

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



10/1

ISSN 2147-8171
E-ISSN 2980-1109

10/1



İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2023



ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt / Volume 10

Sayı / Issue 1

Dönem / Season Mart / March 2023

ISSN 2147-8171

e-ISSN 2980-1109

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZI UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY

ESOGUİFD

Cilt / Volume 10 ▶ Sayı / Issue 1
Dönem / Season Mart / March 2023
ISSN 2147-8171
e-ISSN 2980-1109

Sayfa Tasarımı
İshak TEKİN

Kapak Tasarımı
Prof. Dr. Şirin ŐENGEL

Basım Yeri
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Baskı Tarihi
15 Mart 2023

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

ESOGUİFD

ISSN 2147-8171
e-ISSN 2980-1109

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

Cilt / Volume: 10 ▶ Sayı / Issue: 1

Yayıncı / Publisher Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Dekan / Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / Owner on behalf of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology	Yazı İşleri Müdürü / Resp. Mang. Doç. Dr. İshak TEKİN (Dekan Yardımcısı/ Vice Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
Editör / Editor Dr. Öğr. Üyesi Fatma HAZAR fhazar@ogu.edu.tr	Editör Yardımcısı / Editorial Asst. Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com Arş. Gör. Dr. Ayşe YORULMAZ yorulmazayse@gmail.com
Yayına Hazırlık ve Son Okuma Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com Arş. Gör. Kevser AY kevser_26_00@hotmail.com	Yayına Hazırlık ve Son Okuma Arş. Gör. Dr. Ayşe YORULMAZ yorulmazayse@gmail.com Arş. Gör. Kübra YILDIZ kubrasitare@hotmail.com
Basım ve Yayın Tarihi / Date of Publication 15 Mart / March 2023	Basım Yeri / Place of Publication Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office

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

Alan Editörleri / Section Editors

Temel İslam Bil. / Islamic Sciences

Doç. Dr. Sezai ENGİN | Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye SEVİNÇ
sezaiengin52@hotmail.com / [id 0000-0002-3716-483X](https://orcid.org/0000-0002-3716-483X) | sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr / [id 0000-0002-3083-6453](https://orcid.org/0000-0002-3083-6453)
Arş. Gör. Dr. Meryem KARDAŞ | Arş. Gör. Kevser AY
ozdemirmeryem@yahoo.com / [id 0000-0003-1582-3176](https://orcid.org/0000-0003-1582-3176) | kevser_26_00@hotmail.com / [id 0000-0002-7333-0698](https://orcid.org/0000-0002-7333-0698)
Arş. Gör. Hilal ATILGAN | Arş. Gör. İsmail ÇINAR
hilalatilgan3@gmail.com / [id 0000-0003-3343-2662](https://orcid.org/0000-0003-3343-2662) | ismailcinar0409@gmail.com / [id 0000-0001-8723-1984](https://orcid.org/0000-0001-8723-1984)

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Theology

Doç. Dr. Kamil SARITAŞ | Arş. Gör. Dr. Betül CAN
saritaskamil@hotmail.com / [id 0000-0003-4420-3881](https://orcid.org/0000-0003-4420-3881) | betulcan@yandex.com / [id 0000-0002-8427-6252](https://orcid.org/0000-0002-8427-6252)
Arş. Gör. Dr. Emine GÖÇER | Arş. Gör. Dr. Ayşe YORULMAZ
eminegocer3000@gmail.com / [id 0000-0003-3611-6489](https://orcid.org/0000-0003-3611-6489) | yorulmaz.ayse@gmail.com / [id 0000-0002-0066-9914](https://orcid.org/0000-0002-0066-9914)

İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL | Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU
adiguzela63@gmail.com / [id 0000-0002-4818-4051](https://orcid.org/0000-0002-4818-4051) | gunnur.aydogdu@ogu.edu.tr / [id 0000-0002-1273-8251](https://orcid.org/0000-0002-1273-8251)
Arş. Gör. Barış ÇAKAN | Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk BAYRAKÇI
bcakan73@gmail.com / [id 0000-0003-4768-2689](https://orcid.org/0000-0003-4768-2689) | o.farukbayrakci@hotmail.com / [id 0000-0002-1779-2206](https://orcid.org/0000-0002-1779-2206)
Arş. Gör. F. Merve ÇINAR
fmcinar@ankara.edu.tr / [id 0000-0001-8806-2692](https://orcid.org/0000-0001-8806-2692)

İngilizce Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Dr. Betül CAN
betul.can@ogu.edu.tr / [id 0000-0002-8427-6252](https://orcid.org/0000-0002-8427-6252)

Arapça Editörü/Arabic Language Editor

Arş. Gör. Muhammet İhsan UYGUR
uygur.0210@gmail.com / [id 0000-0003-0080-4386](https://orcid.org/0000-0003-0080-4386)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ | Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA
Ankara University, Turkey | *Giessen J. Liebig University, Germany*
ibrahimmaras@gmail.com | Yasar.Sarikaya@islamtheologie.uni-giessen.de
Asst. Prof. Dr. Filip JAKUBOWSKI, | Assoc. Prof. Dr. Mesut KAYA
Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland | *Necmettin Erbakan University, Turkey*
fj622@amu.edu.pl | mesudkaya@hotmail.com

Assoc. Prof. Dr. Mutlu GÜL Bursa <i>Uludağ University, Turkey</i> mutlugulx@hotmail.com	Assoc. Prof. Dr. Cem ERDEM Adam Mickiewicz Üniversitesi cemerdem@gmail.com
Asst. Prof. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN <i>Eskişehir Osmangazi University, Turkey</i> eyahun@gmail.com	Asst. Prof. Dr. Tarık DURAN <i>University of Belgrade, Serbia</i> trkdrnr@hotmail.com
Assoc. Prof. Dr. Bellil ABDELKARIM <i>Chadli Bin Jadid University, Al-Tarf, Algeria</i> bellkar23@yahoo.com	Asst. Prof. Dr. Ahmet ÇAKMAK <i>Atatürk University, Turkey</i> ahmetcakmak@atauni.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

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

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

ISSN 2147-8171

e-ISSN 2980-1109

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

**Yayın İlkeleri ve
Makale Değerlendirme Süreci**

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

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

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

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

Dizinlenme Bilgileri

EBSCO (Central & Eastern European Academic Source / CEEAS)

ULAKBİM-TR DİZİN
(Turkish National Database)

MIAR (Inform. Matrix for the Analysis of Journals)

BASE: Bielefeld Academic Search Engine

**The Publication Principles
and Review Process**

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

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

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

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

Electronic version of *Journal* is an Open Access.

Abstracting and Indexing Services

Indexing Start: 10.12.2020

Accepted: 21.08.2020

Indexing Start: since 15 March 2019

Indexing Start: 03.09.2019

Indexing Start: 01.07.2019

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt / Volume 10 ◀ Sayı / Issue 1 ▶ Dönem / Season March / March 2023

ISSN 2147-8171

e-ISSN 2980-1109

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Metaverse Sosyal Alanına Meta Ekonomik Sermaye Açısından İslam Ülkeleri Ne Kadar Hazır? Ürün Uzayı Bağlamında Kesitsel Bir Değerlendirme

Are Islamic Countries Ready For The Metaverse Social Field In Terms Of Meta Economic Capital? A Cross-sectional Evaluation in the Context of Product Space

Betül CAN 10-41

Nass-Olgü Diyalektiği Bağlamında Tedrîcilik ve Tencîm

Gradualism and Piecemeal Revelation in the Context of the Divine Decree-Fact Dialectic

Mustafa Yücel ŞARALDI..... 44-68

Brian Davies'in Teodise Karşıtlığını İbn Arabî'nin Tanrısal Zat-Sıfat Ayrımı ile Tartışmak

Discussing Brian Davies' Opposition to Theodicy with Ibn Arabi's Divine Essence and Attributes Distinction

Elif Nur ERKAN BALCI..... 70-92

Dindarlık, Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları ve Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi

An Evaluation of the Relations Between Religiosity, Healthy Life Style Behaviours and Quality of Life

Mehmet ÇINAR.....94-112

Müzik Öğretmenlerinin Ses Kayıt Programı Aracılığıyla Materyal Oluşturma Durumları

The Use of Sound Recording Programs as Creating Educational Materials by Music Teachers

Engin KURMAN-Bariş KARAELEMA.....114-130

Türk Din Müsikisinde Kıyâmi Âyin Türlerinin Değerlendirilmesi

Evaluation of Standing Rite Types in Turkish Religious Music

Meriç DÜZBAŞ132-160

Müteahhir Dönem Kelâmında Ma'dumun Tasavvurunun Keyfiyeti Bağlamında Gerçekleşen Ma'dumun Tanımlanmasıyla İlgili Tartışmalar

The Discussions on the Definition of Ma'dūm in the Context of the Arbitrariness of the Conception of Ma'dūm in the Mutahakkhirun Kalām

Sercan YAVUZ 162-178

Vaz' İlminin Bilim Tasnifindeki Yerinin Tespiti

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

An Evaluation of the Relations Between Religiosity, Healthy Life Style Behaviours and Quality of Life
Zahit KAPLANGÖZ..... 180-202

Asmâî'nin Eleştirel Tutumunda Yeni Bir Hiyerarşi Arayışı: Fuhûletü'ş-şu'arâ'da Fahl Dışında Kalan Şair Kategorileri

Seeking a New Hierarchy in Asmai's Critical Attitude: Poet Categories Excluded from Fahl in Fuhulat al-Shuara
Yusuf SELLER 204-226

Ebü'ş-Şeyh'in Kitâbü'l-Azame Adlı Eserinin İslâm Literatürüne Etkisi

The Effect of Ebu'ş-Sheikh's Kitâbu'l-Azame on Tafsir Literature
Hüseyin SICAK 228-254

Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körlük ve Körler Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı

Blindness as a Physical Disability and Humorous Literature Shaped Around Blinds in Classical Arabic Culture
Şükrü DİNÇER-Mensure SÖNMEZ..... 256-278

Dilsel Genişleme ve İmâm Gazzâlî'nin Yorumlarında Buna Bağlılığı

The Phenomenon of Linguistic Expansion and al-Imâm al-Ghazâlî's Dependence on it in His Interpretations
Ahmet Nurettin KATTAN..... 280-302

Osmanlı Dönemi Mısır Hac Kafilesi Kutlamaları

Celebrations of The Ottoman Period Egyptian Hajj Trailer
Hasan YAVUZ..... 304-330

Hint-Pakistan Alt Kıtasında Yenilikçi Bir Yaklaşım Örneği-Câvid Ahmed Gâmidî

Reformist Approach in the Indo-Pak Sub-Continent: An Example of Javed Ahmed Ghamidi
Abdül Basit ZAFAR 332-350

İbrahim Kâfi Dönmez Tarafından Kaleme Alınan İslâm Ansiklopedisi Maslahat Maddesi Üzerine Bir Tahlil

An Analysis on the Article of Maslahat Written by İbrahim Kâfi Dönmez
Halis DEMİR..... 352-376

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

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology The Publication Principles and Review Process..... 377-384

Metaverse Sosyal Alanına Meta Ekonomik Sermaye Açısından İslam Ülkeleri Ne Kadar Hazır? Ürün Uzayı Bağlamında Kesitsel Bir Değerlendirme

*Are Islamic Countries Ready For The Metaverse Social Field In Terms Of Meta Economic Capital?
A Cross-sectional Evaluation in the Context of Product Space*

Arş. Gör. Dr. Betül CAN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
betul.can@ogu.edu.tr

 [0000-0002-8427-6252](https://orcid.org/0000-0002-8427-6252)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

01 Aralık / December 2022

Kabul Tarihi / Accepted

05 Mart / March 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Can, Betül. "Metaverse Sosyal Alanına Meta Ekonomik Sermaye Açısından İslâm Ülkeleri Ne Kadar Hazır? Ürün Uzayı Bağlamında Kesitsel Bir Değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 10-42. <http://doi.org/1051702/esoguifd.1213159>.

