylemlerine baktığımızda bu iddialarının kendi mezhepleri üzere tedeyyün eden zevata mahsus olduğunu anlamaktayız. Nitekim ona göre bu yüzden teşrîf nübûvveti olan özel nübûvvet (en-nübûvvet'ul-hassa) kapısı kapansa bile umûmî

---

nasût konusunda ise Hallâc'ın. Bununla beraber onun fikirleri yine de kendine özgü bir yapıdadır. Afîf, *İslâm'da Manevi Devrim*, 213-214, 221, 223-224; Abdülhamit Sinanoğlu, "İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri", *KADER*, VI/2, (2008), 96.

<sup>103</sup> Akman, *İbn-i Arabî*, 550.

<sup>104</sup> Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20/493-516; Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 46, 55.

<sup>105</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, III/398; İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-Hikem*, 144-148; İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, I/81-82, II/310; Akman, *İbn-i Arabî*, 100.

<sup>106</sup> Nisâ 4/150-151.

<sup>107</sup> Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20/496, 499; Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 1982), 35-36; Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî /İtikadî Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/516.

<sup>108</sup> Bkz. Süleyman Uludağ, "Havas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/517.

<sup>109</sup> Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 262-263. Toshihiko Izutsu'ya (1914-1993) göre mutasavvıflar, endirekt bilgiden başka *Ma'rifet (gnostic)* diye bir bilgiye daha sahip olduklarını iddia ederler. Ma'rifet, direkt temas yoluyla Allah'tan doğrudan alınan bilgidir. Bu temas, bilenle bilinen arasında bir birlik meydana gelmesi şeklinde olur. Bu ise her şeyi değiştirir. Zira ma'rifetin konusu olunca Allah kavramının da semantik yapısı değişir. Semantik olarak diyebiliriz ki tasavvufî ma'rifetin objesi olan Allah, normal insan ilminin objesi olan Allah'tan başkadır. bkz. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 47-48.

nübûvvet (en-nübûvvet'ul-amme) kapısı -ki bu, ma'rifet nübûvvetidir-kapanmamıştır.<sup>110</sup>

Devrinin 'gavs'ı olarak tanımlanan Abdulaziz ed-Debbâğ'a (ö.1132/1720) göre tıpkı peygamberler gibi keşfe mazhar olan kâmil velîler de her an Allah'ı müşâhede ile meşguldürler; Velîler keşften sonra ma'sûmdurlar. Peygamberler gibi velîlere de melek iner; emir ve nehiy getirir. Onlar hiçbir *mezhebe* bağlı değildirler. Allah kâinatta kâmil velîler yani gavs ve kutuplar vasıtasıyla tasarrufta bulunur. Allah, gaybın kapısını Resûlullah'a açtığı gibi ümmetindeki gerçek velîlere de açmıştır.<sup>111</sup>

Haydar Âmulî'ye (ö.787/1385) göre kendilerini Şîî olarak lanse eden Gulât, İsmailîler, Zeydîler vs. birçok grup gibi Sûfî etiketi altında da ibâhîye, hulûlîye tarzında farklı grup ve *mezhepler* oluşmuştur. Kendilerini Şîî olarak kabul edenlerin içerisinden yalnızca bir grubun doğru yolda olduğu ve sadece bunların Şîî ismine layık olması gerektiği gibi Sûfî *mezheplerden* de sadece bir tanesi doğru yoldadır ve diğerleri ise gerçekte hiç Sûfî bile değildirler.<sup>112</sup>

Hal böyleyken müteahhirûn kelâmında nebî ile velînin aynı düzlemde değerlendirilmesi, sıradan bir hal almıştır. Nitekim kelâm eserlerinde velâyet ile ilgili bahislerde, velîlerin mu'cizeyi andırır kerâmetlerine fazlasıyla yer verildiği<sup>113</sup> görülmektedir. Bunun, sûfî aklının kelamcı aklına hâkim olması<sup>114</sup> ve böylece kendi varlık ve bilgi sistemlerine göre te'sis ettikleri velâyet felsefelerini kelamcılara da dayattıkları<sup>115</sup> ve hatta kabul ettirdikleri anlamına geldiği malûmdur. Öyle ki

<sup>110</sup> Afifi, "İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim", 700. Her ne kadar sûfiyye geleneği bağlıları, nübûvveti örfî ve hakikî kısımlarına ayırarak birincisinin sona erdiğini, buna karşılık 'Allah'tan haber alıp bunu insanlara bildirmek' anlamındaki gerçek nübûvvetin kıyamete kadar devam edeceğini ileri sürmüşse de böyle bir ayırımın Kur'an ve hadislerde mevcut olmadığını, dolayısıyla dinin kaynaklarıyla örtüşmediğini belirtmek gerekir. Şîî âlimlerinin nübûvveti 'amme' ve 'hasa' kısımlarına ayırıp imâmeti nübûvvetin uzantısı kabul etmesini de dinî bakımdan temellendirmek mümkün görünmemektedir. Yusuf Şevki Yavuz, "Nübûvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/284; İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/148.

<sup>111</sup> Bkz. DİA, "Abdülaziz ed-Debbâğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/188; Bernd Radtke, "Neo- Sufizm Eleştirisi", çev. Yusuf Öztel, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/2, (2009), 365-367; Akman, *İbn-i Arabî*, 79; Fatih İbiş, "İbnü'l-Arabî'nin Kelâm Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2, (2021), 1362-1363, 1371.

<sup>112</sup> Nasrullah Pürcevâdî, "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, (2002), 239; Akman, *İbn-i Arabî*, 481.

<sup>113</sup> Mesela bkz. Sadeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, 2. bsk., (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 314-318.

<sup>114</sup> Teftâzânî (ö.792/1390) ile Cürçânî (ö.816/1413) arasındaki temel tartışma noktalarından belki de en önemlisi vahdet-i vücûd konusudur. Nakşibendî Muhammed el-Buhârî'nin (ö.791/1389) halifelerinden Hacı Alâeddin el-Attar'dan (ö.802/1400) ders alıp tarikata girerek İbnü'l-Arabî teosofisi ile Meşşâî felsefesini mezcetmiş olan Cürçânî, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine oldukça önem vermiş ve bu fikirlerin savunuculuğunu yapmışken, Teftâzânî İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı reddiyeler yazmış, şeriatin zâhiri yönüne itibar ederek heteredoks anlayışlardan uzak durmaya çalışmıştır. Mustafa Akman, "Bihîştî Ramazan Efendi el-Vizevî ve Kelâmdaki Yeri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, X/51, (2017), 1181-1208, 1194.

<sup>115</sup> Kelamcıların haberi sıfatları tevîl etmesinin büyük bir sapıklık olduğunu ispat için söylenmiş olan keyfiyeti meçhul söyleminin muahhar dönem kelâm eserlerinde eslem/en güvenilir yol /tarikat'us-selef



mutasavvıflar, sergiledikleri muhtelif tutum ve terennüm ettikleri envai çeşit aşırı/bâtınî yorumlarına<sup>116</sup> rağmen sakini buldukları Ehl-i Sünnet hakimiyetindeki havzada kapsamlı bir tepki almamış, tepki verenler ise sekr ve şathiye paravanası<sup>117</sup> ile tatmin edilerek teskin edilmiştir.<sup>118</sup> Bu durum öyle bir hal almıştır ki “ben, Allahım” diyenlerden maada İbnü’l-Arabî gibi peygamberleri küçümseyip eleştirenler<sup>119</sup> de

eslem (s.40) olarak tasvir edilmesi, eserci dünya görüşü karşısında kelâmî çizginin savrulduğu trajik hali göstermesi bakımından kayda değerdir. Akman, *İbn-i Arabî*, 363-364. “İbnü’l-Arabî’nin halkı, avâmı öne çıkararak kelamcılara karşı geliştirdiği tevil söylemi manipülatiftir. İbnü’l-Arabî sözleriyle kelamcıları öyle yansıtıyor ki sanki bu insanlar Kur’ân’dan beslenmiyorlar, ona dayanmıyorlarmış gibi tehlikeli bir algı çiziyor. Onların dayandıkları ne varsa hepsi ithal, yabancı malzemelermiş gibi söylem oluşturuyor. Hâlbuki bu insanların nihâî amacı eveleminde Kur’ân ve sünnet müdâfâasıdır. Bunu yaparken de naklî delilleri kullanmışlar, ihtiyaç vukû bulduğunda da aklî argümanları kullanmaktan imtinâ etmemişlerdir. Tevili kullanmaları da esas itibariyle bir mecburiyetin sonucudur. Özellikle haberî sıfatlar konusunda ortaya çıkan, artan tartışmalara artık selefin tutumuyla cevap verilemeyecek hâle gelen sosyal ortamın gerektirdiği ihtiyaç ister istemez kelamcıları tevili kullanmaya sürüklemiştir. Kelamcılar hiç de İbnü’l-Arabî’nin yansıttığı şekliyle tevili keyfi bir uygulama, entelektüel ihtiyaçlarını tatmin aracı olarak kullanmamışlardır...Diğer yandan İbnü’l-Arabî tevil üzerinden kelamcılara karşı çıkarken kendisiyle de çelişmektedir. Burada kelamcıları tevil kullanma gerekçesiyle (bahanesiyle) yerden yere vururken kendisi gerek Fütûhât’ta gerek Fusûs’ta gerekse diğer pek çok eserinde yaptığı tevillerle kelamcılara âdeta şapka çıkartmış, rahmet okutmuştur.” İbiş, “İbnü’l-Arabî’nin Kelâm Eleştirisi”, 1362.

<sup>116</sup> “Mutasavvıflar, birçok Kur’ân kelimelerini kendi terimleri olarak kullanırlar. Yalnız kelamcılara nispeten mutasavvıflar, birçok halde aynı kelimeyi, kelamcılardan daha serbest, hattâ keyfi kullanmışlardır... onların kelimelerden çıkardıkları sembolik manalar, kelamcıların aynı kelimelere sarf ettikleri manalardan hayli uzak düşmüştür.” İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, 47.

<sup>117</sup> Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö.597/1201), *Telbîsu İblîs*, tahk. Ahmed b. Osman el-Mezid, Risale doktora, (Daru’l-Vatan li’n-neşr, 1422), 1/211-223, 2/858-1338. Krş. Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, 25, 58, 109, 242-247.

<sup>118</sup> Şathiyeleriyle tanınan mutasavvıflardan bazıları şunlardır: Bâyezîd-i Bistâmî (ö.234/848?), Sehl et-Tüsterî (ö.283/896), Ebu’l-Hüseyn en-Nûrî (ö.295/908), Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922), Ebû Bekr el-Vâsîti el-Fergânî (ö.320/932?), Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/946), Ebu’l-Hasen el-Harakânî (ö.425/1033).

<sup>119</sup> İbnü’l-Arabî, çeşitli peygamberleri usûl, tutum ve ifadelerinden dolayı eleştirmektedir. 1. Fusûs’un İshâk Fassî’nda, İbrahim Peygamber’in rüyasını âlem-i misâl doğrultusunda yorumlayamadığı için oğlunu boğazladığını söylemiş ve İbrahim aleyhisselâmı bu hatasından ötürü açıkça tenkit etmiştir. Bu fassın, İbrahim peygamberin rüya yorumundaki hatasına değindiğini belirten İbnü’l-Arabî, Hz. İbrahim’in seferi başarısız bir seferdir: gördüğü şeyi nasıl yorumlayacağını bilmiyordu; bir başka deyişle semboller dünyasındaki fark edilen sembolden, bu sembolün temsil ettiği gerçekliğe götüren yolu nasıl anlaması gerektiğini bilmiyordu. 2. Hz. Nûh’un davetinin en önemli özelliği olan Furkân, salt tenzihî bir üslupla tanımlama demektir ki bu da Nûh’un davetinde eksik ve kusurlu olan şeydir. 3. Hz. Mûsâ’nın Hz. Hârûn’a kızgınlığı, ağabeyinin bir şeye tapmanın anlamı hakkındaki bilgisizliğinden kaynaklanmıştı. Çünkü Sâmîrî’nin yaptığı buzağı karşısında bir ârifin tavrı böyle olmamalıydı. Hz. Hârûn ve Hz. Mûsâ arasındaki tartışma ve Sâmîrî’nin eylemi bağlamında Hârûn, ibadetteki bu saiki bilmeyen veya dikkate almayan kimseyi temsil eder. 4. Dâvûd Peygamber, bir hükümdar peygamber olarak Allah’ın dini uğrunda savaşmış ve insanları öldürmüştü. Beyt-i Makdis’i yapmaya niyetlenince, Allah ona kendi evini yapma imkânı vermemişti. Birkaç kez yeltendiği halde bina sürekli yıkılmış; sebebini sorduğunda, “Allah, kan döken bir insan benim evimi yapamaz” cevabını almıştı. Bu kez şaşırarak, öldürdüğü insanları, Allah uğruna ve O’nun dinini yaymak için öldürdüğüne işaret eder. Allah, bunu kabul etmeyerek onların kulları olduğuna dikkatini çeker. Dâvûd peygamberinkine benzer hadiseler, menkıbelerde anlatılır. Mesela İbrahim peygamberin ziyafet sofrasından bir putperesti kovması, Allah’ı üzen bir davranış sayılmıştır. 5. Lokman’ı (a) da eleştiren İbnü’l-Arabî’nin, velî-nebî üstünlüğü tartışmaları bağlamında a. Hz. Ömer’in Bedir esirleri hakkındaki isabetli tespiti ve b. Hz. Muhammed’in hurma aşılama konusundaki “hatalar”ı dolayımında Resulûllah’ı da takbih ettiği görülmektedir. Burada sadece onun peygamberleri istihfaf etmesindeki rahatlığına ve Sünnî inanca göre bir peygamberi hatalı bulmak ve yetmezmiş gibi bir de eleştirmek ne anlama gelir diye bakmak

olagelmıştır. Trajik olan ise Ehl-i Sünnet havzası/bloğu haricinde benzer terennümlerde bulunanlar toplum dışı ilan edilirken buradakiler “mahalleden” kabul edilerek müsamaha ile karşılanmıştır.

Buradan bakınca çeşitli dönemlerde muhtelif zevatın, mensubu olduğu çevre/ekol taraftarlığını yaparken muhalifi olduğu gruplara mezhep tanımlaması yaptığı görülmektedir. Devvânî'nin “bizim felâsifenin *mezhebi* hakkında bir açıklamamız daha olacaktır ki ilm-i kelâmın yaklaşımından daha makuldür.”<sup>120</sup> ifadesinde geçtiği gibi “mezhep” diye tanımlanan çevreler ve görüşleri hakkında tercihlerde bulunmuşlardır. Burada Devvânî'nin filozofların tuttuğu yol ve geliştirdikleri söylem için mezhep ifadesini kullanması ve bunu kelmacıların yol ve söylemine tercih etmiş olması, döneminden itibaren tasavvuf düşüncesini yetkin biçimde temsil makamında bulunan bir şahsın kendilerini farklı bir çevre ve ekol olarak gördüklerini işaret etmektedir.

Bu itibarla tefsir, kelam ve fıkıh gibi ilimler karşısında yaklaşık Ebu Hamid el-Gazzâlî'ye (ö.505/1111) kadar geçen sürede meşruiyet ve toplumsal kabul mücadelesi veren<sup>121</sup> tasavvuf ve sûfliğin, bu tarihten itibaren hızlıca diğer dinî ilimlere ve onları temsil makamındaki alimlerin zihnine hâkim hale gelmiş itikâdî bir fırka olarak görülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sûfî çevrelerden gelen “tasavvufa karşı ve sûfleri inkâr” gibi kınayıcı argümanlar, dini reddetmek (halavetini tatmamak) değil sadece tasavvuf ve sûfliğin üstünlüğüne karşı olmak; teolojik, ontolojik ve epistemolojik bazı tezlerini *inkâr* (kabul etmemek/reddetmek) şeklinde anlaşılmalıdır. Bu nedenle söz konusu repliklerin farklı bir bağlama taşınarak bir takım mezhebi tezleri dayatma enstrümanı olarak kullanılması etik olmasa gerekir.

Kaldı ki “tasavvufa karşı, Sûfleri/evliyâyı veya kerâmeti inkâr” gibi jargonların; sûflerin, tasavvuf ve sûfliği, itikâdî bir fırka yerine dinin kendisi olarak anlaşılın diye geliştirdiği manüple ifadeler olduğu bilinmelidir. Tanımlayıp ötekileştiren bu kilit ifadelerin, “Eş'arîliğe karşıdır” veya “Maturîdîliği inkâr ediyor” cümlesinin muhtevasından farklı bir anlam taşımadığı ortadadır. Bir yerde bu ve benzeri cümleler kullanıldığında bununla ahlâkî olmayan bir ajitasyonla tartışmalı konu ve yöntemlerle

---

gerekir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 62, 64-66, 49, 86, 208-209, 211-213; Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 59, 301, 304-307, 321-322, 325, 443, 445, 484-485, 488-490; Akman, *İbn-i Arabî*, 37, 224, 227-228, 421-422, 425-426, 451. Ali Aynî'nin beyanına göre Hallâc-ı Mansûr'un sebep-i katli, *enelhak* demesi değildir. Aksine Mansûr, “Resulullah'a mülaki olsaydım Miraç'ta niçin yalnız kendi ümmetine mağfret istediğini” sorardım, demiş. Buna sebep affını niyaz etmişse de kendisine *baş feda edilmedikçe* musalaha olamayacağı ihtar edilmiştir. (bkz. *Tasavvuf Tarihi*, 194.) Anlaşılan İbnü'l-Arabî, artık her nedense böylesi bir ihtara ve feda'ya maruz kalmamıştır.

<sup>120</sup> Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 66 (20, 26, 36, 38-39, 53); Akman, *Kelâm Sistemi*, 142. M. Ali Aynî'nin, “Pisagor Mezhebi/tariki”; “Buda/Brahman mezhebi” tabirleri için bkz. *Tasavvuf Tarihi*, 23, 28, 71, 108, 110.

<sup>121</sup> Bidayeten sûfler akide ve mezheplerini aralarında zir-i zeminlerde ve hane içlerinde gizli bir surette izhar ederlerdi. Ebû Bekr eş-Şiblî (ö.334/946) geldi, minbere çıkıp halka aşikâr kıldı. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 191. Ayrıca bkz. Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, 24, 73, 113; Karadaş, “Sûfî İtikadınının Dönemleri”, 64-68.

hakikâte tekel konulmaya çalışıldığı anlaşılmalıdır. Çünkü Tasavvuf ve Sûfilik de nihayetinde diğer fırkalar ve mezhepler gibi bazı yorum ve teklifleri pekâlâ reddedilecek nitelikte itikâdî bir fırkadan ibarettir. Nitekim Eş'arîlik ve Maturîdîlik'in birtakım problemleri tespitlerine ve aşırı yorumlarına itirazınızı ifade ettiğinizde<sup>122</sup> bununla din-i mübin-i İslâm'ı eleştirdiğiniz, inkar ettiğiniz ve karşı olduğunuz anlaşılmamaktadır.

## SONUÇ

Sûfiler; ilhâm ve keşf üzerinden ortak bir temellendirme biçimine dayanmaktadırlar. Kelâmî mezheplerinkinden farklı olan bu temellendirme yönteminin çıkarımları son derece öznelidir. Onların söz konusu enstrümanlar ile zamanla geliştirdiği bu öznel teori ve pratiklerin geneli kelâmın da konusuydu. Zira sûfilerin ortaya koyduğu fikirler; genelde itikâdî ve dolayısıyla kelâmî içtihatlardı. Lakin sûfiler içtihatlarının bu bağlamda değerlendirilmesini istemiyorlardı. Zira söylem ve yapılanma biçimlerinin din ve dindarlık “norm ve form”unun bizzat kendisi olduğuna inanmış ve toplumsal zihin yapısına da böyle dayatıp kabul ettirmişlerdi. Bu kabul, zamanla neredeyse bir konsensüse ulaşmış ve düşünsel muhalifleri için bir baskı unsuru halini almıştır.

Daha geniş bir ifadeyle Müslüman toplumda ilk ortaya çıktıklarından itibaren zaman ve zemine göre şu veya bu sebeple mütemadiyen değişim ve dönüşüm geçiren Sûfilerin zamanla geliştirdiği teori ve pratiklerin geneli kelâmın da konusudur. Sûfiler de diğer kelâmî ekoller gibi geliştirdikleri bir yöntemle tezlerini temellendirip ifadelendirmektedirler. Kendi aralarında muhtelif fırkalara ayrılırsalar ve çok sayıda alt fraksiyonları olsa da hemen hepsi, fikir ve tezlerini ifadelendirirken ortak bir temellendirme biçimine dayanmaktadırlar. Tasfiye diye tesmiye edilen ve diğer hemen bütün kelâmî mezheplerinkinden tamamen farklı olan bu temellendirme yöntemi; ilhâm, keşf, müşahede, işâret ve rüya gibi enstrümanlara dayanmaktadır. İlhâm, keşf vb. bilgi kaynaklarının temel özelliği ise tamamen öznel ve dolayısıyla kişiden kişiye değişen sonuçları olabilmekte ve hatta bireysel ve grupsal çıkarlar doğrultusunda suistimal edilebilmektedir. Elbette bu sonuçlar neticede içtihatî tespitlerdir. Lakin sûfiler bunu böyle görmemekte ve bu bağlamda değerlendirilmesini de asla istememektedirler. Hatta onlar, fikirlerine/ içtihatlarına ve bunları temellendirme ve ifadelendirme biçimine rezerv koyup memnun kalmadıkları pencereden görenleri, kendilerinin yaptığı yorum ve uygulama biçimlerine değil sanki din- dindarlığın özüne eleştiri yapılmış gibi yansıtarak “tasavvuf karşıtı”, “sûfliğe karşı”, “keşf ve ilhâmı inkâr” ve “kerâmeti red” gibi tanımlamalarla itibarsızlaştırmak suretiyle toplumun zihnini yönlendirmeye çalışmışlardır. Oysaki bunun yansıtıldığı gibi bir durum olmadığı,

<sup>122</sup> Bkz. Cemalettin Erdemci, *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*, (Ankara Okulu Yayınları, 2019), 262-331.

sadece mezhebî bir hareketin söylem ve faaliyet biçimine çekince konulmuş olduğu izahtan varestedir. Bu kanaate varmanın imkânı, ancak sûfî söylem ve organizasyonun, dinin özü değil mezhepsel bir yorum ve yapı olduğunun ortaya konulması ile mümkün olmaktadır. Nitekim biz de makalemizde bu sabiteyi temellendirmeye çalıştık.

Ne var ki mutasavvıfların kendilerine mahsus söylem ve yapıları ile tebarüz ettiği dönemden itibaren Müslüman toplumda aydınlatma ve zihin yönlendirme misyonu üstlenmiş diğer ulemanın ve özellikle de kalamcılarının onların savunduğu konulara dair kimi zaman kısmî eleştirileri -ki bu eleştirel bakış da süreç içerisinde gittikçe azalmaya yüz tutmuştur- olsa da bu durumdaki Sûfileri, geçmişten günümüze kelâm ekollerini ve fikirlerini anlatan İtikâdî Mezhepler Tarihi eserlerinde -onları itikâdî bir fırka sayacak şekilde- neredeyse hiç konu edinmiş değillerdir. Sûfilerin bu (öteki hareketler gibi mezhebî/düşünsel bir ekol olarak görülme) yönü; üstelik bütün söylem ve uygulama görünürlüklerine ve zamanla neredeyse İslâmî ilimlerin tamamına zihnî hâkimiyet kurmalarına rağmen görmezden gelinmiştir. Hâlbuki onların özellikle varlık ve bilgi teorileri, kalamcılarının (eserlerinde) hakkında, kimi zaman tenkit ve reddederek bilgi verdikleri öteki birçok ekolden daha ileri düzeyde tartışmalı kelâmî konulardır. Değilse onların zihin yorarak geliştirdiği bütün bir fikrî “mahsulat”ın, bilim kurgu yahut mesela okyanusların derinliklerindeki veya uzaydaki cisimlere yahut yenilerde daha popüler hale gelen bir deyimle metaverse/ evrenötesi’ne (sanal/ kurgusal evren’e) dair “keşf” ve kehanetler mesabesinde ve hatta sanki bunlara dair tespitlermiş gibi kabul edilmesi gerekecektir. Halbuki onların ortaya koydukları ve yaşam ve ilişkilerini de kendisine göre tanzim ettikleri tespit ve yorumları, son derece itikâd ve kelâm içerikli ve bir o kadar da spekülatif konulardır. Binaenaleyh Sûfilerin iddialarının kelâmî ve itikâdî bağlamda görülmesi ve bu bağlamın da mezhepler tarihine yani İslâmî tefekkür alanına konu edilmesi gerektiği ortadadır.

Hal böyle iken İslâm dünyasında sûfilere/tasavvufa dair değerlendirmeler yahut cılız da olsa yöneltilecek eleştiriler, manevî hayatın tenkidi gibi anlaşılma korkusuyla genellikle ihmal edilmiştir. Artık bunun gerekçesinin ne veya neler olabileceği bir yana tasavvufun da mezhepler tarihi hinterlandımızda kendine mahsus bir kelâmî ekol olduğunu, bunların da doğru-yanlış fikirlerinin olabileceğini, savdukları şeylerin objektif biçimde temellendirilmesi gerektiğini bilmek lazımdır. Yanı sıra tasavvufun İslâm ile özdeş olmadığını ve “İslâm Apartmanı”nda -kusur ve meziyetleriyle- bir daireden ibaret olduğunu anlamak icap etmektedir. Bu açıdan sûfliğin de müstakil olmasa bile tıpkı selefilik gibi en azından Ehl-i Sünnet ana ekolünün bir alt kolu/ fırkası olarak mezhepler tarihi kaynaklarında değerlendirilmeye konu edilmesi gerekmektedir. Bu değerlendirmenin ise bir zühd eleştirisi değil, sadece sûfilerin bilahare gündemlerine inanarak aldıkları felsefî-kelâmî mevzuları kapsadığı bilinmelidir.

**KAYNAKÇA**

Afifi, Ebu'l-Alâ. "İbn Arabi İle İlgili Araştırma Serüvenim". çev. Abdullah Kartal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/9, (2000), 697-714.

Afifi, Ebu'l-Alâ. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

Afifi, Ebu'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar/et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2000.

Afifi, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. çev. Halil İbrahim Kaçar-Murat Sülün. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.

Akdoğan, Mesut. "Kâtip Çelebi'nin Fikriyatında Tasavvuf'un Yeri". *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, Edit. Murat Kayacan ve dğ., 1. Baskı, (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 798-811.

Akman, Mustafa. "Bihîştî Ramazan Efendi el-Vizevî ve Kelâmdaki Yeri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, X/51, (2017), 1181-1208.

Akman, Mustafa. "İbnü'l-Arabî'nin Söyleminin Felsefi Yönü ve Kaynakları". *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*, Editör: Yakup Koçyiğit- Aitmammat Kariev. (Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 686-749.

Akman, Mustafa. "Kâtip Çelebi'nin Firavun'un İmanı ve Hurûfilik Hakkındaki Yaklaşımı". *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, Edit. Murat Kayacan ve dğ., 1. Baskı, (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 327-365.

Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî: Ahlakî Siyasî Felsefî Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî: Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.

Akman, Mustafa. *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları: İçerik ve Özellikleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Akman, Mustafa. "Mahiyet ve Münasebet Perspektifinden İmâmet-Velâyet". *İslâmî Araştırmalar*, 33/3, (2022), 911-933.

Akman, Mustafa - Ahmet Arslan. "Ali el-Kârî'nin "el-Mukaddimetu's-Sâlime Fî Havfi'l-Hâtîme" Risalesi (Tahlil, Değerlendirme ve Neşir)". *Dicle İlahiyat Dergisi*, XXV/1, (2022), 252-279.

Altıntaş, Ramazan. "İtikâdî Açından İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1218)'nin Tasavvuf'a Yaklaşımı". *Tasavvuf Dergisi*, III/7, (2001), 117-143.

Altıparmak, Ömer Faruk. "İhvân-ı Safâ ve Tasavvuf". *Tasavvuf Dergisi*, IX/22, (2008), 81-102.

Altunkaya, Mustafa. "Bazı Şiî Kaynaklarda "Tasavvuf". *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları*, XI/5, (2016), 1-16.

Atay, Hüseyin. *Kur'an'da Bilgi Teorisi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 1982.

Aydın, Şükrü. *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Ayhan, Mehmet. "Muhyiddin İbn Arabî'nin Fütûhât'ta Keşf Yoluyla Naklettiği Tasavvufi Muhtevaya Sahip Rivâyetler". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* (İHYA), I/2, (2015), 22-56.

Aynî, Muhammed Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018.

Bağdadî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. 8. bsk., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Bayram, Fatih. "Katip Çelebi ve Hadis". *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, Edit. Murat Kayacan ve dğ., 1. Baskı, (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 653-675.

Bender, Cemşid. *Kürt Uygarlığında Alevîlik*. 1. bsk., İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991.

Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. 1. bsk., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. 2. bsk., Ankara: DİB Yayınları, 2016.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler". *İlahiyat Akademi Dergisi*, 5, (2017), 37-57.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Mezhep ve Mezhepçilik". *İlahiyat Akademi Dergisi*, 5, (2017), 1-9.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Akhının Oluşumu*. çev. İ. Akbaba. 3. bsk., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. B. Köroğlu-H. Hacak- E. Demirli. 3. bsk, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. S. Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.

Cebecioğlu, Ethem. "Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIX, (1987), 387-406.

Ceyhan, Semih. "Tecellî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Cîlî, Abdülkerim. *İnsân-ı Kâmil*. çev. A. M. Tolun. haz. S. Eraydın- E. Demirli-A. Kartal. İstanbul: İz Yayınları, 1998.

Çakmaklıoğlu, Muhammet Mustafa. *Tasavvuf*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

Çapak, İbrahim. *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Bursalı İsmail Hakkı'da Ulûhiyyet*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Çelebi, İlyas. "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi". *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı - II*, 149, (1998), 85-107.

Çınar, Mahmut. *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Çoban, Ali. "Mihnet Dönemi Sûfliğinde Savunma Amaçlı Akâid Yazıcılığı: XVII. Yüzyıl Osmanlı'sında İki Sûfi İki Eser". *Tasavvuf Dergisi*, 36, (2015), 1-30.

Çubukçu, Hatice. *İlk Dönem Hanım Sûfiler: (H. I-V./M. VII-XI yüzyıllar)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Demir, Osman. "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, XIV/27, (2016), 9-52.

Demirli, Ekrem. "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler". *Tasavvuf Dergisi*, VI/14, (2005), 347-364.

Demirli, Ekrem. "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21, (2009), 25-50.

Demirli, Ekrem. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013.

Devvânî, Celâleddin. *Akaid-i Adudiyye Şerhi* (Çeviri-Değerlendirme). çev. Mustafa Akman. Batman: Mütercim Yayınları, 2021.

DİA. "Abdülaziz ed-Debbâğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/188. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Dokgöz, Derviş. "Epistemolojik Açından Tasavvuf Fıkıh İlişkisi: Rûhû'l-Beyân Tefsiri Özelinde". *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi*, 5/1, (2021), 26-49.

Erdemci, Cemalettin. "Kelamcılarının Dini Metinleri Anlama Biçimi". *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama II*, (Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 975-1000.

Erdemci, Cemalettin. *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. Çeviri - Metin, haz. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulumi'd-Din*. Beyrut, 1989.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulumi'd-Din*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul, 1974.

Gelenbevî, İsmail. *Hâşiye ala Şerhi'l-Celâl*. İstanbul: Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, 1326.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Tasavvuf*. 2. bsk., İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985.

Gültekin, Ayşe. "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hadis Şerh Metodu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/48, (2017), 710-727.

Hilal, İbrahim. *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu*. çev. M. A. Kara. İstanbul: Çıra Yayınları, 2004.

Hodgson, Marshall G.S. *İslâm'ın Serüveni: bir dünya medeniyetinde bilinç ve tarih*. çev. Kurul, İstanbul: İz Yayınları, 1993.

Hucvîrî, Ebû'l-Hasen Alî. *Keşfu'l-maḥcûb*. çev. M. A. Madi Ebû'l-Azaim. thk. A. Abdurrahim es-Sayih- Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007/1428.

Huleyf, Fethullah. *Munazaratu Fahreddin er-Râzî fi biladi Maverai'n-nehr*. Yüksek lisans tezi, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1967.

Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

İbiş, Fatih. "İbnü'l-Arabî'nin Kelâm Eleştirisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2, (2021), 1355-1376.

İbn Asakir. *Tebyinu kezibi'l-mufterî fi ma nusibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Neşr. el-Kuddûsî. Dimaşk: Matbaatu't-Tevfik, 1347.

İbn-i Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kandemir. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.

İbn-i Teymiye. *Allah'ın Velileri İle Şeytanın Velileri Arasındaki Fark*. çev. İ. E. Dal. İstanbul: İhya Yayınları, 1985.

İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*. thk. Osman İsmail Yahyâ. Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, [t.y.].

İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. ve şerh E. Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

İbnü'l-Arabî. *Fusûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*. i'dad: Eb'ul-A'la Affî. Beyrut: Dâr'ul-Kutub'il-Arabîyye, [t.y.].

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Telbîsu İblîs*. tahk. Ahmed b. Osman el-Mezid. Risale/ Doktora, Daru'l-Vatan li'n-neşr, 1422.

İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Faruk Serhendî. *Mektûbât*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, [t.y.].

İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*. çev. Kasım Yayla. İstanbul: Merve Yayınları, 1999.

Kahraman, Yusuf. *Abdülkahir el-Bağdâdî, Şehristânî ve İbn Hazm'ın İslâm Mezheplerini Tasnif Yöntemleri*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2003.

Kalafat, Yaşar. "Halk Tasavvufu veya Tasavvuf Halk İnançları İlişkilerine Dair". *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü III*, (Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2004), 37-40.

Kalafat, Yaşar. "Pir-i Türkistan Işığında Halk İnançları-Tasavvuf-Mitoloji Bağlantısı Üzerine Düşünceler". *Bilimsel Eksen: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, IX/24, (2018), 56-66.

Karabaş Veli. *Nesefî Akaidi Şerhi (Kelam-Tasavvuf İlişkisi)*. tahk. Fatih Kurt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.



Kara, Mustafa. "Hazreti Peygamber'in Tasavvufi Düşüncedeki Yeri". *Diyanet İlmî Dergi*, 27/4, (1989), 221-237.

Kara, Mustafa. "Tasavvufi Hayat ve Düşünceyi Tenkit (İsmail Hakkı Bursevi Örneği)". *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003.

Karadaş, Çağfer. "Bir Hadis Üç Yorum". *Usûl: İslam Araştırmaları*, 12, (2009), 171-180.

Karadaş, Çağfer. "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, (2002), 87-96.

Karadaş, Çağfer. "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî". *Tasavvuf Dergisi*, IX/21, (2007), 67-94.

Karadaş, Çağfer. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî /İtikadî Görüşleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/516-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Karadaş, Çağfer. *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

Karadaş, Çağfer. "Sûfî İtikadınının Dönemleri". *Marife Dergisi*, 1/2, (2001), 59-71.

Karî, Ali. *el-Mukaddimetu's-sâlîme fi havfi'l-hâtîme*. thk. H. Selman. (Beirut: el-Mektebet'ul-İslâmî - Ürdün: Daru Ammare, 1989.

Karî, Ali. *Vahdet-i Vücûd Risalesi*. thk. A. R. b. Abdullah. çev. Harun Ünal. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013,

Karamustafa, Ahmet T. *Tanrının Kuraltanımaz Kulları / İslam Dünyasında Derviş Toplulukları 1200-1550*. çev. Ruşen Sezer. 9. bsk., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Kartal, Abdullah. "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fasında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir". *Tasavvuf Dergisi*, IX/21, (2008), 257-282.

Kartal, Abdullah. "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri". *Tasavvuf dergisi*, IX/23, (2009), 357-372.

Kartal, Abdullah. "Sufiler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/6, (1994), 313-334.

Kartal, Abdullah. "Tasavvufun İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi". *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 1. bsk., (İstanbul, 2003), 57-76.

Kâtip Çelebi. *Mîzânu'l-Hak Fî İhtiyârî'l-Ehakk/İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*. (İzâhlı ve gözden geçirilmiş 2. baskı), Açıklamalarla Sâdeleştirenler: Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.

Kaya, Mahmut. "Tasavvuf Nedir, Ne Değildir?". *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu* (Ankara, 1-2 Kasım 1997) Bildiriler, (İstanbul: İrfan İlmî Araştırmalar ve İhtisas Vakfı, 1999), 179-185.

Kaya, Murat. "Rivayetlerin Tespitinde Keşf, İlham ve Rüya". *e-Şarkiyat İlmî Araştırma Dergisi*, VIII/15, (2016), 327-339.

Keklik, Nihat. *el-Fütühatü'l-Mekkiyye* (İbnü'l-Arabî'nin eseri). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Kelâbâzî, Ebû Bekr. *Kitabu et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. A. J. Arberry, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1994/1415.

Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Küçük, Hülya. "Tasavvufta Kadın". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7, (1997), 389-398.

Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-Tıb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratib*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.

Maviş, Nezir. "Şîâ-İmâmîyye'nin Muhaddes ve Mütevessim Kavramlarına Bakışı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/1, (2022), 415-440.

Mercânî. *Hâşiye ale'l-Celâl*. İstanbul: Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, 1326.

Mutahhari, Murtaza. *Adl-i İlâhî*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.

Namlı, Tuncer. "İlke ve Olgü, Görüş ve Fırka Süreçlerinde Mezheb". *Eski Yeni*, 25, (2012), 5-13.

Netton, İan Richard. "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk". çev. Gürbüz Deniz. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, VII, 19, (2004), 351-355.

Onat, Hasan. "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler". *İslâmî Araştırmalar*, XXIX/2, (2018), 169-192.

Öngören, Reşat. "Sûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/471-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özdemir, Mehmet. "Ahmed b. Muhammed Makkarî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/445-446. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özgül, Ömer. *Sufilerin Gayr-i Müslimlere Bakışı*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, İzmir, 2018.

Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Kadının Yeri". *Somuncu Baba: Aylık İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 14/81, (2007), 20-24.

Özütoprak, Ahmet Yusuf. *Dini Doğru Anlamak*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1997.

Pürcevâdî, Nasrullah. "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet". çev. Abdullah Kartal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, (2002), 233-242.

Radtke, Bernd. "Neo- Sufizm Eleştirisi". çev. Yusuf Öztel. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/2, (2009), 361-371.

Râzî, Fahreddîn. "İtikâdâtü Fırakâ'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn (اعتقادات فرق المسلمين والمشرکین)". çev. Faruk Sancar. *Din Bilimleri Dergisi*, IX/2, (2009), 235-274.

Râzî, Fahreddîn. *Munâzarâtu'r-Râzî*. 1. bsk., Haydarabad/Dekan: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1355.

Rosenthal, Franz. "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî". çev. Ercan Alkan. *Tasavvuf Dergisi*, X/24, (2009), 113-149.

Sarmış, İbrahim. *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*. 3. bsk., İstanbul: Ekin Yayınları, 2004.

Sancar, Faruk. "İtikadatu Firaki'l-Muslimin ve'l-Müşrikin ve el-Milel ve'n-Nihal Literatüründeki Yeri". *Kelam Araştırmaları Dergisi* [Kader], VII/1, (2009), 131-148.

Sancar, Faruk. "Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XV/3, (2015), 21-49.

Sancar, Faruk. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir 2010.

Scattolin, Giuseppe. "İslâm Tasavvufu'nda Allah Sevgisi". çev. Ali Galip Gezgin. *Tasavvuf Dergisi*, II/5, (2001), 233-252.

Seksekî, Ebu'l-Fazl Abbâs b. Mansûr et-Terîynî el-Hanbelî. *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân*, thk. Bessâm Alî Selâme el-Amûş, 2. bsk., Zerka/Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1417/1996.

Serbestzâde, Ahmet Hamdi. *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi*. Trabzon, 1310.

Sinanoğlu, Abdülhamit. "İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri". *KADER*, VI/2, (2008), 93-114.

Sühreverdî, Şihâbuddin. *Mecmuatu Musannefati Şeyh İşrak*. tashih: H. Corbin, Tahran: Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.

Şahinoğlu, M. Nazif. "İslam'da Tasavvufun Yeri ve Önemi". *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, (İstanbul, Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997), 159-169.

Şarfi Abdulkadir. *Menzilet'ul-Velâyet'is-Sûfîyye İnde's-Şeyh Muhyiddin b. Arabî*. el-Akadimiyye li'd-Dırasat'ıl-İctimaiyye ve'l-İnsaniyye Kısm'ul-Adab ve'l-Felsefe, 12, 2004.

Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mehna- Ali Hasan Faur. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

Tahrâlî, Mustafa. "Ahmed Avni Konuk'un Mesnevî-i Şerif Şerhinde İbn Arabî". *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, (8-12 Mayıs 2007) Bildirileri II, (İstanbul: Motto Project Yayını, 2010), II/871-878.

Tahtacı, Hakan - Yusuf Açikel. "XIX. ve XX. Asır Kazan Âlimlerinin Kelâmî Tartışmalara Hadis İlmi Açısından Yaklaşımları". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Makü), 3/1, (Haziran/2022), 78-100.

Tancî, Muhammed. *İslâm Tasavvufu Üzerine*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Damla Yayınları, 2002.

Teftâzânî, Sadeddin. *Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*. haz. Süleyman Uludağ. 2. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.

Topaloğlu, Bekir. "Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükmü)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/532-534. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Tosun, Necdet. "Silsile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/206-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/192-193. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman. "Havas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/517. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. "Tasavvufta Kadın". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 26-27 Mayıs 2012, Üsküdar Belediyesi, (2012), 289-295.*

Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Mahiyeti/Şifâu's-sâil* (İbn-i Haldûn). giriş, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.

Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. Konya: Yediveren Yayınları, 2001.

Üzüm, İlyas. "İsnâşeriyye (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/147-149. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Üzüm, İlyas. "Mezhep (Giriş, Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/526-532. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Üzüm, İlyas. "Mezhep (Literatür)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/534-537. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/279-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki. Çağfer Karadaş, "İsmâil Hakkı Bursevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/108-110. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yıldırım, Ahmet. *Din Dünyevileşme ve Zühd*. 2. bsk., Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Yıldırım, Arif. "Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf". *EKEV Dergisi*, 1/3, (1998), 59-75.

Yetik, Erhan. "et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf". *Tasavvuf Klasikleri*, edtr. Ethem Cebecioğlu- Ali Çınar. (Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021), 89-100.

Yılmaz, Niyazi. *Ebu'l-Fazl Abbas Bin Mansur et-Terimi es-Sekseki'nin Hayatı "El-Burhan fî Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyan" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Iğdır 2019.

Zerrinkûb, Abdülhüseyn-i. “Antik İnan'ın Mirası”. çev. N. Yıldırım. *Doğu Esintileri İnanoloji*, Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, V, Erzurum 2016/7), 135-172.

## ABDURRAHMAN NESİB DEDE DÎVÂNÎ'NDAKİ NA'T-I ŞERİFLERİN İNCELENMESİ

M. Sait MERMUTLU\*

### Öz

Türk edebiyatında Peygamberimizi anlatan birçok türler hemen hemen XI. yüzyıldan bu yana Türklerin yaşamlarını sürdürdükleri her yerde gittikçe artan bir sevgi seli gibi yazılmaya devam edegelmiştir. Bu türlerin içerisinde de Na't şüphesiz hem yazın hayatımızın orta koyduğu pek çok alanda (Dîvânlarda ve müstakil eserlerde) hem de pratik dinî hayatımızın önemli bölümünü oluşturan alanıyla cami ve tekke kültürümüzde yaşamaya devam etmektedir. Abdurrahman Nesip Dede, hem hayatının önemli ve büyük bölümünü kuşatan tasavvufî mekânlarda (Tekke ve Dergah) şeyhlik, hem de yazdığı dîvânda topladığı dinî ve tasavvufî şiirleriyle Türk İslâm edebiyatı sahnesinde kendisine yer bulabilmiş özel şahsiyetlerdendir. Kaynaklarda hakkında geniş bir bilgiden yoksun olduğumuz Abdurrahman Nesib Efendi, Küçük Hakkı diye şöhret bulan Şeyh Muhammed Şehabeddin Efendi'nin (ö.1234/1818) oğludur. Hangi tarihte doğduğu bilinmemekle birlikte Üsküdarlı olduğu üzerinde kaynaklar müttefiktir. Üsküdar Hüdâyî Âsitânesi'nde babasının nezâretinde yetişmiştir. Babasından seyr ü sülûkünü tamamlayarak Ayasofya Erdebil Tekkesi'ne geçici şeyh oldu. Babasının vefatıyla da Hüdâyî Âsitânesi'ne 22. postnişîn oldu. Daha sonra "Ordu-yu Hümâyun" vâizliğine getirildi. Abdurrahman Nesib Dede, yirmi dört sene postnişînlik yaptıktan sonra vefat ederek (1258/1842) Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi'nde defnedildi. Abdurrahman Nesib Dede'nin "Seyyid" mahlâsıyla kaleme aldığı şiirleri Dîvânî'nda toplanmıştır. Dîvân'ı, aynı zamanda bir şair olarak Nesib Dede'nin esas gücünü gösteren eseridir. Müellif hattıyla kaleme alınmış eser, Hacı Selimağâ Kütüphanesi, Hüdâyî Kitapları, nr.1268 numarada kayıtlıdır. Çalışmamızda genel olarak na't ve Dîvân hakkında kısa bir bilgi verilip, Dîvân'da kaleme alınmış olan na'tlar şekil ve muhteva yönünden değerlendirilecektir.

### Anahtar Kelimeler:

Türk İslâm Edebiyatı, Abdurrahman Nesib Dede, Dîvân, Na't, Mirâç

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 03/10/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 12/11/2022

\* Dr. Öğretim Üyesi, msaitmermutlu@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4129-9884>

Bu makale Abdurrahman Nesib Efendi, Hayatı, Dinî - Tasavvufî Kişiliği ve Divânı'nın Tahlili(H.Ü. Sos. Bil. Ens. Yayımlanmamış Dr. Tezi, Şanlıurfa 2010) adlı doktora çalışmamızdan istifade edilerek hazırlanmıştır.

## EXAMINATION OF NAT-I SERIFS IN ABDURRAHMAN NESİB'S COLLECTED POEMS

### Abstract

Many genres describing the Prophet in Turkish literature have continued to be written almost since the XI century as an increasing flood of love wherever Turks have lived. Within these genres, Na't undoubtedly continues to live both in many areas of our literary life (Divans and detached works) and in our Mosque and Tekke culture with its Religious Music field, which constitutes an important part of our practical religious life. Abdurrahman Nesip Dede is one of the special personalities who have found a place for himself on the stage of Turkish Islamic literature both as a sheikh in the Sufi places (Tekke and Dergah) that encompassed an important and large part of his life and with his religious and Sufi poems collected in the divan he wrote. Abdurrahman Nesib Efendi, about whom we lack a wide knowledge in the sources, was the son of Sheikh Muhammad Sehabeddin Efendi (d.1234/1818), who found fame as small Hakki. Although it is not known when he was born, the sources are allied on the fact that he was from Uskudar. He was raised in Uskudar Hudayi Asitane under the supervision of his father. He completed his safari from his father and became a temporary sheikh of the Hagia Sophia Ardabil Tekke. With the death of his father, he became the 22nd postnichen of the Hudayi Asitane. Abdurrahman Nasib Dede died after twenty-four years as a postmaster (1258/1842) and was buried in the Aziz Mahmud Hudayi Asitane. The poems written by Abdurrahman Nesib Dede under the pseudonym "Sayyid" were collected in his Divan. The work, written with the author's line, is recorded in Hacı Selimağa Library, Hudayi Books, nr.1268. In our study, a brief information about na't and Divan in general will be given and the na'ts written in the Divan will be evaluated in terms of form and content.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Abdurrahman Nesib Dede, Collected Poems, Na't, Miraj.

### GİRİŞ

Türk edebiyatında esmâ-i nebî, sîre, mevlid, mi'racnâme, mu'cizât-ı nebî, hilye, kırk hadis gibi türler arasında örnekleri en bol ve yaygın olan na't XI. yüzyıldan itibaren Türklerin yaşadığı hemen bütün bölgelerde yazılmış, günümüze kadar da kuvvetli bir gelenek halinde devam etmiştir. Muhteva itibarıyla na'tlarda Hz. Peygamber'in isim ve sıfatları, kâinatın efendisi, yaratılışın gayesi ve Allah'ın Habibi oluşu, örnek ahlâkı, üstün vasıfları, fizikî özellikleri, mucizeleri, diğer peygamberlerden üstünlüğü âyet ve hadislere dayanılarak dile getirilir; son bölümlerde şair günahkârlığını itiraf edip şefaata talebinde bulunur. Ardından kıyamet gününün tasviri,

o çetin günde şefaât yetkisinin yalnız Peygamber'e ait olduğu, zira onun âlemlere rahmet olarak gönderildiği vurgulanır.<sup>1</sup>

Türk edebiyatında ilk na't örneğine *Kutadgu Bilig*'de rastlanmaktadır. Yûsuf Has Hâcib ile başlayan bu gelenek Edib Ahmed Yüknekî'nin *Atebetü'l-hakâyık* ve Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'inden sonra Anadolu sahası dışında pek çok şair tarafından devam ettirilmiştir.<sup>2</sup>

Sözlükte na't kelimesi “nitelemek, iyi ve güzel şeyleri abartılı biçimde dile getirmek; nitelik, vasıf” mânalarında kullanılır. Arap edebiyatında övgü şiirleri daha çok “medih” başlığı altında ele alınır. Na't, özellikle Fars ve Türk edebiyatlarında Resûlullah'ı öven şiirlerin yaygın adı haline gelmiştir.<sup>3</sup>

Dîvânlar içerisinde bir bölüm hâlinde ya da daha sonraları mirâciyye/mirâcnâme adı altında ayrı bir tür olarak tamamen bağımsız ve müstakil olarak ele alındığı görülen miraç temasının çoğunlukla mevlid, siyer ve n'at türleri altında işlendiği görülmektedir.

Na'tlarda şairler Hz. Peygamber'i tarif ve tavsif için divân şiirinin bütün söz sanatlarını, belâgat kurallarını ve geleneğin kültür birikimini kullanarak hünerlerini gösterme imkânını bulmuşlardır. Bununla beraber Kur'ân-ı Kerim'i Resûlullah'ın şânını âleme ilân eden bir methiye kabul ederek Allah'ın övdüğü o yüce zatı övmeye âciz kaldıklarını da itiraf etmişlerdir.<sup>4</sup>

Na'tlar genellikle manzum olarak yazılmakla beraber mensur olarak yazılanları da vardır. Dîvân edebiyatında mürettep divânlar dışında mensur eserlerde ve mesnevilerde de na'tlara yer verilmiştir. Mensur eserlerin giriş kısımlarında birkaç cümle veya beyitle ya da müstakil bir bölüm olarak Hz. Peygamber'in na'tına yer verilmesi gelenek haline gelmiştir.

Klasik edebiyatta mürettep divânlarda ve mesnevilerde na'tlara genellikle tevhit ve münacattan sonra yer verilir. Ancak Dîvân şairlerinin çoğu, Hz. Peygamber'i öven şiirlere sadece divânlarının başında yer vermekle kalmamış; eserlerini onun namı ve ahlakıyla şerefleştirmek amacıyla mesnevî, gazel, kıt'a, rubâî, terci-i bend, terki-i bend, müstezâd, musammat, tuyuğ, müfred gibi çeşitli nazım şekilleriyle de na'tlar kaleme almışlardır.<sup>5</sup>

Makalemizde Abdurrahman Nesib Dede'nin dîvânının şekil ve muhteva yönünden incelenmesi yapılırken manzumeler arasında özellikle Peygamberimiz için kaleme alınmış olanların tespiti yapılarak genişçe aktarılacaktır.

### **1. Abdurrahman Nesib Dede ve Dîvânı**

<sup>1</sup> Emine Yeniterzi, “Na't”, TDVİA (İstanbul, TDV Yayınları, 2006) 32/436-437.

<sup>2</sup> Yeniterzi, aynı yer.

<sup>3</sup> Mustafa Çiçekler, “Na't”, TDVİA (İstanbul, TDV Yayınları, 2006) 32/435-436.

<sup>4</sup> Yeniterzi, aynı yer.

<sup>5</sup> Yeniterzi, Divan şiirinde Na't, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara 1993, s.89.



Kaynaklarda hakkında geniş bir bilgiden yoksun olduğumuz Abdurrahman Nesib Efendi, Küçük Hakkı diye şöhret bulan Şeyh Muhammed Şehabeddin Efendi'nin (ö.1234/1818) oğludur. Hangi tarihte doğduğu bilinmemekle birlikte Üsküdarlı olduğu üzerinde kaynaklar müttefiktir. Üsküdar Hüdâyî Âsitânesi'nde babasının nezâretinde yetişmiştir. Babasından seyr ü sülûkünü tamamlayarak Ayasofya (Cankurtaran) Erdebil Tekkesi'ne geçici şeyh oldu. Babasının vefatıyla da Hüdâyî Âsitânesi'ne 22. postnişîn oldu (1234/1819). (1234/1827) yılında da "Ordu-yu Hümâyun" vâizliğine getirildi.

Abdurrahman Nesib Efendi, yirmi dört sene postnişînlük yaptıktan sonra vefat ederek (1258/1842) Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi'nde babasının ayak ucuna defnedildi.

Abdurrahman Nesib Efendi, babasının şeyhlik görevinden dolayı zaten çocukluk yıllarından itibaren tanış olduğu tasavvûfî bir çevreye sahipti. Anlaşıldığı kadarıyla babasının özel gayretiyle de tasavvuf hayatının tamamen içine girmiş ve nihayet âsitâneye meşihatla görevli kılınmıştır. Şiirlerinde ehl-i sünnet itikadının savunuculuğunu yapan Abdurrahman Nesib, aynı zamanda divân sahibi meşâyih arasındadır. Onun şeyhlik özelliği, bütün mutasavvıflar gibi hayatına yansımış ve şairliğini de etkisi altına almıştır. Bu yüzden dîvânında yer verdiği şiirlerin hemen hemen hepsi tasavvufî muhtevâyâ sahiptir. Dîvânı dışında bir de muhtelif dinî konularda kaleme aldığı Mecmuâ isimli bir eseri de bulunmaktadır. Şairliğinin yanında mûsikî bilgisi de ileri seviyede olan şâirin dinî ve din dışı besteleri de mevcuttur.

Abdurrahman Nesib Efendi'nin "Seyyid" mahlâsıyla kaleme aldığı şiirleri divânında toplanmıştır. Dîvânı, bir şair olarak Nesib Efendi'nin esas gücünü gösteren eseridir. Hacı Selimağâ Kütüphanesi, Hüdâyî Kitapları, nr.1268 (Bazı kaynaklarda bu nr. 1806 olarak karıştırılmıştır), 97 vr., 22 st., 235X165 mm dış, 190X130 mm iç ve müellif (ta'lik) hattıyla kaleme alınmış eser, gayr-ı mürettep olup mukavva ciltlidir.

Eserin ikinci varakında Abdurrahman Nesib Dede'nin dedesi Şeyh Mehmed Rûşen Efendi'nin ilâhileri bulunurken, 3a-6b varakları arasında da babası Şeyh Şehâbettin Efendi'nin ilâhileri yer almaktadır. Defterin 9a-97a varakları arası müellifin kendi münacat, n'at, kasîde, ilâhi, gazel ve şarkıları yer almaktadır.

Bazı kaynaklarda belirtilenin aksine, mürettep olmayan dîvândaki şiirlerin bazıları kırık talik, bazıları sülûs bir hat ile, yerli yersiz biçimde bazen mükerrer olarak sahifelerde yer alırken, (vr. 43a) dahil olmak üzere şiirler na't ya da ilâhi olarak belirtilmiş ve (vr. 81a)'a kadar sağlıklı olmasa da numaralanmıştır.

Şiirlerde günahkâr bir kulun, Allah'tan bağışlanma ve mağfiret isteği; O'nun Habib'i ve Resûl'una duyulan aşk ve muhabbetin dillendirilip hesap gününde şefkat ve şefâatının talebi gibi öncelikli olarak ifade edilebilir. Dîvân'daki şiirlerin sanat kaygısından uzak, Allah'tan bağışlanma ve mağfiret dilenme temelli olduğu ve bu

konuda da okuyucunun oldukça samimi yakarışlara muhatap tutulmakta olduğunu söyleyebiliriz.

## **2. Abdurrahman Nesib Dede Dîvânı'nın Şekil ve Muhteva Yönünden İncelenmesi**

Tespit ettiğimiz kadarıyla Abdurrahman Nesib Dede dîvânında dinî-tasavvufî Türk şiirinin nazım türlerinden olan ve Allah'ı konu edinen tevhid 15 adet, Allah'a duâ, yakarma ve niyâz etme anlamına gelen münacaat manzumeleri 222 adet olarak yer almaktadır. Bunlarla birlikte Peygamberimiz'e ait medhiye ve na'tlar 107 manzumedir. Musammatlardan 3 adet tahmis (Rûşenî, Fazlî, bilinmiyor), murabba (çoğunluğu mütekerrir), muhammes (Son iki mısraı nakarat olan muhammeslere edebiyatımızda çok az rastlanır. Dîvân'da 2 adet şiir bu şekilde kaleme alınmıştır. Geri kalanlarının çoğunluğu mütekerrir), 3 adet şarkı, İmam-ı Evvel Şehriyârî Efendi için gazel şeklinde bir medhiye, 16 adet müfred, 3 adet ligayrihi, 2 adet li-müellifih, 4 adet li-muharririhi (Kâtip Muhammed(5 beyit), Şeyh Selâmi(5 beyit), Mahmud-ı Emin(5 beyit), bilinmiyor(rubâi), geri kalanlar da kaside, gazel ve ilâhi olarak yer almıştır.

Şair, dîvânında 4-15 beyitten oluşan şiirlerle karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca musammatlardan 67 adet şiir; 12 adet üç kıta, 23 adet dört kıta, 18 adet beş kıta, 5 adet altı kıta, 4 adet yedi kıta, 1 adet sekiz kıta, 1 adet dokuz kıta, 3 adet on kıta olarak kaleme alınmıştır.

Kullanılan redifler: Sadece bir hece ile kullanılan olduğu gibi cümleyle ortaya konulanlarına rastlamak mümkündür. Redif çeşitlerine göre ek biçiminde redif, kelime biçiminde redif ve hâlinde redif şeklinde isimlendirebileceğimiz bu şiirler; 120 adet tek kelimelik, 77 adet iki kelimelik, 33 adet üç kelimelik, 16 adet dört kelimelik ve 5 adet beş kelimeliktir.

Tekke şiirinde hemen hemen her çeşidine rastladığımız kafiye konusunda, şairimizin şiirlerinde gördüğümüz, serbestliktir. Kulak kafiyesi tekke şiirinin sıklıkla müracaat ettiği bir şekildir.

Şiirlerde teşbih, istiare, kinaye, iştikak, tenasüp, iktibas, telmih, tekrar, mecaz, tezat vb. edebi sanatlar kullanılmıştır.

Dîvân şiirinin unsurlarından olan aruz vezni ile millî bir vezin olarak tarif edilen hece vezni mutasavvıf şairler tarafından sıklıkla kullanılmıştır. Bunlardan sadece birini kullanan şairler olduğu gibi her ikisine de yer verenler de vardır. Dîvân'da 25 çeşit aruz vezni kullanan Abdurrahman Nesib Dede, edebiyatımızda sıklıkla kullanılan aruzun remel, hecez, recez (bu bahre ait olup da çok sık kullanılmayan Müstefilün Müstefilün veznine de yer vermiştir.), cedit ve hafif bahirlerine ait vezinlerle toplam 484 şiirin 4 adeti hece vezniyle kaleme almıştır.

Şairimiz bütün şiirlerin son beyitlerinde "Seyyid" mahlasını kullanmış, Esmâu'l-Hüsna'dan "Allah, Kerîm, Hayy, Kayyum, Halîm, Mâlik, Rahmân, Rahîm, Vâhid, Kâdir,

Sâmed, Ğaffâr” isimleri doğrudan zikretmiş olup, Allah’ın zat ve sıfatları için kullanılan pek çok isme de yer vermiştir: “Mennân, Girdigâr, Hallâk, Cenâb-ı Kibriyâ, İlâh, Pâdişâh, Efendi, Hudâvend, Hudâ, Kibriyâ, Hakk, Bârî, Mevlâ, Cânân, Ehad, Rab, Sultân, Ğâfir, Mâlik, Hallâk, Ferd, Penâh, Ğafûr, Hâlık-ı yektâ, Rabb-ı Rahîm, Pâdişâh-ı bî-zevâl, Hudâ-yı zü’l-celâl, Şehinşâh-ı ezel, Hâlık-ı arz u semavâtı’l-‘ulyâ, Rahmân-ı Rahîm, Hâlık-ı Yezdân, Yezdân-ı Kerîm, Pâdişâh-ı lâ-yezâl”...

Dîvân’da kendisine en fazla yer verilen peygamber Hazreti Muhammed’dir. Şiirlerde isim ve sıfatları terki ve benzetmelerle şöyle geçer:

Muhammed, Mustafa, Ahmed, Resûl, Resûlullah, Hazret, Sultân, Tabîb, Peygamber-i âhir-zamân, Nûr-i zemîn ü âsûmân, Bedrû’d-dücâ Şemsü’d-duhâ, Nûr-i Hudâ, Mahz-ı ‘atâ, Ba’is-i fevz ü necât, Mazhar-ı zât-ı sıfat, Asl u vücûd-i mümkinât, Nûr-i ‘ayn-ı kâ’inât, Nûr-i İlâh, Zât-ı penâh, Şâfi’-i sehv ü hatâ, Sâhib-i lutf u ‘atâ, Nâzenîn-i Kibriyâ, Âyine-i ‘âlem-nümâ, Kân-ı rahmet, Risâlet tahtına Sultan-ı vâlâ, Şehr-i ‘âli ‘ilim, Ulu Sultân, Ser-firâz-ı Rüsûl, Gevher-i kân-ı mürüvvet, Mahz-ı sa’âdet, Şefî’ül-müznîbin, Şu’le-dâr, Bedr-i munîr, Dürr-i yetîm, Cemâl-i ‘âlem-ârâ, Âfitâb-ı pür-ziyâ, Nûr-i şem’-i meclis-i İsrâ, Habîb-i bâ-safâ, Nedîm-i bezm-i dârâ, Cenâb-ı nâzenîn-i nûr-i ‘ayn-ı Enbiyâ, Şâh-ı Kerîm, Pertev-endâz-ı ‘âlem, Vakıf-ı esrâr-ı ‘ilm-i evvelîn u âhirîn, Zübde-i evlâd-ı ümm, Yemm-i Şefî’ül-müznîbin, Nübüvvet bağının hoş bülbülü, Risâlet tahtı üzre Şâh-ı bî-hemtâ, Nâzenîn-i Hazreti Hakk, Habîb-i Kerîm, Bâ’is-i icâd u ‘âlem, Pâdişâh-ı kabe kavseyn-i ev ednâ, Şehinşâh, İmâm-ı Enbiyâ, Âfitâb-ı rûz-i mahşer, Habîb-i Kibriyâ, Şâfi’-i rûz-i cezâ, Mültecâ-yı ‘âlemeyn, Sultân-ı cûd, Hâce-i ‘âlem, Nûr-i çeşm-i Enbiyâ, Resûl-ı müctebâ, Kible-gâh-ı Asfiyâ, Şâfi’-i rûz-i cezâ, Şehinşâh-ı vâlâ-himem, İki ‘âlemlerin Şâhı, Habîb-i Hazreti Yezdân, Cemî’-i ‘âleme Sultân, Şefî’ül-Müznîbin, Şefâ’at kenzine Sultân, İmâm-ı Enbiyâ vü Evliyâ, Matla’-ı nûr-i şerî’at, Ma’den-i sırr-ı hakikat, Bâ’is-i şems-i hidâyet, Sâhib-i lutf u şafâ’at, Şeh-i mümtâz-ı ‘âlem, Şeh-i ‘âlî-kerem, Fahr-i cihân, Dürr-i bahr-i kerem, İmâmü’l-Kibleteyn, Fahr-i ‘Âlem, Mahbûb-i Rabbü’l-‘âlemîn, Şem’-i şeb-i İsrâ, Muktedâ-yı ‘âlemeyn, Nûr-i Hüdâ, Şems-i Hüdâ, Bahr-i ‘atâ, Kân-i vefâ, Şâh-ı mehîb, Mahbûb-i Rabbü’l-‘âlemeyn, ‘Alî-cenâb, Devlet-meâb, Abdullah-i ekber, İmâm-ı reh-nümâ-yı hâdi-i hayru’s-sübül, Hümâm-ı halk-ı ‘âlem, Muktedâ-yı ‘akl-ı küll, Sultân-ı a’zam, Şâh-ı taht-ı saltanat, Şefî’-i cinn ü âdem, Hâdi-i dîn-i mübîn, Habîb-ü’s-sakaleyn, Sultân-ı mahbû bu’l-kulûb...

### 2.1. Dîvân’da Na’tlar

Hazreti Muhammed’i konu alan türler arasında yer alan na’tlar, incelediğimiz divânda 4’ü murabba şeklinde olmak üzere toplam 107 adet olarak tespit edilmiştir. Bunlar incelediğimiz dîvân nüshasında sayfa ve şiir numaralarıyla şöyle yer alır:

9a/1, 10a/7, 12a/16, 12a/17, 12a/18, 12b/20, 13b/24, 15a/33, 15b/35, 15b/36, 17a/37, 16b/40, 17a/42, 19b/57, 20a/58, 20b/59, 21b/64, 22a/69, 24a/78, 24b/83, 25b/86, 26b/92, 26b/93, 27a/94, 27a/95, 27b/96, 27b/99, 31a/114, 32a/119, 32a/120, 38b/153, 39a/155,

40b/161, 40b/162, 44a/180, 44b/182, 45b/187, 47a/195, 47b/198, 48a/201, 52a/218, 52a/219, 53a/221, 53a/222, 53b/223, 54a/227, 54b/228, 54b/229, 54b/230, 57b/243, 57b/244, 58a/245, 60a/256, 60b/257, 60b/259, 61a/260, 62b/264, 62b/265, 65b/280, 66b/288, 66b/289, 68a/296, 68a/298, 69b/305, 69b/306, 69b/307, 70b/311, 70b/312, 71b/318, 72a/319, 72a/320, 72a/321, 73b/330, 75b/341, 77a/349, 78a/355, 78b/359, 80b/373, 81a/377, 81b/378, 81b/379, 82a/380, 82a/382, 82a/383, 82b/384, 82b/385, 83b/390, 84b/397, 85a/398, 85a/399, 85a/400, 85a/401, 85a/402, 85b/403, 85b/404, 86a/406, 86a/407, 86b/409, 86b/410, 86b/411, 87a/415, 88b/421, 90a/432, 92b/445, 95a/474, 95b/475, 95b/477.

Dîvân'da yer verilen çok sayıdaki na'tlarda genellikle Hazreti Peygamber'in Mirâc Hâdisesi'ne iktibas sanatıyla vurgu yapılmıştır. Vurgu yapan sure adları ise şunlardır:

Sûre-i *İsrâ* dahî mi'râcını takrîr ider(12a/16) ; Makâm-ı "*Kâbe kavseyn*"e Şehinşâh-ı mu'azzamdır, Anın Mi'râc'ına burhân olur bu sûre-i "*İsrâ*"(62b/264) ; *Ķāşîñ mihrâbına her kim teveccüh iderse ol oğur Seb'ül-meşânî*(16a/37) ; *Muşaf-ı hüsn içre güyâ sûre-i Raḥman yüzün* (21b/64) ; *Cemâlñ muşafını remz eyler sûre-i Nûn Şâhâ* ; Anın mi'râcına burhân olur bu sûre-i *İsrâ*, Ezelden Hâzret-i Şiddîk'ın imâni müyesserdir (62b/264) ; *Yüzündür sûre-i Seb'ül-meşânî* (72a/320) ; *Muşaf-ı hüsn içre güyâ sûre-i Raḥmân'sın* (81b/378) ; *Şeb-i İsrâ saña mahşûs olan Şâhâ o meydandır* (86b/411).

Abdurrahman Nesib Dede dîvânında telmih ve iktibâs yapılan âyetlerin sayısı dikkat çekecek çoğunluktadır. Lafzî iktibaslar ya da telmihî iktibasların yer aldığı beyitlerle birlikte, bazılarında sadece âyet lafzı vurgulanmıştır.

## 2.2. Âyet İktibasları

*Nice İskender Süleymân aña nisbet bendedir*

*Bu Le'amrük<sup>6</sup> âyeti çün kadriñi ta'bir ider (12a/16)*

*Çün saña mahşûş olubdur bu Le'amrük tâcı kim*

*Bâşîñ üzre koydu Allah yâ Muhammed Muşafâ (12a/17)*

*Ve'd-<sup>7</sup>duhâ<sup>7</sup> verdine Ve'l-leyl<sup>8</sup> okurum sünbülüne (20a/58)*

*Le'amrük tâcını giydiñ risâlet taḥtı üstüne*

<sup>6</sup> "Habibim senin ebedî yâd-ı cemiline yemin ederim ki..."(Hicr, 15/72).

<sup>7</sup> "Kuşluk vaktine yemin olsun..."(Duhâ, 93/1).

<sup>8</sup> "(Karanlığı ile etrafı) bürüyüp örttüğü zaman geceye..."(Leyl, 92/1).

Nebîler içre zâhirdir kemâl'in yâ Resûla'llah (25b/86)

**Le'amrûk** tâcını geydin ki **Levlâk**'dır saña hıl'at

Ẓuhûruñ şubh-i ekvâne şafâkdır yâ Resûla'llah (27a/94)

Nâzenîn-i Hâzret-i Hâkk hem Hâbîb-i Kibriyâ

Bâ'is-i icâd-ı 'âlem **Rahmeten li'l'âlemîn**<sup>9</sup> (27b/96)

Leyle-i **İsrâ** ile mümtâz-ı 'âlemsin Şehâ

Pâdişâh-ı **Kâbe kavseyni ev ednâsın**<sup>10</sup> hemîn (27b/96)

**Le'amrûk** tâcını geydin Şehenşâhâ bu 'âlemde

Ne işlerseñ seniñ kârîñ devâdır yâ Resûla'llah (27b/99)

**Didiñ Lâ taknefu min rahmeti'llah**<sup>11</sup>

Efendim rahmetiñden kıлма mahrûm (28b/103)

Âdem iseñ **Şemme vechullah**'i<sup>12</sup> gör

Cümle eşyâda güzel Allah'a baķ (30b/112)

Şeb-i Mi'râc makâmıñ **Kâbe kavseyni ev ednâ**'dır

Seniñ ol dem gözün ki gördü Hâkk'ı yâ Resûla'llah (32a/119)

Dem-â-dem şüretiñ âyîne-i **Rabbu'l-felak**<sup>13</sup> olmuş

Bu bâbda kimseniñ yokdur gümânı yâ Resûla'llah (32a/119)

<sup>9</sup> "Biz ancak seni 'âlemlere rahmet olarak gönderdik"(Enbiyâ, 21/107).

<sup>10</sup> "İki yay kadar veya daha yakın oldu"(Necm, 53/9).

<sup>11</sup> "Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz" (Zümer, 39/53).

<sup>12</sup> "Her nereye baksan Allah'ın vechidir" (Bakara, 2/115)

<sup>13</sup> "Feleklerin Rabbi olan Allah'a sığınırım de" (Felak, 113/1).

*Cemâliñ muşhafını remz eyler sūre-i Nūn<sup>14</sup> Şāhā*

*Müeddeb çeşmini tefhîm ider hem āyet-i Mā-zāğ<sup>15</sup> (52a/219)*

*Okur **Ve'l-leyli** sūresin şeb-i zülfüñde Cebrā'il*

*Maķām-ı sidreden ider muṭahhar ravzaña iblāğ*

*Hezār 'uşşāķıña virddir okur virdine **Ve'd-duhā***

*Ḥabibā SEYYİD'e vird it zebānı bulmasun ferāğ (52a/219)*

*Tāb'-ı dîdārın şeb-i zülfünde olmuş bedr-i māh*

*Bu meğerki nūr-i **Subhane'l-lezī esrā**<sup>16</sup> imiş*

***Ve'd-duhā** **Ve'l-leyli** verd-i zülfünü tefsîr ider*

*Zāt-ı pākiñ cümle ḥalkdan aḥseñ ü ra'nā imiş (53a/221)*

***Fe'staķim**<sup>17</sup> emrin sen ey Ḥalveti tutmaz mısın*

*İstikāmet ehline irmez ziyān bilmez misin (56a/235)*

*Maķām-ı **Ḳābe kavseyn**'e Şehinşāh-ı mu'azzamdır*

*Ġubār-ı pāki 'arş üzre güneş nūrundan enverdir (62b/264)*

***Küllü men 'aleyhā fān**<sup>18</sup> bekā vācib aña el-ḥaķ*

*Ḥudūs işbāt ider kevne çü āyātıñ nüzülü (67a/290)*

<sup>14</sup> "Nūn" bir görüşe göre hecâ harflerindedir. Ma'nâsını Allah bilir. Bazıları da "hokka" anlamını yüklemişlerdir ki hokka ve kaleme yemin olsun...(Nūn, 68/1).

<sup>15</sup> "Göz şaşmadı ve aşmadı" (Necm, 53/17).

<sup>16</sup> Kulunu bir gece Mescid-i Harem'den Mescid-i Aksa'ya kadar götüren Allah her türlü noksanlardan münezzehtir" (İsrâ, 17/1).

<sup>17</sup> "Dosdoğru ol, doğrulukla hareket et" (Hûd, 11/112).

<sup>18</sup> "Yeryüzünde bulunana her canlı yok olacak" (Rahmân, 55/26).

*Hâtim-i dîvân-ı Peygamber seniñ Zât'ıñdurur*

**Ķābe kavseyni ev ednā** bāğıña ey tāze gül (71b/318)

*Seyyid-i 'ālî-nesebsin zübde-yi Kün-feyekün*<sup>19</sup>

*Señsiñ ey Maḥbūb-i Rabbu'l-'Ālemîn derde ṭabīb* (82a/383)

*Derd-i 'aşkıñla firāşe düşdüm ey Şāh-ı Rûsül*

*Cān-ı şevkiñle virürsem İnnahu fetḥun karīb*<sup>20</sup> (82a/383)

*Kün-fekānıñ mebbe-yi Zât'ıñdır ey şāhib-cemāl*

*'Āşıkam rüyına 'aşkıñ dilde dermāndır baña* (85a/398)

*İren señsiñ maḳām-ı Ķābe kavseyni ev ednā'ya*

*Şeb-i İsrā saña maḥşūs olan Şāhā o meydandır* (86b/411)

### 2.3. Ayet Telmihleri

*Bir işāret ile oldu iki şaḳ māh-ı cihān*

*Böyle i'cāz ile sende olamaz vallāh gümān* (20a/58)<sup>21</sup>

*Çıḳardın zîver-i şālı libāsiñ mu'cizāt oldu*

*Ķamer engüştün ile hem dü-şakḳdır yā Resūla'llah* (27a/94)<sup>22</sup>

*'İbret ile kııl nazar fikr ile insan n'olduğuñ*

*Aḥseñ-i taḳvîmdir ādem ānı āgāh-ı cān bilür* (45b/189)<sup>23</sup>

*Señ ol kân-ı keremsiñ menbā'-ı feyz-i ezelsiñ* (12a/18)

### 2.4. Hadis İktibasları

*Lî-ma'allah*<sup>24</sup> sarāy it ḳalbiniñ her köşesin

<sup>19</sup> "...ol (der ve hemen) olur" (Bakara, 2/117).

<sup>20</sup> Fetih, 48/1.

<sup>21</sup> "...ve ay yarıldı.." (kamer, 54/1).

<sup>22</sup> Aynı sûre ve âyet.

<sup>23</sup> "Hakikaten biz insanı en güzel biçimde halk ettik" (Ve't-Tin, 95/4).

*Gayrıya bakma vech-i Hağ olsun seniñ mäh-veşin (35a/133)*

*O vaqt-i Lî-ma'allah'dır o halvet-gäh-i 'uşşâkdır*

*Tefekkür kıl o ävâzı ne hâletdir o hâlet (88a/419)*

*Pâdişâhım Küntü kenz'e<sup>25</sup> şâh iden sen fi'l-ezel*

*Saltanat emrinde irmez tâ ebed sana zelev (14b/29)*

*Semâhat na't-ı Zât'ındır Nübüvvet elzem-i şanıñ*

*Dağî Levlâk<sup>26</sup> ile kadriñ her eşyâdan müreffa'dır (19b/57)*

*Seniñ Levlâk ile kadriñ müreffa' cümle eşyâdan*

*Ṭarik-i Hağğ'a da'vetde şibhiñ yok delilsin señ (22a/69)*

*Şüretiñ Hağdır buyurdun Men reâni kad reâ<sup>27</sup> (21b/64)*

*İdüb tebşiriñ 'uşşâka buyurdun Men-reâni señ*

*Cemâl-ı Hağ mübârek vechle çehinde izhardır (54b/228)*

<sup>24</sup> "Allah ile benim öyle bir vaktim vardır ki; oraya ne Nebiyy-i Mürsel sığar, ne de melek-i mukarreb" Hucvirî bu rivayeti tevhid bahsinde zikretmiştir(Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1982, s. 418; Sehâvî, Aliyyü'l-Kârî ve Aclûnî'ye göre "senedi olmayan bir söz"dür. Sehâvî, *el-Mekâsidü'l-hasene*, Thk. Muhammed Osman el-Hist, Beyrut, 1985, s. 565, (h.no: 926) ; Aliyyü'l Kârî, *el-Esrâru'l-merfu'a*, Thk. Muhammed Lütfi es-Sabbâğ, Beyrut, 1986, s. 29; el-Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, I.,Beyrut, 1352, s. 173, "Habibim sen olmasaydın bu kâinatı yaratmazdım" Aliyyü'l-Kârî, el-Aclûnî ve Şevkânî, Sağânînin "mevzu"dur dediğini söylerler. Aliyyü'l-Kârî, a.g.e., s. 288; el-Aclûnî, a.g.e., II; s. 164,(h.no: 2123); Şevkânî, *Fevâidü'l-mecmu'a*, Thk. Abdurrahman b.Yahya el-Yemânî, Beyrut, 1987, s. 326,(h.no: 1012).

<sup>25</sup> "Gizli bir hazine idim bilinmeyi istedim; bilineyim diye kâinatı yarattım". Mutasavvıfların ilâhî aşkın kaynağı olarak gösterdikleri bu hadisin tahriri için bkz., Sehâvî, a.g.e., s. 522,(h.no: 838) ; Aliyyü'l-Kârî, a.g.e., s. 269,(h.no: 353) ; el-Aclûnî, a.g.e., II, s.132,(h.no: 2016); bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti-şifau's sâil*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1984, s. 193; İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i mahfî*, Sad: Abdulkadir Akçipek, İst. 1986; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, I -IV, (Sad: Turgut Ulusoy), İstanbul, I, 1987, s. 11; Aziz Mahmud Hüdâî, *Hulâsatu'l-ahbâr*, İstanbul, (haz. Kerim Kara), 1994.

<sup>26</sup> "Sen olmasan, sen olmasan; felekleri yaratmazdım"(el-Aclûnî, II, 164). Es-Saganî, hadisin asılsız olduğunu söyler. el-Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdise'd-Daife*, I, s.7. Aliyyü'l-Kârî ise asılsız olmakla birlikte taşıdığı anlamın doğruluğunu ileri sürer. Aliyyü'l-kârî, *el-Muvzûât*, s. 67-68.

<sup>27</sup> "Her kim ki rüyasında beni görürse; muhakkak o, hak ve gerçek olarak beni görmüştür, çünkü şeytan benim şekil ve hilkatime giremez" (Sahih-i Buharî, I, 104-105; XII, s. 278).



*İki kâşîñ arasında çekdiñ **Levlāk** haññı*

*Anıñ'cün kân-ı hakîkatsıñ Muḥammed Muştafâ (72a/321)*

*Şanına **Levlāk** ile ta'zîm olan kûl 'aşkına (73b/330)*

*Şanıña Allah seniñ **Levlāk** ta'zîm ider*

*Yâ Habîbe's-şakaleyn olan Muḥammed Muştafâ (90a/432)*

*Şanıña **Levlāk** ile ta'zîm olan mürsel*

*Evlîyâ içre saña vâşıl olan kümmel içün (48a/201)*

*Emr-i **Mûtû**'ya<sup>28</sup> olagör 'ârif*

*Señ bu esrârı bilmesin iste (63a/266)*

## 2.5. Hadis Telmihleri

*Zât'ı oldu **Haqq**'a bir âyine-i 'âlem-nümâ (12a/16)*

*Mir'ât-ı **Haq** Zât'ıñ seniñ*

*Kenz-i **Hudâ** kalbiñ seniñ<sup>29</sup> (75b/342)*

*Ol **Habîb-i Kibriyâ**'yı ekmel-i insan bilür (26b/93)*

*Muḥabbet kaşrınıñ señsiñ olan bünyâdına bā'is<sup>30</sup> (12a/18)*

*Señ şehr-i 'âlî 'ilimsin ülü **Sulţân**'ım benim<sup>31</sup> (12b/20)*

<sup>28</sup> "Mûtû kable ente mûtû" -Ölmeden önce ölünüz- İbni Hâcer'e göre gayr-ı sâbit, Ali el-Kârî'ye göre de sûfi sözüdür.(el-Aclûnî, a.g.e., I, s. 110, (h.no: 36).

<sup>29</sup> "Gizli bir hazine idim bilinmeyi istedim; bilineyim diye kâinâtı yarattım". Mutasavvıfların ilâhî aşkın kaynağı olarak gösterdikleri bu hadisin tahriri için bkz., Sehâvî, a.g.e., s. 522,(h.no: 838) ; Aliyyü'l-Kârî, a.g.e. s. 269,(h.no: 353) ; el-Aclûnî, a.g.e., II, s. 132,(h.no: 2016); bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Haldun, a.g.e., s. 193; İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., s. 61; Erzurumlu İbrahim Hakkı, a.g.e., s. 11; Aziz Mahmud Hüdâî, a.g.e..

<sup>30</sup> Daha önce geçti.

*Nûr-i vecihî bu cihâni bürüdü şöyle ki señ*

*Nev'-i âdem değil ancak heme halkdan aḥseñ<sup>32</sup> (20a/58)*

*Cihâna bâ'is̄ olmuşdur vücūduñ<sup>33</sup> (54a/227)*

*Bilmeden señi bilmezsın ānı*

*Nefsiniñ Haḳḳ'ı bilmesin iste<sup>34</sup> (63a/266)*

*Âl u Aşḫabu'n-nücūm-veş señsiñ ol bedr-i cihân*

*Ey Resûl-i 'âlemeyn olan Muḫammed Muştafâ<sup>35</sup> (90a/432)*

## **2.6. Na't Beyitlerinde Nur-i Muhammedî**

Divân'da “ten” anlamında kullanılan vücud, bazan “cisim” mefhumuyla da zikredilmektedir. Beyitlerde Hazreti Muhammed'in Vücut'u maddî anlamdaki bedeni olmaktan çok, bütün kâinâtın kaynağı olan Nûr-i Muhammedî dolayısıyla “masdaru'l-mevcûd” yani bütün varlıkların kaynağı olduğu gibi, “Levlâk” Kudsî hadisinde belirtildiği üzere kâinâtın yaratılış maksadıdır.

*Cemî'-i 'âlemi halkdan murâd-ı Haḳ çü Zât'ıñdır*

*Vücūduñdur seniñ bâ'is̄ ki ancak yâ Resûla'llah (27a/94)*

*Vücūduñla müşerrefdir her âdem*

*Şafâ geldiñ kerem-kārâ Muḫammed (16b/40)*

<sup>31</sup> “ Ben ilmin şehriyim Ali de onun kapısıdır”. Onbir farklı geliş yolu olduğu bildirilen bu haberin, ya zayıf, ya da münker olduğu ifade edilir. İbnü'l-Cevzî, Kitabu'l-mevzuat, Medine, 1966, s. 349-355.

<sup>32</sup> “Seni kendi nûrumdan, diğer şeyleri de senin nûrundan yarattım”. Tahrici için bkz. Hâkim, Mustedrek, II, s. 600 (h.no: 4175); Müsned, IV, s. 127; İbn Hibbân, el-İhsân, XIV, s. 312-13 (h.no: 6404); el-Aclûnî, a.g.e., I, s. 265 (h.no: 827).

<sup>33</sup> “Sen olmasan, sen olmasan felekleri yaratmazdım”. Açıklandı

<sup>34</sup> “Kendini bilen Rabbini bilir”. Tahrici için bkz. Sehâvî, *el-Makâsid*, 657 (h.no: 1149); Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfu'â*, s. 337, (h.no: 506); Derviş el-Hûd, *Esne'l-matâlib fi ehâdise muhtelifeti'l-merâtib*, Beyrut, 1991, s. 446 (h.no: 1436); el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, Beyrut, s. 262, (h.no: 2532); İbn Ömer eş-Şeybânî, *Temyizi't-tayyib mine'l-habîs*, s. 170.

<sup>35</sup> “Ashâbım yıldızlar gibidir. Onların hangisine rastlarsanız uyun; onlar size hidâyet eder.” Bu hadis için râvîlerinin iyimser kimseler olmadıkları için asılsızdır denilir. İbn Abdi'l-Ber, *Câmi'ül-beyâni'l-ilm li fazlî*, Medine, 1968, II, s. 82.

*Cihāna bā'is̄ olmuşdur vücūduñ  
Cemî'-i Enbiyā'nıñ Pādişāh'ı (54a/227)*

*Çü rūhuñ mübtedā olmuş dahî ser-çeşme-i feyyād  
Vücūduñdur seniñ 'ālemlerin irşādına bā'is̄ (45b/187)*

Peygamber'in Vücut'undan bahseden bir beyitte, Onun her an Allah'a mazhar olduğu ifade edilir:

*Vücūd-i Muştafā her ān o Zāt Allah'a mazhardır  
O bir maḥbūb-ı yektādır ki Abdullāh-ı ekberdir (82b/384)*

Mutlak varlıktan ilk zuhur eden şey, Muhammedî Nûr'dur. Cenâb-ı Hak önce O'nu, sonra O'nun aracılığıyla tüm diğer şeyleri yaratmıştır:

*Cemî'-i 'ālemi ḥalkdan murād-ı Hāk çü Zāt'ındır  
Vücūduñdur seniñ bā'is̄ ki ancaḫ yā Resūla'llah (27a/94)*

*Vücūduñ bā'is̄-i kevn ü mekândır yā Resūla'llah (27a/95)*

*Seniñ Zāt'ındurur Cānā felek icādına bā'is̄ (45b/187)*

*Ey cihaniñ ḥalkıña bā'is̄ Muḥammed Muştafā  
Şon deminde SEYYİD'ini kılma ma'kūdu'l-lisān (54b/230)*

*Çün tecellî kıldı rūḥ-i pākine Ḥallāk-ı kevn (64a/273)*

Akl-ı Evvel, yani "İlâhî bilinç" Hakk'ın kendini izhâr etmesinin ilk suretidir ve bu kevnî ölçekte Hazreti Muhammed'e tekabül etmektedir. Ama buradaki Hazreti Muhammed'in, Allah'ın elçisi olarak gönderilen bir Peygamber olmasından çok önce kevnî (kozmetik) bir varlık olduğu unutulmamalıdır. Şair, bu iki farklı beyitte 'âlemler yaratılmadan önce Hakk'ın Sevgilisi'ne olan muhabbetinin yer ve göklerin yaratılmasına sebep olduğunu kaydeder:

*Ḥabîb-i Hāk idi Zāt'ıñ 'avālim yok iken Cānā*

*Çü hubbuñdur zemîn ü âsumân bünyâdına bâ'is̱ (45b/187)*

*'Aceb mi bu iki 'âlem anîñ hubbiyle halk oldu*

*Ki zîrâ cümle-i halk'dan murâd-ı Hak O gevherdir (62b/264)*

Abdurrahman Nesib Efendi divânında yaratılışın temelini, tasavvufi anlayışın da ifadesi olan Nûr-i Muhammedî oluşturur. Eğer bu nur olmasaydı, kâinât da yaratılmazdı.

*Seniñ'çün halk olunmuşdur felek ins ü melekler hep*

*Habîb-i Hazret-i Yezdân sensin yâ Resûla'llah (85a/400)*

## **2.7. Na't Beyitlerinde Şefâ'at Konusu**

Âhirette bütün peygamberlerin Allah'ın izniyle şefâat etmeleri haktır ve gerçektir. Şefâat demek, günahı olan mü'minlerin günahlarının bağışlanması, olmayanların daha yüksek derecelere erişmeleri için peygamberlerin ve Allah katındaki dereceleri yüksek olanların Allah'a yalvarmaları ve dua etmeleri demektir. Kur'ân'da bu konu hakkında muhtelif âyetler ve Peygamber'in hadisleri de vardır.

Suçunu bilip, İslâm Peygamberi'nin şefkat, şefâ'at ve merhametini umarak azabdan emin olmak ister (50b/214); (54a/227); (68a/297); çünkü bu âlemde rahmet mercii olan Resûlullah'ın kapısı, âsîlere bir sığınma yeridir; her ne denli âsî, fâsık, günahkâr, gâfil ve aşağılık bir bende olsa da (53b/223); (83a/388); günahkârlara cömertlikte vergisi denizler gibi sonsuz olan Peygamber'e kendi suçunu itiraf ederek rahmet denizinden yararlanmak ister (44a/180).

*İlticâ eyler dilim dergâhıña her rûz u şeb*

*Şon demimde baña imdâd eyle ey Fahr-i Cihân (81a/377)*

“Seyyid mücrim”in lütuf ile affedilip mahşerde şefâate nail olması taleb edilir (13b/23); binlerce isyân ile misali olmayan Peygamber'den şefâat umar (25b/86); af beratını alıp şefâate ermesi âsî olan kendisine en büyük vergidir (44a/180); ne denli cürm ve günaha dalmış ise de şefâat talebinden asla vazgeçmez (54a/227); hatta deryaların mürekkep olsa da yazamayacakları denli bir cürmün sahibidir (67a/291); ama kötü ve aşağılık olsa da ümmetinden bir bendeye iki âlemde vefâ bahri olan Hâbîbullah'tan şefâat dilenir (52a/218); çünkü o zâtın işi günahkârlara şefâat göstermektir (16a/36); derdiyle gözyaşı döküp ağlamak vaktinde bir âşık yalvarışıyla kapıdan reddedilip mahrum bırakılmak istemez (53b/223); Cânân'a gelip yalvararak Hesap Günü şefâatından mahrum bırakılmak istemeyen şair (47a/195); şefâat sahibinin

bütün günahkârlara şefâatından nasipdâr olmaları için açtığı sofrayı dünyanın hiçbir nimetine değıştirmeyeceğini söyler (15b/35); işi gücü merhamet halkasına sarılıp şafâat kapusuna ram olan bir kuldur (62b/264); şefâat hazinesinin Sultân'ı olan Hazreti Muhammed'in günahkârlara şefi olması yakışık düşer (66b/288); o âsî gönüllüleri sevindirir, büyük günah işleyenlerin derdine dermân olur (69b/305); çünkü Hakk'ın yanında sözü makbul olan Habîbullah'ın işinin âsîlere şefkat olduğunu, mahşer günü kensinin de şefâat denizinden nasiplenmesini ister (85a/400); talebi şefâat olan şair, şefâatıyla mücrimin aydınlanmasını istediği, peygamberlerin iftihar ettiği Resulullah'ın, bir inâyet ve şefâat madeni olduğunu söyler (81b/378); (81b/379); (83b/390); Mahşer Günü şefâat güneşinin merhametiyle bendeye kılınacak şefâat en büyük umardır (86a/407); dili her zaman ızdırap çeken ve şefâat şerbetiyle iyileşmeyi uman bir hastadır (86b/409); (87a/415); şefâat kapısının en utangaç dilencisidir (60b/257); âzâd olmasına sebep şefâatdır (45b/187); şefâat ve lütuf sahibi Peygamber'den huzura ermeyi umar (72a/321); bunu lutfedecek olan Allah'ın nazlısıdır (72a/319); nazîri olmayan Allah'ın sevgilisi (70b/311); ona olan iman ve muhabbettir şefâatı sağlayacak olan (71a/313); başka tarafa gitmeden Hazreti Muhammed'in yolunu takip etmek, mahşerde şefâatdan nasiplenmek isteyenlere sunulan en kesin ve kestirme yoldur (69b/307).

Dîvânı'nda şefaata ilgili oldukça fazla beyite yer veren Abdurrahman Nesib, "Şefâat yâ Resûla'llah" redifli şiirleriyle de bu konuya özel bir önem verdiğini ortaya koymuştur:

*Şuçum bildim saña geldim şefâ'at yâ Resûla'llah*

*Hemân ihsânına kaldım şefâ'at yâ Resûla'llah*

*Nedîmim hasret ü gamdır bu dîdeden akan nemdir*

*Gönül cürm ile mu'lemdir şefâ'at yâ Resûla'llah*

*Bu SEYYİD bendeni şād it harāb gönlünü ābād it*

*Şefâ'atle señ āzād it şefâ'at yâ Resûla'llah (57b/244)*

*Penāh-ı mücriman sensin şefâ'at tahtı üstünde*

*Melāz olsan da şāyāndır şefâ'at kıl şefâ'at kıl*

*Baña mücrim deyü nefsim bu nāmı viridi dünyāda*

*Daḥî nām olmasun ferdā şefâ'at kıl şefâ'at kıl*

*Şefâ'at 'âşîye olmak iki 'âlemde 'adettir*

*Baňa dünyâ vu 'ukbâda şefâ'at kıl şefâ'at kıl*

*Şefi'ü'l-müznibîn señsiñ o manşıb Zât'ına mahşûş*

*Kerem kıl müznibe raħm it şefâ'at kıl şefâ'at kıl*

*Bu SEYYİD kemter ü 'âşî kâpuñ bekler bir ednâdır*

*Saňa 'âşî kûl ise de şefâ'at kıl şefâ'at kıl (62b/265)*

*Şuçum bâşımdan aşmışdır şefâ'at yâ Resûla'llah*

*'İnâyet bahri taşmışdır şefâ'at yâ Resûla'llah*

*Vücûdum zenb ile ıoldu şayılmaz cürm ü 'işyânım*

*Derûnum ğaflet almışdır şefâ'at yâ Resûla'llah*

*Kime şekvâ idem hâlim bilinmez re'y-i tedbîri*

*Ümidim sende kalmışdır şefâ'at yâ Resûla'llah*

*Yürek nâr-ı nedâmetde yanar her rûz u şeb daħî*

*Göñül âteşde yanmışdır şefâ'at yâ Resûla'llah*

*Ķâpuñ bekler bu bî-çâre nedîm-i zâr-ı giryândır*

*Yüzü dergâhe tutmuşdur şefâ'at yâ Resûla'llah*

*Ķûluñ SEYYİD'i ümid-vâr şefâ'atdır teraħhüm kı*

*Saňa cürmüyle gelmişdir şefâ'at yâ Resûla'llah (69b/306)*

*Ey Şeh-i mümtâz-ı 'âlem kıl şefâ'at bendene*

Dil-penāh-ı Cinn ü Ādem kıl şefā'at bendene

Cürmüme hadd u nihāyet olmayan 'āşî benim  
Bendenem mücrim isem de kıl şefā'at bendene

İki 'ālem halkına rahmetdurur Zāt'ın seniñ  
**Rahmeten lil-'ālemîn** kıl şefā'at bendene

Zenbi çok ben kıl isem de kesmezem ümidimi  
Şuçluya olur şefā'at kıl şefā'at bendene

Dü cihānda çün murādım bir nigāhındır seniñ  
Maılabım şefkatindir el-hakk kıl şefā'at bendene

Yokdurur 'āşîye gayrı rahm ider şefkat ider  
Umaram senden şefā'at kıl şefā'at bendene

Mu'terifdir cürmüñe SEYYİD kuluñ ey Pādişāh  
Aıtma yabāna kabül it kıl şefā'at bendene (75b/341)

Bā-şefā'at vāşıl-ı gufrān idersin müznibi  
Kıl şefā'at bendene ey nāzenîn-i Kibriyā  
Şāfi'-i rüz-i cezāsıñ hem dañi şāhib-'atā  
Kıl şefā'at bendene ey nāzenîn-i Kibriyā

Gerçi cürmüm had aşmışdır Hudā 'ālim aña  
Senden özge yokdur şefkat ider rüz-i cezā  
Merhamet eyle Habîbā yevm-i maşşerde baña  
Kıl şefā'at bendene ey nāzenîn-i Kibriyā

Şāye-i luṭfuñdan a'lā yokdurur baña penāh  
Dü-cihān içre ola mı raḥm u luṭfuñ gibi cāh  
SEYYİD-i bî-çāreniñ kārı dem-ā-dem oldu āh

Ḳıl şefā'at bendene ey nāzenîn-i Kibriyā (44b/182)  
Ḳapuñda cümle ümmetler gedādır  
Seniñ kār bilüler hep vefādır  
Şefā'atla cihān-gîr ol revādır  
Şefā'at kıl şefā'at kıl şefā'at

Eğer olsa Cenābıñdan şefā'at  
Görürler bendeler rû-yi selāmet  
'Uşāta budurur ancaḳ sa'ādet  
Şefā'at kıl şefā'at kıl şefā'at

Bugün bir bendeden olsa isāet  
Umar senden kıyāmetde 'ināyet  
Kemāl-ı lüṭufla olmaz nihāyet

Şefā'at kıl şefā'at kıl şefā'at

Eğer sendeñ ger olmazsa terāḥḥüm  
Görülmez mi çekmez mi teellüm  
Ḥudā'ya it şefā'atla tekellüm  
Şefā'at kıl şefā'at kıl şefā'at

Seniñ ümmetleriñ içre gedāsı  
Bu SEYYİD'dir anıñ var bir ricāsı  
Ola kārı dem-ā-dem Ḥaḳ rızāsı  
Şefā'at kıl şefā'at kıl şefā'at (15b/35)



Lütuf ve ihsân demek olan ‘inâyet; acıma, esirgeme, koruma anlamına gelen rahmet mefhumları aynı beyitte bir arada kullanılarak Hazreti Peygamber’den şefkat ve şefâ‘at talep edilmiştir.

*Eyâ Zât’i ‘inâyet vücūdu ‘ayn-ı Rahmet*

*Nazar kıl eyle şefkat güzel Ahmed Muhammed (87a/415)*

Kur’ân-ı Kerim’deki bir âyete telmih yapılan beyitte, Hazreti Peygamber’in âlemlere rahmet olarak gönderildiğinin ve şefâ‘at Peygamber’i olduğunun altı çizilir:

*Vücūdun ‘ayn-ı rahmetdir iki ‘âlemde şefkatdir*

*Günahkârân olan bendeye hâliñ yâ Resûla’llah (68a/296)*

Söz konusu mefhum bir diğer beyitte de Peygamber’in sıdkıyla (doğruluk) alakalıdır. Doğruluk ve güven Efendimiz’in toplumda en yaygın en bilinen hasletlerindendir:

*Kemâl-ı şıdk ile SEYYİD olan ma‘rûf bu Sulţân’dır*

*Ķāpusuñ bekle kim elbet ider şefkat O’dur Şıddık (87b/416)*

Arşın, o gece cemalıyla ve ayak bastığı mekân olmasından onur ve şereflendiği Habîbullah’ın (47b/196); günahkâr Seyyid de cemâlinin vuslatına talibdir:

*Bu SEYYİD mücrime göster cihân-ārā Cemâl’iñi*

*Be-ħakķ-ı Leyle-i Mi’rāc zamānı yâ Resûla’llah (32a/119)*

*Şānına Levlāk ile ta’zīm olan kûl ‘aşķına*

*Hem aniñ Āl’ıyla Aşķabı olan kûl ‘aşķına (73b/330)*

*Āl u Aşķab-ı Muhammed ħürmetine ey Ĥudā*

*Ĥard idüb kâpuñdan aķma luţfa geldim saña ben (73a/329)*

*Mağfiret kıl bu ser-i kakhāle luţfit yâ Mu’ın*

*Bā-ħakķ-ı Faħr-i cihān u Āl u Aşķāb-ı Güzîn (96b/480)*

*Faḥr-i 'ālem ḥürmetine Āl u Aşḫāb ḥaḳḳına*

*Biñde bir noḳşānıma kıılma nazar ey Pādişāh (96b/481)*

*Bā-ḥaḳḳ-ı Faḥr-i Cihān u Āl u Aşḫāb-ı Güzîn (50b/214)*

*'Arş u kürsî hem daḥî nūr-i Muḥammed ḥaḳḳına*

*Bağrı yanmış nār-ı 'aşkıñ ile ol kûl 'aşkına (73b/330)*

Derdine, şefâatıyla derman bildiği Hazreti Peygamber'e duyduğu aşk ve özlemi, onun aşk bahçesinin sürekli figân eyleyen bir bülbülü olarak gösterir şair:

*Ey benim derdime dermān eyleyen Faḥr-ı Cihān*

*Gülşen-i 'aşkıñla cānım bülbülü eyler figân (85b/403)*

## 2.8. Na't Beyitlerinde Mu'cize Konusu

Mu'cize, sözlükte “bir şeye güç yetirememek” anlamındaki **acz** kökünden türeyen **mûcizin** (âciz bırakan) isim şeklidir. Kur'ân'da mûcize kelimesi yer almamakla birlikte acz kökünden fiil ve sıfat kalıpları “âciz kalmak; güçsüz bırakmak Allah'ın âyetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak” mânalarında” 21 yerde geçer.<sup>36</sup> Kur'ân'da mucize terimi yerine âyet, beyyine ve burhan kavramları kullanılır. Allah tarafından yalnızca peygamberlerine mucize verilmesi bir üstünlüktür. Her peygamberin mucizesi vardır. Kerâmet'le karıştırılmamalıdır.

Divân'da Hazreti Muhammed'in mucizelerinden sadece şakku'l-kamer (ayın ikiye yarılması hadisesi) iki ayrı beyitte yer alır:

*Bir işâret ile oldu iki şaḳ māh-ı cihān*

*Böyle i'cāz ile sende olamaz vallāh gümān (20a/58)*

*Çıḳardın zîver-i şāh libāsıñ mu'cizāt oldu*

*Ḳamer engüştün ile hem dü-şakḳdır yā Resūla'llah (27a/94)*

Başka iki mısradada de mucize lafız olarak zikredilmiştir:

*Bu deñlü mu'cizātiyla şeref buldu güzel Zāt'ıñ (27b/99)*

<sup>36</sup> Bulut Halil İbrahim, “Mucize”, TDVİA (Ankara, TDV Yayınları, 2020), 30/351-354.

*Mu‘cizâtıñ ile her dem buluyor cümle emân (20a/58)*

## 2.9. Beyitlerde Mi‘râc mucizesi

Sözlükte “yukarı çıkmak, yükselmek” anlamındaki **urûc** kökünden türemiş bir ism-i âlet olan **mi‘râc** kelimesi “yukarı çıkma vasıtası, merdiven” demektir. Terim olarak Hz. Peygamber’in göğe yükselişini ve Allah katına çıkışını ifade eder.<sup>37</sup> Hazreti Peygamber’in Receb ayınının 27. gecesi amcasının kızı Ümmi Hânî’nin evindeyken Cebrâil ile birlikte Mekke’deki Mescid-i Harâm’dan Kudüs’teki Mescid-i Aksâ’ya kadar gerçekleştirmiş olduğu bu yolculuğa İsrâ; Peygamber’in Mescid-i Aksâ’dan Sidre-i Muntehâ’ya dek olan yolculuğuna da Mi‘râc adı verilir. Bu olağandışı hadiseyi anlatan müstakil şiirler olduğu gibi, yine müstakil manzûm Mi‘râcîyyeler de vardır.

Abdurrahman Nesib Dede de, Dîvânı’nda yer verdiği bazı şiirlerde İsrâ ve Mi‘râc hadisesini anlattığı (ya da bu hadiselerle eklenmeli) telmih yaptığı beyitlere yer vermiştir.

İsrâ Hadisesi’ne telmih yapılırken Hazreti Muhammed’in, Allah’ın cemâlîyle müşerref olabilen ve onun makamına misafir kabul edilen yegâne insan olduğu güçlü bir şekilde vurgulanır:

*Bu ‘âlemde şeb-i İsrâ anıñ Zât’ıña maḥşûsdur*

*Cemâlu’llah’ı görmeklik aña çünki müyesserdir (82b/384)*

*İren señsiñ maḳâm-ı **Ḳâbe kavseyni ev ednâ**’ya*

*Şeb-i **İsrâ** saña maḥşûs olan Şâh o meydandır (86b/411)*

Cenâb-ı Hakk’ın makamı gibi şerefli bir mekâna davet edilirken, Allah’ın itibârından da ayrı düşmediği anlaşılmaktadır:

*Ey sarây-ı vuşlata daḥîl olan Şâh-ı Kerîm*

*Olmadın **Ḳâdir Hudâ**’nıñ bar-gâhından cüdâ (21b/64)*

Kur’ân’daki İsrâ sûresinin, Mi‘râc olayının delili olduğu beyitte şu ifade edilir:

*Anıñ mi‘râcına burhân olur bu sûre-i **İsrâ***

*Ezelden **Ḥazret-i Şiddîk**’ın imâni müyesserdir (62b/264)*

<sup>37</sup> Salih Sabri Yavuz, “Mi‘rac”, TDVİA (Ankara, TDV Yayınları, 2020), 30/132-135.

Edebiyatta sevgilinin ayağının toprağı, İlâhî âyetlerdendir. Mi'râc gecesi İlâhî lütuf ve ikrâma mazhar olan Hazreti Muhammed'in arş üzerine şereflendirdiği ayağının toprağı ile güneşe nûrunu da vermiştir:

*Maķâm-ı Kâbe kavseyn'e Şehinşâh-ı mu'azzamdır*

*Ġubâr-ı pâki 'arş üzre güneş nûrundan enverdir (62b/264)*

Çünkü o zât âlemi kuşatan güzelliğı ve yoğun nûruyla semâyı kaplamış, İsrâ meclisinin mumunu aydınlatmış; Mi'râc'da kullandığı merdivenlerin basamağı çeşitli seçkin taşlarla süslenmiş bir sevgilidir;

*Ey Cemâl-ı 'âlem-ârâ âfitâb-ı pür-ziyâ*

*Nûr-i şem'-i meclis-i İsrâ Habîb-i bâ-şafâ (20b/59)*

*La'l u gevher süllem ü mi'râcınıñ her pâyesi*

*Ķaşr-ı yâkûtdan mu'azzam beytiniñ her pâresi (20b/59)*

### 2.9.1. Sidretü'l-Müntehâ

Terim olarak “Hz. Peygamber'in Mi'râc gecesi yanında ilâhî sırlara mazhar olduğu ağaç veya makam” diye açıklanabilir. Daha çok kabul gören anlayışa göre sidretü'l-müntehâ semada bulunan, Mi'râc gecesi yanında Resûl-i Ekrem'in ilâhî sırlara mazhar olduğu bir ağaçtır.<sup>38</sup> *Ve'l-leyl*” âyetiyle ilişkilendirilen beyitlerde Peygamber'in saçının tefsiri olarak ele alınır. Ayrıca kasem âyetleri Mi'râc'a da atfedilir. Şair de bir beyitte bu ilişkileri dillendirmektedir:

*Okur Ve'l-leyli sûresin şeb-i zülfünde Cebrâ'il*

*Maķâm-ı sidreden ider muṭahhar ravzaña iblâğ (52a/219)*

Mi'râc'la ilgili bazı beyitlerde bu mefhumlar gâh Hazreti Peygamber'in izzetine yüz sürerler gâh Mi'râc'ı şereflendirmesiyle değer ve itibar kazanırlar:

*Bâr-gâh-ı 'izzetiñe yüz sürer kürsiyle 'arş*

*Hem dahî kâpuñdurur her dem penâh-ı Evliyâ (21b/64)*

*Leyletü'l-Mi'râc Habîbâ olduğuy'çün hâk-pây*

<sup>38</sup> Süleyman Uludağ, “Sidretü'l-müntehâ”, TDVİA (İstanbul, TDV Yayınları, 2009) 37/152-152.

'Arş-ı 'azam ile kürsî buldu kadar u irtifâ' (47b/199)

Bir matla beytinde Hazreti Peygamber'in yüzü arşa benzetilir:

Yüzü 'arş-ı mu'azzam güzel Aḥmed Muḥammed

Olan cümleden ekrem güzel Aḥmed Muḥammed (87a/415)

Başka bir beyitte, günahkârlar için Allah tarafından Peygamber'ine verilmiş Şâfi' nâmının, yüce bir makamın ifadesi olduğu kaydedilir:

Seniñ nâmiñ Şefi'ü'l-müznibin'dir

Saña virmiş Hudâ bu 'izz ü cāhı (54a/227)

Leyle-i İsrâ, leyle-i Mi'râc, şeb-i İsrâ gibi terkiplerle sadece İsrâ veya Mi'râc gecesine vurgu yapılmıştır. İsrâ ve Mi'râc, Hazreti Peygamber'in Allah katında seçkinliğini vurgular. Bu seçkinlik bütün âlemi kuşatan bir ayrımdır:

Leyle-i İsrâ ile mümtâz-ı 'âlemsin Şehâ (27b/96)

İren seniñ maḳâm-ı Kâbe kavseyni ev ednâ'ya

Şeb-i İsrâ saña maḥşûs olan Şahâ o meydandır (86b/411)

Cenâb-ı Hakk'ın âlemlere rahmet olarak gönderdiği Peygamberiyle Mi'râc gecesi vasita olmadan görüşmesi şüpheyeye imkân vermeyen bir gerçekliktir:

Leyle-i Mi'râc'da gördün Zât-ı Haḳḳ'ı bî-hicâb

Gördüğün ol gice Haḳ'dır yâ İmāme'l-kibleteyn (81b/378)

Sözün vaḫy-i İlâhî'dir özün mir'ât-ı Raḥmân'dır

Yüzün envâr-ı nūr-i veche muḳlâḳ yâ Resûla'llah (53a/222)

Yüzün nūr-i İlâhî hem sözün vaḫy-i semâ'dir

Ḥabîbâ gül-Cemâl'iñdir seniñ şem'-i şeb-i İsrâ (81b/379)

*Sözünden hâll olur 'ilm-i ledünnî yâ Resûla'llah*

*Seniñ her bir kelâmıñ hem şerî'atdır tarîkatdır (85b/402)*

**Le 'amrük** âyetiyle yâd-ı cemiline kasep edilen bir insan olması, en şerefli varlık olarak diğer peygamberler arasında da Kemâl'ının derecesine şahid tutulmuştur:

**Le 'amrük** tâcını giydiñ risâlet tahtı üstüne

*Nebîler içre zâhirdir kemâlñ yâ Resûla'llah (25b/86)*

Beşerî ve ma'nevî ilimlere (İlm-i ledüne) sahip olması ilim ve kemâlâtındaki derecesiyle bütün cihânı kendisine hayran bırakmıştır:

*Ma'ârif kenziñe mâlik seniñ Zât'ındurur el-hakk*

*Cihânı bürdü 'ilm ü kemâlñ yâ Resûla'llah (78a/355)*

Tasavvufta peygamber yüzleri Allah'ın aynası kabûl edilir. Hak en mükemmel bir şekilde zât, sıfat, fiil ve isimleriyle insan-ı Kâmil'de ve Hazreti Muhammed'de tecellî etmiştir. Bu özelliği aksettiren aşığıdaki beyit, emsalsiz güzelliklerinin de Cenâb-ı Hakk'ın mükemmel sanatının neticesi olduğunu ifade eder:

*Seniñ vechiñ Habîb-i Kibriyâ mir'ât-ı Raħmân'dır*

*Cemâl-ı bî-mişâliñ hem kemâl-ı şun'-ı Subhân'dır (86b/411)*

### **2.10. Hâce-i 'Âlem**

Hazreti Peygamber ümmetin içinde en muteber kişi ve önder olmakla bütün insanların tek medet umduğu merci olduğu için Hâce-i 'âlem, Hâce-i kâinât, Hâce-i kevneyndir. Ayrıca Hâce'nin üstâd, muallim manâlarını da göz önünde bulunduran şairler onu Hâce-i dâna, Hâce-i irfân gibi isim ve sıfatlarla anmışlardır. İlm-i Ledün'e vakıf olan Hazreti Muhammed âleme de en büyük Hoca'dır:

*Vücûduñ H'âce-i 'âlem sözüñ 'ilm-i ledünnîdür*

*Ma'ârif kenziñi el-hakk hezâr iz'ân iden sensin (69b/305)*

Bütün 'âlemin uğruna cânını vermek istediği İslâm Peygamberi'ne ümmet kabul edilirse kendisi de cânını fedâ edecektir:

*Cihân-ârâ baña 'ayân olur 'aşkıñ ile ölmek*

*Eğer râzı iseñ cânım fedâdır yâ Resûla'llah (80b/373)*

Allah'ın dinini emanet ettiği Hazreti Muhammed emin sıfatına sahiptir. Bu, O'nun peygamberlik döneminden önce de aldığı bir isimdir. Na'tlarda bu özelliği sıklıkla vurgulanırken, şairimiz de bir beyitte, âlemin varlık sebebi olan Hazreti

Muhammed'in on sekiz bin âlemin emniyet ve güvenine de mazhar olduğunu ifade eder :

*Ey vücūd-ı 'ālemiñ icādına bā'ış olan*

*On sekiz biñ 'āleme Zāt'ındurur emn ü emān (70b/311)*

## SONUÇ

Klasik edebiyatımızın zenginliği, dinî kültüre ait oldukça geniş bir alana dahil olma özelliğindedir şüphesiz. Na'tlar bu alan içerisinde Peygamberimiz'i konu alan eserlerden sadece birinin adıdır. Başka ümmetlerde olmayan sınırsız Peygamber aşkı ve saygınlığı Karahanlı dönemi ilk eserlerinden Kutadgu Bilig ile başlayıp irili ufaklı sayısızca manzumenin yazılmasına sebep olmuş, divânlar bünyesinde yahut değişik şekillerle manzumelerde na't yazma geleneği devam edegelmiştir.

Abdurrahman Nesib Dede'nin yazmış olduğu manzumeler bir dîvân boyutunda olmasına rağmen tertipten yoksundur. Şiirlerinin numaralanmış olması ve bazı manzumelerin "Na't, ilâhi müfred, tahmis ve lügazat" gibi başlıklarla belirtilmesi dışında tertip dahilinde görebildiğimiz başka bir işlemi yoktur.

Yaptığımız araştırmalarda Mecmuâ ve Dîvânı'nın dışında bir eserine rastlamadığımız Abdurrahman Nesib Dede'nin bazı kaynaklarda belirtilen üçüncü bir eserinden bahsedilse de böyle bir eserin Mecmuâ ile karıştırıldığını düşünmekteyiz.

Abdurrahman Nesib Efendi, tasavvufî şiirlerini aruz vezni ve Dîvân edebiyatı nazım şekilleriyle yazmıştır. Abdurrahman Nesib Dede, edebiyatımızda sıklıkla kullanılan aruzun remel, hecez, recez, cedid ve hafif bahirlerine ait 25 çeşit vezinle toplam 484 şiir (4'ü hece vezninde) kaleme almıştır.

Dîvânı'nda kullandığı nazım şekilleri, gazel, kaside (münâcât, na't, medhiye, mesnevî), tahmis ve lügazattır. Yine edebî sanatlardan telmih, iktibas, irsâl-i mesel, tekrîr, mecâz, istiâre, kinâye, cinâs, iştikâk vb. yer veren şairin esas kullandığı nazım şekli gazeldir. Bir dönem Ordu-yu Hümâyun vâizliği yapmış, uzun bir dönem postnişinlik görevini üstlenmiş bir mutasavvif kimliğiyle Abdurrahman Nesib Dede'nin, aynı zamanda musikî ilmine olan vukufiyetinin profesyonellik boyutunu ortaya koyan eserlere imza atmış bir musikişinâs oluşu onun şahsiyetinin en belirgin yönlerinden birini ortaya koyar. Dinî ve tasavvufî terminolojiyi iyi bilip kullandığına kanaat getirdiğimiz şair, fikirlerini sade ve anlaşılır bir dille nazmetmiştir. Yanı sıra şiirlerinde kullandığı kelimelerden özellikle isimlerden ve sıfatlardan Arapça ve Farsçaya da vakıf bir mutasavvif-şair olduğunu anlıyoruz.

Dîvânı'nın şekli ve muhtevasıyla ilgili bilgiler verildikten sonra makalemizin de asıl konusunu oluşturan manzumeler arasındaki na'tların tespiti ve tahlili gerçekleştirilmiştir. Abdurrahman Nesib Efendi'de İsrâ ve Mirâc'la ilgili beyitler de

### *Abdurrahman Nesip Dede Dîvânı'ndaki Na't-ı Şeriflerin İncelenmesi*

daha çok na'tlarda dillendirilmiş olup iktibâs ve telmih sanatlarından istifade edilerek âyetlerle desteklenmiştir.

Dîvân'da yer verilen çok sayıdaki na'tlarda genellikle Hazreti Peygamber'in Mirâc hadisesine vurgu yapılırken iktibas edilen Sure adlarının yer verildiği mısraların tespiti yapılmıştır. Hazreti Muhammed'i konu alan türler arasında yer alan na't, divânda 4'ü murabba şeklinde olmak üzere toplam 107 adet olarak yine nüshada sayfa ve şiir numaralarıyla birlikte gösterilmiştir.

Bu çalışmamızda Abdurrahman Nesip Dede'nin dîvânın kısa bir değerlendirilmesi (şekil ve muhteva) ile birlikte söz konusu na'tlar tespit edilerek, tahlili yapılmıştır.



**KAYNAKÇA**

- Abdurrahman Nesib. *Dîvân*, Hacı Selimağâ Kütüphanesi, Hudâyî Kitapları, 1268.
- Abdurrahman Nesib. *Mecmuâ*. Hacı Selimağa Kütüphanesi, Hudâyî Kitapları, 1806.
- Abdülbaki, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemu’l-müfehres li Elfâzi’l-Kur’ân*. İstanbul: 1984.
- Aclûnî, İsmail İbn. Muhammed. *Keşfü’l-Hafâ ve Müzilü’l-İlbâs*. Mısır: 1351.
- Akalın, L. Sami. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: 1966.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Esmâu’l-müellifin*. (haz. Mahmud Kemal İnal-Avni Aktunç). İstanbul: Maarif Basımevi, 1951-55.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 1-3 Cilt. İstanbul: 1333.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları.
- Çelebioğlu, Âmil. “*Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler*”. Şükrü Elçin Armağanı, Ankara: 1983.
- Çiçekler, Mustafa. *Na‘t*. TDV İslâm Ansiklopedisi. 32 Cilt. İstanbul.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Aydın: 1998.
- Gökalp, Haluk. *Türk Edebiyatında Manzum Tevhitler*. İstanbul: Kesit, 2016.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Dîvan Şiiri*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1955.
- İsen, Mustafa, Macit, Muhsin. *Türk Edebiyatında Tevhidler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- İz, Fahir. *Eski Türk Edebiyatı’nda Nazım*. 1-2 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Karagöz, İsmail. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kavalcı, Osman. *Dîvân Şiirindeki Na‘tlarda Dinî ve Tasavvufî Unsurlar*. Atatürk Üniversitesi
- Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: 1992.
- Kur’ân-ı Kerîm Meali, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Kurnaz, Cemal. *Dinî Edebiyat Türleri ve Dinî Edebiyatımızın Bugünü Hakkında Düşünceler*. Dîvân
- Kurnaz, Cemal. *Münâcât Antolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

*Abdurrahman Nesib Dede Dîvânı'ndaki Na't-ı Şeriflerin İncelenmesi*

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. 3 Cilt. İstanbul: 1308.

Mermutlu, Mehmet Sait. *Abdurrahman Nesib Efendi, Hayatı, Dinî - Tasavvufî Kişiliği ve Dîvânı'nın Tahlili*. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Şanlıurfa: 2010.

Özcan, Nuri. "Abdurrahman Nesib Dede" TDV İslam Ansiklopedisi. 1 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Özcan, Nuri. *Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi'nde Hizmet Etmiş Mûsiki-şinâs Şeyhler, Üsküdar Sempozyumu III, -Aziz Mahmud Hudâyî- 20-22 Mayıs 2005*.

Öztuna, Yılmaz. *Türk Musikîsi Ansiklopedisi*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1976.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Dîvan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Pala, İskender. *Dîvân Edebiyatı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 17. Baskı, 2014.

Saraç, Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü-Kafiye*. Gökkuşbu Yayınları, 2019.

Sehâvî, *el-Mekâsidü'l-hasene*. Thk. Muhammed Osman el-Hist. Beyrut: 1985.

Şahiner, Necmeddin. *Merâtib-i Tevhid Risâlesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Şemseddin Sami. *Kâmus-ı Türkî*. İstanbul: Endurun Kitabevi, 1986.

Şener, Halil İbrahim. *Türk Dîvân Edebiyatında Na't ve Bazı Na't Mecmuaları*. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı 3. 1986.

Yeniterzi, Emine. *Divan şiirinde Na't*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Yeniterzi, "Na't". TDV İslam Ansiklopedisi. 32 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Yeniterzi. *Türk Edebiyatında Na'tlara Dair*. 2 Cilt. Ankara: Türkler, 2002.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiler*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1999.

Yücer, H. Mahmut. *Abdurrahman Nesib Efendi ve Eserlerindeki Bazı İlâhileri*. (Uluslararası Aziz Mahmud Hüdâyî Sempozyumu, 20-22 Mayıs, 2005).

## HALK İNANIŞLARININ TÜRK ROMANINA YANSIMASI

(1939-1942 YILLARI ÖZELİNDE)\*

Serap TANYILDIZ\*\*

### Öz

Kültür tarihi boyunca din ve inanç olgusunun sanatı bir şekilde etkilediği bilinir. Türklerin İslâmiyet'i kabulünden sonra din ve sanat etkileşimi yüzyıllar boyunca üst düzeyde devam etmiştir. Başta ilahiyat, sosyoloji ve felsefe olmak üzere antropoloji, psikoloji, tarih ve edebiyat gibi sosyal bilimler inanç unsurlarını doğrudan veya dolaylı olarak inceleme ve değerlendirme yoluna gitmiştir. Edebî metinler, toplumu ilgilendiren her sahaya temas ettiği gibi inanç unsurlarına da yer verirler. Dinî ve sosyolojik açıdan toplumun zaman içerisinde meydana getirmiş olduğu birtakım gelenekler halk inanışlarının özünü teşkil eder. Türk romanı da ilk örneklerinden itibaren halk arasında yaygın olan birtakım inanışların işlendiği zeminler arasındadır. Roman yazarları dönemin ruhuna uygun bir şekilde olumlu veya olumsuz bir bakış açısıyla toplumda yaygın olan inanışları eserlerinde işlemişlerdir. Bu yazıda 1939-1942 yılları arasında kaleme alınmış Türkçe romanlarda halk inanışlarının ne şekilde yer aldığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Toplum içerisinde yaygınlaşmış olan birtakım inanışlar, dinî adetler ve törenler, giyim kuşam unsurları gibi konular bu çerçevede değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Halk inanışları, Edebiyat, Türk Romanı (1939-1942)

REFLECTION OF FOLK BELIEFS IN TURKISH NOVEL

(IN PARTICULAR, THE YEARS 1939-1942)

### Abstract

Throughout the history of culture, it is known that the phenomenon of religion and belief affects art in some way. After the Turks accepted Islam, the interaction of religion and art continued at a high level for centuries. Social sciences such as anthropology, psychology, history, and literature, especially theology, sociology, and philosophy, have directly or indirectly examined and evaluated the elements of belief. Literary texts include belief elements as well as touching every field that concerns

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 11/10/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 06/12/2022

\* Bu yazı, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nce kabul edilen "Türk Romanında Dinler ve İnançlar (1939-1942)" başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir. Yazının muhtevasında bulunan halk inanışlarına ilişkin veriler ve örnekler, tezin ikinci bölümünde değerlendirilen romanlardan alınmıştır.

\*\*Dr. Öğretim Görevlisi; Dicle Üniversitesi, Rektörlük Türk Dili Bölümü; dagdelenserap@hotmail.com; ORCID ID: 0000-0002-0707-4016

society. Regarding religion and sociology, some traditions society has created over time constitute the essence of folk beliefs. The Turkish novel is also among the groundwork in which some beliefs, which are common among the people, are treated since its first examples. By the spirit of the period, novel writers have addressed the common faiths in society in their works with a positive or negative point of view. In this article, how folk beliefs took place in Turkish novels written between 1939-1942 will be tried to determine. Issues such as certain beliefs, religious customs, ceremonies, and clothing elements that have become widespread in society will be evaluated within this framework.

**Keywords:** Religion, Folk Beliefs, Literature, Turkish Novel (1939-1942)

## GİRİŞ

Bir toplumun kültürel ve edebi ürünlerini onun inanç yapılarından bağımsız düşünmek mümkün değildir. Birey ve toplumların inanma ve aidiyet ihtiyacı, ilahî dinlerin ve diğer inançların gelişimini ve yayılımını doğrudan etkileyen faktörler arasındadır. Nitekim insanlığın ilk dönemlerinden itibaren birtakım inanışlar mutlaka var olmuş, insanlık tarihinin seyrine eş bir şekilde dinler ve inançlar da varlığını sürdürmüştür. Dinler tarihindeki örneklerinden anlaşılacağı gibi sanat ve inanç, yüzyıllar boyunca birbirini etkilemiştir.<sup>1</sup> Bu durum sadece İslâm tarihi için değil; tarihten günümüze bütün medeniyetler için de geçerlidir. Doğu ve batının antik medeniyetleri başta olmak üzere tarih sahnesinde var olmuş tüm kadim geleneklerde sanat ve inancın etkileşim içerisinde olduğu görülmektedir.

Tarihin ilk dönemlerinde tek tanrılı bir inanca sahip olan Türk boyları, sekizinci yüzyıldan itibaren -yine tevhid inancını esas alan- İslamiyet'i tercih etmiştir. Bu aşamadan sonra İslâm dini, manevi açıdan Türk toplumlarının merkezine yerleşmiş ve bireyleri her yönüyle etkisi altına alıp yönlendirmeye başlamıştır. Bu gelişmelere bağlı olarak Türk toplumuna ait edebi metinler de inanç algısının merkeze alındığı bir yapıya bürünmüştür. İslâmî dönemin ilk yazılı ürünlerinden başlayarak Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında üretilen edebi metinlere kadar bütün edebi gelenekte inanç yapısının etkisini görmek mümkündür.

Yirminci yüzyılın başında gelişen hadiseler dünya üzerindeki devletleri ve yönetim biçimlerini kökünden sarsarken toplumların yaşam tarzlarını da ciddi şekilde değişime uğratmıştır. Özellikle sanayi devrimi sonrasında kimi düşünürlerin inanç konusundaki sorgulamaları, hızla gelişim gösteren dünyevileşme<sup>2</sup> olgusu, toplumun gelenek kodlarını değiştirmeye başlamıştır. Türk toplumunun sosyal ve kültürel açıdan bütüncül olarak değişim geçirdiği son yüzyılda dahi sanat eserlerinde inanışlara ilişkin unsurların güçlü bir şekilde devam ettiği görülür. İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcı

<sup>1</sup> Paul Poupard, *Dinler*, çev. Muna Cedden, (İstanbul: Dost Kitabevi, 2005), 7.

<sup>2</sup> Burhan İşliyen, *Dünyevileşme*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019).

sayılabilecek 1940'lı yıllarda kültür ve edebiyatımız, dünya üzerindeki inanç krizi merkezli çalkantıların etkisinde gelişimini sürdürmüştür. Bu dönemde kaleme alınan romanlarda geleneksel inanç kodlarının büyük oranda muhafaza edildiği görülse de birtakım yeni akımların etkisiyle oluşan edebi ürünlere de rastlanabilmektedir.

Halk inanışlarının temelinde insanın toplum, doğa ve kutsal saydığı değerlerle kurduğu ilişkiler yatmaktadır. İnsan ömründeki önemli duraklar inanışların şekillenmesinde önemli rol oynar.<sup>3</sup> Doğum, evlilik ve ölüm gibi yaşam evreleri, dinî ve millî günler, toplum nezdinde kutsal sayılan kavramlar bu kapsamda değerlendirilmektedir. Yaşar Kalafat, halk inanışlarını içinde bulunulan zamanın “canlı malzemeleri” olarak niteler ve bu kavram hakkında şu tanımlamayı yapar: “*Halk inançları, halkın yaşanan gerçek dinî hayatını yansıtır. Onlar dünyanın her yerinde ve tarihin her döneminde, resmî din, kitabî din, güzidelerin temsil ettiği dinden muhteva ve mahiyet itibariyle bir hayli farklıdır. Halk inancı dinin halka göre algılanış ve hayata geçiriliş biçimidir.*”<sup>4</sup> Yazıldıkları dönemin sosyal manzarasını yansıtan romanlar da birtakım halk inanışlarını kaydettikleri için önem arz eder. Roman yazarının yaptığı tasvirlerde, karakter ve tipler aracılığıyla temas ettiği konularda inanç yapılarına ilişkin önemli ipuçları bulunur. İncelediğimiz romanlarda yer alan halk inanışlarını bir tasnif içerisinde değerlendirmek mümkündür.

### 1. Âdetler ve Gelenekler

#### a. Mevrit Okumak/Okutmak

Toplumumuzda mevrit okuma/okutma âdeti yaşamın tüm evrelerinde rast gelinen bir uygulamadır. Bebek doğumlarından erkek çocukların sünnet merasimine, asker uğurlamasından nişan ve düğün törenlerine, vefat törenlerinden ölüm yıldönümlerine kadar hemen her zaman ve zeminde mevrit okuma/okutma âdetinin uygulandığı görülür. Ele aldığımız romanlardan ikisinde mevrit okuma âdetine yer verildiği görülür. Bunlardan ilki Burhan Cahid Morkaya'nın *Köydeki Dost* adlı romanıdır. Roman kahramanı Cevad, kendi hayatından kesitler sunarken sözü annesine getirir. Yegâne derdi kendisini evlendirmek olan annesi, bıkmadan usanmadan ona uygun bir kız bulma telaşındadır. Annesinin diğer önemli bir telaşı da her yıl muntazam bir şekilde, baba yadigârı hizmetçileri bir araya getirerek ölmüş kocasının ruhu için mevrit okutmaktır.<sup>5</sup> Mevrit âdetinin geçtiği diğer eser Mahmut Atilla Aykut'un *Silah Arkadaşları* adlı romanıdır. Romanda Seyfi, Feriha'yla beraber milli mücadeleye yardım toplamak için Kastamonu'nun bazı köylerini gezerler. Akşam konakladıkları köydeki mevlide katılırlar. Yazar, bir Yörük köyündeki bu mevrit geleneğini ayrıntılarıyla tasvir eder. Köyün imamı önce tekbir ve salavatlara hazırlık yapar. Yerlere seccade ve kilimler

<sup>3</sup> Bu konuda daha detaylı bilgiler için bk. Özkul Çobanoğlu, *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015).

<sup>4</sup> Yaşar Kalafat, “Türk dünyası Tarih Çalışmalarında Halk İnançlarının Önemi”, *Milli Folklor Dergisi*, 6/44, (Ankara 1999), 88.

<sup>5</sup> Burhan Cahid Morkaya, *Köydeki Dost*, (İstanbul: Köroğlu Matbaası, 1940), 48.

serilir. Odanın çeşitli yerlerine mumlar konur. Kadınlar, okunan mevlidi duyabilmek için odanın üst katındaki sofaya yerleşir. İmam ve başları tülbentli birkaç hafız ön kısımdaki yerlerine geçer. Çeşitli ilahiler, mevlidin bazı kısımları ve dualar okunduktan sonra tören bitmiş olur. Önce kadınlar, ardından erkekler oradan ayrılır.<sup>6</sup>

#### b. Bayramlar/Şenlikler

Kültürümüzdeki önemli geleneklerden birisi de dinî bayramlardır. Toplumun ortak algısında genellikle güzel anılarla yer etmiş olan bu bayramlar, ele alınan romanlarda bazen mazinin tatlı bir hatırası olarak yâd edilir; bazen de yurtdışındaki Müslümanların bayram kutlamasına değinilir. Bir romanda ise savaş cephesindeki Müslüman askerlerin bayram kutlamaları anlatılır. Ayas İshaki'nin *Üyge Taba (Eve Doğru)* adlı romanında, Rus ordusunda görevli Müslüman askerlerin bir bayram günü yaptıkları ibadetler ve etkinlikler şöyle tasvir edilir:

*“Askerler abdest alıp namaz kılmak için tamir edilmiş camiye gittiler. Miralay kendisi de gitti ve bütün Müslüman zabitlerin hazır bulunmasını emretti. Yedi-sekiz bin Müslüman askerleriyle birlikte Miralay Demir Ali namaz kıldı, onlarla birlikte secdeye gitti, dua okudu. Onlarla birlikte alay hocasının uzun vaazını dinledi. Suret-i mahsusede hazırlanmış olan bayram sofrasına da askerlerle beraber oturdu ve birlikte yemek yedi. Gece tertip edilen millî müsamerede hazır bulundu (...) Hülasa her şeyi yakın bir alaka ile takip etti. Buradaki askerlerin millî ruhlarının yükseldiğini, yüreklerinin açıldığını, onların büsbütün başka bir insan hâlini aldıklarını görüp hayrette kaldı.”<sup>7</sup>*

Bayramların, insanın çocukluk dönemindeki anlamlı hatıralardan olduğu malumdur. Sâmiha Ayverdi'nin *Ateş Ağacı* adlı romanında, bayramların bu yönü öne çıkarılmıştır. Roman kahramanı Cemil, çocukluğunun bayramlarını hatırlar ve eğlence için kullanılan hayvanların hislerini anlamaya çalışarak şöyle düşünür:

*“Çocukluğumda rüyalarımâ hâkim olan bir istekle beklediğim bayram günleri, muayyen iki nokta arasında devamlı seferler yaparak yorulan atlar ve merkepler sebebiyle sonunda bana melal verirdi. Bayram neşesi hürmetine bu hayvanları da süslerler, püsküllü, boncuklu başlıklar giydirirler; kadifeli eğerler koyarlar, hatta saçlarını kurdelelerle örerlerdi. Fakat bizim zevkimizi arttıran bu süsün onların yorgunluğuna bir faydası olur muydu?”<sup>8</sup>*

Turan Aziz Beler'in *Sevda* adlı eserinde ise yurtdışında bayram kutlayan bir çiftin tasvir edildiği görülür. Roman kahramanları Sevda ile Erol, İsviçre'deki üçüncü ve son aşk yuvaları olan Montreux'a gelir. İki genç âşık en üzüntülü günlerini geçirirken Avrupalıların en büyük eğlencelerini teşkil eden Hıristiyanların Noel'i ve 1934 senesinin ilk kısmı gelip geçer. Ancak Erol'un annesinin göndermiş olduğu yeni yılın cep takvimindeki bilgilerden bu günlerin bayram olduğunu öğrenirler. Mektupra “16 İkincikânunda Şeker bayramını kutlayabilirler.” cümlesi vardır. Memleketlerinden uzak

<sup>6</sup> Mahmut Atilla Aykut, *Silâh Arkadaşları*, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1942), 69-70.

<sup>7</sup> Ayas İshaki, *Üyge Taba (Eve Doğru)*, (İstanbul: Sertel Matbaası, 1941), 109-110.

<sup>8</sup> Sâmiha Ayverdi, *Ateş Ağacı*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1993), 13-14.

olmalarına rağmen dolaylı yoldan kutladıkları bu bayram onları birbirine daha da yakınlaştırır.<sup>9</sup>

Hem dinî geleneğimizde hem de eski Türk inanışlarında bayramlara özel bir anlam yüklenmiştir. Dinî bayramlarımız olan Ramazan ve Kurban bayramlarında bireylerin temiz giyinmeleri, güler yüzlü olmaları, birbirlerini ziyaret etmeleri, imkânlar elverdiğince ihtiyaç sahiplerine hediye ve sadaka vermeleri tavsiye edilmiştir. Meşru sınırlar içerisinde kalmak kaydıyla bayram eğlencelerinin yasaklanmadığı bilinmektedir.<sup>10</sup> Burhan Burçak'ın *Bir Genç Kızın Sergüzeşti* adlı romanında ise bunun tersi bir inanışın yer aldığı görülmektedir. Bayram arefesinde eğlenmenin günah olduğu vurgulanmaktadır. Romanın başkarakteri Mualla, arkadaşı Jale'nin doğum günü sebebiyle bir davet mektubu alır. Davete katılmak istemesine rağmen teyzesi Sıdika Hanım buna şiddetle karşı çıkar. Bunun sebebi de bayram öncesinde eğlenmenin doğru olmayacağıdır:

*“Bayan Sıdika elindeki dua kitabını bırakarak mektubu gözden geçirdi.*

*- Bu kız muhakkak deli... Gidemeyeceğinizi yazınız da mektubu yollayalım.*

*Mualla yerinden sıçradı:*

*- Neden gitmiyor muşum? Neden?*

*- Bayram arifesinde eğlenmek ve davete gitmek günahtır.”<sup>11</sup>*

### **c. Fergab-Fesini Kap Âdeti**

Halk arasında hocaya gönderilen bir çocuğun Elifba cüzünü öğrendikten sonra Kur'an-ı Kerim okumaya başlaması, tebrik amaçlı birtakım ritüellerle kutlanmaktadır. Günümüzde pasta kesmek, hediye dağıtmak gibi faaliyetlerle kutlanan bu süreç, önceki dönemlerde çevredekilere bisküvi-lokum dağıtmak şeklinde yerleşmiştir. Edebî eserlerden anladığımız kadarıyla bu âdet önceki dönemlerde de yaygındır. Söz gelimi Niyazi Ağırnaslı'nın *Elem Kaynağı* adlı romanında, anlatıcı camilerde elif-bâ öğrenen çocuklar arasında âdet hâline gelmiş bir uygulamayı satırlarına taşır. Roman kahramanı Ömer, çocukluğunda elif-bâ okumak için köy hocasına gider. Cüzü tamamlayıp kısa surelere geçtiğinde sıra İnşirah Suresi'ne<sup>12</sup> gelir. Sure'nin son ayetindeki “fergab” ibaresi çocuklar arasında oyuna dönüştürülerek “fesini kap” cümlesiyle karşılık verilir. Ondan sonra sureyi okuyan çocuğun evine gidilip ailesinden hediyeler alınır. Roman anlatıcısı bu faaliyeti şöyle anlatmaktadır:

*“Bir gün “elemneşrahleke”yi okumuştum. Sûrenin sonundaki “fergab” okunur okunmaz arkasından “Fesini kap” diye bir ses işitildi. Ansızın mektepte bir ihtilal kargaşalığı ve gürültüsü başladı. Talebeler birbirini tepeleyerek sokağa fırladılar. Ömer şaşkın şaşkın*

<sup>9</sup> Turan Aziz Beler, *Sevda*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1942), 175.

<sup>10</sup> İbrahim Bayraktar, “Bayram (İslâmî Dönem)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/259-261.

<sup>11</sup> Burhan Burçak, *Bir Genç Kızın Sergüzeşti*, (İstanbul: Vakıf Matbaası, İstanbul 1940), 21.

<sup>12</sup> İnşirah Suresi için bk. *Kur'ân-ı Kerîm*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), Erişim Tarihi: 20ç10.2022, Sure No: 94, <https://kuran.diyaret.gov.tr/>.

*hocanın yüzüne bakakaldı. O böyle bir şey görmemişti. Hocanın her zaman çatık görmeye alıştığı yüzü sakın, hatta gülümsemeli idi biraz. Bu işte, bir oyun hem de büyüklerin de hoş gördükleri bir eğlence sezen Ömer de arkadaşlarının arkasından koştı ve onları kendi evlerinin önünde anasının verdiği çedeneli kavurga ile kuru kayısıyı taksim ederken buldu. Bu fes kapma işine, Ömer derslerden kolay akıl erdirdi. Arkadaşlarının derslerini takip etti ve hiçbir “fergab” kaçırmadı. Ömer de hâfız-ı Kelâmullah oluyordu artık.”<sup>13</sup>*

Roman anlatıcısının verdiği bilgilere bakılacak olursa “Fergab-Fesini kap” âdetinin köylüler arasında bir geleneğe dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır.

#### **d. Yemliha Okumak**

Halk inanışlarında yedi uyurlar olarak bilenen Ashâb-ı Kehf’in özelliği üç yüz yıldan fazla bir süre mağarada uyumuş olmalarıdır. Halk inanışları arasında örneğine pek rastlanmayan “Yemliha okumak” tabiri uykusu çok olan kişiler için kullanılmıştır.ERCÜMENT EKREM TALU’nun *Beyaz Şemsiyeli* adlı romanında da Ashâb-ı Kehf’in bu uyuma mucizelerine atıfta bulunmaktadır. Eserde günümüzde pek bilinmeyen bir inanç ritüeline şöyle yer verilmiştir: Roman kahramanı Hürmüz, uzun süre odasından çıkmayınca aynı evde beraber kaldıkları Fitnat “*Bu ne uyku cicim! Yatarken Yemliha mı okudun, yoksa döşeğine ölü toprağı mı serptiler?*” diye sorar.<sup>14</sup> Yatarken Yemliha okumak ifadesinin çok uyumak ile ilgisinin olduğu açıktır.

#### **e. Sünnet Olmak**

Dünya üzerindeki birçok kültürde ve inanç yapısında yeri olan sünnet olma geleneği İslâm inancına göre Hz. İbrahim’in bir sünneti olarak ortaya çıkmış ve daha sonra diğer ilahî dinlere geçmiştir. Hem Musevîlik ve İsevîlik’te hem de İslâmiyet’te yer bulan bu uygulama, özellikle Anadolu kültüründe mevlit geleneğiyle birleşerek yerleşmiştir.<sup>15</sup> Niyazi Ahmet Banoğlu’nun *Zindancı Kaptan* adlı romanında sünnet olma uygulamasının Müslüman olmanın bir gereği olarak yorumlandığı görülmektedir. Zindancı Kaptan ile Piyale Paşa karşılaştıklarında, Müslüman olduğunu sonradan ilan eden Zindancı’nın sünnet ettirilmesi konusu açılır. Piyale Paşa ile Zindancı Kaptan’ın bu konudaki sohbetleri şöyle aktarılır:

*“-Sen Müslüman mıydın? -Babam Müslümandı. -Fakat gemide seni hep Hıristiyan biliyorlardı değil mi? -Evet ama ben babamı hiç unutmuyordum. Onun Müslüman olduğunu bildiğim için Hıristiyanlığa yanaşmıyordum. -O hâlde sen sünnetli değilsin? Zindancı Kaptan utanır gibi boynunu büktü, cevap veremedi. -Bu işi bitirmeli. Piyale derhal emir verdi. En usta sünnetçiyi getirdiler ve bir saat sonra da Akdeniz’in meşhur Zindancı Kaptan’ı Yusuf’un yanı başında yatıyordu.”<sup>16</sup>*

<sup>13</sup> Niyazi Ağırnaslı, *Elem Kaynağı*, (İstanbul: Tan Matbaası, 1941), 12-13.

<sup>14</sup> ERCÜMENT EKREM TALU, *Beyaz Şemsiyeli*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1939, 356-357.

<sup>15</sup> Bu uygulamanın kökeni, dinî ve tarihî arka planı için bk. Salime Leyla Gürkan, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/155-157.

<sup>16</sup> Niyazi Ahmet (Banoğlu), *Zindancı Kaptan*, (İstanbul: Vakıf Matbaası, 1941), 43.



## 2. Doğu ile Batı arasında Türk ailesi

Yirminci yüzyılın başındaki şehirli Türk aile yapısı bir cenderenin içinde gibidir. Bir yandan geleneksel aile yaşamı diğer yandan batılılaşma süreciyle birlikte moda hâline gelen yeni uygulamalar, ev içinde kimi zaman birbirine zıt görünen âdetlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Halide Edip Adıvar'ın *Tatarcık* romanı bu konuda önemli veriler sunmaktadır. Eserde Doğu ile Batı arasında kalan Türk aydınının ve aile yapısının içinde bulunduğu cendereyi yansıtan başarılı örnekler vardır. İstanbul'un kenar mahalle ve köyleri ile Beyoğlu'ndaki yaşam biçiminin birbirine karıştığı bir ortamda roman kahramanlarından Şinasî'nin ailesi şöyle anlatılmaktadır:

*“Esasen bütün ailede şahsiyetlerini muhafaza ederek zamana uyma kabiliyeti vardı (...) Ramazan'da bütün aile ya oruçludur yahut öyle görünür, cemaatle teravîh namazı kılar. Mısır radyosundan Kuran dinledikleri vakit ihtiyar bayanlar başlarını örter ve ekserisi “Allah Allah, sübhanallah” gibi sesler çıkarırdı. Fakat hepsi yılbaşında dostlarına resimli kart yollar. Noel gecesi korudan küçük bir çam kesilir, üstüne hediyeler ve elektrik ampülleri asılır, gelin teliyle süslenir, salonun ortasına dikilir ve o gece gençler sabaha kadar dans eder. Ve Nazmizade ailesi yeni devrin yalnız eğlencelerini değil, batıl itikatlarını da benimsemiştir. Bay Nazmi, bir şirket idaresine aza tayin edilmek için Ankara kazan o kepçe dolaşırken kendisine mahsus kibar üslubuyla nüfuzlu zatlara hulus çakarken karısı köşklerinde Zekeriya Sofrası (Bir dileğin gerçekleşmesi için kırk çeşit yiyecek hazırlanan sofrası) kurar, efendisinin gömleğini Kasımpaşa'da meşhur sabık bir şeyh efendiye okutur. Fakat şeyh efendinin bazı nüfuzlu zatların çamaşırını esasen gizliden gizliye okuduğunu tahkik ettikten sonra... Ne olur ne olmaz, görünür görünmez her kuvvetle hoş geçinmeli, halkın inandığı çarelerin hepsine başvurmali.”<sup>17</sup>*

## 3. Türbe-Yatır-Mezar Ziyaretleri

Halk kültüründe önemli görülen inanışlardan biri de türbe-yatır ziyaretleridir. İslâm öncesi Türk inanışlarından itibaren anlam ve önem atfedilen bu gelenek günümüzde de canlı bir şekilde devam etmektedir. Belirli gün ve gecelerde, çocuğunun olması, kazadan beladan korunma, dileklerin yerine gelmesi vb. bireyce önemli görülen durumlarda türbeler ziyaret edilir. Mekânın düzenine ve temizliğine yardımcı olunur, oraya bağışta bulunulur. Bu mekânlarda namaz ve duanın dışında; mum yakma, etrafında dönme, elini, yüzünü veya vücudunu sürme gibi farklı uygulamaların yapıldığı da görülür.<sup>18</sup> İncelenen romanlarda da türbe-yatır ziyaretlerinin işlendiği görülmektedir.

İncelenen eserlerden Osman Cemal Kaygılı'nın *Çingeneler* adlı romanında ziyaret fenomeninin çokça işlendiği görülür. İstanbul'un arka mahallelerinin birinde Roman

<sup>17</sup> Halide Edip Adıvar, *Tatarcık*, (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 83-84.

<sup>18</sup> Bu konu hakkında daha detaylı bilgiler için bk. Celaleddin Çelik, “Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1, (Adana 2004), 211-239.

(anlatıcının tabiriyle çingene) vatandaşların günlük yaşamlarına ilişkin portreler sunan bu eserde inanç unsurları da dikkat çeker. Mahalle sakinleri yılın belli dönemlerinde türbeleri ziyaret eder, adaklarını yerine getirmek için kurban keser. Bu çerçevede bazı kalıp ifadelerin de yerleşmiş olduğu görülür. Romanın karakterlerinden İrfan, katıldığı bir çingene eğlencesinde şarkıcıların ikide bir “*Bir Hoca Ali’m var! Her kime? Filanın başına! Ala ala hey!*” tekerlemesini tekrar etiklerine şahit olur. İrfan, yanındaki Reha Bey’e bunun sebebini sorunca şu karşılığı alır:

“*Burada Hoca Ali adında bir evliya yatar ki bizimkiler onu pek sever, ona pek hürmet ve itibar ederler. Bütün adaklarını hep ona adarlar. Böyle düğün, dernek, ziyafet, bayram, Cuma gecelerinde onun cami kapısının önündeki mezarına mumlar yakarlar. İşte böyle düğünlerde, eğlentilerde ikide bir “Bir Hoca Ali’m var, her kime?” diye bağırınmaları ve sonra gelin hanımın veyahut kaynananın başında “Ala, ala hey!” diye çırpınmaları bundandır. Yani elimizde Hoca Ali gibi mübarek, evliyaya benzer biri var, o size damat olsun, demek. Yahut da bizim sevgili evliyamız Hoca Ali size yardımcı olsun manasına da gelirmiş bu tekerleme.*”<sup>19</sup>

Aynı romanın bir başka yerinde, İrfan’a yanık olan çingene Çakır Emine, onun annesine gelerek kendisini gelin olarak alması için yalvarır. Çakır Emine’nin yakarıları, yeminleri arasında çingeneler tarafından kutsal sayılan türbe ve yatır isimleri de geçer. Çakır Emine, kendisini inandırmak için kutsal saydıkları dede ve babalar üzerine şöyle yemin eder:

“*Doktor ne hayreder bana, hoca ne hayreder anacığım? İşte sana yeminle: en menşur evliya Etem Babamız, Hoca Ali Efendimiz, sonracığıma efendim Çınar dibindeki Toklu Dedemiz, Tokmaktepe’deki Kandilli Hocamız, Küçükmustafapaşa’daki Cibali Hazretlerimiz beni çarpsın ki derdim büyüktür. Benim derdimi temizlese temizlese kara toprak temizler.*”<sup>20</sup>

Türbe ziyareti ritüelinin deformasyona uğramasına başka bir örnek de Etem İzzet Benice’nin *Sen de Seveceksin* adlı romanından verilebilir. Romanda, İstanbul’dan Şam’a giden Lutfiye, babası yerine koyduğu emekli komiser yazdığı mektupta Şam’ın güzelliklerini, sayfiye yerlerini ve dikkatini çeken diğer özelliklerini ayrıntılı olarak anlatır. Mektubun bir yerinde Kırklar adı verilen bir türbeye de temas eder. Lutfiye, Kırklar’ı ve Şam ahalisinin türbe ziyaretlerini şöyle tasvir eder:

“*Hele Kırklar’dan Şam’ın öyle bir kuş bakışı görünüşü var ki.. Ancak ne tuhaf, burası ziyaretmiş. Arap kadınları geliyorlar, ağlıyorlar, sızlıyorlar, dua ediyorlar; sonra da gözyaşları kurur kurumaz başlıyorlar ud çalmaya, eğlenmeye. Sen olsan, bu ne turşu, ne perhiz dersin.*”<sup>21</sup>

Bir mekânın zaman içerisinde kutsal sayılıp halk tarafından veya belli bir zümre tarafından ziyaret edilmesi konusu da toplumda rast gelinen uygulamalardandır. Hilmi Ziya Ülken’in *Yarım Adam* adlı romanında da benzer bir anlatı vardır. Roman

<sup>19</sup> Osman Cemal Kaygılı, *Çingeneler*, (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1972), 208.

<sup>20</sup> Kaygılı, *Çingeneler*, 298.

<sup>21</sup> Etem İzzet Benice, *Sen de Seveceksin*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1942), 37.

kahramanlarından Mehmet Demir, zihnindeki bulanıklığı dağıtabilmek için tramvaya biner ve İstanbul'un arka mahallelerini dolaşır. Yedikule civarına geldiğinde debbağların kahvesine girer ve kahveci ile oradaki yatır üzerine konuşmaya başlar. Kahvenin bir köşesinde adeta oranın bir parçası hâline gelmiş olan mezar hakkında şunlar söylenir:

*“Az sonra Demir, kahve köşesinde ve adeta onun bir parçası gibi gözüken parmaklıkları yeri işaret ederek “- Burası da ne?” Kahveci onu elinden tutup bir nevi korku ve hürmetle: “- Derya Baba Hazretleri!” diye alçak sesle cevap verdi. “-O da ne?” “-Vaktiyle Fatih Hazretleri sefere giderken ordu bu ovada konaklamış. Asker için su aramışlar. İhtiyar bir saka, bir çift kösele kırbasıyla bütün askere içecek su yetiştirmeye gelmiş. “Bizimle eğleniyor musun?” diye kızanlara kirbanın yerini göstermiş, “Gel de şuradan bakiver!” demiş. Bir avuç su yerine koca bir derya gözükiyor. Gerçekten bütün ordu içmiş de kalanını yollarda sarfetmişler.” Kahvecinin yüzü öyle ciddi idi ki Demir bu keramet karşısında hayran bir tavır almaya kendisini mecbur gördü.”<sup>22</sup>*

Toplumda şehit mezarlarının, evliya türbelerinin kutsal olduğu ve buralara herhangi bir yanlış uygulamanın yapılmaması gerektiği inancı yaygındır. Örneğin şehit kabri veya yatırın bulunduğu alanda herhangi bir inşaat çalışması başladığında orada yatan zatın bu durumdan rahatsız olacağına inanılır. Bu çerçevede Niyazi Ağırnaslı'nın *Elem Kaynağı* adlı romanında bir inanış unsuru yer almaktadır. Roman kahramanlarından Ömer, İstanbul'dan ayrılıp Ankara'ya gider ve Yol İdaresi'nde memur olarak göreve başlar. Arkadaşlarıyla birlikte oldukça tahrip edilmiş eski bir konağa yerleşirler. Çevredeki komşular, bu konağın pek tekin bir yer olmadığını şöyle dillendirirler:

*“Temelleri, evliyadan birinin kabri üzerine konulduğundan velî hiddetlendiği geceler evi zangır zangır titretir, bazen camları kırarak kiracıları iz'aç eder, uykularını kaçırmış (...). Ömer'e ilk akşam bu hikâyeyi söylediler. O da gülererek, benim uykum azdır; belki bir gece erenlerle teşerrüf müyesser olur, dedi.”<sup>23</sup>*

#### **4. Adak Adama**

Dinî literatürde adak, aklı başında ve ergenlik çağına erişmiş olan birinin herhangi yükümlülüğü olmadığı hâlde ibadet cinsinden bir şeyi kendisine farz veya vacip kılması şeklinde tanımlanır. Ama toplumda bu konunun epey farklı yorumlandığı ve uygulandığı görülür. Hasta ziyareti, mevlit okutmak, türbelere bez bağlamak, oralarda mum yakmak, şeker veya helva dağıtmak, horoz veya hindi kesmek gibi âdetlerin dinî açıdan adakla ilgisi yoktur.<sup>24</sup> Buna rağmen hem halk inancında hem de eserlerde aksi yönde uygulamaların olduğu görülmektedir. Halk inancına göre adak adamanın karakteristik örnekleri Osman Cemal Kaygılı'nın *Çingeneler* adlı romanında yer alır.

<sup>22</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Yarım Adam*, (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Basımevi, 1941), 293-294.

<sup>23</sup> Ağırnaslı, *Elem Kaynağı*, 64.

<sup>24</sup> Adakla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı “Adakla İlgili Şartlar Nelerdir?” *Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK)*, Erişim Tarihi: 11.10.2022, <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/717/adakla-ilgili-sartlar-nelerdir>

Roman kahramanlarından İrfan'ın, çingene mahallesinde karşılaştığı uygulamalar bu türdendir. Türbeye koç, keçi, hindi adamak, türbenin etrafında dönmek, nağme ile mani okuyup göbek atmak gibi uygulamalara rastlamak mümkündür. Roman anlatıcısı, Hoca Ali Efendi türbesi ile Göbekatan Etem Baba türbesinde gerçekleştirilen ritüelleri ayrıntılı olarak aktarır:

-Ben işin yolunu, erkânını, âdetini yapıyorum. Bizde âdet böyledir. Bir işimizin olması için gideriz. Etem Babacığımızın türabına kapanır, sonra da deriz ona:

*Etem Baba, Etem Baba  
Sakalcığı keten baba  
Eğer ki işim olursa  
Sana göbek atam baba.*

-Sonra?

-Sonra da artık işimiz olunca gideriz onun türbesine, Cuma avşamları üçer göbek atarız, adağımızı yerine getiririz.

-Demek ki sizin adaklar bir göbekte olup bitiyor?

-E, bizim Etem Babamız tıpkı bizim gibi gönülsüz adamdır. Buradaki Loncalılar ise kibar oldukları için onların evliyalari olan Hoca Ali de kendileri gibi kibardır.<sup>25</sup>

İstanbul'un günlük yaşamında da evliya türbelerinin ve adak adama ritüelinin önemli olduğu bilinmektedir.<sup>26</sup> Halk muhayyilesi, alternatif tıp ve tedavi yöntemlerine müracaat ederken yatır ziyareti yapmayı ve adak adamayı da ihmal etmez. Bu duruma uygun bir örnek Ercümen Ekrem Talu'nun *Beyaz Şemsiyeli* adlı eserinde geçmektedir. Romanda Hamamcı Osman Efendi, ölüm döşeğindeki karısı Hamdune'nin şifa bulması için eczaneye gider. Zor bir duruma düştüğü için karısının iyileşmesini umar ve çaresizce adaklar adamaya başlar:

*"Eczacı reçeteyi yaparken tezgâhın yanındaki iskemleye ilişerek sabırsızlıkla bekleyen zavallı koca bir yandan da perişan aklına gelen ne kadar dualar varsa okumakta ve etrafına üflemede idi. Aynı zamanda kendi kendine Eyübsultan'a kurbanlar, Merkezefendi'ye mumlar, Sümbülefendi'ye süpürgeler, fakir fukaraya helvalar adıyordu."<sup>27</sup>*

## 5. Büyü/fal, üfürükçülük, kurşun dökme, tütsü yakma

Her kültürde olduğu gibi Türk kültüründe de birtakım batıl inanışlar, büyü, fal, sihir, üfürükçülük gibi ritüellerin yer aldığı görülür. Esasen insanlık tarihiyle yaşıt olan büyü/sihir, genellikle insanların içinden çıkamadıkları meseleleri çözmek için başvurdukları yollardan biridir. Kimi zaman doğa ve yaşam karşısında güçsüz kalan insan, zorluklarla baş edebilmek için metafizik güçlere başvurmuş böylece yaşamı değiştirdiğine/değiştirebileceğine inanmıştır.<sup>28</sup> Çalışma kapsamında ele alınan

<sup>25</sup> Kaygılı, *Çingeneler*, 210-212.

<sup>26</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgiler için bk. Emre Akçay, *Veli Kültü Bağlamında İstanbul'da Bulunan Ziyaret Yerleri ve Türbeler Üzerine Bir İnceleme*, (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>27</sup> Talu, *Beyaz Şemsiyeli*, 26.

<sup>28</sup> Şule Gümüş, "Türk Kültüründe Sihir/Büyü ve Fal: Türk destanlarından Örneklerle", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 50, (Summer-2021), 3.

romanlarda büyü, sihir, üfürükçülük, nefesleme, tütsü yakma, kurşun dökme, remil atma gibi uygulamaların sıklıkla işlendiği görülmektedir. Bu uygulamalar daha ziyade kismetin açılması veya bağlanması, çocuk sahibi olma arzusu, bir başkasına kötülük etme düşüncesi vb. motivasyonlarla yapılmaktadır.

Eski İstanbul'un mahalle hayatında günlük yaşamın dertlerine ve hastalıklarına geleneksel yöntemlerle derman aramak sıkça görülen bir uygulamadır. Birtakım dinî unsurlar da barındıran bu geleneksel yöntemlere Orhan Seyfi Orhon'un *Çocuk Adam* romanında ayrıntılarıyla yer verilir. Roman anlatıcısı, çocukluğunun geçtiği sokağı anlatırken sözü akrabalık ve komşuluk ilişkilerine getirir. Komşular arasındaki söz konusu dayanışma şöyle anlatılır:

*“Telgraf Sokağı'nda komşulukla akrabalık birbirine çok yakındır. İçlerinden biri hastalandı mı herkes onunla alakadar olur. İhtiyar kadınlar ilaç yapar, nefesi olanlar okur. Tütsü yakılır, tedavi yolları gösterilir. Mesela sarılıksa kestirilmesi, kabakulaksa yazdırılması, pazardansa kurşun döktürülmesi tavsiye edilir. Ağır hastaların başında Yâsîn okunur, ağızlarına zezem dökülür, cenazeler beklenir. Hasılı ziyaret etmekle, hatır sormakla kalınmazdı.”<sup>29</sup>*

Halk arasında hasta olan birine uygulanan alternatif tedavi yöntemleri ve inanç ritüelleri Ercüment Ekrem Talu'nun *Beyaz Şemsiyeli* adlı eserinde ayrıntılı olarak tasvir edilir. Roman anlatıcısı bu tür uygulamaların faydasız olduğunu okura hissettirecek şekilde bir anlatım biçimi tercih eder. Romanda Hamamcı Osman Efendi'nin karısı Hamdune, çocuğu olmadığı için alternatif yöntemleri dener. Genç kadın can ciğer ahbabı Hacer'in çokbilmişliğine uyararak onun peşi sıra ve kocasından gizli hekim, hoca dolaşır, büyüler yaptırır; muskalar yazdırır, kocakarı ilaçları terkip ettirir. Ne hamamda beline boynuz çektirmeler, ne buğulara oturmalar, ne göbeğinin etrafını yazdırmalar, hiçbirini hiçbirini fayda etmez.<sup>30</sup> Eserin ilerleyen kısımlarında yine hastaya okumak ve nefes ile ilgili ayrıntılara girilir. Anlatıcı burada hastalıkların tedavisinde uygulanan alternatif uygulamalara değinir ve hastaya nefes etmeyi şöyle tasvir eder:

*“Başka tedavi usul ve vasıtaları da vardı. En başta nefes gelirdi. Bu yüzden geçinen hoca efendilerle hoca hanımlar bazen hastanın ayağına giderek bazen de onu kendi evlerine, dükkânlarına celb ederek okurlar, üflerler, tespihten geçirirler, suda ezilmek üzere muskalar yazarlardı.”*

Talu, aynı kısımda toplum içerisinde yaygın olan kurşun dökme ritüelini de işler. Ülkemizin farklı bölgelerinde benzer yöntemlerle uygulanan bu işlem yazarın yalın anlatımıyla şöyle tasvir edilir:

*“Yatağında yatan hastanın üzerine kızgın kurşun dahmeleri sıçrayıp da yakmasın diye boydan boya bir örtü örtülür, bir kepeğin içinde eritilen kurşun, ağrıyan yerin hizasında*

<sup>29</sup> Orhan Seyfi Orhon, *Çocuk Adam*, (İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1941), 8-9.

<sup>30</sup> Talu, *Beyaz Şemsiyeli*, 6.

*tutulan yeşil sırlı ve su dolu toprak bir kaba boşaltılıverirdi. Soğuk suya temas eder etmez donan maden türlü şekiller arz eder, bu şekillere göre de ahkâm yürütülürdü.”<sup>31</sup>*

Halk inanışları arasında yer alan alternatif tedavi yöntemlerine başka bir müstehzi bakışı da Halit Fahri Ozansoy’un *Âşıklar Yolunun Yolcuları* adlı eserinde görmekteyiz. Romanda Tuğrul’un halası Şadan Hanım’ın üfürükçülük konusundaki merakı tasvir edilir. Şadan Hanım, Büyükkada’daki köşklerinde olağan dışı herhangi bir hadisenin yaşanması durumunda hemen tütsü, üfürükçülük ve dua işine girer. Yağmurlu gecelerde gök gürültüsünden ve şimşekten korktuğu için dualar okutur. Roman kahramanlarından Darüşşafakalı Nüzhet’in bacağına kırması üzerine Şadan Hanım hemen dua ve tütsüye başlar. Anlatıcı bu hadiseyi şöyle tasvir eder:

*“Artık Şadan Halam’ı görmeyin. Hafız’la beraber üç gün üç gecedir Nüzhet’in başı ucunda ne dualar okuyor ne dualar! Dün akşam hepimizi tütsüden geçirdi. Gülşen Dadı da aklına geldikçe Arap nevhagerler gibi dövünüp duruyor; ya oğlan ölse idi ne yapacaktık diye... O ne çılgın Allah’ım! Hani oğlanın cenazesi kapıdan çıkarılsa idi ancak bu kadar matem tutardı.”<sup>32</sup>*

Hasta üzerinde uygulanan geleneksel tedavi yöntemleri Niyazi Ağırnaslı’nın *Elem Kaynağı* adlı romanında da yer bulur. Romanda Mürsel Onbaşı’nın karısı hastalanınca tedavi amaçlı birtakım uygulamalar yapılır. Anlatıcı bu yöntemleri şöyle tasvir eder:

*“Ne çare Allah ağızlarının tadını bozmayı murat etmiş. Dokuz aylık yatalaktan sonra Seyfi’nin anası ecele ruhunu teslim etmiş. Kınaya bal mı karıştırıp yutturmamışlar, kurbağa et mi yedirmemişler, hocalara mı okutmamışlar; hiçbir ilaç fayda etmemiş.”<sup>33</sup>*

Tarihî konuları ihtiva eden romanlarda da birtakım batıl inanışların işlendiği görülür. Osmanlı dönemi Türk toplum hayatından önemli kesitler sunan M. Turhan Tan, *Safiye Sultan* adlı romanında halk inanışlarına da yer verir. Yazar, hastanın iyileşmesi için nefes etme, dua ve niyazda bulunma, tükürme, remil açma, murakabeye girme gibi yöntemlerin denendiğini anlatır. Romanda Sultan Murad’ın şehvet ve şaraba aşırı düşkünlüğü yüzünden bitap kaldığı, vücudunun gündün güne zayıfladığı anlatıldıktan sonra onu iyileştirmek için saray erbabının başvurduğu yöntemler şöyle tasvir edilir:

*“Şeyhülislâmdan müderrislere kadar bütün hocalar hekimlere yardım etmek imkânlarını araştırıyorlardı. Mahalle falcılarından yüksek seviyedeki şeyhlere kadar gaiple ilgilenen bütün insanlar fal açarak, remil dökerek, istihareye yatarak, murakabe geçirerek aynı neticeye hizmet etmek istiyorlardı (...) Zavallı padişah soğuk sudan sıcak suya sokularak, şu hocadan alınıp bu hocanın önüne oturtularak sabahtan akşama kadar hırpalandığı için büsbütün dermansızlaşmıştı.”<sup>34</sup>*

<sup>31</sup> Talu, *Beyaz Şemsiyeli*, 394.

<sup>32</sup> Halit Fahri Ozansoy, *Âşıklar Yolunun Yolcuları*, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939), 65 ve 150.

<sup>33</sup> Ağırnaslı, *Elem Kaynağı*, 41.

<sup>34</sup> M. Turhan Tan, *Safiye Sultan*, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939), 156.

Aynı romanın bir başka yerinde ise absürt bir hurafe anlatılır. Sultan Murad söz konusu illetten eşi Safo'nun yardımıyla kurtulduktan sonra meşk âlemlerine tekrar dalar. Bir söylenti uydurulup sultanın her gün başka bir cariyeye birlikte olması gerektiği duyurulur. Böylece esir pazarlarındaki cariyelerin fiyatı üç yüz altından dört binlere çıkar. Hatta evli ve çoluk çocuklu kadınlar bile padişahın bu ihtiyacını gidermek için sıraya girerler. Bu sırada bazı kadınlar padişaha daha fazla yakınlaşmak için kendilerine de kutsallık atfederek

“Ol kadınlarla yapılacak sevdâyî temasların yedi evliya kuvvetini on yedi evliya kuvvetine çıkaracağını padişaha telkin etmeye” çalışırlar. “Kendi temayüllerine pek uygun düşen bu telkinleri Sultan Murad derin bir alakayla karşıladığı için saraya evli ve çoluk çocuk sahibi kadınların da getirilmesine yol açmıştı.”<sup>35</sup>

Romanda anlatımdaki kurgu ve abartı unsurlarının ayıklanmasından sonra bile birtakım batıl inanışlarının eski Türk toplumunda yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

İstiklal mücadelemizin batı cephesindeki hadiselerini konu alan *Dağların Çocuğu* adlı romanda köy yaşamındaki bazı batıl inanışlar ile cin ve büyü konuları da tasvir edilir. Romanda, köydeki bazı tiplerin oraya yeni gelen Rizan adındaki genç bir öğretmenle nasıl uğraştıkları anlatılırken büyü ve cin çağırma konularına da değinilir. Köyün yaşlılarından Ümmü Gülsüm Molla büyü ve üfürükçülük işleriyle uğraşan bir kadındır. Onbaşı ile bir olup köye yeni gelen Öğretmen Rizan'a büyü yapmaya kalkışır. Yeni gelen öğretmeni seven ve onu korumak isteyen Fatma ise bu durumu öğrenince Rizan'ı dikkatli olması konusunda uyarır. Öğretmen Rizan ile Fatma'nın büyü konusundaki konuşmaları şöyledir:

“Çok uzun değil Hoca Hanım. Ben sana, bu onbaşı seni karasevda edecek derdim ya! Elin oğlu gitmiş Ümmü Gülsüm Hoca'ya. O ne cadıdır, o ne okuyucudur bilmezsin sen! Alimallah, sabuna iğneyi sokup da okuyup üfleyip de avludaki kuyuya attı mı, kimin için atılmışsa oncağız kırk gün içinde mum gibi sararır, sabun gibi erir gider (...) Sana büyü şeyler yedireceklermiş! Bunu yiyen insan dertli oluyormuş. Gözü dünyayı görmez, aklı başından gider, gece yatağından kalkar, onu isteyen yanına gidermiş.”

Fatma, büyü hakkında bildiklerini bu şekilde anlatırken Rizan Öğretmen gülmeye başlar. Bunun üzerine Fatma çekinerek şu ifadeleri kullanır: “Bu iş Allah işi değil ki! Şeytan işi bu. Ümmü Gülsüm Hoca, cinleri toplamış çanağın içine. Hepsine ayrı ayrı şeyler söylemiş. Sonra bunları hazırlamış. Anladın ya Hoca Hanım, onbaşı yapacağını yapmış.”<sup>36</sup>

Aynı romanın başka kısımlarında da Fatma'nın büyü konusundaki endişelerine tekrar yer verilir. Fatma, Rizan Öğretmen'e büyüye karşı dikkatli olmasını tavsiye ederken falcı kadın Ümmü Gülsüm hakkında şunları söyler: “Anam, o kapıdan çıkıncaya kadar eteğinin dibinden ayrılma, ne olur ne olmaz. Şeytan kırması bir kadın. Ef eder, püf

<sup>35</sup> Tan, *Safiye Sultan*, 161-162.

<sup>36</sup> Orhan Rahmi Gökçe, *Dağların Çocuğu*, (İstanbul: Etiman Kitabevi, 1939), 41-42.

eder, kaş göz arasında bir kıl atar, iki tükürük savurur, büyü olur, başımıza dert açarız.” Rizan Öğretmen, köylü kadınlardan bir kısmının Ümmi Gülsüm Molla'nın etkisinde kaldığını, sokakta karşılaşıncı kendisi hakkında duvardan duvara “Huu Fatma, Ayşe uhruç bismillah de!” dediklerini duyar. Rizan Öğretmen, onların bu yaptıklarını cehaletlerine vererek herhangi bir karşılık vermez.<sup>37</sup>

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılı ile Cumhuriyet'nin ilk yılları, geleneksel Türk aile yaşamının Batılı anlamda dönüşüm ve gelişim yaşadığı bir süreçtir. Geleneksel kodlarla devam eden yüzyıllık deneyimlerin yerini Batılı yaşam tarzı almaya başlamış; giyim kuşamda, ev içi yaşamda ve sosyal ilişkilerde yeni âdetler oluşmuştur. Söz konusu dönemi ele alan romanlarda ve filmlerde geleneksel konak yaşamının geçirdiği dönüşüm sıklıkla konu edilir. Halide Edip Adivar'ın *Tatarcık* romanında da bu dönüşümün örneklerini görebiliyoruz. Romanda Nazmizade ailesinin reisi Bay Nazmi, bürokraside iyi bir yer edinebilmek için Ankara'yı mesken tutarken ailesi de geleneksel yöntemlerle ona yardımcı olmaya çalışır. Bay Nazmi'nin işlerinin rast gitmesi için ara ara batıl inanışlara müracaat eder. Bay Nazmi'nin karısı sofralar kurar, üfürükçülere müracaat eder. Romanda bu konu şöyle tasvir edilmektedir:

“Nazmizade ailesi yeni devrin yalnız eğlencelerini değil, batıl itikatlarını da benimsemiştir. Bay Nazmi, bir şirket idaresine aza tayin edilmek için Ankara kazan o kepçe dolaşırken kendisine mahsus kibar üslubuyla nüfuzlu zatlara hulus çakarken karısı köşklerinde Zekeriya Sofrası (Bir dileğin gerçekleşmesi için kırk çeşit yiyecek hazırlanan sofraya) kurar, efendisinin gömleğini Kasımpaşa'da meşhur sabık bir şeyh efendiye okutur. Fakat şeyh efendinin bazı nüfuzlu zatların çamaşırını esasen gizliden gizliye okuduğunu tahkik ettikten sonra... Ne olur ne olmaz, görünür görünmez her kuvvetle hoş geçinmeli, halkın inandığı çarelerin hepsine başvurmalı. Eski İstanbul'da Müslümanlar ayazmalara bunun için adak adamazlar mıydı? Neden zıpçıktı muharrir beyler Zekeriya sofrasıyla eğleniyor. Hem Avrupa'da bile bugün, hatta en makul görünen adamların izahı müşkül birtakım garip itikatları yok mu?”<sup>38</sup>

Halk inanışları içerisinde birinin kısmetini açmak veya kısmetine engel olmak için üfürükçülük yapmak, kâğıt düzmek, fal bakmak veya büyü yaptırmak gibi bazı yöntemler denenmiştir. İncelenen romanlarda bu konuya ilişkin veriler de bulunmaktadır. Söz gelimi Güzide Sabri'nin *Neclâ* adlı romanında, karısı henüz vefat etmiş olan Üvezade Tevfik'in başından bazı olaylar geçer. Tevfik varlıklı olduğu için mahalledeki geçkin dulların dikkatini çeker. Kamer Hanım ve yardımcısı Hafize, onu avlamak için Arap Zehra adlı bir üfürükçüye para karşılığı büyü yaptırırlar. Hafize, Arap Zehra ile temasa geçer ve beş lira karşılığında onu büyü yapmaya ikna eder. Romandaki Hafize tipi, söz konusu büyü işini şöyle anlatır:

“Zehra Hanım işi üzerine aldı. Fakat peşin olarak beş lira istiyor. Bu gece duvar dibinde, dam altında iyi saatte olsunlara bir ziyafet çekerek evvela Tevfik Efendi'nin perisini bağlatacakmış. Ondan sonra bu işe perileri memur edecekmiş. Bunun için de masraf lazım;

<sup>37</sup> Gökçe, *Dağların Çocuğu*, 86 ve 101.

<sup>38</sup> Adivar, *Tatarcık*, 84.



ödağacı, amber filan alacakmış. Ondan sonra herifi deli divan etmezsem bana da Arap Zehra demesinler, dedi.”

Ancak Kamer Hanım'ın yaptırdığı büyü gerçekleşmez ve genç bir başkasıyla evlenerek mahalleden ayrılır.<sup>39</sup> Benzer bir örnek de Aka Gündüz'ün *Giderayak* adlı romanında yer alır. Eserde, barlarda müşteri avlamak için fal bağlayan kadınlardan söz edilirken fal bakma geleneğinin detayları aktarılır. Roman kahramanı Vurdum Haydamak, bara girdikten sonra oldukça renkli elbiseler giymiş olan kadınların müşteri avlamak için fal açtıklarına şahit olur. Bu manzara şöyle tasvir edilir:

“Kimi saçlarını papatyaya, kanaryaya, fulya ve çocuk sarısına boyatmış... Kimi alüminyum, fakton, tiftik beyazına bürünmüş... Morlu, yeşilli, pembeli kadınlar küme küme oturmuşlar. Üç beş müşteriden hangisi dansa kaldıracak da bir kup ısmarlayacak diye, gizli gizli fal açıyorlar. Bu fal enteresandır. Mendillerinin bir köşesini düğümlerler, öteki uçlarıyla karıştırırlar. Karşı masada oturan üç kişinin ortasındaki biri masadaki iki kişinin sağında kaldırırsa düğüm çıksın. Başka bir kız dört uçtan birini çeker, düğüm çıkarsa işi iştir. Çıkmazsa, öbürünün falına bakılır. Vurgun, “benim falıma tenezzül edip de bakmazlar” diye yürüdü.”<sup>40</sup>

## 6. Nazar- Göz Değmesi

Nazar yahut yaygın tabiriyle göz değmesi kültürümüzde yaygın bir halk inancıdır. Hem dinler tarihinde hem de İslâm inancında nazarın varlığına ilişkin veriler mevcuttur. Bu sebeple halk inancında göz değmesine karşı birtakım tedbirlere başvurulduğu görülür. Örneğin Mahmut Yesari'nin *Dağ Rüzgârları* adlı romanında, hastalıktan yeni kurtulan bir kadının nazara gelmemesi için yapılan uygulamalar tasvir edilir. Roman kahramanlarından Melike, rahatsızlanıp sanatoryumda bir müddet tedavi gördükten sonra bir haftalığına izin alarak evine döner. Kaynanası hastalığının iyiye doğru gitmesine sevinir ve gelinini nazardan korumak için hizmetçisine çörek otu tütsüsü yaktırır. Bununla da yetinmeyerek Melike'ye “Kızım, saçından bir tel çek de kopariver (...) Allah aşkına çek, hem hızlı çek. Sen hastalıktan yeni kalktın, hastaneden yeni çıkıyorsun. Nazar fenadır. Sonra, benim içim rahat etmez.” diyerek saçından bir tel yoldurur. Hizmetçi kız da ateş küreği içinde çörek otu tütsüsü yakarak Melike'ye yaklaşır ve yüzü bir ibadet ağırlığıyla ciddileşerek küreği genç kadının başı üzerinde havada birkaç devir yaparak gezdirir. Bu sırada “Elem tere fiş, kem gözlere şiş.” diyerek bazı dualar okur. Gelininin kem gözlerin nazarından korunabilmesi için kendince bazı tedbirler alır.<sup>41</sup>

## 7. Cin, Peri

Kökeni mitolojik inanışlara giden cin ve peri kavramı Anadolu halk anlatılarında da geniş biçimde yer alır. Gaybın sırlarına kısmen vâkıf olduğu düşünülen cinlerin

<sup>39</sup> Güzide Sabri, *Neclâ*, (İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1941), 61-62 ve 70.

<sup>40</sup> Aka Gündüz, *Giderayak*, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939), 218-219.

<sup>41</sup> Mahmut Yesari, *Dağ Rüzgârları*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1939), 178-180.

insanlar üzerinde etkili olabildikleri söylenir. İslâm kültüründe ise cinlerin gayba ait sırları bilmelerinin mümkün olmadığı, onların da insanlar gibi kul oldukları vurgulanır.<sup>42</sup> Halk inanışlarında cinlerin belirtilen nitelikleri dışında insanlara musallat olmaları da söz konusu edilir. İncelenen romanlar arasında sadece Halit Fahri Ozansoy'un *Âşıklar Yolunun Yolcuları* adlı romanı bu konuya dair bir örnek barındırmaktadır. Eserde Tuğrul'un halası Şadan Hanım, şimşek ve gök gürültüsünden çok korkar. Bunun sebebi de cin ve perilerin bu olaylara sebep olduğuna inanmasıdır. Büyükada'da kaldıkları yazın sonuna doğru yağmurlar başlayınca Şadan Hanım'ın korkuları artmaya başlar. Eserde bu hadise şöyle tasvir edilmektedir:

*“Dudakları arasından birtakım dualar okuyor, hizmetçilerin biri de hiç durmadan kollarını ve ensesini kolonya ile ovuyordu. Ayak sesimizi duyunca kapalı gözlerini açtı ve beni görür görmez ağlamaya başladı. Derin derin soluyarak “Ah, ah; cinler şeytanlar bastı dünyayı...” diye inledi. “Kim bilir kimler peri padişahını kızdırmışlar, bu kıyamet ondan evladım.” Halamı teskine çalıştım ve böyle cinlere perilere inanmamasını söyledim. Dışarıda yalnız gök gürlüyor ve şimşek çakıyor, dedim. Şimdi de yağmur başladı, artık gürültü kesilir. O benim bu sözlerimi dinlemedi bile. Son bir gayretle yatağında doğruldu ve gittikçe eriyen bir sesle “Hafızı çağırın da bana bir nefes etsin, yoksa fenalaşıyorum.” (...) Neyse Hafız'ın duasından sonra halam biraz sükûn buldu ve bir müddet geçince bitkin bir hâlde yeniden uykuya dalabildi.”<sup>43</sup>*

Mahmut Atilla Aykut'un *Silah Arkadaşları* adlı romanında Seyfi ve Feriha, seyahat sırasında konakladıkları bir yerde yemekten sonra dinlenmek için bir ceviz ağacının altına uzanırlar. Bu sırada bir köylü kadın onlara “Ceviz ağacı altında yatmak iyi sayılmaz.” der. Sebebini sorduklarında ise, daha evvel yaşanılmış bir hikâyeyi anlatarak ceviz ağaçlarının dibinde “iyi saatte olsunlar”ın ocağı olduğunu söyler.<sup>44</sup>

### 8. Uğur-Uğursuzluk/Hurafe

Bireyin yaşamında kendisine iyi geleceğine inandığı şeyler, unsurlar ve kişiler uğurlu; işlerinin ters gitmesine sebep olan durumlar ve kişiler ise uğursuz olarak kabul edilmektedir. Sadece İslâm inancında değil dinler tarihinin her aşamasında uğur ve uğursuzluk kavramlarının yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.<sup>45</sup> İnsanlık tarihinde yer alan kimi inanışlar insanların karar vermelerini, yaşadıkları hadiselerle anlam vermeye çalışmalarını fazlasıyla etkilemiştir. Bu inanışların kökeni oldukça derinlerde bulunur; kimileri ulusal birtakım verilerle açıklanabilirken kimileri evrensel boyutta incelemeye ihtiyacı duyar.

İncelemeye konu olan eserlerde uğur-uğursuzluk konularının ve birtakım hurafelerin değerlendirildiği görülür. Muazzez Tahsin Berkand'ın *O.. ve Kızı* adlı

<sup>42</sup> Şaban Ali Düzgün, “Dinsel ve Mitolojik Yönüyle Cin ve Şeytan Algımız”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 10/2 (2012), 11-30.

<sup>43</sup> Ozansoy, *Âşıklar Yolunun Yolcuları*, 65-66.

<sup>44</sup> Aykut, *Silâh Arkadaşları*, 38.