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

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

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

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

Metaverse Sosyal Alanına Meta Ekonomik Sermaye Açısından İslam Ülkeleri Ne Kadar Hazır? Ürün Uzayı Bağlamında Kesitsel Bir Değerlendirme¹

Öz ► Son yüzyılın bilim ve teknoloji alanındaki en büyük gelişmelerinden olan metaverse teknolojilerinin, toplumsal ve bireysel arenada büyük paradigmatik değişimlerin katalizörü olması beklenmektedir. Hem kriz hem de fırsat yaratması muhtemel olan metaverse alanı, küresel dünya vatandaşlarının eğitim, yönetim, ticaret, sosyal ilişkiler, oyun ve eğlence pratiklerinde önemli değişimler meydana getirmiştir. Değişen bu durumlarla birlikte hayatın anlamı ve bilginin inşasında mevcut durumun yapıbozumuna uğraması muhtemeldir. Tam bu noktada mevcut ve gelecekteki olası değişimlerin aktörlerinin kimin olacağı ve hangi değerler doğrultusunda sözü edilen değişimlerin meydana geleceği önemli bir sorudur. Nitekim teknoloji ve bilişim devleri, yeni meta kozmolojik dönemin normlarını, değerlerini ve pratiklerini belirleyecek otoriteler olmaya aday görünmektedir. Söz konusu metaverse toplumu siber bir meta sosyal alan olarak değerlendirildiğinde bu yeni alanın liderleri, meta ekonomik sermayenin sahipleri olması öngörülmektedir. Meta ekonomik iktidar sahipleri, alandaki aktörlerin habituslarını (eylemi üreten mekanizmaları); alandaki ilişkileri ve dinamikleri, alanın normlarını, değerlerini ve sınıflandırma sistemlerini belirleyecektir. Bu kapsamda söz konusu çalışmada, Malezya, Türkiye, Katar, Suudi Arabistan, İran, Endonezya olmak üzere seçilmiş İslam ülkelerinin yeni bir küresel sosyal alan olan metaverse toplumunun güç alanında konum alabilmesi ve bu kapsamda alanın meta habituslarını belirleyebilme olasılıklarının değerlendirilmesi amacıyla, ilgili ülkelerin meta ekonomik sermayelerine yönelik bir projeksiyon sunulması hedeflenmiştir. Bir toplumun bilgi, beceri ve teknolojik yetkinliklerini ölçen ekonomik karmaşıklık endeksinin görselleştirilmiş hali olan ürün uzayı analizi kapsamında elde edilen makro verilerden hareketle bu ülkelerin meta ekonomik sermayeleri hakkında karşılaştırmalı betimsel bir analiz gerçekleştirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Metaverse, Meta Sosyal Alan, Meta Habitus, Meta Ekonomik Sermaye, Ekonomik Karmaşıklık.

Are Islamic Countries Ready For The Metaverse Social Field In Terms Of Meta Economic Capital? A Cross-sectional Evaluation in the Context of Product Space

Abstract ► Metaverse technologies, one of the biggest developments in science and technology in the last century, are expected to be the catalyst for major paradigmatic changes in both the social and individual arenas. The metaverse universe, which is most likely to bring about both crisis and opportunity, will create major changes in education, management, trade, social relations, game, and entertainment practices; leading to the deconstruction of the meaning of life and knowledge. At this point, it is an important question who will be the actors of this change and in which values, the mentioned changes will occur? As a matter of fact, technology and informatics giants seem to be candidates to be authorities who will determine the norms, values, and practices of the new meta cosmological era. When the metaverse society in question is evaluated as a cyber-social field, it is expected that the leaders of this new field will be the owners of the meta economic capital. Owners of commodity economic power, the meta field actors' habitus, which is the mechanism producing the action; relations, and dynamics in the field, will determine the field's norms, values, and classification systems. In this study, Malaysia, Türkiye, Qatar, Saudi Arabia, Iran, and

¹ Bu çalışma Ankara ASBÜ ev sahipliğinde gerçekleştirilen 'Metaverse ve Din' isimli sempozyumda sunulan sözlü bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

Indonesia are determined as the representation of Islamic countries. In this context, a projection of their meta economic capital will be kept to evaluate these countries' possibilities to take a position in the power field of the metaverse society, which is a new global social field. A comparative descriptive analysis will be carried out on the meta economic capitals of these countries, based on the macro data obtained within the scope of the product space analysis, which is the visualization of the economic complexity index that measures the knowledge, skills, and technological competencies of society.

Keywords: Sociology of Religion, Metaverse, Meta Social Field, Meta Habitus, Meta Economic Capital, Economic Complexity.

Giriş

Teknoloji ve bilişim temelli paradigmatik düzeyde ses getiren değişimlerin en büyük örneği son yıllarda metaverse teknolojilerinin gelişmesiyle yaşanmaya başlamıştır. Bir bilim kurgu romanında kullanıcıların sosyal statü ve zenginliklerini temsil eden avatlardan oluşan distopik bir evreni anlatmak için ilk kez kullanılan metaverse kavramının düşünsel varlığı 30 yıl öncesine dayanmaktadır.² Ancak bu kavram Facebook'un adını 2021 yılında "Meta" şeklinde değiştirmesiyle ve Mark Zuckerberg'in açıklamalarıyla³ birçoklarının dikkatini çekerek dünyanın gündemine oturmuştur. Koronavirüs salgınının insan hayatını tehdit etmesi ile birlikte yüz yüze etkileşimlerin barındırdığı riskten dolayı bu etkileşimlerin azaltılmasına yönelik atılan adımlar, insanlığın daha fazla teknoloji kanalıyla etkileşimde olmasına kaynaklık etmiş ve metaverse teknolojisinin gelişmesini kolaylaştırmıştır. Kavramsal olarak metaverse kendine özgü bir gerçeklik ve anlam formu sunan, bu kapsamda kültürel, sosyal ve ekonomik alanlar için yeni etkileşim biçimleri sağlayan, nesnelerin interneti (IoT)⁴, büyük veri⁵, yapay

² Neal Stephenson, *Snow Crash* (New York: Bantam Books, 1992).

³ Meta, "The Metaverse and How We'll Build It Together" *YouTube* (01 Kasım 2022)

⁴ "Çeşitli haberleşme protokolleri sayesinde birbirleri ile haberleşen ve birbirine bağlanarak, bilgi paylaşarak akıllı bir ağ oluşturmuş cihazlar", Fuat Candan, "Yapay Sinir Ağları ve Nesnelerin İnterneti", (ts.).

⁵ Geleneksel veri tabanlarında işlenmesi mümkün olmayan ancak yeni veri kümelerinden elde edilmiş ve farklı analizleri mümkün kılan karmaşık veri topluluklarına karşılık gelmektedir GTech, "Büyük Veri (Big Data) Nedir, Neden Önemlidir, Nasıl Kullanılır | GTech", *G Teknoloji* (blog), 01 Temmuz 2020.

zeka (AI)⁶, artırılmış gerçeklik (AR)⁷, sanal gerçeklik (VR)⁸, karma gerçeklik (MR)⁹ ve 3D¹⁰ gibi farklı teknolojilerin eşzamanlı bir şekilde birlikte çalıştığı siber toplumsal alana tekabül etmektedir.¹¹ Metaverse, aynı zamanda bilimsel yenilik ve teknolojik değişim ile dünyanın sosyal, politik, kültürel ve ekonomik dönüşümünün keşiştiği noktada toplumdaki küresel bir bilim ve teknoloji söylemini temsil eder. Metaverse, ülkeleri ve bölgeleri aşan yeni ekonomi ve yönetim biçimlerini tanıtmayı ve böylece bugün bilindiği şekliyle dünyayı temelden değiştirmeyi amaçlayan çağa karşılık gelmektedir.¹²

Yapay zekâ, blockchain teknolojileri, bilgisayar ağları, bulut bilişim, bilgisayar görü, nitelikli fikri tapu (NFT)¹³, robotikler, nesnelerin interneti (IoT)¹⁴ gibi sağlayıcıların genişlemesi¹⁵ metaverse teknolojilerinin gelişmelerine imkân tanımıştır. Özellikle korona virüs salgınıyla birlikte dijital etkileşimlerin genişletilmiş gerçeklik (Extended Reality-XR)¹⁶ teknolojilerine dayanarak artması ve bu etkileşimi gerçeğe yakın bir biçimde deneyimleyebilmek adına

⁶ İnsanın düşünce süreçlerinden hareketle akıllı makinalar üretmeyi hedefleyen bilgisayar bilimi (Kevser Şahinbaş, Tevfik Bahadır Güneş, “Metaverse Evreninin Karakteristik Özellikleri, Teknolojik Bileşenleri ve Sektörel Uygulamaları”, *Metaverse Evreninde Bütünleşik Pazarlama İletişimi* (İstanbul: Hiperyayın, ts.).

⁷ Gerçek görüntüler ile görsel, işitsel, dokunsal ve koku almak gibi dijital ortamda hazırlanmış duyuşsal verileri birleştirme teknolojisi Lik-Hang Lee vd., “All one needs to know about metaverse: A complete survey on technological singularity, virtual ecosystem, and research agenda”, *arXiv preprint arXiv:2110.05352*, (2021).

⁸ “Sanal gerçeklik; üç boyutlu bilgisayar grafikleri, stereoskopik görüntü uygulamaları, hareket ve konum algılayıcılar, dokunma geribeslemesi, çift taraflı, ses sistemleri gibi araştırma sahaları ile yeni nesil işlemciler, yüksek hızlı veri iletimi, bilgisayar ağları ve grafik hızlandırıcılarını bir araya getiren bir uygulamadır” (Bostan, 2007, s. 88).

⁹ Çeşitli cihazlar yardımıyla dijital ortamdaki sanal nesneler ile gerçek ortam tabanlı nesnelerin etkileşime girdiği sanal gerçeklik ve artırılmış gerçekliğin karışımı olan teknolojidir. Lee vd., “All one needs to know about metaverse”

¹⁰ 3D görüntünün derinlik, genişlik ve yükseklik durumlarının olması hali “3D Nedir?” (Erişim 04 Şubat 2023).

¹¹ Oguz Kuş, “Metaverse: Dijital büyük patlamada fırsatlar ve endişelere yönelik algılar”, *Intermedia International E-journal* 8/15 (2021), 245-266.

¹² Hyun-joo Jeon vd., *Blockchain and AI Meet in the Metaverse, Advances in the Convergence of Blockchain and Artificial Intelligence* (IntechOpen, 2021).

¹³ Dijital mülkiyeti ayırt edilebilir bir işaretle farklılaştırma durumudur. Qin Wang vd., “Non-fungible token (NFT): Overview, evaluation, opportunities and challenges”, *arXiv preprint arXiv:2105.07447*, (2021).

¹⁴ “Nesnelerin İnterneti, benzersiz bir şekilde adreslenebilir şeylerin/nesnelerin kendi aralarında oluşturduğu, dünya çapında yaygın bir ağ ve bu ağdaki nesnelerin belirli bir protokol ile birbirleriyle iletişim içinde olmaları” Nejat Kutup, “Nesnelerin interneti; 4H her yerden, herkesle, her zaman, her nesne ile bağlantı”, *XVI. Türkiye’de İnternet Konferansı* 11 (2011), 151-156.

¹⁵ Byong-Kwon Lee, “The Metaverse World and Our Future”, *Review of Korea Contents Association* 19/1 (2021), 13-17.

¹⁶ Bilişim teknolojileri alanında sanal gerçeklik, artırılmış gerçeklik ve karma gerçeklik teknolojileri bir şemsiye altında toplanan üst bir teknolojik kavramdır. Lee vd., “All one needs to know about metaverse”.

genişletilmiş gerçeklik teknolojisinin giderek rağbet görmesi, metaverse teknolojilerinin ilerlemesini ve böylece gündelik hayattaki etkinliğini artırmıştır. Sağlık, iş ve eğitim ortamlarında geliştirilen çevrimiçi araçlar, insanların günlük hayatta daha fazla teknolojiye başvurmalarına kaynaklık etmiştir. Teknolojinin hayatın merkezine bu denli dâhil olmasıyla özellikle gelişmiş ülkelerin ekonomik anlamdaki yatırımlarının büyük boyutu teknoloji ve bilişim temelli alanlara kaymıştır.¹⁷ Genişletilmiş gerçeklik teknolojisi 2018’de 27 milyar dolar civarında bir ekonomik hacim oluştururken; 2022’de bu teknolojinin uygulama alanlarının eğlence endüstrisi, perakende, eğitim, pazarlama, uzaktan çalışma ve emlak sektörüne aktarılmasıyla piyasa hacmi 209 milyar dolar civarına ulaşarak ekonomik açıdan ciddi bir etki yaratmıştır.¹⁸ Dünyaca ünlü dev şirketler yapmış oldukları büyük yatırımlar ve geliştirdikleri projeler ile metaverse ekonomisinin ve bu ekonominin ürettiği toplum tipinin bir distopya veya ütopya olmadığını; aksine yaşamın ve sosyal gerçekliğin ta kendisi olacağı sinyallerini açık bir şekilde vermiştir. Diğer taraftan metaverse teknolojisi kullanıcı sayısının 2030 yılına kadar tahmini dünya genelinde 5 milyar kişi olması, toplam ekonomik pazar büyüklüğünün ise 2,5 milyon dolar arasında olması beklenmektedir.¹⁹

Ekonomik kaynaklarla kurgulanan ve politika tarafından yönlendirilen metaverse alanı sosyal olarak inşa edilen bir sosyo-teknolojik bir düzlemdir. Hızla değişen sosyal yapıların yeni iletişim biçimleri yaratacağı, yeni sosyal gerçeklikler inşa edeceği, yeni kozmolojik anlamların açığa çıkmasına kaynaklık edeceği bir siber toplumsal ekosistem dünyayı beklemektedir. Bu kapsamda toplumsal dinamikler ve ilişkiler bu geliştirilen teknolojilerle yeniden şekillenecektir. Söz gelimi, NFT teknolojisinin elektronik paralarla alışveriş imkânı sunmasıyla ekonomik anlamda ayırt edici dijital mülklere sahip olmanın önü açılmaktadır. Bu yeni ekonomik sermaye tipleri, yeni dijital toplumun sosyal statülerini ve sınıflarını oluşturması beklenmektedir.²⁰ Her ne kadar metaverse alanında ırk, cinsiyet, engellilik gibi mikro demografik eşitsizliklerin giderileceği beklenirken, beraberinde meta ekonomik sermayeleri güçlü olmayanlar için makro alanda yeni eşitsizlikleri açığa çıkartacağı öngörülmektedir. Diğer yandan toplumsal kurumlar metaverse alanına aktarılacak, söz gelimi; siyaset, eğitim, hukuk, din, sanat gibi kurumlar metaverse alanında işlem görecektir. Yönetim meclislerinden, okullara, mahkemelerden müzelere kadar değişen dijital 3 boyutlu sanal alanlar toplumsal hayata dâhil olacaktır. Öyle ki dinsel alanda dahi söz gelimi kutsal yerlerin metaverse alanında

¹⁷ “Top 10 Companies Investing In The Metaverse” (Erişim 18 Aralık 2022).

¹⁸ Jenny Scribani, “What Is Extended Reality (XR)?”, *Visual Capitalist* (16 Ocak 2019).

¹⁹ *Bloomberg Professional Services*, “Metaverse May Be \$800 Billion Market, next Tech Platform | Insights” (01 Aralık 2021), blm. Research and Analysis.

²⁰ Oğuz, “Metaverse: Dijital büyük patlamada fırsatlar ve endişelere yönelik algılar”, 249.

ziyareti, ya da toplu ibadet ve ritüellerin metaverse alanında gerçekleşmesi gibi olağan dışı yeni siber dinsel pratikler mümkün hale gelecektir.²¹

Tüm bu olan ve ilerde olması muhtemel olan sosyal değişimler, kültürel anlamda paradigmatik bir devrimin yaşanacağını haber vermektedir. Yakın gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olan bu devrimin mihmandarları ise teknolojiye, bilişime, beşerî sermayeye ve inovasyona istikrarlı bir şekilde yatırım yapan ülkeler olacaktır. Ülkelerin ve toplumların metaverse teknolojileri ile ilişkilerini onların teknolojik ve inovatif açıklık durumlarının belirlemesi muhtemeldir. Teknolojik açıklık kavramsal olarak toplumların yeni teknoloji sistemleri ile ilişki kurmadaki istekliliğine ve yeni teknolojilerin kabulünü artıran yatınlığına atıfta bulunmaktadır. Teknolojik açıklık ülkelerin yabancı piyasalardaki pozisyonuyla doğrudan ilişkilidir.²² Genellikle gelişmiş teknolojiler yüksek gelir grubundaki ülkelerde ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan gelirin yanı sıra, ticari açıklık, beşerî sermayenin hacmi ve kalitesi²³, ülkenin rejim tipi ve önceki teknolojilerle kurdukları ilişkiler ülkelerin teknolojik açıklığını ve yeni teknolojilere adapte olma hızını doğrudan etkilemektedir.²⁴ Örneğin; Güney Kore sahip olduğu ticari ve teknolojik açıklık ile yeni teknolojilere adapte olma noktasında önemli bir adım atmıştır. Güney Kore hükümeti, Seul Belediye yönetimi için ekonomik, kültürel, turizm, eğitim ve yurttaşlık hizmetleri dâhil olmak üzere metaverse alanında Seul şehrini dijital olarak inşa edeceklerini bildirmiştir.²⁵

Din ve değerlerin egemen olduğu toplumlarda yeni düşüncelerin ve fikirlerin toplumsal habitus ve yapılaraya dâhil edilmesinde çeşitli dirençler ortaya çıkabilmektedir. Teknoloji ve inovasyonun yayılmasında Batılı ülkeler değer olarak daha çok pragmatizmi, nesnelliği ve işlevselliği benimserken, Müslüman ülkeler de söz gelimi Arap ülkelerinde daha çok öznel, kültürel ve dini değerleri ön planda tutmaktadır.²⁶ Bu toplumsal değerler ve dindarlık ülkelerin

²¹ Guichun Jun, "Virtual reality church as a new mission frontier in the metaverse: Exploring theological controversies and missional potential of virtual reality church", *Transformation* 37/4 (2020), 297-305.

²² Rita Almeida - Ana Margarida Fernandes, "Openness and Technological Innovations in Developing Countries: Evidence from Firm-Level Surveys", *The Journal of Development Studies* 44/5 (Mayıs 2008), 720.

²³ Francesco Caselli - Wilbur John Coleman, "Cross-country technology diffusion: The case of computers", *American Economic Review* 91/2 (2001), 328-335.

²⁴ Diego Comin - Bart Hobijn, "Cross-country technology adoption: making the theories face the facts", *Journal of monetary Economics* 51/1 (2004), 39-83.

²⁵ Julie Gaubert, "Seoul Will Be the First City to Enter the Metaverse", *Euronews* (10 Kasım 2021).

²⁶ Khalid Al-Shohaib vd., "Internet adoption by Saudi public relations professionals", *Journal of Communication Management*, (2009), 22.

bilgi, bilişim ve teknolojiyle kurdukları ilişkileri doğrudan biçimlendirmektedir.²⁷ Söz gelimi dini liderlerin vermiş oldukları fetvalar ve görüşler, Müslümanların teknolojiyle kurdukları ilişkileri ve bu teknolojinin ve bilginin yaygınlaşmasını olumlu veya olumsuz şekillendirme gücüne sahiptir.²⁸ Örneğin topluma yeni fikirler ve düşüncelerin dâhil olmasına kaynaklık eden internet teknolojileri ile karşılaşıldığında Suudi Arabistan'daki din bilginleri Batı'nın, kendi toplumsal değerlerini dejenere etme riskinden dolayı Batı'dan gelecek her türlü teknolojik gelişmeye negatif bir tavırla yaklaşmışlardır.²⁹ Ancak daha sonraki süreçte bu teknolojilerin Allah'ın ismini yaymak amaçlı din bilginleri tarafından tercih edilebilecek bir araç şeklinde değerlendirilmesine kanaat edilmiş³⁰ ve böylece Suudlu Müslümanların teknoloji ile kurdukları ilişki daha pozitif hale gelmiştir. Bugün ise 2030 yılına kadar metaverse ekonomisine 7,6 milyar dolarlık yatırım yapması beklenen³¹ Suudlu otoriteler Müslümanlarca kutsal kabul edilen Hacer-ül Esved taşını metaverse ortamına taşıyarak³² sanal ortamda birçok Müslüman'ın ziyaret etmesini sağlayacak bir girişim başlatmıştır.³³ Her ne kadar kolektif olarak yenilik karşısında öznel ve kültürel değerler ön plana çıksa da küreselleşme, özelleştirme ve yoğun uluslararası rekabet İslam ülkelerinin küresel iş ve yaşam trendlerine ayak uydurmak adına söz konusu yeni teknolojilerinin benimsemesini zaruri kılmaktadır.³⁴

Ekonomik gelişmişlik ile toplumsal değerler ve toplumların kolektif zihniyeti arasında birbirini etkileme hususunda pozitif bir korelasyon olduğundan; aynı zamanda sahip olunan meta ekonomik sermayenin metaverse dünyasındaki toplumsal iktidar alanını belirleyeceği argümanından hareketle söz konusu bu çalışma, İslam toplumlarının metaverse dünyasındaki olası konum alışlarına dair bir projeksiyon tutabilmek için mevcut ekonomik ve teknolojik altyapılarını incelemeyi hedeflemektedir. Örnekleme, GSMH (Gayrisafi Milli Hasıla) oranları birbirlerine kıyasla en yüksek olan İslam ülkelerinden hareket etmektedir. Teorik olarak sosyal alan kuramından hareketle; seçilmiş İslam ülkelerinin ürün uzayları esas alınarak bu ülkelerin metaverse alanındaki mevcut sermayelerine yönelik bazı betimsel analizler sunulacaktır.

²⁷ Hamza Khraim, "Measuring religiosity in consumer research from an Islamic perspective", *Journal of Economic and Administrative Sciences*, (2010), 51.

²⁸ Afshan Azam vd., "Impact of 5-D of religiosity on diffusion rate of innovation", *International Journal of Business and Social Science* 2/17 (2011).

²⁹ Al-Shohaib vd., "Internet adoption by Saudi public relations professionals", 22.

³⁰ Jonathan Schanzer - Steven Miller, *Facebook fatwa: Saudi clerics, Wahhabi Islam, and social media* (FDD Press, 2012).

³¹ "Metaverse to contribute \$7.6bn to Saudi economy by 2030: report | Arab News" (Erişim 18 Aralık 2022).

³² "Haramain Twitter'da", *Twitter* (Erişim 18 Aralık 2022).

³³ "Suudi Arabistan'dan Metaverse girişimi: Kabe sanal olarak ziyaret edilebilecek | Independent Türkçe" (Erişim 18 Aralık 2022).

³⁴ Al-Shohaib vd., "Internet adoption by Saudi public relations professionals", 22.

Çalışma, iki yönden literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. İlk olarak çalışmanın teorik kurgusu Pierre Bourdieu'nun sosyal alan teorisi üzerine inşa edilmiş; böylece İslam ülkelerinin metaverse alanının güç alanındaki konum alışları kesitsel bir şekilde analiz edilmiştir. İkinci olarak hem ulusal hem de uluslararası literatürde ürün uzayını İslam ülkeleri bağlamında inceleyen herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu bağlamda, çalışma hem teorik hem ampirik bağlamda literatürde önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda ilk bölümde, sosyal alan teorisi kapsamında metaverse sosyal alanı kurgusu inşa edilerek teorik bir tartışma gerçekleştirilecektir. Son bölümde ise seçilmiş İslam ülkelerinin meta ekonomik sermayelerini değerlendirmek amacıyla bu ülkelerin ürün uzayı göstergeleri bağlamında betimsel analizler gerçekleştirilecektir.

1. Literatür Çalışması

Metaverse gerek uluslararası gerek ulusal literatürde oldukça yeni bir konu olmasına rağmen üzerine birçok bilim alanında farklı çalışmaların gerçekleştirildiği gözlemlenmektedir. Alanyazınına bakıldığında metaverse anahtar kelimesiyle ulaşılan 40 makale üzerine yapılan bir çalışmada genel olarak eğitim, kültür, din, oyun, mülkiyet, medya, emlak ve sanat üzerine odaklanıldığı görülmüştür.³⁵ Metaverse konusuyla ilgili Lee ve arkadaşlarının gerçekleştirdiği kapsamlı çalışmada; sanal, karma ve artırılmış yeni gerçeklik uygulamalarından bu dijital dönüşümü mümkün kılan büyük veri, İOT, yapay zeka, blok zincir teknolojisi, bulut bilişim gibi birçok metaverse teknolojisinin ihtiyaç duyduğu ekosistemi ortaya çıkardığı belirtilmiştir.³⁶ Aynı çalışmada Lee vd. kullanıcıların boş zaman tabanlı metaverse etkinliklerine yönelik deneyimlerini incelemiş ve metaverse'yi; can sıkıntısından kurtulmak, yeni deneyimler kazanmak, eğlenmek, sosyal ilişkiler inşa etmek amacıyla yaygın bir şekilde kullanıldığını göstermişlerdir.³⁷

Diğer taraftan Damar'ın yapmış olduğu metaverse üzerine yapılan çalışmaların bibliyografik analizinde genellikle psikoloji, din felsefe ve sosyal konular üzerine gerçekleştiği gözlemlenmiştir.³⁸ Özellikle din ve metaverse ilişkisine yönelik çalışmalara bakıldığında; söz gelimi Yiğitoğlu'nun çalışmasında dijital ortam sayesinde mekân nedeniyle birlikte yapılamayan ritüellerin metaverse ile mümkün olacağı ve bu teknolojinin çeşitli dini duyguların yaşanmasını

³⁵ Nida Gökçe Narin, "A Content Analysis of the Metaverse Articles", *Journal of Metaverse* 1/1 (31 Aralık 2021), 17-24.

³⁶ Lee vd., "All one needs to know about metaverse".

³⁷ Lee vd., "All one needs to know about metaverse".

³⁸ Muhammet Damar, "Metaverse Shape of Your Life for Future: A Bibliometric Snapshot", *Journal of Metaverse* 1/1 (31 Aralık 2021), 1-8.

mümkün kılacağı, bu noktada dindar kuruluşların göz ardı etmemesi gereken bir platform olduğu ifadelendirilmiştir.³⁹ Hristiyanlık üzerine yapılan başka bir çalışmada metaverse alanında özellikle posthumanizm ve mistisizmin yol açtığı bağlamsallaştırmadan ve bütünleştirmeden hareketle bağlamsal bir teoloji geliştirilmesi tartışılmıştır.⁴⁰ Yine Budizm merkezli Panyapa'nın yapmış olduğu çalışmada Budizm'in metaverse döneminde bu yeni kültüre uyumlanmasını ve bu kapsamda Budizm'in proaktif olmasını ve metaverse kanalı ile Budizm bir tebliğ aracı olarak kullanılması şeklinde bir sonuca ulaşılmıştır.⁴¹ Öte yandan Jun, sanal gerçeklik içerisinde kendisine yer edinen kiliselere odaklanan bir diğer çalışmada bu kiliselerin dijital çağdaki misyonları ve konuyla ilgili teolojik açıdan problemleri olan noktaları tartışılmıştır.⁴² Yine Hristiyanlığı esas alan Rose'un geleneksel tanrı fikrinin geri kalıp kalmayacağını tartışıldığı başka bir çalışmada Tanrı ve Kilise'nin meta evrenin bir parçası olup olmayacağı üzerinde durulmuştur.⁴³

Metaverse ve İslam özelindeki çalışmalara bakıldığında oldukça az sayıda çalışmanın var olduğu gözlemlenmiştir. Tadros çalışmasında, Second life isimli sanal dünyada Müslüman kadınların avatar kimliklerini inşa ederken ve diğerleri ile etkileşime girdiklerinde e-hijab takmalarından bahsetmektedir.⁴⁴ Endonezya'daki Müslümanların metaverse sosyal alanında gerçekleştirilecek hac üzerine yönelik söylemlerine odaklanan bir çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu söylemler ağırlıklı olarak metaverse alanında yeni gerçeklik teknolojilerini kullanarak hac sembollerinin ve hac pratiklerinin imitasyonu üzerine durmaktadır.⁴⁵ Diğer taraftan İslam hukuku açısından NFT alım satımlarının İslam hukuku açısından tartışıldığı bir çalışma⁴⁶ icra

³⁹ Mustafa Yiğitoğlu, "Religious Virtual Living and Metaverse on the Real World", *Afro Eurasian Studies* 10/1 (20 Nisan 2022), 5-14.