<sup>45</sup> Kürşat Demirci, “Uğursuzluk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 42/52-53.

romanında, akşam vakti ay çıktığında yüzüne ilk bakılan insana göre gelecek günlerin güzel geçip geçmeyeceğine veya uğursuzluk getirip getirmeyeceğine dair bir batıl inanişaya değinilir. Roman kahramanlarının diliyle “boş şeyler olan” bu tür inanişlar aslında insanın “kendi kendini aldatması”dır. Mehmet, akşam vakti çıkan hilali gördükten sonra Ayşe’ye dönerek “*Bu ayım mesut günlerle dolu geçecek.*” der. Ayşe bunun nasıl olacağını sorunca “*Ayı gördükten sonra ilkin senin yüzüne baktım.*” cevabını verir. Ayşe “*Bu çok görmüş, çok yaşamış adamın böyle boş şeylere inanmasına şaştım.*” diyerek bu düşüncenin doğru olmadığını belirtir. Mehmet ise, “*Bazen insan kendi kendisini aldatmak ve mesut etmek için bilerek, isteyerek çocuklaşıyor ve boş bildiği şeylere bile inanarak kendi kendisini aldatmak ihtiyacını duyuyor.*” cümleleriyle aslında bu inanişın doğru bir düşünce olmadığını itiraf eder. Yazar, roman kahramanlarının diliyle bir hayli sert ifadelerle eleştirdiği bu tür batıl inanişlara karşı olumsuz tutumunu, Japon geleneğindeki benzer bir batıl inanişi söz konusu olunca yumuşatır ve romantik bir eda ile okuyucuya sunar.<sup>46</sup>

Tarihî bir roman olan M. Turhan Tan’ın *Safiye Sultan* adlı eserinde saray erkânının inandığı ilginç bir hurafeye yer verilir. Sultan Murad, babasının ölümü üzerine tahta geçmek üzere İstanbul’a ayak basar. Tahta çıkış törenleri bittikten sonra hareme giden yeni padişahın harem ahalisine hitap etmesi ve bahşişler dağıtması beklenir. Bütün harem halkı kutsal sayılan bu faaliyeti beklerken Murad sadece “*Ağalar, karnım aç. Yiyecek veriniz.*” der. Bu ifadeler şaşkınlıkla karşılanır ve insanları birtakım nahoş kuruntulara sevk eder. Zira bir padişahın tahta geçtiği gün ağzından çıkacak ilk sözü uğur tutmak âdeti. Bu âdete göre yeni sultanın sözlerinden yakın zamanda bir kıtlık olacağı anlaşılıyordu.

*“Üç beş gün sonra bütün İstanbul halkı yeni padişahın cülus merasimi akabinde ‘açım, açım’ dediğini konuşup dedikodu yapıyordu. Memlekete bir âfet geleceği söyleniyordu. Tesadüf birkaç ay sonra bu cahillerin kanaati tevsik olundu. Büyücek bir kıtlık memleketin bir kısmını ıstıraba düşürdü.”*

Yeni padişahın tahta oturma merasiminde kullandığı ilk cümle açıklıkla ilgili olduğu için uğursuzluk sayılmış ve ülkede bir kıtlık başlayacağı ileri sürülmüştür.<sup>47</sup>

Mahmut Yesari’nin *Dağ Rüzgârları* adlı romanında bir ailenin batıl inanişlara itibar ettiği anlatılmaktadır. Roman kahramanlarından Şekip, eşi Melike’ye ailesinin geleneksel inanç ritüelleri konusundaki tutumlarını anlatırken herhangi bir uğursuzlukla karşılaşmamak için “*Üzerime yorma.*” cümlesiyle tekrarlanan bir âdetlerinden bahseder:

*“Tütsü, muska, daha bilmem neler bizim ailede bir iptila hâindedir. Dikkat et, annem, teyzem, kız kardeşim ‘üzerime yorma, üzerime yorma’ diye konuşurlar. Ve ‘üzerine*

<sup>46</sup> Muazzez Tahsin Berkand, *O.. ve Kızı*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1940), 41 ve 76.

<sup>47</sup> Tan, *Safiye Sultan*, 130.

*yorulmayacak şeyler”in lakırdısı geçti mi yakalarını ısırırlar. Bu demek ki çocuklukta kalma bir alışkanlık.”*

Bu kısımda söylenenlerden ve akabindeki ifadelerden, roman kahramanı Şekip’in bu gibi âdetlerin doğruluğuna inanmadığı ama ailesinin bu davranışlarına da sesini çıkarmadığı anlaşılmaktadır.<sup>48</sup>

### 9. Rüya motifi

Halkbiliminde rüya motifi, pek çok incelemeye konu olmuş önemli bir unsurdur. Rüya motifinin yaygınlaşmasında inanç unsurlarının ve dinî geleneğinin de şüphesiz katkısı vardır. Nitekim dinler tarihine bakıldığında ilahî mesaj içeren “sadık rüya” kavramının bazı peygamberlere ve dinî şahsiyetlere dayandırıldığı görülür. Bu çerçevede tasavvuftaki ve âşıklık geleneğindeki rüya motifini hatırlamak gerekir.<sup>49</sup> Dinî ve tasavvufî gelenekte rüya motifinin önemli bir yeri vardır. Dinî gelenekte Yûsuf Peygamber’in rüya tabir etmesiyle rüya motifinin ünlenmesi, Peygamberimiz Hz. Muhammed’in bazı vahiyleri sâdik rüya yoluyla almış olması, rüya motifinin tasavvufî gelenekte kök salmasını sağlamıştır. Dinî açıdan bakıldığında temel düzeyde Rahmânî ve şeytânî rüya olmak üzere iki türlü rüyanın olduğunu söyleyebiliriz. İçerisinde Peygamberimizin olduğu rüyalara şeytanın müdahale edemeyeceği rivayetinden yola çıkarak bu çeşit rüyalara da sâdik rüya adı verilmiştir. Dinî gelenekte rüya meselesi kökleştiği için rüya tabir etmek de yaygınlaşmıştır.<sup>50</sup> İncelemeye konu olan romanlarda rüya, rüyanın birey üzerindeki etkisi ve rüyanın yorumlanması/tabir edilmesi için harekete geçilmesi gibi üç basamaklı bir sürecin takip edildiği görülür.

Bireyin sürekli olarak aynı rüyayı görmesi aslında psikolojik olarak yorumlanması gereken bir durumdur. Buna ilişkin bir örnek Refik Halid Karay’ın *Sürgün* adlı romanında yer alır. Roman kahramanı Hilmi Efendi çeşitli aralıklara uzun bir süre aynı rüyayı görür. Özellikle gönül rahatlığıyla uykuya daldığı sırada hep aynı rüyayı görür. Yazar, Hilmi Efendi’nin rüyasını şöyle anlatır:

*“Yeşil bir bahar manzarası, gök ve dere bile yemyeşil; hatta dereye vuran ve beyaz olması lazım gelen bulutlar da yeşil. Kendisinin de sırtında yeşil cüppe, başında yeşil sarık, bir kır namazgâhında oturuyor, dinleniyor. Vücudu serindir. Hiç ağırlık duymuyor. Derken namazgâh, masallardaki uçan halı gibi yerinden kalkıyor, havalanıyor ve daima yeşil olan gökte, yeşil bir dünyayı seyrettirerek gidiyor, gidiyor...”<sup>51</sup>*

Dinî motiflerle bezenmiş olan bu rüya kahramanın iç huzurunu sağlamaya vesile olur.

<sup>48</sup> Mahmut Yesari, *Dağ Rüzgârları*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1939), 180.

<sup>49</sup> Bu konudaki çalışmalardan bazıları için bk. Manly P. Hall, *Rüya Sembolizmi*, çev: Özge Esirgen, (İstanbul: Mitra Yayınları, 2011); Umay Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1986); Mehmet Surur Çelebi, *Türk Halk Kültüründe Rüya*, (Konya: Kömen Yayınları, 2017).

<sup>50</sup> İslâm literatüründeki rüya kavramı hakkında daha detaylı bilgiler için bk. İlyas Çelebi, “Rüyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/306-309.

<sup>51</sup> Refik Halid Karay, *Sürgün*, (İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1941), 23.

Rüya kavramını ve rüya tabiri konusunu en iyi yorumlayan yazarlardan biri Abdülhak Şinasi Hisar'dır. *Fahim Bey ve Biz* adlı romanında Fahim Bey'in gördüğü bir rüya etrafında anlatıcının oldukça başarılı tasvirler yaptığı görülmektedir. Yazar, "...*Fahim Bey, bir gece hayırlı bir rüya görmüş. Bu rüyayı o zamanlarda ağızdan ağıza yayılmış, türlü türlü hikâye ve tefsir edilmiş ve manası karışmış olarak duymuştuk.*" diyerek Fahim Bey'in meşhur rüyasını değerlendirmeye başlar. Fahim Bey, hayatının akışını değiştirecek bir rüya gördüğünü söyler. Muhtevası tam olarak okura aktarılmayan meşhur rüyadan sonra Fahim Bey'in hayatında gözle görülür değişiklikler olmaya başlar. Rüyanın etrafta duyulmasından sonra Fahim Bey ile ilgili çeşitli söylentiler de başlar. Bunların hiçbirine aldırmayan Fahim Bey, karısı Saffet Hanım'a rüyasını uzun uzun anlatarak

*"Hanım, gözlerimiz aydın! Yakında mukadderatımız büsbütün değişecek! Bak, görürsün inşallah."* diye müjdelere verir. Saffet Hanım da bu rüyayı eşine dostuna anlatınca "*Fahim Bey'in etrafında ona çok yakın olan bir iki akrabasıyla birkaç ahababı ve işlerinin düzelmesinde menfaatleri olan üç beş eşi, dostu ve tanıdığı bazı dükkancılar da bu rüyaya gaipten gelen bir haber ve bir vaid kıymeti vererek sevinmişlerdir.*"

Ama eniştesi Hacı Vâmık Bey, Fahim Bey'den hazzetmediği için gördüğü rüyayı menfi yorumlar. Etrafındakilerin sürekli o meşhur rüyayı birbirlerine anlatmalarına kızar ve asıl meselenin rüyayı doğru bir şekilde tabir etmek olduğunu söyler. Rüyayı tabir etmek için de kitaplığında bulunan Eşşeyh Abdülgani-i Nablusî'nin *Tatîrül-Enâm fi ta'bîri'l-Menâm* adlı tabirname kitabını karıştırır. Ama Fahim Bey'i yerecek kuvvetli bir dayanak bulamaz. Vâmık Bey hasta yatağında olduğu halde yine de Fahim Bey'i çekiştirir ve "*İş anlaşıldı, herifnalları dikecek! Herif geberecek de bak hâlâ haberi yok. Böyle akıllının aklına şaşmalı. Ne anlattılar sana evladım, sen çocuk musun? Hiç rüyada çalgı duymak hayra alamet olur muymuş?*" diyerek onu yermeye devam eder.<sup>52</sup>

Görülen bir rüyanın yorumlanması için fal kitaplarına veya tabirnamelelere müracaat etmek de geleneğimizde sıkça uygulanan bir yöntemdir. Etem İzzet Benice'nin *Sen de Seveceksin* adlı eserinde, roman kahramanlarından Salih, karısı Lutfiye'nin gördüğünü söylediği rüyayı, tabirname kitaplarına müracaat ederek yorar. Lutfiye'nin tabiriyle mutakit bir adam olan Salih'in çoğu kitabı tabirnamelelerden oluşmaktadır. Ekseriya gece namazdan sonra bu kitapları okur. Gece uyurlarken Lutfiye'nin feryadıyla uyanırlar. Salih ne olduğunu ısrarla sorunca Lutfiye bir rüya gördüğünü söyler. Salih'ten çekindiği için gördüğü rüyayı değil, uydurduğu rüyayı anlatır. Salih, "*Bütün teferruatı hatırında iken anlat. Allah hayra tebdil etsin. İnşallah falihayırdır.*" diyerek rüyayı anlattırır. Lutfiye uydurduğu rüyayı anlatmaya başlar. Salih tabirname kitaplarına bakar ve "*Hayırdır inşallah, sana da bana da büyük bir iyilik ve kısmet var*", diyerek tabirnamedeki tetkiklerini anlatır. Rüyasını çok iyiye yordüğünü söyler ve "*Bak göreceksin, yakın zamanda büyük bir hayat tahavvülüne uğrayacağız. Belki bunun*

<sup>52</sup> Abdülhak Şinasi Hisar, *Fahim Bey ve Biz*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1996), 59-66.

*ıstıraplı tarafları da olacak, fakat her halde netice hayır.*” der. Lutfiye ise cümlesini şöyle tamamlar: *“Kendi kendine softa ağızıyla söylendi: Akıbet hayır, niyet hayır.”*<sup>53</sup>

Dinî kaynaklarda, her rüya ile amel etmemek gerektiğine ilişkin uyarılar bulunmasına rağmen toplumumuzda aynı hassasiyetin gösterildiği söylenemez. Halk inanışları arasında rüya motifinin önemli olduğu yukarıda ifade edilmişti. Bu çerçevede görülen rüya üzerine hayat akışını değiştiren şahsiyetlerin varlığı bilinmektedir. Buna ilişkin bir örnek M. Turhan Tan’ın *Devrilen Kazan* adlı romanında görülür. Rüyanın tabir edilmesi ve bu tabirlerin de gerçekleşmesi üzerine kurgulanan bir anlatımda yazar gelenekteki rüya tabirlerinin mahiyetini de irdeler. II. Mahmud devrinin İstanbul’unda önce bir mahalle kadınının gördüğü rüya ve o rüyanın gerçek çıkması, ardından Kara Süleyman’ın eşi Seher’in gördüğü rüyanın gerçek çıkması üzerine anlatıcı Kara Süleyman’ın rüya tabiriyle ilgili düşüncelerini değerlendirir. M. Turhan Tan, anlatıcı kimliğiyle rüyalara inanmayı ve onlara göre hüküm vermeyi tasvip etmemektedir:

*“Kara Süleyman, Tophaneli kadının gördüğü rüyanın tesiri altında bulunduğundan adamakıllı heyecanlanmıştı. Karısının sözlerini kelime kelime tartarak bir mana çıkarmaya savaşıyordu. O, rüyalara inanan bütün çağdaşları gibi, tabir denilen rüyaya mana vermek, keyfiyetinde beyazı kara, ölümü hayat, soğuğu sıcak olarak almak, yani düşte ne görülmüşse onun tersi çıkacağına hükmetmek lazım geldiğine kanaat besliyordu. Lakin Tophaneli kadının rüyası tam bir hakikat hâlini aldığı için karısı tarafından görülmüş olan şu rüyanın da birtakım hadiselerle işaret teşkil edebilmesi ihtimalini kabul etmek zorunda kalıyordu.”*<sup>54</sup>

Orhan Rahmi Gökçe’nin *Sevdiğim Adam* adlı romanında bedensel engelli olan Hüsniye evlenmek istediği için kaymakam olan babasının neferlerinden biraz safça olan bir asker ile nişanlarlar. Hüsniye, nişanlısını tasvir ederken onun saf kalpli oluşunu gördüğü rüyayı anlatmasıyla örneklendirir. Hüsniye ile Aferide arasındaki konuşma şöyle cereyan eder:

*“-Peki ama neferi kim düşündü?*

*-Bilmiyorum, öyle zannediyorum ki annem düşündü. Ve babam da ona açtı.*

*-Ne demiş?*

*-Ne mi demiş? Babamın ayaklarına kapanmış: ‘Rüyamda evliya gördüm. Bana; sen büyük bir adamın kızını alacaksın! demişti doğru çıktı.’ cevabını vermiş. Sonra babamdan izin istedi, bunu haber vermek için köyüne kadar gitti.”*

Genç asker, temiz gönüllüğü ve safça yaratılışı sebebiyle gördüğü rüyayı ciddiye alır ve durumu ailesiyle paylaşır. Kaymakamın kızı ile nişanlanması da gördüğü rüyanın gerçekleşmesi şeklinde yorumlanır.<sup>55</sup>

Bir rüya ile hayatını değiştiren karakterlere bir örnek de Sâmiha Ayverdi’nin *Batmayan Gün* adlı romanında yer almaktadır. Eserde Aliye ile Profesör Kerim Bey sohbet ederlerken Kerim Bey’in Medine’de kaldığı zamanlardan da bahsedilir. Kerim

<sup>53</sup> Etem İzzet Benice, *Sen de Seveceksin*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1942), 129-131.

<sup>54</sup> M. Turhan Tan, *Devrilen Kazan*, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939), 6.

<sup>55</sup> Orhan Rahmi Gökçe, *Sevdiğim Adam*, (İstanbul: Etiman Kitabevi, 1939), 67.

Bey, Medine'nin önemini ve Müslümanlar için ifade ettiği değeri anlatırken bir Fransız zabitanın rüyasını ve o rüyaya göre hayatını nasıl değiştirdiğini nakleder. Fransız zabitanın, gördüğü rüya üzerine Medine'ye gidip Müslüman olur. Kerim Bey bu hadiseyi şöyle aktarır:

*“Medine sanki mücerret ruhların karargâhıdır. Medine insanı gönülden yakalar. Size, oraya Rabbanî kuvvetle gelen birisinden bahsedeyim. İlk gittiğim hafta bana Mehmet Ali isminde birini tanıttılar. Bu zat, vaktiyle bir Fransız bahriye zabiti imiş. Kruvazörleri Cezayir sahillerinde demirlediği bir gece rüyasında gökyüzünde ışıqla yazılmış bir yazı görmüş. Bu yazı Arapça olduğu için okuyamamış. Fakat uyandıği zaman gördüğü şekli bir kâğıt üzerine çizerek bir Araba göstermiş. Arap bunun kelime-i tevhid olduğunu söyleyince zabitanın: “Anladım, beni peygamberiniz çağırıyor.” diyerek memleketini, mesleğini, mevkiini, hâsılı bütün ilişkilerini terk ederek Medine'ye gelmiş ve yerleşmiş.”<sup>56</sup>*

### 10. Hastalık ve Ölüm

İnsan yaşamının en önemli geçiş dönemlerinden biri olan ölüm, canlı varlıklar için kaçınılmaz bir gerçektir. Bu gerçeklik, toplum içerisinde ölüm ile ilgili birtakım gelenek ve âdetlerin oluşmasını sağlamıştır. Ölüm öncesi yapılacaklar, ölüm esnasında vefat eden kişiye telkin edilenler ve yakın çevresinin yapması gerekenler, ölümden sonra ölünün ardından yapılması gerekenler ve işlenmesinde fayda görülen hayırlar toplumun yüzyıllar içerisinde bir kültür unsuru olarak yaşattığı birtakım ritüellerle yerine getirilmektedir. Çalışmaya konu olan eserlerde ölüm ile ilgili inanışların bir kısmına yer verilmiştir. Ölünün ardından Kur'ân-ı Kerîm okumak/okutmak âdeti birkaç eserde karşımıza çıkmaktadır.

Mükerrem Kâmil Su'nun *Sus Uyanmasın* adlı romanında ölmek üzere olan bir annenin son bir defa kızını görmek istemesi anlatılır. Roman kahramanlarından Çiğdem, yıllardan beri görmediği annesine, o ölmek üzereyken kavuşur. Annesi ölüm döşegindeyken bir kadın da onun başında Kur'ân okumaktadır. Çiğdem, annesinin ölüm anını şöyle tasvir eder:

*“Annemin sesi; sayıklıyor. Yaşlı bir kadın başucunda Kur'ân okuyor. Babam, karyolanın ayakucuna diz çökmüş, sallanıyor. Belki dua ediyor. Dünyada her hissi, her kini ve her şeyi susturan korkunç dakikalar içindeyiz. Ölüm siyah pelerini ile bu evi kucaklamış gibi (...) Annemin yaşamaması için bütün gençlik haklarımdan vazgeçebilirim. Tanrım, annemi başıyla bana!”<sup>57</sup>*

Aynı yazarın başka bir romanı olan *Ateşten Damla* adlı eserinde ise istiklal savaşı sırasında Balıkesir cephesinde büyük fedakârlıklar yapan ve bir çarpışma sırasında şehit düşen Hamdi Bey'den söz edilir. Hamdi Bey şehit olduktan sonra roman karakterlerinden olan Doktor Nafız'ın annesi Mürşide Hanım onun ruhu için Kur'ân okur. Bu durum romanda şöyle anlatılır: “*Serap, Balıkesir'den yirmi bir kişi ile çıkıp Akbaş*

<sup>56</sup> Sâmiha Ayverdi, *Batmayan Gün*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1939), 156.

<sup>57</sup> Mükerrem Kâmil Su, *Sus Uyanmasın*, (İstanbul: Semih Lutfi Kitabevi, 1939), 90-91.

*silah deposunu boşaltan bu zeki adama karşı derin bir hayranlık duyuyordu. Mürşide Hanım da şehit olduğunu duyalı ruhunun dinlenmesi için bazı geceler Kur'ân okumayı hiç ihmal etmiyordu.*"<sup>58</sup>

Ölünün ardından Yâsîn Sûresi okumak geleneğimizde daha yaygın bir uygulamadır. Bu âdetin yansıması Refik Halid Karay'ın *Sürgün* adlı romanında görülür. Romanda Hilmi Efendi isminde birinden söz edilir. Kızı, kötü yola düşüp gazinolarda şarkı söylemeye başlayınca Hilmi Efendi yataklara düşer. Kahrından vefat eder. Kimsesi de olmadığı için cenazesini eski dostu Çopur Apti yıkar. Cenaze yıkama işlemlerini tamamladıktan sonra başucuna oturup Yâsîn okur.<sup>59</sup>

Halk kültüründe Yâsîn Sûresi'nin sadece ölülerin ardından okunmadığını, hastalık veya musibete karşı manevi bir tedbir amacıyla da okunduğunu görebiliyoruz. Nitekim Niyazi Ağırnaslı'nın *Elem Kaynağı* adlı romanında Neriman'ın anlattıkları böyle bir geleneğin varlığını göstermektedir. Roman kahramanlarından Ömer, İstanbul'daki tahsil yıllarında Neriman isminde sosyeteden bir hanımla ilişki yaşar. Neriman, yalnız kaldıkları bir zaman Ömer'e acıklı hayat hikâyesini anlatır. Anne ve babasını erken kaybeden Neriman'ı teyzesi sahiplenmiştir. Orada oldukça müreffeh ve sosyetik bir hayat yaşar. Millî mücadele döneminde teyzesi ve onun kocası işgal kuvvetleriyle iş tuttuğu için yurt dışına kaçarlar. Yine sahipsiz kalan Neriman'ı bu sefer aile dostları olan Konyalı Bakkal Osman Efendi yanına alır. Osman Efendi'nin ve eşi Hanife Hanım'ın yanında hayatının en huzurlu günlerini geçiren Neriman, o evdeki anılarını hayırla yâd eder. Hastalandığında Hanife Hanım'ın kendisine Yâsîn okuduğunu şöyle anlatır:

*"Ondaki mukaddesata hürmetin ve imanın hayranı idim. Bir gün sancılanmışım. Abdest aldı, yanıma diz çöküp oturdu. Yasin okumaya başladı. Tatlı ve duru sesinin gönlüme dolduğunu, bütün içime yayıldığını hisseder gibi oluyordum. Gözlerimi kapadım ve kendimi bu tatlı ses bulutu içine bıraktım. Uçuyor, Allah'a yaklaşıyor gibi hafıftım. Sancılarım dindi, fakat kirpiklerimin arasından yanaklarıma doğru süzülen ılık yaş, saatlerce dinmedi. Aslımı değiştirmemiş bu Allah adamının dizlerinin dibinde döktüğüm gözyaşları günahlarımın kefareti gibi beni yıkayıp temizledi zannettim ve içimde duyduğum boşluk ve hafiflik uzun zaman devam etti."*<sup>60</sup>

## SONUÇ

Halk arasında sözlü olarak aktarılan ve zamanla toplumun geleneği hâline gelen birtakım inanışların sonraki dönemlerde yazılı kaynaklara aktarıldığı bilinmektedir. Özellikle tarama ve derleme faaliyetleri sayesinde köşede bucakta kalmış olan inanç unsurları kayıt altına alınmış ve halkbilimi incelemelerinin yararına sunulmuştur. Bu yazıda 1939-1942 yılları arasında kaleme alınmış olan Türk romanlarında ele alınan veya temas edilen halk inanışlarının izleri sürülmeye çalışılmıştır. Öncelikle şunu söylemek

<sup>58</sup> Mükerrrem Kâmil Su, *Ateşten Damla*, (İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1942), 65.

<sup>59</sup> Refik Halid Karay, *Sürgün*, (İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1941), 178.

<sup>60</sup> Ağırnaslı, *Elem Kaynağı*, 30-31.



gerekir ki romanlarda tespit edilen halk inanışlarına ilişkin unsurlar, halkbilimi sahasının bilimsel inceleme ve tasnif yöntemlerine birebir uymayabilir. Yaygın olan inceleme ve tasnif usullerinde insan yaşamının büyük kırılma noktaları olan doğum, evlilik ve ölüm gibi evrelerin tümüne dair verilerin söz konusu romanlarda yer almadığını belirtmek gerekir. Bu yazıdaki tasnif yöntemi romanlardan elde edilen malzeme ile belirlenmeye çalışılmıştır. Romanlardaki veriler ışığında halk inanışları belirlenmiş değerlendirilmiştir. Genel olarak dinî âdetler, toplumsal gelenekler, bayram eğlenceleri, aile içi alışkanlıklar, türbe-yatır ziyaretleri, adak, büyü-fal, üfürükçülük, göz değmesi, uğur-uğursuzluk, cin-peri, rüya motifi, hastalık ve ölüm gibi konular belirlenmiştir. Bu konuların yazar, anlatıcı veya roman karakteri tarafından nasıl yorumlandığı tahlil edilmiştir.

İncelenen romanların yazıldığı dönem göz önüne alındığında Türk toplumunun sosyal açıdan ciddi bir değişim geçirdiği görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin yıkıldığı ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin de büyüme ve gelişme çabaları gösterdiği bu süreç, sosyal açıdan doğulu kalmak ile batılı olmaya çalışmak arasındaki sancuların hâlâ devam ettiği bir dönemdir. Ahmet Mithat Efendi'den başlayarak birçok romancının ilgi alanına giren bu ikilem, söz konusu dönemde kaleme alınan romanlarda da işlenmeye devam eder. Bir yandan geleneksel yaşam diğer yandan modernitenin getirdiği yeni alışkanlıklar toplumsal yaşamı, âdetleri, inanışları kişiler arası münasebetleri etkiler hâle gelmiştir. Bu eski-yeni çatışmasının izlerini roman yazarlarının veya eserlerdeki kahramanların birtakım inanç unsurlarına bakışında görebiliyoruz. Geleneksel olan inanç ve yaşam unsurlarının sorgulanması, genç karakterlerin batılı bir yaşam tarzına heves etmesi sonucu aile içindeki fikirsel zıtlıklar ve birtakım roman yazarlarının eski halk inanışlarına eleştirel yaklaşımı gibi nedenlerden dolayı eserlerdeki inanç unsurlarının genel anlamda olumsuz bir bakış açısıyla ele alınmasına sebep olmuştur.

## KAYNAKÇA

- Adıvar, Halide Edip. *Tatarcık*. İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Ağırnaslı, Niyazi. *Elem Kaynağı*. İstanbul: Tan Matbaası, 1941.
- Aka Gündüz, *Giderayak*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939.
- Akçay, Emre. *Veli Kültü Bağlamında İstanbul'da Bulunan Ziyaret Yerleri ve Türbeler Üzerine Bir İnceleme*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Arık, Durmuş; Eroğlu Ahmet Hikmet (ed.). *Halk İnanışları El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Ayktut, Mahmut Atilla. *Silâh Arkadaşları*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1942.
- Ayverdi, Sâmiha. *Batmayan Gün*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1939.
- Ayverdi, Sâmiha. *Ateş Ağacı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1993.
- Banoğlu, Niyazi Ahmet. *Zindancı Kaptan*. İstanbul: Vakıf Matbaası, 1941.
- Bayraktar, İbrahim. "Bayram (İslâmî Dönem)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Belç, Turan Aziz. *Sevda*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1942.
- Benice, Etem İzzet. *Sen de Seveceksin*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1942.
- Berkand, Muazzez Tahsin. *O.. ve Kızı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1940.
- Burçak, Burhan. *Bir Genç Kızın Sergüzeşti*. İstanbul: Vakıf Matbaası, İstanbul 1940.
- Çelebi, İlyas. "Rüyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/306-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çelepi, Mehmet Surur. *Türk Halk Kültüründe Rüya*. Konya: Kömen Yayınları, 2017.
- Çelik, Celaleddin. "Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2004), 211-239.
- Çobanoğlu, Özkul. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Demirci, Kürşat. "Uğursuzluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/52-53. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Diyanet İşleri Başkanlığı "Adakla İlgili Şartlar Nelerdir?" *Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK)*, Erişim Tarihi: 11.10.2022, <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/717/adakla-ilgili-sartlar-nelerdir->
- Düzgün, Şaban Ali. "Dinsel ve Mitolojik Yönüyle Cin ve Şeytan Algımız". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 10/2 (2012), 11-30.
- Gökçe, Orhan Rahmi. *Dağların Çocuğu*. İstanbul: Etiman Kitabevi, 1939.
- Gökçe, Orhan Rahmi. *Sevdiğim Adam*. İstanbul: Etiman Kitabevi, 1939.
- Gümüş, Şule. "Türk Kültüründe Sihir/Büyü ve Fal: Türk destanlarından Örneklerle". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*. 50 (Summer-2021), 1-20.
- Günay, Umay. *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1986.
- Gürkan, Salime Leyla. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güzide Sabri, *Neclâ*. İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1941.
- Hall, Manly P. *Rüya Sembolizmi*, çev. Özge Esirgen. İstanbul: Mitra Yayınları, 2011.
- Hisar, Abdülhak Şinasi. *Fahim Bey ve Biz*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1996.
- İshaki, Ayas. *Üyge Taba (Eve Doğru)*. İstanbul: Sertel Matbaası, 1941.
- İşliyen, Burhan. *Dünyevileşme*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

### *Halk İnanışlarının Türk Romanına Yansıması (1939-1942 Yılları Özelinde)*

- Kalafat, Yaşar. "Türk dünyası Tarih Çalışmalarında Halk İnançlarının Önemi". *Milli Folklor Dergisi*. 6/44, (1999), 88.
- Karay, Refik Halid. *Sürgün*. İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1941.
- Kaygılı, Osman Cemal. *Çingeneler*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Kur'ân-ı Kerîm*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>.
- Morkaya, Burhan Cahid. *Köydeki Dost*. İstanbul: Köroğlu Matbaası, 1940.
- Orhon, Orhan Seyfi. *Çocuk Adam*. İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1941.
- Ozansoy, Halit Fahri *Âşıklar Yolunun Yolcuları*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939.
- Poupard, Paul. *Dinler*. çev. Muna Cedden. İstanbul: Dost Kitabevi, 2005.
- Su, Mükerrerem Kâmil. *Sus Uyanmasın*. İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1939.
- Su, Mükerrerem Kâmil. *Ateşten Damla*. İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1942.
- Talu, Ercüment Ekrem. *Beyaz Şemsiyeli*. Kanaat Kitabevi, İstanbul 1939.
- Tan, M. Turhan. *Devrilen Kazan*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939.
- Tan, M. Turhan. *Safiye Sultan*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Yarım Adam*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Basımevi, 1941.
- Yesari, Mahmut. *Dağ Rüzgârları*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1939.

## ARAP DİLİNDE R-M-D (ر، م، ض) KÖKÜ VE RAMAZAN AYININ İSMİNİN BU KÖKTEN TÜRETİLİŞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mustafa ÖNCÜ<sup>1</sup>

### Öz

Bu makalede Ramazan ayının asıl harfleri oluşturan r-m-d (ر، م، ض) kökünden türeyen kelimelerin anlamları ele alınmıştır. Hem Kur'an'da hem de hadislerdeki anlamının daha iyi anlaşılması için Ramazan ayının adının kök harflerini oluşturan kelimenin anlam tahlillerinin iyi yapılması önem arz etmektedir. Bu doğrultuda konunun daha iyi anlaşılması bakımından öncelikle söz konusu kelimenin sözlük anlamı ve morfolojik yapısı incelenmiştir. Söz konusu kökten türeyen kelimelerin kazandığı yeni anlamlar göz önüne serilmiştir. Bunun yanı sıra kelimenin Arap şiiri ve kelimada, Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde kullanım durumları ortaya konmuştur. Kur'an ve hadislerde geçen r-m-d köklü kelimelerin odağını şüphesiz ki Ramazan ayının adı teşkil etmektedir. Bu sebeple çalışmada Ramazan kelimesinin kullanım durumuna genişçe yer verilmiştir. r-m-d kelimesinin anlamları dikkate alınarak bu ay için Ramazan kelimesinin kullanım nedenleri üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bütün bunlar yapılırken, ilk dönem sözlükler ile günümüzde yazılan belli başlı sözlükler, hadis mecmuaları ve İslam hukuku kaynakları gibi geniş bir literatür taranmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ramazan Kelimesi, Ramazan Ayı, Arap Dili, Şiir, İştikâk, Semantik

### A SEMANTICAL ASSESSMENT ON THE R-M-D (ر، م، ض) ROOT WHICH FORM THE ROOT LETTERS OF THE NAME OF THE MONTH OF RAMADAN

### Abstract

In this article, discussed the meanings of rooted words r-m-d (ر، م، ض) which form the original letters of the name of the month of Ramadan. It is important to analyze the root and meaning of this word, which also forms the root letters of the name of the month of Ramadan in order to better understand its meaning both in the Qur'an and hadiths. In this direction, in order to better understand the subject, first of

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 04/10/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 26/12/2022

<sup>1</sup> Prof. Dr., Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Öğretim Üyesi, mustafaoncu63@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2661-1147>

all, the dictionary meaning, etymological and morphological structure of the word in question were examined. And have been revealed the new meanings of the words derived from this root. In addition, the use of the word in Arabic poetry, Arabic proverbs, verses of the Qur'an and hadiths has been revealed. The focus of r-m-d rooted words in the Qur'an and hadiths is undoubtedly the name of the month of Ramadan. For this reason, the use of the word Ramadan has been extensively covered in the study. Considering the meanings of the r-m-d word, evaluations were made on the reasons for the use of the word Ramadan for this month. While all this was being done, a wide range of literature such as the dictionaries of the first period and the major dictionaries written today, tafsir, hadith collections, Islamic law sources were scanned. As a result of the study, it was understood that r-m-d rooted words have basic meanings such as warmth and sharpness.

**Keywords:** Ramadan, The Month of Ramadan, Arabic, Poetry, Derivation, Semantic

## GİRİŞ

İnsanoğlu için dil en önemli iletişim araçlarından biridir. İlk insan ve aynı zamanda ilk peygamber olan Hz. Âdem'den günümüze binlerce dil oluşmuştur. Bu diller farklı ve benzer hususiyetleri göz önünde bulundurularak dilbilimciler tarafından çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Bu tasniflerden biri de Sami-Hami dil grubudur. Bu dil grubu içerisinde en yaygın kullanılan dil Arapçadır. İslamiyet gelmeden önce çeşitli kitabelerde Arap dili ile ilgili bilgilere rastlanmaktadır. Ancak İslamiyet ile beraber Arap dili neşvünema bulmuş ve daha geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. İslamiyet'ten önce dar bir alanda da olsa özellikle şiir ve edebiyatta önemli bir yeri olan Arap dili İslamiyet'in gelişi ile daha da bir önem kazanmıştır. Dinimiz İslam'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm aynı zamanda Arapça yazılı kaynakların başında gelmektedir. İslam'dan önceki dönemde nazımda ve nesirde nadir olarak kullanılan Arap dili daha çok sözlü edebiyata dayanmaktaydı. İslam dini sayesinde Arap dili geniş bir yelpazede yazı ile kayıt altına alınmaya başlandı. Önce Kur'ân-ı Kerîm sonra hadis-i şeriflerin yazıya geçirilmesiyle zamanla Arap dili ile ilgili yazılı eserler giderek yaygınlaştı. Bu eserlerin çoğu Kur'ân-ı Kerîm ile hadis-i şeriflerin daha iyi anlaşılmasına matuf olarak kaleme alınmıştır. Bu maksatla yapılan çalışmalarda Kur'ân-ı Kerîm ile hadis-i şeriflerde yer alan kelimeler ve bunların farklı anlamları ele alınmıştır. Bu kelimelerin başında iman, İslam, ihsan, salat, zekât, savm, ramazan, hac gibi İslam dininin kimi farklı anlamlar yükleyerek toplumsal hayata kazandırdığı kavramlar gelmektedir.

İlk dönem kaynaklarda yer alan kelimelerden biri رَمَازَان /Ramazan kelimesidir. Bu kelime bizim literatürümüze Ramazan ayı ile girmiştir. Zira dinimiz İslam bu ayda oruç tutmayı dinin esaslarından biri olarak addetmiştir. Kelimenin asıl harfleri ر، م، ض

kök harfleridir. Arap dilinin temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde ر، م، ض kök harfleri ile bunlardan türetilen bazı kelimelerin farklı kullanımlarını görmek mümkündür. Ayrıca hem Arap şiirinde hem de Arap kelimelerinde bu kök harflerden türetilen kelimelere rastlanmaktadır. Özellikle de hicri II-III. yüzyıllarda kelime tahlilleriyle ilgili kaleme alınan eserlerde bu kökten türeyen kelimelere daha sık yer verildiği görülmektedir.

Bu (ر، م، ض) kök harflerden türetilen ve yaygın olarak kullanılan kelimelerin başında ramazan/رَمَضَانَ kelimesi gelmektedir. Ramazan kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِيُتَّكِمُوا الْعِدَّةَ وَلِيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاهُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batıl birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.”

ayetinde yer almaktadır.<sup>2</sup> Bu ayet-i kerime aynı zamanda Ramazan ayında oruç tutmanın farzietini bildiren ayettir. Görüldüğü üzere ر، م، ض kök harflerine elif ve nûn harfinin eklenmesiyle ramazan/رَمَضَانَ kelimesi elde edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu kök harflerden türetilmiş başka bir kelime bulunmamaktadır. İlk kaynaklardan itibaren bu ayette yer alan ramazan/رَمَضَانَ kelimesi ile ilgili çeşitli açıklamalar yapılmıştır.<sup>3</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir yerde geçen ramazan kelimesi hadis-i şeriflerde daha fazla yer almaktadır. Ramazan kelimesinin yanı sıra bazı hadislerde ر، م، ض kök harflerinden türetilen başka kelimelere de rastlanmaktadır. Örneğin kaynaklarda فَجَعَلَ “sıcığın şiddetinden peş peşe kusmaya başladı” şeklinde bir rivayet bulunmaktadır.<sup>4</sup> Burada geçen الرَّمَضِ kelimesi “aşırı sıcaklık” anlamında kullanılmıştır.

Diğer bir hadiste شَكُونًا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَّ الرَّمَضَاءِ فَلَمْ يُشْكِنَا Peygambere şikâyette bulduk ancak bizim şikâyetimizi kabul etmedi.”

<sup>2</sup>el-Bakara, 2/185.

<sup>3</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, Thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Semirrâî, (yy: Mektebetu'l-Hilâl, ty.), VII/39; er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, Thk. Safvân 'Adnân ed-Dâvûdî, (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1412), 366.

<sup>4</sup> Mecduddîn İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979), II/264.

buyrulmuştur.<sup>5</sup> Bu hadiste الرَّمَضَاءُ kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Burada sahabe-i kiramın namaza gidip gelme hususunda Hz. Peygamber (s.a.v)'e zeminin aşırı sıcaklığından yakındıkları dile getirilmiştir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v) bu talebe olumlu yaklaşmamış ve mazereti kabul etmemiştir. Burada günün aşırı derece sıcak olmasından dolayı öğle namazının ilk vaktinde eda edilmesinin zorluğu kastedilmektedir. Zira bu, güneşin tam tepe noktasında olduğu günün en sıcak zaman dilimidir. Muhtemelen sahabe-i kiram bu vakitte namaza çıktıkları zaman kumun aşırı derecede sıcak olmasından ve yakıcılığından dolayı ayaklarının dayanmadığını ifade etmek istemişlerdir. Bir başka hadis-i şerifte ise evvâbîn namazından bahsedilirken bu kök harflerden türetilen kelime mucerred fiil formunda yer almaktadır. Bu namaz Hz. Muhammed'in (s.a.v) duha vakti, güneşin yükseldiği zaman diliminde kıldığı bir sünnettir. Nitekim hadiste صَلَاةُ الْأَوَّابِينَ حِينَ تَرْمَضُ الْفِصَالُ “Evvâbîn yani Allah'a (c.c) yakın olan kişilerin namazlarının vakti güneşin aşırı ölçüde sıcak olmasından deve yavrusunun toynak ve ayaklarını yere koyamaması, yere basamaması zamanıdır.”<sup>6</sup> buyurmuştur. Hadiste geçen تَرْمَضُ fiili “insanın ayaklarının, deve veya inek yavrusunun toynak ve ayak tabanlarının güneşin sıcaklığından aşırı derecede ısınan zeminden, kumdan veya çakıllardan yanması” anlamına gelmektedir.<sup>7</sup>

Konuyla ilgili bir başka hadis-i şerifte كَادَتْ عَيْنَاهَا تَرْمَضَانِ “iki gözü kızarıncaya kadar/yanıncaya kadar sürme sürmezdi” buyrulmaktadır.<sup>8</sup> Bu hadiste yer alan تَرْمَضَانِ kelimesi ض harfi ile rivayet edilmiştir. Bunun anlamı da aşırı ısınmadır. Kaynaklarda “Gözleri kıpkırmızı olup ağrıyordu. İki gözünün ağrısından sızlıyordu.” şeklinde bilgiler de vardır.<sup>9</sup> Başka bir hadiste الرَّمِيضُ kelimesi geçmektedir. Bu kelime ustura anlamına gelen الرَّمِيضُ kelimesinin sıfatı olarak الرَّمِيضُ şeklinde kullanılmıştır. Bu durumda sıfat tamlaması “keskin ustura” anlamına gelmektedir. Hadis-i şerif şu şekildedir: مَدْحُكَ أَخَاكَ فِي وَجْهِهِ كَمَا فَرَّكَ عَلَى وَجْهِهِ الرَّمِيضُ “Yüzüne karşı kardeşini övmen onun yüzünde keskin bir jileti, usturayı gezdirmen gibidir.”<sup>10</sup> Burada yüzüne karşı bir kişinin övülmesinin doğru olmadığı vurgulanmıştır. Bu durumda adeta insan övdüğü kişiyi keskin bir bıçakla kesmiş gibi bir benzetme sözkonusudur. Yüzüne karşı kardeşini övmen onun kibirlenmesine ve gurura kapılmasına yol açar. Bu da onu yaralar. Ona fayda vermekten ziyade ona zarar verir. Burada فَعِيل kalıbında olan الرَّمِيضُ kelimesi ism-i

<sup>5</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, İbn Mâce, hadis nu, 555.

<sup>6</sup> Muslim b. Haccâc, *el-Musnedu's-sahîh*, Thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, ty.), I/515-516.

<sup>7</sup> İbrâhîm b. Hattâb el-Bustî, *Garîbu'l-hadîs*, Thk. 'Abdulkerîm İbrâhîm el-Garbavî, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1982), I/454.

<sup>8</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, (Abu Dabi: Muessetu Zâyid, 2004), IV/864.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, 3.baskı, (Beirut: 1414), VII/160-161-162.

<sup>10</sup> İbrâhîm b. İshâk, *Garîbu'l-hadîs*, II/751; III/1097.

meful anlamında yani مَرْمُوسٌ anlamındadır. Bundan dolayı müennes olan المَوْسَى kelimesinin sıfatı olarak kullanılması genel dil kurallarına uygunluk arz etmektedir.

Kur'an-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerin yanı sıra ر، م، ض köklü kelimeler Arap şiiri ile Arap kelimelerinde de yer almaktadır. Nitekim Emevi dönemi aşk, çöl ve doğa tasvirlerinde ön plana çıkan şairlerden Zürrümme'ye (ö. 117/735)<sup>11</sup> ait olduğu belirtilen aşağıdaki şiirde bu kökten kelimeler bulunmaktadır:

مُعْرُورِيَا رَمَضَ الرَّمْضَاءَ يَرْكُضُهُ ... وَالشَّمْسُ حَيْرِي لَهَا فِي الْجَوِّ تَلْوِيمٌ  
olmaksızın ısınmış zemine konar konmaz sıcaktan sıçırıyor. Güneş ise şaşkın ve afallanmışcasına hareket etmeksizin başının üzerinde dönüp dolaşıyor.<sup>12</sup> Görüldüğü gibi şairin, muhtemelen sevgilisi Meyye ya da Harkâ'nın durumuna benzeterek, doğada zorlu bir hayatla mücadele eden bir çekirgeyi tasvir ettiği bu beyitte sıcak zeminde ayakların yanmasını ifade eden رَمَضَ ve aşırı sıcak zemini ifade eden الرَّمْضَاءَ kelimeleri birlikte kullanılmıştır. Beytin diğer bir versiyonunda الرَّمْضَاءَ kelimesi yerine الرَّمْضَاءُ kelimesi yer almıştır. Bu kelime “çakıl taşı” anlamındadır. İki kelime arasında temel anlam itibarıyla çok fark bulunmamaktadır. Bu konuda bir diğer şiir ise şu şekildedir:

وَأِنْ شِئْتَ فَأَفْتُلْنَا بِمُوسَى رَمِيضَةٍ ... جَمِيعًا فَقَطَعْنَا بِهَا عُمَدَ الْعُرَا  
“Dilersen bizi hepimizi keskin bir usturayla öldür, bağcıkların düğümlerini kestiğin gibi bizi onunla kes.”<sup>13</sup>

Şiirlerle ilgili verilen bu örneklerin yanı sıra darb-ı mesel gibi Arap kelimelerinde de bu kök harflerden türetilen kelimelere rastlamak mümkündür. Örneğin İbn Dureyd (ö. 321/933) *Cemheretu'l-luga* adlı eserinde bu kelimenin anlamıyla ilgili olarak Arapların “Bizi sıcakta bırakıp gittiniz, haydi kaybolun gidin!” şeklinde bir kelimelerini aktarır.<sup>14</sup> Bir başka örnek ise الْمُسْتَعْيِثُ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ “aşırı sıcaktan ateşi imdada çağırmak/çağırın” şeklindedir.<sup>15</sup> “Bir zalimden kaçarken ondan daha zalim olan birine sığınmak, zor ve sıkıntılı bir durumdan ondan daha sıkıntılı başka bir duruma sığınmak” anlamında kullanılmaktadır. Bu kullanımın Türkçedeki “Yağmurdan kaçarken doluya tutulmak” ile “Denize düşen yılanı sarılır” gibi deyimlerle paralel bir anlama sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu sözün aynı anlamda başka bir

<sup>11</sup> Zürrümme ile ilgili geniş bilgi için bkz. Musa Yıldız, “Zürrümme”, *DİA*, (İstanbul: TDV, 2013), XLIV/581.

<sup>12</sup> Zürrümme, *Divanu Zirumme Şerhu'l-Bahilî*, Thk. Abdulkuddus Ebu Salih, ( Muessetu'l-îmân, Beyrut, 1402/1982), I/418-419; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbu'l-hadîs*, Thk. 'Abdullâh el-Cubûrî, (Bağdat: Matba'atu'l-ânî, 1397), I/610.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII/160-161-162.

<sup>14</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luga*, Thk. Remzî Munîr Ba'lbekkî, (yy: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), II/751.

<sup>15</sup> el-Meydânî, *Mecme'ul-emsâl*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, (Beyrut: Dâru'l-marife, ty.), II/149.



kullanımı *المستنجي من الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ* şeklindedir.<sup>16</sup> Gerek Kur’ân-ı Kerîm gerek hadis-i şerifler ve gerekse de Arap keliminde bu kök harflerin kullanılmış olması ض، م، ر kök harfleri ve bu kökten türeyen kelimelerin geçmişi ve taşıdığı anlamlar hakkında önemli fikirler vermektedir.

### 1. ض، م، ر Kök Harflerinin Temel Anlamları

Arap dilinin temel sözlüklerine bakıldığında ض، م، ر kökü genel olarak kum, çakıl, taş gibi maddelerin güneşin aşırı sıcaklığından yanması ve adeta kavrulması, güneşin aşırı sıcaklığından ötürü ısınan taşın yakıcı olması gibi anlamları ifade etmektedir.<sup>17</sup> el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sihâh* adlı eserinde bu kök harflerin “Falanca kişi aşırı derecede ısınmış olan havanın sıcaklığını hissetti, günün sıcaklığı arttı, falancanın aşırı sıcaklıktan ayakları yandı, bir duruma kızdı ve köpürdü, otları küçükbâş hayvanın aşırı sıcaklıktan ciğerleri parelendi, güneş ışınlarından yer ve zemin kavrulacak derecede ısındı, güneşin etkisi arttı, gözleri yanacak kadar yandı, kızardı, oruçlu kişinin susuzluktan içi yandı.” gibi anlamlarda kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>18</sup> Yine yaz mevsiminde havanın aşırı derecede sıcak ve yakıcı olması, yerin/zeminin çok fazla ısınması ve insanın bundan dolayı çıplak ayakla yere basamaması, bu durumda yere bastığında ayaklarını bir indirip bir kaldırması gibi anlamlara gelir. Bu anlamların yanı sıra tasalanmak, üzölmek, bitkin düşmek, süttten kesilmiş deve yavrusunun toynak ve tabanının yanması, taşın sert bir şekilde hayvanın toynağına değmesi gibi anlamlar da göze çarpmaktadır.<sup>19</sup>

Birini bir müddet beklemek, ok, hançer ve bıçak gibi aletleri bilemek, keskin bıçak, keskin olan her nesne, okun keskinleştirilmesi gibi anlamlar da ض، م، R köklü kelimelerin ifade ettiği anlamlardır. İyice irdelendiğinde bu kelimelerde dikkat çeken hususun “keskinlik” olduğu görülecektir. Aşırı sıcaktan insanın karnının şişmesi, mide fesadı geçirmesi, sıcaktan insanın acı çekmesi, acı duyması, insanın ayaklarının sıcaklıktan yere basamaması, bastığında ayaklarının yanması, koyunun aşırı sıcakta otlatılması bundan dolayı ciğerlerin şişmesi ve su toplaması gibi manaları ifade etmede yine bu kökten kelimeler kullanılmıştır. Nitekim el-Ezherî (ö. 370/980) *Tehzîbu'l-luga*

<sup>16</sup> İbrâhîm Mustafâ, Ahmed Hasen Zeyyât, Hâmid ‘Abdulkâdir, Muhammed ‘Alî en-Neccâr, *el-Mu‘cemu'l-vasît*, 2. Baskı, (Kahire: Mecm‘u'l-lugati'l-'Arabiyye, 1972), 372-273.

<sup>17</sup> Ebu'l-Hasen Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî, *Mu‘cemu makâyîsi'l-luga*, Thk.

‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), II/751.

<sup>18</sup> İsmâ‘îl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*, Thk. Ahmed ‘Abdulgâfûr ‘Attâr, 4. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1987), III/1080.

<sup>19</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, Thk. Muhammed Mur‘ib, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2002), XII/25.

adlı eserinde Arapların acıtan, acı veren her şey için bu kelimeyi kullandıklarını nakleder.<sup>20</sup>

Zikredilen temel anlamlarla ilintili olarak Arapçada ر، م، ض kök harflerinden türetilen birçok kelime bulunmaktadır. Bunların sözlük anlamlarına bakıldığında aşırı sıcaklık, etkili sıcaktan kavrulmak, yanıp tutuşmak, toprağın yanması, toprağın kavrulması gibi bazı anlamlar öne çıkmaktadır. Örneğin bu kök harflerden türetilen الرَّمضاء kelimesi güneşten yanmış son derece sıcak ve kavurucu kum, toprağın, yerin ve zeminin aşırı bir şekilde ısınması gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime aşırı sıcaktan koyunların otlatılması sonucu koyunların ciğerlerinin yaralanması ve bunun sonucunda yara bere içerisinde kalması anlamında da kullanılmaktadır.<sup>21</sup> Bu durumda yaranın iltihap kapması sonucu ağrının daha şiddetli ve daha keskin olduğu anlamının öne çıktığı söylenebilir.

Bu kök harflerin anlamları üzerinde duran diğer bir alim de İbn Fâris (ö. 395/1004)'dir. O, *Mucmelu'l-luga* adlı eserinde bu kök harflerin bir kişiyi beklemek, karın ağrısı, mide fesadı geçirmek gibi anlamlara geldiğini söyler.<sup>22</sup> Söz konusu anlamları pekiştirecek bir şekilde kelimenin diğer kaynaklarda da benzer anlamlara geldiği görülmektedir. Yine güneşin aşırı sıcaklığından taşların yanması ve kızgın hale gelmesi, sıcaklığın milleti perişan etmesi, ortalığı kasıp kavurması, ceylan ve geyiğin ayakları şişene kadar avlanmak için kovalanması, kebab yapmak için ocağa, ızgaraya konulan et ve keskin ustura gibi belli başlı anlamlar göze çarpmaktadır.<sup>23</sup> Bu anlamların yanı sıra bilemek için bıçağın iki taş arasına konup bilenmesi, çöldeki kumun aşırı sıcaklardan yanması, kavrulması ve deve yavrusunun toynaklarının yanmasından dolayı kendini yere bırakması çökmeye çalışması, çobanın koyunları sert ve sıcak arazide otlatması gibi anlamlar da kaynaklarda yer almaktadır.<sup>24</sup> Nitekim çoban sürüyü sert ve sıcak arazide otlattığı zaman رَمَضَ الرَّاعِي مَاشِيَتَهُ şeklinde bir kullanım göze çarpmaktadır.<sup>25</sup>

(ر، م، ض) kök harflerinin zikredilen temel anlamlarının yanı sıra mecaz yoluyla kullanımı sonucu ortaya çıkan anlamlar da vardır. Nitekim “şu iş içimi yaktı”, “çok sinirlenmek”, “küplere binmek”, “adamı hasta etmek”, “sabır taşı çatlayıncaya kadar

<sup>20</sup> el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, XII/25.

<sup>21</sup> 'Alî b. Ca'fer b. 'Alî es-Sa'dî İbn Kitta' es-Sa'dî, *Kitâbu'l-ef'âl*, (yy: 'Âlemu'l-kutub, 1983), II/40-41.

<sup>22</sup> Ebu'l-Hasen Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî, *el-Mucmel/Mucmelu'l-luga*, Thk.

'Abdulmuhsin Sultân, 2. Baskı, (Beyrut: Muessetu'r-risâle, 1986), I/399.

<sup>23</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu makayîsi'l-luga*, II/440.

<sup>24</sup> Mahmûd ez-Zamahşerî, *el-Fâik fi ğarîbi'l-hadîsi ve'l-eser*, Thk. 'Alî Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 2. Baskı, (Lübnan: Dâru'l-ma'rife, ty.), II/88.

<sup>25</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VII,/60-161-162.

birini beklemek”, “bekleye bekleye taş kesilmek” gibi mecazi kullanımlardan bir kaç burada zikredilebilir. Örneğin *أَمْرَضَهُ حَتَّى أَمْرَضَهُ* ifadesi, “Onu hasta edinceye kadar sinirlendirdi.” manasında kullanılmıştır.<sup>26</sup> Görüldüğü gibi bu kök harflerden türetilen kelimeler hakiki ve mecaz ile temel ve yan anlam olmak üzere çok geniş bir yelpazede kullanılmıştır. Bunun yanı sıra bu kökten türeyen kelimeler neredeyse bütün varyantlarıyla hem klasik hem de yeni sözlüklerde yer almıştır.

## 2. ض، م، ر، Kök Harflerinin Morfolojik Yapısı

Sarf ilmi açısından Arap dilinin temel sözlüklerine bakıldığında ض، م، ر، kök harflerinden türetilen kelimelerin hem isim hem de fiil kiplerinde kullanıldığını görmek mümkündür. Bu kök harflerden kullanılan fiillerin hem mucerred hem de mezîd olanlarına rastlanmaktadır. Türetilen bu fiiller geçişsiz olarak kullanıldığı gibi geçişli olarak da kullanılmaktadır. Ancak geçişli kullanımı cer harfleri aracılığıylaadır. Hem if’âl ve tef’îl gibi dört harfli mezîd bablarda hem de tefe’ul ve ifti’âl gibi beş harfli bablarda kullanılan fiiller bulunmaktadır. Bu kelime mucerred fiil olarak hem birinci ve ikinci bab olan *نَصْرَ، يَنْصُرُ* ile *ضَرَبَ، يَضْرِبُ* hem de dördüncü bab olan *عَلِمَ، يَعْلَمُ* babında kullanılmaktadır.<sup>27</sup> Ancak dördüncü baktan kullanımı daha yaygındır. Bu kelime fiil olarak kullanıldığında günün aşırı sıcak olması, güneş ısısının yüksek olması, sıcakta toprağa basan kişinin ayaklarının yanması, kişinin ayağının birini kaldırıp diğerini yere koyması, susuzluktan oruçlunun içinin yanması, gözün yanması, üzüntü ve tasadan bitkin düşülmesi, bıçak ve hancer gibi kesici aletlerin iki yassı taş arasına konup keskinleştirilmesi ve sivrileştirilmesi gibi belli başlı anlamlar öne çıkmaktadır.<sup>28</sup> Bunların yanı sıra bir şeyden dolayı kızmak, sıcak havada hayvanları otlatmak gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.<sup>29</sup> Nitekim İbnu’s-Sikkât (ö. 244/858) aşırı sıcaktan köpeğin iki ayağından birini kaldırması durumunu açıklarken *رَمَضَ* fiiline yer verir.<sup>30</sup> İbn Kuteybe (ö. 276/889) kelimenin bu anlamını Asma’î (ö. 216/831)’den aktarır.<sup>31</sup> Bu kelime çekirgelerin güneşin sıcaklığından sıçraması için de kullanılmaktadır.<sup>32</sup> Bir insanın sıcaklığın aşırı olmasından ayak tabanlarının yanmasına *رَمَضَ الرَّجُلُ* dendiği gibi aşırı susuzluktan karın ağrısı çeken ve kıvranan oruçlu kişi için *رَمَضَ الصَّائِمُ* tabiri

<sup>26</sup> ez-Zamahşerî, *Esâsu’l-belâğa*, Thk. Muhammed Bâsil, (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, 1998), I/385.

<sup>27</sup> Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Neseî, *Tilbetu’t-talebe fi’l-istilâhâtî’l-fikhiyye*, (Bağdat: el-Matbaatu’l-’âmira-Mektebetu’l-musenna 1311), 22.

<sup>28</sup> Muhammed Muhibbuddin Murtadâ’ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-’arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, Thk. Komisyon, (yy: Dâru’l-hidâye, ty.), XXVIII/361-368.

<sup>29</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu’l-’arûs*, XXVIII/361-368.

<sup>30</sup> Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk İbnu’s-Sikkât, *el-Kenzu’l-luğavî fi’l-leseni’l-’Arabî*, (Kahire: Mektebetu’l-Mutenebbî, ty.), 209.

<sup>31</sup> İbn Kuteybe, *Garîbu’l-hadîs*, II/308.

<sup>32</sup> İbn Kuteybe, *Garîbu’l-hadîs*, I/610.

kullanılır.<sup>33</sup> Arapçada “bu gün/günümüz çok sıcak oldu” anlamında رَمَضَ يَوْمًا tabiri de müşahede edilmektedir.<sup>34</sup> Bu kök harflerden türetilen fiilin ma‘lum/etken kullanımının yanı sıra رُمِضَ şeklinde meçhul/edilgen yapısı da kaynaklarda yer almaktadır. Nitekim böyle bir kullanıma Arap kelimelerinde “demircinin yanında bıçak bilenmez” şeklinde anlaşılabilir. وَمَا رُمِضَتْ عِنْدَ الْقَيْونِ شِفَارُ deyişine rastlanmaktadır.<sup>35</sup>

Bu kök harfler if‘âl/إِفْعَالِ babı olarak kullanıldığında yakmak, acıtmak, incitmek, sıcak arazide hayvan otlatmak ve temrenin saplanması gibi anlamlara gelmektedir.<sup>36</sup> Aynı şekilde sıcaklık insanları bunalttı, onlara eziyet ve işkence verecek dereceye geldi gibi anlamları da içerir. Örneğin أَرْمَضْتَنِي الرَّمْضَاءُ derken güneşten kavrulmuş toprak, taş gibi nesnelere beni yaktı denir.<sup>37</sup> Bir işin birini yorması, ona dokunması ve o kişiyi incitmesi anlamında da if‘âl babından أَرْمَضَهُ الْأَمْرُ cümlesi mevcuttur. Ayrıca if‘âl babının mutavaatı olarak da kullanılmaktadır. Örneğin bu iş beni incitti, acıttı ben de incindim denir.<sup>38</sup> Nitekim Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) bu kullanımla ilgili هَذَا الْأَمْرُ فَرَمَضْتُ “Bu durum beni incitti ben de incindim” örneğini verir.<sup>39</sup> Bir başka anlamı koyunun veya keçinin kebab, büryan veya fırınlanması işlemidir. Bunun için yine if‘âl babından أَرْمَضْتُ الشَّاةَ tabiri bulunmaktadır. İbn Sîde’den (ö. 458/1066) aktarıldığı şekliyle bu işlem şöyle gerçekleşmektedir: Önce taş ocakta ateş tutuşturulur. Ardından kuzu kesildikten sonra üzerinde derisiyle beraber iki parçaya bölünür. Sonra iç taraftan kaburgaları kırılır. Altında taş ocak üstünde de közler olacak şekilde ateşe konur. İyice piştikten ve kızardıktan sonra üzerindeki derisi soyulur ve ikram edilir.<sup>40</sup> Aynı anlam mucerred fiil olarak رَمَضَ الشَّاةَ يَرْمِضُهَا رَمِضًا tabiri ile de ifade edilmektedir.<sup>41</sup> Ancak if‘âl babındaki kullanımı daha yaygındır. Etin bu şekilde kebab ve büryan yapıldığı yere مَرْمِضٌ denirken pişen ete de مَرْمِوضٌ denmektedir.<sup>42</sup> Bu şekilde pişmiş et فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ “ve hemen gidip kızarmış buzağı eti getirdi”<sup>43</sup> ayetinde yer alan حَنِيذٌ kelimesinin ifade ettiği anlama yakındır.

<sup>33</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII/160-161-162.

<sup>34</sup> İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luga*, II/751.

<sup>35</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII/160-162.

<sup>36</sup> Zeynuddîn ‘Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, Thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, 5. baskı, (Beyrut: el-Mektebetu'l-‘asriyye, 1999), 128.

<sup>37</sup> İsmâ‘îl el-Cevherî, *es-Sihâh*, III/1080.

<sup>38</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII/160-161-162.

<sup>39</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-‘ayn*, VII/39.

<sup>40</sup> Ebu'l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl İbn Sîde, *el-Muhassas*, Thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl, (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi'l-‘Arabî, 1996), IV/371.

<sup>41</sup> Mecduddîn Muhammed b. Ya‘kûb, *el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît*, (Beyrut: Dâru'l-ma‘rife, 2009), 644; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII/160-161-162.

<sup>42</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a‘zam fi'l-luga*, Thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 2000), VIII/203.

<sup>43</sup> Hûd, 11/69.

İfâl babının yanı sıra tefîl/تَفْعِيل babından da رَمَضَ fiili kullanılmaktadır. Bu fiil “bir kişinin yanına gelip onu bulmamak ve ondan sonra bir süre bekleyip gitmek, yoluna koyulmak” anlamına gelmektedir. Örneğin رَمَضْتُهُ تَرْمِيضًا “onu biraz bekledim” kullanımı vardır.<sup>44</sup> Burada öne çıkan anlam “biraz beklemek”dir. Bu da kelimenin kök anlamıyla uyuşmaktadır. Zira kişinin çok sıcak bir havada ısınmış çakıl taşlarına basamaması, ayağını bir indirip bir kaldırması gibi insanın bekleyememesi de böyledir. Hz. Ömer’in (r.a) koyun çobanına tavsiye niteliğinde “Koyunlarını sert toprakta otlat, sıcak kavrulmuş kumda otlatma!” şeklindeki tavsiyesinde لا تَرْمِضْهَا ifadesi koyunların bekletilmemesine matuf bir söz olarak dikkat çekmektedir. Burada Hz. Ömer koyun çobanına koyunlarını kum olmayan sert bir arazide otlatmasını salık vermiştir. Böylece çobana koyunlarına sıcak kum üzerinde eziyet etmemesi gerektiğini söylemiştir.<sup>45</sup> Ayrıca kaynaklarda yine bu baktan “oruca niyet ettim” anlamında رَمَضْتُ الصَّوْمَ kullanımı da göze çarpmaktadır.<sup>46</sup> Bu durumda kelimenin “niyet ettim.” anlamında kullanılması “Ramazan” kelimesinden esinlenerek oluşturulmuş ve bu yolla isimden fiil türetilmiştir. Ancak burada kelimenin kök harflerinin temel anlamlarından olmayan bir anlam yüklenmiştir.

Bu kök harfler tefe“ul/تَفْعُل babına aktarılarak da kullanılmaktadır. Bu bapta kullanıldığında iki temel anlam öne çıkmaktadır. Bunlardan biri “sıcakta avlanmaktır”. Şöyle ki: bir kişi ayaklarının altı yanına kadar avlamak için geyik ve ceylan gibi hayvanların peşinden koşar, avcı avının peşinde koşarken ceylan ya da geyiğin ayakları, toynakları yerin sıcaklığından ötürü şişer artık koşamaz hale gelince avcı gider ve onu yakalar.<sup>47</sup> Bu babın kullanıldığı bir diğer anlam ise “kusacak kadar kişinin midesinin bulanması”dır. Bu iki anlamla ilgili kaynaklarda التَّرْمِضُ غَثِيَانُ النَّفْسِ ile التَّرْمِضُ صَيْدُ الظَّبْيِ فِي وَقْتِ الْهَاجِرَةِ gibi örnekler göze çarpmaktadır.<sup>48</sup>

Bu harflerden tefe“ul/تَفْعُل babının yanı sıra ifti‘âl/اِفْتِئَالَ babından اِرْمَضَ fiili de kullanılmaktadır. Bu bapta kullanıldığında “üzülmek, ciğeri yanmak, bozulmak, mide fesadı geçirmek” gibi anlamlar öne çıkmaktadır. Örneğin “adamın karnı ağrıdı ve mide fesadı geçirdi” anlamında اِرْمَضَ الرَّجُلُ tabiri kullanılmaktadır. Ayrıca bu fiil “falanca kişi üzüldü, kızdı, zorlandı ve kızdırdı” gibi anlamlara da gelmektedir. Bu babtaki bir diğer anlam ise “kin ve üzüntüden öfkeden yanmak” şeklindedir.<sup>49</sup> Burada fiil mecaz

<sup>44</sup> İsmâ‘il el-Cevherî, *es-Sihâh*, III/1080.

<sup>45</sup> İbn Manzûr, *Lisân”u’l-‘Arab*, VII/160-161-162.

<sup>46</sup> el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, 644; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VII/160-161-162.

<sup>47</sup> İsmâ‘il el-Cevherî, *es-Sihâh*, III/1080;

<sup>48</sup> el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, 644; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VII/160-162.

<sup>49</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII/203.

anlamda kullanılmıştır. Aynı şekilde “atın sekmesi, binicisini zıplatması ve havaya fırlatması” için de الرَّمَضُ tabiri kullanılır.<sup>50</sup>

Bu kök harflerden türetilen fiillerin yanı sıra ض، م، ر kök harflerinden türetilen isimler de vardır. İsim olarak kullanımlarına bakıldığında bunların değişik anlamlara geldiğini görmek mümkündür. Örneğin الرَّمَضُ kelimesi yaz mevsiminin sonu ve sonbaharın başında yağan yağmur anlamındadır. Bu dönemde yağan yağmura الرَّمَضُ denmesinin muhtemel nedeni yerin iyice ısınması, yanmış olması ve kavrulmuş olmasından kaynaklanmıştır. İsim olarak “güneşin sıcaklığının şiddetinden taş, çakıl ve kum gibi maddelerin aşırı derecede ısınması, yazın kavurucu sıcaklığı” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>51</sup> Ayrıca الرَّمَضُ kelimesinin ism-i mensub formunda الرَّمَضِيُّ şeklinde kullanımı da bulunmaktadır. Bu kelime hem bulut hem de yağmur anlamında kullanılmaktadır. Özellikle yazın sonu ve sonbaharın başındaki bulut ve yağmurlar için kullanılır.<sup>52</sup> Bunun da muhtemel nedeni güneşin kavurucu sıcaklığıdır.

İsim olarak kullanılan kelimelerden biri de رَمَضَةٌ kelimesidir. ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) anlattığına göre bu kelime “Vücudumda sıtma hissediyorum.” anlamında الرَّمَضِيَّةُ şeklinde ifade edilir. Ayrıca en son kalan azık, erzak anlamında الرَّمَضِيَّةُ sözcüğü kullanılmaktadır. Bunun muhtemel nedeni mevsimin en sıcak dönemine denk gelmesidir. Nitekim kelime الرَّمَضِيَّةُ آخِرُ الْمَيْرِ “azık, erzak ve yiyeceklerin en son kalan kısmına الرَّمَضِيَّةُ denir.” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>53</sup> Yine bu kök harflerden kızgın taş, kızgın çakıl anlamında الرَّمَضَاءُ kelimesi kullanılmaktadır. Güneşten yanmış olan toprağa da الرَّمَضَاءُ denmektedir. Ayrıca kaynaklarda الرَّمَضَاءُ kelimesinin çok susamış kişi, suya ihtiyacı olan kişiyi ifade etmek için sıfat olarak da yer aldığı müşahade edilmektedir.<sup>54</sup> Bu kullanımlarda söz konusu kelimelerin bu kök harflerin taşıdığı anlamlarla bağlantılı olan sıcaklık, ısı ve kızgınlık gibi temel anlamları yansıttığı görülmektedir.

Diğer bir kelime de رَمِيضٌ dür. Bu durumda kelimenin öne çıkan anlamı keskinliktir. Bu kelime temren, bıçak, ustura vb. kesici aletlerin keskinliğini ifade etmek üzere sıfat olarak kullanılmaktadır. Burada yer alan رَمِيضٌ kelimesi فَعِيل kalıbında

<sup>50</sup> el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, XII/25.

<sup>51</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, VII/39; Ebû 'Ubeyde Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Garîbu'l-hadîs*, Thk.. Huseyn Muhammed Muhammed Şeref, (Kahire: 1993), IV/340-341.

<sup>52</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VII/161.

<sup>53</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, XXVIII/361-368.

<sup>54</sup> el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 644.

olup ism-i mef'ûl olan مَرْمُوض anlamındadır.<sup>55</sup> Ayrıca رَمِيض kelimesi keskin olan her alet için kullanıldığı gibi özellikle bıçak, hançer, mızrak ve kılıç gibi kesici aletlerin iyice sivriltilmesi ve keskinleştirilmesi ameliyesi için kullanılmaktadır. Nitekim bıçak vb. keskin bir alet iki yassı taşın arasına yerleştirilip keskinleştirmek istendiğinde bu isim kullanılır.<sup>56</sup>

Bu kökten türetilen bir başka sözcük ise مَرْمُض kelimesidir. İsmi zaman ismi mekân kalıbı olarak kullanılır. Arapçada kuzu çevirmenin yapıldığı yer anlamındadır. Bu şekilde pişen ete de مَرْمُوض denmektedir.<sup>57</sup> Görüldüğü gibi burada da kelimelerin kök harflerinin temel anlamı olan sıcaklık, ısı, kızgınlık, kavurmak, yakmak gibi anlamlar dikkat çekmektedir.

### 3. Ramazan Ayının İsminin Türetilişi ve Muhtemel Anlamları

Kameri aylardan 9. ayın adı olan ve aynı zamanda dinimizce değer atfedilen رَمَضَانَ/Ramazan ayının ismi de ر، م، ض kök harflerinden türemiştir. Yapı olarak ramazan kelimesi müfret bir kelimedir. Bu kelimenin çoğul kalıpları olarak رَمَضَانَاتُ، رَمَاضِينُ، أَرْمُضَةٌ، أَرْمُضٌ kelimeleri kullanılmaktadır. Ancak Mucâhid'den nakledildiğine göre Ramazan'ın esma-ı hüsnadan olma olasılığı vardır. Bu nedenle "Ramazan kelimesinin çoğulu yoktur." denmektedir.<sup>58</sup> Kullanım olarak çok yaygın olmasa da bu çoğul kalıpların yanı sıra رَمَاضِي، أَرَامِيضُ، أَرَامِيضَاءُ kelimeleri de çoğul olarak kullanılmaktadır.

Diğer birçok kültürde olduğu Arap kültüründe ay isimlerinin konuluğu ile ilgili bazı açıklamalar bulunmaktadır. Günümüzde kullanılan kameri ayların isimlerinin İslamiyet'in gelişinden yaklaşık iki yüz sene önce Hz. Peygamberin beşinci göbekten dedesi olan Kilâb b. Murre tarafından konulduğu kabul edilmektedir. Bunun yanında Ramazan ayı Arab-ı aribe döneminde, Ad ve Semûd gibi kavimlerin yaşadığı çağlarda نَاتِقُ olarak bilinen bir ayın yerine isim olarak konduğuna dair bir takım rivayetler bulunmaktadır.<sup>59</sup> Bu isimden daha eski bir dönemde kaynaklarda تَاتِل ismi de vardır. Bu kelime kuyudan ya da suyun kaynağından suyu avuçlayan kişi anlamına gelmektedir. Aynı şekilde bu ayın ismi نَاتِقُ olarak çok çocuklu kadın ya da çok yavrulu deve anlamındadır. Ya da bir yerden pınlını pırtısını ve çadırını toplayıp başka bir yere göç

<sup>55</sup> Mecduddîn İbnu'l-Esrî el-Cezerî, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanâhî, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979), II/264.

<sup>56</sup> Mustafa Öncü, "Kur'ân-ı Kerîm'de Yer Alan (Fe'ülün) ve (Fe'ilün) Kalıpları", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 2015, cilt: VII, sayı: 13, s. 162-183

<sup>57</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VII/160-162.

<sup>58</sup> Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed el-Ba'îlî, *el-Mutliu ala ebvabi'l-Mukni'*, thk., Şuayb Arnavut-Yasin Mahmud el-Hatîb, (Mektebu's-sevâdi, 1.baskı, 2003/1423), s.121.

<sup>59</sup> es-Suyûtî, *eş-Şemârih fî İlmi't Târîh*, (Leiden: 1894), 14; Kasım Şulul, "Hz. Peygamber Devrinde Oruç ve Ramazan Orucuyla İlgili Gelişmeler", *Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç*, 2015, s. 19-42

etmek demektir. Bunların yanı sıra Suyûtî (ö. 911/1505)'nin aktardığına göre bu ay için زاهر ismi de kullanılmıştır.<sup>60</sup> Bu formda bu kelimenin çiçek ve suyla bir ilintisinin olduğu söylenebilir.

Bu bilgiler ışığında Ramazan ayına Ramazan denmesinin nedeni olarak eski dilde kullanılan ay isimleri yeni dile aktarılırken soğuk, sıcak, don vb. iklimsel faktörler göz önünde bulundurularak hangi ay hangi zaman dilimine denk gelmişse o aya o hava olayının çağrıştırdığı bir isim verilmiş olduğu söylenebilir. Buradan hareketle yılın en sıcak zaman dilimine, güneşin kavurucu sıcaklığının, ısı ve ışığının dik geldiği günlere denk geldiği için de bu aya Ramazan dendiği İbn Dureyd'den aktarılmıştır.<sup>61</sup> Arapçada kelimenin sonuna gelen ان harfleri genellikle ilave harfler olarak kabul edilmektedir. Bu da kelimeye fazlalık ve çokluk anlamını yüklemektedir. Ramazan kelimesinin gayr-ı munsarif bir kelime olması da göz önüne alındığından kelimenin sözlük anlamlarından biri olan sıcaklıktan ayakların yere basılamaması ile paralellik arz ettiği görülecektir. Adeta kelimenin temel anlamı gibi kelimenin lafzında da tenvînin tam temekkun edememiş olduğu görülecektir.<sup>62</sup> Kelimenin bu anlamı fiile de yansımış ve aşırı sıcakların yol açtığı susuzluktan oruçlu kimsenin karnının yanması durumunu ifade etmek için رَمَضَ الصَّائِمُ terkibi kullanılmıştır.

Bu anlamların yanı sıra kelimenin sözlük anlamından hareketle mecazi bir anlam kurgusu içerisinde mülahaza edilmesi de mümkündür. Bu durumda oruç tutan kişinin karnının hararetinin yükselmesi, tuttuğu orucun günahları yakması, oruç tutan kişinin midesinin yanması, bu ayda günahların kalplerin hararetinden yanıp küle dönmesi gibi anlamlardan hareketle böyle bir isimlendirmeye gidildiği söylenebilir. Ayrıca Ramazan ayının hayır, hasenat ve bereket açısından yağmur misali olarak telakki edildiği yönünde açıklamalar da öne sürülmüştür.<sup>63</sup>

Ramazan kelimesinin hangi anlam ilişkisine binaen böyle bir isimle isimlendirilmesi noktasında ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre Ramazan isminin, kendisinden türetilmiş olduğu muhtemel kelimelerden biri رَمِيض kelimesidir. Bu kelimenin yakıcı olma vasfına binaen bu aya Ramazan denmiştir. Buradan hareketle oruç başta olmak üzere bu ayda yapılan salih amellerin insanın günahlarını yakmasından dolayı bu aya Ramazan ismi verilmiştir.

<sup>60</sup> es-Suyûtî, *eş-Şemârih*, 14; Kâsım Şulûl, "Hz. Peygamber Devrinde Oruç", 19-42.

<sup>61</sup> Zeynuddîn 'Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, Thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, 5. baskı, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asrîyye, 1999), 128; en-Nesefî, *Tilbetu't-talebe*, 22.

<sup>62</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, III/1080; Dindi, Emrah, "Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2017, cilt: III, sayı: 2, s. 27-55.

<sup>63</sup> el-Kâdî 'Abdunnebi el-Ahmed Nekkî, *Dustûru'l-'ulemâ- Câmi'u'l-'ulûm fi ıstılâhâti'l-funûn*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 2000, II, 103.



Bir başka görüşe göre “Ramazan” kelimesi Arapların رَمَضْتُ الظِّي “Ceylanı yordum.” cümlesindeki kullanımdan türetilmiştir.<sup>64</sup> Bu durumda oruçlu olan kişi acıkır, susar, yorulur, uykusuz kalır ve aciz düşer. Bundan dolayı heva ve hevesinin peşinde koşamaz. Fiziksel ve zihinsel olarak yorulur bitap düşer. Artık lezzetleri, arzu ve istekleri talep etmekten imtina eder. Bütün varlığını ve benliğini sadece ve sadece Allah’a (c.c) adar. Tüm eylemlerini Allah’a özgü kılar. Kök kelimenin beklemek anlamından hareketle Ramazan ayına bu isim verilmiştir. Zira bu ayda müminler sevaplarını ve ikramları sadece Allah’tan (c.c) beklerler.<sup>65</sup> Bu isimlendirmenin başka bir nedeni kalplerin ve gönüllerin bu ayda verilen vaz ve nasihatlerden etkilenmesidir. Dolayısıyla verilen bu öğütlerin dinleyenlerin içini ısıtmasından dolayı bu ismi aldığı söylenebilir. Bunun yanı sıra kaynaklarda رمضاء kelimesinin çok susamış, suya ihtiyacı olan kişiler için kullanıldığı da vakidir.<sup>66</sup> Buna göre Ramazan ayı ismini toprağın sıcaklığından değil de suyun sıcaklığından almış bulunmaktadır. Başka bir görüşe göre “Ramazan” kelimesi إرماض kelimesinden türetilmiştir. Bu kelimenin anlamı ise yakmaktır. Burada Ramazan ayında tutulan oruçların ve yapılan ibadetlerin günahları yakması gibi bir anlam ilişkisinin bulunduğu söylenebilir.

Ramazan ile ilgili bir başka husus ise Ramazan kelimesinin kullanımı ile ilgilidir. Nitekim tabiinden Mucâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve ‘Atâ’ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) bu ay için “Ramazan” demek yerine “Ramazan ayı” demenin daha doğru bir kullanım olduğunu dile getirmişlerdir. Bu da Ramazan kelimesinin Allah’ın (c.c) bir ismi olma olasılığından kaynaklanmaktadır. Bu durumda “Ramazan ayı” Allah’ın (c.c) ayı demek anlamına gelmektedir.<sup>67</sup> “Ramazan kelimesi, ay için kullanıldığında sadece Ramazan değil “Ramazan ayı” denmelidir.” şeklindeki bilgi el-Ferrâ’dan (ö. 207/822) nakledilmiştir. Bu da bize selef-i salihinin hassasiyetleri göstermesi açısından önemli bir bilgidir. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de شَهْرُ رَمَضَانَ “Ramazan ayı” şeklinde zikredilmesi; hadis-i şerifte ise مِنْ صَامَ رَمَضَانَ şeklinde sadece “Ramazan” olarak yer alması tartışılmıştır. Başka bir ifadeyle ayette “Ramazan ayı” olarak yer alırken hadiste sadece “Ramazan” olarak yer almasının nedenleri üzerinde durulmuştur. Ancak kesin bir farktan bahsedilmemiştir.<sup>68</sup> Bu rivayetlerden ve hadislerin mübeyyin olma özelliği göz önünde bulundurulduğunda bu aya sadece “Ramazan” denmesinde herhangi bir sakıncanın bulunmadığını söylemek yerinde olacaktır.

<sup>64</sup> en-Nesefî, *Tilbetu't-talebe*, 22.

<sup>65</sup> en-Nesefî, *Tilbetu't-talebe*, 22.

<sup>66</sup> el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 644.

<sup>67</sup> el-Ba’lî, *el-Mutlî*, 121.

<sup>68</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, XXVIII/361-362-363-364-365-366-367-368.

## SONUÇ

Arap dilinin temel sözlüklerine bakıldığında ر، م، ض kök harflerinden türetilen kelimelerin hem fiil formunda hem de isim formunda kullanıldığı görülür. Bu çalışma neticesinde ر، م، ض köklü kelimenin temel anlamlarının aşırı sıcaklık ve keskinlik olduğu tespit edilmiştir. Bunlar bu kök harflerin öne çıkan en temel anlamlarıdır. Nitekim yakıcı, çok sıcak ve jilet, ustura, bıçak, satır gibi kesici aletler için رميض kelimesi kullanılmaktadır. Bunun için سيكّين رميضٌ denir ki bu tamlama aşırı derecede keskin olan bıçak demektir. Bu temel anlamlar esas alınarak bu kökten birçok kelime türetilmiştir. Arap şiiri ve kelimelerinde geçen ر، م، ض köklü kelimeler yine kelimenin sözlük anlamı çerçevesinde sıcaklık ve keskinlik manaları temelinde kullanılmıştır. Bunun yanı sıra hadis-i şeriflerde geçen ترمض، الرّمضاء، الرّمضاء، الرّميض، ترمضان، ترمض kelimeleri de ر، م، ض köklü olup kelimenin aşırı sıcaklık ifade eden temel anlamlarını ifade etmektedir.

Ramazan ayının da kök harflerini oluşturan ر، م، ض kök harflerinin aşırı sıcaklık, keskinlik gibi temel anlamları ile ilişkisi önemlidir. Ramazan ayına ramazan denmesinin arka planında bu ayın aşırı sıcak olduğu bir döneme denk gelmesi yatmaktadır. Zira İslamiyet'ten önce cahiliye döneminde toplumda bu ay için farklı isimler kullanılmıştır. Ancak daha sonra ramazan ismi benimsenmiş ve Kur'ân-ı Kerîm'de de "Ramazan ayı" şeklinde yer almıştır. Ramazan ayının isminin ر، م، ض kök harflerinin إرماض، رميض، رميض، رميض gibi farklı kullanımlarındaki anlamları göz önüne alınarak türetildiği görülmüştür. Bu meyanda günahları yaktığı, hayır ve hesenat açısından yağmura benzediği, oruçlunun karnının ve midesinin yanması, yorgun ve bitap düşmesi gibi anlam bağlantılarının kurulduğu görülmüştür.

ر، م، ض kök harflerinden mecaz yoluyla ortaya çıkan anlamlar da mevcuttur. Nitekim bu kelimenin "bu iş beni yaktı", "çok sinirlenmek", "küplere binmek", "adamı hasta etmek", "sabır taşı çatlayıncaya kadar birini beklemek", "bekleye bekleye taş kesilmek" gibi mecaz kullanımları da söz konusudur.

Son olarak Ramazan ayının Aramice, İbranice, Süryanice gibi diğer Sami dil ailesinde gerek fonetik açıdan gerekse anlam açısından aynı, benzer ya da yakın kelimeler üzerine daha kapsamlı bir çalışma yapılabilir. Böylece kelimenin etimolojisi daha doğru bir şekilde tespit edilmiş olur.

## KAYNAKÇA

el-Ba'î, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed, *el-Mutli' 'alâ ebvâbi'l-mukni'*, Thk. Şu'ayb Arnaût-Yâsîn Mahmûd el-Hatîb, yy: Mektebu's-sevâdi, 2003/1423.

el-Bustî, İbrâhîm b. Hattâb, *Ġarîbu'l-hadîs*, Thk.: 'Abdulkerîm İbrâhîm el-Garbâvî, yy: Dâru'l-fikr, 1982.

el-Cevherî, Ebû Mansûr İsmâ'îl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, 4, baskı, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.

el-Cezerî, Mecduddîn İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Thk.: Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Beyrut: el-Mektebetu'l-'ilmiyye, 1979/1399.

Dindi, Emrah, *Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç*, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi = Journal of the Near East University Islamic Research Center, 2017, cilt: III, sayı: 2, s. 27-55.

Ebû 'Ubeyde Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Ġarîbu'l-hadîs*, Thk. Huseyn Muhammed Muhammed Şeref, Kahire: 1993.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbu'l-luga*, Thk. Muhammed Mur'ib, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2002.

el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut: Dâru'l-marife, 2009.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basri, *Cemheretu'l-luga*, Thk. Remzi Munîr Ba'lbekkî, yy: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1987.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam fî'l-luga*, Thk. 'Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2000.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl, *el-Muhassas*, Thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1996.

İbnu's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk, *el-Kenzu'l-luġavî fî'l-leseni'l-'Arabî*, Kahire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ty.

İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Ġarîbu'l-hadîs*, Thk.: 'Abdullah el-Cubûrî, Bağdat: Matba'atu'l-'ânî, 1397.

İbn Mace, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sunenu İbn Mâce*, rakam 555.

İbn Manzûr, Cemâluddîn, *Lisânu'l-'Arab*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru sâdır, 1414.

Nekrî, el-Kâdî 'Abdunnebî el-Ahmed, *Dustûru'l-'ulemâ'- Câmi'u'l-'ulûm fi istilâhâti'l-funûn*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2000.

en-Neseî, Ebû Hafs Necmuddîn 'Umer b. Muhammed b. Ahmed, *Tilbetu't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fıkhiyye*, Bağdat: el-Matba'atu'l-'âmira, 1311.

Öncü, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerîm'de Yer Alan (Fe'ülün) ve (Fe'îlün) Kalıpları*, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 2015, cilt: VII, sayı: 13, s. 162-183.

es-Suyûtî, eş-Şemârih fi İlmi't-târîh, Leiden: 1894.

Şulul, Kâsım, *Hız. Peygamber Devrinde Oruç ve Ramazan Orucuyla İlgili Gelişmeler*, Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç, 2015, s. 19-42.

er-Râzî, Zeynuddîn 'Abdulkâdir, *Muhtâru's-Sihâh*, Thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, 5. baskı, Beyrut: el-Mektebetu'l-'asrîyye, 1999.

Yıldız, Musa, "Zürümme", DİA, İstanbul: TDV, 2013, XLIV/581.

ez-Zamahşerî, *Esâsu'l-belağâ*, Thk.: Muhammed Bâsil, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1998.

ez-Zamahşerî, *el-Fâik fi ğarîbi'l-hadîsi ve'l-eser*, Thk.: 'Alî Muhammed el-Bicâvî, 2. baskı, Lübnan: Dâru'l-ma'rife, ty.

ez-Zebîdî, Muhammed Muhibbuddîn, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Thk.: Heyet, Dâru'l-hidâye, ty.

ez-Zeyyât, Ahmed Hasen, İbrâhîm Mustafâ, Hâmid 'Abdulkâdir, Muhammed 'Alî en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-vasît*, 2. baskı, Kahire: Mecme'u'l-lugati'l-'Arabiyye, 1972.

## SİBEVEYHİ'NİN KIRAATLERLE İSTİŞHÂD YÖNTEMİ\*

Mehmet YILMAZ\*\*

Mohammed OUROT\*\*\*

### Öz

Kıraatlerin tefsire ve Arap dilinin gelişmesindeki etkisi öteden beri tartışılmalıdır. Ebû Bîşr Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserinin Arap dilinin gelişmesindeki yeri ve önemi bilinmektedir. Müellifin, adı geçen eserde dilin kaidelerini izah ederken onları birtakım delillerle temellendirmek ihtiyacı hissettiği görülür. *el-Kitâb* üzerinden yapılan bu araştırmanın amacı, Arap gramerinin gelişmesinde önemli kilometre taşı sayılan Sîbeveyhi'nin alandaki görüşlerini temellendirirken farklılıklarıyla ortaya çıkan Kur'ân-ı Kerim kıraatine/kıraatlerine dair yaklaşımını, istişhâda kullandığı yöntemleri ortaya koymaktır. Çünkü Sîbeveyhi'nin bir konuda uyguladığı yöntem veya söyledikleri Arap dilinin tarihi boyunca hep dikkatle izlenmiş ve çoğunlukla referans alınmıştır.

Çalışmada, öncelikle kıraat ilminin tanımı, geçirdiği aşamalar, kıraat çeşitleri ve kıraat ilminin kısa tarihçesi ile kıraat farklılıklarındaki derinleşmenin sebepleri üzerinde durulduktan sonra dilcilerin kıraatlerden referans almaya dair gösterdikleri yaklaşım, akabinde *el-Kitâb* merkeze alınarak müellifinin ortaya koyduğu yaklaşım ele alınacaktır. Bu konuda, Arap dili mekteplerinin kendine has ortalama bir yaklaşımı bulunsa da içlerinde mektebin ortak yaklaşımına muğayir görüşlerin sergilendiği de olmuştur. Sîbeveyhi ise kendine özgü ve birbirinden farklı istişhâd yöntemleri kullanmış, genel olarak kıraatlerden istişhâd ederken katı kurallar koyup onları doğrudan reddetmek yerine istişhâda yumuşak bir tavır sergilemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili, İstişhâd, Kur'an kıraati, Sîbeveyhi, *el-Kitâb*

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24/10/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 2/12/2022

\* Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı 2022 yılında yapılan "Sibeveyh'in el-Kitâb Adlı Eserinde Ayetler ile İstişhâd Yöntemi ve Kıraata Nahiv Açısından Yaklaşımı" adlı doktora tezinden istifade edilerek ve bazı değişikliklere gidilerek üretilmiştir.

\*\* Öğr. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı/Ins. Dr., Cukurova University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Adana, Türkiye, [ahmetmiselim@gmail.com](mailto:ahmetmiselim@gmail.com), ORCID ID: 0000-0002-9648-2985

\*\*\* Öğr. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı/Ins. Dr., Cukurova University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Adana, Türkiye, [muhammet\\_oruot@hotmail.com](mailto:muhammet_oruot@hotmail.com), ORCID ID: 0000-0003-3535-4012

## SIBEVEYHI'S CITATION METHOD WITH QUR'ANIC RECITATIONS

### Abstract

The effect of Qur'anic recitation on hermeneutics and the development of the Arabic language has been discussed for a long time. The place and importance of Abu Bishr Sibawayh's (d. 180/796) *al-Kitâb* in the development of the Arabic language is also known. It is seen that the author felt the need to justify them with some evidence while explaining the rules of the language in the aforementioned poem. The purpose of this research, which is carried out through *al-Kitâb*, is to reveal the approach of Sibawayh, who is considered an important milestone in the development of Arabic grammar, to the Qur'anic recitation(s) that emerged with his differences, and the methods he used in citation. Because Sibawayh's method or words on a subject have always been carefully followed throughout the history of the Arabic language and have often been taken as a reference.

In the study, first of all, the definition of the science of the recitation, the stages it went through, the types of recitation and its short history, and the reasons for its deepening in the differences in recitation were emphasized, then the approach of the linguists to taking references from the recitations, and then the approach of the author by taking *al-Kitâb* to the center was examined. Although Arabic language schools have their own average approach to this issue, there have also been times in which opinions contrary to the common approach of the school were displayed. Sibawayh, on the other hand, used citation methods unique and different from each other, in general, while making citation from recitations, instead of setting strict rules and rejecting them directly, she displayed a soft attitude in the citation.

**Keywords:** Arabic language, citation, recitation of the Qur'an, Sîbeveyhi, *al-Kitâb*

### GİRİŞ

Ümmetin yükünü azaltma ve tahriften korunma gibi bazı faydalara mebni olup<sup>1</sup> kıraattteki farklılıkların temelinde yedi harf/الأحرف السبعة olgusu vardır. En meşhuru İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-888) olmak üzere Kur'an-ı Kerim'in yedi vecih/lehçe ile indirildiğine dair Hz. Peygamber'den çok sayıda hadis rivayet edilmiştir. İbn Abbas'ın rivayet ettiği hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cebrail bana bir harf üzere okuttu. Artırması için müracaat ettim. Tekrar tekrar aynı müracaatı yapıyordum.

<sup>1</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 1/218.

O da her seferinde artırıyor. Nihayetinde yedi harfe kadar çıktı.”<sup>2</sup> Emir, nehiy, va'd, vaîd, kıssa, haram ve helal konuları çerçevesinde<sup>3</sup> cereyan eden bu farklılıklarla ilgili otuzun üzerinde görüş<sup>4</sup> beyan edilmiş olsa da diğer hadislerden yola çıkarak ilgili kıraatlerin yedi ile sınırlı olmadığı, yaygınlık kazanabilmesi için kolayca gelen yerden başlanıp Kur'an'ın bir an önce okunup ezberlenmesine dayalı bir uygulama olduğunu çıkarmak mümkündür.<sup>5</sup> Nitekim Kur'an'da da {وَلَقَدْ يَسْرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ} Ant olsun biz Kur'an'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık<sup>7</sup> denilerek mevzunun bu yönüne dikkat çekilmiştir.

Kıraat kelimesi Arapça قرأ/ka-ra-e fiilinin semâî mastarı olup yaygın olarak bilinen “okuma” anlamının dışında “bir araya getirme, toplama ve birleştirme” gibi ikincil anlamları da içerir.<sup>8</sup> Nitekim Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) belirttiğine ve bazı mu'cem sahiplerinin ondan aktardığına göre Arapçada “قَرَيْتُ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ/suyu havuza topladım” anlamından yola çıkarak قرأت القرآن ifadesinin جَمَعْتُ الْقُرْآنِ gibi adı geçen ikincil anlamlarını gösteren anlatımlar bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>9</sup> Dolayısıyla Kur'an lafzının, okuma anlamının yanında ayrıca sözlük anlamından müştak olarak sure ve ayetleri bir araya toplamaktan geldiğini söylemek de mümkündür.

Kıraat ilminin terim anlamı ve kapsamıyla ilgili farklı tarifleri bulunmakla birlikte efradını cami aghyarinı mani olanlardan biri Ebû'l-Hayr Alî b. Yûsuf İbnu'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) ait olan şu tanımdır: “Kur'an kelimelerinin eda şeklini ve farklılığını nakleden ve bu farklılıkları sahiplerine isnat eden bir ilimdir.”<sup>10</sup> Diğerleri ise Abdülfettâh el-Kâdî'ye (ö.1403/1992) ait olup şu şekildedir: “Kur'an kelimelerinin nutuk

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-necât, 1422/2001), "Zikru'l-melâike", 4/113 (3219).

<sup>3</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ğarâ'ati'l-aşr*, thk. Alî Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1380), 1/30.

<sup>4</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/218.

<sup>5</sup> Mustafa Öztürk, “Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Mart 2003), 207.

<sup>6</sup> el-Kamer 54/22.

<sup>7</sup> *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Kamer 54/22.

<sup>8</sup> Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mehdî - İbrâhim es-Sâmerrâî (İran: Müessesetu Dâri'l-Hicre, 1988), 5/204; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Baalbekî (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987), 2/1102; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed İvaz Mer'ab (Beyrut: Dâr'u İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 2001), 9/206; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 1/128; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/128; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc vd. (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.), 1/363.

<sup>9</sup> Ebû İshak İbrahim b. Sehl ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kurân ve irâbuhû* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1979), 1/305; Ezherî, *et-Tehzîb*, 9/210; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/131; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 1/368.

<sup>10</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Müncidu'l-mukri'n ve mürşidü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9.

şeklini, edâ yollarını ve farklılığını, bunları nakleden kimseye isnat edilmek suretiyle öğretti bir ilimdir".<sup>11</sup>

Kıraat ilmi/عِلْمُ الْقِرَاءَةِ Hz. Peygamber zamanından İbn Mücâhid et-Temîmî (ö. 324/936) zamanına dek üç aşamadan geçmiştir. Birinci aşama, Allah'ın (cc) Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e Kur'an'ı ve dolayısıyla da kıraatleri indirmiş olduğu aşamadır. O, Allah'ın emriyle Kur'an'ı insanlara okumuş ve tebliğ etmiştir. Bunun yanı sıra Kur'an'ı münferit veya gruplar halinde sahabeye de okumuş, onlar da duyduklarını hem yazmış hem de ezberlemiştir. Bu aşamada Hz. Peygamber bazen bir sahabeye veya gruba belli bir harf (kıraat) ile okurken başka bir sahabe veya gruba başka bir harf ile okuduğu da olmuştur. Sahabe ondan işittiğini ezberlemiş ve aralarında Mevlâ Ebî Huzeyfe Sâlim b. Ubeyd (Ma'kıl) b. Rebîa (ö. 12/633), Muâz b. Cebel b. Amr el-Ensârî (ö. 17/638), Abdullâh b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureyşî el-Adevî'nin (ö. 73/693) de bulunduğu kurrâ adı ile tanınan güzide bir topluluk meydana gelmiştir.<sup>12</sup>

Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ikinci aşamada sahabenin Kur'an'a olan ilgisi daha da artmış ve adı geçen ilk gruptan sonra Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Atâ b. Yesâr (ö. 103/721), Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (ö. 103/721) ve el-Hasen b. Yesâr el-Basrî (ö. 110/728) gibi tabiiler ilgili aşamanın kurrâsı olmuştur. İkinciye birinciden ayıran en önemli husus, onlar aracılığıyla artık farklı kıraatlerin meydana gelmeye başlamış olmasıdır. Hicri ilk üç yüzyıldaki kurrâ sayısı, İbn Mücâhid'in *Kitâbu's-Seb'a* adlı eserini kaleme alması ve mütevâtir sayılan yedi kârinin kıraatini bir araya getirmesine kadar artarak devam etmiştir.<sup>13</sup>

Üçüncü aşamada kıraat ilmi bu adıyla müstakil bir dal haline gelmiştir. Yalnız âlimler, ilgili alanda yazılmış olan ilk eser konusunda ihtilaf etmiştir. İbnu'l-Cezerî, alandaki ilk eser telif edenin Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) olduğunu söylerken Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî'yi de (ö. 89/708 [?]) ilk sıraya yerleştirenler olmuştur. Bundan sonra da hicrî üçüncü asırda İbn Mücâhid'in *Kitâbu's-Seb'a* adlı eseri başta olmak üzere telifler devam etmiştir. Dördüncü ve beşinci asırda telif çalışmaları zirve yapmıştır. Daha sonra dokuzuncu asra kadar telif faaliyeti ve dolayısıyla âlimlerin çalışması da duraklama aşamasına geçmiştir.<sup>14</sup>

Kıraat âlimleri kıraatleri, sened ve doğruluklarının derecelendirilmesi açısından altı kısma ayırmaktadır:

<sup>11</sup> Abdülfettâh b. Abûlganî el-Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhira fi'l-kıraati'l-aşeri'l-mütevâtira* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 7; Kıraat ilminin tanımları için bkz. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *Leâ'ifu'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât*, thk. Merkezü'dirâsâti'l-Kur'âniyye (Riyad: Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.), 1/355; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfu fuğâlâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbe'ati'l-aşar*, thk. Enes Mühra (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 6.

<sup>12</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehabî, *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr "ala'tabakâti ve'l-a'sâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 20; Ayrıca bkz. Abdulazîz b. Süleymân Muzeynî el-, *Mebâhis fi 'ilmi'l-kırâat* (Riyad: Dâru Künuzi İşbiyâ, 2018), 21.

<sup>13</sup> Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 22.

<sup>14</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/275.



İlki “mütevâtir” kıraat adıyla anılan ve yalan üzerine anlaşma ihtimali olmayan bir topluluğun verdiği ve ilim vasıtalarından biri sayılan kıraattir.<sup>15</sup> Günümüzde okunan Kıraât-i seb'a/yedi kıraat, mütevâtir kıraat türündendir.

Diğeri “meşhur” kıraattir ve senedi sağlam olan ancak tevâtür derecesine ulaşamayan, Arap dili gramerine uygunluk arz eden, kurrâ arasında yaygınlık kazanan ve onlar tarafından kabul edilen türdür.<sup>16</sup> Örneğin {مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ} ayetinin baş kısmının {وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا} kısmının (وَمَا كُنْتُ) şeklinde okunması gibi.<sup>18</sup>

“Âhad” kıraat ise senedi sahih olmakla birlikte yazım bakımından Hz. Osman'ın Mushaf resmine/العثماني الرسم veya Arap dili gramerine uygunluk arz etmeyen kıraatlere denilmektedir. Bu kıraatin uygulanmasına cevaz verilmemiştir. Osman resmine uymayan kıraate Rahmân suresindeki {مُنْكَيْنٍ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ عَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ} ayetinin bir bölümünün {وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ مَعَايِشَ} kıraatinden, kurallarına uymayan türe ise örnek olarak {وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ مَعَايِشَ} ayetindeki معاش kelimesinin معاش şeklinde okunması gösterilebilir.<sup>22</sup>

Kur'an'ın bazı ayetlerine tefsir maksadıyla yapılan ziyadelere de “müdreç” kıraat adı verilmiştir. Bu tür ziyadeler Kur'an'dan olmayıp tamamen açıklama ve şerh amacıyla yazılan şahsî notlardan ibarettir. Bu türden kıraatler bilhassa İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Ubeyy b. Ka'b'ın (ö. 33/654 [?]) hususi Mushaflarında yer almıştır.<sup>23</sup> Gruba örnek olarak Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (ö. 55/675) “وَلَهُ أُخٌ أَوْ أُخْتُ مِنْ أُمَّ” şeklindeki kıraati zikredilebilir. Zira أُمُّ kelimesi, İbn Abbâs'ın sözünden alıntı yapılarak fazladan eklenmiştir.<sup>24</sup> Diğer bir grup ise “şaz” kıraat diye adlandırılmakta, tamamen asılsız ve senetsiz olup hiçbir esasa dayanmayan uydurma lafız numuneleridir. Ebu's-Semmal'ın {فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدْرِكَ} yerine “فاليوم نُنَجِّيكَ” biçiminde ortaya koyduğu kıraat buna örnektir.<sup>26</sup>

<sup>15</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/264.

<sup>16</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/264.

<sup>17</sup> el-Kehf 18/51.

<sup>18</sup> Her iki kıraat de Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' el-Medenî'ye (ö. 130/747-48) ait olan bir kıraattir. Bkz. Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 2/311.

<sup>19</sup> er-Rahmân 55/76.

<sup>20</sup> Ebü'l-Fettâh Osman el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîni vücûhi şevâzîl-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ* (Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1999), 2/305.

<sup>21</sup> el-A'râf 7/10.

<sup>22</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Mûsa et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1978), 278.

<sup>23</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/264.

<sup>24</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Âlemu'l-Kütüb, 2003), 4/194.

<sup>25</sup> Yûnus 10/92.

<sup>26</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/208.

“Mevzu” kıraat ise yalan üzerine bir şahsa nispet edilen senetsiz ve asılsız kıraate denilmektedir. Önek olarak Ebû Hanîfe’ye nispet edilen {إنما يخشى الله من عباده العلماء} <sup>27</sup> ayetinin (إنما يخشى الله) şeklinde okunmasını verebiliriz. <sup>28</sup>

### 1. Dilcilerin Kıraatlerle İstişhâda Yaklaşımı

Sözlüklerde “tanık getirmek, tanık göstermek” anlamlarına gelen istişhâd kavramı dil, gramer ve belâgat ilimlerinde “bir kelime veya ifadenin lafız, anlam ve kullanım bakımından doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek” anlamında kullanılır. <sup>29</sup> Kıraat ile istişhâd etme hususunda dil âlimleri arasında ihtilaf söz konusudur. Bir tarafta, başta Âsım b. Behdele (ö. 127/745) olmak üzere kıraat âlimlerinin en meşhurları bile önemli dilciler tarafından “sorunlu” olarak nitelendirilirken <sup>30</sup> diğer tarafta İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) gibi dilciler mütevâtir kıraatle istişhâd etmek bir yana, şaz kıraatlere da başvurmuş, Âsım ve Hamza b. Habîb (ö. 156/773) gibi kârielerin kıraatini eleştiren dilcileri de şiddetle ayıplamıştır. <sup>31</sup>

Genel olarak bir kıraat mütevâtir olup kıyasa da aykırı değilse Basra ve Kûfe dil mektebine göre onunla istişhâdda bulunmak mümkündür. Ancak kıraat şaz ise bunu Kûfe uleması kabul ederken Basralılar reddetmeyi tercih etmiştir. <sup>32</sup> Örneğin Basralı dilciler kıraat imamlarından Nâfi’ b. Abdірrahmân’ın (ö. 169/785) (جَعَلْنَا لَكُمْ مَعَائِشَ) şeklindeki kıraatini zayıf olarak kabul etmiş, <sup>33</sup> Ebû Osmân el-Mâzinî (ö. 249/863), onu “O Arapçanın ne olduğunu bilmiyordu” sözleriyle tenkit etmiştir. <sup>34</sup> Ebû İmrân Abdullah b. Âmir’in (ö. 118/736), diğerlerinden farklı olarak { وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لَكثيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ } <sup>35</sup> ayetinde geçen أولادهم ismini nasb, شُرَكَائِهِمْ ismini ise cer okuması bu duruma başka bir örnektir. İlgili kıraat, Basra ekolüne göre Arapça kurallarına aykırıdır. Zira böyle okunduğunda mef’ûlün bih, muzâf ve muzâfun ileyh arasında girerek onları birbirinden ayırmış olup ilgili durum Basra ekolüne mensup dilciler arasında kabul görmemektedir. Buna dayanarak İbn Âmir’in kıraatinin yanlış olduğunu, dolayısıyla böyle bir kıraat ile istişhâd olamayacağını söyleyip sadece şiirdeki

<sup>27</sup> Fâtır 35/28.

<sup>28</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, 7/621.

<sup>29</sup> İsmail Durmuş, “İstişhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 23/396.

<sup>30</sup> Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İrâbu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ali Beyzûn (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 3/150; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 7/106.

<sup>31</sup> Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-ğarab min lisâni’l-‘Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1998), 2/1005.

<sup>32</sup> Mehdî el-Mahzûmî, Mehdî el-, *Medresetu’l-Kûfe ve menhecühâ fi dirâseti’l-luğâ ve’n-nağv* (Mısır: Şeriketu Mektebeti Mustafa el-Babî el-Halebî, 1958), 437.

<sup>33</sup> Muhyiddîn İbn Ahmed Mustafa Dervîş, *İrâbu’l-Kur’ân ve beyânüh* (Humus: Dâru’l-İrşâd li’ş-Şüûni’l-Câmiyye, ts.), 3/308.

<sup>34</sup> Dervîş, *İrâbu’l-Kur’ân*, 3/309.

<sup>35</sup> el-En’âm 6/137.

zarurete binaen benzer uygulamaların mümkün olacağını belirtmişlerdir.<sup>36</sup> Kûfe ekolüne mensup dilcilere gelince onlar, bu kıraati kabul etmiş ve onunla kıyas yaparak muzâf ve muzâfun ileyh arasına fasıl girmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>37</sup>

İki nahiv mektebinin kıraatlere genel yaklaşımı böyle olmakla birlikte mektep içinde münferit yaklaşımlar da görülmektedir. Kûfe ekolüne mensup olup da kıraatleri reddeden dilcilerin varlığı da bir gerçektir. Bunun en bariz örneği Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ'dır (ö. 207/822). Nitekim Ferrâ, birçok kıraati reddetmiş veyahut şaz ve kabîh gibi tabirler ile tenkit etmiştir. Örneğin {والذين آمنوا وهاجروا ما لكم من ولايتهم}<sup>38</sup> ayetindeki kelimesini, Hamza b. Abdillâh el-Kisâî (ö. 738/805) ولايتهم şeklinde kesre ile okumuştur. Ferrâ, hocası el-Kisâî'nin bu kıraatini kabul etmeyip "Bence o tefsir ilmi ile alakalı hiçbir şey bilmiyordu"<sup>39</sup> diyerek ağır bir ifade ile tenkit etmiştir. Ferrâ, benzer bir şekilde Hamza b. Habib ez-Zeyyât'ın (ö. 699/773), Nûr Suresi 57.ayetinin {لا تحسبن} kısmını {لا يحسبن} olarak okumasını Arap dili açısından zayıf olarak nitelemiştir.<sup>40</sup>

Kıraatlerle istişhadda orta yolu izleyen dilciler de bulunmaktadır. Bunun en açık örneği Osman b. Cinnî'dir (ö. 392/1002). İbn Cinnî, her ne kadar Basra ekolünün görüşüne meyledip kıraat konusunda daha mutedil bir tavır sergilemiş olsa da bazı kıraatlerden yaptığı istişhâdları tenkitten kurtulamamıştır. Ebû Hayyân el-Endelüsî de (ö. 745/1344) kıraatle istişhâd hususunda orta bir yol benimseyerek ne Kûfîler gibi şaz kıraate dayanmış ne de Basrîler gibi kıraatle ilgili sert bir tutum sergilemiştir. Kıraatlerin, fasih Arapların dili üzerine indiğine olan inancını korumakla birlikte her kıraat ile istişhâd edilmesinin uygun olmadığını da dile getirmektedir. Bu nedenle görüşlerini, kıraatlerin en sahihi olarak gördüğü yedi kurrânın kıraati ile destekleme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla onun mütevâtir kıraatler arasında tercihte bulunmadığı görülmektedir.<sup>41</sup>

İbn Mâlik gibi dilciler ise diğerlerinden tamamen farklı bir yöntem izleyerek hem mütevâtir hem de şaz kıraat ile istişhâd ettiği gibi kendisi gibi davranmayan, başta yedi kurrâ olmak üzere kâriilerin kıraatini eleştiren dilcileri de ayıplamıştır.<sup>42</sup>

Yaklaşımlarını genelleyecek olursak Basra ekolü mensuplarının kıraat ile istişhâd konusunda Kûfe ekolüne göre daha temkinli davrandıklarını, hatta kıraat mütevâtir olsa bile "galat, lahn ve zayıf" gibi nitelemeleri daha kolay kullandıklarını buna karşın Kûfe dilcilerinin bu ifadeler yerine daha çok kıraate odaklanıp farklılaşan

<sup>36</sup> Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâil'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn: el-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003), 2/352.

<sup>37</sup> Enbârî, *el-İnşâf fi mesâil'l-hilâf*, 2/354.

<sup>38</sup> Enfâl, 8/72.

<sup>39</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2010), 1/418.

<sup>40</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 2/259. Ferrâ'nın tenkit etmiş olduğu diğer bazı kıraatler için bkz. 1/14; 2/22; 3/46.

<sup>41</sup> Hatice Hudeysî, *Ebû Hayyân en-Nahvî* (Bağdad: Mektebetu'n-Nahda, ts.), 417.

<sup>42</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ḍarab*, 2/1005.

cihete bir sebep bulmaya çalıştıkları görülmekte,<sup>43</sup> bazı dilcilerin ise münferit olarak bu ikisi arasında veya daha uç noktalarda yaklaşım sergilediklerini söylemek mümkündür.

İbnü'l-Cezerî, dilde atıf yapılabilecek ve dolayısıyla tevatürlük kazanmış olan kıraatin şartlarını belirleyerek bir sistem oturtmaya çalışmıştır. Ona göre bir vecihle de olsa Arap dili kaidelerine, aynı zamanda takdiren de olsa Hz. Osman Mushaflarından birine uyan ve sahih bir sened ile nakledilen her kıraat doğrudur ve reddi câiz olmayıp mütevâtir sayılmaktadır. Bu kıraat yedi veya on imam tarafından okunmuş olsun fark etmez. Ancak ne zaman ki şartlardan biri ihlal edilirse kimin kıraatinin olduğu önemli değildir.<sup>44</sup>

Üzerinde ittifak edilen güçlü kıraatlerden dilbilimi adına başvuru yapmak doğal bir sonuçtur. Genel kabule göre zayıf addedilen kıraatlere lugavî görüş dayandırmanın farklı nedenleri olduğu ortaya çıkmaktadır. Zayıf da olsa kıraatlerden istişhâd etmek veya kıraatte farklılaşmanın derinleşmesine zemin hazırlayan nedenler ile bazılarının istişhâdda reddedilmelerinin sebepleri şöyle sıralanabilir:

- Bazı kıraatlerin ferdî içtihat sonucu meydana geldiği düşünülmüştür. Örneğin ünlü müfessir ve dilci Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ına haşiye yazan İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî (ö. 683/1284), İbn Amir'in (ö. 118/736) ortaya koyduğu kıraat için Zemahşerî tarafından ferdî içtihat ürünü olduğu görüşünü aktarmaktadır.<sup>45</sup>
- Farklılığın başka bir nedeni de dilcilerin kendi görüşlerini kanıtlama çabasıdır. Zira bunun için bazı kıraatler, “yanlış, galat veya Arapçadan uzak” gibi tenkitlerle nitelendirilmek zorunda kalmıştır.<sup>46</sup>
- Bazı kıraatler doğrudan “er-Rasmü'l-Osmanî”ye uymaması nedeniyle dilciler tarafından reddedilmiştir<sup>47</sup>
- Bazıları ise; cumhurun {فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ}<sup>48</sup> biçiminde okuduğu<sup>49</sup> ayeti İbn Kesîr'in كَلِمَاتٌ biçiminde okumasına yönelik yapılan “dil zevkine uymuyor” gibi sanatsal gerekçelerle reddedilmiştir.<sup>50</sup>
- Kıraat farklılıklarının çoğalması veya derinleşmesinin altında yatan başka bir sebep ise itikadî veya amelî mezheb temelli taassup ile ilgilidir. Örneğin {وَكَلَّمَ اللَّهُ}

<sup>43</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/44.

<sup>44</sup> Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 1/19.

<sup>45</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâiki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/69 (Hâşiye); Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Halep: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/415.

<sup>46</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2/145.

<sup>47</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/66.

<sup>48</sup> el-Bakara 2/37.

<sup>49</sup> Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhira*, 30.

<sup>50</sup> Muhammed Hâdî Ma'rife, *et-Temhîd fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru't-Taâruf li'l-Matbûât, 2011), 2/149.

{موسى تكليماً<sup>51</sup> ayetindeki lafza-i celâlini Zemahşerî mutezile temelli görüşü nedeniyle mansûb okumak yerine tüm mütevâtir kıraatleri yok sayıp Yahyâ b. Vessâb'ın (ö.103/721) şâz kıraatine uyarak merfû okumayı tercih etmiştir.<sup>52</sup>

Mütevâtir yedi kıraatin, dördüncü asrın başlarında İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a* adlı çalışmasıyla bir araya toplandığı bilinmektedir.<sup>53</sup> Dolayısıyla genel anlamda bu süre zarfından önce yaşamış olan Ebü'l-Abbâs el-Müberred (ö. 286/900), Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) gibi dilciler kıraatleri tenkit etmede daha rahat davranırken İbn Mücâhid'den sonraki Ömer b. Halef İbn Mekkî (ö. 501/1108 [?]), İbn Hişâm el-Lahmî (ö. 577/1181) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi âlimlerde tenkidin bu kadarına rastlanmamıştır. Dolayısıyla kıraat ilminin tam olarak bağımsız bir ilim haline gelmemiş olmasının da o dönemki cesareti artırmış olduğunu söylemek mümkündür.

## 2. Sîbeveyhi'nin Kıraatle İstişhâda Yaklaşımı

Sîbeveyhi, hangi kıraat olursa olsun onu dil referansında reddetme yoluna gitmemiştir. Bazı kıraatler için “zayıf, nadir ve kullanımı az” gibi ibareler kullansa da bundan kasıt kıraat değildir. Bununla, ilgili kıraatin zayıf veya nadir bir Arap kelamı ile telaffuz edildiğini belirtmek istemiştir. Düsturunu, “أَنَّ الْقِرَاءَةَ لَا تُخَالَفُ لِأَنَّ الْقِرَاءَةَ السُّنَّةَ”/kıraate muhalefet edilmez zira kıraate uymak elzemedir<sup>54</sup> şeklinde belirlemeyi tercih eder. Örneğin yedi kıraatten sayılan {سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ} kıraatini yorumlarken قَبِيح/çirkin tabirini kullanmıştır.<sup>56</sup> Doğrusu Sîbeveyhi, burada kıraatin kendisini değil üzerine okunmuş olan dili kastetmektedir. Zira o, herhangi bir kıraati değerlendirdiğinde وَهِيَ/ki bu da azdır<sup>57</sup> ve وَهِيَ ضَعِيفَةٌ/ki bu da zayıftır<sup>58</sup> gibi ifadelerle değerlendirmede bulunmuş ve hiçbir kıraati doğrudan reddetmemiştir. Bunu, “Ebâ Amr'ın {يَا صَالِحُ يَتِينَا}”<sup>59</sup> kıraat ile yani hemzeyi (إِ) (ـِ) ile okuduğunu iddia ederler. Bana göre bu zayıf bir dildir (يَا غُلَا مَوْجِل) çünkü buna bakılacak olursa (يَا غُلَا مَوْجِل) şeklinde söylenmesi gerekmektedir<sup>60</sup> şeklindeki sözülle somutlaştırmak mümkündür.

Sîbeveyhi'nin kıraatlere karşı bu ılımlı yaklaşımını birkaç örnek ile teyit etmek yerinde olacaktır. O, İsa b. Ömer'in (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) ile (الزَّانِيَّةُ وَالزَّانِي) kaynaklarda geçen şâz kıraatini kastedip “Bazı insanlar bunları nasb üzere okumaktadır. Bu kıraat biçimi Arapçada doğru olmakla birlikte çoğunluk onu merfû' okumuştur” diyerek onu dolaylı olarak desteklemiştir. Başka bir örnekte Sîbeveyhi kıraatten referans almayı şu şekilde

<sup>51</sup> en-Nisâ 4/164.

<sup>52</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/591.

<sup>53</sup> Tayyar Altıkulaç, “İbn Mücâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/214.

<sup>54</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/48.

<sup>55</sup> el-Câsiye 45/21.

<sup>56</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/34.

<sup>57</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/338.

<sup>58</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/58.

<sup>59</sup> el-A'râf 7/77.

<sup>60</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/338.

savunmuştur: “Allah Azze ve Celle’nin {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ}<sup>61</sup> ayetinde nesne olan ögenin öne geçmesini aynen زَيْدًا ضَرَبْتُهُ gibi değerlendirmek gerekir ki bu da çok güzel bir Arapça olup O’nun {وَأَمَّا تُمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ}<sup>62</sup> kelamı da bu cümledendir. Bütün bunlara rağmen kıraate nasıl muhalefet edilir?”<sup>63</sup>

Sîbeveyhi’nin yaşadığı dönemde henüz yedi veya on kıraat ile onların ilkesel yaklaşımları tam olarak ortaya çıkmamıştır. Üstelik kıraat meselesi ve yedi kıraat şeklinde bir isimlendirme olmasaydı Sîbeveyhi’nin kıraatleri tenkit ettiği ya da zayıf gördüğü şeklindeki iddialar da olmayacaktı.<sup>64</sup> Bunun delili ise Sîbeveyhi ile İbn Mücâhid arasında yaklaşık iki asırlık bir zaman dilimi bulunmasıdır. Ancak bu uzun zaman zarfında âlimler tarafından Sîbeveyhi’nin kıraatlere yönelik eleştiride bulunduğu ya da bunları reddettiği yönünde bir kayda rastlanmamıştır. Sonuç olarak Sîbeveyhi, dili eleştirmekle birlikte hiçbir kıraati eleştirip reddetme yoluna gitmemiştir.

Sîbeveyhi her hâlükârda diğer Basra ekolü dilciler gibi hiçbir kıraati zayıf ya da yanlış gibi vasıflarla nitelendirmemiştir. Kıraati zikretmiş, daha sonra Arap kelâmına dayanarak bununla ilgili çeşitli tevillerde bulunmuştur. Zira Sîbeveyhi bir kelimenin ya da bir cümlenin Araplar tarafından konuşulduğunu işittiğinde onu doğru kabul etmektedir. Böyle bir kelime ya da cümlenin Araplardan gelmesi koşuluyla o cümle üzerine kıyas edip onu fasih ve selim bir cümle olarak addetmiştir. Nitekim Sîbeveyhi konuyla ilgili şunları söylemektedir: “Bir Arap’ın okumuş olduğu herhangi bir kelimeyi başka bir Arap farklı şekilde okumuş olsa her ikisi de doğru okumuştur.”<sup>65</sup> Örneğin (وما وما يدريك أنه لا يفعل) ayetini (يشعركم إنها إذا جاءت لا يؤمنون) kelimesi (إنها) şeklinde gelmeme sebebini Halîl b. Ahmed’e sormuştur. O da böyle bir yerde (إنها)’nin pek güzel/hasen olmadığını belirtmiştir.<sup>66</sup>

Kıraati hiçbir zaman ta’n ile eleştirmeyen Sîbeveyhi, onun Arapça usûl ve kurallarına uygun olduğunu bazen şiir, bazen nesir ve bazen de Araplardan duymuş olduğu örneklerle ispat etmeye çalışmıştır. Bazı yerlerde Arapça kurallarına uymayan bir kıraat olduğunda onu bir kabile veya lehçeye nispetle zikredip geçmiş ya da kıraati doğru bularak ve Arapçasına güvenilir kimselerden onun doğruluğuna dair kanıtlar getirmiştir. Eserinde çoğu zaman (سَمِعْنَا أَنَّ بَعْضَ الْعَرَبِ ) (بَلَّغْنَا/ bizlere gelen bilgiye göre), (وقَدْ قَرَأَهَا بَعْضُهُمْ / bazı Arapların şu şekilde okuduklarını duymuştuk), (أَلَا تَرَى أَنَّ بَعْضَ النَّاسِ قَرَأَهَا / bazı insanların şöyle okuduklarını görmez misin?) gibi cümleler sarf ettiği görülmektedir. Dolayısıyla burada duydum, gördüm veya eşittim gibi cümlelere ya da ifade biçimlerine çok az rastlanmaktadır. Bu durum

<sup>61</sup> el-Kamer 54/49.

<sup>62</sup> Fussilet 41/17.

<sup>63</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/148.

<sup>64</sup> Ahmet Şelebî, *Ebû ‘Alî el-Fârîsî ve eşeruhû fi’l-kırâât* (Cidde: Dâru’l-Matbûâtî’l-Hadîse, 1989), 163.

<sup>65</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/263.

<sup>66</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/123.

onun ilmî bir ahlâka sahip olduğu gibi nakil emanetine özen gösterdiğinin de bariz göstergesidir.

Sîbeveyhi'nin, 'Kıraate muhalefet edilmez' sözünden de anlaşıldığı gibi Arap dili açısından onun kıraatlere karşı tutumu sadece muhalefet etmemek değil, aynı zamanda ona karşı saygı ve hürmet içerisinde olmak şeklinde kendini göstermektedir.

### **3. Sîbeveyhi'nin Kıraatte İstişhâd Yöntemi**

Sîbeveyhi'nin Kur'ân ve kıraat alanında geniş bilgi birikimine sahip olduğu *el-Kitâb* adlı eserinde net olarak görülmektedir. Bunda hocası Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö. 175/791) büyük bir katkısı bulunmaktadır. Zira Sîbeveyhi, hem anlam hem de dil yönünden öğrenmek istediği konuların yanında kıraat vecihlerini de sürekli ona sormuştur.<sup>67</sup> Eserinde onun dışında kıraati ile temayüz etmiş ve daha sonra bazısının adı kurrâ olarak da anılan Ebû Amr b. 'Ala (ö. 154/771), Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/735), Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) İbn Mes'ûd b. gibi birçok âlimin ismini zikrettiği görülmektedir.<sup>68</sup> Sadece adlarını değil çoğu şahsiyet için "Mekke, Medine veya Kûfe ehliydendi" gibi ifadelerle yaşadığı şehir veya mıntıkeyi da bildiğini, dolayısıyla Arap lehçelerine de bir o kadar hakim olduğunu hatta Arap coğrafyasında yeterince seyahat ettiğini göstermiştir.<sup>69</sup>

Sîbeveyhi'nin yaşadığı dönemde mütevâtir, ahâd, meşhûr ya da şaz gibi kıraat taksimatı henüz mevcut değildi. Daha önce de zikredildiği üzere kurrâ ve kıraatlerle ilgili tasnif dördüncü asrın başlarında İbn Mücahid'in yazdığı *Kitâbu's-Seb'a* adlı eseriyle olgunlaşmıştır. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinde ayetlerden yaptığı istişhâdın yaklaşık üçte birinin kıraatler üzerinden gerçekleştiği görülür ancak onun döneminde kıraatler henüz kategorik bir sistem ile anılmadığı için bunlar bireysel kurrâ görüşleri olarak telakki edilmiştir. Çalışmanın bu noktadan sonraki aşamasında Sîbeveyhi'nin, icma olunan kıraate bakışı ve bazen cumhur dışındakilere değinmemesi, bazen cumhur kıraati yerine başka kıraatlere işaret etmesi, bazı kıraat imamlarının kıraatini diğerlerine tercih etmesi, yer yer on kıraatin (aşere kurrâsının) dışına çıkması, şâz kıraatler ile istişhâd etmesi gibi onun kıraat ile istişhâddaki sergilediği yaklaşım ve yöntemlere dair bilgilere yer verilecektir.

#### **2.1. Cumhurun Kıraatini Alıp Diğerlerine Değinmemesi**

Genelde en doğru kıraat ile istişhâd etmeye çalışan Sîbeveyhi, cumhurun görüşünü aktarmaya özen gösterirken bu arada diğer kıraatlere hiç değinmeden geçtiği olmuştur. Örneğin {مَا كَانَ حُجَّتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا}70 ve {وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ}71 ayetlerinde geçen حُجَّتُهُمْ ve جَوَابَ kelimelerinin, كان nakıs fiilinin öne geçmiş haberi olarak mansûb okunuşunu

<sup>67</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/123.

<sup>68</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/95; 1/187; 1/389; 3/143.

<sup>69</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/140; 2/399; 4/196.

<sup>70</sup> el-Câsiye 45/25

<sup>71</sup> el-A'râf 7/82.

delillendirmede cumhurun görüşüne baş vurup<sup>72</sup> bu kelimeleri merfû okuyan Hasan-ı Basrî ve (ö. 110/728) Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) kıraatine hiç işaret etmemiştir.<sup>73</sup> Benzer şekilde eserinde أَنْ harfinden bahsederken { وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا { رَبُّكُمْ فَاتَّقُون }<sup>74</sup> ayetinden istişhâd etmede ilgili harfi أَنْ biçiminde okuyan Medine ve Basra kurrâsına<sup>75</sup> hiçbir şekilde atıfta bulunmamıştır.<sup>76</sup> Sîbeveyhi'nin böyle durumlarda cumhur kıraatini tercih edip diğerlerini hiç zikretmediği görülmektedir.

## 2.2. Cumhurun Kıraatiyle İstişhaddan Sonra Diğer Kıraatlere de İşaret Etmesi

Sîbeveyhi'nin bir başka istişhâd yöntemi de bazen cumhurun kıraatini alıp sonrasında başka bir kıraate de atıf yapmasıdır. Örneğin أَنْ harfinin birinci fiili nasb edip ikinci fiili etkilememesi hususunda cumhurun kıraati olan { أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا }<sup>77</sup> ayetiyle istişhadda bulunup ikinci fiili فتذكُر biçiminde merfû okuyan<sup>78</sup> Kûfe ehlinin kıraatine de atıfta bulunmuştur.<sup>79</sup> Benzer şekilde Mâide Suresinin 55.ayeti hakkında cumhurun görüşüne dayanmakla birlikte farklı kıraatlere sahip İsâ b. Ömer b. es-Sekafî (ö. 149/766), Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708 [?]), Ebû Ca'fer el-Medenî (ö. 130/747-48) gibi kıraat âlimlerinin kıraatlerine;<sup>80</sup> Âl-i İmrân Suresi 20.ayetinde cumhurun kıraati ile birlikte İsa b. Ömer ve İbn Ebî İshâk'ın farklı okuyuşlarında da dikkat çekmiştir.<sup>81</sup> Bu arada Sîbeveyhi farklı kıraatlere işaret ederken hocası Halîl b. Ahmed'den referans almayı ihmal etmediği, yorumunda zorlandığı kıraat vecihlerinde yine hocasından yardım aldığı görülmektedir.<sup>82</sup>

Diğer taraftan Zümer Suresi 16 ve Yûsuf Suresi 31.ayetlerinde olduğu gibi *el-Kitâb*'ın bazı yerlerinde cumhurun kıraatine muhalif olan bir kıraatin Araplar arasında geçerli olduğunu öne sürmüş hatta ilgili kıraat vechini iyi bir Arapça olarak nitelendirmiştir.<sup>83</sup>

## 2.3. Kârileri Öne Çıkarması

Sîbeveyhi'nin, kıraatlerden istişhadda rahat davranmakla birlikte bazı kıraatlere öncelik verdiği görülmektedir. Eserinde, istişhadda öncelik verdiği kıraat âlimleri şunlardır:

<sup>72</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/150.

<sup>73</sup> Bennâ, *el-İthâf*, 502.

<sup>74</sup> el-Mü'minûn 23/52.

<sup>75</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 18/60.

<sup>76</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/127.

<sup>77</sup> el-Bakara 2/ 282.

<sup>78</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/54.

<sup>79</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/59.

<sup>80</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Bâsrî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381), 1/31.

<sup>81</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/88.

<sup>82</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/123.

<sup>83</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/60; 2/210; 4/439.



- Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ' (ö. 154/771)
- Alî b. Hamza el-Kisâi (ö. 189/805)
- Nâfi' el-Medenî (ö. 169/785)
- Abdullâh b. Kesîr (ö. 120/738)
- Hamza b. Habîb ez-Zeyyât (ö. 156/773)
- Ya'kûb b. İshâk el-Hadramî (ö. 205/821)
- Hafs b. Süleymân el-Esedî (ö. 180/796). Bunların yanı sıra İsâ b. Ömer (ö. 149/766), Abdullah b. Ebî İshâk (ö. 117/735), Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) ve İbn. Mes'ûd gibi birçok kurrânın kıraatini de istişhadda öncelemiştir.<sup>84</sup>

Sîbeveyhi'nin kıraat ile istişhâd hususunda Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ'ya öncelik vermesi, onun fikir bakımından Halîl b. Ahmed'den ne kadar etkilendiğini ortaya koymaktadır. Çünkü Halîl, Ebû Amr'ın uzun süre öğrenciliğini yapmıştır. Dolayısıyla onun nahivle ilgili görüşlerinden ve bazı kıraatler ile ilgili tercihlerinden etkilenmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Daha sonraki aşamada Sîbeveyhi'nin Halîl b. Ahmed'e öğrencilik yaptığı düşünülünce; Kalem Suresi 68, Zümer Suresi 39 ve Fâtır Suresi 35.ayetlerinde olduğu gibi Sîbeveyhi'nin de kıraat ve dilde Ebû Amr'dan yaptığı çok sayıdaki rivayeti izah etmek kolaylaşmaktadır.<sup>85</sup>

#### 2.4. Şaz (Kıraat-ı Aşere Dışı) Kıraatler ile İstişhâd Etmesi

Müellifin eserinde, Araplar tarafından konuşulan ancak birçok insan tarafından bilinmeyen kelimeleri veya i'râb vecihlerini ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Bunu yaparken on kıraat arasında yer almayan çok sayıda şaz kıraat ile de istişhâd etmiştir. Dolayısıyla amacının, kıraatler ile istişhâd ederken savunmuş olduğu lugavî görüşü ispat etme çabasına mebni olduğunu söylemek mümkündür. Referansta bulunduğu bazı kıraatlerin on kıraat dışında olması bu açıdan doğal görünmektedir. Örneğin {هُؤَلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطَهَرُ لَكُمْ}<sup>86</sup> ayetindeki nasb ile okunan أَطَهَرَ kıraati ile lugavî rivayette bulunmuştur. Bu kıraat Hasan-ı Basrî, Zeyd b. Ali, İsa b. Ömer ve Saîd b. Cübeyr'e (ö. 94/713 [?]) nispet edilmiştir.<sup>87</sup> Benzer şekilde Enbiyâ suresinin 21.ayetiyle ilgili istişhâdı Yahyâ b. Ya'mer, Hasan-ı Basrî, Ebi İshâk ve Süleymân b. Mihrân (A'meş)'in (ö. 148/765), Duhân Suresi 54 ve İsrâ Suresi 76.ayetiyle, Maide Suresi 38.ayetiyle ilgili istişhâdı İsâ b. Ömer'in şaz sayılan kıraatlerinden yapmış<sup>88</sup> hatta Mâide suresi 38.ayetinin İsa b. Ömer'e ait şaz kıraatini "Arapçada güçlü bir yere sahiptir" diyerek övmüştür.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Muhammed Abdülhâlık Azîme, *Fehârisu Kitâb-i Sîbeveyhi ve dirâsetün leh* (Kahire, 1975), 883.

<sup>85</sup> Ali en-Necdî Nâsif, *Sîbeveyhi: İmâmu'n-nuḥât* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1979), 70.

<sup>86</sup> Hûd, 11/78.

<sup>87</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, (Hâşiye) 3/127.

<sup>88</sup> Ebû Hayyân, *İrtiḡâfu'd-ḡarab*, 1/130; 4/253; 7/92; 8/253.

<sup>89</sup> Abdülâl Sâlim Mükerrrem, *el-Ḥalkatu'l-mefḡûde fi târihi'l-naḡvil-'Arabî* (Lübnan: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 173.

## 2.5. Kendi Tercihini Öne Çıkarması

Şaz kıraatle istişhâd edebilen Sîbeveyhi, eserinde zaman zaman rivayette bulunduğu kıraati “şöyle okumuş olsaydı Arapçaya daha yakın olurdu”<sup>90</sup> tarzında ifadelerle de eleştirip kendi görüşünü belirtmektedir. Bunun dışında, Halîl b. Ahmed başta olmak üzere hocalarına ayetlerin kıraati hakkında sorular sorup cevaplarını eserine işlemiş, akabinde kendi tercihini de ortaya koymuştur. Örneğin { أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ }<sup>91</sup> ayetindeki فَانَّ kısmının hemzesini nasb okuyan Halîl b. Ahmed’in görüşünden sonra فِانَّ olarak okumasının daha iyi olacağını belirtmesi bu cümledendir.<sup>92</sup> İlgili yaklaşım tarzı o dönemde kıraat ve lehçe çeşitliğinin ne derece ileri olduğunun bir göstergesidir. Onun Mü’minûn Suresi 52 ve Cin Suresi 18.ayetlerinin kıraatine dair müdahaleleri de benzer olmuştur.<sup>93</sup> Sîbeveyhi’nin, bazen bir ayette iki vecih geçtiğinde her ikisi arasında tercihte bulunmaksızın delil olarak ikisini birden öne çıkardığı da<sup>94</sup> görülmekle birlikte kendi fikrini belirtmesi daha yaygındır.

## 2.6. Bir Kıraat ile Kelâmu’l-Arab Arasında Kıyas Yapması

Sîbeveyhi’nin bir başka istişhâd yöntemi de aralıklarla bir kıraati Arapların genel kullanımı veya şiiri üzerinden kıyaslamak şeklinde kendini gösterir. اِنَّ edatının hafif kullanımı bu cümledendir. Bu edat (اِنَّ عمراً لمنطقاً) cümlesinde olduğu gibi Sîbeveyhi’ye göre اِنَّ şeklinde şedde olmadan kullanımında da bu edat kendinden sonraki ismi nasb eder. Zira Medine halkı {واِنْ كُلاًّ لِّمَآ لِيُوفِيَنَّهُم رُبُّكَ أَعْمَالَهُمْ }<sup>95</sup> ayetindeki ilgili edatı, arkasındaki ismi bu haliyle nasb ettirerek okumuştur.<sup>96</sup> Sîbeveyhi önceki cümleye atfen “sözüne güvendiğimiz bazı Araplardan böyle işittik” diyerek kıraat ile adı geçen Arap kelamı arasında kıyas yoluna gitmiştir.<sup>97</sup>

## 3. Sîbeveyhi’nin Kıraatlerdeki Nispet Yöntemi

Sîbeveyhi, kıraatler ile istişhadda bulunurken yaptığı referansı isim belirtmeden doğrudan kıraate, raviye, beldeye, kabileye ve kârinin kendisine yöneltmek suretiyle farklı yöntemler de kullanmıştır. Bunların içinde en çok kârinin ismine yapılan nispet görülmektedir.

<sup>90</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/133.

<sup>91</sup> et-Tevbe 9/63.

<sup>92</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/133.

<sup>93</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/126; 3/127.

<sup>94</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/144.

<sup>95</sup> Hûd 11/111.

<sup>96</sup> Bu ayetteki vücut farklılığı kurrâ arasında اِنَّ ve لِمَا harfleri üzerinde gerçekleşmiştir. Buna göre Nâfi‘ ve İbn Kesîr (اِنَّ) ve (لِمَا) olarak; Ebû Amr, Kisâi ve Halef (اِنَّ) ve (لِمَا) olarak; İbn Amir, Hafs, ve Ebû Ca’fer (اِنَّ) ve (لِمَا) olarak, Şu‘be ise (اِنَّ) ve (لِمَا) biçiminde okumuştur. Sîbeveyhi ise amel eden hafif nûn üzerinden ilgili Arap kelamına kıyas yapmıştır. Bkz. Bennâ, *el-İtḥâf*, 1/223.

<sup>97</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/186.

### 3.1. Müphem Nispet

Kıraatlerle istişhadda sıkça uyguladığı yöntemlerden biri, kıraat ya da kıraatlerin adını zikretmeksizin “bazı” ifadesi ya da bu tabire müradif ifadeler kullanmayı tercih etmesidir. Örneğin A'râf Suresi 187. ayetin kıraat nispetini yaparken “bize gelen habere göre bazı kurrâ bu ayeti böyle okumuştur”<sup>98</sup> diyerek ilgili kıraat sahibini netleştirmemiştir. Benzer olarak Bakara Suresi 284, Saffât Suresi 8, Sâd Suresi 8, Mü'minûn Suresi 52 ve Yâsîn Suresi 1.ayetinin kıraat nispetini yaparken hep “bazıları” ifadesini kullanmıştır.<sup>99</sup>

Sîbeveyhi'nin bu minvalde uyguladığı diğer yöntem de atıf yaparken فُرئ diyerek edilgen çatı kullanarak ilgili kıraat veya kârinin kimliğini gizlemesidir. Bunun yanında “bazı insanlar, bazı Araplar, Araplar şöyle okumuştur” türünden genelleme ifadeleriyle kıraatleri müphem bırakmaktadır. Kâf Suresi birinci, A'lâ Suresi 16, A'râf Suresi 32 ve Sebe suresi 48.ayetlerin kıraat nispetindeki uyguladığı yöntem de bu türdendir.<sup>100</sup>

### 3.2. Raviye Nispet

*el-Kitâb*'ın bazı yerlerinde Sîbeveyhi kıraat ile istişhadda bulunurken kıraat naklini yapan kimsenin ismi üzerinden atıf yapmıştır. Örneğin, مَنْ şart edatından sonra cemi' bir ismin gelebileceğini izah ettiği bahiste, cumhura göre okunuşu { وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ }<sup>101</sup> olan ayetin يَقْنُتْ kelimesinin تَقْنُتْ şeklinde müennes siyga ile okunmasını ve okunabileceğini hocası Halîl b. Ahmed'den işittiğini söyleyerek ona nispet etmiştir.<sup>102</sup>

Benzer bir şekilde { وَتُؤَاؤُا لَوْ تَدَّهْنُ فَيَذَّهْنُونَ }<sup>103</sup> ayeti örnek gösterilebilir. Ayetteki şartın cevabında geçen ف harfinden sonraki fiilin temenni olması durumunda merfû' okunmasını yeğlemiş ancak فَيَذَّهْنُونَ şeklinde doğrudan şartın cevabı gibi de okunabileceğine dair seçeneği, Hârûn b. Mûsâ'ya (ö. 170/786) nispet ederek istişhadda bulunmuştur.<sup>104</sup> Aynı şekilde Enfâl Suresi 9.ayette geçen ve cumhura göre (مُرْدِفَيْنِ) şeklinde okunan kısmının (مُرْدِفَيْنِ) şeklindeki kıraatini yine hocası Halîl b. Ahmed ile Hârûn b. Mûsâ'ya nispet etmektedir.<sup>105</sup>

### 3.3. Beldeye Nisbet

Sîbeveyhi, istişhadda bulunduğu kıraati zaman zaman Mekke, Medine, Hicaz, Kûfe ve Basra gibi şehirlere de nispet etmiştir.

Mekke ehline yaptığı kıraat nispeti üç adettir. Birincisi eserinin idgâm bahsinde istişhadda bulunduğu Kasas Suresi'nin 23.ayetinde geçen { حَتَّىٰ يُصَدِّرَ الرَّعَاءَ }<sup>106</sup> kısımdır.

<sup>98</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/90.

<sup>99</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/90; 4/463; 1/58; 2/147; 2/258.

<sup>100</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/459; 2/91; 2/108; 2/147; 3/13.

<sup>101</sup> *el-Ahzâb* 33/31.

<sup>102</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/415.

<sup>103</sup> *el-Kalem* 68/9.

<sup>104</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/36; 4/444.

<sup>105</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/444.

<sup>106</sup> *el-Kasas* 28/23.

Sîbeveyhi, “Mekke ehlinin kıraatine göre صدر fiilindeki harf ص ile ز arasında bir sestir” diyerek nispeti Mekke’ye yapmıştır.<sup>107</sup> Bunların dışında yukarıda Halîl b. Ahmed ile Hârûn b. Mûsâ’ya nispet edilen Enfâl Suresi’ndeki (مُرَدِّفَيْن) kıraatini de daha sonra bilahare Mekke ehline nispet etmiş,<sup>108</sup> {فَلَا تَتَنَاجَوْا}<sup>109</sup> ayetiyle istişhâd ederken “Mekke ehlinin fiildeki ن harfini belli etmeyerek okudukları iddia edilmiştir”<sup>110</sup> demek suretiyle de nispet edilen beldeyi işaret etmiştir.

Medine kıraatine yapılan nispet ise dört tanedir. Birincisi, {وَأَنَّ كَلِمًا لَّمَّا لِيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبِّكَ} وَأَنَّ كَلِمًا لَّمَّا لِيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبِّكَ، إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ayetindeki إِنَّ edatını Medine ehlinin إِنَّ şeklinde hafif ve fethalı okuyuşuna yaptığı nispettir.<sup>112</sup> Diğerleri ise Şûrâ Suresi’nin 51.ayetindeki يُرْسِلْ fiilini ref<sup>113</sup>, En’âm Suresi 109.ayetindeki إِيَّهَا ibaresinin إِيَّهَا şeklinde nasb<sup>114</sup>, cumhurun da kıraati olan {قَالَ أَبَسَّرْتُمُونِي عَلَى أَنْ مَسَّنِي الْكِبَرُ فِيمَ تُبْتَرُونَ}<sup>115</sup> ayetindeki تُبْتَرُونَ fiilini şeddesiz okumalarıdır. Çünkü ona göre Medine ehli şeddeli okumayı genellikle dile ağır bulmaktadır.<sup>116</sup>

Sîbeveyhi, eserinde Kûfe ehlinin kıraatini sadece iki defa zikretmiştir. Birincisi, {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى}<sup>117</sup> ayetindeki فَتُذَكِّرْ fiilini فَتُذَكِّرْ şeklinde merfû’ okunmasını Kûfe ehline nispet etmesidir.<sup>118</sup> Burada bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Her ne kadar Sîbeveyhi Kûfe ehlinin ilgili fiili ref okuduğunu belirtse de böyle bir kıraati tercih edenin sadece Hamza olduğu görülmektedir. Kûfe kıraat mektebine mensup olan diğer isimlerden Âsım ve Kisâi ise fiili nasb okumuştur.<sup>119</sup> İkinci örnek En’âm Suresi 80.ayetinde geçen تَتَذَكَّرُونَ fiilinin تَتَذَكَّرُونَ şeklinde hafifletilerek okunabileceğini belirttikten sonra Kûfe ehlinin böyle bir kıraati bulunduğunu belirtmesidir.<sup>120</sup>

Sîbeveyhi’nin doğrudan Hicaz kıraatine yaptığı nispet iki tanedir. Birincisi, “Rivayete göre Mücâhid şöyle okumuştur, ki bu okuyuş Hicaz ehlinin de kıraatidir”<sup>121</sup> dediği {زُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ} زُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ<sup>122</sup> ayetinin kıraati olup fiil ref okunmuştur.<sup>123</sup> Diğerisi ise ما nefiy harfini ليس gibi amel ettirmede istişhâd ettiği {مَا هَذَا بَشَرًا}<sup>124</sup> ayetinin nispetidir.<sup>125</sup>

<sup>107</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/196.

<sup>108</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/444.

<sup>109</sup> *el-Mucâdele*, 58/9.

<sup>110</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/440.

<sup>111</sup> *Hûd* 11/111.

<sup>112</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/140.

<sup>113</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/50.

<sup>114</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/23.

<sup>115</sup> *el-Hicr* 15/54.

<sup>116</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/520.

<sup>117</sup> *el-Bakara* 2/282.

<sup>118</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/54.

<sup>119</sup> *Bennâ, el-İthâf*, 223.

<sup>120</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/477.

<sup>121</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/447.

<sup>122</sup> *el-Bakara* 2/214.

<sup>123</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/25.

<sup>124</sup> *Yûsuf* 12/31.

### 3.4. Kabileye Nisbet

Sîbeveyhi, Temim ve Huzeyl olmak üzere kıraati kabileye nisbet etme hususunda Adnânîler'e bağlı olan iki kabilenin ismini zikretmektedir.

Benî Temim kabilesinde nisbet etmiş olduğu kıraat, üç tanedir. Birincisi, yukarıda da zikredilen ayetteki ليس edatının haberinin Temim kabilesi tarafından ref okunduğunu belirtmesidir.<sup>126</sup> İkincisi, Nisâ 157 ve Yâsîn 43. ayetlerinde geçen اَتَّبَاعِ، صَرِيحٍ ve رَحْمَةً lafızlarını ref okumadaki Temim kabilesinin kıraat farklılığına dikkat çekmesi<sup>127</sup> olup diğeri de Fâtiha Suresinin başındaki الْحَمْدُ sözcüğünün nasb okunmasına dair nispetidir.<sup>128</sup>

### 3.5. Kâriye Nispet

Sîbeveyhi'nin kıraatleri nispet ederken izlemiş olduğu başka bir yöntem de kıraati kârinin şahsına ya da ismine nispet etmiş olmasıdır. Bu tür nispet sayısının dokuz olduğu tespit edilmiş olup birer örnek ile şu şekilde sıralamak mümkündür:

• Abdullâh b. Mes'ûd b. Gâfil b. Habîb el-Huzelî (ö. 32/652-53). Adı *el-Kitâb*'da üç kere geçen İbn Mes'ûd'a Sîbeveyhi mastar konusunu ele alırken istişhadda bulunmuştur. وَأَنْزَلَ الْمَلَائِكَةَ النَّزِيلَةَ<sup>129</sup> ayetini söyleyerek أَنْزَلَ fiili ile نَزَلَ fiilin aynı anlama geldiğini, kıraati İbn Mes'ûd'a nispet ederek izah etmiştir.<sup>130</sup>

• Übey b. Kâ'b b. Kays el-Ensârî (ö. 33/654 [?]). Sîbeveyhi, { لَيْلًا يَغْلَمُ أَهْلَ الْكِتَابِ أَنْ لَا } اَيْتِينِنِن بِن كِيسَمِنِن Übey b. Kâ'b'ın لَا يَفْذُرُونَ<sup>131</sup> اَيْتِينِنِن بِن كِيسَمِنِن اَيْتِينِنِن بِن كِيسَمِنِن aktarmıştır.<sup>132</sup>

• Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (ö. 103/721). Adı *el-Kitâb*'da, “Rivayete göre Mücâhid { وَرُزِّلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ }<sup>133</sup> اَيْتِينِنِن بِن كِيسَمِنِن اَيْتِينِنِن بِن كِيسَمِنِن aiyetini يَقُولُ şeklinde okumuştur ki buda Hicaz ehlinin kıraatidir”<sup>134</sup> şeklinde bir kere zikredilmiştir.

• el-Hasanu'l-Basrî (ö. 110/728). Kâriye nispet olunan kıraat *el-Kitâb*'da iki kere geçer. Birisi Sîbeveyhi'nin { وَحَوْرٌ عَيْنٌ }<sup>135</sup> اَيْتِينِنِن بِن كِيسَمِنِن اَيْتِينِنِن بِن كِيسَمِنِن aiyetindeki حَوْرٌ ref kıraatini kâriye nispet etmektedir.<sup>136</sup>

<sup>125</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/59.

<sup>126</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/59.

<sup>127</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/59.

<sup>128</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/329.

<sup>129</sup> el-Furkân 25/25.

<sup>130</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/82; Sîbeveyhi'nin İbn Mes'ûd'a yaptığı nispetler için bakınız. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/83; 3/143.

<sup>131</sup> el-Hadîd 57/29.

<sup>132</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/166; Sîbeveyhi'nin Übey b. Kâ'b'a yaptığı nispetler için bakınız Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/95.

<sup>133</sup> el-Bakara 2/ 214.

<sup>134</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/25.

<sup>135</sup> Vâkıa 56/21-22.

<sup>136</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/172; Hasanu'l-Basrî'ye yapılan diğer nispet için bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/444.

• Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/735). Adı iki kez zikredilen kâriye yapılan nispetten birisi {أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ} 137 ayetindeki {فَأَنَّهُ} lafzının {فَأَنَّهُ} olarak okunması el-A'rec'e nispet edilmiştir. 138 Bu kıraatin el-A'rec'ten başka Nâfi'ye de nispet edildiği görülmektedir. 139

• Abdullah, İb. Ebî İshâk (ö. 117/735). Adına nispet edilen kıraat *el-Kitâb'da* bir kere yer alır. Sîbeveyhi ondan {يَا لَيْتَنَّا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} 140 ayetiyle istişhâd etmiş, ayette geçen وَنَكُونَ sözcüğünü bu haliyle nasb okuduğunu belirtmiştir. 141

• Îsâ b. Ömer el-Basrî en-Nahvî (ö. 149/766). Sîbeveyhi, hocası olan el-Basrî'den dil ile ilgili çok sayıda rivayette bulunmuş ancak kıraatte sadece tek bir ayet ile adına nispet yapmıştır. O da hocasının {إِنِّي إِذْ دَعَا رَبِّي أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرُ} 142 ayetindeki şibih harfi {نِي} şeklinde meksûr okumuş olmasıdır. 143

• Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771). Hocalarından biri olması hasebiyle *el-Kitâb'da* adı en çok geçen isimlerdendir. Yaklaşık elli defa kendisine atıfta bulunulmuş ancak kıraat istişhâdında yedi defa adı zikredilmiş olup onlardan birisi nida harfi ile ilgilidir. Sîbeveyhi'nin, nida durumunda aitlik (muzâfun ileyh) eki olan ي harfinin normalde düştüğünü ancak düşmeden de kullanmanın Arapçada mümkün olduğunu Ebû Amr b. Alâ'nın {يَا عَبَادِي فَاتَّقُونِ} 144 şeklindeki kıraatine nispet yaparak delil getirdiği görülmektedir. 145

Muhammed b. Mervan es-Süddi (ö. 127/745). Sîbeveyhi, eserinde adı geçen İbn Mervan'ın kim olduğunu tam olarak belirtmese de Ebû Hayyân, bu kişinin Muhammed b. Mervan es-Süddi olduğunu belirtmektedir. 146 Adı sadece bir kez zikredilen Süddi'ye {قَالَ يَا قَوْمِ هُوَ لَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ} 147 ayetinin {أَطْهَرُ} lafzının nasb okunuşunda nispet yapılmıştır. 148 Lahn eleştirisi yapılan kıraatin Mervân b. Hakem (ö. 65/685) tarafından da kabul edildiği rivayet edilmiştir. 149

137 el-En'âm 6/54.

138 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/134; el-A'rec'e yapılan diğer nispet için bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/187.

139 Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1420), 4/145.

140 el-En'âm 6/ 27.

141 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/44.

142 Kamer, 54/10.

143 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/143.

144 ez-Zümer 39/16.

145 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/201; Ebû Amr b. Alâ'ya yapılan diğer nispetler için bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/42; 2/253; 4/186; 4/202; 4/338; 4/459.

146 Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 6/187.

147 Hûd, 11/78.

148 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/396.

149 Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 6/187.

## SONUÇ

Tüm dünya dillerinde olduğu gibi Arap dilinde de alanın uzmanları onun kurallarını şiir veya nesir, sözlü veya yazılı olmak üzere dile ait farklı formları kullanarak temellendirme ihtiyacı hissetmiştir. Kur'an lafızları da bu kaynaklardan biri olup farklı okunuş vecihleri sebebiyle kendisinden istişhadda bulunma noktasında dil bilimciler arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Yaklaşımındaki farklılığın temelinde dilcinin kendi görüşünü kanıtlama çabası, kıraatin er-Rasmü'l-Osmanî'ye veya dil zevkine uymaması, bazen de itikadî veya amelî kaygılar arandığı görülmüştür.

Kıraatle istişhâda yaklaşımın bir ucunda Âsım b. Behdele gibi güvenilir kıraatleri bile sorunlu olarak gören grup yer alırken diğer tarafta böyle kârielerin kıraatini eleştiren dilcileri de şiddetle eleştirenler yer almıştır. Dil mektebi bazında, mektebe muhalif bireysel yaklaşımlar olsa da genel olarak mütevâtir ve kıyasa da aykırı değilse Basra ve Kûfe âlimleri ilgili kıraatle istişhadda sorun görmemiş ancak kıraat şaz ise bunu Kûfe uleması kabul ederken Basralılar reddetmeyi tercih etmiştir.

Arap dilinde kıraat vecihlerinden biriyle istişhâd hususunda Sîbeveyhi de *el-Kitâb* adlı meşhur eserinde belli yöntemlerle kendine özgü yaklaşım sergilemiştir. Onun Arap dili tarihi boyunca neye ne dediği hem dönemi hem de kendinden sonraki dilbilimciler nezdinde sürekli dikkate şayan görülmüştür.

Sîbeveyhi, kıraat ile istişhâd ederken bazen cumhurun kıraatini alıp diğerlerine değinmeyerek, bazen cumhurun kıraatıyla istişhâdın akabinde diğer kıraatler de işaret ederek, bazen bazı kıraatin sahibi kârieleri öne çıkararak, bazen de şaz kıraatlerden referans alarak bu tutumunu göstermiştir. O, yer yer kendi görüş, kıraat veya tercihini öne çıkarmış, yeri geldiğinde bir kıraat kelâmu'l-arab arasında kıyas yapmayı yeğlemiştir.

Sîbeveyhi, istişhadda gösterdiği yöntem çeşitliliğini kıraati karşıya nispet ederken de uygulamıştır. Kıraatlerle istişhadda sıkça uyguladığı yöntemlerden biri, kıraat ya da kıraatlerin adını zikretmeksizin "bazı" ifadesi ya da bu tabire müradif ifadeler kullanmayı tercih etmesidir. *el-Kitâb*'ın bazı yerlerinde Sîbeveyhi kıraat ile istişhadda bulunurken doğrudan kıraat naklini yapan kimsenin ismi üzerinden (raviye nispet ile) atıf yapmıştır. İstişhadda bulunduğu kıraati zaman zaman Mekke, Medine, Hicaz, Kûfe ve Basra gibi şehirlere de nispet etmiş, bazen Temim ve Huzeyl olmak üzere kıraati kabileye nisbet etmeyi, bazen de kıraati kârinin şahsına ya da ismine nispet etmeyi uygun görmüştür.

Sîbeveyhi, kelâmu'l-Araba muhalefet etmediği gibi "kıraate muhalefet edilmez aksine ona uymak elzendir" sözünü dile getirerek hiçbir kıraate itiraz da etmemiş, hangi kıraat olursa olsun onu doğrudan reddetme yoluna gitmemiştir. Hatta "kıraate muhalefet edilmez" şeklinde belirlediği tutumunu bir ileri aşamaya taşıyarak muhalefet etmemenin de ötesinde ona karşı saygı ve hürmet içerisinde olmayı da gerekli görmüştür. Böylece o, kıraat vecihlerini nerdeyse dokunulmaz bir mesabeye

yerleştirmekte beis görmemiştir. Bazı kıraatler hakkında yorum yaparken zayıf veya nadir kullanım gibi ifadeler kullansa da bundan kasıt kıraat olmamıştır. Başka bir deyişle Sîbeveyhi, dili eleştirmekle birlikte hiçbir kıraati eleştirip reddetme yoluna gitmemiştir.

Sîbeveyhi, kendisi de aynı dil mektebinden olduğu halde Basralı dilciler gibi hiçbir kıraati zayıf ya da yanlış gibi ifadelerle nitelendirmemiştir. Ancak kıraati zikretmiş, daha sonra Arap kelâmına dayanarak bununla ilgili çeşitli tevillerde bulunmuştur. Zira Sîbeveyhi bir kelimenin ya da bir cümlenin Araplar tarafından konuşulduğunu işittiğinde onu doğru kabul etmiştir. Böyle bir kelime ya da cümlenin Araplardan gelmesi koşuluyla o cümle üzerine kıyas edilerek onu fasih ve selim bir cümle addetmiştir. Nitekim ona göre bir Arap'ın okumuş olduğu herhangi bir kelimeyi başka bir Arap farklı şekilde okumuş ise her ikisi de doğru okumuştur.

*el-Kitâb*'tan edinilen kanaate göre müellif, kıraati kesretle dile getirmeyi de tercih etmektedir. Bir kıraatin Arapça usul ve kurallarına uygun olduğunu bazen şiir, bazen nesir, bazen de Araplardan duymuş olduğu örneklerle ispat etmeye çalışmıştır. Binaenaleyh, hiçbir zaman kıraati ta'n ile eleştirmemiş, tekraren ifade ettiği ilkesine bağlı kalarak kıraat türü ne olursa olsun saygı göstermiş ve her zaman onun bir şekilde doğru olduğuna dair kanıtlar bulmaya çalışmıştır.

Sîbeveyhi'nin Arap dilindeki yetkinliği ortada iken, yaptığı istişhâdın akabinde aralıklarla kendi tercihini belirtmekle birlikte o, "bizlere gelen bilgiye göre, bazı Arapların şu şekilde okuduklarını duymuştuk, bazıları şöyle okumuştur, bazıları tarafından şu şekilde okunduğu iddia edilmiştir ve bazı insanların şöyle okuduklarını görmez misin" gibi cümleleri daha çok tercih edip birinci tekil siyğadan uzak durmuştur. Bu da onun ilmî bir ahlâka sahip olduğunun ve nakil emanetine özen gösterdiğinin de bariz göstergesidir.

Yine şunu da vurgulamak gerekir ki Sîbeveyhi için, kıraati Ebû Amr'dan almış denilse de ondan duyarak ve onun bizatihi kendisinden almadığını, onun bazı öğrencileri vasıtasıyla nakilde bulunduğu kanaati öne çıkmaktadır. Zira Sîbeveyhi, ne zaman Ebû Amr'dan bir kıraat naklinde bulunmuşsa bu nakille birlikte onun öğrencilerinden birinin adını da zikrettiği görülmektedir. Bu nedenle Sîbeveyhi, kıraatleri çoğunlukla hocası el-Halil ve Hârûn b. Musa'dan naklettiği görüşü de ağır basmaktadır.



KAYNAKÇA

- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Mücâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Azîme, Muhammed Abdülhâlık. *Fehârisu Kitâb-i Sîbeveyhi ve dirâsetün leh*. Kahire, 1975.
- Bâsrî, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî. *Mecâzu'l-Ḳur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-ḳirâati'l-erbe'ati'l-aşar*. thk. Enes Mühra. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-necât, 1422/2001.
- Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-ḳirâ'ati'l-aşr*. thk. Alî Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1380.
- Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Müncidu'l-muḳri'in ve müşşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Dervîş, Muhyiddîn İbn Ahmed Mustafa. *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânüh*. 10 Cilt. Humus: Dârü'l-İrşâd li'ş-Şüüni'l-Câmiyye, 4. Basım, ts.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:396. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Baḫru'l-muḫîṭ*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-ḍarab min lisâni'l-Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İnşâf fi mesâil'l-hilâf beyne'n-naḫviyyîn: el-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luġa*. thk. Muhammed İvaz Mer'ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mehdî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. İran: Müessesetu Dâri'l-Hicre, 1988.
- Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 2010.
- Hudeysî, Hatice, *Ebû Hayyân en-Nahvî*, Mektebetu'n-Nahda, Bağdad, 1966.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Fettâh Osman el-Mevsilî el-Baġdâdî. *el-Muḫteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-ḳirâ'ât ve'l-izâḫ 'anhâ*. 2 Cilt. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1999.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luġa*. thk. Remzî Münîr Baalbekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.

- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsa et-Temîmî. *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1978.
- Kâdî, Abdülfettâh b. Abûlganî. *el-Büdûru'z-zâhira fi'l-kırâ'âtî'l-aşeri'l-mütevâtira*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Leâ'ifu'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât*. thk. Merkezü'dirâsâti'l-Kur'âniyye. 10 Cilt. Riyad: Vizâratü's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 22 Cilt. Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 2003.
- Ma'rife, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru't-Taâruf li'l-Matbûât, 2011.
- Mahzûmî, Mehdî. *Medresetu'l-Kûfe ve menhecühâ fi dirâseti'l-luğa ve'n-nağv*. Mısır: Şeriketu Mektebeti Mustafa el-Babî el-Halebî, 1958.
- Muzeynî, Abdulazîz b. Süleymân. *Mebâhis fi 'ilmi'l-kırâat*. Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2018.
- Mükerrem, Abdülâl Sâlim. *el-Halkatu'l-mefkûde fi târihi'l-nağvil-'Arabî*. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Nâsif, Ali en-Necdî. *Sibeveyhi: İmâmu'n-nuḥât*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1979.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Beyzûn. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış". Ç. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Mart 2003).
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Şelebî, Ahmet. *Ebü 'Alî el-Fârisî ve eşeruhû fi'l-kırâât*. Cidde: Dâru'l-Matbûâtî'l-Hadîse, 1989.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. 31 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc vd. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2. Basım, ts.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Sehl. *Meânî'l-Kurân ve i'râbuhû*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1979.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr "ala"ṭabaḳâti ve'l-a'şâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-irfân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. Halep: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

## BİR ÖDÜL-CEZA TEORİSİ OLARAK KESB KURAMI

Bayram ÇINAR \*

### Öz

İslâm kültür geleneğinde insan eylemlerine ilişkin değerlendirmelerden biri de “kesb” kavramını merkeze alan öneridir. Bu öneri, temelde kader inancına ilişkin bir perspektif oluşturmayı amaçlar. “Kesb” kuramı ve onun teolojik yorumu, insan eylemlerini anlamlandırmaya çalışan kuramlardan sadece biridir. İslâm kelâm geleneğinde kökleri çok erken dönemlere uzanan kesb kuramı, Kur’ân’ın kavrama yaptığı vurgu sebebiyle yaygın bir kullanım imkânı elde etmiştir. Bu teolojik tezi, Eş’arî’nin yaygınlaştırdığı varsayılır. Eş’arî ekolün “kesb” teorisi bağlamında oluşturduğu teolojik dilde belirleyici öge, onların Allah algısı olduğu söylenir. Kesb kuramının diğer önemli temsilcisi ise Mâtürîdî ekoldür. Bu ekol, Eş’arî ile aynı dönemde fakat İslâm kültür merkezinin daha taşra sayılabilecek bir bölgesine mensuptur. Mâtürîdî kelâm ekolü kesb kuramına ilişkin geliştirdiği perspektif sonuçta kesb kuramının diğer temsilcisi olan Eş’arî yorumdan daha özgürlükçü ve insanın sorumluluğu ile insanın ahiretteki konumu arasındaki ilişkiyi daha rasyonel bir zeminde ortaya koymuş görünüyor. Eş’arî ekolün kesb yorumu ise insanın teolojik konumunu ortaya çıkarmaktan uzak görülmüş ve İslâm kelâm geleneğinde eleştirilere muhatap olmuştur. Özellikle insanın yapmaya güç yetiremeyeceği eylemlerden sorumlu olduklarını teolojik açıdan mümkün görmelerinden dolayı, onların kulluğun teolojik gerekçelerini göz ardı ettikleri söylenmiştir. Buna karşın Mâtürîdî kesb yorumu, insanın güç yetirebileceğinden daha fazla bir sorumluluğu olabileceğini varsaymaz. Bu çalışmada Eş’arî ve Mâtürîdî teoloji geleneklerinin “kesb” kuramına yükledikleri anlam ile insanın ahiretteki konumu arasındaki ilişki ele alınacaktır. Çalışmamızdaki amacımız bir kuramın ya da ekolün savunusunu yapmak ya da görüşleri sebebiyle birini yermek değil, bir teolojik soruna ilişkin iddialarını ve konuya ilişkin çözüm önerilerini görmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Kesb, Allah İradesi, İnsan Eylemi, İnsan İradesi,

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 18/07/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 21/09/2022

\* Dr. Öğrt. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye

Assist. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş University, Faculty of Theology, Department of Kalam and Islamic sect, Nevşehir, Türkiye, [kocacinarby@gmail.com](mailto:kocacinarby@gmail.com), ORCID ID: 0000-0002-4886-7610

## THE DOCTRINE OF “KASB” AS A PUNISHMENT AND REWARD THEORY

### Abstract

One of the evaluations of human actions in the Islamic tradition is the theory of “kasb”. This proposal basically aims to create a perspective on the belief in destiny. The “kasb” theory, whose roots go back to very early periods in the Islamic tradition, has gained a widespread use in the Islamic tradition due to the Qur’an’s emphasis on the concept. It is assumed that al-Ash’arî popularized this theological thesis. It is said that the determining element in the theological language created by the Ash’arî school in the context of the theory of “kasb” is their perception of God. Another important representative of the Kasb theory is the Mâtûrîdî school. This school belonged to the same period as the Ash’arî but to a more provincial region of the Islamic cultural center. The perspective he developed on the theory of kasb, the school of Mâtûrîdî kalam, seems to be more libertarian than the Ash’arî interpretation, the other representative of the theory of kasb, and reveals the relationship between man's responsibility and man's position in the hereafter on a more rational basis. The “kasb” interpretation of the Ash’arî school, on the other hand, was seen as far from revealing the theological position of man and was criticized in the tradition of Islamic theology. It has been said that they ignore the theological justifications of servitude, especially since they consider it theologically possible that they are responsible for actions that people cannot afford to do. However, the Mâtûrîdî school’s interpretation of kasb does not assume that man can have more responsibility than he can afford. In this study, the relationship between the meaning attributed to the theory of “kasb” by the Ash’arî and Mâtûrîdî theological traditions and the position of man in the hereafter will be discussed. Our aim in our study is not to defend a theory or a school or to criticize someone because of his views, but to see his claims about a theological problem and suggestions for solutions.

**Keywords:** Theology, Kasb, God Will, Human Action, Human Will

### GİRİŞ

Kesb kuramına ilişkin daha önce yapılmış birçok araştırma literatüre yansımıştır. İslâm kelâm geleneğinde, insanın din karşısındaki pozisyonuna ilişkin bir teolojik çaba olarak kesb, ekollerin bu kavrama ilişkin beklentilerini ifade etmesi açısından tarihsel bir perspektif sunduğu gibi insanın güncel anlam arayışının bir yansıması olarak ilgi uyandıran bir çalışma alanıdır.

Kesbe ilişkin yapılan akademik araştırmalarda bazen ekollerin konuya ilişkin perspektifleri, bazen de bir tek âlimin konuya ilişkin yaklaşımı ele alınmıştır.<sup>1</sup> Kesb

<sup>1</sup> Ünverdi Veysi, “Eş’arî ve Ebu’l-Muîn En-Neseî’de Kesb Teorisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 71-100.

kavramını merkeze alan bu çalışmalar nadiren kesb teorisinin bileşenlerini/unsurlarını konu almış<sup>2</sup> bu teorinin teolojik sorunlara getirdiği çözümlerinin Kur'an'daki kökenlerine odaklanmışlardır.<sup>3</sup>

Kesb, teolojik olarak çözüm potansiyeli yüksek bir kavram zemini sunduğu için yoğun bir ilgi uyandırmış, insan fiillerinin dini değerine ilişkin orta yolu temsil eden bir çözüm önerisi olmuştur. Buna ek olarak kavram, günümüz insanının dine ilişkin bireysel sorgulamalarına da temas etmektedir. Bizce konuyu değerli hale getiren husus, kesbin birey-din ilişkisini öznel düzeyde ele alma imkânı tanınmasıdır. Bu yüzden kesbin tarihsel süreçte üstlendiği teolojik misyona ek olarak, bireyin anlam dünyasında dini konumlandırmakta sorumluluk üstlenebilecek verimli bir alan sunması, kesbin teolojik önemini artırmaktadır.

Kavramın tarihsel süreçte üstlendiği rol, kesbi hem katı tefvizci teolojik anlayışlara bir alternatif olarak ortaya çıkarmış ve ara bir çözüm olarak önerebilmiş, hem de onu cebrî kader anlayışına alternatif bir söylem olarak gündeme getirmiştir. Dolayısıyla teolojik bir kavram olarak kesb, zıt iki kader algısından doğan boşluğu doldurmak iddiasıyla ileri sürülmüştür. Bu bağlamda kesb kavramı, farklı bileşenler ile farklı denklemlerde yer almış, farklı ekoller (Eş'arî, Mâtürîdî) tarafından kavramın içeriği ve ağırlık merkezi farklı biçimde şekillendirilmiştir. Kavrama ilişkin değişik yorumların yapılması, tarihsel olan ile güncel ve aktüel olanı yakınlaştıran bir görev üstlenir. Eş'arî söylemin şekillendirdiği biçimiyle kesb, Cebrî algıya daha yakın bulunmuş ve cebr-î mutavassıt olarak görülmüştür. Onlar, Cebriyye'nin görünür kılamadığı insanın, çok net olmasa bile flu bir portresini ortaya koymuşlardır. Eş'arî ekol, Mu'tezile'nin teolojik denklemlerinde göstermeyi başaramadıkları Allah'ı, kendi kesb yorumlarının merkezi ögesi olarak belirlemiş tanrı merkezli bir kesb kuramı yorumu yapmışlardır. Buna karşın Mâtürîdî kesb yorumu, Mu'tezile'nin temsil ettiği tefvizci görüşün cevaplandırmakta yetersiz kaldığı düşünülen alanda, Allah'ı denklemde gösterme başarısına ek olarak, Cebriyye'nin denkleminde görünürlük kazanamayan insanın da görünürlük kazanması mümkün olabilmiştir.

Ekollerin kesb yorumunda merkezi öge olarak önceledikleri kavramın ne olacağı, söz konusu ekolün teolojik öncelikleri, din algısı, yöntemi ve kültür hafızası... vb. bir çok nedene bağlı olarak şekillendiği varsayılabilir. Tüm bunlar, tarihsel bir kuram olarak kesbin teolojik olarak ortaya çıkmasını gerektiren nedenleri ortaya koyar. Kesbin insanın evrendeki anlam arayışını besleyen bir kuram olması ise sadece tarihsel süreçte ortaya çıkışıyla ilgili değil, güncel bir teolojik algı olarak varlığını sürdürmesini de izah eder. Bu teolojik algı, dini sadece dışarıdan bildirilen öğreti olarak sunmaz.

<sup>2</sup> Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye göre kesb nazariyesi", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 2/1 (2018), 39-51; İbrahim Hakkı İnal, "İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016), 99-121.

<sup>3</sup> İskender Şahin, "Kur'an'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13/ (2019), 79-113.

Burada insan, maruz kalan değil, oyun kurucu ve sonucu değiştiren aktör rolü üstlenir. Oysa Cebrî tasavvurda insan maruz kalan ve kendisine müdahale edilen bir varlıktır. Onun bir özne olduğu bu kuramda öngörülmemiştir. Eş'arî kesb yorumunda insanın özne oluşu çok net dile getirilememiş, fakat ona mecazen olsa bile fiil nisbet edilebilmiştir. Mâtürîdî kesb yorumuna gelindiğinde Allah'ın özne olarak onaylanması ihmal edilmeksizin teolojik olarak insanın özne oluşu da dillendirilebilmiştir. İnsanın teolojik olarak bireyliğinin onaylanması, onun şeylerden bir şey olmanın dışında karakteri ve kişiliği olan, sorumlu tutulan dolayısıyla sorumluluğu olan bir birey olduğunun teolojik bağlamda gösterilmesi anlamı taşır. Bu noktadan sonra insan varlıklar evreninde özerk bir varlık statüsüne teolojik olarak yükseltgenmiş demektir. Bu algı söz konusu teolojik kuramın günceli muhatap almasına imkân veren ruhsal tarafıdır.

İnsan fiillerini farklı açılardan değerlendiren birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları direkt kesb teorisine ilişkindir. Bazıları ise tefvizci ya da Cebrî kuramla ilişkilidir. Fakat insan fiillerine ilişkin her çalışma şu ya da bu vesile ile kesb kuramına temas etmek zorundadır. Bir alan çalışmanı olarak kesbin bu ilham veren zengin çağrışımlı zeminine ilişkin en az üç çalışma da bu araştırmanın yazarı tarafından yapılmıştır.<sup>4</sup> Buna ister eksik verili çalışma denilsin isterse kendini bulma çabası denilsin - zira ikisinin de doğruluk payı var - söz konusu çalışmalarda kesb kavramının farklı yönlerine temas edilmeye çalışılmıştır. Sosyal bilimlerde son sözü söylemenin olası olmadığı varsayıldığında, biten her çalışma en iyi ihtimalle çalışmanın bittiği ana kadar olan edinimi içerir. Her yeni farkındalık ise o güne kadar söylemiş olanlara yeni bir şey eklemeyi gerektirir. Kesb kuramının hem tarihsel bir yükü hem de güncel ile ilişkili bir tarafı var. Kavramın birçok bileşeni olduğu gibi kesb yorumu farklı akımlar da olduğu için birden fazla çalışma yapılmasını gerektirmiştir. Kesb teorisine tarafımızca duyulan ilgi onun, insanı dinin nesnesi olarak gören algıları aşarak, insanı kendi kaderinin öznesi olarak gören tarafıdır.

Konuya ilişkin tarihi veri, kuramın hikâyesini farkına varmak açısından önemlidir. Öte yandan kadim söylemlerin güncele ilişkin mesajları da olabilir. Pekâlâ, önceki yüzyıllarda dile getirilmiş bir teolojik yorum, günümüz insanının teolojik sorunlarının çözümünde önemli bir sıçrama tahtası olabilir. Zira teolojik algılar, dini metinlerin insanın endişeleri ile etkileştiği alanlardır. Bu yorumlar dinin kendisi değilse bile, ondan bağımsız da değildir. Bu yönüyle teolojik yorumlar dini metinlerin sağladığı perspektif ve zeminden edinilen izlenimlerin formüle edilmiş biçimleridir. Teolog, dini metinleri kendi ekol disiplininin sağladığı olanaklar ve öncelikleri

<sup>4</sup> Bayram Çınar, "Kelam Geleneğinde Kesb Teorisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2021), 129-148; Bayram Çınar, "İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş 'arî'nin Kesb Kuramı", *Danışname* 2 (2021), 127-138; Bayram Çınar, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31-44; Bayram Çınar, "İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Ettiği Kuramının Teolojik Analizi: Mu'tezile'nin 'İstihkak' Teorisi", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 4/1 (2021), 39-76.

bağlamında metodolojik bir anlama çabasına girer. Bu ele alışıta sadece nas yoktur, teoloğun cevap aradığı sorular ve ön kabulleri de vardır. Söz konusu ön kabuller teoloğun evren algısı ve fiziki dünyaya ilişkin kabullerinden de bağımsız değildir. Bu yüzden teoloğun hem cevap aradığı sorular hem de bu sorulara verdiği cevaplar yaşadığı tarihsel dönemin algılarından bağımsız olamaz. Bu yönüyle teolojik yorumlar din değil, yorumu yapan tarafından dinin sözü edilen zaman aralığındaki algılanma biçimidir.

Kesb kavramının insan fiillerine ilişkin tartışmalarda anahtar bir rol üstlenmesi; kesbin sözlük anlamı sebebiyledir. <sup>5</sup> Kur'ân-ı Kerim'de kazanmak anlamında kullanılan kesb, teolojik çevrelerce de söz konusu anlam ile bağlantılı olarak yorumlanmıştır. <sup>6</sup> Bu bağlamda “kâsib” ve “muktesib”; ceza ya da mükâfata hak kazanan, bunları hak eden, şeklinde yorumlanmıştır. <sup>7</sup> Kavramın sağladığı anlam olanaklarının, onu yorumlayan teolojik ekoller tarafından bütünüyle değerlendirilebildiği ise şüphelidir.

Kesb doktrininin İslam düşüncesindeki kökenleri ile ilgili araştırmasıyla öne çıkan Watt'ın kendisinden sonraki dönemde sürekli tekrar edilen fakat henüz aşılamayan çalışmasına atıfta bulunmakla yetinmek istiyorum. <sup>8</sup> Kesb kavramının kelâmdaki yaygın kullanımı ise Eş'arî ekole aittir. <sup>9</sup> Fakat kavramın bu ekol tarafından keşfedilerek kelâma kazandırıldığı ise söylenememiştir. Öte yandan ilk kez kavramı kimin kelâma kazandırdığı ise tartışmalıdır. <sup>10</sup> Konuya ilişkin kesin olan ise ekoller öncesi bir zaman diliminde bile bu kavramın kullanıldığıdır. <sup>11</sup>

Çalışmamız insanın eylemlerinin, akıbeti ile olan ilişkisini ele alır. Bu çalışmada kesb teorisyenleri olarak gördüğümüz Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin kesbi okuma biçimlerine değinilecektir. Söz konusu ekollerin insanın ahiretteki durumunun onların dünyadaki edimleri ile ilişkisi konusundaki teolojik yorumlarına teolojik bir kuram olan kesb bağlamında yer verilecektir. Bu teolojik algı, kelâm literatürüne istihkâk şekliyle yansımıştır. Kavram dilimizde ise hak ediş anlamına karşılık gelir ve insanın ahirette karşılaşacağı sonuç ile dünya hayatında yapa geldiği eylemlerin ilişkisi kast edilir.

Çalışmamızda kesb teorisine ilişkin temel bileşenlere ve kavramlara yer verilmeyecek, okuyucu bu konudaki zengin bibliyografyaya yönlendirilecektir. Bizim

<sup>5</sup> Ragıb İsfahanî, *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an* thk.Safvan Adnan Davudî (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009), 709, 710.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/134, 141,225 281; Âl-i İmran 3/25, 61; el-Mâide 5/89; el-En'âm 6/70, 158; el-A'râf 7/39; er-Râ'd 13/33; İbrahim 14/51; et-Tur 52/21; Leheb 111/2.

<sup>7</sup> İsfahanî, *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an*, 710.

<sup>8</sup> W. Montgomery Watt, “The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1943), 234-247.

<sup>9</sup> Bunyamin Abrahamov, “Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi çev. Hayrettin Güdekli”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/ (2011), 187-200.

<sup>10</sup> Ünverdi Veysi, “Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi”, 71-100.

<sup>11</sup> Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *el Fıkhü'l-ekber* (Haydarabad: Meclisu'd- Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979), 4.



bu çalışmamızda kesb teorisi sadece hak ediş / istihkak bağlamında ele alınacaktır. Kesb kuramına ilişkin kavram çiftleri ve kuramın temel öncüllerine Eş'arî ve Mâturîdî ekolleri özelinde yer alacaktır. Bu yönü çalışmamızın benzerlerinden ayrıldığı noktadır. Çalışmamız kesb kuramını bir istihkak teorisi olarak ele alıp incelemektedir. Ayrıca, bu ana cümleler ekseninde kesb okumaları sınırlı olduğu için; çalışmamızda zengin bir atıf vaat etmiyor olsa bile zengin bir yorum sunmayı temenni eder.

### 1. Eş'arî'nin Kesb Kuramı Yorumu

Kesb kuramı, Allah'ın evrende dilediğini yapan yegâne yaratıcı olduğu varsayımı ile insanın sorumluluğunu uzlaştırmak çabasının doğurduğu sorun alanında, gerilimi azaltmak ve alanı rahatlatmak amacıyla ortaya çıkmış bir çözüm önerisidir.

Eş'arî ekol "kendisiyle bir faydanın elde edildiği ya da bir zararın giderildiği" şeyi kesb, olarak tanımlamıştır.<sup>12</sup> İnsan eylemlerini yaratmak bakımından değerlendiren teolojik ekoller, yaratmayı Allah'a özgü kılmışlardır. Böylece insan fiillerinin Allah'a nispet edilmesi mümkün olmuştur.<sup>13</sup> Bu kabulde, "...Allahu haliku külli şeyin..." mesajı içeren ayetlerin etkisi olduğu söylenebilir.<sup>14</sup> Söz konusu ayetlerdeki mesaj "her şeyin yaratmanı Allah'tır" şeklinde olunca ve eylemde bulunmak bu teolojik ekole göre yaratmanın konusu olunca, insana fiilleri ancak mecazen nispet edilebilmiştir.

Cebrî kader yorumunun alanda oluşturduğu boşluğu gidermek, insana fiil alanı açmak, böylece kula yapılan teklîfi anlamlı kılmak amacı ile alana dâhil edildiği varsayılan kesb kavramı, farklı bileşenler ile bir ara çözüme kaynaklık etmiştir. Fakat kesb bağlamında Eş'arî ekol tarafından önerilen çözümün Cebrî yorumu andırması ve insanın fiille olan ilişkisinin yeterince belirginleştirememesi, eleştirilere konu olmuştur.<sup>15</sup> Kesb'in Allah'a nispeti sebebiyle, iktisabi fiil ile ıztırarî fiil arasında ayırım yapma imkânının güçleştiğine ilişkin eleştiriler de kesb teorisyenlerinin eserlerine yansımıştır.<sup>16</sup>

Eş'arî ekolün sunduğu biçimiyle kesb teorisinin insan sorumluluğunu anlamlandırmadaki yeterliliği konusundaki eleştiriler, kuramı savunan Eş'arî ekol içerisinde de tartışmalara sebep olmuştur. Dolayısıyla eleştiriler sadece dışarıda yapılan tenkitler ile sınırlı olmayıp, ekol içerisinde bu teoriye ikna olmayan ve onu doyurucu bulmayan Eş'arî âlim grupları tarafından da yapılmıştır.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm* thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 806.

<sup>13</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a nşr. Hammûde Zeki Gurâbe* (Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955), 47-56.

<sup>14</sup> el-En'âm 6/102; er-Ra'd, 13/16; ez-Zümer 39/62; el-Mü'min, 40/62.

<sup>15</sup> Josef Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra "A History of Religious Thought in Early Islam"* çev. Gwendolin Goldbloom (Leiden-Boston: Brill, 2019), 172.

<sup>16</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 75-77.

<sup>17</sup> Ebu'l-Me'âlî Cuveynî, *el-'Akâdetü'n-Nizâmîyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye* thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992), 44, 45.

Eş'arî ekol tarafından savunulan kesb teorisi yorumunun insan fiillerine anlamlı bir açıklama getirmemesi sebebiyle, insanın sorumluluğunu izah etmekten uzak oluşu temelinde Cüveynî'nin yaptığı eleştiriler, Eş'arî ekol içerisinde kaosa neden olmuş görünür.<sup>18</sup> Zira ona göre, kesbin Eş'arî yorumu teklîfi ve peygamber gönderilmesi olgusunu anlamsız hale getirmektedir.<sup>19</sup> Benzer eleştiriler, aynı bağlamda ekol dışı başka âlimler tarafından da bu ekole yöneltilmiştir.<sup>20</sup>

Kesb teorisi, Allah'ın yegâne yaratıcı oluşu ile dini teklîfin doğurduğu insan sorumluluğu arasındaki tanımsız bölgenin tanımlanması çabasının bir gereği olarak, İslâm Kelâmına dâhil olmuştur. Fakat bu eksikliğin Eş'arî'nin izah tarzı ile sağlanabildiği ve bu alanın onların kesb yorumuyla tanımlanabildiği ise şüphelidir.

Eş'arî'ye göre, insanın bazen bir fiile güç yetirip, bazen yetirememesi, bu ekolde kudret ve istitâatin fiilden önce değil, fiil ile birlikte olduğu anlayışına imkân vermiştir.<sup>21</sup> Güç yetirilemeyen teklîfi teolojik olarak sorunlu görmeyen bu ekolün, konuya ilişkin yorumu; Allah'ın istitâati fiil ile birlikte yaratıp, fiilin yapılmasından sonra ise istitâatin yok olduğunu varsayar<sup>22</sup>. Bu vurgu istitâatin bu ekol içerisinde bir araz olarak görüldüğüne işaret eder.

Eylemlerini insana mecazen nisbet edebilen bu ekol, hem kesbi hem de yaratmayı Allah'a nisbet eder. Bu durum insanın kulluk sorumluluğunu ve eylemlerinin sonuçlarından sorumlu tutulmasını zorlaştıran bir teolojik yaklaşımdır. Din insanı sorumlu gördüğü için onlar da insanı sorumlu görmüş ve öyle kabul etmişlerdir. Fakat onların bu kabulün altyapısını izah eden teolojik bir dil kurdukları şüphelidir. İnsanı sorumlu gören, fakat bu sorumluluğa temel teşkil eden söz konusu fiili yerine getirmek için gerekli olan eylem yapma yetkinliğini insanda görmeyen bu ekolün, teolojik kabulleri, doğal olarak ahirette karşılaşılan sonucun insana nispet edebilmesine imkân vermemiştir. Onlar da Allah'ın dilemesinin insanın nihai konumunu belirleyeceğini ifade eden teolojik bir söylem olarak kalmışlardır. Ulaştıkları bu sonuç onların tanrı merkezli bir teolojik ekol olarak kabul edilmesini gerektirir.

Mu'tezilî ekolün konuya ilişkin görüşü, kudretin fiili yapmadan önce insanda mevcut olduğu yönündedir. Çünkü bu ekolün anlayışında güç yetirilemeyen fiili kuldan istemek, Allah açısından mümkün değildir. Bu algı sebebiyle, Mu'tezile ekolünde kişinin sorumluluk sınırı, onun kudreti ile bağlantılı olduğu düşünülmüştür. Birey, güç yetirmediği fiilden ise bu ekolde sorumlu tutulmamıştır.

<sup>18</sup> el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keâm*, 903; Cuveynî, *el-'Akâdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*; 44, 45.

<sup>19</sup> Cuveynî, *el-'Akâdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*, 45.

<sup>20</sup> Ebu Velid İbn Rûşd, *el-Kesf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, ed. Mahmud Kâsım (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1964), 188.

<sup>21</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 93.

<sup>22</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 96.

Eş'arî ekolün insan fiillerini Allah'a nispet etmesinde anahtar bir rol oynadığını varsaydığımız "Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır"<sup>23</sup> ayetine ilişkin yorumu, bu yüzden eleştirilere konu olmuş, bu eleştirilerden bazıları söz konusu ekolün eserlerine de yansımıştır.<sup>24</sup> Onların söz konusu ayette geçen "ve mâ ta'melûn" ifadesini, ayetin siyak-sibakından bağımsız, bağlamından kopuk bir biçimde "yaptığınız şeyler" şeklinde anlamlandırmaları, onların insan eylemlerini de yaratma alanı içerisinde ele almalarını gerektirmiştir. Onların, insana ait fiilli Allah'a nispet etmeleri, başka teolojik sorunlar da doğurmuştur.<sup>25</sup> Oysa söz konusu ayet bir önceki ayetle birlikte ele alındığında ki söz konusu ayette "put yapmakta kullandığınız taş, ağaç, vb. yonttuğunuz şeylere mi tapınıyorsunuz" şeklindedir.<sup>26</sup> Sizi de yapmakta olduğunuz şeyleri de Allah yaratmıştır şeklinde anlamak, ayetin kendi bağlamı içerisinde daha makul ve mümkün görünmektedir. Kaldı ki bu bağlam, olgu tarafından da desteklenen daha savunulabilir bir yorumdur. Sözü edilen bu yorum farkı, Eş'arî ekol nezdinde, insanın eylem alanından süpürülmesini sağlamış ve teklîfin izahını güçleştiren bir görev üstlenmiştir.

İnsan fiilleri Allah tarafından yaratıldığı için söz konusu eylemlerin Allah'a mı yoksa insana mı nispet edilmesi gerektiği, kesb yorumu bağlamında bu yüzden önemli bir teolojik bileşen olarak tartışılmıştır. Öte yandan insana ilişkin eylem alanını bütünüyle Allah'a tahsis etmek kabîh fiillerin de Allah'a nispetini gerektirmiştir. Böylece Allah'ın mutlak iradesi ve kudreti ile bağlantılı bir alanda Allah'ı tenzih etmenin teolojik zorlukları ortaya çıkmıştır. Zira söz konusu yorum Eş'arî ekolün küçük bir farkla kabîh fiilleri de Allah'a nispet etmelerini gerektirmiştir.<sup>27</sup> Bu fark Allah zulmü yaratır fakat bu kendisi için değil, kulları içindir vurgusu ile Eş'arî'nin eserine yansımıştır.

Tanrı merkezli bir okuma ile Allah'ın evrende dilediğini yapan oluşuna odaklanan Eş'arî teolojik okuma, insanın ahiretteki konumunu da bu temel algı ile bağlantılı ele almak durumunda kalmıştır. Bu algının bir sonucu oluşan tabloda, Allah'ın dilediğini cennete, dilediğini cehenneme koyacağına ilişkin teolojik bir değerlendirme yapılabilmektedir. Onların konuya ilişkin kesb yorumu, bu teorinin bir açmazı değil, ekolün Allah tasavvurunun oluşturduğu denklemin sonuç cümlesidir.

Tüm bunların bir sonucu olarak insan fiillerine ilişkin Eş'arî yorum, insanın ahireti hak ettiğini söylemeye imkân vermez. Zira bu ekole göre evrende yegâne

<sup>23</sup> es- Sâffât, 37/96

<sup>24</sup> el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, 837, 838; Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 69.

<sup>25</sup> Mesela evrende kötülük olduğu tezini savunan teodise tartışmalarında, insan fiillerini Allah'a nispet eden ekollerin evrendeki kötülükleri insan üzerinden anlamlandırmalarına bu durumda imkân kalmaz. Evrendeki kötülüklerin faturası bu varsayıma göre evrendeki yegâne eylem sahibi olan Allah'a kesilecektir. Özellikle Cebri kader yorumunda durum böyle olduğu gibi, Eş'arî kesb yorumunun da tanrıya ilişkin bu yönlü eleştirilere karşı dayanıklı olduğu söylenemez.

<sup>26</sup> es-Sâffât, 37/96.

<sup>27</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 84.

yaratıcı Allah'tır. İnsan fiillerinin de yaratıcısı O'dur. Adına insanın fiilleri denilen eylemlerin, gerçek öznesi ise Allah'tır. Bu eylemlerin insanın kendisine nispeti ise mecazendir. İnsana fiilin nispeti ise söz konusu fiile mahal olması itibarıyla'dır.<sup>28</sup> Eylemin insanın kendisine nispetinin mecazi olduğu bir ortamda bir hak ediş doktrinin ortaya çıkması ise zaten beklenemez.

Eş'arî kesb yorumundan kaynaklanan bir diğer problem ise insan sorumluluğunun ceza-mükâfat bağlamında Allah'ın fiilleri ile ilişkilendirilmesi sorunudur. Zira kesb dâhil fiilin gerektirdiği bütün bileşenler Allah'a nispet edildiği gibi, fiilin kendisi de Eş'arî ekolde Allah'a nispet edilmiştir. Bu durumda sonsuz bir azabın teolojik dayanağı kaçınılmaz olarak gündeme gelmiştir. Eldeki kesb teorisi yorumu, bu sorunsalı temellendirmek için yeterince güçlü bir dayanak oluşturmaz. Bu durum da ek yorumların yapılmasını gerektirmiş olmalıdır.<sup>29</sup>

Eş'arî ekolde adalet tasavvurunu besleyen temel algılarından olan zulüm kavramı; "hakkı olmadığı halde başkasının tasarruf alanına müdahalede bulunmak" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>30</sup> Eş'arî teoride varsayıldığı şekliyle Allah dışında tasarruf sahibi olmadığından onun fiillerine ilişkin zulümden de söz edilemez. Zira yaratmada yegâne olan Allah'ın, mülkü dışında mülk sahibi tasavvur olunamayacağı için, onun maliki olmadığı bir alan da bu ekolde varsayılmamıştır.<sup>31</sup> Buna bağlı olarak mülk sahibinin kendi mülkünde haddi aşması ise bu yaklaşımda varsayılmadığı için, Allah'ın adil olduğu, O'nun kendi tasarruf alanında ve kendi mülkünde zalim olamayacağı da bu ekol tarafından kabul edilmiştir<sup>32</sup>. "Mâliki'l-mülki yetesarrafu fi mülkihi keyfe yeşâ" algısı bu ekolde konuya ilişkin temel bir yaklaşımdır<sup>33</sup>. Çünkü evren bir bütün olarak Allah tarafından yaratılmıştır dolayısıyla O'nun mülküdür. O halde; Allah kendi mülkü olan evrende her türlü eyleme hak sahibidir şeklinde bir düşünce bir kanaat olarak ekole hâkim olmuştur. Buna bağlı olarak da Allah'ın evrende her türlü tasarrufa hakkı vardır şekliyle literatüre yansımıştır. Eş'arî anlayışta hiç kimsenin Allah üzerinde hakkı olduğu varsayılmayacağı için, O'nu zulüm yaptığı da teolojik olarak kabul edilemez.

Eş'arî'nin konuya ilişkin algısı "i'kabu'l-kafirine min Allahi tealâ adlun ve sevabu'l-müminine min Allahi fadlun" şeklindedir.<sup>34</sup> Onun, bu algısı, insanın sorumluluk alanını ve insanın fiil karşısındaki konumunu açıklayamazsa da bu sorun

<sup>28</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad* çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 153.

<sup>29</sup> el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, 903.

<sup>30</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Tarifât ed. Gustavus Flugel* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 148.

<sup>31</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din nşr. Abdülhâmid el- Urvânî* (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Daru's-Şâmiye, 2003), 22.

<sup>32</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 22.

<sup>33</sup> Muhammed b. Abdullah eş- Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dimeşk-Beyrut: Dâr İbn Kesir, 1414), 1/ 465.

<sup>34</sup> "İnanmayanların Allahu teâla tarafından cezalandırılması adalet, sevap işleyenlerin mükâfatlandırılması ise Allah'ın kullarına rahmeti gereğidir. Aslında Allah onlara mükâfat vermek zorunda değildir. Onlara mükâfat veriyor ise bu O'nun kullarına rahmetinin gereğidir" anlamına gelen bir ifadedir. Bk. Ebu Bekr İbn Fûrek, *Mücerradu Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 99.

bağlamında, onların bir tenzih anlayışı üretebildiklerini gösterir. Eş'arî ekolün bu çözüm felsefesini, sorunu Allah'ta çözme denilmesinde bu yönüyle bir mahzur görünmüyor.

Bu anlayışın bir gereği olarak Eş'arî kesb anlayışında insanın kendi akıbetini belirlediğinden bahsedilemez. Dolayısıyla kendi akıbetini belirleme imkânı olmayan insanın, sorumlu tutulabildiğini söylemek de oldukça güç görünüyor. Çünkü sorumluluk, ceza ve mükâfatın ön koşuludur. Sorumluluğunu başarıyla yerine getiren ödülü, üslendiği sorumluluğu yerine getirmekte başarısız olan ise bu denklemde cezayı hak eder. Oysa onlar, "Allah dilediğini, cennete dilediğini ise cehenneme koyacaktır" şeklinde bir yaklaşım içinde olmuş görünüyorlar.<sup>35</sup> Bu durum da söz konusu ekolün kesb anlayışını tartışmalı hale getirir.

Öte yandan Eş'arî ekolün teolojik değerlendirmesine göre, Allah'ın fiillerinde fail-i muhtar ve iradesinde başkalarına karşı sorumluluğu yoktur (lâ yüs'el) anlamı taşır. Bu yaklaşımının gereği olarak onlar; Allah kullarının itaatlerine karşılık, onlara sevap vermek ve onları cennetle ödüllendirmek zorunda da değildir sonucuna ulaşırlar.<sup>36</sup> Fakat O, lütuf ve ihsanın gereği olarak kullara sevap veriyor değerlendirmesi yaparlar.<sup>37</sup> Dolayısıyla, kimseye karşı bir zorunluluğu olmadığı için, sorumluluğu da olmayan bir Allah anlayışı, Eş'arî kuramda Allah-insan ilişkisini temellendirmekte anahtar bir görev üstlenir.

Onların bu Allah tasavvurlarının gereği olarak; Allah, insanları kendisine itaat ettiklerinden dolayı ödüllendirmek zorunda olmadığı gibi; itaatsizlikleri sebebiyle onları cezalandırması da gerekmez. Zira o fail-i muhtar ve dilediğini yapandır.<sup>38</sup> Dolayısıyla Allah, itaat edenleri dilerse ödüllendirir, dilerse cezalandırır.

Allah-insan ilişkisini, efendi-köle ilişkisi olarak ele alan Gazzâlî, "köle her durumda görevini yerine getirmekle mükelleftir. Efendinin köleyi görevini yaptığı için ödüllendirmesi de gerekmez."<sup>39</sup>

Tüm bu öncüllerin beslediği bir zeminde, Eş'arî kesb yorumunda "kul cenneti fiilleri ile hak edebilir mi" tartışması, anlamsızdır. Çünkü her durumda insan ödevlerini yerine getirmek zorundadır, ödül ve övgü ise köle-efendi algısında beklenemez. Fakat efendi dilerse kölesine ödül verir. Bu onun ihsanı ve fazlının gereğidir. Dolayısıyla, bu algıda bir hak edişten söz etmeye imkân yoktur.

<sup>35</sup> Çınar, "İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş 'arî'nin Kesb Kuramı", 127-138;

<sup>36</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 154.

<sup>37</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 34; eş- Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/465.

<sup>38</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 153.

<sup>39</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 221, 250; Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 152; Ebu Hamid Gazzâlî, "Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi thk. İbrahim Emin Muhammed", *Mecmuatu Resail* (Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyeye, ts.), 362-365.

Güç yetirilemeyen (mâ lâ yutâk) fiilden de Allah'ın kulunu sorumlu tutabileceğine inanılan bu ekolde, bir teolojik ilke olarak kabul edilir.<sup>40</sup> Ekolün pratikte bu ilkeyi mümkün görmeyen yaklaşımı ise fail-i muhtar olan Allah'ın iradesini sınırlayacağı anlayışından teorik olarak onaylanamaz. Bu yüzden Eş'arî ekolün söyleminde "insan itaat ve fiilleri ile cennete hak kazandığı söylenemez. Bu ekolün algısında cennet; Allah'ın inanan ve itaat gösteren bireye ihsanıdır" şekliyle literatüre yansımıştır. Fazl ve ihsanın gereği olarak kullarına muamele eden Allah'ın, eylemlerinde adaletin sorgulanmasına ise bu ekolün teolojik algısında imkân da yoktur. Zira rahmet ilkesinin gereği davranan Allah'ın, fiilleri için zulümden söz edilemez. <sup>41</sup> Çünkü rahmet ilkesi adalet ilkesinden kapsam olarak daha geniştir. Zulüm ise adalet ilkesi ile ilişkilidir.

Allah'a ilişkin zorunsuzluk tasavvurunun gereği olarak; "hiçbir şey yapmak ve yaratmak zorunda olmayan Allah " söz konusu ekolün teolojik anlayışına, " dilediğini yapan Allah" yargısı eşlik etmiştir. Oluşan bu kompozisyonda insanın yer alması ise söz konusu ekolün Allah vurgusu sebebiyle mümkün olamamıştır. Bu yüzden de Eş'arî ekolün kesb yorumunda insanın sorumluluğuna anlam arayan, yaklaşımlar gündeme gelmemiştir. Onlar söz konusu teolojik söylemleriyle "vucûb 'alâ'l-İlah" şeklinde formüle edilen Mu'tezilî teolojik yoruma da bu teolojik yaklaşımları sebebiyle, muhalefet etmişlerdir. Bu yaklaşımları ile Eş'arî ekol mensupları, Mu'tezile'nin "Allah kulları için aslahı yaratmak zorundadır" anlayışına da "dilediğini yapan Allah" anlayışıyla bir reddiye yapmış görünür. <sup>42</sup>

Ekolün Allah tasavvuru sebebiyle, teklîf-i mâ lâ yutâkı mümkün gören bu dindarlık anlayışında, "Allah'ın kullarını güç yetirebilecekleri işlerle mükellef kılması mümkün olduğu gibi, onları güç yetiremeyecekleri işlerden de sorumlu tutması olasıdır" görüşü savunulabilmiş görünürler.<sup>43</sup> Bu ifade, Allah'ın evrende fail-i muhtar, dilediğini yapan olduğuna vurgu amaçlı dile getirilmiş olsa bile, bu algının alana yansımaları, teolojik olarak kulun potansiyelinin değil, Allah'ın iradesinin merkezde olduğu bir dindarlığı öngördüğünü ortaya koyar. "Allah'a zorunluluk nispet edilemez" teolojik algısı, "Allah şunu yapmak ya da şunu yapmamak zorundadır" yargısını teolojik olarak olasılık dışı bırakmıştır. <sup>44</sup>

Eş'arî ekole göre teolojik olarak Allah için söz konusu yargıda bulunulamaz anlamı taşıyan bu yargı cümlesi, kulun teklîf alanı ile ilgili belirsizlik yaşamasını gerektirmiştir. Zira sabiteleri ve değişkenleri belli olmayan bir kulluk algısında, kulun

<sup>40</sup> Onlar *teklîf-i mâ lâ yutâkı* Allah'ın iradesi bağlamında teorik olarak mümkün görmelerine karşın, onun vuku bulduğunu ise söylememişlerdir. Dolayısıyla denilebilir ki onlara göre *teklîf-i mâ lâ yutâk* aklen mümkün olsa bile, şer'an caiz değildir bk. Ebu'l-Meâlî Cuveynî, *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh* thk. Abdülazim ed-Di'b, (Câmiatu Katar, 1978), 102.

<sup>41</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 33, 34.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 33.

<sup>43</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 137-166; Cuveynî, *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh*, 102.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 33.

pozisyonunu belirlemesi ve potansiyelinden faydalanmasına imkân yoktur. Öte yandan sebebin sonucu zorunlu gerektirdiği tezi, temelde teolojik değil, fizik ilmi ile ilişkilidir. Teoloji bu algıyı fizikten ödünç alarak, fiziğin bağlamını belirlediği bir çerçevede ancak kullanılabilir. Buna göre Eş'arî'nin sebep sonuç algısını belirleyen kavram çiftleri fiziğin yaptığı tanımlamanın sınırlarını ihlal eder. Onların bu yorumunun teolojik bir zenginliğe kaynaklık ettiği gerçeğini ise söz konusu tespitimiz gölgelemez. Buna göre 'Fiziğin determinizmi ifade eden sebep-sonuç algısına Eş'arî ekol sadakat göstermemiştir' cümlesi konuya ilişkin ilk yargımızdır. 'Bu sadakatsizlik teolojiye farklı yorum imkânları bahşetmiştir' şeklindeki çıkarımımız ise konuya ilişkin ikinci yargımızdır. Teolojik bir argüman olan illet-malul ya da sebep ve sebepli ilişkisini de onlar zorunluluk değil, imkân çerçevesinde yorumlayarak, inikâs-ı edille olarak bilinen teolojik sorunu bu fizik ilkesine yaptıkları esnek yorum sayesinde çözüme kavuşturabilmişlerdir.<sup>45</sup> Böylece oluşturulan teolojik denklemde "illetin malulü (sebebin, sebepliği gerektirmesi) onlara göre vacip değil, olası ve mümkündür" şeklini almıştır.<sup>46</sup> Eş'arî kelimcilerin bu teolojik girişimi, Allah'a zorunluluk yüklememek yönündeki teolojik tutumlarının bir sonucudur.

Eş'arî kelâmında Allah'a nispet edilmekten kaçınılan zorunluluk algısı, bu ekolün tanrı -âlem ilişkisinde belirleyici bir role sahip teolojik bir bileşendir. Dolayısıyla onların bu algıları sadece teolojik değil, fizik âlemine ilişkin bir algının da parçasıdır. Yani söz konusu teolojik algı, Allah sadece kuluna dilediğini emreder ve dilediğini yasaklar şeklindeki teklifle sınırlı bir alanı işaret etmez, aynı zamanda evrende de dilediği zaman dilediğine hükmedebilir algısını besler. Bu teolojik yorumda; bu güne değin doğudan doğan güneşin yarından itibaren batıdan doğmasının önünde hiçbir engel yoktur.<sup>47</sup> Sebep-sonuç ilişkisinin bu ekolde zorunlu görülmemesi de Allah'ın dilediğini yapan ve dolayısıyla fiillerinde zorunluluğun olmaması gerektiği ile yorumlanabilir. Zira evrende bir zorunluluğa onay veren yaklaşım, her şeyin yaratıcısı ve faili olan Allah'a, bir zorunluluk atfetmelerini gerektirecektir. Oysa onların tanrı merkezli teolojik algılarında dilediğini yapan Allah anlayışıyla sebep sonuç arasındaki determinist ilişkiyi onların kabul etmelerine imkan yoktur. Bu yüzden Eş'arî teolojik yaklaşımı evrende bir zorunluluktan değil imkândan ve olasılıktan söz etmenin daha doğru olduğunu varsayar. Görünen bu basit ilkesel yaklaşım sebebi ile bu ekolün sebep-sonuç ilişkisinde katı, zorunlu bir oluşu onaylaması, teolojik olarak mümkün olmamıştır. Çünkü sebebin sonucu gerektirmesi, bu ekolün tanrı-evren algısı ile net bir biçimde çelişir. Zira evrende bir zorunluluğu onaylamanın tanrıya zorunluluk nispet etmek anlamına geleceğini onlar net bir biçimde farkındadırlar. Bu algının Allah'ın dilediğini yapan olmasının önünde bir engel

<sup>45</sup> Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik Cuveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn-Şerhu'l-Kitabu'l-Luma' li Kâdî Bâkullânî*- nşr. R.M Frank (Tahran: Müessese-i Mutaleat-ı İslâmî Danişgah-ı Mc Gill Şube-i Tahran, 1981), 69-71.

<sup>46</sup> Gazzalî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 182.

<sup>47</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 336-341.

olduğunu varsaymaları sebebiyle muhtemelen, bu katı determinist evren yorumu yerine, daha esnek bir evren yorumu önerirler. Bu algı bazı anlayışların çözümünde işlevsel bir rol almış olsa bile farklı teolojik sorunların kaynağı olduğu da bu noktada tespit edilmelidir.

Eş'arî'nin bu evren ve Allah algısı, itaat, ödül ilişkisini de zorunsuzluk kuramı bağlamında bir yoruma tabi tutmalarına olanak sağlamıştır. Buna göre; itaat ve ödül arasında varsayılan ilişki zorunlu bir ilişki değil, mümkün ve muhtemel bir ilişkidir. Biri öbürünü gerektirmez. Dolayısıyla Allah itaat eden kuluna ödül vermek zorunda değildir.<sup>48</sup> "Dilerse itaati ödüllendirir, dilerse de ödüllendirmez" şeklindeki bir yorumla, Allah'ın fail-i muhtar olduğu tezi ile birlikte ele almışlardır.<sup>49</sup> Çünkü onlara göre teklîf ayrı bir şey, ödül ve mükâfat ise bundan ayrı bir şeydir. Bu ikisi arasındaki telazum olduğu da varsayılmaz. Gazzâlî'nin konuya ilişkin yaklaşımının, ayrılık ilkesi olduğu söylenmiştir.<sup>50</sup> Ona göre sebep-sonuç ilişkisini andıran durumlar, birbirinden bağımsız ardışık yaratılmalardan ibarettir. Sebebin sonucu zorunlu gerektirdiği varsayımı, determinist bir evren tasavvurunun ürünüdür. Oysa bu ekol söz konusu varsayımı daha esnek yorumlayarak; evrende bir zorunluluk değil bir zorunsuzluk olduğunu; dolayısıyla evrende bir tercihin bulunduğunu varsayar. Buna göre; her durumda Allah'ın tercih ettiği ilkesine teolojik yorumlarında sadakat gösterirler.

Tüm bu teolojik algıların bir sonucu olarak Eş'arî ekolün, kesb yorumu, Allah tasavvurunun bir gereği olarak, bir istihkâk ya da bir hak edişe karşılık gelmez. Bunun yerine söz konusu ekol, Allah'ı da içine alan farklı teolojik çözüm önerileri ile gündeme gelmişlerdir. Bu önerilerden biri Allah'ın fiillerinde zülm etmeyeceği ve kuluna merhametle muamele edeceği şeklinde olmasına karşın onların bu önerileri bir hak ediş anlamına gelmemektedir.

Eş'arî'nin insan fiillerine ilişkin çözüm önerisi, evrende zorunluluğu onaylamayan bir yapı arz eder. Dolayısıyla onların bu teolojik anlayışları, sebep-sonuç ilişkisini de bir telazum olarak algılamalarını engellemiştir. Sebep-sonuç ilişkisini zorunlu değil, olası (mümkün) gören bu anlayışları, teklîf (sorumluluk) ile ceza-ödül ilişkisini de zorunlu değil, olası görmelerini gerektirmiştir. Bu durum ise istihkâk teorisinin gereğini ortadan kaldırmıştır. Çünkü sebep sonuç arasındaki ilişki zorunlu değil mümkün ve olası olunca dünya hayatındaki edimler de ahiretteki karşılık arasındaki ilişki de zorunlu değil, en iyi ihtimalle ancak muhtemel ve olabilirlik sınırlarında kalmaya mahkûmdur. Bu durum da bir hak ediş kuramını ekol içerisinde ortaya çıkarmak için yeterli bir zemin sağlamaz.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 34.

<sup>49</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 152.

<sup>50</sup> Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*. çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç (Klasik Yayınları, 2012).



Ekolün ceza-mükâfat kuramı, onların Allah tasavvurları ile bağlantılı olduğu gibi, kulluk teorisi ile ilişkilidir. Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu görülmemesi de onların Allah tasavvurları ile ilişkili bir biçimde ekol mensuplarının kesb yorumlarına yansımıştır. Onların tüm bu teolojik yorumlarına imkân veren basit ama etkili rasyonel zemin; “Evren bir bütün olarak Allah tarafından yaratılmıştır dolayısıyla Allah'ın mülküdür. O halde Allah evrende her türlü tasarrufa hak sahibidir dolayısıyla her türlü tasarrufta bulunabilir” şeklinde okunabilen teolojik bir yaklaşımdır. Bu algılar bütününe alandaki teolojik yansımaları ise Allah fiillerinden bağımsız olarak dilediği kulunu cennete dilediğini ise cehenneme gönderir. Çünkü bu ekolün teorik algısında O, mutlak irade ve kudret sahibi olan fail-i muhtardır. Fakat pratikte bu ekolde insanın itaati, onun ahiretteki yerini belirlemekte önemli görülse bile onlara göre asıl belirleyici faktörün Allah'ın dilemesi olduğu varsayılır. Bu ekolün insanın ahiretteki konumunu belirleyen temel ilkenin Allah'ın dilemesi olduğu, bir teolojik ilke olarak kabul edilmiştir.

## 2. Mâtürîdî'nin Kesb Kuramı Yorumu

Kesb kuramına ilişkin alana yansımış diğer yorum ise Mâtürîdî ekole aittir. Eş'arî yoruma göre daha özgürlükçü ve insan sorumluluğunu izaha göreceli olarak daha fazla imkân veren Mâtürîdî yorum, kesb teorisine başka bileşenler eklemek suretiyle daha zengin bir söylem gücüne ulaşmıştır. Eş'arî ekolün kesb yorumundan farklı olarak Mâtürîdîler, insana fiili kesb yönüyle gerçekten nispet ederler. Zira Eş'arîler fiilin insana nisbetinin mecazen olduğunu söylerler. Taraflar arasındaki bu ayrım, ekoller arasında kesb teorisine ilişkin farklı yorumları ortaya çıkarmıştır.

Mâtürîdî yoruma göre fiil yaratılma açısından zorunlu olup, kulun fiile bu yönüyle bir etkisinden söz edilemez. Fakat kesb açısından fiil ihtiyârîdir ve tercihe dayanır. Bu yönüyle fiil insana aittir.<sup>51</sup>

Efâl-i ibâd'a ilişkin doğru yaklaşımın, bu fiilleri gerçek anlamıyla hem insana hem de Allah'a nispet etmek olduğu görüşündeki Mâtürîdî, eylemi iki faile nispet etmeyi cihat-vucuh kuramının sağladığı imkânlarla başarmış görünür.<sup>52</sup> Buna göre Mâtürîdî kesb okumasında, insana eylem nispet edildiğinde bundan anlaşılması gereken şey, insanın söz konusu fiili kesb ettiği'dir.<sup>53</sup> Aynı fiil Allah'a nispet edildiğinde

<sup>51</sup> Ebu Mansur el- Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd* çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 349, 364.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345; M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (Ankara: Akid Yayıncılık, 1988), 42.

<sup>53</sup> İnsanın kendisine nispet edilen fiiller ile ilişkisini kesb kavramı ile yorumlama yoluna giden Ebu Hanîfe, alana ilişkin en erken çözüm önerilerinden birini de sunmuş olmaktadır. Onun önerisi daha sonra Mâtürîdî tarafından kavramsallaştırılacak olan vücut ile de yorumlanabilecek bir perspektif sunar. O, “insanın hareket ve sükûndan oluşan fiilleri hakikatte insanın kesbidir” yorumuyla fiilin kesb olmak yönüyle insana nispetinin mecazen değil hakikaten (gerçekten) olduğu yönünde bir tutum geliştirirken, kesb kavramına da kendi teolojik yorumunda açıkça yer verir Nu'man b. Sabit Ebu Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ekber, thk. M. Zahid el-Kevserî”, *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasıyye* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2001), 62-67. Ebu Hanîfe'ye

ise bundan anlaşılması gereken, Allah'ın söz konusu fiili yaratmış olduğudur.<sup>54</sup> Onun yönler kuramıyla alana getirdiği genişlik, hem bir fiili aynı anda iki özneye nispet etmesine imkân vermiş, hem de bu iki failin alanını birbirinden ayırmıştır. Ekolün, sorunun çözümüne imkân sağlayan bu yorumu, bu ekolün bir eylemin iki failinin olası görmesi sebebiyledir. Kelâm geleneğinde “bir makdurun, iki kudretin etkisinde olabilmesinin imkânı” olarak tartışılan konuda; Mâtürîdî ekolün aldığı bu kritik karar, onlara bu yorumu getirme imkânı sağlamış görünüyor.

Kendilerinden önceki Cebrîyye ve Mu'tezile teolojik ekollerinin, “bir fiilin ancak bir faili olabilir” yönündeki değerlendirmelerine karşın Mâtürîdî ekol, bir fiil birden fazla failin kudreti etkisinde olabilir kanaatinde olmuştur.<sup>55</sup> Neseî'nin tespit ettiği bu ayırım, İslâm kelâm geleneğinde insan fiillerine ilişkin söz konusu krizin teorik nedenlerini görmemize imkân verir. Pratik yaşamdaki bu krizin, teorik bileşeninin önemini farkına varmak, ancak Mâtürîdî öncesi evrede konuya ilişkin algıya yakından bakmak suretiyle görülebilir.

Buna göre; efâl-i ibâda ilişkin ilk söylem geliştirdiği varsayılan Cebrî ekolün, insanın kader karşısındaki konumunu maruz kalmak, mahkûm olmak olarak değerlendirdiği görülür. Cebrîyye'nin, Müslüman cemaat tarafından makul görünmeyen bu tezi teolojik olarak nasıl savunabildiğine ilişkin ipucunun “bir fiilin ancak bir faili olabilir” anlayışında aranması olası bir hal alır. Zira Cebrî ekol bir olgu olarak fiilin varlığını tespit etmiş ve eylemi bir özneye nispet etmek zorunda kalmıştır. Bir eylemin yalnızca bir öznesinin mümkün olabileceği algısına sahip oldukları için de söz konusu eylemi Allah'a nispet etmek ile insana nispet etmek arasında bir tercihte bulunmaları gerekmiştir. Bu durumda, onların tercihlerini Allah'tan yana kullandıkları anlaşılmaktadır. Onların bu algılarının ve dolayısıyla tercihlerinin ortaya çıkardığı teolojik sonuç, literatüre Cebrî kader yorumu olarak yansımıştır.

Cebrî ekolün teorik olarak imkân dışı gördüğü bir fiili iki özneye nispet etme fikri, Cebrî kader anlayışının şekillenmesinde anahtar rol oynamış görünüyor. Zira onlar şayet bir fiil üzerinde iki kudretin eş zamanlı etkili olabileceğini varsayabilmiş olsalardı, teori muhtemelen çok farklı bir görünüm kazanabilecekti. Fakat onların bu algısı kuramın alternatif bir görünüm almasına olanak vermemiştir. Cebrî ekolün insan fiillerine ilişkin teolojik kuramı onların söz konusu varsayımları sebebiyle insanı

---

burada yer vermemizin nedeni ise Mâtürîdî ekolün kendini Ebu Hanîfe'ye nispet etmeleri, Hatta Mâtürîdî'nin bir mezhep imamı değil, Hanefî bir fakih olarak görülmesi sebebiyledir. Bu yüzden Ebu Hanîfe'nin teolojik tutumu Mâtürîdî ekol açısından belirleyici olmuştur. Bu yüzden Ebu Hanîfe'nin konuya ilişkin bu algısını aktarmak bir yönüyle Mâtürîdî anlayışın aktarımı anlamı ifade eder. Öte yandan Ebu Hanîfe üzerinde yapılan araştırmalar onun eserlerine sonradan girdilerin yapıldığını tartıştıkları gibi, ona nispet edilen eserlerin ona aidiyeti konusunu da tartışmışlardır Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed* (London: Cambridge University Press, 1932), 102-187.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349.

<sup>55</sup> Ebu'l-Mûin Neseî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din* thk.Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/174.

gösterme imkânı bulamamış, dolayısıyla da Cebrî kuram insanın evrendeki pozisyonunu izah etmekte yetersiz kalmıştır.

Cebrî ekolün kader yorumunun teosantrik bir teolojik okuma şeklini alması, alanda bir krizi de ortaya çıkarmıştır. Bu teolojik kriz, insanın ahiretteki pozisyonun belirlenmesinde insan fiillerinin konumunun sorgulanmasını gerektirmiştir. Oluşan yeni tabloda İslâm dindarlığında “efâlu’l-ibâd ahiret açısından ne anlam ifade eder” sorusunun yeniden yorumlanmasını gerektirmiştir. İnsanın evrendeki sorumluluğu temelli bu tartışma, dinin gerekliliği, peygamberin gönderilme sebebi... vb. birçok teolojik sorunun tartışılmasına kaynaklık etmiştir. Zira varsayılan biçimiyle Cebrî değerlendirmede insan, mücbir ve muztar ise onun edimlerinden söz edilemiyor demektir. O halde, insanın teklîfe muhatap olması ve bu teklîfe ilişkin bildirim ve yol göstericilik alması da bu teolojik algıda anlam kaybına uğramıştır. Zira kader anlamında her şey olup bitmiş ise insanın çabası anlamsızdır. Bu sorunlar yumağında din kurumunun da bir anlam yitimine uğrayacağı açıktır. Zira insana ilişkin karar verilmiş ve kalem kurumuş ise insanın sorumluluğu anlamsızdır. Bu durumda insan nasıl ve hangi ölçütlere göre ahirette hesaba çekilecektir? Tüm bu sorunlar, insanın evrendeki konumunun yeni bir değerlendirmeye tabi tutulmasını gerektirmiştir.

Ortaya çıkan nihai tabloda, konuya ilişkin sorunu Allah’ta çözme çabasının, meseleyi çözmeyip ekstra sorunlar doğurduğu görülmektedir. Cebrî ekolün oluşturduğu senaryoda insana neden bir rol verilmemişti (?) Onlar insanın mükellef olduğu olgusunu nasıl ve neden görmezden gelebilmiş olabilirlerdi (?)... vb. soruların cevabı; Neseî’nin onlara ilişkin tespit ettiği “bir makdûra bir tek kudret taalluk eder” şeklindeki basit görünümlü bu ön kabuldedir.<sup>56</sup> En azından onların bu kabullerinin, teorinin insan tarafını zayıflatan bir görev üstlendiğini varsaymak, Cebrî teorinin üzerindeki yükü hafifletir. Böylece, bize teoriyi daha makul bir çerçevede ele alma imkânı bahşeder. Zira onlar insanın muhatap alındığını dolayısıyla sorumlu tutulduğunu farkında olmamış olamazlardı. Onların insanı eylemleri üzerinde tümüyle etkisiz gören bu anlayışları teolojik bir basiretsizlikle izah etmeye bu yönüyle imkân yoktur. O halde bu teolojik yorumda onların tavırlarının anlamlı kılınmasını engelleyen bir bileşenin bilinmiyor oluşu, Cebrî okulu rasyonel davranmayan makul olana inanmayan bir ekol konumuna itmiştir. Bu gün tespit ettiğimiz üzere, Cebrî rasyonel olana muhalefeti sebebiyle bu görüşü savunmuş değildir. Aksine onlar rasyonel davranmanın bir gereği olarak bu düşünceyi savunmuşlardır. Onların bu söyleminde eksik olan parça, bir fiilin iki öznenin etkisinde olabileceğinin kabulüdür.

Rabiye Çetin, Eş’ârî ekole mensup bir âlim olan Gazzâlî’nin, insana fiillerini gerçekleştirme noktasında kudret atfettiğini, makdura taalluk edecek bir de kudretinin varlığını onayladığını söyler. Fakat yine Çetin’in iddiasına göre, Gazzâlî, insan fiillerinin insanın sahip olduğu bu kudretle meydana gelmediğini fiillerin hakikatte

<sup>56</sup> Neseî, *Tabsiratu’l Edille fi Usuli’d Din*, 2/174.

Allah'ın makdurâtı olduğunu söylemektedir.<sup>57</sup> Bu tespitin bizim araştırmamız açımızdan değeri, Eş'arî ekolün bir fiilin iki kudretin makduru olduğunu kabul etmeleridir.

Ka'bî'nin "gerçek anlamıyla benim fiilimin, Allah'ın yaratması olarak ona nispetine imkân yoktur" şeklindeki ifadesi üzerinden Mâtürîdî'nin tespit ettiği şey, Mu'tezile'nin de bir fiili iki faile nispet edemediğidir.<sup>58</sup> Basra ve Bağdat Mu'tezile'sinin bu algıda uzlaşa içerisinde olduğunun, bu görüşlerinde onlara muhalefet eden yegâne ismin ise Şahhâm olduğu modern dönem çalışmalarında ortaya çıkarılmış ve tespit edilmiştir.<sup>59</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye dönük bu tespiti, haklı ve yerinde bir tespittir. Bu durumda onlar için de bir fiili iki özneye nispet etmeye imkân vermeyen Cebri çözümlenmeyi yapmak olası bir hale gelir.

Cebri yorumda, eyleme özne olarak Allah takdir edilmişti. Ortaya çıkan teolojik krizde, 'bir eylemin yalnızca bir öznesi olabilir' algısı sebebiyle insanı denklemde göstermek mümkün olmamıştı. Kronolojik olarak Cebriye'den daha sonra ortaya çıkan Mu'tezile Allah'ı özne olarak algılayan teolojik yaklaşımın doğurduğu sorunları farkında olarak fiilin öznesi olarak insanı takdir etmiştir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin bu tercihi neden insandan yana kullandığı, onların insana verdikleri önemde aranmasını ise haklı kılmaz. Muhtemelen bu tercihin nedeni, onların kendilerinden kronolojik olarak daha önce olan Cebri tecrübenin teolojik sonuçlarını görmeleri sebebiyledir. En azından durumu böyle kabul etmemize şimdilik bir engel görünmüyor.

Bu tercihlerinin bir sonucu olarak oluşan teolojik tabloda Cebriye, insanın konumunu izah etmekte yetersiz kalmış, Mu'tezile ise kendi denklemde Allah'ın pozisyonunu izah etmekte yeterli başarıyı gösterememiştir. Kurulan yeni denklemde (Mu'tezilî kurgu), ilk (Cebri kurgu) denklemdeki temel hareket noktalarının aksine, insana daha merkezi bir konum verir. Bu doğaldır, zira durumu tespit edilmekte olan insandır. Öte yandan Cebri teoride zaten Allah merkezli bir okuma yapılmıştı. Bu yeni yaklaşımda, bu yüzden farklı parametrelerin göz önünde bulundurulması doğaldı. Cebri kader okuma biçimine, en köklü muhalefetin, Mu'tezile ismiyle organize olduğu, konuya ilişkin alternatif bir okumanın da bu ekol tarafından yapıldığı bu yüzden varsayılabilir. Buna göre Mu'tezilî kader okuması, Cebri ekole nispetle bir aksiyon değil, reaksiyon hareketidir. Bu durum Mu'tezile'nin konuya ilişkin değerlendirmelerini bizim için daha anlaşılır hale getirecektir. Zira onlar, Cebri teorinin insanî teklifi açıklamakta yetersiz kaldığını varsayarak, alanda çözüm arayışına girmişlerdir. Dolayısıyla onların temel iddiaları Cebri teori ile çoğu zaman zıtlık ilişkisi olarak ortaya çıkmıştır. Mu'tezilî söylemi çalışmak bu yüzden bir yönüyle Cebri ekol çalışması olacaktır.

<sup>57</sup> Rabiye Çetin, "Gazalî'de İnsan Özgürlüğü", *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011), 70 - 86.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 365, 367.

<sup>59</sup> Orhan Ş Koloğlu, *Cubbâilerin Kelam Sistemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017),40.

Mu'tezile'nin insan fiillerine ilişkin iddiası, Cebrî ekolün izah etmekte yetersiz kaldığı şey; "insanı ve eylemlerini evrende anlamlı kılarak, ahiret sorgusunu insan açısından abes olmaktan çıkarmaktır." Fakat onların da bir makdur ancak bir kudretin etkisinde kalabileceği yönünde bir kabulleri vardı. Bu kabul, Cebrîlerin denklemde insanı, Mu'tezile'nin denkleminde ise Allah'ı göstermelerine imkân vermeyecektir. Zira onların da bir fiili nispet edebilecekleri iki muhtemel fail adayı vardır. Bu yüzden onlar fiili Allah'a nispet eden Cebriyye'ye muhalefet ettikleri ve insan sorumluluğuna gerekçe bulmak problemine odaklanmış oldukları için, tercihlerini insandan yana kullandılar. "Bir eylemin ancak bir faili olabilir" açmazı sebebiyle onların teolojik denklemlerinde Allah'ı göstermeleri mümkün olmadı. Zira onlara göre de bir eylemin yalnızca bir faili olabilirdi.

Konuya ilişkin Cebrî teori Allah'ı fail olarak tespit etmiş fakat konuyu izah edememişti. Geriye kalan seçenek ise insandı. Mu'tezile de konumunu izah etmeye odaklandıkları insanı, kendi fiillerinin öznesi olarak belirlediler. Fakat onların bu tespitlerine karşın; insan fiillerinde Allah'ın etkisinin olmadığını varsaydıkları düşünülemez. Tıpkı yaptıkları tanrı merkezli okumayla, insanı teorilerinde gösteremeyen Cebrîye'nin, insanın fiilleri üzerinde hiçbir etkide bulunmadığını varsaydıklarının düşünülmemeyeceği gibi. Zira tersi olsa, onların bir söylem geliştirmeleri, bir iddiada bulunmaları mümkün olmazdı. Çünkü bu bir çelişki olurdu.<sup>60</sup> O halde onlar açısından ortada olan teolojik durum yok saymak değil, gösterememektir.

Mu'tezile, bir fiilin bir öznesi olabilir ve bu fail insandır yargısında bulunur. Cebriye ise bir fiilin bir tek öznesi olabilir ve bu özne de Allah'tır yargısında bulunur. Bu algının sonucu olarak Mu'tezilî ekol konuya ilişkin kurduğu teolojik cümlede tenzih sebebiyle olsa bile Allah'ı anmaya imkân bulamamıştır. Cebrî ekol ise yine tenzih sebebiyle aynı konudaki teolojik cümlede insana yer verememiştir.

Cebrî ekole ilişkin eserler günümüze ulaşma imkânı bulamadıkları için, muhaliflerinin aktarımlarının sağladığı olanaklarla kendilerinden haberdar olduğumuz ekolün, aktarılan sonuç cümlelerine karşın, onların bu değerlendirme cümlelerine kaynaklık eden zihinsel altyapıları tespit edebilmemiz mümkün değildir. Bu yüzden elimizdeki sonuç cümlelerinden indirgemeler yaparak, varsayımlar üretmekten başka seçeneğimizin olmadığı söylenebilir. Nesefî'nin, onların insan fiilleri ile ilişkilendirilebilecek bu kabullerine dair aktardığı sınırlı veri, ihtiyaç duyduğumuz indirgemeye imkân sağlayan bir değerlendirmedir.<sup>61</sup> Onun sunduğu bu tek cümle, Cebrî ekolü saçma olmaktan kurtaran ve daha anlaşılır bir zemine taşır.

Eş'arî kesb yorumu insan fiillerine ilişkin söylem sahibi öncü ekollerin eksik bıraktığı bu alandan haberdar görünmez. Dolayısıyla onlara ilişkin eleştirileri bu eksik

<sup>60</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 346.

<sup>61</sup> Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din*, 2/174.

parçaya yoğunlaşmaz. Onların eleştirileri daha çok bütüncül ve sonuç cümlelerine ilişkin eleştirilerdir.

Mâtürîdî kesb okuması, sözü edilen teolojik soruna ilişkin söylem krizini giderme başarısı gösterdiği için bizim için daha fazla önemlidir. Zira onlar konuya ilişkin “bir makdur iki kudretin muteallakı olabilir” yargısıyla denklemdeki kayıp parçayı keşfetmiş görünmektedirler. Yani onlar bir fiilin iki öznesi olabilir anlayışı ile ortaya çıktıklarında; kurdukları teolojik cümlede, hem Allah’a yer vermek ve onu göstermek, hem de insana vurgu yapmak ve ona bu denklemde yer vermek imkânına kavuştular. Çünkü onlar, fiil üzerinde iki kudretin tesirini ve bunların her ikisinin de birlikteliğini kabul etmiştir.<sup>62</sup> Onların insan fiillerine ilişkin teolojik ifadelerinde Allah’a ilişkin alan yaratmak, insana ilişkin alan ise kesb etmek şekliyle ifade edilmesine olanak veren “vucuh” teorisi, söz konusu sorunların çözümünde anahtar bir rol oynar. Kesb teorisini insan fiillerini yorumlamak için teolojik bir araç olarak kullanan Eş’arîler’den farklı olarak, eylemi “yaratmak ciheti” ve “kesb ciheti” şeklinde bir ayrıma giden Mâtürîdî ekol; bu yaklaşımları ile aynı fiille iki özne nispet edebilmişlerdir. Buna göre Allah, yaratıcı olarak gerçek fail olduğu gibi insan da kâsib olarak gerçek bir öznedir. Ulaştıkları bu sonuç, onlara insan sorumluluğunu açıklama imkânı bahşetmiştir.

Mâtürîdî’nin kesb yorumunda insan sorumluluğunun anlamlı olabilmesine imkân veren diğer bir bileşen ise ekol içerisinde; “kudretin zıddına da taalluk ettiğinin kabul edilmesidir.”<sup>63</sup> Bu onun devraldığı mirasın bir kabulüdür.<sup>64</sup> Bu ön kabule koşul olarak fiile nitelik kazandıran şey Mâtürîdî’ye göre kişinin bir fiildeki kastı ve bu fiile ilişkin iradesi olduğu kabul edilir. Böylece ancak kaderin konusu olan fiil, iyi ya da kötü olabilir. Onun, insan sorumluluğu açısından eylemin değerini belirleyen ise kişinin bu fiili yerine getirirken neyi amaçladığı ve bu fiili tercih edip etmediğidir.<sup>65</sup> Burada kasıt; niyeti, irade ise bir zorlama altında olmamayı garanti etmektedir. Buna göre; “fiilli Allah yaratsa da o, insanın kastı ve ihtiyârı neticesinde meydana gelmiştir” anlamına kavuşur. Dolayısıyla fiillerinin sorumluluğu insana aittir.<sup>66</sup>

Mâtürîdî kuramda bir kudret ne için yaratıldıysa onun içindir anlayışının teolojik olarak sorunlar oluşturduğunu farkına varılmış ve bir kudret ne için yaratılmış olursa olsun, onun zıddına da taalluku vardır anlayışı ile bir kudret eş zamanlı olarak hem hayır hem de şerre müteallık olmasına imkân veren bir yoruma kavuşur. Bu teolojik yorum Allah’a şer nispet etme ihtimalini azaltan bir teolojik görev üstlenmiştir.

Mâtürîdî’ye göre insanın bir tercihte bulunmasına imkân veren ise onun iyi ile çirkinini ayırt etme gücü olan temyiz yetisine sahip olmasıdır. Zira insanın iyiyi istemek

<sup>62</sup> Veysi Ünverdi, “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 20/1 (2013), 47-80.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 506.

<sup>64</sup> Mâtürîdî bu görüşün Ebu Hanife tarafından savunulduğunu aktarır.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 506.

<sup>66</sup> Ünverdi, “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”, 47-80.

ve kötünden kaçınmak yönündeki tercihi, söz konusu fiile ilişkin ayrımı yapabilmesine bağlıdır.<sup>67</sup>

İnsanın ahiretteki konumunu insan fiilleri temelinde değerlendiren Mâtürîdî, konuyu evrendeki gâî sebep ile ilişkili bir temelde ele alır. Mâtürîdî'ye göre âlemin varlığına bir amaç takdir edilmedikçe, onun hikmeti farkına varılamayacaktır. Ona göre söz konusu bu amaç, Ahirete ilişkin va'd ve vaîd'dir.<sup>68</sup> O, burada insan fiillerinin evrendeki amaçlılık ilkesinin temel bileşeni olarak sunar. Evrenin bir amaç doğrultusunda varoluşunu, âlemin hikmetli ve Allah'ın hakîm olmasına bir delil olarak gösterir.<sup>69</sup> Ona göre insan sorumluluğu nihai olarak Allah'ı bilmek ve ona itaat etmek amacına dönüktür.<sup>70</sup> Âlem ise Allah'ın varlığına delil ve insanın O'nu bilmesi için kılavuzdur. Aksi durum, Mâtürîdî'ye göre, evrenin varlığını anlamsızlaştırır.<sup>71</sup> Teklîf ilkesinin iki bileşeni olarak görülen emir-yasağın, fayda-zarar ile ilişkili olduğunu savunan Mâtürîdî, insanın tabiat olarak fayda ve zarardan hali olan bir fiili yapmak istemeyeceğini iddia eder. O emir-yasağın, fayda-zarar üzerinden va'd ve vaîd ile ilişki içerisinde olduğu kanaatindedir.<sup>72</sup> Mâtürîdî'nin evrene ilişkin bu algısı, evrendeki düzen fikrine yaslanır. Evrendeki amaçlılık ilkesi bağlamında İslâm'ın ahiret hayatı anlamlı bir görünüme kavuşur.

Mâtürîdî, nimet ile şükür arasında kurduğu ilişki sebebiyle, insanın Allah'a itaatini de "nimete teşekkür" olarak değerlendirir. Buna göre insan, sahip olduğu tüm potansiyel hal-i hazırda sahip olduğu nimete teşekkür etmek için harcarsa bile bunu eda edemeyeceği için, itaat eden kuluna ahirette verilecek nimetlerin Allah'ın ihsanı ve lütfu olarak değerlendirmenin olası olduğunu söyler.<sup>73</sup> Zira insan nimetlerin içine doğmaktadır. Dolayısıyla başlangıçtan itibaren insan, Allah'a şükür borcu ile var olur. Bu nimetler yaşam boyunca devam ettiği için insanın Allah'tan alacaklı olmasına, onun teolojik okuyuşuna imkân yoktur.

İstihkak teorisi bağlamında Mâtürîdî, insanın itaatinin, bireyin hak ettiğiinden daha fazlası olacağı için, insanın ahiretteki konumu, fiillerinin bedeli değil, ödülü olduğunu dile getirir. Öte yandan bireyin isyanlarının karşılığı ise yaptıklarının bedeli olduğunu varsayar dolayısıyla bir hak edişe karşılık geldiğini söyler.<sup>74</sup> Buna göre kişiye va'd edilen nimetler ödül olduğu için, istihkâkı aşan, bir mükâfat ve ihsana karşılık gelir.<sup>75</sup> Bu bağlamda Mâtürîdî teoride literal anlamıyla istihkâka karşılık gelen, ödül

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 339.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 348.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 170.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 170.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 171.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 171.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 171.

<sup>75</sup> el-En'âm, 6/160.

değil, cezadır denilebilir. <sup>76</sup> Onun ulaştığı bu sonuç, Eş'arî tarafından "i'kabu'l-kafirine min Allah'i tealâ adulun ve sevabu'l-müminine min Allahi fadlun" şeklinde ifade edilmiştir.<sup>77</sup> Eş'arî'nin kâfire uygulanan şeyi; adalet olarak yorumlayan yaklaşımı, cezayı ise kulun iktisab ettiği bir edimin bedeli olarak değerlendirilir. Fakat mükâfat Eş'arî tarafından da fadl olarak yorumlanarak, adaleti aşan bir ihsan ve rahmete karşılık kullanılır. Onun bu algısı Mâtürîdî tarafından da paylaşılmıştır.<sup>78</sup> Dolayısıyla iki ekolün sonuç cümlesinin örtüşüğünü söylenebilir.

İnsan fiili Mâtürîdî'ye göre; "insanı va'd ve va'id'e muhatap kılan, emir ve nehye konu olan" şeylerdir. <sup>79</sup> Buna göre eylem gerçekten insana nispet edilmezse teklîf anlamsız ve abes olur. Bu yüzden, ona göre insana eylemin nispeti mecazen değil gerçektendir. Çünkü ona göre Kur'ân iyi ve kötüyü insana nispet etmektedir. Bu nispete bağlı olarak, Allah, insana ödül ve ceza; va'd ve tehditte bulunmaktadır.<sup>80</sup>

İnsanın bir bilinç hali ve şuur durumu olarak özgür olduğu kanaatine sahip oluşu da Mâtürîdî tarafından insanın sorumluluğunun bir diğer kaynağı olarak kabul edilir. Öznenin kendisine ilişkin bu farkındalık, onun tarafından insan sorumluluğunun psikik kaynağı olarak görülür.<sup>81</sup> Öte yandan emir ve nehye konu olan fiillerin Allah'a nispeti ise ona göre aklen sorunludur. <sup>82</sup> Tüm bunların bir sonucu olarak Mâtürîdî, insanın ihtiyar sahibi bir özne olarak onaylamış ve onun kendi fiillerinin hakiki anlamıyla faili olduğunu kabul etmiştir.<sup>83</sup>

Dilin imkânları ve sınırlılığı sebebiyle bazen Allah'ın fiilleri insana nispet edilebildiği gibi, efal-i ibad da bazı durumlarda Allah'a nisbet edilmiştir. Ona göre kul fiillerinin Allah'a nispet edilmesi ise söz konusu fiillerin kula aidiyetini ortadan kaldırmaz. <sup>84</sup> Çünkü eylemler bu ekolün anlayışında yaratmak itibarıyla Allah'a nispet edilebilirken, kesb yönüyle de kula nispet edilebilirler. Mâtürîdî, kesb teorisini yorumlama biçimiyle "ya o, ya da öbürü" şeklindeki tek özneli yaklaşım, anlam yitimine uğrar görünür. Zira onun sunduğu perspektifte, konu "hem o, hem de öbürü" bağlamına taşınmış ve alanda önemli bir rahatlama sağlanmıştır.

Kur'ân'da insana nispet edilen fiillerin Allah'a nispet edilmesini ise Mâtürîdî, söz konusu nispetlerin yönlerinin farklı olduğu vurgusuyla, bir fiilin kula nisbeti yaratmak yönüyle değil yapmak yönünde olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Oysa fiilin kesbi kastedilmiş ise fiil Allah'a nisbet edilse bile, bu durumda eylemin nisbeti aslında

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 171.

<sup>77</sup> İbn Fûrek, *Mücerradu Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, 99.

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 171.

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 347.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 347.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 364.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 347.

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 344.

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 344, 345.



insanadır.<sup>85</sup> Söz konusu nispetin cihetinin teolojik olarak farklı olması sebebiyle, Mâtürîdîlere göre dilden kaynaklı ve bir ortaklık görüntüsü veren durumlarda, vucuh itibarıyla gerçekte iki ayrı nispetin olduğu yorumu yapılır.<sup>86</sup> Böylece, bir fiil Allah'a nispet ediliyor ise bundan anlaşılması gerekenin yaratma ve icad olduğu, aynı fiil insana nispet ediliyor ise bundan anlaşılması beklenenin ise kesb olduğu teolojik zeminde savunulur.

Eş'arî ekolün önemli açmazlarından kabul edilen "Allah'ın mülkünde dilediğini yapan olması", Mâtürîdî'ye göre, insanın teklîf alanının dışında kalan alanlara ilişkindir.<sup>87</sup> Ona göre teklîfe ilişkin konularda Allah kulları ile bir anlaşma yapmıştır. Bu anlaşmaya göre yasaklar belli olduğu gibi emirler de bellidir. Bu konuda Allah va'dine sadakat gösterir. Dolayısıyla kendisini yine kendi iradesinin gereği olarak sınırlar, fakat teklîf alanı ışıında O, dilediğini yapandır.

Kişiyeye fiil nispeti yapılmadığı takdirde onu sorumlu tutmanın mümkün olmadığını dile getiren Mâtürîdî, özgürlüğü sorumluluğun ön şartı gördüğü söylenebilir.<sup>88</sup> Buna göre insanın fiili varsa, eylem alanında da bir belirleyiciliğinin olması gerekir. İnsanı emir ve yasağa muhatap kabul etmek için ona göre itaat ve isyanın insanın fiili olmasını gerektirir. Bu da mükâfat ve cezayı hak etmeyi, gerçek anlamıyla insana nispet etmeyi gerektirir.<sup>89</sup> O, bu çıkışıyla sebep sonuç arasında bir zorunluluğu onaylamış; insanın dünyadaki edimlerinin büyük oranda ahiretteki sonucu doğurduğu kanaatine ulaşmıştır denilebilir.

Fiilleri yapma ve yaratma ayırımına tabi tutarak, Allah'a fiilin nispetine imkân bulan Mâtürîdî, aynı fiili yapma yönüyle de insana nispetine teolojik olarak imkân bulmuştur. Bunun iki fail arasındaki ortaklığı gerektirdiği yönündeki eleştiriyi rasyonel düzeyde cevaplandırabilecek teolojik argümanlara da sahip görünür.<sup>90</sup>

İstitâat ve fiili yapma kudretini ise selametu'l- esbab ve sıhhatu'l-alât olmak üzere iki şarta dayandıran teolojik yaklaşımıyla sorunun çözümüne odaklanan bir değerlendirmeye gider. Ona göre istitâat; fiili gerektiren sebep ve vasıtalandır. <sup>91</sup> Kudret ve istitâat sürekli yaratılır, çünkü her fiilden sonra o yok olur. Her defasında yeniden oluşur. Çünkü Mâtürîdî anlayışında da kudret ve istitâat bir arazdır ve arazlar süreklilik göstermezler. <sup>92</sup> Mâtürîdî kesb yorumunda da kudret ve istitâat, fiil ile birlikte. Fiilden önce değildir. <sup>93</sup> Onun bu kabulünün, rasyonel sebebi Mâtürîdî'nin, mâ lâ yutâkı caiz görmemesidir. İstitâat ile teklîf-i mâ lâ yutâk arasında da bir

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345.

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 346.

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 366, 367.

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 389-391.

<sup>92</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 396.

<sup>93</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 396.

ilişkilendirmeye giden Mâtürîdî, istitâatin fiilden önce olması varsayımının, güç yetirilemeyen fiili, gerektireceği gerekçesiyle onaylamaz.<sup>94</sup> Onun bu teolojik gerekçeyle tercihi, istitâatin fiil ile birlikte olduğu yönünde olmuştur. Zira ona göre teklîf-i mâ lâ yutâkı onaylamak, teklîfin hikmetini ve dinin rasyonel gerekçesini de ortadan kaldıracaktır.<sup>95</sup> Eş'arî kesb yorumunda ise Allah'ın her durumda dilediğini yapan olduğu varsayımına dayalı olarak, teklîf-i mâ lâ yutâk teorik olsa bile olasıdır. Çünkü onlara göre dilediğini yapan Allah, dilerse güç yetirilemeyen fiili de kuldan isteyebilir. Onların bu teolojik okumaları, ekol içi eleştirilere konu olduğu gibi ekol dışından da eleştirilere konu edilmiştir.<sup>96</sup> Güç yetirilemeyen fiili mümkün görmeyen Mu'tezile'nin ise istitâat ve kudretin fiilden önce olduğu görüşünü kabul ettiğini de Mâtürîdî aktarır.<sup>97</sup>

İnsana fiil nispetine imkân veren önemli teolojik ilkelerden olan kudret zıddına da taalluk eder anlayışı Ebu Hanife'ye de nispet edilmiştir.<sup>98</sup> Buna göre kişinin kudreti hem imana hem de inkâra eşit derecede taalluk edebilir. Oysa kudretin zıddına taalluk ettiğini onaylamayan ekollerin kâfirin iman etmesini ve müminin inkâra dönmesi olgusunu açıklamakta sorun yaşadıkları görülmüştür. Bu teolojik okumada mümin imana, kâfir ise küfre muztardır. Bu eleştiri Cebrî ekole dönük olarak Kâdî Abdulcebbar tarafından yöneltmiş bir eleştiridir.<sup>99</sup> Zira kişiye, verilen kudret her ne içinse onun içindir, başka bir şey için değildir şeklindeki kabul, Cebrî ekolün kader okumasında Allah kâfirin küfrünü dilemiştir şeklinde bir yoruma imkân verir. Fakat Kâdî'nin bu eleştirisinin Cebr-i mahz olan ekole mi yoksa Cebr-i mutavassıt olan Eş'arî'ye mi yapıldığı tartışmalıdır.<sup>100</sup> Zira Eş'arî kuram da net bir biçimde kişinin sahip olduğu kudretin zıddına taalluku vardır diyememişlerdir. Onların bu algıları dilediğine hükmeden Allah anlayışları ile birleştiğinde onların kesb yorumu istihkakı gerektiren bir sonuç ortaya koyamamış ve insanın akıbetine ilişkin net bir sonuç cümlesi ortaya koymalarına engel olmuştur denilebilir. Çünkü kudretin zıddına taalluku olmadığı varsayımı bir inkârcının iman etmeye kâdir olmadığı anlamı taşır ki, bu insan fiillerine ilişkin yorumu zorlaştıran bir durumdur. Bu algının hâkim olduğu bir durumda ise insanın cenneti ya da cehennemi hak ettiğinden bahsetmek mümkün değildir. Önceden belirlenmişliği ifade eden bu teolojik duruş, karşılaşılan sonucu da bu belirlenmişlik bağlamında ele alır.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 506.

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 396.

<sup>96</sup> Cuveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, 43, 44.

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 399.

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 398.

<sup>99</sup> el- Hâmedânî Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse çev. İlyas Çelebi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/726.

<sup>100</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/722-732; Bayram Çınar, "Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir' Hadisinin Mu'tezilî Yorumu Bir Eş'arî Apologysi mi?", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/ (2020), 86-101.

Bu bağlamda istihkak teorisi ile yakından ilişkili olan ezeli yazgı ifade eden levhi mahfuzun Ebu Hanife tarafından, Cebri okumadan farklı bir biçimde yorumlandığı görülür. Ebu Hanife'nin yorumuna göre "Allah'ın belirlemesinde, olacak olayların hükmen değil vasfen belirlendiği" ifade edilir.<sup>101</sup> Ebu Hanife bu yorumuyla Cebriye'nin kişinin ezelden mümin ve ya kâfir olarak belirlendiği, dolayısıyla çabasının bir anlam ifade etmediğini çağrıştıran anlayışına, ahiret inancını anlamsızlaştırdığı gerekçesiyle karşı çıkar. Ebu Hanife'ye göre birey başlangıçta iman ve küfürden "sâlim"dir ki bu aynı zamanda Allah'ın fiillerinin nötr olduğu anlamı taşır. Bu durumda insan teklîfe muhatap olarak sorumlu tutulduğunda, kişinin teklîfe karşı tutunduğu tavrın ona ilişkin hükmü belirlediği yönünde bir kanaate sahiptir.<sup>102</sup> Ona göre kişinin ahiretteki durumunu da söz konusu bu tutumu belirlemektedir. Mâtürîdî ise, Ebu Hanife ekolünün daha geç dönemindeki bir temsilcisi olarak onun bu görüşlerini sahiplenmiş ve teolojik perspektifinde bir veri olarak kullanmıştır.<sup>103</sup>

## SONUÇ

İnsanın evrendeki konumunu tespit etmek ve onun sorumluluğunu anlamlı hale getirmek amacıyla İslâm kelâm geleneğinde farklı çözüm önerileri gündeme gelmiştir. Bu önerilerin başta gelenleri Cebri ve Tefvizci çözüm önerileri olmuştur. Cebri görüş, insanı teorisinde gösterme imkânı yakalayamadığı gibi, Tefvizci yaklaşımı temsil eden Mu'tezile ise kurduğu teolojik denklemde Allah'a yer bulma sorunları ile karşı karşıya kalmıştır. Bunu onların insan merkezinde bir teolojik okuma yaptıkları şeklinde anlamının da önünde bir engel yoktur.

İslâm kelâm geleneğinin konuya ilişkin çözüm önerisinde iki farklı ucu temsil eden Cebri ve tefvizci yaklaşımların kadere ilişkin sorunlara farklı çözüm önerileri muhataplarına konuya dair bir uzlaşma zemini ve çözüm imkânı bahşetmemiştir. Konuya ilişkin farklı çözüm arayışlarını temsil eden ara çözümler ise ancak X. yüzyılın ilk yarısında teolojik bir söylem düzeyine ulaşmıştır. Ehl-i Sünnet çatı kavramına nispet edilen Eş'arî ve Mâtürîdî ekoller, kesb teorisi çerçevesinde çözümlerini alandaki muhatapları ile paylaşmış ve soruna çözüm olma yolunda bir alternatifini temsil etmişlerdir. Bu ekollerden köken olarak Mu'tezile ile ilişkili bir yaşamışlığı olan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, kurguladığı sistemde kökenlerinden daha uzakta ve Cebri çözüm önerisine daha yakın bir konumda yer almış görüntüsü verir. Buna karşın kesb teorisinin diğer temsilcisi olan Mâtürîdî ise insanı çözümünde gösterme başarısı gösterme imkânı bulamayan Cebri ekole daha mesafeli ve Allah'ı çözüm önerisinde gösterme başarısı gösteremeyen Tefvizci kanadı temsil eden Mu'tezile'ye, Eş'arî'den daha yakın bir noktada bulunmuştur.

<sup>101</sup> Ebu Hanife, "el-Fıkhu'l-Ekber", 63.

<sup>102</sup> Ebu Hanife, "el-Fıkhu'l-Ekber", 64.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 435, 436.

Kesb kavramı bir çatı kuram olarak bir ara çözüme ilham verse bile, bu kuramı sahiplenen iki ekolün söz konusu kurama ilişkin temel bileşenleri farklılık gösterir. Kurama eklenen kavram çiftleri, temel teolojik algıları tarafların kesb yorumlarında farklı anlayışlara kaynaklık etmiştir. Taraflar arasındaki bu farklılıkların bir diğer nedeni de onların kavramlara yaptıkları vurgular ve tanımlardaki farklılaşmalardır. Taraflar arasındaki söz konusu farklar teorinin uygulanma biçiminde taraflar arasındaki farklılıkları ortaya çıkarmada başat rol oynamış görünüyor. Ortaya çıkan nihai tabloda Eş'arî kesb yorumunda insan fiillerine ilişkin bir hak edişten bahsetmeye imkân olmadığı halde, Mâtürîdî kesb yorumu, bu konuda net bir söylem geliştirmeye imkân bulamamasına karşın çözüm yönünde çağrışımlara imkân tanıyan bir potansiyeli içinde bulundurur.

Eş'arî ekolün genel akım teorisyenlerinin Allah'ın lütfu ve ihsanını teolojik olarak görmezden gelecek bir söyleme mesafeli durdukları, insan fiillerini sadece insana nispet edilmesi ve insanın ahireti kendi fiilleri ile hak ettikleri konusunda oldukça isteksizdirler. Buna karşın Mâtürîdîler, hem insana hem de Allah'a insan fiillerinde yer vermeyi başarmış görünürler. Böylece Allah'ı ihmal etmeyen, insanı ise edimlerinden dolayı sorumlu tutacak bir zemini teolojik olarak temin etmiş görünürler. Sağladıkları bu teolojik imkânlar Eş'arîlere oranla daha cesur cümleler kurma fırsatı sağlasa bile onlar da Ehl-i sünnet'in bir diğer temsilcisi kabul edilen Eş'arîler gibi insan fiillerinin onların sonunun yegâne sebebi olduğunu söylemeye imkân vermez. Dolayısıyla onların kesb yorumuna göre tam bir hak edişten söz etmeye imkân yoktur. Onların bu konudaki tutumlarında belirleyici faktörün ise nimet-şükür ilişkisi arasında olduğu varsayılan telazum (gereklik) olduğu söylenebilir. Zira bu teolojik yaklaşıma göre insan evrene bir sürü nimetle birlikte gelir ve yaşamak için daha fazlasına ihtiyaç duyar. Durum böyle olunca insanın fiillerine ilişkin tam bir hak edişten söz etmeye imkân kalmaz. Bu bağlamda kurulabilecek en ileri teolojik cümle, insan fiilleri onun ahiretteki durumunun belirlenmesinde önemli ve temel bir görev üstlense bile elde edilen mükâfat, insanın bir hak edişiyle değil Allah'ın rahmetinin gereğidir.

Eş'arî kesb yorumunda ise eylem, sonuç ilişkisi bir gerektirme ilişkisi olarak ele alınmamış olduğu için; ilk etapta istihkâkı ortaya çıkarma potansiyeli daha yüksek görünmesine karşın, farklı teolojik yorumlar ve ekolün Allah algısı, insan fiilleri konusunda bir hak ediş kuramına kaynaklık edememiştir.

Bir son değerlendirme olarak Ehl-i Sünnet çatısına mensup kelâm ekollerinin insan sorumluluğu ile insanın ahiretteki konumu arasındaki ilişkiyi yorumlayan teolojik değerlendirmelerin, tam bir hak edişi gerektirdiğini söylememize imkân yoktur. Fakat Mâtürîdî ekolün Eş'arî ekole nispetle bir hak ediş teorisine daha yakın bir kesb yorumu geliştirdikleri söylenebilir.

## KAYNAKÇA

- Abrahamov, Bunyamin. “Kitâbü’l-Lüm’a’ya Göre Eşarî’nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi. çev. Hayrettin Güdekli.” Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 40/ (2011), 187-200.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Tarifât. ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cüveynî, Ebu’l-Me’âlî. El-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye Fî’l-Erkânî’l-İslâmiyye. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 1992.
- Cüveynî, Ebu’l-Me’âlî. el-Burhan fî Usûli’l-Fıkh thk. Abdülazim ed-Di’b 2 Cilt. Câmiatu Katar, 1978.
- Cüveynî, Ebu’l-Me’âlî Abdülmelik. Eş-Şâmil Fî Usûli’d-Dîn-Şerhu’l-Kitabu’l-Luma’ Li Kâdî Bâkılânî-. nşr. R.M Frank. Tahran: Müessese-i Mutaleat-ı İslâmî Danişgah-ı Mc Gill Şube-i Tahran, 1981.
- Çetin, Rabiye. “Gazâlî’de İnsan Özgürlüğü”. Dini Araştırmalar 14/39 (2011), 70 - 86.
- Çınar, Bayram. “‘Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir’ Hadisinin Mu’tezilî Yorumu Bir Eşarî Apologysi mi?” Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 45/ (2020), 86-101.
- Çınar, Bayram. “İnsanın Ceza Ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş ‘arî’nin Kesb Kuramı.” Danişname 2 (2021), 127-138.
- Çınar, Bayram. “İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi.” Yalova Sosyal Bilimler Dergisi 10/21 (2020), 31-44.
- Çınar, Bayram. “Kelam Geleneğinde Kesb Teorisi.” Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/15 (2021), 129-148.
- Çınar, Bayram. “İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Ettiği Kuramının Teolojik Analizi: Mu’tezile’nin ‘İstihkak’ Teorisi”. UMDE Dini Tetkikler Dergisi 4/1 (2021), 39-76.
- Ebu Hanife, Nu’man b. Sabit. “El-Fıkhü’l-Ekber thk. Muhammed Zahid El-Kevserî.” El-Âlim ve’l-Müteallim, El-Fıkhü’l-Ebsat, El-Fıkhü’l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, El-Vasıyye. 62-67. Kahire: Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turas, 2001.
- Ebu Hanife, Nu’man b. Sabit. El Fıkhü’l-Ekber. Haydarabad: Meclisu’d- Dairetu Me’arif el Osmaniye, 1979.
- el-Ensârî, Ebu’l-Kâsım. El-Ğunye Fî’l-Kelâm thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2010.
- eş- Şevkânî, Muhammed b. Abdullah. Fethu’l-Kadîr 6 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâr İbn Kesir, 1414.
- Eş‘arî, Ebu’l-Hasan. Kitâbu’l-Lum’a Fî’r-Reddi Alâ Ehl-i’z-Zeyğ ve’l-Bid’a. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. El-İktisad Fî’l İtikad. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. “Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi”. Mecmuatu Resail. thk. İbrahim Emin Muhammed. Kahire: Mektebetu’t -Tevfikiyeye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. Kitabu’l-Erbain Fi Usulî’d-Din. nşr. Abdulhâmid El- Urvânî. Dimeşk-Beyrut: Dâru’l- Kalem-Daru’s-Şâmiye, 2003.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. Tehâfutu’l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Griffel, Frank. Gazâlî’nin Felsefi Kelamı. çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. Klasik Yayınları, 2012.

- İbn Fûrek, Ebu Bekr. Mücerradu Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan El-Eş'arî. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Rûşd, Ebu Velid. El-Keşf an Menahici'l-Edille Fi Akaidi'l-Mille. ed. Mahmud Kâsım. Beyrut: Dâru'l- Kutubu'l-İlmiye, 1964.
- İnal, İbrahim Hakkı. "İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni". e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 9/1 (2016), 99-121.
- İsfehanî, Ragıb. Mufredâtî'l-Elfazi'l-Kur'an. thk. Safvan Adnan Davudî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009.
- Kâdî Abdulcebbar, el Hâmedânî. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. çev. İlyas Çelebi 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Koloğlu, Orhan Ş. Cubbâilerin Kelam Sistemi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur el-. Kitâbu't-Tevhîd. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. Tabsiratu'l Edille Fi Usuli'd Din. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Şahin, İskender. "Kur'ân'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi". Amasya İlahiyat Dergisi 13/ (2019), 79-113.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye göre kesb nazariyesi". Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi 2/1 (2018), 39-51.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi." Diyanet İlmi Dergi 51/1 (2015), 71-100.
- Ünverdi, Veysi. "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu." Usul İslâm Araştırmaları Dergisi 20/1 (2013), 47-80.
- Van Ess, Josef. Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra "A History of Religious Thought in Early Islam". çev. Gwendolin Goldbloom. Leiden-Boston: Brill, 2019.
- Watt, W. Montgomery. "The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition". The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 2 (1943), 234-247.
- Wensinck, Arent Jan. The Muslim Creed. London: Cambridge University Press, 1932.
- Yazıcıoğlu, M. Sait. Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı. Ankara: Akid Yayıncılık, 1988.

## MÜFESSİRİN BİLMESİ GEREKEN İLİMLER: İSFAHÂNÎ VE SÜYÛTÎ MUKAYESESİ

Hacı ÖNEN\*

### Öz

Tefsir ilminin kaynaklarının neler olduğu ve kimlerin tefsir yapabileceği hususu erken dönemden itibaren tartışılmıştır. Tarihi süreç içinde ehil olmayan kişilerin kendi şahsî, mezhebî vb. açılardan tefsir yapmaları tepkilere neden olmuştur. Bu durum müfessirde bazı şartların aranması sonucunu doğurmuştur. Bu şartlardan dolayı müfessirin bazı ilimleri bilmesi gerektiği fikri ortaya çıkmıştır. Müfessirin bilmesi gereken ilimler hususunda ihtilafli birçok görüş ortaya çıkmıştır. Müfessirin bilmesi gereken ilimler, zamana ve şartlara göre değişmektedir. Bu bakımdan klasik dönem âlimlerinin görüşleri ile yakın zamanda yaşamış düşünürlerin görüşleri arasında farklılıklar görülmektedir. Bundan dolayı Müfessirin bilmesi gereken ilimler konusu ele alınırken farklı dönemler, kendi dönemi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu hususta Râgıb el-İsfahânî (ö.400/1010 ?) ve Süyûtî (ö. 911/1505) görüşlerini ifade eden en önemli âlimler arasındadır. Bu çalışmada bahsi geçen iki müfessirin, müfessirin bilmesi gereken ilimler hususundaki görüş ve yaklaşımlarını mukayeseli bir şekilde ele almaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Müfessir, İlim, Süyûtî, İsfahânî

## SCIENCES THAT THE EXAMINER SHOULD KNOW: A COMPARISON OF ISFAHANÎ AND SUYÛTÎ

### Abstract

What the sources of tafsir are and who can make tafsir is a matter that has been discussed since the early period. In the historical process, people who are not competent in their own personal, sectarian, etc. their interpretations from different angles caused reactions. This situation has resulted in the search for some conditions in the mufessir. Because of these conditions, the idea that the mufessir should know some sciences has emerged. Different opinions have been expressed about the sciences that the mufessir should know. The sciences that the mufesir should know vary according to time and conditions. In this respect, there are differences between the views of the scholars of the classical period and those of the thinkers who lived recently. Therefore, while the subject of sciences that the müfessir should know, different periods should be evaluated within the framework of their own period. In this regard, Süyûtî (d. 911/1505) and Râgıb al-Isfahani (d. 400/1010?) are among the most

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 29/09/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 02/11/2022

\* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi, [hacionen@gmail.com](mailto:hacionen@gmail.com)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9528-0209>

important scholars who expressed their views on this issue. In this study, we will try to compare the views of the two mufessirs on the sciences that the mufessir should know.

**Keywords:** Tafsir, Müfessir, Science, Süyûtî, İsfahânî

## GİRİŞ

Tefsir tarihinde müfessirin bilmesi gereken ilimler konusu çokça tartışılmıştır. Esasen bu konu bugünün de bir sorunu olarak ortada durmaktadır. Müfessirin bilmesi gereken ilimler konusu, “Tefsirin kaynakları nelerdir? Re’y ile tefsir caiz midir? Kimler tefsir yapabilir?” gibi bazı sorular çerçevesinde tartışılmıştır. Bu sorular, müfessirler için belli bazı şartların gündeme gelmesi sonucunu doğurmuştur.

İslam ilim tarihinde tefsir ile ilgili ortaya konan hatalı görüşler ve mezhepsel yaklaşımlar müfessirde bulunması gereken şartları gündeme getirmiştir. Müfessirler, erken dönemlerde hatalı ve mezhepsel yaklaşımla yapılan tefsiri, re’y ile yapılan tefsir şeklinde ifade etmişlerdir. Söz gelimi Süyûtî, sadece re’ye dayalı tefsirin doğru olmadığını şöyle ifade etmiştir: “Kur’ân’ı bir esasa dayanmadan, şahsî rey ve ictihada göre tefsir etmek caiz değildir.”<sup>1</sup>

Re’y tefsiri genel olarak iki kısımda ele alınmıştır. Birincisi, mezmûm ve caiz olmayan tefsirdir. İkincisi ise, memdûh ve caiz olan tefsirdir.<sup>2</sup> Caiz olmayan re’y tefsiri, her hangi bir temele dayanmayan tefsirdir.

Doğru bir tefsir için tefsirin kaynaklarına dayanmak gerektiği birçok düşünür tarafından ifade edilmiştir. Tefsirin kaynakları konusunda farklı âlimlerce bir takım görüşler ileri sürülmüştür. Zerkeşî’ye göre tefsirin kaynakları dört tanedir:

- 1.Hz. Peygamberin Sünneti.
- 2.Sahabenin Sözü.
- 3.Arap dili.
- 4.Dinî kaynaklara dayalı olarak kelamın manasına uygun yapılan tefsir.<sup>3</sup>

Zerkeşî, ayrıca tefsirin nasıl yapılması gerektiğine dair görüşünü ifade eder. Bu bakımdan o, tefsiri şu iki kısımda ele alır.

a-Naklî tefsir

b-Naklî olmayan tefsir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İbn Kesir, 2006), 2/1206.

<sup>2</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 258.

<sup>3</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1204-1206.



a-Naklî tefsir, iki kısımda ele alınır. Birincisi Resûlüllah, Sahabe ve tabiundan gelen rivayetlerle yapılan tefsirdir. Bu kısımda senedin sıhhatine bakılır. İkincisi sahabeden gelen rivayetle yapılan tefsirdir. Bu da lügat açısından yapılan tefsir olup, bu tefsir itimada şayandır. Şayet, âyetlerin nüzulü ve buna bağlı hususları, müşahede yoluyla nakletmişlerse, bu gibi rivayetler de makbuldür.<sup>5</sup>

b-Naklî olmayan tefsir, az görülmesine rağmen, âyet hakkında herhangi bir nakil gelmemişse, kelimenin Arap dilindeki mânası, medlulü, siyak-sibak'a göre kullanılmasına bakılarak tefsir edilir.<sup>6</sup>

Doğru bir tefsir için doğru kaynaklara dayanmak ve gerekli bir takım ilimlerin bilinmesi gerektiği âlimlerce ifade edilmiştir. Zira Kur'ân'ı doğru anlamak, bu hususta çaba göstermeyi gerektirir. Kur'ân'ı anlamak, âyetleri Kur'an bütünlüğü içerisinde tek tek irdelemek ile mümkündür. Ayrıca âyetlerin indirildiği tarihî ve kültürel ortam içerisinde incelemeyi gerektirir.<sup>7</sup> Âyetlere istinbat, istidlal vb. yollarla bakabilmeyi gerektirir. Bu tür kabiliyetleri kazanarak salahiyet sahibi olmak, bazı bilgileri haiz olmayı gerektirir.<sup>8</sup>

İbnu Ebi'd-Dünya (ö. 281/894) bu konuda görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Kur'ân ilimleri ve ondan istinbat olunanlar, kıyası olmayan bir denizdir. Tefsirci için alet durumunda olan ilimleri elde etmeyen kişi, müfessir olamaz. Kim bunları bilmeden tefsir yapmaya kalkışırsa yasaklanmış olan re'y ile tefsir yapmış olur. Eğer bunları öğrenerek tefsir yaparsa nehy edilen tefsir yapmış olmaz."<sup>9</sup>

Müfessirin bilmesi gereken ilimler, farklı âlimler tarafından farklı şekillerde ifade edilmiştir. Süyûtî (ö. 911/1505) ve Râgıb el-İsfahânî (ö.400/1010 ?) bu konuda görüşler ortaya koyan önemli âlimlerdir.

Râgıb el-İsfahânî'ye göre müfessirin bilmesi gereken ilimler on tanedir.<sup>10</sup> Süyûtî'ye göre müfessirin bilmesi gereken ilimler on beş tanedir.<sup>11</sup> Biz bu çalışmada Süyûtî (ö. 911/1505) ve Râgıb el-İsfahânî'nin (ö.400/1010 ?) bu konudaki görüşlerini mukayeseli bir şekilde ele almaya çalışacağız. Bunun için öncelikle tarihî süreci genel olarak ele almaya çalışacağız.

<sup>4</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1216.

<sup>5</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1216.

<sup>6</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1216.

<sup>7</sup> Veli Kayhan, *Kur'ân'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler* (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 61.

<sup>8</sup> Mehmet Kaya, "Molla Fenârî'nin Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler ve Dikkat Etmesi Gereken Hususlara İlişkin Görüşleri ve Kâfiyeci ile Süyûtî'ye Etkileri" (III. Uluslararası Aksaray Sempozyumu, Aksaray: Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 278.

<sup>9</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1212.

<sup>10</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî min Evveli sûreti Âli İmrân ve hatte'l-Aye 113 mine'n-Nisâ*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Bisyunî (Riyad: Kulliyetu'l-Adab, 1999), 38.

<sup>11</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1209.

## 1-Tarihî Süreçte Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler

Erken dönemlerden itibaren ehil olamayan kişilerin tefsir yapmaması için bazı şartlar tayin edilmiştir. Bu durum, re'ý ile tefsir yapmanın önüne geçme fikrinden kaynaklanmıştır. Bu hususta re'ý ile tefsiri men eden birtakım rivayetler etkili olmuştur.

Bu konuda İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) şu rivayetler nakledilmiştir: Hz. Ebubekir'in (ö. 13/634) şöyle dediği nakledilmiştir: “Kur'ân konusunda bilgim olmadan konuşursam, hangi yer beni taşır ve hangi gök beni gölgelendirir.”<sup>12</sup>

“Kim Kur'ân konusunda re'yi ile konuşursa, ateşteki yerine yerleşsin.”<sup>13</sup>

“Kim Kur'ân konusunda re'yi ile konuşursa veya bilgisi olmadan konuşursa, ateşteki yerine yerleşsin.”<sup>14</sup>

“Kim Kur'ân konusunda bilgisi olmadan konuşursa, ateşteki yerine yerleşsin.”<sup>15</sup>

Bu tür rivayetlerden dolayı bazı sahabîler tefsir yapmaktan çekinmiştir. Zamanla bu tür rivayetler sonucu herkesin tefsir yapamayacağı kanaati oluşmuştur. Zamanla müfessirin bilmesi gereken ilimler konusu gündeme gelmiştir.

“Âyetlerin tefsirine ilişkin Kur'an, hadis ve sahabe kaynaklı bu anlayışın, sonraki dönemde yazılan eserlerdeki “müfessirin bilmesi gereken ilimler ve tefsirde dikkat etmesi gereken hususlar” ya da “âdâbu'l-müfessirîn”, şeklindeki başlıkların temelini oluşturduğu anlaşılmaktadır.”<sup>16</sup>

Tabiin döneminde israiliyat rivayetlerinin çoğaldığını söyleyebiliriz. Bu dönemde ehl-i kitaptan birçok rivayet alındı. Bu durum temelde İslam'ın sınırlarının genişleyip, farklı çevrelerde yayılması ile ilgilidir.<sup>17</sup>

“Tebeu't-tâbiîn ve daha sonra gelenler kaynaktan uzaklaşmış olmaları sebebiyle Kur'an'ın yorumlanması konusunda bazı yeni şartlarla karşı karşıya geldiler. Giderek sayıları artan itikadî mezheplere ve bid'at fırkalarına mensup bazı âlimlerin tefsir yazma girişimleri bir müfessirde aranacak şartları gündeme getirmiştir.”<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İhyâ, ts.), 1/40.

<sup>13</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 1/40.

<sup>14</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 1/40.

<sup>15</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 1/40.

<sup>16</sup> Kaya, “Molla Fenârî'nin Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler ve Dikkat Etmesi Gereken Hususlara İlişkin Görüşleri ve Kâfiyeci ile Süyûtî'ye Etkileri”, 278.

<sup>17</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 282.

<sup>18</sup> Abdülhamit Birişik, “Müfessir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 07 Eylül 2022).

“Müfessirin bilmesi gereken ilimlerin sayısı ve içeriği âlimlere ve çağa göre değişmekle birlikte, ilmî altyapısı olmayan kişilerin Kur’an’ı tefsir etmelerinin caiz olmadığı noktasında bu eserlerde görüş birliği olduğu görülmektedir.”<sup>19</sup>

“Müfessirlerin nitelikleri hakkında en eski bilgi hicrî 3. asra kadar uzanmaktadır. Konuya ilişkin bilgi veren ilk âlimlerin ehl-i sünnet anlayışından olmamaları dikkat çekmektedir.”<sup>20</sup>

Bu konuda eserinde bilgiye rastlanan en eski âlimin Hâricî müfessir Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî (ö. 280/893) olduğunu söylemek mümkündür. Yazar, tefsirinin mukaddimesinde re’y ile tefsir konusuna değindikten sonra Mekkî-Medenî, nâsih-mensûh, takdîm-te’hîr, maktû‘-mevsûl, hâss-âmm, ızmar ve Arap dili olmak üzere on iki ilme vâkıf olan kimsenin Kur’an tefsirini bilebileceğini ifade eder.<sup>21</sup>

Huvvârî, bahsi geçen ilimlere yüzeysel değinmiştir. O, bu ilimlerin içerikleri hakkında bilgi vermemiştir. Bu ilimlerin çoğunun Kur’an’ın üslûbuna, bir kısmının da ulûmu’l-Kur’ân’a dair olduğu görülmektedir.

Mutezilî âlim Kadı Abdülcabbar (ö. 415/1025) Huvvârî’nin ardından müfessirin bilmesi gereken ilimler ile ilgili görüş belirten âlimlerdendir. Müfessirin Arap dili ile yetinmesini yeterli görmeyen Kadı Abdülcabbar, Kur’an’ı tefsir eden kişinin, nahiv, rivayet, şeriatin ahkâm ve sebeplerini bilmeye yardımcı olan fıkıh, fikhî bilmeye yardımcı olan usûlü’l-fıkıh ve müteşabih ayetlerin muhkeme hamlini mümkün kılan Allah’ın tevhid ve adaletini bilmesi gerektiğini belirtir.<sup>22</sup>

Müellifin, sadece Arap dili, nahiv ve rivayet tefsirin caiz olmadığını ifade etmesi onun, kendi mezhebinin temel öğretilerini zorunlu ilimler içerisinde dahil etmesi, onun tefsirde mezhebî bakış açısını öne çıkarma gayreti içerisinde olduğunu düşündürmektedir.<sup>23</sup>

Mutezilî âlim Zemahşerî (ö. 538/1144) de müfessirin bilmesi gereken ilimleri ele almıştır. Zemahşerî tefsirinin mukaddimesinde müfessirin fıkıh, kelâm, kıssa ve haber, vaaz (tezkire), nahiv, Arap dili, özellikle me‘ânî ve bedî‘ ilimlerini bilmesi gerektiğine

<sup>19</sup> Kaya, “Molla Fenârî’nin Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler ve Dikkat Etmesi Gereken Hususlara İlişkin Görüşleri ve Kâfiyeci ile Süyûtî’ye Etkileri”, 279.

<sup>20</sup> Kaya, “Molla Fenârî’nin Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler ve Dikkat Etmesi Gereken Hususlara İlişkin Görüşleri ve Kâfiyeci ile Süyûtî’ye Etkileri”, 279.

<sup>21</sup> Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbi’llâhi’l-‘Azîz*, thk. el-Hâcc b. Saîd Şerîfî (Beyrût: Dâru’l-Ğarbi’lİslâmî, 1990), 1/71.

<sup>22</sup> Ebu’l-Hasen b. Ahmed Kadı Abdülcabbar, *Şerhu ’l-Usûli’l- Hamse*, thk. AbdulKerîm Osman (Kahire, 1996), 606, 607.

<sup>23</sup> Kaya, “Molla Fenârî’nin Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler ve Dikkat Etmesi Gereken Hususlara İlişkin Görüşleri ve Kâfiyeci ile Süyûtî’ye Etkileri”, 276.

dikkat çekmektedir. Zemahşerî'nin, dil ağırlıklı olmakla birlikte müfessirin rivayet ve dirayet ilimlerine vâkıf olması gerektiği kanısında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>24</sup>

Müfessirin bilmesi gereken ilimleri sistematik ve geniş bir şekilde ele alan âlimler, ehl-i sünnet âlimleridir. Müfessirin bilmesi gereken ilimlere ilişkin en geniş ve sistematik bilgileri Râğıb el- İsfahânî'nin (ö. 5./10. yy) verdiğini söylemek mümkündür.<sup>25</sup>

“Râğıb el-İsfahânî müfessirin şu ilimleri bilmesi gerektiğini belirtmektedir: Lafızlar (ilmü'l-luga), lafızların birbiriyle münasebeti (ilmü'l-iştikâk), lafızlara ârız olan hükümler (nahiv ilmi), kıraat, siyer ve rivayet, Resûl-i Ekrem'den intikal eden sözler ve onun hayat tarzı hakkında hadis ve sünnet, fıkıh usulü, fıkıh ve zühd, kelâm, insanın bildiğiyle amel etmesi sonunda oluşan vehbî ilim.<sup>26</sup>

Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) de müfessirin bilmesi gereken ilimleri ele almıştır. Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye göre bu ilimler dil, sarf ve nahiv, beyân ve bedî', rivayet ve hadis, fıkıh usulü ve dil felsefesi, kelâm ve kıraattir.<sup>27</sup>

Zerkeşî (ö. 794/1392) de müfessirin bilmesi gereken ilimleri ele almıştır. Zerkeşî'ye göre de Kur'an'ı tefsir edecek kişi öncelikle geniş bilgiye ve takvâyâ sahip olmalı, şüpheli şeylerden kaçınmalı, günah sayılan işlerde ısrar etmemeli, kibirden ve dünya sevgisinden uzak bulunmalı ve tahkikî imana sahip olmalıdır. Ayrıca müfessir, Arap diline hakim olmalıdır. Ayrıca Resûl-i Ekrem'den ve sahâbeden gelen bilgilere başvurmalıdır.<sup>28</sup>

Kâfiyeci (ö. 879/1474) de müfessirin bilmesi gereken ilimleri ele almıştır. Kâfiyeci, bir kişinin müfessir olabilmesi için ihtiyaç duyduğu ilimleri şöyle sıralar: Arapça bilgisi, sarf, nahiv, iştikak, meânî, bedî', beyân, kıraat, usûlü'd-din, fıkıh, ahlak, fıkıh usulü, kelim, esbâb-ı nüzûl, kıssa, nâsih-mensuh, âyetlerdeki mücmel ve mübeyyeni açıklayan hadisler, vehbî ilim.<sup>29</sup>

Süyûtî (ö. 911/1505) de müfessirin bilmesi gereken ilimleri ele almıştır.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakaiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fi Vücûhi't-Te'vîl* (Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 2022), 23.

<sup>25</sup> Kaya, “Molla Fenârî'nin Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler ve Dikkat Etmesi Gereken Hususlara İlişkin Görüşleri ve Kâfiyeci ile Süyûtî'ye Etkileri”, 279.

<sup>26</sup> Birışık, “Müfessir”.

<sup>27</sup> Esiruddin Muhammed el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr* (Beyrût: Daru'l-Fikr, 2002), 1/14-16.

<sup>28</sup> Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 1/2/170-174.

<sup>29</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Tefsîr fi Kavâ'idi 'İlmi't-Tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 52, 53.

<sup>30</sup> Birışık, “Müfessir”.

Sonuç olarak erken dönemden itibaren müfessirin bilmesi gereken ilimler, farklı düşünürler tarafından ele alınmıştır. Her ne kadar âlimlerin bu konudaki fikirleri ihtilafli olsa da müfessirin bir takım ilimlere sahip olması gerektiği konusunda genel bir ittifakın olduğu söylenebilir. Bu konudaki düşünceler İsfahanî ile sitemli bir hal almıştır. Süyûtî ile birlikte bu konunun olgunluğa kavuştuğu gözlenmektedir. Bu nedenle araştırmamızda bahsi geçen iki müfessirin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

## **2-Tefsir Yapmanın Kimler İçin Caiz Olduğu Meselesi**

Kur'ân'ı anlamak her Müslüman için bir gerekliliktir. Tefsir yapma hususunda ise kimlerin tefsir yapabileceği hususu tartışmalı bir durumdur. Tefsir yapan kişinin bilmesi gereken ilimler konusu tartışılırken, "Herkesin tefsir yapması caiz mi?" sorusu gündeme getirilmiştir.

Tefsir yapmanın kimler için uygun olduğu hususunu İsfahanî ile Süyûtî açısından ele almaya çalışacağız. Zira bu iki âlim müfessirin bilmesi gereken ilimleri sıralamadan önce kimlerin tefsir yapabileceğini tartışmıştır.

Râgıb el-İsfahânî, kimlerin tefsir yapmasının uygun olduğu konusunu, "Herkesin tefsir yapması caiz mi?" sorusunu sorarak açıklamaya başlar.<sup>31</sup> Râgıb el-İsfahânî, bu hususu açıklarken şu görüşlere yer vermiştir:

Bazı kimseler bu konuda sert bir tavır sergilemiştir. Biri, âlim ve edip olsa Fıkıh, Nahiv, delalet, ahbar ve hadis hakkında geniş bilgi sahibi olsa dahi, onun tefsir yapması caiz olmaz. Zira tefsir ancak Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinden alınan rivayetle yapılabilir.<sup>32</sup>

Bazı kimselere göre, geniş ilim sahibi olan ve edip olanlar tefsir yapabilir. Zira akıllı ve edip olan insanlar Kur'ân'ın gayesinin ne olduğunu bilir.<sup>33</sup> Bunun delili 38/Sâd sûresinin 29. âyetidir: "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ" "(Resûlüm!) Sana bu mübarek Kitab'ı, âyetlerini düşünsünler ve aklı olanlar öğüt alsınlar diye indirdik."

Bazı muhakkikler iki görüşü de eleştirmiştir. Zira sadece rivayet ile tefsiri savunanlar, ihtiyaç duyulan birçok şeyi tek etmiş olur. Herkesin tefsir yapabileceğini düşünenler ise bu hususta bir karışıklık meydana getirmiş olur.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *Mukaddimetu Camiu't-Tefasir* (Beyrût: Daru'd-Da'va, 1983), 93.

<sup>32</sup> İsfahânî, *Mukaddimetu Camiu't-Tefasir*, 93.

<sup>33</sup> İsfahânî, *Mukaddimetu Camiu't-Tefasir*, 93.

<sup>34</sup> İsfahânî, *Mukaddimetu Camiu't-Tefasir*, 94.

Râgıb el-İsfahânî, bu hususta şunun gerekli olduğunu ifade eder: Kur'ân'ın ihtiva ettiği manaları açıklamak ve müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimleri açıklamak gerekir.<sup>35</sup> İsfahânî'ye göre Kur'ân'ın ihtiva ettiği iman ve İslam'ın şartları iki kısma ayrılır:

a-Gayesi itikad olan ilimler: Bu ilimler, Allah'a, Peygamberlere, meleklerle, kitaplara ve ahiret gününe imandır.

b-Gayesi amel olan ilimler: Bu ilimler, dinin hükümlerini bilmek ve onlarla amel etmektir. İlim mebdedir, amel ise onun tamamlayıcısıdır.<sup>36</sup>

Râgıb el-İsfahânî, bahsi geçen iki ilmin ancak lafzî, aklî ve mevhibe olan ilim ile mümkün olduğunu söyler. Daha sonra bunların on tane ilim olduğu söyler ve bu ilimleri tek tek sıralar.<sup>37</sup>

Kimin tefsir yapmasının uygun olduğunu Süyûtî, şöyle bir soru sorarak açıklar: Herkesin Kur'ân'ı tefsiri yapması caiz midir? Süyûtî, bu soruya dair şu iki cevabı aktarır:

a-Bazı kimselere göre, bir kimse âlim ve edip olsa, fıkıh, nahiv, tarih ve rivayetler hakkında geniş bilgiye sahip olsa dahi Resûlullah'tan rivayet edilen hadislere dayanmadıkça, Kur'ân'ı tefsir edemez.

b-Bazı kimselere göre, müfessirin muhtaç olduğu ilimleri bilen kimsenin, Kur'ân'ı tefsir etmesi caizdir.<sup>38</sup>

Bu hususta Râgıb el-İsfahânî ile Süyûtî'nin aynı yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Râgıb el-İsfahânî her ne kadar üç farklı görüş aktarsa da o, müfessirin bazı ilimleri bilerek tefsir yapmasını savunmaktadır. Ona göre bu ilimler de on adettir. Bu on ilmi öğrenen kişilerin tefsir yapması uygundur. Aksi durumda herhangi birinin tefsir yapması uygun olmaz.

Süyûtî her ne kadar iki farklı görüş aktarsa da o, müfessirin bazı ilimleri öğrendikten sonra tefsir yapabileceğini savunmaktadır. Süyûtî'ye göre bu durumda da müfessirin on beş ilmi bilmesi gerekir. Süyûtî, bu konudaki görüşlerini ifade ettikten sonra zikri geçen on beş ilmin hangileri olduğunu açıklamaktadır.

### 3- İsfahânî'ye Göre Müfessirin Bilmesi Gereken On İlim

Müfessirin bilmesi gereken ilimlere ilişkin ilk olarak en geniş ve sistematik bilgileri Râgıb el-İsfahânî'nin verdiğini söylemek mümkündür. İsfahânî, tefsir ilminin

<sup>35</sup> İsfahânî, *Mukaddimetu Camiu't-Tefasir*, 94.

<sup>36</sup> İsfahânî, *Mukaddimetu Camiu't-Tefasir*, 94.

<sup>37</sup> İsfahânî, *Mukaddimetu Camiu't-Tefasir*, 94.

<sup>38</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1209.

en şerefli ilim olduğuna ilişkin açtığı babın ardından müfessirin ihtiyaç duyduğu alet ilimler hakkında bir bab açar.<sup>39</sup>

Râgıb el-İsfahânî'ye göre müfessirin bilmesi gereken on ilim şunlardır:

1-Lügat ilmi:

Bu ilim, lafızların bilinmesi ile ilgilidir.<sup>40</sup>

2-İştikak ilmi:

Bu ilim, bazı lafızların başka lafızlarla olan münasebeti ile ilgilidir.<sup>41</sup>

3-Nahiv ilmi:

Bu ilim, 'İrab, tasrif ve bina açısından lafızlar ile ilgili ahkâmın bilinmesine dair bir ilimdir.<sup>42</sup>

4-Kıraat ilmi:

Bu ilim, kıraatı bilmekten ibaret olan Kur'ân'a dair bir ilimdir.<sup>43</sup>

5-Sebebi Nüzûl ve Kıssalar İlmi:

Bu ilim, âyetlerin hakkında nazil olduğu sebepler, eski çağlar ve Peygamberler ile ilgili sûrelerde geçen kıssaların açıklaması ile ilgilidir. Bu, ahbar ve rivayet ilmidir.<sup>44</sup>

6-Siyer İmi:

Bu ilimde Hz. Peygamberden nakledilen hadisler zikredilir. Aynı zamanda vahye şahid olanların ittifak ve ihtilaf ettiği hususlardan söz eder. Bunlar mücmel ve müphem âyetleri açıklayan hadislerdir. Bu da hadis ilmidir.<sup>45</sup>

7-Usulü'l-Fıkh ilmi:

Bu ilim, nasih ile mensuh, umum-husus, icma-ihtilaf, mücmel-müfesser, şer-i kıyas, kıyasın sahih olduğu veya olmadığı hususlar ile ilgili bir ilimdir.<sup>46</sup>

8-Zühd ve Fıkıh ilmi:

<sup>39</sup> Kaya, "Molla Fenârî'nin Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler ve Dikkat Etmesi Gereken Hususlara İlişkin Görüşleri ve Kâfiyeci ile Süyûtî'ye Etkileri", 280.

<sup>40</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 38.

<sup>41</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 38.

<sup>42</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 38.

<sup>43</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 38.

<sup>44</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 38.

<sup>45</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 38.

<sup>46</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 38.

Bu, adaletten şaşmadan dinin hükümleri, adablar, nefis, akraba ve raiyeye dair üç siyasetin adabına dair ilimdir. Bu zühd ve fıkıh ilmidir.<sup>47</sup>

9- Kalam ilmi:

Aklî delilleri, hakiki delilleri, taksimi tahdidi, akli, zannî ve diğer şeyleri bilmeye dair ilimdir. Bu kalam ilmidir.<sup>48</sup>

10-İlm-i Mevhibe:

İlmiyle amel edene Allah, bilmediğini öğretir. Bu da mevhibe ilmidir.<sup>49</sup>

Râgıb el-İsfahânî'ye göre müfessirin bahsi geçen ilimleri bilmesi gerekir. Ona göre bu on ilme sahip kişi, Kur'an'ı re'y ile tefsir etmiş sayılmaz. İsfahânî'ye göre, bunların dışında Kur'an tefsirinde vacip olmayan ilimler konusunda eksikliği bulunan kimsenin bu eksikliğin farkında olması ve eksik kalan hususlarda bilen birisinden yardım alması durumunda da bu kapsama girmeyeceğini belirtir. İsfahânî, bu ilimlere sahip olmayıp zan ve tahmin üzere âyetleri tefsir edenlerin re'y ile tefsir etmiş olacaklarını ve hadisteki tehdidin muhatabı olacaklarını belirtir.<sup>50</sup>

Râgıb el-İsfahânî'ye göre Kur'an'ı tefsir edecek kişi kalbinde Allah korkusunu hissetmeli, nefisini beğenmekten ve nefsinin kötülüklerinden Allah'a sığınmalı ve Kur'an'ı sahabeden daha iyi anladığını iddia etmemelidir.<sup>51</sup>

Râgıb el-İsfahânî, müfessirin bilmesi gereken ilimleri ayrıntılı sayılabilecek şekilde açıklamıştır. Ayrıca o Kur'an'ı tefsir edecek kişinin dikkat etmesi gereken hususları da kısaca değinmiştir. Bu yönüyle İsfahânî'nin bu konuya sistematik olarak ilk kez değinen âlim olduğunu söylemek mümkündür. Râgıb el-İsfahânî, kendisinden önce bu konuda ortaya konan görüşleri daha geniş çerçevede ele almıştır.

#### 4- Süyûtî'ye Göre Müfessirin Bilmesi Gereken On Beş İlim

Müfessirin bilmesi gereken ilimler konusunda ortaya konan görüşler, Süyûtî'nin dönemine gelinceye kadar belli bir olgunluğa kavuşmuştur. Süyûtî ile birlikte bu konunun genel olarak olgunlaştırıldığını gözlemek mümkündür.

Süyûtî'ye göre müfessirin bilmesi gereken on beş farklı ilim vardır. Bu ilimler de, aşağıda zikredilen on beş ilimdir.

1-Lügat ilmi:

<sup>47</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 38.

<sup>48</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 38.

<sup>49</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 38.

<sup>50</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 39, 40.

<sup>51</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 40.



Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden biri lügat ilmidir. Lügat ilmi sayesinde kelimelerin dilsel anlamları bilinir. Mücahid şöyle demiştir: Allah'a ve kıyamet gününe inanan ve Arapçayı bilmeyen bir kimsenin Kur'an'ı tefsir etmesi haramdır. Sadece Arapçayı biraz bilmek, bu konuda kafi değildir. Sözelimi bir kelime, müşterek bir lafız olabilir. Tefsir edecek kimse, bunlardan sadece birini biliyor olabilir. Halbuki murad edilen ise kelimenin diğer mânası olabilir.<sup>52</sup>

#### 2-Nahiv ilmi:

Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden biri Nahiv ilmidir. Zira cümlenin mânası, irab'a göre değişmektedir. Bu ilme itibar edilip, muhakkak bilinmesi gerekir. Ebu Ubeyd, Hasan-ı Basri'den yaptığı rivayette kendisine, Arapçayı öğrenmeğe, mükemmel bir şekilde konuşmağa çalışan, Kur'an'ı en güzel şekilde okuyan birinden söz edildi. Hasan-ı Basri, "Çok güzel, sen de öğren. Zira Kur'an'ı okuyan, mânasını bilmiyorsa, kendisini helak eder." dedi.<sup>53</sup>

#### 3-Tasrif/ Sarf ilmi:

Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden biri Sarf ilmidir. Zira kelimenin yapısı ve sıgaları, sarf ilmi sayesinde bilinir. İbn Faris şöyle demiştir: Sarf ilmini bilmeyen kişi, ilminin büyük kısmını yitirmiş sayılır. Sözelimi (وجد) kelimesi, müphem bir kelimedir. Bu kelimenin çekimini yaparsak, masdarıyla hangi mânaya geldiğini anlarız.

Zemahşerî, bu konuda yapılan bir hatayı şöyle izah eder: Biri 17/İsrâ sûresinin 71. âyetinde geçen (يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ) "Her insan topluluğunu önderleri ile birlikte çağıracağımız o günde..." (يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ) kelimesinin (ام) kelimesinin cemi' olduğunu ifade ederse, âyetin anlamı şöyle olur: "Her insan topluluğunu anneleriyle ile birlikte çağıracağımız o günde..." Böyle bir mânâ, yanlıştır. Böyle bir yanlışlık, sarf ilminin bilinmemesi sebep olmuştur. Zira (ام) kelimesinin cemi' (امامهم) değildir.<sup>54</sup>

#### 4-İştikak ilmi:

Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden biri İştikak ilmidir. Zira bir isim, iki ayrı kökten türüyorsa, mânası bu köklere göre değişir. Söz gelimi (المسيح) kelimesi (السياح) kelimesinden mi yoksa (المسح) kelimesinden mi türemiştir?<sup>55</sup> Doğru mananın tespiti için bunu bilmek gerekir.

#### 5-Meâni

<sup>52</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1209.

<sup>53</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1209.

<sup>54</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1209.

<sup>55</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1210.

Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden biri Belâgat ilmidir. Bu ilim meânî, beyân ve bedî ilimlerini içine alan bir ilim dalıdır.<sup>56</sup> Meânî ilmi ile ifade ettiği mana açısından kelamın terkinin incelikleri bilinir.

#### 6-Beyân

Beyân ilmi ile manaya delaletin açık veya kapalı olması açısından kelamın ihtilafı ifadelerdeki kullanımın incelikleri bilinir.<sup>57</sup>

#### 7-Bed'î

Bed'î ile kelamın güzelliğindeki vecihler bilinir.<sup>58</sup>

Bahsi geçen üç ilim, müfessirin bilmesi gereken ilimdir. Müfessir, Kur'an'ın icaziyle ilgili hususlara riayet etmesi gerekir. Bu ise, belagatı bilmekle mümkün olur. Sikkakî bu hususta şöyle demiştir: İcazın, akılları hayrette bırakacak şekilde incelikleri vardır. İcazın değeri, görülüp anlaşılır, fakat vasfı mümkün olmaz. Bu durum aynen, terazideki ölçünün eşitliği gibidir. Bu eşitlik görülür, fakat vasfı yapılamaz. İcazın inceliklerini, fitratında bir kabiliyeti olanlar bilir. Bu fitrata sahip olmayanlar, meâni ve beyan ilmiyle çokça uğraşarak icazın inceliklerini kavrayabilirler.<sup>59</sup>

#### 8-Kıraat ilmi:

Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden biri kıraat ilmidir. Zira bu ilim sayesinde Kur'an'ın okunma keyfiyeti bilinir. Muhtemel kıraat vecihleri arasında tercih yapılır.<sup>60</sup>

#### 9-Usülü'd-Din/Kelam ilmi:

Bu ilim, Allah'a isnadı caiz olmayan sıfatlar ihtiva eden âyetleri, zahiri mânadan ayırarak tefsir etmeyi öğretir. Kelam uleması bu gibi âyetleri te'vil eder, Allah'a isnadı mümkün olmayan, vacip veya caiz olan mânalara delil getirir.<sup>61</sup>

#### 10-Usulü'l-Fıkh ilmi:

Âyetlerden hüküm çıkarmak ve istinbatta bulunmak üzere, delil getirmeyi öğretir.<sup>62</sup>

#### 11-Sebebi Nüzûl ve Kıssalar İlmi:

<sup>56</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1210.

<sup>57</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1210.

<sup>58</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1210.

<sup>59</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1210.

<sup>60</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1211.

<sup>61</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1211.

<sup>62</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1211.

Sebebi nüzulle, âyetin hangi konuda ve kimin hakkında nâzil olduğu bilinir.<sup>63</sup>

12-Nâsih ve mensuh ilmi:

Muhkem âyetlerle muhkem olmayan âyetlerin bilinmesini sağlar.<sup>64</sup>

13-Fıkıh ilmi:

Hükümleri açıklayan bir ilimdir.

14-Mücmel ve Müphem Âyetleri Açıklayan Hadisler:

Mücmel ve müphem âyetleri açıklayan hadislerdir.

15-İlm-i Mevhibe:

Bu, bilgisi ile amel edene Allah tartından verilen ilimdir. Şu hadis, “İlmiyle amel edene Allah bilmediğini öğretir.” buna işaret eder.<sup>65</sup>

Mehmet Kaya, Süyûtî'nin bahsi geçen konudaki görüşleri ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar: “Süyûtî el-İtkân fi ‘ulûmi'l-Kur’ân adlı eserinin yetmiş altıncı bâbı olarak “müfessirin şartları ve âdâbı” adında konuya ilişkin müstakil bir başlık açmaktadır. Süyûtî'nin, hocası Kâfiyeci'den farklı olarak müfessirin dikkat etmesi gereken hususları öncelediği ve konuya ilişkin bilgileri Taberî'den (ö.310/923)76 naklettiği görülür. Buna göre müfessir, itikadı sağlam, dine bağlı yaşayan biri olmalıdır. Ardından doğru bir tefsir için kişinin sahih bir itikat ve dini yaşayışa sahip olması gerektiğini belirten Süyûtî'nin, âyetleri yorum metodu açısından Bâtınîleri ve Râfızîleri eleştirdiği ve konuyu mezhebi bakış açısıyla da ele aldığı görülmektedir. Süyûtî'ye göre müfessirin dikkat etmesi gereken bir diğer husus Hz. Peygamber ve sahabenin yorumlarına dayanmak, yeni fikirlerden uzak durmaktır.”<sup>66</sup>

Süyûtî, gerekli ilimler olmaksızın Kur'an'ı tefsir edenlerin re'y ile tefsirdeki yasağın kapsamına girdiklerini, bu ilimlere vâkıf kişinin ise yasağın kapsamından çıkacağına işaret eder.<sup>67</sup>

Süyûtî, genel olarak müfessirin bilmesi gereken ilimleri ele teferruatlı sayılabilecek bir şekilde ele almıştır. Süyûtî'nin bu hususta hocası Kâfiyeci'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Müfessirin bilmesi gereken ilimler konusu genel olarak Süyûtî ile birlikte sistematize edilmiş ve olgunlaştırılmıştır.

<sup>63</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1211.

<sup>64</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1211.

<sup>65</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1212.

<sup>66</sup> Kaya, “Molla Fenârî'nin Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler ve Dikkat Etmesi Gereken Hususlara İlişkin Görüşleri ve Kâfiyeci ile Süyûtî'ye Etkileri”, 286.

<sup>67</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1212.

### 5- İsfahânî ve Süyûtî'nin Görüşlerinin Mukayesesi

Süyûtî ve Râgıb el-İsfahânî'nin, müfessirin bilmesi gereken ilimler konusundaki görüşleri genel olarak benzerlik arz etse de, bazı konularda farklı düşündükleri anlaşılmaktadır. Her iki âlimin bu konudaki görüşlerini aşağıda tablo halinde sunmaya çalıştık. Bu tablo ile iki âlimin tasnifi daha rahat görülebilir.

İSFAHANÎ	SÜYÜTÎ
1-Lügat ilmi	1-Lügat ilmi
2-İştikak ilmi	2-Nahiv ilmi
3-Nahiv ilmi	<b>3-Tasrif/ Sarf ilmi</b>
4-Kıraat ilmi	4-İştikak ilmi
5-Sebebi Nüzûl ve Kıssalar İlmi	<b>5-Meâni</b>
6-Siyer/Hadis İlmi	<b>6-Beyân</b>
7-Usulü'l-Fıkh ilmi	<b>7-Bed'î</b>
8-Fıkıh ilmi	8-Kıraat ilmi
9- Kalam ilmi	9-Usulü'd-Din/Kelam ilmi
10-İlm-i Mevhibe	10-Usulü'l-Fıkh ilmi
	11-Sebebi Nüzûl ve Kıssalar İlmi
	<b>12-Nâsîh ve mensuh ilmi</b>
	13-Fıkıh ilmidir
	14-Mücmel ve Müphem Âyetleri Açıklayan Hadisler
	15-İlm-i Mevhibe

Sayı açısından mukayese yapılıncâ, Süyûtî'nin ilimler tasnifinde beş ilmi fazladan zikrettiği görülür. Süyûtî'nin tasnifinde fazla olan ilimler şunlardır:

1-Tasrif/ Sarf ilmi:

1-Meâni

3-Beyân

4-Bed'î

5-Nâsîh ve mensuh ilmi.

Râgıb el-İsfahânî, sarf ilmini ayrı bir ilim şeklinde ele almamıştır. O, nahiv ilmini, 'irab, tasrif ve bina açısından lafızlar ile ilgili ahkâmın bilinmesine dair bir ilim

şeklinde tarif etmiştir.<sup>68</sup> Râgıb el-İsfahânî, erken dönem âlimlerdendir. Onun yaşadığı dönemde sarf ilminin henüz nahiv ilminden ayrılmadığını söyleyebiliriz. Bundan dolayı Râgıb el-İsfahânî'nin ilimler tasnifinde sarf ilmi, nahiv ilminin içinde bir ilim olarak ele alınmıştır.

Râgıb el-İsfahânî'nin tasnifinde belagat ilmine de yer verilmemiştir. Belagat ilmi, meâni, beyân ve bed'î olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Muhtemelen Râgıb el-İsfahânî belagat ilminin müfessir için bir şart olmadığını düşünmüştür. Dili ve nahivi iyi bilen birinin doğal olarak belagatı bilme ihtimali vardır. Bu sebeple İsfahânî, bu ilmi müfessirin bilmesi gereken ilimler içinde zikretmemiş olabilir. Süyûtî'nin tasnifinde ise, belagat ilmi üç ilim şeklinde ele alınmıştır. Muhtemelen bu ilimler onun döneminde farklı ilimler olarak anlaşılıyordu.

Râgıb el-İsfahânî'nin tasnifinde nâsih ve mensuh ilmine de yer verilmemiştir. Bu durum nâsih ve mensuh ile ilgili ihtilaflardan kaynaklanıyor olabilir. Zira nâsih ve mensuh'un Kur'an'da var olup olmadığı veya varsa mensuh âyetlerin kaç adet olduğu hususu ihtilaflı bir konudur. Bu sebeple bu ilim İsfahânî'nin tasnifinde yer almamış olabilir.

Mehmet Kaya, Râgıb el-İsfahânî'nin tasnifi ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar: “İsfahânî her ne kadar eserinde ayrı başlıklar altında değinirse de onun, doğru bir tefsir için lafzî ilimlerden sarf, ıstikak ve nahiv; aklî ilimlerden kıraat, rivayet, hadis, usûl-ü fıkıh, fıkıh ve zühd ilmi ile kelim ilmini kastettiği, bunların yanı sıra müfessir için mevhibe ilmini de şart koştuğu görülmektedir. İsfahânî'nin saydığı bu ilimlerde lafzî ilimlere öncelik vermesi ve bu ilimlerin Arap dili ile ilgili olması, Kur'an'ın lafzen Arapça bir kitap olmasından kaynaklanmaktadır. Müellifin, eserinde de önce lafzî ilimlere ilişkin konulardan fasıllar açması bir konunun anlaşılmasında dilin önemini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca onun rivayete dayanan kıraat ve hadis gibi ilimleri aklî ilimler kategorisinde değerlendirmesi de câlib-i dikkattir. İsfahânî, Kur'an tefsirinde zâhir ilimlerle de yetinmemiş müfessirin ilham ürünü bilgilere de sahip olması gerektiğini belirtmiştir.”<sup>69</sup>

Râgıb el-İsfahânî'nin tasnifinde siyer ilmi ve hadis ilmi aynı ilim şeklinde zikredilmiştir. Oysa Süyûtî'nin tasnifinde siyer ilmi zikredilmemiş, bunun yerine hadis ilmi zikredilmiştir. Bu durum iki âlimin yaşadığı dönemde ilimler ile ilgili tasnifin farklılık arz ettiğini göstermektedir.

<sup>68</sup> el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 38.

<sup>69</sup> Kaya, “Molla Fenârî'nin Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler ve Dikkat Etmesi Gereken Hususlara İlişkin Görüşleri ve Kâfiyeci ile Süyûtî'ye Etkileri”, 280.

## 6-İsfahânî ve Süyûtî'nin Görüşleri ile İlgili Eleştiriler

Her dönemin şartları farklı olduğu için, farklı dönemlerde müfessirin bilmesi gereken ilimler konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İttifak edilen konu müfessirin bazı şartları taşıması gerektiğidir. Söz gelimi Zerkeşî bu konuda şöyle demiştir: Kur'an'ı tefsir edecek, vahyin sırlarını çözecek kimsenin kalbinde bidat, kibir, heva, dünya sevgisi gibi vasıflar bulunmaması, günah işlemede ısrarlı olmaması, imanının zayıf düşmemesi, aklına gelen her söze uymaması gerekir. Bütün bunlar, birbirine bağlı engellerdir.<sup>70</sup>

Müfessirin amelî ve ilmî açıdan bazı şartları taşıması gerektiği açıktır. Ancak bu şartlar konusunda ortak bir yaklaşım sergilemek mümkün olmamıştır. Süyûtî ve Râgıb el-İsfahânî mevhibe ilmin müfessirin bilmesi gereken ilimlerden olduğunu ifade etmiştir.

Mevhibe ilminin şart koşulması bazı problemleri beraberinde getirir. Süyûtî de bu problemleri fark etmiş olacak ki bu konuda açıklama yapma gereği duymuştur. Süyûtî bu konuda şu açıklamayı yapar. "Mevhibe ilmi konusu belki sana müşkil geldi. Bunun insanın kudretinde olmayan bir şey olduğunu söyleyebilirsin. Aslında, bunu kavramak zor değildir. Bu ilme sahip olmanın yolu, amelde olduğu kadar, zühd ve takva hayatı yaşamaktır."<sup>71</sup>

Süyûtî, bu konuda dinin hükümleri ile amel etmek ve takva sahibi olmak gerektiğini ifade ederek, böyle kişilere Allah'ın mevhibe bir ilim vereceğini düşünmektedir.

Bu konunun işârî tefsir ile yakın irtibatının olduğunu söylemek mümkündür. İşârî tefsirin tanımının sûfnin kalbine doğduğu kabul edilen bir takım işaretlerle Kur'an âyetlerini yorumlaması olduğu düşünüldüğünde, kalbe doğan bu düşüncelerden ilâhî bir ikram kast edilir.<sup>72</sup>

Diğer yandan günümüzde ilmi mevhibe ilminin müfessir için gerekli olduğu görüşü ciddi manada eleştirilmiştir. Tasavvufun İslâm kültürüne hakim olmasıyla etkili olan bu görüş Kur'an'ı tefsir eden herkes için her zaman mümkün olmayacak bir nitelikte olduğundan dolayı müfessire bunu şart koşmanın aşırı ve tefsir faaliyetini dar bir alana sıkıştırmak olduğu ifade edilmektedir.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1212.

<sup>71</sup> es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1212.

<sup>72</sup> Bilal Ercan, *Tefsir Gelenğinde Müfessirde Aranan Şartlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 210.

<sup>73</sup> Mehmet Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, ts.), 26.

Bunun şart koşulması halinde tefsirin batınî bir düzlemde yapılmasına neden olabilir. Bu bakımdan mevhibe ilmin şart koşulması tefsir faaliyetini kısıtlayabilir. Süyûtî ve Râgıb el-İsfahânî mevhibe ilmi şart koşarak, müfessirin ilmiyle amel olması gerektiğine vurgu yapmak istedikleri anlaşılmaktadır. Amel bir ilim olarak ifade edilemediği için mevhibe ilmi şart koştuklarını söylemek mümkündür.

Mevhibe ilmini şart koşturmak yerine, müfessirde bulunması gereken ilmî ve amelî şartları ayrı başlıklar halinde ifade etmek daha yararlı olabilir. Halbuki vehbi ilim şartında ısrar edilirse, gerçekte kime bu ilmin verildiği veya kime verilmemesinin tespiti nasıl yapılacaktır. Bu konu kesinliğe kavuşamayacağı için bu hususta ideolojik veya mezhepsel görüşler ifade edip, “bu konudaki ilimler mevhibe olarak bana verildi.” şeklindeki bir iddiayı eleştirmek mümkün olmaz. Bu iddianın doğruluğunu da ispat etmek mümkün olmaz.

Süyûtî müfessirin bilmesi gereken ilimler konusunda nâsih ve mensuhu saymıştır. Halbuki Râgıb el-İsfahânî nâsih ve mensuh ilmini şart koşturmamıştır. Bu durum iki müfessir açısından belirgin bir farktır.

“Bir kısım ulema tarafından Kur’ân tefsirinde önemli bir yeri haiz kabul edilen nesh, günümüzde birçok tefsircinin müfessir bağlamında zikretmeyi gerekli göremedikleri bir şarttır. Bunda etkili olan unsur nesh konusu hakkındaki tartışmalardır. Kur’ân’da neshin var olup olmadığı konusunda menfi fikir sahibi olan âlimler, müfessir için neshi şart koşturmamaktadırlar.”<sup>74</sup>

Bazı çağdaş düşünürler, dil ile ilgili ilimlerin ayrı ayrı şart koşulmasını eleştirmiştir. Kur’ân Arapça bir kitap olduğu için Arapçaya olan ihtiyaç herkesçe kabul ediliyorken sarf, nahiv, bedi‘, beyan gibi yahut Kur’ân ilimlerini emsâlü’l-Kur’ân, nâsih-mensûh gibi her bir ilmi ayrı zikretmenin gereksiz bir uğraşı olduğu kanaati dile getirilmektedir.<sup>75</sup>

Dil ile ilgili ilimlerde Arapçayı iyi bilmenin şart olarak ileri sürülmesi yeterlidir. Bu ilimleri ayrı ayrı ele almak gerekli görünmemektedir. Belki belagat ilmi ayrı bir konu olarak şart koşulabilir.

Müfessirin bilmesi gereken ilimler konusu erken dönemde ehl-i sünnet olmayan âlimlerce ortaya atılmış, sonraki süreçte ehl-i sünnet âlimler bu fikri benimseyip geliştirmiştir. Zamanın şartlarına göre bu konudaki ihtiyaçlar farklılık göstermiştir. Bundan dolayı zaman geçtikçe bu şartların tekrar düzenlenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu hususta amelî ve ilmî şartlar ileri sürülecekse, bu şartların iki farklı kategori şeklinde ele alınması gerekmektedir. İsfahânî ve Süyûtî bu ayrımı

<sup>74</sup> Şule Yüksel Ateş, *Klasik ve Modern Dönemde Müfessirde Aranılan Şartlar ve Değişimi* (Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 87.

<sup>75</sup> Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 27.

yapmadığı için mevhibe ilmini kendi tasniflerine almak durumunda kaldıklarını söylemek mümkündür.

## SONUÇ

Tefsir ilmi konusundan müfessirin bilmesi gereken ilimler konusu İslam düşünce tarihinde çokça tartışılmıştır. Bu tartışmalar tefsir yapmanın kimler için caiz olduğu hususunda ortaya çıkan ihtilaflardan kaynaklanmıştır.

Erken dönemde öncelikle müfessirin dayanması gereken kaynaklar üzerinde durulmuştur. Bu kaynakların neler olduğu konusu farklı âlimlerce ele alınmıştır. Buna göre âyetin âyetle tefsiri, hadis, sahabe kavli ve Arap dili tefsirin kaynakları arasında sayılmıştır.

Tarihi süreçte tefsir ile ilgili ortaya konan hatalı ve mezhepsel görüşler, tefsir yapmanın şartlarını gündeme getirmiştir. Zamanla doğru bir tefsir anlayışının ortaya çıkması amacıyla müfessirin bir takım ilimleri bilmesi şartı ileri sürülmüştür. Bu konuda eserinde bilgiye rastlanan en eski âlimin Hâricî müfessir Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî olduğunu söylemek mümkündür.

Müfessirin bilmesi gereken ilimler, farklı âlimler tarafından farklı şekillerde ifade edilmiştir. Süyûtî (ö. 911/1505) ve Râgıb el-İsfahânî'nin (ö.400/1010 ?) bu konuda görüşler ortaya koyan önemli âlimlerdir.

Râgıb el-İsfahânî'ye göre müfessirin bilmesi gereken ilimler on tanedir. Süyûtî'ye göre müfessirin bilmesi gereken bazı farklı ilimler on beş tanedir. Bu durum süreç içinde müfessirin bilmesi gereken ilimler konusunda bir farklılık yaşandığını ortaya koyar.

Müfessirin bilmesi gereken ilimleri sistematik ve geniş bir şekilde ele alan âlimler, ehl-i sünnet âlimleridir. Müfessirin bilmesi gereken ilimlere ilişkin en geniş ve sistematik bilgileri Râgıb el- İsfahânî'nin (ö. 5./10. yy) verdiğini söylemek mümkündür.

Sayı açısından mukayese yapılıncâ Süyûtî'nin ilimler tasnifinde beş ilim fazla zikredilmiştir. Bu durum dönemsel olarak müfessirin bilmesi gereken ilimler konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıktığını göstermektedir. Süyûtî ile birlikte bu hususta daha gelişmiş bir tasnif ortaya çıkmıştır.

Günümüzde müfessirin niteliklerine ilişkin konunun daha çok önem kazandığı görülmektedir. Bugünün toplumunda müfessirin bilmesi gereken ilimler ile ilgili farklı çalışma ve yaklaşımlara ihtiyaç duyulduğunu söylemek mümkündür. Zira bugünün toplumunda çok fazla ilim dalları ortaya çıkmıştır.



**KAYNAKÇA**

- Ateş, Şule Yüksel. *Klasik ve Modern Dönemde Müfessirde Aranan Şartlar ve Değişimi*. Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Birişik, Abdülhamit. "Müfessir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 07 Eylül 2022
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 31. Baskı., 2018.
- Ebû Hayyân, Esiruddin Muhammed el-Endelûsî. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. Beyrût: Daru'l-Fikr, 2002.
- Ercan, Bilal. *Tefsir Gelenğinde Müfessirde Aranan Şartlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem el-. *Tefsîru Kitâbi'llâhi'l-'Azîz*. thk. el-Hâcc b. Saîd Şerifi. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Mukaddimetu Camiu't-Tefasir*. Beyrût: Daru'd-Da'va, 1983.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî min Evveli sûreti Âli İmrân ve hatte'l-Aye 113 mine'n-Nisâ*. thk. Muhammed Abdulaziz el-Bisyunî. Riyad: Kulliyetu'l-Adab, 1999.
- Kadı Abdülcabbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. AbdulKerîm Osman. Kahire, 1996.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman el-. *et-Teysîr fi Kavâ'id-i İlmi't-Tefsîr*. çev. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Kaya, Mehmet. "Molla Fenârî'nin Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler ve Dikkat Etmesi Gereken Hususlara İlişkin Görüşleri ve Kâfiyecî ile Süyûtî'ye Etkileri". Aksaray: Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.
- Kayhan, Veli. *Kur'ân'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*. Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2006.
- Şimşek, Mehmet Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, ts.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâ, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakaiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fi Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 2022.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

## ÜSKÜDARLI SEYYİD İBRAHİM HANİF DİVANÇESİ VE ÜSKÜDAR GAZELİ

Özkan CİĞA\*

### Öz

Seyyid İbrahim Hanîf, 18. yüzyıl şair ve âlimlerindendir. İstanbul'un Üsküdar semtinde doğmuş ve ömrünün büyük bir bölümünü burada geçirmiştir. İbrahim Hanîf, Baltacılar zümresindendir. Çeşitli resmî görevlerde bulunmuş, Dîvân-ı Hümâyun'da hâcegânlık unvanını almıştır. *Menâzilü'l-Haremeyn*, *Şerh-i Tûfân-ı Mârifet*, *Siyer-i Nebî*, *Nakd-i Gayret-i Hanîf* ve *Dîvânçe* günümüzde tespit edilen eserleridir. Biyografik kaynaklar ile eserlerinden hareketle tasavvufi bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılan İbrahim Hanîf, Mevlevî geleneğinin içinde yaşamış ve Mevlevî olarak tanınmıştır.

Bu çalışmada, Seyyid İbrahim Hanîf'in hayatı, sanatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, daha sonra Millet Yazma Eser Kütüphanesinde AE Mnz.121 numarada kayıtlı olan İbrahim Hanîf'in Dîvânçesi fiziki özellikler ve içerik bakımından ele alınmıştır. Ayrıca dîvânçede kadîm tarihi, kültürü ve coğrafi yapısı ile dünyanın en seçkin şehirleri arasında yer alan İstanbul'un güzide semtlerinden Üsküdar'ı konu edinen ve mükerrer olarak yazılmış Üsküdar redifli gazelin dil içi çevirisi yapılarak gazel, biçim ve içerik yönünden incelenmiştir. Gazelden hareketle şairin Üsküdar'a dair hissiyatı hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk Edebiyatı, 18. yy., Seyyid İbrahim Hanîf, Dîvânçe, Üsküdar.

### DIVANCHE OF SAYYID İBRAHİM HANİF FROM USKUDAR AND USKUDAR GHAZAL

### Abstract

Sayyid İbrahim Hanif is one of the poets and scholars of the 18th century. He was born in Uskudar district of Istanbul and spent most of his life here. İbrahim Hanif is from the Baltacılar group. He held various official positions and received the title of hâcegan in the Divan-ı Hümayun. *Menâzilü'l-Haremeyn*, *Şerh-i Tûfân-ı Mârifet*, *Siyer-i Nebî*, *Nakd-i Gayret-i Hanif* and *Divanche* are his works identified today. İbrahim Hanif, who is understood to have a mystical personality based on his biographical sources and his works, lived in the Mevlevi tradition and was known as a Mevlevi.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 05/11/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 13/12/2022

\* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, [ozkanciga@hotmail.com](mailto:ozkanciga@hotmail.com),

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7081-4507>

In this study, brief information about Seyyid İbrahim Hanif's life, art and works is given and then İbrahim Hanif's Divanche, which is registered in the Millet Manuscript Library at AE Mnz.121, is discussed in terms of physical features and content. In addition, the ghazal with Üsküdar redif, which is written in repetition and is about Üsküdar, one of the most distinguished districts of Istanbul, which is among the most distinguished cities of the world with its ancient history, culture and geographical structure. The ghazal with Üsküdar redif is translated into modern Turkish language and examined in terms of form and content. Based on the ghazal, evaluations are made about the poet's feelings about Usküdar.

**Keywords:** Classical Turkish Literature, 18th century, Sayyid Ibrahim Hanif, Divanche, Usküdar.

## GİRİŞ

Kaynaklarda XVIII. yüzyılda yaşamış olup Hanîf mahlasını kullanan üç şairden söz edilmektedir. Bu şairlerden ilki Silahdâr Kâtibi Salih Çavuş'un oğlu Osman Servet Efendi olup, kendisi Hanîf ve Servet mahlasları ile şiirler yazmıştır. İkincisi Şifâ-i Şerîf şârihi İbrahim Hanîf el-İstanbulî'dir. Bu şahsiyet şiirlerinde Üskübî mahlasını kullanmıştır. Üçüncüsü ise incelememize konu olan Seyyid İbrahim Hanîf el-İstanbulî'dir. Biyografik kaynaklarda daha çok Şifâ-i Şerîf şârihi İbrahim Hanîf el-İstanbulî ile Seyyid İbrahim Hanîf el-İstanbulî'nin hayat ve eser bağlamında birbiriyle karıştırıldığı görülür. Araştırmacılar, bu karışıklığı gidermek adına çeşitli incelemelerde bulunmuştur.<sup>1</sup>

Buna göre çalışmamıza konu olan Seyyid İbrahim Hanîf, XVIII. yüzyıl şair ve âlimlerinden olup 1164/1750'de İstanbul'un Üsküdar semtinde doğmuştur. Osmanlı devlet kademelerinde çeşitli resmî görevlerde bulunmuştur. Bir dönem Dârüssaâde'de kâtip olarak görev yapan İbrahim Hanîf, bu vazifeden ötürü dönemin padişahlarına yakın bir konumda olmuş ve III. Selim'in tahta çıkması üzerine cülûsiye yazmıştır.<sup>2</sup> Fatın

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Cemal Aksu, *İbrahim Hanîf Divanı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), VII-IX.; Cemil Akpınar, "Hanîf, İbrahim Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Ağustos 2022).; Nurgül Özcan, "Seyyid İbrâhim Hanîf'in Siyer-i Nebî'si", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23 (Mayıs 2011), 172-174.; Sümeyye Yıldız, *İbrahim Hanîf'in Siyer-i Mekkî'si İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım Varak: 1-62* (İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 10-16.; Nurhan Ramazanoğlu Özcan, *Seyyid İbrahim Hanîf'in Hayatı, Eserleri ve Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf Li-Menâzili'l-Haremeyn Adlı Eserinin İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 7-11; Ayşe Parlakkılıç, *Seyyid İbrahim Hanîf'in Menazilü'l-Haremeyn'i İnceleme-Metin* (İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 12-17; Sümeyye Yıldız Yıldırım, "Hanîf, Seyyid İbrahim" *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 17 Ağustos 2022).; Halil Batur, "Seyyid İbrahim Hanîf'in Rumeli Menzil-nâmesi", *Edebî Eleştiri Dergisi*, 5/2, (Ekim 2021) 451-453.; Halil Batur, *Seyyid İbrahim Hanîf Nakd-i Gayret-i Hanîf İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım* (İstanbul: DBY, 2022), 25-30.

<sup>2</sup> Batur, "Seyyid İbrahim Hanîf'in Rumeli Menzil-nâmesi", 452.; Batur, *Seyyid İbrahim Hanîf Nakd-i Gayret-i Hanîf İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*, 56-59.

Tezkiresi'nden edindiğimiz bilgilere göre İbrahim Hanîf, Dîvân-ı Hümâyûn'da hâcegânlık unvanını almıştır. Üç ciltten oluşan bir siyeri vardır:

“Nâzım-ı mecmûa-i hünermendî İbrâhim Hanîf Efendi hâcegân-ı dîvân-ı hümâyûndan olup bin iki yüz on bir târîhinden sonra irtihâl-ı dâr-ı bekâ eylemiştir. Mûmâileyh siyer-i Hazret-i Nebevî'ye müteallik üç cildi şâmil bir kıt'a manzûme-i latîfe tertîbine muvaffak olmuştur.”<sup>3</sup>

Arif Hikmet'in tezkiresinden öğrendiğimiz kadarıyla Baltacılar zümresinden olup görevinden azlinden sonra kendisine cünûn hâli gelmiştir. Bu hâlden sonra hacca gitmiştir. Kendisi Hoca Neş'et'in talebelerinden olup onun *Tûfân* adlı eserini Türkçe olarak şerh etmiştir:

“...Baltacı zümresinden yazıcı olup azlinden sonra tecennün etmiştir. Çend sâl murûrunda bu hâl üzre vefat etmiştir. Kesret üzre 'aşıkâne eş'ârı vardır. Cünûndan nev-'amâ ifâket geldikde Hacc'a gitmiştir. 'Siyer' manzûmesi vardır. Neş'et Hâce'nin 'Tûfân'ını Türkçe şerh etmiştir. Bu dahi Neş'et telâmizindedir.”<sup>4</sup>

Yukarıda yer alan tezkirelerin yanı sıra Tuhfe-i Nâilî<sup>5</sup>, Sicillî Osmanî<sup>6</sup>, Osmanlı Müellifleri<sup>7</sup> gibi XVIII. ve XIX. yüzyıl muhtelif biyografi kaynaklarında İbrahim Hanîf hakkında bilgiye rastlamak mümkündür. İslam ansiklopedisinden ise İbrahim Hanîf'in Siyer-i Şerif manzumesi ve Hâsıl-ı Hacc-ı Şerif li-Menâzili'l-Haremeyn adlı eserlerinin olduğunu, şairlik yönünün yanı sıra hattat olduğunu öğrenmekteyiz.<sup>8</sup> İbrahim Hanîf, Siyer-i Nebî adlı eserinde babasının adının Kâzım, annesinin adının ise Rukiye olduğunu, seyyidliğinin anne tarafından intikal ettiğini, Osman Efendi adında bir dayısının olduğunu dile getirir.<sup>9</sup>

Tezkirelerde şairin vefat tarihi ile ilgili muhtelif bilgiler mevcuttur. Kâmusu'l-A'lâm'da İbrahim Hanîf'in vefat tarihinin 1211/1796'dan sonra olduğu<sup>10</sup>, Osmanlı Müellifleri'nde ise Pertev Efendi'nin düşürdüğü tarihe istinaden vefat tarihinin

<sup>3</sup> Ömer Çiftçi, *Fatin Dâvûd Hâtimetü'l-Eş'âr Fatin Tezkiresi* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 109.

<sup>4</sup> Mehmet Nuri Çınarcı, *Şeyhü'l-İslam Arif Hikmet Bey'in Tezkiretü's-Şu'arâsı ve Transkripsiyonlu Metni* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 45.

<sup>5</sup> Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, thk. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı, (Ankara: Bizim Büro, 2001), 1/230.;

<sup>6</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, thk. Mustafa Keskin - Ayhan Öztürk - Ramazan Tosun, (İstanbul: Sebil, 1996), 2/282.

<sup>7</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, thk. Mustafa Tatcı - Cemal Kurnaz, (Ankara: Bizim Büro, 2009), 1/281-282.

<sup>8</sup> Akpınar, “Hanîf, İbrahim Efendi”.

<sup>9</sup> Özcan, “Seyyid İbrâhim Hanîf'in Siyer-i Nebî'si”, 173.; Yıldız, *İbrahim Hanîf'in Siyer-i Mekkî'si İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım Varak: 1-62*, 14-15.

<sup>10</sup> Şemseddin Sami, “Hanif Beg”, *Kâmusu'l-Â'lâm*, (İstanbul: Mihran Matbaası, 1891) 3/1993.

1217/1802'de olduğu şeklindedir. Şair hakkında yapılan önceki çalışmalara da bakıldığında ortak kanaatin 1217/1802 tarihi olduğu görülmektedir.<sup>11</sup>

İbrahim Hanîf, hem Yenikapı Mevlevîhânesi'nin dervişlerinden Hoca Neş'et'in<sup>12</sup> talebesi olması nedeniyle hem de Dîvânçe'de yer yer Mevlevî olduğuna dair manzumelerin varlığı sebebiyle onun Mevlevî bir gelenekten beslendiğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde Dîvânçede, Şeyh Gâlib'in Galata Mevlevîhânesi'ne postnişin olmasına tebrik-nâme şeklinde tarih düşürmesi, kendisinin dönemin meşhur Mevlevî şairi Şeyh Gâlib ile temas hâlinde olduğunu göstermektedir. Şair, ayrıca İlhamî (III. Selim) ve Nedîm gibi zirve şahsiyetlerin yaşadığı asırda önemli bir âlim olarak görülür.<sup>13</sup>

Seyyid İbrahim Hanîf'in eserleri şunlardır:

a. Menâzilü'l-Haremeyn: İbrahim Hanîf'in, I. Abdulhamid dönemi surre alayı ile yapmış olduğu hac yolculuğunu anlatmaktadır. Eser, XVIII. yüzyıl Osmanlı coğrafyası ve hac güzergâhı, surre geleneği gibi tarihî olaylar içermektedir. Eser üzerine iki yüksek lisans çalışması yapılmıştır.<sup>14</sup>

b. Şerh-i Tûfan-ı Mârifet: Hoca Neş'et'in tasavvuf ile ilgili düşüncelerini aktardığı Tûfan-ı Marifet, Hintli şair Mirza Bîdil'in Tûr-ı Marifet adlı eserine nazire olarak yazmıştır. Bu eseri, Farsça manzum ve mensur olarak kaleme almıştır. İbrahim Hanîf, hocasının bu eserinin daha geniş çevrelerce anlaşılabilmesi için eseri tercüme ve şerh etmiştir. Söz konusu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası mevcuttur.<sup>15</sup>

c. Siyer-i Nebî: Kaynaklarda üç cilt şeklinde bahsi geçen eserin kütüphane kayıtlarında Siyer-i Mekkî ve Siyer-i Medenî isminde iki ayrı cildi mevcuttur. Siyer-i

<sup>11</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Özcan, "Seyyid İbrâhim Hanîf'in Siyer-i Nebî'si", 172-174.; Yıldız, *İbrahim Hanîf'in Siyer-i Mekkî'si İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım Varak: 1-62*, 16.; Ramazanoğlu Özcan, *Seyyid İbrahim Hanîf'in Hayatı, Eserleri ve Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf Li-Menâzili'l-Haremeyn Adlı Eserinin İncelemesi*, 7-11.; Parlakkılıç, *Seyyid İbrahim Hanîf'in Menazilü'l-Haremeyn'i İnceleme-Metin*, 12-17.; Batur, "Seyyid İbrahim Hanîf'in Rumeli Menzil-nâmesi", 452-453.; Batur, *Seyyid İbrahim Hanîf Nakd-i Gayret-i Hanîf İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*, 30.

<sup>12</sup> İlhan Genç, "Neş'et, Hoca Süleyman Neş'et Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 19 Ağustos 2022).; İlhan Genç, Hoca Neş'et, *Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divânı'nın Tenkidli Metni* (İzmir: Kanyılmaz, 1998).

<sup>13</sup> Batur, "Seyyid İbrahim Hanîf'in Rumeli Menzil-nâmesi", 453.; Batur, *Seyyid İbrahim Hanîf Nakd-i Gayret-i Hanîf İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*, 30-33.

<sup>14</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazanoğlu Özcan, *Seyyid İbrahim Hanîf'in Hayatı, Eserleri ve Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf Li-Menâzili'l-Haremeyn Adlı Eserinin İncelemesi*.; Parlakkılıç, *Seyyid İbrahim Hanîf'in Menazilü'l-Haremeyn'i İnceleme-Metin*.

<sup>15</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Özcan, "Seyyid İbrâhim Hanîf'in Siyer-i Nebî'si", 175.; Parlakkılıç, *Seyyid İbrahim Hanîf'in Menazilü'l-Haremeyn'i İnceleme-Metin*, 24-25.

Mekkî üzerine bir yüksek lisans tezi,<sup>16</sup> Siyer-i Medenî eseri üzerine ise bir kitap çalışması<sup>17</sup> mevcuttur. Ayrıca Siyer-i Nebî'yi küllî bir şekilde tanıtan makale<sup>18</sup> vardır.

d. Nakd-i Gayret-i Hanîf: Bu eser, Medine Ârif Hikmet Kütüphanesi Türkçe Yazmalar bölümünde 257/811 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Kütüphane kayıtlarında “Medîhatü fi Culûsi Sultan Selîm Hân” başlığıyla yer alır. 43 varaktan oluşan bu eser, içerik itibarıyla İbrahim Hanîf'in hususi bir mecmuası olduğu söylenebilir.<sup>19</sup> Nakd-i Gayret-i Hanîf eseri üzerine bir kitap çalışması<sup>20</sup> mevcuttur.

e. Divânçe: Bu eser, Millet Yazma Eser Kütüphanesinde AE Mnz.121 numarada kayıtlıdır. Tek nüsha özelliğini gösteren bu eserin baş tarafında ayrıca “Yeni Kayıt No: 8481” şeklinde bir kayıt mevcuttur. Besmele ve tetimmeye yer verilmeyen eserin 1a sayfasında;

“Rûm ilinde Püçeli ‘Alî Efendi’den müstahtef Emir Aḥmed Efendi’den sonra Köstendîlî ‘Alî Efendi’den .... Aḥmed Efendi aḥz-ı tarîkat buyurmuş Köstendîlî ‘Ali Efendi selâm-ı âsitânesinde muḳîm ve Emir Aḥmed Efendi civârında müceddeden binâ olunan zâviyede mekîn imiş” (vr. 1a)

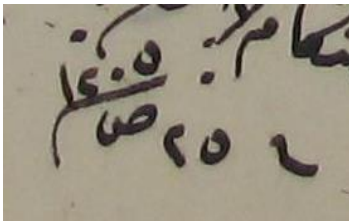
“Ey zebân ile viren ḥâtır-ı aḥbâba keder

Sen bu ḥûy-ı bedî terk eyle bulup râh-ı diger

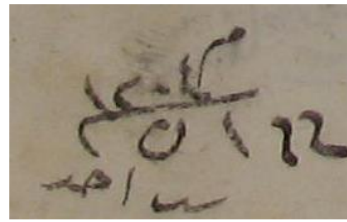
Eyle iḥvâna hemân nazra-i raḥmetle nazâr

Tâ ide cân u dilden kerem-i raḥm-ı eşer” (vr. 1a)

şeklinde bilgi notu ve bir manzume mevcuttur. Bu sayfada ayrıca iki mühür yer alır. Kütüphaneye ait olduğu anlaşılan birinci mührün yanı sıra diğeri Ali Emîrî Efendi'nin şahsî mührü olup dış dairede “Allâh Te‘âlâ ḥazretleriniñ rızâsı için vaḳf eyledim.” iç dairede ise “Diyârbekirli ‘Ali Emîrî 1341” bilgisi vardır. Eserde manzumelerin yer aldığı varak sayısı toplam 33'tür. Manzumelerin alt veya üst tarafında bazen bilgi içerikli notlar yer aldığı gibi gün, ay ve yılı belirten tarihlere de yer verilmiştir:



(25 Şafer Sene 1205/1790) (vr. 10a)



(Sene 1204-Ramazan 22/ Seyyid Aḥmed) (vr. 2a)

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Yıldız, *İbrahim Hanîf'in Siyer-i Mekkî'si İnceleme-Tenkitledi Metin-Tıpkıbasım Varak: 1-62*.

<sup>17</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Nurgül Özcan, *Seyyid İbrahim Hanîf'in Siyer-i Medenî'si İnceleme-Tenkitledi Metin* (İstanbul: Son Çağ, 2012).

<sup>18</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Özcan, “Seyyid İbrâhim Hanîf'in Siyer-i Nebî'si”.

<sup>19</sup> Batur, “Seyyid İbrahim Hanîf'in Rumeli Menzil-nâmesi”, 454-455.

<sup>20</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Batur, *Seyyid İbrahim Hanîf Nakd-i Gayret-i Hanîf İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*.

Muhammes, gazel, kıt'a, nazm gibi çeşitli nazım şekillerinin yer aldığı Dîvânçede mükerrer şekilde kaleme alınan şiirlerde kelime, mısra veya beyit düzeyinde farklılıklar mevcuttur. Manzumelerdeki bazı kelime veya mısraların üzeri çizilerek etrafına yeni kelime veya mısralar yazılmıştır. Eserde farklı hatlarla yazılmış ve okunamayacak düzeyde manzumeler de vardır. 15b ve 16a'da içinde Arapça ibarelerin yer aldığı şiirlerden ayrı bir hatla ve mensur şeklinde kaleme alınan bir metin mevcuttur. Ayrıca eserde yer yer Arapça ve Farsça beyitlere de rastlamak mümkündür. Dîvânçede, na't-ı şerîflerin ağırlıkta olması, kendisinin Hz. Muhammed'e olan derin muhabbetinin göstergesidir. İbrahim Hanîf ayrıca eserde kendi şiirlerinin yanı sıra Mevlânâ, Akşemseddîn, Ra'ûfi, Kâşif Efendi gibi mutasavvıf şahsiyetlerin şiirlerine, veciz sözlerine veya onlar hakkında kısa notlara da yer vermiştir:

“Göñül müştâk iseñ dosta yüri gel şeh-r-i cânâna

Bu rihlet menzili içre bakılmaz şâh u sulţâna

...

Fezâ-yı lâ-mekân içre Ra'ûfi sen de şeh-bâz ol

Kemendün her 'adüdan kesüp iriş o sulţâna” (vr. 8a)

“Aḥbâbdan Kâşif Efendi-nâm zât-ı fezâ'il- irtisâm her fende mâhir ve kelâm-ı büleğâya 'ârif geçinür mu'arâzada ḳalilü'l-idrâk olmağın bu eşnâda .... Boğaz ḥisârlarında mütemekkin iken ... olarak bu .... İrsâl u ḥalli niyâz oldu 15 Mart 1204” (vr. 9a)

Bu durumlar göz önünde bulundurulduğunda eserin müsvedde tarzında şahsî bir defter veya bir bakıma İbrahim Hanîf'in kendi şiirlerinin de yer aldığı bir mecmua olduğu söylenebilir. Nitekim söz konusu eserde yer alan şiirlerin bir kısmı muhtemelen elimizdeki eserden sonra İbrahim Hanîf tarafından kaleme alınmış Nakd-i Gayret-i Hanîf<sup>21</sup> adlı eserde yer almaktadır.

Dîvânçede Ahmed-i Bîcân, Niyazî-i Mısrî ve Aziz Mahmud Hüdâyî için şiirlere yer veren İbrahim Hanîf, eserin 1b sayfasındaki ilk gazelin matla' beytinde kendisinin Mevlevî olduğunu dile getirmiştir:

“Ben müntesib-i Meşnevî-yi ma' nâyım

Der-yüze-ger-i dergeh-i Mevlânâ'yım” (vr. 1b)

Aynı sayfada Şeyh Gâlib'in Galata Mevlevîhânesi'ne postnişin olmasına dair tebrik-nâme şeklinde tarih manzumesi de yer almaktadır. Bu manzumede Şeyh Gâlib'e Es'ad mahlasıyla hitap etmiştir.

“Ḥired-mend ḥakîm-i ṭab'um

..... iderler göz iden raşad

<sup>21</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Batur, Seyyid İbrahim Hanîf Nakd-i Gayret-i Hanîf İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım.

Didiler kim Ğalata Tekyesine  
Oldı Şeyh Es' ad vâlâ-mesned

Ben de tebrîkine yazdum târîh  
Oğu bu mısra' umı kılasın ' ad

Geldi bâ-feyyâz-ı Hudâ târîhi  
Mevlevî Şeyhi Cenâb-ı Es' ad  
Fî-sene 1205" (vr. 1b)

Mevlevî bir gelenekten beslendiği anlaşılan İbrahim Hanîf, şiirlerini genellikle dinî-tasavvufî bağlam çerçevesinde kaleme almıştır. Bu minvalde yazdığı gazeller, muhammesler ve na't-ı şerîflerin yanı sıra Dîvânçede dikkat çeken ve mükerrer şekilde kaleme aldığı "Üsküdar" redifli gazelidir. Şair, bu gazelde İslamiyet açısından önemine binaen Üsküdar'ı Müslümanlar için kutsal toprak olarak addedilen Kâbe'nin bir parçası olarak görmektedir.

### 1. Dîvânçede Mükerrer Şekilde Yazılan Üsküdar Redifli Gazel

Bilindiği üzere coğrafi konumu, siyasi, sosyal ve kültürel yapısı ile her dönemde önemini koruyan İstanbul<sup>22</sup> muhtelif özellikleri ile dîvân şairlerinin dikkatini çekmiş ve en güzel hâliyle şiirlere konu olmuştur.<sup>23</sup> Özellikle tezkire metinlerinde, şehrengizlerde, sâhîlnâmelerde, divanlarda veya kimi mecmualarda çeşitli nazım şekilleri ile yazılmış İstanbul'a dair tasvirlerle, tarihî bilgilere ve burada yaşayan önemli şahsiyetlerin İstanbul notlarına rastlamak mümkündür.<sup>24</sup> İstanbul'u konu alan bu eserler, şehir tarihi

<sup>22</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Işın Demirkent, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ağustos 2022).; Feridun Emecen, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ağustos 2022).; Halil İnalçık, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ağustos 2022).; Metin Tuncel, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ağustos 2022). Uğur Derman, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ağustos 2022).; Walter Feldman – Nuri Özcan, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ağustos 2022).; İsmail E. Erünsal, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ağustos 2022).; Nurettin Albayrak, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ağustos 2022).; Orhan Okay, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ağustos 2022).

<sup>23</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. İskender Pala, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ağustos 2022); Mustafa İsen, "Klasik Şiirin Merkezi Olarak İstanbul", *BİLİG*, 13 (Bahar 2000), 1-8.

<sup>24</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Pervin Çapan, "Tezkirelerde İstanbul'un Ele Alınışı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 31 (Ağustos, 2004), 25-52.; Murat A. Karavelioğlu, "Şuara Tezkirelerinde Galata Tasvirleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 50/50 (Mart, 2014), 65-96.; Nihat Öztoprak, "Fennî ve İzzet Efendi'nin Sâhîlnâmelerinde Üsküdar", *Üsküdar Sempozyumu II, Bildiriler*, ed. Zekeriya Kurşun vd. (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmaları Merkezi, 2005), 2/11-27.; Yunus Kaplan, "Derviş Hilmi Dede'nin Sâhîlnâmesi Işığında Üsküdar ve Çevresi", *Üsküdar Sempozyumu IX, Bildiriler*, ed. Mehmet Akif Aydın vd. (İstanbul: Bilnet Matbaacılık, 2017), 1/ İstanbul, 93-116.; Hanife Dilek Batislam, "XVII. Yüzyıl Divan Şairi Mezâkî'nin Üsküdar Gazeli", *Üsküdar Sempozyumu X, Bildiriler*, ed. Mehmet Akif Aydın vd. (İstanbul: FC Reklam, 2019), 2/201-212.; Bahir Selçuk – İbrahim Halil Tuğluk, "Bir Mecmuanın Işığında 18. Yüzyılda İstanbul", *Akademik Bakış* 16 (Nisan 2009), 212-224.; Taner Gök, "Fakîrî'nin İstanbul Şehrengizi", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ* 14/21 (Güz 2016), 233-282.; Gülay Yılmaz, *Divan Edebiyatında İstanbul: 15. Yüzyıl*



açısından büyük bir öneme sahip olduğu gibi araştırmacıların, şehrin toplumsal ve kültürel değişimini, tarihî yapılarının dönüşümünü yakın planda takip etmesi bakımından da önemlidir. İstanbul'a dair edebî metinlerde özellikle öne çıkan kent tasvirleri, dönemin edebî zevk ve estetik algısını yansıtmaya açısından değerlidir. Tarihî yarımada da yer alan Galata, Ok Meydanı, At Meydanı, Yedi Kule, Ayasofya, Eyüp, Üsküdar veya Emirgan gibi birbirinden değerli eşsiz mekânların tasvirleri dönemin zirve şahsiyetleri tarafından dizelerde ölümsüzleştirilmiştir.<sup>25</sup>

İstanbul'un bu nadide mekânlarını konu edinen şairlerden birini de İbrahim Hanîf kaleme almıştır. İbrahim Hanîf, İstanbul'un semtleri arasında yer alan ve tarihî, mimarî yapısıyla her dönem kendisinden söz ettiren Üsküdar'ı gazel nazım şeklini kullanarak dile getirmiştir. Dîvânçede mükerreren yazılan "Üsküdar" redifli gazel, eserin 6a varak numarasında 6 beyit, 14b'de ise 9 beyit şeklindedir. Gazel, fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün / fâ'ilün vezniyle kaleme alınmıştır. 6a'da yer alan gazelin baş tarafında "Fî-Sene 1204/17" ibaresi yer almaktadır. 6a ve 14b'de yer alan gazellerdeki ortak beyitlerde kelime ve ek düzeyinde farklılıklar mevcuttur. Her iki varakta yer alan gazel şöyledir:

**Tablo:1**

[vr. 6a] / Fî-Sene 1204 /17	[vr. 14b]
<i>fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün</i>	<i>fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün</i>
1 Hâk-ı pāk-ı Ka' be'den cüz'dür zemîn-i Üsküdâr Vâşıl-ı ihsân olur her dem mekîn-i Üsküdâr	1 Hâk-ı pāk-ı Ka' be'den cüz'dür zemîn-i Üsküdâr Vâşıl-ı ihsân olur her dem mekîn-i Üsküdâr
2 Şâh-ı ma' nâ niçe pākân-ı hümâyün-menkâbet Oldı emr-i sırr-ı Hâk'la devlet-nîşîn-i Üsküdâr	2 Bâ-ğuşuş ol ravza-i pür-nür-ı Faḫrû'l-Mürselîn Mekke'den çend merhale oldı yaḫîn-i Üsküdâr
3 Biz de geldük feyz-i rûhâniyyet-i perrân ile Olduk İhsâniyye'den çün kim qarîn-i Üsküdâr	3 Nür-ı feyz-i Muştafâ'dan tâb alur şâm u seher Şubḫ-ı didâr-ı Muhammed'dür cebîn-i Üsküdâr
4 'Avn-ı Yezdân feyz-i pîrân himmet-i pākân ile Ola cân u cismimiz râhat-güzîn-i Üsküdâr	4 Şâh-ı ma' nâ niçe pākân-ı hümâyün-menkâbet Bu şafâdan oldılar devlet-nîşîn-i Üsküdâr
5 Nür-ı esrâr-ı Ḥabîb-i Kibriyâ'dan feyz alup Perdedâr olsun İlahî hoş-mekîn-i Üsküdâr	5 Biz de geldük feyz-i rûhâniyyet-i perrân ile Olduk İhsâniyye'de çün kim qarîn-i Üsküdâr
6 Hâzreti Monlâ-yı Rûm'uñ adına ḫayr ile Ḥanîf Ola İhsâniyye'den yâ Rab emîn-i Üsküdâr	6 'Avn-ı Yezdân feyz-i pîrân himmet-i dostân ile Ola cân u cismimiz râhat-güzîn-i Üsküdâr
	7 Nür-ı elṭâf-ı Ḥabîb-i Kibriyâ'dan feyz alup Ola dil ülfet-güzîn-i hoş-mekîn-i Üsküdâr

(Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Milad Selmani, "Sâfi ve İstanbul Şehrengizi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 2/44 (2020), 249-272.

<sup>25</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Batislam, "XVII. Yüzyıl Divan Şairi Mezâkî'nin Üsküdar Gazeli", 2/201-212.; Yılmaz, *Divan Edebiyatında İstanbul: 15. Yüzyıl*; Mehmet Sait Çalka, (Fethin Rüyası Osmanlı Şiirinde Ayasofya, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021).

### Üsküdarlı Seyyid İbrahim Hanîf Divançesi ve Üsküdar Gazeli

	8 Kal' a-i şūrīye yokdur ihtiyāc-ı ehl-i dil Her vücūd-ı pîr bir hışn-ı haşin-i Üsküdār
	9 Hāzreti Monlā-yı Rūm' uñ feyz-i pākiyle Hānîf Ola İhsāniyye' de yā Rab emîn-i Üsküdār

Üsküdar'ı İslam dünyasındaki manevî değer yönünden ele alan İbrahim Hanîf, gazelin ilk beytinde Üsküdar'ı Müslümanlar için kutsal topraklar arasında yer alan Kâbe'nin bir parçası olarak görmektedir. Ayrıca Kâbe'nin İslam dünyasındaki mevcudiyeti ve ehemmiyetine binaen Üsküdar'ı da en az Kâbe kadar önemli bir mekân olarak telakki etmektedir. Şair, "vâsıl-ı ihsân" tamlamasıyla nasıl ki Kâbe'de ihlasla edilmiş duaların boş çevrilmeyeceği ve Allah'ın lütfuna erişileceği inancı hâkim ise Üsküdar da Kâbe'den bir parça olup burada edilen duaların boş çevrilmeyeceği ve Allah'ın ihsanına kavuşulacağı inancını paylaşır. Şair, ilk beyitte Kâbe'nin bir parçası olarak gördüğü Üsküdar'ı, ikinci beyitte Medine'de yer alan Hz. Muhammed'in kabrine manevi cihette çok yakın olduğunu ifade etmiştir. Bir bakıma Kâbe'nin bir parçası konumunda olan Üsküdar'ı, Hz. Muhammed'in kabrine yakınlığını da hatırlatarak Üsküdar'ın değerine değer katmıştır. Nitekim Hz. Muhammed'in kabrinin de yer aldığı Ravza-i Mutahhara diye anılan ve manevi hususuyla cennet bahçelerinden bir bahçe olarak addedilen yerde Allah için yapılan zikir, ibadet, dua ve tövbelerin geri çevrilmeyeceği inancı hâkimdir.

Üçüncü beyitte İbrahim Hanîf, hem Kâbe'nin bir parçası hem de Hz. Muhammed'in kabrine manevi yakınlığı şeklinde telakki ettiği Üsküdar'ın güzel ve nurlu görünüşünü Hz. Muhammed'in nurlu yüzüne/feyzine bağlamaktadır. Söz konusu güzellik ve nurlu görünüş maneviyat noktasında değerlendirildiğinde Hz. Muhammed'den alınan manevi feyzin Üsküdar'da tecelli etmesi şeklinde algılanabilir. Şair böylece, Üsküdar'a atfettiği değeri daha üst bir mertebeye taşır. Dördüncü beyitte Hz. Muhammed'in hayatından hâsıl olan kıssalardan Üsküdar'ın da nasiplendiğini ve bu vesileyle Üsküdar halkının mesut bir şekilde ikamet ettiğini dile getirir. Beşinci beyitte manevî zatların feyzi ile Üsküdar'a geldiğini dile getiren İbrahim Hanîf, kendisinin İhsâniyye'de ikâmet ettiğini ve bu vesileyle mübarek Üsküdar topraklarına yakın olduğunu ifade eder. Şair, Üsküdar'a yakınlığın verdiği huzuru altıncı beyitte de anlatmaya devam eder. Bu beyitte Allâh'ın yardımı, pîrlerin feyzi ve dostların ihsanı ile maddî ve manevî cihetlerden Üsküdar'ın huzuruyla bütünleştiğini söyler. Yedinci beyitte gönlünün Hz. Muhammed'in mübarek lütuflarından feyz alarak Üsküdar'a ülfet ettiğini anlatır. İbrahim Hanîf, sekizinci beyitte gönül ehlinin şeklen görünen bir kaleye ihtiyacının olmadığını, manevî yüceliğe sahip her bir pîrin mevcudiyeti sayesinde Üsküdar'ın erişilmesi güç, sağlam bir kaleye dönüştüğünü ifade eder. Mahlas beytinde şair, Mevlânâ'ya olan derin muhabbetini dile getirerek onun mübarek feyziyle yaşadığı İhsâniyye'de Üsküdar'ın emini olmasını Allah'tan niyaz eder.

Görüldüğü üzere İbrahim Hanîf “Üsküdar” redifli gazelinde, Üsküdar’ı manevî cihetle Müslümanların kutsal toprağının bir parçası şeklinde zikretmiş ve bu mekânın İslam ümmeti açısından büyük değere sahip zatların ruhanîyetlerinin manevî feyziyle orada yaşayanların gönlüne huzur ve esenlik verdiğini dile getirmiştir. Söz konusu gazel ve dil içi çevirisi ise şöyledir:

Tablo: 2

<i>fâ’ilâtün/ fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilün<sup>26</sup></i>	
1 Hâk-ı pāk-ı Ka’be’den cüz’dür zemîn-i Üsküdâr Vâsıl-ı ihsân olur her dem mekîn-i Üsküdâr	“Üsküdar, Kâbe’nin tertemiz toprağından bir parçadır. (Bu nedenle) Üsküdar sakinleri, her zaman (Allah’ın) lütfuna erişmektedirler.”
2 Bâ-ıhuş ol ravza-i pür-nür-ı Fahrü’l-Mürselîn Mekke’den çend merhale oldı yakın-i Üsküdâr	“Özellikle Resullerin övündüğü (Hz. Muhammed)’in o pek nurlu ravzası (kabri), (Kâbe’nin bir parçası olan) Üsküdar’ın Mekke’den ne kadar yakın olduğunu (bil!)”
3 Nür-ı feyz-i Muşafâ’dan tâb alur şâm u seher Şubh-ı dîdâr-ı Muhammed’dür cebîn-i Üsküdâr	“Üsküdarın yüzü, akşam ve sabah Hz. Muhammed’in feyzli nurundan ışığını aldığı için Hz. Muhammed’in yüzünün sabahı gibidir.”
4 Şâh-ı ma’ nâ niçe pākân-ı hümâyün-menkâbet Bu şafâdan oldılar devlet-nişîn-i Üsküdâr	“Mananın şahı (olan) Hz. Peygamber’e ait nice temiz ve safalı menkıbelerden dolayı Üsküdar halkı mutludur.”
5 Biz de geldük feyz-i rûhâniyyet-i perrân ile Olduk İhsâniyye’de çün kim qarîn-i Üsküdâr	“Biz, İhsaniye’de Üsküdar’a yakın olduğumuz için perrân olan zatın ruhanîyetinin feyzi ile geldik.”
6 ‘Avn-ı Yezdân feyz-i pîrân himmet-i dostân ile Ola cân u cismimiz râhat-güzîn-i Üsküdâr	“Canımız ve bedenimiz, Allah’ın yardımı, pîrlerin feyzi ve dostların ihsanıyla Üsküdar’ın seçkin ve huzurlu kimselerinden oldu.”
7 Nür-ı elîf-ı Hâbîb-i Kibriyâ’dan feyz alup Ola dil ülfet-güzîn-i hoş-mekîn-i Üsküdâr	“Gönül, Hz. Muhammed’in lütuf nurlarından feyz alıp Üsküdar’ın huzurlu bir sâkini olsun.”
8 Kal’ a-i şürîye yokdur ihtiyâc-ı ehl-i dil Her vücûd-ı pîr bir hışn-ı haşîn-i Üsküdâr	“Gönül ehlinin suret kalesine ihtiyacı yoktur. Her bir pîrin vücudu Üsküdar’ın erişilmesi güç sağlam bir kalesidir.”
9 Hâzreti Monlâ-yı Rûm’uñ feyz-i pâkiyle Hanîf Ola İhsâniyye’de yâ Rab emîn-i Üsküdâr	Yâ Rab! Hanîf, Hz. Molla-yı Rûm’un pāk olan feyziyle, İhsâniyye’de Üsküdar’ın emini olsun.

<sup>26</sup> Gazelin günümüz Türkçesine aktarımında Divânçenin 14b sayfasında yer alan ve 9 beyitten oluşan gazel esas alınmıştır.

## SONUÇ

Bu çalışmada, XVIII. yüzyıl şair ve âlimlerinden biri olan Seyyid İbrahim Hanîf'in hayatı, sanatı ve eserleri üzerinde durulmuş, Millet Yazma Eser Kütüphanesinde AE Mnz.121 numarada kayıtlı olan Dîvânçesi'nin fizikî özellikleri ve içeriği hakkında bilgi verilmiştir. 33 varaktan oluşan Dîvânçede Ahmed-i Bîcân, Niyazî-i Mısırî ve Aziz Mahmud Hüdâyî için şiirlere yer veren İbrahim Hanîf, ayrıca Şeyh Gâlib'in Galata Mevlîhânesi'ne postnişin olmasına dair bir tebrik-nâme de kaleme almıştır. Eserin büyük bir bölümü na't-ı şerîflerden oluşmaktadır. Bu durum kendisinin Hz. Muhammed'e olan sevgisini göstermektedir. Dîvânçede yer alan şiirlerinden ve çeşitli biyografik kaynaklardan hareketle kendisinin Mevlî bir gelenekten geldiği, Mevlânâ'ya dair derin bir muhabbetinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Dîvânçede kendi şiirlerinin yanı sıra ayrıca Mevlânâ, Akşemseddîn, Ra'ûfî, Kâşif Efendi gibi mutasavvıf şahsiyetlerin şiirlerine, veciz sözlerine veya onlar hakkında kısa notlara da yer vermektedir. Bununla birlikte üzerini çizdiği kelimeler mükerrer yazılan beyit ve ifadelere bakılırsa söz konusu eserin müsvedde tarzında şahsî bir defter veya İbrahim Hanîf'in kendi şiirlerinin de yer aldığı bir mecmua olduğu da söylenebilir. Dîvânçede dikkat çeken bir diğer husus "Üsküdar" redifli gazeldir. Eserde mükerrer şekilde yazılan söz konusu gazel, çalışmada biçim ve içerik yönünden incelenmiştir. Bu incelemede, Üsküdar'ın tamamen manevi bir mekân olarak tasvir edildiği ve bu mekânın Müslümanların kutsal topraklarından bir parça olarak görüldüğü tespit edilmiştir. Bu şiirden hareketle İbrahim Hanîf'in ömrünün bir kısmını Üsküdar'a yakınlığı ile bilinen İhsâniyye'de geçirdiği anlaşılmaktadır. Şairin İhsâniyye'de Üsküdar'ın emini olması hususunda dua etmesi dikkat çekicidir.

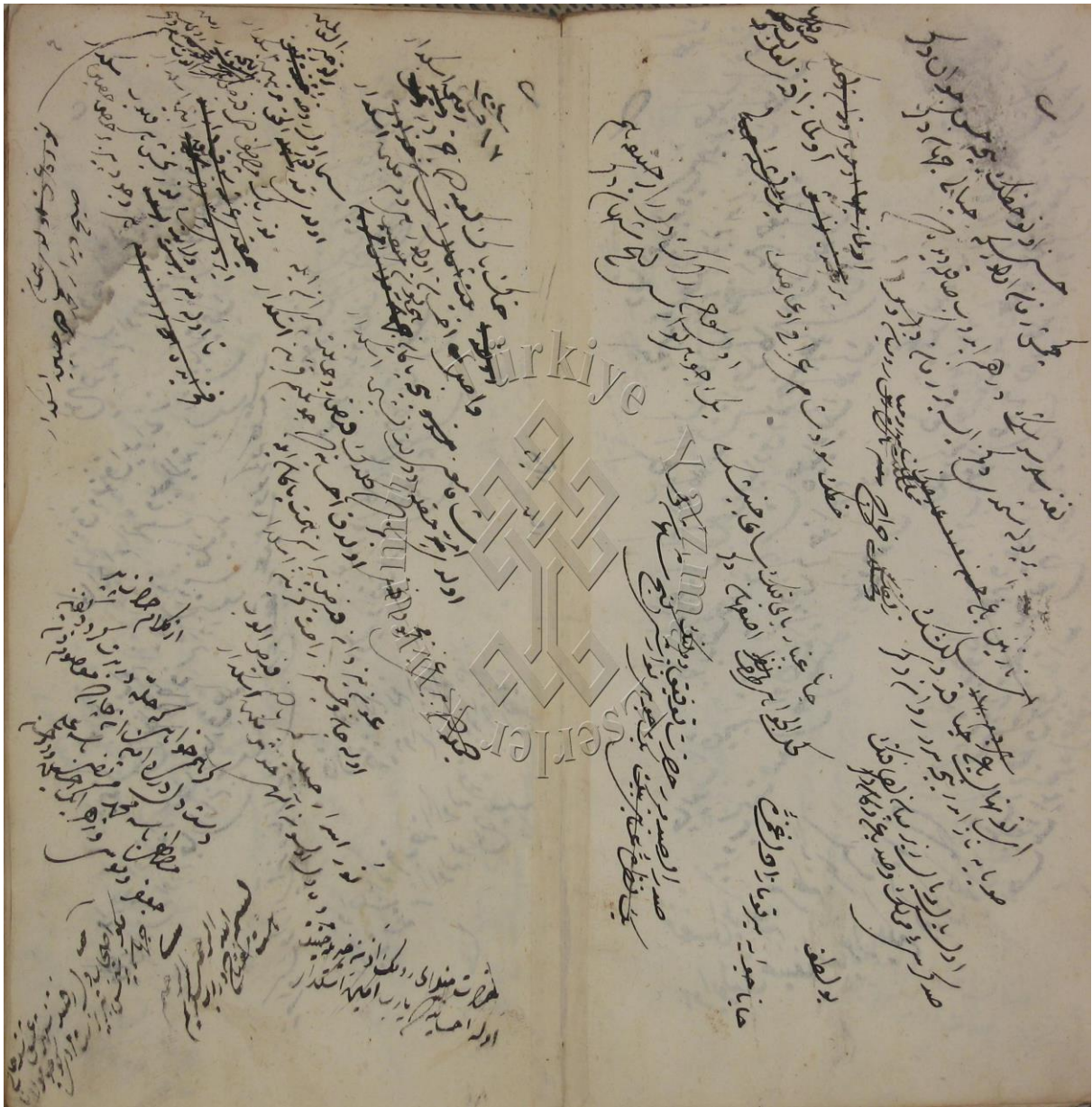
## KAYNAKÇA

- Akpınar, Cemil. "Hanîf, İbrahim Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hanif-ibrahim-efendi>
- Aksu, Cemal. *İbrahim Hanîf Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Albayrak, Nurettin. "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istanbul#10-halk-edebiyatinda-istanbul>
- Batıslam, Hanife Dilek. "XVII. Yüzyıl Divan Şairi Mezâk'ın Üsküdar Gazeli", *Üsküdar Sempozyumu X, Bildiriler*, ed. Mehmet Akif Aydın vd. 2/201-212. İstanbul: FC Reklam, 2019.
- Batur, Halil. "Seyyid İbrahim Hanîf'in Rumeli Menzil-nâmesi", *Edebî Eleştiri Dergisi*, 5/2, (Ekim 2021) 451-453.
- Batur, Halil. *Seyyid İbrahim Hanîf Nakd-i Gayret-i Hanîf İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. İstanbul: DBY, 2022.
- Batur, Halil. "Nakd-i Gayret-i Hanîf". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim 12 Eylül 2022. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/nakd-i-gayret-i-hanif>

- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. thk. Mustafa Tatçı – Cemal Kurnaz. Ankara: Bizim Büro, 2009.
- Çalka, Mehmet Sait. *Fethin Rüyası Osmanlı Şiirinde Ayasofya*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
- Çapan, Pervin. “Tezkirelerde İstanbul’un Ele Alınışı”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 31 (Ağustos, 2004), 25-52.
- Çınarcı, Mehmet Nuri. *Şeyhül-İslam Arif Hikmet Bey’in Tezkiretü’s-Şu’arâsı ve Transkripsiyonlu Metni*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çiftçi, Ömer. *Fatin Dâvûd Hâtimetü’l-Eş’âr Fatin Tezkiresi*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195831/fatin-tezkiresi.html>
- Demirkent, Işın. “İstanbul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istanbul#1>
- Derman, M. Uğur. “İstanbul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istanbul#6-hat>
- Emecen, Feridun. “İstanbul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istanbul#2>
- Erünsal, İsmail E. “İstanbul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istanbul#8-istanbul-kutuphaneleri>
- Feldman, Walter – Özcan, Nuri. “İstanbul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istanbul#7-musiki>
- Genç, İlhan. “Neş’et, Hoca Süleyman Neş’et Efendi”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 19 Ağustos 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/neset-hoca-suleyman-neset-efendi>
- Genç, İlhan. Hoca Neş’et, *Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divânı’nın Tenkidli Metni*. İzmir: Kanyılmaz, 1998.
- Gök, Taner. “Fakîrî’nin İstanbul Şehrengizi”, *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı* 14/21 (Güz 2016), 233-282.
- İnalcık, Halil. “İstanbul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istanbul#3-turk-devri>
- İsen, Mustafa. “Klasik Şiirin Merkezi Olarak İstanbul”, *BİLİG*, 13 (Bahar 2000), 1-8.
- Kaplan, Yunus. “Derviş Hilmi Dede’nin Sâhîlnâmesi Işığında Üsküdar ve Çevresi”, *Üsküdar Sempozyumu IX, Bildiriler*, ed. Mehmet Akif Aydın vd. 1/ İstanbul, 93-116. İstanbul: Bilnet Matbaacılık, 2017.
- Karavelioğlu, Murat A. “Şuara Tezkirelerinde Galata Tasvirleri”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 50/50 (Mart, 2014), 65-96.
- Kaya Yiğit, Bilge. “Divân (Hanîf)”. *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim 10 Eylül 2022. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/divan-hanif>
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*. thk. Mustafa Keskin – Ayhan Öztürk – Ramazan Tosun. İstanbul: Sebil, 1996.
- Mehmet Nâil Tuman. *Tuhfe-i Nâilî*. thk. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı. Ankara: Bizim Büro, 2001.
- Okay, Orhan. “İstanbul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istanbul#11-yeni-turk-edebiyatinda-istanbul>

- Özcan, Nurgül. “Seyyid İbrâhim Hanîf’in Siyer-i Nebî’si”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23 (Mayıs 2011), 172-174.
- Özcan, Nurgül. *Seyyid İbrahim Hanîf’in Siyer-i Medenî’si İnceleme-Tenkidli Metin*. İstanbul: Son Çağ, 2012.
- Öztoprak, Nihat. “Fennî ve İzzet Efendi’nin Sâhîlnâmelerinde Üsküdar”, *Üsküdar Sempozyumu II, Bildiriler*, ed. Zekeriya Kurşun vd. 2/11-27. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmaları Merkezi, 2005.
- Pala, İskender. “İstanbul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istanbul#9-divan-edebiyatinda-istanbul>
- Parlaklıç, Ayşe. *Seyyid İbrahim Hanîf’in Menazilü’l-Haremeyn’i İnceleme-Metin* İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ramazanoğlu Özcan, Nurhan. *Seyyid İbrahim Hanîf’in Hayatı, Eserleri ve Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf Li-Menâzili’l-Haremeyn Adlı Eserinin İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Selçuk, Bahir –Tuğluk, İbrahim Halil. “Bir Mecmuanın Işığında 18. Yüzyılda İstanbul”, *Akademik Bakış* 16 (Nisan 2009), 212-224.
- Selmani, Milad. “Sâfi ve İstanbul Şehrengizi”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 2/44 (2020), 249-272.
- Şemseddin Sami, “Hanif Beg”, *Kâmusu’l-Â’lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1891.
- Tuncel, Metin. “İstanbul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istanbul#4-bugunku-istanbul>
- Yıldız Yıldırım, Sümeyye. “Hanîf, Seyyid İbrahim” *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 17 Ağustos 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hanif-seyyid-ibrahim>
- Yıldız, Sümeyye. *İbrahim Hanîf’in Siyer-i Mekki’si İnceleme-Tenkidli Metin-Tıpkıbasım Varak: 1-62*. İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yılmaz, Gülay. *Divan Edebiyatında İstanbul: 15. Yüzyıl* Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Ek: Dîvânçeden Örnek Metinler



(vr.6a)





HANEFÎ MEZHEBİ ÂLİMLERİNDEN HASAN B. ZİYÂD EL-LÜ'LÜ'NİN  
MUÂMELÂT VE UKÛBAT KONUSUNDA, MEZHEBİN İLK ÜÇ İMAMINA (EBÛ  
HANÎFE, EBÛ YÛSUF, İMAM MUHAMMED) MUHALİF GÖRÜŞLERİ

(*Serahsî'nin el-Mebsût Eseri Ekseninde*)

Nizamettin ERGÜVEN\*

Öz

Hanefî Mezhebi denince ilk akla gelen Ebû Hanîfe'dir. Ondan sonra mezhepte müctehid seviyesindeki öğrencileri gelir. Bunlar; Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. el-Hüzeyl ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî diye sıralanır. Bu çalışmada Hasan b. Ziyâd'ın muâmelât ve ukûbâtla alakalı görüşleri araştırma konusu yapılmıştır. Çalışma Hanefî mezhebi külliyyatı arasında onun görüşlerine ilk olarak en çok yer veren, Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mebsût* eseri ekseninde ele alınmıştır. Hasan b. Ziyâd'ın ilk üç imamla (Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) aynı görüşü paylaştığı meseleler olduğu gibi, üçünden farklı görüşünün bulunduğu meseleler de vardır. Bu makalede üç imama muhalif görüşleri bir araya getirilmiştir. Serahsî, muâmelât ve ukûbâtla ilgili yirmiye yakın müstakil görüşü ona isnad etmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın görüşlerinin usûl açısından diğer imamlardan farklılık arzetmediği görülmektedir. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın hesap ilmi, soru sorma, tefri' ve tahric konusunda Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencilerine göre daha ileri seviyede olduğunu belirtmektedir. Serahsî'nin haklılığı, onun makalede bir araya getirilen ictihâdları gözönüne alındığında daha iyi anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Hanefî Mezhebi, Hasan b Ziyâd, Serahsî, el-Mebsût, Muâmelât, Ukûbat.