⁴⁰ Ryan K. Bolger, "Finding Wholes in the Metaverse: Posthuman Mystics as Agents of Evolutionary Contextualization", *Religions* 12/9 (Eylül 2021), 768.

⁴¹ Rattana Panyapa, "Buddhism Roles In The Metaverse Era", *Journal of Positive School Psychology*, (22 Haziran 2022), 1747-1753.

⁴² Jun, "Virtual reality church as a new mission frontier in the metaverse: Exploring theological controversies and missional potential of virtual reality church".

⁴³ Grace Rose, "How will God and the Church Fit into the Metaverse?", *Comm-entary* 18/1 (01 Mayıs 2022).

⁴⁴ Marlyn Tadros, "E-Hijab: Muslim Women in the Metaverse", *International Journal of Learning and Media* 2/2-3 (Mayıs 2010), 45-61.

⁴⁵ Henky Fernando - Yuniar Galuh Larasati, "Metaverse And Hajj: The Meaning Of Muslims In Indonesia", *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan* 15/2 (23 Kasım 2022), 195-217.

⁴⁶ Cemil Liv, "İslâm Hukuku Açısından NFT Ve Metaverse Ürünlerin Satım Sözleşmesine Konu Olması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (30 Eylül 2022), 1055-1086.

edilmiştir. Klemens Katterbauer vd. (2022) ise metaverse alanında ortaya çıkan suçları önlemek amacıyla İslami finansın sunacağı ilkelerin düzenleyici bir araç olabileceğini ifadelendirmiştir.⁴⁷

2. Metaverse Toplumunu Sosyal Alan Teorisi Kapsamında Okumak

21. yüzyılın önemli sosyologlarından Pierre Bourdieu⁴⁸ toplumsal dinamikleri, toplumsal pratikleri, toplumsal mücadeleleri sosyal alan teorisi kapsamında analiz etmiştir. İktidar ilişkilerini esas alan sosyal alan kuramında; alan, habitus, sermaye gibi analitik kavramlar çerçevesinde toplumsal pratikler incelenmiştir. Bu kapsamda alan kavramı “...konumlar arasındaki nesnel ilişkilerin konfigürasyonu ya da ağı”⁴⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Diğer bir ifadeyle alan, sosyal alana yani toplumsal pratiklerin gerçekleştiği kurgusal sosyal yapılarla karşılık gelmektedir. Sermaye için mücadelelerin geçtiği yer olan alan, belirli sermaye etrafında kümelenirilmiş uzamlar⁵⁰ şeklinde telakki edilmiştir. Bir diğer önemli kavram olan habitus ise eylemin üretici mekanizmasındaki pratik anlayışa, sosyal bilince, yatınlıklara, beğenilere, tercihlere, eğilimlere bir nevi zihniyetlere karşılık gelmektedir.⁵¹ Kuramda kavramsal olarak ne alan ne de habitus toplumsal pratikleri açıklarken tek başına belirleyicidir. Pratiklerin ve ilişkilerin açıklanmasında da alan ve habitus arasında karşılıklı diyalektik bir iş birliği söz konusudur. Diğer bir ifadeyle alan habitusu, habitus da alanı şekillendirmektedir.⁵² Alandaki aktörlerin konum alışları güç alanın aktörlerini belirlemektedir. Alan, sermaye için mücadelelerin geçtiği yer ve belirli sermaye etrafında kümelenirilmiş uzamlar olduğundan alandaki konumlar alanda değer gören sermaye üzerinden dizayn edilmektedir. Bourdieu'nun kendi döneminden hareketle inşa ettiği sosyal alan kuramında sermaye ise ekonomik, kültürel, sosyal ve sembolik olmak üzere çeşitlendirilmektedir.⁵³

Her sosyal alanda iktidar mücadelelerinin geçtiği bir güç alanı vardır. Bu güç alanının dinamikleri ise o alanın temel sermayesi yani en değerli kabul edilen sermaye tipi üzerine kurgulanmaktadır. Güç alanı, alana kimin tahakküm edeceğini belirleyen nokta olmakla birlikte sahipliği için aktörler arasında uğruna mücadelelerin gerçekleştiği yerdir. Hâkim toplumsal

⁴⁷ Klemens Katterbauer vd., “Financial Cybercrime in the Islamic Finance Metaverse”, *Journal of Metaverse* 2/2 (31 Aralık 2022), 56-61.

⁴⁸ Pierre Bourdieu, *The logic of practice* (Stanford university press, 1990).

⁴⁹ Pierre Bourdieu - Loïc JD Wacquant, *An invitation to reflexive sociology* (University of Chicago press, 1992), 9.

⁵⁰ Betül Can, *Pierre Bourdieu, Pratik Kuramı ve Dinsel Alan* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 109.

⁵¹ Bourdieu, *The logic of practice*, 53.

⁵² Pierre Bourdieu, “Vive la crise!”, *Theory and society* 17/5 (1988), 784.

⁵³ Pierre Bourdieu, “The forms of capital”, *The sociology of economic life* (Routledge, 2018), 78-92.

sınıfa, yönetenlere,⁵⁴ alanın dinamiklerini belirleyen somut bir gerçekliği olmayan⁵⁵ ancak ilişkisel inşalara tekabül eden erk mercilerine karşılık gelmektedir. Bourdieu'ya göre genellikle sosyal alandaki güç alanı ekonomik sermaye tarafından belirlenmektedir. Güç alanında kabul gören sermaye türü, alanın aktörlerine o toplumun toplumsal pratiklerini üreten kollektif bilişsel ve duyuşsal şemalarını yani habituslarını değiştirme ve dönüştürme yetkisi verir. Dolayısıyla alandaki sosyal değişimler, sosyal gelişmeler ve bu kapsamda açığa çıkan iktidar mücadeleleri, güç alanının sermayesi çerçevesinde şekillenmektedir.

İfade edildiği üzere; Bourdieu'nun kendi toplumun analizinde ve özellikle farklılaşmanın yoğun olduğu toplum tiplerinde; sosyal uzamın güç alanının, ekonomik sermaye ve kültürel sermaye arasındaki karşılığın etkileşiminde oluştuğunu belirtmiştir. Özellikle, ekonomik sermayeyi elinde bulunduranlar alandaki oyunun kurallarını ve dinamiklerini belirleyenler iken, kültürel sermaye tarafında kalanlar ise alandaki oyun içerisinde olmalarına müsaade edilen ancak oyun kurucuların bir diğer ifadeyle güç sahiplerinin kendilerine izin verdiği ölçüde var olabilenlerdir. Bu anlamda kendilerine tahakküm edilenlerdir.⁵⁶ Ekonomik sermaye doğrudan para, yatırım, mülk ile ilişkilendirilirken; kültürel sermaye bilgi, kültür, eğitim durumları ile ilişkilendirilmiştir. Bu tanımlamanın, Bourdieu'nun sanayi ve bilgi toplumu arasındaki geçiş toplumuna karşılık gelen 19. ve 20. yüzyıl Fransa toplumunu açıklamada yeterli olacağı ifadelendirilebilir. Ancak bilginin ekonomik sermayeyle doğrudan ilişkili olduğu bilgi toplumunda bilim ve teknoloji, güç alanının sermaye biçimi olan ekonomik sermaye alanına dâhil olmaktadır. Söz gelimi korona virüs salgınında Pfizer'in ürettiği Biontech aşısı, klasik sosyal alan kuramında belirli yetkinlik ve eğitim durumlarını gerektirdiğinden kültürel sermaye tipine karşılık gelirken, 2021 yılında Almanya'nın ekonomik büyümesine tek başına yaptığı yüzde 0,5 ile yaptığı katkı ile⁵⁷ doğrudan ekonomik sermaye biçimini almıştır. Bu kapsamda dijital çağda kültürel sermaye şeklinde değerlendirilen bilginin, beşerî sermayenin, eğitim durumlarının, inovasyon ve teknolojinin ekonomik sermaye şeklini alması söz konusudur. Hatta artık bilişim ve teknoloji çağında teknoloji ve bilişimin kendi başına bir sermaye türü olacağı, özellikle metaverse toplumunda güç alanının belirleyici sermayesi olacağı ifadelendirilebilir. Söz konusu yeni sermaye türüne yapılan her türlü yatırım, teknoloji, bilgi ve bilişim çıktısını artırmakta; bu durumun neticesinde de yeni ekonomik alanlar ve kazançlar oluşturulmaktadır.

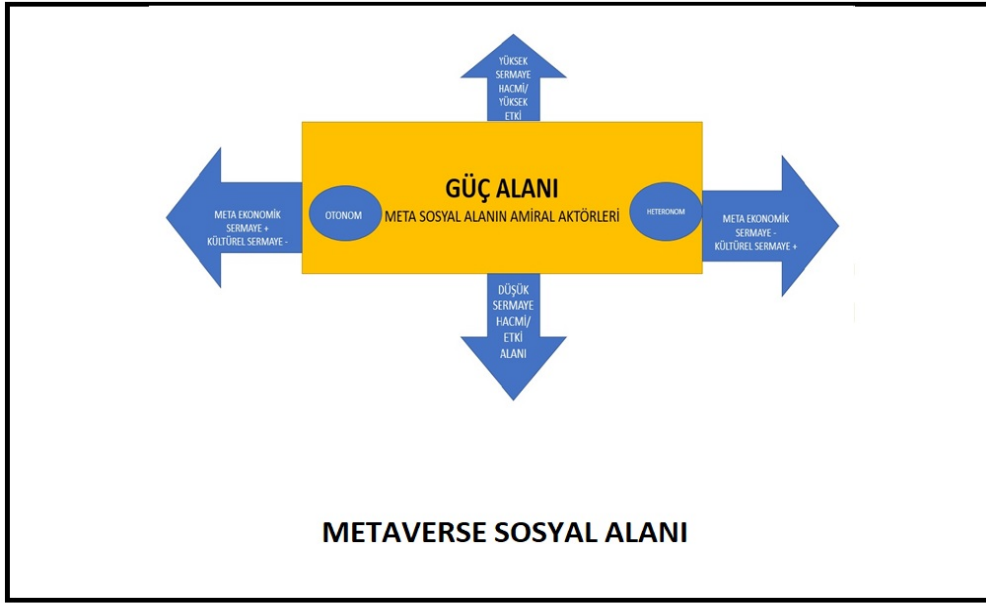
⁵⁴ David Swartz - Elçin Gen, *Kültür ve iktidar: Pierre Bourdieu'nün sosyolojisi* (İletişim Yayınları, 2015), 192.

⁵⁵ Bourdieu - Wacquant, *An invitation to reflexive sociology*, 229.

⁵⁶ Swartz - Gen, *Kültür ve iktidar: Pierre Bourdieu'nün sosyolojisi*. 192-193.

⁵⁷ BERLİN-Fotoğraf: dpa, "BioNTech'in tek başına ekonomiye katkısı yüzde 0.5" (Erişim 18 Aralık 2022).

Sosyal alan teorisi kapsamında yeni metaverse toplumunu bir sosyal alan olarak ele alındığında; alandaki habitusları (alandaki pratiklerin kaynağı olan zihniyeti) inşa edecek, dönüştürecek, üretecek olanlar; sermayesi, güç alanın temeli olan teknoloji, bilişim ve bilgi temelli ekonomik sermayeye dayanan ve bu sermaye türünü elinde bulunduranlar olacaktır. Diğer bir ifadeyle, temelde ekonomik sermayeye dayanan ancak daha spesifik bir şekilde düşünüldüğünde metaverse sosyal alanının temel sermayesi olarak; ülkelerin maddi yapıları, bilim, teknoloji, inovasyon, yetkinlik, beşerî sermayesi ve teknolojik açıklığı şeklindeki meta ekonomik sermayesidir. Söz konusu bu meta ekonomik sermaye, metaverse alanın dinamiklerini belirleyecek ve bu doğrultuda meta habitusunun (meta eğilim, meta toplumsal pratiklerini ve meta kültürünü üreten bilişsel mekanizmanın) üretiminde etki edecek başat parametredir.



Şekil 1. Güç Alanı⁵⁸

Aşağıdaki şekil 1’de metaverse sosyal alanı ve alandaki sermayenin konumlandığı güç alanına dair bir görsel elde edilmeye çalışılmıştır. Şekilde görüldüğü üzere güç alanında yukarıdaki bölgede yer alanlar, yüksek meta ekonomik sermayeye sahip aktörlerdir ve bu sermaye sayesinde alanda daha yüksek etki boyutundadır. Düşük sermaye hacmine sahip olanlar da etki açısından daha pasif bir konumdadır. Diğer yandan daha yüksek meta ekonomik

⁵⁸ Bourdieu - Wacquant, *An invitation to reflexive sociology*, 1992’den akt. John Levi Martin vd., “Bourdieu’s Theory of Social Field: Concepts and Applications”, (2015), 92.

sermayeye sahip olanlar alanın daha otonom kutbunda yer alırken düşük meta ekonomik sermayeye sahip olanlar daha heteronom kutupta yer almaktadır. Otonom kutuptakiler daha özerk pozisyondadır ve tahakküm altında olmayanlarken, heteronom kutupta olanlar başka bir gücün yönetiminde olanlardır; yani meta ekonomik sermayenin tahakkümündedirler. Bu doğrultuda yüksek meta ekonomik sermaye daha özerk olmayı, daha kendi normlarını, davranışlarını ve değerlerini yaratmayı mümkün hale getirmekteyken; düşük meta ekonomik sermaye hacmi, kültürel sermaye (değerler) açısından güçlü olursa dahi heteronom grupta olmayı ve otonom gruba bağımlı olmayı ve böylece tahakküm altında kalmaya sebebiyet vermektedir.

3. Seçilmiş İslam Ülkelerinin Ekonomik Karmaşıklık Endeksi Bağlamında Mevcut Meta Ekonomik Sermayelerine Dair Kesitsel Bir Değerlendirme

Toplumların ekonomik sermayeleri ve bu sermayelerin etkisel gücü onların diğer ülkelerin ekonomileri ile kurdukları ilişkide yatmaktadır. Özellikle ihracat durumları bir toplumun ekonomik sermayesi hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Diğer taraftan her ülke iktisadi gelişmeyi ve toplumsal refahı farklı biçimlerde ve seviyede deneyimlemektedir. Bu durumun altında çok farklı nedenler olsa dahi sanayi sonrası bilgi toplumunda toplumların sahip olmuş oldukları bilgi ve teknoloji üretme yetileri ve bu noktada teknolojiye ve bilgiye açıklık durumları gelmektedir. Bu sayede ülkeler farklı içerikte ürünler üretmekte ve bu ürünler farklı ülkelere satılmaktadır. Sözü edilen ürünler ne kadar fazla bilgi gerektiriyor ise o kadar az ülke tarafından üretilmektedir.

Hausmann ve Hidalgo'ya göre⁵⁹ ülkelerin sahip olmuş olduğu toplumsal bilgi ve yetenekleri, teknoloji üretme kabiliyetleri en rahat şekilde üretip yurt dışına satılan yani ihraç edilen ürünler vasıtasıyla gözlenir. Bu iki yazar bu noktadan hareketle ekonomik karmaşıklık ve ürün karmaşıklığı endeksleri geliştirmişlerdir. Ekonomik karmaşıklık, ülkelerin kabiliyetlerinin ve niteliklerinin ekonomiyeye yansımalarını⁶⁰ anlatmaktadır. Diğer bir ifadeyle bir toplumdaki bilginin ölçüsünün ürettiği ürünlerdeki izdüşümüdür. Ekonomik karmaşıklık endeksi ise bir ülkenin ihracat sepetlerinin ne kadar çeşitli ve sofistike ürünlerden oluştuğunu anlatan değerleri göstermektedir. Üretken farklı yetkinliklere sahip bilgi birikimini içeren ve böylece sofistike ürünlere uzmanlık yapan ülkeler çok çeşitli karmaşık ve sofistike ürün

⁵⁹ Hausmann - Hidalgo, "The network structure of economic output".

⁶⁰ César A Hidalgo, "The dynamics of economic complexity and the product space over a 42 year period", *CID Working Paper Series*, (2009).

üretebilirler. Ekonomik karmaşıklık ülkelerin ne kadar büyüme yaşayacağına, böylece ilerdeki muhtemel kalkınma oranlarına dair bilgi vermektedir.

Hausmann ve Hidalgo ülkenin üretip satabileceği ürünler için toplumun sahip olmuş olduğu farklı yeteneklerin bir araya gelmesinin gerekmede olduğunu ifade etmektedir. Bu yetenekler farklı parametreleri içermektedir.⁶¹ Örneğin ilgili ülkenin beşerî sermayesinin kalitesi, toplumun sahip olmuş olduğu farklı içerikteki bilgi düzeyi, teknoloji üretme seviyesi, hukuk sistemi, kurumsal altyapısı vb. hususlar o ülkenin yeteneklerini oluşturmaktadır. Ülkenin sahip olmuş olduğu yetkinlikler ne kadar fazla ve ne kadar çeşitli ise o ülke o kadar karmaşık üretme potansiyeline sahiptir. Ekonomik karmaşıklık, ülkelerin bilgi, beceri ve yetkinlikle olan ilişkisini belirlediğinden kolektif bir değer olarak ülkenin “bilgelik” düzeyinin makro düzeyde sayısal olarak ölçülmesi durumu şeklinde ifadelendirilebilir.⁶²

Teknolojik açıklık ve teknolojik inovasyon ülkelerin yabancı piyasalarla ilişkisiyle doğrudan bağlantılı⁶³ olduğundan bu çalışmada meta ekonomik sermayeyi temsil edecek bir gösterge olarak ekonomik karmaşıklık endeksi esas alınacaktır. Söz konusu endeks bir ülkenin bilgi, beceri ve teknolojik yetkinlik hakkında bilgi vermektedir. Bu kapsamda seçilmiş İslam ülkelerin ekonomik karmaşıklık endeks değerlerinin görselleştirilmiş hali olan ürün uzayları görselleri incelenerek, İslam dünyasının meta verse sosyal alanında meta ekonomik sermayesi bakımından olası konum alışlarına dair çeşitli tahliller gerçekleştirilecektir. İlk olarak ürün uzayı kapsamında bazı betimsel analizlerin gerçekleşeceği bu çalışmada; ülke incelemelerinde kullanılan ürün uzayları “The Atlas of Economic Complexity” (2022) veri tabanından temin edilmiştir. Yıl bağlamında en son verilerin olduğu 2020 yılı seçilmiştir. Örneklem olarak Malezya, Endonezya, Suudi Arabistan, İran, Katar ve Türkiye'nin 2020 yılına ait ürün uzayı incelenecektir.

3.1. Ürün Uzayı Analizi

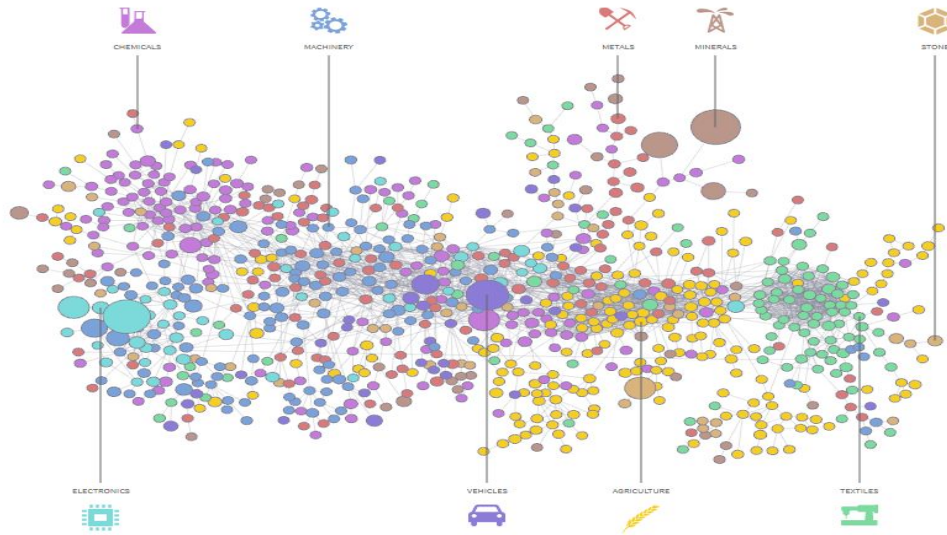
Aşağıdaki görselde ürün uzayına ait bilgilendirme amaçlı genel bir şekil sunulmuştur. Şekilde görüldüğü üzere çeşitli semboller yer almakta ve bu semboller belirli ekonomik durum ve ilişkilere karşılık gelmektedir. Şekil 2' deki ürün uzayındaki her bir yuvarlak halka, bir ürünü temsil etmektedir. Bu halkaların birbirine yakın olması, benzer bilgi ve beceri gerektirdiğini göstermektedir. Ürün uzayında ürünler arasındaki çizgiler, bir ürünün diğer ürünler ile olan

⁶¹ Hausmann - Hidalgo, “The network structure of economic output”.

⁶² Betül Can - Muhlis Can, “Examining the Relationship Between Knowledge and Well-Being as Values of a Society: An Empirical Analysis for Turkey”, *Regulating Human Rights, Social Security, and Socio-Economic Structures in a Global Perspective* (IGI Global, 2022), 211-226.

⁶³ Almeida - Fernandes, “Openness and Technological Innovations in Developing Countries”, 720.

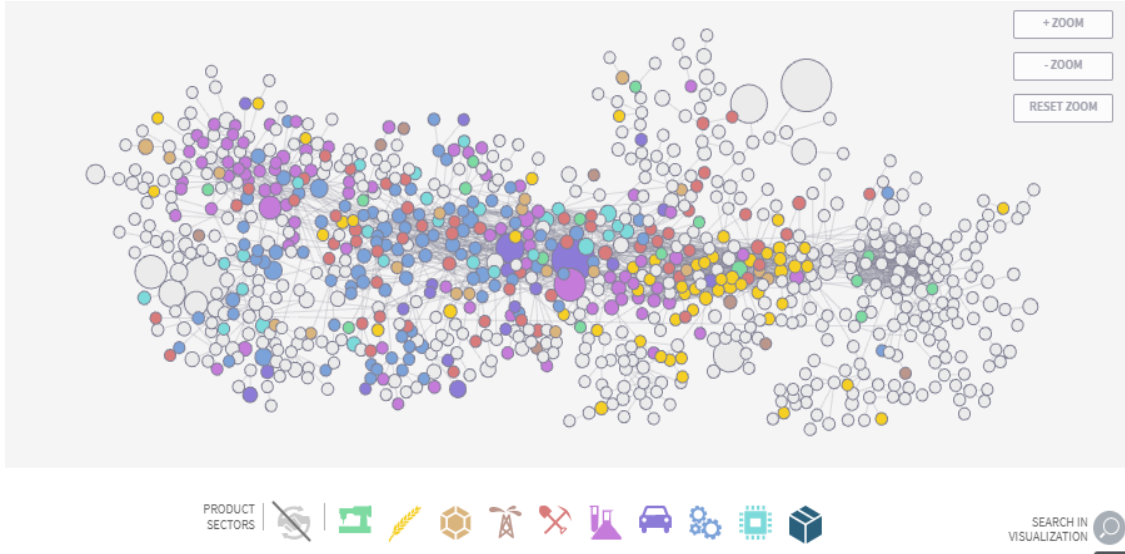
bağlantısını ifade etmektedir. Eğer bir ülke bu ürün grubunda ihracat yapıyor ise ilgili halkaların içi dolu, ürün satışı yapmıyor ise halkanın içi boş olacaktır. Genel olarak bilgi içeriği en yoğun olan bölgeler sol bölümde yoğunlaşırken, sağ bölümde bilgi ve becerinin az olduğu ürünler yer almaktadır. Ürün uzayının en sağında doğal taş ürünleri (mermer, granit), hemen sol tarafında tekstil ürünleri, sonrasında tarım ürünleri yer almaktadır. Tarım ürünlerinin üst bölgesinde ise doğal kaynaklar (petrol, doğalgaz) ve hemen sol tarafında ise madencilik dayalı (çelik, krom vb.) ürünler görülmektedir. Ürün uzayının şu ana kadar sayılan bölgeleri, çok bilgi, beceri ve teknolojik yetkinlik gerektirmeyen yerlerdir. Ürün uzayının merkezinde otomotiv endüstrisi yer almaktadır. Otomobil endüstrisinin merkezde olmasının temel sebebi, bu endüstrinin birçok endüstri ile bağlantılı olmasından ileri gelmektedir. Otomobil endüstrisinin üstünde ise makine ürünleri mevcuttur. Ürün uzayının sol alt bölümünde elektronik ürünlere, sol üst kısmında ise kimyasal ürünlere yer verilmektedir. Ürün uzayının ortasından sol bölüme kadar olan ürünler ise bilgi ve beceriye dayalı olan ürünlerdir. Eğer ilgili ülke bir ürünü üretip ihraç ediyor ise ürün uzayında farklı renkler oluşmaktadır. Eğer renk yok ise ilgili ülkenin o ürünlerden çok az veya hiç yurtdışına satış yapmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁴ Bu bilgiler ışığında bir ülkenin bilgi, beceri ve teknolojik yetkinliğinin göstergesi olarak ekonomik karmaşıklığın oldukça fazla olduğunu anlatan görselin sol tarafındaki yoğunlaşma, söz konusu ülkelerin muhtemel meta ekonomik sermaye üretiminin yüksek olma ihtimalini göstermektedir.