THE OPINIONS OF HASAN B. ZİYÂD ABOUT MUAMLAT, OPPOSING THE  
FIRST THREE TEACHERS OF THE SCHOOL

(Within The Scope of Serahsi's Al-Mabsût Work)

Abstract

When the Hanafi Sect is mentioned, the first thing that comes to mind is Abu Hanifa. After him, his students, who are at the mujtahid level in the madhhab, come. These; He is graded as Abu Yusuf, Muhahammad b Hasan al-Shaybani, Zufer b al-Huzeyl and Hasan b Ziyâd al-Lu'lui. In this study, the views of Hasan b Ziyâd about the transaction have been the subject of research. The study has

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 26/11/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 26/12/2022

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilimdalı/ Assist. Prof. Mersin University, Faculty of Islamic Sciences. Department of Fiqh, Mersin, Türkiye. [n.erguven@mersin.edu.tr](mailto:n.erguven@mersin.edu.tr), ORCID: 0000-0002-4807-7635

been dealt with in the context of Serahsi's al-Mabsut work, which gives the most place to his views among the existing Hanafî sectarian corpus. In this study, the issues that he opposed to all three imams were brought together. Serahsi attributes to him twenty independent views on transactions. In another study, we determined that their views on the prayer code were about twents. When we look at his ijtihâds, it is understood that Hasan b Ziyâd's views are not different from other imams in terms of methodology.

**Keywords:** Fiqh, Hanafi Sect, Hasan b Ziyâd, Serahsi, al-Mabsut, Provisions life, Ukubat.

## GİRİŞ

Hanefî Mezhebi, genelde ilk üç imamının görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bunlar; Ebû Hanîfe Nûman b. Sâbit (ö.150/767), Kadı Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhim (ö.182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'dir (ö.189/805). Bu imamlardan sonra yirmi kadar görüşü mezhepte müfta bih olarak kabul edilen Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî (ö.158/775) yer alır.<sup>1</sup> Ardından mezhebin temel eserlerinde müfta bih görüşü açıkça belirtilmeyen ama Ebu Hanîfe'nin görüşlerinin en güçlü ravilerinden kabul edilen Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû (ö.204/815) gelir.<sup>2</sup>

Makalede Hasan b. Ziyâd'ın muâmelât ve ukûbâtla ilgili Hanefîlerin ilk üç imamına muhalif görüşleri, mezhebin en hacimli kaynaklarından Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö.483/1090) *el-Mabsût* eseri ekseninde biraraya getirilmeye çalışılmıştır. Hasan b. Ziyâd'ın hayatı ve ilmi kişiliği ile alakalı bilgiye klasik rical ve tarih kitaplarında ulaşmak mümkündür.<sup>3</sup> Meselenin detayı konuyla ilgili eserlere

<sup>1</sup> Bu imamlar hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/131-138; Ebu Zehra, Ebu Hanife, Çev. Osman Keskiöglü, (İstanbul: DİB Yayınları, 1997); Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 39/260-265; Aydın Taş, "Muhammed b. Hasan Şeybânî" (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/38-40; Murteza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/52; Mehmet Ali Aytekin, "İmam Züfer'in Hanefî Mezhebinde Tercih Edilen Görüşleri", *Usul* 32 (2019), 183-214.

<sup>2</sup> Hanefî âlimler arasıAndaki mücthid tabakaları ve hiyerarşi konusunda geniş bilgi için bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Ukûd resmül-müfti* (Ürdün: Merkezü'l-Envâr,1441); Ebu Hanife'nin onun kanalıyla rivayet edilen görüşleri için bk. Şevket Kerâsinîş el-Albânî, *Mesâilül-İmam Ebu Hanife bi rivâyeti'l-Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû cem'an dirâseten ve mukârene*, (Lübnan: Dâru'r-Risâletül- 'Âlemiyeye, 2018).

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbü'l-fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 1/258; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Kahire: Dâru Ğerbi'l-İslâmî, 2001/1422), 8/275-281; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1405/1985), 9/543-544; a.mlf. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârû'l-Ma'rife, ts.), 491; a.mlf., *Târîhül-İslam* (Beyrut: Dârû'l-Kütübül-İlmiyye, 1411/1991) 14/98-101; Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *Cevâhirü'l-mudîyye fi tebâkâti'l-Henefiyye* (Kahire: Hicr,1993) 2/56-57; Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Tabâkâtül-fukâhâ* (Musul: Mektebetül-Merkeziyye 1961), 18-20;

bırakılacaktır. Günümüze kadar gelen eseri olmadığından onun fikhî görüşlerine de diğer kaynaklardan ulaşılmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî mezhebi küliyatı içinde ilk olarak en geniş manada onun rivayetlerine ve görüşlerine müdellel şekilde yer veren *el-Mebsût* eseridir. Onun görüşleri genelde, günümüze kadar ulaşmayan *Kitâbü'l-Mücerred* adlı eserinden nakledilmiştir. Hasan b. Ziyad'ın hadis konusunda Ebû Hanîfeden rivayet ettiği hadisler daha sonra *el-Müsned (li Ebi Hanîfe)* adıyla bir araya getirilmiştir. Günümüzde onun hayatı, ilmî kişiliği ve görüşleri hakkında İslam dünyasında<sup>4</sup> ve ülkemizde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.<sup>5</sup> Serahsî'nin *el-Mebsût* eseri ekseninde onun görüşlerini konu edinen bir çalışma bulunmamaktadır. Otuz cilt olarak basılan eserde ona isnad edilen ve ilk üç imama muhalif olan görüşlerin toplamının kırk civarında olduğunu tespit ettik. *el-Mebsût* eseri ekseninde onun tüm görüşlerine yer vermenin bir makale sınırlarını aşacağından, ibadetle ilgili olan yirmi civarındaki görüşü başka bir makalede inceleme konusu edinilmiştir.<sup>6</sup> Bu çalışmada ise muâmelât ve ukûbât konularıyla alakalı yirmi civarındaki fikhî görüşüne yer verilmiştir. Tespit edilen görüşler arasında şufa hakkı; altın karşılığında altın, gümüş karşılığında gümüş süs eşyası kiralanması ile alakalı görüşlerini işlerken Serahsî, sadece Hasan b. Ziyad'ın görüşlerini vermiş diğer imamlardan herhangi bir görüş aktarmamıştır. Bunda diğer imamlardan söz konusu ferî meselerle alakalı bir görüşün kendisine ulaşmamış olmasının sebep olduğunu söylemek mümkündür. Öneme binaen bu görüşlere de çalışmada yer verilmiştir.

Serahsî, eserinde Hanefî âlimlerinin bir konudaki farklı görüşlerine ve ihtilafa sebep olan delillerine de değinmekte; yine birçok meselede mukayese amaçlı diğer mezhep âlimlerinin görüşlerine de yer vermektedir. Serahsî, araştırma kanumuz olan Hasan b. Ziyad'ın görüşlerine değinirken mutlaka onun deliline de yer vermekte, onun

Muhammed Zahid el-Kevserî, *el-İmta' bi-sireti'l-imameyn el-Hasan b. Ziyad ve sahibih Muhammed b. Şüca'* (Kahire: Envar Neşriyat,1368), 4-9,10-52.

<sup>4</sup> İslam dünyasında yapılan çalışmalar; Abdussettar Hâmid ed-Debbâğ, *el-Hasen b. Ziyâd ve fikhuhû beyne muâsirîhi* (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005); Fahriye Muhammed Ali Bedr, *el-Ahkâmü'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hesen b. Ziyâd el-Lü'lü' eimmete'l-mezhebe'l-Hanefi* (Yüksek Lisans Tezi: Kudus Üniversitesi, 1434/2012).

<sup>5</sup> Ülkemizde onun hakkında yapılan çalışmalar: Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1990); Beşir Gözübenli, "Hasan b. Ziyad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/361-362; Aşur Akyol, *Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü' ve Hadis İlmindeki Yeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Ferhat Koca, "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler", *İslami İlimler Dergisi*, 3/1, (2008), 90-93; Hayyire Yüksel-Ayşe Gültekin, "Hasan b. Ziyad'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivayetler" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2021), 52-73.

<sup>6</sup> Nizamettin Ergüven, "Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri – Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mebsût* Eseri Ekseninde-", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2022), 158-188.

görüşleri hakkındaki olumsuz kanaatini belirtirken de müdellel şekilde vermeye çalışmaktadır. Genelde diğer Hânefi âlimlerin görüşünü tercih etmektedir.

Serahsî otuz ciltlik kitabının girişinde Ebu Hanîfe, öğrencileri ve onların hangi konularda öne çıktıklarıyla alakalı şunları söylemektedir: “Allah'ın ona özel ihsanı ve kendisinden ilim öğrenmek için etrafında toplanan arkadaşlarının katkıları ile bu ilmi ilk olarak konular halinde bölümlere ayıran, onda ilk telif ve tasnifi yapan kişi, Sirâcu'l-Ümme Ebû Hanîfe'dir. Onun arkadaşlarından hadis ilminde öne çıkan Ebu Yûsuf Ya'kub b. İbrahim b. Huneys el-Ensarî; sual sorma ve tefri' hususlarında öne çıkan Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'î; kıyas ilminde öne çıkan Züfer b. el-Huzeyl b. Kays b. Selim b. Kays b. Mukmil b. Zuhel b. Zueyb b. Cuzeyme b. Amr; kıvrak zekâsıyla, i'rab, nahiv ve hesap ilminde öne çıkan ise Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'dir.”<sup>7</sup> Bu tanıtımda Hasan b. Ziyâd'ı ikinci sırada zikretmekte, onu soru sorma kabiliyeti ve tefri'de (asıl meselelerden başka hükümler çıkarmada) mahir biri olarak takdim etmektedir. Kitabın başka bir bölümünde ise Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında tefri', tahric ve hesap ilmini bilmede diğer imamlardan daha ileri seviyede olduğundan bahsetmektedir.<sup>8</sup> Onun bu takdimi mezhep içindeki derecesini gösterme açısından değerli bir tespittir.

### 1.Hasan b. Ziyâd'ın İlk Üç İmama Muhalif Görüşleri

Hasan b. Ziyâd'ın muâmelât ve ukûbâtla alakalı ilk üç imama muhalefet ettiği görüşler şu konular kapsamındadır: Belli bir süreye kayıtlanmış nikâh, hanımın kocasına karşı zihar lafzını kullanması, hirabe haddi, hırsızın ikrahı, savaş hukuku, mükrehin nikâhı, savaşta öldürülenlerin durumu, mefkudun durumu, av hayvanın tuttuğu avın durumu, mescit bahsi, âmânın muhayyerliği, altının altınla satılması hususu ve faiz, şufa hakkı, ric'i talak ve emzirme ücreti, altın mübadelesi ve faiz, miras hukuku ve vasiyet. Bu konu başlıkları kapsamındaki Hasan b. Ziyâd'ın muhalif görüşlerine *el-Mebsût* çerçevesinde değinilecek, sadece mukayese amaçlı olarak diğer imamların görüşlerine yine eser ışığında yer verilecektir.

#### 1.1. Geçici Süre Şartıyla Kısılan Nikâh (Muta Nikâhı)

Serahsî; mut'a nikâhını, bir kimsenin evleneceği hanıma “Şu kadar bedel karşılığı, bu kadar süre senden istifade edeyim,” diyerek yaptığı evlilik olarak tanımlar. Bu evliliğin kendilerine göre geçersiz olduğunu belirtir. Serahsî, eğer bir kişi bir kadına “Seninle bir aylığına nikâhlandım,” derse o zaman kadın da “Ben de kabul ettim,” derse Hanefiler'e göre bu mut'a nikâhıdır. Hukuki açıdan geçersiz kabul edilir.<sup>9</sup> Hanefiler bu konuda delil olarak, Hz. Ömer'den gelen “Bana belli vakit için evlenen iki çift haberi gelmesin, eğer böyle bir şey olursa recm ederim. Eğer böyle evlenen biri ölmüşse onun

<sup>7</sup> Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâü'l-mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/4; Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebsût*, çev. Komisyon (İstanbul. Gümüşev, 2008), 1/4.

<sup>8</sup> Sarahsi, *el-Mebsût*, 28/110.

<sup>9</sup> Mut'a nikâhı hakkındaki farklı görüşler hakkında geniş bilgi için bk. Osman Kaşıkçı, “Mut'a Nikâhı”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 3 (2007), 43-58; Abdulkadir Çuhacıoğlu, *Kur'an ve Sünnet Işığında Mut'a Nikâhı* (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2012).

kabrini recm ederim,”<sup>10</sup> rivayetini esas alırlar. Buradaki tehdîdi bunun yasak olduğunun kanıtı olarak kabul ederler. Bir de İslam’ın ilk yıllarında bir sefer esnasında üç günlüğüne Hz. Peygamber’in geçici nikâhın yapılmasına izin verdiği ve daha sonra onu yasakladığıyla ilgili rivayeti esas alırlar.<sup>11</sup> Çünkü Hanefiler’e göre nikâh akdi belirli bir süreyle kayıtlarırsa akit batıl olur. Nikâhın süresiz olması gerekir ki geçerli olsun. Serahsî bu konuda İmam Züfer ile Hasan b. Ziyâd’ın farklı görüşü olduğunu belirtir. İmam Züfer’e göre, süre tayin ederek yapılan nikâh akdi geçerlidir. Akitte şart koşulan süre sınırlaması ise fasit bir şarttır. Nikâh akdinde süre olamaz. Ona göre nikâh akdinde fasit şart akdi batıl kılmaz. Bu durumda akit geçerli, şart koşulan süre batıldır. O bu durumu, mehir olarak şarap ve benzeri şeyleri şart koşmaya kıyas etmiştir. Serahsî bu durumu şu örnekle açıklamıştır: Bir kişi bir kadınla bir ay sonra onu boşamak şartıyla nikâh kıyarsa bu evlilik caiz, ama koşulan şart batıl olur. Bir aylığına evlilik akdi yapmak da aynı şekildedir. Serahsî yukarıda belirtilen deliller çerçevesinde süresiz kısılmayan ve süre şartına bağlanan böyle bir akdin kendilerince yok hükmünde olduğunu belirtir. Hasan b. Ziyâd’a göre eğer nikâhlanacak kişiler anlaştığı seneden - örneğin yüz sene veya- daha fazla yaşamayacaklarını tahmin ettikleri ileri bir tarih söyleyerek anlaşmışlarsa yaptıkları nikâh sahih olur. Burada vurgulanan mana ömrün sonudur. Nikâh akdi de ömür boyu akdedilir. Ama daha fazla yaşama ihtimali olan bir süreyi- örneğin seken sene gibi- zikrederek nikâh kıyarlarsa bu süreli nikâh olacağından Hasan b. Ziyâd’a göre bu caiz olmaz.<sup>12</sup>

Hasan b. Ziyâd farazi fıkıh, yani normal şekilde uygulamada karşılığı olmayan örnek üzerinden muvakkat nikâh meselesini vermeye çalışmıştır. Hasan b. Ziyad aslında bu meselede yüz yıldan daha fazla bir süre şartı koşmakla nikâhın ebedi oluşunu temellendirmeye çalışmaktadır. Sadece meseleyi nazari fıkıh düzleminde ele alıp farklı bir şekilde örneklendirmektedir. Zira, yaşayabilmeleri mümkinat dâhilinde olan az bir süre ile muvakkat nikâh kastedilirse hüküm bunun aksine olduğunu söyleyerek o da geçici ve belli bir süreliğine kıyılan nikâhın geçersiz olduğunu vurgulamaktadır. Hasan b Ziyad’ın bu konuda diğer imamlardan ayrı düştüğü nokta çok uzun süreliğine yapılan nikâhtaki süre sınırlamalarının nikâhı batıl kılıp kılmama hususudur. Yani diğer imamlar az veya çok nikâhta herhangi bir süre sınırlamasını uygun görmemekteyken Hasan b. Ziyad bu süre uzun bir süre olarak zikredilse bunun ebedi bir nikâhı çağrıştırmasına binaen uygun olacağını belirtmektedir. Hasan b. Ziyâd farazi fıkıh, yani normal şekilde uygulamada karşılığı olmayan örnek üzerinden vermeye çalışmıştır.

<sup>10</sup> Muslim, Hac 145; İbn Mâce, Nikâh 44.

<sup>11</sup> Müslim, Nikâh 18,

<sup>12</sup> Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-mebsût* (Beyrut: Dârû'l-Ma'rife, ts.), 5/153; Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebsût*, çev. Komisyon (İstanbul: Gümüşev, 2008), 5/240-241.

### 1.2. Hanımın Kocasına Zihar Yapması

Zihar, bir erkeğin hanımına “Sen bana anamın sırtı gibisin,” demesi sonucu gerçekleşir. Bu durumdaki kişinin keffaret ödemesi gerekir. Keffareti bir köle azad etme, altmış fakiri yedirme veya giydirme, iki ay peş peşe oruç tutma şeklindedir.<sup>13</sup> Erkeğin değil de hanımın zihar ifadesini kullanması durumunda ise Hanefilerin genel görüşü hiçbir şeyin gerekmediğidir. Serahsî bu konuda Ebû Yûsuf ile Hasan b. Ziyâd’ın farklı görüşte olduğunu söyler. Ebû Yûsuf’a göre bu kadının zihar keffareti ödemesi gerekir. Ona göre erkek açısından keffâretin gerekmesinin sebebi helal olan hanımını, kendisine nikâhta haram olan birine benzetmesidir. Bu hal kadın için de gerçekleşebilir. İlişkinin helal olması, kişi ile hanımı arasında ortak olan bir durum olduğundan aynı şekilde kadına da keffâret gerekir, demektedir. Hasan b. Ziyâd’a göre ise, bu durumda kadına zihâr keffâreti değil, yemin keffâreti gerekir. Çünkü ona göre kadının zihar sözü kocasını kendisine haram kılması anlamındadır. Helal olan bir şeyi haram kılmak da yemin gibidir. Dolayısıyla bu kadına yemin keffâreti gerekir. Aynı şekilde bir kadın kocasını kendisine yaklaştırmamaya yemin ettikten sonra, tekrar kocasının kendisine yaklaşmasına izin verirse yemin keffâreti gerekir, demektedir.<sup>14</sup> İhtilafın sebebi farklı kıyasdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Bu meselede Ebu Yusûf’un kıyas yoluyla aynı keffâreti kadın için gerekli görmesi, kıyasın rükünleri açısından bakıldığında pek uygun düşmemektedir.<sup>15</sup> Çünkü burada kadın şer’en yok hükmünde olan bir ifadeyle kocasına karşı bir fiilde bulunmuştur. Çünkü zihâr ayetinde hitab, erkeğin kadına karşı zihâr söyleminde bulunması şeklindedir.<sup>16</sup> Hasan b. Ziyâd’ın “helal olanı kendine haram kılma”yı yemin gibi kabul etmesi yeminin şartları açısından bakıldığında tam oturmamaktadır. Ancak zihâr ifadesini kullanan kadının yaşadığı toplumda böyle bir söylem, yemin gibi değerlendiriliyorsa o zaman yemin hükmünde kabul edilip ona göre yemin keffâreti gerekir, demek uygun düşer. Aksi takdirde böyle bir anlamı çıkarmak zor görünmektedir.<sup>17</sup> Talakta kadının eşine karşı “ben seni boşadım” sözünün bir sonuç doğurmaması gibi, zihar konusunda da kadının bu sözünü bilmeyerek cehaletten söylenmiş bir söz gibi değerlendirip ona göre bir şey gerekmediğini söylemek daha isabetli görünmektedir. Hanefilerin genel görüşü de bu yönündedir.<sup>18</sup>

### 1.3. Hıraabe Haddinin Uyulanması İçin El Konulan Malın Miktarı

<sup>13</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/227; Çevirisi, 6/347.

<sup>14</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/227; Çevirisi, 6/347.

<sup>15</sup> Kıyas’ın yapılabilmesi için gereken şartlar için bk. Nizamettin Egüven. *Kıyas ve Akıl* (Malatya: Evin Yayınevi, 2020), 15-66.

<sup>16</sup> “İçinizden karılarına zihâr yapanların karıları asla onların anaları değildir. Onların anaları sadece, kendilerini doğuran kadınlardır. Gerçek şu ki, onlar çirkin ve asılsız bir söz söylüyorlar. Şüphesiz Allah affedicidir, bağışlayıcıdır.” (el-Mücâdele 58/2).

<sup>17</sup> Bk. Ferdinand Mema, *İslam Hukukunda Yemin ve Keffâreti* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

<sup>18</sup> Bu konudaki tartışmalar için bk. Ebu Abdullah el-Mu’iz Muhammed Ali, *el-Fetva* “fi Hükmi zihâri’l-mer’e min zevcihâ”, <https://ferkos.com/home/?q=fetwa=289>. (Erişim tarihi: 29.05.2022); Halid b. Ali b. Muhammed el-Muşeykîh, *Ahkâmü’z-zihâr* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1430/2009);

Hanefîler'de kabul edilen görüşe göre, yol kesip yolcuların mallarını gasp eden kişilerin aldığı malın miktarı her birinin payına 10 dirhem veya daha fazla düşüyorsa had gerekir. Her birinin elleri ve ayakları çaprazlama kesilir. Hasan b. Ziyâd bu konuda Hanefî âlimlerinden ayrılır. Ona göre her birinin payına 20 dirhem düşmedikçe had gerekmez. Ona göre, 10 dirhem hırsızlıkta bir organın had olarak kesilmesi için belirlen miktardır. Hirabede ise tek değil iki uzuv kesilmektedir. Dolayısıyla hırsızlıkta 20 dirhem miktarı olmadan iki uzuv kesilmez. Dolayısıyla hırsızlığa kıyasla iki uzvun kesilebilmesi için her birinin payına 20 dirhem düşmesi gerekir. Serahsî bu görüşe karşı Hanefî âlimlerin ekserisinin görüşünü savunmaktadır. Ona göre burada verilen ceza alınan maldan ziyâde, savaşma ve yol kesme suçlarının ağırlığıdır. Hırsızlık had cezasının uygulanması için belirlenen 10 dirhem önemli bir miktar olarak kabul edilmiştir. Burada da işlenen suçun ağırlığından dolayı hırabe/had cezası ile hırsızlık cezası birdir.<sup>19</sup> Bu konuda ihtilafın sebebi Hasan b. Ziyâd'ın kıyasa başvurması, diğer âlimlerin ise had gerektiren on dirhemlik miktarı, makasîd yönüyle değerlendirip aynı sonucu vermesi olarak görünmektedir.

Hırabe cezasında öne çıkan maksat asayişî sağlamak, eşkıyalığı önleyip mal ve can güvenliğini temin etmektir. Gurup halindeki yol kesicilerin aldıkları malın miktarından çok toplumda yarattığı infial burada daha öncelikli olarak dikkat edilmesi gereken husustur. Makasîd açısından bakılınca ekserin görüşü daha isabetli görünmektedir.<sup>20</sup>

#### **1.4. Hırsızın Çaldığı Malı İkrar Etmesi İçin Dövülmesi**

Hanefîler'de kabul edilen görüşe göre hırsızın işkence, dövme veya tehdit altında çaldığını ikrar etmesi halinde ikrarı geçerli kabul edilmez. Serahsî delil olarak İbn Ömer'in "Bir kişi aç bırakılır, korkutulur veya bağlanırsa canını güvende hissetmez," sözü ile Kadı Şurayh'ın "Kişinin bağlanması, hapsedilmesi, tehdit ve dövülmesi zorlamadır/ikrahtır," sözünü delil olarak ileri sürer. İkrahtır altında yapılan ikrar, doğruluk açısından şüphe barındırır. Serahsî isim vermeden daha sonra gelen bazı mezhep âlimlerinin, zamane hırsızların gönüllü ikrarda bulunmamlarından dolayı ikrahı caiz gördüklerini belirtir. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'a hırsızın ikrar için ikrah edilmesinin caiz olup olmadığı noktasında sorulan bir soruya "Eti kesilip kemiği çıkmadıkça (ikrah caiz) olur" cevabını verdiğini belirtmektedir. Yine kendisine hırsızlık şüphelisi biri getirildiğinde aynı hükmü verir. Daha sonra pişman olup soru soranın peşinden idarecinin evine kadar takip eder. Orada mal sahibinin hırsızlık şüphelisini dövmesi sonucu; hırsızın, malı çaldığını ikrar ettiğine ve malı tekrar geri getirdiğine şahit olur. Bunun üzerine Hasan b. Ziyâd şunu söyler: "Ben, hakka bundan daha çok

<sup>19</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/200.

<sup>20</sup> Ayhan Ak, "Hırâbe Ayetlerine Dair Yaklaşımların Metodolojik Tahlili", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 24-30.

benzeyen bir haksızlık görmedim”.<sup>21</sup> Bu konuda ihtilafın sebebi olarak, Hanefi âlimlerin genelinin şüphenin haddi düşüreceği ilkesini esas alması, Hasan b. Ziyâd’ın ise maslahatı esas alması olduğu anlaşılmaktadır.

Hırsızın suçunu itiraf etmesi için ikrah edilmesi, genel olarak işkencenin caiz olup olmaması bağlamında değerlendirilen bir meseledir. Hırsızın ikrah edilecek itirafa zorlanmasına cevaz verilmesi halinde diğer suçların da itirafında ikrahın caiz olmasını gerektirir. İkrâh ile kişinin hırsızlığı kabul etmesinde şüphe olduğu için, had/el kesme cezası uygulanamaz. Dolayısıyla şüphe haddi düşürdüğünden böyle bir yöntemle suçlunun suçunu ikrar/itiraf etmesi haddi gerektirmeyeceğinden, sahih sonuca götürmeyen vesilelere başvurmak da doğru olmaz. Burada sayılan gerekçelerden “Zamane hırsızların gönüllü ikrarda bulunmamlarından dolayı ikrahı caiz gördükleri” ifadesinin işkence ve benzerrî yöntemlerin caiz görülmesi için bir dayanak olarak ileri sürülmesi isabetli görünmemektedir. Asr-ı saadet döneminde hırsızlık yapacak kadar imanı zayıf olan birinden, yalan sözün sadır olması da beklenen bir davranış olur. Dolayısıyla eski ile yeni hırsızlar arasında fark koyup ikraha delil almak tutarlı bir gerekçe olamaz. Bu sebeple birinci görüş daha isabetli görünmektedir. Hasan b. Ziyâd’ın daha sonra verdiği fetva ile ikrah edilen suçlunun suçunu itiraf etmesi esnasında söylediği “Ben hakka bundan daha çok benzeyen bir haksızlık görmedim,” ifadesinde de işkencenin haksızlık olarak tanımladığı halde, maslahat icabı uygun gördüğü anlaşılmaktadır. Suçlunun isteyerek suçunu itiraf etmesi, ya da delille hırsızlık suçu ispat edilmedikçe, batıl olan işkence vesilesiyle gelen hak itirafın bir kıymeti olamaz. “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helâk etmeyin. Şüphesiz Allah, size karşı çok merhametlidir,”<sup>22</sup> ayetin işaretinden yola çıkarak, hakka ulaşmak için batıl vesilelerden istifadenin doğru olamayacağı sonucu çıkarılabilir. İlgili kaynaklarda, işkencenin hadis ve siret çerçevesinde yapılan çıkarımlarla da caiz olamayacağı ispatlanmaya çalışılmıştır.<sup>23</sup>

### 1.5. Müslümanlar Tarafından Düşman Kalesinin Ele Geçirilmesi İçin Kaleyi Yakma ve Yıkma Taktiğinin Uygulanması

Hanefiler Müslümanların düşman kalesini fethetmeleri için savaş yönetimi ve taktiği olarak kaleyi yakmayı veya sele vermeyi, binaları yıkma ve düşmana ait ağaçları kesme fiillerini caiz görmüşlerdir.<sup>24</sup> Serahsî, bu konuda Hanefî alimlerin Hz.

<sup>21</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/185.

<sup>22</sup> en-Nîsa, 4/29.

<sup>23</sup> Hırsızlık suçunda çalınan mal ve çalan kişi açısından oluşan ihtilaflar hakkında geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 17/384-396; Adanan Akalın, *İslam Ceza Hukukunda Hırsızlık Suçu Ve Çalınan Mal İle İlgili İhtilaflar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); İşkencenin hükmü ve delilleri hakkında geniş bilgi için bk. Şamil Dağcı, “İşkence”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 21/429-433; Betül Dal, *İslam Muhakeme Usulünde İşkence* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>24</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/32; Çevirisi, 10/58.



Peygamber'den bir çok rivayeti delil olarak ileri sürdüğünü belirtmektedir. Ağaçları kesme ve evleri yıkmanın câiz olduğuyla ilgili Zührî'den gelen bir rivayette "Resulullah (s.a.s.), Nadîroğulları'na ait hurma ağaçlarının kesilmesini emretmişti. Bu eylem Nadîroğulları'nın çok zoruna gitmişti. 'Ey Ebû'l-Kâsım! Sen bozgunculuğu sevmezsin. Hurma ağaçlarını neden kesiyorsun?' diye itiraz etmişlerdi. Bunun üzerine 'Hurma ağaçlarından herhangi birini kesmeniz veya olduğu gibi bırakmanız hep Allah'ın izniyledir ve O'nun yoldan çıkanları rezil etmesi içindir,'<sup>25</sup> ayetinin indiği aktarılır. Ayrıca Resûlullah, Sakîf kabilesi'ni kuşattığında hurma ağaçlarının ve üzüm bağlarının kesilmesini emretmişti. Bu durum Sakîfliler'in ağırlığına gitmiş, 'Bu bağlar yirmi yıl sonra ancak yük tutar. Burada artık hayat yok,' demişlerdir. Serahsî bu eylemlerin tümünün düşmanın ezilmesine, moralinin bozulmasına ve düşmanın öfke duymasına sebep olduğunu söyler. " ...Onlar Allah yolunda ne zaman bir susuzluk, yorgunluk ve açlığa mâruz kalsalar, kâfirleri öfkeli edilecek biçimde bir yere ayak bassalar veya düşmana kaşı bir başarı elde etseler, bunların her biri mutlaka onlar için iyi birer amel olarak yazılır,"<sup>26</sup> ayetinde bunun emredildiğini devamında belirtir. Ayrıca Resûlullah (s.a.s.) Tâif üzerine giderken Evtas kabilesinin topraklarından geçerken yoluna Avf b. Mâlik en-Nadrî'nin sarayı çıkınca sarayın yakılmasını emrettiğini belirtir. Serahsî, Hanefîler'in savaşta düşman sarayını yakmanın, gerekirse meyve ağaçlarını kesmenin ve evlerini yıkmanın bu deliller muvacehesinde caiz görüldüğünü aktarır. Ancak Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın düşman kalesinin yakılması konusunda farklı düşündüğünü ileri sürer. Zira Hasan b. Ziyâd'a göre yakılmak istenen kalede Müslüman bir esirin bulunmadığı hususunda bilgi varsa ancak bu caiz olur. Bilinmiyorsa eğer Hasan b. Ziyâd kalenin ateşe veya sele verilmesini caiz görmez. Çünkü bir Müslümanı öldürmekten kaçınmak farzdır. Düşman kalesini yakmak ise mübahtır. Ona göre bu durumda farz olanın tercih edilmesi daha doğrudur.<sup>27</sup> Bu konuda görüş farklılığının sebebi olarak, Hanefî alimlerin Hz. Peygamber'in sîretini esas almaları, Hasan b. Ziyâd'ın ise usûl esasları çerçevesinde meseleyi değerlendirip tahsis etmesidir.

Serahsî, düşman kalesinin savaşta yakılıp yıkılmasını caiz kabul eden Hanefîlerin gerekçesini özet olarak şöyle zikreder: İslam ordusuna bu savaş taktiklerinin yasaklanması durumunda müşriklere karşı ordunun zafer kazanması zorlaşır. Müslüman bir esirin bulunmadığı bir kalenin bulunması da zordur. Bir yandan düşman elinde bile olsa Müslüman esirin öldürülmesi caiz değildir. Öte yandan kadın ve çocuklar bir düşman kalesinde var diye kalenin yakılması da yasaklanmamıştır. Aynı şekilde kalede Müslüman esirlerin bulunması durumunda da bu taktik yasaklanamaz. Ancak Müslüman askerler kaleyi yakarken ve düşmanı hedef alırken seçme imkânının

<sup>25</sup> el-Haşr 58/5.

<sup>26</sup> et-Tevbe 9/120.

<sup>27</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/32; Çevirisi, 10/58-59.

olduğu durumlarda esirlere, kadın ve çocuklara zarar gelmemesi için de dikkat etmeleri gerekir.<sup>28</sup>

Düşman kalesinin yakılması, yıkılması, mancınıklarla taşla tutulması ve düşman ağaçlarının kesilmesi gibi taktiklerin/yöntemlerin savaş durumuyla ilgili olduğu unutulmamalıdır. Bunun en son başvurulacak yöntem olduğu ayetin ve Peygamberimiz'in sîreti çerçevesinde düşünüldüğünde anlamak zor değildir. Dolayısıyla bunun, genel geçer bir yöntem değil zaruret sonucu başvurulmuş yöntem olduğu, İslam savaş hukukunun geneli göz önüne alındığında daha iyi anlaşılmaktadır.<sup>29</sup> Hasan b. Ziyâd'ın, bir Müslümanın ölümüne sebep olma ihtimali yüksek olan durumda, kalenin yakılması ve yıkılmasının doğru olmadığını kabul etmek, bir insanın haksız yere öldürülmesini tüm insanları öldürmek gibi kabul eden İslam'ın önemli şiarına daha uygun düşmektedir. Yukarıda evleri yıkmaya ve ağaçları kesme iznine baktığımızda, bu durumlarda bir Müslümanın canına mal olma tehlikesi yoktur. Resulullah'ın (s.a.s.) sarayı yakma emri, içindeki insanları da yakma ruhsatı verdiği anlamı çıkmaz. Sarayın içine girmek için bir yol açma anlamı da çıkabilir. Çünkü savaşta bile olsa düşmanı yakarak öldürmenin “*Ateşin Rabbi ancak ateşle azap eder,*” hadisi ve bu anlamda gelen diğer rivayetlerle de çelişmektedir.<sup>30</sup>

#### 1.6. İkrâh Halinde Dinden Çıkarılan Kişinin Nikâhı

Mürtedin nikâhının düştüğü noktasında icmâ vardır. Zorlandığı için dinden çıktığını dile getirenin nikâhının durumu ise tartışmalıdır. Hasan b. Ziyâd'a göre ikrah altında mürted olan kişinin nikâhı sona erer. Serahsî onun gerekçesini ise şöyle açıklar: “Bu durumdaki birinin söylediklerini, içinde gizlediğinden ayırmamız mümkün değildir. Hüküm ondan duyulana göre verilir. Aynı şekilde Müslüman olmaya zorlanan kişi, Müslüman olduğunu dile getirirse Müslümanlığına hükmedilir. Eşiyle evliliğinin sona ermesine engel olma konusunda zorlanmış olmanın bir etkisi yoktur.” Ebu Hanîfe istihsan kuralını işleterek bu durumdaki kişinin hanımıyla olan evliliğinin sona eremeyeceğini belirtir. Serahsî, bu görüşün gerekçesini şu şekilde açıklar: “Bir kişinin başına silah dayatılması, o kişinin söylediğinde gerçekçi olmadığına açık bir delil olarak kabul edilir. Bu durumdaki kişi bu sözüyle kendinden tehlikeyi uzaklaştırmak istemiştir. Dinden çıkma inançla alakalıdır ve İslam'a zıttır. Burada zahir olan bir şey diğer zahir bir şeyle karşı karşıya gelmiştir. İslam inanılması gerekli olan bir şeydir. Boşanma bir tasarruftur. Bu da sözle meydana gelir. Zor kullanmak böyle bir şeyin oluşmasına engel değildir. Zor altında dinden çıkan kişi o halde sahip olduğu inancı haber vermiştir. Dinden çıkmaya zorlamayla boşanma için yapılan zorlama,

<sup>28</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/32; Çevirisi, 10/58-59; Hasan b. Ziyâd'ın düşman şehirlerinin savaşta yakılıp yıkılması ve Müslüman çocukların düşman tarafından kalkan edinmesi durumunda da bunu caiz görmediği ile ilgili görüşü için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/65-66; Çevirisi, 10/119.

<sup>29</sup> Bk. Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998).

<sup>30</sup> Ebu Davud, *Cihad*, 122; Konuyla ilgili tartışmalar için bk. İsrail Balcı, “Mürtedlerin Yakılarak Öldürüldüğüne Dair Rivayetlerin Tahlili”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4, (2006), 23-47.

mahiyeti itibariyle aynı ölçüleri taşır.”<sup>31</sup> Görüldüğü üzere bu konuda ihtilafın sebebi Hasan b. Ziyâd'ın kıyastan yola çıkarak hükme varması, Hanefî alimlerin ise istihsanı esas almasından kaynaklanmaktadır. Zorlama halinde, inkâr sözünü söylemenin kalben olmadıkça kişiyi dinden çıkarmayacağı ayetle sabittir.<sup>32</sup> İnançla alakalı konuda zorlama altında söylenen sözün geçerli kabul edilmemesi, ameli konuda zorla söylenen sözün de evleviyetle geçersiz olmasını gerektirir.

### **1.7. Savaşta Öldürülen İsyancılar**

Serahsî, Hanefîlerin genel görüşünün savaşta öldürülen isyancıların yıkanmadan ve üzerine namaz kılınmadan açıkta kalmamaları için toprağın altına gömülmeleri yönündedir. Buna delil olarak, Hz. Ali'nin (r.a.) Nehravan savaşında öldürülen isyancıların üzerine cenaze namazı kıldırılmadan gömmesidir. Cenaze namazının “Onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükünettir (onları yatıştırır),”<sup>33</sup> ayeti gereğince bir tür dua ve mağfiret anlamı vardır. Haddi aşır isyan eden kişiler hakkında dua ve istiğfar etmek yasaklanmıştır. Onların yıkanıp cenaze namazının kılınması bir tür kurbet ve dostluk anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla meşru bir yönetimin idaresi altında olan bir askerin bunu yapması doğru değildir. Böyle bir isyancının ölümünden sonra, ona yakınlık göstergesi olabilecek işlemlerde bulunulması da aynı şekilde doğru değildir.<sup>34</sup> Serahsî, bu konuda Hasan b. Ziyâd'ın farklı düşündüğünden bahsetmektedir. Ona göre, böyle bir işlem geride o isyancının taraftarlarından birliklerin olması halinde doğru olmaz. Geride onun taraftar olduğu birliklerden kimse kalmamışsa eğer, yakınlarından bazılarının isyancıları yıkaması ve onlar üzerine cenaze namazı kılmalarında bir sakınca yoktur. Hasan b. Ziyâd isyancıları, esir alınan bir yaralının bakıma alınışına kıyas etmiştir. Hasan b. Ziyâd' böyle bir görevin yerine getirilmesi akrabalık hakkını gözetmenin bir gereği olarak görür. Anılan grubtan kimsenin kalmadığı veya güçleri kalmadığı konusunda bir kanaat oluşmuşsa, böyle bir görevi akrabalarının yerine getirmesinde herhangi bir sakınca görmez.<sup>35</sup> Bu konuda ihtilaf sebebi olarak Hanefî alimlerin sahabe uygulamasına dayanması, Hasan b. Ziyâd'ın ise kıyasa başvurmasının olduğu anlaşılmaktadır.

Cenaze namazı, mümin olarak ölen kişinin üzerine, geride kalan müminlerin kılması gereken farz-ı kifâye bir namazdır. Hariciler hariç tutulduğunda, bir müminin işlediği büyük günah yüzünden dinden çıkmayacağı alimlerin genel kabulüdür. Büyük günah işleyen ehl-i kible isyancı kişiler üzerine cenaze namazı kılınacağı cumhurun görüşüdür. Yukarıda nakledilen rivayetler bu çerçevede değerlendirildiğinde problemleri görünmektedir. Namazın kılınamayacağı görüşünde olanların, siyasi açıdan onlara

<sup>31</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/123-124; Çevirisi, 10/229-230

<sup>32</sup> en-Nahl, 16/106

<sup>33</sup> et-Tevbe 9/103.

<sup>34</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/131-132; Çevirisi, 10/243.

<sup>35</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/131-132; Çevirisi, 10/243.

meşruiyet kazandırma çekincesine dayandığı görülmektedir. Bu çekince “ehl-i kible” üzerine cenaze namazı kılınması gerektiği konusundaki genel görüş karşısında zayıf kalmaktadır.<sup>36</sup>

### 1.8. Mefkûdun Ölü Hükümünde Kabul Edilmesi İçin Beklenmesi Gereken Süre

Hanefiler’de kabul edilen görüş, mefkûd (kaybolan) kişinin emsallerinden hiç kimse hayatta kalmadığında, onun ölümüne hükmedilmesidir. Gerekçe olarak şu zikredilir: Dinde bilinmesi gerekli olan şeyleri öğrenmenin yolu; telef olan şeylerin değerlerinin belirlenmesi, kadınların benzer mehirleri gibi şeylerde olduğu gibi, benzer şeylere başvurulmasıdır. Yaş açısından emsallerinin tümü vefat eden mefkûdun hayatta kalması nadirattandır. Hükümler nadir olanlara göre değil, eylem şeyler üzerine kurulur.<sup>37</sup> Serahsî bu konuda Ebû Yûsuf ile Hasan b. Ziyâd’ın farklı düşündüğünden bahseder. Ebû Yûsuf’a göre mefkudun doğumundan itibaren yüz yıl geçtiğinde onun öldüğüne hükmedilir. O bu görüşünü kendi zamanında yüz yaşını aşan kimsenin bulunmaması tecrübesine bina etmektedir. Serahsî, Hanefî alimlerden Muhammed b. Seleme’nin yüz yedi yaşına geldiği halde yaşadığına şahit olana kadar Ebû Yûsuf’un bu görüşüyle hükmettiğini bu tarihten sonra mefkud hakkındaki kendi görüşünün değiştiğinden bahseder. Serahsî, Hasan b. Ziyâd’ın bu konuda farklı düşündüğünü belirtir. Ona göre doğumundan itibaren yüz yirmi yıl dolduğunda mefkûdun öldüğüne hükmedilir. O, bu görüşünü tabiatçılara (ehl-i tebâ’â) ve yıldız ilmiyle uğraşanlara (ehl-i nucûm) dayandırmaktadır. Tabiatçılar, bir kişinin bundan daha fazla yaşamasının mümkün olmadığını, çünkü insanın vücudunda bulunan dört unsur olan soğukluk, sıcaklık, yumuşaklık ve sertlik gibi vasıfaldan biri, insanın tabiatına bu süre zarfında ters düşeceğinden dolayı, insan hayatının sona ereceği belirtir. Bu gerekçenin yanlış olduğunu belirten Serahsî, delil olarak önceki ümmetlerde uzun ömürlülerin - Hz. Nuh gibi- bulunmasının bu görüşün yanlışlığını açıkça ortaya koyduğunu ileri sürer.<sup>38</sup>

Bu konuda ihtilafın asıl sebebinin farklı aklî ve tecrübi bilgilere dayanmaktan kaynaklandığı görülmektedir. Yaş sınırının belirlenmesi zamana ve zemine göre değişiklik gösterdiğinden, devamlı güncellenmesi gereken bir husustur. Günümüzde dünyanın en yaşlı insanı 119, tarihten bu güne kadar en yaşlı insanın ise 122 yaşındayken 1997’de vefat eden kişi olduğu ileri sürülmektedir.<sup>39</sup> Zamanımızda iletişim araçlarının gelişmesi sebebiyle mefkûdun bulunması eskiye göre daha rahat

<sup>36</sup> İsyancılar üzerine cenaze namazı kılınması hususundaki görüş ve tartışmalar için bk. Yusuf Acar, “Hz. Peygamber’in Cenaze Namazlarını Kılmaktan İmtina Ettiği Kimselerle İlgili Rivayetlerin Tahlili”, İstem, 11/22 (2013), 164-165.

<sup>37</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/35; Çevirisi, 11/56.

<sup>38</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/35; Çevirisi, 11/56.

<sup>39</sup> Bk. “Dünyanın yaşayan en yaşlı insanı 119 yaşında hayata veda etti”, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-61225671>, (Erişim tarihi: 31.05.2022)

olduğundan, mefkûd konusunda hak kaybının ve mağduriyetlerin yaşanmaması için tüm bu cihetlerin göz önünde bulundurulması elzem görünmektedir.

### **1.9. Avcı Hayvanın Tuttuğu Ava Canlı Halinde Avcının Ulaşması Halinde Yapılacaklar**

Hanefîler'e göre avcı hayvanının yakaladığı ava sahibi, av hala canlıyken ulaşır, onu kesme imkânı olduğu halde kesmezse bu durumda onun eti yenilmez. Çünkü kesme imkânı olduğu halde kesmemiştir. Ava yetiştiği halde sahibinin imkân bulmaması, kesme aleti olmamasından dolayı da olsa yine onun eti yenilmez. Bu durumda kesme aletini üzerinde taşımadığı için avın sahibi kusurlu olduğundan yine eti yenilmez. Zaman darlığı sebebiyle yetiştirememeden dolayı hayvan hâlâ canlıyken ona ulaştığı halde avcı tarafından kesilmemişse de Hanefîlerin geneli açısından hüküm değişmez, yine de onun etinin yenilemeyeceği görüşü hâkimdir.<sup>40</sup> Hasan b. Ziyâd ise, vakit darlığından dolayı avcının av hayvanını kesmemesi durumunda, istihsanen onun etinin yenilebileceği görüşündedir. Ona göre bu durumda zorunlu kesim normal kesimin yerini almıştır. Asıl olana ulaşmaya güç yetirilmeyince onun yerine geçen bedel sakıt olmaz. Bu durum su olduğu halde, su ile kişi arasında yırtıcı hayvan veya düşmanın bulunması durumunda teyemmüm yapanın durumuna benzetilmiştir. Söz konusu meselede asıl olması gereken av sahibinin hayvanı boğazdan kesmeye gücünün yetmesidir. Bu sebeple zorunluluk halinin oluşması kesilen hayvanın etinin yenilmesini gerektirmiştir. Serahsî, bu konuda Hanefîlerin delilinin, zaruret durumunun avcı hayvana ulaşana kadar hayvanın ölmesi durumunda ancak gerçekleşebilir. Burada ise avcı, hayvana diri iken ulaşmıştır. Dolayısıyla zorunlu kesim hali düşmüştür. Bu durum, düştüğü yerin dar olması sebebiyle kendisine ulaşamamasından dolayı kesilemediği için yaralama işlemi sonucunda öldürülen koyun ve deve haline kıyas edilmiştir. Bu durumdaki hayvanların da eti yenilemez.<sup>41</sup> Bu konuda ihtilaf sebebi olarak Hasan b. Ziyâd'ın isitihsanı, diğer Hanefî âlimlerin ise kıyası esas almasından kaynaklandığı görülmektedir.

Avcı vurduğu ava yetiştiği halde, zaman darlığından dolayı kesmeden ölen hayvan, koştuğu halde yetişemeden dolayı ölen hayvanın durumundan farklı görünmemektedir. Zaruret hali ikisi için aynı görünmektedir. Kesilmediği halde hayvanın etinin helal olması zaruret prensibi üzerine bina edildiği için Hasan b.

<sup>40</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/241; Çevirisi, 11/395-396.

<sup>41</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/241; Çevirisi, 11/395-396.

Ziyâd'ın görüşü gereği ikisinin de zarureten etinin yenilebileceği sonucuna varmak, daha isabetli görünmektedir.<sup>42</sup>

### 1.10. Mescid İçin Tahsis Edilen Evin Durumu ve Onun Mirası

Serahsî'ye göre Hanefî âlimlerin genel kanaati, bir kişi iki katlı evin ilk katını mescit olarak tahsis eder, üst katını da kendi kullanırsa; ya da altı mescit, üstü ev olarak değerlendirirse, bu evin sahibinin ölümü halinde oturduğu kat mirasçılara kalır. Mescit katı, tüm mescitler Mescid-i Haram'ın birer şubesi hükmünde kabul edildiğinden, miras olarak varislere kalamaz.<sup>43</sup> Serahsî, daha önce böyle bir uygulamayı caiz görmeyen Ebû Yûsuf'un Bağdat'a gelince halkın bu konudaki uygulamasını gördükten sonra olumlu düşünmeye başladığını belirtmektedir. İmam Muhammed'e göre, eğer kendisi üst katta kalır alt katı mescit yaparsa oturduğu evin miras kalması caiz, aksi durumda ise caiz değildir. Ona göre mescidin ebedi ve sabit olması gerekir. Mescidin üst kat olması halinde ebedilik şartları gerçekleşmediğinden caiz olmaz. Hasan b. Ziyâd göre ise, mescit üst kat olarak belirlenir, alt kat ise mescide gelir getiren yer olarak tahsis edilirse ancak, istihsanen alt katın varislere miras kalabileceğini kabul eder.<sup>44</sup>

Bu hususta ihtilaf sebebi olarak, Hanefîler'in genelinin mescitler hakkındaki külli kaideleri esas alması, Ebû Yûsuf'un örfü dikkate alması, İmam Muhammed'in mescitlerin ebedilik şartını dikkate alması, Hasan b. Ziyâd'ın ise istihsanı esas almasından kaynaklandığı görülmektedir.

Mescitler, Müslümanların rahat bir şekilde kimseden izin almadan ve kapısını çalmadan gidip içinde ibadet edebileceği mekânlardır. Bu şartları haiz bir mekân olduğunda, bunun birinci kat veya ikinci kat olmasında bir sakınca görünmemektedir. Mescitler için fıkhî olarak belirlenen tüm hükümlerin burası için de işletilmesi mümkün görünmektedir. Mescit olmayan kat bu durumda bağımsız bir kat hükmünde olur. Bu açıdan değerlendirildiğinde, mescidin altındaki katın miras bırakılmasına bir engel oluşturmaz. Dolayısıyla bu çerçevede düşünüldüğünde genelin görüşü daha uygun görünmektedir. Ebû Yûsuf'un bu konuda örfü dikkate alması, yere ve zamana göre bu durumun değişebileceği fikrini vermektedir.<sup>45</sup>

### 1.11. Görme Özürlünün Yaptığı Akitte Muhayyerlik Sınırı

Serahsî bu konuda Hanefîlerin genel görüşünün, görmeyen kişi aldığı şeyi eliyle karıştırıp yoklarsa, onun bu hareketi gözleri gören kişinin bakması gibi kabul edilir.

<sup>42</sup> Günümüz avcılığı ve teknikleri ile fıkıh kitaplarındaki av bahsinin bir mukayesesi için bk. Ahmet Hamdi Furat, "İslam Hukukunda Avcılık (Fıkıh Kitaplarındaki Kitabu's-Sayd Bahsinden Modern Avcılığa Bakış)", *Ekev Akademi Dergisi*, 17/55 (2013), 225-242.

<sup>43</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/94; Çevirisi, 12/174.

<sup>44</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/94; Çevirisi, 12/174

<sup>45</sup> Mehmet Birsin, "Cami ve Mescitlerin Fıkıhî Statüsü ve Kuruluş İmkânı", *Uluslararası Cami Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, ed. Fikret Karaman vd. 2/67-79 (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018),

Malda ayıp bulunmazsa onun muhayyerlik hakkı olmaz. Hanefîler'de bu kişinin yaptığı akit caiz kabul edilir. Şâfiîler'e göre eğer doğarken kişi âmâysa vekil aracılığıyla ancak akit yapabilir. Çünkü âmâ kişi malın renk ve niteliğini bilemez, demektedirler.<sup>46</sup> Serahsî, böyle bir kişinin alışveriş yapması toplum tarafından yadırganmadan kabul edildiğinden bu görüşü isabetli görmez. Serahsî, bu alışverişte şu ayrıntılara dikkat çekmektedir: Alınan malın niteliği görmek veya elle dokunma vasıtasıyla bilinebiliyorsa elle dokunma işlemi burada gözleri gören gibi kabul edilir. Dokunduğu mal için "kabul ettim" derse muhayyerlik hakkı o zaman düşer. Taşınmaz mal benzeri niteliklerinin bilinmesi mümkün olmayan malların nitelikleri âmâ olana en güzel biçimde anlatıldıktan sonra "kabul etim" derse muhayyerliği yine de düşer. Burada asıl olan aldatmanın olmamasıdır. Bu her ne kadar görmekle daha iyi gerçekleşse de niteliklerinin belirtilmesiyle de gerçekleşebilir. Serahsî bu konuda Hasan b. Ziyâd görüşünü şöyle aktarır: Görmeyen kişi, gözleri sağlam bir kimseyi teslim almaya vekil tayin eder. Vekil onun adına malı görüp teslim alırsa ancak bu şekilde gözleri görmeyen kişinin muhayyerliği düşer.<sup>47</sup> Bu konudaki ihtilafın sebebi olarak; Hanefî âlimlerin örfü esas alması, Hasan b. Ziyâd'ın ise akit şartlarının tam yerine gelmemesinin nizaya sebep olmasını esas alması olduğu görülmektedir.

Fıkıh kitaplarında alışverişin caiz olabilmesi için şekil şartlarının yanında, malın mütakavvim olması, aldatmanın ve fahiş fiyatın olmaması, belirsizlik ve daha sonra nizaya sebep olacak bir durumun olmaması gibi şartlar ileri sürülmüştür.<sup>48</sup> Bu çerçevede düşünüldüğünde görme özürülü olan kişi için bu şartların tam bir şekilde oluşması, bunları haiz olan bir vekille ancak mümkündür. Her zaman vekil bulma imkânı olamadığından, Serahsî'nin yukarıda İmam Şafiî'ye cevap mahiyetinde söylediği şartların bir araya gelmesi halinde görme özürülü kişinin de, bu tür alışveriş durumlarında özürülü olmayan gibi muhayyerlik hakkının düştüğünü söylemek isabetli görünmektedir.

### **1.12. On Dirhem Ağırlığındaki Bir Ziyet On Dirhem Karşılığında Satıldıktan Sonra Onun Yirmi Dirhem Olduğu Anlaşıldığında, Yapılan Satış Akdinin Durumu**

Hanefîler'de bir kişi on dirhem ağırlığında olduğunu zannederek bir gümüş bileziği, on dirhem karşılığında sattıktan sonra, bileziğin yirmi dirhem olduğu anlaşılırsa, her bir dirhemine karşılık bir dirhem alacağı noktasında satıcı beyanda

<sup>46</sup> Şafiîler'in âmâ'nın alışverişi konusundaki görüşü hakkında bk. Yahya b. Ebi'l-Hayr b.Selâm el-İmrânî eş-Şafiî el-Yamanî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmam Şafiî (Şerhü'l-Mühezzeb)* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2014 ), 5/86-87.

<sup>47</sup> Serahsî, *el-Mebsût*,13/78; Çevirisi, 13/109-110.

<sup>48</sup> Ali Bardakoğlu, "Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/13-19.

bulunmasa bile, alıcının her bir dirheme karşılık bir dirhem vermesi gerekir.<sup>49</sup> Serahsî, Hasan b. Ziyâd'a ve İmam Züfer'e göre böyle bir satış sözleşmesinin geçersiz bir sözleşme olduğunu belirtir. Onlara göre bu işlemde taraflar yirmi dirhem bir bileziğe karşılık on dirhem verileceğini belirterek, faizli bir sözleşme üzerinde anlaşma yaptıklarından bu akit geçersizdir. Serahsî, aynı türden bedellerin eşit ağırlıkta değiştirilmesi gerektiği hususunun, İslam dininde sabit bir hüküm olduğunu ileri sürerek bu görüşe karşı çıkar. Bu konuda taraflar açık beyanda bulunsalar da bulunmasalar da her bir dirhem ağırlığa karşılık bir dirhem vereceklerdir. Akit esnasında belirsiz olan durum açığa çıkarılsaydı eğer, satım sözleşmesi bileziğin tamamı üzerinde ve aynı ağırlıkta bedel ödenmesi koşuluyla geçerli olacaktı. Sözleşmenin mutlak olarak yapılması durumunda da durum değişmez. Bu alışverişte satıcı satacağı gümüş bileziğin dirhem miktarını tam bilmese bile alıcı aldıktan sonra asıl miktarı belli olunca, dînen o farkın ödenmesi gerekir. Serahsî, dînen hak edilen bir şey, akdi yapan tarafların bu konudaki açıklamalarından daha güçlü olduğundan böyle bir akdin sakınca oluşturmayacağını belirtir.<sup>50</sup>

Bu alışverişte bilerek değil, bilmeyerek yapılan bir hatadan dolayı bir fark çıkmıştır. O fark alıcı açısından belli olduktan sora - satıcı için belli olmasa bile - bedeli neyse eşit miktarda dirhemle karşılandığında o gümüş bileziği almasında bir mahsur görünmemektedir. Burada *yeden bi yedin* (peşin) şartı yerine gelmese de, farkına varıldığı anda verilmesi halinde faiz şüphesine de mahal doğmamış olur. Ya da fazlalığı geri iade etmesi gerekir. Satıcının cehaleti, alıcı için o malı helal kılamaz.

### 1.13. Küçük Çocuk/Yetimin ve Gaib Olanın Şuf'a Hakkı

Şuf'a, bir kişi gayri menkul bir malını satarken komşusunun o malı almaya hepsinden önce hak sahibi olmasıdır. Hasan b. Ziyâd'dan yetimin şuf'a hakkı konusunda, vâsî babası yerinde kabul edilir, diye bir görüş aktarılır. Ona göre, vasiyet görevlisi isterse şuf'a hakkını kullanıp malı alabilir. Aynı şekilde, satış esnasında orda olmayan kişinin de şuf'a hakkı düşmez. Bu durum küçüğün şuf'a hakkının olduğuna, velisinin onun yerine şuf'a konusu malı alabileceğine bir delil olarak ileri sürülmüştür. Serahsî gerekçe olarak, kişi bu durumda ticaret yoluyla sözkonusu malı almakta ve yaptığı bu işlemle yetimin zarara uğramasını önlediğinden, İslam bu gayelerin gerçekleşmesi için veliyi yetimin yerinde kabul ettiğini söyler. Gaib olanın şuf'a hakkının olmasını Serahsî şöyle açıklamaktadır: Onun gaib olmasına rağmen şuf'a hakkının olmasını sağlayan komşuluk illeti yerinde durmaktadır. Gaiblik ise, illeti baki olan bir hakkı kaldırmada etkili olamaz. Hazırda olmayan döndüğünde bu durumu öğrendiği anda şuf'a hakkı devam eder. Serahsî şuf'a hakkının ancak şu durumlarda düşebileceğini belirtir: Şuf'a hakkının sahibi tarafından düşürülmesi, başkasının onun şuf'a hakkını düşürmesine rıza göstermesi ve öğrendiğinde talep hakkını kullanmaması. Gaiblik durumu sayılan iskat sebeplerinden herhangi birine girmez.

<sup>49</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 14/87-88; Çevirisi, 14/151.

<sup>50</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 14/87-88; Çevirisi, 14/151.



Çünkü gaib kişi talep hakkını kullanma imkânına sahip değildir.<sup>51</sup> Serahsî bu konuda diğer Hanefî alimlerin görüşüne yer vermemiştir. Genelde her meselede diğer Hanefî alimlerin görüşüne yer verdiği halde burada vermemesi; ya diğer alimlerin aynı düşüncede olmasından ya da bu konuda herhangi bir görüşün onlardan aktarılmamasından kaynaklanmış olabilir. İkincisi ihtimal tüm görüşler göz önüne alındığında daha kuvvetle muhtemel görünmektedir.

Çocuk veya yetim için tayin edilen velinin onlar adına şuf'a hakkının olmasının, önünde bir engel görünmemektedir. Çünkü şuf'a hakkı malın sahibiyle değil malla alakalı bir meseledir. Malın velinin elinde olması bu hakka zarar vermez. Gâibin şuf'a hakkının süresiz düşmediğini söylemek, sosyal hayatta sıkıntıya sebep olma ihtimali yüksektir. Örfü de göz önünde bulundurup hukuken bir vakit sınırlamasının yapılması mağduriyetlerin önüne geçmek adına makâsıda daha uygun düşmektedir.

#### **1.14. Arazide Ortak Su Kullanımının Şuf'a Hakkında Etkisi**

Serahsî Hanefî alimlerin komşululuğun şuf'a hakkı ile ilgili, sünnette var olan delilleri esas alıp kıyası terk ettiklerini, istihsan yoluyla konuyu temellendirdiklerinden bahsetmektedir. Delil olarak alınan hadisler şunlardır: “*Akar (gayri menkul) olsun, şuf'a her şeyde vardır*”.<sup>52</sup> “*Komşu yakın çevresindeki gayrimenkulü almada öncelikli hak sahibidir*”.<sup>53</sup> Şuf'a hakkından dolayı alışverişte ilk teklifin komşuya yapılması iyi ilişkilerin doğmasına vesile olur, muhtemel anlaşmazlıkların ve çekişmelerin yaşanmasına engel olur. Serahsî komşuluğun şuf'a hakkını kazanmada birincil sebep olduğunu belirtir. Çünkü “*İslam'da zarar verme ve zarara uğramak yoktur*”,<sup>54</sup> külli hadis gereği; ateş yakma, duvar yükseltme, toz çıkarma, gündüz ışığını engelleme gibi devamlı olan zararlar komşuluk durumunda söz konusu olduğundan satılan malı almada muhtemel zararlar dikkate alındığında komşunun öncelik hakkı doğar.<sup>55</sup> Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın arazi sulamada ortak suyu kullanan kişilerin de birbirlerine karşı şuf'a hakkının olacağı konusunda bir görüş aktarır. Bu konuda sadece Hasan'ın görüşünü aktarır. “*Biz de bu görüşe katılıyoruz*,” der. Bu sözünden kastın diğer Hanefî alimleri mi, yoksa kendi kanaati mi olduğu net anlaşılmamaktadır. Muhtemeldir ki bu konuda diğer Hanefî alimlerin bir görüşünün kendisine ulaşmamasından dolayı, bu sözünden kastının kendi kanaati olduğu daha ağır basmaktadır. Ona göre ortak su kullanımından dolayı şuf'a hakkının olması irtifak haklarında bir ortaklık olmasından dolayıdır. Satılan malın aslına ortak olma durumunda doğan şuf'a hakkı bu durumda da oluşmaktadır. Kötü komşuluğu doğurmaya sebep olan zararın giderilmesi

<sup>51</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 14/91-92; Çevirisi, 14/158-159.

<sup>52</sup> Buhârî, *Buyu'* 96; Müslim, *Musakat* 134.

<sup>53</sup> Buhârî, *Hiyel* 14.

<sup>54</sup> İbn Mâce, *Ahkâm* 17.

<sup>55</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 14/90-94; Çevirisi, 14/155-62.

konusundaki ihtiyaç, her iki durumda da görüldüğünden ortak su kullanımını da şufa hakkını doğurmaya sebep olur.<sup>56</sup>

Şufa hakkının ortak su kullanımında kabul edilmesi kıyas yoluyla, zarar verme ihtimalinin bulunması illeti üzerine bina edilmiştir. Bu durum her sulama ortaklıklarında olmayabilir. Örneğin günümüzde nehir, çay, baraj suyundan faydalanarak sulama yapanların bazılarında arazinin genişliğine göre saat hakkı verilmektedir. Dolayısıyla doğrudan zarar verme illeti tam oluşmamaktadır. Dolayısıyla bu durumu şufa hakkı için genel geçer bir sebep kabul etmenin günümüzde birçok mahzuru olabilir. Dolayısıyla ortak su kullanımından dolayı şufa hakkına sebep kabul edilen illetin, zaman ve mekâna göre aynı sonucu doğurmama ihtimali yüksek görüldüğünden, bu illet kıyasa cevaz oluşturacak kuvvette “mazbut” bir illet olarak görünmemektedir.<sup>57</sup>

### 1.15. Ric'î ve Bâin Talâk İle Boşanan Kadının Kendi Bebeğini Emzirme Karşılığı Olarak Ücret Alması

Hanefiler'e göre, bir kişi kendi çocuğunu emzirmesi için hanımını ücretle tutarsa kadın ücrete hak kazanmaz şeklindedir. Serahsî bu konuda İmam Şafî'nin caiz gördüğünü aktarır. İmam Şafî'nin delili, koca bu durumda nikâh akdinin gereği olmayan bir iş için hanımını ücretle tutmuştur. Şafî'ye göre koca hanımından çocuğu emzirmesini isteyemez ve bu konuda onu zorlayamaz. Ona göre nasıl ki dikiş dikmek için kendi hanımını ücretle tutabildiği gibi bu konuda da tutabilir. Kadının nikâhla hak ettiği nafaka hakkı süt emzirme karşılığında hak edilmiş değildir. Çünkü kadın süt emzirmekten kaçınsa bile yine de nafaka hakkı bulunmaktadır. Bu nafaka süt emzirme konusundaki ücretli anlaşma yapmaya engel değildir.<sup>58</sup> Serahsî bu konuda Hanefilerin “*Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler,*”<sup>59</sup> ayetini delil olarak getirdiğini belirtir. Bu ayet de haber sîğâsıyla geldiği için emir ifade eder. Dolayısıyla burada “emzirsinler” manasındadır. Dolayısıyla burada haberde gereklilik anlamı vardır. Aynı şekilde aklı olarak da annenin kendi çocuğunu emzirmesinin onun bir görevi olduğu anlaşılmaktadır. Burada süt emzirme işi kadının hukuki görevi olmasa da dinî olarak görevidir. Kadından bebeğini emzirmesi istenir, ama diyânî açıdan o, buna zorlanamaz. Bu gibi durumda anneye sözleşme yapıp ücretinin verilmesi caiz olmaz. Serahsî devamla, nikâh akdiyle karı koca arasında, evliliğin gerekleri açısından bir birliktelik oluşturduğunu belirtir. Nikâhın amaçlarından birisinin de çocuk olduğu için kadın çocuğu emzirme konusunda, bir nevi kendisine çalışmaktadır. Serahsî, bu gerekçelerden dolayı hanımın süt emzirme konusunda kocasıyla bir sözleşme yapıp

<sup>56</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 14/93; Çevirisi, 14/162.

<sup>57</sup> Bk. Ergüven, *Kıyas ve Akıl*, 50-56.

<sup>58</sup> Şafîiler'de annenin çocuğunu emzirmesi karşılığı ücret talep etme hakkı ve bu konudaki diğer tartışmalar için bk. Mehmet Aziz Yaşar, “Şafîî Hukuk Düşüncesinde Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü ve Sütannelik Uygulaması”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018), 170-200.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/233.

ücret talep edemeyeceğini belirtir. Aynı şekilde yemek pişirme, ekmek yapma, yıkama ve bunun gibi yararı her iki eşe yönelik bulunan tüm ev işleri için de kadın kocasından bir ücret talebinde bulunamaz. Bununla birlikte kadın, örneğin kocasının ticari işleri ile ilgili hususlarda (kadının dinen görevi olmadığı için) ücret talep edebilir. Serahsî, ric'î talakla boşanmış olan kadının da çocuğunu emzirmesine karşılık hâlâ yarar birliği eşler arasında devam ettiğinden kocasından ücret talep edemeyeceğini, ama iddet bittikten sonra ücret talep edebileceğini, aynı şekilde bâin talaktan dolayı iddet beklerken kocasından süt emzirmek için ücret talep edebileceğini belirtir.<sup>60</sup> Hasan b. Ziyâd'a göre bain talak iddetini bekleyen kadının da, süt emzirmek için kocadan ücret talep edemez. Ona göre bu durumda olan kadın hâlâ kocadan nafaka aldığından ayrıca süt için ücret talep edemez. Kadının bu durumu boşama öncesindeki duruma benzetmektedir. Serahsî bu görüşe karşılık şu delili ileri sürer: Nikâh akdiyle eşler arasında kurulan birlik, bâin talakla ortadan kalktığından, nasıl ki evin diğer işlerini yapmak kadının dinen görevi değilse, emzirme işi de değildir. Dolayısıyla ücret talep edebilir.<sup>61</sup> Bu konuda ihtilaf sebebi olarak emzirme ile ilgili ayetlerin delaletinin ne olduğu ve hangi talakın emzirme hakkını düşüreceği konusundaki farklı değerlendirmelerin oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Emzirmeyle ilgili yukarıdaki tartışmaları göz önüne aldığımızda anne-baba arasında bir ayrılık olunca sanki anne-çocuk arasında da bir ayrılık olacakmış gibi bir sonuç çıkmaktadır. Gerçekte baktığımızda boşamayla karı-kocalık ilişkisi bitebilmekte ama anne-bebek/çocuk arasındaki ilişki ömür boyu devam etmektedir. Yani anne ile emzirdiği çocuğu arasında karşılıklı haklar ömür boyu devam etmektedir. Yüce Allah'ın; anne babaya iyilikte bulunma emri, onlara öf bile dememe, onlar düşkün duruma düşünce onlara bakma emri, karşılıklı miras hakkı gibi tüm hukuklar anne ile çocuk arasında ömür boyu devam etmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında emzirme emrinin illeti "annelik" olarak alınırsa bu tartışmalara kalıcı çözümler bulunabilir. Emzirme ayetlerinde "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ" "Anneler çocuklarını (أَوْلَادَهُنَّ) iki yıl emzirirler"<sup>62</sup> ifadesinde emzirme anneye nispet edilmiştir. Rızkını temin ve giydirme bakımları ise "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" "Çocukların rızık temini ve giydirilmesi de çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur."<sup>63</sup> ifadesiye babaya nisbet edilmiştir. Çocuğu doğuran annenin emzirme bahsinde bir ücretten bahsedilmemiş, ama sütanne tutmada "وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ نَسْتَرْضِعْكُمْ أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا اتَّيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ" (Çocuklarınızı sütannelere emzirtmek isterseniz munasip olan ücreti verdiğiniz takdirde sizin için bir günah yoktur,) ifadesiyle maruf ölçüde ücretten bahsedilmiştir. Bu durumda anne-bebek-süt emzirme üçleminde ücretten bahsetmek, ayete de muvafık

<sup>60</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/128; Çevirisi, 15/182.

<sup>61</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/128; Çevirisi, 15/182-183.

<sup>62</sup> el-Bakara 2/233.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/233.

görünmemektedir. Serahsî'nin "Bu diyanî bir haktır," sözüne binaen, bu hakkın "annelik" vasfına/illetine bağlı olarak devam ettiğini, boşamanın bu illeti düşürememesi sebebiyle, boşama sonrasında da annenin ücret talep etmesinin uygun düşmeyeceğini kabul etmemiz, daha isabetli görünmektedir. Ayrıca ayette iki defa "بِالْمَعْرُوفِ" (normal/örfe uygun görülen ölçülerde) kelimesi geçmektedir. Bu ifade ayetin geneli dikkate alındığında, bu konularda ayrıca örfün de dikkate alınması gerektiğine bir işaret bulmak mümkündür. Allahu a'lem.<sup>64</sup>

### 1.16. Altın Karşılığında Altın Süs Eşyası Kiralamanın Faiz İle İlgisi

Serahsî Hasan b. Ziyâd'ın altın karşılığında altın veya gümüş karşılığında gümüş süs eşyası kiralanması ile ilgili bir görüşüne yer vermekte, onun bu konudaki kiralama işlemini caiz gördüğünü aktarmaktadır. Daha sonra "Biz de bu görüşteyiz" demektedir.<sup>65</sup> Burada "Biz" derken kendi görüşü mü yoksa diğer Hanefî alimlerinin görüşünü mü kastettiği tam anlaşılmamaktadır. Serahsî'nin diğer alimlerin farklı görüşlerinin olduğu konularda onların görüşlerini her fırsatta zikrettiğine bakılırsa, burada diğer alimlerden bir görüşün aktarılmamış olmasından dolayı bu ifadeyi kullandığı, kuvvetle muhtemel görünmektedir. Delil olarak da; burada bedelin, eşyanın karşılığı değil, süs eşyasından elde edilen menfaat karşılığında verildiğinden dolayı, altın ve gümüş ile kiralanın menfaat arasında faizin söz konusu olamayacağını ileri sürer. Ayrıca süs eşyasının kendisinden menfaat sağlanan bir eşya olduğu, bunun kiralanmasının halkın genel uygulamasına uygun olduğundan, yapılan akdin caiz olduğunu belirtir.<sup>66</sup> Bu konuda altınla altın veya gümüşle gümüş eşya satıp almanın caiz olmadığı, faiz kabul edildiğinde genel kabuldür. Ama altın karşılığında altından veya gümüş karşılığında gümüşten yapılmış eşya kiralama, malın kendisini değil menfaatini satın alma olduğundan faiz olmadığını belirtmektedir. Burada Serahsî cevaza delil olarak, örfte bu tür satış işlemlerinin yaygın olmasını göstermesi, faiz şüphesi olan konularda örfün belli aşamadan sonra mezhepte belirleyici olduğuna bir delil oluşturduğu anlaşılmaktadır.

### 1.17. Mirasta Başka Tanık Olmaksızın, Karı veya Kocanın Birinin Diğeri Hakkında Tek Başına Beyanıyla Terekenin Paylaştırılması

<sup>64</sup> وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلُهُ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur. Hiç kimse gücünü aşan bir şeyle yükümlü kılınmaz. Ne ana çocuğu yüzünden zarara uğratılsın ne de babası çocuğundan dolayı zarar görsün. Kendisine miras kalan kimseye de benzer yükümlülük vardır. Ana baba karşılıklı danışarak ve anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse bundan dolayı onlar için bir sakınca yoktur. Çocuklarınızı sütannelere emzirtmek isterseniz münasip olan ücreti verdiğiniz takdirde sizin için bir günah yoktur. Allah'ın koyduğu kurallara aykırı davranmaktan sakının ve bilin ki Allah yaptıklarınızın tamamını görmektedir." (el-Bakara 2/233)

<sup>65</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/169-170; Çevirisi, 15/169-170.

<sup>66</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/169-170; Çevirisi, 15/169-170.

Mirasta karı ve kocanın herhangi biri diğèrinin mirasçısı olduğunu ispatlayıp, ölenin başka bir mirasçısı olmadığı da sabit olunca Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre onlara karı ve kocanın hakkı olan iki paydan en çok ( kocaya 1/2, hanımına 1/4) kısmı ile hükmedilir. Ebû Yûsuf'a göre ise payların en azı ile (kocaya 1/4, karıya 1/8) hükmedilir. Ebû Yûsuf'a göre karı ve kocanın tanık olmadan sadece görünüşe bakılarak hakkının tespitinde şüphe olduğu için, kocanın 1/2 ile karının 1/4 ile değil, çocuklarının olması ihtimaline binaen en az paya hak kazanmaları daha doğru olur. O da terekeden kocanın 1/4, karının 1/8 almasıdır. Ebû Hanîfe ile Muhammed'in delili koca ve karının tereke üzerindeki hakkı ayeti kerimede "Eğer çocukları yoksa,"<sup>67</sup> şartına bağlanmıştır. Burada da beyanla sabit olmuştur. Dolayısıyla şüphe üzerine haktan mahrum edilemez. Karı ve koca terekedeki haklarının en çoğuna hak kazanırlar. Hasan b. Ziyâd'a göre, bu konuda karı ve kocanın; ölenin çocuklarının olması ihtimalinin yanında, bunlara ek olarak mirasta payı olan annesini, babasını, iki kızını ve dört eşini bırakma ihtimali de gözönünde bulundurarak, ölenin eşinin 1/9'un 1/4'ünü (1/36) hak kazandığına hükmedilir. Kocanın ise 1/5 payı olduğuna hükmedileceğini kabul etmektedir. Delili ise, Hz. Ali'ye (r.a.) bu meselenin benzeri bir mesele minberdeyken geldiğinde, kadının payının 1/8 payının 1/9 olduğuna hükmetmesidir. Serahsî bu payların ayrıntısını şöyle açıklamaktadır: Mesele 24'ten gelir. Ölenin eşleri, 1/8 alır. Anne-baba mirasın 1/3'ünü alır. Bu genel rakamın 1/8'ine karşılık gelir. İki kız kardeş 2/3'ünü alır. Bu da genel rakamın 16 payı eder. Üç artı pay kalır. Mesele bu sefer 27'den gelir. Kadınlar üç pay alır, bu da 27'nin 1/9'u eder. Her bir kadın payı 1/8'in 1/4'üdür. Hakim her bir eş için bu kadarına hükmeder. Koca açısından ise bu miktar 1/5'tir. Ölenin geride ana-babası, iki kızını ve kocasını bırakmış olabilir. Kocanın payı 1/4, ana-babanın payı 1/3'dür. Mesele burada 12'den gelir. Üç artık pay ortaya çıkar. Koca on beş paydan üç pay alır. Bu da 1/5'e tekabül eder. Serahsî Hasan b. Ziyâd'ın bu görüşünün isabetli olmadığını belirtir. Ona göre 'avlin (artık pay) dikkate alınmasında asıl sebep terekenin mirasçılara yetmemesi dolayısıyladır. Koca veya eşten başka mirasçı ortaya çıkmadığından dolayı burada, kesin olanın karşısında ihtimalin duramayacağını belirtir. Bu meselede Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşünün daha isabetli olduğuna kanaat getirir.<sup>68</sup>

Bu konuyu imamlardan bazıları *hüküm şüphe üzerine bina edilemez* ilkesi üzerine bina ederek, yaşama şüphesini yok hükmünde kabul edip ona göre görüş belirtmişler. Bazıları ise haklar konusunda gaip olanın hakkını saklı tutma adına şüpheyi dikkate alıp ona göre mirası dağıtmışlardır. Burada özellikle şahit olanlar (karı veya koca) aynı zamanda taraf oldukları için, şahitliklerinde şüphe barındırmaktadırlar. Başka şahitler yoksa terekede hakkı olanların yaşama ihtimaline binaen paylarının ayrılması, gaib olanların hakkının korunması amacına hizmet ettiği için daha isabetli görünmektedir. Hak kaybının önlenmesi adına mirasta en ufak

<sup>67</sup> en-Nîsa 4/12.

<sup>68</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 17/53-54; Çevirisi, 17/77-78.

şüphenin dikkate alınması gerektiği hususunu, daha doğmamış bebeğin sağlıklı mı yoksa ölü mü doğacağı ya da erkek mi kız mı doğacağı ihtimallerinin bulunmasına rağmen, mirasta dikkate alınması meselesinde açıkça görünmektedir.<sup>69</sup> Ayrıca bu konuya benzerlik teşkil eden, gâib kişinin mal ve miras konusundaki haklarının saklı olması meselesi göz önüne alındığında da, muhtemel mirasçılarının miras taksimatında dikkate alınması gerektiği sonucunu çıkarmak mümkündür.<sup>70</sup>

### 1.18. Aklî Dengeyi Götürecek Derecede Başın Darbe Alması Sebebiyle, Verilmesi Gereken Diyet

Hanefiler'de; kişi, birinin başına vurup başını yarsa bununla birlikte beyni zarar görüp aklı giderse, aklın gitmesi sebebiyle tam diyet öder, yaralamanın diyeti de aklın diyetine girdirilir ve tek diyet ödemesi gerekir.<sup>71</sup> Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın bu konuda ayrı düşündüğünü söyler. Ona göre aklın gitmesine sebep olan başı yaralamanın (mûdiha'nın) diyetinin ayrı, yaralamanın diyetinin (erşi'nin) ayrı ödenmesi gerekir. Burada iki diyet, tek diyet olarak cem edilemez. Ona göre başı yaralama (mûdiha) ile aklın yeri ayrıdır. Dolayısıyla kemiğe kadar başın yarılmasının (mûdiha'nın) erşi ile aklın giderilmesinin diyeti bir birine girdirilemez. Serahsî'ye göre Hanefiler, aklın gitmesinin insanın hayvan sınıfına katılması anlamına geldiği için bir nevi ölüm hükmünde kabul ettiklerinden bu sonuca varmışlardır. Aynı şekilde birinin başına vurmada dolayı yara açılrsa (mûdiha) bundan dolayı adam ölürse, yarayı açana da tam diyet gerekir. Yara açmadan dolayı gereken erş de bu diyetin içine girdirilir, yani sadece diyet gerekir ayrıca erş gerekmez, demişlerdir.<sup>72</sup>

Bir kişinin başına vurmada dolayı aklî denge gitmeden sadece yara oluşmuşsa diyetin gerektiği genelin kabulüdür. Bunun yanında aklî denge yaralamadan değil, bilerek korkutma veya içirilen bir ilaç sebebiyle gerçekleşmişse yine bir tam diyet gerekli görülmüştür. Başa vurulan bir darbeyle hem baş yarılmış hem kişinin kulağı yarılmışsa bu durumda da ayrı ayrı diyet gerekli görülmüştür. Bu örnekler ışığında baktığımızda aklî dengeyi bozmanın ayrı, başı yaralamanın erşi'nin (diyeti) ayrı olması gerektiğini kabul eden görüşün daha isabetli durduğunu söyleyebiliriz.<sup>73</sup>

### 1.19. Vasiyet Eden Kişi Varislerinin Kabulü İle Malının Tümünü Farklı Kişilere Ayrı Ayrı Oranda Vasiyet Etmesi

<sup>69</sup> Bk. Leyla Müjde Kurt, "Cenin Malvarlığı Hakları", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 177-209; Mehmet Dirik, "İslam Hukuku'nda Ceninin Mal Varlığı Hakları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 211-235.

<sup>70</sup> Bk. Ali Aslan Topçuoğlu, "İslam Hukukunda Gâibin/Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi (Türk Medeni Kanunu ile Mukayeseli Olarak)", *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004), 297-309

<sup>71</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/99; Çevirisi, 26/99.

<sup>72</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/99; Çevirisi, 26/99.

<sup>73</sup> Diyet ve erş hakkındaki tartışmalar için bk. Ahmet Saban, *İslam Ceza Hukukunda Diyet ve Âkile Sistemi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 7-80.

Bir kişi kendisinden sonra malının üç'de biri kadar varis olmayanlara vasiyet edip bırakabilir. Varisler bu vasiyete uymakla mükelleftir. Bu miktardan fazla miras bıraktığı zaman varisleri ister kabul eder isterlerse kabul etmeyebilirler. Bu genel kaideler ışığında bir kişi kendisinden sonra malını üç kişiden birine yarısını, birine üçte birini ve diğerine dörtte birini vasiyet ederse bu malı nasıl bölüştürülür? Serahsî, bu konuda Ebû Yûsuf ile Muhammed'in 'avl ve katılım yöntemiyle malı bölüştürme yaptığını belirtir. Onlara göre bu durumda mesele on iki payda üzerinden halledilir. Kendisine malın yarısı vasiyet edilen kişi malın yarısı olan altı payı alır. Üçte bir vasiyet edilen dört pay alır. Kendisine dörtte bir vasiyet edilen ise üç pay alır. Meselenin payları on üçe çıkar. Vasiyeti kabul etmeleri halinde mal bu şekilde paylaşılır. Kabul etmemeleri halinde ise mesele vasiyetin en üst sınırı olan malın üçte birini, kendilerine vasiyet edilen üç kişi aralarında paylaşırlar. Serahsî, bu konuda Ebû Hanîfe'yi 'avl ve katılım esaslı değil, kendilerine vasiyet edilen kişiler arasında münâzaa (çekişme) esaslı paylaştığından bahseder. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin münazaa esaslı paylaşımının nasıl olduğu konusunda Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Hasan b. Ziyâd tarafından farklı tahrirlerin yapıldığını belirtir. Bu tahrirlerde en isabetli görüşün Hasan b. Ziyâd'a ait olduğunu ileri sürer. Ebu Yusûf'un yaptığı tahrir kısaca şu şekildedir: Kendisine tüm malın üçte biri vasiyet edilen kişi, üçte bir oranında kendisine vasiyet edilenden iki pay fazla alır. Yarı ile üçte birlik oranlar arasında iki pay fazlalık olduğundan dolayı. Üçte bir ile dörtte bir paylara sahip olan kişiler bu iki pay hususunda hak iddia edemezler. Ayrıca dörtte birlik pay sahibi, üçte bir ile dörtte bir pay arasında kalan bir pay konusunda hak iddia edemez. Ama malın yarısı ile üçte bir konusunda hak sahipleri, malın yetmesi halinde bu konuda hak iddia edebilirler. Ve her biri, birer paya hak kazanır. Bu durumda her birine sekizer pay verilerek hakları eşitlenir. Her pay üçte birlik paya bölünerek vasiyet edilen kişilere eşit şekilde paylaşılır. Serahsî, İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin söylediklerinden yaptığı tahririn Ebû Yûsuf'a benzediğini belirtmekte, onun tahririne ek olarak; malın yarısı kendisine vasiyet edilen kişi çekişme (munaza) olmaksızın iki pay aldığı onun hakkı da üçte bir oranında yine hesaba katılarak, üç kişiye yapılan vasiyet üçte birlik oranın içerisinde toplanmış olacağını söylemektedir. Üçte birlik oran içerinden toplanan paylar, 'avl yoluyla kendilerine vasiyet yapılan kişiler arasında bölüştürüleceğini ileri sürmektedir. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin ifadesinden tahrir yapanlar arasında daha isabetli bulunduğu Hasan b. Ziyâd'ın tahririni izaha çalışmıştır. Ona göre burada iki vasiyet bir arada cem olmuştur. Vasiyetlerden biri üçte bir oranı içinde olurken diğeri üçte bir oranını geçmektedir. Ebû Hanîfe'nin genel görüşünde üçte bir oranı içinde olan vasiyetler 'avl esasına göre paylaşımı yapılmaktadır. Üçte birlik sınırı aşan vasiyetlerin paylaşımı ise munazaâ (çekişme) esasına başvurularak paylaşılmaktadır. Bu durumda iki vasiyet de dikkate alınmış olur. Önce üçte birlik vasiyetin paylaşımı yapılır. Çünkü 'avl yoluyla paylaşımın yapılması tarafların uzlaşısıyla sağlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında 'avl yöntemi,

çekişme esaslı paylaşımına göre daha güçlüdür. Ayrıca asıl sınırı içinde yapılan bir vasiyet, sınırın dışında yapılan vasiyete göre yine daha güçlü konumdadır. Bu açıdan bakıldığında malın yarısı kendisine vasiyet edilen, yapılan paylaşımına tam olarak üçte bire denk gelen dört pay ile katılırken, üçte bir oranında kendisine vasiyet edilen de aynı şekilde taksime katılır dört pay alır. Malın dörtte biri oranında kendisine vasiyet edilen ise üç pay alır. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın tahricini, devamında detaylı olarak aktardıktan sonra daha doğru tahrîcin bu olduğunu belirtmiştir.<sup>74</sup> Çalışmanın başında da geçtiği üzere Serahsî'nin "Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında Hasan b. Ziyâd hesap ilmi yönüyle öne çıkmaktadır"<sup>75</sup> ifadesinin ıspatı için bu mesele iyi bir örnek oluşturmaktadır.

### 1.20. Farklı Anlama Yorumlanabilen Vasiyet İfadelerinin Yorumu

Hanefîler'in genel kabulüne göre, bir kişi vasiyet ettiği kişiye "Onda on dirhem," (بعشرة دراهم في عشرة) ifadesiyle vasiyet ederse on dirhem, vasiyet edilen kişinin olur. Serahsî, Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın bu vasiyet ifadesini farklı yorumladığından bahseder. Züfer'e göre bu ifade ile vasiyet yapıldığında vasiyet edilen yirmi dirhem alır. O, vasiyet edenin ifade ettiği cümlede "في" harfini, "و" veya "مع" manasında kabul etmiştir. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın buradaki ifadeyi "On çarpı on," anlamında aldığı için kendisine vasiyet edilen yüz dirhem alır, demektedir. Ona göre bir kişiye "On kere (defa) on kaç eder," diye sorulduğunda verilen cevap "Yüz eder," demektedir. Dolayısıyla burada da bu anlam bulunduğundan, ona göre kendisine vasiyet edilen kişi yüz dirhem alır. Serahsî bu görüşü isabetli bulmaz. Hanefîlerin geneline göre bu ifade ile kendisine vasiyet edilen kişi on dirhem alır. Bu ifadede "في" harfi zarfiyet anlamındadır. Ama on sayısı, on sayısının zarfı olamaz. Bu sebeple sözün son kısmı burada geçersiz kabul edilir. Burada "و" ve "مع" manasına olması asli değil mecâzidir. Sadece mecazla malın temlik gerçekleşemez. Hasan b. Ziyâd'ın yaptığı gibi, burada çarpma işlemi malın aslını değil paylarını çoğaltır. Dolayısıyla on dirhemi onla veya yüzle çarpılmasında on dirhemin ağırlığını değil, sadece paylarını çoğaltır.<sup>76</sup> Bu konuda sözü söyleyen kişinin yaşadığı yer ve zaman dikkate alınarak oranın örfüne göre hangi anlam daha ağır basıyorsa onu tercih etmek, İslam hukukunun genel ilkeleri açısından değerlendirildiğinde isabet açısından daha doğru metod olmaktadır. Örf aynı zamanda sözdeki kapalılığı çözmede de yardımcı kriter kabul edilmektedir.<sup>77</sup>

### 1.21. Ölenin Babası, Babanın Annesi ve Annenin Annesi Bulunması Durumunda Yapılacak Miras Taksimi

<sup>74</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 27/151-153; Çevirisi, 27/203-206; Serahsî, üçte birden fazla vasiyet durumu ile ilgili birçok örneği miras konusunu işlerken başka yerde de vermektedir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 28/121-127; Çevirisi, 178-186.

<sup>75</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 28/110; Çevirisi, 28/163.

<sup>76</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 28/84-85; Çevirisi, 28/130-131.

<sup>77</sup> Örf ile alakalı külli kaideler ve örneklemeler için bk. Betül Rumeysa Akkuş, *Mecelle'nin Şerhlerinde Örf ve Adetle İlgili Hükümler* (Yüksek Lisans Tezi: Cumhuriyet Üniversitesi, 2020), 45-95.



Serahsî, bu konuda âlimlerin, Hz. Ali'nin "Ölene yakın olan nine mirasçı ise uzak nineyi hacbeder/yoksun kılar," sözü konusunda ihtilaf ettiğini belirtmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın bu konuda Hz. Ali'nin görüşüne kıyas yaparak; nineye düşen miras, babanın anasından daha uzak olsa da annenin annesinin annesine ait kabul eder. Bu meselede yakın nine oğluyla beraber bulunması sebebiyle mirasçı olamaz. Dolayısıyla ninelere ait pay, yakın nine oğulla birlikte bulunması hasebiyle yok hükmünde kabul edildiğinden uzak ninenin olur. Serahsî bu konuda alimlerin çoğunluğunun ise, mirasın tamamının babaya ait olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Burada yakın nine uzak nineyi mirastan mahrum eder, babanın varlığı da yakın nineyi mahrum eder. Baba, ölüye en yakın olması hasebiyle uzaktakilerini hacbettiğinden, malın hepsi ona kalır.<sup>78</sup> Mirasta hacbin kimler arasında olduğu, ölüye yakınlıkta kimin kimleri hacbettiği hususu burada ihtilafın asıl sebebinin oluşturmaktadır. Hasan b. Ziyâd bu hususta babanın, ancak kendi tarafından olan anneleri hacb edebileceğini kabul ettiği için bu sonuca varmıştır. Diğerleri ise yakın akrabanın uzak akrabayı hacbedeceği ilkesini mutlak aldıklarından ölüye yakın olan baba varken, ona eş mirasçılar olmadığında baba, kendisine göre ölüye daha uzak olan tüm yakınları hacbedeceği sonucu çıkarmışlardır.

#### **1.22. Zevî'l-Erhâmın Mirasçı Olması**

Zevî'l-erhâm; belirli pay sahibi olmayan veya asabe olarak hiçbir şeye hak kazanamayan erkek ve kadın akrabalara denir. Bunlar yedi sınıftır: birincisi, kızların çocukları; ikincisi, erkek kardeşlerin kızları ile kız kardeşlerin çocukları; üçüncüsü, fasid dedeler ile fasid nineler; dördüncüsü, ana bir amca ile ana-baba bir veya sadece baba bir hala, dayı ve teyzeler; beşincisi, bunların çocukları; altıncısı, babanın ana bir amcaları ile babanın halaları, dayıları ve teyzeleri; yedincisi, bunların çocukları oluşturur. Zevî'l-erhamın mirasta hakkının olup olmadığı konusunda sahabe ve tabiin ihtilaf etmiştir. Fakihler de bu konuda selefleri gibi ihtilaf etmişlerdir. Zevî'l-erhamın mirasçı olabileceğini kabul edenler; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, İsa b. Eban ile *ashab-ı tenzil* denilen âlimlerdir. Mirasçı olamayacağını kabul edenler ise Süfyan es-Sevrî, İmam Malik ve İmam Şafi'dir. Her birisi görüşlerinin ispatı için ayet, hadis ve sahabe kavillerinden deliller ileri sürmüşlerdir. Zevî'l-erham'ın mirasçı olabileceğini kabul edenler kendi arasında üç'e ayrılmışlardır. Bunlardan birinci sınıf, *ehlül-karâbe* (yakın akraba taraftarları) diye isimlendirilir. Temsilcileri; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, İsa bin Ebân'dır. Bu sınıf ölen kişiye en yakın akrabaya ve daha sonra onun peşinden gelene öncelik hakkı verdikleri için böyle isimlendirilmişlerdir. İkinci sınıf, *ehlüt-tenzil* (indirgeme taraftarları) diye isimlendirilirler. Temsilcileri; Alkame b. Kays, Şa'bî, Ebû Ubeyde, el-Kâsım bin Sellâm ve Hasan b. Ziyâd'dır. Bu sınıf, miras hakkı konusunda ölenle bağlantı kuran kimseyi,

<sup>78</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/170-171.

kendisiyle bağlantı kurulan kimse konumuna indirgedikleri için, onlara bu isim verilmiştir. Sarahsi, bu hususu şöyle bir örnek üzerinde açıklamaktadır: Bir kişi geride, kızın kızıyla, kız kardeşin kızını bırakırsa, *ehlü'l-karâbe*'nin görüşüne göre mal, ölene en yakın olduğu için kızın kızının olur. *Ehlü't-tenzîl*'e göre ise, bu kişinin geride bir kız ve bir kız kardeş bırakması durumunda olduğu gibi mal ikisi arasında paylaşılır. Üçüncü sınıf, *ehlü'r-rahm* (genel akrabalık taraftarları) diye isimlendirilir. Temsilcileri; Hasan b. Müyesser, Nûh b. Zirâh'dır. Bu sınıf, mirasa hak kazanma hususunda uzak akraba ile yakın akrabayı birbirine eşit tuttukları ve miras hakkı kazanmayı akrabalık temeline dayandırdıkları için *ehlü'r-rahm* diye isimlendirilmişlerdir.<sup>79</sup> Serahsî, zevi'l-erhâmı mirasçılar arasında sayan bu üç sınıfın görüşlerinin ispatı için çeşitli deliller ileri sürdüğünden bahsetmektedir. *Ehlü'l-karâbe*'nin delilinin şu olduğunu belirtmektedir: Zevi'l erhâmın mirasa hak kazanmasının sebebi asabelik olması açısındandır. Bu sebeple ölene en yakınlık esasına göre tercih yapılır. Dolayısıyla bir kişi malın tamamını da alabilir. Gerçek asabelikte tercih, bazen fazla yakınlık ve derece eksikliği, yani asabenin ölene bir derece daha yakın olması ile bazen de nedenin kuvvetli olmasıyla yapılır. Dolayısıyla, zevi'l-erhâmdan olan mirasçının miras hakkı kazanması, kendisinde bulunan karâbet niteliğinden dolayıdır. Buna binaen ölene en yakın olan kişi, zevi'l-erhâmlık, asabelik anlamında olduğu için tercih edilir. Şu ayette geçtiği gibi “*Anne-baba ve yakınların bıraktığından erkeklere bir pay vardır.*”<sup>80</sup> *Ehlü't-tenzîl* ise görüşlerinin ispatı için şu delilleri ileri sürerler; miras hakkını kazanma nedeninin ichtihadla isbat edilmesi mümkün değildir. Kitap, Sünnet ve icmâda bu konuda onların miras hakkı kazanmalarını gösteren hiçbir delil yoktur. Dolayısıyla, kendisi sebebiyle bağ kurulan kişi için var olan sebep miras hakkı kazanma sabit olsun diye, miras hakkı kazanmada bağlantı kurulan kişiyi, kendisiyle bağlantı kurulan kişi konumuna indirgemekten başka çare yoktur. Zevi'l-erhâmdan asabe ve belirli pay sahibinin çocuğu olanlar, asabe veya belirli pay sahibinin çocuğu olmayanlara tercih edilmektedir. Bu tercihin yapılmasında kendisiyle bağlantı kurulan kişinin dikkate alınmasından dolayıdır. *Ehlü'r-rahme* ise görüşlerinin ispatı için şunları ileri sürmektedir: Zevi'l-erhâmın miras hakkı “*Akraba olanlar birbirlerine daha layıktır,*”<sup>81</sup> ayeti mucibince genel akrabalık niteliği ile sabit olmuştur. “Rahm” olan bu nitelikte uzak akraba ile yakın akraba birbirine eşittir.<sup>82</sup>

Hasan b. Ziyâd yukarıda geçtiği üzere *ehlü't-tenzîl* sınıfının içinde kabul edilir. Serahsî, zevi'l-erhâm'ı mirasçılar arasında kabul eden sınıflar ile ilgili mukayeseli birçok örnek verir. Bir örnekte *ehlü't-tenzîl*'in kendi arasında ikiye ayrıldığını belirtir. Mesele şöyledir: bir kimse geride kızın kızının kızını ve kızın kızının oğlunu bırakırsa Ebû Ubeyd ve İshak b. Raheyeh'in görüşüne göre, ister bir anneden ister değişik annelerden olsunlar, mal aralarında yarı yarıya bölüştürülür. Delil olarak şunları ileri

<sup>79</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/2-6; Çevirisi, 30/1-6.

<sup>80</sup> en-Nisâ 4/7.

<sup>81</sup> el-Enfâl 8/76.

<sup>82</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/5-6; Çevirisi, 30/5-6.

sürerler: Her fer' aslı yerine geçer. İster aynı anneden olsunlar ister ayrı annelerden olsunlar aralarında eşitlik olur. Eşitliğin gerçekleşmiş olması açısından paylaşırma aralarında yarı yarıya yapılır. Bu durumda ikisinin mirasçılık hakkı kazanma niteliği kız değildir. Bu nitelikte aynı anneden olma veya ayrı annelerden olma arasında bir fark yoktur. Ebû Nuaym, Hasan b. Ziyâd'ın görüşüne göre ise, eğer o ikisi ayrı anneden ise paylaşırma yukarıdaki gibi olur. Ama söz konusu kişiler tek anneden ise, mal üçe ayrılıp aralarında erkeğe iki kadın payı düşecek şekilde paylaşılır. Çünkü burada asıllar değişik olduğu için her fer' aslının yerine geçer. Bu şekilde sanki o ikisi ölenin iki kızı gibidir. Mal bu ikisi arsında yarı yarıya paylaşılır. Ama asılın bir olması durumunda, bölüştürmenin asla göre yapılması imkân dâhilinde olmaz. Çünkü bu kişi kendisi ile paylaşma yapamaz. O halde paylaşmada iki tane fer' kabul edilmesi gerekir. Mal da o ikisi arasında erkeğe iki kadın payı düşecek şekilde paylaşılır.<sup>83</sup>

İslam miras hukukuna baktığımızda genel çatısını ayet ve hadisler oluşturmaktadır. Zevi'l-erhâm sınıfındaki akrabalar nasta geçmediği için alimler bunların hakkını bir adım önceki ashâb-ı farâiz ve asabe olanlara kıyasla ictihâdi olarak miras paylarını belirlemeye çalışmışlardır.<sup>84</sup> Onlar da kendi aralarında farklı görüşleri sürmüşlerdir. Zevi'l-erhâmın mirasta hakkı olmadığını savunanlar bu konuda nassın olmamasını görüşlerine dayanak olarak almışlar. Hasan b. Ziyâd görüldüğü üzere bu taksimatta zevi'l-erhâmın miras hakkını savunanlardan kabul edilir. Diğer imamlardan farklı olarak zevi'l-erhâmın hakkını paylaştırmada *ehli't-tenzil* sınıfındandır. Yani zî-rahim akrabayı, ölene bağlayan kişi yerine koyanlar gibi düşünülmektedir. Zevi'l-erhâmın mirasını kabul etmeyen önceki nesil alimlerini, daha sonra takip eden alimlerin ihtiyaçtan dolayı bu görüşe döndükleri de iler sürülmüştür. Bu konudaki geniş tartışmaları da ilgili kaynaklara bırakıyoruz.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/10-11; Çevirisi, 30/12-13.

<sup>84</sup> Bk. İsmail Bilgili, "İslam Miras Hukukunda Kıyasın Fonksiyonu Ve Kıyas Uygulamaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 225-256.

<sup>85</sup> İslam Ansiklopedisinin ilgili maddesinde, zevi'l-erhâmın mirası meselesindeki tartışmalara değinildikten sonra asıl tartışmanın bu konuda gelen farklı rivayetlerden çok bu sınıfta olan kişilerin nafaka ve diyet gibi malî yükümlülükleri taşıyıp taşıyamamaları ile mahallî örfün ve telakkilerin etkili olduğu ileri sürülmüştür. Geniş bilgi için bk. Hamza Aktan, "Zevi'l-Erhâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/307-308; Ayrıca bk. Hasan Teysîr 'Abdurrahîm Şemût, "Ahkâmu mirâsü zevi'l-erhâm fi ş-şerî'ati'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-'Adl*, 14/54 (1433), 241-268; Aliye Mürselova, "Hanefî Mezhebindeki Zevi'l-Erham Sınıfının Caferî Fıkhî Açısından Mukayeseli Tahlili", *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (ETÜSBED), 2/3,(2017),1-12; Zevi'l-erhâmın İslam miras hukuku ve Türk miras hukuku açısından bir mukayesesi için bk. Alpaslan Alkış, "İslam Miras Hukuku ile Türk Miras Hukukunun Varisler Yönüyle Karşılaştırılması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 61-79.

## SONUÇ

Hanefi mezhebinde, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'in ardından beşinci müctehid alim olarak Hasan b. Ziyâd zikredilir. Mezhebin en büyük külliyyatı olarak kabul edilen Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mebsût* eseri kapsamında Hasan b. Ziyâd'ın yirmi kadar muâmelât ve ukûbâtla alakalı ilk üç imama muhalif görüşü bulunmaktadır. Bu görüşlerden ikisi muhtemeldir ki diğer Hanefi imamlardan görüş gelmediği için sadece onun görüşü verilerek, "Biz de bu görüşteyiz" şeklinde sunulmuştur. Serahsî sadece bir konuda Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'nin ifadelerinden yola çıkarak yaptığı çıkarımı diğer imamların çıkarımına tercih etmektedir. Geri kalan meselelerde diğer imamların görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Hasan b. Ziyâd'ın bu çalışmada belirtilen görüşlerine ulaşmak için yaptığı tahrir ve tefri'ler dikkate alındığında, onun mustakil müctehid seviyesinde bir alim olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin öğrencisi, öğrencisinin öğrencisi ve onun görüşlerinin ravisi olması hasebiyle o, hep mezhep içi müctehid olarak zikredilmiştir. Bu kanaatin oluşmasında, hükme ulaşmak için kullandığı kıyas, istihsan ve diğer aklî yöntemlerin mezhebin genel usûlü çerçevesinde olmasının etkisi vardır. Onun mezhep içi alimlere muhalif görüşlerinden bazılarının diğer mezhep alimlerinin görüşlerine muvafık olduğu görülmektedir. Serahsî'nin Ebû Hanîfe öğrencileri arasında Hasan b. Ziyâd'ı hesap ilmi, tahrir ve tefri' yöntemleri konusunda önde gören değerlendirmesinin haklılığı, görüşleri ve fikhi çözümlenmeleri göz önüne alındığında; örneğin miras ve vasiyet meselesinde olduğu gibi açıkça görülmektedir. Aynı şekilde onun, dinin zaruri olarak korunması gereken haklarından canı ve malı koruma hususlarında; hırsabe haddi, düşman kalesinin yakılıp yıkılması meselesi, şufa hakkı, mefkud/gaib, emzirme hakkı örneklerinde geçtiği üzere çok hassas olduğu da anlaşılmaktadır.

Çalışmamız neticesinde, *el-Mebsût* özelinde Hasan b. Ziyâd'ın ilk üç imama muhalif olan görüşlerinin kısaca şunlar olduğu tespit edilmiştir:

(1) Nikâh kıyılırken tarafların yaşama ihtimalinin olamayacağı (yüz-yüz yirmi yıl gibi) ileri bir tarihi zikrederek "şu tarihe kadar seninle evli kalmak üzere seninle evliliği kabul ediyorum" derlerse, bu şart "ölene kadar" anlamında olduğu için caizdir.

(2) Bir kadın kocasına zihâr ifadesini kullanması durumunda, zihar ifadesiyle helal olan bir şeyi kendisine haram kılmanın yemin hükmünde kabul edilmesi sebebiyle, ceza olarak yemin kefareti ödemesi gerekir.

(3) Toplu halde yol kesip bir kişinin malını zorla alan kişilere hırsabe haddinin uygulanabilmesi için, el koydukları maldan her birinin payına yirmi dirhem kadar düşmesi gerekir,

(4) Maslahat icabı, suçunu itiraf etmesi için hırsıza şiddet uygulanabilir.

(5) Düşman kalesini ele geçirmek için, yöntem olarak onu yıkmak ve yakmak ancak içinde Müslüman bir esirin bulunmadığına kanaat getirildikten sonra caiz olur.

(6) Meşru olan yönetime isyan edenlerin öldürülmeleri halinde, onların taraftarlarının artık kalmadığı kanaatinin oluşması durumunda; öldürülen isyancıların canazelerinin yıkanması, cenaze namazlarının kılınması ve defn edilmesi gibi fiillerin akrabaları tarafından yerine getirilmesinde bir sıkınca yoktur.

(7) Kaybulup kendisinden haber alınmayan bir kişinin öldüğüne hükmedilebilmesi için, yaşama ihtimalinin artık olmayacağı yüz yirmi yıl kadar üzerinden geçmesi gerekir.

(8) Vakit darlığından dolayı avcının vurduğu av hayvanını kesememesi durumunda istihsanen avın eti yenilebilir.

(9) Bir evin üst katı mescid olarak belirlenir, alt kat ise mescide gelir getiren yer olarak tahsis edilirse eğer alt kat varislere miras kalabilir. Aksi durumda mescidin bir parçası kabul edileceğinden, miras olarak kalamaz.

(10) Gözleri özürlü olan bir kişinin yaptığı akitte muhayyerlik hakkının düşmesi için, sağlıklı bir vekil tarafından malın görülüp teslim alınması gerekir.

(11) On dirhem ağırlığındaki bir ziynet on dirhem karşılığında satıldıktan sonra onun yirmi dirhem olduğu anlaşıldığında, yapılan satış akdinde faiz şüphesi olduğu için akit batıl olur. Yeniden bir akit yapılması gerekir.

(12) Yetimin şuf'a hakkını, babası yerinde kabul edilen velisi kullanabilir. Aynı şekilde gaib olanın da şuf'a hakkı vardır.

(13) Arazi sulamada ortak suyu kullanan kişilerin de birbirlerine karşı şuf'a hakkı vardır.

(14) Bain talakla boşanan kadın kocasından hâlâ nafaka aldığı için, bebeğini emzirme ücreti isteyemez.

(15) Altın karşılığında altın veya gümüş karşılığında gümüş süs eşyası kiralama işlemlerinde faiz şüphesi olmadığı için bu tür kiramaların yapılmasında bir sakınca yoktur.

(16) Mirasta başka tanık olmaksızın, karı veya kocanın birinin diğeri hakkında tek başına beyanıyla terekenin paylaşılması durumunda, muhtemel diğere varislerden olan çocuk, anne-baba, iki kız ve beyan eden karısı ile birlikte diğere karıları da bırakma ihtimali dikkate alınarak mirasın paylaşılması gerekir.

(17) Aklî dengeyi götürecekt derecede başın darbe alması halinde, vuranın iki diyet ödemesi gerekir. Biri başı yaralama diğeri de aklı dengeyi bozma diyeti, çünkü burada aklî izale diyeti ile yaralama erşi cem edilemez.

(18) Bir kişi “onda on dirhem” ifadesiyle malını birine vasiyet ederse, bu “on çarpı on” anlamında kabul edilip, kendisine vasiyet edilene yüz dirhem verilmesi gerekir.

(19) Ölenin babası, babanın annesi ve annenin annesi bulunması durumunda, oğulla birlikte bulunan yakın nine, oğlu sebebiyle hacbedildiğinden, ninele ait pay uzak ninenin olur.

(20) Mirasta ashâb-ı ferâiz ve asabe yoksa, mal zevi'l-erhâma kalır. Onlar arasında da miras hakkı konusunda zî-rahim akrabayı, ölene bağlayan kişi yerine koyarak taksimatın yapılması gerekir.

### KAYNAKÇA

- ‘Imrânî, Yahya b. Ebi'l-Hayr b.Selâm eş-Şâfiî el-Yamanî. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmam Şafî (Şerhü'l-Mühezzeb)*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2014 .
- Acar, Yusuf. “Hz. Peygamber’in Cenaze Namazlarını Kılmaktan İmtina Ettiği Kimselerle İlgili Rivayetlerin Tahlili”. *İstem*, 11/22 (2013), 145-170.
- Ak, Ayhan. “Hirâbe Ayetlerine Dair Yaklaşımların Metodolojik Tahlili”. *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 5-34.
- Akalın, Adanan. *İslam Ceza Hukukunda Hırsızlık Suçu Ve Çalınan Mal İle İlgili İhtilaflar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Akkuş, Betül Rumeysa. *Mecelle'nin Şerhlerinde Örf ve Adetle İlgili Hükümler*. Sivas: Cumhuriyet Ünivesitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Akşit, Mustafa Cevad. “Önsöz” *Mebisûl*. Çev. Komisyon. Ed. M. Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- Aktan, Hamza. “Zevi'l-Erhâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/307-308. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Akyol, Aşur. *Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû ve Hadis İlmindeki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Albânî, Şevket Kerâsinîş. *Mesâilü'l-İmam Ebu Hanîfe bi rivâyeti'l-Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû cem'an dirâseten ve mukârene*. Lübnan: Dâru'r-Risâletü'l- 'Alemyye, 2018.
- Ali, Ebu Abdullah el-Mu'iz Muhammed. *el-Fetva “fi Hükmi zihârî'l-mer'e min zevcihâ”*. <https://ferkos.com/home/?q=fetwa=289>. (Erişim tarihi: 29.05.2022).
- Alkış, Alpaslan. “İslam Miras Hukuku ile Türk Miras Hukukunun Varisler Yönüyle Karşılaştırılması”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 61-79.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Kahire: Dâru Ğerbi'l-İslamî, 1422/2001.
- Baktır, Mustafa. “Deri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/175-176. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

- Balcı, İsrâfil. “Mürtedlerin Yakılarak Öldürüldüğüne Dair Rivayetlerin Tahlili”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 23-47.
- Bardakoğlu, Ali. “Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/13-19. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. “Hırsızlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.17/384-396. İstanbul: TDV Yayınları 1998.
- Bedir, Murteza. “Züfer b. Hüzeyl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/527-530. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Bedr, Fahriye Muhammed Ali. *el-Ahkâmü'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hesen b. Ziyâd el-Lü'lû' eimmete'l-mezhebe'l-Hânefi*. Kudus: Kudus Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012/1434.
- Bilgili, İsmail. “İslam Miras Hukukunda Kıyasın Fonksiyonu Ve Kıyas Uygulamaları”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 225-256.
- Birsin, Mehmet. “Cami ve Mescitlerin Fikhî Statüsü ve Kuruluş İmkânı”. *Uluslararası Cami Sempozyumu*. ed. Fikret Karaman vd. 2/67-79. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *es-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çalış, Halil. “Zaruret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/141-144. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Çuhacıoğlu Abdulkadir. *Kur'an ve Sünnet Işığında Mut 'a Nikâhı*. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2012.
- Dağcı, Şamil. “İşkence”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/429-433, Ankara: TDV Yayınları 2001.
- Dal, Betül. *İslam Muhakeme Usulünde İşkence*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Debbâğ, Abdussettar Hâmid. *el-Hasen B. Ziyâd ve Fıkhuhû Beyne Muâsırîhi*. Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Dirik, Mehmet. “İslam Hukuku'nda Ceninin Mal Varlığı Hakları”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 211-235.
- Dönmez, İbrahim Kafi. “Vâcib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/410-414. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Davud, Süleyman b. Aş'as. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Çev. Osman Keskiöglü. İstanbul: DİB Yayınları, 1997.
- Ergüven, Nizamettin. “Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri – Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mebsût* Eseri Ekseninde-”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2022), 158-188.
- Ergüven, Nizamettin. *Kıyas ve Akıl*. Malatya: Evin Yayınevi, 2020.

- Furat, Ahmet Hamdi. "İslam Hukukunda Avcılık (Fıkıh Kitaplarındaki Kitabı's-Sayd Bahsinden Modern Avcılığa Bakış)". *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (2013), 225-242.
- Hemidullah, Muhammed . "Şemsüleimme es-Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/544-547. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-61.225.671>, (Erişim tarihi: 31.05.2022)
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *'Ukûd resmü'l-müfti*, Ürdün: Merkezü'l-Envâr, 1441.
- İbn Nedîm. Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *Kitâbü'l-fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- Kaya, Eyüp Said. "el-Mebsût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/214-216. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İmtâ' bi sîreti'l-imâmeyn Hasen b. Ziyâd ve sâhibihi Muhammed b. Şücâ'*. Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1368.
- Koca, Ferhat. "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler". *İslami İlimler Dergisi* 3/1, (2008), 63-97.
- Kureşî, Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *Cevâhirü'l-Mudiyye fi tebâkâti'l-Hanefiyye*. Kahire: Hicr, 1993.
- Kurt, Leyla Müjde. "Ceninın Malvarlığı Hakları". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 177-209.
- Mema, Ferdinand. *İslam Hukukunda Yemin ve Kefâreti*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Muşeykih, Halid b. Ali b. Muhammed. *Ahâmu'z-zihâr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2009/1430.
- Mürselova, Aliye. "Hanefi Mezhebindeki Zevi'l-Erham Sınıfının Caferi Fıkıhı Açısından Mukayeseli Tahlili". *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/3. (2017), 1-12.
- Müslim b. Haccac. *Sahih-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/260-265. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: TDV Yayınları 1990.
- Râğıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredâd fi Ğârîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kâlem, 1412.
- Saban, Ahmet. *İslam Ceza Hukukunda Diyet Ve Âkile Sistemi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mebsût*. Çev. Komisyon. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- Şemût, Hasan Teysîr 'Abdurrahîm. "Ahkâmu mîrâsü zevi'l-erhâm fi ş-şerî'ati'l-İslâmiyye". *Mecelletü'l-'Adl* 14/54 (1433), 241-268.



- Taş, Aydın. "Muhammed b. Hasan Şeybânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi. *Tabâkaâtü'l-fukâhâ*. Musul: Mektebetü'l-Merkeziyye 1961.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. "İslam Hukukunda Gâibin/Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi (Türk Medeni Kanunu ile Mukayeseli Olarak)". *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004), 297-309.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yaman, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Şâfiî Hukuk Düşüncesinde Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü ve Sütannelik Uygulaması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018), 170-200.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İlk Tedvin Döneminde Haneî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yüksel, Hayyire - Gültekin, Ayşe. "Hasen b. Ziyâd'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivayetler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2021), 52-73.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dârû'l-Ma'rife, ts..
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrut: Müessesetü Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tarîhü'l-İslam*. Beyrut: Dârû'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1991.

## EBÛ HAYYÂN EL-ENDELÛSÎ'NİN DİLSEL İSTİŞHÂTLARA BAKIŞI

Abdulhamit TURGUT\*

### Öz

Arapçada bir ifade veya kaidenin doğruluğunu bir delil ile ispat etmek olan istişhâdın hangi delillerle yapılacağı konusu, dil âlimleri arasında dilin ilk dönemlerinden itibaren tartışılan bir konu olmuştur. Fakat dilcilerin genel kabulüne göre dildeki istişhâd: Kur'ân ve kırâatleri, Hadis, Arap kelamı ve zarûret halinde yapılmaktadır. Sarf, nahiv, tefsir, hadis, usûl-i fikh ve kelâm konularında yetişmiş olan, bu konularla alakalı birçok eser telif eden, bu çerçevede birçok meşhur öğrenci yetiştiren ve asıl çalışma alanı Arap dili ve grameri olan Ebû Hayyân el-Endelûsî(ö. 745/1344), istişhâd konusunda her ne kadar Basra dil mektebi ve Zâhiriyye mezhebinin görüşlerini takip etmişse de kendine özgü bir bakış açısına sahiptir. Çalışmada kırâatler ile ilgili genel bilgiler verildikten sonra Ebû Hayyân'nın hangi kırâatlerle istişhâd yaptığı ve kırâatlerle istişhâd meselesindeki bakış açısı açıklanmıştır. Yine dilciler arasında tartışmalı bir konu olan hadis ile istişhâd meselesini ayrıntılı bir şekilde ele alıp konu ile alakalı Ebû Hayyân'ın görüşü anlatılmıştır. Ayrıca nesir ve şiirden oluşan Arap kelamı ve zarûret açıklandıktan sonra Ebû Hayyân'ın bu konulardaki bakış açısı serdetmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Ebû Hayyân, İstişhâd, Kırâatler, Hadis, Arap Kelamı, Zarûret.

### ABU HAYYAN AL-ANDELUSI'S PERSPECTIVE ON LINGUISTIC EVIDENCE

#### Abstract

The issue of istişhâd, which is to prove the correctness of a statement or rule in Arabic with an evidence, has been a subject that has been discussed among language scholars since the first periods of language emerged. However, according to the general acceptance of linguists, istişhâd in the language: The Qur'an and its recitations are made with Hadith, Arabic theology and necessity. Ebû Hayyân al-Andalusi (d. 745/1344), who was educated in the subjects of consumables, syntax, tafsir, hadith, usûl-i fikh and kalam, wrote many works related to these subjects, trained many famous

students in this context, and whose main field of study was Arabic language and grammar. Although he followed the views of the Basra language school and the Zahiriyya sect, he has a unique point of view on istishhad. In the study, after giving general information about the recitations, Abu Hayyan's point of view on the issue of istishhad with qira'ats and with which qira'ats was explained. Again, the issue of hadith and istiṣhâd, which is a controversial issue among linguists, is discussed in detail and the opinion of Abu Hayyan on the subject is explained. In addition, after explaining the Arabic word and necessity, which consists of prose and poetry, Abu Hayyan's point of view on these issues was tried to be revealed.

**Keywords:** Arabic language, Abu Hayyan, Istiṣhâd, Recitations, Hadith, Arabic Sentence, Necessity.

## GİRİŞ

İstiṣhâd (استِشْهَاد) kelimesi, ş-h-d (شهد) kökünden türemiş istifal babından mastardır. Kökü itibarıyla; hazır olmak, şahit getirmek, şahit göstermek, şahit olmak; görmek, öğrenmek; belirlemek; kesin haber vermek ve bildirmek manalarına gelmektedir.<sup>1</sup> Bir terim olarak İstiṣhâd kelimesinin anlamı ise; Arapça bir ifadenin veya bir kaidenin doğruluğunu naklî bir delil ile ispat etmektir.<sup>2</sup> Arap dilinde dil kurallarını belirlemek için delil getirmek anlamında kullanılan istiṣhadın Arap gramer alimlerinde hangi delillerle yapılacağı ihtilafli bir mesele olarak dilin ilk dönemlerinden beri tartışıla gelmiştir. Şüphesiz nahiv alimleri bu hususa dair bir çok çalışma kaleme almıştır. Bu çalışmalardan birisi de asıl çalışma alanı Arap dili ve grameri olan Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin dilsel istiṣhâda olan bakış açısıdır. Gerek Arap aleminde olsun gerek ülkemizde olsun Ebû Hayyân'ın bu konudaki bakış açısını ele alan çalışmalar olmuştur. Söz konusu çalışmalara baktığımızda bazıları geniş bir şekilde konuyu ele almış diğer bazıları da konuyu dar ve sadece bir delili ele alarak konuya değinmiştir. Çalışmamızda Endülüslü dil alimi Ebû Hayyân'ın bu konudaki bakış açısını özet bir şekilde ele aldık. Asıl konumuza geçmeden önce Ebû Hayyân'ın kısaca hayatından bahsetmekte fayda vardır.

<sup>1</sup> Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Neîm el-Arkasûsî, (Beyrut-Lübnan, Muessetü'r-risâle, 2005/1426), s.292; Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts. ), 3/238-242.

<sup>2</sup> Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1997/1418), 1/5; İsmail Durmuş, "İstiṣhâd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396-397.

## **1.Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Kısaca Hayatı**

Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344)<sup>3</sup>Gırnata'da Abdülhak b. Ali el-Ensârî'den(740/1339) ifrad ve cem' yoluyla kırâat-i seb'a okumuştur. Ebû'l-Hasan el-Übbezî (680/1281), Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhim b. Zübeyr (ö. 708/1308), İbn Ebi'l-Ahvas (ö. 679/1280) gibi hocalardan Arapça dersleri almıştır. Sarf, nahiv, dil, tefsir, hadis, usûl-i fikh ve kelâm konularında yetişmiş olan Ebû Hayyân'dan ders alanlar arasında Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) ile babası Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355), Cemâleddin el-İsnevî (ö. 772/1370), Selâhaddin es-Safedî (ö. 764/1363), Bahâeddin İbn Akîl (ö. 769/1367), Sefâkusî (ö. 742/1342), Sirâceddin el-Bulkînî (ö. 805/1403) ve İbnü'l-Lebbân(ö. 749/1349) gibi âlimler vardır. Türkçe, Farsça, Habeşçe ve Himyerî dilini de bilen, bu dillere dair eserleri olan Ebû Hayyân daha çok Arap dili ve grameri alanlarında ün yapmış, nahivde Basra ekolünün görüşlerini benimsemiş ve bu ekolün öncülerinden Sîbeveyhi'nin güçlü bir savunucusu olmuştur. 28 Safer 745'te (11 Temmuz 1344) Kahire'de vefat etmiş ve ertesi gün Sûfiyye Mezarlığı'na defnedilmiştir. Ebû Hayyân'ın kıraat ilminde on beş, tefsirde üç, hadiste iki, fıkhıta beş, edebiyat alanında on bir, çeşitli dillerle (Arapça, Farsça, Türkçe, Habeşçe vb.) ilgili olarak yirmi altı, tarih sahasında dokuz olmak üzere yetmişten fazla eser yazdığı kaydedilmekte olup bunlardan günümüze ulaştığı bilinenler yirmi civarında olduğu düşünülmektedir. <sup>4</sup>

## **2.Nahiv Delilleri**

Arap dili genel olarak altı ilimden oluşmaktadır. Bunlar; Lugat (sözlük), nahiv, sarf, maanî, beyân ve bedî' ilimleridir. Abdulkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), "İlk üç ilmin kaideleri oluştururken sadece Arap

kelamı ile istişhâta bulunabilir. Diğer ilimler ise, akla ve manaya dayalı oldukları için Arap kelamı ve acem kelamı ile de istişhâd yapılabilmektedir."<sup>5</sup> Dolayısıyla ilk üç ilmin kaideleri oluştururken dilciler arasında ihtilaf yaşanmıştır. Genel olarak Arap dilinde kendileri ile istişhat yapılabilen nahvî deliller dört tanedir. Kur'ân ayetleri ve kıraatler, Peygamberimizin hadisleri, Arap kelamı olarak değerlendirilen şiir-nesir ve zarûrettir. Bunlardan hangileri ile istişhâd yapılacağı konusunda nahiv ekolleri arasında ihtilaf vardır.<sup>6</sup> Söz konusu deliller ve onlarla ilgili ihtilaflara değinildikten sonra, konu ile alakalı Ebu Hayyan'ın bakış açısı ele alınacaktır.

### **2.1. Kur'ân Ayetleri ve Kırâatler**

<sup>3</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için Bk. Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/152-153.

<sup>5</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/5.

<sup>6</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/5-15.

قِرَاءَةٌ kelimesi Arap dilinde k-r-e أ قَر kök filinden türemiş bir mastardır. Okumak ve toplamak anlamlarına gelir.<sup>7</sup> Kırâat kelimesinin terim anlamına baktığımızda ise ünlü sözlük sahiplerinin bu konuda birbirine yakın tanımları bulunduğu görülmektedir. Rağıp el-İsfahânî (ö.425/1071); “Kur’an-ı okurken harf ve kelimeleri birbirine eklemeye denilir”<sup>8</sup> şeklinde tanımlamıştır. Ebu’l-Bekâ (ö.1094/1683)ise; kırâatı “Kur’an okurken kelime ve harflerin bir kısmını diğerine eklemek ve katmak”<sup>9</sup> şeklinde tanımlarken; İbnü’l-Cezerî’nin (ö.833/1429) kırâat tanımı daha kapsayıcı ve kuşatıcıdır. Onun kırâat tanımı ise: “Kur’an-ı Kerim lafızlarının keyfiyetini ve bunların farklı okunuşlarını, râvilerine nispet etmek sûretiyle bildiren ilim dalı” şeklindedir.<sup>10</sup>

Kur’an kırâatleri ile istişhâd konusunda nahiv âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Basra dil mektebine mensup olanlar, nahiv kaidelerini oluştururken kırâatleri bir delil olarak itibar etmezler. Bilakis belirledikleri kaide ve kıyaslarına uygun olmayan kırâatleri, mütevâtir ve Kurrâ-ı seb’adan dahi olsa kabul etmezler. Kûfe ekolüne mensup dilciler ve İbn Mâlik (ö. 672/1273) ise, nahiv hükümlerini ve onlara kıyas yaparken kırâatleri bir nahiv delili olarak kabul ederler. Öyle ki şâzz olan kırâatleri bile kabul etmektedirler. Örneğin İbn Mâlik bir A’rabî’nin şâzz olan şu kırâatını صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ “Nimetine erdirdiklerinin yoluna;”<sup>11</sup> değerlendirirken, الَّذِينَ kelimesinin ام harfini şedde ile değil tahfif ile okumasını kıyas yapıp bütün ism-i mevsullerdeki lam’ların tahfif ile okunabileceğini savunmuştur. Görüldüğü gibi İbn Mâlik bu kırâatın sahih olup olmadığına ve güvenilir bir kişiden rivayet edilip edilmediğine bakmaksızın kabul etmiştir.<sup>12</sup> Ebû Hayyân ise, iki ekol arasında bir çizgide bulunmaktadır. Basralılar gibi oluşturdukları kaide ve kıyas yaptıklarına uymayan bütün kırâatleri reddetmemiş, aynı şekilde Kûfeliler ve İbn Mâlik gibi şâzz kırâatleri toptan kabul etmemiştir.

Ebû Hayyân, kırâatlerin içerisinde Arap dilinin kurallarına uygun olanlar olduğu gibi Arap dilinin kurallarına uygun olmayanların da bulunduğunu kabul etmektedir. Ebû Hayyân, bütün kırâatleri tahlile tabi tutulmadan kabul etmenin doğru olmadığını savunmuştur. Kırâatlerin sahih

<sup>7</sup> İbn Manzur, *Lisânü’l-Arap*, “k-r-e” mad. 1/ 128.

<sup>8</sup> Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid el-Keylânî, (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Marife, ts.), “kre” maddesi. 402.

<sup>9</sup> Ebu’l-Bekâ Eyüp b. Mûsâ el-Hüseyinî el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed Medâr, (Dimaşk: Muessesetu’r-risâle, 2012/1433), 703.

<sup>10</sup> Ebu’l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed, İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-Mukriîn ve Mürşidü’t-Tâlibîn*, thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd, (Kahire: Dâru’l-Afâki’l-Arabiyye, 2010), 39.

<sup>11</sup> El-Fâtihâ 1/7.

<sup>12</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), *İrtişâfü’l-d-darab min lisâni’l-‘arab*, (Kahire: Mektebetu’l-hancî, 1998-1418), 117.

ve güvenilir bir rivayet ile gelenlerini kabul etmek gerektiğini söyler. Bu nedenle kırâat-i seb'a'ya itimat eder ve bu kırâatlerde bulunan kullanımlara göre -bunlar nahivcilerin kâidelerine ve görüşlerine ters düşse bile- kâideler ortaya koyar veya tercihte bulunur. Ebû Hayyân'a göre, kırâatlerin en sahîh ve güvenilir olanı kırâat-i seb'adır.<sup>13</sup> Bu kırâatlere ters düşen nahiv âlimlerini tenkit etmiştir. Söz konusu kırâatler için şöyle demektedir: “kırâat-ı seb'a ile okuyan birisi hiçbir şekilde okuyuşu reddedilmez ve şâzz olarak nitelendirilemez.”<sup>14</sup> Ebû Hayyân söz konusu kırâatlere aşırı önem vermesi nedeniyle her bir kırâat için bir kitap telif etmiştir. en-Nâfi' fî Kırâati Nâfi'<sup>15</sup>, el-Esîr fî Kırâati İbn Kesîr<sup>16</sup>,

El-Mevridu'l-ğamr fî Kırâati Ebî 'Amr<sup>17</sup>, el-Muznu'l-hâmir fî kırâati İbn 'Âmir,<sup>18</sup> er-Ravdu'l-bâsim fî kırâati 'Âsım,<sup>19</sup> er-Ramze fî kırâati Hamza,<sup>20</sup>

en-Nâî fî kırâati'l-kisâî<sup>21</sup> ve yedi kırâat için 'İkdu'l-leâlî fî'l-kırâati's-seb'il-'avâlî isminde tek bir kitap telif ettiği de kaynaklarda geçmektedir.<sup>22</sup>

Ebû Hayyân sadece yedi kırâat'a itimat etmemiş bilakis kendi bakış açısına göre rivayeti sahîh olan kırâatlere de önem vermiştir.

Örneğin kırâat'ı 'aşere'nin sekizincisi ve Medine kurrâ'nın reisi sayılan Ebû Ca'fer el-Medenî (ö. 130/747-48), kırâat'ı aşere<sup>23</sup>'nin dokuzuncusu olan Mütevâtir kırâat imamlarından Ya'kûb b. İshak el-Hadramî'yi (ö.205/820) ve diğer birçok kırâat'ı kabul etmiştir.<sup>24</sup>

Ebû Hayyân kırâat-ı seb'ada bulunan kırâati, rivayet eden kişi adil ve güvenilir olduktan sonra rivayet edenin Basralı veya Kûfeli olması onun için fark etmemekteydi. Söz konusu kırâati kabul eder ve aralarında herhangi bir tercihte bulunmazdı. Ebû Hayyân'ın bu konuda Kûfe dil mektebinin önemli

<sup>13</sup> Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza b. Habib ve Kisâî'nin kırâati kırâat-ı seb'a olarak adlandırılmıştır.

<sup>14</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Hem'hul-hevami*, (Mısır: Matbaatu's-saade, 1909/1327), 2/55.

<sup>15</sup> Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-arnavût-Turkî Mustafâ, (Beyrut-Lübnan: Dâru ihyai't-Turâsi'l-Arabî, 2000-1420), 5/184.

<sup>16</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 5/184.

<sup>17</sup> Ahmed b. Muhammed, el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min ğusni'l-endelus er-ratîb*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 2/552.

<sup>18</sup> Bağdatlı İsmâil Paşa(1839-1920), *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1955), 2/153.

<sup>19</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 5/184.

<sup>20</sup> İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 2/ 153.

<sup>21</sup> İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 2/152.

<sup>22</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed-Alî Muavved, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993-1413), 1/90.

<sup>23</sup> Yukarıda bahsettiğimiz yedi kırâat ve Ebû Ca'fer el-Kârî, Ya'kûb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm ile birlikte on kırâat'a denilmektedir.

<sup>24</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 1/109.

simalarından biri sayılan Sa'leb'in(ö. 291/904) metodunu takip ettiğini görüyoruz. Örneğin مَنْ يُصْرَفُ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ “O gün kim azaptan kurtarılırsa gerçekten Allah onu esirgemiştir.”<sup>25</sup> âyette geçen يُصْرَفُ fiilini Ebû Bekir, Hamza ve Kisâî مَنْ يُصْرَفُ şeklinde ma'lûm fiil kalıbıyla okumuşlardır.<sup>26</sup> مَنْ istifham ismi mukaddem mef'ûl, يُصْرَفُ fiilinde ise Allah'a isnat edilmiş müstetir bir zamiri fâil olarak belirlemişlerdir. Yine Kurrâ-ı seb'adan bazı imamlardan مَنْ يُصْرَفُ mechûl fiil kalıbı şeklinde okuyanlar da olmuştur.<sup>27</sup>

Yukarıda vurgulandığı gibi bu durumda fiilin fâili Allah'tır. Îcâz(kısaltma)'ın gerçekleşmesi ve fâil'in belli olması nedeniyle fâil hazfedilmiştir. Nahiv âlimleri bu iki kırâat arasında tercih yapma konusunda tartışmışlardır. Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/838), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) bina ma'lûm fiili tercih etmişlerdir. Dayanakları ise, bu ayetten sonra gelen فَقَدْ رَحِمَهُ ifadesindeki fiilde bulunan ve الله lafzına dönen zamire isnat edilmiştir. Dolayısıyla fiil fâil olan zamire isnat edilirken, her iki fiilde de bir birliktelik meydana gelir ve buna göre azabı çevirme işi Allah'a isnat edilmiş olur. Taberî (ö. 310/923) gibi âlimler ise, mechûl fiil sigâyla okunmasının delilini şu şekilde açıklamışlardır; mechûl fiil ile okunduğunda cümlede daha az zamir kullanılmış olur ve bu nahivde istenen bir durumdur. Her iki durumda da mana bir olup ihtilaf lafız ile ilgilidir.<sup>28</sup>

Ebû Hayyân'ın görüşü bu konuda mütevâtir olan iki kırâat arasında tercihin yapılmaması yönündedir. Zira bu konuda kendisini takip ettiği Sa'leb'in şu sözünü aktararak görüşünü belirtmiştir; “Kurrâ-ı seb'a eğer bir ayetin i'rabı konusunda ihtilaf etmişlerse, biz hiçbirisini diğerine tercih etmeyiz. Fakat insan sözü böyle değildir. Biz insanların daha güçlü olan sözlerini tercih ederiz. Bu konuda Sa'leb bizim için örnektir. Zira nahvî iyi bilen, dindar ve güvenilirdir.”<sup>29</sup>

Ebû Hayyân şu ayetin tefsirinde de bu konudaki kanaatini dile getirmiştir; غُرْفَةً غُرْفَةً إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ “Eliyle bir avuç alan müstesna”<sup>30</sup> Ebû Amr غُرْفَةً kelimesindeki “fa” harfinin harekesini fetha ile okumuştur. Diğer kırâat imamları harekeyi damme ile okumuşlardır. Ebû Alî damme kırâatini tercih etmiş, Taberî ise fetha kırâatini tercih etmiştir. Müfessirlerin ve nahiv âlimlerinin iki kırâat arasındaki tercihleri doğru değildir. Zira bütün kırâatler

<sup>25</sup> el-En'âm, 6/16.

<sup>26</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4/91.

<sup>27</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4/91.

<sup>28</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4/92.

<sup>29</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4/92.

<sup>30</sup> el-Bakara, 2/249.

sahîh olup Resulullah'tan (s.a.v.) rivayet edilmiş ve Arap dilinde her birinin yeri vardır. Bir kırâati diğerine tercih etmek mümkün değildir.”<sup>31</sup>

Ebû Hayyân kırâatlere olan bakışını *el-Bahru'l-muhît* kitabında açıklamış, kurrâ-ı savunmuş ve onları yanlışlıkla suçlayanları en ağır şekilde eleştirmiştir. Örneğin *وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ* “Bunun gibi, ortakları, müşriklerden birçoğuna çocuklarını öldürmeyi iyi bir şey gibi gösterdi”. Kurrâ'dan İbn Âmir, ayette geçen *قَتَلَ* kelimesini *merfû*, *أَوْلَادِهِمْ* kelimesini mensup *شُرَكَاءَهُمْ* kelimesini mecrûr okuyarak *قتل* için muzafun ileyh yapmıştır. Zarfın dışında bir kelimeyle muzâf ile muzâfun ileyhiyi birbirinden ayırmıştır. Bu konu nahiv âlimleri arasında ihtilafıdır. Basra ekolüne mensup mutekaddimûn ve müteahhirûn âlimlerin tamamı bu durumu sadece şiir zarureti için caiz görmüşlerdir. Şiirin dışındaki yerlerde caiz görmemişlerdir. Basralıların dışındaki bazı nahiv âlimleri bu durumu sadece şiir zarureti için değil ihtiyaç duyulan her yerde caiz görmüşlerdir. Ebû Hayyân da bu görüştedir. Zira yukarıdaki kırâatin mütevâtir, Arapçayı en iyi bilen İbn Âmir gibi bir kırâat imamına nisbet edilmesi, onu Osman b. Affân'dan rivayet etmesi ve Arapçada birçok şiirde geçmesi nedeniyle caiz olması için yeterli nedenlerdir.<sup>32</sup>

Ebû Hayyân, ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) “Muzâf ile muzâfun ileyh arasında bir fasılanın girmesi şiir zarureti dahi olsa hoş karşılanmaz, nasıl olurda belagat ve güzelliğiyle mucize olan Kur'anda bu durum olabiliyor” şeklindeki açıklamasını sert bir şekilde eleştirmiştir. “nasıl oluyor da Arap olmayan ve nahiv ilminde zayıf olan birisi, aslen Arap olan ve kırâati mütevâtir olan birini hata yapmakla itham edebiliyor.

Doğuda ve batıda Allahın kitabını nakleden ve bütün Müslümanlar tarafından kabul gören kırâat imamları hakkında sû-i zanda bulunabiliyor.”<sup>33</sup> Aynı şekilde Ebû Alî el-Fârisî'nin “bu kırâatin Arapçada kullanışı az ve yanlıştır. Keşke İbn Âmir bundan vazgeçseydi. Zira nahiv âlimleri muzaf ile muzafun ileyh arasında zarfın dahi girmesine cevaz vermemişlerdir. Sadece şiir zarureti için buna müsaade etmişlerdir” şeklindeki eleştirisine de karşı çıkmış ve şöyle demiştir; “Araplarda muzaf ile muzafun ileyh arasında cümlenin girdiği örnekler bulunmaktadır. Örneğin *هُوَ غُلَامٌ إِنْشَاءَ اللَّهِ أُخِيكَ* “O senin kardeşinin hizmetlisidir inşaallah” görüldüğü gibi terkipteki *إِنْشَاءَ اللَّهِ* cümlesi muzaf ile muzafun ileyh arasında girmiştir. Ayette geçen ise bir kelimedir araya girmesi daha evladır.”<sup>34</sup> İbn Cinnî de “Arap dilinde böyle bir şey geldiğinde, onu söyleyen kişinin fasih biri olup olmadığını araştırırız. Eğer bu kişi fasih ve

<sup>31</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/274-275.

<sup>32</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4/231-232.

<sup>33</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4/231-232.

<sup>34</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4/231-232.



söylediği şey kıyas'a uygun ise, buna hüsnü nazar ile bakılır. Nitekim bu durum eski bir Arapça lehçede var olmuş daha sonra unutulmuş ve eseri kalmamış olabilir" sözü, söylediğimiz durumu desteklemektedir.<sup>35</sup>Kısaca anlatmak gerekirse Ebû Hayyân'a göre, nahiv âlimlerinin bir kırâati kabul etmemesi, söz konusu kırâat sahîh ve mütevâtir olduktan sonra, herhangi bir şey ifade etmemektedir.

## 2.2. Hadis

Bu konu başlığı altında genel olarak nahivde hadisle istişhâd konusu ele alınacak ve sonra Ebû Hayyân'ın bu konudaki bakışı değerlendirilecektir.

### 2.2.1. Nahivde Hadisle İstişhâd

Kur'ân-ı Kerîm, herhangi bir değişikliğe uğramadan günümüze kadar geldiği için Arap dilinin istişhâd yapılan kaynakları arasında birinci sırada yer almaktadır. Bu konuda nahiv âlimlerinin icmâ-ı vardır.<sup>36</sup> Fakat hadislerin istişhâd olarak kullanılmasında söz konusu icmâ görülmemektedir. Genel olarak hadis ile istişhâd konusuna baktığımızda eskiden beri nahiv âlimleri bu konuya sıcak bakmamışlardır. İlk dönem Basra ekolüne mensup âlimler ile Kûfe ekolünün önemli simaları, daha sonra gelen iki ekolün mutekaddimûn ve müteahhirûn dönemi âlimleri, Bağdat ve Endülüs dil âlimleri hadis ile istişhâtta bulunmamışlardır. Bu bakış açısını savunan dâilcilerin başında İbn Dâi'(ö. 680/ 1281) ve Ebû Hayyân gelmektedir. Hadis ile istişhâd hususunda Şâtibî (ö. 790/ 1388) ve Suyutî (ö. 911/ 1505) gibi orta bir çizgide bulunan nahiv âlimleri olduğu gibi, bu konuda mutlak olarak hadis ile istişhâdı kabul eden dâilciler arasında, İbn Mâlik ve İbn Hişâm (ö. 761/1360) gibi âlimler de bulunmaktadır.<sup>37</sup>

Kısaca anlatmak gerekirse hadis ile istişhâd hususunda nahiv âlimlerini üç grupta toplayabiliriz. Hadis ile istişhâdı reddedenler, hadis ile istişhâdı kabul edenler ve hadis ile istişhâdı bazı şartlar dahilinde kabul edenlerdir. Şüphesiz her grubun illeri sürdükleri dayanakları mevcuttur. Şimdi de her grubu özet bir şekilde inceleyelim.

### 2.2.2. Hadis İle İstişhâdı Reddedenler

Yukarıda da değindiğimiz gibi, ilk dönem Basra ekolüne mensup âlimler ile Kûfe ekolünün önemli dil bilginleri, daha sonra gelen iki ekolün mutekaddimûn ve müteahhirûn dönemi âlimleri, Bağdat ve Endülüs dil âlimleri hadis ile istişhâtta bulunmamışlardır. Bu bakış açısını savunan dâilcilerin başında İbn Dâi'(ö. 680/ 1281) ve Ebû Hayyân gelmektedir. Hadis ile

<sup>35</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 4/231-232.

<sup>36</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, thk. Abduhakîm'Atiyye (Dimaşk: Dâru'l-Beyrutî, 2006-1427), 39-40.

<sup>37</sup> Bağdâdî, *Hizâne*,1/9-12; Süyûtî, *el-İktirâh*, 21.

istişâdı kabul etmemelerinin nedeni, hadis lafızlarının Resulullahın (s.a.v.) kendi lafızları olduğuna dair güvenlerinin olmamasıdır. Zira eğer güvenleri olsaydı hadisi de Kur'an-ı kerim gibi kullî kaidelerin istinbatı için delil olarak kullanırlardı. Onların hadislerin lafızlarına güvenmemelerinin iki sebebi vardı; birincisi hadis ravilerinin mana ile rivayeti caiz görmeleri, ikinci neden ise, Hadislerde lahn gerçeğinin çok olmasıdır. Çünkü ravilerin çoğu Arap olmayan ve nahiv ilmini bilmeyen kişilerden oluşmaktaydı. Dolayısıyla naklettikleri rivayetlerde lahn olgusunun oluşması kaçınılmaz oldu. Tabî ki Resulullah (s.a.v.) Arapların en fasihi idi. Konuştuğu lafızlar en fasih ve meşhur olanlarıydı. Fakat hadislerde gelen ve nahiv kaidelerine uymayan ve yanlış olan lafızlar, Resulullahın (s.a.v.) değil bilakis Arap olmayan ve Arapçayı bilmeyen ravilerin hatalarıydı. <sup>38</sup> Ebû Hayyânın hocası olan İbn Dâî' konuyla alakalı *Şerhu'l-Cümel* adlı eserinde şöyle der; "hadislerin mana ile rivayet etmenin caiz olması, Sibeveyhi ve diğer nahiv âlimlerinin hadis ile istişâdı red etmelerine sebep olmuştur. Eğer böyle bir cevaz olmasaydı, Hadis de Kur'an gibi dil'in kaidelerinin istinbatında delil olarak kabul edilecekti".<sup>39</sup>

### **2.2.3. Hadis İle İstişâdı Bazı Şartlar Dâhilinde Kabul Edenler**

Hadislerle istişâd konusunda orta yolu takip eden grup ise Ebû Hayyân ve İbn Mâlik arasında bir yerde durmuşlardır. Bu grubun başını Şâtibî çekmektedir.<sup>40</sup>

Şâtibî hadislerle istişâdı, sadece lafızlarına itina gösterilenlerle yapılabileceğini vurgulamıştır. "Nahiv âlimlerinden bazıları hadis ile istişâtta bulunmazlar, hâlbuki onlar topuklarına bevl eden, azgın ve sefih olan Arapların kelamı ve içerisinde müstehcenlik barındıran şiirleriyle istişâtta bulunuyorlar. Bunun nedeni, Arap kelamı ve şiirleri rivayet edilirken lafızlarına itina gösterilmesiydi. Hadisler ise mana ile rivayet edildiği için lafızlarına pek itina gösterilmemiştir".<sup>41</sup>

Şâtibî, hadislerin iki şekilde rivayet edildiğini savunmuştur. Birinci kısım, manasına ehemmiyet verilen lafzına ehemmiyet verilmeyen hadislerdir. Bu tür hadislerle istişâd yapılması uygun görülmemiştir. İkinci bir kısım hadis ise, özel bir durumdan dolayı onu nakleden râvî lafzına önem vermiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (a.s.) fesâhat ve belagâtını anlatan hadisler, Vâil b. Hucr (ö.51/671(?)) ile diğerlerine gönderdiği mektuplar ve Nebevî meseller (özlü sözleri)dir. Bu tür hadislerle Arap dilinin kaide ve hükümlerini ispat etmek için istişâd yapılabilir. Şâtibî, İbn Mâlik bu zorunlu ayırımı yapmadan mutlak olarak hadislerle istişâtta bulunduğunu, belki de İbn Mâlik'in

<sup>38</sup> Süyûtî, *İktirâh*, 43-46; Bağdâdî, *Hizâne*, 1/9.

<sup>39</sup> Süyûtî, *İktirâh*, 44.

<sup>40</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/10.

<sup>41</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/13.

hadislerin mana ile rivayet edilmediği görüşünü kabul ettiğinden yanılmıştır. Halbuki bu görüşün çok zayıf bir görüş olduğunu savunmuştur.<sup>42</sup>

Bu şekilde Şâtibî, Ebû Hayyân ve onun görüşünde olanların metoduna tamamıyla uymamıştır. Onlardan farklı bir yol izlemiştir. Şâtibî ile aynı bakış açısını paylaşan bir diğer isim ise Süyûtî'dir. el-İktirâh adlı eserinde şöyle demektedir; “Hz. Peygamber’in (a.s.) sözlerine gelince, aynı lafızla ondan rivayet edilenle istişhâd yapılır. Ancak bu şekilde gelen rivayetler çok azdır genellikle hadisler mana ile rivayet edilmiştir. Hadislerin tedvini yapılmadan önce aslen Arap olmayanlar tarafından işlenmiştir. Bu işlenme esnasında hadisler bazı ilaveler, kısaltmalar, takdim, tehir ve tebdil gibi arızî durumlar meydana geldi. Bu sebepten dolayı bir hadisin farklı lafızlarla rivayet edildiğini görüyoruz. İbn Mâlik’in bu tür hadislerle nahiv kaidelerini tespit etmesi doğru değildir.”<sup>43</sup>

#### 2.2.4. Hadis İle İstişhâdı Şartsız Kabul Edenler

İbn Mâlik, İbn Hişâm ve ed-Demâmînî (ö. 827/1424) gibi nahiv âlimleri hadis ile istişhâdı caiz görmüşlerdir. Telif ettikleri kitaplarında birçok hadis ile istişhâtta bulunmuşlardır. ed-Demâmînî, Ebû Hayyân’ın İbn Mâlik’i bu konuda eleştirmesine karşı çıkmış ve şöyle cevap vermiştir; “Belki de İbn Mâlik ve diğerlerinin istişhâtta buldukları hadisler, değişikliğe uğramayanlardandır. Zira bir şeyde asıl olan değişikliğin olmamasıdır. Özellikle hadisleri nakleden râvîlerin zabt vasfına sahip olmaları hadislerde değişikliğin çok az olduğunun bir işaretidir. Ayrıca hadisçilerden mana ile rivayete cevaz verenler, sürekli bunu yapın anlamında olmayıp nadir durumlarda olabileceğine cevaz vermişlerdir. Mana ile rivayetin caiz olduğu zamanlar, tedvin ve kitaplaştırmanın olmadığı dönemdir. Tedvin ve kitaplaştırma gerçekleşikten sonra mana ile rivayete hiçbir hadisçi cevaz vermemiştir. Bu tedvin ve kitaplaştırma dil’in bozulmadığı ilk dönemlerde gerçekleşmiştir.”<sup>44</sup>

Demâmînî’nin bu sözleri, İbn Mâlik ve hadislerle istişhâdı mutlak olarak kabul edenlerin delillerini özetlemektedir. Zira Demâmînî hadislerin lafızlarında fazla bir değişikliğin yaşanmadığını çünkü hadislerin mana ile rivayet edilebileceğinin cevazının verildiği dönem, Arapların arasına yabancıların karışmadığı ve dillerinin bozulmadığı dönemdir. Dolayısıyla bu dönemde hadisler tedvin edilmiş ve lafızları ile birlikte muhafaza altına

<sup>42</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/13.

<sup>43</sup> Süyûtî, *İktirâh*, 43; Bağdâdî, *Hizâne*, 1/13.

<sup>44</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/14-15.

alınmışlardır. Nahiv âlimlerinin söz konusu hadislerle istişâta bulunmalarında herhangi bir sakınca bulunmamalıdır.<sup>45</sup>

Hadislerle istişâd hususunda nahiv âlimleri arasındaki ihtilafı açıkladıktan sonra, şimdi de Ebû Hayyân'ın hadis ile istişâd konusundaki bakışını, kitaplarında hadislerle istişâd yapıp yapmadığını ve yapmışsa nasıl ve kadar yapmıştır onu açıklamaya çalışacağız.

### 2.2.5. Ebû Hayyân'ın Hadislerle İstişâd'a Bakışı

Ebû Hayyân hadis ile istişâdı kabul etmeyen dilcilerin başında gelir. Ebû Hayyân, Arap dilinin kaide ve hükümlerini istinbat ve kıyas yoluyla ortaya çıkaran, Ebû 'Amr b. el-'Ala' el-Mâzinî (154/771), 'İsâ b. 'Umer es-Sakafî (149/766), Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi (ö. 180/796) gibi ilk dönem Basra ekolüne mensup âlimler ile Ebu'l-Hasen 'Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ve 'Alî b. el-Mubârek el-Ahmer (194/810) gibi Kûfe ekolünün önemli simaları, daha sonra gelen iki ekolün mutekaddimûn ve müteahhirûn dönemi âlimleri, Bağdat ve Endülüs dil alimleri hadis ile istişâta bulunmamışlardır.<sup>46</sup>

Bunun birinci nedeni hadisçilerin mana ile rivayeti caiz görmeleridir. Resulullah (s.a.v.) zamanında bir tek lafız ile söylenmiş bir hadis, daha sonraki zamanlarda birçok lafız ile nakledildiğini görüyoruz. Örneğin mehir'in belirlenmesi ile ilgili hadis birçok şekliyle bize nakledilmiştir. "Sende olan Kur'ân'la onu sana nikâhladım" manasındaki hadis " أَنْكَحْتُهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ " <sup>47</sup> " مَلَكَتُهَا بِمَا مَعَكَ " <sup>48</sup> " زَوَّجْتُكَ بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ " <sup>49</sup> birbirinden farklı lafızlarla rivayet edilmiştir. Biz kesin biliyoruz ki Resulullah'tan (s.a.v.) tek bir lafız ile söylenmiştir. Hadisleri rivayet edenler için mana önemli olduğundan, eşanlımlı lafızlarla hadisin rivayet edilmesine bir sakınca görmemişlerdir. Konuyla alakalı Süfyân es-Sevrî'den nakledilen: "Eğer size, duyduğumu rivayet ediyorum desem, bana inanmayın zira benim kastettiğim manadır" bu sözden de anlaşılan o dönemde hadislerin manalarına önem veriyorlardı.<sup>50</sup>

İkinci neden ise hadislerde lahn olgusu gerçeğinin bulunmasıdır. Bu lahnın nedeni Arap olmayan ve Arapçayı bilmeyenlerin hadisleri rivayet ederken yaptıkları hatalardır. Bu gerçeklere rağmen musannıf (İbn Mâlik) hadislerle çok istişâta bulunmuş ve nahivde buna uymayanları hata ile nitelendirmiştir. Bir gün bir hadis ile istişâta bulunurken öğrencilerinden

<sup>45</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/14-15.

<sup>46</sup> Bağdâdî, *Hizâne* 1/10-11; Süyûtî, *el-İktirâh*, 44.

<sup>47</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-sahîh* thk. Muhammed Züheyr b. Nasr, (Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2001/1422), "Fedâilü'l-Kur'ân" 22, 6/192.

<sup>48</sup> Buhârî, "Nikâh", 50.

<sup>49</sup> Buhârî, "Vekâle", 10.

<sup>50</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 45.

birisi ona şöyle demiştir: “Efendim bu hadisi acemler rivayet etmiştir. Resulullahın (s.a.v.) söylemediği lafızlar var” İbn Mâlik bu söze herhangi bir cevap verememiştir.”<sup>51</sup>

Ebû Hayyân, neden bu bakış açısına sahip olduğunu ve yanlış anlaşılmasına için şöyle açıklama yapma ihtiyacı duymuştur: “ Bu mesele konusunda çok uzadıya açıklamalarda bulundum, çünkü bu konuyu bilmeyen birisi şöyle bir soru yöneltebilir; nahiv âlimlerini anlamıyorum, içerisinde Müslüman ve kâfirlerin bulunduğu Arap kelamı ile istişhâta bulunuyorlar, fakat Buhârî ve Müslim gibi adil ve güvenilir muhaddislerin rivayetleri ile istişhâta bulunmuyorlar” bunu dememeleri için bu uzun açıklamalarda bulundum. Zira bu uzun açıklamayı gören birisi neden hadislerle istişhâd yapılmadığını iyi bir şekilde kavrar.”<sup>52</sup>

Ebû Hayyân, daha önce de bahsedildiği gibi nahiv kaidelerinin ispatı için hadisleri bir delil olarak kabul etmemektedir. Fakat *el-Bahru'l-Muhît* adlı tefsirinde özellikle Peygamberler kıssalarında veya ayette geçen bir kelimenin sözlük anlamını destekleyici şekilde hadisleri şahid olarak çokça getirmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse; هَذَا خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَأَلْذِينَ كَفَرُوا قَطَعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمُ الْحَمِيمُ يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ *“Şu ikisi rableri hakkında çekişip duran iki taraftır. Bunlardan inkârcı olanlar için ateşten giysiler biçilmiştir, başlarının üstünden de kaynar su dökülecektir. Bununla karınlarının içindekiler ve derileri eritilir.”*<sup>53</sup> Ayette geçen يُصْهَرُ kelimesinin anlamının ne olduğunu açıklarken şu hadisi şahit olarak getirir;

إِنَّ الْحَمِيمَ لِيُصَبُّ عَلَى رُؤُسِهِمْ، فَيَنْفُذُ حَتَّى يَخْلُصَ إِلَى جَوْفِهِ فَيَسْلُبُ مَا فِي جَوْفِهِ، حَتَّى يَمْرُقَ مِنْ قَدَمَيْهِ، وَهُوَ الصِّهْرُ، ثُمَّ يَعُودُ كَمَا كَانَ *“Şüphesiz, kaynar su başlarından dökülür ve midesine ulaşıncaya kadar nüfuz eder ve midesinde olan sihr olan ayaklarından geçinceye kadar dışarı çıkar ve sonra olduğu gibi geri döner”*.<sup>54</sup>

Yine الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَا بٍ *“İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara ne mutlu! Varılacak güzel yurt onlar içindir.”*<sup>55</sup> Ayette geçen طُوبَى kelimesinin ne olduğunu açıklarken şu hadis ile manasını desteklemektedir. جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَسَأَلَهُ عَنِ الْجَنَّةِ وَذَكَرَ الْحَوْضَ فَقَالَ : فِيهَا فَاكِهَةٌ ؟ قَالَ : نَعَمْ شَجَرَةٌ تُدْعَى طُوبَى

<sup>51</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 45.

<sup>52</sup> Bağdâdî, *Hizâne*,1/12.

<sup>53</sup> el-Hac, 22/19-20.

<sup>54</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*,6/334.

<sup>55</sup> er-Ra'd,13/29.

“Bir bedevi Peygamber (s.a.v) gelerek ona Cenneti sordu. Havuzdan bahsetti ve dedi ki: İçinde meyve var mı? Dedi ki: Evet, Tuba adında bir ağaç var”.<sup>56</sup>

Bazen de bir nahiv meselesine destek amacıyla hadisi şahit olarak getirir. Örneğin *“İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur.”*<sup>57</sup> Ayette geçen (وَ) harfinin kasem ifade ettiğini belirtmek için şu hadisi şahit olarak getirir: *“Müslümanlardan üç çocuğu ölen kişiye ateş dokunmaz, sadece yeminin yerine gelmesi için dokunur.”*<sup>58</sup>

Yukarıda verdiğimiz örnekler Ebû Hayyân'ın tefsir ile ilgili kitabında yer almaktadır. Nahiv ile ilgili kitaplarına baktığımızda az da olsa hadis ile istişâta bulunmuştur. Örneğin el-İrtişâf adlı nahiv kitabında (بِ) kelimesinin (غَيْرُ) gibi istisna için kullanıldığını açıklarken şu hadis ile istişâta bulunmuştur: *“Ben Arapların en fesahatlisiyim, ancak ben Kureyşliyim ve Beni Sa'd'da emzirildim.”*<sup>59</sup>

Yine el-İrtişâf ‘ta (مِنْ) harfi cerrinin mekan için ibtidâu'l-gaye manasında kullanıldığı gibi, mekanın dışında da bu mana da kullanabileceğini kanıtlarken şu hadis ile istişâta bulunmaktadır: *“Muhammed b. Abdullah ve Allahın Resulünden Rumların reisi Herakleios'a”*<sup>60</sup>

(فِي) harfi cerrinin sebebiyet manasında kullanıldığını şu hadisi şahit olarak getirmektedir: *“Bir kadın, hapsedip ölene kadar hapiste tuttuğu bir kedi sebebiyle ateşe atıldı.”*<sup>61</sup>

Yine (أَيْمُ) kelimesinin (الَّذِي) ism-i mevsule izafe edilerek kullanıldığını şu hadis ile istişâta bulunmuştur: *“Nefsimin elinde olan Allah'a yemin ederim, eğer benim gördüğümü görseydin, az güler, çok ağlardın.”*<sup>62</sup>

### 2.3. Arap Kelamı

Arap kelamı şiir ve nesir'den oluşmaktadır. Kur'ân ve kırâatleri ve hadisten sonra nahiv kaideleri oluşturulurken istişâta bulunulacak üçüncü

<sup>56</sup> Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 5/380.

<sup>57</sup> Meryem, 19/71.

<sup>58</sup> Bkz. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 6/197-198.

<sup>59</sup> Ebû Hayyân, *el-İrtişâf*, 1545.

<sup>60</sup> Ebû Hayyân, *el-İrtişâf*, 1718.

<sup>61</sup> Ebû Hayyân, *el-İrtişâf*, 1726.

<sup>62</sup> Ebû Hayyân, *el-İrtişâf*, 1771.

delildir. Arap kelamının nesir kısmını Arap kabilelerinin lehçeleri oluşturmaktadır. Bilindiği gibi her nesir nahiv kaidelerine kaynaklık teşkil etmemektedir. Ebû Hayyân'a göre nahiv kaidelerine kaynaklık edebilecek nesir, Arap yarımadasının ortalarında acemlerden uzak yerlerde yaşayan kabilelerin lehçeleri ile yapılmalıdır. Arap yarımadasının uç ve kenar noktalarında yaşayan kabilelerin lehçeleri ile istiṣhâd yapılamaz. Nahiv âlimlerinin çoğu bu görüştedir. Sadece Kûfe ekolüne mensup bazı dilciler ve İbn Mâlik, bütün Arap kabillerinin lehçeleri ile istiṣhâd yapılabileceğini savunmuşlardır. Ebû Hayyân'a göre fesahat açısından kabileler arasında farklılıklar vardır. Örneğin Hicâz kabilesinin lehçesi en fasih lehçe olarak kabul edilmektedir. Zira "İmâm" denilen ilk Mushaf onların lehçesi ile yazılmıştır. Hicaz kabilesinin lehçesine nahiv kaidelerini bina ederdi, fakat diğer kabilelerin lehçelerine nahiv kaidelerini bina etmez sadece mesmû' olarak değerlendirirdi.<sup>63</sup>

Ebû Hayyân, Arap kelamının diğer bir türü olan şiire bakışı ise şöyledir: öncelikle nahiv âlimlerinin çoğunluğunun yaptığı tasnife uyarak şiir tabakalarını dörde ayırmıştır:

a) Câhiliyyûn tabakası: Cahilliye döneminde yaşayan şâirleri kapsar. 'Aşâ (ö. 7/629) ve İmru'l-Kays (ö. 25/645) gibi şâirlerden oluşmaktadır. Ebû Hayyân bu tabakanın şiirleri ile istiṣhâta bulunmuştur.<sup>64</sup>

b) Muhadremûn tabakası: Cahilliye ve İslam döneminde yaşayan şâirlerden oluşmaktadır. Lebîd (ö. 40/ 660) ve Hassân b. Sâbit (ö. 60/680 [?]) gibi şâirler bu dönemin önemli isimlerindedir. Ebû Hayyân bu tabakanın da şiirleri ile istiṣhâta bulunmaktadır.<sup>65</sup>

c) İslamiyyûn tabakası: İslamın ilk döneminde yaşayan şâirlerdir. Cerîr (ö. 110/728) ve Ferazdâk (ö. 114/732) gibi şâirlerin tabakasıdır. Aynı şekilde Ebû Hayyân bu tabakanın şiirleri ile istiṣhâta bulunmaktadır.<sup>66</sup>

d) Muvelledûn tabakası: ilk üç tabakadan sonraki şâirlere denilir. Ebû Firâs el-Hamdânî (ö. 357/968) ve Ebû Temmâm (ö. 231/846) bu tabakanın önemli şâirlerindedir. Ebû Hayyân bu tabakanın şiiri ile istiṣhâta bulunmaz.<sup>67</sup>

Ebû Hayyân bu konuda Basra nahiv ekolünün görüşünü benimsemiştir. Zira onlar da ilk üç tabakanın şiirlerini şâhid olarak kabul ederler. Ebû Hayyân, el-Hamdânî'nin şiiri ile istiṣhâta bulunan Zamahşerî'yi eleştirirken bunu açık bir şekilde dile getirir:

أيا جارتا ما أنصفت الدهرُ بيننا      تعالى أفايمك الهمومُ تعالى

<sup>63</sup> Bk. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 1/23-25-289.

<sup>64</sup> Bağdâdî, *Hizâne*,1/5.

<sup>65</sup> Bağdâdî, *Hizâne*,1/ 6.

<sup>66</sup> Bağdâdî, *Hizâne*,1/ 6.

<sup>67</sup> Bağdâdî, *Hizâne*,1/6.

“Ey komşu, zaman aramızda insaf etmedi, Gel dertleri paylaşalım gel”  
“Bu şiirin şâir’ini araştırdım, bazıları Ebû Firâs el-Hamdânî olduğunu söylemektedirler. Fakat onun divanına baktım bu şiiri bulamadım. Zira Hamdân kabilesine mensup birçok şâir var. Farz edelim ki bu şiir Ebû Firâs el-Hamdânî’ye ait olsun yine de onunla istişhâd yapılmaz. Çünkü Muvelledûn şâirlerinden sayılır, bu tabakanın şiirleri ile istişhâd yapılamaz.”<sup>68</sup>

Yine Ebû Alî el-Fârisî’nin Ebû Temmâm’ın şiiri ile istişhâta bulunmasını şöyle eleştirmektedir: “Nasıl olurda muvelled birisinin şiiri ile istişhâta bulunmuş, hâlbuki onun şiirinde birçok hata tespit edilmiştir.”<sup>69</sup> Ebû Hayyân, Ebû Temmâm’ı güvenilir bir râvî ve onun tabakasındaki şâirlerin tamamından daha üstün ve sevdiği halde onun şiiri ile istişhâta bulunmamıştır.<sup>70</sup>

#### 2.4. Zarûrât-ı Şi’riyye

Şiirin vezin ve kafiye düzeniyle armonik yapısını korumak için şaire tanınan kural dışı tasarruflar anlamında bir terimdir.<sup>71</sup> Sîbeveyhî el-Kitap’ta “Bâbu mâ yehtemilü’sî’r” şâir’in mecbur kaldığı yerler olarak değerlendirir.<sup>72</sup> İbn Mâlik de bu konuda Sibeveyhî’ye tabi olmuştur. Onlara göre şâir şiirinde mecbur kalması şartıyla buna cevaz verilir.<sup>73</sup> İbn Cinnî, İbn Usfûr el-İşbîlî (ö. 669/1270) ve İbn Hişâm ise, şâirin mecbur kalma şartını koşmamışlar. Onlara göre mutlak olarak şaire bu zaruret hakkı tanınmıştır.<sup>74</sup>

Ebû Hayyân, zaruret konusunda İbn Cinnî ve İbn Usfûr’un metodunu takip etmiştir. Ona göre bu konuda şâir’e kolaylık tanınmıştır, ister mecbur kalsın ister kalmasın fark etmez. Bu konudaki kendi görüşünü ve ondan önceki nahiv âlimlerinin görüşlerini el-İrtişâf adlı eserinde ed-Derâir konulu bapta açıklamaktadır: “Sîbeveyhî’ye göre nesirde caiz olmayan bazı durumlar, mecburiyet şartı ile şâir için şiirde caiz görülmüştür demektedir. İbn Cinnî ve İbn Usfûr mecburiyet şartını koşmamışlardır. Örneğin كم بجودٍ مقرفٍ نال الغلا “Niceleri vardır ki çok az bir cömertlik ile yüce şerefe nail olmuştur.” Şiirde geçen بجودٍ car ve mecrurdan oluşan şibh-i cümle, muzaf olan كم kelimesi ile muzafun ileyh olan مقرفٍ arasına girmiştir. Nahivde muzaf ile muzafun ileyh bir tek kelime olarak değerlendirildiği için bu durum nesirde caiz değildir. Şiir

<sup>68</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 3/292-293.

<sup>69</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 1/90.

<sup>70</sup> Bağdâdî, *Hizâne*, 1/7.

<sup>71</sup> M. Faruk Toprak, “Zarûrât-ı şî’riyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/138-140.

<sup>72</sup> Ebû Bişr ‘Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*. thk. Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetu’l-hancî, 1988), 1/26.

<sup>73</sup> Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö. 672/1274) *Şerhu’t-teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed el-Mahtûn, (Kahire: Dâru Hecer, 1410/1990), 1/148-149.

<sup>74</sup> Ebû Hayyân, *el-İrtişâf*, 2/377.



zaruretinden dolayı caiz görülmüştür. Ancak şâirin burada herhangi bir zorunluluğu yoktur. Zira fasıla olmadan da كَم مَقْرَفٍ بِجُودِنَا الْعَلَا şeklinde getirilebilir.<sup>75</sup>

Aynı şekilde Basra dil mektebinin önemli simalarından biri olan Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) bu zaruret durumunun hem şiir de hem de nesirde olabileceğini savunur. Örneğin وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا “Bu esnada Allah hakkında olmadık zanlara kapılmakta idiniz.” Ve فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا “Onlar da bizi yoldan saptırdılar.”<sup>76</sup> Ayetlerin sonuna uyum için şiir zarureti olmadığı halde bir elif harfi zaid olarak getirilmiştir.<sup>77</sup>

Ebû Hayyân, nahiv âlimlerinin zaruret ile kastettikleri şeyi, İbn Mâlik’in yanlış anladığını söyler: “Nahiv âlimlerinin şiir zaruretinden maksatları, şiirlere özel olarak tanınan bir durumdur. Yoksa onların kastettikleri şâirin hiçbir şekilde zaruret olarak gelenin doğrusunu yapamaz anlamına gelmez.”<sup>78</sup>

Ebû Hayyân, şiir zarureti hemen hemen bütün kitaplarında değinmiştir. Özellikle el-İrtişâf adlı kitabında konu ile alakalı uzun bir bölüm açmıştır. Ebû Hayyân göre, harf, hareke, takdim, tehir, bedel ve bir kelimenin ilave veya eksilmesi ile zaruretin yapılabileceğini savunmuştur.<sup>79</sup>

## SONUÇ

Nahiv âlimleri, nahiv kaidelerini oluştururken hangi kaynaklar ile istişhâd yapılabileceğini tartışmışlardır. Önemli dilcilerden Ebû Hayyân’ın bu dilsel istişhâdlara bakışı farklıdır. Ona göre Kur’ân kırâatleri, Arap dilinin kurallarına uygun olanları olduğu gibi bu kurallara uygun olmayanlar da bulunmaktadır. Ebû Hayyân bütün kırâatleri tahlile tabi tutulmadan kabul etmenin doğru olmadığını savunmuştur. Kırâatlerin sahit, güvenilir ve sağlam bir rivayet ile gelenleri kabul etmek gerektiğini söylemiştir. Bu nedenle Ebû Hayyân kırâat-ı seb’a’ya itimat eder ve nahivcilerin kâidelerine ve görüşlerine ters düşse bile, bu kırâatlerle kâideler ortaya konulabileceğini söylemektedir. Ebû Hayyân’a göre, kırâatlerin en sahit ve güvenilir olanı kırâat-ı seb’adır. Belli şartlar dâhilin de olan diğer kırâatleri de kabul etmektedir.

<sup>75</sup>Ebû Hayyân, *el-İrtişâf*, 2/377.

<sup>76</sup>El-Ahzâb, 33/10-67.

<sup>77</sup>Ebû Hayyân, *el-İrtişâf*, 2/377.

<sup>78</sup>Ebû Hayyân, *el-İrtişâf*, 2/378; Mahmûd Şükrî, Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *ed-Darâ'ir ve mâ yesûgu li's-şâ'ir*, (Mısır: el-Matbaatü's-selefiyye, 1925), 8.

<sup>79</sup>Bk. Ebû Hayyân, *el-İrtişâf*, 2/378. Ve sonrası.

Ebu Hayyan hadisle istişâdı kabul etmemiştir. Bunda hadisçilerin mana ile rivayeti caiz görmemeleri etkili olmuştur. Ayrıca hadis olarak rivayet edilen metinlerde dil yanlışlarının (lahn) mevcudiyeti de Ebu Hayyan'ın ilgili tutumunu etkilemiştir. Çünkü hadis metinlerdeki böylesi hatalar onların dilin doğruluğunu ölçmede bir kıstas olarak kullanılmasına imkan vermeyecektir. Dolayısıyla Ebu Hayyan anılan iki temel sebep ekseninde sorunlu kabul edilen hadis metinlerini dilin doğruluk değeri için bir ölçü olmaya kabil görmemiştir.

Ebû Hayyân'a göre Arap kelimelerinden nahiv kaidelerine kaynaklık edebilecek nesir, Arap yarım adasının ortalarında acemlerden uzak yerlerde yaşayan kabilelerin lehçeleri ile yapılmalıdır. Arap yarımadasının uç ve kenar noktalarında yaşayan kabilelerin lehçeleri ile istişâd yapılamaz. Ebû Hayyân'a göre fesahat açısından kabileler arasında farklılıklar vardır. Örneğin Hicâz kabilesinin lehçesi en fasih lehçe olarak kabul edilmektedir.

Arap kelamının bir diğer türü olan şiir ise, genel kabule göre ilk üç tabakanın şiirleri ile istişâd yapılabilir. Ebû Hayyân bu konuda Basra nahiv ekolünün görüşünü benimsemiştir. Zira onlarda ilk üç tabakanın şiirlerini şâhid olarak kabul ederler.

Zaruret konusunda Sibeveyhî ve ona tabi olan İbn Mâlik'e göre şâir şiirinde mecbur kalması şartıyla buna cevaz verilir. İbn Cinnî, İbn Usfûr el-İşbîlî ve İbn Hişâm göre ise, mutlak olarak şâire bu zaruret hakkı tanınmıştır. Ebû Hayyân, zaruret konusunda İbn Cinnî ve İbn Usfûr'un metodunu takip etmiştir. Ona göre bu konuda şâir'e kolaylık tanınmıştır, ister mecbur kalsın ister kalmasın fark etmemektedir.

#### KAYNAKÇA

Âlûsî, Mahmûd Şükrî, Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî. *ed-Darâ'ir ve mâ yesûğu li's-şâ'ir*. Mısır: el-Matbaatü's-selefiyye, 1925.

Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî. *Hizânetü'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. 13 Cilt. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997/1418.

Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediiyetü'l-'ârifîn esmâu'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001.

Durmuş, İsmail. "İstişâd" 23/396-397. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Bahru'l-Muhît*, 8 Cilt. thk. Âdil Ahmed-Alî Muavved. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1993/1413.

Ebû Hayyân, *İrtișâfü'd-darab min lisâni'l-'arab*, Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1998/1418.

Ebu'l-Bekâ, Eyüp b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş, Muhammed Medâr. Dımaşk: Muessesetu'r-risâle, 1433/ 2012.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Neîm el-Arkasûsî. Beyrut-Lübnan: Muessetü'r-risâle, 2005/1426.

İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Şerhu't-teshîl*. 4 Cilt. thk. Abdurrahman es-Seyyid – Muhammed el-Mahtûn, Kahire: Dâru Hecer, 1990/1410.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-Arap*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd. Kahire: Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 2010.

Kafes, Mahmut. “*Ebû Hayyân el-Endelüsî*” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-endelus er-ratîb*. 8 Cilt. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

Râğîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât*. thk. Muhammed Seyyid el-Keylânî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, ts.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 30 Cilt. thk. Ahmed el-arnavût-Turkî Mustafâ, Beyrut-Lübnan: Dâru ihyai't-Turâsi'l-Arabî, 2000/1420.

Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. 5 Cilt. thk. Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1988.

Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İktirâh*. thk. Abduhakîm'Atiyye Dımaşk: Dâru'l-Beyrutî, 2006/1427.

Süyûtî, *Hemhu'l-Hevami*. Mısır: Matbaatu's-saade, 1909/1327.

Toprak, M. Faruk. “*Zarûrât-ı şîriyye*” 44/138-140. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

EBÛ HAFS NECMÜDDİN ÖMER EN-NESEFÎ'NİN *et-TEYSİR fi'T-TEFSİR'İNDE* İSRÂİLİYYÂTA DAİR BAZI RİVAYETLER

-Bakara Sûresi Örneği-

Hacı ÇİÇEK \*

Öz

İsrâiliyyât, klasik tanımıyla daha çok, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklardan yoğunluklu olarak tefsir kitaplarına giren bilgiler olarak tarif edilmiştir. Ancak bu kavram, iki muharref dinin dışındaki bilgileri içeren geniş bir alana sahiptir. İsrâiliyyât menşeli bilgilerin en yoğun alanın tefsir alanı olduğu herkesçe kabul görmüştür. Kıssaların arka planlarını ve önceki peygamberlerin kıssalarını daha iyi anlamak için Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının bilgileri, bazı müfessirler tarafından tefsir yorumları arasına katılmıştır. İslâmî kaynakların verdiği bilgiye göre İsrâiliyyât'ın daha çok, Ka'b el-Ahbâr (ö.32/652-53), Abdullah b. Selam (ö.43/663-64), Vehb b. Münebbih (ö.114/732) ve İbn Cüreyc (ö.150/767) aracılığıyla tefsir kitaplarına girmiştir. Bu zatlardan aktarılan bilgiler, çeşitlilik arz etmektedir. İsrâilî rivayetlere genellikle önceki müfessirler tarafından ilgi duyulduğu söylenebilir. Onlardan bazıları, eserlerinde vurguladıkları bilgileri tenkit etmiş, bazıları ise hiçbir tenkide tabi tutmadan olduğu gibi kaydetmiştir. Müfessirler ise İsrâiliyyât'a karşı daha hassas davranmış ve bu haberlere karşı daha ihtiyatlı olmuşlardır. Eserinde İsrâiliyyât kaynaklı bilgilere yer veren müfessirlerden biri de Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî'dir (ö.537/1142). O, *et-Teyşir fi't-Tefsîr* adlı eserinde İsrâilî haberlere başvurmuştur. Bu makalede Bakara suresi çerçevesinde onun *et-Teyşir fi't-Tefsîr*'i isimli eserindeki isrâilî haber ve rivayetleri ele alınmıştır. Bunun yanı sıra yeri geldikçe diğer müfessirlerin yorumlarına da temas edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsir, Nesefî, Bakara Suresi, İsrâiliyyât.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 15/10/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 15/11/2022

\* Bu çalışmada Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî'nin (*et-Teyşir fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş ve diğerleri, (İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât, 2019) adlı nüshası esas alınmıştır.

\* Dr. Öğretim Üyesi, Adıyaman Ünv., Eğitim Fak, Arap Dili Eğitimi (Arapça Öğretmenliği), hciceko2@hotmail.com ORCID ID: 0000-0003-4735-6349

**SOME REPRESENTATIONS ABOUT ISRAILIIYAT IN ABÛ HAFS  
NECMUDDÎN OMAR AN-NASAFI'S ET-TAYSÎR FÎ'T-TAFSÎR**

**-THE EXAMPLE OF BAQARA SURAH-**

**Abstract**

Israeliyyat, with its classical definition, is the information that enters the books of tafsir mostly from Jewish and Christian sources. However, this concept has a wide scope that includes information outside of the two conflicting religions. It has been accepted by everyone that the most intense field of Israeliyyat-originated information is the field of tafsir. In order to better understand the background of the stories and the stories of the previous prophets, the knowledge of the Jewish and Christian clergy has been interspersed among the commentary interpretations by some commentators. According to the information given by Islamic sources, İsrâiliyât mostly entered the books of tafsir by Ka'b al-Ahbar (d.32/652-53), Abdullah b. Salam (d.43/663-64), Wahb b. Munabbih (d.114/732) and Ibn Jurayc (d.150/767). The rate of information given by the people in question varies. It can be said that Israeli narrations were generally of interest to previous commentators. Some of them analyzed the information they emphasized in their works, while others recorded them as they were without any criticism. It has been seen that later commentators were sensitive about Israeliyyat and approached the news with caution. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefi (d.537/1142) is one of the commentators who included information from Israeliyyat in his work. He applied to Israeli news in his work called *et-Teysîr fî't-Tafsîr*. In this study, his news and narrations based on Surah Al-Baqara in his *et-Teysîr fî't-Tafsîr* are discussed. In addition to this, the comments of other commentators in the same category were also touched upon.

**Keywords:** Qur'an, Tafsir, Nasafi, Surah al-Baqara, İsrâiliyyât.

Hâkim ve Hamîd olan Allah tarafından indirilen Kur'ân'ın korunmuşluğu yine Allah tarafından garanti edilmiştir. (Bkz.el-Hicr, 15/9); hiçbir batılın, önünden ve arkasından ona bulaşamayacağı bildirilmiştir. (Bkz.Fussilet, 41/42). Kurân, nüzulünden günümüze takriben on dört asır geçmesine rağmen, Allah katından gönderilişine şüphe edenlere bir suresinin benzerini getirmeleri noktasında meydan okuması devam etmektedir (Bkz. el-Bakara, 2/23).

Durum böyleyken neredeyse bütün zaman ve mekânlarda Müslüman milletlerin alimlerinde birçok yönden Kur'ân'ın tefsiri yapılmış; kimisi onu yüceltme adına farklı kıssa ve rivayetlerle süslemeye, kimisi de ama bilerek ama bilmeyerek ayetlerin tefsirini İsrâiliyyât türü haberlerle<sup>1</sup> desteklemeye çalışmıştır. Son dönem müfessirlerinin, ilk

<sup>1</sup> Âişe bint Muhammed Ali Abdurrahman, *et-Tefsîrül-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kâhire: Dârü'l-Meârif, ts.), 1/16; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1976), 1/130. M. Hüseyin Zehebî, İsrâiliyyât'ın daha çok, Ka'b el-Ahbâr (ö.32/652-53), Abdullah b. Selam (ö.43/663-64), Vehb b. Münebbih (ö.114/732) ve İbn Cüreyc (ö.150/767) aracılığıyla farklı

dönem müfessirlerine göre İsrâiliyyât konusunda daha duyarlı davrandıkları söylenebilir. İlk dönemdekilerin -ama az ama çok- İsrâiliyyât türü haberler aktarmada bir beis görmedikleri anlaşılmıştır. Mesela neredeyse bütün müfessirlerin yararlandığı Taberî<sup>2</sup> bile İsrâiliyyât türü haberleri tefsirine almıştır. Son dönem tefsir çalışmalarında İsrâiliyyât kaynaklı haber ve rivayetlere pek rastlanmaması, rastlansa bile tenkit ve analitik açıdan eleştiriye tabi tutulması, tefsir ilmi açısından oldukça olumlu bir durum olarak kabul edilebilir. Buna Muhammed Ali Şevkânî'nin (ö.1250/1834) *Fethu'l-kadîr*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö.1942) *Hak Dini Kur'an Dili*<sup>3</sup>, Seyyid Kutub'un (ö.1966) *fi Zilâli'l-Kur'an*<sup>4</sup>, Ebu'l-Ala Mevdûdî'nin (ö.1979) *Tefhimü'l-Kur'an*, Muhammed Ali Sâbûnî'nin (ö.2021) *Safvetu't-tefâsir*, Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî'nin *et-Tefsîrü'l-münîr* ve *et-Tefsîrü'l-vasît* adlı tefsirleri örnek olarak verilebilir.