Şekil 2. Ürün Uzayı Göstergeleri

⁶⁴ "The Atlas of Economic Complexity by @HarvardGrwthLab" (Erişim 18 Aralık 2022).

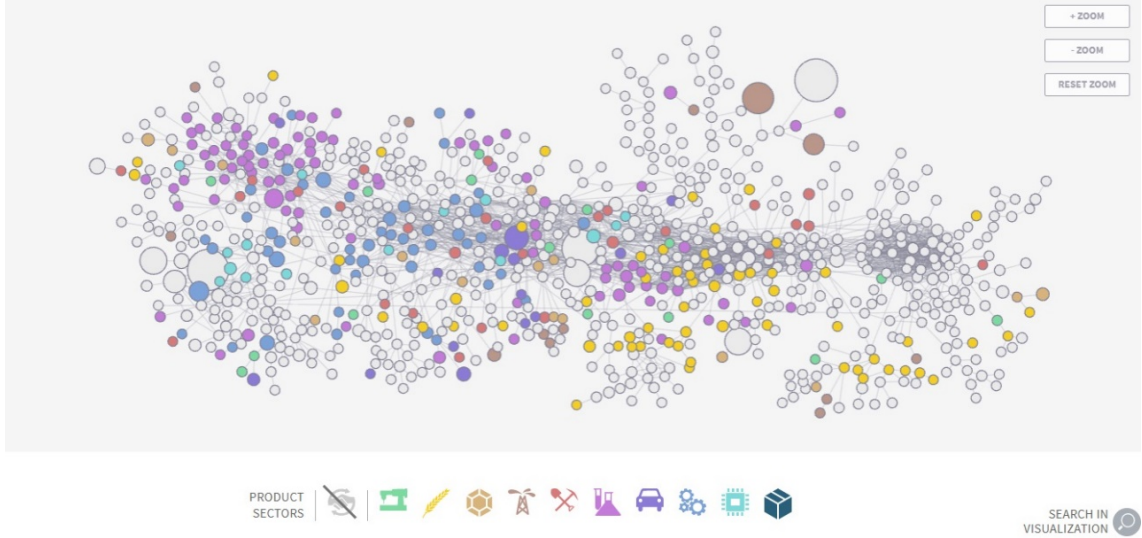
Analizin daha net resmedilebilmesi için ekonomik karmaşıklık endeks değeri en yüksek ülkelerin başında gelen ve toplumsal zihniyet ve kültür olarak farklı toplum tiplerinin sözcüğü Protestan ve Katolik ağırlıklı olmak üzere daha Kıta Avrupası kültürün egemen olduğu arka plan ile Almanya'nın; pragmatik bir felsefeye sahip olan ancak farklı inanç ve dinlerini de bünyesinde eriterek oluşturduğu çoğulcu toplum tipiyle A.B.D.'nin; Şintoizmi benimseyerek ağırlıklı olarak kendisine has yerelliğini koruyan, daha muhafazakâr ve geleneksel bir kültürel yapıdaki Japonya'nın ürün uzaylarını incelemenin faydalı olacağı düşünülmektedir.



Şekil 3. Almanya Ürün Uzayı

Şekil-3'teki Almanya ürün uzayı incelendiğinde ürün uzayının sağ bölümünün boş olduğu gözlenmektedir. Özellikle tekstil ile ilgili kısımdaki bu boşluk dikkat çekmektedir. Yine Almanya'nın işlenmemiş tarım ve tarıma dayalı ürünlerin ihracatını gerçekleştirmediğini de göstermektedir. Ancak orta bölüme yaklaşıldığında bazı işlenmiş tarım ürünlerinde önemli ihracatının olduğu görülmektedir (sarı bölüm). Ürün uzayının sol üst köşesi incelendiğinde de Almanya'nın kimyasal ve ilaç sanayisinde önemli üretimi ve dış pazara satışını göstermektedir. Sol alt köşe de elektronik cihazların olduğu alan görülmektedir. Bu bölümde de Almanya farklı ürünleri üretip dış pazara göndermektedir. Genel bir değerlendirme yapıldığında ise Almanya'nın en güçlü olduğu alanların sanayi, otomobil, ilaç-kimya ve elektronik olduğu gözlenmiştir. Bu görselden hareketle Alman ekonomisinde bilgi ve teknoloji içerikli ürünlerin fazlaca var olduğuna ve bu alanlarda uzmanlaşmaların yani beşerî sermayenin güçlü olduğuna

ulaşılabilir.⁶⁵ Bu doğrultuda muhtemel meta ekonomik sermayesinin güçlü olacağı söylenebilir.



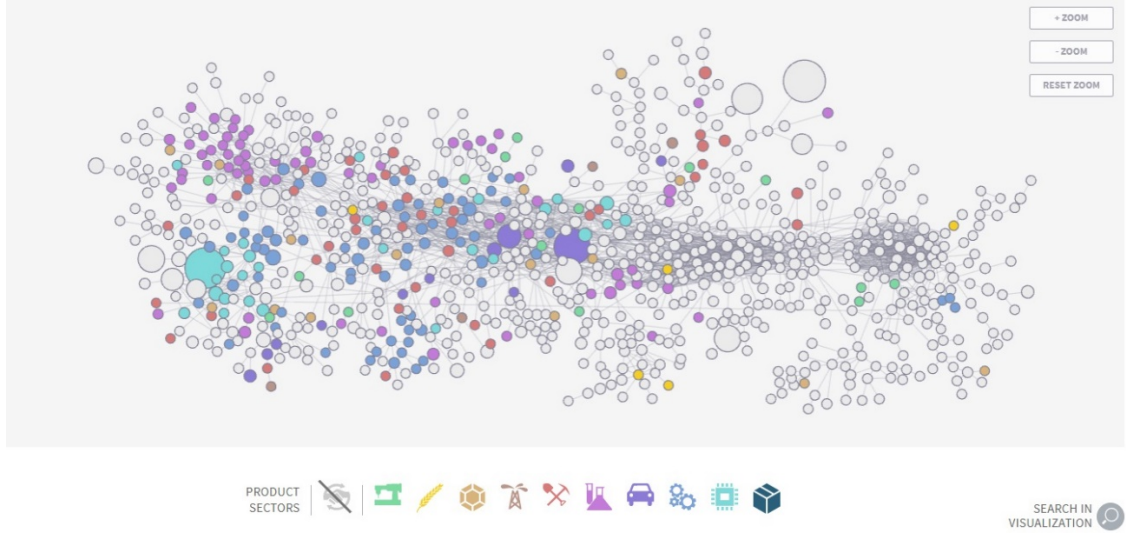
Şekil 4. A.B.D Ürün Uzayı

Amazon, Roblox, Facebook, Epic Games, Snapchat, Nvidia, Microsoft, Decentraland gibi dijital metaverse ürün ve hizmetlerine ev sahipliği yapan A.B.D. metaverse ekonomisinin öncüsü olarak değerlendirilmektedir.⁶⁶ Metaverse ekonomisinde güçlü ekonomik sermayeye sahip olması beklenen A.B.D.'nin şekil 4'te görüldüğü üzere, bu alanda gerekli olan bilgi, beceri ve yetkinliğe dayalı ürünlerin üretiminde A.B.D. ekonomisinin ekonomik karmaşıklık endeksi yüksek ülkeler arasında olduğuna ulaşılmaktadır. A.B.D. ürün uzayı incelendiğinde ürün uzayının sağ üst bölümünde tekstil ürünlerinin olmadığı, ancak tarım ve tarıma dayalı ürünlerin üretiminin ve ihracatının yoğun olduğunu göstermektedir. Yine doğal kaynaklarla ilişkili ürünlerin olmadığı ancak otomobil sektörüyle ilgili kısmın yoğun olduğu gözlemlenmektedir. Haritanın sol üst köşesinde ilaç ve kimya sektörüyle ilgili bölgenin de oldukça yoğun olduğu ve yine elektronik üretimiyle ilgili ürünlerin de yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Belirtildiği üzere, A.B.D. ekonomisinin dayandığı ilaç kimya, otomobil, elektronik ve sanayi ürünleri teknoloji, bilgi, beceri gerektiren en yüksek alanlardır.⁶⁷

⁶⁵ "The Atlas of Economic Complexity by @HarvardGrwthLab".

⁶⁶ Huansheng Ning vd., "A Survey on Metaverse: the State-of-the-art, Technologies, Applications, and Challenges", *arXiv preprint arXiv:2111.09673*, (2021).

⁶⁷ "The Atlas of Economic Complexity by @HarvardGrwthLab".

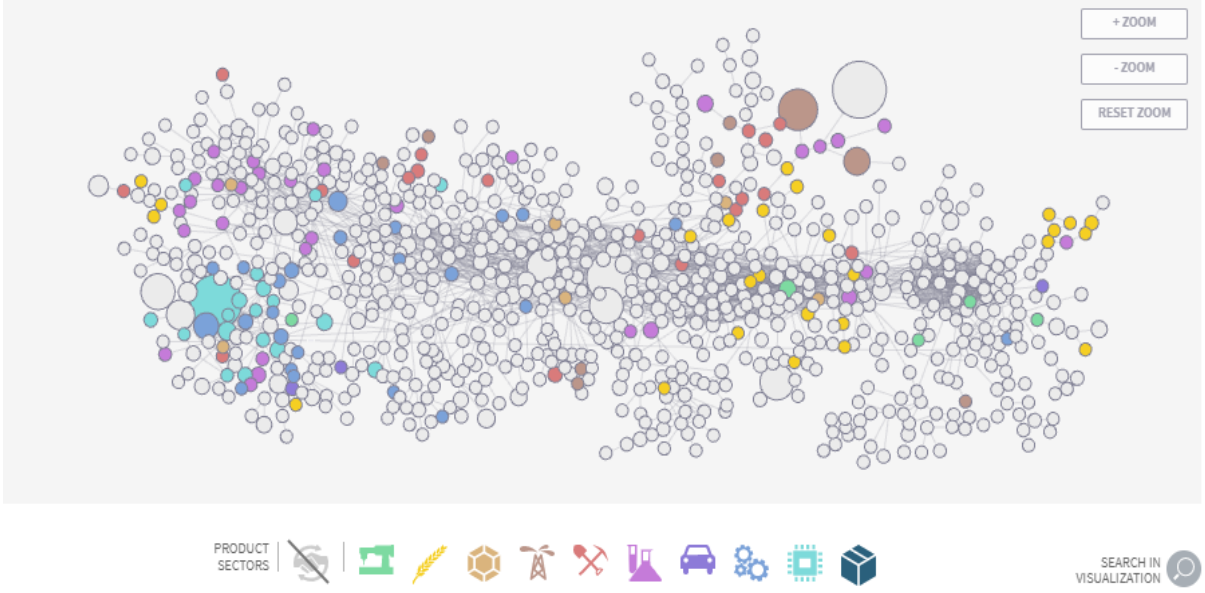


Şekil 5. Japonya Ürün Uzayı

Şekil-5'te Sony, Hassilass, GREE, Avex Digital Bussiness Development, Digital Motion gibi metaverse hizmetlerinin sahibi olan Japonya ekonomik karmaşıklık endeks değeri yüksek ülkeler arasında yer almaktadır. Batı'ya göre daha muhafazakâr ve kendisine has kültürü ile farklı bir toplum tipine sahip olan Japonya'da ekonominin daha çok elektronik, otomobil, ilaç ve kimya ürünlerine dayandığı görülmektedir. Diğer yandan ekonomik karmaşıklık endeks değerinde çok yüksek bilgi, beceri ve teknoloji gerektirmeyen tarım ürünleri, petrol ürünleri, doğal taş maden ürünlerine yönelik alanların çok yoğun olmadığı gözlemlenmektedir. Haritanın ortasından sol bölümüne doğru giden renklenme, Japon ekonomisinin ekonomik karmaşıklık endeks değerinin yüksek olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu bu durum Japonya'nın metaverse sermayesi noktasında güçlü ekonomiler arasında olacağını göstermektedir.