İbn Teymiyye (ö.728/1328) İsrâiliyyât'ın itikat ile değil, ancak şahit getirme ve delil gösterme (istişhad) konusunda zikredilebileceğini söylemiştir. İbn Teymiyye, İsrâilî rivayetlerin birçoğunun dini bir esasa dayanmayan boş şeyler olduğuna dair görüş belirtmiştir. Çünkü Ehli Kitap, birçok konuda ihtilafa düşmüş, müfessirler ise onların birçok ihtilafını tahkik ve analiz etmeksizin eserlerine almışlardır. Örneğin Ashâb-ı Kehf'in isimleri (Bkz. Kehf, 18/10), köpeklerinin rengi (Bkz. Kehf, 18/18), Hz. Mûsâ'nın asasının hangi ağaçtan yapıldığı (Bkz. Kasas, 28/30), İsrailoğullarından öldürülen kimseye dirilmesi için ineğin hangi organıyla vurulduğu (Bkz. el-Bakara, 2/73), Yüce Allah ile konuşurken hangi ağacın yanında konuştuğu (Bkz. Tâhâ, 20/18); Hz. İbrahim için diriltelen dört kuşun isimleri (Bkz. el-Bakara, 2/260) gibi konularda müfessirlerin yorum ve çabalarının hiçbir faydası yoktur.<sup>5</sup>

oranlarda tefsir kitaplarına girdiğini vurgulamıştır. Bkz. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/133-135; 1/135-140; 1/141-142; 1/143-144.

<sup>2</sup> Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî, *el-Müfessirûn beyne't-te'vîl ve'l-ısbât fi âyâtı's-sıfât*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 30. Taberî'nin, tefsirinde İsrâiliyyât'a dayanan kıssaları ve rivayet ettiği haberleri kimi zaman tenkide tutmamış kimi zaman ise onların faydasız bilgiler olduğunu belirtmiştir. Mesela yılanın karnından İblis'in çıkması, yıldırım ve gök gürlemesinin mahiyeti, Hz. Adem'in cennetteki durumu, Hârût ve Mârût adlı melekler hakkında verdiği haberler birer örnek olarak verilebilir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân fi te'vîli' âyi'l-Kur'an*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/397-399, 513, 526; 2/419-424.

<sup>3</sup> Mesela Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, İsrâiliyyât eksenli olaylara dair "İşin en doğrusu şahıs ve zamanı ta'yin ile uğraşmaksızın vakayı, Kur'an'ın vurguladığı kadarıyla ve hikmet üzere mülahaza etmektir" demek suretiyle bu konudaki metodolojisini vurgulamıştır. Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/3162.

<sup>4</sup> Seyyid Kutub, İsrâiliyyât hakkında asıl kaynağın Kitap ve Sahih sünnet olduğunu, onların dışında bize doğru bilgi verecek bir kaynağın olmadığını, kendi metodunun aslı olmayan görüşlere ve rivayetlere dalmamak olduğunu belirttikten sonra birçok tefsirin bu kültürden yakasını kurtaramadığını, İbn Cerîr Taberî ve İbn Kesîr'in tefsirleri çok değerli olmasına rağmen, bu eğilimden uzak değildir. Bkz. Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, (Beyrût: Dârü's-Şurûk, H/1412), 3/1359. Kutub, tefsirinin başka bir yerinde ise rivayet ve yorumların birçoğunun İsrâiliyyâttan kaynaklandığını, kendisinin buna dalmayacağını, Kur'an'ın belirlediği sınırdan duracağını vurgulamıştır. *fi Zilâli'l-Kur'an*, 4/2391.

<sup>5</sup> Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* (Beyrût: Mektebetü'l-Hayât, 1980), 42-43.

*Medârikü't-tenzîl*'in müellifi Ebü'l-Berekât en-Neseffî'den (ö.710/1310) oldukça söz edilmesine rağmen Ebû Hafs Necmüddîn en-Neseffî (ö.537/1142) hakkında hemen hemen hiçbir çalışmanın yapılmadığını, hatta iki ciltlik *Tefsir Tarihi*'ni kaleme alan merhum İsmail Cerrahoğlu hocanın da (ö.2022)<sup>6</sup> ondan hiç söz etmediğini müşahede ettiğimizden bu çalışmayı uygun gördük. Tefsirde İsrâiliyyât alanı pek geniş olması nedeniyle makalemizi (el-Bakara) suresiyle sınırlı tutmaya çalıştık.

Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseffî es-Semerkandî'nin (ö.537/1142), *et-Teyşîr fi't-tefsîr* adlı tefsirinde İsrâiliyyât türü haberlere yer verdiği malumdur. Bu çalışmada müellifin Bakara suresi tefsirinde kaydettiği İsrâiliyyât kaynaklı ayet ve konular ele alınacaktır. Müellifin yorumlarına geçmeden, onun hakkında kısaca bilgi vermemiz uygun olacaktır.

### 1.Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Neseffî'ni Kısa Biyografisi

Birden fazla lakabı olan ama daha çok, Necmüddîn diye maruf Hanefî fakihî, muhaddis, müfessir, kelâmcı ve şair Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Neseffî, 461/1068-69 senesinde Buhâra'ya yakın yerleşim birimi olan Neseff'te dünyaya gelmiştir.<sup>7</sup> Semerkant'ta yaşayıp orada vefat etmesi nedeniyle Semerkandî diye de nitelenmiştir.<sup>8</sup> Neseffî diye bilindiğinden *Kenzü'd-dekâik* sahibi Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî (ö.710/1310) ile karıştırılmaması gerekmektedir.<sup>9</sup> Zemahşerî'nin çağdaşı ve aynı zamanda onunla görüşen, hac için Mekke ve ilim için Bağdat gibi yerleri ziyaret eden, *müftü's-sakâleyn* diye nitelenen<sup>10</sup> Ebû Hafs en-Neseffî, birçok alimden ders alması nedeniyle "müksirûn" diye öne çıkmıştır.<sup>11</sup> Birçok hocadan ders aldığı gibi birçok öğrenci de yetiştirmiştir. Neseffî, 537/1142 yılında yetişip büyüdüğü Semerkant'ta vefat etmiştir.<sup>12</sup>

Onun hocaları arasında Ebü'l-Fedâil Abdülkâdir b. Abdülhâlık en-Navkadî (ö.452/1060), Hanefî fakihî Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö.494/1100), İshâk b. Muhammed en-

<sup>6</sup> Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.)

<sup>7</sup> Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 219-220; Hayruddîn Zirikî, *el-A'lâm*, (Beyrût: Dârü'l-Kalem, 1980), 5/60; el-Mavsûatü'l-müeyyere fi'l-edyân ve'l-mezahib ve'l-ahzâb el-muâsıra, en-Nedvetü'l-alemiyye li's-şebâb el-İslâmî, (Riyâd: nşr: Dârü'n-Nedve el-Alemiyye li't-Tibaa ve'n-neşr ve't-Tevzî', 1420), 1/98.

<sup>8</sup> Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-'asri'l-hâdir*, takdim: Müftü'l-cumhûriyyeti'l-lübnâniyye eş-Şeyh Hasan Hâlid, (Beyrût: nşr. Müessesetü Nüveyhid es-Sakâfe li't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1998), 1/400.

<sup>9</sup> Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh el-Keşmîrî el-Hindî, *el-Arfu's-şâzî şerhu süneni't-Tirmîzî*, (Beyrût: Dârü't-Türâs el-Arabî, 2004), 3/133.

<sup>10</sup> Şihâbüddîn Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-sebi'l-mesânî*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, H/1415), 12/15.

<sup>11</sup> Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-'asri'l-hâdir*, 1/400.

<sup>12</sup> Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 14/494; el-Mavsûatü'l-müeyyere fi'l-edyân ve'l-mezahib ve'l-ahzâb el-muâsıra, 1/98; Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî el-Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 2/208; Muhammed Sıddîkî b. Ahmed Ebü'l-Hâris el-Burnû el-Gazzî, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyye*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 2/481.

Nevhî (en-Nûhî) en-Neseî (ö.481/1088)<sup>13</sup>, Hüseyin b. Ali el-Kâşgarî (ö.484/1091), Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed es-Semerkindî (ö.491/1097), Ebû Sa'd Muhammed b. Hasan b. Ali Hammâd el-Hammâdî en-Nahşabî (ö.494/1100), Ali b. Hasen el-Mâtürîdî (ö.511/1117), Ahmed b. el-Hasen el-Hâdimî en-Neseî (ö.513/1119), Ebü'l-Müeyyed Meymûn b. Ebü'l-Alâ Ahmed el-Hatemî en-Neseî (ö.513/1119), Ebû Muhammed Abdurrahman b. Yahyâ b. Yûnus el-Cikilî el-Hatîb (ö.516/1122), Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Ahmed b. Huşâm el-Buhârî (ö.522/1128), Ebû Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm el-Assâr el-Bendîmeşî (ö.524/1130), Ahmed b. Abdullah b. Yûsuf b. Fadl es-Sıbgî (ö.526/1132) gibi isimler bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Öğrencilerinden ise Mecd diye tanınmış oğlu Ebü'l-Leys Ahmed b. Ömer en-Neseî (ö.552/1157)<sup>15</sup>, Ömer b. Abdülmü'min b. Yûsuf el-Kacvâderî el-Belhî (ö.559/1164), Hidâye sahibi Ali b. Ebû Bekr el-Merginânî (ö.593/1197), Hafs Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Âkilî, Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed el-Hârizmî (ö.?), Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Belhî ez-Zâhîr (ö.553/1158), Ebü'l-Fazl Muhammed b. Abdülcelîl es-Semerkindî (ö.537/1142), Ahmed b. Mûsâ el-Keşşenî, Burhâneddin Muhammed b. Hasan el-Kâsânî'yi (ö.?) saymak mümkündür.<sup>16</sup>

Neseî, birçok eser kaleme almıştır. Bu konuda velûd bir kişiliğe sahip olduğu söylenebilir. Başlıca Akaîdü'n-Neseî, el-Manzûmetü'n-neseîyye, et-Teysîr fî ilmi't-tefsîr, el-Ekmelü'l-atvel, el-Kand fî marifeti târîhi ulemâi Semerkand, et-Tilbetu't-talebe, el-Yevâkit fî'l-mevâkît, Tarîhu Buhârâ, el-İşâr bi'l-muhtâr mine'l-eşâr, Kaydü'l-evâbid, Nazmu câmiu's-sagîr gibi eserleri vardır.<sup>17</sup>

Neseî'nin kısa biyografisinden sonra şimdi de onun Bakara Sûresinin tefsirinde yer verdiği İsrâiliyyât türü rivayetlerini ele alıp değerlendirmeye çalışacağız. İsrâiliyyât eksenli haber ve rivayetlere ne kadar ilgi duyduğu, ilgi duyduklarını analitik bir bakış açısıyla ele alıp almadığını tespit etmeye çalışacağız.

## 2. Yıldırım ve Gök Gürlemesi

Tefsirlere birçok konuda asılsız rivayetler karıştığı/karıştırıldığı gibi; oluşumu tamamen Allah'ın koyduğu tabiat kanunları (kavânin-i kevnîyye) kapsamındaki yıldırım ve gök gürlemesi konusunda da ilmî verilere aykırı görüşler ileri sürülmüştür.

Bakara Sûresinin 19.ayetinin tefsirinde bazı kaynaklarda, Vehb b. Münebbih'in (ö.114/732), İbn Abbas'tan (ö.68/687) naklettiği şu yorum yapılmıştır: Arşın altında bir

<sup>13</sup> Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-'asri'l-hâdir*, 1/400.

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 14/494; 20/127.

<sup>15</sup> Ali Cuma Muhammed Abdülvehhâb, *el-Madhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, (Kâhire: Dârü's-selâm, 2001), 120.

<sup>16</sup> Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkindî, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş ve diğerleri, (İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât, 2019), (mukaddime), 1/21-26.

<sup>17</sup> Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 14/494; Mustafâ b. Abdullâh Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ,1941), 1/519; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/60.



deniz bulunmakta olup kainattaki canlıların rızkı oradan temin edilmektedir. Allah'ın ona vahy etmesiyle söz konusu deniz, dünya semasına yağmuru bırakır. Allah, denize vahy ettiği gibi rüzgâra vahy eder, rüzgâr da onu buluta yükler. Bu aşamadan sonra yağmur yağar; düşen her yağmur tanesini bir melek yere bırakır. Yağan her yağmur damlasının bir ağırlığı ve ölçüsü vardır. Bunun bir istisnası vardır ki o da Hz. Nuh dönemindeki tufan olayıdır. Çünkü tufanda hiçbir kimsenin tahmin edemeyeceği derecede bardaktan boşanırcasına gökten yağmur inmiştir. Kâ'b b. Mâlik (ö.50/670), İbn Ömer'e (ö.73/693) ayette geçen "ra'd" sözcüğünü sorduğunu, İbn Ömer'in "Bunun, bulutları sevk ve idare etmekle görevlendirilen bir melek olduğu; Allah'ın, bulutları bir yere sevk edilmesini emrettiğinde, onun bu görevi yaptığı" şeklinde bir cevap aldığını söylemiştir.<sup>18</sup>

Şehr b. Havşeb (ö.100/718) "Ra'd"ın bir melek olduğu, bir çobanın develeri sevk ve idare ettiği ve yüksek ıslıkla onları bir araya topladığı gibi bulutları sevk eder, dağıldıkları zaman ise onları topladığı görüşündedir.<sup>19</sup> Bunun yanı sıra Şehr, melek öfkelenildiğinde ağzından lav gibi alevlerin fışkırdığı, onların da şimşek şeklinde tezahür ettiği kanaatindedir. İbn Abbas'a (ö.68/687-688) göre bulutun konuşması gök gürültüsü; gülmesi ise şimşektir. Katâde'ye göre (ö.117/735) "ra'd", parıltılı ve Allah'a son derece itaat eden bir yaratık iken, Mücâhid'e (ö.103/721) göre ise insan, boğa, kaplan ve aslan yüzü gibi dört çeşit çehreye sahip bir melektir. Şuayb b. Habbâb da (ö.30/650) son görüşü paylaşmaktadır.<sup>20</sup>

Görüldüğü üzere yukarıda zikrettiğimiz her bir yorum, ya sahibinin kişisel veya Ehl-i Kitab mensubu bazı şahıslardan naklettiği ve modern bilimin verilerine dayanmayan görüşlerdir. Neseî ise o yorumları eleştirmeksizin olduğu gibi tefsirine kaydetmiştir.

### 3.Hz. Âdem ile Havvâ'ya Yasaklanan Ağacın İsmi

Hz. Âdem ve eşine yasaklanan ağacın türü hakkında herhangi bir nas bulunmamasına rağmen, birçok tefsirde vurgulandığı gibi çalışmamıza esas kabul ettiğimiz en-Neseî'nin tefsirinde de Hz. Âdem ile eşine yasaklanan ağacın (Bkz. el-Bakara, 2/35), başka bir ifadeyle yaklaşılmaması gereken ağacın<sup>21</sup> ne olduğu hakkında

<sup>18</sup> Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcabbâr es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, (Riyâd, Dârü'l-Vatan, 1997), 1/54. Ayrıca bkz. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkandî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, (İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât, 2019), 1/367; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr,ts.), 1/69.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye,1415), 1/28; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (Kâhire: nşr. Hasan Abbas Zekî, 1998), 1/84.

<sup>20</sup> Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/369-371.

<sup>21</sup> Bazı yorumculara göre Hz. Âdem, ferdiyetinin sonlu olduğunu görmüş, bu eksikliğini cinsel üreme ile telafi edip ferden olmasa da toplum halinde ebedi yaşamanın yolunu aramış ve hayatını kendinden üreyecek nesillerde sürdürmek istemiş; nitekim ağacın meyvesini, kadının erkeğe ikram etmesinde de bu anlam saklıdır. Bkz. Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm'in yüce meâli ve çağdaş tefsiri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), 1/60.

farklı görüşler ileri sürülmüştür. En-Neseî de bazı sahabilere isnat edilen üzüm<sup>22</sup>, sümbül, incir ve ilim ağacı gibi görüşleri hiçbir analize tutmadan olduğu gibi kabul etmiştir.<sup>23</sup>

Abdullah b. Abbas, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö.108/726), Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Atiyye (ö.111/729-30), Katâde, Muhârib b. Disâr es-Sedûsî (ö.116/734) ve Mukâtil (ö.150/767), ayette sözü edilen ağacın buğday olduğunu söylemişlerdir. İbn Cüreyc (ö.150/767), incir; Hz. Ali, kâfûr ağacı; Muhammed b. İshak (ö.151/768), hanzal ağacı; Ebû Mâlik, hurma; Muhammed b. Ali et-Tirmizî (ö.320/932) ise onun başak olduğu kanaatindedir.<sup>24</sup>

#### **4.Hz. Havvâ'nın Nerede ve Nasıl Yaratıldığı Konusu**

Müfessirler tarafından Havvâ'nın nerede ve nasıl yaratıldığına dair görüşler de ileri sürülmüştür. Kâ'b el-Ahbâr (ö.32/652), Vehb b. Münebbih (ö.114/732) ve bir grup onun, cennetin dışında yaratıldığına kani iken başka bir grup ise Hz. Âdem, Mekke ile Tâif arasında gidip geldiği esnada Allah'ın, ona eşini yeryüzünde yarattığı; daha sonra ikisinin, değerli mücevheratla süslenmiş bir yatağın üzerinde gökyüzüne taşındıkları görüşündedirler. Bu tür değerlendirmelerin yanı sıra daha birçok İsrâîlî rivayetin aktarıldığı görülmektedir.<sup>25</sup>

Bazı âlimler ise Havvâ'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair rivayetin doğru olmadığını söylemiştir. Gerekçe olarak bu durumun, Hz. Âdem'de bir noksanlık oluşturacağını, dolayısıyla peygamberlerin noksan olduğunu söylemenin yanlış olacağını eklemiştir. Neseî, bu görüştekilere "Bu tür noksanlığın şekil itibariyle olduğu, oysa ki burada manevi olarak bir olgunlaşmanın vücut bulduğu; çünkü Allah'ın, Havvâ'yı yaratmakla Hz. Âdem'e huzur kaynağı oluşturduğu, onunla Hz. Âdem'deki yalnızlığı ve hüznü ortadan kaldırdığı" şeklinde bir cevap vermiştir.<sup>26</sup>

#### **5.Yılanın Cennetten Çıkarılması**

Bazı müfessirler, herhangi bir nassa dayanmayan öyle detaylara dalmışlar ki ayetlerin vermek istediği mesaj dikkatlerden kaçmıştır.

Neseî (ö.537/1142), hiçbir tenkit ve analize baş vurmaksızın Kelbî'den (ö.146/763) nakille İblîs'in, Hz. Âdem ve Havvâ'nın cennette nimetler içinde

<sup>22</sup> Abdullah b. Mes'ûd (ö.32/652), Saîd b. Cübeyr (ö.94/713) ve Süddî de (ö.127/745) bu ağacın üzüm ağacı olduğu görüşündedirler. Bkz. Neseî, *et-Teysîr fi ('ilmi)'t-tefsîr*, 2/103.

<sup>23</sup> Sem'ânî, *Tefsîrül-Kur'ân*, 1/68.

<sup>24</sup> Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/103-104. Bu konuda en tutarlı ve naslara uygun yorumun İmam Mâtürîdî'ye ait olduğu söylenebilir. O, ağacın mahiyetine dair açık seçik ve kesin bir nassın mevcut olmadığını, bu konuda bağlayıcı bilginin ancak vahiyle anlaşılacağını, ağacın ne gibi özelliklere sahip olduğunu bilmemize gerek olmadığını; bilinmesi gerekenin, Hz. Âdem ve Havvâ'nın yasaklanmış bir ağaca yaklaşmalarını gerektirdiği. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîrül-Mâtürîdî (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/426.

<sup>25</sup> Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/98.

<sup>26</sup> Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/99. Ayrıca bkz. Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, 1/38.

yaşamalarını kıskandığını, bu nedenle onlarla beraber yeryüzüne indirildiğini söylemiştir. Daha sonra şu bilgileri aktarmıştır: İblis, Hz. Âdem ile Havva'yı kandırmak için bazı hayvanların şekline girmek için hayvanlardan izin istemiş, göz kamaştırıcı renge sahip yılan onun teklifini kabul etmiştir. Cennette deveye benzeyen, dört ayak üzere yürüyen ve bütün renk tonlarını taşıyan yılan, şeytanın ısrarlarına karşı koyamamış, ona uymak zorunda kalmıştır. Böylece şeytan, yılan suretinde cennetin kapısında Âdem ve Havvâ'ya seslenmiş, onlara cennette hangi ağaçtan uzak kalmaları gerektiğini sormuş, onlar ise bir ağaç hariç, Firdevs cennetinin diğer bütün ağaçlarından yararlanabileceklerini söylemişlerdir. Şeytan ise yeminle, hayırhah ve nasihat eden bir tavırla Allah'ın, onlara hayır ve şerri bilen ölümsüz iki melek olmamaları için yasak ağaçtan yememelerini istediğini söylemiştir. Oysa ki şeytan yalan söylemiş, önce Havvâ, ağaca yaklaşmış ve Hz. Âdem'in yemesini istemiştir ama Hz. Âdem de ona Allah'ın yasak emrini ona hatırlatmış aksi takdirde cezalandıracaklarını söylemiştir. Havvâ ise Allah'ın rahmetinin ne denli geniş olduğunu, gazabını kuşattığını hatırlatmıştır. Bu diyalogdan sonra ağacın meyvesinden önce Havvâ yemiş, sonra Hz. Âdem'e yedirmiştir. Yedikleri, karınlarına vardığında nurdan mamul elbiseleri bir anda yok oluvermiştir. Ağacın meyvesini tattıklarında kendilerine avret yerleri görünmüştür (Bkz. el-A'râf, 7/22).

Nesefî, şeytanın Hz. Âdem ile Havvâ'nın ayaklarını nasıl kaydırıldığını, nasıl yanlışa sürüklediğini ve Hz. Âdem'in düştüğü hatanın özelliklerinden de söz etmiştir. Şeytanın onlara yeryüzünden seslendiğini, başka bir görüşe göre cennet ehlinde olmayan şeytanın içeri girmeksizin cennetin kapısından onlara seslendiğini söylemiştir. Şeytan, onlara sesini duyuramamış, onun seslenişini ve diyalogdaki sorularını Hz. Âdem ve Havvâ'ya iletinin Allah olduğunu vurgulamıştır. Nesefî, ayette geçen "bu ağaçtan" sözünün, şeytanın cennette ve ağacın yanı başında olduğuna delâlet etmediğini, "sözünü ettiğiniz o ağaçtan" anlamına geldiğini söylemiştir.

Başka bir grup ise şeytanın yılan suretinde cennete girdiği görüşündedir. Onlara göre bu, şeytanın cennete girmesi anlamına gelmemekte; çünkü bu durumda cennete giren şeytan değil, yılan olmaktadır.<sup>27</sup>

Nesefî, bu hususun Ebü'l-Hasen Ali b. Saîd er-Rüstüfağnî el-Hanefî'ye (ö.345/956) sorulduğunu, onun, kesin delil bulunmadığından şeytanın yılan şeklinde cennete girdiğine dair bir şey söylenemeyeceğini; ancak kesin delil var ise onun cennete girdiğine hükmedileceğini nakletmiştir. Çünkü şeytanın cennete girmesi onun üzüntü, keder ve hasretini artırır. Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ise şeytanın kendisine sağlanan imkânlarla vesvesesini Âdem ve Havvâ'ya ulaştırdığını söylemiştir. Şeytanın onlara vesvesesi, tıpkı yeryüzünde yaşayan bütün insanların kalplerine aynı anda

<sup>27</sup> Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/110. Ayrıca bkz. Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahrü'l-muhîf*, (Beyrût: Dârü 'l-Fikr, 1999), 7/393; Ebû Ahmed Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Kassâb el-Kerecî, *en-Nüketü'd-dâlle 'alâ'l-beyân fi envâi'l-ülûm ve'l-ahkâm*, thk. İbrâhîm b. Mansûr el-Cüneydil, (Riyâd: Dârü'l-Kayyım, 2003), 2/297.

verdiği vesvese gibidir. Eğer şeytan, kişiye sadece huzurunda vesvese verseydi o zaman aynı anda bütün insanların kalplerine vesvese vermesi söz konusu olmazdı. Şeytan aynı zaman diliminde bütün kalplere vesvese verebiliyorsa bu onun tek bir mekânda olmadığına delâlet eder. Başka bir ifadeyle şeytanın vesvesesi, Azrâil'in insanların canlarını almasına benzer. Malum olduğu üzere aynı anda ölen insanlar farklı yerlerde olmalarına rağmen Azrâil tek bir yerde bulunmaktadır.<sup>28</sup>

Nesefî, daha sonra bu tür ifadelerin yakışsız olduğunu, Allah'ın peygamberlerini böyle şeylerle nitelemenin câiz olmadığını; çünkü onların seçkin kılınmış kimseler olduğunu vurgulamıştır.<sup>29</sup>

Cennetten kovulanlar arasında (Bkz. el-Bakara, 2/38) yılanın bulunduğu dair herhangi bir karine olmamasına rağmen birçok tefsirde yılan da zikredilmiştir. Bu durum, iniş amacı "insanları en doğru yola iletmek" olan Kur'ân'ın (Bkz. el-İsrâ, 17/9) geri plana itilip, kassâs ve hikayeciler tarafından -ama iyi ama kötü niyetle- İsrâiliyyât menşeli rivayetlerin merkeze alınmasına neden olmuştur.

## **6. Denizin Yarılması ve Firavun'un Boğulması**

Allah, Hz. Mûsâ ve kendisine inanan müminleri Firavun'un baskı ve işkencesinden kurtarmak için denizi yardığını, Firavun ve taraftarlarını da müminlerin gözleri önünde denizde boğduğunu bildirmiştir (Bkz. el-Bakara, 2/50).

Mele' ve mütrefin diye nitelenen Firavun'un ileri gelenleri, ona "Sen, Mûsâ ve beraberindekileri, memlekette bozgunculuk yapsınlar diye mi özgür bırakacaksın?" (Bkz. A'râf, 7/127) diyerek onu Hz. Mûsâ ve müminlere karşı onu kışkırtmış ve harekete geçirmiştir. Bunun üzerine Yüce Allah, Mûsâ'ya taraftarlarını Mısır'dan çıkarmasını emretmiştir.

Olay, bu merkezde ve yalın bir formda iken bazı gereksiz detay ve yorumlarla karşılaşılmaktadır: Hz. Mûsâ'nın onlara, Firavun taraftarı Kıptîlerden değerli mücevheratı ödünç almalarını, evlerinden çıkmadan önce sabaha değin ışıklarını söndürmemelerini ve nereye gideceklerini kimseye söylememelerini emrettiği; çıkan kimselerin çıktıkları bilinsin diye kapılarına bir avuç kan sürmelerini emretmiştir. Bunun üzerine geceleyin İsrâiloğulları evlerinden çıkmış, o esnada Kıptîlerden biri öldüğünden ve sabaha kadar defin işiyle uğraştıklarından İsrâiloğulları'nı takip etmeye fırsat bulamamışlardı. Bu nedenle Yüce Allah, "Firavun ve adamları gün doğarken onları takibe koyuldular" (Bkz. eş-Şu'arâ, 26/60) diye buyurmuştur.

Kentin dışına çıkıldığında Hz. Mûsâ onların liderleri, Hz. Hârûn ise yol rehberleri; yolculuğa altı yüz yirmi bin savaşçı çıkmıştır. Bu sayıya, yirmi yaşının altındakiler ile altmış yaşının üstündekiler dâhil değildi. Firavun ise Hâmân'ın

<sup>28</sup> Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/111.

<sup>29</sup> Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/112.

komutasında bir milyon yedi yüz bin süvari ile -ki hepsi miğferli ve mızraklı- onları adım adım takip ediyordu.<sup>30</sup>

Bu esnada Mûsâ'nın, asasını sağa ve sola salladığı, denizde gediklerin oluştuğu, onların birbirlerini gördükleri; böylece yürümeye devam edip denizden karşıya geçtikleri, Firavun'un, güzel ve siyah atının denize dalmaktan korktuğu, o sırada Cebrâil'in, dişi bir atın üstünde ona görüldüğü, bunun üzerine Firavun'u taşıyan atın da onun arkasından denize daldığı, işte o anda Firavun'un "Ben, İsrâiloğulları'nın iman ettiği ilâhtan başka ilâh olmadığına inandım" (Bkz. Yûnus, 10/90) dediği rivayet edilmiştir. Bunun yanı sıra Firavun'un ölmediğine, onun hala sağ olduğuna ve çıkıp kendilerini öldüreceğini zanneden müminlerin kalben rahatlamaları Allah'ın, Firavun'un ordusundan altı yüz yirmi bin askeri teçhizatları ile birlikte su yüzüne çıkarıp kıyıya vurduğunu; o günden sonra denize, kimi yuttuysa suyun yüzeyine çıkarma özelliği verildiği gibi ilginç yorumlar yapılmıştır.<sup>31</sup>

### 7. Hârût-Mârût Kıssası

Birçok tefsirde olduğu gibi Neseî tefsirinde de Hârût Mârût kıssasına dair bazı İsrâilî rivayetler mevcuttur.

Bir rivayete göre melekler insana ve günahlarına bakıp "Ey Rabbimiz! İnsanları ve rızıklarını yarattın ama buna rağmen onlar sana isyan ediyorlar, biz onların yerinde olsaydık isyan etmezdik" diye durumlarını arz etmişlerdir. Allah da onlara, aralarında iki melek seçmelerini emredince onlar, Cebrâil ve Mîkâil'i seçmiş ama onlar Allah'a yalvararak bu görevden muaf tutulmalarını istemiştir. Onlar, muaf tutulunca melekler diğer iki meleği, Hârût ve Mârût'u seçmişlerdir. Bunun üzerine Allah da onlara insanlardaki yeme, içme ve cinsel arzu gibi dürtüleri yerleştirmiş ama hiçbir günah işlememeleri şartıyla dünyaya göndermiştir. Onlar, geceleyin semaya çıkıyor, gündüz ise dünyaya iniyorlardı. Nihayet bir gün, adı Zühre olan güzel bir kadın, saçlarını tarayıp açmış, örgülerini yanlarına salıvermiş, üzerine ipek bir gömlek giymiş hâlde onların huzuruna çıkarak eşinden şikâyetçi olmuştur. Melekler, güzel kadını gördüklerinde ilk anda beşerî-behimî duygularını gizli tutmuş, utandıklarından bir şey diyememiş ama sonunda sabırları taşmış ve kadından murat almak istemişlerdir. Kadın, ancak kendisini göğe yükseltecek ism-i a'zam duasını öğretmeleri şartıyla onların isteklerine cevap vereceğini söylemiş; onlar da kadına söz konusu duayı

<sup>30</sup> Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/174. Bazı müfessirlerin, Firavun'a eşlik eden asker ve personel sayısını olmadık sayıda abartmışlardır. Mesela Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' (ö.211/826-27), Firavun'un, bir milyon iki yüz bin süvari ile Hz. Mûsâ ve taraftarlarını takip ettiğini kaydetmiştir. Aynı kaynak, Hz. Mûsâ'nın yanında altı yüz bin kişinin bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. Abdürrezzâk, *et-Teysîr*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, H/1419), 1/270. Hz. Mûsâ'nın yanındakilere farklı sayıda eklemeler yapan müfessirlerin olduğunu söylemek mümkündür. Bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, (Mekke: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 7/2196.

<sup>31</sup> Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/175.

öğretmişlerdir. Kadın, daha sonra bir eve girerek temizlenmiş ve Allah'ın ism-i a'zamı ile dua etmiş, Allah da onu bir yıldıza dönüştürerek göğe yükseltmiştir.<sup>32</sup>

Görüşler ve bakış açıları yukarıda geçen rivayetler ile sınırlı kalmamakta; kimisine göre yıldız dönüşen kadın gökte azap görmekte, kimisine göre ise diğer dönüştürülenler<sup>33</sup> gibi o da cehenneme gitmiştir.<sup>34</sup>

Vahyin ve aklın kabul etmeyeceği daha nice yorumların olduğunu söyleyebiliriz. İddialarına göre Allah bir melek (Cebrâil) göndermiş, verdikleri sözde durmamaları ve Zühre'den murat alma arzuları nedeniyle Hârût ve Mârût'un göğe yükselmelerine engel olmuştur. Cebrâil, ikisine Allah'ın kendilerine iki seçenek sunduğunu; ya dünyada azap çeker ve ahirette Allah'ın dileğine kalırlar, dilerse azap eder, dilerse bağışlar, ya da azapları ahirete ertelenir, diye uyarıda bulunmuştur. dedi. Onlar, Cebrâil'in kendilerine akıl vermesini tercih edince o, dünya azabını seçmelerini önerdi. Bu nedenle onlar Babil'de bağlı şekilde azap çekmektedirler.<sup>35</sup>

Nesefî de bu rivayetlere yer verdikten sonra "Bazı rivayetlerde adı geçen iki meleğin zina ettikleri, içki içip adam öldürdükleri sabit değildir" şeklinde bir eklemede bulunmuştur.<sup>36</sup>

### **8. Tâlût ve Câlût Kıssası**

Yüce Allah, sıkıntı yaşayan ve kendilerine bir önder göndermesi için yalvaran İsrâiloğulları'na güçlü kuvvetli, harp taktik ve stratejisine vakıf olan ama servet ve zenginliği olmayan Tâlût'u gönderince onlar, bunu içselleştirememiş ve garipsemişlerdir. Ne ver ki onlar Allah'ın, ilim ve bedende üstünlüğü, mülkü de dilediğine vereceğini (Bkz. el-Bakara, 2/247) göz ardı etmişlerdir.

Burada kıssanın vermeye çalıştığı amaca yoğunlaşılması gerekirken, maalesef bazı müfessirlerimiz, hiçbir ilmî esası olmayan kesitlere dair akıl yürütmüş, İsrâilî haber ve rivayetlere odaklanmışlardır. Onlar Allah'ın, İsrâiloğulları'nın peygamberine bir asa gönderdiği, boyu söz konusu asa kadar olan kişinin kendilerine kral olacağı şeklindeki haberlere yer vermişlerdir. Çevrede bir görüşe göre su taşıyan, bir rivayete göre deri tabaklayan, başka bir görüşe göre ise merkep ve katır kiralayan Tâlût'un dışında hiçbir kimsenin boy ölçüsü sopaya uymamıştı. Mevcut kriterlere göre kral

<sup>32</sup> Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/374; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, 1/65-66; Ebussuûd Efendi, olayın akıl dışı ve Yahudi kökenli bir haber olduğunu belirtmekle beraber tefsirinde yer vermiştir, bkz. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/138.

<sup>33</sup> Burada "Dönüştürülenler" sözcüğü ile "İçinizden cumartesi günü hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz. Bu yüzden onlara 'aşağılık maymunlar olunuz' demiştik" (el-Bakara, 2/65) ayetine telmihte bulunulmuştur.

<sup>34</sup> Her iki meleğin farklı objelere dönüştürüldüğü, olayda sözü edilen kadının ise "Zühre Yıldızı" diye anılan gezegen olduğuna dair rivayetler mevcuttur. Bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî, *et-Tefsîr*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, H/1419), 1/281.

<sup>35</sup> Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/375. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. el-Muhâribî İbn Atıyye, *el-Muhârrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, 1/187).

<sup>36</sup> Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/375.

olması gereken Tâlût, kral soyundan gelmediğinden ve yoksul olduğundan kabul görmemişti.

Neseî'nin tefsirinde Tâlût'un, bir gün merkebinin kaybettiğini, her tarafta onu aradığını, o sırada peygamberlerinin evine vardığını, peygamberde aranan kralın o olabileceği hissini doğduğunu, sopayla onu ölçtüğünü ve sonunda onlara "İşte Allah'ın size takdir ettiği kral budur; ona itaat edin ve onunla birlikte düşmanlarınıza karşı savaşınız" dediği ama onların "Biz idareye daha lâyığız, bizim ona krallık yapmamız daha uygundur; zira biz, kralların hanedanından geliyoruz" diyerek karşı çıkmışlardır.<sup>37</sup>

### 9.Tabut'un İşlevi ve Neden İmal Edildiği

İsrâilîlerin Peygamberleri onlara, onun hükümlerinin kanıtı olarak Allah'ın, kendilerine tabutu/sandukayı göndereceği, meleklerin taşıdığı o tabutun içinde onlara bir huzur; Mûsâ ve Hârûn ailelerinin bıraktıklarından da bir hatıra olduğu (Bkz. el-Bakara, 2/248) bildirilmiştir.

Ayetin sonunda inanmış kimseler için tabutta bir ders ve ibretin mevcut olduğu vurgulanmasına rağmen Ebû Hafs Neseî ve bazı müfessirler, onun etrafında birçok farklı haber ve rivayetlere yer vermiştir. Tâbût'un, Câlût'un kavmi tarafından alınıp götürüldüğü, tuvalet yapılan yere gömüldüğü, bu nedenle Allah'ın onları hemoroit hastalığına yakalattığı, bu hastalığın aralarında yayılıp çoğunun helâk olduğu gibi yorumlar yapılmıştır. Ayrıca kimisi Tâbût'un öd ağacından, kimisi altınla doldurulmuş sandal ağacından, kimisi tarak yapılan şimşir ağacından, kimisi zümrüten olduğunu söylemiştir.<sup>38</sup>

Müfessirlerin bir kısmı tabutun yanı sıra içindeki sekîne'nin ne olduğu konusunda da akıl yürüterek görüş beyan etmiş, farklı yorumlarda bulunmuştur. Kimisine göre o, yakut ve zebrecetten mamul, kedi başına benzeyen iki kanatlı bir nesne<sup>39</sup>; kimisine göre ise altından mamul bir testidir.<sup>40</sup>

### 10.Tâlût'un Askerlerinin Sayısı, Vardıkları Nehir'in Adı ve Yeri

Bazı müfessirler, Tâlût'un komutasındaki ordunun asker sayısı hakkında da birtakım rivayetler aktarmışlardır.

Mukâtil b. Hayyân (ö.130/752), Tâlût ordusu savaşa çıktığında yanında yetmiş bin kişinin olduğunu, nehirde kendisine dört bin kişinin itaat ettiğini, geri kalan altmışaltı bin kişinin ise münafıklık yaptığını; Câlût'a ve ordusuna güç yetiremeyeceklerini, üç yüz on üç kişi hariç, kalan dört bin kişinin sabit-kadem

<sup>37</sup> Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 3/298.

<sup>38</sup> Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 3/300-301.

<sup>39</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, (Beyrût: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 2001), 10/40; Ebû'l-Ferec Cemâlüdîn Abdurrahmân b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001), 1/224.

<sup>40</sup> Ebû'l Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrût: Darü Tayyibe, 1999), 1/666.

davranmadıklarını söylemiş, daha sonraki bazı müfessirler ise hiçbir sağlam delili olmayan bu rivayeti olduğu gibi eserlerinde aktarmışlardır.<sup>41</sup>

Bazı müfessirler, Beytü'l-Makdis'ten hareket eden<sup>42</sup> Tâlût'a yolun başında uyan, daha sonra savaşmaktan firar edenlerin sayısı konusunda yorum yaptıkları gibi ayette sözü edilen nehir hakkında da yorum yapmışlardır. Onların yetmiş, seksen ve yüz bin askerden oluştuğuna dair farklı görüşler vardır.<sup>43</sup> Nehrin nerede olduğu, adı ve nehri kaç kişinin geçtiği gibi sorulara cevap aramaya çalışmışlardır. Kimisi onun Ürdün ile Filistin arasında<sup>44</sup>, kimisi onun Filistin toprakları içinde olduğu kanaatinde.<sup>45</sup>

Nehrin hangi coğrafyada olduğu noktasında çaba gösteren bazı müfessirler, bu bilgileri vermekle yetinmemiş, aksine nehre varan askerlerden geri dönenlerin sayısını da tespit etmeye çalışmışlardır. Ebû Hafs Neseî, yolun başında yetmiş bin kişiyle savaş alanına doğru seyir halindeki Tâlût'un ordusunda ancak Bedir savaşındaki müminlerin sayısına muadil küçük bir birliğin kaldığını bildirmiştir.<sup>46</sup> Bazı müfessirler ise nehre varıldığında ve Tâlût'un ancak bir avuç kadar suyun içilmesini emrettiğinde ise altmış yedi bin kişinin geri döndüğünü haber vermiştir.<sup>47</sup>

### 11.Hz. Dâvûd'un Câlût'u Öldürmesi

Kur'an, Hz. Dâvûd'un, Câlût'u öldürdüğünü ve Allah'ın ona hükümler ve hikmet verdiğini, ona dilediği şeyleri öğrettiğini (Bkz. el-Bakara, 2/251) haber vermiştir.

Olay bu merkezde iken Hz. Dâvûd'un, Câlût'u nasıl, nerede, hangi cisimle öldürdüğü konusu daha çok ilgi görmüş olmalı ki, bazı tefsirlerde yer bulmuştur.

<sup>41</sup> Neseî, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, 2/309.

<sup>42</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*, (Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1420), 1/336.

<sup>43</sup> Neseî, *Et-Teysîr fî't-tefsîr*, 2/309. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 1/225; Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, (Beyrût: Dârü'l-Kelim et-Tayyib, 1998), 1/205.

<sup>44</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî te'vîl Âyi'l-Kur'an*, 5/340, 341; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, 1/252; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *Tefsîrü'l-Kur'an (en-Nüket ve'l-uyûn)*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/317; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/359.

<sup>45</sup> İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, 1/334; Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1999), 6/509.

<sup>46</sup> Neseî, *Et-Teysîr fî't-tefsîr*, 2/309. Ayrıca bkz. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir*, (Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâs, 2002), 1/208; Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve üyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/291. Burada bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz: Kur'an'ın vermek istediği mesajdan daha çok, rakamlara odaklanmanın kişiyi farklı alanlarda da aynı hassasiyete sahip kılmaktadır. Örneğin Sebe' Kraliçesi Belkıs'ın ordusunda üç yüz on üç komutanın bulunduğu, her komutanın emrinde ise yüz bin askerin olduğu görüşüdür. Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 3/303.

<sup>47</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 5/344; Ebû Hâtım, *tefsir*, 2/473, 11/157; Mâverdi, *Tefsîrü'l-Kur'an*, 1/317; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, 1/335; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiü' li ahkâmi'l-Kur'an*, (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964),3/254; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed es-Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an*, (Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1997), 1/495; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/589; Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.),1/759.



Onun, Câlût'u sapanla öldürdüğü, atılan taşın üçe ayrıldığı; bir parçası alınına, bir parçasının kalbine, bir parçasının da beline isabet ettiği, bunun neticesinde Câlût'un yüzü koyun yere yığıldığı gibi detaylı bilgiler verilmiştir. Bu bilgilere ek olarak atılan taşların etkisinde Câlût'un başındaki miğferin rüzgârdan düştüğü, taşın tam beynine isabet ettiği ve diğer taraftan çıktığı gibi rivayetler de bulunmaktadır. Hz. Dâvûd'un taşlarından birinin otuz bin kişiyi öldürdüğü, diğer taşın ise karşı orduyu hezimetle uğratana kadar askerler arasında dönüp durmaya devam ettiği şeklinde rivayetler de vardır. Hatta olayın geçtiği yerde mıknaş taşlarının bulunduğu, Câlût'un askerlerinden yanındaki demir mamulü objeleri manyetik alanına çektiği tefsirlerde kaydedilmiş, bazılarınca kabul görmüştür.<sup>48</sup>

Ebû Hafs Nesefî'nin de tefsirinde bu tür rivayetlere yer verdiği görülmektedir.

## 12. Hz. İbrâhîm ve Nemrût Kıssası

Kur'ân, bu kıssayla ilgili olarak şöyle buyurmaktadır: "Allah kendisine mülk (hükümdarlık ve zenginlik) verdiği için şımararak Rabbi hakkında İbrâhîm ile tartışmaya gireni (Nemrût'u) görmedin mi! İşte o zaman İbrâhîm "Rabbim hayat veren ve öldüren." demişti. O da "Hayat veren ve öldüren benim." demişti. İbrâhîm "Allah güneşi doğudan getirmektedir; haydi sen de onu batıdan getir." dedi. Bunun üzerine kâfir afallayıp kaldı. Allah zalim kimseleri hidâyete erdirmez." (Bkz. el-Bakara, 2/258).

Ayete ilişkin farklı yorumlar yapılmıştır. Mesela Mücâhid'e göre küresel ölçekte dünyanın tamamına sadece dört kişi hâkim olmuştur: onlardan ikisi Müslüman, ikisi ise kâfirdir. Müslüman olanlar Hz. Süleyman ve Zülkarneyn; kâfir olanlar ise Nemrût ve Şeddâd b. Âd'dır.<sup>49</sup>

Zeyd b. Eslem (ö.136/754), yeryüzündeki ilk azgın hükümdarın Hz. İbrahim dönemindeki Nemrût olduğunu söylemiştir.<sup>50</sup> Nemrût, halkına kendisinin, onların rabbi olduğunu kabul ettirmeye çalışan diktatör bir kimseydi. Rab konusunda Hz. İbrahim ile tartışan Nemrût, sonunda mağlup olmuş (Bkz. el-Bakara, 2/258), geçirdiği hafakanlar sonucunda Hz. İbrahim'i ateşe atmaya çalışmış ama Allah, kulu İbrahim'i korumuştur (Bkz. el-Enbiyâ, 21/69).

Katâde; mağlup olan Nemrût'un, bir grubu topladığını, Allah'ın da bir meleğe emredip sivrisineklere uygun ortam hazırladığını, çoğalan sivrisineklerden insanların güneşi göremez duruma geldiğini, sineklerin insanların etlerini yediğini, kanlarını içtiğini, onlarda sadece kemiklerinin kaldığını ama Nemrût'a hiçbir şey olmadığını; bunun üzerine Allah'ın ona bir sivrisinek gönderdiğini, burun deliğinden girdiğini; bunun neticesinde Nemrût'un dört asır boyunca tokmaklarla başındaki ağrıyı dindirmeye uğraştığını, ona dört asır hükümdarlığı nasip ettiği gibi dört asır da onu azapla cezalandırdığını iddia etmiştir. Nemrût'un yedi şehir inşa ettiği ve her bir

<sup>48</sup> Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/314.

<sup>49</sup> Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/344.

<sup>50</sup> Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/347.

şehirde çok güzel ve göz kamaştırıcı eserlerin yer aldığına dair İsrâilî birçok bilgi ve rivayet bulunmaktadır.

Neseî, birinci şehrin kapısında bakırdan bir kazın; ikinci şehirde bir davulun, üçüncü şehirde bir aynanın; dördüncü şehirde bir havuzun, beşinci şehirde bir gölün; altıncı şehirde bir göletin, yedinci şehirde ise sarayının kapısında geniş gölgeli bir ağacın olduğunu kaydetmiştir. Neseî, daha sonra Nemrût'un yaşadığı sarayın seksen arşın uzunluğunda, seksen arşın genişliğinde ve de seksen arşın yüksekliğinde olduğunu vurgulamıştır. Müfessir, sarayın altın tuğlalar ile inşa edildiğini, çatısının gümüşten çatıldığını, sarayda üç yüz kandilin bulunduğunu, sekiz yüz okka zambağın bu kandillerde tutuşturulduğunu, yatağının boyu kırk, uzunluğu seksen arşın geldiğini, altından yapıldığını, ayaklarının mücevherden oluştuğunu eserinde yazmış ve sarayın daha birçok özelliğini zikretmiştir.<sup>51</sup>

### **13. Bir Kasabaya Uğrayan Adamın Kıssası**

Kur'ân'ın ölümden sonra dirilişe delil olarak getirdiği örneklerden biri de halkın terk ettiği, çatıları yıkılıp harap olmuş bir kasabadan geçen ve söz konusu kasabanın bir daha nasıl diriltileceğine akıl erdirmeyen kimsenin yüzyıl süreyle ölü bırakılıp tekrar hayata döndürülmesi ve kendisine "Ne kadar kaldın?" diye sorulması ve sonra gelişen olayların vurgulandığı (Bkz. el-Bakara, 2/259-260) kıssadır.

Kur'ân, bir kasabaya uğrayan şahsın, harap ve viraneye dönmüş meskenlerde hayatın yeniden nasıl canlanacağına (Bkz. el-Bakara, 2/259) dair hayretinden söz etmektedir. Bu sahne, Allah'ın insanların hem akıllarına hem duygularına sunduğu canlı bir kanıt hükmündedir. Ama olay, diriliş bağlamında beşerî merak ve duygularla soru soran kişinin şahsında örülmüş, vakıa kendisinde *hakka'l-yakîn* gösterilmiş olmasına rağmen bazı müfessirler, olayın tali derecedeki detaylarına girmişlerdir.

Mücâhid'e göre kasabaya<sup>52</sup> uğrayanın İsrâiloğulları'ndan bir kişi; Vehb'e göre onun peygamber İremyâ b. Halkıya (Yeremya); başka bir görüşe göre ise onun Hızır olduğudur. Bu görüşlerin dışında ekseriyetin kanaati ise o kişinin Üzeyir b. Şerhiyâ, kasabanın ise Beytülmakdis'in içerisinde bulunduğu İlyâ olduğudur. İbn Abbas ve Mukâtil'e göre Üzeyir, Benî İsrâil'den bir ilim adamı; çoğunluğa göre ise peygamberdi.<sup>53</sup>

Ayette ifade edilmediği halde tefsirlerde verilen detaylar bununla kalmamış, Üzeyir'in, eşeğini hangi ağaca bağladığı, nerede dolaştığı, hangi meyveleri topladığı, yediği meyvelerden hangi kaba koyduğu, günün hangi vaktinde canının alındığı, yüz yıl sonra hangi saatte diriltildiği ve ayağa kalkan eşeğinin anırıp anırmadığına varıncaya kadar detaylı şekilde anlatılmıştır.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/348-350.

<sup>52</sup> Kasabanın yeri ve adı hakkında onlarca görüşe dair bkz. Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, 1/193.

<sup>53</sup> Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/353. Ayrıca bkz. Begavî, *Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, 1/352; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 1/233.

<sup>54</sup> Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/354-355.

#### 14.Hz. İbrâhim'in Kuşları

Kur'ân-ı Kerim, Hz. İbrâhim'in "Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster" dediğini; Allah'ın "Yoksa inanmadın mı?" sorusuna onun "Hayır! İnanırım, fakat kalbimin yatışması için görmek istedim" diye cevap verdiğini; bunun üzerine Allah'ın ona "Öyleyse dört tane kuş yakala, onları kesip parçala, her dağa onlardan birer parça koy; sonra onları kendine çağır, koşarak sana gelirler" (Bkz. el-Bakara, 2/260) dediğini belirtmektedir.

Bu ayetle ilgili olarak İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre Hz. İbrâhim, Taberiyye gölü civarında param parça olmuş ve çürümüş bir hayvan leşinin yanından geçerken ondan kuşların yediğini ve karınlarını doyurduklarını görmüştü. Bunu gören Hz. İbrâhim, Allah'ı tesbih etmiş ve tefekkür etmişti. Ardından Allah'ın kudretine iman etmiş olarak ayette geçen diriltmeye dair soruyu sormuştu. Hz. İbrâhim'in kalbi tatmin olsun diye Allah, diriltme olayını kuşlar üzerinden gerçekleştirmeyi murat etmişti.

Kur'ân'da olayın anlatımı bu kadarla sınırlı iken bazı müfessirler, olayın yeri, zamanı, olayda geçen nesnelere türü, rengi ve şekli gibi konulara yoğunlaşmışlar ve haliyle bu ise verilmek istenen mesajın geri planda kalmasına neden olmuştur. Nitekim bazıları, ayette geçen dört kuşun tavus, horoz, karga ve güvercin; bazıları tavus, kartal, karga ve horoz; bazıları güvercin, horoz, karga ve ördek; bazıları tavus, güvercin, horoz ve balıkçıl; bazıları ise o kuşların yeşil bir kaz, siyah bir karga, beyaz bir güvercin ve kırmızı bir horoz olduğunu iddia etmiştir.<sup>55</sup>

#### SONUÇ

Kur'ân, Allah'ın indirdiği en açık ve insanları hidayete erdiren kitabıdır. Onun maksadı, insanlara dünyaya gönderiliş amaç ve yükümlülüklerini anlatmak, onları şirkin her türlü tezahürlerinden sakındırıp ölünceye kadar vahyin çizdiği sınırlar çerçevesinde hareket etmelerini sağlamaktır.

Tefsirlerin bir kısmında yer alan İsrâiliyyât, her ne kadar Yahudilerin kutsal metinleri olan Tevrat veya Talmud kaynaklı haber, vaaz ve kıssalar şeklinde anlaşılabilir da Mesîhiyyât ve Nasrâniyyât merkezli bilgi ve haberleri de kapsamaktadır. Onun İsrâiliyyât diye nitelenmesi, bu tür rivayetlerin daha çok, Yahudi kutsal metinlerinde yer almış olmasından kaynaklanmaktadır.

İnsanların aklî melekeleri ve idrak etme düzeylerinin aynı olmadığı ve olmayacağı bilinmektedir. Beşeriyet tarihinde en çok önemsenen, haklarında ciltler dolusu kitapların yazıldığı kutsal metinlerdir. Bunların içerisinde de baş sırayı Kur'ân-ı Kerim almaktadır. Neredeyse bütün Müslüman milletlerin alimleri -ama az ama çok- onun anlaşılması için tefsirler yazmışlardır. Tefsir yazma faaliyetinin, tabii

<sup>55</sup> Geniş bilgi için bkz. Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/364-368.

döneminden itibaren yoğunluk kazandığı söylenebilir. Her bir müfessir, Kur'ân'ı farklı açıdan tefsire çalışmış olsa da onların gayeleri, Kitab'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Onların bu konuda verdikleri emek, hiçbir zaman göz ardı edilemez.

Kaynaklar, Kur'ân'ın tefsir edilme sürecinde kimi müfessirlerin, Kur'ân'da geçen kıssalar hakkında Ka'b el-Ahbâr, Abdullah b. Selâm ve Vehb b. Münebbih gibi Ehl-i Kitap kökenli bilgilerin verdiği malumatı herhangi bir tenkit süzgecinden geçirmeden, Kur'ân'ın ruhuna aykırı olup olmadığına dikkat etmeden tefsirlerine aldıkları görülmüştür. Bu, onların bu tür rivayetleri kasıtlı olarak tefsirlerine aldıkları anlamına gelmemektedir. Fakat Kur'ân'ın mesajını gölgeledikleri için eleştiriye tabi tutulması gerekmektedir. Bir rivayet tefsiri olan Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Neseî'nin *et-Teyîsîr fî't-tefsîr* isimli eserinde de İsrâiliyyât türünden bu çeşit rivayetlere yer verilmiştir.

Sonuç olarak Kur'ân'ın asıl amacının ve vermek istediği mesajın ön plana çıkarılması için, yazılan tefsirlerde İsrâiliyyât türünden rivayetlerin bir tenkide tabi tutularak yeniden değerlendirilmesinin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

#### KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1982.

Abdülvahhâb, Ali Cuma Muhammed. *el-Madhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye*. Kâhire: Dârü's-selâm, 2001.

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *et-Tefsîr*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, H/1419.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-sebi'l-mesânî*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, H/1415.

Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm'in yüce meâli ve çağdaş tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.

Âişe Abdurrahman, bint Muhammed Alî. *et-Tefsîrü'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dârü'l-Maârif, ts.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferra. *Meâlimü't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1999.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

Ebussuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, ts.

Ebû Hayyân el-Endülüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muḥîṭ*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1999.

Ebü'l-Hâris el-Gazzî, Muhammed Sıddîkî b. Ahmed el-Burnû. *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2003.

Enver Şâh, Muhammed b. Muazzam Şah el-Keşmîrî el-Hindî. *el-Arfu's-şezî şerhu süneni't-Tirmîzî*, thk. Mahmûd Şâkir, Beyrût: Dârü't-Türâs el-Arabî, 2004.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-Lüga*. thk Muhammed Avd Mu'rib. Beyrût: Dârü İhyâi Türâsi'l-Arabî, 2001.

Hacı Halîfe, Mustafâ b. Abdullâh, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Hacvî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî. *el-Fikrû's-sâmî fi târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şâhîn. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Kâhire: nşr. Hasan Abbas Zekî, 1998.

İbn Atıyye el-Endülüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyîb. Mekke: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Kesîr, Ebü'l Fidâ İsmail. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Beyrût: Darü Tayyibe, 1999.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Beyrût: Mektebetü'l-Hayât, 1980.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâludîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001.

Kassâb, Ebû Ahmed Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Kerecî. *en-Nüketü'd-dâlle 'alâ'l-beyân fi envâi'l-'ûlûm ve'l-ahkâm*. thk. İbrâhîm b. Mansûr el-Cüneydil. Riyâd: Dârü'l-Kayyım, 2003.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

Kutub, Seyyid. *fî Zilâli'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü'ş-Şurûk, H/1412.

Magrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman. *el-Müfessirûn beyne't-te'vîl ve'l-  
isbât fî âyâtî's-sıfât*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîrül-  
Mâtürîdî (Te'vîlâtu ehli's-sünne)*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *Tefsîrül-Kur'ân (en-Nüket  
ve'l-uyûn)*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmül-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî. *et-Tefsîrül-kebîr*. Beyrût:  
Dârü İhyâ et-Türâs, 2002.

Neseî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-  
Semerkandî. *et-Teysîr fî ('ilmi)'t-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş ve diğeri. İstanbul:  
Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât, 2019.

Neseî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve  
hakâikü't-te'vîl*. Beyrût: Dârü'l-Kelim et-Tayyib, 1998.

Nîsâbûrî, Nizâmuddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâibül-  
Kur'ân ve reğâibül-furkân*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-'asri'l-hâdir*.  
takdim: Müftî'l-cumhûriyyeti'l-lübnâniyye eş-şeyh Hasan Hâlid. Beyrût: nşr.  
Müessesetü Nüveyhid es-sakâfe li't-te'lîf ve't-tercüme ve'n-neşr, 1998.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihül-gayb*. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsî'l-Arabî, 1999.

Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirül-hisân fî  
tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsî'l-Arabî, 1997.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcabbâr et-Temimî el-  
Mervezî. *Tefsîrül-Kur'ân*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1997.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn. *ed-Dürrül-mensûr fî't-tefsîri bil-  
me'sûr*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Câmi'u'l-beyân fî  
te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vasîf fî tefsîri'l-  
Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Komisyon, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdî. *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat  
ve Dağıtım, 1979.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-  
Hadîse, 1976.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Siyeru a'lami'n-nübelâ*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2006.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'üyûni'l ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm.*, Beyrût: Dârü'l-Kalem, 1980.

Zühaylî, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsîrü'l-münîr*, Dârü'l-Fıkr el-Muâsır, Dımaşk, H/1418.

## MOLLA NİZAMETTİN YAKIŞIK'IN HAYATI, ESERLERİ VE İSLAMİ İLİMLERE KATKISI\*

Mehmet YAKIŞIK\*\*

### Öz

İslam Coğrafyasının birçok yerleşim yerinin, ilmî müesseseleri ve yetiştirdiği âlimleriyle meşhur olduğu bilinmektedir. Bu kapsamda ilme hizmet etmiş ve birçok âlim yetiştirmiş şehirlerden birisi de Bitlis'tir. Nitekim Bitlis'in son dönemlerde yetiştirmiş olduğu âlimlerden birisi de merhum Molla Nizameddin Yakışık'tır. 1967 yılında Bitlis'in Tatvan ilçesine bağlı Çavuşlar köyünde dünyaya gelen Molla Nizameddin, medrese tahsiline babasının yanında başlamış, tahsil süresinin büyük bir bölümünü burada geçirmiştir. 1988 yılında icazetini aldıktan sonra Tatvan'ın Ekindüzü köyüne İmam-Hatip olarak atanmıştır. Burada 1990 yılına kadar imamlık göreviyle birlikte medrese hizmetine de devam etmiştir. 1991 yılında Tatvan'ın Merkez Medine Camii'ne İmam Hatip olarak naklen atanan Molla Nizameddin, bu tarihten itibaren aynı hizmetleri ifa etmiştir. Molla Nizameddin, bu süreçte dışarıdan gelen İmam Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerine de dersler vermiştir. Bu hizmetlerini vefatına kadar sürdüren Molla Nizameddin, Arapça ve Türkçe birçok makale yazmış ve sempozyumlarda bildiriler sunmuştur. Ayrıca bazı Arapça eserleri de Türkçeye tercüme etmiştir. Molla Nizameddin, bir ilim adamı olmasının yanı sıra bölgede bir kanaat önderi olarak da tanınmıştır. Medrese Âlimleri Vakfı'nın (MEDAV) kuruluşunda çok önemli bir görev üstlenmiş olan Molla Nizameddin bu vakfın Genel Sekreterliğini de vefatına kadar sürdürmüştür. Bu makalede, Molla Nizameddin Yakışık'ın hayatı, ilmi kişiliği, bir müderris olarak medrese eğitimine katkısı ve bu yoldaki hizmetleri ele alınmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Molla Nizameddin, Âlim, Medrese, Eğitim, Bitlis.

## MOLLA NİZAMETTİN YAKIŞIK'S LIFE, WORKS AND CONTRIBUTION TO ISLAMIC SCIENCES

### Abstract

It is known that many settlements of Islamic Geography are famous for their scientific institutions and the scholars they have trained. In this context, Bitlis is one of the cities that have served the science and trained many scholars. Thus, one of the scholars trained in Bitlis recently is the late Molla Nizameddin Yakışık. Molla

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24/07/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 24/09/2022

\* Bu çalışma 3-4 Haziran 2021 tarihleri arasında Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ev sahipliğinde düzenlenen Uluslararası Bitlis ve Yöresi Manevi Mimarları Sempozyumu'nda sunulan tebliğin genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, muhammed.yksk13@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7467-0598



Nizameddin, who was born in the village of Çavuşlar in the Tatvan district of Bitlis in 1967, started his education at the madrasah with his father and received most of his education there. After receiving his ratification in 1988, he was appointed as Imam-Hatip to Ekindüzü village of Tatvan. Here he continued to serve in the madrasa together with his duty as an imam until 1990. Molla Nizameddin was transferred to Tatvan's Central Medina Mosque as Imam Hatip in 1991 and has been performing his services since that date. In this process, Molla Nizameddin also gave lectures to the students of Imam Hatip High School and Faculty of Theology. Molla Nizameddin continued his services until his death. He wrote many articles in Arabic and Turkish and presented papers in symposiums. He also translated some Arabic works into Turkish. Molla Nizameddin, besides being a scholar, was also known to be a very respected mentor in the region. Molla Nizameddin, who played a very important role in the establishment of the Madrasah Scholars Foundation (MEDAV), continued as the General Secretary of this foundation until his death. In this article, Molla Nizameddin Yakışık's life, his scholarly personality, his contribution to madrasa education as a professor and his services are discussed.

**Keywords** Molla Nizameddin, Scholar, Madrasah, Education, Bitlis.

## **GİRİŞ**

Yüce Allah, yeryüzünde insanlığa her dönemde sırat-ı müstakimi göstermek için yol gösterici şahsiyetler bahşetmiştir. Birer hidayet rehberi olan bu şahsiyetler; peygamberler ve onların varisleri olan âlimlerdir. Rabbimiz peygamberler ve âlimler aracılığıyla insanlara öyle mükemmel, sağlam ve kusursuz bir inanç ve amel sistemi lütfetmiştir ki insanlar onun sayesinde yaratıcısına karşı kul olmayı öğrenmiş ve her iki cihanda hakiki saadetin kapısını aralamıştır. Ayrıca bu vesileyle insanlık, kendisini şeytanın ve nefs-i emmarenin şerrinden muhafaza etmiş; dünyada olup biten tüm olumsuzluklara karşı koymayı başarmış, problemlerini çözebilmiştir. Peygamberlerin son halkasını teşkil eden Hz. Muhammed de insanlığa bütün güzellikleri öğretmiş, onlara ideal hayat reçetesini sunmuştur. Bu bakımdan insanlığı zifiri karanlıktan berrak aydınlığa kavuşturmak için yoğun bir çaba sarf eden Hz. Peygamber, kendisine varis olarak seçtiği âlimlere dünya ve ahiret mutluluğunun gerçekleştirilmesinde öncü olma rolünü vermiştir.

Biz bu makalemizde medresede yetişmiş, hayatını ilim hizmetine adanmış ve ilme hizmet etmeyi bir hayat tarzına dönüştürmüş, Bitlis'in yetiştirdiği önemli âlimlerinden biri olan Molla Nizameddin Yakışık'ın hayatını, eserlerini, ilmi kişiliğini ve islami ilimlere katkısını ele almaya çalışacağız.

### **1. Molla Nizameddin'in Hayatı**

Halk arasında Molla Nizameddin olarak bilinsede asıl adı Nizameddin Yakışık'tır. 1967 yılında Bitlis'in Tatvan ilçesine bağlı Çavuşlar/Kirtvan köyünde dünyaya gelir. Babası Molla Muhyettin, annesi Medine Hanımdır. Babasının gerek talebelik yılları gerekse de imamlık ve müderrislik yaptığı yıllar başta olmak üzere ömrünün büyük bir kısmını Tatvan'a bağlı köylerde geçirmiş olması, Molla Nizameddin'in de sözü edilen muhitte büyümesini sağlamıştır.

Molla Nizameddin, ilim tahsiline Tatvan'ın Köprücük Köyü Sandıklı mezrasında müderrislik yapan babasının yanında başlar ve ilkokul eğitimini de bu köyde tamamlar. 1982 yılında Tatvan Karşıyaka Ortaokulundan mezun olur. Ortaokuldan sonra bölgenin çeşitli medreselerinde ilim tahsiline devam eder. Medrese eğitiminin yanı sıra açık öğretimden lise ve yüksekokul eğitimini de sürdürür ve 1988 yılında Bitlis İmam Hatip Lisesinden, 2000 yılında da İlahiyat Ön Lisans Programından mezun olur.

Molla Nizameddin, medrese tahsilinin çoğunu babası Molla Muhyettin'in yanında yapar ve 12.06.1988 tarihinde Tatvan'ın Ekindüzü/Xaxuz köyünde ilmi icazetini babasından alır. İcazet aldığı günde evlenir. Böylece hem icazet merasimi hem de düğünü aynı günde gerçekleşir. Bu evlilikten ikisi kız, dördü erkek olmak üzere toplamda altı çocuğu dünyaya gelir. 1989 yılında aynı köye İmam-Hatip olarak atanması yapılır ve bu köyde imamlık vazifesi ile birlikte müderrislik de yaparak talebe yetiştirmeye başlar. 1991 yılında Tatvan'ın Merkez Medine Camisine naklen atanması yapılır. Medine Camisinde İmam-Hatiplik görevini ifa ederken aynı zamanda henüz yeni yapılan bu caminin bünyesinde bir medrese kurulmasına öncülük yapar. İmamlık ve müderrislik hizmetlerini ara vermeden sürdüren Molla Nizameddin, sadece medrese bünyesindeki talebelere değil; aynı zamanda medreseye gündüzlü olarak devam eden İmam-Hatip ve İlahiyat öğrencilerine de Arapça, Tefsir, Fıkıh, Siyer gibi dersleri okutur.

Molla Nizameddin, 2019 yılında İmam Hatiplik görevini noktalarak emekliye ayrılır. Memuriyet hayatının bitmesi üzerine tüm zamanını kurmuş olduğu medresesi ve talebelerine ayırır. Ancak, kurucusu olduğu Medine Medresesinde ilim öğretmeye, talebe yetiştirmeye, irşad ve tebliğ hizmetine azimle devam ederken bu bağlamda, ilim-irfan hizmeti açısından ömrünün en verimli sayılabilecek bir döneminde ne yazık ki Covid-19 hastalığına yakalanır ve 09.08.2020 tarihinde 54 yaşında Hakk'ın rahmetine kavuşur.<sup>1</sup>

## **2. Hocaları, Talebeleri ve İlmi Kişiliği**

IX. asırda Nizamiye Medreselerinin teşekkül etmesiyle ilim sahnesine çıkan medreseler İslam tarihi boyunca eğitim ve öğretim alanında çok önemli hizmetler yapmış kurumlardır. Bu köklü geçmişe dayanan doğu medreseleri kısıtlı imkanlara

<sup>1</sup> Bitlis haber 13, "Molla Nizameddin Yakışık kimdir" (Erişim 08.06.2021.)

rağmen yetiştirdiği alimler ile ilme ve topluma büyük katkılar sağlamıştır.<sup>2</sup> Günümüze kadar bu köklü kurumlardan binlerce alim yetişmiş ve bu alimler de binlerce talebeye hocalık yapmıştır. Biz bu başlıkta Molla Nizameddin'in yetişmesinde emeği olan hocalardan bahsedeceğiz. Akabinde yetiştirdiği talebeleri ve ilmi kişiliğini incelemeye çalışacağız.

## **2.1. Hocaları**

### **a. Molla Muhyettin Yakışık**

Bitlis yöresinde iyi tanınan ve onlarca talebe yetiştirip ömrünü ilim hizmetine adayan Molla Muhyettin, Hizan'ın Karbastı/Qursinç köyünde dünyaya gelir. Molla Muhyettin aslen Hizanlı olsa da medrese eğitiminin büyük bir kısmını Tatvan'ın değişik medreselerinde alır. Fahri imamlık ve müderrislik görevinin tamamını da Tatvan merkez ve köylerinde yapar. 22.03.2011 tarihinde 65 yaşında iken Tatvan'da Hakk'ın rahmetine kavuşur. Molla Muhyettin çevresinde hazır cevaplılığı, mütevazılığı ve muttaki kişiliği ile tanınmıştır. Birçok ilim talebesinde müşahede edildiği gibi Molla Nizameddin de medrese tahsiline babasının yanında başlar ve tahsilinin çoğunu da onun yanında tamamlar. Nitekim Sarf, Nahiv, Meani, Beyan ve Bedi' gibi dil ilimlerinin çoğunu, Fıkıh Usulu, Fıkıh, Tefsir, Hadis, İslam Tarihi, Ahlak ve Kelam gibi dini ilimler ile Mantık ve Münazara gibi felsefi ilimlerinin tamamını babasının yanında okur.<sup>3</sup>

### **b. Şeyh Safvetullah Oxinî**

Şeyh Mazhar'ın (ö.1989) oğlu olan Şeyh Safvetullah 1939 yılında Mutki ilçesine bağlı Oxin köyünde doğar ve 1989 yılında vefat eder. Ellili yaşlarda vefat eden Şeyh Safvetullah, bölgenin meşhur müderrislerinden birisi sayılırdı. Özellikle Arapça gramer ilimlerine vakıf olan Şeyh Safvetullah, gerek medreselerde okutulan kitaplara yazdığı şerhlerle, gerekse de müstakil olarak telif ettiği eserlerle, hem kendi dönemindeki ilim ehline hem de ilimle iştigal eden günümüz âlimlerine ışık tutmuştur. Molla Nizameddin 1983 yılında yaklaşık altı ay Oxin Medresesinde Şeyh Safvetullah'ın yanında medrese tahsiline devam eder. Burada medreselerde okutulan Suyûtî'nin Behcetü'l-Merdiyye adlı eserini okudu.<sup>4</sup>

### **c. Molla Burhaneddin Geylani**

Kadiri tarikatına mensup olan Molla Burhaneddin 1952 yılında Bitlis'te dünyaya gelir. 1976'dan 2005'e kadar Tatvan'ın Eski Karşıyaka Camisinde İmam Hatiplik yapar. Bu görevle birlikte kısıtlı imkanlarla cami içerisinde talebelere de ders verirdi. Molla Nizameddin, 1981-1982 tarihleri arasında Karşıyaka Orta Okulundan öğrenciyken Molla Burhaneddin'den ders alırdı. Burada, Şerhu'l-Muğnî ve Tedrîcu'l-Edânî kitaplarını

<sup>2</sup> Mustafa Keskin, "Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Gaziantep Örneği", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2017): 61.

<sup>3</sup> Mehmet Demirtaş, Oktay Subaşı, Tatvanname, (Kalkan Matbaacılık Ankara, 2013), 177.

<sup>4</sup> Safvetullah Ayte, *Kitabu'l-Funûni'l-Muhtelifa*, Seyda Kitabevi Diyarbakır, 2012, 4-5.

okudu. Molla Nizameddin bu medreseden bahsederken burayla ilgili bir anısını sıklıkla anlatırdı. “Biz talebeler mahalle sakinlerinin verdikleri ratibi<sup>5</sup> alıp medreseye getirdiğimizde kışın havalar o kadar soğuk olurdu ki ellerimiz buz tutardı”.<sup>6</sup>

#### **d. Molla Fakirullah Erkoç**

Molla Fakirullah 1946 yılında Bitlis'in Mutki ilçesi Çığır köyünde dünyaya gelir. 1973 senesinde Tatvan Kültür Camisine İmam Hatip olarak atanır ve uzun yıllar bu camide imamlık vazifesiyle birlikte tedris faaliyetini ifa ederdi. Molla Nizameddin 1981'de medrese usulüne göre takip edilen kitaplardan Hellu'l- Me'akıd adlı eserinin bir kısmında bu hocadan ders alırdı.<sup>7</sup>

#### **2.2. Talebeleri**

Hayatını ilme hasreden Molla Nizameddin, yüzlerce ilim talebesi yetiştirdi. 16.06.2013 tarihinde bölgenin birçok âlim ve müderrisinin katılımlarıyla düzenlediği büyük bir icazet töreninde 19 talebeye icazet vererek bu yönüyle Tatvan merkezde bir ilki gerçekleştirdi. Bu icazetten sonra da medrese usul ve esaslarına göre sıra kitaplarını bitirerek icazet almayı hak eden talebeleri için de bir icazet merasimi düzenlemeyi planlayan Molla Nizameddin'in ömrü ne yazık ki buna yeterli gelmedi. Ancak hastalığı esnasında söz konusu bu talebelere de icazet verilmesini vasiyet etti.

Medine Medresesinde Molla Nizameddin'in yetiştirdiği talebelerin bir kısmı Milli Eğitim bakanlığı bünyesinde öğretmenlik, üniversitelerde öğretim elemanı gibi vazifeleri icra ederken büyük bir kısmı da Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde müftü, vaiz, imam-hatip ve müezzin olarak görev yapmakta idi. Bu açıdan mübalağa olmaksızın memleketin her noktasında Molla Nizameddin'in rahle-i tedrisinden geçmiş, çeşitli pozisyonlarda hizmet eden talebelerine rastlamanın mümkün olduğu söylenebilir.

#### **2.3. İlmî Kişiliği**

Molla Nizameddin, düşünce itibarıyla çok hassas davranan ve doğru bildiği yoldan, doğruluğuna inandığı düşünceden aksi ispatlanmadıkça ayrılmayan bir şahsiyete sahip idi.

İslam ümmetinin derdini kendi öz derdi gibi bilir, ümmetin birliği ve uyanışı konusunda büyük bir gayret sarf ederdi. Ümmet birliğinin asabiyet hastalığıyla büyük yara aldığını düşünür; konuşmalarında, vaazlarında bu hastalığın zararları konusunda dili döndüğünce insanları bilgilendirirdi. Ayrıca bu hastalığın tedavisi için de gece gündüz çalışırdı.

Ümmetin birliğinin ulemanın birliğinden geçtiğine ve İslam âlemindeki tefrikanın son bulması için birliğin, öncelikle tavandan tabana doğru yayılmasının

<sup>5</sup> Ratip: Halkın medrese talebelerine günlük olarak göndermiş oldukları yemeğe denir.

<sup>6</sup> Burhanettin Geylani, kişisel görüşme, 2.05.2021.

<sup>7</sup> Fakirullah Erkoç, kişisel görüşme, 2.05.2021.

ehemmiyetine inanır ve ulemayı bir araya getirmek için yapılan her çalışmaya bizzat destek olurdu. Nitekim ilk gününden itibaren Ehl-i Sünnet Âlimler Birliği (ESAB)<sup>8</sup>'nin kuruluşunda yer almış, hemen hemen tüm toplantılarına katılmış ve önemli katkılar sunmuştur. Ayrıca ümmetin içinde bulunduğu meşum durumu dert edinen Molla Nizameddin, kurtuluş reçetesi olarak tüm dünya alimlerinin yer aldığı, istişare toplantılarının yapıldığı, sorunların tartışıldığı, ümmetin geleceği ile ilgili ortak kararların alındığı bir müessesenin teşekkülünü hayal etmekte idi. Nitekim Merkezi Katar'da bulunan Dünya Müslüman Âlimler Birliği (DMAB)<sup>9</sup>'ne üye olması ve bu birliğin birçok toplantısına katılarak katkıda bulunmaya çalışması da sözü edilen bu tahayyülünün bir neticesi olduğu söylenebilir.<sup>10</sup>

Molla Nizameddin, İslami kardeşliğin yeniden inşasının ancak doğru bir eğitim ve öğretimle mümkün olacağını savunurdu. Bunun için de güzel bir lisanla çevresini aydınlatmaya çalışırdı. Her fırsatta insanları okumaya teşvik eder, amacına ulaşmak için modern dünyanın kitle iletişim imkânlarını kullanırdı.<sup>11</sup>

Molla Nizameddin, Müslümanların birliği ve Müslümanların uyanışının ancak doğru bilgiye erişmek ile mümkün olabileceğini, bunun da medreselerin geçmişten gelen köklerine sadık kalarak fakat günümüz koşullarının gereklerine de cevap vermek ile mümkün olabileceğini belirtirdi. Nitekim bu amaçla Medrese Âlimleri Vakfı'nın (MEDAV)<sup>12</sup> kuruluşunda da büyük bir rol üstlenmişti.<sup>13</sup>

İslam dinine hizmet etmek onun temel şiarıydı. "Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun."<sup>14</sup> âyeti gereği hiçbir kınayıcının kınamasından çekinmeksizin İslam'ı tebliğ eder ve dine aykırı gördüğü herhangi bir eyleme anında müdahalede bulunurdu. İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki gayreti takdire şayandı. "İçinizden biri bir kötülük görürse onu eliyle, buna gücü yetmezse diliyle değiştirsin; buna da gücü yetmezse kalbiyle (ona karşı kin ve nefret beslesin). Bu ise

8 Ehl-i Sünnet Âlimler Birliği (ESAB) 2013 yılında İstanbul'da kurulmuştur. Merkezi Konya'dadır. Kur'an, Sünnet ve Selef-i Salihin çizgisini esas alır. Ehli Sünnet akâid ve değerlerine mutabık bütün ameli mezhep ve meşrepleri meşru ve makbul görür.

9 Dünya Müslüman Âlimler Birliği, (DMAB) 2004 yılında Londra'da kurulmuştur. Merkezi Katar'dadır. Tüm Müslümanları kapsayan, farklı mezhep ve farklı ülkelerden oluşur. Amacı Müslümanların sorunlarına çözüm üretmek ve İslam ümmetinin birliğini sağlamaktır.

<sup>10</sup> M. Tayyip Elçi, (Medrese Âlimleri Vakfı (MEDAV) başkanı) kişisel görüşme, 25. 08. 2020.

<sup>11</sup> Elçi, kişisel görüşme, 25. 08. 2020.

<sup>12</sup> Medrese Âlimleri Vakfı 2013 yılında Diyarbakır'da kurulmuştur. Merkezi Diyarbakır'dadır. Kuruluş amacı Medreselerin bir çatı altında toplanması, medrese hizmetinin terakkisi, tebliğ ve irşat için bir organizasyon oluşturulmasına yöneliktir.

<sup>13</sup> Elçi, , kişisel görüşme, 25. 08. 2020.

<sup>14</sup> Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), Maide, 5/67.

imanın asgarî gereğidir.)”<sup>15</sup> hadisindeki nebevi emir, onun ruhuna işlemiştir. Zira o gördüğü bir kötülük karşısında sesiz kalmaz, sonucu ne olursa olsun tepkisini ortaya koyardı.<sup>16</sup>

İslam'ı anlatmak, ümmet bilincini aşlamak, Müslümanlar arasında birliği sağlamak, barış ve kardeşliği yaymak için kitle iletişim araçlarını ve sosyal medyayı etkin bir şekilde kullanan âlimlerden biriydi. Nitekim her gün sabah namazından sonra sosyal medyada çoğunluğu ayet ve hadislerden müteşekkil olmak üzere insanlara her iki cihanda da faydalı olabilecek mesajlar yayınlayarak bu vesileyle binlerce insana ulaşır ve onları Kur'an ve sünnet ışığında aydınlatmaya çalışırdı.<sup>17</sup>

Ehl-i Sünnet çizgisindeki bütün İslami cemaatler arasında ayırım yapmamaya özen gösterir ve “Müminler ancak kardeşirler...” (Hucurât, 49/10.) düsturu gereği onlarla kardeşlik bağını koparmamaya özen çalışırdı. Bu bağlamda hiçbir İslami cemaati diğerinden üstün tutmaz ve mümkün olduğunca hepsine değer verir; onları Din-i Mubin-i İslam'a hizmet eden faydalı kollar olarak görür ve onlarla ilişkilerini sürekli diri tutardı.<sup>18</sup>

Molla Nizameddin, Kur'an ayetlerinin manalarını öğrenmeyi, Kur'an kıraati kadar önemser, bu yönde tavsiyelerde bulunurdu. Bu konuda devamlı şöyle derdi: “Müslümanlar, Kur'an'ın lafzına ve kıraatine verdikleri önem kadar onun manasını anlamaya da önem vermelidirler.”<sup>19</sup>

Resulullah (S.A.V.)'in hayatını okuyup anlamanın, siyeri ile birlikte siretini de kavramanın her müminin asıl görevi olduğunu beyan ederdi. Allah Resülü'nün hayatını; Kur'an menbaından çıkıp Kur'an'ın vücut bulmuş haline benzeten Molla Nizameddin, peygamberin hayatını, sünnet-i seniyyesini öğrenip anlamadan Kur'an'ı gereği gibi anlamının mümkün olmayacağını söylerdi. Hadis ilmine vakıf olunmadan ve Hz. Peygamber'in teşri' ve tebyin görevinin ehemmiyetini kavramadan Kur'an'ı anlamının kolay olmayacağını savunarak dikkatleri bu noktaya çekti.<sup>20</sup>

Kur'an, Sünnet ve Selef-i Salihin çizgisinden ayrılmayan Molla Nizameddin, “Selef-i Salihin âlimleri gece gündüz demeden emek sarf edip geride o kadar eserler bırakmışlardır ki, maalesef bizler, bu eserleri okumaktan aciziz.” derdi. Bunun için de mümkün olduğunca vaktini iyi değerlendirmeye çalışır, malayani işlerle uğraşmazdı.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, el-Câmi'u's-şâhîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Ts.), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut. “İman”, 20 (No. 49); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, es-Sünen, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (ts.), Dâru İhyâi'l- Kutubi'l-Arabî, Beyrut. “Fiten”, 36 (4013).

<sup>16</sup> Seyithan Özdemir, kişisel görüşme, 11. 03. 2021.

<sup>17</sup> Özdemir, kişisel görüşme, 11. 03. 2021.

<sup>18</sup> Cihat Akburak, kişisel görüşme, 21. 04. 2021.

<sup>19</sup> Akburak, kişisel görüşme, 21. 04. 2021.

<sup>20</sup> Akburak, kişisel görüşme, 21. 04. 2021.

<sup>21</sup> Akburak, kişisel görüşme, 21. 04. 2021.

Vaktinin çoğunu Allah yolunda geçirmeye gayret ederdi. Öğrencilerin izinli olduğu Perşembe ve Cuma günlerini fırsat bilerek çevresinde bulunan âlim, yaşlı, hasta, akraba ve komşularını ziyaret eder hâl ve hatırlarını sorardı. Nebevi sünnet gereği, Perşembe günleri, kalpleri yumuşatan, ölümü ve ahireti hatırlatan kabir ziyaretinde bulunurdu. Fırsat buldukça talebelerinin görev yaptığı köyleri ziyaret eder, köy halkı ve cami cemaatini toplar, onlarla sohbet eder, irşatta bulunurdu. Onun rahleyi tedrisatından geçmiş talebeleri de buldukları yerlerde karşılaştıkları problemleri veya yapmayı düşündükleri herhangi bir hizmeti onunla istişare ederlerdi.<sup>22</sup>

Sabah namazından sonra uyumamayı prensip edinmişti. Erkenden medreseye gider, yatsı namazına kadar talebeleri ile vakit geçirirdi. Onların varsa sorunlarını ve sıkıntılarını gidermeye çalışırdı. Her talebeyle birebir ilgilenerek derslerini okuturdu.

Hz. Peygamber'in tebliğ metodunu örnek alan Molla Nizameddin, aile fertleri dahil olmak üzere yakın akrabalarını ziyaret ederek tebliğ görevini layıkıyla yerine getirirdi. Aile efradıyla akşamları düzenli bir şekilde Kur'an-ı Kerim okumayı ve okunan ayetlerin tefsirini yapmayı prensip edinmişti. Sohbet halkasının muhtevasını genellikle Tefsir, Hadis, Siyer, Fıkıh ve Risale-i Nur'dan kimi kesitler oluştururdu. Yapılan bu derslerin sonunda katılımcıların dersten ne anladıklarını teker teker sorarak anlatılanların daha iyi anlaşılmasını sağlardı.

Molla Nizameddin, etkili konuşmanın insanları etkilediğini ve onları ikna etmede en iyi yollardan biri olduğunu düşünürdü. Molla Nizameddin'in ilmi muhakemesi gayet güçlüydü ve son derece iyi bir hafızaya sahipti. Hemen hemen her konuyla ilgili anlatacak bir kıssa, hikâye veya anısı vardı. Bu da, anlatımını gayet etkili, sürükleyici ve akıcı hale getiriyordu. Nitekim konuşmalarında ve söyleşilerinde sahip olduğu bu belagat ve hitap gücü, kendisini bariz bir şekilde gösterirdi. Bu cihetle muhataplarını sıkımadan ve usandırmadan saatlerce onlara kendisini dinletebilecek kabiliyete sahip idi.<sup>23</sup>

Türkçe, Arapça ve Kürtçeye vakıf olan ve bu üç dilde de iyi derecede sunum yapabilen âlimlerdendi. Nitekim İslam'ı anlaşılır bir şekilde anlatmak ve Müslümanların uyanışına katkıda bulunmak için bu özelliğinden iyi bir şekilde istifade ederdi. Öyleki çoğu zaman hutbelerini üç dilde sunardı ve son dönemlerde bölge medreselerinde gerçekleştirilen icazet merasimleri başta olmak üzere çeşitli toplantı ve faaliyetlerde sunuculuk vazifesini üstlenirdi.<sup>24</sup>

Hedefleri uğruna risk almaktan çekinmezdi. Sözelimi, 28 Şubat sürecinde dahi eğitim hizmetinin kesintiye uğramaması için her türlü riski göze alarak medresesinde birkaç talebe bulundurmuş ve onlara gizli bir şekilde ders vermeye devam etmiştir.

<sup>22</sup> Akburak, kişisel görüşme, 21. 04. 2021.

<sup>23</sup> Nevzat Ulus, kişisel görüşme, 27. 04. 2021.

<sup>24</sup> Ulus, kişisel görüşme, 27. 04. 2021.

Korkmadan hakkı ve hakikatleri dile getirirdi. Mümkün mertebe siyasetten uzak dururdu. Cemaatler arasında hizmet rekabetinden başka bir farkın olmaması gerektiğini her fırsatta anlatırdı. Eksiklerini nazikçe bildirir, kırmadan eleştirir, hak ve hakikati olduğu gibi söylerdi.<sup>25</sup>

Molla Nizameddin aynı zamanda ilmiyle amel eden âlimlerden biriydi. Bu bağlamda gerek farz gerekse sünnet olan ibadetlerini ifa etmede çok hassas davranırdı. Vahdet sembolü olan Kâbe'yi ve Hz. Peygamber'i ziyaret etmeyi elzem bir vazife olarak telakki ederdi. Nitekim fırsat ve imkan buldukça hac ve umreye gitmiş defalarca Mekke-i Mükerrerme ve Medine-i Münevvere'yi ziyaret etme şerefine nail olmuştur.

Cömert, misafirperver, fedakâr birisiydi. Talebelerine yönelik yardımlardan hiç geri durmazdı. Özellikle maddi durumu iyi olmayan kimi talebelerinin düğününe katkı sağlar; hatta, kimi talebelerinin düğünlerinin gerçekleşmesinde bizatihi aktif rol oynardı. Hediyeleşmeyi çok önemser, yakın ve uzak kimi dostlarına belirli zamanlarda hediye göndererek onları memnun etmeye ve gönüllerini hoş etmeye çalışırdı.<sup>26</sup>

Bulunduğu bölge ve İslam âlemindeki sorun ve meselelerin ancak Kur'an ve sünnet ışığında çözüme kavuşacağını ısrarla vurgulardı. Yaşadığı bölgede meydana gelen birçok kan davasının son bulması ve barışın sağlanması için gayret sarf etmişti. Aileler arasında çıkan kavgalara anında müdahale edip olayların büyümesini engellemeye çalışırdı. Öyle ki, yarım asırdan beri devam edegelen husumet ve düşmanlıkları makul yöntemlerle sona erdirdiği örnekleri mevcuttur.<sup>27</sup>

### **3. Molla Nizameddin'in Eğitim-Öğretim Anlayışı: Medine Medresesi Örneği**

Molla Nizameddin'in eğitim anlayışı günümüz Müslümanlarının çağdaş dünya karşısındaki ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran bir medrese anlayışıydı. O, kadim mirasın, hakkıyla anlaşılması gerektiğini düşünür, ayrıca ulemanın değişime de kayıtsız kalmaması gerektiğini savunurdu. Nitekim Mardin Artuklu Üniversitesince yapılan "V. Ulusal Din Görevlileri" sempozyumunda sunduğu, "Dünden Bugüne Medreseler, Seydalar ve Medresemizin Eğitim Sistemi" adlı bildirisinde medreselerin ayakta kalmaları için günün şartlarına göre kendilerini güncellemelerinin önemine işaret ederek şöyle der: "Şu modern çağda medreselerin ayakta kalmaları için zamanın şartlarına göre kendilerini yenilemeleri ve çağın gereksinimlerine göre iyi bir durum tahlili yapmaları gerekir."<sup>28</sup> Bu düsturlar ışığında onlarca imam ve müderris yetiştirdi. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin çizgisinden taviz vermeyen Molla Nizameddin, mukaddesata

<sup>25</sup> Akburak, kişisel görüşme, 21. 04. 2021.

<sup>26</sup> Ulus, kişisel görüşme, 27. 04. 2021.

<sup>27</sup> Akburak, kişisel görüşme, 21. 04. 2021.

<sup>28</sup> Nizameddin Yakışık, "Medrese Kurumu, Bitlis'teki Medreseler, Tatvan Medine Medresesi'nin Modeli ve Medresetu'z-Zehra'nın Hedef ve Gayeleri", I. Uluslararası Bitlis Sempozyumu Bildirileri, Bitlis Düşünce ve Akademik Çalışma Grubu, Berdan Matbaası, (ts). 506-510.



sahip çıkma hususunda da kadim ulamanın çizgisine hassasiyetle uymaya gayret etti. Ayrıca ilmin/ulemanın izzet ve şerefini korumaya özen gösterdi, bu izzet ve şerefi hiçbir dünya nimetiyle değiştirmezdi.

Molla Nizameddin, dini ilimlerle birlikte müspet ilimlerin de tahsil edilmesi gerektiğini söyleyerek dini ilimleri öğrenen talebelerine pozitif ilimlerden bigâne kalmamaları, Kâinat Kitabının da okunması gerektiğini anlatırdı. O, bir konuşmasında kendi medresesindeki eğitim metodunu anlatırken Bediüzzaman Said-i Nursî'ye atıf yaparak şöyle der: “Maddenin ilmi ile mananın hikmetini sentezleyerek temelde kâmil insan yetiştirmeyi arzulayan medresemiz, “Kalbin ziyası ulum-ı diniyedir, aklın nuru funun-ı medeniyedir. Her ikisinin imtizacıyla hakikat tecelli eder.”<sup>29</sup>” şuuruyla Kur'an, Sünnet ve Selef-i Salihin'in çizgisinde günün şartlarını gözetererek nesiller yetiştirmeyi hedeflemiştir.<sup>30</sup>

Molla Nizameddin'in önemseydiği, hizmet ettiği en önemli vakıflardan biri de şüphesiz ki Medrese Alimleri Vakfı (MEDAV)'dır. Zira vakfın kuruluş alt yapısının oluşturulmasında ve bugünlere gelmesinde en çok emeği geçen, katkı sunan âlimlerden biri olduğu söylene herhalde yanlış olmayacaktır. Zira MEDAV'ın toplantı ve etkinliklerinin çoğunun organizasyonunu üstlenmiş, vefatına kadar da MEDAV'ın genel sekreterlik vazifesini yürütmüştür. Çünkü MEDAV, Molla Nizameddin'in tam da hayal ve arzu ettiği, medreselerin çağın ihtiyaçlarına uygun yeniden yapılandırılması, medreselerin yeniden inşa ve ihyası, bölgede yeni bir tebliğ ve irşat seferberliğinin yapılması; medrese âlimleri arasında ülfet, muhabbet ve dayanışmanın oluşturulması ve alimlerin aynı çatı altında bir araya gelmelerinin sağlanması gibi önemli vazifeleri üstlenmişti.<sup>31</sup> Ancak Molla Nizameddin, son dönemlerde vakıf içindeki gayretine rağmen MEDAV'ın medrese ve müderrislerin sorunlarına henüz istenilen düzeyde çözüm bulamayışından ve hedeflenen düzeye ulaşamamasından yakınır ve bunun için daha çok çalışılması gerektiğini ifade ederdi.<sup>32</sup>

Molla Nizameddin, medreseler arasında güçlü bir iş birliğinin olmasını son derece önemserdi. Şark Medreselerinin kendi aralarında kurumsallaşması ve bu medreselerde ortak bir eğitim müfredatının oluşturulması için sürekli çalışırdı. Nitekim bölge medreselerinin durumunu yerinde görmek, talebeler arasında kaynaşma ve dayanışmayı sağlamak amacıyla 2017 yılında tüm talebelerini de yanına alarak neredeyse

<sup>29</sup> Said-i Nursî, Bediüzzaman, *Münâzârât*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2013, 86.

<sup>30</sup> Nizamettin Yakışık, “Şark medreseleri, Bediüzzaman'ın Zehra projesi, MEDAV ve Tatvan Medine Medresesi,” Uluslararası Zıp Havzası Uleması Sempozyumu Bildirileri, Ed. Yaşar Kaplan vd. Hakkârî: Hakkârî Üniversitesi Yayınları, (2018), 2/ 955.

<sup>31</sup> Elçi, kişisel görüşme, 25. 08. 2020.

<sup>32</sup> Yakışık, “MEDAV ve Tatvan Medine Medresesi” 2/955-946.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da bilinen bütün medreseleri ziyaret etmiş ve bu bağlamda medreseler tarihinde bir ilki gerçekleştirmişti.<sup>33</sup>

Molla Nizameddin, medrese öğrencileri ile ilahiyat öğrencileri arasında bir köprü vazifesi gören ve ancak bu iki alanın imtizacıyla amaca ulaşılabilceğini savunan bir eğitim anlayışına sahipti. Bu bakımdan ilahiyat öğrencilerinin medreseden istifade etmesini sağlamaya çalışır, medrese talebelerini de açık öğretim ve uzaktan eğitim yoluyla ilahiyat okumalarını teşvik ederdi.<sup>34</sup>

“İnsanlar zamanın evlatlarıdır.” prensibinden yola çıkarak hem kendini hem de talebelerini çağın şartlarına göre yetiştirmeyi ilke edinmişti. Çağın şartlarına mümkün olduğunca uyarlanan bu eğitim anlayışının neticesidir ki yanında okuyan talebeleri medrese eğitimini tamamladığında buna paralel olarak ön lisans ve lisans eğitimlerini de bitirmekte ve iş noktasında da herhangi bir sıkıntı yaşamamaktaydılar.<sup>35</sup>

Allah yolunda ilme hizmet etmeyi kendisine şiar edinen ve Hadimu'l-ilm (İlmin hizmetçisi) lakabını birçok yazısında kullanan Molla Nizameddin, medreselerdeki kadim 'seyda-talebe' münasebetinin bir gereği olarak talebelerine bir hoca gibi değil, bir ağabey gibi hitap ederdi. Onlara 'kardeşim' veya 'evladım' diye seslenerek bir baba şefkatinin sıcaklığını hissettirmeye çalışırdı. Talebe, herhangi bir hata yaptığında onu usulüne uygun bir şekilde karşısına alır, ona nasihat eder ve yumuşak bir dille kendisini uyarırdı. Talebelerin onurunu kıracak tavır ve tutumlardan özellikle uzak dururdu.<sup>36</sup>

Molla Nizameddin, ilim öğrenmek maksadıyla medreseye gelen talebelerin eğitim seviyelerine bakmaksızın imkânlar ölçüsünde onları kabul eder ve talebeleriyle birebir ilgilenmeye özen gösterirdi. Mümkün olduğunca ve zamanı elverdikçe en üst seviyedeki talebeden en alt seviyedeki talebeye kadar bütün talebelerine derslerini birebir eğitim metoduyla bizzat kendisi vermeye çalışırdı. Ancak zamandan tasarruf etmek ve öğrencilerin motivasyonunu arttırıp verimli bir öğrenme ortamı oluşturmak için talebelerini seviyelerine göre gruplara ayırıp belli bir plana göre toplu dersler de verirdi. Bu toplu derslerde talebelerin Arapça metinleri hatasız okumaları için her bir talebeye ayrı ayrı Arapça metin (ibare) okuma çalışması yaptırırdı.<sup>37</sup>

Bölgenin diğer medreselerinde olduğu gibi Medine Medresesinde de genelde eğitim dili Kürtçe'dir. Ancak işlenen dersin muhtevasına göre ve talebenin konuştuğu,

<sup>33</sup> Yakışık, “İlim ve İrfan Aşiyanı Medreseler” 508-513; Nizamettin Yakışık, *Şark medreseleri, Bediüzzaman'ın Zehra projesi, MEDAV ve Tatvan Medine Medresesi*,” Uluslararası Zap Havzası Uleması Sempozyumu Bildirileri, Ed. Yaşar Kaplan vd. Hakkâri: Hakkâri Üniversitesi yayınları, 2/ 954-955.

<sup>34</sup> Veysi İnci, kişisel görüşme, 06. 04. 2021.

<sup>35</sup> Akburak, kişisel görüşme, 21. 04. 2021.

<sup>36</sup> Akburak, kişisel görüşme, 21. 04. 2021.

<sup>37</sup> Mehmet Gümüş, kişisel görüşme, 03. 04. 2021.

anlayabildiği dil de dikkate alınarak medresede kimi zaman Arapça ve Türkçe dilleri de eğitim dili olarak kullanırdı.<sup>38</sup>

Molla Nizameddin, Medine Medresesinde Arapça dil dersleri (Sarf, Nahiv, Belagat vb.), Şer'î İlimler (Tefsir, Akâid, Kelam, Ahlak, Fıkıh, Usul'ul-Fıkıh, İslam Tarihi, Hadis, Usul'ul-Hadis, Siyer vb.) Felsefe, Mantık ilimlerini okutur ve Kur'an-ı Kerim'in güzel okunması için de her gün bir saat tecvit dersi verdirirdi. Ayrıca belli bir seviyeye gelen talebelerine Bediüzzaman Said-i Nursî'nin Arapça kaleme aldığı Münazarat, Muhakemat ve İşârâtü'l-İcaz eserlerini okuturdu.<sup>39</sup>

Molla Nizameddin'in medrese eğitimine katkı olarak sunduğu en önemli metotlardan biri de genellikle bütün talebelerin katıldığı ve talebelere aynı anda birçok kazanımın verilmesinin hedeflendiği günlük yapılan metin tahlilleri idi. Bu derslerde her gün bir ayet, hadis veya özdeyiş tahtaya yazdırılır ve talebelere bu metnin anlam, gramer ve belagat yönünden analizini Arapça, Türkçe ve Kürtçe olarak yaptırırdı. Bu şekilde talebelerin söz konusu alanlarda kabiliyetlerinin gelişmesi, kelime dağarcıklarının zenginleşmesi, hitabet yönlerinin güçlenmesi ve konu tekrarların yaptırılması amaçlanırdı. Ayrıca bu güzel ders halkasına katılan öğrencilerin birbirlerine sorular sormasıyla da ilmi bir rekabet ortamı oluşurdu.<sup>40</sup>

Molla Nizameddin'in tanzim etmiş olduğu Tatvan Medine Medresesin'de her gün ikinci namazından sonra ikram edilen çay faslında klasik medrese geleneğinden farklı olarak birtakım faaliyetler gerçekleştirile gelmiştir. Burada, talebelerin topluluk önünde konuşma yeteneklerini geliştirmek, genel kültür düzeylerini yükseltmek, sosyal ilişkilerini arttırmak ve onlara çeşitli düşünce egzersizleri yaptırmak için, onlara sırasıyla ayet, hadis, hikâye, menkıbe atasözü veya fıkra anlattırılır. Ayrıca çay faslının sonunda yapılan bu söyleşinin önemli bölümleri de bilgisayara kaydedilir.<sup>41</sup> Yine bu çay fasıllarında her pazar günü de bir talebe bir konu hakkında kimi zaman da Risale-i Nur'dan faydalanarak ders hazırlar ve dışarıdan gelen misafirlerin de bulunduğu ortamda sunum yapar. Bununla birlikte özgüven ve tecrübe kazanmaları için de talebeler, belli bir sıraya göre her cuma hutbeye çıkarılır.<sup>42</sup>

Bütün bunlarla beraber Medine Medresesinde öne çıkan diğer eğitim-öğretim faaliyetlerini şöyle sıralamak mümkündür:

Medine Medresesindeki her talebe, günlük dersini almadan önce bir önceki günün ders özetini yazılı olarak hazırlar ve hocasına takdim eder. Ayrıca metin ezberine çok önem verilir. Talebeler, günlük ezberlenmesi gereken metinleri ezbere olarak arz

<sup>38</sup> İnci, kişisel görüşme, 06. 04. 2021.

<sup>39</sup> İnci, kişisel görüşme, 06. 04. 2021.

<sup>40</sup> Ulus, kişisel görüşme, 27. 04. 2021.

<sup>41</sup> Bu söyleşiler takriben iki ciltlik bir kitap hacminindedir.

<sup>42</sup> Nizamettin Yakışık, "Dünden Bugüne Medreseler, Seydalar ve Medresemizin Eğitim Sistemi" V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri, Yecder, Mardin Artuklu Üniversitesi, 2014, 147.

etmeden yeni ders alamazlar. Diğer taraftan talebe okuduğu sıra kitabını bitirip başka bir kitaba geçtiğinde bitirdiği kitaptan imtihana tabi tutulur ondan sonra yeni kitaba başlar.<sup>43</sup>

Ders verilirken talebelerin kitapları üzerine öğrencinin istifade edebileceği çeşitli notlar yazılır. Kimi zaman bu notlar, öğrencinin ahlakıyla ya da eğitimiyle ilgili mesajlar da içerir.<sup>44</sup>

Talebelerin medreseden mezun olduktan sonra hayata daha çabuk atılıp hizmete başlamaları bağlamında sınavlara yönelik olarak gerektiğinde ilgili branş öğretmenlerinden destek almak dahil kendilerine her türlü imkân sunulmaya çalışılır ve en iyi şekilde sınava hazırlanmaları sağlanır.<sup>45</sup>

Talebeler, özellikle yaz aylarında moral ve motivasyonlarının arttırılması ve eğitimlerine daha iyi sarılmaları gayesiyle genellikle iki haftada bir, pikniğe –medrese geleneği tabiriyle geşt'e- götürülürdü. Bu pikniklerde mümkün olduğunca medreseden mezun olmuş eski talebeler de çağrılırdı. Böylece eski ve yeni talebeler arasında tanışma ve kaynaşmanın gerçekleşmesini sağlanırdı. Yine bu pikniklerde bilgi yarışmaları öne çıkan önemli faaliyetlerden biriydi. Bu yarışmalarda talebeler, birkaç gruba ayrılarak yarışmacı gruplar oluşturulurdu. Gelen misafir hoca veya mezun talebelere de jüri üyesi oluşturularak puanlama sistemiyle kazanan belirlenirdi. Teşvik için de birinci olan gruba çeşitli hediyeler takdim edilirdi.<sup>46</sup>

Medresede dini gün ve gecelerde programlar tanzim edilir. Talebe ve misafirlerin katıldığı bu programlarda günün anlam ve önemi, Kur'an ve sünnet dairesinde açıklanır ve program sonunda katılımcılara çeşitli ikramlarda bulunulur.<sup>47</sup>

#### **4. İlmî Çalışmaları**

Molla Nizameddin, yetmiş civarında ulusal ve uluslararası toplantı, sempozyum ve icazet merasimlerine iştirak etmiştir. Tedrisat faaliyetlerinin yanı sıra bir kısmı yayınlanmış, bir kısmı da henüz yayınlanmamış Türkçe, Arapça ve Kürtçe birçok kitap, makale, ulusal ve uluslararası tebliğ kaleme almıştır. Şimdiye kadar tespit edebildiklerimiz şunlardır:

##### **4.1. Tercüme Ettiği Eserler**

a. Muhammed Ali es-Sabûnî'nin Safvetüt-Tefâsir adlı tefsirinin tercümesi: Baştan sona kadar tercüme edilmiş, her dersin sonunda "zamana göre ayetlerden anlaşılır ki" diye başlayan eklemeler yapılarak tamamlanmış, henüz yayınlanmamıştır.

<sup>43</sup> İnci, kişisel görüşme, 06. 04. 2021.

<sup>44</sup> İnci, kişisel görüşme, 06. 04. 2021.

<sup>45</sup> İnci, kişisel görüşme, 06. 04. 2021.

<sup>46</sup> İnci, kişisel görüşme, 06. 04. 2021.

<sup>47</sup> Yakışık, *Dünden Bugüne Medreseler, Seydalar ve Medresemizin Eğitim Sistemi*, 147.

b. İmam Müslim'in Sahih-i Müslim'inin tercümesi: Bu eser de baştan sona kadar tercüme edilmiş ve her ders sonunda "Hadislerden anlaşılır ki" diye başlayan eklemeler yapılarak tamamlanmış, henüz yayınlanmamıştır.

c. İmâm Nevevî'nin el- Minhâc adlı eserinin tercümesi: Tercüme edilmiş, her ders sonunda zamanın şartlarına göre ilaveler yapılarak tamamlanmış henüz basılmamıştır.

d. Ebu'l-Hasen Ali En Nedvi'nin Kıyasu'n-Nebiyin li'l-Etfal adlı eserinin tercümesi: Türkçeye tercüme edilmiş ancak yayınlanmamıştır.

e. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî'nin Fıkhu's-Siyre adlı eserinin tercümesi: Bu eserin yarısından fazlası Türkçeye tercüme edilmiş, her dersten sonra da on maddelik açıklama metni eklenmiş henüz yayınlanmamıştır.

#### **4.2. Telif Eserleri**

**a. Günlük Sözümler:** Molla Nizameddin, talebelere ders verirken günlük olarak talebelerin kitapları üzerine onların istifade edebileceği çeşitli notlar, açıklamalar yazardı. Bu notlar, öğrencinin ahlakıyla ya da eğitimiyle ilgili mesajlar içerirdi. Nitekim bu notlardan Günlük Sözümler adıyla 3 ciltlik bir eser oluşmuş henüz yayınlanmamıştır.

**b. Arapça, Türkçe, Kürtçe ve Zazaca Sözcükler ve Diyaloglar:** Medine Medresesinde gelenek haline gelen ve her gün ikindi vaktinden sonra çay esnasında paylaşılan Arapça, Türkçe, Kürtçe, Zazaca söz ve diyalogların bir araya getirilmesiyle oluşmuş bir eserdir. Henüz yayınlanmamıştır.

**c. Hutbeler:** Molla Nizameddin'in yıllardan beri cuma namazlarında okunmak üzere hazırladığı üç dilde (Arapça, Türkçe ve Kürtçe) okuduğu hutbelerden oluşmaktadır. Henüz yayınlanmamıştır.

**d. Kasideler:** Sekizi Kürtçe biri Arapça olmak üzere toplamda dokuz kasideden oluşmaktadır. Henüz yayınlanmamıştır.

#### **4.3. Makaleleri**

- a. Sigaranın Fıkıhtaki Yeri. (Arapça bir makale olup yayınlanmamıştır.)
- b. Muciz ve Mucâzlarda bulunması Gereken Özellikler. (Arapça bir makale olup yayınlanmamıştır.)
- c. İslam'da İlmin Ehemmiyeti (Arapça bir makale olup yayınlanmamıştır.)
- d. Ümmet Âlimini Arıyor. (Türkçe bir makale olup yayınlanmamıştır.)
- e. Yirminci Asırda Bölge Medreselerine Bir Bakış. (Türkçe bir makale olup yayınlanmamıştır.)
- f. İslam'ın Bilime Bakışı. (Kürtçe bir makale olup yayınlanmamıştır.)

### **4.3. Tebliğler, Çalıştaylar ve Paneller**

#### **A. Sempozyumlar**

a. 29 Haziran-1 Temmuz 2012 tarihleri arasında Bingöl Üniversitesinde gerçekleştirilen “Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler” adlı Uluslararası Sempozyumunda takdim ettiği “Medreselerin Toplum Üzerindeki Tesiri, Ümmet İçin Faydaları ve Medreselerde Yetişen Âlimlerin Özellikleri” adlı bildiri.

b. 05.07.2012 tarihinde Muş Alparslan Üniversitesinde yapılan “Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler” Sempozyumunda takdim ettiği, “İlim ve İrfan Aşyanı Medreseler” adlı bildiri.

c. 25.05.2013 tarihinde Hakkâri Üniversitesinde yapılan, “Uluslararası Seyyid Tâhâ-î Hakkârî” sempozyumunda, takdim ettiği “Di Xîzmeta Herêmê da Cihê Malbata Seyîdê Nehrîyan (Nehrî Seyyitlerinin Bölgedeki Hizmetlerinin Yeri) adlı bildiri.

d. 10-11 Mayıs 2014 tarihleri arasında Mardin Artuklu Üniversitesinde yapılan “V. Ulusal Din Görevlileri” Sempozyumunda takdim ettiği, “Dünden Bugüne Medreseler, Seydalar ve Medresemizin Eğitim Sistemi” adlı bildiri.

e. 26-28 Haziran 2014 tarihleri arasında Bitlis Düşünce ve Akademik Çalışma Grubu tarafından düzenlenen “I. Uluslararası Bitlis” Sempozyumunda, takdim ettiği, “Medrese Kurumu, Bitlis'teki Medreseler, Tatvan Medine Medresesinin Modeli ve Medresetu'z-Zehra'nın Hedef ve Gayeleri” adlı bildiri.

f. 26-27.03.2016. tarihinde, Bitlis Düşünce ve Akademik Çalışma Grubu tarafından düzenlenen, “II. Uluslararası Bitlis Sempozyumu”nda, takdim ettiği, “İlim-İrfan-Medeniyet-Kültür ve Sanat Perspektifi Açısından Bitlis Medreselerinin Halka Kazandırdıkları” adlı bildiri.

g. 01.02.2018 tarihinde Siirt Üniversitesinde yapılan, “Uluslararası Molla Halil es-Si'irdî” Sempozyumu'nda takdim ettiği, “Üstad Molla Halil'e Göre Manevi Hastalıklar ve Şifa Önerileri” adlı bildiri.

h. 27-29 Nisan 2018 tarihinde Ankara'da, MEDAV (Medrese Âlimleri Vakfı) ve İLMAR (İlmi Metodolojik Araştırmalar Merkezi)'ın beraberce düzenledikleri “1. Uluslararası İslami Düşüncede Tevhidî Düşünce Sempozyumu”nda takdim ettiği, (هو ما)، (الاسلامية؟ الشريعة في والمختلفون والاختلاف الخلف)، “İslam Dininde Farklılıklar ve Anlaşmazlıklara Düşmenin Nedenleri” adlı Arapça bildiri.

i. 26-29 Nisan 2018 tarihleri arasında Hakkâri Üniversitesinde yapılan, “1. Uluslararası Zap Havzası Uleması Sempozyumu”nda takdim ettiği “Şark Medreseleri, Bediüzzaman'ın Zehra Projesi, MEDAV ve Tatvan Medine Medresesi” adlı bildiri.

j. 18-19 Ekim 2019 tarihleri arasında, Batman Valiliği himayesinde; Yunus Emre Camii Vakfı (YECVA), ÖNDER, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,

Batman İl Müftülüğü ve Medrese Âlimleri Vakfı (MEDAV) iş birliğinde düzenlenen “Uluslararası X. Din Görevlileri Davet Dili konulu sempozyumu”nda takdim ettiği,

(لماذا العداوة في عصرنا للقرآن والسنة وللعلماء الربانيين والهجوم على المذاهب المقبولة عند الجمهور؟ وما مسئولية العلماء في مواجهتها.)

“Asrımızda Kur’an, Sünnet ve Rabbani Âlimlere Karşı Neden Düşmanlık Yapılır? Cumhuriyetin Kabul Görmüş Mezheplere Saldırı Nedeni? Âlimlerin Bu Konudaki Sorumluluğu,” Arapça bildiri.

## B. Çalıştaylar

a. 21.05.2014 tarihinde Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi tarafından yapılan “Çözüm Süreci: Beklenti ve Temenniler” çalıştayında takdim ettiği, “Kur’an ve Sünnet Işığında Çözüm Önerileri” sözlü sunumu.

b. 20. 07. 2014 tarihinde MEDAV’ın Tatvan’da yaptığı “Kürt sorunu ve Çözüm Sürecinin Ehemmiyetine Yönelik Öneriler” çalıştayında takdim ettiği “MEDAV’ın, Çözüm Sürecinin Ehemmiyetine Yönelik Önerileri” sözlü sunumu.

29-30 Nisan 2017 tarihleri arasında Gaziantep’te Anadolu Platformu, Gaziantep Üniversitesi ve Diyanet İşleri Başkanlığının ortak düzenlediği “Toplumsal Sorunların Çözümünde Âlimlerin Sorumluluğu” çalıştayında takdim ettiği “İhtilaf ve Sorunların Çözümünde Âlimlerin Sorumluluğu” sözlü sunumu.

## 4.4. Vasiyetname

Molla Nizameddin, vefat etmeden birkaç gün önce hastanede iken, ailesine, talebelerine ve İslam ümmetine ayrı ayrı olmak üzere üç vasiyette bulunmuştur. Hayat anlayışını gösteren, hayata hangi pencereden baktığını ve hayata dair edindiği temel ilkeleri yansıtan vasiyetnamesinin ümmete ait olanı şöyledir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

{كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ} Her nefis muhakkak ölümü tadacaktır. (Al-i İmran, 3/185.) Ölüm yakınların en yakınıdır. Rabbim Kur’an’ı Kerim, sünnet-i seniyye ve rabbani âlimlerin şanına layık bir ölümü bize de nasip etsin.

Aziz Müslüman kardeşlerim ve dostlarım! 54 yıldır Rabbimiz bize sıhhat ve sağlıklı bir ömür nasip etti. Bundan dolayı Allah’a çok şükür ediyoruz. Son dört beş gündür nefes alamama şikâyetiyle hastaneye kaldırıldım. Son incelemelerde malum veba hastalığı çıkmıştır. Rabbimiz dinimiz ve dünyamız için ne hayırlıysa onu bize nasip eylesin.

Aziz dostlar! Medrese hayatım boyunca Allah yolunda çalışıp ilme hizmet etmeyi kendime prensip edindim. Bu zaman içerisinde ister talebelik ister müderrislik dönemlerinde talebeleri zamanın şartlarına göre yetiştirmeye, bütün Müslüman

cemaatlerle uhuvvet bağına koparmamaya ciddi gayret etmişimdir. Fırsat olduğunda onları ziyaret etmiş ve ziyaretlerini kabul etmişimdir.

Aziz dostlar! Talebeliğimden bugünlerime kadar hiçbir zaman küfrü ve zulmü temsil eden şahsiyet ve odaklarla hiçbir ilişkim olmadığı gibi İslam adına çıkıp fakat İslam'la ilişkisi olmayan; mazlumlar adına çıkıp fakat mazlumlarla ilişkisi olmayanlarla da hiçbir irtibatım olmamıştır. Kur'an'ın, Hz. Peygamberin, müçtehitlerin ve rabbani âlimlerin, zalimler ve mazlumlar hakkındaki çizgisini kabul edip dünyayı vaat edenlere ve insanları korku imparatorluğuna sürükleyenlere aldırış etmedim.

Aziz dostlar! الله والبعض في الله والحب في الله yani Allah için sevmeyi, Allah için nefret etmeyi kendimize ilke edindik. Elimizden geldiği kadar insanları barıştırmayı, insanlarla beraber olmayı, onlara doğruyu söylemeyi kendimize vazife addettik.

Aziz dostlar! Tanıdığımız ve tanımadığımız bütün dostlarımızdan, akrabalarımızdan ve asil insanlarımızdan helalleşmeyi diliyor ve "Allah'a ısmarladık" diyorum. Ayrıca hakkımda iftira atanlar hariç olmak üzere şahsıma ait bütün haklarımı helal ediyorum. Müfterileri de şeriata havale ediyor, takdiri Allah'a bırakıyorum. Kardeşiniz Nizameddin Yakışık.

## SONUÇ

Bu çalışmada; evliyalar ve âlimler şehri Bitlis'in önemli âlimlerinden ve manevi şahsiyetlerinden biri olan Molla Nizameddin, imkânlar ölçüsünde genel hatlarıyla anlatılmaya, tanıtılmaya çalışılmış ve aşağıda dile getirilen hususların şahsiyetiyle bütünleşip onun karakteristik bir özelliği haline geldiği anlaşılmıştır.

Molla Nizameddin, ömrünü ilim hizmetine adanmış ve yüzlerce ilim talebesinin yetişmesine ve eğitimini tamamlamasına vesile olmuştur.

Müderreslik yaptığı Medine Medresesi, klasik medrese eğitim anlayışıyla birlikte güncel eğitim metotlarının da kullanıldığı bir eğitim yuvasına dönüşmüş ve bu yönüyle söz konusu medrese, bölge medreseleri için de bir model olmayı amaçlamıştır.

Molla Nizameddin, yeri geldiğinde sözünü sakınmayan, yaşadığı süre boyunca bölgemizde ve İslam âleminde tanınan âlimlerden biri olmuştur. Bu bağlamda ulusal ve uluslararası düzeyde sivil toplum kuruluşlarınca gerçekleştirilen sempozyum, panel ve konferanslara katılmış; ümmetin birliğine ve uyanışına dair faaliyetlerde aktif rol almış; gücü nispetinde ümmetin hayrına olan faaliyetlere katılarak önemli hizmetlerde bulunmuştur. Aynı zamanda tercüme ettiği eserleriyle, farklı konularda hazırladığı makalelerle ilim dünyasına katkı sunma gayretinde olmuştur.

Molla Nizameddin, içinde bulunduğu topluma faydalı olmaya çalışmış, toplumun dertleriyle yakından ilgilenmiştir. Ayrıca toplumsal yönü ağır basan bir kanaat önderi



olarak yaşadığı muhitte bölgesel barışa katkıda bulunmuş, aralarında kan davası bulunan onlarca ailenin barışmasına vesile olmuştur.

Hülasa, Molla Nizameddin ümmetin meselelerine kayıtsız kalmayan, dünyadaki gelişmeleri yakından takip eden; ömrünü ilim hizmetine adanmış; ilmiyle amel eden Bitlis ilimizin yetiştirdiği önemli yakın dönem âlimlerindendir.

### **KAYNAKÇA**

Ayte, Şeyh Safvetullah, (2012). Kitabu'l-Funûni'l-Muhtalife, Seyda Kitabevi, Diyarbakır.

Bitlis haber 13, Molla Nizamettin Yakışık kimdir, 23.08. 2020, (Erişim tarihi, 08.06.2021.)

Demirtaş, Mehmet- Subaşı, Oktay. Tatvanname, Kalkan Matbaacılık Ankara, 2013.

İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, es-Sünen, nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l- Kutubi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Keskin, Mustafa . "Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Gaziantep Örneği". Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1 (Haziran 2017): 61-82.

Kur'an-ı Kerîm Meâlî. Çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım. (2006).

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-şâhîh, nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût.

Said-i Nursî, Bediüzzaman, (2013) Münâzârât, Envar Neşriyat, İstanbul.

Yakışık, Nizamettin, (ts.), "Medrese Kurumu, Bitlis'teki Medreseler, Tatvan Medine Medresesi'nin Modeli ve Medresetu'z-Zehra'nın Hedef ve Gayeleri" "I. Uluslararası Bitlis" Sempozyumu Bildirileri, Bitlis Düşünce ve Akademik Çalışma Grubu, Berdan Matbaası, İstanbul.

\_\_\_\_\_. "İlim ve İrfan Aşiyanı Medreseler," Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu Bildirileri, Ed. Fikret GEDİKLİ, (2012), Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları.

\_\_\_\_\_. "Dünden Bugüne Medreseler, Seydalar ve Medresemizin Eğitim Sistemi" "V. Ulusal Din Görevlileri" Sempozyumu Bildirileri, (2014) Yecder, Mardin Artuklu Üniversitesi.

\_\_\_\_\_. "Şark medreseleri, Bediüzzaman'ın Zehra Projesi, MEDAVve Tatvan Medine Medresesi," Uluslararası Zap Havzası Uleması Sempozyumu Bildirileri, Ed. Yaşar Kaplan vd. (2018), Hakkâri: Hakkâri Üniversitesi Yayınları.

### **Görüşme/mülakat listesi**

Akburak, Cihat, (Molla Nizameddin'in talebesi) kişisel görüşme, 21. 04. 2021.

Gümüş, Mehmet, (Molla Nizameddin'in medrese arkadaşı) kişisel görüşme, 03. 04. 2021.

İnci, Veysi, (Molla Nizameddin'in talebesi) kişisel görüşme, 06. 04. 2021

*Molla Nizamettin Yakışık'ın Hayatı, Eserleri ve İslami İlimlere Katkısı*

---

Elçi M. Tayyip, (Medrese Âlimleri Vakfı (MEDAV) başkanı) kişisel görüşme, 25. 08. 2020.

Erkoç, Fakirullah, Emekli İmam (Molla Nizameddin'in medrese hocası) kişisel görüşme, 02.05.2021.

Geylani, Burhanettin, (Molla Nizameddin'in medrese hocası) kişisel görüşme 02.05.2021.

Ulus, Nevzat, (Molla Nizameddin'in talebesi) kişisel görüşme, 27. 04. 2021.

Özdemir, Seyithan, (Molla Nizameddin'in medrese arkadaşı) kişisel görüşme, 11. 03. 2021.

## LİSÂNUDDİN İBNU'L-HATİB'İN HAYATI, ŞİİRİ VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

Aziz YAVUZ \*\*

### Öz

İber Yarımadası, Arapların önderliğinde sekiz asır boyunca Müslümanların çeşitli düzeylerde siyasi hakimiyetlerine sahne oldu. Bu süre zarfında, yarımada, Müslümanlar tarafından “Endülüs” olarak adlandırıldı. Müslümanlar, doğudan beraberinde taşıdıkları kültürel, sosyal, siyasi ve ilmi birikimleriyle Endülüs’de yeni bir medeniyet inşa ettikleri gibi Avrupa’nın da aydınlanmasına önemli katkı sağladılar. Bu zaman periyodunda, çok sayıda şair, alim, edip, hekim, tarihçi, filozof, gezgin yetişti. Bunlardan biri de Endülüs’deki son İslam devleti Nasrîler/Benî Ahmer Emîrliği döneminde (635-1238/897-1492) yaşamış olan Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb'dir. İbnu'l-Hatîb, Endülüs İslam medeniyetinin en görkemli mimari yapılarından olan Nasrîlerin saltanat merkezi olan el-Hamrâ sarayında yürüttüğü katiplik, vezirlik, elçilik gibi başarılı siyasi hizmetleri, tarihçiliği, hekimliği, şairliği ve edebi kişiliğiyle Endülüs’ün son döneminin en seçkin şahsiyetlerindedir. Edebî ilmî ve siyasî birikimiyle Endülüs’de ve Mağrib’te büyük bir üne kavuşan İbnu'l-Hatîb, tüm İslâm dünyasında aynı şöhreti yakaladı. Özellikle tarih, edebiyat ve tıp ilminde telif ettiği eserleriyle başta İspanya olmak üzere Batı ilim ve edebiyat dünyasında büyük bir ilgi görmektedir. Bu çalışmada, onun hayatı, eserleri, edebi kişiliği ve şiiri üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, İbnu'l-Hatîb, Endülüs, Şiir, Muvaşşah.

## THE LIFE OF LISAN AL-DIN IBN AL-KHATIB, HIS POETRY AND LITERARY PERSONALITY

### Abstract

The Iberian Peninsula has witnessed the political domination of Muslims on various scales for eight centuries under the leadership of the Araps. During this time, the peninsula was named “Andalusia” by the Muslims. With the cultural, social, political and scientific knowledge they carried with them from east, Muslims contributed significantly to the enlightenment of Europe as they built a new civilization in Andalusia. During this period, many poets, scholars, physicians,

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 31/10/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 2/12/2022

\* Doktora Öğr. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri/PhD Stud. Dicle University Social Sciences Institute, Basic Islamic Sciences, Diyarbakır, Türkiye, [nroniazizyvyz@gmail.com](mailto:nroniazizyvyz@gmail.com), ORCID ID: 0000-0002-7992-5633

\* Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde devam etmekte olan “Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb'in Hayatı ve Şiirleri” adlı tezden üretilmiştir.

historians, philosophers, travelers were grown up. One of them is Lisan al-Din Ibn al-Khatib who lived in the last Islamic state in the Andalusia the Nasrids/the Beni ahmers emirate period (635-1238/897-1492). Ibn al-Khatib is one of the most distinguished personalities of the last period of Andalusia with his successful political services such as clerkship, viziership, ambassadorship, historiography, medicine, poetry and literary personality, which he carried out in the Alhambra palace, the reign center of the Nasrids, one of the most magnificent architectural structures of the Andalusian Islamic civilization. Ibn al-Khatib, who gained a great reputation in Andalusia and Maghrib with his literary, scientific and political accumulation, achieved the same fame in the whole Islamic world. He attracts great attention in the world of Western science and literature, especially in Spain, with his works that he has written in history, literature and medicine. In this study, his life, works, literary personality and poetry will be emphasized.

**Keywords:** Arab literature, Ibn al-Khatib, Andalus, Poem, Muwashshah

## GİRİŞ

Günümüzde İspanya ve Portekiz devletlerinin hakimiyetlerini sürdürdükleri İber Yarımadası, Emevî Halifesi el-Velîd b. Abdulmelik b. Mervân (ö. 96/715) döneminde Mağrib ve Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr'ın (ö. 98/717) Târik b. Ziyâd (ö. 102/720) komutasında gönderdiği fetih ordusuyla Müslümanların hakimiyetine girmeye başladı (92/711).<sup>1</sup> Üç yıllık kısa bir süre zarfında neredeyse yarımadanın tamamı Müslümanların hakimiyetine geçti.<sup>2</sup> Yarımada, Müslümanların hakimiyetine geçmesiyle “el-Endelus” olarak adlandırıldı.<sup>3</sup> Endülüs, bu tarihten itibaren sekiz asır boyunca farklı ölçeklerde Müslümanların siyasi hakimiyetlerine sahne oldu. Müslümanlar, doğu İslam dünyasındaki siyasi, sosyal, kültürel birikimlerini oraya taşıyarak parlak bir medeniyet kurmayı başardılar. Batı Hristiyan dünyasının büyük desteği ve Müslümanların iktidar ve çıkar çatışmaları neticesinde bu parlak medeniyet, siyasi çöküşe paralel olarak ihtişamını yitirmeye başladı. Hristiyan krallıklar, XIII. yüzyılın başlarında büyük Reconquista/Yeniden fetih dalgası başlatarak yarımadanın güneydoğu bölgesindeki küçük topraklar dışında Endülüs topraklarının tümünü hakimiyetleri altına aldılar. Geriye kalan bu topraklarda, İber Yarımadası'ndaki son

<sup>1</sup> Ahmed b. Muhammed el-Makkarî el-Tilmisânî, *Nefhu't-îfîb min guşni'l-Endelusi'r-raîf ve zikru vezîrihâ Lisâniddîn İbni'l-Hafîb*, thk. İhsân Abbas, (Beirut: Daru Sâdır, 1968), 1/229 vd.

<sup>2</sup> Şevki Dayf, *Aşru'd-duvel ve'l-İmârâti'l-Endelus*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 16-20; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Yayınları Vakfı, 3. Basım, 2016), 52-57.

<sup>3</sup> İber Yarımadası, Müslümanların fethinden önce Iberia, Hesperia ve Vandalisia gibi isimlerle adlandırıldı. Endülüs ismi, genel kabule göre miladi V. yüzyılda İber Yarımadası'nı işgal eden German kabilesi Vandalların yurdu manasına gelen “Vandalos” kelimesinden türetilmiştir. Bu kelime, Müslümanların yarımadayı fethiyle “el-Endelus” şeklinde telafuz edilmeye başlandı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Heykel, *el-Edebu'l-Endelusi*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985), 13-16.

İslam devleti olan Nasrîler/Benî Ahmerîler Emîrliği kuruldu (635-1238).<sup>4</sup> Başkenti Gırnâta olan Emîrlik, Endülüs medeniyetinin ilim, kültür ve sanat merkezi haline geldi. Endülüslüler, siyasi, ekonomik tüm baskılara ilmi ve kültürel alanda Endülüs'ün ihtişamını yaşatmaya çalıştılar. Endülüs'ün eşsiz mimari eserlerinden biri olan el-Hamrâ Sarayı, bu döneme aittir. Bu dönemde, Ebû Zekeriya b. Huzeyl (ö. 751/1352), Ebû Abdullah İbnu'l-Fahhar (ö. 752/1353), Ebu'l-Kasım İbn Cuzey (ö. 741/1340), İbn Zümrek/Zemrek (ö. 798/1395?) ve İbnu'l-Ahmer (ö. 803/1404) gibi çok sayıda şair, edip, alim yetişti. Bu dönemin en parlak ve meşhur şahsiyetlerinden biri de Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb'dir. İbnu'l-Hatîb, Gırnâta'daki el-Hamrâ Sarayı'nda katiplik, vezirlik, elçilik gibi önemli siyasi görevlerindeki başarılarının yanı sıra tarih, şiir, tıp ve edebiyat alanlarında temayüz edip altmışa yakın eserler telif etti.

## 1. Hayatı

### 1.1. İsmi, Doğumu, Künyesi ve Lakabı

Tam adı Muhammed b. Abdillâh b. Said b. Abdillâh b. Said b. Ali b. Ahmed es-Selmânî, Kurtubî, Tuleytulî, Levşî, Gırnâtî'dir.<sup>5</sup> Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, Gırnâta (Granada) şehrinin yaklaşık 55 kilometre batısında, Şenil ırmağının kıyısında yer alan Levşe (Loja) şehrinde 25 Recep 713/16 Kasım 1313'te doğdu.<sup>6</sup>

Onun künyesi Ebû Abdillâh, lakabı ise Lisânuddîn'dir.<sup>7</sup> İbnu'l-Hatîb "kalem ve kılıç sahibi" olarak nitelendirilen baş vezirlik ve ordu komutanlığı görevlerini bir arada yürütmesiyle "zû'l-vizâreteyn", yakalandığı uykusuzluk hastalığı sebebi ile gecelerini eser telif etmekle geçirmesi ve gündüzleri de devlet işleriyle meşgul olduğu için "zû'l-'umreyn", katledildikten sonra mezarından çıkartılarak tekrar gömülmesi nedeniyle de "zû'l-meyyiteyn" ve "zû'l-kabreyn" gibi lakablarla da anılmaktadır.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Muhammed Abdillâh 'Înân, *Devletü'l-İslâm fî'l-Endelus nihâyetü'l-Endelus ve târîhu'l-'Arabî'l-munteşirîn*, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 16 vd.

<sup>5</sup> Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta fî aḥbâri Gırnâta*, thk. Muhammed Abdillâh 'Înân (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1978), 4/439.

<sup>6</sup> el-Makkarî el-Tilmisânî, *Nefhu't-tîb*, 5/5; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-meḥāsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.) 2/191; Angel Gonzalez Palencia, *Historia de la Literatura Arabigo-Espanola (Târîhu'l-fikri'l-Endelus)*, çvr. Huseyin Mu'nis, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1955), 252; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, (Beyrut: Muessesetu'r-Resâle, 1993), 3/440; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1983), 6/504; Muhammed Abdulnaîm Hafâcâ, *el-Edebu'l-Endelusî et-teṭavvur ve't-tecdîd*, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 633; 'İssâm Kasabcî, *Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb: Ḥayatuḥu ve fikruḥu ve şî'ruḥu*, (Halep: Mudîretü'l-Kutûb ve'l-Matbû'âtî'l-Câmi'iyye, 1994), 9; Nizamettin Parlak, *Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb'in Siyasi Kişiliği ve Tarihçiliği*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2012), 1; Câsim el-Ubûdî-Cengiz Tomar, "İbnu'l-Hatîb, Lisânuddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/74-76.

<sup>7</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/439.

<sup>8</sup> el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 5/80; Ebî Abdillâh Muhammed b. Cafer el-Ketânî, *Selvetü'l-enfâs ve muḥâdesetu'l-ekyâs 'an akbere mine'l-'ulemâ' ve's-suleḥâ' bi Fâs*, thk. Muhammed Hamza b. Ali el-Ketânî, (Fas: el-Mevsu'atu'l-Ketâniyye li't-Târîh, ts.), 3/292; Muhammed b. Ebî Bekr et-Tıtvânî, *İbnu'l-Hatîb min ḥilâli kutubihî*, (Tıtvân: Dâru't-tibâ'âtî'l-Mağribiyye, 1954), 1/40-46; Ahmed Hasan Besec, *Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb: 'Aşruḥu, bî'etuhu, ḥayātuḥu ve âṣāruḥu*, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1994), 31.

## 1.2. Nesebi ve Ailesi

İbnu'l-Hatîb, aslen Yemen'in Selmân bölgesinden olup büyük Arap kabilesi Kahtânilerdendir.<sup>9</sup> Bu nisbesi münasebetiyle Batı İslâm dünyasında daha çok "İbnu'l-Hatîb es-Selmânî" olarak bilinir.<sup>10</sup>

İbnu'l-Hatîb'in ailesi, Endülüs'ün fethinden sonra Şam'dan Endülüs'e göç etti. Ailenin Yemen'den Şam'a ve oradan da Endülüs'e hangi tarihte göç ettiği tam olarak bilinmemektedir. Aile, önce Kurtuba ardından da Tuleytula (Toledo) şehrine göç etti.<sup>11</sup> Orada yaklaşık bir buçuk asır ikamet ettikten sonra Tuleytula şehrine Hristiyan saldırılarının artmasıyla da aile, Levşe (Loja) şehrine göç etmek zorunda kaldı.<sup>12</sup> Oraya yerleşmeden önce "Benu'l-vezîr" olarak tanınan aile, İbnu'l-Hatîb'in büyük dedelerinden ilim erbâbı ve mütedeyyin olan Said'in, Gırnâta şehri ile İşbîlîye (Sevilla) şehrini birbirine bağlayan yol üzerindeki Levşe şehrinin surları altında güzel sesiyle Kur'an-ı Kerim'i okuması ve vaaz vermesi nedeniyle "Benu'l-Hatîb" olarak tanınmaya başladı.<sup>13</sup> Levşe şehrine yerleşen Said'in ardından hat, tilavet, fıkıh, hesap ve edebiyata vakıf olan oğlu Abdullah, Abdullah'ın oğlu ve aynı zamanda İbnu'l-Hatîb'in dedesi olan Said (ö. 683/1284), ailenin ilmî geleneğini sürdürdüler<sup>14</sup>. İbnu'l-Hatîb'in babası Abdullah b. Said es-Selmânî (ö. 741/1340), Endülüs'te dönemin meşhur alimlerinin tedrisatından geçti<sup>15</sup> ve tıp, tarih ve edebiyat ilimlerinde temayüz etti.<sup>16</sup> O, Nasrî Emîri Ebu'l-Velîd I. İsmail (ö. 725/1325) döneminde el-Hamra Sarayı'nda hizmete başladı ve büyük oğlu ile beraber çok sayıdaki Endülüslü alim gibi birleşik Hristiyan ordusu ile yapılan Tarîf Savaşı'nda şehit olana kadar saraydaki bu görevine devam etti (7 Cumâdilülâ 741/29 Ekim 1340).<sup>17</sup> İbnu'l-Hatîb'in annesi veya kaç kardeş oldukları hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır.

Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb'in ne zaman evlendiği ve kaç çocuğunun olduğu da tam olarak bilinmemektedir. O, Mağrib'deki ilk sürgün döneminde (760-763/1359-1362), Selâ şehrinde kaybettiği (6 Zilkade 762/7 Eylül 1361)<sup>18</sup> eşinin vefatından bahsederken, onun geriye küçük kız ve erkek çocuklar bıraktığını söyler ama sayı veya isimleri hakkında ayrıntılı bilgi vermemektedir.<sup>19</sup> İbnu'l-Hatîb'in biyografisinin verildiği

<sup>9</sup> el-Ketânî, *Selvetu'l-enfâs*, 3/290; Muhammed Abdullah 'Înân, *Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb: Hayâtuhû ve turâşuhu'l-fikrî*, (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1968), 29.

<sup>10</sup> Muhammed İbn Gâzî el-'Usmânî, *er-Ravzu'l-hetûn fî ahbâri Miknâseti'z-zeytûn*, thk. Abdulvâhab İbn Mansûr, (Rabat: el-Matba'atu'l-Melikiyye, 2. Basım, 1988), 42.

<sup>11</sup> Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *A'mâlu'l-a'lâm fî men bûyi'a kable'l-ihtilâm min mulûki'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrûyî Hasan, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2/16.

<sup>12</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/439.

<sup>13</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/387, 4/439-440.

<sup>14</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/387, 4/440.

<sup>15</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/388.

<sup>16</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/388; el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 5/8.

<sup>17</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/391, 4/442; Parlak, *Lisânüddîn*, 2.

<sup>18</sup> Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *Nufâzatu'l-cirâb fî 'ulâleti'l-i'tirâb*, nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, (Dâru'l-beyzâ: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, ts.), 2/205.

<sup>19</sup> İbnu'l-Hatîb, *Nufâza*, 2/205.

kaynaklarda sadece Abdullah, Muhammed ve Ali adındaki üç erkek evladının isimleri zikredilmektedir.<sup>20</sup>

### 1.3. Yetişmesi ve İlmî Hayatı

Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, Endülüs'ün Gırnâta şehrinde yetişti.<sup>21</sup> Fakat onun çocukluğunun nasıl geçtiği hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbârî'l-Gırnâta* adlı eserinin sonuna eklediği otobiyografisinde, çocukluk dönemi ile ilgili herhangi bir bilgi vermemekte, sadece aldığı dersler ve tedrisatından geçtiği müderrislerin isimlerini zikretmekle yetinmektedir.<sup>22</sup>

İbnu'l-Hatîb, Gırnâta şehrinde ilimle hemhal olan bir ailede büyüdü ve eğitimine orada başladı.<sup>23</sup> İlk eğitimine edip ve hekim olan babası yanında başlayan İbnu'l-Hatîb, dönemin Endülüs ilim merkezi olan Gırnâta'nın ülemasından Arapça, Kur'an-ı Kerim, edebiyat, tarih, tıp, felsefe, fıkıh, tefsir, hadis vb. dersleri aldı. Zikrettiğimiz bu ilimlerin tümünde büyük bir birikime sahip olan İbnu'l-Hatîb, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Cuzeyy el-Kelbî (ö. 741/1340), Ebul-Hasan Ali b. Ceyyâb (ö. 749/1349), Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hekîm er-Rundî (ö. 750/1349), Ebû Osman b. Lîyûn (ö. 749/1350), Ebû Zekeriyâ b. Huzeyl (ö. 753/1352), Ebû Abdillâh Muhammed el-Makkarî (ö. 759/1358), Ebû Abdillâh b. el-Fahhâr el-İlbîrî (ö. 754/1353) ve İbnu'l-Hâc el-Bilfîkî/Belfîkî (ö. 773/1372) gibi Endülüs ve Mağrib'teki dönemin seçkin alimleri başta olmak üzere çok sayıda alimin tedrisatından geçerek eğitimini tamamladı.<sup>24</sup> İbnu'l-Hatîb, tıp, tarih, şiir, edebiyat ve siyaset alanında temayüz ederek Endülüs'ün en meşhur simaları arasına girdi.

İbnu'l-Hatîb, yazdığı otobiyografisinde öğrencileri hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Onun eserlerinde talim faaliyetleri içerisinde bulunduğuna dair bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak herhangi bir müessese ve medresede ders verdiğine dair bilgiler olmasa da Ebû Abdillâh İbn Zemrek/İbn Zumrek (ö. 796/1395), Ahmed b. Ferkûn, Ebû Abdillâh eş-Şerîşî, Ebû Bekr b. Cuzeyy el-Kelbî, Ebû Muhammed Atıyye b. Yahya, İbnu'l-Mihnâ ve İbn Kunfûz (ö. 810/1407) onun talebeleri arasında zikredilmektedir.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkarî el-Tilemsânî, *Ezhâru'r-riyâz fî ahbârî 'İyâz*, thk. İbrahim el-Ebyârî vd., (Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1939), 1/319; a.mlf., *Nefhu'î-îb*, 7/289.

<sup>21</sup> Abdurrahman b. Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn: el-İber ve divânu'l-mubtede' ve'l-haber fî târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men âşarahum min zevî's-sultâni'l-ekber*, nşr. Halil Şahâde, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2000), 7/440.

<sup>22</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/457-459.

<sup>23</sup> Muhammed Kürd Ali, *Kunûzu'l-ecdâd*, (Suriye: Edvâu's-Selef, 2010), 343.

<sup>24</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/458-459; el-Makkarî, *Nefhu'î-îb*, 5/189 vd.

<sup>25</sup> el-Makkarî, *Nefhu'î-îb*, 7/145 vd; Parlak, *Lisânüddîn*, 11; Şükrü Özen, "İbn Kunfûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/143-144.

#### 1.4. Siyasi Hayatı

Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, Nasrîler döneminin en meşhur edebî, ilmî ve siyâsî şahsiyetlerindendir. İbnu'l-Hatîb, babası Abdullah b. Said'in Tarîf savaşında hayatını yitirmesiyle, henüz yirmi sekiz yaşında iken divanu'l-inşâ reisliğinde sır kâtibi olarak el-Hamrâ Sarayı'nda hizmete başladı.<sup>26</sup> Kuşkusuz el-Hamrâ Sarayı'nın kapılarının ona açılmasında daha gençlik yıllarından itibaren çeşitli vesilelerle Nasrî Emîri Ebu'l-Haccâc I. Yusuf 'a (ö. 755/1354) yazdığı methiyelerin katkısı da büyüktür. İbnu'l-Hatîb, Ebu'l-Velîd I. İsmail döneminden itibaren divanu'l-inşâ reisliği yapan mahir bir katip ve şair olan İbnu'l-Ceyyâb'dan<sup>27</sup> nazım ve nesrin en güzel üsluplarını öğrendi.<sup>28</sup> Onun nazım ve nesirdeki mahareti, Emîr Ebu'l-Haccâc I. Yusuf'un takdirini kazanmasına vesile oldu. İbnu'l-Ceyyâb'ın hayatını kaybetmesiyle, mezkur emîrin sır katipliği, divanu'l-inşâ reisliği ve vezirliğini üstlenmeye başladı (Şevval 749/Ocak 1349).<sup>29</sup> Bu tarihten itibaren, onun, el-Hamrâ Sarayı'nda yıldızı giderek parladı ve sultanın en güvendiği şahsiyet oldu.<sup>30</sup> İbnu'l-Hatîb, saraydaki bu görevlerinin yanı sıra Ebu'l-Haccâc ve onun katledilmesinden sonra tahta genç yaşta geçen oğlu V. Muhammed el-Ganî Billâh (ö. 792/1391)<sup>31</sup> dönemlerinde Merînî Devleti'ne elçilik görevlerinde de bulundu.<sup>32</sup> Ebu'l-Haccâc I. Yusuf'un öldürülmesinden sonra Nasrî tahtına oturan el-Ganî Billâh (Şevval 755/Ekim-Kasım 1354)<sup>33</sup> döneminde de bu hizmetlerine devam etti.<sup>34</sup> Nasrî Emîri el-Ganî Billâh'ın el-Hamrâ Sarayı'nda hapsedtiği üvey kardeşi Ebu'l-Velîd II. İsmail (ö. 761/1360) tarafından gerçekleştirilen darbeyle (28 Ramazan 760/23 Ağustos 1359)<sup>35</sup> tahtan indirilmesiyle, ihtişam ve refah içinde yaşayan İbnu'l-Hatîb, mallarına el konularak tutuklanıp hapsedildi.<sup>36</sup>

Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, yakın dostu vezir İbn Merzûk'un da teşvikiyle Merînî Sultanı Ebû Sâlim İbrahim el-Merînî'nin (ö. 762/1361) elçisini Gırnâta şehrine göndermesiyle serbest kaldı ve Vâdiâş şehrine kaçan devrik Emîr el-Ganî Billah ile birlikte Mağrib'e geçti.<sup>37</sup> Sultan Ebû Sâlim, büyük bir saygınlıkla karşıladığı konuklarına en güzel saraylarını tahsis ederek maddi ve manevi desteğini sundu.<sup>38</sup> İbnu'l-Hatîb, Fâs şehrinde el-Ganî Billâh ile kalmak yerine Mağrib'in Selâ şehrine

<sup>26</sup> 'Înân, *Lisânuddîn*, 35.

<sup>27</sup> İbn Haldûn, *İber*, 7/441.

<sup>28</sup> 'Înân, *Lisânuddîn*, 35.

<sup>29</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/320.

<sup>30</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/443.

<sup>31</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2/14; İbn Haldûn, *el-İber*, 7/441.

<sup>32</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2/14-20, 4/333-335; İbn Haldûn, *el-İber*, 7/441-442; el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 5/98-99; Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî es-Selâvî, *el-İstikşâ liahbâri duveli'l-Mağribi'l-aşşâ*, (Dâru'l-beyzâ: Dâru'l-Kitâb, 1997), 3/191-195.

<sup>33</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2/14, 4/333-335; a.mlf., *el-Lemhatu'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Naşriyye*, nşr. Muhibuddîn el-Hatîb, (Kahire: Matba'atu's-Selefiyye, 1347/2016), 97-98.

<sup>34</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2/15-17, 4/443.

<sup>35</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-Lemha*, 108-109; a.mlf., *el-İhâta*, c2/26.

<sup>36</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2/27-28, 4/443-444; a.mlf., *A'mâl*, 2/269.

<sup>37</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/442; Palencia, *Historia*, 254.

<sup>38</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/409.



yerleşti.<sup>39</sup> İbnu'l-Hatîb, Sultan Ebû Sâlim'in Gırnâta'daki mülklerinin bedelini tahsil etmesi<sup>40</sup>, vergiden muaf tutması ve Sultan Ebû Sâlim'in ona aylık maaş bağlamasıyla müreffeh bir hayat sürmeye başladı.<sup>41</sup> Onun bu imtiyazları, mezkur sultanın ölümünden yaklaşık üç ay sonra Merînî tahtına oturan Ebû Zeyyân Muhammed el-Merînî (ö. 767/1366) tarafından da devam ettirildi.<sup>42</sup> İbnu'l-Hatîb'in Selâ şehrinde bulunduğu huzur, eşini kaybetmesi ile kedere bulansa da Selâ şehrindeki iki yıllık yaşam dilimi, onun ilmi olarak en üretken dönemidir. O, yazdığı çok sayıdaki edebi risalelerin yanı sıra çoğunluğu medih temalı önemli oranda kasideler<sup>43</sup> ve çok sayıda eserini burada telif etti.<sup>44</sup>

el-Ganî Billâh'ın üç yıllık bir mücadelenin ardından tekrar Nasrî tahtına oturmasıyla (20 Cemaziyelahir 763/16 Nisan 1362)<sup>45</sup>, İbnu'l-Hatîb emîr tarafından yazılan zarif bir mektupla görevine geri çağrıldı (24 Cemaziyelahir 763/20 Nisan 1362).<sup>46</sup> O, bu teklife sıcak bakmamasına rağmen Gırnâta şehrine döndü (20 Şaban 763/14 Haziran 1362).<sup>47</sup> Emîr el-Ganî Billâh, ona "zû'l-vizâreteyn" lakabını vererek vezirine tam yetkiyi verdi (2 Ramazan 763/25 Haziran 1362).<sup>48</sup> Artık Emîr el-Ganî Billâh'ın ardından devletin en yetkin adamı olan İbnu'l-Hatîb, muktedir olarak makamına oturdu. İbnu'l-Hatîb, üç yıllık bir kaosun ardından imar çalışmalarına hız vererek yıkılmaya yüz tutmuş devlet kurumlarını tadilattan geçirdi ve savunma kalelerini güçlendirdi. Halk ile saray arasında gönül bağlarını kurmaya çalıştı. Ayrıca İbnu'l-Hatib, Merînî ve Mısır sultanlarına mektuplar göndererek devletler arası diplomatik ilişkileri geliştirme atağı başlattı.<sup>49</sup> Aynı zamanla devlet idaresinde kendine rakip olabilecek ve emîri etkileme potansiyeline sahip kişileri tasfiye ederek istediklerini devlet kurumlarını yerleştirdi.<sup>50</sup> Otoritesini başkası ile paylaşma tahammülü gösteremeyen İbnu'l-Hatîb, bu tutumunu ömrünün sonuna kadar dostluğunu devam ettirdiği meşhur tarihçi Abdurrahman İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) karşı bile sergilemekten çekinmedi.

İbnu'l-Hatib, sultanın sıcak ilgisine rağmen bu kez saray hayatından yeterli hazzı alamadı. Çünkü el-Ganî Billâh'ın onun tecrübesine ve maharetine güvenip yetkilendirmesiyle tüm gözler ona çevrildi ve halkla beraber sultanın yakın dostları bile

<sup>39</sup> es-Selâvî, *el-İstikşâ*, 4/13.

<sup>40</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Kenânî el-'Askalânî İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumr bi-enbâi'l-umr*, thk. Hasan Habeşî, (Kahire: Lecnetu İhyai't-Turâsi'l-İslâmî, 1969), 1/92; es-Selâvî, *el-İstikşâ*, 4/32.

<sup>41</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/455-457; a.mlf., *Nufâza*, 2/122.

<sup>42</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/455-457.

<sup>43</sup> İbnu'l-Hatîb, *Nufâza*, 2/121 vd.

<sup>44</sup> İbnu'l-Hatîb, *Nufâza*, 2/121-122, 187-189, 343-346, 367-369.

<sup>45</sup> Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *Raḡmu'l-hulel fî nazmi'd-duvel*, (Tunus: el-Matba'atu'l-'Umumiyye, 1316/1985), 122; a.mlf., *el-İhâta*, 2/30.

<sup>46</sup> Bu mektup için bkz. İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/447-450; a.mlf., *Nufâza*, 3/147-149.

<sup>47</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2/30-31; a.mlf., *A'mâl*, 2/270; 'Înân, *Lisânuddîn*, 105.

<sup>48</sup> Bu ferman için bkz. İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/450-452.

<sup>49</sup> İbnu'l-Hatîb, *Nufâza*, 3/193 vd.

<sup>50</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/444; Palencia, *Historia*, 254.

onun kapısına dayandı.<sup>51</sup> İbnu'l-Hatîb, onların taleplerine boyun eğmeyince de bir süre sonra bir karalama kampanyasına maruz kaldı.<sup>52</sup> el-Ganî Billâh'ın onu koruyup kollaması, ona olan kin ve öfkeyi artırdı. İbnu'l-Hatîb'in himayesindeki öğrencisi ve el-Ganî Billâh'ın sır katibi İbn Zumrek ve ona kadılık makamını tevdi eden Gırnâta kadısı Ebu'l-Hasan en-Nubâhî (ö. 391/1389) onun baş rakipleriydi.<sup>53</sup> İbnu'l-Hatîb, sultanın kendisine yüklediği ağır sorumluluk, muhaliflerinin artan baskısı ve dedikodularına maruz kalmanın yanı sıra, yakalandığı uyuyamama hastalığı<sup>54</sup> sebebiyle gecelerini neredeyse uykusuz geçiriyordu. O, yaşadığı bu sıkıntıların yanı sıra emîrin ona karşı davranışlarında soğukluk sezdiğinde, Endülüs'ten ayrılmaya karar verdi. Onun arayışları Merînî sarayında karşılık buldu. İbnu'l-Hatîb, Endülüs'ten ayrılmak için çeşitli gerekçeler ileri sürmesine rağmen Emîr el-Ganî Billâh'ı ikna edemedi.<sup>55</sup>

### 1.5. Endülüs'ten Kaçışı ve Ölümü

Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, ailesini, saraylarını, ihtişamını geride bırakarak Cemaziyelevvel ayının başı 773/Aralık-Ocak 1371-1372'te Endülüs'ten ayrıldı<sup>56</sup> ve saltanatının merkezini Fas şehrinden Tilimsân/Tilmisân şehrine taşıyan Sultan Abdulaziz el-Merînî'ye sığındı (19 Recep 773/26 Ocak 1372).<sup>57</sup> Sultan Abdulaziz, onu büyük bir saygınlıkla karşıladı ve İbnu'l-Hatîb'in ailesini getirtmek için katibi Ebû Yahya b. Ebî Medyen'i elçi olarak Endülüs'e göndererek ailesini Tilimsân'a getirdi.<sup>58</sup> İbnu'l-Hatîb, Sultan Abdulaziz'in himayesinde Tilimsân şehrinde yaşamaya başladı.<sup>59</sup>

İbnu'l-Hatîb'in Endülüs'ten kaçması düşmanlarının öfkesini dindirmedi. Aksine *Ravzatu't-ta'rîf bi'l-hubbi's-şerîf* adlı eserindeki bazı sözlerine istinaden<sup>60</sup> zındıklık ve mulhidlikle itham edildi ve bazı fakih, alim ve müderrislerin iştirakıyla onun akaid ve ahlak ile ilgili bazı eserleri başkent Gırnâta şehrinde 773/1371-1372 yılının ortasında yakıldı.<sup>61</sup> Ayrıca Gırnâta başkadısı Ebu'l-Hasan en-Nubâhî'nin başkanlığında kurulan mahkeme, onu gıyabında yargılayarak idama mahkum etti.<sup>62</sup> el-Ganî Billâh, İbnu'l-Hatîb'in Endülüs'ü işgal etmesi için Merînî Sultanı Abdulaziz'i kışkırttığını duyunca öfkeleni ve Sultan Abdulaziz'den onun cezasının infazını istedi.<sup>63</sup> Ancak Sultan

<sup>51</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/444.

<sup>52</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/444; es-Selâvî, *el-İstikşâ*, 4/58.

<sup>53</sup> el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 5/118-119, 131-138.

<sup>54</sup> Ebû'l-Feth Abdulhay el-Hanbelî İbn 'Îmâd, *Şezerātu'z-zeheb fi aḥbâr men zeheb*, thk. Abdulkadir el-Arnâûd-Mahmud el-Arnâûd, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996), 8/424; el-Ketânî, *Selvetu'l-enfâs*, 3/291-292.

<sup>55</sup> İbnu'l-Hatîb, *A'mâl*, 2/272-273.

<sup>56</sup> İbnu'l-Hatîb, *A'mâl*, 2/273.

<sup>57</sup> İbnu'l-Hatîb, *A'mâl*, 2/274.

<sup>58</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/445; el-Makkarî, *Ezhâr*, 1/211.

<sup>59</sup> 'Înân, *Lisânuddîn*, 139.

<sup>60</sup> 'Înân, *Lisânuddîn*, 150.

<sup>61</sup> Ebû'l-Hasan b. Abdullah en-Nubâhî, *Târîḥu'l-kudâti'l-Endelus*, thk. Lecnetu'l-İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîd, 1980), 202; Nebil Halid el-Hatîb, *Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2013), 114.

<sup>62</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İḥâta*, 1/ (Muhakkik mukaddimesi) 41.

<sup>63</sup> el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 5/119; Palencia, *Historia*, 255-256.

Abdulaziz, bu talebi reddederek onu himaye etmeye devam etti.<sup>64</sup> el-Ganî Billâh, Merînî sultanına paha biçilmez hediyeler göndererek İbnu'l-Hatîb'i kendisine iade edilmesini talep ettiyse de bu talebi geri çevrildi.<sup>65</sup>

Sultan Abdulaziz el-Merînî'nin ani ölümü (Rebiulahir 774/Eylül-Ekim 1372)<sup>66</sup>, İbnu'l-Hatîb için adeta sonun başlangıcı oldu. O, mezkur sultanın ardından yedi yaşındaki oğlu Muhammed es-Said Ebû Zeyyân'ı tahta oturtan vezir Ebû Bekr İbn Gâzî b. el-Kâs (ö. 781/1379-1380)<sup>67</sup> ile birlikte Fâs şehrine yerleşti.<sup>68</sup> İbnu'l-Hatîb, Endülüs'teki gibi eski Fâs'ta da araziler, bahçeler ve güzel meskenler edinerek refah içinde yaşamaya devam etti.<sup>69</sup> Fakat Endülüs'te ona duyulan öfke bir türlü dinmedi. el-Ganî Billâh'ın onu iade talebinin tekrar geri çevrilmesi, emîri Merînî iktidarını değiştirme arayışlarına sevketti. O, Cebelitârik şehrini teslim etmesi, Tanca şehrinde tutuklu olan Merînî şehzadelerini Endülüs'e göndermesi ve Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb'i kendisine teslim etmesi şartları karşılığında Merînî şehzadesi Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Sâlim'i (ö. 796/1394) desteklemeye başladı.<sup>70</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed, Endülüs'ten gelen takviye Nasrî güçlerinin desteğiyle üç aylık mücadelesinin ardından Merînî tahtına oturdu (7 Muharrem 776/18 Haziran 1374).<sup>71</sup> Merînî iktidarının değişmesiyle İbnu'l-Hatîb'in Fâs şehrindeki mülklerine el konuldu ve tutuklanıp hapsedildi. Onun tutuklanma haberinin el-Hamrâ Sarayı'na ulaştırılmasıyla vezir Ebû Abdillâh İbn Zumrek başkanlığında Fâs şehrine gönderilen Nasrî heyetinin de katıldığı bir yargılama heyetinin önünde yargılandı. Ona yöneltilen zındıklık suçlamasını reddeden İbnu'l-Hatîb, azarlanarak hücrelerine geri gönderildi ve Gırnâta'da hakkında verilen idam kararı onandı. Vezir Süleyman b. Davûd ve Endülüs heyetinden bazılarının katılımıyla hiç vakit kaybedilmeden o gece yarısı İbnu'l-Hatîb hücrelerinde katledildi.<sup>72</sup> Fâs şehrindeki Bâbu'l-Mahrûk mezarlığına defnedilen İbnu'l-Hatîb'in ertesi gün cesedi kabrinden çıkartılarak ateşe verildi; saç ve derisi yanan ceset tekrar mezarına defnedildi.<sup>73</sup> Bu dramatik hadisenin tam tarihi kayıt altına alınamasa da onun Rebiulevvel veya Rebiulahir 776/Ağustos veya Eylül 1374'te meydana geldiği tahmin edilmektedir.<sup>74</sup>

<sup>64</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/445.; el-Makkarî, *Ezhâr*, 1/211-212.

<sup>65</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/448; el-Makkarî, *Ezhâr*, 1/225.

<sup>66</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/446; es-Selâvî, *el-İstikşâ*, 4/59.

<sup>67</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/456.

<sup>68</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/446.

<sup>69</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/445; es-Selâvî, *el-İstikşâ*, 4/59.

<sup>70</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/452-463.

<sup>71</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/449-452; a.mlf., *et-Ta'rif bi'bn Haldûn ve rihletu garben ve şarken*, (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1979), 234-240.

<sup>72</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/452-453; es-Selâvî, *el-İstikşâ*, 4/63-64; Palencia, *Historia*, 257.

<sup>73</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/453; Palencia, *Historia*, 257.

<sup>74</sup> el-Hatîb, *Lisânuddîn*, 114.

## 2. Edebî Kişiliği

Lisānuddîn İbnu'l-Hatîb, edebiyat, tarih, tıp, siyaset ve şiir gibi birbirinden farklı ilmi sahalarda Endülüs'ün en parlak ve üretken şahsiyetlerinden biridir. Nazım ve nesirde altmışa yakın eser telif eden İbnu'l-Hatîb, ilmî ve edebî birikimiyle övgüyle takdir edilmiştir. Nesirde kaleme aldığı seçkin eserler, şiirini gölgede bırakmıştır. İbnu'l-Hatîb, özellikle tarihçi kişiliği ve resâilu's-sultaniyye türündeki risaleleriyle büyük bir beğeni toplamıştır. Onun yazdığı bu risâleler, Mısır'ın meşhur divanu'l-inşâ reisleri el-Kâdî el-Fâdîl (ö. 596/1199), İbn Fadlillah el-'Umerî (ö. 749/1349) ve Ebul-Abbas el-Kalkaşendî (ö. 821/1418)'nin resâilleri gibi diplomatik yazışmaların en parlak türleri olarak kabul görmektedir.<sup>75</sup> İbnu'l-Hatîb, nesirde itnâb ve secili üsluba aşırı bağlı olup onun bu üslubu, çoğu zaman manayı gölgede bırakmaktadır. Bununla birlikte hem nazım hem de nesirde teşbih, itnab, istiare ve kinaye gibi edebî sanatları kullanmaya sıklıkla başvurmaktadır. Kaleme aldığı risâlelerini şiirle başlatarak nazım ve nesiri bir arada kullanan İbnu'l-Hatîb, ayet, hadis, şiir ve deyimlerden bolca alıntı yapmaktadır. Onun seciye fazla bağlı kalması ve uzun cümleler kurması olumsuz eleştirilere sebep olmaktadır.<sup>76</sup>

Onun edebî mahareti, sadece nesirle sınırlı olmayıp nazımdaki yetkinliği nazmettiği şiirlerden anlaşılmaktadır. Şiir, onun siyasi hayatındaki başarısının anahtarı niteliğindedir. Genç yaşta el-Hamrâ Sarayı'nın görkemli yaşantısıyla tanışıp bu yaşantının cazibesine kapılmasıyla şiirini bu ihtişamlı yaşama ulaşma vesilesi kılan İbnu'l-Hatîb, Nasrî emîrlere methiyeler düzerek hedefine ulaşmıştır. O, Mağrib'deki sürgün yaşantısında da bu maharetini kullanmaktan geri durmayarak bunun neticesinde Merînî sultan ve devlet ricaliyle samami ilişkiler kurmayı başararak arzularını gerçekleştirmiştir. Bu nedenle şiirleri ekseriyetle medih temalı olan İbnu'l-Hatîb, gazel, fahr, hiciv, mersiye, vassf, tasavvuf, zühd, hikmet gibi klasik Arap şiirinin ağırdları/türleri dışında tıp ve tarih ilimlerini konu edinen uzun didaktik şiirler ve Endülüs'ün meşhur şiir formları olan müvaşşah ve zecel türünde şiirler de nazmetmiştir. İbnu'l-Hatîb, şiirinde genellikle klasik Arap kaside formuna bağlı kalmıştır ve meşhur Arap şairleri taklit ederek onların şiirinden çok sayıda alıntılar yapmıştır.

Edebî kabiliyeti gerek Arap ve İslâm dünyasında gerekse batılı çok sayıda edebiyat tarihçileri ve tenkitçileri tarafından takdirle karşılanan İbnu'l-Hatîb hakkında yapılan bazı değerlendirmeler şöyledir:

Abdurrahman İbn Haldûn: "...çağının Endülüs ve Mağrib şairi"<sup>77</sup>, "...nazım ve nesrin önderi..."<sup>78</sup>, "...şiir ve kitabetin baş önderiydi..."<sup>79</sup>, "Vezir İbnu'l-Hatîb, nazım,

<sup>75</sup> İnân, *Lisānuddîn*, 201.

<sup>76</sup> Ahmed Dayf, *Belāğatu'l-'Arab fi'l-Endelus*, (Kahire: Matba'atu Mısır, 1924), 32-33; el-Fâhûrî, *Tārîhu'l-edeb*, 845.

<sup>77</sup> Abdurrahman İbn Haldûn, *Muḳaddimetu İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, (Dımaşk: Mektebetu'l-Hidâye, 2004), 2/431; el-Makkarî, *Ezhâr*, 1/191.

<sup>78</sup> İbn Haldûn, *Muḳaddime*, 2/436.

nesir, ilimler ve edebiyatta Allah'ın mucizelerinden bir mucizedir. Onunla kimse yarışamaz..."<sup>80</sup>, "Şiir ve terasulda (yazışmada) yarışılmayacak dereceye ulaştı."<sup>81</sup> gibi değerlendirmelerde bulunarak onu methetmektedir.

İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449): Tıpta sivrildi, şiire büyük bir aşkla tutuldu. Şiir ve terasulda ustalaştı ve akranlarını geride bıraktı...<sup>82</sup>

Ahmed Dayf: O, Arapların Endülüs'deki son asırlarında ilmin ve edebiyatın en büyük yüzlerindedir. Hatta orada tanınanların en meşhurlarındandır.<sup>83</sup>

Ahmed Zeyyâd: Lisânuddîn seci'e bağlı, yatkın bir katipdir...Onunla ilim ve edebiyatın önderliği Endülüs'te son buldu...<sup>84</sup>

Şevkî Dayf: Endülüs ve Gırnâta'nın son dönemlerindeki en büyük katiplerindedir...<sup>85</sup>

Ignace Goldziher (ö. 1921): Hem devlet işlerinin yönetiminde hem de yazarlıkta mahir olan kültürlü vezirler arasında, Lisânuddîn İbn el-Hatîb es-Selmânî (ö. 776/1374-1375)'den daha mükemmel biri yoktur.<sup>86</sup>

İspanyol edebiyat tarihçisi A. Gonzalez Palencia (ö. 1949): İbnu'l-Hatîb'in kitaplarında yer verdiği tarihi bilgiler, genellikle sahihtir, tamdır. Onlar, Gırnâta memleketinin tarihini öğrenmede en güvenilir kaynaklarımızdır. O, neredeyse Müslüman Endülüs'ün doğurduğu son büyük katiptir.<sup>87</sup>

### 3. Eserleri

İbnu'l-Hatîb, Endülüs'ün ilim dünyasının en üretken şahsiyetlerinden biridir. O, ilmi açıdan belki de en üretken zamanında katledilmesi, sürgünlerle dolu yaşamı ve ağır siyasi sorumluluklarına rağmen edebiyat, şiir, fıkıh, siyaset, tarih, tasavvuf ve tıp gibi birbirinden farklı ilimlerde yaklaşık altmış civarında eser telif etmiştir.<sup>88</sup> Onun bazı eserleri kayıp veya eserin bir kısmı günümüze ulaşmış, bazıları ise tahkik edilerek yayınlanmıştır. Eserlerinin kayıp olmasında başkent Gırnâta şehrinde çoğu eserlerinin yakılması<sup>89</sup>, düşmanların tarafından itibarsızlaştırılmaya çalışılması ve İspanyolların sekiz asırlık Endülüs İslam medeniyetinin tüm izlerinin İber Yarımadası'ndan

<sup>79</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/407.

<sup>80</sup> İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 167.

<sup>81</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 7/440.

<sup>82</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Kenânî el-'Askalânî İbn Hacer, *ed-Duraru'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, (Haydar Âbâd: Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-'Usmâniyye, 1414/1993), 3/469.

<sup>83</sup> Dayf, *Belâğatu'l-'Arab*, 216.

<sup>84</sup> Ahmed Hasan ez-Zeyyâd, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 343.

<sup>85</sup> Dayf, *'Aşru'd-duvel ve'l-imârât fi'l-Endelus*, 417-418

<sup>86</sup> Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çevr. Rahmi Er-Azmi Yüksel, (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 210.

<sup>87</sup> Palencia, *Historia*, 259.

<sup>88</sup> el-Makkarî, *Nefhu't-fîb*, 7/97; a.mlf., *Ezhâr*, 1/189-190.

<sup>89</sup> en-Nubâhî, *Târîhu'l-ğudât*, 202; el-Hatîb, *Lisânuddîn*, 114.

tamamen silmeye çalışılması gibi etkenler zikredebilir. İbnu'l-Hatîb'in farklı ilimlerde telif ettiği eserlerinden meşhur olanları şunlardır:

### 3.1. *el-İhâta fî aḥbâri Ğirnâta*

İbnu'l-Hatîb'in en meşhur ve en önemli eseri olan *el-İhâta*, secili bir mukaddime ile başlayıp iki bölüme ayrılmıştır.<sup>90</sup> İbnu'l-Hatîb, eserinin ilk bölümünde Ğirnâta'nın isminin kaynağından başlayarak coğrafi konumu, iklimi, şehrin fethi, sosyolojik yapısı, kültürel dokusu, şehre bağlı yerleşim yerlerinin isimleri ve kendi dönemine kadar Ğirnâta şehrinin siyasi tarihini ele almıştır.<sup>91</sup> İkinci bölümde ise Ğirnâta şehrinde yaşamış devlet adamları, şair, âlim ve önemli şahsiyetlerin biyografilerini doğum ve vefat tarihlerine bakmaksızın alfabetik sıraya göre ele alan İbnu'l-Hatîb, şahıslar, katipler, fakihler, şairler gibi belli bir tasnife tabi tutmuş, önce onların isimleri, nesepleri, künyeleri, lakapları, hocaları, eserleri, yaşadıkları önemli olaylar ve nazım ve nesirlerine kısaca değindikten sonra varsa doğum ve vefatları hakkında kısa bilgiler vermiştir. Ama sultanların biyografilerini verirken, onların vezirleri, kadıları, şeyhul-ğuzzâtları ve onların döneminin Mağrib ve İspanya siyasi atmosferi hakkında da bilgiler vermiştir. Bu nedenle *el-İhâta*, sadece Ğirnâta tarihi ile sınırlı olmayıp hem Endülüs hem Mağrib hem de Hıristiyan İspanya tarihi hakkında önemli bir tarihi kaynaktır. İbnu'l-Hatîb, bu eserin sonuna zikrettiğimiz formatta otobiyografisini de eklemiştir.<sup>92</sup> Onun daha sonra üzerinde çeşitli düzeltmelerde bulunduğu bu eserin, Nasrî Emiri el-Ganî Billah'ın Kastilya topraklarına Rabiulevvel 771/Ekim-Kasım 1369'da yaptığı saldırıları ihtiva etmesi bize onun bu tarihten sonra tamamlandığını göstermektedir.<sup>93</sup> İbnu'l-Hatîb, bu eserinin on beş cilt olduğunu ifade etmiştir.<sup>94</sup> Ancak bu eserin tamamı günümüze ulaşmamıştır.

Mısırlı edip Bedruddîn el-Beşteki (ö. 830/1427), İbnu'l-Hatîb'in bu eserindeki katip, edip ve şairlerin biyografilerini iktibas ederek *Merkezu'l-İhâta fî udebâi Ğirnâta* ismiyle iki ciltlik ihtisarını kaleme almıştır.<sup>95</sup> Muhammed Abdullah 'Înân, hem *Merkezu'l-İhâta* hem de İbnu'l-Hatîb'in bu eserinin çeşitli kütüphanelerdeki yazmalarından istifade ederek dört cilt halinde *el-İhâta fî aḥbâri Ğirnâta* adıyla neşretmiştir (1973, 1974, 1975 ve 1977). Ayrıca Abdüsselâm Şekkûr tarafından 1988 yılında Titvân'da<sup>96</sup> ve Yusûf Alî Tavîl tarafından 2002 yılında Beyrut'ta dört cilt şeklinde neşredilmiştir.<sup>97</sup> Bu eserin çeşitli ebatlarda yazmaları Madrid el Escorial Library'de (nr.

<sup>90</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 1/88.

<sup>91</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 91-143.

<sup>92</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/438 vd.

<sup>93</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2/90.

<sup>94</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/459.

<sup>95</sup> el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 7/102.

<sup>96</sup> el-Ubûdî-Tomar, "İbnü'l-Hatîb" 21/74.

<sup>97</sup> Parlak, *Lisânüddîn*, 90.

1668, 1669), Kahire Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'de (nr. 348, 11429 ح), Hollanda Leiden Kütüphanesi'nde (nr. 1082) bulunmaktadır.<sup>98</sup>

### 3.2. *A 'mālu'l-a 'lām fi men bûyi 'a qable'l-ihtilām min mulûki'l-İslām*

Bu eser, onun Mağrib'e iltica ettikten sonra kaleme aldığı son eserlerindedir.<sup>99</sup> O, bu eserini, Merînî Sultanı Abdulaziz el-Merînî (ö. 774/1372)'nin ölümünden sonra yedi yaşındaki oğlu Ebû Zeyyân Muhammed es-Saîd'in Merînî tahtına oturtulmasıyla başlayan bulûğ çağına gelmeyenlere biat edilip edilemeyeceği meselesine cevap aramak için yazmıştır.<sup>100</sup> Bu kitap, zikredilen bu amaçla yazılmasına rağmen muhtevası itibarıyla genel bir İslâm tarihi kitabı hüviyyetine sahiptir. İbnu'l-Hatîb, üç cilt şeklinde telif ettiği bu eserin ilk cildinde, kronolojik olarak doğudaki İslâm tarihini ele almış<sup>101</sup>, ikinci cildinde ise kronolojik olarak Endülüs'ün fethinden başlayarak yaşadığı döneme kadar Endülüs tarihi ile birlikte Murâbitlar ve Muvvahidler tarihini ve Mağrib'e iltica etme sürecini ve ona yöneltilen suçlamalara karşı kendi savunmasıyla<sup>102</sup> birlikte Hıristiyan krallıklarının tarihi hakkında da bilgiler vermiştir. Bu eserin ikinci cildi, Endülüs tarihi hakkında önemli bir kaynak olup Fransız müsteşrik Levi Provençal tarafından tahkik edilerek *Tārîhu İsbāniyyeti'l-İslāmmiyye* adıyla basılmıştır (Rabat, 1934).<sup>103</sup> İbnu'l-Hatîb, kitabın üçüncü cildinde ise Ağlebiler Devleti'nden başlayarak Muvahhidlerin gerçek kurucusu sayılan Abdulmumin b. Ali (ö. 558/1163) dönemine kadar olan Mağrib ve Afrika tarihini ele almıştır. Ancak bu cilt ya tamamlanamamış ya da bazı kısımları kaybolmuştur. Bu cilt, Ahmed Muhtâr el-Abbâdî ve Muhammed İbrahim el-Kettânî tarafından *Tārîhu'l-Mağribi'l-'Arabî fi 'aşri'l-vasît* adıyla basılmıştır (Daru'l-beyzâ, 1964).<sup>104</sup> Bu eserin Rabat Hızânetu'l-âmm'e'de (nr. 1552), Fâs Hızânetu'l-Karaviyyîn'de (nr. 559/40) 424 ve Madrid Tarih Akademisi'nde (nr. XXXVII) bu kitabın ilk iki kısmını içeren yazma nüshaları vardır.<sup>105</sup>

Bu eserin ikinci ve üçüncü cildi Seyyid Kesrevî Hasan tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Beyrut, 2003).<sup>106</sup>

### 3.3. *el-Lemhatu'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Naşriyye*

Onun bu eseri, Nasrîler-Benî Ahmeriler emîrliğinin siyasi tarihinin özetidir. O, bu eserinde kronolojik olarak Nasrîlerin kuruluşundan 765/1363 yılının başına kadar olan Nasrî sultanlarının biyografilerine yer vermiştir. *el-İhâta* adlı eserinde olduğu gibi

<sup>98</sup> 'Înân, *Lisānuddîn*, 233-238.

<sup>99</sup> el-Makkarî, *Nefhu't-îfîb*, 5/180-181.

<sup>100</sup> el-Makkarî, *Nefhu't-îfîb*, 5/180-181.

<sup>101</sup> 'Înân, *Lisānuddîn*, 248.

<sup>102</sup> İbnu'l-Hatîb, *A'māl*, 2/268-276.

<sup>103</sup> 'Înân, *Lisānuddîn*, 250; el-Ubûdî-Tomar, "İbnü'l-Hatîb" 21/75.

<sup>104</sup> Lisānuddîn İbnu'l-Hatîb, *Tārîhu'l-Mağribi'l-'Arabî fi 'aşri'l-vasît el-kısmu's-şālîs min kitābi a'mālu'l-a'lām*, thk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî-Muhammed İbrahim el-Kettânî, (Daru'l-beyzâ: Daru'l-Kitâb, 1964).

<sup>105</sup> 'Înân, *Lisānuddîn*, 249-250.

<sup>106</sup> Lisānuddîn İbnu'l-Hatîb, *A'mālu'l-a'lām fi men bûyi 'a qable'l-ihtilām min mulûki'l-İslām*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003).

Gırnâta şehri hakkında muhtasar bir bilgi verdikten sonra Nasrî sultanlarının biyografilerine geçen İbnu'l-Hatîb, Mağrib'in Selâ şehrindeki son dönemlerinde bu eserini telif etmeye başlamış<sup>107</sup> ve Gırnâta şehrinde bitirmiştir (765/1363).<sup>108</sup> Bu eserin, Madrid el Escorial Library'de (nr. 1776), Fâs Hizânetu'l-Karaviyyîn'de (nr. 80/1491, 40/362) ve Londra British Museum'da (nr. 9096 Or.) farklı hacimlerde yazmaları mevcuttur.<sup>109</sup> Bu eser, Muhibbuddin el-Hatîb tarafından Kahire (1347/1928)<sup>110</sup> ve Beyrut'ta (1978, 1980) neşredilmiştir.<sup>111</sup> Ayrıca Muhammed Mesud Cubrân tarafından da tahkik edilerek neşredilmiştir (Bingazi, 2009).<sup>112</sup>

### 3.4. *Nufâzatu'l-cirâb fi 'ulâleti'l-i'tirâb*

İbnu'l-Hatîb'in Mağrib'deki kişisel hayat serüvenini merkeze alan bu eser, aynı zamanda Mağrib'in coğrafik yapısı hakkında önemli bilgiler içermesi, Endülüs ve Mağrib'in o dönem güncel siyasi olayları hakkında bilgiler vermesi nedeniyle büyük bir öneme haizdir. İbnu'l-Hatîb, Mağrib'e sürgüne gittiği 760/1359 yılında yazmaya başladığı bu eserini, Gırnâta şehrine döndüğünde tamamlamıştır (763/1362). İbnu'l-Hatîb, bu eserin hacmi hakkında üç cilt<sup>113</sup> ve dört cilt<sup>114</sup> şeklinde farklı bilgiler vermektedir. Bu eserin ilk cildi kayıp olup ikinci cildin Madrid el Escorial Library'de (nr. 1750) yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>115</sup> Bu eserin ikinci cildi Ahmed Muhtâr el-'Abbâdî tarafından yayınlanmıştır (Dâru'l-beyzâ, 1985).<sup>116</sup> Bu eserin üçüncü cildinin ise Hizânetu'r-Rabâdi'l-âmm'e'de (nr. 256 ك) bir el yazmalı nüshası mevcuttur<sup>117</sup> ve Sa'diyye Fâğıyye tarafından yayınlanmıştır (Dâru'l-beyzâ, 1989).<sup>118</sup>

### 3.5. *Raḡmu'l-ḥulel fi naḡmi'd-duvel*

Onun bu eseri, ilk dönem İslâm tarihinden Nasrîler dönemine kadar (Ramazan 765/Haziran-Temmuz 1364) genel İslâm devletlerinin tarihini anlatan bin beyitlik manzum bir eserdir. İbnu'l-Hatîb, Selâ şehrinde ikamet ettiği dönemde (761-763/1359-1361) bu eserini telif edip Merînî Sultanı Ebû Salim İbrahim el-Merînî'ye sunmuştur.<sup>119</sup> Ama onun bu eserine eklemeler yaptığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu eser, Nasrî Emîri el-

<sup>107</sup> İbnu'l-Hatîb, *Nufâza*, 2/ 343-346, 3/33-34.

<sup>108</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-Lemḡa*, 120.

<sup>109</sup> 'Înân, *Lisânuddîn*, 240.

<sup>110</sup> Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *el-Lemḡatu'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Naşriyye*, nşr. Muhibbuddin el-Hatîb, (Kahire: Matba'atu's-Selefiyye, 1347/1928).

<sup>111</sup> Parlak, *Lisânüddîn*, 94.

<sup>112</sup> Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *el-Lemḡatu'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Naşriyye*, thk. Muhammed Mesud Cubrân, (Bingazi: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2009).

<sup>113</sup> İbnu'l-Hatîb, *Nufâza*, 2/368.

<sup>114</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İḡāḡa*, 4/459.

<sup>115</sup> 'Înân, *Lisânuddîn*, 245.

<sup>116</sup> Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *Nufâzatu'l-cirâb fi 'ulâleti'l-i'tirâb*, thk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, (Dâru'l-beyzâ: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, ts.)

<sup>117</sup> 'Înân, *Lisânuddîn*, 245.

<sup>118</sup> Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *Nufâzatu'l-cirâb fi 'ulâleti'l-i'tirâb*, thk. es-Sa'diyye Fâğıyye, (Rabat: Dâru'l-Beydâ', 1989).

<sup>119</sup> İbnu'l-Hatîb, *Nufâza*, 2/121-122.



Ganî Billah'ın Ebû Salim el-Merîni'nin ölümünden sonra tekrar tahtını geri alma tarihi olan 20 Cumadussâniye/Cemaziyelahir 763/16 Nisan 1362 tarihi ile son bulmaktadır.<sup>120</sup>

Bu eserin, Madrid el Escorial Library'de (nr. 1776), Fâs Hızânetu Câmi'i'l-Karaviyyîn'de (nr. 5549) ve Londra British Museum'da (nr. 3266 Or.) farklı ebatlarda yazmaları mevcuttur.<sup>121</sup> Onun bu eseri tek cilt şeklinde 1898-99 yılında Tunus'ta ve Adnan Derviş tarafından Şam'da 1990 yılında yayımlanmıştır.<sup>122</sup>

### 3.6. eş-Şayyib ve'l-cehâm ve'l-mâzî ve'l-kehâm

Onun şiirlerini tedvin ettiği iki ciltlik şiir divanıdır.<sup>123</sup> Onun, bu eserini 748/1347 yılında telif edildiği düşünülmektedir.<sup>124</sup> Bu eserin tam nüshası günümüze ulaşmamıştır. Farklı kütüphanelerde onun bazı kısımları bulunmaktadır. Bu eserin Fâs Hızânetu Câmi'i'l-Karaviyyîn'de (nr. 71) 40 varaka ve Fâs şehrinin önde gelen âlimlerinden eş-Şeyh el-Arabî el-Harîşî'nin yanında 99 levhadan ibaret yazma nüshaları vardır.<sup>125</sup> Onun bu eseri Muhammed eş-Şerîf Kâhir tarafından aynı isimle neşredilmiştir.<sup>126</sup> Muhammed Miftâh ise başta bu eseri olmak üzere onun tüm eserlerinden derlediği şiirlerini *Dîvānu Lisāniddîn İbni'l-Haḫîb es-Selmānî* adıyla iki cilt şeklinde neşretmiştir.<sup>127</sup>

### 3.7. Ravzatu't-ta'rif bi'l-hubbi's-şerîf

Onun tasavvuf ilmi hakkında yazdığı kitabıdır. O, bu eserinde yer alan bazı ibareler yüzünden katledilmiştir. İbnu'l-Hatîb, bu eserini, Mağribli edip, sufi Ebul-Abbas b. Ebî Hacele et-Tilimsânî (öl. 776/1375)'nin *Dîvānu's-şabābe* adlı eserini beğenen Nasrî Emîri el-Ganî Billâh'ın isteği üzerine söz konusu esere reddiye olarak<sup>128</sup> iki aylık bir süre zarfında yazıp<sup>129</sup> ona takdim etmiştir.<sup>130</sup> Bu eserin İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağlı Es'ad Efendi Kütüphanesi'nde (nr. 27240) 428 varaka, Selim Ağâ Kütüphanesi'nde (nr. 495) 208 varaka, Şam'da el-Mektebetu'z-zâhiriyyeti'l-ehliyye'de (nr. 85- تصوف) 268 varaka, Rabat'ta Hizânetu'r-Rabati'l-'âmme'de

<sup>120</sup> İbnu'l-Hatîb, *Rakmu'l-hulel*, 122.

<sup>121</sup> 'Înân, *Lisānuddîn*, 241-242.

<sup>122</sup> Parlak, *Lisānuddîn*, 99.

<sup>123</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İḫāḫa*, 4/461.

<sup>124</sup> Lisānuddîn İbnu'l-Hatîb, *Dîvānu Lisāniddîn İbni'l-Haḫîb es-Selmānî*, thk. Muhammed Miftâh, (Dâru'l-beyzâ: Dâru's-Sekâfe, 1989), 11.

<sup>125</sup> 'Înân, *Lisānuddîn*, 269-270.

<sup>126</sup> Lisānuddîn İbnu'l-Hatîb, *eş-Şayyib ve'l-cehâm ve'l-mâzî ve'l-kehâm*, thk. Muhammed eş-Şerîf Kâhir, (Cezayir: Menşurâtu's-Şeriketü'l-Vataniyye, 1973).

<sup>127</sup> Lisānuddîn İbnu'l-Hatîb, *Dîvānu Lisāniddîn İbni'l-Haḫîb es-Selmānî*, thk. Muhammed Miftâh, (Dâru'l-beyzâ: Dâru's-Sekâfe, 1989).

<sup>128</sup> 'Înân, *Lisānuddîn*, 263.

<sup>129</sup> İbnu'l-Hatîb, *Ravza*, 700.

<sup>130</sup> İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 128-129.

(nr. 145 ج ) 183 varakalık yazma nüshaları mevcuttur.<sup>131</sup> Bu eser, Abdulkadir Ahmed 'Atâ<sup>132</sup> ve Muhammed el-Kettânî tarafından iki cilt şeklinde neşredilmiştir.<sup>133</sup>

#### 4. Şiiri

##### 4.1. Muhteva Özellikleri

Gençlik yıllarından itibaren şiir nazmetmeye başlayan İbnu'l-Hatîb<sup>134</sup>, klasik Arap şiirini mana ve şekil bakımından taklit etmektedir. Ömrünü Nasrî ve Merînî saraylarında geçiren şairin şiirlerinin önemli bir kısmı medih/övgü temalıdır. O, övgü şiirlerinin yanı sıra gazel, vâsf, mersiye, hiciv, fahr, hamriyyât, ihvâniyyât, özlem, peygamber methiyesi, tasavvuf, zühd, hikmet, hezl, muvaşşah, zecel gibi farklı şiir temalarında da şiirler nazmetmiştir. Onun klasik Arap kasidesi formundaki şiirleri, divânındaki eksik ve silik on iki şiiri tasnif dışında tutulduğunda şöyle sınıflandırılabilir:

1. Medih	84	68	152	3493
2. Gazel	10	27	37	252
3. Hiciv	6	29	35	165
4. Fahr	3	6	9	54
5. Mersiye	14	7	21	503
6. Vâsf	31	143	174	757
7. Hamriyyât	1	-	1	10
8. İhvâniyyât	34	53	87	760
9. Özlem	6	7	13	177
10. Dinî Şiirler	21	44	65	936
11. Muhtelif Şiirleri	11	113	124	454
<b>Toplam</b>	<b>221</b>	<b>497</b>	<b>718</b>	<b>7561</b>

<sup>131</sup> Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *Ravzatu't-ta'rif bi'l-ḥubbi's-şerîf*, thk. Muhammed el-Kettânî, (Beyrut: Dâru's-Sekâfe-Dâru'l-Beyzâ', 1970), (muhakkik mukaddimesi) 61-71.

<sup>132</sup> Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *Ravzatu't-ta'rif bi'l-ḥubbi's-şerîf*, thk. Abdulkadir Ahmed 'Atâ, (Byy: Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyye, ts.)

<sup>133</sup> Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *Ravzatu't-ta'rif bi'l-ḥubbi's-şerîf*, thk. Muhammed el-Kettânî, (Beyrut: Dâru's-Sekâfe-Dâru'l-Beyzâ', 1970).

<sup>134</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/390.

#### 4.1.1. Medih

Medih, İbnu'l-Hatîb'in nazmettiği şiirlerinin yarısından fazlasını teşkil etmektedir. Şair, Hz. Peygamber (s.a.v), Nasrî, Merînî ve Zeyyânî sultanları ve devlet ricâlinin yanı sıra bazı dostlarına da methiyeler nazmetmiştir. Onun gerek nebevî methiyeleri gerekse diğer medih şiirlerinde, kendisinden önceki Arap şairleri mana bakımından taklit ettiği görülmektedir. Arap şairlerin güzel ahlak, soyun yüceliği, cömertlik, adil olmak, cesaret, kahramanlık, kararlılık gibi yaygın olarak şiirlerinde işledikleri yüce vasıflarla memduhunu öven şairin, methiyelerinin bariz özelliklerinden biri de memduhunun takvası, cihadı ve fetihlerini sıklıkla vurgulamasıdır. İbnu'l-Hatîb'in övgü şiirlerinin büyük bir bölümü Nasrî Emîri Ebu'l-Haccâc I. Yusuf'un övgüsünden oluşmaktadır. Şair, Emîr Ebu'l-Haccâc için nazmettiği on beyitlik methiyesinin ilk iki dizisinde onu şöyle övmektedir:<sup>135</sup> (et-Tavîl)

إِذَا سِرْتَ سَارَ النُّورُ حَيْثُ تَعُوجُ      كَأَنَّكَ بَدْرٌ وَالْبِلَادُ بُرُوجُ  
لَكَ اللَّهُ مِنْ بَدْرِ عَلَى أَفْقِ الْعُلَى      يَلُوحُ وَبَحْرٌ بِالتَّوَالِ يَمُوجُ

*Sen, yürüdüğünde, nur da senin konakladığın yere yürür. Sen, dolunay, ülke ise takım yıldızı gibidir.*

*Deniz, hediyelerle dalgalandığı ve dolunay yüce ufukta parladığı sürece, Allah seninle olsun.*

#### 4.1.2. Gazel

İbnu'l-Hatîb, Arap şiirindeki klasik gazel şiirini mana ve üslup bakımından taklit etmektedir. Onun gazel temasındaki şiirleri gençlik dönemine aittir ve bazen nazmettiği bu türden şiirleri nedeniyle pişmanlık duyduğu da görülmektedir<sup>136</sup>. İbnu'l-Hatîb'in gazel şiiri, tam olarak ne hissî gazel ne de 'afif gazel tanımlamasına uymamakla birlikte 'afif gazele daha yakındır. Onun ğulâmiyyât tarzında iki mukatta'ası da mevcuttur. Şairin gazel türündeki kasidelerinden birinin bazı beyitleri şöyledir:<sup>137</sup> (el-Haff)

أَنْتَ شَمْسِي فَكُلَّمَا غَابَ عَنِّي      فَتَنَهَارِي مِثْلُ الظَّلَامِ الدَّاجِي  
يَا مَرِيضَ الْجُفُونِ، أَمْرَضْتَ قَلْبِي      فَادْرِكْنِي، فَفِي يَدَيْكَ عِلَاجِي  
أَجْفُونٌ تُجِيلُهَا أُمُّ كُؤُوسٍ      أَتْرَعْتُ لِلْهَوَى بِغَيْرِ مِرَاجِ؟!

*Sen, benim güneşimsin. Beni her terkettiğinde, gündüzlerim gecenin karanlığı gibi olur.*

<sup>135</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 1/205-206.

<sup>136</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 1/394-395.

<sup>137</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 1/195-197.

*Ey baygın bakışım! Kalbimi hastalandırdın, kederlendirdin. Hatırla beni. Dermanın senin elindedir.*

*Göz kapaklarını mı dolaştırıyorsun yoksa sevda için doldurulan saf (şarap dolu) kadehleri mi?*

#### 4.1.3. Mersiye

Mersiye, şairin sıklıkla işlediği şiir temalarındandır. Şair, kendisi, yitirdiği babası ve büyük kardeşi, eşi, Nasrî ve Merînî devlet büyükleri, dostları, sevdiklerine mersiye nazmettiği gibi şehir mersiye ve taziye bildirim şekline de kaleme almıştır. O, Nasrî Emîri Ebu'l-Haccâc I. Yusuf'un genç yaşta katledilmesi üzerine kaleme aldığı iki beyitlik mersiyesinde, hüznünü Hz. Yakub'un Hz. Yusuf'a olan hüznüne benzeterek duygularını şöyle dile getirmektedir:<sup>138</sup> (es-Serî')

غَيْبَتْ فَلَا عَيْنٌ وَلَا مَخْبَرٌ      وَلَا اِنْتِظَارٌ مِنْكَ مَرْقُوبٌ  
يَا "يُوسُفُ" أَنْتَ لَنَا "يُوسُفُ"      وَكُلُّنَا فِي الْحُزْنِ "يَعْقُوبُ"

*Gözden kayboldun, gittin. Ne bir göz, ne bir haber ne de bir bekleyiş senden beklenmemektedir.*

*Ey Yusuf! Sen bizim için Yusuf'sun ve hepimiz hüznünde Yakub'uz (Sen bizim Yusufumuz, biz ise hüznünde Yakub'uz).*

#### 4.1.4. Hiciv

Hiciv, şairin diğer şiirlerine oranla az işlediği şiir temasıdır. O, bu şiir türünde hasımlarına yönelik keskin ve küfür mahiyetinde bir dil kullanmaktadır. Hicviyelerinin ekseriyeti kendisini zındıklıkla itham eden Ebu'l-Hasan en-Nubâhî'ye yöneliktir. Şair, en-Nubâhî'yi yerdiği söz konusu hicviyelerinden birinde şöyle bir üslup kullanmaktadır:<sup>139</sup> (el-Vâfir)

إِذَا "جَعَسُوسُ" جَاءَ إِلَى صَلَاةٍ      وَطَالَعَنَا بِطَلْعَتِهِ النَّجِيسَةَ  
رَأَيْنَا مِنْ يَدَيْهِ وَمِنْ فَمَاهُ      صَلِيبًا قَدْ أَطَّلَ عَلَى كَبِيسَةَ

*"Bodur, çirkin suratlı", namaza geldiğinde, pis suratıyla bizi süzdü.*

*Onun elleri ve boynundan kiliseye asılan haçı gördük.*

#### 4.1.5. Fahr

Şairin kendisiyle veya nesebiyle övünmesini konu edinen fahr şiirleri, genellikle şairin uzun klasik kasidelerinin hatimelerinde görülmekle birlikte müstakil fahr şiirleri formunda olanlarda da görülmektedir. Onun müstakil fahr şiiri, hamriyyâtın ardından

<sup>138</sup> İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 4/338; a.mlf., *Dîvân*, 1/162.

<sup>139</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/737.

en az hacme sahip şiir türüdür. Şair, kaleme aldığı yirmi üç beyitlik fahr kasidesine ait aşağıdaki dizelerinde nesebiyle şöyle övünmektedir:<sup>140</sup>(el-Vâfir)

بَنِي "سَلْمَانَ" سَلَّ عَنْهُمْ سَتْدِرِي عَلَى الْأَجْيَالِ مِنْهُمْ كُلِّ جِلَّةٍ  
يَمَانِيَّةُ الْمَنَاسِبِ وَالْمَوَاضِي مَفَاخِرُهَا رُسُومٌ مُسْتَقَلَّةٌ  
فَمِنْ نَارِ الْوَعَى فِي كُلِّ وَادٍ وَمِنْ نَارِ الْقَرْيِ فِي كُلِّ جِلَّةٍ

*Beni Selmân'ı sor. Nesiller boyunca onlarda tüm erdemleri göreceksin.*

*Nesepleri ve mazileri Yemen'e dayanır. Övünçleri, bağımsız yurtlarıdır.*

*Her yerde savaş ateşini tutuştururlar ve her konakta misafirperverlik ateşi var.*

#### 4.1.6. Hamriyyât

Şarap ve benzeri içkilerin tasvirini konu edinen hamriyyât, Cahileye ve sonrasında genellikle kasidelerin mukaddimelerinde şiire ahenk katmak için kullanılırdı. Abbasi döneminde Ebû Nuvâs (ö. 199/813) öncülüğünde hamriyyât şiiri zirveye ulaşıp müstakil bir şiir türü haline gelmiştir.<sup>141</sup> Şairin şiirinde sadece on beyitlik müstakil bir hamriyyât şiiri bulunmaktadır ve bunu da Ebû Nuvâs'ı taklit etmek için nazmettiğini ifade etmiştir.<sup>142</sup> Bununla birlikte şairin dost meclislerini tasviri ve kasidelerin mukaddimelerinde hamriyyât temasını kullandığı görülmektedir. Şairin hamriyyât mukaddimeli bir methiyesinin ilk iki dizesi şöyle kaydedilmektedir:<sup>143</sup> (el-Kâmil)

نَبِيَّةٌ نَدِيمَكَ لِلصُّوْحِ وَهَاتِمَا كَالشَّمْسِ تُشْرِقُ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِمَا  
وَاصْرِفْ بِصُرْفِ الرَّاحِ هَمًّا كَامِنًا وَآخِي السُّرُورِ تَنْعُمًا بِحَيَاتِمَا

*Sabûh (sabah şarabı) için içki arkadaşını uyandır ve her tarafından güneş gibi parlayan içkiyi getir.*

*Saf, katışksız şarapla saklı kederi gider ve onun zindeliğiyle sevinçleri ihya et.*

#### 4.1.7. VASF

Vasf, Arap şiirinin temel şiir temalarından olup Arap şairlerin işlediği şiir temalarının başında gelir ve şair tarafından da büyük bir rağbet görmektedir. Şair, bazı kasidelerine vasf ile başladığı gibi, önemli oranda müstakil vasf şiirleri de kaleme almıştır. Onun vasf şiirleri, şiir sayısı bakımından ilk, beyit sayısı bakımından ise üçüncü sırada yer almaktadır. Bu şiirlerinin çoğunluğu kıt 'a/mukatta'a şeklindedir.

<sup>140</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/523-524.

<sup>141</sup> Ferruh, *Tārîhu'l-edeb*, 2/160-164.

<sup>142</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/721-722.

<sup>143</sup> İbnu'l-Hatîb, *Divân*, 1/169-173.

Şair, gecenin uzunluğunu vafettiği söz konusu mukatta'alarının birinde şöyle bir tasvire yer vermektedir:<sup>144</sup> (er-Remel)

عَسَ اللَّيْلُ فَلَا صُحَّحَ يُرَى وَهُوَ التَّجْمُ وَعَابَ الْفَرْقَدُ  
وَضَحِكُنَا وَجَلَبْنَا طُرْفًا أَفَلَا يَضْحَكُ هَذَا الْأَسْوَدُ؟

*Gece kaşlarını çattı, sabah görünmüyor. Yıldız kaydı ve kutup yıldızı kayboldu. Güldük, espiriler yaptık. Bu siyah (gece) gülmeyecek mi?*

#### 4.1.8. İhvâniyyât

Arkadaşlık ve dostluk gibi samimi ilişkisi bulunan edip ve şairlerin şiir veya nesirle duygularını şiirsel yazışmalarla ifade ettikleri edebî tür olan ihvâniyyât<sup>145</sup>, muraselât, medih, kutlama, taziye bildirme, özlem, şekvâ, itâb, itizar, şükür, zem, şakalaşma, af dileme, takrîz vb. temaları konu edinmektedir.<sup>146</sup> Şairin medih temasından sonra en fazla işlediği tema ihvâniyyâttır. Şair, müderrisi İbnu'l-Ceyyâb'a cevaben kaleme aldığı kasidesinin ilk iki dizesinde duygularını samimi ve sade bir dille şöyle dile getirmektedir:<sup>147</sup> (el-Kâmil)

أَعْمَادَنَا السَّامِي الْعَلَى وَأَبَانَا وَمَلَأْنَا مِنْ حَادِثٍ يَغْشَانَا  
وَالصَّارِمُ الْأَمْضَى الَّذِي نَحْمِي بِهِ أَرْجَاءَنَا وَنُرْوِعُ مَنْ عَادَانَا

*Ey yüce, ulu dayanağımız, babamız ve bize gelen badireden sığındığımız hamimiz!*

*Ve ey onunla kendimizi koruduğumuz ve bize saldıranı korkuttuğumuz keskin kılıç!*

#### 4.1.9. Özlem

Özlem, şairlerin sevdiklerine ve memleketlerine olan hasretlerini dillendirdikleri şiir türüdür. Fırtınalı bir yaşam sürdüren şairin, sevdiklerine ve memleketi Gırnâta şehrine olan özlemini ifade ettiği şiirler kaleme aldığı görülmektedir.<sup>148</sup> Onun bu tür şiirleri, altı kaside ve altı kıt'a şeklinde olup yüz yetmiş iki beyittir. Aşağıdaki iki dize, şairin Gırnâta şehrine olan özlemini ifade ettiği on altı beyitlik kasidesinin giriş beyitleridir:<sup>149</sup> (el-Besât)

أَيَّامُ قُرْبِكَ عِنْدِي مَا لَهَا تَمَنُّ لَكِنِّي صَدِّي عَن قُرْبِكَ الرَّمْنُ  
حَطَطْتُ بَعْدَكَ يَا أَهْلِي وَ يَا وَطَنِي رَحَلَ الْعَرِيبِ فَلَا أَهْلًا وَلَا وَطَنُ

<sup>144</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 1/323.

<sup>145</sup> Mehmet Mesut Ergin, "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Sosyal Unsurlar", *Nüşa*, 6/21 (Bahar 2006), 42-67.

<sup>146</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'n-naḳdi'l-'Arabî el-ḳadîm*, (Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 1989), "el-İhvâniyyât" 1/120-121.

<sup>147</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/630.

<sup>148</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/493-495, 621-622.

<sup>149</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/621-622.

*Sana yakın günlerin yanımda değeri paha biçilmez. Fakat zaman beni senden ayırdı.*

*Ey ehlim ve vatanım! Senden sonra yabancı yere kondum, yerleştim. (Orada) Ne vatan var ne akraba.*

#### 4.1.10. Dini Şiirler

Tasavvuf, zühd, hikmet, tevessül, vaaz ve na't dini şiir temalarındandır. İbnu'l-Hatîb, zikrettiğimiz bu şiir türlerinin tümünde manzumeler kaleme almıştır. Onun na't (Peygamber methiyeleri), on bir kaside ve bir kıt'a olup toplam altı yüz on dokuz beyittir. Şairin na't şiirleri, hem diğer şiir temaları hem de dini şiirleri arasında önemli bir orana sahiptir. Onun diğer dini şiirlerinin ise on kaside ve kırk bir kıt'a tarzında toplam üç yüz on dört beyit olması, şairin önemli miktarda dini şiirler kaleme aldığını bize göstermektedir. Şair, Hz. Peygamber (s.a.v)'i övdüğü iki beyitlik şiirinde duygularını şöyle ifade etmektedir:<sup>150</sup> (el-Kâmil)

يَا مُصْطَفَى مِنْ قَبْلِ نَشْأَةِ آدَمَ وَالْكَوْنِ مَمْ تَفْتَحُ لَهُ أَغْلَاقُ  
أَيُّرُومُ مَخْلُوقٍ تَنْأَاءَكَ بَعْدَمَا أَتَى عَلَى أَحْلَاقِكَ الْخَلْقُ

*Ey Adem (a.s.)'in yaradılışından ve kaniyatın kilitleri ona açılmadan (kainat yaratılmadan) önce seçilen!*

*Allah, senin ahlakını övdükten sonra, herhangi bir mahluk seni övmeye kalkışabilir mi?*

#### 4.1.11. Diğer Şiirleri

İbnu'l-Hatîb, zikrettiğimiz bu temalar dışında şekva, itâb, itizar, rica, mizah, tehekkum gibi temalarda şiirler kaleme almasının yanı sıra cinâs, tazmin, teşbih, tevriye gibi edebî sanatları icra etmek için de önemli oranda şiirler de nazmetmiştir.

#### 4.2. Şekil ve Üslup Özellikleri

Şiirin şekil ve üslup özellikleri, nazım şekilleri, kafiye, vezin, eserin uzunluğu, kelime örgüsü, cümle yapıları, işlenen edebi sanatlar vb. unsurları kapsamaktadır.<sup>151</sup>

##### 4.2.1. Nazım Türleri

Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb'in kullandığı nazım türleri kaside, muvaşşah, zecel ve musammattır. Yukarıda da ifade edildiği gibi çalışmamızda esas aldığımız divânındaki silik ve eksik on iki şiiri hariç tutulduğunda, İbnu'l-Hatîb'in şiirlerinin nazım türleri, şiir ve beyit sayılarının dağılımı şöyledir:

<sup>150</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/715.

<sup>151</sup> Yusuf Sami Samancı, *Arap Şairlerden Mencek Paşa el-Yusufi ve Şiiri*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2017), 360.

Nazım Türü	Şiir Sayısı	Beyit Sayısı
1. Kaside	718	7561
2. Muvaşşah	12	338
3. Zecel	7	172
4. Musammat	2	91
<b>Toplam</b>	<b>739</b>	<b>8162</b>

#### 4.2.1.1. Kaside

Arap şiirinin klasik şiir formu olan kaside şairin en çok kullandığı nazım türüdür. Kaside, sözlük anlamı olarak “yönelmek, kastetmek” gibi manalara gelen قصد kökünden türemiş<sup>152</sup> olup “belli bir amaçla söylenmiş, üzerinde düşünülmüş, gözden geçirilmiş şiir” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>153</sup> Belli bir anlam örgüsünde, aynı vezin ve kafiyede olma zorunluluğu olan<sup>154</sup> kaside, üzerinde tam bir ittifak bulunmasa da beyit sayılarına göre, tek beyitten ibaret ise “yetîm”, iki beyit “nutfe”, üç ve üçten fazla ve yediden az ise “mukatta’a” ve yedi beyit ve üstü ise “kaside” olarak adlandırılmaktadır.<sup>155</sup>

Klasik kaside formuna bağlı kalan İbnu'l-Hatîb'in kasideleri beyit sayıları bakımından şöyle tasnif edilebilir:

Nazım Türü	Şiir Sayısı	Beyit Sayısı
1. Kaside	221	6233
2. Mukatta'a	174	685
3. Nûtfe	318	688
4. Yetîm	5	5
<b>Toplam</b>	<b>718</b>	<b>7561</b>

Kasideler iç yapıları bakımından ise matla', mukaddime, tahallus ve hatime şeklinde dörde ayrılmaktadır.<sup>156</sup> İbnu'l-Hatîb, kaside türünde bu yapıda şiirler nazmetmiştir.

<sup>152</sup> Mecduddîn Muhammed b. Yakub el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîf* (Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkam, ts.), “Bâbu'd-dâl”, 402.

<sup>153</sup> Hüseyin Elmalı, “Kaside”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562.

<sup>154</sup> Şevkî Dayf, *el-Fenn ve mezâhibuhu fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 11. Basım, ts.), 14.

<sup>155</sup> Ahmed el-Hâşimî, *Mîzânu'z-zeheb fi şanâ'ati şî'ri'l-'Arab*, thk. Alâuddîn Atiye, (Beyrut: Mektebetu Dâri'l-Beyrûtî, 3. Basım, 2006), 31-32.; Hüseyin Tural, *Arap Edebiyatında Arûz*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 23.

<sup>156</sup> Yusuf Hüseyin Bekkâr, *Binâu'l-kaşîde fi'n-naqdî'l-'Arabîyyi'l-kadîm*, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1982), 203-229.



#### 4.2.1.1.1. Matla‘

Matla‘, kasidenin ilk beytine verilen isimdir.<sup>157</sup> Kasidenin matla‘ı, dinleyicinin dikkatini cezbetmeli, şiire ilgi uyandırmalı ve kasidenin ana temasıyla uyum içinde olmalıdır.<sup>158</sup> Şairin de şiirinde zikrettiğimiz bu unsurlara riayet ettiği görülmektedir. Şair, Nasrî Emîri Ebû'l-Haccâc I. Yusuf'a yazdığı elli üç beyitlik methiyesinin nesîb bölümüne şöyle bir matla‘la başlamaktadır:<sup>159</sup> (et-Tavîl)

لَقَدْ رَامَ كَتَمَ الْوَجْدِ يَوْمَ ارْتَحَالِهِ      وَلَكِنْ دَمَعَ الْعَيْنِ بِأَخِ بِحَالِهِ

*Ayrıldığı gün, aşkını gizlemek istedi. Fakat gözyaşı, onu ele verdi.*

#### 4.2.1.1.2. Mukaddime

Mukaddime, kasidenin matla‘ından sonra gelen giriş kısmı<sup>160</sup> olup gönül almak, şiirini beğendirmek ve sonraki bölümde ikna gücüne sahip olmak gibi amaçlarla şairlerce kaleme alınmaktadır.<sup>161</sup> İbnu'l-Hatîb, atlat, gazel, hamriyyât, tasvir, şekva, hikmet gibi temaları şiirinin mukaddimelerinde işlemektedir. Aşağıdaki dizeler, şairin Nasrî Emîri Ebu'l-Haccâc I. Yusuf'a nazmettiği methiyesinin mukaddime beyitleridir:<sup>162</sup> (el-Kâmil)

مَا بَالُ قَلْبِكَ لَا يَرِقُّ لِهَاتِمِ      أَمَا لِقَلْبِي لَا يَقْرُّ فَرَارُهُ  
بَاعَدْتَ بَيْنَ جُفُونِ صَبَكِ وَالْكَرَى      حَتَّى تَسَاوَى لَيْلُهُ وَ نَهَارُهُ  
وَحَمِيَّتِ طَيْرِ النَّوْمِ وَرَدَ شُؤُونِهِ      فَالْتَوَمُّ لَا يَرِدُ الْجُفُونَ غِرَارُهُ  
إِنْ كُنْتَ تُنْكِرُ مَا يَقْلِبِي مِنْ جَوَى      يَلْتَأَخُ فِي طَيِّ الصُّلُوعِ أَوَارُهُ  
فَاسْتَشْهَدِي الدَّمْعَ السَّفُوحَ بُوْجُنِي      وَاسْتَحْرِِي الطَّيْفَ النَّزُوحَ فَرَارُهُ

*Ne oluyor kalbine! Tutkuna merhamet etmiyor. Kalbime gelince bir türlü yatışmıyor.*

*Sana tutkun olanın göz kapakları ile uykunun arasını açtın. Öyle ki gecesi ve gündüzü farketmez oldu.*

*Uyku kuşunu su kaynaklarından men ettin. Artık uyku, göz kapaklarına uğramaz oldu.*

<sup>157</sup> Cebbûr ‘Abdunnûr, *el-Mu‘cemu’l-edebî*, (Beyrut: Dâru’l-‘İlmi’l-Melâyîn, 1979), “Matla‘”, 254.

<sup>158</sup> Ziyâuddîn b. el-Esîr, *el-Meşelu’s-sâir fi edebi’l-kâtib ve’ş-şâ’ir*, thk. Ahmed el-Hûfi-Bedevî Tabâne, (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 3/96-108.

<sup>159</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/483.

<sup>160</sup> Bekkâr, *Binâu’l-kaşîde*, 212-221.

<sup>161</sup> İbn Raşîk el-Kayravânî, *el-Umde fi meḥāsini’ş-şi‘r ve naḳdih*, thk. en-Nebvâ Abdulvahid Şe‘lân, (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 2000), 1/360.

<sup>162</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 1/371.

*Eğer ateşi kaburgaların arasında yanan kalbimdeki aşka inanmıyorsan, yanağımda durmadan akan gözyaşını şahit göster ve gezgin düşe onun hükmünü sor.*

#### 4.2.1.1.3. Tahallus

Tahallus, şairin, kasidesinin nesîb bölümünden şiirinin ana temasına anlam bütünlüğüne riayet ederek muhatabın sezemeyeceği şekilde geçiş yapmasıdır.<sup>163</sup> Şairin bu konuda mahir olduğu görülmektedir. Örneğin Nasrî Emîri Ebu'l-Haccâc I. Yusuf için nazmettiği yirmi yedi beyitlik methiyesinin mukaddimesinde bahçe vasfı ve hamriyyâtı meczederek başladığı kasidesine aşağıdaki tahallus beyitleriyle medihe ustaca geçiş yapmaktadır:<sup>164</sup> (el-Kâmil)

قَامَتْ تَقُولُ وَفِي فَتُورِ جُفُوهَا      سِنَّهُ الْكُرَى: مَوْلَايَ عِمَتْ صَبَاخَا  
وَاسْتَنْطَقَتْ عُوداً بِمِدْحَةٍ "يُسُوفِ"      مَوْلَى الْوَرَى شَمَلِ الْوُجُودِ سَمَحَا

*Baygın bakışlarındaki uykunun mahmurluğuyla "Hayırlı sabahlar efendim" diyerek kalktı.*

*Varlığı cömertlik bakımından kuşatan ve yaratılanların efendisi olan Yusufun övgüsüyle udu konuştu.*

#### 4.2.1.1.4. Hatime

Hatime, kasidenin nihayete erdirildiği son kısımdır. Bunun kasidenin içeriği ve üslubuyla uyumlu olması, kulakta hoş bir duygu bırakması ve dinleyiciyi bıktırarak manalar içermemesi gerekir.<sup>165</sup> Bu hususlarda hassasiyet gösteren İbnu'l-Hatîb, çoğunlukla Arap şiirinde görülen şiiriyle övünme geleneğine bağlı kalarak şiirini sonlandırmaktadır. Sık sık bu üsluba başvuran şair, Nasrî Emîri IV. Muhammed (ö. 733/1333) için yazdığı otuz sekiz beyitlik methiyesinin hatimesini şöyle bitirmektedir:<sup>166</sup> (el-Kâmil)

هَذِي عَرُوسُ قَصَائِدِي حَلِيَّتُهَا      وَرَفَّتُهَا بِالسَّعِدِ مِنْ سَاعَاتِهَا  
لَكَ يَا أَمِيرَ الْمُسْلِمِينَ فَعِمَ بِهَا      وَفِي الْهَاءِ عَلَى بِنَا أَبْيَاتِهَا  
كَرَمْتُ بِنَسَبِهَا إِلَيْكَ فَحَقُّهَا      أَنْ يُعْتَنَى بِرُؤْيَاهَا وَرُؤَايَاهَا  
وَعَلَى مَقَامِكُمْ سَلَامٌ عَاطِرٌ      كُنْدِيهِ دَارِيْنٌ لَدَى نَفْحَاتِهَا

*Bu, mutluluk anlarıyla süslediğim ve gelin ettiğin kasidelerimin gelinidir.*

<sup>163</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 3/121; es-Seyyid Ali Sadruddîn b. Ma'sûm el-Medenî, *Envâru'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*, thk. Şakir Hadî Şükr, (Kerbela: Mektebetu'l-'İrfân, 1968), 3/240; el-Kayravânî, *el-'Umde*, 1/372.; Ebû'l-Hasen Hazim el-Kartâcanî, *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ'*, thk. Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hûca, (Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 3. Basım, 2008), 283-293.

<sup>164</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 1/223.

<sup>165</sup> Bekkâr, *Binâu'l-kaşîde*, 229-230.

<sup>166</sup> İbnu'l-Hatîb, *Divân*, 1/172-173.

*Ey Emîru'l-muslimîn! O senindir, onunla mutlu ol. Beyitlerini nazmettiğim için mutluyum, sevinçliyim.*

*Sana nisbet edilmesiyle şereflendi. Zira ravilerine ve kafiyesine önem verilmesi onun hakkıdır.*

*Dârîn'in<sup>167</sup> kokularından hediye ettiği kokulu bir selam makamınızın üzerine olsun.*

#### 4.2.1.2. Muvaşşah, Zecel ve Musammat

Muvaşşah, fasih bir dille serbest vezin ve kafiye nazmedilen ve bestelenerek telli müzik aletleri eşliğinde söylenen şiir şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>168</sup> Onun ismini şekilsel yapısı bakımından kadınların boyunlarına taktıkları vişâh ile benzerlik arzetmesinden dolayı aldığı düşünülmektedir.<sup>169</sup> Bu türün ilk kez Endülüs'te Mukaddem b. Mu'âfâ el-Kabrî (ö. 299-300/911-912) tarafından kaleme alındığı hakkında ortak bir kanı vardır.<sup>170</sup> Arap şairlerce büyük bir teveccüh gören muvaşşah şiiri, Endülüslü şair Ubâde el-Kazzâz (ö. 500/1106)'ın kalemiyle zirveye ulaşmıştır.<sup>171</sup> Bu türün son öncüsü olduğu ileri sürülen<sup>172</sup> İbnu'l-Hatîb, gazel, hamriyyât, medih ve i'tizâr, isti'tâf temalarında üç yüz altmış altı beyitlik on iki muvaşşah şiiri nazmetmiştir.<sup>173</sup>

Zecel ise fasih Arapçadan ziyade halk dilinin hakim olduğu ve eğlence meclisleri, şenlikler vb. mekanlarda telli çalgılar eşliğinde terennüm etmek için nazmedilen Endülüs'e özgü halk şiiridir.<sup>174</sup> Zecel, şekil, muhteva ve istilâhî tanımlar bakımından muvaşşah manzumesiyle benzer özelliklere sahip olup fasih Arapça yerine Arap halk dili ile yazılmasıyla muvaşşahtan ayrılmaktadır.<sup>175</sup> Bu türün ilk kez Ebû Bekr İbn Kuzmân/Kazmân (ö. 555/1160) tarafından tedvin edildiği kabul edilmektedir.<sup>176</sup> Birçok Arap şair tarafından rağbet gören bu şiir türü, İbnu'l-Hatîb'in de cazibesini çektiği<sup>177</sup> ve onun yüz yetmiş iki beyitlik yedi zecel nazmettiği görülmektedir.<sup>178</sup>

<sup>167</sup> Dârîn Bahreyn'de bir liman ismidir. Dârîn, şöhretini limana getirilen Hint kokularına borçludur. Bk. Safiyuddîn Abdülmumin b. Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidu'l-itlâ' 'alâ esmâi'l-emkine ve'l-bikâ'*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 2/509.

<sup>168</sup> Kenan Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi IV Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu's-Şam Bölgesi)*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015), 327-328.

<sup>169</sup> Muhammed Rıdvan ed-Dâye, *fî'l-Edebi'l-Endelus*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2000), 178.

<sup>170</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 1/817.

<sup>171</sup> İhsan Abbâs, *Târîhu'l-edebi'l-Endelus 'aşru't-tavâif ve'l-murâbiîn*, (Ammân: Dâru's-Şurûk, 1997), 185.

<sup>172</sup> el-Makkârî, *Nefhu't-îfîb*, 7/5.

<sup>173</sup> Abdulhalim Huseyin el-Herût, *Muveşşahâtu Lisâniddîn İbni'l-Hatîb*, (Ammân: Dâru'l-Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 2012), 115-159.

<sup>174</sup> Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi IV*, 344.

<sup>175</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 1/829; Dayf, *el-Fenn*, 454; el-Hatîb, *İbnu'l-Hatîb*, 251.

<sup>176</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 1/825.

<sup>177</sup> el-Makkârî, *Nefhu't-îfîb*, 7/5; ed-Dâye, *fî'l-Edebi'l-Endelus*, 203-209; Musa Yıldız, "Zecel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/176-177.

Aşağıdaki iki dize, Endülüs'ün en meşhur muvaşşahası ve birçok meşhur Arap sanatçının da seslendirdiği şairin elli iki beyitlik muvaşşahasının ilk iki dizesidir.<sup>179</sup> (er-Remel)

جَادَكَ الْغَيْثُ إِذَا الْغَيْثُ هَمَى يَا زَمَانَ الْوَصْلِ بِالْأَنْدَلُسِ  
لَمْ يَكُنْ وَصْلُكَ إِلَّا خُلْمًا فِي الْكُرَى، أَوْ خِلْسَةَ الْمُخْتَلِسِ

*Ey Endülüs'e kavuşma vakti! Bol bol bereket yağmurları sana yağsın yağmur yağdığında.*

*Sana kavuşmak, ancak uykuda bir rüya ya da gizli saklı bir kaçamakla olur.*

Musammat ise kelime olarak inci, mücevher dizilen iplik, gerdanlık vb. manalara gelen “sımt” kökünden türemektedir.<sup>180</sup> İstilahen ise musammat, her kıtasının son mısraının kafiyesinin ortak ve son mısra hariç kıtaların diğer mısralarının içlerinde kafiyeli olduğu manzumelere verilen genel addır.<sup>181</sup> Bu manzumelerin kıtalarının son mısraında ortaklaşmasıyla, mücevher veya incilerin dizili olduğu iplerden oluşan *sımt* adındaki bir kolyeye benzetilmesinden dolayı bu ismi aldığı düşünülmektedir.<sup>182</sup> Endülüslü şairlerin de yaygın kullandığı bu nazım türü, şairin şiirinde, Emevi Halifesi el-Muste‘în Suleymân b. el-Hekem’in (ö. 407/1016-1017) on bir beyitlik gazel temalı kasidesine yazdığı *tahmîs*<sup>183</sup> ve Merînî Sultanı Ebû ‘Înân Fâris’in hacibi İbn Ebî ‘Amr için nazmettiği mersiyesine yazdığı *tesmîn* şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>184</sup>

#### 4.2.2. Vezin ve Kafiye

##### 4.2.2.1. Kaside

Klasik Arap şiirine ahenk katan şekilsel unsurlar, vezin ve kafiyedir.<sup>185</sup> Vezin, beyitteki hareke ve sukûn harflerinin veya seslerinin bir aheng içerisinde belli bir ölçüye göre düzenlenmesidir.<sup>186</sup> Bu vezinlerin sistemli bir şekilde tertiplenmesine de “bahr” denilmektedir.<sup>187</sup> Onu ilk kez sistemli hale getiren kişi ise el-Halil Ahmed b. el-Ferâhîdî’dir (ö. 175/791).<sup>188</sup> Uzun ve kısa bahirler şeklinde ikiye ayrılan bu vezinlerin neredeyse tümünü şiirinde kullanan İbnu’l-Hatîb’in şiirinde kullandığı bahirlerin %

<sup>178</sup> İbnu’l-Hatîb, *Nufâza*, 3/238-245.

<sup>179</sup> İbnu’l-Hatîb, *Dîvân*, 2/792-794.; el-Herût, *Muveşşahât*, 142-148.

<sup>180</sup> el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, “Bâbu’t-Ta”, 865-866.

<sup>181</sup> Yahya Suzan, *Arap Şiirinde Muhammes ve Tahmîs*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 14-16.

<sup>182</sup> İbrahim Enîs, *Musîka’ş-şi’r*, (Kahire: Mektebetu’l-Ancelû’l-Mısriyye, 2. Basım, 1952), 285.

<sup>183</sup> İbnu’l-Hatîb, *Dîvân*, 2/583-584.

<sup>184</sup> İbnu’l-Hatîb, *Divân*, 1/125-128.

<sup>185</sup> el-Kayravânî, *el-‘Umde*, 1/243; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), 59; Bekkâr, *Binâu’l-kaşide*, 158.

<sup>186</sup> el-Haşimî, *Mîzân*, 14; Nihad M. Çetin, “Arûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/424-437.

<sup>187</sup> el-Haşimî, *Mîzân*, 14-18.

<sup>188</sup> el-Haşimî, *Mîzân*, 11-12; Tural, *Arûz*, 54.

84,38 uzun, % 15,48 ise kısa bahirlerden oluşmaktadır. Şairin uzun bahirlerden sırasıyla en çok et-Tavîl, el-Kâmil, el-Besît ve el-Hafîf, kısa bahirlerden ise es-Serî', er-Remel ve el-Muctess vezinlerini tercih ettiği görülmektedir. Onun şiirindeki vezin çeşitliliği, şiirdeki mahareti ve aruz ilmine hakimiyetine işaret etmektedir. Ancak bazı durumlarda şairler, şiirlerinin veznini bozmamak için kural dışı hareket edebilmektedirler. "Şiir zarureti" şeklinde adlandırılan söz konusu işlem, birçok eserde görülmektedir.<sup>189</sup>

Arap şiirinin diğer bir şekilsel unsuru olan kafiye ise şiirde ritmi sağlayan vezne göre belirli aralıklarla aynı sesin her beytin sonunda tekrarlanması şeklinde ifade edilmektedir.<sup>190</sup> Kafiye düzeninde beytin sonunda yer alan kafiyenin sonundaki sahih ve zaid olmayan harfe "harfu'r-revî" denir ve bu revî harflerine göre şiirler lâmiyye, siniyye, raiyye vb. şekilde adlandırılmaktadır.<sup>191</sup> Şairin şiirleri incelendiğinde, onun en çok tercih ettiği revî harflerinin sırasıyla ر (105), د (91), ب (80), ن (63), ل (51) ve م (47) harfleri, en az kullandığı ise ذ (1), ظ (1), غ (1), ص (4), ث (5), ز (5) ve ش (5) revî harfleridir. İbnu'l-Hatîb'in Arap şiirinde revî harfi olarak nadir kullanıma sahip و ve ط, ه, ض harflerini<sup>192</sup> kullanarak toplam altmış bir şiir nazmetmesi, okunuşu zor ve peltek harfleri bile kullanması onun şiirdeki maharetinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

#### 4.2.2.2. Muvaşşah, Zecel ve Musammat

Muvaşşahlar, klasik Arap şiirinin arûz vezinleri ve serbest vezinler olmak üzere iki şekilde nazmedildiği gibi<sup>193</sup>, bazı muvaşşahlarda müziksel ritmin coşkunu ve ahengini artması için farklı arûz vezinleri meczedilmektedir. Şairin vezin tercihi de bu çerçevededir. O, bazı muvaşşahalarında hafîf, mütedârik, remel gibi bestelenmeye, müziğin akışına uygun klasik Arap arûz vezinlerini tercih ederken, bazılarında ise bu vezinlerin meczû' ve meştûr vezinlerini bazılarında ise kuflun cüzlerinde/gusnlarında farklı iki bahri bir arada kullanmıştır.<sup>194</sup> Şair, ayrıca serbest vezinde de muvaşşah nazmetmiştir. Şairin zecel şiirine baktığımızda ise vezni çoğunlukla serbest vezindir. Onun musammat şiiri ise biri tahmis olup el-Kâmil<sup>195</sup> diğeri ise tesmin olup et-Tavîl vezindedir.<sup>196</sup>

<sup>189</sup> Bk. Mahmut Tekin, *Kâfiyecî'nin Şerhu'l-İ'râb 'an Kavâ'idil-İ'râb Adlı Eseri Dil Ve Üslup Açısından İnceleme* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 99.

<sup>190</sup> Emin Ali es-Seyid, *fi 'İlmi'l-kâfiye*, (Kahire: Mektebetu'z-zehrâ', ts.), 22.; Abdulaziz Atîk, *'İlmu'l-arûz ve'l-kâfiye*, (Beirut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1987), 136-137.

<sup>191</sup> el-Haşimî, *Mîzân*, 129-130.; Atîk, *'İlmu'l-arûz*, 136-137.

<sup>192</sup> Enîs, *Musîka's-şi'r*, s.246.

<sup>193</sup> Ebû'l-Kasım Hibetullah b. Cafer İbn Senâ' el-Mulk, *Dâru't-tirâz fi 'ameli'l-muvaşşahât*, thk. Cevdet er-Rikâbî, (Dımaşk: 1949), 33.

<sup>194</sup> el-Herût, *Muvaşşahât*, 115-159.

<sup>195</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/583-584.

<sup>196</sup> İbnu'l-Hatîb, *Divân*, 1/125-128.

### 4.2.3. Üslup ve Dil Özellikleri

Üslup, kişinin duygu, düşünce ve heyecanını ifade etme şekli ve dili kullanma tarzıdır.<sup>197</sup> Üslup, bir şair veya edibi ayırt edici önemli bir unsurdur. Kuşkusuz her mahir yazar ve şairin kendine has bir üslubu bulunmaktadır. Bu üslup, cümle ve kelime tercihi, lafız ve mana uyumu ve edebi sanatları kullanımı gibi durumlarda ortaya çıkmaktadır.

Şairin şiiri incelendiğinde, onun geleneksel Arap şiirlerinde kullanılan dil ve üslubu epeyce taklit ettiği ve onların şiirlerinden de çok sayıda alıntılar yaptığı görülmektedir. O, şiirinde doğulu şairleri taklit ettiğine dair beyanlarda bulunmuştur.<sup>198</sup> Şair, şiirinde manası konusunda uyumlu, kolay telaffuzlu ve fasih kelimeler kullanmakta ve kelime seçiminde titiz davranmaktadır. Bu, onun “her kelimedede sîn (harfi) vardır ... فِ كُلِّ كَلِمَةٍ مِنْهَا سِينٌ...” ibaresiyle başladığı beş beyitlik şiirinin dizelerinden rahatlıkla anlaşılmaktadır.<sup>199</sup>

Şairin kelime tercihlerine baktığımızda ise şiirinde cennet, kabe, zezem, hac, hicaz bölgesindeki mekan isimlerini; karanlık, aydınlık, ışık, seher, gece, gündüz, güneş, dolunay, sema, yıldız; kase, şarap isimlerini; yaprak, dal, rüzgar, deniz, yağmur, bulut, şimşek; aşk, kalp, göz, gözkapağı, gözyaşı, bakış, ceylan, inci, gerdan; meşhur Arap edip ve şairlerin, tarihi şahsiyetlerin ve olayların, meşhur mekanların isimleri gibi kelimeleri sıklıkla kullanmıştır. Şair, bununla beraber şiirinde başka şairlerin şiirlerinden tazminler, ayet ve hadislerden iktibaslar, meşhur olaylara ve atasözlerine bolca yer vermektedir.

Nazım ve nesirde secili üslup ve edebi sanatları sıklıkla kullanan şair, teşbih, istiare, kinaye, mecaz, cinas, tıbak, mubalağa gibi çok sayıda edebi sanatları kullanmaktadır. Onun şiirinde kullandığı yaygın edebi sanatlardan bazıları şöyledir:

**1. Mecaz:** Mecaz, sözlükte “yürüyüp geçilen yer ve zaman ve yürüyerek geçmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>200</sup> İstilahen ise mecaz, bir alâkadan ötürü hakiki mananın kast edilmesine engel bir karineyle bir lafzın gerçek manasının dışında kullanılmasıdır.<sup>201</sup> Aklî mecaz ve mecaz-ı mürsel şeklinde ikiye ayrılmaktadır.<sup>202</sup> Şair,

<sup>197</sup> İsmail Durmuş, “Üslûp” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/387.

<sup>198</sup> İbnu'l-Hatîb, *Divân*, 1/179, 247, 325, 361, 423.

<sup>199</sup> İbnu'l-Hatîb, *Divân*, 2/735.

<sup>200</sup> Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), “cvz”, 5/326-330.

<sup>201</sup> Sa'duddîn et-Teftâzânî, *el-Mu'âvvel: Şerhu't-telhîsi'l-miftâhi'l-'ulum*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 6. Basım, 2013), 82; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, (Lübnan: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfe, 2. Basım, 2014), 216; Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 229.

<sup>202</sup> Bk. Mahmut Tekin, *Fahreddîn el-Arnâsî'nin el-İstinâre fî İlmi'l-isti'Âre Adlı Eserinin Beyân İlmi Açısından İncelenmesi*, Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu, (Elazığ: Asos Yayınları) Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu), 858-859.

Nasrî Emîri Ebu'l-Haccâc I. Yusuf'a yazdığı mersiyesinin şu dizesinde mecaz sanatını işlemektedir:<sup>203</sup> (el-Kâmil)

تَبْكِي عَلَيَّ مَسَاجِدَ عَمَّرْتَهَا فَالنَّاسُ فِيهَا سَجَدَ وَقِيَامَ

*İnsanlar, içinde secde ve kıyamda iken imar ettiğin mescitler sana ağlıyor.*

Bu dizenin ilk mısraında “imar etmek” fiilinin gerçek failinden ziyade emir verip mescitlerin inşa edilmesine sebep olan kişiye isnad edilmesinden dolayı aklî mecaz sanatı vardır ve alâka sebebiyettir. Dizenin ikinci mısraında ise namazın cüzleri olan secde ve kıyam lafızları zikredilerek namaz kastedilerek mecaz-ı mürsel sanatı meydana gelmiştir. Buradaki alâka ise bir bütünün parçası zikredilerek tümü kastedildiğinden dolayı cüziyettir.

**2. Teşbih:** Sözlükte “bir şeyi bir şeye benzetmek”<sup>204</sup> manasına gelen teşbih, terim olarak ise aralarındaki ortak vasıftaki benzerlikten ötürü bir şeyi başka bir şeye benzetmektir.<sup>205</sup> Teşbih, müşebbeh, müşebbehün bih, vech-i şebeh ve teşbih edatı olmak üzere dört unsurdan oluşmaktadır.<sup>206</sup> Teşbih, şairin şiirinde sıklıkla kullandığı sanatlardan biridir. Şair, Nasrî Emîri Ebu'l-Haccâc I. Yusuf'u övdüğü kasidesinin aşağıdaki beytinde onu dolunaya, ülkeyi ise ayın indiği burçlara benzeterek mücmel ve belîğ teşbih sanatları icra etmektedir.<sup>207</sup> (et-Tavîl)

كَأَنَّكَ بَدْرٌ وَالْبِلَادُ مَنَازِلُ إِذَا جِئْتَ أَفْقًا رَاقٍ نُورٌ جَمَالِهِ

*Sen dolunay gibisin, ülke ise ayın indiği burçlar gibidir. Sen bir burca geldiğinde, onun güzelliğinin nuru parlar.*

**3. İstiare:** Sözlükte “bir şeyi ödünç almak” manasında kullanılan<sup>208</sup> istiare, terim olarak ise aralarındaki benzerlikten dolayı bir kelimenin mecaz anlamda kullanılmasıdır.<sup>209</sup> Şiirinde sıklıkla bu sanatı işleyen İbnu'l-Hatîb, müderrisi Ali İbnu'l-Ceyyâb'a yazdığı mersiyesinin aşağıdaki dizesinde istiare sanatına şöyle yer vermektedir:<sup>210</sup> (el-Kâmil)

مَا كُنْتُ أَحْسَبُ قَبْلَ نَعْشِكَ أَنْ أَرَى "رَضْوَى" نَسِيرُ بِهِ عَلَى الْأَعْنَاقِ

*Senin naaşından önce, Radvâ Dağı'nı omuzlar üstünde taşıyacağımızı göreceğimi sanmıyordum.*

<sup>203</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/557.

<sup>204</sup> el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, “Bâbu'l-He”, 1602.

<sup>205</sup> el-Hâşimî, *Cevâhir*, 180; Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2015), 194; Nusrettin Boleli, *Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî' ilimleri) Arap Edebiyatı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2013), 35.

<sup>206</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 72-76; el-Hâşimî, *Cevâhir*, 180.

<sup>207</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/484.

<sup>208</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “avr”, 4/618-619; el-Hâşimî, *Cevâhir*, 225.

<sup>209</sup> M. Edip Çağmar, *Ahştırmalarla Belâgat*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 187.

<sup>210</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/710.

Şair, İbnu'l-Ceyyâb'ın naaşını Radvâ Dağı'na benzeterek müşebbehi harzfetmekte ve müşebbehun bih olan Radvâ Dağı'nı zikrederek açık istiare sanatını icra etmektedir.

**4. Kinaye:** Sözlükte “ima etmek, üstü kapalı söylemek” manalarına gelen kinaye<sup>211</sup>, istilâhen ise bir sözü hem mecaz hem de hakiki anlama gelecek şekilde kullanmaktır.<sup>212</sup> İbnu'l-Hatîb, Nasrî veziri ve müderrisi Ebû Bekr İbnu'l-Hekîm'e yazdığı methiyesinin aşağıdaki dizesinde kinâye sanatına şöyle yer vermektedir:<sup>213</sup> (el-Hafîf)

فَلَقَدْ أَجْبُوكَ يَا عُمْدَةَ الْحَيِّ ، وَرَبَّ الْبَيْتِ الرَّفِيعِ الْعِمَادِ

*Ey Kabilenin direği ve yüksek sütunlu evin sahibi! Seni doğurdular.*

Şair, “yüksek sütunlu ev” tabiri ile kinaye sanatını icra etmektedir.

**6. Tazmin:** Tazmîn, sözlükte “katmak, eklemek, garantiye almak”<sup>214</sup> gibi anlamlar taşımaktadır. İstilâhen ise bir şairin başka bir şairin şiirinden bir mısraı, bir veya iki beyiti alıntı yapmasıdır.<sup>215</sup> Şairin şiirleri incelendiğinde başka şairlerin şiirlerinden bolca tazminler yaptığı görülmektedir. Şair, Merînî Sultanı Ebû Salim el-Merînî için nazmettiği tek dizelik mersiyesinde ünlü zühd şairlerinden Ebu'l-'Atâhiye (ö. 210/825?)'nin şiirinden alıntı yaparak tazmin sanatını şöyle icra etmektedir:<sup>216</sup> (el-Vâfir)

بَنِي الدُّنْيَا بَنِي لَمْعِ السَّرَابِ "لِدُوا لِلْمَوْتِ وَاثْنُوا لِلْخَرَابِ"

*Ey İnsanoğlu, ey serabın parıltısı gibi olanlar! “Doğurun... ancak akıbet ölümdür. İnşa edin... lakin sonuç çöküştür, helaktır!”*

**7. İktibas:** Sözlükte “ateş almak, ilim almak, faydalanmak, alıntılanmak” gibi manalar taşımaktadır.<sup>217</sup> İstilâhen ise iktibas, nazım veya nesirde Kur'an-ı Kerim'den bir ayet veya onun bir kısmını ya da bir hadisi veya hadisin bir kısmını ayet ve hadis olduğunu belirtmeden alıntı yapmaktır.<sup>218</sup> Ayet ve hadisten çok alıntılar yapan İbnu'l-Hatîb, Ebu'l-Haccâc I. Yusuf'a nazmettiği methiyesinin aşağıdaki beytinin son mısraında Alak Sûresi'nin ikinci ayetinden alıntı yaparak iktibas sanatı yapmıştır:<sup>219</sup> (el-Besît)

قَالَتْ تَنَاسَيْتَ عَهْدَ الْحَبِّ فُلْتُ لَهَا ، لَا، وَالَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ!

<sup>211</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “kny”, 15/233-234.

<sup>212</sup> el-Hâşimî, *Cevâhir*, 252; Boleli, *Belâgat*, 171; Bulut, *Belâgat*, 253.

<sup>213</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 1/295.

<sup>214</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “Zmn”, 13/257-261.

<sup>215</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 725; el-Hâşimî, *Cevâhir*, 309; Bulut, *Belâgat*, 389.

<sup>216</sup> İbnu'l-Hatîb, *Divân*, 1/161.

<sup>217</sup> Feyrûzâbâdî, *Kâmûs*, “Bâbu's-Sîn”, 729.

<sup>218</sup> Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belağa*, nşr. 'İmâd Besyûnî Zağlûl, (Beirut: Mektebetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 5. Basım, 2011), 232.

<sup>219</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/690.



*Dedi: (Yaşadığımız) Aşkın ahdini, zamanını unuttun. Ona dedim: Hayır. İnsanı alaktan yaratana yemin ederim ki unutmadım.*

**8. Cinas:** Sözlükte “iki şeyin birbirine benzemesi”<sup>220</sup> manasına gelen cinas, ıstılahen ise iki kelimenin telaffuzda benzer, manada farklı olmasıdır.<sup>221</sup> İki kelimenin harflerinin cins, sayısı, hareke ve dizilişte aynı olmasına *tâmm*, bu unsurlarda farklılık olmasına ise *gayr-ı tâmm (nakıs)* cinas denilmektedir.<sup>222</sup> Şairin şiirinde bolca yer verdiği cinas sanatı, onun aşağıdaki dizesinde şöyle icra edilmektedir:<sup>223</sup> (el-Besît)

قَالُوا "سَلَا" حَرَكْتَ أَشْوَاقَهُ فَسَلَا وَاللَّهِ، مَا كُنْتُ يَوْمًا عَنْكَ بِالسَّلَايِ

*Dediler: Selâ şehri onun özlemlerini harekete geçirdi ve unuttu. Allah'a yemin ederim ki bir gün bile seni unutmadım.*

Şair, ilk سَلَا lafzını Mağrib'deki Selâ şehri manasında, ikinci سَلَا lafzını ise “unutmak” manasında kullanmıştır ve iki lafız arasındaki harflerin hareke, sayısı, cins ve sıra bakımından tam bir uyum içinde olmasından dolayı *tamm cinas* sanatını icra etmiştir.

**9. Tıbak:** Lugatta “uymak, uygun olmak, benzemek”<sup>224</sup> gibi manalar taşıyan tıbak, ıstılahen ise zıt manadaki iki lafız uyum içerisinde bir arada kullanmaktır.<sup>225</sup> Şairin yaygın işlediği sanatlardan biri olan tıbak, aşağıdaki dizesinde şöyle icra edilmiştir:<sup>226</sup> (el-Vâfir)

وَكُلُّ بَدَايَةٍ فَآلِي أَنْتِهَاءٍ وَكُلُّ إِقَامَةٍ إِلَىٰ اِرْتِحَالٍ

*Her başlangıç nihayete ve her konaklama göçe (mecburdur).*

Şair, bu dizesinin ilk mısraında zıt manalı بَدَايَةٍ ve أَنْتِهَاءٍ, son mısraında ise zıt anlamlı اِرْتِحَالٍ ve إِقَامَةٍ kelimeleri birlikte kullanarak tıbak sanatı meydana getirmiştir.

**10. Mukabele:** Sözlükte “karşılaşmak, karşılamak, karşısında olmak”<sup>227</sup> gibi manalara gelen mukabele, ıstılahen ise bir ifadede zıt manalı olmayan iki veya daha fazla lafız zikrettikten sonra bu lafızların karşıtlarını sırasıyla zikretmektir.<sup>228</sup> Şair,

<sup>220</sup> İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*, “Cms”, 6/43.

<sup>221</sup> Abdullah İbnu'l-Mu'tezz, *Kitābu'l-bedî'*, nşr. İgnatius Kratchkovsky, (Beirut: Dâru'l-Mesîre, 3. Basım, 1982), 25; Ebû Yakub Yusuf es-Sekkâkî, *Miftāhu'l-'ulûm*, nşr. Na'im Zerkûr, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983), 429.

<sup>222</sup> et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 682-689; el-Hâşimî, *Cevāhir*, 292-293; Bulut, *Belâgat*, 345-362; Boleli, *Belâgat*, 406-434.

<sup>223</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/513.

<sup>224</sup> Feyrûzâbâdî, *Kāmûs*, “Bâbu'l-Kaf”, 1157-1158.

<sup>225</sup> el-Hâşimî, *Cevāhir*, 266.

<sup>226</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/508.

<sup>227</sup> Feyrûzâbâdî, *Kāmûs*, “Bâbu'l-Lam”, 1342.

<sup>228</sup> es-Sekkâkî, *Miftāh*, 423; et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 643.

Nasrî Emîri el-Ganî Billah için kaleme aldığı iki yüz beyitlik methiyesinin matla' beytinde mukabele sanatını şöyle icra etmiştir:<sup>229</sup> (el-Kâmil)

الْحَقُّ يَغْلُو وَالْأَبَاطِلُ تَسْفُلُ وَاللَّهُ عَنِ أَحْكَمِهِ لَا يُسْأَلُ

*Hak yüceliyor ve batıllar alçalıyor. Allah'ın hikmetlerinden sual olmaz.*

Şair, bu beytinin ilk mısraında birbiriyle zıt anlamlı olmayan الْحَقُّ ve يَغْلُو kelimelerini peşpeşe zikrettikten sonra sırasıyla onların zıt anlamlısı olan الْأَبَاطِلُ ve تَسْفُلُ lafızlarını getirerek mukabele sanatı gerçekleştirmiştir.

## SONUÇ

Endülüs'ün son İslam devleti olan Nasrîler Emîrliği hakimiyetinde XIV. yüzyılda yaşayan Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, ilmî, edebî ve siyasî kişiliğiyle Endülüs'ün en ünlü şahsiyetlerindedir. İbnu'l-Hatîb, Nasrî Emîri Ebu'l-Haccâc I. Yusuf döneminde genç yaşta divânu'l-inşâ katibi olarak el-Hamra sarayında resmi hizmete başlamış ve ilerleyen dönemlerde bu resmi hizmetinin yanı sıra vezirlik ve elçilik görevleri de ona tevdi edilmiştir. Endülüs'te siyasi çöküşünün yaşandığı bu zaman diliminin olumsuz etkileri onun özel yaşamına da yansımış ve bu yüzden fırtınalı bir hayat sürmüştür. O, ömrünün çoğunu Nasrî ve Merînî hükümdarlarının gölgesinde onların saray nimetlerinden faydalanarak refah içinde geçirse de sürgünler, baskılar ve zindanlardan da nasibini almıştır. Nitekim dostlarının entrikaları ve ferdi hırsları neticesinde zındıklıkla itham edilerek feci bir şekilde katledilmiştir.

Çalkantılı yaşamı ve Nasrî Emîrliği'nde üstlendiği resmi vazifelerin ağır yüküne rağmen, İbnu'l-Hatîb, Endülüs'ün en üretken ilim erbabındandır. Edebiyat, şiir, tarih, tıp, siyaset, fıkıh gibi farklı ilimlerde yazdığı altmış civarındaki eserleri ile doğu ve batı ilim dünyasında saygın bir yeri vardır. Kaleme aldığı siyasi mektupları ile Arap edebiyatının bu alandaki en meşhur şahsiyetleri arasında zikredilmiştir. Tarih alanında telif ettiği eserler, Mağrib ve Endülüs'ün en önemli tarihi kaynakları olarak görülmüştür. Onun tıp alanında kaleme aldığı urcûzeler ve risaleler büyük bir ihtimam görmüş ve veba salgınının bulaşma yolları ve korunma yöntemlerinin ilk kez onun tarafından ortaya atıldığı iddia edilmiştir. İbnu'l-Hatîb, nesirde olduğu gibi nazımda da mahirdir. Onun şiirinde kullandığı dil, üslup ve edebi sanatlar, onun şiirdeki maharetini açıkça ortaya koymuştur. Onun şiirinin aslan payını medih şiirleri oluşturmaktadır. Bunun en önemli nedeni, onun ömrü boyunca Nasrî ve Merînî saraylarında yaşaması ve onların sultanları tarafından himaye edilmesidir. Çünkü o şiirini onlara ulaşmada bir araç olarak kullandığı gibi onların iktidarlarının nimetlerine karşılık şükran ve bağlılığını bildirmek için de kullanmıştır. Övgü şiirlerinin yanı sıra şair, na't, gazel, vâsıf, fahr, mersiye, hiciv, hamriyyât, zühd, tasavvuf, şevk, itizar, hezl gibi her temada şiirler nazmetmiştir. O, şiirde doğu meşhur Arap şairleri hem mana

<sup>229</sup> İbnu'l-Hatîb, *Dîvân*, 2/495.

hem de üslup bakımından taklit etmiştir. İbnu'l-Hatîb, nesirde olduğu gibi nazımda da edebi sanatları sıklıkla kullanmıştır ve zaman zaman bu nedenle eleştirilere maruz kalsa da bu konudaki mahareti tartışılmazdır. Aynı zamanda muvaşşaha ve zecel şiirleriyle de Endülüs'ün meşhur veşşah ve zecalları arasında zikredilen İbnu'l-Hatîb, nazmettiği muvaşşahalarıyla büyük bir ihtimam görmüştür. Onun nazmettiği bu muvaşşahalar, günümüzde de Arap sanatçıların dillerindedir.

#### KAYNAKÇA

- Abbâs, İhsan. *Târîhu'l-edebi'l-Endelus 'aşru't-tavâif ve'l-murâbi'în*. Ammân: Dâru's-Şurûk, 1997.
- Abdunnûr, Cebbûr. *el-Mu'cemu'l-edebe*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1979.
- Ali, Muhammed Kürd. *Kunûzu'l-ecdâd*, Suriye: Edvâu's-Selef, 2010.
- Atîk, Abdulaziz. *'İlmu'l-'arûz ve'l-kâfiye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1987.
- Bağdâdî, Safiyuddîn Abdulummin b. Abdulkhak el-Bağdâdî. *Merâşidu'l-itlâ' alâ esmâi'l- emkine ve'l-bikâ'*. 2 Cilt. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Bekkâr, Yusuf Hüseyin. *Binâu'l-kaşîde fi'n-nağdi'l-Arabiyyi'l-kağîm*. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1982.
- Besec, Ahmed Hasan. *Lisânuddîn İbnu'l-Hağîb: 'Aşruhu, bî'etuhu, hayâtuhu ve âsâruhu*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Boleli, Nusrettin. *Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî' ilimleri) Arap Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2013.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Câsim el-Ubûdî-Cengiz Tomar, "İbnü'l-Hatîb, Lisânuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/74-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağmar, M. Edip. *Alıştırmalarla Belâgat*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- Çetin, Nihad M. "Arûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/424-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dâye, Muhammed Rıdvan ed-Dâye. *fi'l-Edebi'l-Endelus*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Dayf, Ahmed. *Belâgatu'l-'Arab fi'l-Endelus*, Kahire: Matba'atu Mısır, 1924.
- Dayf, Şevkî. *'Aşru'd-duvel ve'l-imârât fi'l-Endelus*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1989.
- Dayf, Şevkî. *el-Fenn ve mezâhibuhu fi's-şi'ri'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 11. Basım, ts.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyat Tarihi IV Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu's-Şam Bölgesi)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015.
- Durmuş, İsmail. "Üslûp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/383-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/562-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Enîs, İbrahim. *Musîka's-şi'r*. Kahire: Mektebetu'l-Ancelû'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1952.

- Ergin, Mehmet Mesut. "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Sosyal Unsurlar", *Nüşa*, 6/21 (Bahar 2006), 42-67.
- Esîr, Ziyâuddîn b. el-Esîr. *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. 3 Cilt. thk. Ahmed el-Hûfi-Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru Nahda, ts.
- Ferruh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 1983.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*, çvr. Rahmi Er-Azmi Yüksel. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Feyrûzâbâdî, Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'n-nağdi'l-'Arabî el-ka'dîm*. 1 Cilt. Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-'Âmme, 1989.
- Hafâcâ, Muhammed Abdulna'îm. *el-Edebu'l-Endelus et-te'avvur ve't-tecdîd*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- Hâşimî, Ahmed el-Hâşimî. *Mîzânu'z-zeheb fî şanâ'ati şî'ri'l-Arab*. thk. Alâuddîn Atiye. Beyrut: Mektebetu Dâri'l-Beyrûtî, 3. Basım, 2006.
- Hâşimî, Ahmed el-Hâşimî. *Cevâhiru'l-belâğa*, Lübnan: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfe, 2. Basım, 2014.
- Hatîb, Nebil Halid el-Hatîb. *Lisânuddîn İbnu'l-Ha'fîb*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2013.
- Herût, Abdulhalim Huseyin el-Herût. *Muveşşahâtu Lisâniddîn İbni'l-Ha'fîb*. Ammân: Dâru'l-Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 2012.
- Heykel, Ahmed. *el-Edebu'l-Endelusî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985.
- İbn Gâzî, Muhammed el-'Usmânî. *er-Ravzu'l-hetûn fî aḥbâri Miknâseti'z-zeytûn*. thk. Abdulvahab İbn Mansûr. Rabat: el-Matba'atu'l-Melikiyye, 2. Basım, 1988.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Kenânî el-'Askalânî. *ed-Duraru'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. 3 Cilt. Haydar Âbâd: Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-'Usmâniyye, 1414/1993.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Kenânî el-'Askalânî. *İnbâu'l-gumr bi-enbâi'l-'umr*. 1 Cilt. thk. Hasan Habeşî. Kahire: Lecnetu İhyai't-Turâsi'l-İslâmî, 1969.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *et-Ta'rif bi'bn Ḥaldûn ve rihletu garben ve şarken*. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1979.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Muḳaddimetu İbn Ḥaldûn*. 2. Cilt. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dımaşk: Mektebetu'l-Hidâye, 2004.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Târîhu İbn Ḥaldûn: el-'İber ve divânu'l-mubtede' ve'l-ḥaber fî târihi'l-'Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-sultânî'l-ekber*. 7 Cilt. nşr. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İbn 'Îmâd, Ebû'l-Feth Abdulhay el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî aḥbâr men zeheb*. 8 Cilt. thk. Abdulkadir el-Arnâud-Mahmud el-Arnâud. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbnu'l-Mu'tezz, Abdullah. *Kitâbu'l-bedî'*. nşr. İgnatius Kratchkovsky. Beyrut: Dâru'l-Mesîre, 3. Basım, 1982.

- İbn Senâ' el-Mulk, Ebû'l-Kasım Hibetullah b. Cafer. *Dâru't-tirâz fi 'ameli'l-muvaşşahât*. thk. Cevdet er-Rikâbî. Şam: y.y., 1949.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Lisânuddîn İbnu'l-Haţîb: Hayâtuhû ve turâşuhu'l-fikrî*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1968.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Devletu'l-İslâm fi'l-Endelus nihâyetu'l-Endelus ve târîhu'l-'Arabi'l-munteşirîn*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997.
- Kartâcanî, Ebû'l-Hasen Hazim el-Kartâcanî. *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ'*, thk. Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hûca, (Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 3. Basım, 2008).
- Kasabcî, İssâm. *Lisânuddîn İbnu'l-Haţîb: Hayâtuhu ve fikruhu ve şî'ruhu*. Halep: Mudîretu'l-Kutub ve'l-Matbû'âtî'l-Câmi'iyye, 1994.
- Kayravânî, İbn Raşîk el-Kayravânî. *el-'Umde fi mehâşini's-şî'r ve nakdih*. 1 Cilt. thk. en-Nebvâ Abdulvahid Şe'lân, Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2000.
- Kazvînî, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb el-Kazvînî. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belağâ*, nşr. İmâd Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Mektebetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 5. Basım, 2011.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-muellifin*. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Rasâle, 1993.
- Ketânî, Ebî Abdullah Muhammed b. Cafer el-Ketânî. *Selvetu'l-enfâs ve muhâdesetu'l-ekyâs 'an akbere mine'l-'ulemâ' ve's-şulehâ' bi Fâs*. 3 Cilt. thk. Muhammed Hamza b. Ali el-Ketânî. Fas: el-Mevsu'atu'l-Ketâniyye li't-Târîh, ts.
- Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *Târîhu'l-Mağribi'l-'Arabi fi 'aşri'l-vasîf el-kısmu's-sâlis min kitâbi a'mâlu'l-a'lâm*, thk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî-Muhammed İbrahim el-Kettânî. Dâru'l-beyzâ: Dâru'l-Kitâb, 1964.
- Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb. *Divânu Lisâniddîn İbni'l-Haţîb es-Selmânî*. thk. Muhammed Miftâh. Dâru'l-beyzâ: Dâru's-Sekâfe, 1989.
- Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb. *er-Ravzatu't-ta'rîf bi'l-hubbi's-şerîf*. thk. Muhammed el-Kettânî. Beyrut: Dâru's-Sekâfe-Dâru'l-Beyzâ', 1970.
- Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb. *el-İhâta fi ahbri Ğirnâta*. thk. Muhammed Abdullah İnân. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2. Basım, 1978.
- Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *A'mâlu'l-a'lâm fi men bûyi'a kable'l-ihtilâm min mulûki'l-İslâm*. 2 Cilt. thk. Seyyid Kesrûyî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *er-Raḡmu'l-ḡulel fi nazmi'd-duvel*. Tunus: el-Matba'atu'l-'Umumiyye, 1316/1959.
- Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *Nufâzatu'l-cirâb fi 'ulâleti'l-i'tirâb*. 2 Cilt. nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî. Dâru'l-beyzâ: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, ts.
- Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb. *Nufâzatu'l-cirâb fi 'ulâleti'l-i'tirâb*. 3 Cilt. thk. es-Sa'diyye Fâgiyye, Rabat: Dâru'l-beyzâ, 1989.
- Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb. *el-Lemḡatu'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Naşriyye*. nşr. Muhibuddîn el-Hatîb. Kahire: Matba'atu's-Selefiyye, 1347/1928.

- Makkarî, Ahmed b. Muhammed el-Tilmisânî el-Makkarî. *Nefhu't-tîb min guşni'l-Endelusi'r-rafîb ve zikru vezîrihâ Lisâniddîn İbni'l-Hafîb*. 5 Cilt. thk. İhsân Abbas. Beyrut: Daru Sâdır, 1968.
- Makkarî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Tilemsânî el-Makkarî. *Ezhâru'r-riyâz fi aḥbâri İyâz*. 1 Cilt. thk. İbrahim el-Ebyârî vd. Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1939.
- Medenî, es-Seyyid Ali Sadruddîn b. Ma'sûm el-Medenî. *Envâru'r-rebî' fi envâ'il-bedî'*. 3 Cilt. thk. Şakir Hadî Şukr. Kerbela: Mektebetu'l-İrfân, 1968.
- Nubâhî, Ebû'l-Hasan b. Abdullah en-Nubâhî. *Târîhu'l-ḳudâti'l-Endelus*, thk. Lecnetu'l-İhyâu't-Turâsi'l-Arabî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîd, 1980.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*. Ankara: Türkiye Diyanet Yayınları Vakfı, 3. Basım, 2016.
- Özen, Şükrü. "İbn Kunfûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Palencia, Angel Gonzalez. *Historia de la Literatura Arabigo-Espanola (Târîhu'l-fikri'l-Endelus)*. trc. Huseyin Mu'nis. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1955.
- Parlak, Nizamettin. *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyasi Kişiliği ve Tarihçiliği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2012.
- Samancı, Yusuf Sami. *Arap Şairlerden Mencek Paşa el-Yusufî ve Şiiri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf es-Sekkâkî. *Miftâhu'l-'ulûm*. nşr. Na'im Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Selâvî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî es-Selâvî. *el-İstikṣâ liaḥbâri duveli'l-Mağribi'l-aḳṣâ*, 3 Cilt. thk. Cafer en-Nâsırî-Muhammed en-Nâsırî. Dâru'l-beyzâ: Dâru'l-Kitâb, 1418/1997.
- Seyid, Emin Ali es-Seyid. *fi 'İlmi'l-kâfiye*, Kahire: Mektebetu'z-Zehrâ', ts.
- Suzan, Yahya. *Arap Şiirinde Muhammes ve Tahmîs*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî. *el-Bedru't-ṭâli' bi-meḥâsini men ba'de'l-ḳarni's-sâbi'*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Teftâzânî, Sa'duddîn et-Teftâzânî. *el-Muṭavvel:Şerhu't-telhîşi'l-miftâhi'l-'ulum*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 6. Basım, 2013.
- Tekin, Mahmut. *Fahreddîn el-Arnâsî'nin el-İstinâre fi İlmi'l-isti'Âre Adlı Eserinin Beyân İlmi Açısından İncelenmesi*, Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu. Elazığ: Asos Yayınları, Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu.
- Tekin, Mahmut. *Kâfiyecî'nin Şerhu'l-İ'râb 'an Kavâ'idi'l-İ'râb Adlı Eseri Dil Ve Üslup Açısından İnceleme*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Tıtvânî, Muhammed b. Ebî Bekr et-Tıtvânî. *İbnu'l-Hafîb min ḥilâli kutubihi*. 1 Cilt. Tıtvân: Dâru't-Tibâ'ati'l-Mağribiyye, 1954.
- Tural, Hüseyin. *Arap edebiyâtında arûz*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Yıldız, Musa. "Zecel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/176-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Zeyyâd, Ahmed Hasan ez-Zeyyâd. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru Nahda, ts.

## İSLAM HUKUKU'NDA TALÂKA YEMİN MESELESİ\*

Selahattin YILMAZ\*

### Öz

Talâka yemin Müslüman halklar arasında yaygın bir şekilde kullanılan bir yemin biçimidir. Genelde maksat boşama olmayıp bir şeyin yaptırılması veya engellenmesidir. Konu ile ilgili başta dört mezhep olmak üzere, Zâhirî, Caferî, İbazi ve Zeydî mezheplerin görüşlerini ve delillerini irdeledik. İslam dünyasındaki yürürlükteki ahvâl-i şahsiyye kanunlarını inceledik. Dört mezhebin de içinde yer aldığı Cumhura göre talâka yemin konusunda, şartın gerçekleşmesi ile talâk gerçekleşmektedir. İbn Teymiyye'ye göre talâka yemin, yemin hükmünde olup, şart gerçekleştiğinde yemin kefâreti gerekli olup, boşama meydana gelmemektedir. Caferî ve Zâhirîlere göre talâka yapılan yeminlerin bozulması ile talâk da yeminde gerçekleşmemektedir. Bu konu günümüzde ahvâl-i şahsiyye kanunlarında ve fetva kurullarının çoğunda, klasik fıkhıdaki cumhurun görüşüne nazaran hükmü değişen konulardan biridir. Ahvâl-i şahsiyye kanunları talâka yemini ya geçerli saymamakta ya da niyete göre kısmen geçerli saymaktadır. Talâka yemin konusu Hz. Peygamberden (sav) sonra ortaya çıkan bir mesele olduğundan, bu konuda verilen hükümler de ictihadî olmaktadır. Boşamanın geçerli olduğu görüşü, ailelere ve topluma zarar verdiğinden, geçersiz olduğu görüşü, ailenin maslahatına olup, Kur'an ve Sünnetin prosedürünü yerine getirmeye imkân sağlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Talâk, Ahvâl-i Şahsiyye, Talâka Yemin, Muallak Talak.

### THE ISSUE OF TALAQA OATH IN ISLAMIC LAW

#### Abstract

Talaqa oath is a form of oath widely used among Muslim societies. In general, the purpose of the oath is not to divorce, but to make or prevent something. We have examined the views and evidences of the Zahiri, Caferî, Ibazi and Zaidi sects, especially the four sects on the subject. We examined the civil status law in practice in the Islamic world. According to the majority of scholars, especially four madhhabs, talaq takes place when the condition for talaq oath is fulfilled. According to Ibn Taymiyyah,

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 31/10/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 2/12/2022

\* Bu çalışma Dicle Üniversitesi'nde 06/01/2022 tarihinde sunduğumuz "Ahvâl-i Şahsiyye Kanunlarının Boşanma Konusunda Getirdiği Yenilikler (Klasik Fıkıh Düşüncesiyle Mukayeseli)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\* Dr., İstanbul Müftülüğü, İl Müftü Yardımcısı, Dr. Vise Mufti of İstanbul, İstanbul, Turkey

ORCID ID: [syilmaz\\_47@hotmail.com](mailto:syilmaz_47@hotmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-4182-3241>



talaqa oath is like an oath, when the condition is fulfilled, the expiation of the oath is necessary and divorce does not occur. According to Jafari and Zahiris, talaq does not take place in the oath when the oaths made in talaq are broken. The subject is one of the subjects whose rulings have changed compared to classical fiqh in the decisions of most of the civil status law and fatwa committees. The civil status law either do not consider the talaqa oath valid or consider it partially valid according to the intention. Since the subject of talaqa oath is a subject that emerged after the Prophet, the provisions given on this subject are also ijtehad. The view that divorce is valid harms families and the society, whereas the view that it is invalid is for the benefit of the family and enables them to fulfill the requirements of the Qur'an and Sunnah.

**Keywords:** Fiqh, Talaq, Civil Status Law, Talaqa Yameen, Conditional Talaq.

## GİRİŞ

*Yemin*, bir kimsenin kararlılığını pekiştirmek, başkalarını ikna etmek, bir şeyin yapılmasını veya terk edilmesini teşvik etmek veya bir haberi kuvvetlendirmek gayesi ile yapılır. Sözlükte “sağ el, sağ taraf, bereket, ant, kuvvet” anlamlarındaki yemîn, terim olarak bir kimsenin kararlılığını pekiştirmek ve başkalarını ikna etmek amacıyla söz ve beyanını Allah’ın adını veya bir sıfatını zikrederek ya da talâk ve köle azadı/itâk gibi bir şeye bağlayarak kuvvetlendirmesidir.<sup>1</sup>

*Talâk* sözlükte “serbest bırakmak, bağından kurtulmak/bağını çözmek” anlamında olup, fıkıh terimi olarak belli lafızlarla nikâh akdinin çözülmesini ifade eder. Türkçe karşılığı boşama ve boşanmadır.<sup>2</sup>

“Talâka yemin ederim/Bana talâk gerek olsun/Şart olsun/Talâk boynumun borcu olsun şu işi yapacağım/yapmayacağım.” şeklinde bir şeyin gelecekte yapılmasını veya yapılmamasını isteme konusunda kararlılığını kuvvetlendirmek ya da “Talâk üzerime olsun ki dün filan yere gittim.” şeklinde geçmişteki bir haberin doğruluğunu kuvvetlendirmek için talâk üzerine yapılan yemin biçimine “*talâka yemin*” denmektedir. Yemin konusu olan iş; kocanın, hanımının veya üçüncü bir kişinin işi olabilmektedir. Çoğu kez -boşanma arzusu olmadığı halde- alım satım, bir haberi tasdik gibi ailevi olmayan konular için de bu yemin tarzına başvurulabilmektedir. Kocanın eşi ile ilgili bir konuda “Şu işi yapmazsan/Babanın evine gidersen talâka yemin olsun/şart olsun (ki boşsun).” demesi; kendisi ile ilgili bir konuda “Şart olsun/Talâka

<sup>1</sup> Bk. Şemsu'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 8/126; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 4/3; Murat Osmanoğlu, *Şarta Bağlanan Talâk* (İstanbul: İstanbul Üniv., SBE, Yüksek lisans Tezi, 2002), 25-30; Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/417; Şâmil İslâm Ansiklopedisi, “Yemin”, *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, ed. Duran Kömürcü (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000), 8/287.

<sup>2</sup> H. İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 39/496; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2001), 342.

yemin olsun ki bir daha sarhoşluk veren bir şeyi içmeyeceğim.” demesi veya üçüncü şahıslarla ilgili olarak “Şart olsun/Talâk yemin olsun ki şu işi yapacaksın/yapmayacaksın.” demesi talâka yemin örnekleridir.<sup>3</sup> “Şart olsun” cümlesi Ülkemizin bazı bölgelerinde boşama yemini olarak kullanılmaktadır.

Boşama yemini, toplumlara göre farklı sîgalarla ifade edilmektedir. Boşama yemini genelde “علي الطلاق”, “الطَّلَاقُ يَلْزُمُنِي” “Şart olsun ki/Üzerime talâk lazım olsun ki/bana gereksin ki” şeklinde kullanılmakla beraber, bazen de “علي الحرام” “bana haram olsun” yani “Eşim bana haram olsun.” şekliyle de kullanılabilir.<sup>4</sup>

Fakihler yeminleri, Allah adı ile yapılan yeminler ve Allahtan başkası adına yapılan yeminler olmak üzere iki kısma ayırarak, talâka yemini Allah'tan başkası adına yapılan ve Allaha takarrub maksadı olmayan yeminler kategorisine almışlardır. Yemin genelde Allah'ın ad veya zâtî sıfatlarından birisi anılarak yapılır. Boşama yeminleri Allah adı ile yapılmadığından kimi fakihler hakiki kimi de mecazi yemin olarak değerlendirmişler.<sup>5</sup>

Talâka yeminde, boşama iradesi şart edatı kullanılmaksızın ortaya konarak bağlam itibari ile şart anlamı taşıdığından bu tür boşamalara “manevi ta'lik ” adı da verilir.<sup>6</sup> “Talâka yemin ederim ki/şart olsun ki şu işi yapacağım/yapmayacağım.” ifadeleri manen şart anlamı taşımaktadır. Bu gibi ifadeler “Eğer bu işi yaparsam/yapmasam eşim boş olsun.” manasındadır. “Talâk üzerime olsun ki dediğim doğrudur.” cümlesi “Eğer dediğim doğru değilse eşim boş olsun.” manasındadır. Talâka yemini, ta'lik manası içerdiğinden şartlı/muallak talâkın bir türü olarak değerlendirenler olduğu gibi,<sup>7</sup> şartlı talâkı da yemin olarak değerlendirenler de

<sup>3</sup> Bk. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselâm b. Abdullâh b. Muhammed İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (b.y.: Dâru'-Kutubi'l-İlmiyye,1987), 3/234; Abdulvahhâb Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Kuveyt; Dâru'l-Kalem, 1990), 138; Muhammed Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1988), 404; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmu'l-üsre fi'l-İslâm* (Beyrut: ed-Dâru'l-Câmiyye, 1983), 516; Bedrân Ebu'l-Ayneyn Bedrân, *Ahkâmu'z-zevâc ve't-talâk fi'l-İslâm* (Mısır: Matbaatu Dâri't-Te'lîf, 1961), 238, 239; Ali el-Haffî, *Fıraku'z-zevâc fi'l-mezhâbi'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008), 118.

<sup>4</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/227, 234. Ayrıca bk. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim El-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 3/57; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 4/2470; Müsâid Abdullah İbn Hamdu'l-Hekîl, “İn'ikâdu'l-Yemîn bi-Sîgati't-Ta'lik”, *Mecelletü'l-cemiyyeti'l-fikhiyyeti's-Suûdiyye*, Sayı: 42, 549-550, 555.

<sup>5</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 8/126; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1986), 3/2, 5, 21; Osmanoğlu, *Şarta Bağlanan Talâk*, 27-30; Abdülkerîm Zeydân, *Kadın ve Aile Fikhi Ansiklopedisi*, çev. Heyet (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019), 9/484; Şâmil İslâm Ansiklopedisi, “Yemin”, 8/290.

<sup>6</sup> Boşamada ta'lik iki kısımdır. Birincisi lafzi ta'lik olup şart edatları açıkça zikredilen, şarta bağlanan muallak talâktır. İkincisi manevi ta'lik olup şart edatları açıkça zikredilmeyip, şart manası taşıyan, talâka yemin denilen husustur. Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, 9/6969.

<sup>7</sup> Şelebî, *Ahkâmu'l-üsre fi'l-İslâm*, 515, 516; Kaşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (2009), 10,13; Muhammed Dusûkî, *Fikhu't-talâk beyne't-taklîd ve't-tecdîd* (Kahire: Cumhûriyyetu Mısır el-Arebiyye Vizâretü'l-Evkaf, 2005), 72,73; Muhammed Haseneyn Mahlûf, *İslami Araştırmalar ve Şer'î Fetvalar*, çev. Naim Erdoğan (İstanbul: Demir kitabevi, 1971), 393.

olmuştur.<sup>8</sup> Özellikle Hanefî müelliflerin şartla bağlı boşama ile boşama yemini arasındaki bağlantıyı vurguladıkları görülmektedir. Öyle ki şartla bağlı boşama konularını kimi Hanefîler “boşama ile ilgili yeminler (el-eymân fi't-talâk)” kısmında ele alırken, kimileri “boşamanın şartla bağlanması (ta'liku't-talâk)” kısmında ele alarak ikisi arasındaki bağlantıyı ortaya koymuşlardır.<sup>9</sup>

Her ne kadar bazı müellifler şartla bağlı boşamayı ve boşama yeminini beraber ele almışlarsa da, genelde fıkıh kitapları ve ahvâl-i şahsiyye kanunları bu iki konuyu ayrı ayrı ele aldığından talâka yemin mevzuunu şartla bağlı boşamadan müstakil olarak ele aldık.

Talâka yemin hususuyla, Resulullah (sav) döneminde ve sahabenin ilk zamanlarında karşılaşılmamaktadır. Bu, Hz. Peygamber (sav) ve sahabe dönemi sonrası çıkmış olup ve toplumda yaygınlaşan bir meseledir.<sup>10</sup> Bu meselesinin hükmünün ne olduğu hakkında açık bir delil olmadığından bu konuda fukaha ihtilaf etmiştir. Bu konuda; talâkın gerçekleşeceği, gerçekleşmeyeceği, yemin kefâretinin gerekeceği şeklinde üç görüş ortaya çıkmıştır.

Başta dört mezhep olmak üzere Cumhura göre şartın gerçekleşmesi ile talâk gerçekleşmektedir. Cumhur nezdinde diğer iki görüş şaz ve icmâa aykırı görüşler olarak telakki edilmiştir. Talâk ile ilgili konularda Ehl-i Sünnet içerisinde farklı tutum sergileyen ve bu konulardaki görüşlerini en ciddi ve ateşli bir şekilde savunan İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye talâka yeminin geçerli olmadığını, yemin kefâretinin yeterli olacağını savunmuştur. Bu görüşünün hükümdarlara yapılan sadakat yeminlerini geçersiz kılacağı gerekçesi ile İbn Teymiyye, bu fetvasından men edilmiş, hapse atılmıştır. İslam aleminde boşama yeminlerinin yaygınlık kazanması da siyasi bağlamda hükümdarlara yapılan biat yemini ile başlamıştı.<sup>11</sup> İbn Teymiyye'nin talâk konularında dört mezhebin dışına çıkmış olması sebebiyle, fetva ve görüşlerinden dolayı çokça eleştirilmiş, tarih boyunca onu meşhur bir muhalif haline getirmiştir.

İslam toplumlarında talâkın şartla bağlanma meselesi yaygın bir durum olup bazen üç talâkla yapılmakta, bazen de alışveriş gibi ailevi konularla ilgili olmayan bir konuda, bir şeyi yapmaya zorlamak, engel olmak, kararlılığı göstermek için yapıldığı görülmektedir. Karı koca birbirlerini sevdikleri ve ayrılmak istemedikleri halde boşanma gerçekleşmekte, aileler parçalanmaktadır. Ya da buna karşın çözüm olarak

<sup>8</sup> İbn Hamdu'l-Hekîl, “İn'ikâdu'l-Yemîn bi-Sîgati't-Ta'lik”, 513-518.

<sup>9</sup> Ebu'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/243; Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 13.

<sup>10</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn*, 3/48; Ali Ahmed Kuleysî, *Ahkâmu'l-üsre fi ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (Sana: Mektebetü Cîli'l-Cedîd, 1993), 2/65; Bedrân, *Ahkâmu'z-zevâc*, 239.

<sup>11</sup> “Talâka yemin” görüşü sebebi ile beş ay hapiste kalmıştır. Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. b. Kesîr, *El-Bidâye ve'n-nihâye* (Riyâd, Dâru'l-Hicr, 1997) 18/177, 202, 206. Bk. Ferhat Koca, “İbn Teymiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/393; Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 19; İbn Hamdu'l-Hekîl, “İn'ikâdu'l-Yemîn bi-Sîgati't-Ta'lik”, 506.

çeşitli hile ve çıkış yollarına başvurulabilmektedir. Bu konu İslam toplumlarında sıkıntılara ve problemlere sebep olan bir konudur.<sup>12</sup>

Günümüz İslam dünyasında yürürlükte olan ahvâl-i şahsiyye kanunlarının tamamının ve fetva kurullarının birçoğunun bu konuda dört mezhebin dışındaki fakihlere ait görüşü tercih ettikleri görülmektedir. Talâka yemin konusu klasik fıkhıdaki cumhurun bilinen meşhur ve yaygın görüşüne nazaran günümüzde hükmü değişen önemli konulardan biri olduğundan incelemeye değer bir konudur. Bu konuya ait görüşleri ve ahvâl-i şahsiyye kanunlarını ele alacağız. Bu kapsamda konu ile ilgili Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, Mısır, Suriye Ürdün, Fas, Irak, Libya, Yemen, Sudan, Kuveyt Sünnî, Katar, Cezayir, Birleşik Arap Emirlikleri, Tunus, Umman, Körfez Ülkeleri ve Moritanya ahvâl-i şahsiyye kanunları ile Şîa uygulamaları için İran Medeni Kanunu, Afganistan Şîi Kanunu ve Kuveyt Caferi ahvâl-i Şahsiyye Kanunları incelenmiştir.<sup>13</sup> Genelde her ülkenin kanunu, o ülkenin adalet bakanlığına ait internet sayfasından alınmış ve yürürlükteki kanun maddeleri esas alınmıştır. Zira geçmişte çıkarılan kanunlar zamanla ta'dil edilebilmektedir. Geçmişteki kanun maddelerine değinilecekse bu da ifade edilmiştir.

Boşama yemini ile ilgili önemli kaynak ve çalışmalar şunlardır:

Talâka yemin ile ilgili müstakil olarak eser yazan ve genişçe ele alarak görüşünü savunan müelliflerden biri İbn Teymiyyedir. Bu konu da "Risâletü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk fi'l-Hilfi bi't-Talâk" ve "Lemhatü'l-Muktetef fi'l-Fark Beyne't-Talâk ve'l-Hilf" isimli eserleri yazmıştır.

Ebu'l-Hasen Takiyyuddîn Alî b. Abdülkâfi es-Subkî (ö.765/1355), "Nakdu'l-İctimâ' ve'l-İftirâk fi Mesâilil-Eymân ve't-Talâk" adlı eserini, İbn Teymiyye'nin "Risâletü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk Fi'l-Hilfi bi't-Talâk" adlı risalesine reddiye olarak yazmış,

<sup>12</sup> Bu durumlarda genelde karı koca evliliklerinin devam etmesi için fetva arayışına girmektedirler. Fakihler de bağlı oldukları mezhebin darlığından kurtulmak için çözüm olarak şer'î hilelere başvurmaya cevaz verdikleri görülmektedir. Çözümlerin büyük bir kısmı diğer bir mezhebin verileri ile yapılmaktadır. Böylece mezhebin darlaştırdığı bir hususu genişletmişlerdir. Bu konuda ya mevcut nikâhın başka bir mezhebe göre bir takım eksik unsurlar içermesinden nikâhın fasit olduğu ya da şartın gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda tevellere başvurulmuştur. Ya da hülle yolu gösterilmiştir. Hülle için genelde Said İbn el-Müseyyib'e (ö.94/712) atfedilen tahlil için nikâh akdinin yeterli olduğu görüşünü almışlardır. Bazen de mezhep içinde çareler bulunmaya çalışılmıştır. Örneğin hanımına babasının evine gittiği takdirde üç talâkla boş olacağı şeklinde şarta bağlanmışsa, üç talâkla boşanmamış olmak için çözüm olarak kocanın eşinin bir talâkla boşaması, iddet dolduktan sonra şarta bağlanılan eylem olan babasının evine gitmesi ve ardından da birbirleri ile tekrar nikâhlanmaları şeklindedir. Bazıları ise eşinden ve çocuklarından ayrılmamak için meseleyi gizlemeyi çare olarak görmekte, ailesi ile haram bir şekilde birlikte olduğuna inanarak yaşamını sürdürmektedir. Bk. Yusuf Karadâvî, *İslam Hukuku Evrensellik-Süreklilik* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 105; Muhammed Muhammed Şerkâvî, "el-Halfu bi't-talâk bid'atün müstehdesetün", *Elve'yu'l-İslâmî Sayı: 338* (1994), 49; Acar, H. İbrahim, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi* (Erzurum: EKEV Yayınları, 2000), 258; Okur, "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", 15, 14, 22.

<sup>13</sup> Kanunların erişim adresleri ve indirildiği siteler için bk. Selahattin Yılmaz, *Ahvâlî Şahsiyye Kanunlarının Boşanma Konusunda Getirdiği Yenilikler (Klasik Fıkıh Düşüncesiyle Mukayeseli)* (Diyarbakır: Dicle Üniv., SBE, Doktora Tezi, 2022), 331-336.

“ed-Dürretü’l-Mudiyye fi’r-Redi alâ İbn Teymiyye” kitabında da İbn Teymiyye’nin bu konudaki görüşlerini eleştirmiştir.

Üniversitelerde şartlı talâk ve yeminler ile ilgili tezler yapılmışsa da “Talâka Yemin” ile ilgili yapılan bir tez bulunmamaktadır. Bu konuda Türkçe olarak Kaşif Hamdi Okur’a ait “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi” şeklinde bir makale bulunmaktadır. Okur, bu makalesinde şartlı boşamanın/ta’lîkü’t-talâkın, yemin gibi kullanılması noktasından yola çıkarak meseleyi ele almaktadır. Biz ise bu makalemizde şartlı boşanma konusunu ele almayıp sadece kalem sigası ile yapılan talâka yemin meselesini ele aldık.

Arapça olarak çeşitli makaleler yazılmıştır. Abdurrahman el-İmrânî “el-Halfu bi’t-Talâk Metâ Yeka’?” adlı makalesinde bu konudaki tarafların görüş ve delillerini zikretmekte ve bazı muasır âlimlerin görüşlerini nakletmekte, ahvâl-i şahsiyye kanunlarında konunun nasıl geçtiğine değinerek kendi tercihini ortaya koymaktadır.

Muhammed Şerkâvî’nin “el-Halfu bi’t-Talâk Bid’atün Müstehdesetün” adlı makalesi el-Ve’yu’l-İslâmî dergisinde hicri 1401’de ve 1414 (1994) yılında olmak üzere aynı makale iki defa yayımlanmıştır. Bu makalede boşama yemininin geçersiz olduğu, kefâretin dahi gerekmeceği ifade edilmiştir. Bu son iki makalede iki-üç ülkenin ahvâl-i şahsiyye kanunlarına değinilmekte ve kısa olarak konu ele alınmaktadır. Biz günümüzde yürürlükte olan tüm Arap ahvâl-i şahsiyye kanunlarını ve bunun dışında ulaşabildiğimiz diğer İslam ülkelerinin ahvâl-i şahsiyye kanunlarını bir bütün olarak inceleyip değerlendirme imkanını yakaladık. Dört mezhep dışındaki görüş ve mezhepleri inceledik. Hem klasik görüşleri ve delillerini hem de günümüz alimlerin görüşlerini detaylıca verdik.

### 1. Talâkın Gerçekleşeceğini Söyleyenler

Fukahanın çoğuna göre kişi talâka yemin etmekle, yeminini bozduğunda veya şart gerçekleştiğinde boşama da gerçekleşir. Dört mezhep, Zeydî ve İbâzîler bu görüştedir. Bu yeminde kişinin boşamaya niyet edip etmemesi önemli değildir. Çünkü boşamaya yemin, sarîh bir talâktır.<sup>14</sup> Cumhura göre kişi talâka yemin edince ya yemininin bozulmaması için yeminine sadakat gösterecektir ya da yeminini bozduğu takdirde gereği olan boşama meydana gelecektir. Bundan başka yol yoktur. Yeminini bozduğunda kefâret geçerli değildir.<sup>15</sup>

<sup>14</sup>Bk. İbnü’l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî, *Fethu’l-kadîr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 4/116; Şelebî, *Ahkâmu’l-üsre fi’l-İslâm*, 516; Hallâf, *Ahkâmu’l-ahvâlî’ş-şahsiyye fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, 138; Kuleysî, *Ahkâmu’l-üsre*, 2/65; Zuhaylî, *el-Fikhu’l-İslâmî ve edilletüh*, 9/6969, 6972; Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 10; Halid Alî Süleyman Benî Ahmed, *Muhâlefetü’l-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî li’l-eimmeti’l-erbaa fi fikhi’l-ahvâlî’ş-şahsiyye ve’l-muâmelât* (Amman: Dâru’l-Hamid, 2006), 178.

<sup>15</sup>Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 9/476; İbn Rüşd Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Mukaddemât el-mümehhedât* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1988), 1/576.

Kocanın boşamaya yemin ettikten sonra pişmanlık duyması ile bu sözünü geri alması mümkün değildir. Çünkü boşama iradesine ait talâk kelimesi ifade edilmiş olup, yemin bozulunca talâk gerçekleşecektir.<sup>16</sup> Konu ile ilgili dört mezhep dışındaki Zeydî ve İbâzîler'in görüşlerine kısaca temas etmekte fayda görüyoruz.

### **1.1. Dört Mezhep Dışında Bu Görüşü Savunan Mezhepler**

İbâzîlere göre talâka yemin edildiği takdirde yemin bozulduğunda boşama meydana gelir.<sup>17</sup> Câbir b. Zeyd'e (ö.93/711) göre bir kimse talâka yemin ederse ve yemin konusunu yerine getirmezse talâk meydana gelir. O, talâkla yemin etmeyi kerih görürdü.<sup>18</sup> Câbir b. Zeyd İbâzîlerin tabi olduğu fakih ve muhaddistir.<sup>19</sup>

Zeydîlere göre, talâka yemin edip yeminini bozan kimsenin talâkı vaki olur. Bir kimse talâka yemin ederek "10 kilo şeker almadan buradan gitmeyeceğim." deyip 10 kilo şeker aldığını zannederek oradan ayrılırsa ardından 9 kilo çıkarsa talâk meydana gelir. Zira yemin ettiği hususu yerine getirmemiştir. Ancak talâka yeminde ikrah söz konusu ise talâk meydana gelmez.<sup>20</sup>

### **1.2. Talâkın Gerçekleşeceğini Söyleyenlerin Delilleri**

Bu görüşü savunanlar Kur'an, icmâ, kıyas, sahabî ve tabiîn görüşlerinden bazı deliller getirmişlerdir.

a. Şâri', "Yeminlerinizi tutun."<sup>21</sup> diye emretmektedir. Buna göre yapılan yeminlerin gereği yerine getirilmelidir. Talâka yeminde, yeminin bozulması ile yeminin gereği olan boşama gerçekleşecektir.

Ancak bu ayeti kerimede, bir taraftan yapılan yemine uygun davranışta bulunulması istenirken bir taraftan da yemin bozulduğu takdirde kefarete imkânı getirilmiştir. Sıkıntı olabilecek, altından kalkılamayacak durumlarda yemini bozarak kefaretle kurtulma imkânı tanımıştır. Talâka yemin, yemin olarak değerlendirilecekse kefarete imkânı tanınmış olmaktadır. Cumhur boşama yeminini yemin olarak değerlendirmesine rağmen hükme gelince yeminin hükümlerini değil, boşamanın hükümlerini geçerli kılmıştır.

b. Kocaya boşama yetkisi veren ayetlerin mutlak oluşu sebebi ile koca boşama yetkisini her türlü şekilde kullanabilir. Bu şekillerden biride boşama yeminidir.

<sup>16</sup> Bk. İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülaziz, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/342.

<sup>17</sup> Diyâuddîn Abdulazîz es-Semînî, *Kitâbu'n-Nîl ve şifâu'l-alîl* (Cezayir: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1969), 2/442, 446.

<sup>18</sup> İbrahim İbn Ali, *Mevsûatü âsâri'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-fikhiyye* (Umman: Mektebetü Muskit, 2006), 2/860.

<sup>19</sup> Ahmet Özdemir, *er-Rebî' b. Habîb ve el-Câmiu's-Sahîh Adh Eseri* (Diyarbakır: Dicle Üniv. SBE, Doktora Tezi, 2017), 49.

<sup>20</sup> Müeyyed Billâh Ahmed b. Huseyn el-Hasenî, *Şerhu't-Tecrîd fi fikhî'z-Zeydiyye* (Sana: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 2006), 3/318; Ahmed b. Kasım el-Ansî, *et-Tâcü'l-müzehheb li ahkâmî'l-mezhebe* (b.y.: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993), 2/157, 158.

<sup>21</sup> el-Maide 5/89.

Boşamadan söz eden ayetler, derhal boşama ile ta'lik şeklindeki boşamalar arasında bir ayırım yapmamıştır.<sup>22</sup>

Talâk ile ilgili ayetlere baktığımızda, bu ayetler mutlak olmayıp bazı kurallar içermekte ve boşamaların münecciz olduğu anlaşılmaktadır.<sup>23</sup> Talâk, Allah'ın en sevmediği helal olup, karı koca arasındaki bağlar kopmuşsa, nasihat vb. hususlar fayda vermiyorsa, hakemler devreye girdiği halde aralarını düzeltemiyorsa son çare olarak başvurulmak için meşru kılınmıştır. Nasslardan ailenin korunması, talâkın sınırlandırılması ve aileyi dağıtacak görüşlerden uzak kalınması anlaşılmaktadır. Bazı fakihlere göre de kocanın mutlak boşama yetkisi olmayıp Kur'ân ve Sünnette belirtilen şartlar, talâkın geçerliliği için riayet edilmesi gereken hususlardır. Bu şartlara riayet edilmediği takdirde talâk geçerli değildir.<sup>24</sup>

c. Hz. Âişe'den şöyle rivayet edilmiştir: "Ne kadar büyük olursa olsun her yemine, yemin keffareti gerekir. Ancak azat etme ve talâk hariç." demiştir. Buna göre talâka yeminde keffâret yoktur.<sup>25</sup>

Bu rivayet, İbn Abdilber'in "et-Temhîd" kitabında senedsiz ve mevkûf olarak geçmekte olup, hadis kaynaklarında ise bulamadım. İbn Teymiyye ise bu rivayeti "Ancak azat etme ve talâk hariç" kısmını zikretmeksizin Hz. Âişe'den nakletmekte ve talâka yeminin de bir yemin olduğunu, bununla boşama olmayacağını sadece keffâret gerekeceğini söylemektedir.<sup>26</sup>

d. Saîd b. Müseyyeb, Hasanı Basrî, Atâ, Şa'bî, Şureyh, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid ve Katâde gibi birçok tabiîn büyükleri, boşama yemininin bozulması ile boşama gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Sahâbe ve tabiînden hiç kimse boşamanın gerçekleşmeyip keffâret verilmesi gerektiğini söylememiştir. Sahabe ve tabiînden sonra gelen mezhep sahibi müctehidler de boşamanın gerçekleşeceğini söylemişlerdir.<sup>27</sup>

e. Boşamaya yemin, muallak talâk gibidir. "Şöyle yaparsan talâk üzerime lazım olsun/talâka yemin olsun/şart olsun." demek ile "Şöyle yaparsan boşsun." benzeri

<sup>22</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân, *ez-Zevâc ve't-talâk fi'l-İslâm* (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1964), 109; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*, 9/6972; Döndüren, *Delilleri ile Aile İlmihali*, 391; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 256.

<sup>23</sup> Bk. el- Bakara 2/229, 230, 231; et-Talâk 65/1, 2.

<sup>24</sup> Bk. İbrahim Paçacı, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 87; Selahaddin Eroğlu, "Talâk Hakkında Kur'ânı Kerimin Genel Tutumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 164; Yunus Vehbi Yavuz, "Kadının Evlenmesi ve Boşanması", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 252; Ali Bardakoğlu, "Hukuki ve Sosyal Açısından Boşanma", *Türk Aile Ansiklopedisi* (Ankara: 1991), 1/204; Hamza Aktan, "Kur'ân'a Göre Boşanma Prosedürü", *Dini Araştırmalar* 5/14, (2002), 15; Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslami Araştırmalar* 5/4 (1991), 282; Dusûkî, *Fikhu't-talâk beyne't-taklîd ve't-tecdîd*, 75, 76.

<sup>25</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd* (Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387), 20/90; Ebu'l-Hasen Takiyyüddîn Alî b. Abdülkâfi es-Subkî, *ed-Durretü'l-mudiyye fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye* (Şam: Matbaatü't-Terakkî, 1347), 17; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*, 9/6973.

<sup>26</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/236.

<sup>27</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *el-İşfâk alâ ahkâmi't-talâk* (b.y.: Âsitâne, ts.) 55, 56, 57; Subkî, *ed-Durretü'l-mudiyye fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye*, 18.

manalar kastedilmektedir. Sahabe şartlı boşamayı geçerli saydığından, boşama yemini de geçerlidir.<sup>28</sup>

f. Boşamaya yemin, sarih talâk lafzıdır. Herkes bu lafzın boşamada kullanıldığını bilir. Boşama yeminlerinde kullanılan lafızlar, sarih lafız olduğundan kişinin boşamaya niyet etmesine gerek olmaksızın boşama yeminleri gerçekleşir.<sup>29</sup>

g. Bir kimse bir şeyi şarta bağlayarak kendine lazım kıldığında, şartın gerçekleşmesi ile o şey ona gerekli olmaktadır. Aynı şekilde talâkı bir şarta bağlayarak yemin eden yani talâkı kendisine lazım kılan kimse de, söz konusu şart gerçekleştiğinde kendisine lazım kıldığı talâk da gerçekleşecektir.<sup>30</sup>

Bir şeyi şarta bağlayarak kendine lazım kılan kimsenin, şartın gerçekleşmesi ile o şeyin ona lazım olacağı görüşü delil olmaktan uzaktır. Zira günahı, öldürmeyi, küfrü veya çarşıya gitme gibi ibadet nevinden olmayan mubah bir şeyi bir şarta bağlayarak kendine lazım kılan/nezreden kimse şartın gerçekleşmesi ile o günahı işlemesi caiz olmadığı gibi küfrü şart koşan kimse de kâfir olmamakta, ibadet nevinden olmayan mubah bir şeyin nezredilmesi ile de nezir olmamaktadır.<sup>31</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) “Kim bir günahı nezrederse, o günahı işlemesin.”<sup>32</sup>, “Günah olan konularda yapılan nezirlere vefa yoktur. Bunun kefâreti de yemin kefâretidir.”<sup>33</sup> (Ebû Dâvud, “Eymân”, 23) demektedir.

Talâka yemin, ibadet ve taat cinsinden bir şey olmayıp, Allah’a takarrub/yakınlık maksadı bulunmadığından, Allah için adanması/nezir olarak değerlendirilmesi de mümkün değildir.

h. Boşanma, bir ıskat tasarrufu olup kişi boşama hakkını ıskat edebilir. ıskat tasarrufları, şarta bağlanabilen tasarruflar olduğundan, boşanma da şarta bağlanılarak yemin edilebilir.<sup>34</sup>

i. Derhal boşamak bir ihtiyaç olduğu gibi, kadına gözdağı vermek amacı ile boşama yeminine de ihtiyaç duyulabilir.<sup>35</sup>

j. Talâka yeminin gerçekleşeceği konusunda icmâ vardır.<sup>36</sup> İcmâ-ı ümmet ise hata üzere birleşmez.

<sup>28</sup> Buhârî, “Talâk” 10; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Ta'lik: İbn Türkmânî (b.y.: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyye el-Kâine fi'l-Hind, 1344), 7/356.

<sup>29</sup> Benî Ahmed, *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm*, 178.

<sup>30</sup> Abdurrahman İmrânî, “el-Halfu bi't-Talâk Metâ Yeka”, *Elve'yu'l-İslâmî*, 441 (1423), 69; Zeydân, *Kadın ve Aile Fikhi Ansiklopedisi*, 9/486.

<sup>31</sup> Bk. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâeti'l-Mushafî's-Şerîf, 1995), 33/216; a.mlf, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/241; İmrânî, “el-Halfu bi't-talâk metâ yeka”, 69.

<sup>32</sup> Buhârî, “el-Eymân ve'n-Nüzûr”, 27, 30.

<sup>33</sup> Ebû Dâvud, “Eymân”, 23.

<sup>34</sup> Bedrân, *Ahkâmu'z-zevâc ve't-talâk fi'l-İslâm*, 237. Talâkın ıskat tasarruflarından sayılıp sayılmayacağı konusu için bk. Yılmaz, *Ahvâli Şahsiyye Kanunlarının Boşanma Konusunda Getirdiği Yenilikler*, 239-243.

<sup>35</sup> Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*, 9/6974.

<sup>36</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 33/216; Kevserî, *el-İşfâk alâ ahkâmi't-talâk*, 55; Zeydân, *Kadın ve Aile Fikhi Ansiklopedisi*, 9/486.



Talâka yeminin geçerli olduğu konusunda icmânın gerçekleştiği bilgisi, büyük ihtimalle ilgili görüşün yaygınlığı ve dört mezhebin ittifakını ifade için kullanılmıştır. Çünkü bu mesele Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan bir meseledir. Boşama yemini ile ilgili sahabeden bir rivayet dahi gelmemiştir. Sahabeden gelen mevkûf rivayetler daha çok nezir, itk ve küfrü kendine lazım kılma şeklinde yapılan ta'liklerdir. Tabiîn döneminde fetva verenlerden kimi boşama yeminini geçerli, kimi de geçersiz saydığı bilgisi gelmişken icmâdan bahsedilemez. Başta Tâvûs, İkrime olmak üzere tarih boyunca bazı müctehidler, Zâhirî ve Şîa mezhepleri bu konuda muhalefet etmişlerdir.<sup>37</sup>

### 1.3. Talâka Yeminin Geçerli Sayılması ve Ahvâl-i Şahsiyye Kanunları

Dört mezhebe göre talâka yemin geçerli sayıldığı halde, ahvâl-i şahsiyye kanunlarında dört mezhebin görüşüne uygun olarak talâka yemini geçerli sayan bir ülke bulunmamaktadır. Ahvâl-i şahsiyye kanunları talâka yemini ya geçerli saymamakta ya da kısmen geçerli saymaktadır. Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ise bu konuya değinmemiştir.

### 2. Talâkın Gerçekleşmeyeceğini Söyleyenler

Bu görüş sahiplerine göre talâka yapılan yemin bozulduğu takdirde talâk gerçekleşmez, kefâret de gerekmez. Talâka yemin, boş ve geçersiz bir cümledir. Allah'ın belirlediği şekle uymayan boşama şekilleri hem geçersiz olup hem de Allah'ın hududunu aşmak demektir. Zâhirî<sup>38</sup> ve Caferîler bu görüştedir.<sup>39</sup> Caferî Sâdık ve Muhammed Bâkır'dan da bu şekilde rivayet edilmiştir.<sup>40</sup>

İbn Hazm ve İbn Kayyim; bu görüşü Hz. Ali, İbn Mesûd, Kâdî Şureyh (ö.78/679), İkrime (ö.105/723), Tavus (ö.106/724), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve ashabına nisbet etmektedir. Bunlara göre boşama yeminini bozan kimsenin talâkı gerçekleşmeyeceği gibi, kendisine yemin kefâreti gibi bir şey de lazım gelmemektedir. Zira talâka yemin, yemin sayılmadığından yemin hükümlerini almamakta ve yemin kefâreti gerekmemektedir. Çünkü şeriatta böyle bir yemin çeşidi yoktur.<sup>41</sup> İbn Teymiyye Ebu Hanîfe'nin, Kaffâl ve Ebû Saîd el-Mütevellî gibi Şâfîî alimlerinin ve kendi

<sup>37</sup> Bk. İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, 3/241; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, 3/55, 4/77; İbn Hamdu'l-Hekîl, "İn'ikâdu'l-Yemîn bi-Sîgati't-Ta'lik", 563.

<sup>38</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 9/476, 478, 479.

<sup>39</sup> Bk. el-Hucce eş-Şeyh Yusuf el-Fakîh, *el-Ahvâlü's-şahsiyye fî fikhi Ehli'l-Beyt* (Beyrut: Dâru'l-Advâ', 1989), 304-306; Muhammed Cevâd Mugniyye, *el-Fikhu alâ mezâhibi'l-hamse* (Beyrut: Dâru'l-Cevâd, 2000), 414.

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 33/217; Muhammed b. Hasen el-Hürr el-Âmilî, *Tafsîlu vesâili's-Şîa ilâ tahsîli mesâili's-Şerîa* (Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1414), 22/46.

<sup>41</sup> Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*, thk. Muhammed b. Ahmed Seyyid Ahmed (Mekke: Mektebu'l-Menâre, 1988), 93; a.mlf, *Mecmûu fetâvâ*, 33/217; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, 1/211, 3/53, 4/77; Benî Ahmed, *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm*, 179; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1957), 301, 302.

zamanındaki bazı Hanefî, Şafiî ve Mâlikî âlimlerinin iltizam suretindeki<sup>42</sup> boşama yeminini geçerli saymadıklarını söylemektedir.<sup>43</sup>

Şevkânî(ö. 1250/1834) de talâkın gerçekleşmeyeceği görüşünde olup, “Talâk bana gereksin/şart olsun ki şöyle yapacağım.” şeklinde yemin eden kimsenin maksadının boşamayı gerçekleştirmek olmadığını, karşıdaki insana bu işi ne denli yapmak istediğini ifade etmek olduğunu söylemektedir.<sup>44</sup>

Şâfiîlerden Kaffâl bazı yönleri ile talâka yemini geçerli saymamaktadır. Ona göre “الطلاق يلزمي” “Talâk bana gereksin ki” sözü ne sarîh ne de kinayeli bir talâk biçimi olmayıp bununla talâk meydana gelmez. Çünkü talâkın, kadına izafe edilmesi gerekir. Talâk mahalli kadın olduğundan “Fılan kadını boşadım, eşimi boşadım, seni boşadım” şeklinde olmalıdır. Zikredilen cümlede ise talâk kadına izafe edilmemiştir. Kadına izafe edilmeyen talâk geçerli değildir.<sup>45</sup>

Malikî fakihlerinden Eşheb(ö. 204/820), talâka yeminin bazı çeşitlerini geçerli saymamaktadır. Ona göre koca eşinin bir şey yapmaması için talâka yemin edip eşi de kocasının yeminin bozulması için denilen hususu yaparsa talâk meydana gelmez. Örneğin koca eşine “Şöyle yaparsan şart olsun.” deyip talâka yemin ederse, kadında o fiili yaparsa boşama meydana gelmez. Çünkü kadın kendisini boşamış olmaktadır, kadının kendini boşaması ile boşanma gerçekleşmez. Talâk yetkisi erkeğin elinde olup kadının elinde değildir.<sup>46</sup>

Bu görüşü savunan mezheplerin ve muasır alimlerin görüşlerine ve delillerine temas edeceğiz.

### **2.1. Zâhirîlerin Görüşleri**

Başta Dâvûd ez-Zahirî ve ashâbı olmak üzere Zâhirîlere göre talâka yemin geçerli değildir. Zahirlerden İbn Hazm'a (ö. 466/1064) göre talâka yeminde ister yemine riayet edilsin ister yemin bozulsun herhangi bir geçerliliği yoktur. Boşama ancak Allah'ın emrettiği şekilde yapılabilir. Bu şekle uymayan boşamalar geçerli değildir. Allah'ın emrettiği ve hükmünü beyan ettiği boşama şeklinde, talâka yemin ederek yapılan bir boşama biçimi olmadığından, talâka yemin, talâk sayılmadığı gibi yeminde sayılmamaktadır. Yemin sadece Allah'ın adı ile olabilmekte, bu sebeple talâka

<sup>42</sup> İltizam suretindeki yemin, الطَّلَاقُ يَلْزَمُنِي لِأَفْعَلَنَّ كَذَا؛ أَوْ لَا أَفْعَلُهُ “Şart olsun/ talâk bana gerekli olsun ki şöyle yapacağım veya yapmayacağım.” şeklinde, yemin harflerini kullanmaksızın talâka yemin etme şeklidir.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 33/131, 132; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Şarta Bağlı Boşama* (Erişim 10 Eylül 2022).

<sup>44</sup> Kuleysî, *Ahkâmu'l-üsre*, 2/67.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*, 100; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Îlâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, 3/54; Ahmed Gandûr, *el-Ahvâlu's-şahsiyye fi teşrî'i'l-İslâmî mea beyâni kanûni'l-ahvâli's-şahsiyye li'l-kadâi fi mehâkimi'l-Kuveyt* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 2006), 424.

<sup>46</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Îlâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, 3/53; İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*, 101; İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddemât el-mümeħhedât*, 1/576.

yemin, boş bir söz hükmündedir.<sup>47</sup> Bir günahı işlemeyi nezreden kişinin nezri geçerli olmadığı gibi talâka yemin edenin de yemini geçerli olmaz.

## 2.2. Caferîlerin Görüşü

Caferîlere göre de talâka yapılan yeminlerin bozulması ile talâk gerçekleşmez. İki yönden boşama yemininin geçerli olmayacağını ifade etmişlerdir.

1- Boşama, cinsel beraberliğin olmadığı kadının temizlik döneminde, iki şahit huzurunda ve münecciz olarak yapılması gerekmektedir. Yemine bağlanan boşamalar ta'lik içerdiğinden boşamanın kadının temizlik dönemine denk gelip gelmeyeceği belli olmayıp, iki şahit bulunmadığından ve münecciz olmadığından bu boşama şekli geçerli değildir. Caferîlere göre boşamada iki şahidin olması şart olup, boşama tenciz sığası ile yapılmalıdır. Ta'lik sığası ile yapılan boşamalar geçerli değildir. Sünni boşamaya uygun olmayan hayız dönemindeki boşamalar ve cinsel beraberliğin meydana geldiği temizlik dönemindeki boşamalar geçerli değildir.<sup>48</sup>

2- Talâk sığası ile beraber talâk kastı da şarttır. Kocanın boşama lafzını kullanıp evlilik ilişkisini bitirmeyi kastetmiş olması gerekir. Bir şeyi teşvik, engelleme ve yemin maksadı ile yapılan boşamalar geçerli değildir. Zira burada talâk niyeti olmayıp başka bir şey için talâk sığası ta'lik suretinde kullanılmaktadır. Bu sebeple boşama yemini geçerli değildir.<sup>49</sup>

Caferî Sâdık ve Muhammed Bâkır'dan "Şeytanın izinden yürümeyin"<sup>50</sup> ayetindeki "şeytanın izi"nin talâka yemin etmek, günahları nezretmek ve Allah'ın dışındaki varlıklara yemin etmek olduğu rivayet edilmiştir.<sup>51</sup>

Şîî müellifler, talâkın gerçekleşmesini engelleyen bu yaklaşımın Kur'ân'ın evlilik bağına "sağlam bir güvence" olarak niteleyen tutumuna muvafık olduğunu ifade etmektedirler.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 9/476, 479; İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*, 93; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*, 9/6974; Okur, "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", 15, 16; Kuleysî, *Ahkâmu'l-Üsre*, 2/67, 68; Benî Ahmed, *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm*, 179, 180; Yusuf Karadâvî, *Fetâvâ muâsıra* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 2003), 1/556; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, 3/48; Zeydân, *Kadın ve Aile Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/485.

<sup>48</sup> Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *el-Mebsût fi fikhi'l-İmâmiyye*, Thk. Muhammed el-Bâkır el-Behbevdi (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/43; Âmilî, *Tafsîlu vesâili's-Şîa ilâ tahsîli mesâili's-Şerîa*, 22/31, 41; Ebu'l-Kasım Necmuddîn Cafer b. Hasen el-Hillî, *Şerâiu'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kârî, 2004), 3/10; Ahmet Niyazov, "Caferî Fıkında Boşama Mahdudiyetleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 246; Mugniyye, *el-Fikhu alâ mezâhibi'l-hamse*, 414; a.mlf. *Fikhu'l-İmâm Ca'ferî's-Sâdık* (Kum: İntişârâtü Kudsi Muhammedî, Ts.) 6/14.

<sup>49</sup> Bk. Fakîh, *el-Ahvâlû's-sahsiyye fi fikhi Ehli'l-Beyt*, 304-306.

<sup>50</sup> el-Bakara 2/168.

<sup>51</sup> Âmilî, *Tafsîlu vesâili's-Şîa ilâ tahsîli mesâili's-Şerîa*, 22/46.

<sup>52</sup> Örnek olarak bk. Mugniyye, *el-Fikhu alâ mezâhibi'l-hamse*, 414-416; Okur, "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", 15.

### 2.3. Bu Görüşü Savunan Muasır Alimler

Önceki yüzyıllarda bu görüşü savunan Ehl-i sünnet alimleri bulunmamakla beraber, son yüzyılda birçok Ehl-i sünnet alimi talâka yeminin gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir. Ahvâl-i şahsiye kanunlarının birçoğu bu görüşü kanunlaştırmıştır.

Cemâlüddîn Kâsimî'ye (ö.1914) göre Talâk suresindeki işhâd emrinin zahiri, talâk ve ric'atte şahitliği vâcib kılmaktadır. İşhâdı emreden ayetten önce ve sonra gelen emirlerin vücup ifade ettiği hususunda icmâ vardır. İşhâd emrini vücuptan sarf edecek bir karîne olmadığına göre, önceki ve sonraki emirlerin vücup ifade etmesi gibi işhâd emri de vücup ifade etmektedir. Talâk esnasında şahit getirme vacip olunca, talâka yemin ve şartlı talâk şer'an talâk sayılmayacaktır. Çünkü burada boşama için şahit bulundurma arzusu yoktur. Boşayacak kimsenin boşamaya azmetmesi, hazırlanması ve niyet etmesi gerekir. Çünkü evlilik en güçlü şekilde bağlanmış bir bağ olduğundan Kuran'ın işaret ettiği gibi iki hakemin sulh için girişiminden sonra şahitlerle ancak boşama mümkündür. Bu meşru olan talâk biçimi olup, bunun dışındaki şekiller bid'î şekillerdir.<sup>53</sup>

Abdulvahhâb Hallâf, talâkla yeminden maksadın boşama olmadığını, kocanın bir şeyi engelleme ve yaptırma gayesi güttüğünü, talâkla yeminin geçersiz olduğunu, bu şekildeki sözlerin boş bir söz olduğunu söylemektedir.<sup>54</sup>

Seyyid Sâbık da bu görüşü tercih etmekte ve kişiye sadece istiğfar etmesi gerekeceğini söylemektedir.<sup>55</sup>

Hasaneyn Muhammed Mahlûf, talâka yemini muallak talâk kapsamında değerlendirmekte ve yemin maksatlı muallak talâkların geçersiz olacağını söylemektedir.<sup>56</sup>

Allâl el-Fâsî (ö.1974), Fas toplumunda en sıkıntılı durumlardan birinin boşama yemini ile yemin etmek olduğunu, şahısların oyun oynarken veya ticari bir konuda tartışırken, kızgınlıkla yapıldığını, boşama yemini hususunun ayrılmayı düşünmeyen, çok uyumlu birçok aileyi parçaladığını, en tehlikeli bir içtimâî hastalık haline geldiğini ifade ederek talâka yeminin geçerli olmadığı görüşünü savunmaktadır.<sup>57</sup>

Hayrettin Karaman, dil alışkanlığı ile her sözün arasında vallahi diyerek yemin eden kimsenin yemine niyet etmedikçe, sorumlu olmayacağı gibi, aynı şekilde yemine ve boşamaya niyet etmeksizin “şart olsun”, “boş olsun” sözlerini kullanan bir kimsenin bu sözleri ile eşini boşamış olmayacağını, bu sözlerin lağv yemini gibi geçersiz

<sup>53</sup> Cemâlüddîn Muhammed b. Muhammed Saîd el-Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 9/255.

<sup>54</sup> Hallâf, *Ahkâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 138.

<sup>55</sup> Seyyid Sâbık, *Fikhu's-Sünne* (Kahire: Dâru'l-Feth, 1999), 3/18

<sup>56</sup> Mahlûf, *İslami Araştırmalar ve Şer'i Fetvalar*, 383, 393.

<sup>57</sup> İmrânî, “el-Halfu bi't-talâk metâ yeka”, 69,70.

olduğunu söylemektedir. Bu şekildeki bir boşama biçiminin Hz. Peygamber'den (sav) sonra çıkması itibari ile de bid'î talâk olarak değerlendirmektedir.<sup>58</sup>

Süleyman Ateş ise şöyle der: “Yemin kastı olmadan ‘Hayır vallahi, evet vallahi’ gibi yeminler lağv yemini olduğu gibi, ‘Üzerime talâk lazım gelsin ki, karım benden boş olsun ki şu iş şöyledir.’ gibi yeminler de lağv sayılır. Önemli olan niyettir. Söz arasında böyle söyleyenin; asıl niyeti boşamak değil, sözünü ispat etmek olduğundan bu yeminlerle talâk olmaz. Kasıtlı olarak yapılan boşama yeminlerine gelince, doğru olan görüşe göre bunlarla da talâk olmaz. Ancak yemin sayıldığından yemin kefâret gerekir.”<sup>59</sup>

Abdulaziz Bayındır ve başkanlığını yürüttüğü Süleymaniye Vakfı fetva ekibine göre evlilik gibi boşanma için de kurallar vardır. Talâkın gerçekleşmesi için kadının temizlik döneminde olması, bu dönemde eşiyile cinsel ilişkide bulunmamış olması ve iki şahit bulundurulması gerekir. Kur'ân ve sahih Sünnetteki bu kurallara uymayan boşamalar geçersizdir.<sup>60</sup>

Muhammed Abduh<sup>61</sup>, Mahmûd Şeltût,<sup>62</sup> Ahmet Muhammed Şâkir<sup>63</sup> ve Ali Hasbullâh bu görüştedir.<sup>64</sup> Şerkâvî “el-Halfu bi't-Talâk Bid'atün Müstehdesetün” adlı makalesinde bu görüşü savunmuştur.<sup>65</sup>

#### 2.4. Talâkın Gerçekleşmeyeceğini Söyleyenlerin Delilleri

Bu görüşü savunanlar hadis, tabiîn görüşleri, kıyas ve maslahattan bazı deliller getirmişlerdir.

a. Yemin sadece Allah'ın isim veya sıfatlarından biri üzerine yapılır. Allah'ın adı dışında şer'i hususlarla (melekler, Kâbe, Cibrîl, namaz, oruç, zenzem vb. bir şeyle), dini olmayan şeylerle (kişinin ana-babası, hocası vb. bir şeyle), şeriatın yasakladığı hususlarla (kilise, putlar vb. bir şeye) veya sevdiği kişi ve eşya ile (yatır, veli ile) yapılan yeminler geçerli değildir. Bunlar üzerine edilen yeminin aksini yapmakla, kefâret gerekmez.<sup>66</sup> Böyle bir yemin bozulduğu takdirde kefâret bile gerekmez.<sup>67</sup>

<sup>58</sup> Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz yayıncılık, 1999), 1/364.

<sup>59</sup> Süleyman Ateş, “Kur'ânı Kerimde Evlenme ve Boşanma İle İlgili Ayetlerin Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, 271 (Dipnot kısmı).

<sup>60</sup> Abdulaziz Bayındır, Talâk (Erkeğin Boşama Hakkı), Süleymaniyevakfi.org (Erişim 25 Eylül 2022); Fetva. Net, “Şarta Bağlanan talak geçerli olur mu?” (Erişim 14 Eylül 2022)

<sup>61</sup> İmrânî, “el-Halfu bi't-talâk metâ yeka”, 69.

<sup>62</sup> Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ* (Kahire: Dâru'l-Meşrûk, 2004), 258, 262.

<sup>63</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *Nizâmü't-talâk fi'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, ts.), 77, 95.

<sup>64</sup> İmrânî, “el-Halfu bi't-talâk metâ yeka”, 69, 70.

<sup>65</sup> Şerkâvî, “el-Halfu bi't-talâk bid'atün müstehdesetün”, 68-73.

<sup>66</sup> Allah'tan başkasına yemin için Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/21; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, 3/222; Abdurrahman el-Cezîrî, *el-Fikhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa* (Kahire: Dâru'l-Fecr li't-Turâs, 2004), 2/250; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, 4/2473.

<sup>67</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 9/476.

Peygamberimiz “Kim yemin etmek isterse sadece Allah’ın ismiyle etsin.”<sup>68</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber (sav) Hz. Ömer’in ataları ile yemin ettiğini gördüğünde ona “Allah, size atalarınızla yemin etmeyi yasakladı. Kim yemin edecekse Allah adı ile etsin veya sussun.” demiştir.<sup>69</sup> Bu hadisler Allah’ın adı dışındaki şeylerle yemin edilmesinin caiz olmadığını göstermekte ve talâka yeminin, yemin sayılamayacağını ortaya koymaktadır. Talâka yemin ile ne talâk meydana gelir ne de kefâret meydana gelir.<sup>70</sup>

b. Bu boşama biçimi, Hz. Peygamber’den (sav) sonra çıkması ve sünnî talâka muhalif olması itibari ile bid’î talâktır.<sup>71</sup> Hadisi Şerif mucibince her bidat, dalalettir ve her dalalette ateştedir.<sup>72</sup> Bidat üzere yapılan bir işe şer’î hüküm terettüp etmez.

c. Sahabe zamanında talâka yeminle boşama meydana gelmeyeceği hususunda sukûtî icmâ vardır. Hz. Ali talâka yeminle, boşamanın gerçekleşmeyeceğine hüküm verdiği halde sahabeden kimse ona itiraz etmemiştir.<sup>73</sup> Talâkın gerçekleşeceği konusunda ise iddia edildiği gibi icmâ yoktur.<sup>74</sup>

Hz. Ali’den yapılan söz konusu rivayet, talâka yemin ile ilgili olmayıp, boşamaya ta’lik ile ilgili bir örnektir. Sahâbe döneminde talâka yemin konusu ile karşılaşmadığından, bu konuda sukûtî icmadan bahsetmek mümkün değildir.

d. Abdurrezzâk’ın yaptığı rivayette Tâvûs: “Boşamaya yapılan yemin, batıl olup bir şey sayılmaz.” demiştir.<sup>75</sup> İkrime, kardeşi ile konuşmayacağına dair talâka yemin edip, ardından kardeşi ile konuşan kimse için “Talâka yemin bir şey sayılmaz, o şeytanın adımlarından bir adımdır.”<sup>76</sup> demiştir. Atâ ve Ebû Sevr’den de talâka yeminin geçerli olmadığına dair rivayetler gelmiştir.<sup>77</sup>

Sübkî, bu rivayetin Abdurrezzâk’ın *Musannef*’inde mükreh talâk kısmında geçtiğini, dolayısı ile bu rivayetin mükreh talâk ile ilgili olduğunu söylemektedir.<sup>78</sup> Ancak Tâvûs’tan yapılan rivayet, mükreh talâk babında geçse dahi içerik olarak ikraha

<sup>68</sup> Nesâî, “Eymân”, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/20.

<sup>69</sup> Buhârî, “Eymân ve’n-Nüzûr”, 3

<sup>70</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, 9/476, 478; İmrânî, “el-Halfu bi’t-talâk metâ yeka”, 70. Bkz. Şerkâvî, “el-Halfu bi’t-talâk bid’atün müstehdesetün”, 69, 70.

<sup>71</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 35/290; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/364; İmrânî, “el-Halfu bi’t-talâk metâ yeka”, 70; Şerkâvî, “el-Halfu bi’t-talâk bid’atün müstehdesetün”, 70,73.

<sup>72</sup> Müslim, “el-Cum’a”, 13; Nesâî, “Salâtü’l-İdeyn”, 21.

<sup>73</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, 9/478; Benî Ahmed, *Muhâlefetü’l-İmâm İbn Hazm*, 179, 180; İbn Teymiyye, *Risâletü’l-ictimâ’ ve’l-iftirâk fi’l-hilfi bi’t-talâk*, 93; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkûin an Rabbi’l-âlemîn*, 1/212, 3/52, 53 4/75; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s- şahsiyye*, 301, 302. Sübkî, Hz. Ali’nin ikrah sebebi ile bu boşamayı geçerli saymadığını söylemektedir. (Subkî, *ed-Durretü’l-mudiyye fi’r-reddi alâ İbn Teymiyye*, 15. Bkz. Kevserî, *el-İşfâk alâ ahkâmî’t-talâk*, 57.

<sup>74</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkûin an Rabbi’l-âlemîn*, 3/55.

<sup>75</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, 9/478; Abdurrezzâk, *Musannef*, 6/406; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkûin an Rabbi’l-âlemîn*, 3/53.

<sup>76</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkûin an Rabbi’l-âlemîn*, 1/212, 3/53, 4/77; İbn Hamdu’l-Hekîl, “İn’ikâdu’l-yemîn bi-sîgati’t-talâk”, 563.

<sup>77</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, 9/478.

<sup>78</sup> Subkî, *ed-Durretü’l-mudiyye fi’r-reddi alâ İbn Teymiyye*, 15.

ait bir mesele değildir. Bu da müellifin kendi tasarrufu ile bu hadisi bu konuya aldığını ve kendi kanaatini ortaya koyduğunu göstermektedir.

e. Allah Teâlâ boşamanın belli bir şekil üzerine yapılmasını istemiştir. Bu şekle uymayan boşamalar geçerli değildir. Talâka yemin şeklindeki boşama, Allah'ın belirlediği şekle uymadığından hem geçersiz olup hem de Allah'ın hududunu aşmak demektir.<sup>79</sup>

f. Talâkta asıl olan müneccez<sup>80</sup> olmasıdır. Müneccez olmayan talâk geçerli değildir. Gelecek zamana ta'lik suretinde yapılan boşama yeminleri ile talâk gerçekleşmemektedir.<sup>81</sup>

g. Boşama yemini, insanların yemin anlamında kullandığı bir husustur. İnsanların boşama için değil yemin için kullandıkları bir durumu, kastetmedikleri bir manada geçerli kılınmaz. Bu durumda boşama gerçekleşmeyeceği gibi şeriatla böyle bir yemin çeşidi bulunmadığı içi kefâret de gerekmemektedir.<sup>82</sup>

h. İslam dini karı koca arasında anlaşmazlık ve problemler olduğunda boşamaya hemen başvurulmayıp, tedavi için yol göstermekte, rehberlik etmekte ve sulh girişimi için insanların meseleye müdahalesini emretmektedir. Tüm bunlar çözüm olmadığında boşamanın nasıl yapılacağını beyan etmektedir. Buna rağmen bir malı satmak, bir haberi pekiştirmek maksadı ile talâkı bir yemin gibi kullanmakla talâkın gerçekleşmesi, İslam dininin talâk için ortaya koyduğu ve yol gösterdiği tüm prensiplerin ve kuralların ihmal edilmesine sebep olmaktadır.<sup>83</sup>

i. Boşama yemini geçerli kılındığında zararı bütün bir topluma geri dönmektedir. Aileler parçalanmakta, karı koca birbirlerine dönmek için sözde şer'î hilelere başvurumaktadırlar. Talâkların geçerli olduğu görüşü toplumu ifsat etmektedir. Bu görüş Müslümanların maslahatına olmayan bir görüştür. Şeriat aileyi korumaya yönelik düzenlemeler getirmiştir.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 9/476, 478; Benî Ahmed, *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm*, 180.

<sup>80</sup> Müneccez talâk: Talâkı zamana, şarta, mekâna, eyleme vb. başka bir şeye bağlamadan, kişinin eşine "seni boşadım", "sen boşsun" vb. demek suretiyle, derhal boşamayı isteyerek yaptığı boşamadır. Koca boşamaya ehil, kadının da boşanmaya mahal olduğu takdirde bu durumda boşama derhal gerçekleşir. Boşamada asıl olan şekil müneccez/derhal olmasıdır. İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*, 59; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1957), 297; Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhıyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.) 2/232; Şelebî, *Ahkâmu'l-üsre fi'l-İslâm*, 514; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*, 9/6966; Döndüren, *Delilleri ile Aile İlmihali*, 388.

<sup>81</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 9/479, 481; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, 4/78; Mahmûd Şeltût - Muhammed Ali Sâyis, *Mukârenetü'l-Mezâhib fi'l-Fıkh* (by.; Dâru'l-Maârif, 1986), 109, 110; Dusûkî, *Fikhu't-talâk beyne't-taklîd ve't-tecdîd*, 74,78. Benî Ahmed, *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm*, 192; Şelebî, *Ahkâmu'l-üsre fi'l-İslâm*, 516.

<sup>82</sup> Şeltût - Sâyis, *Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fıkh*, 110.

<sup>83</sup> İmrânî, "el-Halfu bi't-talâk metâ yeka", 70,71.

<sup>84</sup> Bk. İmrânî, "el-Halfu bi't-talâk metâ yeka", 69-71.

## 2.5. Talâka Yemini Geçerli Saymayan Ahvâl-i Şahsiyye Kanunları

Modern dönemlerde boşama yemininin geçersizliği ile ilgili öncülüğü 1929 da çıkarılan kanunla Mısır yapmıştır. Mısır'da boşama yemini ile ilgili yapılan bu düzenleme diğer İslam ülkelerinin ahvâl-i şahsiyye kanunlarına yansımıştır.

Mısır 1929 yılı 25 nolu Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun 2. Maddesinde: “Bir eylemin yapılmasını teşvik veya engelleme amacı güdülen ve münecciz olmayan talâk gerçekleşmez.” denilerek boşama yeminlerinin geçersiz olduğu kanunlaştırılmıştır. Bu kanunun müzekkire-i izahiyesinde “Gerek talâka yemin, gerekse yemin manasındaki muallak talâk geçersizdir... Kanun, boşama yeminini bazı Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî âlimlerinin, Dâvûd ez-Zâhirî ve ashabının görüşüne uyararak geçersiz kılmıştır ki bu görüş İmam Ali ve Şureyh'in görüşüne muvafıktır.” denmektedir.<sup>85</sup> Ancak müzekkirede bazı Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlerin kim olduğuna değinmemektedir.

Mısır Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun boşama yeminini geçersiz kılmasından sonra aile hukuku ile ilgili çalışmalarda bu konu dört mezhep dışındaki mezhepler açısından mukayeseli olarak ele alınmış ve giderek rağbet görmüştür.

Irak<sup>86</sup>, Fas<sup>87</sup>, Yemen<sup>88</sup>, Katar<sup>89</sup>, Sudan<sup>90</sup>, Umman<sup>91</sup> ve Libya<sup>92</sup> ahvâl-i şahsiyye kanunları “Talâka yemin ile talâk meydana gelmez.” şeklinde bu meseleyi kanunlaştırarak, talâka yemini geçersiz kılmışlardır.

Katar eski Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu 113. maddesinin B fıkrası ve Yemen eski Ahvâl-i Şahsiyye kanununun 66. maddesi “Talâka yeminde yemini bozmakla talâk gerçekleşmez. Ancak talâka yeminde boşama kastı/niyeti varsa talâk gerçekleşir.” şeklinde iken çıkarılan yeni kanunda her halükarda talâka yemin geçersiz kılınmıştır.<sup>93</sup>

Tunus<sup>94</sup> ve Cezayir<sup>95</sup> ahvâl-i şahsiyye kanunları ise talâkın sadece mahkeme nezdinde geçerli olacağını kanunlaştırarak, boşama yeminini lağv saymıştır.

Kuveyt<sup>96</sup> ve Moritanya<sup>97</sup> ahvâl-i şahsiyye kanunları kanunlarında boşama yemini ile ilgili doğrudan bir kanun maddesi olmayıp “talâkın münecciz olma şartını” getirerek boşama yeminlerini geçersiz kılmıştır.

<sup>85</sup> Menşûrat, “*Kanûnu'l-ahvâli's-Şahsiyye 1929*”, (Erişim 16 Şubat 2020); Ayrıca bkz. İmrânî, “el-Halfu bi't-Talâk Metâ Yeka”, 69.

<sup>86</sup> 36. Madde

<sup>87</sup> 90. Madde

<sup>88</sup> 36. Madde

<sup>89</sup> 108. Maddenin 3. bendi

<sup>90</sup> 130. Madde B fıkrası

<sup>91</sup> 86. Madde A bendi (Umman, yemin manasında olan şartlı talâkı geçerli sayarken, boşama yeminini ise geçerli saymamıştır.)

<sup>92</sup> 33. Maddenin c bendi

<sup>93</sup> Katar 108. Maddenin 3. Bendi; Yemen 66. Madde.

<sup>94</sup> 30. Madde

<sup>95</sup> 49. Madde

<sup>96</sup> 105. Madde

<sup>97</sup> 86. Madde



Şii ahvâl-i şahsiyye kanunları da boşama yeminini geçersiz saymıştır. Kuveyt Caferî Ahvâl-i şahsiyye kanunu “Talâk sîgasının tencîz suretinde ve bir şeye ta’lik edilmemiş olması gerekir. Tencîzden murad, talâk sîgasının söylendiği anda boşamayı gerçekleştirmektedir.”<sup>98</sup> demektedir. Bu kanuna göre boşamanın münecciz olması gerektiği gibi bu tencîz sîgasının da bir şeye bağlı olmaması gerekmektedir. İran Medeni Kanunu ve Afganistan Şii Kanunu’na<sup>99</sup> göre de boşamaların münecciz olması gerekir.<sup>100</sup> Ayrıca İran’a göre mahkeme sertifikası olmadan yapılan boşamalar da geçersizdir.<sup>101</sup> Dolayısı ile boşama yemini geçerli değildir.

Birleşik Mısır ve Suriye Devleti Ahvâl-i Şahsiyye Kanun Tasarısına göre talâkın münecciz olması ve bunun resmi görevlilere tescil ettirme şartı getirilmiştir.<sup>102</sup> Bu sebeple boşama yemini geçersiz addedilmektedir.

Bu kanunlara göre talâka yemin eden kimsenin yeminini bozması ile talâk meydana gelmediği gibi kefâret verilmesine de gerek yoktur. Bu görüş, İbn Hazm ve Şîa’nın görüşüne muvafıktır.

Doktrinde boşamanın meydana gelip gelmeyeceğine dair her iki görüş tartışılrsa da yukarıda ismi geçen ülkelerde, uygulama kanuni düzenlemelere uygun olarak evliliğin sona ermeyeceği şeklinde gerçekleşmektedir.

Ahvâli şahsiyye kanunları, talâka yeminin çokça yaygınlaşması, mefsedete sebebiyet vermesi ve topluma zarar vermesi gibi sebeplerle bu görüşü tercih etmişlerdir. Yanlış şekilde yapılan boşama ve yeminlere karşı bir mücadele olarak bu görüş alınmıştır.<sup>103</sup>

### 3. Yemin Kefâretinin Gerekeceğini Söyleyenler

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’e<sup>104</sup> göre boşama yemini, bir şeyi tasdik, teşvik ve engelleme amacıyla müslümanların kullandığı bir yemin çeşididir. “Talâka yemin ederim/Bana talâk gerek olsun/Şart olsun, şu işi yapacağım/yapmayacağım.” tarzında yemin/kasem sigası ile yapılan boşama yeminlerinin bozulması ile boşama meydana

<sup>98</sup> 163. Madde

<sup>99</sup> 143. Madde 4. fıkra

<sup>100</sup> 1135. Madde

<sup>101</sup> Ahmet Temel (ed.), *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020), 103.

<sup>102</sup> 76. Ve 79. Madde

<sup>103</sup> Abdülkerîm Şehbûn, *Şerhu Müdevveneti’l-ahvâli’s-şahsiyyeti’l-Mağribiyye* (Rabat: Dâru Neşri’l-Ma’rife, 1987),

215.

<sup>104</sup> Bazı kitaplarda İbn Kayyim’e göre talâka yeminde kefâret gerekmeyeceği ifade edilmektedir. Mehmet Selim Aslan, *İslâm Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 223, 224; İslamiokul, “Yemin Kasdıyla Talâk” (Erişim 26 Ekim 2022). Ancak kendisi talâka yeminin talâk da yemin de olmayacağını ifade edenlerin görüşlerini aktarma bağlamında kefarete gerekmeyeceğini söylemektedir. Kitaplarında kendi görüşü olarak talâka yemin için kefarete gerekmeyeceğini ifade eden bir görüşüne denk gelmedik. Açıklamalarından anlaşılan talâka yemini, yemin olarak kabul ettiğidir. Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkîn an Rabbi’l-âlemîn*, 3/50-53, 57, 62, 4/87. Yemin olarak kabul ediyorsa, yeminin bozulması durumunda kefarete gerekecektir.

gelmez, sadece kefâret gerekir.<sup>105</sup> Boşama yemini, farklı sîğalarla da kullanılabilir. “علي الطلاق”, “Üzerime talâk lazım olsun ki/bana gereksin ki” gibi “علي الحرام” “Eşim bana haram olsun.” lafzı da, yemin manasında olduğunu, bu durumda yemin bozulduğu takdirde sadece kefâret gerekeceğini söylemektedirler.<sup>106</sup> Bu görüşe göre talâka yemin, bir boşama yöntemi olmayıp, bir yemin şekli olarak değerlendirilmektedir. والله لأطلقك/أطلقتك علي الطلاق kelimesi mesabesindedir.<sup>107</sup> Eğer talâka yemin, yemin olarak kabul edilmeyecekse talâk da kefâret de gerekmez. Boş bir söz olmuş olur. Boşamaya yemin edip yemininde durmayan kimsenin boşanmış olacağı, Kitap ve Sünnete aykırıdır.<sup>108</sup>

İbn Teymiyye bu görüşte yalnız olmadığını dört mezhep içinden bir çok alimin bu görüşe göre fetva verdiğini, Şîîlerin, Zâhirîlerin ve tâbiî âlimlerinden Tâvûs'un boşama yeminini geçerli saymadıklarını söylemektedir.<sup>109</sup>

Ayrıca sahabeden İbn Ömer, İbn Abbâs, Ebû Hüreyre, müminlerin anneleri Âişe, Ümmü Seleme ve Hafsa'dan, köle azadı<sup>110</sup> ile yapılan yeminlerde kölelerin azad olmayacağını bunun yerine yemin kefâreti verileceğini aktarmışlardır. Talâka yemin meselesi köle azadına yapılan yemin gibi olup, yemin bozulduğunda boşanma meydana gelmeyip, kişinin kefâret vermesi gerekir.<sup>111</sup>

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim hiçbir sahabînin boşama yemini ile boşamanın gerçekleştiğini söylemediğini,<sup>112</sup> hatta sahabe döneminde boşama yemini yapıldığına dair hiç bir bilgi de olmadığını, var olan şeklin şartlı boşama şeklinde boşama olduğunu, boşama yemininin Hz. Peygamber'den (sav) sonra ortaya çıkan bir bidat olduğunu ve ilk defa Emevîler döneminde hükümdara sadakat için “biat yemini” adı altında boşama yemini, malların sadaka olması ve kölelerin azad edilmesi gibi

<sup>105</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 33/58, 59 131, 140, 216, 219; a.mlf., *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*, 61,62, 85; a.mlf., *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/234; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, 3/52,53; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*, 9/6972; İmrânî, “el-Halfu bi't-talâk metâ yeka”, 70; Kuleysî, *Ahkâmu'l-üsre*, 2/66; Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 13.

<sup>106</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/227, 234. Ayrıca bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, 3/57; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*, 4/2470.

<sup>107</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 20/13; 33/45; Ali Cuma, *el-Kelîmu't-tayyib fetâvâ asriyye* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2006), 371, 381.

<sup>108</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 33/142, 143; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, 3/50, 51, 53; Zeydân, *Kadın ve Aile Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/487; İmrânî, “el-Halfu bi't-talâk metâ yeka”, 70.

<sup>109</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/217, 305; a.mlf., *Mecmûu fetâvâ*, 33/131; a.mlf., *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*, 89-102; Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, 404; Zeydân, *Kadın ve Aile Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/485, 486.

<sup>110</sup> “Şu işi yaparsam veya yapmazsam kölelerim azad olsun.” şeklinde yapılan yemin şeklidir.

<sup>111</sup> İbn Teymiyye, *Fetâva'l-kübrâ*, 3/308, 309; İmrânî, “el-Halfu bi't-talâk metâ yeka”, 70.

<sup>112</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/246; İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 33/45; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, 3/48.

hususları içeren bir yemin ihdas edildiğini söylemektedirler. İbn Teymiyye'ye göre boşama yemininde boşamanın gerçekleşeceği görüşü sağlam dayanaktan yoksundur.<sup>113</sup>

İbn Teymiyye talâka yemin(el-helfu bi't-talâk) ile şartlı talâkı (et-talâku'l-muallak) birbirinden ayırmıştır. Ona göre şartlı talâkta niyete bakılır. Boşama maksatlı şartlı talâkla boşama gerçekleşir, yemin maksatlı olanlarla gerçekleşmez. Konumuz olan yemin/kasem sigası ile yapılan boşama yemininde ise kişinin niyetine bakılmaz, bu Müslümanlara ait bir yemin olup, sadece yemin hükümleri geçerlidir.<sup>114</sup> Bazı müellifler talâka yemin konusu ile muallak talâkı beraber aldıkları görülmekte, İbn Teymiyye'nin görüşünü zikrederken her iki konuda da aynı görüşte olduğu izlenimi verilmektedir ki bu karışıklığa sebebiyet vermektedir. Halbuki aralarında ince bir fark vardır.

İbn Teymiyye bu konudaki görüşü ile dört mezhebin görüşünden ayrılmıştır. Ondan önce bu görüşü dillendiren fukahâya rastlamıyoruz.

### 3.1. Bu Görüşü Savunan Muasır Alimler

Önceki yüzyıllarda bu görüş İbn Teymiyye ve İbn Kayyim ile bilirse de günümüzde muasır alimler arasında meşhur hale geldiği görülmektedir. Günümüzde bir çok alim bu görüşü tercih etmektedir. Ahvâl-i şahsiyye kanunlarının önemli bir kısmı bu görüşü kanunlaştırmıştır.

Yusuf el-Karadâvî'ye göre, Allah Teâlâ talâkı, boşamaya yemin için meşru kılmamıştır. Boşama üzerine yapılan yeminde olduğu gibi bir kimseyi bir işe yapmaya zorlamak veya ona bir işi yasaklamak maksadı ile talâkın kullanılması, talâkı tabiatından çıkarmaktır. Karadâvî boşama yeminleri ile boşamanın meydana gelmeyeceğini ancak yemin kefâreti verilmesi gerektiğini söylemektedir. Ayrıca kişinin yemin konusunda İslam'ın metodu dışına çıkması sebebi ile istiğfar etmesi gerekeceğini de belirtmektedir.<sup>115</sup>

Mısır eski Müftüsü Ali Cuma, علي طلاق cümlesinin Allah'ın ismi ile yapılan yemin gibi olduğunu, bununla boşama meydana gelmeyeceğini ve yemin kefâreti gerekeceğini söylemektedir.<sup>116</sup>

Abdurrahmân el-İmrânî "el-Halfu bi't-Talâk Metâ Yeka" adlı makalede görüşleri değerlendirdikten sonra bu görüşü tercih ettiğini söylemektedir.<sup>117</sup> Kaşif Hamdi Okur

<sup>113</sup> İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*, 60, 63, 104; İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 33/36, 35/290. Ayrıca bk. Ebu'l-Hasen Takiyuddîn Alî b. Abdülkâfi es-Subkî, *Nakdu'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi mesâilil-eymân ve't-talâk (ed-Durretü'l-Mudiyye fi'r-Reddi alâ İbn Teymiyye kitabının içinde basılmış)* (Şam: Matbaatü't-Terakkî, 1347), 49; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, 3/48, 53, 63; Subkî, *en-Nezerü'l-muhakkik fi'l-hilfi bi't-talâki'l-muallak*, 49; Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, 411; Okur, "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", 19,20; Boynukalın, "Yemin", 43, 418.

<sup>114</sup> İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*, 64, 103, 104; İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/234.

<sup>115</sup> Karadâvî, *Fetâvâ muâsıra*, 1/556.

<sup>116</sup> Cuma, *el-Kelimu't-tayyib fetâvâ asriyye*, 371.

“İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi” adlı makalesinin sonuç kısmında boşama yemininin evliliği sonlandırmayacağını, ancak bu durumda yemin kefâreti verilmesi gerekli olduğunu söylemektedir.<sup>118</sup> Muasır hukukçulardan Abdulkerîm Zeydân da bu görüşü tercih etmiştir.<sup>119</sup>

### 3.2. Yemin Kefâreti Gerekeceğini Söyleyenlerin Delilleri

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim bu görüşü ayrıntılı bir şekilde savunarak çeşitli deliller getirmişlerdir.

a. İbn Abbâs “Boşama bir ihtiyaca binâendir.”<sup>120</sup> demektedir. İbn Abbâs'ın bu sözüne göre boşama arzulanıyor ve boşamaya ihtiyaç duyuluyorsa boşama gerçekleşir. Boşama istenmediği halde boşamanın yemin gibi kullanılması ile ve ikrah halinde boşama meydana gelmez.<sup>121</sup>

b. Hz. Âişe'den: “Ne kadar büyük olursa olsun her yemine keffaret gerekir.” rivayet edilmiştir. Hz. Aişe'nin bu sözü talâk, itâk vb. bütün yemin çeşitlerini kapsamaktadır. Talâka yeminle talâk değil, keffaret gerekir.<sup>122</sup>

Hz. Aişe'nin bu sözü senetsiz olarak sadece İbn Abdilber'in Temhid'inde görebildim, diğer kaynaklarda bulamadım. Orada “Azat etme ve talâk hariç” istisnası ile gelmiştir.<sup>123</sup>

c. Boşama yemini, halk arasında kullanılan bir yemin biçimidir. Yemin ise bozulduğunda keffaret gerekli olur. Allah (c.c.) “Allah size yeminlerinizi çözmeyi meşrû kılmıştır.”<sup>124</sup>, “Allah sizi, kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerinizden sorumlu tutmaz. Fakat kasıtlı yaptığınız yeminlerinizden sizi sorumlu tutar. Bozulan yeminin keffareti (cezası)...budur.”<sup>125</sup>, “Allah adına yaptığınız yeminleri, iyilik yapmanıza, takvâya ve insanlar arasında barışı gerçekleştirmenize engel kılmayın.”<sup>126</sup> buyurmaktadır. Bu ayetlerden yeminlerin bozulabileceğini ve bunun karşılığında keffaretin gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Allah'ın keffaret takdir etmesi, yeminini bozan kimse için bir rahmet olup, daha büyük bir sıkıntıdan kurtarmaktadır. Boşama yemini meselesinin ilacı ve çözümü keffarettir.

<sup>117</sup> İmrânî, “el-Halfu bi't-talâk metâ yeka”, 70.

<sup>118</sup> Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 25.

<sup>119</sup> Zeydân, *Kadın ve Aile Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/489.

<sup>120</sup> Buhârî, “Talâk”, 10.

<sup>121</sup> Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, “Lemhatü'l-muktetef fi'l-fark beyne't-talâk ve'l-Hilf”, *Advâ'u'ş-şerîa*, Tahkik Muhammed Seyyid Nidâ, 105; İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 33/61; İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/236; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, 9/6976; İbn Hamdu'l-Hekîl, “İn'ikâdu'l-yemîn bi-sîgati't-talâk”, 569.

<sup>122</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/236.

<sup>123</sup> عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُلُّ يَمِينٍ وَإِنْ عَظَمْتَ لَا يَكُونُ فِيهَا طَلَاقٌ وَلَا عِتَاقٌ فَيَكْفُرُهَا كَفَّارَةُ الْيَمِينِ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 20/90.

Ayrıca bk. Subkî, *ed-Durretü'l-Mudiyye fi'r-Reddi alâ İbn Teymiyye*, 17.

<sup>124</sup> Et-Tahrîm, 66/2.

<sup>125</sup> El-Mâide, 5/89.

<sup>126</sup> Bakara 2/224.

d. Boşama yemini ile talâkın vuku bulacağına dair Kitap ve Sünnette bir delil bulunmayıp sahabe döneminden sonraki dönemde boşamanın gerçekleşeceğine dair fetvalar verilmiştir. Hiçbir sahabeden boşama yemini ile boşamanın gerçekleşeceğine dair bir söz dahi bizlere ulaşmamıştır.<sup>127</sup>

e. İslâm bilginleri, Allah'a itaat olan bir konuda yemin eden kimsenin yemine riayet etmesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak yemine uyulması fert ve toplum yararına aykırı ise yemini bozup kefâret vermek gerekir.<sup>128</sup> Peygamberimiz (sav) "Her kim bir hususta yemin eder de ondan başkasını daha hayırlı görürse, yemininden dolayı kefâret versin ve hayırlı olanı yapsın."<sup>129</sup> buyurmuştur. Örneğin anne babası ile konuşmamaya yemin etmek böyledir.

Allah'ın adı ile yemin edip daha hayırlı bir durum görüldüğünde kefâretle beraber kişi sözünden rucû edebiliyorsa; boşama yemini de müslümanlar arasında kullanılan bir yemin biçimi olup, kişinin yemininin bozulması ile yemin kefâreti vererek aile hayatına devam edebilir. Talâka yemin eden kimse boşamanın gerçekleşmesi için değil, yemin gayesi ile bu yola başvurmuştur.<sup>130</sup> Yemin noktasında Allah'ın adı ile yemin etmek talâkla yemin etmekten daha üstündür. Allah adı ile yemin etmede kefâret yeterli iken, talâk ile yeminde neden kefâret yeterli olmasın? Bu çeşit yemin Allah'ın razı olmadığı ve hoşuna gitmediği bir şeye yani talâka bağlanmakta ve ailelere zarar vermektedir. Allah'ın razı olmadığı ve günah bir şeye bağlandığından bu yeminin gereği yapılmaz. Talâk hayır-sevap cinsinden ve Allah'a ibadet nevinden bir şey değil ki bu yemine vefa gösterilsin.

f. Köle azadına kıyas: Leyla b. Acma' kisasında pek çok sahâbî "Şu işi yapmazsan bütün kölelerim hür olsun." şeklinde köle azadına yapılan yeminde, yemin bozulduğu takdirde köle azadının gerekmeyeceğine, sadece kefâretin lazım geldiğine fetva vermişlerdir.<sup>131</sup> Sahabe döneminde boşama yemini olmadığından, sahabenin o dönemde azat etmeye yönelik yapılan yeminler ile ilgili fetvalarına kıyas edilir. Allah katında hayırlı bir iş olan köle azadına yapılan yeminde, şart gerçekleştiğinde kefâret yeterli oluyorsa, Allah katında sevimsiz bir durum olan talâka yemin edilince evleviyetle kefâret geçerli olmalıdır.<sup>132</sup>

g. Nezre kıyas: Nezir/adak, yemin niyeti ile yapılırsa yemin hükümleri geçerli olup kefâret verilmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber (sav) "Nezrin kefâreti, yemin

<sup>127</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, 1/211, 3/46; İmrânî, "el-Halfu bi't-talâk metâ yeka", 69.

<sup>128</sup> Ertuğrul Boynukalın, "Yemin", 43/418.

<sup>129</sup> Müslim, "Eymân", 11-13.

<sup>130</sup> İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*, 68,69; İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 33/59; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, 3/52; Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, 405.

<sup>131</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10/66.

<sup>132</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/235, 308, 309; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, 3/49-51; Şerkâvî, "el-Halfu bi't-talâk bid'atün müstehdesetün", 49; İmrânî, "el-Halfu bi't-talâk metâ yeka", 70.

kefâretidir”<sup>133</sup>, “Kızgınlıkla yapılan nezir geçerli olmayıp, kefâreti yemin kefâretidir”<sup>134</sup> demiştir.<sup>135</sup> Nezir, yemin gibi kullanıldığında yemin hükümlerini alıyorsa, talâk da yemin gibi kullanıldığında yemin hükümlerini almalıdır.

ğ. Kişi îlâ ve zihârda bulunduğunda veya eşini “haram” lafızları ile haram kıldığında; îlâ ve haram kılmada yemin kefâreti; zihârda da zihâr kefâreti ile eşine dönebiliyorsa, talâka yemin durumunda da yemin kefâreti ile dönebilmelidir.<sup>136</sup>

h. Maslahat açısından: Eğer boşamaya yapılan yeminlerin kefâretle bozulmasına fırsat verilmeseydi Müslümanlar ciddi sıkıntı çekerlerdi. Şeran yasaklanan hüllele başvurmanın önemli bir sebebi talâka yeminin boşama olarak geçerli sayılmasıdır.<sup>137</sup> Allah Teâlâ, “Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer.”<sup>138</sup> buyurmaktadır. İslam dini yasaklanan hülleden beridir. Allah ve Peygamberi kötülüğü meneder, Müslümanlar üzerindeki ağırıkları kaldırır. Hüllenin önemli oranda engellenmesi kefâretle mümkündür.<sup>139</sup>

### **3.3. Talâka Yemini Kısmen Geçerli Sayan Ahvâl-i Şahsiyye Kanunları**

Suriye,<sup>140</sup> Ürdün,<sup>141</sup> Körfez Ülkeleri<sup>142</sup> ve Birleşik Arap Emirlikleri<sup>143</sup> ahvâl-i şahsiyye kanunları talâka yemin meselesini iki ayrı boyutta değerlendirmişlerdir. Bu ülkelerin ahvâl-i şahsiyye kanunlarına göre talâka yemin bir şeyi yaptırma veya bir şeyi engelleme maksadı ile yapılmışsa talâka yemin geçerli olmayıp, talâk gerçekleşmemektedir. Eğer talâka yemin, boşama maksadı ile yapılmışsa talâka yemin geçerli olup, şart gerçekleştiği takdirde talâk da gerçekleşmektedir.

Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'nun 90. maddesi “Münevcez olmayan/derhal boşamayı ifade etmeyen talâk, bir işi yaptırmaya veya engellemeye yönelik ise veya sözü kuvvetlendirmek için talâkın yemin gibi kullanılması için ise talâk gerçekleşmez.” demektedir. Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu şarta bağlı boşamayı ve boşama yeminini aynı kapsamda değerlendirerek aynı kanun maddesinde ele almışlardır. Diğer ülkeler ise boşama yeminini müstakil olarak ele almışlardır.

<sup>133</sup> Müslim, “en-Nezr”, 5.

<sup>134</sup> Ahmed, b. Hanbel, *Müsned*, 33/118.

<sup>135</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*, 63, 86; İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 33/36 45; Kuleysî, *Ahkâmu'l-Ûsre fi'ş-Şerâti'l-İslâmiyye*, (Dipnot kısmı), 2/66.

<sup>136</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*, 80-83; İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 35 74, 75.

<sup>137</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 35/295.

<sup>138</sup> el-A'râf 7/157.

<sup>139</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 35/290; Şerkâvî, “el-Halfu bi't-talâk bid'atün müstehdesetün”, 71.

<sup>140</sup> 90. Madde

<sup>141</sup> 87. Madde A fıkrası

<sup>142</sup> 85. Madde B fıkrası. Körfez Ülkeleri Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, (Erişim 30 Ekim 2020).

<sup>143</sup> 103. Madde 2. fıkrası

Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu 87. Maddesinde bir şeyi yaptırma veya engellemeye yönelik münecciz olmayan talâkların geçerli olmadığını ifade ettikten sonra, boşama yemini için müstakil bir madde (90. Madde) ekleyerek boşama yeminin hükmünü açıklamıştır. Buna göre “Talâk şart olsun/üzerime talâk gereksin, talâka yemin olsun” ve “haram olsun” şeklinde talâka yapılan yemin geçerli değildir. Ancak kişi eşini boşama niyeti ile talâka yemin ettiği takdirde boşama geçerlidir.

Körfez Ülkeleri<sup>144</sup> ve Birleşik Arap Emirlikleri<sup>145</sup> ahvâl-i şahsiyye kanunları da “Talâka yeminde, yemini bozmakla ve haram kelimesini yemin gibi kullanmakla talâk gerçekleşmez. Ancak talâka yeminde boşama kastı varsa talâk gerçekleşir.” şeklinde bu ayrımı sarahaten ifade etmişlerdir.

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı'na göre insanlar tarafından yemin oluşu örf haline gelen her söz, yemin sayılır. Bu şekilde yemin edip sözünü yerine getirmeyen kimsenin yemini bozulmuş olur ve yemin kefâreti gerekir. Türkiye'de bazı yörelerde kullanılan “şart olsun” sözü, kimi zaman yemin manasında kimi zaman “talâk” yani “karım boş olsun” anlamında kullanılmaktadır. Talâk manasında kullanılırsa boşama, yemin manasında kullanılırsa kefâret gerekir.<sup>146</sup>

Suudi Arabistan'da boşama yemininin geçersiz olduğu yönünde fetva verilmektedir.<sup>147</sup> Suûd Müftüsü Abdülazîz Âlü-Şeyh ve önceki Suûd Müftüsü Abdulazîz b. Bâz kendilerine sorulan bir soruya verdikleri cevapta; talâkla yapılan yeminin maksadı, kişinin kendisini bir şeyden alıkoymak için ise bunun yemin hükmünde olduğunu, yeminini bozduğunda yemin kefâreti gerekeceğini ve boşamanın meydana gelmeyeceğini söylemektedirler.<sup>148</sup> İbn Bâz cevabının devamında eğer boşama yemini, boşama niyeti ile yapılmış ise yemin bozulduğunda bununla bir boşama gerçekleşeceğini, yemin kefâretinin verilmeyeceğini söylemektedir.<sup>149</sup>

Yemen eski Ahvâl-i şahsiyye Kanununa göre talâk niyeti olmadan boşamaya yapılan yeminlerin bozulması durumunda kefâret verilmesi gerektiğini hükme bağlarken,<sup>150</sup> bu kanun tadil edilerek her halükarda boşama yemininin geçerli olmadığı görüşü uygulamaya konulmuştur.<sup>151</sup>

<sup>144</sup> 85. Madde B fıkrası

<sup>145</sup> 103. Madde 2. fıkrası

<sup>146</sup> DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu, (Erişim 15 Aralık 2020).

<sup>147</sup> Halid İbn Abdurrahman (ed.), *el-Fetâva's-Şer'iyye fi'l-mesâ'ili'l-asriyye min fetâvâ ulemâi Beledi'l-Harâm* (Riyad: y.y., 1999), 732, 733; Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 21.

<sup>148</sup> Şeyh Abdülazîz b. Abdillâh b. Muhammed Âlu Şeyh, *Min Fetâvâ Şeyh Abdulazîz b. Abdillâh b. Muhammed Âlu Şeyh*, 164, 165. (PDF'sine ulaşabildim. PDF'sinde nerede ve hangi yayın evi tarafından yayımlandığına dair bilgiler üzerinde mevcut değildir.)

<sup>149</sup> Abdülazîz b. Bâz, *Min Fetâvâ Semâheti's-Şeyh Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz*, 133. (PDF'sine ulaşabildim. PDF'sinde nerede ve hangi yayın evi tarafından yayımlandığına dair bilgiler üzerinde mevcut değildir.)

<sup>150</sup> 1992 yılı 20 nolu Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun 66. Maddesi

<sup>151</sup> 66. Madde

Bu kanunlara göre talâka yemin eden kimsenin niyeti hanımını boşamak değil ise kişinin yeminini bozması ile hanımının boş olmayacağı; ancak boşama niyeti ile boşamaya yemin ettiği takdirde boşamanın meydana geleceği kanunlaştırılmıştır. Burada niyet belirleyici olmakta ve niyete göre hüküm değişmektedir.

Bu kanunlarda boşama yemini ile evliliğin sona ermeyeceği ifade edilirken yemin kefâretinden bahsedilmemektedir. Buradan yemin kefâreti gerekmediği anlaşılmaktadır. Ancak Ebû Zehra, kefâretin kazâî bir husus olmadığını, kaza makamının bu konulara müdahale etmeyeceğini, kefâretin şahıslarla Allah arasında diyânî yönü olması sebebi ile kanunda kefâretin geçmemiş olabileceğini ifade etmektedir.<sup>152</sup> Yemin kefâreti sadece Yemen eski ahvâl-i şahsiyye kanununda ve günümüzde Suudi Arabistan'da verilen fetvalarda geçmektedir.

Bu görüş İbn Teymiyye'nin görüşü ile muvafıktır. Kefârete değinmeyen kanunlar, kefâret konusunda İbn Teymiyye'den ayrılmaktadırlar.

Bu görüşü beyan eden Ahvâlî Şahsiyye Kanunlarının esbâbı mücibesinde ve bu görüşe ait kanunların şerhlerinde insanların boşama yemini ile yemin etmeyi alışkanlık haline getirdiği, boşamanın geçerli sayılmasının aileleri parçalaması sebebi ile bu görüşün alındığı ifade edilmektedir.<sup>153</sup>

### **3.4. Ahvâl-i Şahsiyye Kanunlarında Haram Lafzı İle Yemin Meselesi**

Boşama yemini genelde “علي الطلاق” “Üzerime talâk lazım olsun ki/bana gereksin ki” şeklinde kullanılmakla beraber, bazen de “علي الحرام” “bana haram olsun” yani “Eşim bana haram olsun.” şekliyle de kullanılabilir.<sup>154</sup> Boşama yemininde, toplumlara göre farklı sîğalar kullanılabilir. Bu kavram boşama yemini olarak da kullanılması sebebi ile bazı ahvâl-i şahsiyye kanunlarına girmiştir.

Ürdün<sup>155</sup>, Körfez Ülkeleri<sup>156</sup> ve Birleşik Arap Emirlikleri<sup>157</sup> ahvâl-i şahsiyye kanunları “(Eşim bana) haram olsun” cümlesini yemin olarak değerlendirip talâkın meydana gelmeyeceğini, ancak bununla boşamaya niyet edildiği takdirde boşamanın gerçekleşeceğini kanunlaştırmışlardır. Bu ülkeler bu meseleyi talâka yemin gibi değerlendirip aynı hükmü vermişlerdir.

Yemen<sup>158</sup> ve Umman<sup>159</sup> ahvâl-i şahsiyye kanunları “haram olsun” şeklindeki boşama yemininin ister bununla boşamaya niyet etsin ister etmesin tamamen geçersiz olduğunu kanunlaştırmıştır.

<sup>152</sup> Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, 412.

<sup>153</sup> Mustafa Sibâî, *Şerhu Kânûni'l-ahvâl-i şahsiyye* (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 2001), 219.

<sup>154</sup> Bk. İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/227, 234; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, 57; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*, 4/2470.

<sup>155</sup> 90. Madde

<sup>156</sup> 85. Madde B fıkrası

<sup>157</sup> 103. Madde 2. fıkrası

<sup>158</sup> 66. Madde

<sup>159</sup> 86. Madde A fıkrası



## SONUÇ

Boşama yemini ile ilgili doğrudan bir nassın olmaması ve bu şekildeki bir tarzın Resulûllah (s.a.v.) döneminde varlığının bilinmemesi sebebi ile bu konuda farklı icthadlar/görüşler ortaya çıkmıştır.

Boşamalar ile ilgili birçok rivayet ayrıntılarına kadar bize ulaşırken, yemin(kasem) sigası ile yapılan boşama yeminleri ile ilgili Hz. Peygamber (sav) ve sahabe dönemine ait bir rivayet bulunmamaktadır. Şartlı boşama ile ilgili sahabeden bazı rivayetler gelmiş ise de, talâka yemin konusunda bir rivayet yoktur. Bu konu icthadî bir mevzu olup, boşama yemini ile ilgili söz ve nakiller daha çok tabiîn döneminde karşımıza çıkmaktadır. Tabiîn döneminde boşama yemininin yaygınlık kazanmasının önemli bir sebebi biat yeminleridir. Birçok tabiîn büyüğü, boşama yemininin bozulması ile boşamanın gerçekleşeceğini söylerken, bir kısım tabiîn büyükleri de boşamanın gerçekleşmeyeceğini söylemişlerdir.

Cumhura (Dört mezhep, İbâzîler ve Zeydîlere) göre, talâk konusundaki yeminler kişiyi bağlayıcı beyanlar olup, şartın yerine gelmesi halinde boşama da gerçekleşir. Caferîler ve İbn Hazm'a göre şer'i olarak böyle bir yemin ve boşama çeşidi olmayıp, boşamada yemin de meydan gelmez. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e göre ise boşama yemini, yemin hükmünde olup, yemin hükümlerine tabidir. Bu durumda boşama gerçekleşmeyeceğini, kefâretin gerekeceğini söylemişlerdir. Bu son iki görüş cumhur nezdinde şaz görüşler olarak telakki edilmiştir. Dört mezhebin görüşü boşamanın gerçekleşmesi olduğundan İslam tarihinde İbn Teymiyye'nin görüşü bir çözüm-çıkış yolu olarak da kullanılmıştır.

İbn Teymiyye boşama yemini konusundaki cumhura muhalif görüşü ile kendi döneminden itibaren tepki almıştır. 20. yüzyılda İslam ülkelerinde ahvâl-i şahsiyye alanında yapılan düzenlemelerde boşama yemini İbn Teymiyye, İbn Hazm ve Ehl-i beyt imamlarının görüşlerinden istifade edilerek kanunlaştırılmıştır. Ahvâl-i şahsiyye kanunları ya boşama yeminini geçerli saymamış, ya da niyete göre değerlendirerek, yemin maksatlı olanları geçerli saymamış, boşama maksatlı olanları ise geçerli saymıştır. Ahvâl-i şahsiyye kanunlarında talâka yemin konusunu, Cumhurun görüşü doğrultusunda geçerli sayan bir ülke bulunmamaktadır. İslam dünyasında yürürlükte olan ahvâl-i şahsiyye kanunlarının tamamının ve fetva kurullarının genelinin bu konuda dört mezhebin görüşünü terkettikleri, dört mezhep dışındaki görüşleri tercih ettikleri görülmektedir. Talâka yemin konusu geleneksel fıkha nazaran günümüzde hükmü değişen önemli konulardan biridir.

İslam'ın talâk ve yemin ile ilgili öğretilerinde, talâk üzerine yemin etmek diye bir yemin şeklinin ve talâka yemin diye bir boşama şeklinin olmaması, bu meselenin Hz. Peygamber'den (sav) sonra ortaya çıkması ve bu talâk biçiminin sünnî talâkla uyumlu olmaması sebebi ile sonradan ortaya çıkan bir bid'at olduğunu, dolayısı ile bid'î boşama olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Resûlullâh (sav) döneminde boşamalar

nikâhta olduğu gibi ta'lik suretinde değil tencîz suretinde yapılırdı. Yani ileriki bir zamana bağlı olarak gerçekleştirilmezdi. Boşamaya yemin eden kimsenin yemininin ne zaman bozulacağı belli olmadığından, yeminin bozulma anının sünnî talâka uygun olarak kadının temizlik dönemine denk gelip gelmeyeceği bilinmemektedir. Boşama öncesi sulh teşebbüsü ve boşama esnasında da şahitler mümkün olmayacaktır. Kur'an ve Sünnette boşamanın gerçekleştirilmesi için takip edilmesi gereken kurallar vardır ki boşama da buna riayet edilmelidir. Bu kurallara uymayan bu çeşit bid'î boşamalar geçerli olmamalıdır.

Talâka ihtiyaç duyulduğunda başvurulur. Talâk niyeti olmadığı halde insanların kendi aralarındaki muameleleri tevsik veya red etmek için talâkı yemin gibi kullanmaları, aile gibi önemli bir kurumu tehlikeye atmaktadır. Boşanma niyeti olmaksızın boşamanın başka bir muameleye –yemine- alet edilmesi caiz olmamalıdır. Talâk, kendisi ile yemin edilsin diye meşru kılınmamıştır. Yemin etmenin şeriata göre bir usulü vardır ki o da Allah Teâlâ'nın adıyla yapılır. Talâka yemin, Allah'ın ismi ile yapılan bir yemin olmadığından bu şer'î bir yemin biçimi sayılmamakta, dolayısı ile kefâret de gerekmeyecektir. Bu durumda talâka yemin lağv bir söz olup, talâka yeminle boşama da yemin de meydana gelmeyecektir. Bu görüş Kur'an ve Sünnete muhalif olmayıp ailenin maslahatına olan görüştür.

Talâka yemin İslam toplumlarında sıklıkla görülmekte, olur olmaz durumlarda, ağız alışkanlığı ile Kur'an ve Sünnet'in öngördüğü düzenlemeleri göz ardı edecek şekilde kullanılmaktadır. Bu yemin tarzı bazen üç talâk ile yapılmaktadır. Şartın gerçekleşmesiyle talâkın gerçekleşeceği görüşü sebebiyle boşanmalar meydana gelmekte, birbirinden ayrılmak istemeyenler çeşitli hilelere başvurmakta veya çıkış yolu için fetva makamlarını aşındırmaktadırlar. Bu durumda kimi, boşamaya yemin eden kimsenin yeminin bozulması ile boşamanın gerçekleşeceğini ifade etmekte, kimi yüz karası ve utanç olan anlaşmalı hülleyi çıkış yolu göstermekte, kimi de ilk nikâhın başka bir mezhebin şartının yerine gelmemesinden dolayı feshine hüküm vererek çare bulmaya çalışmaktadır. Tüm bu hususlar mefsedetler içermektedir. Boşama yemini, İslam toplumlarında hep bir sıkıntı ve fitne sebebi olmuştur. İslam hukuku içerisinde buna çözüm getirecek çareler ve görüşler mevcuttur.

Günümüzde iftâ makamındaki kurum ve şahısların, bu gibi konularda gelen sorulara, sadece farklı görüşleri nakletmeleri veya sadece müsteftînin mezhebine göre cevap vermeleri yeterli değildir. Verilecek cevaplarla müsteftîlerin amel etmek durumunda kalacaklarını göz önüne alarak, ailenin geleceğini belirleyecek olan bu gibi konularda, ailelerin maslahatına olan, günümüzde fetva kurullarınca ve ahvâl-i şahsiyye kanunlarında da kabul edilen boşamanın gerçekleşemeyeceği görüşü/ictihadı tercih edilmelidir. Zira boşama yeminin geçerli olduğuna dair bir delil de bulunmamaktadır.

Cumhura göre kocanın boşamaya yemin ettikten sonra pişmanlık duyması ile bu sözünü geri alması mümkün değildir. Çünkü boşama yemini ile talâk iradesi ifade edilmiş olup, yemin bozulunca da talâk gerçekleşecektir. Delillendirme mantığı itibari ile bu önerme ve sonuç, irdelenmesi gereken bir noktadır. Allahu Teâlâ kendi ismi anılarak yapılan yeminlerin bile bozulmasına izin verdiği halde, kocanın kızgınlıkla yaptığı boşama yemininde pişmanlık duyarak koyduğu şartı kaldıramaması durumunda ailenin parçalanması ile karşı karşıya gelmesi söz konusudur. Ailenin bu şekilde dağılması, aileyi korumaya çalışan şeriatın maksatlarına zıt bir durum olduğu aşikârdır. Cumhurun görüşünü destekleyen müellifler boşama yemininden kaynaklanan sıkıntıların çözümünü toplumun talâk konusunda eğitilmesinde ve bilinçlendirmesinde görmüşlerdir. Kimi de boşama hakkının kötüye kullanımını önlemek için bu gibi durumlarda cezai müeyyide getirilmesini teklif etmişlerdir. Farkındalık eğitimi bu konuda yeterli neticeyi sağlayamayacak, insan tabiatı gereği kızgınlıkla bazen yeminler edebilecektir. Bunun yerine dinin boşama konusundaki kurallarını yerine getirilmesi gerektiği konusunda eğitim yapılması daha uygun olacaktır.

Cumhurun görüşünü destekleyecek bir nass olmadığından ve İslam da “boşama yemini” diye bir boşama şekli ve yemin çeşidi olmadığından boşamanın gerçekleşmeyeceği ve kefâretin gerekmeyeceği görüşünü doğru buluyoruz.

#### KAYNAKÇA

Abdurrezzâk, İbn Hemmâm es-Sanânî. *Musannefu Abdirrezzâk*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.

Acar, H. İbrahim. *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. Erzurum: EKEV yayınları, 2000.

Acar, H. İbrahim. “Talâk”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları 2010.

Aktan, Hamza. “Kur’ân’a Göre Boşanma Prosedürü”. *Dini Araştırmalar* 5/14, (2002), 5-16.

Âmilî, Muhammed b. Hasen el-Hür. *Tafsîlu vesâili’ş-Şîa ilâ tahsîli mesâili’ş-şerâa*. Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1414.

Ansî, Ahmed b. Kasım. *et-Tâcü'l-müzehheb li ahkâmi'l-mezheb*. b.y.: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993.

Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.

Ateş, Süleyman. “Kur’ânı Kerimde Evlenme ve Boşanma İle İlgili Ayetlerin Tefsiri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 23 (1978), 221-286.

Bardakoğlu, Ali. “Hukuki ve Sosyal Açından Boşanma”. *Türk Aile Ansiklopedisi*. Ankara: 1991.

Bedrân, Ebu'l-Ayneyn Bedrân. *Ahkâmu'z-zevâc ve't-talâk fi'l-İslâm*. Mısır: Matbaatu Dâri't-Te'lif, 1961.

Bayındır Abdulaziz. Talâk (Erkeğin Boşama Hakkı). Süleymaniyevakfi.org. Erişim 25.09.2022. <https://www.suleymaniyevakfi.org/kuran-arastirmalari/talak-erkegin-bosama-hakki.html>

Boynukalın, Ertuğrul. "Yemin". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 43/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Benî Ahmed, Halid Alî Süleyman. *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî li'l-eimmeti'l-erbaa fi fikhi'l-ahvâli's-şahsiyye ve'l-muâmelât*. Amman: Dârü'l-Hamid, 2006.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. es-Sünenü'l-kübrâ. Ta'lik: İbn Türkânî. B.y.: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyye el-Kâine fi'l-Hind, 1344.

Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.

Cezîrî, Abdurrahman. *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa*. Kahire: Dâru'l-Fecr li't-Turâs, 2004.

Cuma, Ali. *el-Kelîmu't-tayyib fetâvâ asriyye*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2006.

DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu, *Şarta Bağlı Boşama*, Erişim 10 Eylül 2022 <https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4476/sarta-bagli-bosama--muallak-tal%C3%A2k->

DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu, (Erişim 15 Aralık 2020). <https://kurul.diyanet.gov.tr/Sorularim>

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2001.

Dusûkî, Muhammed. *Fıkhu't-talâk beyne't-taklîd ve't-tecdîd*. Kahire: Cumhûriyyetu Mısır el-Arebiyye Vizâretü'l-Evkaf, 2005.

Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1957.

Ebû Zehra, Muhammed. *İmam İbn Teymiyye*. Çev., Mehmet Erdoğan. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1988.

Eroğlu, Selahaddin. "Talâk Hakkında Kur'ânı Kerimin Genel Tutumu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, (1986), 159-165.

Fakîh, el-Hucce eş-Şeyh Yusuf. *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi fikhi Ehli'l-Beyt*. Beyrut: Dâru'l-Advâ', 1989.

Fetva. Net, "Şarta bağlanan talak geçerli olur mu?". Erişim 14 Eylül 2022. <https://www.fetva.net/yazili-fetvalar/sarta-baglanan-talak-bosanma-gecerli-olur-mu.html>

Gandûr, Ahmed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi teşrîi'l-İslâmî mea beyâni kanûni'l-ahvâlî's-şahsiyye li'l-kadâi fi mehâkimi'l-Kuveyt*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 2006.

Hafîf, Ali. *Fıraku'z-zevâc fi'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.

Hallâf, Abdulvahhâb. *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye fi's-Şerâti'l-İslâmiyye*. Kuveyt; Dâru'l-Kalem, 1990.

Hillî, Ebu'l-Kasım Necmuddîn Cafer b. Hasen. *Şerâiu'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kârî, 2004.

İbn Abdilber. *et-Temhîd*. Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Abdurrahman, Halid (Ed.). *el-Fetâva's-şer'iyye fi'l-mesâili'l-asriyye min fetâvâ ulemâi Beledi'l-Harâm*. Riyad: y.y, 1999.

İbn Ali, İbrahim. *Mevsûatü âsâri'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-fikhiyye*. Umman: Mektebetü Muskit, 2006.

İbn Hamdu'l-Hekîl, Müsâid Abdullah. "İn'ikâdu'l-yemîn bi-sîgati't-talîk". *Mecelletü'l-Cemiyeti'l-Fikhiyyeti's-Suûdiyye* Sayı: 42, 504-587.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, trsz.

İbn Kayyim El-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *El-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. Riyâd, Dâru'l-Hicr, 1997.

İbn Rüşd El-Kurtubî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Mukaddemât el-mümehhedât*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselâm b. Abdullâh b. Muhammed. *Mecmûu fetâvâ*. 37 Cilt, Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâeti'l-Mushafi's-Şerîf, 1995.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselâm b. Abdullâh b. Muhammed. *el-Fetâva'l-kübrâ*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. "Lemhatü'l-muktetef fi'l-fark beyne't-talâk ve'l-hilf". *Advâ'ü's-Şerîa*. Tahkik Muhammed Seyyid Nidâ. c. 7., Riyad (1396), 101-109.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*. Tahkik Muhammed b. Ahmed Seyyid Ahmed. Mekke: Mektebu'l-Menâre, 1988.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, trsz.

İmrânî, Abdurrahman, "el-Halfu bi't-talâk metâ yeka", *Elve'yu'l-İslâmî*, Sayı: 441 (1423), 68-71.

İslamiokul. "Yemin Kasdıyla Talâk". (Erişim 26 Ekim 2022). <https://www.islamiokul.com/kutuphane/muhtelif/kavramlaransiklopedisi/Nikah%20Talak/105.htm>

Karadâvî, Yusuf. *Fetâvâ muâsıra*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 2003.

Karadâvî, Yusuf. *İslam Hukuku Evrensellik-Süreklilik*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz yayıncılık, 1999.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi'*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1986.

Kâsimî, Cemâluddîn Muhammed b. Muhammed Saîd. *Mehâsinü't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1418.

Kevserî, Muhammed Zâhid *el-İşfâk alâ ahkâmi't-talâk*, b.y.: Âsitâne, ts.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler". *İslami Araştırmalar* 5/4 (1991), 271-283.

Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Cilt No: 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Körfez Ülkeleri Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu. Erişim 30 Ekim 2020) <https://adlm.moj.gov.sa/attach/951.pdf>

Kuleysî, Ali Ahmed. *Ahkâmu'l-üsre fi ş-Şerîati'l-İslâmiyye*. Sana: Mektebetü Cîli'l-Cedîd, 1993.

Mahlûf, Haseneyn Muhammed. *İslami Araştırmalar ve Şer'i Fetvalar*. çev. Naim Erdoğan. İstanbul: Demir kitabevi, 1971.

Menşûrat. "Kanûnu'l-ahvâlî-ş-Şahsiyye 1929". Erişim 16 Şubat 2020. <https://manshurat.org/node/12369>

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Mergînânî, Ebu'l- Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dârü-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Mugniyye, Muhammed Cevâd. *el-Fikhu alâ mezâhibi'l-hamse*. Beyrut: Dârü'l-Cevâd, 2000.

Mugniyye, Muhammed Cevâd. *Fikhu'l-İmâm Ca'feri's-Sâdik*, Kum: İntişârâtü Kudsi Muhammedî, ts.

Müeyyed Billâh, Ahmed b. Huseyn el-Hasenî. *Şerhu't-Tecrîd fi fikhi'z-Zeydiyye*. Sana: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 2006.

Niyazov, Ahmet. "Caferi Fıkında Boşama Mahdudiyetleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* sy.15 (2010), 241-264.

Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 5-30.

Osmanoğlu, Murat. *Şarta Bağlanan Talâk*. İstanbul: İstanbul Üniv., SBE, Yüksek lisans Tezi, 2002.

Özdemir, Ahmet. *er-Rebî' b. Habîb ve el-Câmiu's-Sahîh Adlı Eseri*. Diyarbakır: Dicle Üniv. SBE, Doktora Tezi, 2017.

Paçacı, İbrahim, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11 (2008), 59-92.

Sâbık, Seyyid. *Fikhu's-Sünne*. Kahire: Dârü'l-Feth, 1999.

Semînî, Diyâuddîn Abdulazîz. *Kitâbu'n-Nîl ve şifâu'l-alîl*. Cezayir: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 1969. (İbâzîlere ait el-Mektebetü'ş-Şâmîle programı, Versiyon 3.47)

Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Sibâî, Mustafa. *Şerhu Kânûni'l-ahvâli's-şahsiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2001.

Subkî, Ebu'l-Hasen Takiyyuddîn Alî b. Abdülkâfi. *ed-Durretü'l-mudiyye fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye*. Şam: Matbaatü't-Terakkî, 1347.

Subkî, Ebu'l-Hasen Takiyyuddîn Alî b. Abdülkâfi. *Nakdu'l-ictimâ ve'l-iftirâk fi mesâili'l-eymân ve't-talâk*, (*ed-Durretü'l-mudiyye fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye* kitabının içinde basılmış), Şam: Matbaatü't-Terakkî, 1347.

Subkî, Ebu'l-Hasen Takiyyuddîn Alî b. Abdülkâfi, *en-Nezerü'l-muhakkik fi'l-hilfi bi't-talâki'l-muallak*, Matbaatü't-Terakkî, Şam 1347.

Şa'bân, Zekiyyuddîn. *ez-Zevâc ve't-talâk fi'l-İslâm*. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1964.

Şâkir, Ahmed Muhammed *Nizâmü't-talâk fi'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü's-Sünne, ts.

Şâmil İslâm Ansiklopedisi. "Yemin". *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*. ed. Duran Kömürçü. 8/287-291. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000.

Şehbûn, Abdülkerîm. *Şerhu Müdevveneti'l-ahvâli's-şahsiyyeti'l-Mağribiyye*. Rabat: Dâru Neşri'l-Ma'rife, 1987.

Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ahkâmu'l-üsre fi'l-İslâm*. Beyrut: ed-Dâru'l-Câmiyye, 1983.

Şeltût, Mahmûd. *el-Fetâvâ*. Kahire: Dâru'l-Meşrûk, 2004.

Şeltût, Mahmûd - Muhammed Ali Sâyis. *Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-Fıkh*. by.; Dâru'l-Maârif, 1986.

Şerkâvî, Muhammed Muhammed. "el-Halfu bi't-talâk bid'atün müstehdesetün". *Elve'yu'l-İslâmî* sayı: 338 (1994), 68-73.

Temel, Ahmet (ed.). *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *el-Mebsût fi fıkhî'l-İmâmiyye*. Thk. Muhammed el-Bâkır el-Behbedî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.

Yavuz, Yunus Vehbi. "Kadının Evlenmesi ve Boşanması", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Yılmaz Selahattin. *Ahvâli Şahsiyye Kanunlarının Boşanma Konusunda Getirdiği Yenilikler (Klasik Fıkh Düşüncesiyle Mukayeseli)*. Diyarbakır: Dicle Üniv., SBE, Doktora Tezi, 2022.

Zeydân, Abdülkerîm. *Kadın ve Aile Fıkhı Ansiklopedisi*. Çev. Heyet. İstanbul: Asalet Yayınları, 2019.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1997.

## İMAM HATİP LİSELERİNDE OKUTULAN İSLÂM KÜLTÜR VE MEDENİYETİ DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMININ ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİNE GÖRE İNCELENMESİ<sup>1</sup>

Faruk AYDIN \*

### Öz

İslâm medeniyeti, alemlere rahmet olarak gönderilen İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) ile tarih sahnesine taşınan vahiy şekillendirdiği aklın inşa ettiği bir medeniyet tecrübesidir. İmam Hatip Liselerinin 12. sınıflarında okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi söz konusu tecrübeyi gelecek nesillere aktarabilmenin bir vesilesi olarak önem arz etmektedir. “İmam Hatip Liselerinde Okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programının Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi” konulu araştırma “karma yöntem” çalışması ile gerçekleştirilmiştir. Bilimsel yöntemlerle elde edilen bulgular, ilgili literatürle karşılaştırılarak yorumlanmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre; öğretmenlerin %85,71’i İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programını öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirmesi bakımından yetersiz görürken, %85,82’si söz konusu dersin öğretim programının yeniden yapılandırılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Elde edilen bulgulara ilişkin çözüm önerileri sonuç ve öneriler bölümünde ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kültür, Medeniyet, İslâm Medeniyeti, Öğretim Programı, Medeniyet Tasavvuru, Değişim, Dönüşüm.

### AN ANALYSIS OF THE CURRICULUM OF THE COURSE ISLAMIC CULTURE AND CIVILIZATION THOUGHT ON IMAM HATIP HIGH SCHOOLS ACCORDING TO TEACHERS OPINIONS

#### Abstract

Islamic civilization is a civilization experience built by the mind shaped by the revelation that was brought to the stage of history with the Prophet Muhammad (pbuh). The Islamic Culture and Civilization course, which is taught in the 12th grades of Imam Hatip High Schools, is important today as a means of transferring the abovementioned experience to future generations. The research on "Examination of the Islamic Culture and Civilization Course Curriculum Taught in Imam Hatip High

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 31/05/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 25/08/2022

<sup>1</sup> Bu çalışma büyük ölçüde “İmam Hatip Liselerinde Okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programının Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi” (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\* Dr. Kocaeli Körfez İmam Hatip Ortaokulu., [fazimem@hotmail.com](mailto:fazimem@hotmail.com)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2923-8816>



Schools According to Teachers' Views" is carried out with a "mixed method" study. The findings obtained by scientific methods are interpreted by comparing them with the relevant literature. According to the findings obtained in the research; While 85.71% of the teachers found the Islamic Culture and Civilization course curriculum insufficient in terms of developing a healthy conception of civilization in students, 85.82% stated that the curriculum of the course in question should be restructured. Solution suggestions regarding the findings obtained are explained in detail in the sections of conclusion and suggestions.

**Keywords:** Culture, Civilization, Islamic Civilization, Curriculum, Civilization Conception, Change, Transformation.

## GİRİŞ

Alemlere rahmet olarak gönderilen İslâm Peygamberi Hazreti Muhammed (s.a.v.) tarafından temeli atılan, tarihi seyri içerisinde gelişerek günümüze kadar gelen ve kıyamete kadar var olma iddiasını sürdüren İslâm Medeniyeti, eşsiz kurumları, sayısız eserleri, ilmi tecrübesi, toplumsal ve bireysel alanda yaşattığı değerler ile insanlık için eşsiz bir medeniyet tecrübesini ortaya çıkarmıştır.

Doğuşundan kısa bir zaman sonra geniş coğrafyalara yayılma kabiliyeti göstermiş, asrı saadet tecrübesinin inşa ettiği insan modelinin ilmek ilmek dokuduğu İslâm medeniyeti, Emevi, Abbasi, Endülüs, Selçuklu ve Osmanlı tecrübeleri ile zenginleşerek günümüze dek varlığını sürdürmüştür. İslâm medeniyetinin söz konusu yayılma kabiliyetinin dini kabul noktasındaki bir icbar veya askeri baskıdan ziyade gönüllü bir kültürel devrim sayesinde gerçekleştiğini ifade eden<sup>2</sup> Garaudy, İslâm medeniyetinin söz konusu kabiliyetini, insanlık için fayda gördüğü eski medeniyetlere (Pers, Bizans, Hint) ait değerleri potasında eriterek güncelleyebilmesi ve kendisine ait manevi atmosferin ürettiği sanat anlayışı ile bu anlayışın ürettiği teknolojik gelişmelere öncülük edebilmesine bağlamaktadır.<sup>3</sup> Peygamber efendimiz (s.a.v.); "İlim Çin'de de olsa ona talip olun. Çünkü ilim her Müslümana farzdır."<sup>4</sup> buyruğu ile evrensel miras olarak kabul edilen ve her Müslüman için görev addedilerek başlatılan ilim seferberliği söz konusu hızlı yükselişin başlıca dinamiği olmuştur.

On dört asrı aşkın süre zarfında zaman zaman sair dünya medeniyetleri üzerinde tartışmasız üstünlüğünü elinde bulunduran İslâm medeniyeti, Fransız İhtilalinin tetiklediği ulusçuluk akımları ile parçalanmaya yüz tutmuş, İngiltere'de gelişen sanayi inkılabı ile birlikte bu üstünlüğünü Batı uygarlığına kaptırmaya başlaması İslâm medeniyeti için tarihsel bir kırılmanın dönüm noktası olmuştur.

<sup>2</sup> Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, Pınar Yayınları, 5. bs., İstanbul, 2000, 21

<sup>3</sup> Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, TEV, 2 bs. İstanbul, 2007, 106

<sup>4</sup> bkz. Beyhakî, *Şuabu'l-İman-Beyrut*, 1410, 2/253

Eşitlik, özgürlük ve adalet kavramlarıyla yeni açılımlar sağladıkları iddiasında olan Batı, sair medeniyetler için “modern” bir yaşam tarzı dayatmasında bulunmayı kendinde bir hak olarak görmüştür. Batı, ileri sürdüğü bu değerlerden özgürlük ve eşitlik açısından her ne kadar nisbi bir başarı sağlamış olsa da adaletin tesisi noktasında bu nispette bir başarı yakaladığını söylemek oldukça güçtür. Kendi çıkarları mevzu bahis olduğunda, ürettiği değerlerin ısrarlı takipçisi olan Batı’nın, öteki toplumlar için aynı hassasiyeti göstermediğini hem yeryüzündeki doğal kaynakların paylaşımından hem de yeryüzünde akan gözyaşlarına sebebiyet veren adaletsiz tutumlarından da anlamak mümkündür. Ben ve öteki olarak ayırttığı toplumlara karşı, ürettiği değerlerle çelişme pahasına ikilcil tavırlar sergilemiş olması aslında Batı uygarlığının içten içe tükenmekte olduğunun bariz bir ifadesi olarak da görülebilir. Lukacs’ın; “En uygar halklar bile barbarlığa, en parlak maddenin pasa komşuluğu kadar yakındırlar.”<sup>5</sup> ifadesi, eşyanın tabiatında varolan çürümenin, uygarlıkların zamanla barbarlığa dönüşebileceği gerçeği için de geçerli olduğunu gözler önüne sermektedir.

Geldiğimiz noktada insanlık için yeni bir soluk olacak, adaleti yeniden yeryüzünde geçer akçe kılacak yaklaşım ve değerlere ihtiyaç vardır. Peki, böylesine bir çıkış ile Batı medeniyetine alternatif olabilecek bir model ortaya koyma hedefi ne derece gerçekçi bir hedef olabilir? İslâm medeniyeti bu konuda yeniden tarihsel rolünü üstlenebilir mi? Yoksa bu çıkış farklı bir noktadan mı ortaya çıkacak? Bu durumu, elbette yeni açılımlarla gelecekte yaşanacak insanlık tecrübesi ortaya koyacaktır.

Samuel Huntington, Medeniyetler çatışması teziyle, gelecekte Batı uygarlığı ile medeniyet çatışması noktasında potansiyele sahip medeniyetleri sıralarken, Konfüçyüs, Japon, İslâm, Hint, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve Afrika kökenli medeniyetlere dikkat çekmekle yukarıda cevabı aranan soruların olası çözüm noktalarını da ortaya koymaktaydı. Huntington aynı zamanda, asıl medeniyet çatışmasının bir medeniyeti diğerinden ayıran fay kırıkları boyunca meydana geleceği öngörüsünde de bulunmaktadır. Bu bakış açısıyla olaya bakıldığında; asıl çatışmanın, yaşam tarzı, hayat felsefesi ve ürettiği değerler bakımından aralarında derin fay kırıkları olan Batı uygarlığı ve İslâm medeniyeti arasında yaşanması ihtimalinin oldukça yüksek olduğundan söz edilebilir. Huntington’a göre; İslâm medeniyetinde dinsel alan ve laik alan ayrımı olmadığı için bu durum, Müslüman toplumların gayrimüslimlerle medeniyet noktasında uzlaşmalarını zorlaştırmakta, uzun vadede İslâm medeniyetinin Batı medeniyetinden tamamen kopmasına ve bir çıkış yolu yakalamasına sebebiyet verecektir.<sup>6</sup> İslâm medeniyetinin söz konusu potansiyelini ünlü düşünür Toynbee de fark etmiş olmalı ki; İslâm medeniyetini uyuyan deve benzetmektedir. Uykuda olan

<sup>5</sup> John Lukacs, 20. Yüzyılın ve Modern Çağın Sonu (*The End of Twenty Century End of Modern Age*), Bilgin Yayınevi, İstanbul, 1995, 1

<sup>6</sup> Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, Vadi Yayınevi, 7 bs. Ankara, 2002, 25

Panislamizmin uyanıp, proleter kalabalıkları işgalci Batı'ya karşı harekete geçirmesi durumunda, İslâmın zaferlerle dolu geçmiş tecrübelerinin yeni bir dönemin başlangıcı olarak hiç de tahmin edilmeyecek kadar büyük etkilerinin olabileceğini ifade etmesi,<sup>7</sup> İslâm medeniyetinin geleceği açısından oldukça önemli bir yaklaşımı ortaya koymaktadır.

Kapitalist Batının ucuz işgücü ve sömürü esasına dayalı emek sömürüsü ile kurmuş olduğu uygarlık, maalesef 21. Yüzyılın ilk çeyreğinde de insan emeğini sömürmeye ve enerjilerini amaçları doğrultusunda kullanmaya devam etmektedir. Batının normal bir işçiden bile değersiz olarak gördüğü, elinde bir üretim aracı ve özgü işi bulunmayan proleter sınıfın<sup>8</sup> daha fazla sömürülmeye tahammül göstermeyip İslâm medeniyetinin sosyal adalet anlayışına sarılabilmesi ihtimali bile Batı uygarlığını oldukça tedirgin ettiği görülmektedir.

Batılı düşünür Miquel'e göre; "İslâm, değişik toplumlar ve değişik sosyal yapılarda şaşılacak derecede çeşitli evrelerden geçerek asırlarca bilinen, değişmez, temel ilkeleriyle bir istidat olduğunu ispatlamıştır."<sup>9</sup> Bu durum İslâm medeniyetinin, kapitalist Batı tarafından araçsallaştırılan insanlık için taze bir soluk ve bir çıkış yolu olarak tarihi sorumluluğun arifesinde olduğu anlamına gelmektedir. Şayet bu çıkış yolu iyi yönetilemez, vahiy eksenli düşünce dinamiğimizin gün yüzüne çıkardığı medeniyet kodları çağın ihtiyaçlarına göre yeniden temellendirilip bir eğitim programı marifetiyle medeniyet dokusu ortaya çıkarılamaz ise; insanlık için önemli bir fırsat da kaçırılmış olacaktır.

Söz konusu fırsatın insanlığın hayrına ve dirilişine vesile olabilecek bir öğretim programı marifetiyle yeni kuşaklara aktarılmasını hedefleyen; İmam Hatip Liselerinde okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersinin bu alanda iddialı ve önemli sorumluluklar üstlenebileceği değerlendirilmektedir. İslâm medeniyetinin yeniden inşa ve ihyasında hayati öneme sahip bir medeniyet tasavvuru oluşturabilme yönündeki iddianın gerçekliğini ortaya çıkarabilme adına alanda görev icra eden ders öğretmenlerinin görüşleri de ayrıca önem arz etmektedir. Bu bağlamda öğretim hizmetlerinin geliştirilmesi için öğretim programlarının sürekli olarak denemesine ve geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>10</sup> Söz konusu ihtiyaca binaen 2015'te uygulamaya alınan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının sahadaki uygulamalarını tespit etmek ve bundan böyle geliştirilecek öğretim programlarına katkı sağlayacak veriler elde etmek üzere araştırma planlanmıştır. Yapılan nicel ve nitel alan araştırmalarıyla İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin söz

<sup>7</sup> Arnold Toynbee, *Uygarlık Yargılanıyor*, Örgün Yayınevi, 2 bs., İstanbul, 2011, 179

<sup>8</sup> bkz. Ali Şeriati, *Medeniyet Tarihi II*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2013, 226

<sup>9</sup> Andre Miquel, *Doğuşundan Günümüze İslâm Medeniyeti*, Çev: Ahmet Fidan, Hasan Menteş, Gerçek Hayat Yayınları, İstanbul, 2003, 24

<sup>10</sup> Ali Özçelik, *Eğitimde Program Geliştirme ve Öğretim (Genel Öğretim Yöntemi)*, Pegem Yayınları, 3 bs. Ankara, 2014, 260

konusu dersin öğretim programı değerlendirmelerine ilişkin elde edilen verilerle, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının geleceğine dair katkılar sağlanmaktadır. Öte yandan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersinin tüm ortaöğretim kurumlarında yaygınlaştırılmasına ve İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutacak öğretmenlerin yeterliliklerinin geliştirilmesine de katkılar sağlaması beklenmektedir.

### **Problem Durumu**

Eğitim öğretim sistemleri, ait olduğu toplumun varlığını geliştirip yüceltecek ve gelecekte de uygar toplumlar içindeki saygınlığını temin edecek yegâne kurumların başında gelmektedir. Toplumlar eğitim-öğretim sistemine yatırım yaptıkça yücelir ve güçlü yarımlarını inşa etme imkânlarını bulurlar.

Eğitim sistemlerinin gücü; öğretmenlere verilen değer, öğretmenlik mesleğine atfedilen önem ve öğretmenlere kazandırılan saygınlıkla doğru orantılıdır. Dolayısıyla öğretmenlerin yüklendikleri misyon ve mesleki aidiyet duygularının gelişmesi de öğretmenlik mesleğine yapılan yatırımların kalitesi ile eş değerdedir. Bu vesileyle toplumlar, öğretmenlerini donanımlı hale getirebilmek için öğretmen yetiştirme politikalarını sürekli gözden geçirme ihtiyacı hissederler. Zira gelecekte var olabilmek ve toplumsal hedeflere ulaşabilmek için öğretmenlere hep ihtiyaç olacaktır.

Eğitimde tutturulamamış en ufak bir hedef, toplumsal açıdan gelecekte birçok şeyin kaybedilmesi anlamına gelmektedir. Böylesi bir maliyeti göze almak eğitim sistemi açısından hiç de kabul edilir bir durum değildir. Bu itibarla öğretmenlik, eğitim-öğretim sisteminin en temel unsuru ve adeta lokomotif gücü olarak geleceğe güvenle bakmanın teminatıdır.

Öğretmenler, tahsil hayatları ve mesleki kariyerleri boyunca edindikleri donanım ve formasyonlarla elde ettikleri kazanımları yüklenmiş oldukları misyonla geleceği şekillendirmede oldukça önemli bir görevi icra etmektedirler. Eğitim-öğretim sürecinde öğretmenler, muhatapları olan öğrencilerine sadece bilgi yüklemekle kalmayıp ait oldukları toplumsal yapının milli ve manevi değerlerini de kendi örneklikleri bağlamında bir rol model olarak aktarırlar. Bunu yaparken elbette salt değerler eğitimi ve bilimsel verileri aktarmakla kalmayıp; eleştirel düşüncenin geliştirilmesine de katkı sağlarlar. Öğretmenler bir yandan öğrencilerini kendi medeniyet değerlerini sorgulayabilecek özgüven sahibi bireyler olarak yetiştirirken diğer yandan ait oldukları medeniyet değerlerini farklı medeniyet değerlerine karşılaştırabilecek ve kendi medeniyet değerleri açısından yarımlarına ve insanlığa umut bahşeden gayretleri de öğrencilerinden esirgemeyeceklerdir. Bu yönüyle İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutacak öğretmenlerinin İslâm Kültür ve Medeniyetinin parlak mazisine ilişkin birikimlerle donanımlı hale getirilmeleri oldukça önemlidir.

Eğitim-öğretim sistemi açısından bir diğer önemli husus ise öğretim programlarının varlığıdır. Öğretmenler olay ve olgulara ilişkin bütün birikim ve

deneyimlerini mevcut öğretim programları vasıtasıyla aktarma fırsatını yakalarlar. İyi yapılandırılmış, kapsamı, içeriği net ifade edilmiş ve hedef kazanımları belirgin hale getirilmiş öğretim programları öğretmenlerin alandaki başarılarını kolaylaştıracaktır. Bir öğretim programı teorik açıdan oldukça mükemmel olsa bile uygulamada aksayan yönlerinin olması kaçınılmazdır. Önemli olan husus ise uygulamada aksayan ve geliştirilmesi gereken yönlerin tespit edilerek yeniden yapılandırılacak öğretim programlarının eğitim sistemine kazandırılmasıdır.

İmam hatip liselerinin 12.sınıflarında zorunlu ders olarak okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersinin öğretmen görüşlerine göre incelenmesini amaç edinen araştırmada yukarıda izah edilen hususlar bağlamında problem alanlarının varlığı araştırmacının dikkatini çekmiştir. Bu amaçla; öğretmenlerin mevcut İslâm Kültür ve Medeniyeti öğretim programının amaç, içerik, kapsam, konu alanı, hedef, öğretim materyalleri, ders kitabı ve değerlendirme basamaklarına ilişkin düşünceleri, bakış açıları araştırma konusu olmuştur. Karma yöntem araştırması açımlayıcı sıralı desen teorisiyle yürütülen bu araştırmanın problem cümlesi şöyle şekillenmiştir: “İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin profilleri ve mevcut öğretim programına ilişkin değerlendirmeleri nasıldır?”

#### **Araştırmanın Amacı**

Bu araştırmanın amacı; 2015 yılından itibaren İmam Hatip Liselerinin 12. sınıflarında okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programını, amaçlanan hedeflere ulaşabilme noktasındaki performansını, eğitim öğretim sürecini ve sürece ilişkin değerlendirmeleri, bu dersi icra eden öğretmenlerin söz konusu görüşleri doğrultusunda incelemek, ders öğretmenlerinin bu alanla ilgili formasyonlarını gözden geçirmek, var ise uygulamada karşılaşılan sorunları tespit edip bu alanda geliştirilecek programlara katkı sağlamak amaçlanmıştır.

#### **Sınırlılıklar**

- a) Araştırma 2018-2019 ve 2019-2020 eğitim-öğretim yılları ile sınırlıdır.
- b) Araştırma İstanbul ili Avrupa yakasındaki Anadolu İmam-Hatip Liselerinde İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan ve çalışmaya katkı sağlayan öğretmenlerin verdikleri bilgilerle sınırlıdır.

### **KURAMSAL ÇERÇEVE**

#### **Kültür**

"Bir toplumun kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer cümlelerinin bütünüdür."<sup>11</sup> şeklinde ifade edilen kültür kavramı, kullanım alanlarının yakınlığı sebebiyle genellikle medeniyet kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılsa da esasında farklı manaları ihtiva eden bir terimdir. Bu yönüyle kültür, medeniyetin bir alt ögesi olup, onun yerine ikame edilmesi kavramsal açıdan problemlili bir durum olarak değerlendirilmektedir. Kültür

<sup>11</sup> Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, 13

kavramını medeniyet anlamıyla eş anlamlı olarak ifade eden Tylor bu kavramı; “Bilimleri, inançları, sanatları, ahlakı, kanunları, adetleri ve insanın toplum hayatında kazandığı diğer kabiliyet ve alışkanlıkları kucaklayan girift bir bütün.”<sup>12</sup> olarak tanımlamaktadır. Ünlü dilbilimci Sapir’e göre ise kültür; “insanın yaşarken sosyal yoldan edindiği her öğeyi içeren bir kavram”<sup>13</sup> olarak tanımlamaktadır.

### **Medeniyet-Uygarlık**

“Arapçada “şehir” anlamına gelen ve müdün köküne dayanan medine isminden türetilen bu kelimenin, kök itibariyle “yönetmek” (es-siyâse) ve “malik olmak” anlamları da bulunan “deyn” (dîn) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür.”<sup>14</sup> Allah Resulünün (s.a.v.) Yesrib’e hicreti ile yeniden inşa ve ihya ettiği peygamber şehri anlamına gelen “Medinetu’n-Nebi” anlamında kullanılmaktadır.<sup>15</sup> Hud suresinin 61. ayette; “O sizi yeryüzünden (toprakten) yarattı ve sizden yeryüzünü imar etmenizi istedi.” ifadesini bulan “yeryüzünün imarı” ümran-medeniyet kavramlarının karşılığı olarak Farabi ve İbn-i Haldun gibi birçok İslâm düşünürüne ilham kaynağı olmuştur.<sup>16</sup> Seyyid Kutub ayette geçen “İmar etmenizi istedi.” ifadesini “... İmar etmenize imkân verdi.”<sup>17</sup> şeklinde tefsir ederken; Elmalılı M. Hamdi Yazır ise “... yeryüzünde umranda bulunma gücünü size o verdi.”<sup>18</sup> şekliyle tefsir etmiştir. İbn-i Haldun medeniyet kavramını göçebeliliğin (bedeviyet) manayı muhalifi ile anlatırken, “civilisation” kelimesini de yerleşik hayat anlamına gelen “el-hadra” terimi ile ifade etmektedir.<sup>19</sup> İbn-i Haldun’a göre medeniyet kavramına karşılık gelen “umran” şehirlilere mahsus bir kavram olmaktan ziyade bedevilerin de kendilerine has mütevazı, sade, külfetsiz bir medeniyet tarzının olabileceğini fevkalade mümkün olabileceğini ifade etmektedir.<sup>20</sup> Dolayısıyla bedevilerin de kendilerine mahsus medeni bir yaşantılarının olabileceğini ileri sürmektedir. Ahmet Cevdet Paşa ise insanların güvenlik korkusundan sınırlanarak devlet kurduktan sonra beslenme, barınma ve güvenlik gibi temel beşeri ihtiyaçlarını karşılamak ve insanlığa ait kemâlatı tahkim etmek üzere medenileştiklerini ifade etmektedir.<sup>21</sup> Medeniyet kelimesinin Türkçe karşılığı olarak kullanılan uygarlık ise;

<sup>12</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, 23 bs., İstanbul, 2016, 82

<sup>13</sup> Yılmaz Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1997, 29

<sup>14</sup> İlhan Kutluer, *Medeniyet, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, C. 28

<sup>15</sup> Ayhan Tekineş, “İslam Medeniyetinin Kuruluşunda Ashab-ı Kiram”, *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2010, C. 14, S.2, 57

<sup>16</sup> Mehmet Görmez, *Dünyayı İmar Etmek*, *Diyanet Aylık Dergi*, Ankara, 2011, S. 247, 1

<sup>17</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zılâli'l-Kur’ân*, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1992, C.6, 352

<sup>18</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Huzur Yayınları İstanbul, 2003, C.5, 132

<sup>19</sup> Bekir Karlığa, *Medeniyet Bilinci*, Pelikan Basım, İstanbul, 2019, 17

<sup>20</sup> İbn-i Haldun, *Mukaddime I*, Der. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları , 11 bs. İstanbul, 2015, 114

<sup>21</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 85

“Teknik gelişmişlik düzeyi, davranış biçimlerini, bilimsel bilgi düzeyini, dinsel düşünce biçimlerini ve gelenekleri”<sup>22</sup> ifade eden bir kavram olarak tanımlanmaktadır.

Kalın medeniyet ve uygarlık kavramlarını karşılaştırırken kelimelerin kök anlamlarındaki benzerliklerine vurgu yaparak bir karşılaştırma ve anlam verme yolunu tercih etmiştir:

*“Latince ‘civitas’ kelimesinden türetilen ‘civilization’ kelimesi ve türevleri Türkçedeki ‘medeniyet’ gibi, kök manası itibariyle ‘medine’ yani ‘şehir’le ilgilidir. Yunancada şehir anlamına gelen ‘polis’ kelimesi de, ‘civitas’ gibi, nezaket, kibarlık, incelik (politeness) manalarını taşır.”*<sup>23</sup>

Kalın aynı zamanda “Cumhuriyet döneminde medeniyet kelimesinin karşılığı olarak teklif edilen ‘uygarlık’ kelimesinin hem etimolojisi hem de tarihi arka planı, meramımızı anlatmaktan uzaktır.”<sup>24</sup> ifadesi ile de Cumhuriyet döneminde medeniyet kelimesine karşılık uygarlık kelimesinin kullanılmasına dair eleştirilerde bulunmaktadır. Kalın’a göre uygarlık, Uygurların medeniyet seviyesine ulaşan bir toplum olmasından kaynaklı olabileceği, medeniyet kavramı ile eşdeğer olamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla Uygur ve uygarlık kelimeleri arasındaki fonetik benzerliğin medeniyet anlamına gelmediği, uygarlık kelimesi yerine medeniyet kavramının tercih edilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Braudel’e göre uygarlık (civilisation) kelimesi; “Yeni bir kelime olup Fransa’da XVIII yüzyılda kaçamak bir şekilde belirmiştir. XVI. yüzyıldan beri kullanılan uygar (civilise), uygarlaştırmak (civiliser) kelimelerinden hareketle yaratılmıştır.”<sup>25</sup> Latince bir kelime olan “civilite” sözlükte; “aklı başında, yumuşak ve kibar davranış ve sohbet etme tarzı”<sup>26</sup> anlamlarına karşılık gelmektedir.

Güngör’e göre bir medeniyet; “her şeyden önce bir değerler ve inançlar sistemi olup, müesseseler bu değer ve inançların eseri olarak ortaya çıkmaktadır.”<sup>27</sup> Etimolojik bir tanımlamanın aksine sosyolojik bir bakış açısıyla medeniyetlerin İslâm medeniyeti anlamındaki tanımlamasıyla söz konusu tanımlamayı pekiştiren Özakpınar ise; “Bir inanç ve ibadet değil, bütünüyle bir hayat tarzı olup, Müslüman toplumların hayat tarzlarını belirlemektedir. Cami, medrese, kütüphane, rasathane, imarathane, kervansaray, hamam vb. müesseseler bu tarzın önemli göstergesi”<sup>28</sup> olarak ifade ederken Said Halim Paşa’nın tanımına paralel bir tanımlama yapmaktadır. Nitekim Said Halim Paşa da; “Diyanet-i İslâmiye, ihtiva ettiği en yüksek idrakat ve hakayıkıyla, insaniyetin en muazzam bir dinidir. En sahih ve en mükemmel ruh manasıyla anılan

<sup>22</sup> Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, 8 bs. İstanbul, 2015, 73

<sup>23</sup> İbrahim Kalın, *Barbar Modern Medeni*, İnsan Yayınları, 1 bs., İstanbul, 2018, 28

<sup>24</sup> A.g.e., 28

<sup>25</sup> Fernard Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, İmge Kitabevi, 4 bs., Ankara, 2014, 31-32

<sup>26</sup> Lucien Febvre, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, İmge Kitabevi, 1 bs. Ankara, 1995, 22

<sup>27</sup> Yılmaz Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007, 79

<sup>28</sup> Yılmaz Özakpınar, *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, Ötüken Neşriyat 3 bs. İstanbul, 2003, 35

medeniyeti insaniyenin hâdimi değil, bizzat o medeniyetin kendisidir.”<sup>29</sup> ifadeleri medeniyet ile İslâm dininin bir olduğunu, dolayısıyla medeniyeti, İslâm dininden soyutlanamayacak kadar bütünleşik bir kavram olarak tanımlamaktadır. Etimolojik olarak "Medine" sözcüğünden türetilen medeniyet, "Medinetü'n-Nebi" ekseninde oluşturulan toplumsal düzenin tezahürüyle ortaya çıkan yapının sosyolojik bir ifadesi olarak tanımlanabilir.

### **Öğretimde Program Geliştirme**

Eğitim belirli bir plan ve program dahilinde icra edilebilecek bir faaliyettir. Eğitim faaliyetlerinde hedeflenen amaçlara ulaşabilmek için hiç şüphesiz ki eğitim öğretim sürecini işletecek bir programa ihtiyaç vardır. Demirel'e göre eğitim programı kavramının yanısıra çok sık kullanılan diğer bir kavram da program geliştirmedir.<sup>30</sup>

Program geliştirme kendisine has uzmanlık gerektiren niteliksel bir ameliyedir. Literatürde program geliştirme; hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci, değerlendirme öğeleri ve bu öğeler arasındaki araştırma-geliştirmeye yönelik faaliyetlerin tümü olarak tanımlanmaktadır.<sup>31</sup> Demirel tarafından yapılan tanımlamada ise öğretim programı; "Eğitim programının hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme öğeleri arasındaki dinamik ilişkiler bütünü"<sup>32</sup> olarak tanımlanmaktadır. Program geliştirme, öncelikle öğretimsel amaç ve hedeflerinin belirlenmesiyle başlayan bir süreçtir. Bu süreçte, öğretim hedeflerinin açık ve net olarak belirtilmesi, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve ölçme-değerlendirme gibi öğretim programlarının diğer öğelerinin tasarımına ilişkin karar verme süreçlerine de yön verecektir.<sup>33</sup> Özçelik, derste yer alacak hedeflerin ve öğrenme-öğretme etkinliklerinin seçiminde, süreklilik, aşamalılık ve dayanışıklık ilkeleri doğrultusunda bir sıra takip edilerek belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>34</sup> "Toplumsal yapının dinamizmi eğitim programlarının da dinamik bir kabiliyeti olmasını gerektiren bir faktördür."<sup>35</sup> Toplumsal gelişmeler ve beklentiler eğitim programlarının yönünü de belirleyen başlıca temel faktörler olarak ifade edilebilir. Öğretim programının başarısı aynı zamanda toplumsal talepleri de karşılayabilme kabiliyetine bağlı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla öğretim programları geliştirilirken

<sup>29</sup> Said Halim Paşa, "İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiye", *Sebilürreşad*, İstanbul, 1922, C.19, S. 493, 265

<sup>30</sup> Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, Pegem Akademi 25 bs., Ankara, 2017, 5

<sup>31</sup> Ömer Cem Karacaoğlu, *Eğitimde Program Geliştirme*, Nobel Akademi, 2 bs., Ankara, 2020, 24

<sup>32</sup> Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 5

<sup>33</sup> Tuba Yelken Yanpar, Yavuz Konokman, "Program Geliştirmede Hedefler", *Eğitimde Program Geliştirme ve Değerlendirme*, Der. Behçet Oral, Taha Yazar, Pegem Akademi, Ankara, 2017, 293-294

<sup>34</sup> Ali Özçelik, *Eğitimde Program Geliştirme ve Öğretim (Genel Öğretim Yöntemi)*, 62

<sup>35</sup> Uğur Tekin vd., "Program Geliştirmenin Temel İlkeleri", *Eğitimde Program Geliştirme*, Der. Battal Odabaşı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2014, 24



öğretimsel ve eğitimsel etkinlikler planlanırken, toplumsal yapıda var olan sorunların tespiti ve bu sorunları çözme becerileri de dikkate alınmalıdır.<sup>36</sup>

Öğretim programında başarıyı yakalamaktan söz etmek için öğrencilerin tümünün belirlenen hedeflere ulaşması gerekir. Dolayısıyla bireysel bir başarıdan ziyade kitlesel bir başarıyı hedeflemek önemlidir. Ancak pratikte böyle bir durum söz konusu olmadığından kitlesel başarıyı engelleyen durumları, program uygulama sürecindeki mevcut aksaklıkları ve yetersizlikleri tespit etmek, bunların hangi öğeden kaynaklandığını belirlemek ve tespit edilen hususları çözüme kavuşturabilmek, sorunları gidermek için program değerlendirilmesi bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>37</sup> Program değerlendirme aynı zamanda yeni bir program geliştirmeye kaynaklık etme ve bu ihtiyacı karşılamaya yönelik bir çaba olarak ifade edilebilir. Program değerlendirme; uygulanmakta olan öğretim programını adeta rasat etme ve süreci fotoğraflama çabası olarak da değerlendirilebilecek bir aşamadır. Bu rasat ve fotoğraflama ameliyesi, uygulamada aksayan yönlerin tespiti ve geliştirilmeye açık hususların yeniden değerlendirilerek yeni programların hayata geçirilmesini sağlamaya yönelik bir çaba olarak, öğretim programının başarısını artıracak, toplumsal yapıda var olan ihtiyaçları karşılayacak toplumsal talebi de dikkate almalıdır.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programının Ortaya Çıkışı**

İslâm medeniyeti, on dört asrı aşan kültür ve medeniyet birikimi ile insanlık için temin ettiği bireysel ve toplumsal güven temelli hayat nizamı, ürettiği sayısız değer ve inanç sistemiyle tarihi seyri içerisinde eşsiz ve parlak dönemlerin yaşanmasını temin etmiştir. Yüzyıllar boyu insanlığa umut olmuş bu eşsiz tecrübenin günümüz ihtiyaçlarını da karşılayabilecek şekilde yeniden inşa ve ihyası oldukça önemlidir. Zira geçmişin bugünle olan ilişkisi, bir yandan geçmişin temel değerlerinin yeniden harmanlanmasını gerektirirken, öte yandan bugünün yeniden inşa edilmesini gerektirmektedir.<sup>38</sup> Tarihte yaşanmış güçlü medeniyet tecrübesini bireysel ve sosyal yaşamda yeni açılımlar sağlayabilecek bir yapıyla sonraki nesillere aktarmak, gelecekte de bu mirası çağın gereklerine göre yeniden yaşatılabilmesi amacıyla imam hatip liselerinde İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi zorunlu ders olarak okutulmaya başlaması oldukça önemli bir gelişmedir. Talim Terbiye Kurulu'nun 20.02.2014 tarih ve 9 sayılı kararıyla ders okutma görevi Tarih öğretmenlerine verilmiştir. Ehemmiyetli bir muhtevayı haiz İslâm Kültür ve Medeniyeti dersinin, İmam Hatip Liselerinin 12. sınıflarında haftada iki saatlik sınırlı bir alan ve sürede de olsa okutuluyor olması, İslâm

<sup>36</sup> Mahmut Adem, *Eğitim Planlaması*, Ekinoks Yayınları, Ankara, 2008, 215

<sup>37</sup> Mehmet Gültekin, "Program Geliştirmeye İlişkin Temel Kavramlar", *Eğitimde Program Geliştirme ve Değerlendirme*, Der. Behçet Oral, Taha Yazar, Pegem Akademi, Ankara, 2017, 35

<sup>38</sup> Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, Çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, 19 bs. İstanbul, 2015, 13

kültür ve medeniyetinin geleceği adına oldukça önemli bir aşama olarak ifade edilebilecek bir husustur.

Sayıları hızla artan proje Anadolu İmam Hatip Liseleri ile bu okullarımız, nitelik ve nicelik bakımından geliştirilerek eğitim sistemimizin içerisindeki yerini koruyagelmiştir. Günbegün eğitim sistemimiz içerisinde önemi artan bu okullarımızda, kültür ve medeniyet mirasımıza ilişkin değerlerin öğretimine de başlanmıştır. Tam da bu noktada 2015 yılında 30.04.2015 tarih ve 28 sayılı Talim Terbiye Kurulu kararı ile İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi, İmam Hatip Liselerinin 12. sınıflarda zorunlu ders olarak okutulmaya başlanmıştır. 7 ünitelik içeriği ile İslâm kültür ve medeniyetini, hemen hemen tüm konu başlıklarıyla ele alan bu dersle, 72 saatlik çerçevede İslâm Kültür ve Medeniyetine ait 31 kazanım hedeflenmektedir. Bu dersi alan öğrencilere;

- İslâm kültür ve medeniyetinin doğuşunu, gelişimini ve kaynaklarını öğretmek,
- İslâm kültür ve medeniyetinin temel esaslarını ve özelliklerini öğretmek,
- İslâm kültür ve medeniyetinde sosyal ve ekonomik hayatı yönlendiren ahlaki ilkeleri, değerleri ve kurumları benimsetmek,
- İslâm kültür ve medeniyetinde ilmin önemini, gelişen müesseseleri ve ilmî faaliyetleri kavratmak,
- İslâm kültür ve medeniyetinde sanatı yönlendiren temel unsurları öğretmek,
- İslâm kültür ve medeniyetinde şehir ve şehrin kimliğini oluşturan unsurları öğretmek,
- İslâm kültür ve medeniyetinin mevcut durumunu ve yeniden güçlendirilmesi için yapılan çalışmaları fark ettirmek amaçlanmıştır.<sup>39</sup>

Araştırmaya konu olan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı ortaöğretim kurumlarının imam hatip liseleri bölümünde ders olarak okutulmaya başlanması oldukça yenidir. Cumhuriyet döneminde kültür ve medeniyet kavramlarına ilişkin konular bağımsız bir disiplinden ziyade, tarih, edebiyat, sosyoloji ve din vb. derslerin içeriklerinde farklı bölümler halinde okutulmuştur. Ancak kültür ve medeniyet kavramlarını içerik bakımından zenginleştirilerek bağımsız bir disiplin ve ders bağlamında sadece İmam Hatip Liselerinin 12. Sınıflarında zorunlu ders olarak okutulması ancak 2015 gibi yakın bir tarihte hayata geçirilmiştir. Oldukça yeni bir öğretim programı sayılan söz konusu programın önceki uygulamaları bulunmadığından programlar arası bir karşılaştırma yapma imkânı da bulunmamaktadır. Dolayısıyla araştırma konusu olan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi

<sup>39</sup> M.E.B., *İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programı*, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara, 2015, 3

öğretim programı Talim Terbiye Kurulu'nun 30.04.2015 tarih ve 28 sayılı kararıyla öngörülen öğretim programı, sadece dersi okutan öğretmen görüşleri ve ilgili literatür doğrultusunda değerlendirilmektedir.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Öğretim Programının İçeriği**

Talim ve Terbiye Kurulu'nun 30.04.2015 Tarih ve 28 No'lu kararı ile uygulamaya alınan İslâm Kültür ve Medeniyeti öğretim programı yedi üniteden oluşmaktadır. Birinci ünite İslâm Kültür ve Medeniyetin doğuşu anlatılmaktadır. Bu bağlamda ünite Kültür ve medeniyet kavramları, İslâm kültür ve medeniyetin doğuşu ve gelişimi ile İslâm kültür ve medeniyetine kaynaklık eden akliselim, Kur'an ve Sünnet, beş duyu (havass-ı selime), örf ve âdetler ile diğer kültür ve medeniyetler konu içeriği olarak belirlenmiştir. Söz konusu hususlar ile ilgili öğrencilerde gerçekleşmesi beklenen beş kazanım hedeflenmektedir. Bu dersi alan öğrencilerin kültür ve medeniyet kavramlarını açıklayabilme, İslâm kültür ve medeniyetinde peygamberlerin öncülük ettiğini ifade edebilme, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İslâm kültür ve medeniyetindeki önemini fark edebilme, İslâm kültür ve medeniyetini kaynaklarını açıklayabilme ve İslâm medeniyetinin sair medeniyetlerle farkını ifade edebilme becerisi kazandırılmak hedeflenmektedir.

İslâm kültür ve medeniyetinin esaslarını konu edinen ikinci ünite; Tevhid, Hürriyet, İlmîlik, Özgünlük, Yerlilik, Evrensellik ve Sulh kavramlarından oluşan İslâm kültür ve medeniyetinin esasları ile Emanet, Adalet, Liyakat, İstişare ve Meşruiyet kavramlarını içeren İslâm kültür ve medeniyetinde yönetim anlayışının esasları konu içeriği olarak belirlenmiştir. Bu ünite öğrencilerde gerçekleşmesi beklenen üç kazanım hedeflenmektedir. Bu kazanımlar sayesinde İslâm kültür ve medeniyetinin kendine özgü esaslardan oluştuğunu kavrayabilen öğrencilerin, İslâm kültür ve medeniyetinin esaslarını ve yönetim anlayışının esaslarını açıklayabilmeleri amaçlanmaktadır.

İslâm kültür ve medeniyetinde sosyal ve ekonomik hayatı konu edinen üçüncü ünite; İslâm ve toplum, İslâm toplumunu yönlendiren ilkeler (güven, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma, iyiliği emretme, kötülükten sakındırma ile hak ve adaleti gözetme) konu içeriği olarak belirlenmiştir. Ayrıca İslâm toplumunda sosyal hayat (İnsan - Allah ilişkisi, insan - insan ilişkisi, insan - toplum ilişkisi, insan - evren ilişkisi) ve İslâm toplumundaki ekonomik hayat konuları içeriğe dâhil edilmiştir. Bu ünite öğrencilerde gerçekleşmesi amaçlanan dört kazanım hedeflenmektedir. Ünite sonunda öğrencilerin, İslâmiyet'in fert ve topluma verdiği önemi fark etmeleri, İslâmiyet'in huzur ve barış içerisinde yaşayan erdemli bir toplum oluşması için koyduğu ilkeleri ve bu ilkelerin İslâm medeniyetinin oluşumuna etkilerini açıklayabilmeleri kazanım olarak hedeflenmektedir. Ayrıca bu ünitenin sonunda öğrencilerin İslâm kültür ve medeniyetinde sosyal hayatı oluşturan ilişkileri ve bu ilişkilerin medeniyete

yansımaları ile İslâm kültür ve medeniyetinde ekonomik düzeni belirleyen ilkeler ve günümüz toplumları için söz konusu ilkelerin önemini fark edebilmelerinin kazanıma dönüştürülmesi de hedeflenmektedir.

İslâm kültür ve medeniyetinde “ilim” kavramını konu edinen dördüncü ünite, Kur’an ve sünnette ilim, ilmî hayatın gelişmesi ve dünyadaki etkileri (Kur’an-ı Kerim’in cemedilmesi ve çoğaltılması, hadislerin tedvin ve tasnifi, tercüme hareketleri, ilmî araştırmalar ve telif faaliyetleri ile ilmî faaliyetlerin diğer medeniyetlere etkileri) konu içerikleri olarak belirlenmiştir. Ayrıca ilim kurumları olan mescitler, kütüphaneler, medrese, mektep ve üniversiteler de söz konusu üniteye konu olarak dâhil edilmiştir. Bu ünite, öğrencilerde gerçekleşmesi beklenen beş kazanım hedeflenmektedir. Öğrencilerin, Kur’an-ı Kerim’in ilme verdiği önem ile Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabenin ilmî faaliyetlerin başlamasındaki rolünü örneklendirebilmeleri öngörülürken, Kur’an-ı Kerim’in cem’i ve hadis tedvin ve tasnifinin ilmî faaliyetlerin başlangıcı olduğunu bilebilmeleri kazanım olarak hedeflenmektedir. Ayrıca değişen şartlara göre Müslümanların yeni ve özgün çözümler üretip ilmî faaliyetlerin sistematiğini oluşturabilme, ilmî faaliyetlere süreklilik kazandırmalarını fark edebilme ve ilmî faaliyetlerin sair medeniyetlere katkılarını fark edip, İslâm kültür ve medeniyetinde ilmî müesseselerin ortaya çıkmasında rol oynayan temel faktörleri ve bu kurumların önemini açıklayabilmeleri hedeflenmektedir.

İslâm kültür ve medeniyetinde “sanat” kavramını konu edinen beşinci ünite; sanat ve sanatın kapsamı, İslâm kültür ve medeniyetinde sanat anlayışı, dil ve edebiyat, mimari, güzel sanatlar ve musiki konu başlıklarından oluşan muhtevalar mevcuttur. Bu ünite, öğrencilerde gerçekleşmesi beklenen beş kazanım hedeflenmektedir. Öğrencilerin, İslâm kültür ve medeniyetinde sanatı yönlendiren ve şekillendiren anlayışları yorumlayabilme, İslâm kültür ve medeniyetinde dil ve edebiyatın önemini fark edebilme ve İslâm kültür ve medeniyetinde mimariyi şekillendiren anlayışları ve örnek mimari eserleri yorumlayabilmeleri amaçlanmıştır. Ayrıca öğrenciler için İslâm kültür ve medeniyetinde güzel sanatların özelliklerini örnekleyebilme ve musikin İslâm kültür ve medeniyetindeki yerini ve önemini örnekleriyle açıklayabilmeleri de birer kazanım olarak hedeflenmektedir.

İslâm kültür ve medeniyetinde “şehir” kavramını konu edinen altıncı ünite; şehirleşmenin tarihçesi, şehir ve medeniyet ilişkisi ile şehir ve özellikleri (şehrin düzeni ve fiziki unsurları ile İslâm medeniyetinin beşiği olan şehirleri) konu içeriği olarak belirlenmiştir. Bu ünite ile öğrencilerde gerçekleşmesi beklenen dört ayrı kazanım hedeflenmektedir. Ünite sonunda öğrencilerin şehirleşmenin başlama nedenlerini açıklayabilme, şehir ile medeniyet arasındaki ilişkiyi fark edebilme, Müslümanların kurdukları şehirlerde cami ve medrese merkezli bir anlayışla yapılandığını fark

edebilme ve İslâm kültür ve medeniyetinde, şehirleri öne çıkan özellikleri ile açıklayabilmeleri amaçlanmaktadır.

İslâm kültür ve medeniyetinin bugününün ve geleceğini konu edinen yedinci ünite; İslâm kültür ve medeniyetini üzerine yapılan araştırmalar, İslâm kültür ve medeniyetinin sair medeniyetlere etkileri ile İslâm kültür ve medeniyetinin bugününü ve geleceğini kavrayıp ifade edebilme konu içeriği olarak belirlenmiştir. Bu ünite ile verilecek olan eğitim sonunda öğrencilerde gerçekleşmesi amaçlanan beş ayrı kazanım hedeflenmektedir. Bu ünite sonunda öğrencilerin İslâm kültür ve medeniyeti hakkında çalışma yapan araştırmacıları ve ortaya koydukları eserleri tanıyabilme, İslâm kültür ve medeniyetinin güçlenmesine yönelik fikrî, ilmî ve sosyal çabaları yorumlayabilme ve İslâm kültür ve medeniyetinin sair medeniyetlerle olan ilişkisini yorumlayabilmeleri amaçlanmaktadır. Daha da önemlisi öğrencilerin, Müslümanların sahip olduğu maddi ve manevi imkânlar ile insanlığın dirilişi için İslâm kültür ve medeniyet birikiminin yeni açılımlar sağlayabileceğini fark edebilmeleri hedeflenmektedir.

### YÖNTEM

Araştırmanın modeli nicel ve nitel araştırmanın bir arada yapıldığı karma araştırma yönteminden oluşmaktadır. Araştırmada nicel ve nitel veriler, açıklayıcı sıralı desenin yapısına uygun olarak; önce nicel araştırma verileri elde edilmek üzere İstanbul ili Avrupa yakasındaki 12. sınıfı bulunan Anadolu İmam Hatip Liselerindeki İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlere nicel araştırma verisi sağlayacak bir anket uygulaması yapılmıştır. Anketle, uygulamanın mimarları olan öğretmenlerin, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersinin öğretim programı ile ilgili görüşleri alınarak öğretmenlerin öz değerlendirmeleri doğrultusunda, öğretmen profilleri, öğrenim durumları ve öğretmenlerin öğretim programına ilişkin yaklaşımları, uygulamaya ilişkin değerlendirmeleri ve program geliştirme yönündeki görüş ve önerileri belirlenmeye çalışılmıştır. Alan araştırması yapılırken araştırmaya konu olan öğretmenlerle yüz yüze görüşmeler yapılarak gerçekçi resimler elde edilmiş, öğretim programının hedeflediği davranış değişikliklerini gerçekleştirebilme gücü ve bu amaçlara araçsallık etmesi bakımından ders kitabının uygunluğu da değerlendirilmeye alınmıştır. Elde edilen verilerden yola çıkılarak hazırlanan nitel araştırma soruları, örneklem gruba e-posta yoluyla uygulanarak elde edilen veriler ayrı ayrı analiz edilmiş, akabinde bir arada kullanılarak yorumlanmıştır.

### Evren ve Örneklem

Nicel araştırma evrenin ve örneklemini, İstanbul ili, Avrupa yakasındaki 70 Anadolu İmam Hatip Lisesinde İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan 130 öğretmen oluşturmaktadır. Araştırmada olasılığa dayalı olmayan örneklem yöntemi seçilmiştir. Araştırma problemine ve alt sorularına ilişkin cevap bulunabileceği varsayımından hareketle İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler kastı örneklem yöntemi ile seçilmiştir.

İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretmenlerinin profilleri ve öğretim programı hakkındaki görüşlerini belirlemeye yönelik olarak hazırlanan anket Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı 12. sınıflı bulunan 70 Anadolu İmam Hatip Lisesindeki 130 öğretmene uygulanmıştır.

Nitel araştırmalar için öngörülen örneklem stratejisi olasılıksız örneklem stratejisidir.<sup>40</sup> Bundan ötürü araştırmanın çalışma grubunu İstanbul'da bulunan Anadolu İmam Hatip Liseleri; örneklemi ise, İstanbul ili, Avcılar, Başakşehir Beylikdüzü, Büyükçekmece, Çatalca, Esenyurt, Sarıyer ve Şişli İlçelerinde bulunan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan 21 öğretmen oluşturmaktadır.

### **Veri Toplama Araçları**

Araştırmanın nicel verileri araştırmacı tarafından uzman görüşleri doğrultusunda hazırlanan ve geçerlik ve güvenilirlik çalışması araştırmacı tarafından yapılan bir anket ile elde edilmiştir. 120 sorudan oluşan taslak anket oluşturulmuştur. Taslak, uzman görüşlerine sunulacak söz konusu taslağı içerik, uygulama ve yapı geçerliliği açısından değerlendirmeleri istenmiştir. Geçerliliğe ilişkin çalışmalar sonrası uzman görüşlerine dayalı 113 maddelik bir anket oluşturulmuştur. Araştırmanın nitel boyutunda, araştırmacı tarafından elde edilen nicel verilere açılım ve ayrıntı katacak toplam 5 maddelik görüşme formu uzman görüşü doğrultusunda oluşturularak hazırlanmıştır.

### **Verilerin Analizi**

Nicel veri analizinde SPSS 21 (Statistical Package for the Social Sciences) paket programından yararlanılmış olup değerlendirmedeki istatistiksel işlemlerde yüzde (%) ve frekans (f) kullanılmıştır. Nitel araştırmada hem betimsel hem de içerik analizinde elde edilen sonuçların doğruluğunu yansıtmak üzere araştırma raporunda doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Ancak alıntılar yapılırken katılımcıların adları gizlenerek katılımcılara farklı bir kodlama yapılarak değerlendirilmiştir.

## **SONUÇ**

Araştırmada elde edilen bulgulara göre İslam Kültür ve Medeniyeti dersini okutmakta olan öğretmenlerin profillerine, İslam Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının yapısına ve geleceğine ilişkin ulaşılan sonuçlara yer verilmektedir.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersini Okutan Öğretmenlerin Profilleri ve Sosyo-Kültürel Yapılarına İlişkin Elde Edilen Sonuçlar**

1. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin 3/5'ü kadın, 2/5'si erkek öğretmenlerden oluşmaktadır.
2. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin 2/3'si evli, 1/3'i bekar öğretmenlerden oluşmaktadır.

<sup>40</sup> Sharam Merriam, Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber (Qualitative Research A Guide to Design and Implementation), 3 bs. (Ankara: Nobel Akademi, 2013), 82

3. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin 3/4'ü 45 yaş altı, 1/4'i 45 yaş üstü öğretmenlerden oluşmaktadır.

4. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin yarısı geniş aile, diğer yarısı çekirdek ailede yetişmiş öğretmenlerden oluşmaktadır.

5. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin %95'i yetiştikleri aileyi dindar/muhafazakar olarak tanımlamaktadır.

6. Nitel araştırmaya katılan öğretmenlerin tamamı kendisini Müslüman / İslâm / Ehl-i Tevhid vb. kimliklerle tanımlamaktadır.

7. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin 2/3'si on yıl altı tecrübeye, 1/3'i on yıl ve üstü tecrübeye sahip öğretmenlerden oluşmaktadır.

8. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin %78'i İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri, %12'si Tarih dersi öğretmenleri, %10'u diğer branş öğretmenleri olup, %10'u yönetici, %62'si okulun kadrolu öğretmeni, %38'i ise ücretli öğretmenlerden oluşmaktadır.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersini Okutan Öğretmenlerin Eğitim Düzeyleri, Meslek Aidiyetleri ve Kişisel ve Mesleki Gelişimlerine İlişkin Çabalarına Yönelik Elde Edilen Sonuçlar**

1. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin tamamı lisans mezunu olup; %70'i İmam Hatip Lisesi mezunu, %27'si yüksek lisans veya doktora eğitimini tamamlamış veya bu eğitimlerine halen devam eden öğretmenlerden oluşmaktadır.

2. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin %85'i mesleğini severek icra ettiklerinden idealist yapıdadırlar.

3. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin mesleklerini tekrar tercih durumu söz konusu olması durumunda %80'i öğretmenlik mesleğini tekrar tercih edeceklerini beyan etmişlerdir. 1-10 yıl tecrübeli öğretmenlerde bu oran %87 iken 21 yıl ve üzeri mesleki tecrübeye sahip öğretmenlerde bu oran %73 seviyelerine gerilemektedir. Söz konusu mesleki tercihte kadın öğretmenler erkek öğretmenlerden, Tarih dersi öğretmenleri ise İmam Hatip Lisesi meslek deri öğretmenlerinden 3'er puan öndedirler.

4. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin mesleki aidiyet duyguları güçlü olmakla birlikte bu durum tecrübeye ters orantılıdır.

5. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin %70'i meslek öncesi almış oldukları mesleki eğitimi yeterli görmektedirler. İslam Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı ve söz konusu derste uygulanan yöntem ve teknikler için alınan eğitimler açısından bu oran %40'lara gerilerken, öğretmenlerin İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı için almış oldukları meslek öncesi eğitimlerin yetersiz olduğu tespit edilmiştir.

6. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerinin son bir yılda daha ziyade mesleki ve akademik kitaplar okudukları görülmektedir. Kadın öğretmenler

erkek öğretmenlerden, İmam Hatip Lisesi meslek derleri öğretmenleri de Tarih dersi öğretmenlerinden daha fazla kitap okumuşlardır.

7. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin akademik ve kültürel etkinliklere katılım düzeyi oldukça düşüktür.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersini Okutan Öğretmenlerin Çalışma Ortamlarına İlişkin Elde Edilen Sonuçlar**

1. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin büyük çoğunluğu haftalık okutulması zorunlu ders saatinden daha fazla ders okutmaktadırlar.

2. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin %86'sı çalışma ortamından kaynaklı sorunlar yaşamaktadır. Bu sorunlar daha ziyade eğitim sistemi ve yönetimden kaynaklanmaktadır.

3. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin %55'i veliler, öğrenciler, öğretmenler ve yöneticilerle iletişim sorunları yaşamaktadırlar.

4. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin sadece yarısı İslâm kültür ve medeniyeti alanındaki gelişmeleri takip etmektedirler. Bu durum öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru oluşumunda ciddi bir engel olarak değerlendirilmektedir.

Açık uçlu olarak yöneltilen “diğer” seçeneği kapsamında öğretmenlerin ifadelerinden ortaya çıkan çalışma ortamına ilişkin tespit edilen başlıca sorun alanlarına dair sonuçlar ise aşağıya çıkarılmıştır:

1. Kimsenin yük almak istememesi.
2. Tutarsızlık.
3. Ülkenin eğitim ve öğretime uygun olmaması.
4. Öğrencilerin isteksizliği, amaçlarının olmaması.
5. Fiziksel farklılıkların sorun olması.
6. Öğrencilerin istek ve ilgisizliği, hedef ve gayret yoksunluğu.
7. Eğitim sistemi.
8. Öğrenci merkezli eğitim noktasında sistemin, öğretmenin hareket ve inisiyatif alanını giderek daraltması.
9. Okulun sadece erkek okul olması.
10. Öğrencilerin derslere olan ilgisizliği ve geleceğe dair planlarının olmaması.
11. Öğretmenlik mesleğinin itibarsızlaştırması.
12. Tükenmişlik-monotonluk.
13. Eğitimle çok oynanması.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersininin Öğretim Sürecine ve Sürecin İyileştirilmesine Yönelik Sonuçlar**



1. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler planlama yapılırken öğrencilerin ön öğrenmelerini ve hazır bulunmuşluk seviyelerini dikkate almaktadırlar.

2. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler öğrencilerin derse karşı ilgilerini çekme, etkili planlama yapma, araç ve gereçleri etkili kullana ve öğrencileri İslâm kültür ve medeniyet değerleri üzerinde araştırma yapmaya sevk etmede başarılı bulunmuştur. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler öğrencilerle iletişim kurmada başarılı olurken, öğrencilerden geri bildirim alma noktasında aynı başarıyı sergileyememişlerdir.

3. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler uygun yöntem ve teknik kullanma bakımından orta, öğrenme ortamını öğrenci seviyesine uyarlama ve konuya uygun hale getirme bakımından iyi denebilecek derecede başarılıdır.

4. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler, ders işlerken daha ziyade soru-cevap ve beyin fırtınası teknikleri tercih etmektedirler. Öğretmenlerin %60'ı düz anlatım ve tartışma yöntemlerini tercih ederken, geriye kalan %40'ı ise proje, gezi-gözlem, inceleme-araştırma vb. yöntemleri kullandıkları görülmüştür.

6. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler ölçme-değerlendirmede daha ziyade klasik yazılı sınav tekniği ile doğru/yanlış ve kısa cevaplı test tekniklerini uygularken, %67'si kısmen de olsa sözlü sınav tekniğini uygulamaktadır.

7. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin çoğunluğu eğitim teknolojilerini (akıllı tahta, bilgisayar vb.) kullanmak ve teknoloji okur-yazarlığı noktalarında başarılıdır.

8. Talim Terbiye Kurulunun ilgili kararına göre tarih öğretmenleri tarafından okutulması gereken İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi, büyük çoğunlukla tarafından okutulmaktadır. Öğretmenlerin büyük çoğunluğu söz konusu derin yeni yapılandırılacak İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi bölümü mezunu öğretmenlerce veya İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri tarafından okutulması gerektiğini vurgulamışlardır. Dolayısıyla söz konusu dersin tarih öğretmenlerince okutulması uygulaması öğretmenler tarafından karşılık bulmamıştır.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programının İşleyişine ve Geleceğine İlişkin Elde Edilen Sonuçlar**

1. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının dili açık ve çağdaş gelişmelere açık yapıda olup Milli Eğitim Bakanlığı genel amaçlarına uyumludur.

2. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı çevre koşullarına uyulanabilirlik, medeniyet tartışmalarına açık yapıda oluşu, etkin öğretme stratejileri ile yöntem ve tekniklere ilişkin açıklamalara yer vermesi bakımından başarısızdır.

3. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı öğrenci seviyesine uygun olmakla birlikte eleştirel düşüncüyü geliştirmesi bakımından normal, planlı çalışmayı teşvik etmesi bakımından zayıf bir karakter arz etmektedir.

4. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programında üniteler arası geçişler iyi düzenlenmiş olmakla birlikte, konuların dengeli dağılımı bakımından başarısız olduğu görülmektedir.

5. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programında üniteler hedeflerle tutarlı olmakla birlikte bir diğerinin önkoşulu olacak şekilde düzenlenmemiştir.

6. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programında içerik basitten karmaşığa, kolaydan zora doğru düzenlenmiş olup öğrenci seviyesine ve genel öğretim ilkelerine uygundur. Ancak bilimsel verilerle donatılma bakımından yetersizdir. İçerik öğrenci ihtiyaçlarını karşılama yeteneği bakımından orta düzeyde yeterliyken, İslâm kültür ve medeniyet alanı ile ilgili gelişmelere yer vermemesi bakımından yetersiz bir görünüm arz etmektedir. İçerik, konuların yeniden düzenlenmesi bakımından yeniden yapılandırılmaya muhtaçtır.

7. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirilebilmesi bakımından yetersizdir.

8. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersine ayrılan haftalık zorunlu 2 ders saatlik süre yeterli olmakla birlikte, 9. sınıftan itibaren her yıl okutulması ve diğer ortaöğretim kurumlarına da yaygınlaştırılması gerektiği öngörülmüştür.

9. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının ders kitabı ile örtüşme seviyesi bakımından yeterli görülse de mevcut ders kitabı düzeni, konuların kapsayıcılığı ve dersin geliştirilmesi yeteneği bakımından yetersiz bir durum arz etmektedir.

10. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının tanıtılması ve uygulanması noktalarında öğretmenler ciddi bir hizmet içi eğitime ihtiyaç duymaktadırlar.

11. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programında hedefler belirlenirken çevre özellikleri dikkate alınmamış, öğrencilerin günlük yaşantıda kullanabileceği bilgi ve beceriler ile bilimsel ve toplumsal gelişmeler arasındaki ilişkiyi vurgulayan hedeflere yeterince yer verilmemiştir.

12. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının öğrenci yetenek ve yönelimlerine cevap verecek nitelikte materyal ve araç-gereç tasarımına ve geliştirilmesine duyulan ihtiyaç oldukça yüksektir.

13. Öğrencilerin İslâm Kültür ve Medeniyeti dersine karşı ilgileri zayıf olup söz konusu dersi sevme düzeyleri orta, benimseme düzeyleri ise düşüktür.

Ortaya çıkan sonuçlar, Stufflebeam'ın "bağlam, girdi, süreç ve ürün modeli"<sup>41</sup> çerçevesinde Demirel'in ifade ettiği dört farklı program değerlendirme aşamasına (bağlam değerlendirilmesi, girdi değerlendirilmesi, süreç değerlendirilmesi, ürün

<sup>41</sup> J. Fitzpatrick, J. Sanders ve B.Worthen, A.g.e.

değerlendirilmesi)<sup>42</sup> göre ele alındığından ortaya çıkan değerlendirmeler aşağıya çıkarılmıştır.

**Bağlam değerlendirilmesi:** İslam Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı öğrenci seviyesine uygun olmakla birlikte eleştirel düşüncüyü geliştirme yeteneği bakımından normal bir değerde kabul görmüş ancak öğrencilerde planlı çalışmayı teşvik etmesi ve dolayısıyla öğrencileri hayata hazırlama yeteneği bakımından öğrenci ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğu görülmüştür. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının çevre koşullarına uyarlanabilme ve medeniyet tartışmalarına açık yapıda olma bakımlarından yetersizliği ile gerçek yaşamdan kopuk oluşu toplumsal ihtiyaçları karşılama düzeyi noktasında söz konusu programı başarısız kılmaktadır. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programında uygulanacak yöntem ve tekniklere ilişkin açıklamalara yeterince yer verilmemesi, söz konusu öğretim programını, program okur-yazarlığı noktasında öğretmenlere rehberlik etme kabiliyeti bakımından da zayıf kılmıştır.

**Girdi değerlendirilmesi:** İslâm Kültür ve Medeniyeti öğretim programı öğrenci ön öğrenmeleri ile hazır bulunuşluk düzeyleri bakımından orta düzeyde başarılı bulunurken, içeriğin öğrencilerin ilgisini çekebilecek verilerle donatılmadığı ve İslam kültür medeniyeti alanındaki gelişmelere, özellikle de çağdaş medeniyetler alanındaki gelişmelere yeterince yer verilmediği görülmüştür. Derse ayrılan süre yeterli olmakla birlikte, 14 asırlık bir İslâm medeniyet miras ve tecrübesinin bir yıllık müfredat kapsamında yeterli seviyede aktarılamayacağı dolayısıyla dokuzuncu sınıftan itibaren her yıl zorunlu ders olarak okutulması gerektiği sonucu elde edilmiştir. Ders kitabının da ihtişamlı bir medeniyet birikimini yansıtmaya becerisi ile dersin geliştirilmesine katkı sağlama başarısı bakımlarından da yetersiz olduğu görülmüştür.

**Süreç değerlendirilmesi:** Öğretmenlerin öğrencilerle iletişim kurmada başarılı oldukları, ancak öğrencilerden geri bildirim alma noktasında aynı başarıyı gösteremedikleri görülmüştür. Aynı zamanda İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı öğrencileri de sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirmesi bakımından başarısız olduğu için planlanan ile gerçekleşen durum arasındaki uyumdan söz edilemez. Ders okutan öğretmenler mesleklerini severek icra etmelerine rağmen, büyük çoğunluğunun kişisel ve mesleki gelişimlerini yeterince önemsemedikleri ve yönetim ve eğitim sisteminden kaynaklı sorunlar yaşadıkları görülmüştür. Bu durumun söz konusu öğretim programının hedeflediği “öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirme” bakımından önemli bir engel oluşturduğu tespit edilmiştir.

**Ürün değerlendirmesi:** Öğretmenlerin İslam Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı ve uygulanmasında kullanılan yöntem ve tekniklere ilişkin almış oldukları eğitimler yetersiz olup, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı okur-yazarlığı açısından başarısız oldukları görülmüştür. Öğretmenler, uygulamakta oldukları İslam Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programını öğrenci ilgi ve

<sup>42</sup> Özcan Demirel, Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya, s.194

ihtiyaçlarını karşılayabilme düzeyi ile öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirme yeteneği bakımlarından orta düzeyde başarılı görse de öğrencilerin kendi kültür ve medeniyetlerine katkı sağlayabilme becerisine sahip bireyler olarak yetişmelerine katkı sağlama düzeyi bakımından %9,52 gibi oldukça düşük bir seviyede başarılı bulunmuşlardır. İslam kültür ve medeniyet mirası İmam Hatip Lisesi öğrencilerine mahsus bir birikim olmaktan ziyade, toplum bütün fertlerini ilgilendiren ortak bir mirastır. Dolayısıyla diğer ortaöğretim kurumlarında da okutulması gerekliliği bir ihtiyaç olarak tespit edilmiştir. 2015 yılından itibaren İmam Hatip Liselerinin 12. sınıflarında okutulmakta olan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının, öğretmen görüşlerine göre hedeflenen kazanımları gerçekleştirebilmesi kabiliyeti yönünden başarısız olduğu tespit edilmiştir. Yapılan değerlendirmeler doğrultusunda İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı, öğrencilerde öngörülen sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirme ve kimlik inşa etme noktalarında yetersiz bir durum arz etmekte olup başarısız bulunmuştur.

## **ÖNERİLER**

### **Karar Alıcılar İçin Öneriler**

Araştırmada elde edilen bulgular ve ortaya çıkan sonuçlara göre İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutmakta olan öğretmenlerin profilleri ile öğretim programının değerlendirilmesi ve yeniden geliştirilmesi bakımından uygulamada varolan problemlerin çözümlerine katkı sağlayacağı düşüncesiyle geliştirilen öneriler aşağıya çıkarılmıştır.

1. Yüksek Öğretim Kurumları uzun vadede lisans seviyesinde İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretmenliği bölümü ihdas etmelidir. Kısa vadede öğretmen ihtiyacını karşılamak üzere İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri ile Tarih dersi öğretmenleri arasından İslâm kültür ve medeniyeti alanına ilgi duyan öğretmenlere tezsiz yüksek lisans yapma imkanı tanınarak İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretmeni olarak atamaları yapılmalıdır.

2. Yüksek Öğretim Kurumları İslâm kültür ve medeniyeti alanında ve özellikle de tarih ve medeniyet araştırmaları alanında lisansüstü eğitim programları açmalı, ders okutan öğretmenler bu alanda yüksek lisans ve doktora yapma imkanlardan faydalandırılmalıdırlar. Bu alanda lisansüstü eğitim yapan öğretmenler lisansüstü eğitim yaptıkları için ödüllendirilmeli, özlük hakları da iyileştirilmelidir. Görevde yükselme ve atamalarda lisansüstü eğitim yapan öğretmenlere öncelik tanınmalıdır.

3. Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi öğrencilerin derse karşı ilgilerini artırmak için YKS sınavlarında alanla ilgili sorulara yer vermelidir.

4. MEB, Talim Terbiye Kurulunun öğretmenlerin ders okutma görevine ilişkin 9 sayılı kararını gözden geçirerek yeniden düzenlemelidir.

5. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının tanıtılması ve uygulamasına yönelik hizmet içi eğitimler düzenlemelidir.

6. MEB, öğretmenlerin süreç boyunca motivasyonlarını korumalı ve bu alanda sürdürülebilir bir süreç yönetimi için öğretmenlik mesleğinin itibarını artırıcı tedbirler almalıdır. Öğretmenlik mesleği tercih edilebilir bir meslek haline getirmelidir.

7. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlere başta İslâm kültür ve medeniyeti olmak üzere kişisel ve mesleki gelişimlerine katkı sağlayacak hizmet içi eğitim imkanları sağlamalıdır.

8. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini 9. sınıftan itibaren her yıl zorunlu ders olarak okutulacak şekilde düzenlemeli, halen diğer ortaöğretim kurumlarında seçmeli ders olarak okutulmakta olan dersin zorunlu ders haline getirerek yaygınlaştırmasını sağlamalıdır.

9. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programında hedefler belirlerken yerel ve bölgesel çevre özelliklerini dikkate almalı, öğrencilerin günlük yaşamda kullanabileceği bilgi ve beceri kazanımlarına yer vermelidir.

10. MEB, ders içeriklerini öğrenci ilgisini çekebilecek bilimsel verilerle donatmalı, İslâm kültür ve medeniyeti alanı ile ilgili başta tıp, farmakoloji, mimarlık, mühendislik ve astronomi olmak üzere İslâm dünyasının bilim tarihi alanındaki gelişmelerine ve katkılarına daha fazla yer vermelidir.

11. MEB, öğretim programına başta Siyer-i Nebi olmak üzere Peygamber ve sahabe hayatları ile İslâm kültür ve medeniyetine adanmış şahsiyetlerin katkılarına yer veren ideal yükleyici nitelikte içerikler ilave etmelidir.

12. MEB, İslâm dünyasının karşı karşıya olduğu problemlere ilişkin içeriklere yer vermelidir. İslâm medeniyetini hedef alan uluslararası tehditler ile bu alandaki güç ve denge oluşumları bağlamında çağdaş medeniyetlerle kıyas ve Batı uygarlığı ile ilişkilere de yer veren zengin içerikler hazırlamalıdır.

13. MEB, İslâm medeniyetinin Batı medeniyeti ile karşılaşması ve ortaya çıkan problem alanları ile bunlara karşı çözüm önerilerine ders kitabında yer vermelidir. Ayrıca İslâm dünyasındaki bilimsel keşif ve gelişmeler ile Batı dünyasında çalışan bilim adamları ve bunların bilim dünyasına katkılarına ders kitabında yeterince yer vermelidir.

14. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi ders kitabını baskı kalitesi bakımından ihtisamlı bir medeniyet mirasını yansıtabilecek şekilde yeniden tasarlamalıdır.

15. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi ders kitabını İslâm kültür ve medeniyetine ilişkin tüm konuları kapsayacak ve dersin geliştirilmesine imkân tanıyacak şekilde yeniden düzenlemelidir.

16. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programını, çevreye uyarlanabilmesi, medeniyet tartışmalarına imkân tanıyacak yapıya kavuşturulması, öğretim stratejileri ile yöntem ve tekniklere ilişkin açıklamalara yeterince yer vermesi, eleştirel düşüncüyü geliştirmesi, öğrencilerde planlı çalışmaya teşvik etmesi, ders

konularının dengeli dağılımı ve öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru oluşturması bakımlarından yeniden yapılandırılmalıdır.

### **Uygulayıcılar İçin Öneriler**

1. Okul yöneticileri, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi derse özgü öğretmen ataması yapılıncaya kadar İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri tarafından okutulmasını sağlamalı ve görevlendirmelerde öncelikle İslâm kültür ve medeniyeti dünyasının inşasında sorumluluk hissedilen öğretmenleri tercih etmelidirler.

2. Okul yöneticileri, öğretmen görevlendirirken seçici davranmalı ve yöneticilerin zorunlu ders görevini yerine getirme ihtiyaçları ile farklı branş öğretmenlerinin ders ücreti taleplerini karşılamaya yönelik girişim ve tutumlardan uzak durmalıdır.

3. Okul yöneticileri, okuldaki çalışma ortamını tehdit edecek ve çalışma barışını sekteye uğratacak tutum ve davranışlardan kaçınmalı ve öğretmenleri başta teknolojik imkanlar olmak üzere okuldaki tüm imkanlardan yararlandırmalıdır.

4. Öğretmenler İslâm kültür ve medeniyet dünyasındaki gelişmeleri yakından takip etmeli, İslâm kültür ve medeniyet alanı ile ilgili okumalara ağırlık vermelidirler.

5. Öğretmenler, öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirebilmek adına ders içi etkinliklerde daha ziyade grup çalışması, problem çözme, proje yapma, münazara ve gezi-gözlem gibi yöntem ve teknikleri önemsenmelidirler.

### **Araştırmacılar İçin Öneriler**

1. Benzer bir araştırma İmam Hatip Liseleri dışındaki diğer ortaöğretim kurumlarında seçmeli ders statüsünde okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının öğretmen görüşlerine göre karşılaştırılmalı olarak incelenmesi şeklinde gerçekleştirilebilir.

2. Benzer bir araştırma İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini zorunlu veya seçmeli statüde okuyan öğrencilerde gerçekleşen medeniyet tasavvurları ve kimlik inşalarına yönelik mukayeseli olarak gerçekleştirilebilir.

### **KAYNAKÇA**

Adem, Mahmut. *Eğitim Planlaması*. Ankara: Ekinoks Yayınevi, 2008.

Bartlett, Steve ve Burton, Diana. *Eğitim Bilimine Giriş (Introduction to Education Studies)*. Çeviren Birsal Aybek. Ankara: Anı Yayınları, 2014.

Bhambra, Gurminde K. *Moderniteyi Yeniden Düşünmek Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*. 1. bs. Çeviren Özlem İlyas. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Braudel, Fernand. *Uygarıkların Grameri*. 4. bs. Ankara: İmge Kitabevi, 2014.

Carr, Edward Hallett. *Tarih Nedir?* 19. bs. Çeviren Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*. 25. bs. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci*. 8. bs. Çeviren Ender Ateşman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Emin, Nazmi. *İhtişamlı Medeniyetten Hazin Sona Endülüs*. 1. bs. İstanbul: Eren Pazarlama Kültür Yayınları, 2017.

Febvre, Lucien. *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*. 1. bs. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995.

Garaudy, Roger. *İnsanlığın Medeniyet Destanı*. 2. bs. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2007.

Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*. 5. bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.

Görmez, Mehmet. «Dünyayı İmar Etmek.» *Diyanet Aylık Dergi*, no. 247 (2011): 1-3.

Gültekin, Mehmet. «Program Geliştirmeye İlişkin Temel Kavramlar.» *Öğretimde Program Geliştirme ve Değerlendirme* içinde, düzenleyen: Behçet Oral ve Taha Yazar. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.

Huntington, Samuel P. *Medeniyetler Çatışması*. 7. bs. Düzenleyen: Murat Yılmaz. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

İbn-i Haldun. *Mukaddime*. 11. bs. Düzenleyen: Süleyman Uludağ. Cilt I. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Kalın, İbrahim. *Barbar, Modern, Medeni*. 1. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. 3. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Karacaoğlu, Ömer Cem. *Eğitimde Program Geliştirme*. 2. bs. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2020.

Karlığa, Bekir. *Medeniyet Bilinci*. İstanbul: Pelikan Basım, 2019.

Kutluer, İlhan. *Medeniyet*. Cilt 28, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Kutub, Seyyid. *Fi Zılâli'l-Kur'ân*. Cilt 6. 12 cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1992.

Lukacs, John. *20. Yüzyılın ve Modern Çağın Sonu (The End of Twentieth Century and The End of Modern Age)*. İstanbul: Bilgin Yayıncılık, 1995.

M.E.B. «İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programı.» *T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü*. Ankara, 2015.

Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. 23. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Miquel, Andre. *Doğuşundan Günümüze İslâm Medeniyeti*. Çeviren Ahmet Fidan ve Hasan Menteş. İstanbul: Gerçek Hayat Yayınları, 2003.

Özakpınar, Yılmaz. *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*. 3. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.

Özakpınar, Yılmaz. *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.

Özakpınar, Yılmaz. *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Özçelik, Ali. *Eğitimde Program Geliştirme ve Öğretim (Genel Öğretim Yöntemi)*. 3. bs. Ankara: Pegem Akademi, 2014.

Özkeçeçi, Şule Bilge. «İpek Yolunun Geri Bildirimi: Modernleşme.» *Medeniyetler Güzergahı: İpekyolu* içinde, düzenleyen: Mehemet Bulut. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2014.

Said Halim Paşa. «İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiye.» *Sebilürreşad*, 1922.

Şeriati, Ali. *Medeniyet Tarihi II*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.

Tekin , Uğur, Sözen, Didem, Murat, Mualla, Odabaşı, Battal, Esra, Şimşek, ve Özen, Dilan. «Program Geliştirmenin Temel İlkeleri.» *Eğitimde Program Geliştirme* içinde, düzenleyen: Battal Odabaşı, 24. bs. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.

Tekineş, Ayhan. «İslam Medeniyetinin Kuruluşunda Ashab-I Kiram.» *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XIV*, no. 2 (2010): 57-72.

Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Toynbee, Arnold J. *Uygarlık Yargılanıyor*. 2. bs. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2011.

Yanpar Yelken, Tuğba, ve Konokman, Yavuz. «Program Geliştirmede Hedefler.» *Eğitim Program Geliştirme ve Değerlendirme* içinde, düzenleyen: Behçet Oral ve Taha Yazar. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Cilt 5. 10 cilt. İstanbul: Huzur Yayınları, 2003.



## İMAM HATİP LİSELERİNDE OKUTULAN İSLÂM KÜLTÜR VE MEDENİYETİ DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMININ ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİNE GÖRE İNCELENMESİ<sup>1</sup>

Faruk AYDIN \*

### Öz

İslâm medeniyeti, alemlere rahmet olarak gönderilen İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) ile tarih sahnesine taşınan vahiy şekillendirdiği aklın inşa ettiği bir medeniyet tecrübesidir. İmam Hatip Liselerinin 12. sınıflarında okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi söz konusu tecrübeyi gelecek nesillere aktarabilmenin bir vesilesi olarak önem arz etmektedir. “İmam Hatip Liselerinde Okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programının Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi” konulu araştırma “karma yöntem” çalışması ile gerçekleştirilmiştir. Bilimsel yöntemlerle elde edilen bulgular, ilgili literatürle karşılaştırılarak yorumlanmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre; öğretmenlerin %85,71’i İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programını öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirmesi bakımından yetersiz görürken, %85,82’si söz konusu dersin öğretim programının yeniden yapılandırılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Elde edilen bulgulara ilişkin çözüm önerileri sonuç ve öneriler bölümde ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kültür, Medeniyet, İslâm Medeniyeti, Öğretim Programı, Medeniyet Tasavvuru, Değişim, Dönüşüm.

### AN ANALYSIS OF THE CURRICULUM OF THE COURSE ISLAMIC CULTURE AND CIVILIZATION THOUGHT ON IMAM HATIP HIGH SCHOOLS ACCORDING TO TEACHERS OPINIONS

#### Abstract

Islamic civilization is a civilization experience built by the mind shaped by the revelation that was brought to the stage of history with the Prophet Muhammad (pbuh). The Islamic Culture and Civilization course, which is taught in the 12th grades of Imam Hatip High Schools, is important today as a means of transferring the abovementioned experience to future generations. The research on "Examination of the Islamic Culture and Civilization Course Curriculum Taught in Imam Hatip High

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 31/05/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 25/08/2022

<sup>1</sup> Bu çalışma büyük ölçüde “İmam Hatip Liselerinde Okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programının Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi” (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\* Dr. Kocaeli Körfez İmam Hatip Ortaokulu., [fazimem@hotmail.com](mailto:fazimem@hotmail.com)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2923-8816>

Schools According to Teachers' Views" is carried out with a "mixed method" study. The findings obtained by scientific methods are interpreted by comparing them with the relevant literature. According to the findings obtained in the research; While 85.71% of the teachers found the Islamic Culture and Civilization course curriculum insufficient in terms of developing a healthy conception of civilization in students, 85.82% stated that the curriculum of the course in question should be restructured. Solution suggestions regarding the findings obtained are explained in detail in the sections of conclusion and suggestions.

**Keywords:** Culture, Civilization, Islamic Civilization, Curriculum, Civilization Conception, Change, Transformation.

## GİRİŞ

Alemlere rahmet olarak gönderilen İslâm Peygamberi Hazreti Muhammed (s.a.v.) tarafından temeli atılan, tarihi seyri içerisinde gelişerek günümüze kadar gelen ve kıyamete kadar var olma iddiasını sürdüren İslâm Medeniyeti, eşsiz kurumları, sayısız eserleri, ilmi tecrübesi, toplumsal ve bireysel alanda yaşattığı değerler ile insanlık için eşsiz bir medeniyet tecrübesini ortaya çıkarmıştır.

Doğuşundan kısa bir zaman sonra geniş coğrafyalara yayılma kabiliyeti göstermiş, asrı saadet tecrübesinin inşa ettiği insan modelinin ilmek ilmek dokuduğu İslâm medeniyeti, Emevi, Abbasi, Endülüs, Selçuklu ve Osmanlı tecrübeleri ile zenginleşerek günümüze dek varlığını sürdürmüştür. İslâm medeniyetinin söz konusu yayılma kabiliyetinin dini kabul noktasındaki bir icbar veya askeri baskıdan ziyade gönüllü bir kültürel devrim sayesinde gerçekleştiğini ifade eden<sup>2</sup> Garaudy, İslâm medeniyetinin söz konusu kabiliyetini, insanlık için fayda gördüğü eski medeniyetlere (Pers, Bizans, Hint) ait değerleri potasında eriterek güncelleyebilmesi ve kendisine ait manevi atmosferin ürettiği sanat anlayışı ile bu anlayışın ürettiği teknolojik gelişmelere öncülük edebilmesine bağlamaktadır.<sup>3</sup> Peygamber efendimiz (s.a.v.); "İlim Çin'de de olsa ona talip olun. Çünkü ilim her Müslümana farzdır."<sup>4</sup> buyruğu ile evrensel miras olarak kabul edilen ve her Müslüman için görev addedilerek başlatılan ilim seferberliği söz konusu hızlı yükselişin başlıca dinamiği olmuştur.

On dört asrı aşkın süre zarfında zaman zaman sair dünya medeniyetleri üzerinde tartışmasız üstünlüğünü elinde bulunduran İslâm medeniyeti, Fransız İhtilalinin tetiklediği ulusçuluk akımları ile parçalanmaya yüz tutmuş, İngiltere'de gelişen sanayi inkılabı ile birlikte bu üstünlüğünü Batı uygarlığına kaptırmaya başlaması İslâm medeniyeti için tarihsel bir kırılmanın dönüm noktası olmuştur.

<sup>2</sup> Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, Pınar Yayınları, 5. bs., İstanbul, 2000, 21

<sup>3</sup> Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, TEV, 2 bs. İstanbul, 2007, 106

<sup>4</sup> bkz. Beyhakî, *Şuabu'l-İman-Beyrut*, 1410, 2/253

Eşitlik, özgürlük ve adalet kavramlarıyla yeni açılımlar sağladıkları iddiasında olan Batı, sair medeniyetler için “modern” bir yaşam tarzı dayatmasında bulunmayı kendinde bir hak olarak görmüştür. Batı, ileri sürdüğü bu değerlerden özgürlük ve eşitlik açısından her ne kadar nisbi bir başarı sağlamış olsa da adaletin tesisi noktasında bu nispette bir başarı yakaladığını söylemek oldukça güçtür. Kendi çıkarları mevzu bahis olduğunda, ürettiği değerlerin ısrarlı takipçisi olan Batı'nın, öteki toplumlar için aynı hassasiyeti göstermediğini hem yeryüzündeki doğal kaynakların paylaşımından hem de yeryüzünde akan gözyaşlarına sebebiyet veren adaletsiz tutumlarından da anlamak mümkündür. Ben ve öteki olarak ayırttığı toplumlara karşı, ürettiği değerlerle çelişme pahasına ikilcil tavırlar sergilemiş olması aslında Batı uygarlığının içten içe tükenmekte olduğunun bariz bir ifadesi olarak da görülebilir. Lukacs'ın; “En uygar halklar bile barbarlığa, en parlak maddenin pasa komşuluğu kadar yakındırlar.”<sup>5</sup> ifadesi, eşyanın tabiatında varolan çürümenin, uygarlıkların zamanla barbarlığa dönüşebileceği gerçeği için de geçerli olduğunu gözler önüne sermektedir.

Geldiğimiz noktada insanlık için yeni bir soluk olacak, adaleti yeniden yeryüzünde geçer akçe kılacak yaklaşım ve değerlere ihtiyaç vardır. Peki, böylesine bir çıkış ile Batı medeniyetine alternatif olabilecek bir model ortaya koyma hedefi ne derece gerçekçi bir hedef olabilir? İslâm medeniyeti bu konuda yeniden tarihsel rolünü üstlenebilir mi? Yoksa bu çıkış farklı bir noktadan mı ortaya çıkacak? Bu durumu, elbette yeni açılımlarla gelecekte yaşanacak insanlık tecrübesi ortaya koyacaktır.

Samuel Huntington, Medeniyetler çatışması teziyle, gelecekte Batı uygarlığı ile medeniyet çatışması noktasında potansiyele sahip medeniyetleri sıralarken, Konfüçyüs, Japon, İslâm, Hint, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve Afrika kökenli medeniyetlere dikkat çekmekle yukarıda cevabı aranan soruların olası çözüm noktalarını da ortaya koymaktaydı. Huntington aynı zamanda, asıl medeniyet çatışmasının bir medeniyeti diğerinden ayıran fay kırıkları boyunca meydana geleceği öngörüsünde de bulunmaktadır. Bu bakış açısıyla olaya bakıldığında; asıl çatışmanın, yaşam tarzı, hayat felsefesi ve ürettiği değerler bakımından aralarında derin fay kırıkları olan Batı uygarlığı ve İslâm medeniyeti arasında yaşanması ihtimalinin oldukça yüksek olduğundan söz edilebilir. Huntington'a göre; İslâm medeniyetinde dinsel alan ve laik alan ayrımı olmadığı için bu durum, Müslüman toplumların gayrimüslimlerle medeniyet noktasında uzlaşmalarını zorlaştırmakta, uzun vadede İslâm medeniyetinin Batı medeniyetinden tamamen kopmasına ve bir çıkış yolu yakalamasına sebebiyet verecektir.<sup>6</sup> İslâm medeniyetinin söz konusu potansiyelini ünlü düşünür Toynbee de fark etmiş olmalı ki; İslâm medeniyetini uyuyan deve benzetmektedir. Uykuda olan

<sup>5</sup> John Lukacs, 20. Yüzyılın ve Modern Çağın Sonu (*The End of Twenty Century End of Modern Age*), Bilgin Yayınevi, İstanbul, 1995, 1

<sup>6</sup> Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, Vadi Yayınevi, 7 bs. Ankara, 2002, 25

Panislamizmin uyanıp, proleter kalabalıkları işgalci Batı'ya karşı harekete geçirmesi durumunda, İslâmın zaferlerle dolu geçmiş tecrübelerinin yeni bir dönemin başlangıcı olarak hiç de tahmin edilmeyecek kadar büyük etkilerinin olabileceğini ifade etmesi,<sup>7</sup> İslâm medeniyetinin geleceği açısından oldukça önemli bir yaklaşımı ortaya koymaktadır.

Kapitalist Batının ucuz işgücü ve sömürü esasına dayalı emek sömürsü ile kurmuş olduğu uygarlık, maalesef 21. Yüzyılın ilk çeyreğinde de insan emeğini sömürmeye ve enerjilerini amaçları doğrultusunda kullanmaya devam etmektedir. Batının normal bir işçiden bile değersiz olarak gördüğü, elinde bir üretim aracı ve özgü işi bulunmayan proleter sınıfın<sup>8</sup> daha fazla sömürülmeye tahammül göstermeyip İslâm medeniyetinin sosyal adalet anlayışına sarılabilmesi ihtimali bile Batı uygarlığını oldukça tedirgin ettiği görülmektedir.

Batılı düşünür Miquel'e göre; "İslâm, değişik toplumlar ve değişik sosyal yapılarda şaşılacak derecede çeşitli evrelerden geçerek asırlarca bilinen, değişmez, temel ilkeleriyle bir istidat olduğunu ispatlamıştır."<sup>9</sup> Bu durum İslâm medeniyetinin, kapitalist Batı tarafından araçsallaştırılan insanlık için taze bir soluk ve bir çıkış yolu olarak tarihi sorumluluğun arifesinde olduğu anlamına gelmektedir. Şayet bu çıkış yolu iyi yönetilemez, vahiy eksenli düşünce dinamiğimizin gün yüzüne çıkardığı medeniyet kodları çağın ihtiyaçlarına göre yeniden temellendirilip bir eğitim programı marifetiyle medeniyet dokusu ortaya çıkarılamaz ise; insanlık için önemli bir fırsat da kaçırılmış olacaktır.

Söz konusu fırsatın insanlığın hayrına ve dirilişine vesile olabilecek bir öğretim programı marifetiyle yeni kuşaklara aktarılmasını hedefleyen; İmam Hatip Liselerinde okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersinin bu alanda iddialı ve önemli sorumluluklar üstlenebileceği değerlendirilmektedir. İslâm medeniyetinin yeniden inşa ve ihyasında hayati öneme sahip bir medeniyet tasavvuru oluşturabilme yönündeki iddianın gerçekliğini ortaya çıkarabilme adına alanda görev icra eden ders öğretmenlerinin görüşleri de ayrıca önem arz etmektedir. Bu bağlamda öğretim hizmetlerinin geliştirilmesi için öğretim programlarının sürekli olarak denemesine ve geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>10</sup> Söz konusu ihtiyaca binaen 2015'te uygulamaya alınan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının sahadaki uygulamalarını tespit etmek ve bundan böyle geliştirilecek öğretim programlarına katkı sağlayacak veriler elde etmek üzere araştırma planlanmıştır. Yapılan nicel ve nitel alan araştırmalarıyla İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin söz

<sup>7</sup> Arnold Toynbee, *Uygarlık Yarğılanıyor*, Örgün Yayınevi, 2 bs., İstanbul, 2011, 179

<sup>8</sup> bkz. Ali Şeriati, *Medeniyet Tarihi II*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2013, 226

<sup>9</sup> Andre Miquel, *Doğuşundan Günümüze İslâm Medeniyeti*, Çev: Ahmet Fidan, Hasan Menteş, Gerçek Hayat Yayınları, İstanbul, 2003, 24

<sup>10</sup> Ali Özçelik, *Eğitimde Program Geliştirme ve Öğretim (Genel Öğretim Yöntemi)*, Pegem Yayınları, 3 bs. Ankara, 2014, 260

konusu dersin öğretim programı değerlendirmelerine ilişkin elde edilen verilerle, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının geleceğine dair katkılar sağlanmaktadır. Öte yandan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersinin tüm ortaöğretim kurumlarında yaygınlaştırılmasına ve İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutacak öğretmenlerin yeterliliklerinin geliştirilmesine de katkılar sağlaması beklenmektedir.

### **Problem Durumu**

Eğitim öğretim sistemleri, ait olduğu toplumun varlığını geliştirip yüceltecek ve gelecekte de uygar toplumlar içindeki saygınlığını temin edecek yegâne kurumların başında gelmektedir. Toplumlar eğitim-öğretim sistemine yatırım yaptıkça yücelir ve güçlü yarımlarını inşa etme imkânlarını bulurlar.

Eğitim sistemlerinin gücü; öğretmenlere verilen değer, öğretmenlik mesleğine atfedilen önem ve öğretmenlere kazandırılan saygınlıkla doğru orantılıdır. Dolayısıyla öğretmenlerin yüklendikleri misyon ve mesleki aidiyet duygularının gelişmesi de öğretmenlik mesleğine yapılan yatırımların kalitesi ile eş değerdedir. Bu vesileyle toplumlar, öğretmenlerini donanımlı hale getirebilmek için öğretmen yetiştirme politikalarını sürekli gözden geçirme ihtiyacı hissederler. Zira gelecekte var olabilmek ve toplumsal hedeflere ulaşabilmek için öğretmenlere hep ihtiyaç olacaktır.

Eğitimde tutturulamamış en ufak bir hedef, toplumsal açıdan gelecekte birçok şeyin kaybedilmesi anlamına gelmektedir. Böylesi bir maliyeti göze almak eğitim sistemi açısından hiç de kabul edilir bir durum değildir. Bu itibarla öğretmenlik, eğitim-öğretim sisteminin en temel unsuru ve adeta lokomotif gücü olarak geleceğe güvenle bakmanın teminatıdır.

Öğretmenler, tahsil hayatları ve mesleki kariyerleri boyunca edindikleri donanım ve formasyonlarla elde ettikleri kazanımları yüklenmiş oldukları misyonla geleceği şekillendirmede oldukça önemli bir görevi icra etmektedirler. Eğitim-öğretim sürecinde öğretmenler, muhatapları olan öğrencilerine sadece bilgi yüklemekle kalmayıp ait oldukları toplumsal yapının milli ve manevi değerlerini de kendi örneklikleri bağlamında bir rol model olarak aktarırlar. Bunu yaparken elbette salt değerler eğitimi ve bilimsel verileri aktarmakla kalmayıp; eleştirel düşüncenin geliştirilmesine de katkı sağlarlar. Öğretmenler bir yandan öğrencilerini kendi medeniyet değerlerini sorgulayabilecek özgüven sahibi bireyler olarak yetiştirirken diğer yandan ait oldukları medeniyet değerlerini farklı medeniyet değerlerine karşılaştırabilecek ve kendi medeniyet değerleri açısından yarımlarına ve insanlığa umut bahşeden gayretleri de öğrencilerinden esirgemeyeceklerdir. Bu yönüyle İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutacak öğretmenlerinin İslâm Kültür ve Medeniyetinin parlak mazisine ilişkin birikimlerle donanımlı hale getirilmeleri oldukça önemlidir.

Eğitim-öğretim sistemi açısından bir diğer önemli husus ise öğretim programlarının varlığıdır. Öğretmenler olay ve olgulara ilişkin bütün birikim ve

deneyimlerini mevcut öğretim programları vasıtasıyla aktarma fırsatını yakalarlar. İyi yapılandırılmış, kapsamı, içeriği net ifade edilmiş ve hedef kazanımları belirgin hale getirilmiş öğretim programları öğretmenlerin alandaki başarılarını kolaylaştıracaktır. Bir öğretim programı teorik açıdan oldukça mükemmel olsa bile uygulamada aksayan yönlerinin olması kaçınılmazdır. Önemli olan husus ise uygulamada aksayan ve geliştirilmesi gereken yönlerin tespit edilerek yeniden yapılandırılacak öğretim programlarının eğitim sistemine kazandırılmasıdır.

İmam hatip liselerinin 12.sınıflarında zorunlu ders olarak okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersinin öğretmen görüşlerine göre incelenmesini amaç edinen araştırmada yukarıda izah edilen hususlar bağlamında problem alanlarının varlığı araştırmacının dikkatini çekmiştir. Bu amaçla; öğretmenlerin mevcut İslâm Kültür ve Medeniyeti öğretim programının amaç, içerik, kapsam, konu alanı, hedef, öğretim materyalleri, ders kitabı ve değerlendirme basamaklarına ilişkin düşünceleri, bakış açıları araştırma konusu olmuştur. Karma yöntem araştırması açımlayıcı sıralı desen teorisiyle yürütülen bu araştırmanın problem cümlesi şöyle şekillenmiştir: “İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin profilleri ve mevcut öğretim programına ilişkin değerlendirmeleri nasıldır?”

#### **Araştırmanın Amacı**

Bu araştırmanın amacı; 2015 yılından itibaren İmam Hatip Liselerinin 12. sınıflarında okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programını, amaçlanan hedeflere ulaşabilme noktasındaki performansını, eğitim öğretim sürecini ve sürece ilişkin değerlendirmeleri, bu dersi icra eden öğretmenlerin söz konusu görüşleri doğrultusunda incelemek, ders öğretmenlerinin bu alanla ilgili formasyonlarını gözden geçirmek, var ise uygulamada karşılaşılan sorunları tespit edip bu alanda geliştirilecek programlara katkı sağlamak amaçlanmıştır.

#### **Sınırlılıklar**

- a) Araştırma 2018-2019 ve 2019-2020 eğitim-öğretim yılları ile sınırlıdır.
- b) Araştırma İstanbul ili Avrupa yakasındaki Anadolu İmam-Hatip Liselerinde İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan ve çalışmaya katkı sağlayan öğretmenlerin verdikleri bilgilerle sınırlıdır.

### **KURAMSAL ÇERÇEVE**

#### **Kültür**

"Bir toplumun kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer cümlelerinin bütünüdür."<sup>11</sup> şeklinde ifade edilen kültür kavramı, kullanım alanlarının yakınlığı sebebiyle genellikle medeniyet kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılsa da esasında farklı manaları ihtiva eden bir terimdir. Bu yönüyle kültür, medeniyetin bir alt ögesi olup, onun yerine ikame edilmesi kavramsal açıdan problemleri bir durum olarak değerlendirilmektedir. Kültür

<sup>11</sup> Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, 13

kavramını medeniyet anlamıyla eş anlamlı olarak ifade eden Tylor bu kavramı; “Bilimleri, inançları, sanatları, ahlakı, kanunları, adetleri ve insanın toplum hayatında kazandığı diğer kabiliyet ve alışkanlıkları kucaklayan girift bir bütün.”<sup>12</sup> olarak tanımlamaktadır. Ünlü dilbilimci Sapir’e göre ise kültür; “insanın yaşarken sosyal yoldan edindiği her öğeyi içeren bir kavram”<sup>13</sup> olarak tanımlamaktadır.

### **Medeniyet-Uygarlık**

“Arapçada “şehir” anlamına gelen ve müdün köküne dayanan medine isminden türetilen bu kelimenin, kök itibariyle “yönetmek” (es-siyâse) ve “malik olmak” anlamları da bulunan “deyn” (dîn) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür.”<sup>14</sup> Allah Resulünün (s.a.v.) Yesrib’e hicreti ile yeniden inşa ve ihya ettiği peygamber şehri anlamına gelen “Medinetu’n-Nebi” anlamında kullanılmaktadır.<sup>15</sup> Hud suresinin 61. ayette; “O sizi yeryüzünden (toprakten) yarattı ve sizden yeryüzünü imar etmenizi istedi.” ifadesini bulan “yeryüzünün imarı” ümran-medeniyet kavramlarının karşılığı olarak Farabi ve İbn-i Haldun gibi birçok İslâm düşünürüne ilham kaynağı olmuştur.<sup>16</sup> Seyyid Kutub ayette geçen “İmar etmenizi istedi.” ifadesini “... İmar etmenize imkân verdi.”<sup>17</sup> şeklinde tefsir ederken; Elmalılı M. Hamdi Yazır ise “... yeryüzünde umranda bulunma gücünü size o verdi.”<sup>18</sup> şekliyle tefsir etmiştir. İbn-i Haldun medeniyet kavramını göçebeliliğin (bedeviyet) manayı muhalifi ile anlatırken, “civilisation” kelimesini de yerleşik hayat anlamına gelen “el-hadra” terimi ile ifade etmektedir.<sup>19</sup> İbn-i Haldun’a göre medeniyet kavramına karşılık gelen “umran” şehirlilere mahsus bir kavram olmaktan ziyade bedevilerin de kendilerine has mütevazı, sade, külfetsiz bir medeniyet tarzının olabileceğini fevkalade mümkün olabileceğini ifade etmektedir.<sup>20</sup> Dolayısıyla bedevilerin de kendilerine mahsus medeni bir yaşantılarının olabileceğini ileri sürmektedir. Ahmet Cevdet Paşa ise insanların güvenlik korkusundan sınırlanarak devlet kurduktan sonra beslenme, barınma ve güvenlik gibi temel beşeri ihtiyaçlarını karşılamak ve insanlığa ait kemâlatı tahkim etmek üzere medenileştiklerini ifade etmektedir.<sup>21</sup> Medeniyet kelimesinin Türkçe karşılığı olarak kullanılan uygarlık ise;

<sup>12</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, 23 bs., İstanbul, 2016, 82

<sup>13</sup> Yılmaz Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1997, 29

<sup>14</sup> İlhan Kutluer, *Medeniyet, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, C. 28

<sup>15</sup> Ayhan Tekineş, “İslam Medeniyetinin Kuruluşunda Ashab-ı Kiram”, *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2010, C. 14, S.2, 57

<sup>16</sup> Mehmet Görmez, *Dünyayı İmar Etmek*, *Diyanet Aylık Dergi*, Ankara, 2011, S. 247, 1

<sup>17</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zılâli'l-Kur'ân*, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1992, C.6, 352

<sup>18</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Huzur Yayınları İstanbul, 2003, C.5, 132

<sup>19</sup> Bekir Karlığa, *Medeniyet Bilinci*, Pelikan Basım, İstanbul, 2019, 17

<sup>20</sup> İbn-i Haldun, *Mukaddime I*, Der. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları , 11 bs. İstanbul, 2015, 114

<sup>21</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 85

“Teknik gelişmişlik düzeyi, davranış biçimlerini, bilimsel bilgi düzeyini, dinsel düşünce biçimlerini ve gelenekleri”<sup>22</sup> ifade eden bir kavram olarak tanımlanmaktadır.

Kalın medeniyet ve uygarlık kavramlarını karşılaştırırken kelimelerin kök anlamlarındaki benzerliklerine vurgu yaparak bir karşılaştırma ve anlam verme yolunu tercih etmiştir:

*“Latince ‘civitas’ kelimesinden türetilen ‘civilization’ kelimesi ve türevleri Türkçedeki ‘medeniyet’ gibi, kök manası itibariyle ‘medine’ yani ‘şehir’le ilgilidir. Yunancada şehir anlamına gelen ‘polis’ kelimesi de, ‘civitas’ gibi, nezaket, kibarlık, incelik (politeness) manalarını taşır.”*<sup>23</sup>

Kalın aynı zamanda “Cumhuriyet döneminde medeniyet kelimesinin karşılığı olarak teklif edilen ‘uygarlık’ kelimesinin hem etimolojisi hem de tarihi arka planı, meramımızı anlatmaktan uzaktır.”<sup>24</sup> ifadesi ile de Cumhuriyet döneminde medeniyet kelimesine karşılık uygarlık kelimesinin kullanılmasına dair eleştirilerde bulunmaktadır. Kalın’a göre uygarlık, Uygurların medeniyet seviyesine ulaşan bir toplum olmasından kaynaklı olabileceği, medeniyet kavramı ile eşdeğer olamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla Uygur ve uygarlık kelimeleri arasındaki fonetik benzerliğin medeniyet anlamına gelmediği, uygarlık kelimesi yerine medeniyet kavramının tercih edilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Braudel’e göre uygarlık (civilisation) kelimesi; “Yeni bir kelime olup Fransa’da XVIII yüzyılda kaçamak bir şekilde belirmiştir. XVI. yüzyıldan beri kullanılan uygar (civilise), uygarlaştırmak (civiliser) kelimelerinden hareketle yaratılmıştır.”<sup>25</sup> Latince bir kelime olan “civilite” sözlükte; “aklı başında, yumuşak ve kibar davranış ve sohbet etme tarzı”<sup>26</sup> anlamlarına karşılık gelmektedir.

Güngör’e göre bir medeniyet; “her şeyden önce bir değerler ve inançlar sistemi olup, müesseseler bu değer ve inançların eseri olarak ortaya çıkmaktadır.”<sup>27</sup> Etimolojik bir tanımlamanın aksine sosyolojik bir bakış açısıyla medeniyetlerin İslâm medeniyeti anlamındaki tanımlamasıyla söz konusu tanımlamayı pekiştiren Özakpınar ise; “Bir inanç ve ibadet değil, bütünüyle bir hayat tarzı olup, Müslüman toplumların hayat tarzlarını belirlemektedir. Cami, medrese, kütüphane, rasathane, imarathane, kervansaray, hamam vb. müesseseler bu tarzın önemli göstergesi”<sup>28</sup> olarak ifade ederken Said Halim Paşa’nın tanımına paralel bir tanımlama yapmaktadır. Nitekim Said Halim Paşa da; “Diyanet-i İslâmiye, ihtiva ettiği en yüksek idrakat ve hakayıkıyla, insaniyetin en muazzam bir dinidir. En sahih ve en mükemmel ruh manasıyla anılan

<sup>22</sup> Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, 8 bs. İstanbul, 2015, 73

<sup>23</sup> İbrahim Kalın, *Barbar Modern Medeni*, İnsan Yayınları, 1 bs., İstanbul, 2018, 28

<sup>24</sup> A.g.e., 28

<sup>25</sup> Fernard Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, İmge Kitabevi, 4 bs., Ankara, 2014, 31-32

<sup>26</sup> Lucien Febvre, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, İmge Kitabevi, 1 bs. Ankara, 1995, 22

<sup>27</sup> Yılmaz Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007, 79

<sup>28</sup> Yılmaz Özakpınar, *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, Ötüken Neşriyat 3 bs. İstanbul, 2003, 35



medeniyeti insaniyenin hâdimi değil, bizzat o medeniyetin kendisidir.”<sup>29</sup> ifadeleri medeniyet ile İslâm dininin bir olduğunu, dolayısıyla medeniyeti, İslâm dininden soyutlanamayacak kadar bütünleşik bir kavram olarak tanımlamaktadır. Etimolojik olarak "Medine" sözcüğünden türetilen medeniyet, "Medinetü'n-Nebi" ekseninde oluşturulan toplumsal düzenin tezahürüyle ortaya çıkan yapının sosyolojik bir ifadesi olarak tanımlanabilir.

### **Öğretimde Program Geliştirme**

Eğitim belirli bir plan ve program dahilinde icra edilebilecek bir faaliyettir. Eğitim faaliyetlerinde hedeflenen amaçlara ulaşabilmek için hiç şüphesiz ki eğitim öğretim sürecini işletecek bir programa ihtiyaç vardır. Demirel'e göre eğitim programı kavramının yanısıra çok sık kullanılan diğer bir kavram da program geliştirmedir.<sup>30</sup>

Program geliştirme kendisine has uzmanlık gerektiren niteliksel bir ameliyedir. Literatürde program geliştirme; hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci, değerlendirme öğeleri ve bu öğeler arasındaki araştırma-geliştirmeye yönelik faaliyetlerin tümü olarak tanımlanmaktadır.<sup>31</sup> Demirel tarafından yapılan tanımlamada ise öğretim programı; "Eğitim programının hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme öğeleri arasındaki dinamik ilişkiler bütünü"<sup>32</sup> olarak tanımlanmaktadır. Program geliştirme, öncelikle öğretimsel amaç ve hedeflerinin belirlenmesiyle başlayan bir süreçtir. Bu süreçte, öğretim hedeflerinin açık ve net olarak belirtilmesi, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve ölçme-değerlendirme gibi öğretim programlarının diğer öğelerinin tasarımına ilişkin karar verme süreçlerine de yön verecektir.<sup>33</sup> Özçelik, derste yer alacak hedeflerin ve öğrenme-öğretme etkinliklerinin seçiminde, süreklilik, aşamalılık ve dayanışıklık ilkeleri doğrultusunda bir sıra takip edilerek belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>34</sup> "Toplumsal yapının dinamizmi eğitim programlarının da dinamik bir kabiliyeti olmasını gerektiren bir faktördür."<sup>35</sup> Toplumsal gelişmeler ve beklentiler eğitim programlarının yönünü de belirleyen başlıca temel faktörler olarak ifade edilebilir. Öğretim programının başarısı aynı zamanda toplumsal talepleri de karşılayabilme kabiliyetine bağlı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla öğretim programları geliştirilirken

<sup>29</sup> Said Halim Paşa, "İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiye", *Sebilürreşad*, İstanbul, 1922, C.19, S. 493, 265

<sup>30</sup> Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, Pegem Akademi 25 bs., Ankara, 2017, 5

<sup>31</sup> Ömer Cem Karacaoğlu, *Eğitimde Program Geliştirme*, Nobel Akademi, 2 bs., Ankara, 2020, 24

<sup>32</sup> Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 5

<sup>33</sup> Tuba Yelken Yanpar, Yavuz Konokman, "Program Geliştirmede Hedefler", *Eğitimde Program Geliştirme ve Değerlendirme*, Der. Behçet Oral, Taha Yazar, Pegem Akademi, Ankara, 2017, 293-294

<sup>34</sup> Ali Özçelik, *Eğitimde Program Geliştirme ve Öğretim (Genel Öğretim Yöntemi)*, 62

<sup>35</sup> Uğur Tekin vd., "Program Geliştirmenin Temel İlkeleri", *Eğitimde Program Geliştirme*, Der. Battal Odabaşı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2014, 24

öğretimsel ve eğitimsel etkinlikler planlanırken, toplumsal yapıda var olan sorunların tespiti ve bu sorunları çözme becerileri de dikkate alınmalıdır.<sup>36</sup>

Öğretim programında başarıyı yakalamaktan söz etmek için öğrencilerin tümünün belirlenen hedeflere ulaşması gerekir. Dolayısıyla bireysel bir başarıdan ziyade kitlesel bir başarıyı hedeflemek önemlidir. Ancak pratikte böyle bir durum söz konusu olmadığından kitlesel başarıyı engelleyen durumları, program uygulama sürecindeki mevcut aksaklıkları ve yetersizlikleri tespit etmek, bunların hangi öğeden kaynaklandığını belirlemek ve tespit edilen hususları çözüme kavuşturabilmek, sorunları gidermek için program değerlendirilmesi bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>37</sup> Program değerlendirme aynı zamanda yeni bir program geliştirmeye kaynaklık etme ve bu ihtiyacı karşılamaya yönelik bir çaba olarak ifade edilebilir. Program değerlendirme; uygulanmakta olan öğretim programını adeta rasat etme ve süreci fotoğraflama çabası olarak da değerlendirilebilecek bir aşamadır. Bu rasat ve fotoğraflama ameliyesi, uygulamada aksayan yönlerin tespiti ve geliştirilmeye açık hususların yeniden değerlendirilerek yeni programların hayata geçirilmesini sağlamaya yönelik bir çaba olarak, öğretim programının başarısını artıracak, toplumsal yapıda var olan ihtiyaçları karşılayacak toplumsal talebi de dikkate almalıdır.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programının Ortaya Çıkışı**

İslâm medeniyeti, on dört asrı aşan kültür ve medeniyet birikimi ile insanlık için temin ettiği bireysel ve toplumsal güven temelli hayat nizamı, ürettiği sayısız değer ve inanç sistemiyle tarihi seyri içerisinde eşsiz ve parlak dönemlerin yaşanmasını temin etmiştir. Yüzyıllar boyu insanlığa umut olmuş bu eşsiz tecrübenin günümüz ihtiyaçlarını da karşılayabilecek şekilde yeniden inşa ve ihyası oldukça önemlidir. Zira geçmişin bugünle olan ilişkisi, bir yandan geçmişin temel değerlerinin yeniden harmanlanmasını gerektirirken, öte yandan bugünün yeniden inşa edilmesini gerektirmektedir.<sup>38</sup> Tarihte yaşanmış güçlü medeniyet tecrübesini bireysel ve sosyal yaşamda yeni açılımlar sağlayabilecek bir yapıyla sonraki nesillere aktarmak, gelecekte de bu mirası çağın gereklerine göre yeniden yaşatılabilmesi amacıyla imam hatip liselerinde İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi zorunlu ders olarak okutulmaya başlaması oldukça önemli bir gelişmedir. Talim Terbiye Kurulu'nun 20.02.2014 tarih ve 9 sayılı kararıyla ders okutma görevi Tarih öğretmenlerine verilmiştir. Ehemmiyetli bir muhtevayı haiz İslâm Kültür ve Medeniyeti dersinin, İmam Hatip Liselerinin 12. sınıflarında haftada iki saatlik sınırlı bir alan ve sürede de olsa okutuluyor olması, İslâm

<sup>36</sup> Mahmut Adem, *Eğitim Planlaması*, Ekinoks Yayınları, Ankara, 2008, 215

<sup>37</sup> Mehmet Gültekin, "Program Geliştirmeye İlişkin Temel Kavramlar", *Eğitimde Program Geliştirme ve Değerlendirme*, Der. Behçet Oral, Taha Yazar, Pegem Akademi, Ankara, 2017, 35

<sup>38</sup> Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, Çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, 19 bs. İstanbul, 2015, 13

kültür ve medeniyetinin geleceği adına oldukça önemli bir aşama olarak ifade edilebilecek bir husustur.

Sayıları hızla artan proje Anadolu İmam Hatip Liseleri ile bu okullarımız, nitelik ve nicelik bakımından geliştirilerek eğitim sistemimizin içerisindeki yerini koruyagelmiştir. Günbegün eğitim sistemimiz içerisinde önemi artan bu okullarımızda, kültür ve medeniyet mirasımıza ilişkin değerlerin öğretimine de başlanmıştır. Tam da bu noktada 2015 yılında 30.04.2015 tarih ve 28 sayılı Talim Terbiye Kurulu kararı ile İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi, İmam Hatip Liselerinin 12. sınıflarda zorunlu ders olarak okutulmaya başlanmıştır. 7 ünitelik içeriği ile İslâm kültür ve medeniyetini, hemen hemen tüm konu başlıklarıyla ele alan bu dersle, 72 saatlik çerçevede İslâm Kültür ve Medeniyetine ait 31 kazanım hedeflenmektedir. Bu dersi alan öğrencilere;

- İslâm kültür ve medeniyetinin doğuşunu, gelişimini ve kaynaklarını öğretmek,
- İslâm kültür ve medeniyetinin temel esaslarını ve özelliklerini öğretmek,
- İslâm kültür ve medeniyetinde sosyal ve ekonomik hayatı yönlendiren ahlaki ilkeleri, değerleri ve kurumları benimsetmek,
- İslâm kültür ve medeniyetinde ilmin önemini, gelişen müesseseleri ve ilmî faaliyetleri kavratmak,
- İslâm kültür ve medeniyetinde sanatı yönlendiren temel unsurları öğretmek,
- İslâm kültür ve medeniyetinde şehir ve şehrin kimliğini oluşturan unsurları öğretmek,
- İslâm kültür ve medeniyetinin mevcut durumunu ve yeniden güçlendirilmesi için yapılan çalışmaları fark ettirmek amaçlanmıştır.<sup>39</sup>

Araştırmaya konu olan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı ortaöğretim kurumlarının imam hatip liseleri bölümünde ders olarak okutulmaya başlanması oldukça yenidir. Cumhuriyet döneminde kültür ve medeniyet kavramlarına ilişkin konular bağımsız bir disiplinden ziyade, tarih, edebiyat, sosyoloji ve din vb. derslerin içeriklerinde farklı bölümler halinde okutulmuştur. Ancak kültür ve medeniyet kavramlarını içerik bakımından zenginleştirilerek bağımsız bir disiplin ve ders bağlamında sadece İmam Hatip Liselerinin 12. Sınıflarında zorunlu ders olarak okutulması ancak 2015 gibi yakın bir tarihte hayata geçirilmiştir. Oldukça yeni bir öğretim programı sayılan söz konusu programın önceki uygulamaları bulunmadığından programlar arası bir karşılaştırma yapma imkânı da bulunmamaktadır. Dolayısıyla araştırma konusu olan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi

<sup>39</sup> M.E.B., *İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programı*, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara, 2015, 3

öğretim programı Talim Terbiye Kurulu'nun 30.04.2015 tarih ve 28 sayılı kararıyla öngörülen öğretim programı, sadece dersi okutan öğretmen görüşleri ve ilgili literatür doğrultusunda değerlendirilmektedir.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Öğretim Programının İçeriği**

Talim ve Terbiye Kurulu'nun 30.04.2015 Tarih ve 28 No'lu kararı ile uygulamaya alınan İslâm Kültür ve Medeniyeti öğretim programı yedi üniteden oluşmaktadır. Birinci ünite İslâm Kültür ve Medeniyetin doğuşu anlatılmaktadır. Bu bağlamda ünite Kültür ve medeniyet kavramları, İslâm kültür ve medeniyetinin doğuşu ve gelişimi ile İslâm kültür ve medeniyetine kaynaklık eden akliselim, Kur'an ve Sünnet, beş duyu (havass-ı selime), örf ve âdetler ile diğer kültür ve medeniyetler konu içeriği olarak belirlenmiştir. Söz konusu hususlar ile ilgili öğrencilerde gerçekleşmesi beklenen beş kazanım hedeflenmektedir. Bu dersi alan öğrencilerin kültür ve medeniyet kavramlarını açıklayabilme, İslâm kültür ve medeniyetinde peygamberlerin öncülük ettiğini ifade edebilme, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İslâm kültür ve medeniyetindeki önemini fark edebilme, İslâm kültür ve medeniyetini kaynaklarını açıklayabilme ve İslâm medeniyetinin sair medeniyetlerle farkını ifade edebilme becerisi kazandırılmak hedeflenmektedir.

İslâm kültür ve medeniyetinin esaslarını konu edinen ikinci ünite; Tevhid, Hürriyet, İlmîlik, Özgünlük, Yerlilik, Evrensellik ve Sulh kavramlarından oluşan İslâm kültür ve medeniyetinin esasları ile Emanet, Adalet, Liyakat, İstişare ve Meşruiyet kavramlarını içeren İslâm kültür ve medeniyetinde yönetim anlayışının esasları konu içeriği olarak belirlenmiştir. Bu ünite öğrencilerde gerçekleşmesi beklenen üç kazanım hedeflenmektedir. Bu kazanımlar sayesinde İslâm kültür ve medeniyetinin kendine özgü esaslardan oluştuğunu kavrayabilen öğrencilerin, İslâm kültür ve medeniyetinin esaslarını ve yönetim anlayışının esaslarını açıklayabilmeleri amaçlanmaktadır.

İslâm kültür ve medeniyetinde sosyal ve ekonomik hayatı konu edinen üçüncü ünite; İslâm ve toplum, İslâm toplumunu yönlendiren ilkeler (güven, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma, iyiliği emretme, kötülükten sakındırma ile hak ve adaleti gözetme) konu içeriği olarak belirlenmiştir. Ayrıca İslâm toplumunda sosyal hayat (İnsan - Allah ilişkisi, insan - insan ilişkisi, insan - toplum ilişkisi, insan - evren ilişkisi) ve İslâm toplumundaki ekonomik hayat konuları içeriğe dâhil edilmiştir. Bu ünite öğrencilerde gerçekleşmesi amaçlanan dört kazanım hedeflenmektedir. Ünite sonunda öğrencilerin, İslâmiyet'in fert ve topluma verdiği önemi fark etmeleri, İslâmiyet'in huzur ve barış içerisinde yaşayan erdemli bir toplum oluşması için koyduğu ilkeleri ve bu ilkelerin İslâm medeniyetinin oluşumuna etkilerini açıklayabilmeleri kazanım olarak hedeflenmektedir. Ayrıca bu ünitenin sonunda öğrencilerin İslâm kültür ve medeniyetinde sosyal hayatı oluşturan ilişkileri ve bu ilişkilerin medeniyete

yansımaları ile İslâm kültür ve medeniyetinde ekonomik düzeni belirleyen ilkeler ve günümüz toplumları için söz konusu ilkelerin önemini fark edebilmelerinin kazanıma dönüştürülmesi de hedeflenmektedir.

İslâm kültür ve medeniyetinde “ilim” kavramını konu edinen dördüncü ünite, Kur’an ve sünnette ilim, ilmî hayatın gelişmesi ve dünyadaki etkileri (Kur’an-ı Kerim’in cemedilmesi ve çoğaltılması, hadislerin tedvin ve tasnifi, tercüme hareketleri, ilmî araştırmalar ve telif faaliyetleri ile ilmî faaliyetlerin diğer medeniyetlere etkileri) konu içerikleri olarak belirlenmiştir. Ayrıca ilim kurumları olan mescitler, kütüphaneler, medrese, mektep ve üniversiteler de söz konusu üniteye konu olarak dâhil edilmiştir. Bu ünite, öğrencilerde gerçekleşmesi beklenen beş kazanım hedeflenmektedir. Öğrencilerin, Kur’an-ı Kerim’in ilme verdiği önem ile Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabenin ilmî faaliyetlerin başlamasındaki rolünü örneklendirebilmeleri öngörülürken, Kur’an-ı Kerim’in cem’i ve hadis tedvin ve tasnifinin ilmî faaliyetlerin başlangıcı olduğunu bilebilmeleri kazanım olarak hedeflenmektedir. Ayrıca değişen şartlara göre Müslümanların yeni ve özgün çözümler üretilen ilmî faaliyetlerin sistematiğini oluşturabilme, ilmî faaliyetlere süreklilik kazandırmalarını fark edebilme ve ilmî faaliyetlerin sair medeniyetlere katkılarını fark edip, İslâm kültür ve medeniyetinde ilmî müesseselerin ortaya çıkmasında rol oynayan temel faktörleri ve bu kurumların önemini açıklayabilmeleri hedeflenmektedir.

İslâm kültür ve medeniyetinde “sanat” kavramını konu edinen beşinci ünite; sanat ve sanatın kapsamı, İslâm kültür ve medeniyetinde sanat anlayışı, dil ve edebiyat, mimari, güzel sanatlar ve musiki konu başlıklarından oluşan muhtevalar mevcuttur. Bu ünite, öğrencilerde gerçekleşmesi beklenen beş kazanım hedeflenmektedir. Öğrencilerin, İslâm kültür ve medeniyetinde sanatı yönlendiren ve şekillendiren anlayışları yorumlayabilme, İslâm kültür ve medeniyetinde dil ve edebiyatın önemini fark edebilme ve İslâm kültür ve medeniyetinde mimariyi şekillendiren anlayışları ve örnek mimari eserleri yorumlayabilmeleri amaçlanmıştır. Ayrıca öğrenciler için İslâm kültür ve medeniyetinde güzel sanatların özelliklerini örnekleyebilme ve musikinin İslâm kültür ve medeniyetindeki yerini ve önemini örnekleriyle açıklayabilmeleri de birer kazanım olarak hedeflenmektedir.

İslâm kültür ve medeniyetinde “şehir” kavramını konu edinen altıncı ünite; şehirleşmenin tarihçesi, şehir ve medeniyet ilişkisi ile şehir ve özellikleri (şehrin düzeni ve fiziki unsurları ile İslâm medeniyetinin beşiği olan şehirleri) konu içeriği olarak belirlenmiştir. Bu ünite ile öğrencilerde gerçekleşmesi beklenen dört ayrı kazanım hedeflenmektedir. Ünite sonunda öğrencilerin şehirleşmenin başlama nedenlerini açıklayabilme, şehir ile medeniyet arasındaki ilişkiyi fark edebilme, Müslümanların kurdukları şehirlerde cami ve medrese merkezli bir anlayışla yapılandığını fark

edebilme ve İslâm kültür ve medeniyetinde, şehirleri öne çıkan özellikleri ile açıklayabilmeleri amaçlanmaktadır.

İslâm kültür ve medeniyetinin bugününün ve geleceğini konu edinen yedinci ünite; İslâm kültür ve medeniyetini üzerine yapılan araştırmalar, İslâm kültür ve medeniyetinin sair medeniyetlere etkileri ile İslâm kültür ve medeniyetinin bugününü ve geleceğini kavrayıp ifade edebilme konu içeriği olarak belirlenmiştir. Bu ünite ile verilecek olan eğitim sonunda öğrencilerde gerçekleşmesi amaçlanan beş ayrı kazanım hedeflenmektedir. Bu ünite sonunda öğrencilerin İslâm kültür ve medeniyeti hakkında çalışma yapan araştırmacıları ve ortaya koydukları eserleri tanıyabilme, İslâm kültür ve medeniyetinin güçlenmesine yönelik fikrî, ilmî ve sosyal çabaları yorumlayabilme ve İslâm kültür ve medeniyetinin sair medeniyetlerle olan ilişkisini yorumlayabilmeleri amaçlanmaktadır. Daha da önemlisi öğrencilerin, Müslümanların sahip olduğu maddi ve manevi imkânlar ile insanlığın dirilişi için İslâm kültür ve medeniyet birikiminin yeni açılımlar sağlayabileceğini fark edebilmeleri hedeflenmektedir.

#### **YÖNTEM**

Araştırmanın modeli nicel ve nitel araştırmanın bir arada yapıldığı karma araştırma yönteminden oluşmaktadır. Araştırmada nicel ve nitel veriler, açıklayıcı sıralı desenin yapısına uygun olarak; önce nicel araştırma verileri elde edilmek üzere İstanbul ili Avrupa yakasındaki 12. sınıfı bulunan Anadolu İmam Hatip Liselerindeki İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlere nicel araştırma verisi sağlayacak bir anket uygulaması yapılmıştır. Anketle, uygulamanın mimarları olan öğretmenlerin, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersinin öğretim programı ile ilgili görüşleri alınarak öğretmenlerin öz değerlendirmeleri doğrultusunda, öğretmen profilleri, öğrenim durumları ve öğretmenlerin öğretim programına ilişkin yaklaşımları, uygulamaya ilişkin değerlendirmeleri ve program geliştirme yönündeki görüş ve önerileri belirlenmeye çalışılmıştır. Alan araştırması yapılırken araştırmaya konu olan öğretmenlerle yüz yüze görüşmeler yapılarak gerçekçi resimler elde edilmiş, öğretim programının hedeflediği davranış değişikliklerini gerçekleştirebilme gücü ve bu amaçlara araçsallık etmesi bakımından ders kitabının uygunluğu da değerlendirilmeye alınmıştır. Elde edilen verilerden yola çıkılarak hazırlanan nitel araştırma soruları, örneklem gruba e-posta yoluyla uygulanarak elde edilen veriler ayrı ayrı analiz edilmiş, akabinde bir arada kullanılarak yorumlanmıştır.

#### **Evren ve Örneklem**

Nicel araştırma evrenin ve örneklemini, İstanbul ili, Avrupa yakasındaki 70 Anadolu İmam Hatip Lisesinde İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan 130 öğretmen oluşturmaktadır. Araştırmada olasılığa dayalı olmayan örneklem yöntemi seçilmiştir. Araştırma problemine ve alt sorularına ilişkin cevap bulunabileceği varsayımından hareketle İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler kastı örneklem yöntemi ile seçilmiştir.

İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretmenlerinin profilleri ve öğretim programı hakkındaki görüşlerini belirlemeye yönelik olarak hazırlanan anket Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı 12. sınıflı bulunan 70 Anadolu İmam Hatip Lisesindeki 130 öğretmene uygulanmıştır.

Nitel araştırmalar için öngörülen örneklem stratejisi olasılıksız örneklem stratejisidir.<sup>40</sup> Bundan ötürü araştırmanın çalışma grubunu İstanbul'da bulunan Anadolu İmam Hatip Liseleri; örneklemine ise, İstanbul ili, Avcılar, Başakşehir Beylikdüzü, Büyükçekmece, Çatalca, Esenyurt, Sarıyer ve Şişli İlçelerinde bulunan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan 21 öğretmen oluşturmaktadır.

### **Veri Toplama Araçları**

Araştırmanın nicel verileri araştırmacı tarafından uzman görüşleri doğrultusunda hazırlanan ve geçerlik ve güvenilirlik çalışması araştırmacı tarafından yapılan bir anket ile elde edilmiştir. 120 sorudan oluşan taslak anket oluşturulmuştur. Taslak, uzman görüşlerine sunulacak söz konusu taslağı içerik, uygulama ve yapı geçerliliği açısından değerlendirmeleri istenmiştir. Geçerliliğe ilişkin çalışmalar sonrası uzman görüşlerine dayalı 113 maddelik bir anket oluşturulmuştur. Araştırmanın nitel boyutunda, araştırmacı tarafından elde edilen nicel verilere açılım ve ayrıntı katacak toplam 5 maddelik görüşme formu uzman görüşü doğrultusunda oluşturularak hazırlanmıştır.

### **Verilerin Analizi**

Nicel veri analizinde SPSS 21 (Statistical Package for the Social Sciences) paket programından yararlanılmış olup değerlendirmedeki istatistiksel işlemlerde yüzde (%) ve frekans (f) kullanılmıştır. Nitel araştırmada hem betimsel hem de içerik analizinde elde edilen sonuçların doğrulunu yansıtmak üzere araştırma raporunda doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Ancak alıntılar yapılırken katılımcıların adları gizlenerek katılımcılara farklı bir kodlama yapılarak değerlendirilmiştir.

## **SONUÇ**

Araştırmada elde edilen bulgulara göre İslam Kültür ve Medeniyeti dersini okutmakta olan öğretmenlerin profillerine, İslam Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının yapısına ve geleceğine ilişkin ulaşılan sonuçlara yer verilmektedir.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersini Okutan Öğretmenlerin Profilleri ve Sosyo-Kültürel Yapılarına İlişkin Elde Edilen Sonuçlar**

1. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin 3/5'ü kadın, 2/5'si erkek öğretmenlerden oluşmaktadır.
2. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin 2/3'si evli, 1/3'i bekar öğretmenlerden oluşmaktadır.

<sup>40</sup> Sharam Merriam, Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber (Qualitative Research A Guide to Design and Implementation), 3 bs. (Ankara: Nobel Akademi, 2013), 82

3. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin 3/4'ü 45 yaş altı, 1/4'i 45 yaş üstü öğretmenlerden oluşmaktadır.

4. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin yarısı geniş aile, diğer yarısı çekirdek ailede yetişmiş öğretmenlerden oluşmaktadır.

5. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin %95'i yetiştikleri aileyi dindar/muhafazakar olarak tanımlamaktadır.

6. Nitel araştırmaya katılan öğretmenlerin tamamı kendisini Müslüman / İslâm / Ehl-i Tevhid vb. kimliklerle tanımlamaktadır.

7. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin 2/3'si on yıl altı tecrübeye, 1/3'i on yıl ve üstü tecrübeye sahip öğretmenlerden oluşmaktadır.

8. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin %78'i İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri, %12'si Tarih dersi öğretmenleri, %10'u diğer branş öğretmenleri olup, %10'u yönetici, %62'si okulun kadrolu öğretmeni, %38'i ise ücretli öğretmenlerden oluşmaktadır.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersini Okutan Öğretmenlerin Eğitim Düzeyleri, Meslek Aidiyetleri ve Kişisel ve Mesleki Gelişimlerine İlişkin Çabalarına Yönelik Elde Edilen Sonuçlar**

1. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin tamamı lisans mezunu olup; %70'i İmam Hatip Lisesi mezunu, %27'si yüksek lisans veya doktora eğitimini tamamlamış veya bu eğitimlerine halen devam eden öğretmenlerden oluşmaktadır.

2. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin %85'i mesleğini severek icra ettiklerinden idealist yapıdadırlar.

3. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin mesleklerini tekrar tercih durumu söz konusu olması durumunda %80'i öğretmenlik mesleğini tekrar tercih edeceklerini beyan etmişlerdir. 1-10 yıl tecrübeli öğretmenlerde bu oran %87 iken 21 yıl ve üzeri mesleki tecrübeye sahip öğretmenlerde bu oran %73 seviyelerine gerilemektedir. Söz konusu mesleki tercihte kadın öğretmenler erkek öğretmenlerden, Tarih dersi öğretmenleri ise İmam Hatip Lisesi meslek deri öğretmenlerinden 3'er puan öndedirler.

4. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin mesleki aidiyet duyguları güçlü olmakla birlikte bu durum tecrübeye ters orantılıdır.

5. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin %70'i meslek öncesi almış oldukları mesleki eğitimi yeterli görmektedirler. İslam Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı ve söz konusu derste uygulanan yöntem ve teknikler için alınan eğitimler açısından bu oran %40'lara gerilerken, öğretmenlerin İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı için almış oldukları meslek öncesi eğitimlerin yetersiz olduğu tespit edilmiştir.

6. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerinin son bir yılda daha ziyade mesleki ve akademik kitaplar okudukları görülmektedir. Kadın öğretmenler



erkek öğretmenlerden, İmam Hatip Lisesi meslek derleri öğretmenleri de Tarih dersi öğretmenlerinden daha fazla kitap okumuşlardır.

7. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin akademik ve kültürel etkinliklere katılım düzeyi oldukça düşüktür.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersini Okutan Öğretmenlerin Çalışma Ortamlarına İlişkin Elde Edilen Sonuçlar**

1. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin büyük çoğunluğu haftalık okutulması zorunlu ders saatinden daha fazla ders okutmaktadırlar.

2. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin %86'sı çalışma ortamından kaynaklı sorunlar yaşamaktadır. Bu sorunlar daha ziyade eğitim sistemi ve yönetimden kaynaklanmaktadır.

3. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin %55'i veliler, öğrenciler, öğretmenler ve yöneticilerle iletişim sorunları yaşamaktadırlar.

4. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin sadece yarısı İslâm kültür ve medeniyeti alanındaki gelişmeleri takip etmektedirler. Bu durum öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru oluşumunda ciddi bir engel olarak değerlendirilmektedir.

Açık uçlu olarak yöneltilen “diğer” seçeneği kapsamında öğretmenlerin ifadelerinden ortaya çıkan çalışma ortamına ilişkin tespit edilen başlıca sorun alanlarına dair sonuçlar ise aşağıya çıkarılmıştır:

- 1.Kimsenin yük almak istememesi.
2. Tutarsızlık.
3. Ülkenin eğitim ve öğretime uygun olmaması.
4. Öğrencilerin isteksizliği, amaçlarının olmaması.
5. Fiziksel farklılıkların sorun olması.
6. Öğrencilerin istek ve ilgisizliği, hedef ve gayret yoksunluğu.
7. Eğitim sistemi.
8. Öğrenci merkezli eğitim noktasında sistemin, öğretmenin hareket ve inisiyatif alanını giderek daraltması.
9. Okulun sadece erkek okul olması.
10. Öğrencilerin derslere olan ilgisizliği ve geleceğe dair planlarının olmaması.
11. Öğretmenlik mesleğinin itibarsızlaştırması.
12. Tükenmişlik-monotonluk.
13. Eğitimle çok oynanması.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersininin Öğretim Sürecine ve Sürecin İyileştirilmesine Yönelik Sonuçlar**

1. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler planlama yapılırken öğrencilerin ön öğrenmelerini ve hazır bulunmuşluk seviyelerini dikkate almaktadırlar.

2. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler öğrencilerin derse karşı ilgilerini çekme, etkili planlama yapma, araç ve gereçleri etkili kullana ve öğrencileri İslâm kültür ve medeniyet değerleri üzerinde araştırma yapmaya sevk etmede başarılı bulunmuştur. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler öğrencilerle iletişim kurmada başarılı olurken, öğrencilerden geri bildirim alma noktasında aynı başarıyı sergileyememişlerdir.

3. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler uygun yöntem ve teknik kullanma bakımından orta, öğrenme ortamını öğrenci seviyesine uyarlama ve konuya uygun hale getirme bakımından iyi denebilecek derecede başarılıdır.

4. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler, ders işlerken daha ziyade soru-cevap ve beyin fırtınası teknikleri tercih etmektedirler. Öğretmenlerin %60'ı düz anlatım ve tartışma yöntemlerini tercih ederken, geriye kalan %40'ı ise proje, gezi-gözlem, inceleme-araştırma vb. yöntemleri kullandıkları görülmüştür.

6. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenler ölçme-değerlendirmede daha ziyade klasik yazılı sınav tekniği ile doğru/yanlış ve kısa cevaplı test tekniklerini uygularken, %67'si kısmen de olsa sözlü sınav tekniğini uygulamaktadır.

7. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlerin çoğunluğu eğitim teknolojilerini (akıllı tahta, bilgisayar vb.) kullanmak ve teknoloji okur-yazarlığı noktalarında başarılıdır.

8. Talim Terbiye Kurulunun ilgili kararına göre tarih öğretmenleri tarafından okutulması gereken İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi, büyük çoğunlukla tarafından okutulmaktadır. Öğretmenlerin büyük çoğunluğu söz konusu derin yeni yapılandırılacak İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi bölümü mezunu öğretmenlerce veya İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri tarafından okutulması gerektiğini vurgulamışlardır. Dolayısıyla söz konusu dersin tarih öğretmenlerince okutulması uygulaması öğretmenler tarafından karşılık bulmamıştır.

### **İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programının İşleyişine ve Geleceğine İlişkin Elde Edilen Sonuçlar**

1. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının dili açık ve çağdaş gelişmelere açık yapıda olup Milli Eğitim Bakanlığı genel amaçlarına uyumludur.

2. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı çevre koşullarına uyulanabilirlik, medeniyet tartışmalarına açık yapıda oluşu, etkin öğretme stratejileri ile yöntem ve tekniklere ilişkin açıklamalara yer vermesi bakımından başarısızdır.

3. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı öğrenci seviyesine uygun olmakla birlikte eleştirel düşüncüyü geliştirmesi bakımından normal, planlı çalışmayı teşvik etmesi bakımından zayıf bir karakter arz etmektedir.

4. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programında üniteler arası geçişler iyi düzenlenmiş olmakla birlikte, konuların dengeli dağılımı bakımından başarısız olduğu görülmektedir.

5. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programında üniteler hedeflerle tutarlı olmakla birlikte bir diğerinin önkoşulu olacak şekilde düzenlenmemiştir.

6. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programında içerik basitten karmaşığa, kolaydan zora doğru düzenlenmiş olup öğrenci seviyesine ve genel öğretim ilkelerine uygundur. Ancak bilimsel verilerle donatılma bakımından yetersizdir. İçerik öğrenci ihtiyaçlarını karşılama yeteneği bakımından orta düzeyde yeterliyken, İslâm kültür ve medeniyet alanı ile ilgili gelişmelere yer vermemesi bakımından yetersiz bir görünüm arz etmektedir. İçerik, konuların yeniden düzenlenmesi bakımından yeniden yapılandırılmaya muhtaçtır.

7. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirilebilmesi bakımından yetersizdir.

8. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersine ayrılan haftalık zorunlu 2 ders saatlik süre yeterli olmakla birlikte, 9. sınıftan itibaren her yıl okutulması ve diğer ortaöğretim kurumlarına da yaygınlaştırılması gerektiği öngörülmüştür.

9. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının ders kitabı ile örtüşme seviyesi bakımından yeterli görülse de mevcut ders kitabı düzeni, konuların kapsayıcılığı ve dersin geliştirilmesi yeteneği bakımından yetersiz bir durum arz etmektedir.

10. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının tanıtılması ve uygulanması noktalarında öğretmenler ciddi bir hizmet içi eğitime ihtiyaç duymaktadırlar.

11. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programında hedefler belirlenirken çevre özellikleri dikkate alınmamış, öğrencilerin günlük yaşantıda kullanabileceği bilgi ve beceriler ile bilimsel ve toplumsal gelişmeler arasındaki ilişkiyi vurgulayan hedeflere yeterince yer verilmemiştir.

12. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının öğrenci yetenek ve yönelimlerine cevap verecek nitelikte materyal ve araç-gereç tasarımına ve geliştirilmesine duyulan ihtiyaç oldukça yüksektir.

13. Öğrencilerin İslâm Kültür ve Medeniyeti dersine karşı ilgileri zayıf olup söz konusu dersi sevme düzeyleri orta, benimseme düzeyleri ise düşüktür.

Ortaya çıkan sonuçlar, Stufflebeam'ın "bağlam, girdi, süreç ve ürün modeli"<sup>41</sup> çerçevesinde Demirel'in ifade ettiği dört farklı program değerlendirme aşamasına (bağlam değerlendirilmesi, girdi değerlendirilmesi, süreç değerlendirilmesi, ürün

<sup>41</sup> J. Fitzpatrick, J. Sanders ve B.Worthen, A.g.e.

değerlendirilmesi)<sup>42</sup> göre ele alındığından ortaya çıkan değerlendirmeler aşağıya çıkarılmıştır.

**Bağlam değerlendirilmesi:** İslam Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı öğrenci seviyesine uygun olmakla birlikte eleştirel düşüncüyü geliştirme yeteneği bakımından normal bir değerde kabul görmüş ancak öğrencilerde planlı çalışmayı teşvik etmesi ve dolayısıyla öğrencileri hayata hazırlama yeteneği bakımından öğrenci ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğu görülmüştür. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının çevre koşullarına uyarlanabilme ve medeniyet tartışmalarına açık yapıda olma bakımlarından yetersizliği ile gerçek yaşamdan kopuk oluşu toplumsal ihtiyaçları karşılama düzeyi noktasında söz konusu programı başarısız kılmaktadır. İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programında uygulanacak yöntem ve tekniklere ilişkin açıklamalara yeterince yer verilmemesi, söz konusu öğretim programını, program okur-yazarlığı noktasında öğretmenlere rehberlik etme kabiliyeti bakımından da zayıf kılmıştır.

**Girdi değerlendirilmesi:** İslâm Kültür ve Medeniyeti öğretim programı öğrenci ön öğrenmeleri ile hazır bulunuşluk düzeyleri bakımından orta düzeyde başarılı bulunurken, içeriğin öğrencilerin ilgisini çekebilecek verilerle donatılmadığı ve İslam kültür medeniyeti alanındaki gelişmelere, özellikle de çağdaş medeniyetler alanındaki gelişmelere yeterince yer verilmediği görülmüştür. Derse ayrılan süre yeterli olmakla birlikte, 14 asırlık bir İslâm medeniyet miras ve tecrübesinin bir yıllık müfredat kapsamında yeterli seviyede aktarılamayacağı dolayısıyla dokuzuncu sınıftan itibaren her yıl zorunlu ders olarak okutulması gerektiği sonucu elde edilmiştir. Ders kitabının da ihtişamlı bir medeniyet birikimini yansıtmaya becerisi ile dersin geliştirilmesine katkı sağlama başarısı bakımlarından da yetersiz olduğu görülmüştür.

**Süreç değerlendirilmesi:** Öğretmenlerin öğrencilerle iletişim kurmada başarılı oldukları, ancak öğrencilerden geri bildirim alma noktasında aynı başarıyı gösteremedikleri görülmüştür. Aynı zamanda İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı öğrencileri de sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirmesi bakımından başarısız olduğu için planlanan ile gerçekleşen durum arasındaki uyumdan söz edilemez. Ders okutan öğretmenler mesleklerini severek icra etmelerine rağmen, büyük çoğunluğunun kişisel ve mesleki gelişimlerini yeterince önemsemedikleri ve yönetim ve eğitim sisteminden kaynaklı sorunlar yaşadıkları görülmüştür. Bu durumun söz konusu öğretim programının hedeflediği “öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirme” bakımından önemli bir engel oluşturduğu tespit edilmiştir.

**Ürün değerlendirmesi:** Öğretmenlerin İslam Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı ve uygulanmasında kullanılan yöntem ve tekniklere ilişkin almış oldukları eğitimler yetersiz olup, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı okur-yazarlığı açısından başarısız oldukları görülmüştür. Öğretmenler, uygulamakta oldukları İslam Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programını öğrenci ilgi ve

<sup>42</sup> Özcan Demirel, Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya, s.194

ihtiyaçlarını karşılayabilme düzeyi ile öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirme yeteneği bakımlarından orta düzeyde başarılı görse de öğrencilerin kendi kültür ve medeniyetlerine katkı sağlayabilme becerisine sahip bireyler olarak yetişmelerine katkı sağlama düzeyi bakımından %9,52 gibi oldukça düşük bir seviyede başarılı bulunmuşlardır. İslam kültür ve medeniyet mirası İmam Hatip Lisesi öğrencilerine mahsus bir birikim olmaktan ziyade, toplum bütün fertlerini ilgilendiren ortak bir mirastır. Dolayısıyla diğer ortaöğretim kurumlarında da okutulması gerekliliği bir ihtiyaç olarak tespit edilmiştir. 2015 yılından itibaren İmam Hatip Liselerinin 12. sınıflarında okutulmakta olan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının, öğretmen görüşlerine göre hedeflenen kazanımları gerçekleştirebilmesi kabiliyeti yönünden başarısız olduğu tespit edilmiştir. Yapılan değerlendirmeler doğrultusunda İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programı, öğrencilerde öngörülen sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirme ve kimlik inşa etme noktalarında yetersiz bir durum arz etmekte olup başarısız bulunmuştur.

## **ÖNERİLER**

### **Karar Alıcılar İçin Öneriler**

Araştırmada elde edilen bulgular ve ortaya çıkan sonuçlara göre İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutmakta olan öğretmenlerin profilleri ile öğretim programının değerlendirilmesi ve yeniden geliştirilmesi bakımından uygulamada varolan problemlerin çözümlerine katkı sağlayacağı düşüncesiyle geliştirilen öneriler aşağıya çıkarılmıştır.

1. Yüksek Öğretim Kurumları uzun vadede lisans seviyesinde İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretmenliği bölümü ihdas etmelidir. Kısa vadede öğretmen ihtiyacını karşılamak üzere İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri ile Tarih dersi öğretmenleri arasından İslâm kültür ve medeniyeti alanına ilgi duyan öğretmenlere tezsiz yüksek lisans yapma imkanı tanınarak İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretmeni olarak atamaları yapılmalıdır.

2. Yüksek Öğretim Kurumları İslâm kültür ve medeniyeti alanında ve özellikle de tarih ve medeniyet araştırmaları alanında lisansüstü eğitim programları açmalı, ders okutan öğretmenler bu alanda yüksek lisans ve doktora yapma imkanlardan faydalandırılmalıdırlar. Bu alanda lisansüstü eğitim yapan öğretmenler lisansüstü eğitim yaptıkları için ödüllendirilmeli, özlük hakları da iyileştirilmelidir. Görevde yükselme ve atamalarda lisansüstü eğitim yapan öğretmenlere öncelik tanınmalıdır.

3. Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi öğrencilerin derse karşı ilgilerini artırmak için YKS sınavlarında alanla ilgili sorulara yer vermelidir.

4. MEB, Talim Terbiye Kurulunun öğretmenlerin ders okutma görevine ilişkin 9 sayılı kararını gözden geçirerek yeniden düzenlemelidir.

5. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının tanıtılması ve uygulamasına yönelik hizmet içi eğitimler düzenlemelidir.

6. MEB, öğretmenlerin süreç boyunca motivasyonlarını korumalı ve bu alanda sürdürülebilir bir süreç yönetimi için öğretmenlik mesleğinin itibarını artırıcı tedbirler almalıdır. Öğretmenlik mesleği tercih edilebilir bir meslek haline getirmelidir.

7. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini okutan öğretmenlere başta İslâm kültür ve medeniyeti olmak üzere kişisel ve mesleki gelişimlerine katkı sağlayacak hizmet içi eğitim imkanları sağlamalıdır.

8. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini 9. sınıftan itibaren her yıl zorunlu ders olarak okutulacak şekilde düzenlemeli, halen diğer ortaöğretim kurumlarında seçmeli ders olarak okutulmakta olan dersin zorunlu ders haline getirerek yaygınlaştırmasını sağlamalıdır.

9. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programında hedefler belirlerken yerel ve bölgesel çevre özelliklerini dikkate almalı, öğrencilerin günlük yaşamda kullanabileceği bilgi ve beceri kazanımlarına yer vermelidir.

10. MEB, ders içeriklerini öğrenci ilgisini çekebilecek bilimsel verilerle donatmalı, İslâm kültür ve medeniyeti alanı ile ilgili başta tıp, farmakoloji, mimarlık, mühendislik ve astronomi olmak üzere İslâm dünyasının bilim tarihi alanındaki gelişmelerine ve katkılarına daha fazla yer vermelidir.

11. MEB, öğretim programına başta Siyer-i Nebi olmak üzere Peygamber ve sahabe hayatları ile İslâm kültür ve medeniyetine adanmış şahsiyetlerin katkılarına yer veren ideal yükleyici nitelikte içerikler ilave etmelidir.

12. MEB, İslâm dünyasının karşı karşıya olduğu problemlere ilişkin içeriklere yer vermelidir. İslâm medeniyetini hedef alan uluslararası tehditler ile bu alandaki güç ve denge oluşumları bağlamında çağdaş medeniyetlerle kıyas ve Batı uygarlığı ile ilişkilere de yer veren zengin içerikler hazırlamalıdır.

13. MEB, İslâm medeniyetinin Batı medeniyeti ile karşılaşması ve ortaya çıkan problem alanları ile bunlara karşı çözüm önerilerine ders kitabında yer vermelidir. Ayrıca İslâm dünyasındaki bilimsel keşif ve gelişmeler ile Batı dünyasında çalışan bilim adamları ve bunların bilim dünyasına katkılarına ders kitabında yeterince yer vermelidir.

14. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi ders kitabını baskı kalitesi bakımından ihtisamlı bir medeniyet mirasını yansıtabilecek şekilde yeniden tasarlamalıdır.

15. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi ders kitabını İslâm kültür ve medeniyetine ilişkin tüm konuları kapsayacak ve dersin geliştirilmesine imkân tanıyacak şekilde yeniden düzenlemelidir.

16. MEB, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programını, çevreye uyarlanabilmesi, medeniyet tartışmalarına imkân tanıyacak yapıya kavuşturulması, öğretim stratejileri ile yöntem ve tekniklere ilişkin açıklamalara yeterince yer vermesi, eleştirel düşüncüyü geliştirmesi, öğrencilerde planlı çalışmaya teşvik etmesi, ders

konularının dengeli dağılımı ve öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru oluşturması bakımlarından yeniden yapılandırılmalıdır.

### **Uygulayıcılar İçin Öneriler**

1. Okul yöneticileri, İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi derse özgü öğretmen ataması yapılıncaya kadar İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri tarafından okutulmasını sağlamalı ve görevlendirmelerde öncelikle İslâm kültür ve medeniyeti dünyasının inşasında sorumluluk hissedilen öğretmenleri tercih etmelidirler.

2. Okul yöneticileri, öğretmen görevlendirirken seçici davranmalı ve yöneticilerin zorunlu ders görevini yerine getirme ihtiyaçları ile farklı branş öğretmenlerinin ders ücreti taleplerini karşılamaya yönelik girişim ve tutumlardan uzak durmalıdır.

3. Okul yöneticileri, okuldaki çalışma ortamını tehdit edecek ve çalışma barışını sekteye uğratacak tutum ve davranışlardan kaçınmalı ve öğretmenleri başta teknolojik imkanlar olmak üzere okuldaki tüm imkanlardan yararlandırmalıdır.

4. Öğretmenler İslâm kültür ve medeniyet dünyasındaki gelişmeleri yakından takip etmeli, İslâm kültür ve medeniyet alanı ile ilgili okumalara ağırlık vermelidirler.

5. Öğretmenler, öğrencilerde sağlıklı bir medeniyet tasavvuru geliştirebilmek adına ders içi etkinliklerde daha ziyade grup çalışması, problem çözme, proje yapma, münazara ve gezi-gözlem gibi yöntem ve teknikleri önemsenmelidirler.

### **Araştırmacılar İçin Öneriler**

1. Benzer bir araştırma İmam Hatip Liseleri dışındaki diğer ortaöğretim kurumlarında seçmeli ders statüsünde okutulan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersi öğretim programının öğretmen görüşlerine göre karşılaştırılmalı olarak incelenmesi şeklinde gerçekleştirilebilir.

2. Benzer bir araştırma İslâm Kültür ve Medeniyeti dersini zorunlu veya seçmeli statüde okuyan öğrencilerde gerçekleşen medeniyet tasavvurları ve kimlik inşalarına yönelik mukayeseli olarak gerçekleştirilebilir.

### **KAYNAKÇA**

Adem, Mahmut. *Eğitim Planlaması*. Ankara: Ekinoks Yayınevi, 2008.

Bartlett, Steve ve Burton, Diana. *Eğitim Bilimine Giriş (Introduction to Education Studies)*. Çeviren Birsal Aybek. Ankara: Anı Yayınları, 2014.

Bhambra, Gurminde K. *Moderniteyi Yeniden Düşünmek Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*. 1. bs. Çeviren Özlem İlyas. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Braudel, Fernand. *Uygarıkların Grameri*. 4. bs. Ankara: İmge Kitabevi, 2014.

Carr, Edward Hallett. *Tarih Nedir?* 19. bs. Çeviren Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*. 25. bs. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci*. 8. bs. Çeviren Ender Ateşman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Emin, Nazmi. *İhtişamlı Medeniyetten Hazin Sona Endülüs*. 1. bs. İstanbul: Eren Pazarlama Kültür Yayınları, 2017.

Febvre, Lucien. *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*. 1. bs. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995.

Garaudy, Roger. *İnsanlığın Medeniyet Destanı*. 2. bs. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2007.

Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*. 5. bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.

Görmez, Mehmet. «Dünyayı İmar Etmek.» *Diyanet Aylık Dergi*, no. 247 (2011): 1-3.

Gültekin, Mehmet. «Program Geliştirmeye İlişkin Temel Kavramlar.» *Öğretimde Program Geliştirme ve Değerlendirme* içinde, düzenleyen: Behçet Oral ve Taha Yazar. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.

Huntington, Samuel P. *Medeniyetler Çatışması*. 7. bs. Düzenleyen: Murat Yılmaz. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

İbn-i Haldun. *Mukaddime*. 11. bs. Düzenleyen: Süleyman Uludağ. Cilt I. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Kalın, İbrahim. *Barbar, Modern, Medeni*. 1. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. 3. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Karacaoğlu, Ömer Cem. *Eğitimde Program Geliştirme*. 2. bs. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2020.

Karlığa, Bekir. *Medeniyet Bilinci*. İstanbul: Pelikan Basım, 2019.

Kutluer, İlhan. *Medeniyet*. Cilt 28, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Kutub, Seyyid. *Fi Zılâli'l-Kur'ân*. Cilt 6. 12 cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1992.

Lukacs, John. *20. Yüzyılın ve Modern Çağın Sonu (The End of Twentieth Century and The End of Modern Age)*. İstanbul: Bilgin Yayıncılık, 1995.

M.E.B. «İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi İslâm Kültür ve Medeniyeti Dersi Öğretim Programı.» *T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü*. Ankara, 2015.

Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. 23. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Miquel, Andre. *Doğuşundan Günümüze İslâm Medeniyeti*. Çeviren Ahmet Fidan ve Hasan Menteş. İstanbul: Gerçek Hayat Yayınları, 2003.

Özakpınar, Yılmaz. *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*. 3. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.

Özakpınar, Yılmaz. *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.



Özakpınar, Yılmaz. *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Özçelik, Ali. *Eğitimde Program Geliştirme ve Öğretim (Genel Öğretim Yöntemi)*. 3. bs. Ankara: Pegem Akademi, 2014.

Özkeçeçi, Şule Bilge. «İpek Yolunun Geri Bildirimi: Modernleşme.» *Medeniyetler Güzergahı: İpekyolu* içinde, düzenleyen: Mehemet Bulut. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2014.

Said Halim Paşa. «İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiye.» *Sebilürreşad*, 1922.

Şeriati, Ali. *Medeniyet Tarihi II*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.

Tekin , Uğur, Sözen, Didem, Murat, Mualla, Odabaşı, Battal, Esra, Şimşek, ve Özen, Dilan. «Program Geliştirmenin Temel İlkeleri.» *Eğitimde Program Geliştirme* içinde, düzenleyen: Battal Odabaşı, 24. bs. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.

Tekineş, Ayhan. «İslam Medeniyetinin Kuruluşunda Ashab-I Kiram.» *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XIV*, no. 2 (2010): 57-72.

Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Toynbee, Arnold J. *Uygarlık Yargılanıyor*. 2. bs. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2011.

Yanpar Yelken, Tuğba, ve Konokman, Yavuz. «Program Geliştirmede Hedefler.» *Eğitim Program Geliştirme ve Değerlendirme* içinde, düzenleyen: Behçet Oral ve Taha Yazar. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Cilt 5. 10 cilt. İstanbul: Huzur Yayınları, 2003.

## İBN-İ KESİR ve SÜLEYMAN ATEŞ TEFSİRİ ÖRNEKLEMİNDE EVLİLİK AYETLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Sabahat SAYLIK \*

### Öz

İnsanı eşref-i mahlûkat olarak yaratan Allah, kâinatı da insanın yaşamasına elverişli olacak şekilde tanzim etmiştir. Kâinatta var olan her varlık gibi insanın da eşini var etmiştir. İnsan, kurulan evlilik bağı ile hem yalnızlığını gidermiş hem de neslini devam ettirmiştir. Bununla birlikte İslam toplumunda, Kur'an'ın indiği asırdan uzaklaşıldıkça dini, kültürel ve ekonomik nedenlerle evlilik ve bununla birlikte aile hayatını düzenleyen normlarda yorum farklılıkları gelişmiştir. Günümüzde evlilik ve aile hayatıyla ilgili yapılan dini referanslı tartışmalar, evlilik kurumunda kadın ve erkek arasındaki rol dağılımı konusunu karmaşık hale getirmiştir. Özellikle de erkeğin aile reisi olarak tayin edilmesinin kadına itaat etme sorumluluğunu yükleyip yüklenmediği konusu güncelliğini kaybetmeyen bir tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda evliliği ayakta tutan değerler, boşama ve boşama yetkisinin kime ait olduğu, taaddüd-u zevcât konusu, bunun bir kayda bağlanıp bağlanmadığı, eşin dövülmesi meselesi gibi konular klasik ve modern tefsirlerde ele alınarak tartışılmış, bu konuda görüşler beyan edilmiştir.

Bu çalışmada ilk dönem rivayet tefsiri olan İbn Kesir ve modern dirayet tefsiri olan Süleyman Ateş tefsiri örneğinde evlilik ayetleri incelenmiştir. Bununla birlikte konuyla alakalı diğer tefsir kaynakları ve çeşitli makaleler ve tezlerden de istifade yoluna gidilmiştir. Araştırmada; evliliğin temel hedefleri, insan için gerekliliği, müfessirlerin çok eşlilikle ilgili görüşleri, evliliklerde olabilecek sorunlara karşı çözüm yolları, evliliğin sonlandırılması durumunda uyulması gereken kaideler, boşanmanın çeşitleri ve yükümlülükleri gibi hususlara genel olarak değinilmiştir. Daha sonra İbn Kesir( ö.774/1373)ve Süleyman Ateş tefsirinde evlilikle ilgili ayet yorumları mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. İki müfessirin nîkah ve talâkla ilgili ayetlere ilişkin ortaya koydukları görüşleri ve bu görüşlerindeki yorum farklılıkları ortaya konmaya çalışılmıştır. Böylelikle şartların değişmesiyle birlikte aile hayatında baş gösteren sorunlara yönelik klasik ve modern dönemde yazılmış iki tefsirin söz konusu konulara yaklaşımları izah edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Evlilik, Nikâh, İbn Kesir, Süleyman Ateş.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 20/10/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 30/11/2022

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Temel İslam İlimleri Tefsir Anabilim Dalı/PhD student, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Department of Basic Islamic Sciences, Tafsir, Ankara, Turkey, [sabahatsaylik@gmail.com](mailto:sabahatsaylik@gmail.com), ORCID ID:0000-0003-3822-2971,

## AN OVERVIEW ON MARRIAGE RELATED VERSES IN THE CONTEXT OF TAFSIRS OF İBN KATHİR AND SULEYMAN ATEŞ

### Abstract

Allah, who created human being, has arranged the universe in such a way that it is suitable for human life. Like every creature in the universe, man also created his mate. With the establishment of marriage bond, males and females both relieved their loneliness and continued their generation. However, in the Islamic society, as we moved away from the century when the Qur'an was revealed, differences in interpretation developed in the norms regulating marriage and family life for religious, cultural and economic reasons. Today, religion based debates about marriage and family life have complicated the distribution of roles between men and women in the institution of marriage. In particular, the issue of whether the appointment of the man as the head of the family imposes the responsibility of obedience to the woman has been still a topic of debate. In this context, issues such as the values that sustain marriage, divorce and who has the authority to divorce, the subject of "taaddüd-u zavcât", whether it is tied to a record, the issue of the wife were discussed in classical and modern commentaries, and opinions were expressed on this subject.

In this study, marriage verses were examined in the tafsirs of Ibn Kathir and Süleyman Ateş. In addition, other tafsir sources and various articles related to the subject were also used. In the research; The main goals of marriage, its necessity for human beings, the views of mufassirs on polygamy, solutions to problems that may occur in marriage, the rules to be followed in case of termination of marriage, the types and obligations of divorce are mentioned. Further, the verses about marriage in the tafsir of Ibn Kathir and Süleyman Ateş are compared to reveal the opinions of the two commentators on the verses about marriage and talaq and the differences regarding these views

**Keywords:** : Tafsirs, Marriage, Wedding, Ibn Kesir, Süleyman Ateş.

### GİRİŞ

Kur'an, kadının erkek için bir örtü, erkeğin de kadın için bir örtü olduğunu vurgulamaktadır. Birbiri için örtü olan iki farklı cinsiyetin bir araya gelerek oluşturduğu evlilik bağı ise "misak-ı ğaliz": sağlam söz<sup>1</sup> olarak tanımlanmaktadır. Kur'an'ın tamamına bir bütün olarak bakıldığında bu bağı rahmet, meveddet ve devamlılık üzere kurulması gerektiğinin hedeflendiği anlaşılmaktadır. Meveddet muhabbetin pratiğidir, insanın ruhî yönünü beslediği gibi yeryüzünde neslinin devam etmesine de

<sup>1</sup> Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Dîb Yayınları, 2006), en-Nisa 4/21.

vesile olmaktadır<sup>2</sup>. Bu bağlamda evlilik sadece şehveti tatmin etmek değil, karı koca arasındaki nesep bağına devam ettiren meşru bir ölçüdür. Bunun bir sonucu olarak Kur'an evlenmeyi teşvik etmiş<sup>3</sup> Hz. Peygamber'in evlilik hayatından kesitler sunmuş<sup>4</sup>, evliliğin Allah'ın bir nimeti olduğunu vurgulamış<sup>5</sup> tarafların hak ve görevlerini beyan etmiştir.<sup>6</sup> Kur'an, aynı zamanda evlenmesi yasak olan yakınları da tafsilatlı bir şekilde zikrederek bunlarla evliliği yasaklamıştır.<sup>7</sup>

Boşanma, her ne kadar Allah nezdinde sevilmeyen bir helal olsa da birlikte yol yürüyemeyeceklerini düşünüp, ayrılma kararı alan çiftler için bir çözüm yolu olarak helal kılınmıştır. Kur'an, evlilik bağına sonlandırmaya karar veren çiftlerin bunu ihsanla yapması gerektiğini ve boşanmadan doğan yükümlülükleri eksiksiz yerine getirmelerini belirtmiştir.<sup>8</sup>

İslam toplumu, bugün evlilik kurumunun idamesi, sorumlulukları ve bu süreçte ortaya çıkan sorunları Kur'an'ın rehberliğinde vuzuha kavuşturacak yorumlara her zamankinden daha muhtaçtır. Değişen zamana paralel olarak sorunların ve sorumlulukların da değiştiği gerçeğinden hareketle tefsirler, klasik ve modern olarak kategorize edilmeye başlandı. Değişen zamanla birlikte güncellenen soru ve sorunlara klasik dönemdeki yaklaşımlar ve çağımızda sorun sarmalına dönüşen evliliklerle ilgili Kur'an yorumları, bu yorumların benzerlik ve farklılıkları önem arz etti. Bu konuda tefsir mukayeseleri olsa da spesifik olarak evlilik konusunu söz konusu örneklem üzerinden ele alan bir çalışmaya rastlanmadı. Ancak klasik ve modern tefsir mukayeselerine dair pek çok çalışma tespit edildi. Bunlardan biri Ahmet Yazıcı'nın "Klasik-Modern Yorum açısından Bilmen-Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi" konulu doktora tezidir. Konumuzla doğrudan ilgili olmasa da İbrahim Hilmi Karşlı'nın "Kur'an Tefsirinde Sosyo-Kültürel Çevrenin Rolü ve Bu Bağlamda Türkiye Örneğinde Kadın" adlı doktora tezi klasik tefsirlerin kadına dair yorumlarını yansıtmaları açısından dikkat çekicidir. Yine Cemil Liv tarafından yazılan "İslam Aile Hukukunda Evlilik Akdinin ve Boşanmanın tescili" adlı doktora tezinde evlilik ve talakla ilgili pek çok ayetin yorumuna yer verilmiştir.<sup>9</sup> Bu arada yazılan pek çok yüksek lisans tezinde Süleyman Ateş tefsirinin başka tefsirlerle mukayese edildiği görülmektedir. Örneğin, Esra

<sup>2</sup> Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2016), 272.

<sup>3</sup> en-Nur 24/32-33.

<sup>4</sup> el-Ahzap 33/50-51; et-Tahrim 66/1-5.

<sup>5</sup> er-Rum 30/21.

<sup>6</sup> en-Nisa 4/4-9-20-34-129.

<sup>7</sup> en-Nisa 4/23.

<sup>8</sup>el- Bakara 2/229.

<sup>9</sup> Bkz. Ahmet Yazıcı, *Klasik-Modern Yorum açısından Bilmen-Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora tezi, 2011); İbrahim Hilmi Karşlı, *Kur'an Tefsirinde Sosyo-Kültürel Çevrenin Rolü ve Bu Bağlamda Türkiye Örneğinde Kadın* (Erzurum: Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Doktora Tezi, 2000); Cemil Liv, *İslam Aile Hukukunda Evlilik Akdinin ve Boşanmanın tescili* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

Moslem, yazdığı yüksek lisans tezinde Ateş tefsirini Neseffî'nin Medarik adlı tefsiriyle mukayese ederek fıkıh meseleleri başlığıyla Ateş'in evlilikle ilgili bazı görüşlerini zikretmiştir. Mevlüt Şahin ise yüksek lisans tezinde Ateş'in eserini "Kur'an'ın Çağdaş Yorumu" başlığıyla ele almıştır. Yüksek lisans tezinde "Klasik ve Modern tefsirde Kadın Tasavvurundaki Değişim Razi-Süleyman Ateş Örneği" konusunu ele alan Leyla Şahin genel hatlarıyla evlilik konusuna da değinmiştir.<sup>10</sup>

Bu çalışmamızın ana konusunu İbn Kesir ve Süleyman Ateş tefsirinde evlilik ayetlerine yapılan yorumların tahlili oluşturmaktadır. Evliliğin önemi, boşanma, çok eşlilik, hitbe vb. kavramların ayetlerdeki kullanımları, evlilikte baş gösteren sorunlara karşı Kur'an'ın sunduğu çözüm yolları ve boşama şekillerine dair söz konusu ayetleri tefsir eden iki müfessirin ayetlere yaklaşımını konu edinmektedir.

Bu çalışmamızda öncelikle evlilik kavramını ele alarak kavramsal çerçevesini çizmeye çalıştık. Daha sonra Kur'an'da evlilik ile ilişkili kavramları tespit edip, tanımladık. Evlilik kurumunun hedefleri ve evlilik bozulduğunda doğuracağı sonuçları Kur'an'daki kullanımları çerçevesinde ele aldık. Daha sonra İbn Kesir ve Süleyman Ateş'in tefsirinde söz konusu ayet yorumlarının tahlilini yaparak müfessirlerin bu ayetlere bakış açılarını ortaya koymaya çalıştık. Böylelikle ilk dönem klasik tefsiri ve çağımızda yazılan tefsir arasındaki ortak noktaları ve varsa yorum farklılıklarını tespit etmeye çalıştık.

## 1. Evlilik Müessesesiyle İlgili Kur'anî Kavramlar

Evlilik, Allah'ın yeryüzüne koyduğu fitri bir kanun, farklı iki cinsi bir araya getiren bir sözleşmedir. Bu sözleşmenin başlangıcı ise nikâhla olmaktadır.

### 1.1. Nikâh

Nikâh, ن-ك-ح kökünden mastar olup evlenmek, evlenme akdi, sözleşme, cinsel birliktelik, bir araya getirme gibi anlamlara gelmektedir.<sup>11</sup> Kur'an'da yaklaşık 19 yerde kullanılan nikâh kelimesi, iki kişinin bir araya gelerek yaptığı akit anlamında da kullanılmıştır.<sup>12</sup>

Bir fıkıh terimi olarak nikâh, karşı cinsten iki kişinin, bir arada yaşamalarına, karşılıklı yardımlaşmalarına olanak sağlayan, hak ve sorumluluklar yükleyen bir

<sup>10</sup> Bkz. Leyla Şahin, *Klasik ve Modern Tefsirde Kadın Tasavvurundaki Değişim*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Esra Moslem, *Süleyman Ateş'in Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri ve Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil adlı Eserleri Bağlamında Klasik ve Çağdaş Tefsir Tasavvurları Mukayesesi* (Yozgat:Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2022); Mevlüt Şahin, *Süleyman Ateş'in Tefsirinde Kur'an'ın Çağdaş Yorumları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

<sup>11</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, "nikâh", *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1990), 2/625; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muammed b. el-Mufaddal er-Ragıb el-İsfehânî, "nikâh" *el-Müfredat li elfazil-Kur'an*, (Şam: Daru'l-Kalem, 2009) , 823; İbrahim Mustafa vd., "nikâh", *el-Mu'cemü'l-Vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 951.

<sup>12</sup> Muhammed Fuad Abdulkaki "nikâh", *Mucemu'l-Müfehres li Elfazil-Kur'an* (Tahran: Âvanda Daniş Yayınları, ts.), 873.

sözleşmedir.<sup>13</sup> Nikâhın hukuki anlamını bir şeyi diğerine katmak olarak tanımlayan fakihler “süt anne emzirdiği çocuğu kendine kattı” yani ona bakmayı lüzumlu gördü manasında kullanmışlardır. Yine “انكح الصبر” ifadesi devamlı sabırlı ol manasında kullanılır. Araplar, “ان القبور تنكح الايامى والنسوة الارامل اليتامى”<sup>14</sup> cümlesindeki “تنكح” fiilini de kendisine katmak anlamında kullanırlar. Fakihler, nikâh kelimesini mecaz anlamda “akit” için de kullanmışlardır.<sup>15</sup> Onun akit için kullanımı eşlerin meşru ölçüler içerisinde cinsel yönden birbirinden istifade etmesini helal kılan bir akit olması ya da erkeğe kadından cinsel olarak istifade etme yetkisini vermesinden kaynaklanmaktadır. Şafii kaynaklarda nikâh kavramının dinde sadece “akit” anlamında olduğu görülmektedir.<sup>16</sup> Oysaki nikâh kelimesinin “akit” anlamında kullanılması tamamen akdi yapanın anılması veya velilere hitap eden ayetlerin delil gösterilmesinden dolaydır.<sup>17</sup> “فانكحوا هن باذن اهلهن”<sup>18</sup> ayetindeki kullanım bu şekildedir.

### 1.2. Zevc

Kur’an’da “ز-و-ج” kökünden gelen “زوج” kelimesi eş çiftin teki ve tek gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca erkeğin eşi veya kadının eşi anlamında kullanıldığı gibi türevleri de evlilik, evlendirmek, evliliğin tarafını oluşturan eşler anlamlarında sıklıkla kullanılmıştır.<sup>19</sup> Canlı varlıkların çift olarak yaratıldığına değinen bazı ayetlerde “زوج” kelimesi kullanılmakla birlikte bunun tekil veya çoğulu olan “ازواج”<sup>21</sup> kelimesinin başkasına izafe edilerek isim tamlaması şeklindeki kullanımlarında, sadece aralarında evlilik bağı bulunanlar için kullanılması dikkat çekicidir. Bütün ilahi dinlerde evlilik, aile olmanın temelini teşkil etmiş, kadın ve erkeğin kendilerine özgü bir mahremiyet paylaşım alanı ve neslin devamını sağlayan meşru bir ilişki olarak kabul edilmiştir.<sup>22</sup> Kur’an da bu meşru ilişkiye çok önem vermiş ve nikâh akdinin kuruluşundan, evliliğin doğurduğu hak ve sorumluluklara, evlenmenin sona ermesi durumunda doğurduğu sonuçlara kadar tafsilatlı hükümler içermiştir. İslam’da hayatın farklı alanlarına dair birçok düzenleme Kur’an ve sünnet tarafından konulan ilke ve amaçlar doğrultusunda zaman ve şartlara göre İslam toplumunun takdirine bırakılmıştır. Ancak evlilikle ilgili

<sup>13</sup> Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta’lîlî’l-Muhtâr* (Beyrut: Daru’l-Marife, 2002), 1-5/101; İb Şemseddin Ebû’l Ferec Abdurrahman İbn Kudame, *eş- Şerhu’l-Kebir ala Metni’l-Mukni* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, ts.), 9/343.

<sup>14</sup> Kabirler bekar kadınları, dulları ve yetimleri kendisine nikâhlar.

<sup>15</sup> el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1-5/101.

<sup>16</sup> el-Maverdî, *el-Hâvi’l-Kebir* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, 1999), 10/327; Muhammed Zuhrî Ğamravî, *es-Sirâcu’l-Vehhâc ala Metni’l-Minhâc* (Beyrut: Daru’l-Marife, 2010), 359; Mustafa Hin vd., *El Fıkhü’l-Menheci ala Mezhebi’l-İmam eş-Şafii* (Dımeşk: Daru’l-Kalem, 2003), 4/11.

<sup>17</sup> en-Nisa 4/25

<sup>18</sup> Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebсут* (Beyrut: Daru’l-Marife, ts.), 4/92.

<sup>19</sup> İbn Manzur, “zevc” 2/291; İsmail Hammad Cevherî, “zevc” *es-SıhahTâcü’l-luĝa ve şihâhu’l-‘Arabiyye*, neşr.. Ahmed Abdulĝafur Attar (Beyrut: Daru’l-İlim, 1987), 1/320; Mustafa vd., “zevc”, 1/405.

<sup>20</sup>er- Rum 30/21; ez-Zariyat 51/49; el-Kıyâme 75/39

<sup>21</sup> el-Bakara 2/25, 234.

<sup>22</sup> er-Rad 13/38

hükümler doğrudan Kur'an tarafından tafsilatlı olarak belirlenmiş, bu hükümler Hz. Peygamber tarafından detaylı olarak izah edilmiş ve uygulanmıştır. Bütün bunlar, İslam'ın evlilik hayatına ve aile kurumuna verdiği önemin de açık bir göstergesidir.<sup>23</sup>

### 1.3. Hitbe

Kur'an'da evliliğin ilk adımı olarak zikredilen “خطبة” kelimesi Arapçada kadına talip olma,<sup>24</sup> kadına evlilik teklifini dile getirme veya imâ yoluyla bunu bildirmesi olarak zikredilebilir.<sup>25</sup> Aşağıdaki ayette ise eşi vefat eden bir kadına talip olma anlamında kullanıldığı görülmektedir.

“وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ

“(Vefat iddeti beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda veya bu isteği içinizde saklamanızda sizin için bir günah yoktur.”<sup>26</sup>

İbn Abbas, “Allah dilerse senden başka bir kadınla evlenmek istemiyorum veya salih bir kadın bulmayı arzuldum gibi üstü kapalı ama anlaşılır bir şekilde bu isteğin iletilebileceğini söyler. Ancak bu kadınlara iddet süresince bir nişan yapılamaz.”<sup>27</sup>

“خطبة” kelimesi hadislerde de geçmekte, Hz Peygamber, evlenmeden önce evlenilecek kişiyi görmeyi tavsiye ederek<sup>28</sup> nişanlı bir kızın veya kadının nişanı bozulmadan, başkası tarafından istenemeyeceğini (nişanlanamayacağını) ifade etmektedir.<sup>29</sup>

### 1.4. Mehir

Kur'an'da evlilik kurumunun bir parçası olarak anılan mehir kelimesi, “اجور” kelimesiyle mehirden kinaye olarak kullanılmıştır. “اجور” kelimesi “اجر” kelimesinin çoğuludur; işin karşılığı, ücret, dünyevi menfaat anlamına gelmektedir.<sup>30</sup> Kur'an'da bu kelime, pek çok yerde kadına verilmesi gereken maddi menfaat olan mehir için kullanılmaktadır.

<sup>23</sup> Fahrettin Atar, “nikâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 33/112-113.

<sup>24</sup> Mustafa vd., “hitbe”, 1/243.

<sup>25</sup> el-İsfahanî, “hitbe”, 286.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/235.

<sup>27</sup> Ebu'l-Fida İsmail İbn. Ömer İbn Kesir, *Tefsir'u İbn Kesir* (dimaşk: Risaletu'n-Naşirin, 2008), 1/408.

<sup>28</sup> Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Camiu's-Sahih* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2010), “Nikâh”, 1442; Süleymanb. Eş'âs es-Sicistanî Ebû Davud, *Sünenu Ebû Davud* (Bayrut: Daru İbn Hazm, 2016), “Nikâh”, 18 (HNo. 1082).

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Camiu's-Sahih* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2011), “Nikâh”, 46; Müslim, *el-Camiu's-Sahih*, “Nikâh”, 1308; Ebû Davud, *Sünenu Ebû Davud*, “Nikâh”, 18.

<sup>30</sup> İbn Manzur, “ecr”, 10/4; Cevherî, “ecr” 2/576; Mustafa vd., “Ecr” 7; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvinî, “ecr” *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, nşr. Abdullah Selam Muhammed Harun (Lübnan: Daru'l-Fikr, 1979), 1/63.

"وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَتَّبِعُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا"

"(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç evli kadınlar (da size) haram kılındı. Bunlar üzerinize Allah'ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanlar ise iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı. Onlardan (nikahlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak mehirlerini verin..."<sup>31</sup>

Kur'anda geçen "صدقات" kelimesinin de mehir için kullanıldığı görülmektedir.

"وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا"

"Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer onun bir kısmını gönül rızasıyla verirlerse onu da afiyetle yiyin."<sup>32</sup>

Yukarıda zikredilen ayetlerden de anlaşıldığı gibi kadınlara herhangi bir sıkıntı çıkarılmadan mehirlerinin verilmesi gerekmektedir. Ancak kadın, bunun bir kısmından feragat ederse artık erkek ve kadına bir günah olmadığı görülmektedir.<sup>33</sup>

### 1.5. Talâk

Evlilik kurumunun sonlandırılmasını ifade eden boşanma kavramı Kur'an'da talâk (طلاق) diye geçmektedir. Talâk, "ط-ل-ق" kökünden mastar olup bağdan kurtulmak, serbest kalmak, kadının eşinden ayrılması anlamına gelmektedir. Köle bir insan için hür olduğunda "talik" denir. Yine deve bağından kurtulduğu zaman "من عقالها" ifadesi kullanılır.<sup>34</sup> "طلقت المرأة" "kadını boşadım" sözü bu anlamda mecaz olarak söylenmiştir. Aynı zamanda helal olan şeye "طلق" (serbesttir, sakıncalı olmayan şey) denir. Bu kelime aynı zaman da "طلق الوجه واطلاق الوجه" (yüzünü asmayan güler yüzlü) anlamına da gelmektedir.<sup>35</sup> Aile hukuku açısından da boşamak veya boşatmak anlamına gelen talâk kelimesi Osmanlı hukuk kaynaklarında ise "Manevi bir bağ olan nikâh mülkiyetinin giderilmesi" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>36</sup>

Nikâh mülkiyetinin son bulması için boşama amacıyla kullanılan sarih lafızlarla yapılan ve dönülebilir olan boşamaya ric'i talâk denir. Ric'i Talâk, yeni bir nikâha gerek duymadan ve mehir vermeden erkeğe boşadığı hanımına tekrar dönme imkânı veren boşama şeklidir.<sup>37</sup> Bain Talâk ise nikâh olup da birliktelik olmayan veya zifaktan sonra kadının eşine bedel ödeyerek anlaşma yaptığı bir boşanma olduğu gibi kocanın üçüncü

<sup>31</sup> en- Nisa 4/24; el-Maide 5/5; el-Ahzap 33/50; en-Nisa 4/34, 35; el-Mümtehine 60/10.

<sup>32</sup> en-Nisa 4/4.

<sup>33</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, 1/666.

<sup>34</sup> İbn Manzur, "talâk", 10/ 225-226; İsfehânî, "talâk", 323-324.

<sup>35</sup> el-İsfehânî, "talâk", 323-324.

<sup>36</sup> Pehlul Düzenli, "Türkçe Talâk Tabirleri ve Fikhi sonuçları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (06 Ocak 2019), 107-140.

<sup>37</sup> es-Serahsî, *Mebcut*, 4/6725-6726.



boşama hakkını kullanarak yapmış olduğu boşama şeklidir.<sup>38</sup> Bu durumda nikâh bağı sona ermiş olur.

Kur'an'da boşamanın iki defa olduğundan bahsedilerek<sup>39</sup> bunun ihsanla yapılması gerektiği anlatılmakta ve boşamanın meşru bir yol olduğu belirtilmektedir. Boşamanın meşruiyeti sünnet ve icmayla da sabittir. Hz. Peygamber'in Abdullah b. Ömer için söylediği şu sözler aynı zamanda boşanmanın nasıl olması gerektiğini de açıklamaktadır:

"مُرُّهُ فَلْيُرْ اِجْعَهَا، ثُمَّ يُمَسِّكُهَا حَتَّى تَطْهَرَ ثُمَّ تَحْبِضَ، ثُمَّ تَطْهَرِ، ثُمَّ إِنَّ شَاءَ أَمْسَكَهَا بَعْدُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يَمْسَهَا فَبِتْلِكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ."

"Ona emret ricat etsin. Temizleninceye kadar onu tutsun sonra hayız olup temizlensin. Ondan sonra dilerse tutsun, dilerse de dokunmadan boşasın. Bu iddet Allah'ın emrettiği boşama müddetidir."<sup>40</sup>

### 1.6. İddet

Kur'anda "عدة" kelimesi, sona ermesiyle kadının yeniden evlenebileceği belirli sayıdaki günlerdir. Lügat anlamı ise "sayılan şeyin miktarı, saymak, adet" gibi anlamlara gelmektedir. "عدة" kelimesi herhangi bir sebepten ötürü sona eren bir evlilikten sonra kadının yeni bir evlilik yapabilmek için beklemek zorunda olduğu süreyi de ifade eder.<sup>41</sup> İddet süresi boyunca erkeğin hukuku evliliğin sona erme sebebine göre az veya çok devam eder. Bundan dolayı bu süre içinde kadına başka bir erkek evlilik teklifinde bulunamaz.<sup>42</sup> İddet süresi, eşi ölen kadın için de beklemesi gereken süreyi ifade eder. Eşi ölen kadın, dört ay on gün beklerken,<sup>43</sup> boşanan kadının bekleme süresi üç kurdur.<sup>44</sup> Kur'an kadının iddeti konusunda şöyle demektedir: "

" يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ"

"Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin. Rabbiniz Allah'a saygısızlıktan sakının."<sup>45</sup>

Nikâhta olduğu gibi Boşamada da Kur'an tafsilatlı bilgiler vermiştir. Bundan dolayı boşama, Kur'an, sünnet ve ümmetin icması ile meşru görülmüştür. Kur'an boşama hükümlerini şöyle açıklamaktadır:

<sup>38</sup> Karaman, Fikret ,Karagöz,İsmail, Paçacı İbrahim,Canbulat Mehmet, Gelişgen Ahmet, Ural İbrahim," nikâh" *Dini Terimler Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 53-54.

<sup>39</sup> el-Bakara2/229.

<sup>40</sup> Ebû Abdillâh Mâlik İbn Enes el-Asbahî İmam Malik, *el-Muvatta* , nşr.Abduvehhâb Abdullatif , (Mektebetü'l-İlmiye 3. Baskı) 1/186.

<sup>41</sup> Cevherî,"iddet", 2/505; Mustafa vd., "iddet",2/587; İsfahanî, "iddet"550.

<sup>42</sup> İbrahim H. Acar, "iddet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/466-471.

<sup>43</sup> el-Bakara 2/234.

<sup>44</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>45</sup>et-Talâk 65/1.

"وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ  
عَزِيزٌ حَكِيمٌ"

"Boşanan kadınların kendileri üç âdet görünceye kadar beklerler..."<sup>46</sup>

Boşanan kadının gebelik durumunun anlaşılabilmesi için bir süre bekletilir.<sup>47</sup> İddet denilen bu süre hayız gören ve nikâhtan sonra eşiyle birliktelik yaşayanlara hastır. Nikâhlanıp eşiyle birlikte olmayan kadınların bekleyecekleri bir iddet süresi yoktur. Gebe kadının iddeti doğumla, hayızdan kesilen kadının iddeti ise üç ayın sonunda sona erer.<sup>48</sup>

Hz. Peygamber, sevimsizliğine rağmen şu sözleriyle boşanmanın meşruiyetine dikkat çekmiştir.

"ابغض الحلال عند الله الطلاق" "Allah katında en sevimsiz helal talâktır."<sup>49</sup> Hz. Peygamber, Kur'an ve sünnete uygun olan boşanmayı açıklamış ve ümmetine bu konuda tavsiyelerde bulunmuştur.

### 1.7. Mut'a

Kur'an'da boşanan kadına bekleme süresince yapılan maddi yardıma "متاع" veya "متعة" denmektedir. Aynı zamanda bu iki kelime herhangi bir şeyden görülen faydayı da ifade eder.<sup>50</sup> Bu kelimeler Kur'an'da birinci anlamda kullanılmıştır. "متعة النكاح" deyimi ise bir adamın belirli bir mal karşılığında belirli bir süreyle bir kadınla birlikte olma karşılığında anlaşmayı ifade eder.<sup>51</sup>

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عَدْوٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَنْعُوهُنَّ  
وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا"

"Ey iman edenler mümin kadınları nikâhlayıp sonra onlara dokunmadan(cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara mut'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın.

Abdullah b. Abbas, bir kadınla evlenip de ona dokunmadan boşayan kimsenin kadına iddet bekletmemesi gerektiğini söyler. Kadın da boşanmadan hemen sonra başkasıyla evlenebilir. Eğer mehir belirlenmişse mehrin yarısı kadının olur,

<sup>46</sup>el-Bakara 2/228.

<sup>47</sup> İddet denilen bu sürenin illeti gebelik ise günümüzde çok daha kısa bir sürede anlaşılabilmesine olanak sağlayan imkanlar mevcuttur. Bu durumda söz konusu süre değişmediğine göre bunun etraflıca düşünmeye zemin hazırlama gibi nedenleri olabilir.

<sup>48</sup> Süleyman Ateş, *Tefsir*, 1/328.

<sup>49</sup> Ebû Davud, *Sünenu Ebû Davud*, "Talâk, 3(H. No. 2177-2178); Ebû Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvinî, *Sünenu İbn Mâce* (Bayrut: Daru İbn Hazm, 2012), "Talâk", 1(2018) Bkz.Beyhakî Sünen;Albanî İrvau'l-Ğalil.

<sup>50</sup> el-Cevheri, "mut'a"3/1282; Mustafa vd., "mut'a", 2/852.

<sup>51</sup> İsfahani, "mut'a", 657-658.

belirlenmemişse de erkek maddi imkânın el verdiği ölçüde kadına bir şeyler verir. Buna da mut'a denir. Hz. Peygamber'in, Ümeyme adında bir kadınla nikâhlandığı ancak ona dokunduğu esnada kadının isteksiz davranışını görmesi üzerine kadına iki keten elbise vererek gönderdiği anlatılmaktadır.<sup>52</sup>

### 1.8. Hülle

Kelime anlamı olarak düğümü çözmek anlamına gelen “حل” kelimesi inmek ve helal kılmak anlamlarında da kullanılmıştır.<sup>53</sup> Bu fiilden müştak olan hülle kavramı ise üç talâkla boşanmış bir kadının kocasına dönmesi için başka bir erkekle evlenmesi anlamına gelmektedir. Bu durum tahlil şeri diye adlandırılmaktadır. Kocasından tekrar eşine dönebilmesi için başka bir erkekle hilesiz, fiali bir evlilik yapması ve zifafın gerçekleşmesi gerekmektedir. İlk kocanın eşini yeniden almak için yaptığı hileli evlilik ise İslam ilkelerine ve boşamanın üç kere ile sınırlandırılmasına ters düştüğü için yasaklanmıştır.<sup>54</sup>

### 1.9. Hul'

“خلع” kelimesi bir şeyi çıkarmak, ayakkabı, elbise çıkarmak gibi anlamlara geldiği gibi kadının fidye olarak eşine belirli bir mal vererek razı ettiği ve aralarındaki nikâh bağının sona ermesi olarak da tanımlanabilir.<sup>55</sup> Karşılıklı anlaşma ile kadının fidye karşılığında kocasından ayrılmasına muhalea denir. Bu durumda bir bain talâk gerçekleşmiş olur.<sup>56</sup>

## 2. İbn Kesir ile Süleyman Ateş'in Evlilikle İlgili Ayetlere Yaklaşımı

Bu bölümde evlilikle ilgili ayetleri, bir rivayet tefsiri olan İbn Kesir tefsiri ve günümüz dirayet tefsiri olan Süleyman Ateş'in tefsirinden tahlil ederek bakış açılarını ve varsa yorum farklılıklarını tespit etmeye çalışacağız.

### 2.1. Nikâhla İlgili Ayetlerin Tahlili

“Allah size kendi cinsinizden eşler yarattı, eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar türetti; sizi güzel ürünlerle rızıklandırdı...”<sup>57</sup>

İbn Kesir, bu ayeti şöyle tefsir ediyor: Allah, rahmetinin eseri olarak kadın ve erkeği aynı türden ve insan cinsinden yarattı. Erkek için kadını eş yaptı. Eşlerden ise oğullar, damat, enişte ve torunlar var etti. Allah kıyamet günü inkâr edenlere onları çift yaratarak ikramda bulunduğunu söyleyecektir.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, ed. Abdulmuhsin et-Türkî (Daru'l-Hicr, 2001), 19/128; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail İbn. Ömer, *Tefsir*, 3/723.

<sup>53</sup> İsfehânî, “hul”, 251.

<sup>54</sup> Karaman vd., “hul”, 274-275.

<sup>55</sup> İbn Manzur, “hul”, 8/76; Cevherî, “hul”, 3/1205.

<sup>56</sup> el-Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1-5/192.

<sup>57</sup> en-Nahl 16/72.

<sup>58</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, 2/848.

Süleyman Ateş; bu ayette Allah'ın insanlara eşler, oğullar, yardımcıları, torunlar, damatlar ve güzel rızıklar verdiğini zikrettiğini, insanların ise hiçbir yararı olmayan şeylere inanarak nankörlük yaptıklarını söylemektedir. Allah'ın inkârcıların bu olumsuz tavırlarını bir soruyla bildirdiğini açıklamaktadır.<sup>59</sup>

Yukarıda zikredilen ayetin tefsirinde iki müfessirin neredeyse aynı yorumlarda bulunduğu görülmektedir.

“Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanıtlarındandır. Doğrusu bunda iyi düşünen kimseler için öğütler vardır”.<sup>60</sup>

İbn Kesir, burada Havva'nın kastedildiğini söyler. Allah, Havva'yı Adem'in sol ve kısa kaburga kemiğinden yarattı. Eğer yeryüzündeki bütün eriller (erkekler, cinler veya hayvanlar) bir türden dişiler de farklı bir türden yaratılsaydı aralarında bir ısınma olmazdı. Bu durumda farklı cinslerden bir araya gelen eşler arasında sevgiden ziyade nefret oluşurdu. Yaratılanların kendi cinslerinden eşlerinin olması ve aralarında sevgi ve muhabbetin olması Allah'ın rahmetinin işaretidir. Bir erkek, ya kadını sevdiği için ya da ona acıdığı için boşamaz. Çünkü kadın, maddi olarak erkeğe muhtaçtır veya aralarında onları birbirine bağlayan başka bağlar vardır.<sup>61</sup>

Ateş; müfessirlerin çoğunun bu ayetten insanın eşinin kendi cinsinden veya Havva'nın Adem'in vücudundan yaratıldığı anlamını çıkardığını dile getirdikten sonra “لقد جاءكم رسول من انفسكم” ayetini delil göstererek “nefsinizden” kelimesinin “cinsinizden” anlamına geldiğini söyleyip, bunun Allah'ın bir nimeti olduğunu dile getirmektedir.<sup>62</sup>

Söz konusu ayetin tefsirinde iki tefsir arasında benzerlikler olmakla birlikte şöyle bir nüans bulunmaktadır. Klasik tefsirde erkeğin insafına terk edilen kadın algısı modern tefsirde dünyada Allah'ı hatırlatan bir ayete dönüşmüştür.

“Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız beğendiğiniz kadınlardan, ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan cariye ile yetinin. Bu adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.”<sup>63</sup>

İbn Kesir; bu ayetin nüzul sebebinin, maiyetinde bulundurduğu yetim kızla evlenip ona mehir vermeyen kişi, olduğunu söyler. Çünkü bu kişinin evlendiği yetim kızın bir hurmalığı vardı, adam onu elinde tutuyordu, bundan dolayı bu ayet indi. Yetim kızların hakkını gözetemeyecek erkeklerin, dilediği kadınlardan dörde kadar eş alabileceği bildirildi. İbn Kesir, bu sayının dörtle sınırlandırıldığını ancak Şîa'nın dokuz kadını nikâhlarında bulundurduklarını, kiminin ise Hz. Peygamber'in evliliklerini delil

<sup>59</sup> Ateş, Tefsir, 3/1477.

<sup>60</sup> er-Rum 30/21.

<sup>61</sup> İbn Kesir, Tefsir, 3/628.

<sup>62</sup> Ateş, Tefsir ,4/1993.

<sup>63</sup>en-Nisa 4/3.

göstererek tahdid koymadığını anlatır. Dört evlilikle ilgili pek çok hadis olduğunu söyleyen İbn Kesir, dörtten fazla kadınla evliliğin ise caiz olmadığını söyler. Adaletli olamayacağından endişe edenlerin bir kadın ve cariyeleriyle iktifa etmesini söyleyen müfessir, bunlar arasında adalet şartının zorunlu olmadığını da dile getirir.<sup>64</sup>

Ateş, çok evliliği bir sorun olarak görmektedir. Bu ayetin amacının evlenecek kadın sayısını belirtmekten ziyade yetimlerin zulme uğramaması için başka kadınlarla evlilik yolunu gösterdiğini düşünmektedir. Ayrıca “evleniniz” emrinin burada mübahlığı ifade ettiğini ve ancak zaruret durumlarında birden fazla evliliğe müsaade edildiğini, bunun da adalet şartına bağlandığını ifade etmektedir. İslam’ın, birçok toplumda uygulanan çok kadınla evliliği sınırlayarak dörde indirdiğini söyleyen müfessir, İslam’ın dört kadınla evliliği emretmeyip sadece toplumda kökleşmiş bir uygulamayı kısararak şarta bağladığını söylemektedir. Bu şartın adalet olduğunu söyleyen müfessir, bunu yerine getirmeyenler için ayetin, birden fazla evliliği yasaklayarak bir kadınla evlenmeyi emrettiğini dile getirir. Ona göre, kadınlar arasında her bakımdan adil davranmak zor bir şeydir. Bu zorluktan dolayı bir kadınla evlenme zarureti ortaya çıkmaktadır. Toplumun selameti için bazı hallerde birden fazla kadınla evlenme kapısının tamamen kapanmadığını söyleyen müfessir, kısrılık, savaş ve hastalık gibi nedenlerle bu kapının biraz açık bırakıldığı yorumunu yapmaktadır.<sup>65</sup>

“Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmasına bağlı olarak ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların koruyucusu ve yöneticisidirler. Salih kadınlar Allah’a itaatkârdırlar...Evlilik hukukuna başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka yol aramayın. Çünkü Allah yücedir, büyüktür. Eğer karı-kocanın arasının açılmasından korkarsanız erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin.”<sup>66</sup>

İbn Kesir, erkeklerin kadınların hâkimi ve eğildikleri zaman terbiye edicileri olduğunu, kadınlardan daha üstün ve daha hayırlı olduğunu dile getirir. Ayrıca peygamberlik görevinin erkeğe verilmesi, (işlerin idaresini kadınlara veren kavimlerin kurtuluşa eremeyecekleri hadisini delil getirerek) idarecilik ve hâkimlik görevinin erkeklere hasredilmesinden ötürü de erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu belirtir. Erkeklerin üstünlüğüne ikinci delil olarak mehir ve geçim olarak mallarını harcamalarını gösterir. Bu ayetin, kocası dövdüğü için yüzünde iz kalan bir kadının kocasından şikâyeti üzerine indiğini söyler. Müfessir, nüşuz kelimesinin serkeşlik yani kocasına yüz çeviren, buğz eden, kızan, üstünlük taslayan ve asi olan kadın anlamına geldiğini söyler. Serkeş olan kadına önce nasihat edilmesi, yatakta yalnız bırakılması bunlar fayda etmiyorsa da dövülmesi gerektiğini söyler. Dövmenin ölçüsünü ise iz

<sup>64</sup>İbn Kesir, *Tefsir* 1/ 630-632.

<sup>65</sup>Ateş, *Tefsir*, 2/556-557.

<sup>66</sup>en- Nisa 4/34.

birakmamak ve bir organını kırmamak olarak zikreden müfessir aynı zamanda eşlerini dövenlerin hayırlı olmadığı şeklindeki Hz. Peygamber'in sözünü de nakleder. Müfessir bu süreçlerden sonra araları düzelmeyip birbirinden uzaklaşan eşler arasında biri erkeğin ailesinden, diğèrinin ise kadının ailesinden olmak üzere iki hakem tayinini zikretmektedir. Bu hakemler ise onlardan birinin rızasına bakmaksızın adaletle hüküm verir.<sup>67</sup>

Ateş, öncelikle “ قوام ” kelimesini izah etmektedir. Bu kelimenin amir, koruyucu ve kollayıcı olduğunu söyleyen müfessir, erkeklerin biri doğuştan diğèri sonradan kazanılmış iki özellikten dolayı kadın üzerinde koruyucu ve yönetici olduğunu dile getirmektedir. Erkeklerin yönetici olmalarının bir sebebi de kadının geçimini sağlamanın erkek üzere farz olmasıdır. Buna mukabil kadın kocasına itaat eder,<sup>68</sup> namusunu korur ve gizli kalması gereken şeyleri muhafaza eder. Bu özellikler, erkeklerin vücut yapılarının kadınların vücut yapılarından daha dayanıklı olması ve erkeklerin akıl yönünden daha üstün olmasıdır. Ancak erkeğin kadınlardan bazı yönlerden daha üstün olması ona kadını tahkir etme hakkını vermez. Çünkü kadın erkekle beraber bir bütünün tamamlayıcısıdır. Allah, bu ayette erkekleri kadınlardan üstün kıldı demeyip, bazılarını diğèr bazılarına üstün kıldı demesi bunu vurgulamaktadır. Erkek vücutta başsa kadın vücutta kalptir. Bunlardan birinin daha yararlı olması diğèrinin değerini düşürmez. Bu ayette erkek cinsinin kadın cinsinden üstünlüğüne değinilmektedir. Ancak bu her erkeğin her kadından değerli olduğu anlamını taşımaz. Aksine bilgide, iş görmede ve beden olarak birçok erkekten üstün olan nice kadın vardır. Kadınlar ise duyarlılıkta, çocuk yetiştirmede merhamet ve şefkatte erkekten üstün kılınmasında ‘bazılarını bazılarından üstün kıldı’ cümlesine işaret vardır. Kısacası insan türünün her iki cinsini de farklı meziyetlerle birbirinden üstün kılmıştır. Allah erkeği vücut kuvvetinde üstün yaratarak, aile geçimini, ülkeyi korumayı, çalışıp çocuklarını koruma yönüyle üstünlük verirken kadına da güzel bir çocuk yetiştirsin, şefkatiyle ailesine huzur versin diye duyarlılıkta üstün yaratmıştır.<sup>69</sup>

Müfessir, “نشور” kelimesini ise hırçınlık etmek, yükselmek ve başkaldırmak diye yorumlamaktadır. Devamlı eşiyile tartışan kadını eğitime ve yola getirme yöntemi şöyle anlatılmaktadır. İlk aşama tatlı söz söyleyerek hediye alarak gönlünü almak ve yola getirmek. Çözüm olmadığı takdirde ayrı yatmak, bu da çözüm olmazsa hafifçe dövüleceğini belirtmektedir. Dayak, İslam'ın teşvik ettiği bir metot değil çaresiz kalındığında başvurulacak bir ümittir. Bütün bunlar denenip çözüm bulunmadıysa ve

<sup>67</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, 1/690-692.

<sup>68</sup> İtaat kavramının vahiy sonrası geçirdiği değişimler için Bkz. Fatma Asiye Şenat Kazancı , *Kur'an ve Gelenek Açısından İtaat Olgusu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003)

<sup>69</sup> Ateş, *Tefsir* 2/610.

ailedeki anlaşmazlıklar yuvayı bozacak kadar tehlikeli bir hal alırsa o zaman da erkek ve kadının ailesinden birer hakem tayin edilir.<sup>70</sup>

İbn Kesir, yukarıdaki ayetten hareketle erkeğin kadından hayırlı olduğu çıkarımında bulunmaktadır. Oysaki Kur'an'ın açık ifadelerinde kul olarak ve mükerrem olma yönüyle kadın ve erkeğin eşit fakat fizyolojik olarak farklı oldukları görülmektedir. Müfessir erkeklerin üstünlüğü konusunda da bazı gerekçeler sunmaktadır. Bu durumda şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu gerekçeler kadınlar için söz konusu olduğunda üstünlük vasfı taraf mı değiştirecek? Çünkü günümüzde binlerce kadın hem idareci hem hâkim hem de evin maişetini sağlamada küçümsenmeyecek bir role sahiptir. Bize göre bu yorum Arap toplumunun düşünce kalıplarının izlerini taşımaktadır.

Ateş, zikredilen yorumunda erkek cinsinin genel olarak kadın cinsinden üstünlüğünü dile getirirken diğer yandan da başarıda erkekten üstün kadınların olduğu fikrini savunması bir çelişkidir. Çünkü müfessir, erkeği bedende başa kadını ise kalbe benzetmektedir. ikisi de vazgeçilmez ve biri diğeriyle mukayese edilmeyecek kadar hayatidir. Ateş bir yandan geleneksel anlayışa göz kırparken öte yandan bu çizgiye karşı durarak müphem bir perspektif sunmuştur.

Evliliğin devamını sağlamak için sunulan bu reçete (yataktan ayırma, dövme) günümüzde bazı evliliklerin tamamen dağılmasına neden oluyorsa Müslüman bir birey nasıl davranacak? Günümüzde probleme dönüşen bu yorumlara Kur'an rehberliğinde çözüm üretmek, toplumun beklediği elzem ihtiyaçlardandır.

İbn Kesir, söz konusu ayette geçen "المحصنات" sözünü yorumlarken kitap ehl-i iffetli kadınlarla Müslüman erkeklerin evlenebileceği sonucuna ulaşmaktadır. Buradaki "iffetli" kelimesinden hür kadının anlaşıldığını söyleyen müfessir, ehl-i kitap kadınlarıyla nikâh kıyıldığında mehirlerinin verilmesi gerektiğini vurgular.<sup>71</sup>

Ateş, ayetteki "المحصنات" kelimesinin evli, iffetli ve hür kadınlar gibi manalara gelebileceğini, bu ayette ise hür kadınlar anlamında kullanılmasının daha isabetli olmakla birlikte iffetli anlamını verenlerin de olduğunu söylemektedir. Söz konusu kelime, birinci anlamıyla iffetli olsun olmasın bütün hür kadınlarla evlenilebilir. İkinci anlamına göre hür ve cariye arasında bir ayırım yapmaksızın iffetli olan bütün ehli kitap kadınlarıyla evlenmek helaldir. Bu durumda Nisa 25 ayetinde hür kadınlarla evlenme imkânı bulamayanların mümin cariye ile evlenme hükmü kaldırılmış olur. Çünkü orada evlenilecek cariyenin mümin olma şartı vardır, bundan mümin olmayan cariye ile evlenilemeyeceği fikri çıkar. Bütün bunlar ayetteki "المحصنات" kelimesinin hür kadınlar anlamında kullanıldığını göstermektedir. Ayette her ne kadar mümin kadınların ehl-i kitap erkekleriyle evlenip evlenmeyeceklerine dair bir şey

<sup>70</sup> Ateş, *Tefsir*, 2/ 612, Ayrıca Bkz. Mevlüt Şahin, *Süleyman Ateş'in Tefsirinde Kur'an'ın Çağdaş Yorumları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2006), 163.

<sup>71</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, 2/32-33.

söylenmemişse de böyle bir şey İslam ümmetinin şerefine aykırı olduğu için haram ve batıldır.<sup>72</sup>

“Zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir, zina eden kadınla da ancak zinakâr veya müşrik bir erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır.”<sup>73</sup>

İbn Kesir, buradaki “لَا يَنْكِحُ” lafzının nikâh anlamında olmayıp “cinsel ilişki” anlamında olduğunu ifade etmektedir. Yani burada anlatılmak istenen zinaya ancak günahkâr bir kadın veya zinayı haram görmeyen müşrik bir kadın tevessül edebileceği gibi asi ve zinayı haram görmeyen bir erkeğin yapacağı belirtilmektedir. Bu konuda gelen rivayetler sahih olmamakla birlikte sahâbeden zina eden bir kadınla evlenmeyi isteyen bir kimseye Hz. Peygamber’in izin vermediği nakledilmektedir. Diğer bir görüş ise bu ayetin “bekârlarınızı evlendirin” ayetiyle nesh edildiğine dair görüştür. Dolayısıyla tevbe etmedikçe iffetli bir kadının zinakar bir erkeğin nikâhlanmasının sahih olmadığına dair görüşler serdedilmiştir.<sup>74</sup>

Ateş, vaktiyle zina etmiş olsalar bile tevbe eden bir kadın veya erkekle evlenmede bir sakınca olmadığını söyler. Burada verilmek istenen mesaj fahişe bir kadını ancak fuhuş yapan bir erkeğin kabul edeceğidir. Çünkü namuslu bir kimse fuhuş yapan bir kimse ile evlenmek istemez. “Kötü kadınlar, kötü erkeklere; kötü erkekler kötü kadınlara; iyi kadınlar, iyi erkeklere; iyi erkekler de iyi kadınlara meyleder” ayeti<sup>75</sup> gibi bir psikolojik durumu özetlemektedir. Dolayısıyla bu ayetin amacı, zinanın kötülüğünü ve mümin erkek ve kadınlara zinadan tevbe etmeyen bu kişilerle evlenmemeyi vurgulamaktadır. Ayet emir olmayıp haber olduğu için nesh edildiği görüşü kabul edilemez. İnanmış bir kimsenin, fuhuş yapan bir kimseyle hayat sürmesi doğru olmadığı için bu müminlere yasaklanmıştır. Çünkü bu kimselere rağbet hayâ duygusunu öldürür, namuslu kadınlara ilginin azalmasına neden olur.<sup>76</sup>

## **2.2. Talâkla İlgili Ayetlerin Tefsiri**

“Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. (Eşlerin) Allah’ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mehirde hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz. Eğer Allah’ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur...”<sup>77</sup>

İbn Kesir, bu ayetin tefsirinde, İslâm’ın ilk dönemlerinde, bir kişi, iddet süresi içinde pek çok kez eşini boşasa bile onu geri alma hakkına sahip olduğunu söyler. Bu

<sup>72</sup> Ateş, *Tefsir*, 2/746-747.

<sup>73</sup> en-Nur 24/3.

<sup>74</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, 3/386-388.

<sup>75</sup> en-Nur 24/26.

<sup>76</sup> Ateş, *Tefsir*, 4/1786.

<sup>77</sup> el-Bakara 2/229.



durumda eşler zarar gördüğünden Allah bu ayetle bu uygulamayı kaldırarak talâkı üç defa ile sınırlandırmıştır. Böylelikle koca birinci ve ikinci talâkta eşine dönme hakkına sahipken üçüncü talâkta ise koca eşinden tamamen uzaklaştırılmıştır. İbn Kesir, ayetin nuzül sebebini ise şöyle nakleder: Ensardan eşine kızan bir adam ona: Vallahi sana dönmeyeceğim ve senden ayrılmayacağım, dedi. Kadın da: Bu nasıl olacak? diye sordu. Adam: Seni boşayacağım, iddetin bitimi yaklaşıncı seni geri alacağım, sonra tekrar boşayacağım, iddetin bitimi yaklaşıncı yine geri alacağım' dedi. Kadın bunu Hz. Peygamber'e anlatınca Allah bu ayeti indirdi.<sup>78</sup> Fidyeye vermelerinde bir vebal yoktur ayetini yorumlayan müfessir, burada verilmesi gereken malın kocanın verdiği maldan olması gerektiğini söyler. Karı-kocanın birbiriyle anlaşmamaları ve kadının kocasının haklarını yerine getirmemesi, onu kızdırması ve onunla birlikte yaşamaya güç yetirememesi halinde kadın, kocasının kendisine verdiklerini fidye olarak verme hakkına sahip olur. Bu konuda kadına herhangi bir sıkıntı, zorluk söz konusu değildir. Kocasını da onu kabul edebilir. Selef ve halef imamlarından pek çoğunun kadının hul mukabilinde kocasından ayrılmasını caiz görmediğine de işaret eden müfessir, geçimsizliğin kadın tarafından gelmesi halinde hulun söz konusu olabileceğini söyler. Bu durumda verilen fidyeyi erkeğin kabul etmesi caizdir.<sup>79</sup>

Ateş, bu ayeti tefsir ederken İslam'ın ilk dönemlerinde Arapların eşlerini sürekli alıp, boşamaları suretiyle işkence yaptıklarını, onlara eş gibi davranmadıkları halde özgürlüklerine kavuşmalarına da mani olduklarını aktarır. Ateş'e göre, dört mezhebe göre de kadını hayızlı boşamak caiz değildir. Kadının hayız bittikten sonra ise kocası onunla birlikte olmadan boşayabilir. Ayrıca ayetten üç talâkın ayrı ayrı talâklar olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bir adımın üç kez boşadım demesiyle de bir kadın üç kez boşanmış olmaz. Çünkü "مرتين" tabiri bir şeyin iki kez yapılmasını ifade etmektedir. İbn Abbas'tan gelen çeşitli rivayetler, Hz. Ömer devrinin ilk yıllarına kadar bir defada söylenen üç talâkın bir talâk sayıldığını göstermektedir. Daha sonraları İslam toplumunun genişlemesiyle birlikte sosyal sorunlar da büyümüş ve insanlar üç ay dayanamayarak boşama işinin bir an önce bitmesini isteyince Hz. Ömer, o dönem için bir zaruret halini alan üç boşamayı üç talâk kabul etmiş, kendisinden sonra gelen dört mezhep de ittifaken kabul etmiştir.<sup>80</sup> İbn Abbas: Allah, boşama iki defadır diyerek boşamayı birbirinden ayırdığını, bundan sonra olacak boşamaların büyük bölümünün dönme imkânı olan talâk olmasını istediğini, güzellikle salıverme sözüyle de artık kadına iddetten sonra dönülemeyeceğini ifade ettiğini belirtmektedir. Kocasının iyi niyeti konusunda şüphede olan kadın ise isterse kocasının dönme isteğini rededebilir.

<sup>78</sup> İbn Kesir, 2/389.

<sup>79</sup> İbn Kesir, Tefsir, 2/39

<sup>80</sup> Hz. Ömer'in söz konusu uygulamayı halk için bir ceza olarak uyguladığı veya o dönemde takvanın azaldığı fikri kabul edilemez. Çünkü fetva Müslümanın günlük hayatında var olan sorunu izale etme amacı taşır. Daha geniş bilgi için Esra Moslem, "Süleyman Ateş'in Yüce Kur'an'ın çağdaş Tefsiri ve Ebû'l-Berekat en-Nesefî'nin Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil Adlı Eserleri Bağlamında Klasik ve Çağdaş Tefsir Tasavvurları Mukayesesi"

İki talâk verdikten sonra geriye iki şeyden birini yapmak kalır: Ya güzelce eşiyle geçinmek veya onu serbest bırakmak. Bu ayet erkeğin kadını boşarken kadına daha önce verdiği mehri almasını yasaklamaktadır. Verilen mal sadece kadının serkeşliği vuku bulduğunda alınabilir. Yine geçimsizlik, itaaatsızlık, dövme, hakir görme, ihmal, hastalık, bunaklık, çirkinlik gibi sebeplerden ötürü muhalea yapılabilir. Ancak mecbur olmadan böyle bir yola başvurmak günahtır.<sup>81</sup> Çünkü Hz Peygamber “Hangi kadın zorunlu bir sebep olmadan kocasından, kendisini boşamasını isterse ona cennet kokusu haram olur.”<sup>82</sup>

Hul’ dışında da kadın, nikâh esnasında boşama yetkisinin kendisine verilmesini şart koşabilir. Koca bunu kabul ederse kadın kendi kendisini boşayabilir. Böyle kadına “el-muvaffada” denir.<sup>83</sup>

İbn Kesir’e göre eşlerin anlaşamaması veya kadının kocasını kızdirması ve haklarını yerine getirmemesinden dolayı birlikteliğin devam etmemesi halinde kadın kocasından aldığı maldan fidyeye vererek boşanabilir.<sup>84</sup>

“İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz. İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu kadının, Allah’ın kurallarına riayet edeceklerini zannederlerse, tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur.”<sup>85</sup>

İbn Kesir, boşanıp iddeti sona eren kadınla evlenen ikinci koca evlendiği kadına karşı arzu duymalı ve onunla uzun süre birlikte yaşama azminde olmalıdır. Eğer ikinci kocanın bu kadını almaktan maksadı; onun birinci kocası için helâl olmasını sağlamaksa, bu ikinci koca, Hz. Peygamber’in yediği ve lanetlediği kişilerden olur. Dört mezhep imamına göre; ikinci koca nikâh kıymasındaki gaye kadının birinci kocaya dönmesi içinse bu nikâh akdi bâtil olur. Ancak kadın ikinci kocayla evlenip, evlilik fiili olarak başladıktan sonra yeni koca, kadını boşarsa, iddeti bittikten sonra ilk eşine dönebilir.<sup>86</sup>

Ateş’e göre eşini iki talâkla boşayan kocanın karısı başka bir erkekle evlenmeden kendisine helal olmaz. Evlendiği yeni eşi kadını boşarsa o zaman tekrar eski kocasıyla evlenebilir.

Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin.... Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar....Sürelerinin sonuna ulaştıklarında onları ya uygun biçimde tutun yahut onlardan uygun biçimde ayrılın; içinizden adaletli

<sup>81</sup> Ateş, Tefsir, 1/329-334.

<sup>82</sup> İbn Mace, “Talâk”, 21, ( H. No.2055); Ebû Davud, “Talâk”, 18,( H. No. 2226)

<sup>83</sup> Ateş, 1/335.

<sup>84</sup> İbn Kesir, 1/390.

<sup>85</sup> el-Bakara 2/230.

<sup>86</sup> İbn Kesir, Tefsir 1/ 395.

iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için özenle yerine getirin..... Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın. Sizin hesabınıza (çocuğunuzu) emzirirlerse onlara karşılığını ödeyin ve aranızda güzelce konuşup anlaşın. Anlaşmakta zorlanırsanız bu durumda o erkeğin hesabına başka bir kadın emzirecektir.<sup>87</sup>

İbn Kesir, yukarıdaki ayetin hitabının öncelikle Hz. Peygamber'e ve ona bağlı olarak bütün ümmete yönelik olduğunu söyler. Ayetin nüzul sebeplerinden biri olarak Hz. Peygamber'in Hafsa'yı boşaması anlatılır. Enes, bu ayet nazil olunca Hz. Peygamber'in Hafsa'yı geri aldığını nakleder. Bir başka rivayete göreyse Abdullah b. Ömer eşini hayız döneminde boşayınca Hz. Peygamber, geri almasını ve nikâhında tutmasını, hayız görüp temizlenmesinden sonra birleşmeden bırakmasını emretmiştir. Bu şekilde Allah'ın istediği iddet şeklini açıkladığı aktarılmıştır. Burada boşama için temel ilkeler de belirlenmiştir. Bu ilkeler, hayızlı iken boşamamak, temizlik döneminde birleşmeden boşamak ve bir talâkla boşamak.

Fakihler, bu ayete dayanarak boşamayı üçe ayırmışlardır: Sünnete uygun boşama, bid'î boşama, ne sünnet ne de bidat olan boşama ki bu da küçükleri, hayızdan kesilmişleri ve kendisiyle birliktelik yaşanmadan yapılan boşamadır. Bu ayetlerde dikkat çeken kaidelerden biri de kadının iddet müddetince kocasının evinde kalma hakkına sahip olması hatta çıkmasının caiz olmamasıdır. Bunu hikmeti ise kocanın iddet müddeti içinde pişmanlık duyup, dönüş imkânı sağlamasına mebni olabilir. İddet müddeti için de erkek döner veya boşarsa iki şahid tutması gerekir. Yaşlılık sebebiyle hayız görmeyenler veya henüz hayız görmeye başlamayan küçükler için iddet müddeti üç aydır. Ancak bain talâkla boşanan kimsenin kocasının evinde iddet beklemesi gerekmediği gibi kocası ölen kadının da iddet müddetince kocasının evinde kalması gerekmez. Ayetteki 'apaçık hayâsızlık yapmaları' kavlini pek çok müfessir zina olarak anlamakla birlikte kadının kocasının ailesine hakaret etmesi, sözlü ve fiili işkence yapması olarak da anlayanlar olmuştur.<sup>88</sup>

Ateş, bu surenin doğrudan Hz. Peygamber'e hitap eden ikinci sure olduğunu söyler. Bu ayetler de boşama konusu izah edilmiş ve iddet bekleyen kadının bu süre zarfında geçimine dair hükümler anlatılmıştır. Kadınları boşamak isteyen erkeklerin temizlik döneminin başında boşayarak iddetlerini saymaları izah edilmiştir. Erkeklerin iddet bekleyen kadınları evden çıkarmamaları, kadınların da evden çıkmaması ancak alenen edepsizlik edenlerin çıkarılacağı, bu süre içinde taraflar arasında belki bir uzlaşının olacağı ve bunların Allah'ın koyduğu sınırlar olduğu bu sınırlara uymayanların ise kendilerine yazık edeceği belirtilmektedir. Erkeğin kadına dönmesi veya onu bırakması güzellikle olmalı ve iki şahit hazır bulundurulmalıdır. Ateş, üç söz ile talâkın vaki olup, kadının boş olduğunu söyleyen haberlerin ahad olduğunu belirtir.

<sup>87</sup> et-Talâk 99/1-7.

<sup>88</sup>İbn Kesir, *Tefsir*, 4/569-572.

Dolayısıyla Kur'an'ın açık hükmünü bırakıp bu haberlere itibar edilemez. Çünkü Hz. Ömer'in bir defada verilen üç talâkı geçerli sayması onun ictihadıdır. Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanmaz.

Ateş bir defada üç talâkın verilmesinin geçersiz ve haram olduğunu dile getirir. Gebe kadınların iddetleri ise doğumla biter. Bir de gebe olup olmadığı belli olmayan kadınlar için belirlenen bir iddet vardır. Kimi üç ay kimi doğum kimi ise hayızdan kesilme çağı olduğunu söylemiştir. Ama bu görüşler tıbbi imkânsızlıklar döneminde söylenmiş doğruluk payı olmayan görüşlerdir. Yapılacak bir testle durumu anlaşılacak kadın gebe ise doğumla iddeti biter, değilse üç ay bekler. Eşlerini boşayan erkeklere Allah, evlerinin bir köşesini eşlerine bırakmasını, gebe ise doğuma kadar bakmasını, doğan çocuğu emzirdikleri takdirde onlara süt ücretlerini vermesini buyurmaktadır. Ric'i talâk ve bain talâkla boşanmış kadınlar arasında fark olduğunu söyleyen bir görüş de vardır. Buna göre ric'i talâkla boşanan kadının iddet müddeti içinde hem mesken hem de nafaka hakkı vardır; hul, üç talâk, lianla bain olarak boşanmış kadının ise sadece konut hakkı vardır.<sup>89</sup>

## SONUÇ

Kur'an, insanlık için bir takım evrensel ilkeler belirlemiş ve bu ilkeler bütün canlılarda hayat bulmuştur. Bu ilkelerden birisi olarak görebileceğimiz evlilik kurumu, insanlar için fizyolojik bir ihtiyacın ötesinde psikolojik ve sosyolojik bir gerekliliktir. İnsanın sosyal bir varlık olması, onu dünya hayatında eşini aramaya sevk etmiş ve bu arayış, eşini bulan insanın kendini bir anlamda tamamlamasıyla şekillenmiştir. İnsanlığın yeryüzü macerası diyebileceğimiz bu serüven nikâh akdiyle başlamış ve toplum için bir çekirdek görevi yüklenen aile olarak tanımlanmıştır.

Hz. Adem-Havva ile başlayan ve Kur'an'ın ağır bir sözleşme olarak nitelendirdiği nikahla sürdürülen evlilik hayatı, asırlarca inanan ve inanmayan bütün insanlarda farklı prensip ve geleneklerle var olagelmiştir. İnsanlık tarihi boyunca evlilikle ilgili gelenekler değişse de değişmeyen tek şey, onun her toplumda neslin devamını sağlayan bir kudsiyete sahip olduğu gerçeğidir.

Her toplumda olduğu gibi İslam toplumunda da evlilik konusu ele alınmış, Kur'an' da hakkında en çok tafsilat verilen konu olması açısından tefsir ve fıkıh kitaplarında evliliğe dair pek çok görüş ortaya konmuştur. Ancak bu konuda yapılan pek çok yorumun yazıldığı dönemin gelenek kodlarını taşıması dikkat çekicidir.

İlk rivayet tefsirlerinden biri olan İbn Kesir'in tefsiri ile çağdaş bir dirayet tefsiri diyebileceğimiz Süleyman Ateş'in tefsirindeki evlilik ayetleri incelendiğinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

<sup>89</sup> Ateş, *Tefsir*, 6/2734-2744.

İbn Kesir'in tefsirindeki evlilik ile ilgili ayetlerin tefsirine bakıldığında pek çok sahih rivayetin yanında çok sayıda zayıf rivayetin de kullanıldığı tespit edilmiştir. Evlilikle ilgili ayetler tefsir edilirken nakledilen rivayetlerde ve müfessirin görüşünde dönemin şartlarının izleri görülmüştür. Bu yorumlarda kadına, eşine itaat etme sorumluluğu yüklenmiş, bazı şartlar ileri sürülerek erkeğin üstünlüğüne vurgu yapılmış ve tasarruf yetkisi ona hasır edilmiştir.

Süleyman Ateş'in tefsirinin bir dirayet tefsiri olduğu göz önüne alındığında daha geniş yorumlar yaptığı ancak bazı konularda geleneksel anlayışın dışına çıkamadığı görülmüştür. Özellikle çok eşlilik ve talâk konusunda İbn Kesir tefsirindeki yorumlardan farklı bir görüş ortaya koymakla birlikte "واضربوهن" lafzında görüş birliği olduğu görülmektedir. Bu durum, söz konusu konuya yapılan afaki yorumlarla İslam toplumunda daima güncelliğini koruyan bir sorun haline gelmiştir.

Erkeğin kavvamlığını yöneticilik vasfı olarak yorumlayan Süleyman Ateş'in bu görüşü bizce daha isabetlidir. Ona göre buradaki üstünlük fiziksel olarak erkeğin güçlü olması ve maişeti sağlamanın erkek üzere farz olmasıdır. Her iki müfessirin genel olarak erkekleri kadınlardan akıllı bulmasını tutarsız görmekteyiz. Toplumsal hayatın her kademesinde yer alan kadınların muhtelif alanlardaki başarıları bu görüşü çürütmektedir. Bize göre sorumluluk nispetinde hak söz konusudur. Dolayısıyla erkeğin sosyal hayatta yüklenmesi gereken sorumluluklar ona yönetici olma hakkını vermiştir. Çünkü haklar sorumluluklar ifa edilsin diye verilmektedir.

Kadının nüşuzu konusunda her iki müfessirin benzer yaklaşımlar sergilediği görülmektedir.(İbn Kesir,bu kavramı kadının eşine buğz etmesi, kızması, baş kaldırması olarak tanımlarken Ateş, hırçınlık etmek, baş kaldırmak olarak tanımlamaktadır.) Kadının bir birey olduğu göz önüne alındığında, zaman zaman hırçınlaşmasının veya söylenmesinin insani bir durum olduğu gerçeğinden hareketle nüşüz kelimesine zikredilen anlamları yüklemek bize göre gerçeklikten uzaklaşmaktır. Nitekim kadının nüşuzunu "açık iffetsizlik" olarak yorumlayanların görüşleri de dikkat çekicidir ve bize göre daha isabetlidir.

Her iki müfessir de ayette geçen "فاضربوهن" ifadesini dövmek olarak yorumlamaktadır. Bu iki tefsirle birlikte diğer tefsirlerdeki yorumlar ve rivayetler incelendiğinde naşize olan bir kadını eğitme ve yola getirme yöntemi olarak tavsiye edilen "incitmeden dövmenin" bugün genel olarak evliliğin dağılma nedenlerinden biri olduğu izahtan varestedir.

Dört eşliliğin o dönem için tahdid olduğunu söyleyen İbn Kesir'e göre adil davranmak kaydıyla bir erkeğin dörde kadar evleneceğini söylemektedir. Ancak o dönem için tahdid olan ama günümüz için taaddüt olan birden fazla evliliği Ateş, bazı şartlara bağlar ve bu şartlar oluştuğunda gerçekleştirebileceğini söyler. Bu şartlar arasında savaş, kısırlık veya kadının yatalâk bir hasta olmasını zikreder. Ona göre toplumun yararına ve siyaset-i şeriye gereği devlet erkinin yetkisiyle tek eşlilik

korunmalı, birden fazla evliliklerde adaletin yerine getirilip getirilmediği denetlenmelidir. Burada çok eşliliği adelet şartına bağlayarak tek eşliliği teşvik eden Ateş'in görüşünü isabetli bulmakla birlikte söz konusu şartlardan biri olarak zikrettiği kadının kısır olması konusu düşündürücüdür. Kadının ızdırari olarak yaşadığı bu durum, toplum nezdinde çocuğu olmadığı için zaten kınanan kadının cezalandırılması anlamına gelmez mi? Ya da olayı tersinden okuyacak olursak erkek kısır olduğunda kadın için boşanma hakkı doğar mı?

İbn Kesir, erkeğin bir defa üç talâk hakkını kullanmasının sünnete aykırı olduğuna dair rivayetler nakletse de bu boşamanın geçerli olduğunu söyler. Bu durumda kadın başka bir erkekle fiili bir evlilik yaptıktan sonra boşanması durumunda eski eşine dönebileceğini aktarır. Ateş, bir defada üç talâkla boşamanın geçersiz olduğunu ve bu şekilde yapılan boşamanın bir boşama olduğunu söylemektedir. Bir defada üç talâkın geçerli olduğuna dair haberlerin ahad olduğunu söyleyen Ateş, ayetlerin nassına aykırı bir takım rivayetlerle evlilik bağının çözülemeyeceğini ifade eder. İçinde yaşadığımız çağın şartları dikkate alındığında, toplum yararı düşünüldüğünde ve dini kurumların konu hakkındaki görüşleri dikkate alındığında bir defada söylenen üç talâkın bir talâk kabul edilmesinin isabetli bir görüş olduğu sonucuna varılmıştır.

Yine bu iki müfessirin farklı düşündüğü noktalardan birisi de bain talâkla boşanan kadının iddet durumudur. İbn Kesir naklettiği rivayetleri delil göstererek bain talâkla boşanan kadının iddet müddetini babasının evinde geçirmesi gerektiğini söylerken Süleyman Ateş bain talâkla boşanan kadının iddet müddetince mesken hakkı olduğunu söyler. Ayıca boşanmış kadının çocuğunu emzirmesi için erkeğin ücret vermesi veya sütanne tutma yükümlülüğü olduğunu da ifade eder. Bu durumda toplumda zayıf durumda bulunan kadının korunup kollanması adına iddet süresini evinde geçirme hakkına sahip olması bize göre isabetlidir. Her iki müfessirin de vurguladığı gibi boşanan kadının emzirme ücreti alması veya erkeğin süt anne tutma sorumluluğu da özellikle altı çizilecek bir durumdur.

## KAYNAKÇA

- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el- Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim* Tahran: Âvanda Daniş Yayınları, ts.
- Abdullah b. Muhammed, Mevsilî. *el-İhtiyârli Ta'li'l-Muhtâr*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2002.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*,. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Dib Yayınları, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-Sahih*. Kahire: Daru'l-Hadis, 2011.
- Cevherî, İsmail Hammad. *es-SihahTâcü'l-luga ve şihâhu'l-Arabiyye*. ed. Ahmed Abdulğafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlim, 1987.
- Düzenli, Pehlul. "Türkçe Tâlâk Tabirleri ve Fıkhi sonuçları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (06 Ocak 2019), 107-140. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/473011>
- Ebû Davud, Süleymanb. Eş'âs es-Sicistanî. *Sünenu Ebû Davud*. Bayrut: Daru İbn Hazm, 2016.
- Ebul Kasım Hüseyin b. Muhammed Rağıb, el-İsfehani. *el- Müfredat fi Ğarib'il- Kur'an*. Dimeşk- Beyrut: Daru'l-Kalem, Birinci Baskı., 1991.
- Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, İbn Manzur. *Lisanu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, 1990.
- es-Serahsî, Ebu Sehl Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mebsut*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1. Basım, ts.
- Ğamravî, Muhammed Zuhrî. *es-Sırâcu'l-Vehhâc ala Metni'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2010.
- Hin, Mustafa vd. *El Fıkhu'l- Menheci ala Mezhebi'l -İmam eş-Şafii*. 8 Cilt. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2003.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail İbn. Ömer. *Tefsir'u İbn Kesir*. 4 Cilt. dımaşk: Risaletu'n-Naşirin, 1. Basım, 2008.
- İbn Mâce el-Kazvinî, Ebû Muhammed b. Yezid. *Sünenu İbn Mâce*. Bayrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- İbrahim, Acar, H. "İddet". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. XXI/466-471. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- İsfahanî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muammed b. el- Mufaddal er-Rağıb. *el-Müfredat li elfazi'l-Kur'an*. Şam: Daru'l-Kalem, 2009.
- Karaman, Fikret ,Karagöz,İsmail, Paçacı İbrahim,Canbulat Mehmet, Gelişgen Ahmet, Ural İbrahim. *Dini Terimler Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. *Kur'an Tefsirinde Sosyo-Kültürel Çevrenin Rolü ve Bu Bağlamda Türkiye Örneğinde Kadın*. Erzurum: Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Doktora Tezi, 2000.

- Kazvinî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. ed. Abdullah Selam Muhammed Harun. Lübnan: Daru'l-Fikr, 1979.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2016.
- Liv, Cemil. *İslam Aile Hukukunda Evlilik Akdi ve Boşanmanın Tescili*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-Kebir*. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1999.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Camiu's-Sahih*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2010.
- Moslem Esra. *Süleyman Ateş'in Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri ve Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil adlı Eserleri Bağlamında Klasik ve Çağdaş Tefsir Tasavvurları Mukayesesi*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2022.
- Şahin, Mevlüt. *Süleyman Ateş Tefsirinde Kur'an'ın Çağdaş Yorumları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şahin, Leyla. *Klasik ve Modern Tefsirde Kadın Tasavvurundaki Değişim*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Şenat Kazancı, Asiye. *Kur'an ve Gelenek Açısından İtaat Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Şemseddin Ebû'l Ferec Abdurrahman, İbn Kudame. *eş-Şerhu'l-Kebir ala Metni'l-Mukni*. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi u'l-beyân fî tefsiri'l-Kurân*. ed. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Daru'l-Hicr, 2001.
- Yazıcı, Ahmet. *Klasik-Modern Yorum açısından Bilmen-Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora tezi, 2011).



## \*منهج ابن تيمية في الرد على مخالفيه

Jhad HASAN IBRAHIM\*

الملخص

هنالك كثير من العلماء المنسوبين الى المذاهب المتفرقة قاموا بالنقد والرد على مخالفيه ومن أهمهم في هذا المضمار ابن تيمية ولم ينبر أحد في هذا المنوال مثل ما انبرى لذلك ابن تيمية الحراني وكان عصره مشبعاً بظهور الفتن وأهل الذمة والفلسفة والمذاهب مثل الشيعة الاثني عشرية الباطنية. وعند النظر الى ردود ابن تيمية نجد تغيراً في أساليب مخاطبته وردوده على مختلف الفرق وقد امتاز ابن تيمية بمناهج مختلفة بالتصدي للفرق والمذاهب والعقائد التي كان يراها مخالفاً لآرائه وفي هذا البحث ركزت على شخصيته وذكر مخالفيه وأساليبه المختلفة في الرد عليهم وسلكت في الكتابة المنهج الوصفي وكذلك قمت بالاستقراء للوصول الى النتائج بهذا الخصوص

الكلمات المفتاحية: ابن تيمية، فرق، الشيعة، الباطنية، الصوفية، أهل الذمة

## İBN TEYMIYYE'NİN MUHALİFLERİNE REDDİYEDE TAKİP ETTİĞİ YÖNTEM

Öz

Çeşitli mezheplere mensup pek çok alim muhaliflerine reddiyeler yazmış; görüşlerini tenkit etmiştir. Kuşkusuz bunlar arasında en çok bilineni İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönem oldukça karışıktı. Ehl-i Zimme, Felsefeciler, başta Şii ve Batiniler olmak üzere pek çok mezhep mevcuttu. İbn Teymiyye'nin kendi fikirleri ile çelişen söz konusu yapılara yönelttiği eleştiriler tetkik edildiğinde muhatabına göre farklı yöntemler uyguladığını görmekteyiz. Bu çalışmada İbn Teymiyye'nin şahsiyeti, muhalifleri ve bu muhaliflere yönelttiği eleştirilerde kullandığı yöntemler üzerinde duracağız .

**Anahtar Kelimeler:** İbn Teymiyye, Fırak, Şia, Batiniyye, Sufiyye, Ehl-i Zimme

## IBN TAYMIYYAH'S APPROACH TO RESPOND TO HIS OPPONENTS

Abstract

Many scholars from different sects were criticizing and responding to their opponents point of views, Ibn Taymiyyah is one of the most famous one in this field. He is distinguished, like no one other, in spite of the fact that his era was full of conflicts, philosophies, sects and various opponent thoughts, such as Twelver Shi'ism

\* هذه المقالة مستلثة من أطروحة دكتوراه تحت عنوان ( موقف ابن تيمية من الشيعة الإمامية والفرق الباطنية) وقدمت الرسالة استكمالاً لمتطلبات منح درجة الدكتوراه في تخصص تاريخ المذاهب من معهد الدراسات العليا في جامعة دجلة بديار بكر / تركيا وقد نوقشت بتاريخ / ١٢ / ٢٠٢٢

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 02/11/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 31/11/2022

\* [ghadbisfke@gmail.com](mailto:ghadbisfke@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0798-8050>

and Batiniyya. Talking about Ibn Taymiyyah approaches in dealing with opponents sects' thoughts, we find big differences in the methods and approaches of responding to the opponent thoughts. Ibn Taymiyyah's mechanisms and methods characterized to be very different from others, when he was responding to the ideologies, thoughts and believes that he thought they were opponent to his methodology. This research is focusing on his personalities, description of his opponents and the approaches he adapted to responding to his opponents. I applied the prescriptive method and I have adapted extrapolation to set down the results.

**Keywords:** Ibn Taymiyyah, Sects, Shi'a, Batiniyyah, Sufism, the people of covenant – Dhimmi

## المدخل

لقد امتاز عصر ابن تيمية بكثرة التقلبات السياسية وظهور الفتن، وسبقت عصره الحملات الصليبية التي كانت تخص الهجمات من جانب نصارى أوروبا والحملات على قلب العالم الإسلامي في بلاد الشام. ثم بعد ذلك تقدم التتار (المغول) العالم الإسلامي وساروا فيه يقتلون الأبرياء وأسرون من بدا لهم ويدمرون كل شيء بمحمجية بشعة. ومن جانب آخر كانت هناك فتن أخرى تتعلق بالجانب الفكري والاعتقادي وانتشرت الأفكار والفرق الخطيرة كالمفلسفة التي كثرت مظاهرها في هذا العصر والرافضة والحركات الباطنية، وانتشر أيضا التصوف وبين الفلسفة والتصوف المنحرف علاقة وطيدة، ولقي ابن تيمية من محن مع الأشاعرة أيضا. ومما يلاحظ في تلك الحقبة أن المذهب الأشعري صار تبنيه بيد من بيده السلطة من العلماء. ووصل الأمر إلى إطلاق أشد الاستنكار على من يقوم بمخالفته أو يجاهر في رده ونقض أصوله. فهذا البحث جاء لدراسة جانب من حياته حيث أن شيخ الإسلام ابن تيمية من العلماء الأفاضل الذين قام العديد من العلماء والباحثين بترجمته، وركز على خصوم ابن تيمية كأهل الذمة والمفلسفة والرافضة والباطنية والمتصوفة والأشاعرة وركز أيضا على منهج ابن تيمية في الرد على خصومه. ونرى رد ابن تيمية على جميع المعتقدات التي رأى بأنها خاطئة والطوائف والمذاهب والفرق، من أهل الذمة وملاحدة الفلسفة، والمتصوفين والباطنيين والشيعية الرافضة بأن منهجه يسلك على بيان حالهم من البدع والانحرافات سواء معرفة مذاهبهم وعقائدهم، أم بمعرفة أدلتهم وكتبهم، وشرح مناهجهم وخلفياتهم وينصحهم ويرد عليهم على المنهج السليم ويركز على أثر الفلسفة الخارجية التي انتشرت في أطراف العالم الإسلامي و الاختلاف في فهم النصوص من كتب الله وكلام أنبيائه و بيان ما يفرق الله به بين الحق والباطل والصدق والكذب و لظهور البدع بين الناس له معرفة تاريخية بنشوء الفرق و غالبا ما نجد شيخ الإسلام يقرن بين الأحداث التاريخية والبدع المصاحبة. وتوصل ابن تيمية إلى استنتاجات وتحليلات مهمة وكان عنده الثقة المطلقة المبني على الكتاب والسنة وأقوال السلف بارزة في جميع كتاباته، ويقترن الأمور العلمية بالأمور العملية والميزة التي تظهر جليا في منهجه اعتماده في العقيدة على الكتاب والسنة، وتقديمهما على غيرها من الأصول، والتركيز على ضرورة معرفة لفظ القرآن والحديث من ذكر نظائره ولا بد في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ عنده، وله معرفة باللغة العربية ودلالة ألفاظها، كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها، عرف عاداته في خطابه، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره وله منهج لأصول التفسير في كتاب الله وبحكم بين العقل والنقل ولا يتعارض بينهما ويؤيد التدرج في ذكر المسائل العلمية، ضرورة هدم الباطل عند الخصم، ثم بناء الحق مكانه، وضرورة الاجماع وعدم الفرقة، ونقل الأفكار من التجريد إلى التصوير عن طريق إيراد الأمثلة التوضيحية كل هذا يبين لنا كيف كان رده على الطريقة العلمية العملية المتأثرة على خصومه.

## 1 : حياة ابن تيمية وآثاره.

شيخ الإسلام، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد عبد الله بن أبي القاسم الخضر ابن محمد ابن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية، الحارثي<sup>(1)</sup>. وُلد يوم الاثنين العاشر من ربيع الأول، وقيل أنه ولد في الثاني عشر من ربيع الأول سنة إحدى وستين وست مئة (661هـ) في حران<sup>(2)</sup>، وهي بلدة في الجزيرة<sup>(3)</sup>، تقع جنوب شرق تركيا الآن. عاش ابن تيمية في مسقط رأسه إلى أن بلغ سبع سنين<sup>(4)</sup>، ثم تحول مع أهله وأسرته إلى دمشق بسبب

(1) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 1/271.

(2) شمس الدين الدمشقي، العقود الدرية. ص3، 2، وزين الدين السلامي، ذيل طبقات الحنابلة 387/4.

(3) ياقوت الحموي، معجم البلدان ص235.

(4) الذهبي، معجم الشيوخ 1/56، و شمس الدين الدمشقي، العقود الدرية. ص3.

جور التتار سنة ست مئة وسبع وستين للهجرة (667هـ). وجدّه أبو البركات مجد الدين عبد السلام، كان فقيهاً محدثاً أصولياً نحوياً من العلماء الأعلام<sup>(5)</sup>. ووالده شهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام من العلماء الأفاضل، كان مفتياً، وكان له كرسي بجامع دمشق، وولي مشيخة دار الحديث السكرية في حينه<sup>(6)</sup>.

وتلقى ابن تيمية العلم من علماء عصره، حتى قيل فيه: إنه سمع من أكثر من مئتي شيخ، ومن بين هؤلاء العلماء، ابن عبد الدائم، وابن أبي اليسر، والكمال ابن عبد، والمجد بن عساكر، وأصحاب الخشوعي، وأحمد بن شيبان، والقاسم الأرتلي، وغيرهم خلق كثير من العلماء الأفاضل في تلك الحقبة من الزمن<sup>(7)</sup>. وقد عاصر ابن تيمية عدداً من حكام المماليك بلغوا عشرة في حياته برز منهم أربعة، هم: الظاهر ركن الدين بيبرس 658-676هـ. والمنصور سيف الدين قلاوون، الذي استمر حكمه من عام 678 هـ إلى 689 هـ. والسلطان الأشرف صلاح الدين خليل- ابن المنصور قلاوون - وكانت ولايته من سنة 689-693 هـ<sup>(8)</sup>. والسلطان الناصر محمد بن قلاوون، وقد كانت سلطته غير مستقرة منذ بدايتها. فقد تولى الأمر وهو لا يزال صغيراً بالعمر، ثم سحبت منه أكثر من مرة. ثم لما تولى السلطة في المرة الثالثة استقر الأمر له من سنة 709 هـ إلى سنة 741 هـ.

توفي في العشرين من ذي القعدة سنة ثمانٍ وعشرين وسبع مئة، بعد حياة حافلة بالتعلم والتعليم والتأليف والجهاد<sup>(9)</sup>. وكان مسجوناً في قلعة دمشق<sup>(10)</sup>.

## 2 : خصوم ابن تيمية في عصره

### 2.1: ظهور التتار<sup>(11)</sup>.

لم تكد تنتهي الحروب الصليبية حتى فجع العالم الإسلامي بمصيبة أشد منها وأعظم. فقد تقدم التتار (المغول) العالم الإسلامي مكتسحين من الشرق، وساروا فيه يقتلون القاصي والداني ويأسرون من بدا لهم ويحرقون الأخضر واليابس ويدمرون بمحجية لم يشهد لها التاريخ مثيلاً.

قامت شرارة الحكم المغولي على البلاد الإسلامية القرن السابع الهجري، فحينما قضوا على الدولة الخوارزمية<sup>(12)</sup> التي قامت وتوسعت بعد السلاجقة، قادمهم هولاء الذي عهد إليه أخوه قيادة الحملة إلى إيران على الاسماعيلية المتمركزين في حصونهم في إيران وكان ذلك سنة 654هـ. وبعدها اتجهوا إلى بغداد. وقد وقعت في سنة 655هـ فتنة مهولة ببغداد بين أهل السنة والشيعة وقتل عدد من الفريقين. وهكذا قضى على الخلافة العباسية. ثم ما لبث أن اتجه المغول إلى بلاد الشام مستنصرين بالنصارى، فعقد تحالفاً معهم بأرمينية وأنطاكية ضد الأيوبيين والمماليك فيما بعد<sup>(13)</sup>. وبعدها توجهوا نحو الشام والجزيرة، فسيطروا على ميفارقين وماردين نصيبين وحران والرها<sup>(14)</sup>، وفي سنة 658هـ استولوا على حلب وقتلوا فيها خلقاً كثيراً كما يرويها لنا المؤرخون حتى امتلأت الطرقات بالقتلى. وأسروا نساء حلب ونهبوا أموالها<sup>(15)</sup>.

(5) زين الدين السلاهي، ذيل طبقات الحنابلة 4/249.

(6) ابن كثير، البداية والنهاية: 13/320.

(7) ينظر: شمس الدين الدمشقي، العقود الدرية. ص3، والذهبي، معجم الشيوخ ص56.

(8) ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية (13 / 327)، والمقرئزي، السلوك (1 / 778)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة (8/12)، ومحمد جمال الدين سرور، دولة بني قلاوون (ص: 172).

(9) المصدر نفسه: ص84.

(10) شمس الدين الدمشقي، العقود الدرية. ص361. وينظر: مقدمة كتاب ابن تيمية، فضل أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

(11) ويسمون "المغول" أو "المغل" وهم قبائل من الجنس الأصفر، كانوا يسكنون منغوليا الواقعة جنوب شرق سيبيريا على حدود الصين. وقد اختلطوا بالقبائل التركية حتى أن بعضهم صار يجملهم من قبائل الترك. يقول مؤرخ المغول رشيد الدين فضل الله الهمداني (وزير قازان) "ومع أن الأتراك والمغول وشعبهم يتشابهون، وأطلق عليهم في الأصل لقب واحد، فإن المغول صنف من الأتراك، وبينهم تفاوت واختلاف شاسع". ينظر: ابن الأثير، الكامل ج12، ص361.

(12) تنسب الدولة الخوارزمية إلى نوشتكين الذي هو أحد الأتراك في بلاط ملكشاه السلجوقي، ثم اشتهر ولده محمد الذي عين حاكماً على خوارزم ولقب خوارزم شاه. لقد بدأت هذه الدولة في التوسع وصار صراع بينها وبين السلاجقة الذين تفرقوا وانحارت دولتهم بمقتل طغرلبيك بعد معركة قرب الري سنة 590هـ، فسيطروا على العراق العجمي، وتقلدوا الحكم رسمياً من الخليفة العباسي. ينظر: ابن الأثير، الكامل (12/106)، ابن خلدون، العبر (5/94)، والحسيني، زبدة التواريخ. ص: 311-314، وينظر: حافظ أحمد حمدي، الدولة الخوارزمية والمغول ص17-33.

(13) يقال أنه كان هولاءكو زوجة نصرانية كان لها الدور الأكبر في العلاقة بينهم وبين النصارى، وقد اشترك عدد كبير من الأرمن والساسانية في جيش هولاءكو لما هاجم بغداد. ينظر: سعيد عبد الفتاح عاشور، الحركة الصليبية (2/1060، 1067، 1075) وما بعدها.

(14) ينظر: عماد الدين خليل، الامارات الأرتقية في الجزيرة والشام ص327-332.

(15) ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية (9/13 21)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة (7/76)، والسلوك. ج1 ق2 ص423-425.

وفي ظل هذه الأحداث انتهى حكم الأيوبيين وظهرت في الساحة دولة المماليك التي كانت بينهم وبين المغول صولات وجولات وأخذ ورد.

كان هذا مختصر تاريخ المغول وما يتعلق بهم بأحوال العصر الذي عاش فيه شيخ الإسلام، وقد كانت له جهود جبارة في صد ذلك الخطر الذي كان يرحف على بلدان الأمة الإسلامية. وكانت له مواقف عظيمة ووقفات بارزة في مجابهة ذلك الخطر.

## 2.2: أهل الذمة

لأهل الذمة أحكام مذكورة، وأشهر ما جاء في ذلك، هو ما ورد في الشروط العمرية<sup>(16)</sup>. ثم لما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة، كانت له مواقف من أهل الذمة<sup>(17)</sup>. وقد اهتم العلماء بهذه المسألة، وأبرز من اهتم بها وذكر فيها روايات عديدة هو عبد الرزاق الصنعاني (ت 211هـ) في موسوعته الحديثية "المصنف" وسماه "كتاب أهل الكتابين"<sup>(18)</sup>، وقد يكون سر اهتمامه بهذا الأمر هو كونه قد عاش في اليمن حيث كان يوجد هناك بعض اليهود والنصارى.

وقد بقي أهل الذمة في العالم الإسلامي غالباً ما يلتزمون هذه الشروط العمرية سواء مما يتعلق بلباسهم المميز أو غيره من المسائل، إلى أن جاء الفاطميون وسيطروا على مصر وهم يحملون معهم مذهباً مخالفاً لمذهب جمهور المسلمين السنيين. قرب بعض من الخلفاء الفاطميين أهل الذمة من اليهود والنصارى ولولهم مناصب كبيرة في دولتهم الفاطمية حتى بلغت أحياناً مرتبة الوزارة، حتى لا يعتمدوا كلياً على أهل السنة من عامة الناس. وبلغ تعاطف بعض الخلفاء الفاطميين مع النصارى إلى أن صاروا يحتفلون معهم بأعيادهم الخاصة بهم<sup>(19)</sup>.

وصارت الدولة في عهد المماليك تلزم رؤساء الطوائف بعد تعيينهم وأتباعهم بالشروط المعروفة على أهل الذمة، وأن يلتزموا بالقيود المفروضة عليهم من تميزهم باللباس كذلك، وكانت هذه الأوامر تخف في بعض الأحيان بحيث لا يلتزمها أهل الذمة، ثم إذا طالت المدة أعيد، الأمر بالتزامها وشدد عليهم في ذلك.

وكان من أبرز المراسيم الصارمة الصادرة في حق أهل الذمة هو المرسوم الصادر علم 700هـ في عهد السلطان قلاوون، المرسوم الذي ألزمهم بأحكام أهل الذمة من لباس ومركوب، وكذلك عدم استخدامهم في الوظائف الديوانية. ويقال أن لنائب السلطان الجاشنكير دوراً كبيراً في ذلك<sup>(20)</sup>.

ويبدو أن مثل هذه القضايا في مصر والشام كانت سبباً في ظهور المناقشات العلمية حول أحكام أهل الذمة، وكيف يجب أن يتم التعامل معهم، وحكم كنائسهم التي كانت موجودة عند الفتح الإسلامي لمصر والشام، وحكم الكنائس التي أحدثت في أمصار المسلمين ومن ضمنها القاهرة التي بنيت بعد الفتح الإسلامي بقرون. ومن أجاب على مثل هذه التساؤلات شيخ الإسلام ابن تيمية بعدة فتاوى حول أهل الذمة وإلزامهم بالشروط العمرية، وحكم كنائسهم وهدمها. وقد ذكر مطولاً ذلك في كتاب السياسة الشرعية وكذلك ردود عقديّة على أهل الذمة كما بين ذلك في كتابه الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح.

## 2.3: الرافضة والحركات الباطنية

إن الرافضة تعدّ من أخطر الحركات في تاريخ العالم الإسلامي والحركات الباطنية كذلك، والطائفتان متقاربتان في منهجهما واعتقادهما وفيما يخص الموقف من أهل السنة والجماعة. والقاسم المشترك بينهما هو دعوى موالاتة أهل البيت، وكذلك القيام بالواجب تجاههم.

وكان للباطنية والرافضة في الفترة التي نحن بصدها دور كبير وإن كان في انحسار مقارنة بالعصر الذي قبله.

وهذه الحركات كانت كما يلي:

(16) ينظر: نص هذه الشروط والكلام حول رواياتها وكذلك شرحها في أبو عبيد، الأموال (ص: 123) وما بعدها، وينظر: معالم القرية، محمد بن محمد القرشي، تحقيق: محمد محمود شعبان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م، (ص: 94)، ونهاية الرتبة، حسام الدين السامرائي، مطبعة المعارف، 1968م، (ص: 106).

(17) ينظر: ابن الجوزي، سيرة عمر بن عبد العزيز. (ص: 81) و ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز (ص: 140).

(18) الصنعاني، المصنف (378-311/10).

(19) ينظر: سرور، الدولة الفاطمية (ص86) وما بعدها، وينظر: قاسم عبده، أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى (ص51)، وينظر أيضاً: حسن إبراهيم حسن، الفاطميون في مصر (ص199) وما بعدها.

(20) ينظر القلقشندي، صبح الأعشى (377/13)، وابن كثير، البداية والنهاية (16/14)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة (8/132)، والمقريزي، السلوك (909/1)، وعلل المقريزي ذلك بزيادة ترف أهل الذمة وركوبهم الخيل المسومة، وبعدها ذكر قصة قدوم وزير ملك المغرب، ودوره في ذلك. وأشار إلى دوره كل من القلقشندي وابن تغري بردي، كما فصل ذلك المقريزي في الخطط (498/2).

بدا التشيع سياسياً أولاً، إلا أنه تسارع في الغلو، فتأليه علي بن أبي طالب الذي ظهر بين بعضهم كان نواة لتلك الحركات الباطنية التي أخذت أشكالاً مختلفة في ظاهرها، إلا أنها متفقة في الحقيقة والباطن<sup>(21)</sup>.

حدوث الانقسامات داخل المذاهب الرافضية والباطنية. منها الانقسام الواقع حول إمامة من بعد جعفر الصادق. إذ أن طائفة ذهب إلى أن الإمام بعده هو ابنه موسى وأنها مستمرة بعده إلى الإمام الثاني عشر (المهدي المنتظر) وهذا مذهب الموسوية، والجعفرية، والاثني عشرية.

وقالت طائفة أخرى بأن الإمامة بعد جعفر الصادق هي لابنه إسماعيل الذي مات في عهد أبيه، وهم الإسماعيلية التي انبثقت منها القرامطة، والدولة الفاطمية في المغرب ومصر، وفي بلاد فارس وغيرها<sup>(22)</sup>.

و من الانقسامات ما حدث سنة 487 هـ لما مات الخليفة المستنصر بالله الفاطمي العبيدي؛ إذ افتقرت الفاطمية إلى فرقتين: ذهبت إحداها إلى أن الإمام بعده هو ولده نزار وهم النزاريون<sup>(23)</sup> وهم ينكرون إمامة المستعلي الذكر الذي أصبح خليفة بعد وفاة أبيه، وهؤلاء يرون أن خلافته ومن أتى بعده باطلة. والطائفة الأخرى تسمى المستعلية، وهم يقولون بصحة إمامة المستعلي ومن أتى بعده من الخلفاء بمصر. وحدثت فتن بسبب ذلك بين الطائفتين<sup>(24)</sup>. وقد أسهم ابن تيمية في الرد على عقائد الشيعة سواء منهم الغلاة أو المعتدلون وهذا جلي في هذا البحث.

في زمن ابن تيمية كان للشيعة الاثني عشرية ظهور ملحوظ في ذلك الوقت؛ ولذلك تحدث عنهم ابن تيمية حينما ذكر غزوه لجبل الكسروان المكان الذي يسكنه طوائف من الصيرية والدروز والشيعة. ففي سنة 704 هـ ذهب ابن تيمية إليهم ومعه زين الدين ابن عدنان، وألزمهم شرائع الإسلام، فاستتاب خلق منهم. كما ذهب إليهم ومعه الأمير قراقوش المنصور مرة أخرى وألزمهم بالطاعة، وأن يصلحوا ما بينهم وبين التتويجين، إلا أنهم رفضوا الطاعة<sup>(25)</sup> فأخذ ابن تيمية ونائب دمشق في الاستعداد لحربهم. يقول ابن كثير في حوادث سنة 705 هـ: "وفي ثانيه [أي المحرم] خرج نائب السلطنة بمن بقي من الجيوش الشامية، وقد كان تقدم بين يديه طائفة من الجيش مع ابن تيمية في ثاني المحرم<sup>(26)</sup>، فساروا إلى بلاد الجرد والرفض والنيامنة، فخرج نائب السلطنة بنفسه بعد خروج الشيخ لغزوم، فنصرهم الله عليهم وأبادوا خلقاً كثيراً منهم، ومن فرقتهم الضالة ووطئوا أراضي كثيرة من صنع بلادهم، وعاد نائب السلطنة إلى دمشق في صحبته الشيخ ابن تيمية والجيش، وقد حصل بسبب شهود الشيخ هذه الغزوة خير كثير، وأبان الشيخ علماً وشجاعة في هذه الغزوة، وقد امتلأت قلوب أعدائه حسداً له وغماً<sup>(27)</sup>".

#### 2.4: انتشار الفلسفة والتصوف:

كثرت مظاهر الفلسفة في هذا العصر، وانتشر التصوف الفلسفي وبين الفلسفة والتصوف المنحرف<sup>(28)</sup> علاقة وطيدة؛ إذ غالباً ما يكون أهم مظاهر التصوف الغلو في شخص المشايخ والأولياء سواء أكانوا أمواتاً أم أحياء. وقد كان أبرز مظاهرهم بناء المشاهد على القبور، وبناء المساجد عليها بحيث تصبح هذه القبور والمزارات أماكن للعبادة والتقرب إلى الله بشتى أنواع القرب. فبأيتها الناس مستشفعين بمؤلاء الأموات، طالبين قضاء الحاجات وكشف الكربات منهم. ويرجع بناء المشاهد والأضرحة إلى الشيعة الرافضة والفرق الباطنية، فمن المعلوم أنه لم يكن في أول الإسلام وجود لتلك المظاهر بارزاً ولكن ظهرت بالتدرج. فلما جاءت دولة الفاطميين في المغرب ثم في مصر، و جاءت دولة بني بويه في العراق بدأت هذه الظاهرة في تلك الأماكن. فقد عنوا بمثل هذه الأمور كثيراً، فبنوا الأضرحة وضمموها وعظموها ودعوا الناس لزيارتها ودعائها إلى أن صارت هذه المشاهد تُعظَّم وتُزار.

(21) أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية (ص: 37).

(22) Bk. Metin Bozan, *İmâmîyye Şiasının Oluşumu* (İstanbul: İSAM Yay., 2018), 77-292.

(23) المقرئزي، اتعاظ الحنفاء (15/3)، *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*، (2004)، 22 vd

(24) ينظر: الفارقي، تاريخ الفارقي (ص: 267)، والمقرئزي، اتعاظ الحنفاء (3 / 27)، وابن كثير، البداية والنهاية (148/12)، وتاريخ عطا ملك الجويني - جزء منه ضمن دولة الإسماعيلية في إيران، حمد السعيد جمال الدين، الدار الثقافية للنشر، 1999م، (ص: 179)، وينظر: إحسان الهى ظهير، الإسماعيلية (ص: 58 - 159، 735).

(25) ابن كثير، البداية والنهاية (14 / 35)، والمقرئزي، السلوك (2 / 12)، وتاريخ بيروت، صالح بن يحيى، مطبعة اليسوعيين - بيروت، 1925م، (ص: 27).  
(26) ولعل الصواب في ذي الحجة كما أفاده كلام ابن عبد الهادي في العقود، فإن قال (ص: 81 - 182) "وتوجه نائب السلطنة الأمير جمال الدين الأقرم بمن تأخر من عسكر دمشق إليهم لغزوم واستئصالهم في ثاني شهر المحرم من سنة خمس وسبعماية، وكان قد توجه قبله العسكر طائفة بعد طائفة في ذي الحجة".

(27) ابن كثير، البداية والنهاية (14/35)، وينظر: سعيد عبد الفتاح عاشور، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك (ص: 314 - 319) وينظر: التتويجون (ص: 128 - 130).

(28) المقصود هنا التصوف المنحرف؛ لأنه ليس كل تصوف فيه انحراف.

شاع بين الناس تعظيم القبور والسفر لزيارتها، وشاع عندهم كذلك تعظيم بعض الأماكن التي تنسب إلى نبي أو ولي (29).

وموقف أكثر العلماء من هذه الطقوس كان أحسن أحواله السكوت عنها لأن كثيرا ممن تولى القضاء في تلك الحقبة كانوا يميلون إلى التصوف، ويرون السفر لزيارة القبور مثابة، وهؤلاء هم الذين وقفوا ضد فتاوى ورسائل ابن تيمية حول هذه المسائل حتى سجن ومات فيه.

## 2.5: المذهب الأشعري

شاع المذهب الأشعري في القرن الرابع والخامس الهجريين، وعندما جاء عهد الأيوبيين وعلى رأسهم صلاح الدين الأيوبي، قاموا بتبني هذا المذهب، وقرّبوا علماء الأشاعرة. وصلاح الدين نشأ على هذا المذهب؛ فقد حفظ "في صباه عقيدة أئمتها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري (30)، وصار يحفظها صغارا وأولاده فلذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الأشعري، وحملوا في أيام دولتهم الناس على التزامه، فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك الأيوبيين، ثم في أيام مواليتهم الملوك من الأتراك (31)، ولما تولى صلاح الدين حكم مصر ولى على القضاء صاحبه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درياس الماراني (32)، الذي ألف "رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري" (33).

وفي عهد المماليك استمر تبنيهم لهذا المذهب من العلماء الذين كانوا يتمذهبون بالمذهب الأشعري. ومما يلاحظ في تلك الحقبة أن المذهب الأشعري صار تبنيه بيد من بيده السلطة من العلماء. ووصل الأمر إلى إطلاق أشد الاستنكار على من يقوم بمخالفته أو يجاهر في رده ونقض أصوله. وما لقي ابن تيمية من محن مع الأشاعرة هو دليل على ذلك (34).

## 3: منهج ابن تيمية في رده على المخالفين.

كان لشيخ الإسلام مخالفتين كثر، ولأجل ذلك تنوعوا حسب الفرق والطوائف، وكلما كان انحراف الفرقة أو المذهب أو الديانة كبيرا، كانت خصومة شيخ الإسلام لهم أكبر. ولذلك رد شيخ الإسلام على جميع الطوائف تقريبا، بدءًا بملاحدة الفلسفة، والمتصوفين والباطنيين والشيعية الراضية، وصولا إلى أصحاب المقالات المنحرفة في جانب من جوانب العقيدة. وكان منهجه في الرد على هؤلاء يقوم على أساسين بارزين، هما:

أ- بيان حال الخصوم من أهل البدع والانحرافات، وشرح مناهجهم وخلفياتهم؛ والسبب في ذلك هو أن الحكم عليهم ونقض أقوالهم لا يُدعى أن يكون مبنيا على المعرفة بأحوالهم وأفعالهم.

ب- رده عليهم، وكان له في ذلك منهج واضح ومبين.

وفيما يأتي توضيح للنقطتين السابقتين:

### 3.1: بيان حال الخصوم:

أ- في البداية، ينطلق شيخ الإسلام إلى وجوب بيان حال أهل البدع، ولا يعد ذلك من الغيبة، ويقول في بيان ما يباح منها: "وكذلك بيان أهل العلم لمن غلط في رواية عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، وتعمد الكذب عليه، أو على من ينقل عنه العلم، وكذلك بيان من غلط في رأي رآه في أمر من أمور الدين من المسائل العلمية والعملية فهذا إذا تكلم فيه الإنسان بعلم وعدل، وقصد النصيحة فإله تعالى يثيبه على ذلك، لا سيما إذا كان المتكلم فيه داعيا إلى بدعة فهذا يجب بيان أمره للناس فإن دفع شره عنهم أعظم من دفع شر قاطع الطريق" (35).

(29) ينظر: المقرئ، السلوك (8/2-9)، و محمد بن أحمد الحنفي، بدائع الزهور (1/417)، وابن كثير، البداية والنهاية (14/34).

(30) ولد سنة 505هـ، وتوفي سنة 578هـ. ورأى أبا نصر القشيري، ودرس في نيسابور بالمدرسة النظامية نيابة عن الجويني، ودرس في دمشق وحلب، ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان (5/196)، وطبقات السبكي (7/297)، وابن تعري بردي، النجوم الزاهرة (6/94).

(31) المقرئ، الخطط (2/358).

(32) ولد سنة 516هـ، وتوفي في 655هـ، ينظر المنذري، التكملة (2/156)، وابن كثير، البداية والنهاية (13/52)، و ابن خلدون، العبر (3/139)، والذهبي، سير أعلام النبلاء (21/474) و السيوطي، حسن المحاضرة (1/408).

(33) طبعت في الهند مع مجموعة الرسائل السبعة في العقائد، وحققها علي ناصر فقيهي وطبعها مع كتاب الأربعين في دلائل التوحيد للهروي. وقد التبس على المحقق ترجمة ابن درياس فوضع في حاشية (ص: 107) ترجمة ابنه محمد بن عبد الملك المتوفي في 659هـ، على أنها ترجمة المؤلف للرسالة، كما وضع تاريخ ميلاده ووفاته على الغلاف. وعبد الملك بن درياس الأب مؤلف الرسالة في الذب عن الأشعري كان صاحبا وقاضيا لصلاح الدين الأيوبي، وقد توفي صلاح الدين سنة 589هـ.

(34) للتوسع في هذا الموضوع من الممكن الاستفادة من كتابة عصر ابن تيمية من كتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود ص/83 وما بعدها؛ وكتاب عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، مناظرات ابن تيمية لأهل ابن حزم، الملل والنحل.

(35) ابن تيمية، منهاج السنة (3/36).

كشفت أسباب نشأة الفرق البدع، ويعدّ هذا ضروريا للرد عليها؛ وذلك لأن كشف الأسباب التي أدت إلى نشأة تلك الفرق البدع، يهيئ الأمر ليصبح الرد عليها مبنيا على المنهج السليم. فيشير أولا إلى أن الاختلاف من لوازم النشأة الإنسانية؛ ذلك لأن الشهوات والشبهات لازمة للنوع الإنساني، وعليه فلا بُدّ أن يوجد الاختلاف والتفرق بين الناس<sup>(36)</sup>. ويشير غالبا إلى الأسباب الخارجية لنشوء الفرق التي هو بصدد الرد عليها، ويركز على أثر الفلسفة الخارجية التي انتشرت في أقطاب العالم الإسلامي منذ عهد المأمون إلى يومهم<sup>(37)</sup>.

ب- وحين يتحدث عن الأسباب الداخلية نحو الاختلاف في فهم النصوص، أو الاستدلال بأدلة عند الآخرين، فيعرض لها بشكل مفصل، ويتكلم عن الأسباب المؤدية إلى الانحراف عن طريق الأنبياء من اليهود والنصارى والمسلمين. فيقول عند رده على النصارى: "إن جميع ما يحتجون به من هذه الآيات<sup>(38)</sup> وغيرها فهو حجة عليهم لا لهم، وهكذا شأن جميع أهل الضلال، إذا احتجوا بشيء من كتب الله وكلام أنبيائه كان في نفس ما احتجوا به ما يدل على فساد قولهم، وذلك لعظمة كتب الله المنزلة وما نطق به أنبيأؤه، فإنه جعل ذلك هدى وبيانا للخلق وشفاء لما في الصدور فلا بد أن يكون في كلام الأنبياء - صلوات الله عليهم أجمعين - من الهدى والبيان ما يفرق الله به بين الحق والباطل والصدق والكذب، لكن الناس يؤتون من قبل أنفسهم لا من قبل أنبياء الله: إما من كونهم لم يتدبروا القول الذي قالته الأنبياء حق التدبر حتى يفقهوه يفهموه. وإما من جهة أخذهم ببعض الحق دون بعض، مثل أن يؤمنوا ببعض ما أنزله الله دون بعض فيضلون من جهة ما لم يؤمنوا به... الخ"<sup>(39)</sup>. ويقول في موضع آخر: "لكن ينبغي أن يعرف أن عامة من ضل في هذا الباب أو عجز فيه عن معرفة الحق فإنما هو لتفريطه في اتباع ما جاء به الرسول، وترك النظر والاستدلال الموصل إلى معرفته، فلما أعرضوا عن كتاب الله ضلوا"<sup>(40)</sup>.

ج- المعرفة بنشوء الفرق معرفة تاريخية، والتسلسل التاريخي لظهور البدع بين الناس، ومعرفة المدن التي انتشرت فيها. يذكر أن هذا الأمر يفيد في بيان أول البدع ظهورا، وأثر البدع السوابق في ظهور البدع اللاحقة. كما أنها تعين المرء على فهم الخلفيات التاريخية والعقائدية لظهور هذه البدع. وغالبا ما نجد شيخ الإسلام يقرن بين الأحداث التاريخية والبدع المصاحبة لهذه الأحداث. والأمثلة على ذلك كثيرة إذا ما تصفحنا كتاباته. فعلى سبيل المثال، نجد في إحدى رسائله يتوسع في تفصيل ظهور البدع، وتاريخ ظهورها، فيذكر أنه في آخر خلافة علي (كرم الله وجهه) ظهرت بدعة الخوارج والرافضة؛ ويعزو سبب ظهورها إلى سبب أنها متعلقة بالإمامة والخلافة. ثم يتحدث عن ظهور فتنه أهل الحرة، وقصة ابن الزبير بمكة، وكذلك ظهور المختار بن أبي عبيد في العراق في أواخر عهد الصحابة، فأنتجت هذه الأحداث بدعة القدرية والمرجفة، لأنهم تكلموا في مسائل القدر ومسائل الإيمان والوعد والوعيد في أواخر عهد الدولة الأموية، وبداية الدولة العباسية، أي: عهد صغار التابعين. وأنه لما تولى الأعاجم الحكم، وتم تعريب الكتب من الحضارة الفارسية والهندية والرومية، قد حدثت ثلاثة أشياء، هي: الرأي، والكلام، والتصوف. ويستمر شيخ الإسلام في رسالته في عرض أحوال البلاد الإسلامية، وانتشار البدع فيها متأثرة بما يستجد من أحداث<sup>(41)</sup>.

ومن خلال سلوكه على هذا المنهج التاريخي، توصل ابن تيمية إلى استنتاجات وتحليلات مهمة، فعلى سبيل المثال: توصل إلى أن أول من أحدث السفر لزيارة القبور والمشاهد هم أهل البدع من الروافض<sup>(42)</sup>، وكذلك 'نسبة رسائل إخوان الصفا إلى جعفر الصادق ليست بصحيحة على الإطلاق، وأنها قد صُنّفت في القرن الرابع على أقل تقدير<sup>(43)</sup>. وأحيانا ينقد متون بعض الروايات التاريخية وينفيها بفضل ما له من طول باع في الاستقراء والمعرفة بالتاريخ<sup>(44)</sup>.

د- بيانه لمنهج أهل البدع والكلام، وأوجه مخالفته لمنهج السلف الصالح. لا ريب أن بيان منهج الباطل يعيننا على معرفة منهج أهل الحق والصواب، ولأجل ذلك أشار في الوصية الكبرى إلى جوامع من أصول أهل الباطل قائلا: "وأنا أذكر جوامع من أصول الباطل التي ابتدعتها طوائف ممن ينتسب إلى السنة وقد مرق منها وصار من أكابر الظالمين، ... أحاديث رووها في الصفات زائدة على الأحاديث التي في دواوين الإسلام مما نعلم باليقين القاطع أنها كذب وبهتان، بل كفر شنيع ... فصل: الغلو في بعض المشايخ... فصل: التفريق بين الأمة وامتاحتها بما لم يأمر الله به ولا رسوله..."<sup>(45)</sup>.

(36) ينظر: ابن تيمية، نقض أساس التقديس (319/2).

(37) ينظر: المصدر نفسه (323-324، 374-375).

(38) مثل احتجاجهم بقوله تعالى: {وَإِذْ تَخَلُّقُ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِ فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي} [المائدة:110] قالوا: سماه الله خالقاً، وقد رد عليهم شيخ الإسلام بعد هذا النص من عشرة أوجه. ابن تيمية، الجواب الصحيح (288-293).

(39) ابن تيمية، الجواب الصحيح (287-288).

(40) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (314/3).

(41) ينظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى (372-356/10)، وينظر كذلك: ابن تيمية، منهاج السنة (218-227)، والنبوات (ص193-198).

(42) ينظر: ابن تيمية، الرد على الأحنائي (ص32).

(43) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة (370/2)، وله، التسعينية (ص59).

(44) ينظر: ابن تيمية، درة المعارض (254-257/7).

(45) ينظر: ابن تيمية، الوصية الكبرى، مجموع الفتاوى (384-385، 395، 415).

### 3.2: الرد على المخالفين ومناقشتهم ومنهجه في ذلك:

سنتناول بشكل مختصر هنا ملامح من منهج ابن تيمية في مناقشة خصومه ونقض أقوالهم والرد على ما جلبوا من أدلة تدعم رأيهم:  
أ- الثقة المطلقة بما عنده من الحق وأوصلته إلى حد يقول: "قد أمهلت كل من خالفني في شيء منها ثلاث سنين، فإن جاء بحرف واحد عن أحد من القرون الثلاثة التي أتت عليها النبي (صلى الله عليه وسلم) حيث قال خير القرون القرن الذي بعثت فيه، ثم الذين يلونهم ثم الذي يلونهم" (46) يخالف ما ذكرته فأنا أرجع عن ذلك... (47).  
وجاء قوله هذا في أكثر من موضع.

وهذه الثقة بما عنده بارزة في جميع كتاباته، ولاسيما ما يتعلق بمناقشته لخصوم العقيدة. وكانت هذه الثقة من عوامل وحدة المنهج عنده -؛ إذ أصبح يتعامل مع جميع من يناقشه من خلالهما، ولم يمر عليه في وقت من الأوقات أو في مناظرة من المناظرات أن تردد في دلالة الكتاب والسنة، أو في صحة مذهب السلف.  
ب- اعتماده في العقيدة على الكتاب والسنة، وتقديهما على غيرهما من الأصول، وهذه الميزة تظهر جليا في منهجه. وبالإمكان رؤيتها بوضوح في جميع كتبه، نورد بعض الأمثلة أدناه:

"فالقرآن قد دل على جميع المعاني التي تنازع الناس فيها دقيقتها وجليلها" (48). "والرسول (صلى الله عليه وسلم) قد بلغ البلاغ المبين لأصول الدين وفروعه" (49).  
"وما صح من السنة - من أخبار الأحاد وغيره - هو حجة في العقائد كما أنه حجة في غيرها" (50). "و لا تعارض بين العقل والنقل" (51).  
ج - كيفية فهم نصوص الكتاب والسنة. لم يغفل شيخ الإسلام مسألة فهم النصوص، ويرى أنها سبب مهم للاختلاف الواقع بين الناس، ولذلك وضع لها قواعد وضوابط:

كتب رسالة في أصول التفسير موضحا المنهج الصحيح لتفسير كلام الله عز وجل، ونقل ابن كثير في مقدمة تفسيره هذا المنهج، وطبقه فيه (52).  
يقول في كيفية فهم كتاب الله: "دلالة الكلام على المراد تعرف تارة بالضرورة وتارة بالاستدلال، ويستدل على ذلك بما نقله الأئمة، وبما كان يقوله السلف يفسرون به القرآن، وبدلالة السنة، وسائر الآيات وغير ذلك..." (53).

التركيز على ضرورة معرفة لفظ القرآن والحديث من ذكر نظائره: "كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بما، عرف عاداته في خطابه، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره، ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ، ماذا عنى الله بها ورسوله، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث، وسنة الله ورسوله التي خاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه..." (54)، "ويطبق هذا المنهج في بعض الألفاظ" (55).

ضرورة معرفة اللغة العربية ودلالة ألفاظها: "ولابد في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ وكيف يفهم كلامه، فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة الألفاظ على المعاني، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك" (56).

السلف أعلم وأحكم من غيرهم، ولذلك علينا الرجوع إلى فهمهم في العقيدة وكلامهم حولها، لكونهم أعلم الناس بالكتاب والسنة ومعانيهما.  
د- جواز استعمال المصطلحات الحادثة، واستحسان مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم إذا احتيج إلى ذلك. فمعرفة لغة العدو واصطلاحه جائز وقد يكون واجبا في بعض الأحيان (57).

ه- تناقض أقوال الخصوم، وكون أدلة كل فريق ترد أدلة الفريق المقابل. ومذهب السلف من الأمة هو الحق والعدل يورد ابن تيمية بعد ذكره للنزاع بين المعتزلة والأشعرية حول كلام الله وأفعال العباد: "وهذا أعظم ما يستفاد من أقوال المختلفين الذين أقوالهم باطلة، فإنه يستفاد من قول كل طائفة بيان فساد قول الطائفة الأخرى،

(46) متفق عليه لكن مع اختلاف يسير عن هذا اللفظ في البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور ورقمه (2652) الفتح (5/259)، ومسلم

كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ورقمه (2533)

(47) ابن تيمية، المناظرة حول الواسطية، مجموع الفتاوى (3/169)

(48) ابن تيمية، درء التعارض (5/56).

(49) ينظر: ابن تيمية، نقض أساس التقديس (2/321-323)، والحموية، ابن تيمية، مجموع الفتاوى (5/6-7)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (3/294-296)، والقاعدة المراكشية (ص26-28).

(50) ينظر مثلا: ابن تيمية، الجواب الصحيح (2/12).

(51) ينظر كتابه (درء التعارض).

(52) ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير (ص93-105)، تحقيق: زرزور، وهناك أكثر من رسالة علمية في منهج ابن تيمية في التفسير.

(53) ابن تيمية، نقض التأسيس (2/328).

(54) ابن تيمية، الإيمان (ص110).

(55) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (1/43-44، 67).

(56) ابن تيمية، الإيمان (ص111-112)، وينظر: (ص161)

(57) ينظر: السبعينية (ص25)، وينظر أيضا: ابن تيمية، نقض أساس التقديس (2/5-6).



فيعرف الطالب فساد تلك الأقوال، ويكون ذلك داعياً له إلى طلب الحق، ولا تجرد الحق إلا موافقاً لما جاء به الرسول -صلى الله عليه وسلم-، ولا تجرد ما جاء به الرسول إلا موافقاً لصريح المعقول<sup>(58)</sup>.

و- جميع ما يحتج به المبطل من الأدلة الشرعية والعقلية إنما تدل على الحق، ولا تدل على قول المبطل. فالدليل الصحيح إن دل على شيء، فإنه يدل على حق، لا على باطل. أي: إن الدليل الذي يحتج به المبطل هو نفسه إذا أعطي حقه وتميز ما فيه من حق وباطل، وتم بيان ما يدل عليه، تبين أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به<sup>(59)</sup>.

ز- إضافته لخصومه والاعتراف بما عندهم من الحق إن وجد. هذا في حدود الإمكان. ولكن ردوده كانت غاية في القوة على خصومه عندما يعارضون الكتاب والسنة أو كلام السلف وإجماعهم، أو لما يؤولون النصوص الصريحة تأويلات بعيدة، أو حينما يقدمون عقولهم على نصوص شرعية أو ما شابه ذلك. وفي الوقت نفسه، فإنه لا يرى بعض أهل السنة المحدثين من الوقوع في الخطأ فيقول فيهم: "لكن يوجد في أهل الحديث مطلقاً من الحنبلية وغيرهم من الغلط في الإثبات أكثر مما يوجد في أهل الكلام، ويوجد في أهل الكلام من الغلط في النفي أكثر مما يوجد في أهل الحديث..."<sup>(60)</sup>.

### 3.3: نماذج من ردود ابن تيمية على بعض الفرق والخصوم:

أ \_ موقف ابن تيمية من التصوف الفلسفي، وكيفية رده حيث كان على ثلاثة محاور:

الأول: بيان حقيقة هذه المشاهد، وأن الكثير منها كذب، وليست قبوراً لمن نسبت إليه<sup>(61)</sup>.

الثاني: البيان العلمي، وذلك من خلال المناقشات المباشرة، ومن خلال ما كتبه من المؤلفات والرسائل يبين فيها ما في هذه الظاهرة من مغالطات حسب زعمه، ومناقشة أقوال المخالفين.

الثالث: الناحية العملية وذلك بإزالة هذه الأماكن ومنع المتلبسين بشيء منها<sup>(62)</sup>. وربما كان ابن تيمية محجفاً في حق بعض الفرق الصوفية لأنه كان لهم دور بارز في الاجتهاد ومحاربة الصليبيين كما ذكره لنا ابن خليكان وفي سائر الأمور المتعلقة بالاعتقادات والعبادات<sup>(63)</sup>.

والتطور الذي حدث للتصوف في هذا العصر تطور منظم وكانت له جهود في خدمة الدين والمجتمع وهم محاسن في التصدي ببعض الأفكار المغايرة للإسلام واشتهر بينهم مشايخ عرفوا عند الناس بالولاية والكرامات، فقد تحول من تصوف فردي يقوم على جهود الأفراد واتباعهم في الغالب إلى تصوف منظم له مدارس يبينها الحكام والأعيان، ولهذا المدارس والأماكن كل ما يحتاجه ساكنوها ومرتادوها. ولا تنقطع بموت الشيخ أو الصوفي وإنما يتوارثها من بعده من اشتهروا وزعم الناس فيهم الولاية وشاعت لهم الكرامات<sup>(64)</sup>.

ب . أمثلة من ردوده على الشيعة والباطنيين:

ويقول ابن تيمية في كتابه إلى السلطان الناصر قلاوون في مصر ذكراً بعضاً من عقائدهم: "فأعان الله ويسر بحسن نية السلطان وهمته في إقامة شرائع الإسلام، وعنايته بجهاد المارقين أن غزوا غزوة شرعية كما أمر الله ورسوله، بعد أن كشفت أحوالهم، وأزيجت عللهم، وأزيلت شبههم، وبذل لهم من العدل والإنصاف ما لم يكونوا يطمعون به، وبين لهم أن غزوهم اقتداءً بأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضى الله عنه) في قتال الحرورية المارقين الذين تواتر عن النبي (صلى الله عليه وسلم) الأمر بقتالهم..."<sup>(65)</sup>. ثم برز أخذ أموالهم لكونهم خارجين عن شريعة محمد وسنته (صلى الله عليه وسلم)، وبعثهم أنهم أشتر من التار من وجوه متعددة، لكن التتر أظهر وأقوى فلذلك يظهر

(58) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (12/ 314).

(59) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (6/ 288) وينظر: (8/ 29).

(60) ابن تيمية، تفسير سورة الاخلاص، مجموع الفتاوى (17/ 363).

(61) ينظر: كتاب رأس الحسين، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (17/ 500، 27/ 173)، وأيضاً (27/ 61) حول قبر نوح.

(62) ينظر: نماذج من ذلك في ترجمته (ص: 6-24).

(63) ابن خلكان ووفيات الاعيان.(7-179) و عماد الدين الاصفهاني ، الفتح القسي في الفتح القدسي (53-73)، و ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب (7-

(64) السيوطي، تأييد الحقيقة العلية وتشبيد الطريقة الشاذلية، (ص 122).

(65) شمس الدين الدمشقي، العقود الدرية. (ص: 87-188).

كثرة شهرهم. ثم قال: "وأيضاً فإنه بهذا قد انكسر من أهل البدع والنفاق بالشام ومصر والحجاز واليمن والعراق ما يرفع الله به درجات السلطان ويعز به أهل الإيمان"<sup>(66)</sup>، ثم قال: "فصل: تمام هذا الفتح وبركته تقدم مراسم السلطان بحسب مادة أهل الفساد وإقامة الشريعة في البلاد، فإن هؤلاء القوم لهم من المشايخ والإخوان في قرى كثيرة من يقتلون بهم ويتصرون لهم، وفي قلوبهم غل عظيم، وإبطان معادة شديدة، لا يؤمنون معها على ما يمكنهم ولو أنه مباطنة العدو، فإذا أمسك رؤوسهم الذين يضلونهم - مثل بني العود"<sup>(67)</sup> - زال بذلك من الشر ما لا يعلمه إلا الله، ويتقدم إلى قراهم وهي قرى متعددة بأعمال دمشق، وصفد، وطرابلس، وحماة، وحمص، وحلب، بأن تقام فيهم شرائع الاسلام، والجمعة، والجماعة، وقراءة القرآن، ويكون لهم خطباء ومؤذنون كسائر قرى المسلمين، وتقرأ فيهم الأحاديث النبوية وتنتشر فيهم المعالم الإسلامية ويعاقب من عرف منهم بالبدعة والنفاق بما توجبه شريعة الإسلام، فإن هؤلاء المحاربين وأمثالهم قالوا: نحن قوم جبال، وهؤلاء كانوا يعلموننا ويقولون لنا: أننا إذا قاتلنا هؤلاء تكونون مجاهدين، ومن قتل منكم فهو شهيد، وفي هؤلاء خلق كثير لا يقرن بصلاة، ولا صيام، ولا حج ولا عمرة، ولا يجرمون الميتة والدم، ولحم الخنزير، ولا يؤمنون بالجنة والنار، من جنس الاسماعيلية والنصيرية، والحاكمية، والباطنية، وهم كفار أكفر من اليهود والنصارى بإجماع المسلمين"<sup>(68)</sup>.

وحينما سئل ابن تيمية عن حكم قتال هؤلاء، أفتى بجواز ذلك إذا كانوا ممتنعين، وشرح حالهم والحكم عليهم نص الفتوى موجود في مجموع الفتاوى<sup>(69)</sup>. حتى جاء عام 706 هـ وصدر أمر بإخراج كسروان من أيدي الرافضة المغالين وإقطاعها للأمرء التركمان<sup>(70)</sup>.

عن الفرق الباطنية يقول ابن تيمية: "... وكانوا يظهرون أنهم رافضة، وهم في الباطن إسماعيلية ونصيرية وقرامطة باطنية، كما قال فيهم الغزالي في كتابه الذي صنفه في الرد عليهم "ظاهر مذهبهم الرفض وباطنه الكفر المحض". واتفق طوائف المسلمين: علماؤهم وملوكهم وعامتهم من الخنفة والمالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم على أنهم كانوا خارجين عن شريعة الإسلام، وأن قتالهم كان جائزاً، بل نصوا على أن نسبهم كان باطلاً.... والذين يوجدون في بلاد الإسلام من الاسماعيلية والنصيرية والدرزية وأمثالهم من أتباعهم، وهم الذين أعانوا التتر على قتال المسلمين"<sup>(71)</sup>.

ونفهم من اقوال ابن تيمية همته في إقامة شرائع الإسلام والدفاع عنه ويظهر عدوات التتار و شر اهل الأهواء من البدع والشرك ويصفون بالنفاق بما توجبه شريعة الإسلام وجاز قتلهم لتعاونهم مع أعداء الإسلام.

ويلاحظ بعض اللفتات في منهجه تختصرها فيما يلي:

- أ- إقران الأمور العلمية بالأمور العملية: جاء في ذكر هذا الأمر لما سئل عن يقول: إن رد أحمد بن حنبل على اللفظية كان خوفاً من الناس أجاب بجواب طويل، لكنه قال في البداية: "بطلان هذا يعلمه كل عاقل بلغه شيء من أخبار أحمد، وقائل هذا إلى العقوبة البليغة التي يفترى بها على الأئمة أوحج منه إلى جواب..."<sup>(72)</sup>.
- ب- لا ينبغي مفاتحة عوام المسلمين في بعض المسائل الفرعية التي وقع فيها الخلاف، ولا ينبغي كذلك امتحانهم حولها. ومن ذلك مسألة رؤية الكفار لله.
- ج- يؤيد التدرج في ذكر المسائل العلمية: "ومن فهم ما كتب انفتح له الكلام في هذا الباب، وأمكنه أن يحصل تمام الكلام في جنس هذه المسائل، فإن الكلام فيها بالتدرج مقاماً بعد مقام هو الذي يحصل به المقصود، وإلا فإذا هجم على القلب الجرم بمقالات لم يحكم أدلتها وطرقها والجواب عما يعارضها، كان إلى دفعها والتكذيب بما أقرب منه إلى التصديق بما ولهذا يجب أن يكون الخطاب في المسائل المشككة بطريق ذكر دليل كل قول، ومعارضة الآخر له حتى يتبين الحق لمن يريد الله هدايته"<sup>(73)</sup>.
- د- القول الباطل يتبين بطلانه في ذاته من غير بيان وجه ذلك: "واعلم أن المذهب إذا كان باطلاً في نفسه لم يمكن الناقد له أن ينقله على وجه يتصور تصوراً حقيقياً؛ فإن هذا لا يكون إلا للحق، فأما القول الباطل فإذا بين فبانه يظهر فساده، حتى يقال: كيف اشتبه هذا على أحد، ويتعجب من اعتقادهم إياه"<sup>(74)</sup>.

(66) المصدر السابق (ص: 191) .

(67) في مقدمتهم أبو القاسم الحسين بن العود، نجيب الدين الأسدي الحلبي، شيخ الشيعة وإمامهم وعالمهم المولود في 581هـ، والمتوفى سنة 677هـ. ابن كثير، البداية والنهاية (287/13)، وهؤلاء الموجودون الذين يشير إليهم ابن تيمية من أولاده وأتباعه.

(68) شمس الدين دمشقي، العقود الدرية. (ص: 92-193) .

(69) ينظر: نصها في ابن تيمية، مجموع الفتاوى (468/28-50)، بل قال لما بين إنهم شر من اليهود والنصارى وأن كل طائفة ممتنعة يجب قتالها... قال: "وليس هذا محتصاً بغالية الرافضة، بل من غلا في أحد من المشايخ وقال إنه يرزقه أو يسقط عنه الصلاة... وكل هؤلاء كفار يجب قتالهم بإجماع المسلمين".

(70) ينظر: تاريخ بيروت (ص: 29)، والمقرزي، السلوك (16/2).

(71) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (636-635/28).

(72) ابن تيمية، الكيلانية، مجموع الفتاوى (438/12).

(73) ابن تيمية، أقوم ما قبل في القضاء والقدر مجموع الفتاوى (158/8).

(74) ابن تيمية، حقيقة مذهب الاتحاديين، مجموع الفتاوى (145/2).

هـ- ضرورة هدم الباطل عند الخصم، ثم بناء الحق مكانه: "إن المبتدع الذي بنى مذهبه على أصل فاسد، ينبغي إذا كان المناظر مدعياً أن الحق معه، أن يبدأ بمخدم ما عنده، فإذا انكسر وطلب الحق فأعطه إياه، والا فما دام معتقداً نقيض الحق لم يدخل الحق إلى قلبه" (75).

و- يجب أن يكون جواب الشبهة قويا حتى ينقضها ويعيب على الذين يوردونها من أهل الباطل: "وما يعجب منه أن بعض المنكرين لمجادلة الكفار بناء على ظهور دلائل النبوة نجد هو ومن يعظمه من شيوخه الذين يعتمد في أصول الدين على نظريهم ومناظرهم، ويزعمون أنهم قرروا دلائل النبوة قد أوردوا من الشبهات والشكوك والمطاعن على دلائل النبوة ما يبلغ نحو ثمانين سؤالاً، وأجابوا عنه بأجوبة لا تصلح أن تكون جواباً في المسائل الظنية، بل هي إلى تقرير شبه الطاعنين أقرب منها إلى تقرير أصول الدين" (76).

ز- العمل بقول: رضى الناس غاية لا تدرك. فلم يكن يطلب رضاهم، بل كان يتبغى رضى الله تعالى، ومن لزم هذه الطريقة كانت العاقبة له (77) كما يوضح في كتاباته.

ح- ضرورة الاجماع وعدم الفرقة: فالاختلاف الذي ذكره الله في القرآن الكريم قسمان: قسم يذم فيه الطائفتين جميعاً، وقسم يحمدهم فيه إحدى الطائفتين، ويرى كذلك أن هناك اختلاف تنوع واختلاف تضاد، وإنما الخلاف القائم بين السلف في تفسير الآيات وغيره كان من النوع الأول (78).

ط- نقل الأفكار من التجريد إلى التصوير عن طريق إيراد الأمثلة التوضيحية: ففي مسألة التوسل وإنكار الوسائط بين الخالق والمخلوق، وضح المراد بضرب الأمثلة بالسؤال التي بين الملوك وبين الناس (79)، وضرب كذلك الأمثلة لعذاب الروح والبدن ونعيمها في القبر (80)، وضرب الأمثلة في الكثير من المناسبات الأخرى (81).

#### الخاتمة

وبعد الانتهاء من كتابتي لهذا البحث أذكر هنا أهم ما توصلت إليه من حقائق:

كان زمن ابن تيمية مليئاً بأحداث كثيرة ومتغيرات أكثر في العالم الإسلامي على كافة الأصعدة: في الوضع السياسي، والعقدي والاجتماعي والتشريعي قامت شرارة الحكم المغولي على البلاد الإسلامية القرن السابع الهجري، فحينما قضاوا على الدولة الخوارزمية التي قامت وتوسعت بعد السلاجقة، قادمهم هولاء الذين عهد إليه أخوه قيادة الحملة إلى إيران على الاسماعيلية المتمركزين في حصونهم في إيران، فتنة مهولة ببغداد بين أهل السنة والشيعة وقتل عدد من الفريقين. وبالنسبة لحياته العلمية الشخصية؛ فقد تتلمذ على يد أكثر من عالم، مما يدل دلالة واضحة على أنه كان حريصاً على العلم أخذاً وعطاءً وجهداً. وتلقى ابن تيمية العلم من علماء عصره، حتى قيل فيه: إنه سمع من أكثر من مئتي شيخ، ومن بين هؤلاء العلماء، ابن عبد الدائم، وابن أبي اليسر، والكمال ابن عبد، والمجد بن عساكر، وأصحاب الخشوعي، وأحمد بن شيبان، والقاسم الأزلي، وغيرهم خلق كثير من العلماء الأفاضل في تلك الحقبة من الزمن ويشهد له بذلك تراثه الذي خلفه لنا وتلك المؤلفات النافعة التي استفاد منه أهل العلم فيمن بعده وتخلوا منه. ولقد حارب ابن تيمية الأفكار المنحرفة (كما يراه) بشكل عام والأفكار الشيعة والباطنية بشكل خاص فمثلاً كان أبرز المظاهر في ذلك العصر بناء المشاهد على القبور، وبناء المساجد عليها بحيث تصبح هذه القبور والمزارات أماكن للعبادة والتقرب إلى الله بشق أنواع القرب. ويرجع بناء المشاهد والأضرحة إلى الشيعة الرافضة والفرق الباطنية، فمن المعلوم أنه لم يكن في أول الإسلام وجود لتلك المظاهر بارزا ولكن ظهرت بالتدرج. فحارب ابن تيمية هذه الظاهرة وكان ذلك جلياً في كتاباته واعماله، وهناك ما أخذ على ابن تيمية منها أنه أفتى بجواز قتال الرافضة. ولم يكن في الرد على خصومه فقط بل كان يبين حالهم ويرد عليهم بالمناقشات العلمية، وكان ينصفهم ولا يظلمهم ويبين ما هم عليه من صواب أو خطأ. ويظهر من ردوده عليهم أنه كان مطلعاً على أفكارهم ومذاهبهم واستند في الرد على الخصوم بالأخذ من مصادرهم ولم يأخذ أو ينقل عن خصومهم وبهذا كان منصفاً مع الخصوم في ذكر عقائدهم والرد عليها، لا يفهم من كتابة هذا البحث أنه لم يكن للصوفية دور بارز في القضايا المصرية للأمة؛ بل المصادر تثبت أنهم حاربوا الكثير من أعداء الأمة.

(75) ابن تيمية، جواب أهل العلم والإيمان، مجموع الفتاوى (158/7-159).

(76) ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح (1/66-77).

(77) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (3/232-233).

(78) ينظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم (1/126-133).

(79) ينظر: ابن تيمية، الوساطة بين الحق والخلق (ص: 8-1).

(80) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (4/274-276).

(81) ينظر: ابن تيمية، دره التعارض (3/97-98، 366/3). وينظر بتوسع أكثر حول منهجه في رده على الخصوم في: محمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة 284/1

- 317، والغنيص، مقدمة تحقيق بيان تلبس الجهمية لابن تيمية 40/1 - 67، وهو في الأصل رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين بالرياض.

المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، المصري، عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث بن رافع، سيرة عمر بن عبد العزيز علي ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، تحقيق: أحمد عبيد، بيروت، عالم الكتب، ط6، 1404 هـ -1984م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: زرزور، الطبعة الأولى.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني، الإيمان، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، عمان، الأردن، المكتب الإسلامي، ط5، 1416هـ-1996م.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن وعبد العزيز بن إبراهيم وحمدان بن محمد، السعودية، دار العاصمة، ط2، 1419هـ -1999م.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني، الرد على الأحنائي قاضي المالكية، تحقيق: الداني بن منير آل زهوي، بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 1423هـ.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني، الواسطة بين الحق والخلق، تحقيق: محمد بن جميل زينو، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، مطابع الجامعة الإسلامية، د.ت.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم المدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406 هـ -1986 م.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني، التسعينية، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد بن إبراهيم العجلان، الرياض، مكتبة المعارف ط1، 1420 هـ - 1999 م.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني، النبوات، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، الرياض، أضواء السلف للطباعة والنشر، ط1، 1420هـ -2000م.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، بيروت، دار عالم الكتب، د.ت.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ - 1995م.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني، القاعدة المراكشية، مكة المكرمة، السعودية، مطابع الصفا، 1401 هـ -1980م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، نقض أساس التقديس، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة.
- ابن خلدون عبد الرحمن الكرمي، تحقيق: أبو صهيب، العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم، بيروت بيت الأفكار الدولية.
- ابن خلکان، ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابراهيم بن ابي بكر البرمكي الاربلي، وفيات الأعيان وانباء ابناء الزمان، الخقق: احسان عباس، بيروت، دار صادر، 1994.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر البصري القرشي ثم الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408 هـ -1988 م.
- بن يحيى، صالح، تاريخ بيروت، بيروت، مطبعة اليسوعيين، 1925م.
- جلال الدين السيوطي، المطبعة الإسلامية، تأييد الحقيقة العلية وتشبيد الطريقة الشاذلية، 2022

- حسن ابراهيم حسن، الفاطميون في مصر، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1972م.
- الحسيني، صدر الدين علي بن ناصر، زبدة التواريخ اخبار الامراء والملوك السلجوقية، تحقيق: محمد نور الدين، بيروت، دار اقرأ للنشر والتوزيع والطباعة، 1405هـ/1985م
- حمدي، حافظ أحمد، الدولة الخوارزمية والمغول، بيروت، دار الفكر العربي.
- حمزة، نديم نايف، التنوخيون، دار ومكتبة التراث الأدبي، ط2.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ط2، 1995 م.
- الحنفي، محمد بن أحمد، بدائع الزهور في وقائع الدهور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1402هـ-1982م.
- خليل، د. عماد الدين، الامارات الأرتقية في الجزيرة والشام، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1980م.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، سير أعلام النبلاء، القاهرة، دار الحديث، 1427هـ - 2006م.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، معجم الشيوخ الكبير، تحقيق: الدكتور محمد الحبيب الهيلة، الطائف، مكتبة الصديق، ط1، 1408 هـ - 1988 م.
- السامرائي، حسام الدين، نهاية الرتبة، مطبعة المعارف، 1968م.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي ود. عبد الفتاح محمد الحلوي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ.
- سرور، الدولة الفاطمية(ص86) وما بعدها.
- سرور، محمد جمال الدين، دولة بني قلاوون في مصر، القاهرة، دار الفكر العربي.
- السلامي الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 1425 هـ 2005 م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار إحياء الكتب العربية، شركة ومطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ط1، 1387 هـ - 1967 م.
- شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن يوسف الدمشقي الحنبلي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكاتب العربي.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، المجلس العلمي، ط2، 1403هـ.
- ظهري، إحسان إلهي، الاسماعيلية: تاريخ وعقائد، لاهور، باكستان، إدارة ترجمان السنة، 1407 هـ 1987م..
- عاشور، سعيد عبد الفتاح، الحركة الصليبية، مصر، مكتبة الانجلو المصرية، ط1 2010م.
- عاشور، سعيد عبد الفتاح، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، دار النهضة العربية، 1972م.
- عبد اللطيف، د. عبد العزيز بن محمد بن علي، مناظرات ابن تيمية لأهل الملل والنحل، مطابع أعضاء المنتدى، ط1، 1426 هـ - 2005 م.

- عبده، قاسم، أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى، لبنان، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، 1416هـ-1995م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، مؤسسة دار الكتب الثقافية.
- الغفص، مقدمة تحقيق بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية 40/1 - 67، وهو في الأصل رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين بالرياض.
- الفارقي، أحمد بن يوسف، تاريخ الفارقي، تحقيق: بدوي عوض، القاهرة، الهيئة العامة، 1959م.
- القرشي، محمد بن محمد، معالم القرية، تحقيق: محمد محمود شعبان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م.
- القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري ثم القاهري، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، بيروت، دار الكتب العلمية، 2012م.
- المحمود، عبد الرحمن بن صالح بن صالح الحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1415 هـ / 1995 م.
- المقرزي، أحمد بن علي بن عبد القادر، اتعاظ الخنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق: د. جمال الدين الشيال ود. محمد حلمي محمد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي.
- المقرزي، أحمد بن علي بن عبد القادر، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418 هـ 1991م.
- المقرزي، أحمد بن علي، الخطط، الهيئة العامة المصرية.
- المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، التكملة لوفيات النقلة، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405هـ-1985م.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2010.
- الهروي، أبو غنيد القاسم بن سلام بن عبد الله، الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، بيروت، دار الفكر.
- و ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه بالتعاون مع محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير في دمشق، 1986.
- و عماد الدين الكاتب الاصفهاني، الفتح القسي في الفتح القدسي، دار المنار، 2004.
- وتاريخ عطا ملك الجوين - جزء منه ضمن دولة الاسماعيلية في إيران، حمد السعيد جمال الدين، الدار الثقافية للنشر.
- يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصر القاهرة، دار الكتب.

KAYNAKÇA

Abdullatif, Dr. Abdulaziz b. Muhammed b. Ali. *Münazaratû İbnî Teymiyye li Ehli'l-Milel ve'n-Nihal*. Metabi'u Edvai'l-Müntedi, 1. Baskı, 1426/2005.

Aşur, Said Abdulfettah. *el-Hareketü's-Salibiyye*. Mısır: Mektebetü'l-Anclü'l-Mısriyye, 1. Baskı, 2010.

Aşur, Said Abdulfettah. *Mısır fi Asri'l-Eyyübiyyin ve'l-Memalik*. Darû'l-Hindi'l-Arabiyye, 1972.

**Bozan, Metin.** “Şiî Fırkaların Tasnif”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. VI/1 (2004), 21-37.

**Bozan, Metin.** *İmâmiyye Şiasının Oluşumu*. İstanbul: İSAM Yay., 2. Basım, 2018.

Farkî, Ahmed b. Yusuf. *Tarihû'l-Farkî*. thk. Bedevi 'Avd. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme, 1959.

Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Fedahû'l-Batıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevi. Kuveyt: Müessesetü Darî'l-Kütübî's-Sakafiyye, trz.

Hafız Ahmed Hamdi. *ed-Devletü'l-Havarizmiyye ve'l-Moğol*. Beyrut: Darû'l-Fkri'l-arabi, trz.

Halil, Dr. İmadüddin. *el-İmarâtû'l-Ertekiyye fi'l-Cezireti ve's-Sâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Hanbeli, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb b. Hasan es-Selamî. *Zeylû Tabaki'l-Hanabile*. thk. Dr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1. Baskı., 1425/2005.

Hanbeli, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Abdulhadi b. Yusuf ed-Dımeşkî. *el-'Ukudu'd-Deriyeye min Manakibi Şeyhu'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*. thk. Muhammed Hamid el-Fekî. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Arabi, trz.

Hasan İbrahim Hasan. *el-Fatımiyyun fi Mısır*. el-Kahire: el-Matbbatû'l-Emiriyye, 1972.

Herevi, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam b. Abdullah. *el-Emval*. thk. Halil Muhammed Heras, Beyrut, Darû'l-Fikr, trz.

Hüseyn, Nasruddin Ali b. Nâsır. *Zübdetü't-Tevârih Ahbarû Ümerâi ve'l-Mülûki's-Selçukiyye*. thk. Muhammed Nureddin. Beyrut: Darû İkra' lî'n-Neşri ve't-Tevzi' ve't-Tiba'a, 1405/1985.

İbn Haldun, Abdurrahman el-Kermî., el-'Abr ve Divânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem. thk. Ebû Suhayb. Beyrut: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, trz.

- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermeki el-Erbili. *Vefayâtü'l-'Ay'an ve Enbâ'iz-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Daru Sadr, 1994.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Basrî el-Kureşî ed-Dımeşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şîri. Darû İhyâi't-Tûrâsi'l-arabi, 1. Baskı., 1408/1988.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *Mukaddimetü fi Usulî't-Tefsir*. thk. Zurzûr, 1. Baskı.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *Nakdû Esasi'-Takdis*. el-Medinetü'l-Münevver: Mektebetü'l-'Ulum ve'l-Hükm, trz.
- İbn Teymiyye, Takyeddin Ebû'l-Abbas Abdulhalim b. Abdu's-Selâm b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *el-İman*. Thk. Muhammed Nasırû'd-Dîn el-Elbânî. Umman, Ürdün: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 5. Baskı., 1416/1996.
- İbn Teymiyye, Takyeddin Ebû'l-Abbas Abdulhalim b. Abdu's-Selâm b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *el-Cevâbü's-Sahih limen Bedele'd-Dîni's-Sahih*. Thk. Ali b. Hasan ve Abdulaziz b. İbrahim ve Hamdân b. Muhammed, es-suudiyye. Dâru'l-'Asriyye, 2. Baskı., 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takyeddin Ebû'l-Abbas Abdulhalim b. Abdu's-Selâm b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *er-Redd 'ala'l-Ahnaî Kadi'l-Malikiyye*. Thk. ed-Danî b. Münîr Âlzühri. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Baskı., 1423.
- İbn Teymiyye, Takyeddin Ebû'l-Abbas Abdulhalim b. Abdu's-Selâm b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *el-Vâsitetü beyne'l-Hakk ve'l-Bâtıl*. Thk. Muhammed b. Cemil Zeynû. el-Memleketü's-Suudiyye: el-Medinetü'n-Nebeviyye, Metâbi'u'l-Câmi'eti'l-İslâmiyye. trz.
- İbn Teymiyye, Takyeddin Ebû'l-Abbas Abdulhalim b. Abdu's-Selâm b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *Menâhicü's-Sünneti'n-Nebeviyyeti fi Nakdi Kelami's-Şüiyyeti'l-Kaderiyye*. Thk. Muhammed Raşid Sâlim. el-Medinetü'l-Münevver: Cami'eti'l-İmam Muhammed b. Suudî'l-İslamiyye, 1. Baskı., 1406/1986.
- İbn Teymiyye, Takyeddin Ebû'l-Abbas Abdulhalim b. Abdu's-Selâm b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *et-Tis'iniyye*. Thk. Dr. Muhammed b. İbrahim el-İclâni. Mektebetü'l-Me'arif, 1. Baskı., 1420/1999.
- İbn Teymiyye, Takyeddin Ebû'l-Abbas Abdulhalim b. Abdu's-Selâm b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *en-Nübüvvât*. Thk. Abdulaziz b. Salih et-Tuyan. Riyad: Edvau's-Selefi li'-Tiba'ati ve'n-Neşr, 1. Baskı., 1420/2000.
- İbn Teymiyye, Takyeddin Ebû'l-Abbas Abdulhalim b. Abdu's-Selâm b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *İktizâ ü's-Sırâti'l-Müstakim li Muḥâlefeti aşḥâbi'l-Caḥîm*. thk. Nasır Abdulkerim el-'Akl, Beyrut: Darû 'Alimü'l-Kütüb, trz.



İbn Teymiyye, Takyeddin Ebû'l-Abbas Abdulhalim b. Abdu's-Selâm b. Abdullah b. Ebû'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. el-Medinetü'n-Nebeviyyeti'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suudiyye: Mecma'u'l-Melik Fehd Li't-Tiba'eti'l-Mushafi's-Şerif, 1416/1995.

İbn Teymiyye, Takyeddin Ebû'l-Abbas Abdulhalim b. Abdu's-Selâm b. Abdullah b. Ebû'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *el-Ka'idetü'l-Merâkeşiyye*. es-Suudiyye, Mekketü'l-Mükerreme: Metelibü's-Safa, 1401/1980.

İbnü'l-Cevzi el-Mısrî, Abdullah b. Abdulhakim b. A'yun b. Leys b. Rafî'. *Siretû Ömer b. Abdulaziz 'Alâ mâ Revâhû'l-İmam Mâlik b. Enes ve Ashabuû*. thk. Ahmed b. Ubeyd. Beyrut: 'Alimû'l-Kütüb, 6. Baskı., 1404/1984.

İhsan İlahi Zuheyr, *el-İsmailiyye: Tarih ve'l-Akaid*, Pakistan, Lahor: İdaretü Tercümanü's-Sünne, 1407/1987.

Kahrî, Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezarî. *Subhu'l-'Aşa fi Sinaati'l-İnşa*. Beyrut: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.

Kasım Abduh. *Ehlû'z-Zimmeti fi Mısır fil-Usuri ve'l-Vusta*. Lübnan: Darû'l-İctihadî lil Ebhasi ve't-Tercümeti ve'n-Neşr, 1416/1995.

Kureşî, Muhammed b. Muhammed. *Mealimü'l-Karye*. thk. Muhammed Mahmud Şaban. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme lil-Kitab, 1976.

Mahmud, Abdurrahman b. Salih. *Mevkifu İbn Teymiyye mine'l-Eşaire*, Riyad: Mektebetü'-Rüşd, 1. Baskı, 1415/1995.

Makrîzi, Ahmed b. Ali Abdulkadir. *el-Hutat*. el-Hey'etü'l-Ammetü'l-Mısriyye, trz.

Makrızî, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir. *es-Sülûk li Marifeti'l-Mülük*. thk. Muhammed abdukahir Ata. Beyrut: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1418/1991.

Makrızî, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir. *İt'azu'l-Hunefai bi Ahbari'l-Eimmeti'l-Fatımiyyini'l-Hulefai*. thk. Dr. Cemaleddin eş-Şeyal ve Dr. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed. el-Meclisü'l-A'la li's-Şeneûni'l-İslamiyye, Lecnetü İhyai't-Tûrasi'l-İslami, trz.

Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâi'u'z-Zühûr fi Vekâi'id-Dühûr*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü lil-Kitab, 1402/1982.

Münziri, Abdulazim b. Abdulkavi. *et-tekmiletü li Vefayatü'n-Nakle*. thk. Beşşar 'Uvad Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.

Nedim Nayif Hamza. *et-Tenuhiyyun*. Darû ve Mektebetü't-Tûrâsi'l-Edebî, trz.

Nisaburi, Müslim b. Haccac Ebû'l-Hasan el-Kuşeyri. *Sahihu Müslim (el-Müsnedü's-Sahihü'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl 'ani'l-Adl ila Resulillah Sallallahu Aleyhi ve*

- Sellem*). thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Darû İhyai't-Tûrasi'l-Arabi, 2010.
- Salih b. Yahya. *Tarihû Beyrut*. Beyrut: Matbaatû'l-Yesûu'yyîn, 1925.
- Samarrai, Hüsameddin. *Nihayetü'r-Rütbe*, Matbaatû'l-Maarif, 1968.
- Şihabuddin Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Darû Sadr, 2. Baskı, 1995.
- Sûbki, Tacuddin Abdulvahhab b. Takyeddin. *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Dr. Mahmud Muhammed et-Tanahi ve Dr. Abdulfettah Muhammed el-Hulû. Darû Hicr li't-Tibaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 2. Baskı., 1413.
- Surûr, Muhammed Cemaleddin. *ed-Devletü'l-Fatimiyye, Devletü Benî Kalavûn fi Mısır*. Kahire: Darû'l-Fikri'l-Arabi. Trz.
- Suyuti, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hüsnü'l-Muhadareti fi Tarihi Mısır ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Mısır: Darû İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Şeriketü ve Matbaatü İsa el-Babi el-Halebi ve Şürekauhu, 1. Baskı., 1387/1967.
- Yemâni, Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmam b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Musannıf*. thk. Habib er-Rahman el-A'zami. Hind: el-Meclisû'l-İlmî, 2. Baskı., 1403.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Kahire: Darû'l-Hadis, 1427/2006.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Mu'cemü's-Şuyuhu'l-Kebir*. thk. Dr. Muhammed Habib el-Hîle. Taif: Mektebetü's-Sedîk, 1. Baskı., 1408/1988.

Dr. Asuman Ünal Özcan, *Fahreddin-i Irakî'nin Lemaât Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 1. Baskı, 380 Sayfa, ISBN:9786057699909

Mehmet DERİ \*

### Öz

Tasavvuf büyükleri ve onların telif etmiş olduğu eserlerin kritiği üzerine yapılan nitelikli ve akademik çalışmaların sayısı son yıllarda giderek artmaktadır. Bu çalışmalardan biri de Dr. Asuman Ünal Özcan'ın kaleme almış olduğu *Fahreddin-i Irakî'nin Lemaât Adlı Eserinin Değerlendirilmesi* başlıklı çalışmasıdır. Alanında konuyla ilgili temel kaynaklar kullanılarak zengin bir akademik literatürle hazırlanmış olan çalışmada konular özlü bir şekilde ele alınmış, Fahreddin-i Irakî'nin tasavvufi şahsiyeti ve bu bağlamdaki fikirleri ön plana çıkarılmıştır. Adı geçen çalışmada Fahreddin-i Irakî'nin başta kendi eserleri olmak üzere Irakî hakkında bilgi veren bütün kaynaklar değerlendirilerek tanıtılmaya çalışılmış; Fahreddin-i Irakî'nin hayatı, yaşadığı dönemin siyasî, dinî, ilmî ve tasavvufî durumları ayrıntılı bir şekilde incelenmiş; onun en önemli eseri olan *Lemaât* ve *Lemaât*'ta tasavvuf ve ilahî aşk konusu akademik bir perspektiften ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İlahî Aşk, Kavram, Fahreddin-i Irakî, Lemaât.

### Abstract

İ In recent years, the number of qualified and academic studies on the critique of the great Sufi scholars and their copyrighted works has been increasing. One of these studies is titled "*The Evaluation of Fakhr al-Dīn 'Irāqī's Study Known as Lama 'āt*" written by Dr. Asuman Ünal Özcan. In the study, which was prepared with rich academic literature by using first-hand basic sources on the subject; Topics are dealt with concisely. The mystical personality of Fakhr al-Dīn 'Irāqī and his ideas in this context are highlighted. In the aforementioned study, it has tried to introduce Fakhr al-Dīn 'Irāqī by evaluating all the sources that give information about 'Irāqī, especially his works. Fakhr al-Dīn 'Irāqī's life and the political, religious, scientific, and mystical situations of the period he lived in were examined in detail. *Lama 'āt*, his most important

work, the subject of mysticism and divine love is discussed from an academic perspective.

**Keywords:** Sufism, Divine Love, Notion, Fakhr al-Dīn 'Irāqī, *Lama 'āt*.

Tasavvuf Tarihi'nin en önemli şahsiyetlerinden birisi de Fahreddin-i Irakî'dir (ö. 688/1289). 13. yüzyılın büyük mutasavvıf şairlerinden biri olan Fahreddin-i Irakî, yaşantısı ve eserleriyle tasavvufta büyük yankılar uyandırmıştır. O, fikirleriyle ve eserleriyle bugün bile günümüz insanına yol göstermektedir. Fahreddin-i Irakî; Sühreverdiyye tarikatından etkilenmesi, Melametî-Kalenderî meşrebi, Ahmed Gazzâlî'nin (ö. 520/1126) yazım tarzını benimsemesi ve İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) çizgisini devam ettirmesi gibi yönleriyle İslâm tasavvufunun önemli şahsiyetleri arasında yer almaktadır.

Bu kadar çok kaynaktan beslenen Fahreddin-i Irakî'nin en önemli yönü, tasavvufî aşk şairi olmasıdır. O, en önemli eseri olan *Lemaât*'ta tasavvufî aşkı en üst seviyede ele almaktadır. Irakî'ye göre aşk, "Mutlak Hakikat"ın ta kendisidir. Bu yönüyle Fahreddin-i Irakî'nin aşk anlayışı, 21. yüzyılın seküler, modern ve materyalist dünya görüşüne güzel bir cevap niteliği taşımaktadır.

Fahreddin-i Irakî, tasavvuf tarihinin en önemli şahsiyetlerinden olan İbnü'l-Arabî'nin müntesipleri arasında yer almakta olup onun fikirlerinin önemli temsilcileri arasındadır. Kendisi, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışını benimsemiş ve eserlerinde bu konuyu ele almıştır.

Çalışmanın ana temasını oluşturan Fahreddin-i Irakî'nin *Lemaât* adlı eseri, tasavvuf tarihinin başyapıtlarından biridir. Irakî, bu eserini hocası Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) *Fusûs* derslerine katıldığı esnada kaleme almış, hoş ibare ve gönül alıcı ifadelerle her bir bölümüne lem'a ismini vermek suretiyle *Lemaât*'ı telif etmiştir. *Lemaât*, Fahreddin-i Irakî'nin hocası Sadreddin Konevî tarafından "*Fusûsu'l-hikem*'in özü" olarak nitelendirilmiştir. *Lemaât*, kullanılan dil ve üslûp yönüyle de Ahmed Gazzâlî'nin *Sevânihu'l-Uşşâk* adlı eserine benzetilmiştir.

Tahkiki yapılan *Lemaât*, 28 bölümden meydana gelmektedir. Fakat Ahmed Avni Konuk (ö. 1938) ve bazı bibliyografik eserler, *Lemaât*'ın bölüm sayısını 27 olarak gösterir. *Lemaât*'ı 27 bölüm olarak değerlendirenler *Fusûs*'un 27 bölümden oluştuğunu ve Irakî'nin de her bir fassın mukabili olarak bir lem'ayı yazdığını öne sürerken, 28 olabileceğini savunanlar ise Arap harflerine göre eserini düzenlemiş olabileceği kanaatindedirler.

Sâid-i Nefisî (1895-1966), *Lemaât*'ın belli başlı şerhlerini şu şekilde sıralar:<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Said-i Nefisi. *Külliyat-ı Şeyh Fahreddin-i Iraki Mühallas ve Irakî (Dibace Bölümü)*. Tahran: Kitaphane-i Semai, 1338/1920, 38-39.

- 1- Sâinüddîn Türke İsfehânî (ö.835/1431): *Dav'u'l- Lemaât*
- 2- Şeyh Yar Ali Şîrâzî: *el-Lemehât fî Şerhi'l-Lemaât*
- 3- Hâvûrî: *Şerh-i Lemaât*
- 4- Burhaneddîn Abdullah Hatlânî (ö.893/ 1487): *Şerh-i Lemaât*
- 5- Derviş Ali b. Yûsuf el-Gergerî (h. 9. yüzyılın başları): *Şerh-i Lemaât*
- 6-Nureddîn Abdurrahman Câmî (ö.898/1495): *Eşi 'atü'l-Lemaât*. Nâfiz Paşa, nr.555, 1-59vr; Şehid Ali Paşa, nr: 1256, 1-113vr kayıtlıdır. Bu şerh Hâmid Rabbânî tarafından yayınlanmıştır.

Hâmid Rabbânî (ö.?) ve Muhammed Ahter Çime (ö.?) ise *Lemaât*'ın başka şerhlerinin de olduğunu söylerler.

*Lemaât*'ın bilinen ilk Türkçe tercümesi, Hacı Bayrâm Veli'nin (ö. 833/1430) müridlerinden olan Kızılca Bedreddin tarafından yapılmıştır. Bununla beraber bu tercüme yapanın Kızılca Bedreddin değil, Hacı Bayrâm'ın diğer halifesi İnce Bedreddin olduğunu söyleyenler de vardır. Kaynaklarda Kızılca (Ahmer) ve İnce (Dakik) olmak üzere Hacı Bayrâm-ı Veli'nin iki halifesinden bahsedilir. Bu halifelerin hayatı hakkında elimizde yeterli seviyede bilgi bulunmamakla beraber bunlardan birinin *Lemaât*'ı tercüme ettiği bilinmektedir. Genel kabule göre bu tercüme işini gerçekleştiren kişi Kızılca Bedreddin değil, İnce Bedreddin'dir.

*Lemaât*, daha sonraki dönemlerde Saffet Yetkin<sup>2</sup> ve Ahmed Avni Konuk<sup>3</sup> tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

2021 yılında Doç. Dr. Öncel Demirdaş danışmanlığında, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalında Doktora Tezi olarak hazırlanan bu çalışma, daha sonra genişletilerek ve gözden geçirilerek kitap haline getirilmiştir. Çalışma; kullanılan dil ve üslup, kaynakların yerinde kullanılması ve değerlendirilmesi, yazarının konuya olan hâkimiyeti ve özgün yorumları vb. açılardan önemli bir yere sahiptir.

İnceleyeceğimiz eser; giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Girişte (s. 13-48) araştırmanın amacı, önemi, gerekçesi, araştırmada kullanılan kaynaklar, Fahreddin-i Irakî'nin yaşadığı dönem ve coğrafya; siyasî, dinî, ilmî ve tasavvufî yönlerden ele alınarak gerekli bilgiler verilmiştir.

Birinci Bölümde (s. 49-110) "*Fahreddin-i Irakî'nin Hayatı ve Eserleri*" başlığı ile Fahreddin-i Irakî'nin hayatı, eserleri, edebî ve tasavvufî şahsiyeti, ders aldığı hocalar gibi konulara değinilmiştir.

<sup>2</sup> Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât: Parıltılar*, çev. Saffet Yetkin (İstanbul: MEB Yayınları 1988). Saffet Yetkin'in bu çevirisi, daha sonra Büyüyenay Yayınları tarafından basılmıştır. Bkn. Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât: Parıltılar*, çev. Saffet Yetkin (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021).

<sup>3</sup> Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât: Aşka ve Âşıklara Dair*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011).

İkinci Bölümde (s. 111-360) “*Lemaât'ta Tasavvuf*” başlığı altında Fahreddin-i Irakî'nin *Lemaât* adlı eserinin geniş bir tahlili yapılmış olup eserde ele alınan tasavvufi kavramlar (rıza, fakr ve gına, aşk, fenâ ve bekâ, cem ve fark, irade, tecelli, vahdet-i vücûd) kapsamlı bir şekilde değerlendirilmiştir. Yine bu bölümde ele alınan kavramların semantik ve etimolojik tahlili yapıldıktan sonra, söz konusu kavramların *Lemaât'ta* nasıl işlendiği hususuna değinilmiş, bunlar yapılırken tasavvuf klasikleri başta olmak üzere günümüz kaynaklarına da müracaat edilmiştir.

Sonuç (s. 273-278) kısmında ise çalışmanın genel bir değerlendirmesi yapılarak çalışmaya son verilmiştir.

Netice itibariyle söylemek gerekirse “*Fahreddin-i Irakî'nin Lemaât Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*” başlıklı bu çalışmanın zengin bir akademik literatür kullanılarak hazırlanmış olması, alanında yapılan ilk çalışmalardan olması, konuların bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınması, yazarının konuya olan hakimiyeti ve özgün değerlendirmeleri, kendi alanında daha sonra yapılacak akademik araştırmalar için ciddi bir literatür katkısı sunması nedeniyle konuya ilgi duyan akademisyenler ve araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağı özelliği taşımaktadır.

**Mahmûd Muhammed Şâkir, *Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfetinâ***

(Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1987), 194 s.

İsmail ARAZ\*

**Öz**

Bu çalışmada Mısır'ın önemli araştırmacılarından biri olan Mahmûd Muhammed Şâkir'in *Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfetinâ* isimli eseri değerlendirilmiştir. Yürütülen projeler sonucu İslam âleminde oluşan yozlaşmayla mücadele eden Şâkir, sömürgeci hegemonyadan kurtulmak için Müslümanların eziklik kompleksinden sıyrılmaları gerektiğini savunmuştur. Ona göre öncelikle İslam geleneğinin zenginliğini yansıtamayan ve tahrif eden Batı menşeli araştırma metotlarının terk edilmesiyle işe başlanmalıdır. Bu bağlamda eserinde İslam geleneğinin derinliklerinden gelen ve "tezevvuk" adını verdiği araştırma metoduna vurgu yapmış, bu metodun çıkış süreci üzerinde durmuştur. Bu çalışmada medeniyet savunusuyla ön plana çıkan Şâkir'in adı geçen eserinde tarihî verilere dayanılarak ele alınan meselelere dikkat çekilmiştir. Çalışmada Şâkir'in yaşadığı dönemde benimsenen araştırma metotlarının aksine İslam geleneğiyle insicamlı olan tezevvuk metodu üzerinde özellikle durulmuştur. Nitekim bu metot sayesinde Şâkir, eserde işlenen sair meselelerin arka planına ulaşmayı başarmıştır. Çalışmada Şâkir'in geleneği savunmak için ilke edindiği derinlikli ve titiz çalışma disiplinine de ayrıca vurgu yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgati, Gelenek, Şarkiyatçılık, Mahmûd Muhammed Şâkir, Tezevvuk Metodu, *Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfetinâ*.

**Abstract**

In this study, the work of Mahmud Moḥammad Shâkir, one of the important researchers of Egypt, named *Risâle fi't-tarîki ilâ thekâfetinâ* (Message on the Way to Our Culture) has been evaluated. Shâkir struggled with the strife that emerged in the Islamic world as a result of the projects carried out. According to him, in order to get rid of colonial hegemony, Muslims must get rid of their inferiority complex. In addition, according to him, Western research methods that do not reflect the richness of the Islamic tradition, as well as falsifying it, should be abandoned. In this context, in his

Article Types / Makale Türü: Book Review/Kitap Kritiği

Received / Makale Geliş Tarihi: 15/08/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 07/12/2022

\* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belâgati Bilim Dalı/Res. Asst., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, İstanbul, Türkiye.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3482-0483>

e-posta: ismail.araz@marmara.edu.tr

work, he emphasized the research method that comes from the depths of the Islamic tradition and which he called the method of “*tazawwuq*”. At the same time, he focused on the emergence process of this method. In this study, attention was drawn to the issues that Shākir, who came to the forefront with his defense of Islamic civilization, based on historical data in his aforementioned work. The study focuses on the *tazawwuq* method, which is more compatible with the Islamic tradition, in contrast to the research methods adopted in the period when Shākir lived. As a matter of fact, thanks to this method, Shākir managed to reach the background of other issues covered in the work. In the study, the deep and meticulous work discipline that Shākir adopted as a principle to defend the tradition was also emphasized.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Tradition, Orientalism, Maḥmud Moḥammad Shākir, The Method of *Tazawwuq*, *Risāle fi't-tarîki ilâ thekâfetinâ* (Message On The Way To Our Culture).

Cahiliye şiirinin otantikliği meselesi kapsamında 20. yüzyılda hız kazanan çalışmalar, birçok iddia ve tartışmayı da beraberinde getirir. Cahiliye şiirinin İslam'ın gelişinden sonra Kur'an'ın dil ve üslup özelliklerine öykünerek Müslüman râviler tarafından uydurulduğu söylemi, bu süreçte araştırmacıları meşgul eden önemli iddialardan bir tanesi olur. Özellikle Wilhelm Ahlwardt (öl. 1909), Theodor Nöldeke (öl. 1930) ve David Samuel Margoliouth (öl. 1940) tarafından farklı açılardan gündeme getirilen bu iddia, sadece Batı dünyasında konuyla ilgili çalışmalarını sürdüren araştırmacıları değil, bununla beraber Doğu dünyasındaki araştırmacıları da harekete geçirir. Bu durum, zamanla alanın araştırmacıları arasında temel üç farklı yaklaşımın oluşmasına yol açar. Birinci yaklaşım, Cahiliye şiirinin mevsûkiyetini ve otantikliğini toptancı bir şekilde reddetmekle ön plana çıkar. Daha çok Margoliouth ve izinden giden araştırmacıların tutumunu yansıtan bu yaklaşıma göre Cahiliye şiiri, Kur'an'ın nüzulünden sonra üretilmiştir. Nöldeke vb. müsteşriklerin benimsediği insafi muhtevî vasat bir reddedişi esas alan ikinci yaklaşımda ise bazı râvilerle ilgili aktarılan iddialar dolayısıyla Cahiliye şiirinin bir kısmının uydurma olduğu görüşü hâkimdir. Üçüncü yaklaşım ise söz konusu iki yaklaşıma karşı savunmacı olsa da yer yer taarruzun devreye sokulduğu bir özellik arz eder. Cahiliye şiirinin özgünlüğünü savunan Mustafa Sâdık er-Râfiî (öl. 1937), Mahmûd Muhammed Şâkir (öl. 1997) ve Nâsîrüddin el-Esed (öl. 2015) gibi isimler bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden kabul edilir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Müsteşriklerin konuyla ilgili bazı yazıları için bk: Abdurrahman Bedevî, *Dirâsâtü'l-müsteşrikîn havle sıhhati's-şi'ri'l-Câhilî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 1979), 17 vd.; Tâhâ Hüseyin'in Cahiliye şiirine dair iddialarına Râfiî'nin verdiği cevaplar için bk: Mustafa Sâdık er-Râfiî, *Tahte râyeti'l-Kur'ân: el-ma'reke beyne'l-kadîm ve'l-cedîd*, nşr. M. Saîd el-Uryân (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974), 6 vd.; Esed'in eseri için bk: Nâsîrüddin el-Esed, *Masâdirü's-şi'ri'l-Câhilî ve kıymetüha't-târîhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), 287 vd.; Cahiliye dönemi edebî mirasının mevsûkiyetine dair tartışmalar için bk: Ali Bulut vd., *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 26-56.



20. yüzyılın başlarında Batı'daki araştırmacılar arasında güncelliğini muhafaza eden Cahiliye şiirinin otantikliği meselesi, Avrupa ile temas hâlinde olan araştırmacılar aracılığıyla Doğu'ya intikal eder. Ancak bu intikal, daha çok tetkik ve eleştiri süzgecine tabi tutulmaksızın gerçekleşir. Böylelikle adı geçen müsteşriklerden etkilenen bazı araştırmacılar, Kur'an'ın beyânî gücüyle de ilintili olan bu meseleyi irdeleyici veya tetkik edici bir vasıfla değil; kabullenme ve benimsemenin ön planda olduğu taşıyıcı ve iletici bir vasıfla öğrencilere sunarlar. Bu durum, intikali gerçekleştiren araştırmacıların etken rolden sıyrılıp edilgen role bürünmelerinden ve Batı'da konuyla ilgili yapılan çalışmalarını tam bir teslimiyet içinde benimsemelerinden kaynaklanır. Müsteşriklerin Cahiliye şiirine dair görüşlerini edilgen rolde telakki eden araştırmacıların başında ise şüphesiz Cahiliye şiirinin otantikliğine dair Batı'dan mülhem görüşleriyle önemli tartışmalara yol açan Tâhâ Hüseyin (öl. 1973) gelir. Sonraları *Fi's-Şi'ri'l-Câhilî* (Kahire, 1926) adıyla kitap hâline getirilecek ders notlarını öğrencilerine okutan Tâhâ Hüseyin, muhteva ve şekil özelliklerinden yola çıkarak Cahiliye şiirinin kahir ekseriyetinin İslam döneminde yazılarak Cahiliye dönemi şairlerine isnat edildiğini iddia etmiştir.<sup>2</sup>

Tâhâ Hüseyin gerek kaleme aldığı yazılarında gerekse verdiği derslerde Cahiliye dönemine ait edebî ürünlerin bu döneme aidiyetini yadsımıştır. Küllî reddedişin hâkim olduğu görüşleri, 1925'li yıllarda Mısır'da çeşitli çevrelerde kazandığı nüfuz sayesinde öğrencileri arasında yayılır. Her ne kadar ilerleyen dönemlerde (Cihâd Dergisi/Gazetesi, 1935-1936) Cahiliye şiirine dair görüşlerinden vazgeçtiğini belirtse de yazdıklarının yol açtığı tahribat, Kur'an'ın ifade gücüne ve İslam geleneğine üst perdeden yaklaşan araştırmacıların ortaya çıkmasına sebep olur. Bu ise İslam medeniyetinin özgünlüğünün ön yargılı bir tasavvur düzeneğiyle ele alınmasına kapı aralar.

İlmî araştırmaların küllî reddedişle sürdürüldüğü, İslam medeniyetinin önemli eserlerinin medeniyete özgü bir tasavvur ve metotla incelenmediği ve âlimlerin küçümseyici bir şekilde tanıtıldığı bir dönemde yaşayan Mısırlı edebiyatçı ve muhakkik Mahmûd Muhammed Şâkir, hayatı boyunca yaptığı çalışmalarda bazı müsteşriklerin ve onlardan etkilenen Tâhâ Hüseyin gibi araştırmacıların sebep oldukları bu ilmî yozlaşmayı bertaraf etmeye çalışmıştır. Mısır Üniversitesi'nde (sonraki adı I. Fuad Üniversitesi, günümüzde ise Kahire Üniversitesi) Tâhâ Hüseyin'in derslerine bilfiil katılan Mahmûd Muhammed Şâkir, dinî ve ilmî boyuta sahip Cahiliye şiirinin otantikliği gibi bir meselenin Fransız filozof René Descartes'ın (öl. 1650) şüphecilik metoduna bağlı kalınarak ele alınmasını hayretle müşahede eder. Tâhâ Hüseyin'in bu konudaki önüne geçilemeyen tahribatlarına ve Cahiliye şiirini inceleme yöntemine daha fazla dayanamayarak üniversiteyi terk eder. Şâkir'in Mısır Üniversitesi'ni terk etmesi, her ne kadar resmî anlamda eğitim hayatının sonu gibi görünse de günümüzde hâlâ birçok

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bk: Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 27 vd.

çalışmaya konu olan derinlikli okuma ve tahlil serüveninin başlangıcı olur (1926 ve sonrası).

Değerlendirme konumuz olan *Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfetinâ* isimli eser, Şâkir'in yukarıda değinilen, bir dönemin sonu ile yeni bir dönemin başlangıcı şeklindeki iki serüvende yaşadığı sıkıntılara yer veren çok yönlü bir eserdir. 1936 yılında *Muktetaf* dergisinde Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (öl. 354/965) hayatına ayrılan özel bir sayıda yayımlanan makalelerin bir araya getirilmesiyle oluşan *el-Mütenebbî* isimli eserin öncülü olarak kaleme alınan bu eser, muhtevi olduğu meselelerin ehemmiyeti dolayısıyla müstakil olarak da neşredilir. Eser; Şâkir'in üniversiteyi terk ettikten sonra sancılı metot arayışına nasıl girdiği, derin okumalar sonrası *tezevvuk* (مَنْهَجُ التَّذْوُقِ/*menhecü't-tezevvuk*) adını verdiği metoda nasıl ulaştığı, metodun teorik ve pratik yönleri, dönemin yozlaşmış edebiyat teorilerine ve metotlarına karşı Şâkir'in tutumu, tezevvuk metodunun önemli unsurlarından biri olan kültür ve medeniyet kavramlarının çerçevesi, Haçlı seferlerinin arka planı, İstanbul'un fethiyle beraber Avrupa ve İslam dünyası arasındaki rekabetin farklı alanlara nasıl evrildiği, Hıristiyan dünyası ile İslam dünyası arasındaki çatışmanın mahiyeti, şarkiyatçılık faaliyetlerinin iç yüzü, şarkiyatçılığın tarihsel serüveni ve işlevi, müsteşriklerin yazılarının Şark dünyasına herhangi bir katkı sağlayıp sağlamadığı, Napolyon'un (öl. 1821) Mısır'ın işgaliyle başlayan ve *diriliş/uyanış* (nahda) olarak isimlendirilen dönemin yol açtığı tahribatlar, gerçek bir uyanışın olup olmadığı, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın (öl. 1849) islahatlarının etkileri, İngilizlerin Mısır işgali, Mısır'da hâkim olan kültürel yozlaşma gibi her biri müstakil çalışma konusu olmaya aday birçok önemli meseleye yer verir.

Bir bütün olarak incelendiğinde eserin Batı eksenli faaliyet ve projeler dolayısıyla İslam geleneğinin yozlaştırılmaya çalışıldığının şuurunda olan bir araştırmacının çektiği sancılara ve bu sancılar sonucunda ulaştığı bulgulara yer veren bir el kitabı niteliğinde olduğu söylenebilir. Bundan dolayı yazar, eser boyunca dejenerasyona uğrayan kültürel hayatın yol açtığı yıkıcı etkiler üzerinde durur. Akıcı ve yer yer serzenişin baskın geldiği edebî ve berrak üslup, yazara özgü kavramların pasajlar arasına serpiştirilmesi, tarihî verilerin günümüz dünyasıyla ilişkilendirilerek yorumlanması, emperyalist karşıtı söylemin güçlü bir şekilde kendini hissettirmesi, yazarın metin okumalarında çektiği sıkıntıları etkili bir şekilde tasvir etmesi eserde öne çıkan özelliklerden sadece bazısıdır. Veciz olmakla birlikte önemli mesajlar içeren eser; 1984 yılında Kral Faysal Ödülü'ne layık görülen *el-Mütenebbî* adlı eserin daha iyi anlaşılması, yazarın bu kitabı kaleme aldığı süreçte karşılaştığı zorlu süreçlerin gün yüzüne çıkması ve metot arayışında hangi zorluklara göğüs gerdiğinin idrak edilmesi gibi amaçlara binaen kaleme alınır. Söz konusu amaçlar göz önüne alındığında eserin Arap edebiyatı başta olmak üzere sair İslamî disiplinlerde araştırmalarını sürdüren okur ve araştırmacı kitlesine hitap ettiğini söylemek mümkündür. Daha ayrıntılı ifade etmek gerekirse ilimden ilim istinbat etmek şeklinde de yorumlanabilecek tezevvuk metodunu ana hatlarıyla serimlemesi yönüyle

genel araştırmacı kitlesine, İslam medeniyetinin özgünlüğüne atıf yapmasıyla temel İslam bilimleri araştırmacılarına, klasik Arap şiirine temas etmesiyle Arap edebiyatı araştırmacılarına hitap eden eserin günümüzde her bireyin bilincinde olması gereken önemli meselelere değinmesi yönüyle de genel okur kitlesine hitap etmektedir.

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere *Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfetinâ* adlı eser, kaleme alındığı dönemde yaygın olan Batı eksenli fikrî ve ilmî çalışmalara tepkili bir yazarın muzdarip olduğu meseleleri konu edinir. Yazar, duayı muhtevi kısa bir pasajdan sonra yaşadığı dönemde muhtelif alanlarda gözlemediği yozlaşmanın etkileri dolayısıyla karşılaştığı zorluklara değinerek esere başlar. İlk pasajlarda hayatının dönüm noktası olan 1925-1926 yıllarında Tâhâ Hüseyin'in ilmî usul ve esaslarla örtüşmeyen iddiaları sebebiyle yaşadıklarına yer verir (s. 6). Menşeyini ve zararlarını bildiği bu iddialara daha fazla dayanamayan yazar üniversiteden ayrılır. Üniversiteyi terk ettikten sonraki on yılda yaşadığı süreç, kendisini neredeyse tüketen bir fikir sancısına sürükler. Bu süreçte belli başlı okuma usulünün bulunmaması dolayısıyla “*Kitapları nitelikli bir şekilde nasıl okuyabilirim?*” sorusuna cevap bulmak amacıyla yaptıği sorgulamalar, bir buhran geçirmesine yol açar. Geçirdiği sancılı ve buhranlı süreç sırasında azimle dikkatini vererek Cahiliye dönemine ait ulaşabildiği tüm şiirleri okumaya koyulur. Aslında yazar, Tâhâ Hüseyin'in konuyla ilgili açıklamalarının asılsız olduğunu biliyor ve bunu kendi içinde ikrar ediyordu; ancak bildiklerini ve hissettiklerini bilimsel bir şekilde dile getirecek argümanlara sahip değildi. Zira toptancı reddediş karşısında şifahî bir şekilde “*Cahiliye şiiri sahihtir.*” açıklamasını yapmak, Batılı müsteşriklerin çalışmalarının benimsendiği bir çevrede dikkate alınacak nitelikte bir açıklama olmazdı. Yazarın kendini ifade edememesi ve Cahiliye şiirinin yanlış yöntemlerle okunduğunu bir türlü izah edememesi, dikkat çektiği ve yok edici olarak tarif ettiği buhrana girmesinde etkili olur.

Yaşadığı buhranın sebebinin Cahiliye şiiriyle ilintili iddialar olduğunun farkında olan yazara göre söz konusu iddiaların çürütülmesi, tenkide ve inkâra tabi tutulan metinlerde saklıdır. Nitekim Cahiliye şairlerinin divanlarını tahkik ederek neşreden müsteşrikler ile Cahiliye kasideleri üzerine çalışmalar yapan Müslüman araştırmacıların başvurdukları temel kaynaklar yine bu divan ve şiirlerden ibarettir. Dolayısıyla yazar, meselenin şiir ürünlerinden ziyade bu şiir ürünlerinin alımlanış ve yorumlanış biçiminden kaynaklandığını fark eder. Yazarın kendi döneminde yapılan çalışmalarda yakaladığı bu açık, onun söz konusu şiirleri yeniden okumaya karar vermesinde etkili olur. Ancak yapacağı okuma, kendi döneminde icra edilen ve Cahiliye şiirinin tümünün ya da kahir ekseriyetinin uydurma olduğu sonucuna ulaştıracak bir okuma olmamalıydı. Nitekim böyle bir okuma, var olan bulguların farklı ifade biçimleriyle tekrarlanmasından başka bir şey değildir. Bu ise akademik etiği dumura uğratan taklit ve intihal gibi faktörlere katı bir şekilde karşı çıkan yazarın gerçekleşmesini istemediği bir durumdu. Dolayısıyla onun yapacağı okuma, sağlam temellere dayanacak ve içine girdiği buhrandan çıkmasını sağlayacak nitelikte olmalıydı. Böyle bir okumanın kaçınılmaz

olduğunu fark eden yazar, beş duyu organını işlevsel hâle getirerek Cahiliye dönemi şiirleri başta olmak üzere İslamî dönemde söylenen şiirleri yeniden okumaya başlar. Akıl, kalp, basiret, göz, burun, kulak ve dil bu okuma faaliyetinde yazara eşlik eder. Duyu organlarının harekete geçirilmesinin mecazî olmadığına dikkat çeken yazar, şairlerin kullandıkları her lafız ve anlamın altında saklı bir gömü aradığını belirtir. Bu okuma sırasında duymak, görmek, hissetmek ve okumakla elde edilebilen her türlü bilgiden istifade eder. Ayrıca bu bilgilerin kullanımında herhangi bir gevşekliğe geçit vermeyen inceleme ve araştırma disiplinine tutunmayı da ihmal etmez. Yazar, bu disiplinli okumayı Allah'ın insanoğluna bahşettiği beyanın sırrına ulaşmak için yaptığının altını çizer. Kendisi, bu sürecin oldukça zor ve meşakkatli olduğunu belirterek insanın fitratındaki her türlü imkânın istihdam edildiği böyle bir okumanın okuyucu tarafından ütöpik olarak tasavvur edilmesinin önüne geçmeye çalışır. Bu sebeple olacak ki her lafız ve anlamın üzerinde titizlikle durduğu sırada karşısına çıkan güçlülere dikkat çeker. Böylece yaptığı okumanın gelişigüzel olmadığını, metinlerde yer alan incelikli bilgilere ulaşmak için düşünme yetisinin yoğun bir şekilde devreye sokulduğunu vurgular (s. 6-7).

Yazar, bütün benliğini verdiği bu okuma serüveninden sonra metinlere dair bir tecrübe iktisap eder. Şiire özgü kullanımları anlamasına ve şairlerin sözlerine kulak verebilmesine imkân tanıyan bu tecrübe, ona yeni ve farklı bir bakış açısı kazandırır. Bu tecrübe sadece okuma sırasında değil, aynı zamanda metinlere yaklaşımda da yazara yeni ufuklar açar. Yazara göre duygu ve düşüncelerini lafız ve anlamlara sığdırabilen her insan, mütekellim (konuşan) sıfatını haizdir. Mütekellim sıfatını haiz olan insan ise düşünebilen ve bu düşüncesini diğer insanlara aktarabilen mübîn (ifade eden) bir özelliğe sahiptir. Mübîn sıfatı dolayısıyla insandan sâdır olan beyan ve insanın kendini ifade etme yetisi, görünenden hareketle görünmeyene ulaşmada araştırmacı için bir esin kaynağı olmalıdır. Burada yazar, beyan yetisine sahip mütekellimin sınırsız düşüncelere sahip olduğunu ancak bu düşünceleri sınırlı lafız ve anlamlara sığdırarak aktardığına işaret eder. Ona göre araştırmacı, metinlerde yer alan sınırlı lafız ve anlamlardan hareketle sınırsız âleme, yani mütekellimin zihin dünyasına ulaşmalıdır. Bu ilkeden hareketle tefsir, hadis, fıkıh, mezhepler tarihi, nahiv, belagat, İslam tarihi gibi temel İslam bilimleri ile ilintili ulaşabildiği bütün klasik eserleri okur. Metinleri müelliflerin düşüncelerinin dışı yansıması olduğunu kabul ederek okuyan yazar, edebî değeri yüksek her metni incelikli bir şekilde tahlil eder. Bu sayede kapsamlı, çok yönlü, gün geçtikçe daha da genişleyen, titiz ve dakik hâle gelen bir okuma usulüne ulaşır. Yazar, bu usulü metinlerin içselleştirilmesi, özümsemesi ve tadılması anlamına gelecek şekilde *tezvevk metodu* (*menhecü't-tezvevk*) olarak isimlendirir (s. 7-8).

Yazarın tezvevk adını verdiği ve bütün çalışmalarında benimsediği bu okuma metodu, metinlerin üstünkörü okunmasının ötesine geçen, derinlemesine ve analitik bir okuma faaliyetine delalet eder. Onun ifadesiyle bu metot; insanın sahip olabildiği bütün imkânların kullanılmasıyla icra edilir. Aslında yazar, burada yılmak ve gevşemek

bilmeyen bir kararlılıkla metne yaklaşan bir araştırmacının müellifin zahiri söylemleriyle yetinmesinin doğru olmadığına telmihte bulunur. Ona göre araştırmacı, metinleri özümseyecek ve tadacak seviyeye gelmeli ki ulaşacağı sonuçların ilmî bir değeri olsun. Metinlerin derununa vâkif olma aşaması olan bu özümseme ve tatma seviyesine ise sahip olduğu bütün imkânları harekete geçirerek ulaşabilir. Yazar, bütün imkânların seferber edildiği böyle bir okuma sonucunda büyük zahmetlerle ve derinlikli araştırmalarla mütekaddim ve müteahhir dönem âlimlerinin teliflerindeki perdelenmiş bilgileri keşfetmeye çalıştığına, ilk bakışta ya da dikkatli bir okuma olmadan fark edilemeyen bilgilere ulaştığına dikkat çeker.

Yazar, döneminde hiçbir araştırmacı tarafından uygulanmayan tezevvuk metodunun menşei ve tarihi hakkında da önemli bilgiler verir. Buradan hareketle tezevvuk metodunun ilk uygulayıcısının kendisi olmadığı anlaşılır. O, yaptığı okumalar neticesinde Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-1079) *er-Risâletü's-Şâfiye fi'l-i'câz* isimli risalesinde bu metodu ve okuma usulünü isimlendirmeden pratik anlamda uyguladığını tespit eder. Buradan hareketle yazar, Cürcânî'nin metinlere yaklaşımını ve bir metni nasıl özümseydiğini yansıtan örnekler aktararak bunları detaylı bir şekilde tahlil eder. Böylece tezevvuk metodunun özünün İslam medeniyetinin oluşumuna katkı sağlayan öncü âlimlerin eserlerinde sarahaten ve zımnen uygulandığına atıfta bulunur (s. 8-15).

Tezevvuk metodunun mahiyetine değindiği pasajlarda yazar, metodun nasıl uygulanacağına dair önemli bilgiler aktarır. Ona göre İslam medeniyetinin zenginliğini açığa çıkaran bu metot, Arap dilinin delaletlerinin iyi bir şekilde bilinmesini gerektirir. Zira Cahiliye şiiri Arapçadır; aynı şekilde Kur'an, hadis, fıkıh ve belagete dair ilk dönem metinler de Arapça kaleme alınmıştır. Bu metinlerin künhüne ulaşmak ve içindeki bilgileri gerçek anlamda tetkik etmek için yazıldıkları dilin gramatik fonksiyonları kapsamlı bir şekilde öğrenilmelidir. Yazara göre Arap dilinin delaletlerini öğrenemeyen ve bu delaletlerin arka planına ulaşamayan kişi, bu dilde verilmiş eserleri tetkik ve tahlil edecek muteber bir metot oluşturamaz (s. 8).

Yazarın metin tahlilinde zorunlu şart olarak gördüğü dil vurgusunun üzerinde durmakta fayda vardır. Zira onun tezevvuk metodunun icra edilebilmesi için dilin kapsamlı bir şekilde öğrenilmesini ve anlamsal delaletlerinin bilinmesini şart koşması, benimsediği tezevvuk metodunun ilmî anlamda belli usul ve esasları olduğunu göstermesi yönüyle hayatî bir öneme sahiptir. Dolayısıyla bu metot, güzelliğin kuramsal bilimi olarak ifade edilen estetiğin ya da ilk bakışta oluşan beğeniden hareketle yapılan sübjektif değerlendirmelerin çok ötesindedir. Yazar, nahiv ve sarf gibi Arap dilinin gramatik ve morfolojik özelliklerini inceleyen ilimleri ve söz konusu kuralların cümleden cümleye değişiklik arz eden fonksiyonlarını bilmeyen kişinin bu metodu benimseyemeyeceğini kesin bir dille ifade eder. Dilin iyi bir şekilde öğrenilmesi + öğrenilen dilde yazılmış metinlerin okunması + okuma sırasında okuyucunun bütün

becerilerini kullanması + tefekkür ve tedebbürün ön planda tutulması, tezevvuk metodunun icrası için yazarın işaret ettiği elzem unsurlardan bazısıdır. Bununla birlikte yazarın dilin öğrenilmesine atıf yaparken salt gramatik bilgileri kastetmediği hatırlanmalıdır. Gramer bilgisi önemli olmakla birlikte onun üzerinde durduğu husus, Arap dilinin kültürüdür. Dilin kültürüne ise ancak Arap gramerinin iyi bir şekilde hazmedilmesinden sonra bedevîler ile ilk dönem Araplarının sözlerine yer veren kitapların okunmasıyla hâkim olunabilir. Böylece bir kelimenin örtük ve açık şekilde nasıl kullanıldığı, kelimenin farklı bağlamlarda nasıl anlam kazandığı, kullanılan kelime öbeklerinin zahirî anlamlarının gerisinde bir anlamın olup olmadığı da anlaşılabilir. Yazara göre özümşenen dil kültürü sayesinde metinlerin müphem yönlerini izah eden ve berrak hâle getiren böyle bir okumanın icrası ise ancak sabırla, lafızların gerçek anlamlarının tespiti için var olan bütün gayreti ortaya koymakla, acele etmeden ve kayıtsız kalmadan metinler üzerinde durmakla mümkündür (s. 16).

Tezevvuk metodunun teorik ve pratik şeklinde iki aşaması olduğuna dikkat çeken yazar (s. 22-23), metodu ancak keskin bakış açısına sahip pürdikkat ve gerçeğe ulaşmaya kararlı araştırmacının uygulayabileceği görüşündedir. Ona göre kapsamı hayli geniş olan bu alanın olmazsa olmaz üç temel esası vardır. Bunlar; dil, kültür ve kişisel temayüldür. Yazara göre tezevvuk metodunun icra edilebilmesi için birinci unsur olan dilin inceliklerinin yanı sıra zamanla zenginleşen morfolojik ve sentaktik yapılar ve mütakellimin ifadelerini taşıyan kalıplar bilinmelidir. Nitekim dilin derinliğine ulaşmaksızın metodun uygulanması, tahripkâr sonuçlara sebep olabilir. Kültür ve kişisel temayülü de bu yönden ele alan yazar, din ve etikle ilişkilendirdiği kültür kelimesinin gerçek anlam ve işlevinin bilinmemesinin araştırmacıyı karmakarışık yollara sürükleyeceğine dikkat çeker (s. 27-33). Kültür üzerinden İslam medeniyetine atıf yaparak bu medeniyetin nevi şahsına münhasır özelliklerinin ihmal edilmesi durumunda kültür kelimesinin kühünün de tam olarak idrak edilemeyeceğini savunur. O, araştırmacının ait olduğu medeniyetin zenginliğinin farkına varması gerektiği kanaatindedir. Buradan hareketle sözü İslam dünyası ile Hıristiyan dünyası arasındaki çatışmaya getiren yazar, Haçlı seferlerine dair ayrıntılı ve önemli açıklamalarda bulunur (s. 34-39). Uzun süren Haçlı seferlerinden sonra 1453 yılında İstanbul'un fethiyle sarsılan Avrupa'nın Türklere yani Müslümanlara nefretinin giderek nasıl arttığına dikkat çeker (s. 41-42). Artan Türk düşmanlığı, Avrupa'nın teyakkuzda kalmasına ve bir çıkış yolu aramasına sebep olur. Yazara göre İstanbul'un fethinin sebep olduğu korku, Avrupalıları dinî ve kültürel anlamda birçok reform yapmaya zorlar. Böylece Haçlı seferleriyle hezimete uğrayan Hıristiyan dünyası, İstanbul'un fethiyle daha da sarsılmasına rağmen devamlılığın esas alındığı bir dizi yenilik gerçekleştirir (s. 44-45).

Yazar, Avrupa'nın ilerleme kaydetmesini sağlayan yeniliğin köklerinin İslam dünyasından alındığı düşüncesindedir (s. 47). Bu bağlamda İslam dünyasından beslenen müsteşrik ve misyonerlerin çalışmalarına değinir. İslam medeniyetine ait binlerce nefis el yazmasını elinde bulunduran müsteşriklerin söz konusu yazmaları anlamak ve tahlil

etmek için gecelerini gündüzlerine kattıklarını belirtir (s.54). Aslında burada yazar, şarkiyatçılığın nasıl ortaya çıktığını ve geliştiğini tasvir etmeye çalışır. Ona göre müsteşriklerin İslam medeniyetine ait el yazmalarını basmaları, özünde ilmî bir hizmetten ziyade ideolojilerini desteklemeye matuf bir faaliyet olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla onların yazdıkları, Avrupa uluslarına yöneliktir, bu uluslarda konuyla ilgili çalışmalar yapan araştırmacılara hizmettir (s. 58 ve 62). Bundan dolayı yazar, müsteşriklerin çalışmalarının İslam medeniyetine katkı sağlayacak ilmî bir kimlik taşımadığını ima eder (s.62).

Müsteşriklere ve onların çalışmalarına eserinde geniş yer ayıran yazar (s.53-150), şarkiyatçılık adı altında yapılan çalışmaları da farklı açılardan ele alır. Napolyon'un 1798 yılında Mısır'ı işgal etmesi, Mısır halkına vaatleri, Generali Kléber'in (öl. 1800) faaliyetleri, Napolyon'un Mısır işgalinin arka planında yatan asıl amacını gösteren mektupları, hilafetin ortadan kaldırılması için yapılanlar, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın yenilik adı altında sebep olduğu tahribatlar, Rifâa et-Tahtâvî'nin (öl. 1873) müsteşriklerden etkilenerek yaptığı menfi çalışmalar ayrıntılı ve yazarın titizliğini yansıtan bir üslupla ele alınır. Eserin eki olarak aktarılan son kısımda ise yazar, sömürgecilik faaliyetleri sonucu yozlaşan eğitim sistemini tenkide tabi tutar (s. 151-167).

*Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfetinâ*, çıktığı ilim yolculuğunda ve girdiği araştırma sürecinde yolunu bulmaya çalışan bir araştırmacının yaşadığı dönemde benimsenen metotlara ve dillendirilen iddialara gösterdiği tepkiyi yansıtan önemli bir eserdir. Bazı araştırmacıların edilgen bir vasıfla İslam medeniyetini yorumlamaya çalışmaları ve meselelere İslam geleneğiyle barışık olmayan bir metotla yaklaşmaları kültürel yozlaşmanın oluşmasına sebep olmuştur. Bu yozlaşmada 14 asırlık İslam medeniyetinin orijinal yönünün ilmî usul ve esaslarla değerlendirilmesinin imkânı olmadığını fark eden Mahmûd Muhammed Şâkir, bu eserinde gerek tepkisini gerekse yozlaşmanın tarihsel arka planını yansıtmaya çalışmıştır. Eser, "Klasik kitaplar nasıl okunmalıdır? Cahiliye şiirinin otantikliği meselesinin arka planında ne var? Tezevvuk metodunun usul ve esasları nelerdir? Haçlı seferleri hangi amaca hizmet etmiştir? İstanbul'un fethi Avrupa dünyasını nasıl etkilemiştir? Şarkiyatçılık nasıl ortaya çıkmıştır? Napolyon, Mısır'ı işgal etmekle neyi amaçlamıştır? Mısır'daki eğitim sistemi nasıl şekillenmiştir?" gibi birçok soruya cevap vermesi yönüyle kılavuz niteliğindedir. Bir kitabın salt okunmasının veya bir meselenin tek bir yönden ele alınmasının söz konusu meseleyi çözmede yeterli olmadığını, gerçek bir araştırmacı kimliğine sahip olabilmek için elzem olan dirayet ve himmeti yansıtmaması yönüyle eserin günümüzde olduğu gibi ilerleyen dönemlerde de güncelliğini muhafaza edeceği ortadadır.

Son olarak bu çalışmada değinilen meselelerin tümüne temas etmek mümkün olmadığı için sadece eserin birçok çalışmaya aday olacak zenginlikte olduğunu belirtmekle yetiniyor; bu hususta yapılacak kapsamlı ve derinlikli çalışmaları alandaki araştırmacıların merakına bırakıyoruz. Bu merakın faal hâle getirilebilmesi için İslam

medeniyeti aleyhindeki iddiaları çürütmek amacıyla gecesini gündüzüne katarak derinlikli okumalar yapan Şâkir'in vizyonu ve gelenek hassasiyeti hatırlanmalıdır. Zira onun söylemlerini, eserleri ile serzenişlerini anlamak ve yorumlamak ancak bu şekilde mümkündür.

#### KAYNAKÇA

Bedevî, Abdurrahman. *Dirâsâtü'l-müsteşrikîn havle sıhhati's-şi'ri'l-Câhilî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.

Bulut, Ali vd. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

el-Esed, Nâsirüddin. *Masâdirü's-şi'ri'l-Câhilî ve kıymetuha't-târîhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 8. Basım, 1416/1996.

Hüseyin, Tâhâ. *Câhiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 1433/2012.

er-Râfiî, Mustafa Sâdık. *Tahte râyeti'l-Kur'ân: el-ma'reke beyne'l-kadîm ve'l-cedîd*. nşr. M. Saîd el-Uryân. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Basım, 1393/1974.