3.1.1. Seçilmiş İslam Ülkelerinin Ürün Uzay Analizleri

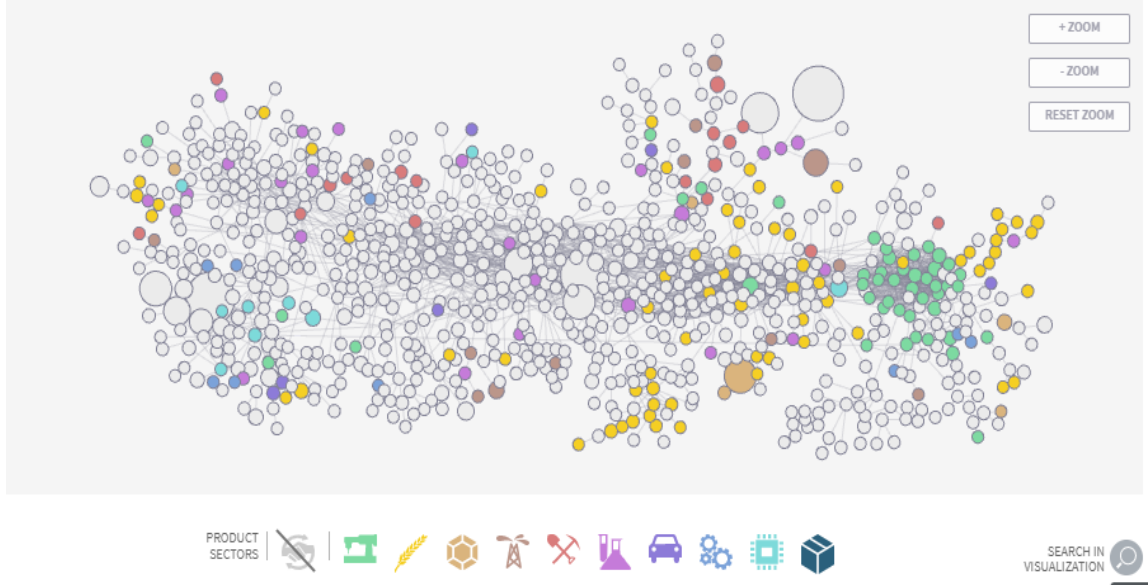
Ülkelerin teknoloji, bilgi ve becerilerini anlatan ekonomik karmaşıklık endeks değerlerinin daha net anlaşılması adına üç farklı ülkenin incelenmesinden sonra ağırlıklı olarak İslam inancının benimsendiği ülkelere yer verilmiştir. Bu ülkelerin seçilmesinin gerekçesi dünya genelinde yer alan İslam ülkeleri arasında birbirlerine kıyasla en gelişmiş ekonomilere sahip olmalarındandır. Aynı zamanda farklı İslam anlayışlarının egemen olduğu toplum yapıları olmaları ülke seçimini etkilemiştir. Bu ülkeler gelişmiş ekonomileri sebebiyle İslam ülkeleri arasında metaverse sosyal alanın güç alanında var olmaya aday olabilecek ülkelerdir.



Şekil 6. Malezya Ürün Uzayı

Şekil- 6'da Malezya'nın ürün uzayı incelendiğinde ürün uzayının sağ bölümünde görüleceği üzere belirli tarım ürünlerini üretip ihraç ettiği anlaşılmaktadır. Ürün uzayının ortasına geldiğinde ayrıca bazı işlenmiş tarım ürünleri üretip sattığı gözlenmektedir. Malezya ürün uzayında en dikkat çeken noktaların başında ürün uzayının sağ üst bölümünde yer alan alanların büyük ve koyu renkte olmasıdır. Bu alan petrol ve madencilik ürünlerinin bu ülkenin önemli ekonomik kalemleri olduğunu ifade etmektedir. Malezya'nın orta bölümünün ise önemli şekilde boş olduğu görülmektedir. Bu da ülkenin ekonomisinin sanayi ürünleri konusunda oldukça zayıf bir konumda olduğunu göstermektedir. Malezya'nın ürün uzayının sol alt bölümünde ise belirli alanların renkli olduğu tespit edilmiştir. Bu da farklı elektronik ürünler de üretim yapma kapasitesi olduğuna işaret etmektedir.⁶⁸ Özellikle bu kapasitesiyle İslam ülkeleri arasında metaverse sosyal alanının güç alanında var olmaya aday olduğu ifade edilebilir.

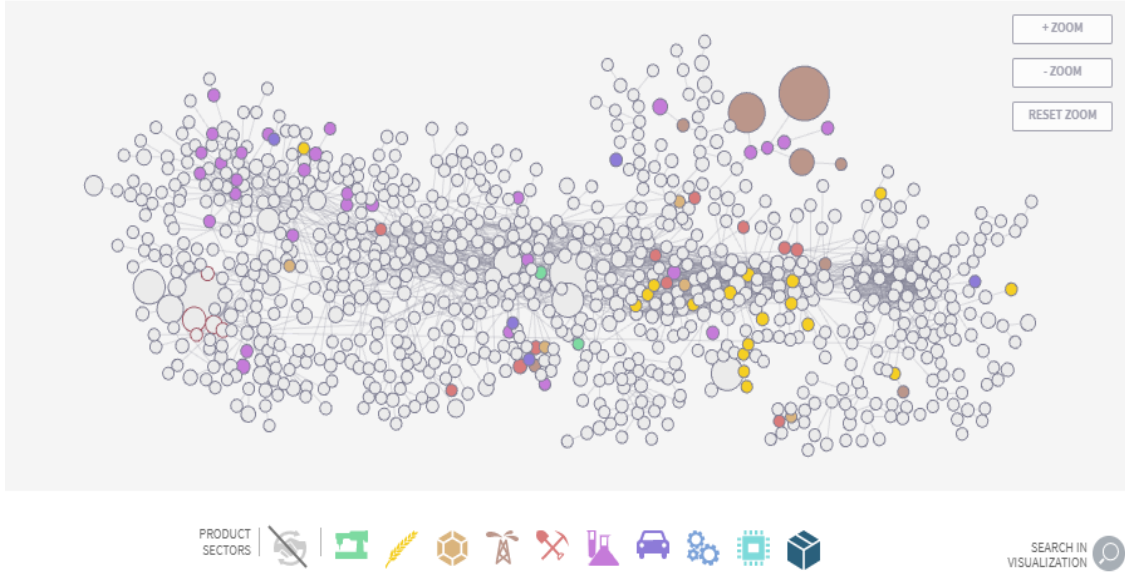
⁶⁸ "The Atlas of Economic Complexity by @HarvardGrwthLab" (Erişim 18 Aralık 2022).



Şekil 7. Endonezya Ürün Uzayı

Ekonomik kalkınma açısından son yıllarda önemli gelişmeler kaydeden Endonezya'nın ürün uzayı incelendiğinde bu ülkenin önemli ölçüde bilgi ve beceri içermeyen katma değeri düşük, tarımsal ürünleri yurt dışına ihraç ettiği görülmektedir. Bu durum ürün uzayı web veri tabanı incelendiğinde ürün uzayının sağ bölümünde (örneğin kakao) ve orta bölümünde (deniz ürünleri) açıkça görülmektedir. İlgili ülkede çok fazla bilgi gerektirmeyen emeğe dayalı tekstil ürünlerinin de yoğunlukta olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Endonezya bazı madencilik ürünlerinde de ön plana çıkmaktadır. Ürün uzayının orta bölümü ve sol bölümünün ise hemen hemen önemli ölçüde boş olduğu gözlenmektedir. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde Endonezya'nın çok fazla bilgi ve beceri gerektirmeyen ürünler üretip ihraç ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁹ Bu durum söz konusu metaverse sosyal alanında etki sahibi olmasını negatif etkileyebileceği anlamına işaret etmektedir.

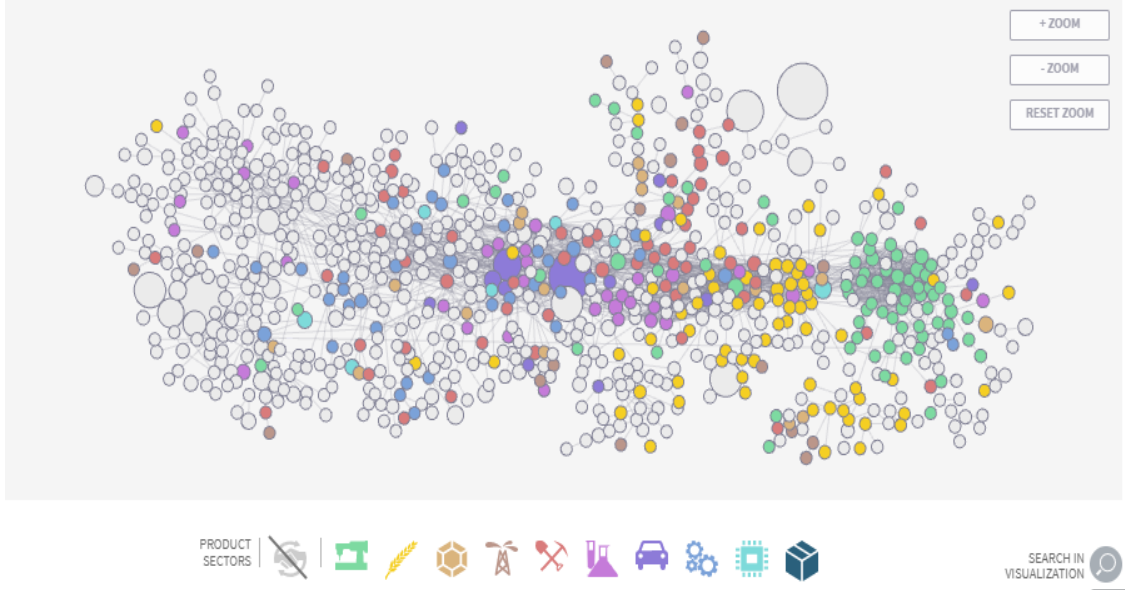
⁶⁹ "The Atlas of Economic Complexity by @HarvardGrwthLab".



Şekil 8. Suudi Arabistan Ürün Uzayı

Şekil- 8’de Suudi Arabistan’ın ürün uzayına dair bilgiler verilmektedir. Bu doğrultuda ürün uzayının sağ üstünde yer alan petrol ve petrole dayalı ürünler, buradan hareketle üretilen sol üstteki mor renkte belirtilen kimyevi ürünler, doğal gaz ve sağ altında yer alan belirli tarım ürünleri dışında önemli ölçüde ürün uzayının çok renkli olmadığı fark edilmektedir. Bu sınırlı renklenme ilgili ihracat bağlamında ülkenin ekonomisinin doğal kaynaklar üzerine tesis edilmiş, bilgi ve beceri içermeyen ürünlerde uzmanlaştığını göstermektedir.⁷⁰ Bu noktadan hareketle her ne kadar İslam ülkeleri arasında kişi başına düşen geliri yüksek olsa da Suudi Arabistan ekonomisinde bilgi, beceri ve teknolojik içerikli ürünlere gerekli yatırımlar yapılmadığında meta ekonomik sermayenin oluşumunun olumsuz etkileneceği ifade edilebilir.

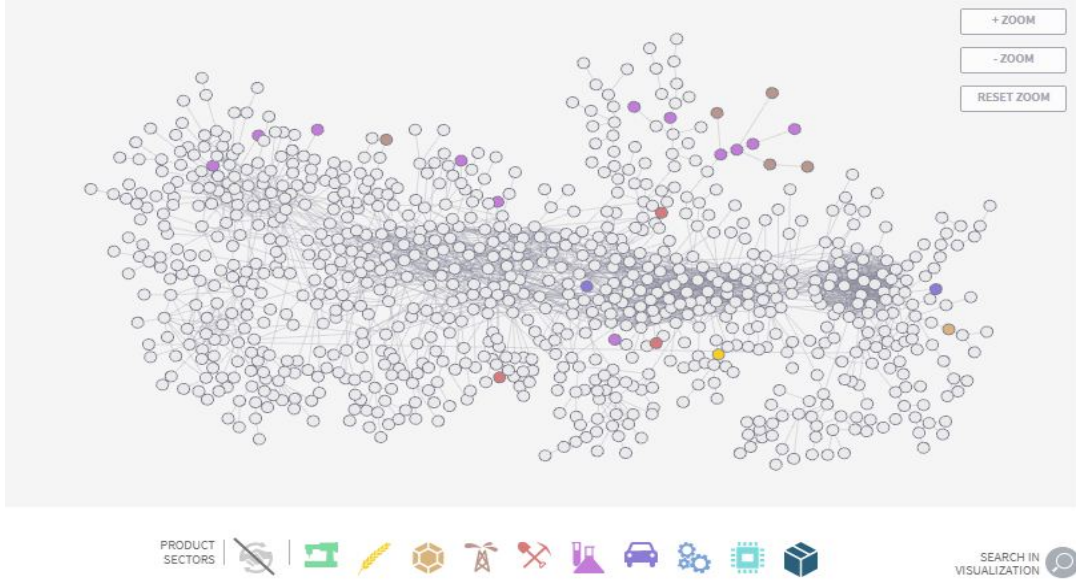
⁷⁰ “The Atlas of Economic Complexity by @HarvardGrwthLab” (Erişim 18 Aralık 2022).



Şekil 9. Türkiye Ürün Uzayı

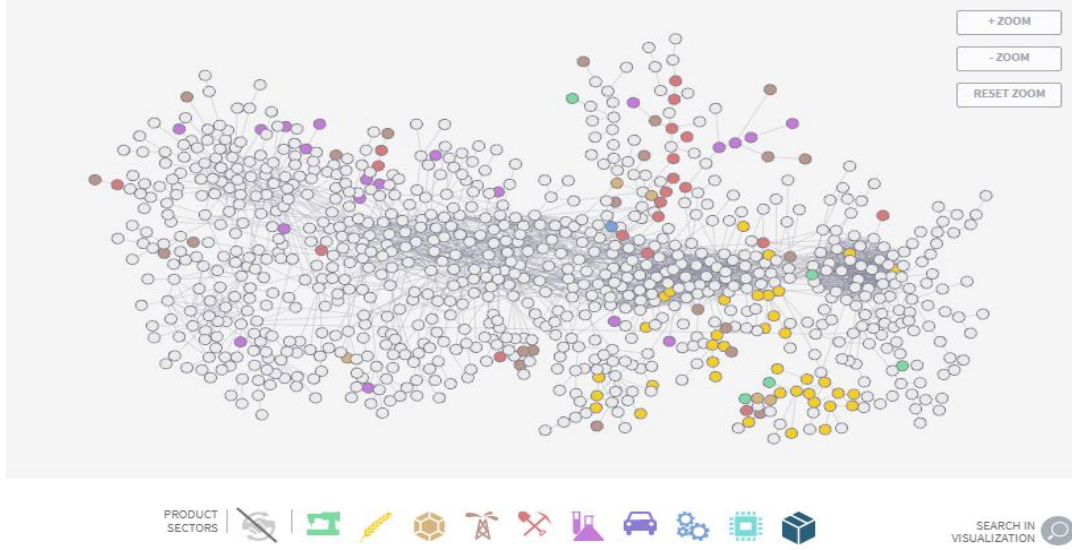
Şekil 9’da Türkiye’nin ihraç ettiği ürün gamına bakıldığında ürün uzayının sağ bölümünde tekstil ürünleri dikkat çekmektedir. Ayrıca ürün uzayının orta bölümünde işlenmiş tarım ürünleri (sarı) ve madencilğe dayalı ürünler (bordo) olduğu görülmektedir. Ürün uzayında en dikkat çeken bölüm ise özellikle sanayi ürünlerinin ürün uzayının ortasında kümelendiği görülmektedir. Bu da sanayi ürünlerin ülke açısından önemli bir parametre olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan haritanın özellikle sol kısmına bakıldığında görülen renksiz alanlar; bilgi, yetkinlik ve nitelikli beşerî sermaye gerektiren elektronik ve teknoloji temelli ürünlerin ve kimya ve ilaç sektörüne yönelik ürünlerin ihracat seviyelerinin yüksek olmadığı anlaşılmaktadır.⁷¹ Bu durum Türkiye’nin ekonomik olarak karmaşık bilgi, beceri ve teknolojik uzmanlık gerektiren sofistike ürün üretimine yatırım yapmadığında meta ekonomik sermayeye sahip olması muhtemel olan güçlü ekonomiler arasında değerlendirilebilmesini zorlaştırmaktadır.

⁷¹ “The Atlas of Economic Complexity by @HarvardGrwthLab” (Erişim 18 Aralık 2022).



Şekil 10. Katar Ürün Uzayı

Şekil 10'da İslam ülkeleri arasında kişi başına düşen milli gelir seviyesi en yüksek ülke kategorisinde değerlendirilen Katar ürün uzayına yer verilmiştir. Ürün uzayı incelendiğinde ise, ilgili ülkenin yurt dışına ihraç ettiği çok kısıtlı bir ürün gamına sahip olduğu görülmektedir. Ürün grupları açısından değerlendirildiğinde ürün uzayının sağ üst bölümü petrole dayalı ürünlerin olduğu göze çarpmaktadır. Bunun yanında ilgili ülkenin ürün uzayında bilgi ve beceri gerektiren ürünlerin yer aldığı sol bölümde çok sınırlı sayıda ilaç ve kimya sektörüne yönelik ürün çeşidi gözlemlenmiştir.



Şekil 11. İran Ürün Uzayı

Şekil 11’de kendisine konan ambargodan dolayı Batı ile ilişkileri oldukça sınırlı olan ve Şii Müslümanlığının egemen olduğu İran’a yer verilmiştir. İran’ın ürün uzayı incelendiğinde, ilgili ülkenin özellikle bazı tarım ve madencilğe dayalı ürünlerde yoğunlaştığı görülmektedir. Bunun yanı sıra ham petrole dayalı ürünler ürün uzayının sağ üst bölümünde görülmektedir. Ürün uzayının merkezinde büyük bir boşluk olduğu gözlenmiştir. Ürün uzayının sol-orta üst bölümünde ise bazı çelik ve metal bazlı ürünlerin varlığı dikkat çekmektedir. Teknoloji, bilgi, beceri ve yetkinlik gerektiren ürünlerin yer aldığı ürün uzayının sol bölümünde ise çok kısıtlı ürün ihracatı⁷² muhtemel meta ekonomik sermayenin oluşmasına engel olabilecektir.

Genel olarak İslam ülkelerinde yaygın olan ve ihracatı yapılan ürünlere bakıldığında Malezya’da ağırlıklı olarak elektronik ve kimya ürünleri, Suudi Arabistan’da petrol ürünleri, Endonezya’da tekstil ve tarım ürünleri, Türkiye’de tekstil, tarım, sanayi ve kimya ürünleri, Katar’da petrole dayalı ürünler, İran’da tarım ve sınırlı düzeyde madencilğe dayalı ürünlerin yaygın olduğu gözlemlenmektedir. Özellikle Malezya ve Türkiye dışında söz konusu önde gelen İslam ülkelerinin ekonomilerinde teknoloji, bilgi ve becerinin daha az gerektiği ihracat ürünlerinin yaygın olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla analizin başında verilen Almanya, A.B.D., Japonya gibi ülkelerin ekonomilerine kıyasla seçilen bu İslam ülkelerinin ekonomik karmaşıklık endeksi değerlerinin çok yüksek olmadığı gözlemlenmiştir.

⁷² “The Atlas of Economic Complexity by @HarvardGrwthLab” (Erişim 18 Aralık 2022).

Country	Most Recent Year	Most Recent Value (Thousands)	
Germany	2021	209,744,317.15	
United States	2021	169,217,253.98	
Japan	2021	116,513,861.43	
Malaysia	2021	108,683,179.74	
Indonesia	2021	7,492,072.75	
Türkiye	2021	5,715,251.92	
Saudi Arabia	2020	217,407.45	
Iran, Islamic Rep.	2018	153,101.89	
Qatar	2021	147,164.03	

Şekil 12. Kaynak: Dünya Bankası⁷³

Katar örneğinde görüldüğü üzere bazı İslam ülkelerinin milli geliri yüksek olmasında bile özellikle bilişim ve teknoloji ağırlıklı mal ve hizmetlerin üretimindeki ekonomik tutumları meta ekonomik sermayeyle olan ilişkilerini belirleyecektir. Ürün uzayında genel olarak ihraç edilen ürün gamlarının yanı sıra özellikle ülkelerin metaverse teknolojilerini mümkün kılacak yüksek teknoloji ağırlıklı ürün ihracatına daha yakından bakılması analizi daha anlamlı kılacaktır. Çünkü daha öncede ifade edildiği üzere teknolojik açıklık ve teknolojik üretim ülkelerin yabancı piyasalarla ilişkisiyle doğrudan bağlantılıdır.⁷⁴ Bu kapsamda tablo 1'de Dünya Bankası veri tabanından yüksek teknoloji ürün ihracatına yönelik A.B.D. doları cinsinden veriler çekilmiştir. Yüksek teknoloji ürünleri havacılık, bilgisayar, ilaç, bilimsel aletler ve elektrikli makineler gibi Ar-Ge yoğunluğu yüksek ürünleri içermektedir. Bu tabloya göre en yüksek değerlere Almanya, A.B.D., Japonya sahiptir. İslam ülkeleri arasında yine bu ülkeleri Malezya takip etmektedir. Bu sırayı daha sonra sırasıyla Endonezya, Türkiye, Suudi Arabistan, İran, Katar takip etmektedir. Tablonun en yüksek ve en düşük değerlerine baktığımızda Almanya yıllık bazlı 209 milyar dolar değerinde yüksek teknoloji ürünü ihracatı gerçekleştirmekte iken kişi başına düşen Gayri Safi

⁷³ “High-technology exports (current US\$) - Türkiye, Malaysia, Saudi Arabia, Indonesia, Qatar, Iran, Islamic Rep., Germany, Japan, United States | Data” (Erişim 18 Aralık 2022).

⁷⁴ Almeida - Fernandes, “Openness and Technological Innovations in Developing Countries”, 720.

Milli Hasılası (GSYM)i Almanya'dan daha yüksek olan Katar, 147 milyon dolar yüksek teknoloji ürünü ihracatı gerçekleştirdiği görülmektedir.

Sonuç ve Politika Önerileri

Dünya tarihinin paradigmatik düzeyde önemli kırılma noktalarından biri olacak metaverse çağı, kozmolojiye ait gerçekliklerimizi ve toplumsal varoluşlarımızı yapı-sökümüne uğrattığı kendi ontolojik ve epistemik merkezi doğrultusunda yeniden dizayn edeceği aşikârdır. Özel hayat, sosyalleşme, eğitim, iş, alışveriş gibi toplumsal pratiklerde olduğu gibi tüm toplumsal varoluşların da metaverse teknolojisi kanalıyla büyük dönüşümler geçireceği olası bir evrende insanlık, riskler ve potansiyellerin aynı potada olduğu yeni bir meta kozmolojik bir anlamlandırma ile yüz yüzedir. Bu değişim karşısında ortaya çıkan soru ise; toplumların habitusunu (zihinsel, duyuşsal şema) veya kolektif bilincini yapılandıracak olan yeni kültürün, anlamların, sembollerin ve sınıflandırma sistemlerin inşasının nasıl ve kimler tarafından gerçekleştirileceğidir.

Çalışma kapsamında ulaşılan ve altı çizilmeye çalışılan yukarıdaki sorunun cevabı meta sosyal alandaki aktörlerin sahip oldukları ekonomik sermaye üzerinden alan ve zihniyet ilişkisini dizayn edeceğidir. Sosyal alan teorisi kapsamında konu ele alındığında meta sosyal alanı ve meta habitusları belirleyen alanındaki meta ekonomik sermaye (teknoloji, bilgi, bilişim ve beşerî sermayenin ekonomik sermayeye dönüştüğü sermaye biçimi) olacaktır. Diğer bir ifadeyle metaverse alanında gerçekliğin ve bu kapsamda toplumsal pratiklerin üreticisi dinler, büyük anlatılar, ideolojiler, devletler, hükümetler veya diktatörler değil; yeni alanın tanrıları bilgi, beceri, yetkinlik, inovasyon ve üretilen teknolojiye yatırım yapan sosyal yapılar olacaktır. Bu kapsamda meta ekonomik sermaye sahipleri meta sosyal alanın güç alanında konumlanmakta ve güç alanında var olan meta alanın zihniyetini, kültürünü, bilgilendirme sistemlerini, epistemolojisini, beğenilerini, yargılarını, değerlerini ve bu noktalardan hareketle toplumsal pratiklerini üreteceklerdir.

Metaverse sosyal alanının güç alanında var olabilmek meta ekonomik sermayeye yapılacak yatırımlardan ve düzenlemelerden geçmektedir. Söz konusu bu çalışmada bilgi ve teknoloji üretme yetkinliğini gösteren ekonomik karmaşıklık endeksinin görsele aktarılmış hali olan ürün uzayı bağlamında Malezya, Endonezya, Türkiye, Suudi Arabistan, İran ve Katar gibi dünyada önde gelen seçilmiş İslam ülkelerinin mevcut meta ekonomik sermayelerine dair kesitsel bir analiz sunulmaya çalışılmıştır. Çalışma kapsamında söz konusu endeks değerleri doğrultusunda bu ülkelerin henüz mevcut halleriyle metaverse alanına yapısal açıdan yeterli düzeyde hazır olmadığı gözlemlenmiştir. Diğer taraftan çalışmada Malezya yüksek teknoloji

üretimindeki performansı ile İslam ülkelerinin önde gelen temsilcisi olarak metaverse sosyal alanında önemli aktörler arasında olabilme ihtimali olduğu ifadelendirilebilir. Özellikle Katar ve Suudi Arabistan gibi ülkeler de sahip oldukları yüksek gelirleri bilim ve teknoloji alanına dönüştürebildiklerinde bir gelecek vaad edebilme imkanları söz konusu olabilir.

İslam ülkelerinde teknoloji transferi çeşitli kanallar aracılığıyla gerçekleştiğinden özellikle yabancı piyasalarla olan ilişkilerin düzenlenmesi, yabancı sermayenin desteklenmesi ve yüksek teknoloji ürünlerinin üretimi ve ihracatının artırılması gereklidir. Ülkelerin kurumsal kalitesi; yabancı yatırımlar ve sermaye ile olan ilişkiyi büyük oranda etkilediğinden İslam ülkelerinde kurumsal özerkliğin gelişmesi zorunludur. Diğer taraftan ticari açıklığın teknolojik açıklıkla ve teknoloji adaptasyonu ile ilişkili olduğundan ve aynı zamanda teknolojik açıklık da nitelikli iş gücü ile ilişkili olduğundan,⁷⁵ nitelikli iş gücünün artırılması ülkelerin teknolojik açıklıklarının gelişmesi için önemlidir. Gelişmiş ülkelerin amiralliği yapacağı bu hiper gerçeklik evreninde aradaki makas açılmadan ve henüz bir meta kültürel bir hegemonya oluşmadan İslam ülkelerinin teknolojik açıklıklarını artırmak ve meta ekonomik sermayelerini geliştirmek bağlamında toplumun eğitim, siyaset, hukuk, din, sanat tüm kurumlarıyla ve hem kamu hem özel sektörler gibi paydaşlarla çeşitli girişim ve düzenlemelere gitmesi gerekmektedir.

Konunun sosyal alan teorisi perspektifinde ele alınması; güç alanındaki aktörlerin yüksek meta ekonomik sermayeye sahip olarak daha otonom ve özerk bir noktada olacaklarını, diğerlerinin ise daha düşük meta ekonomik sermayeye sahip olarak heteronom noktada olmasına yol açacağını; ve söz konusu bu konumların da otonom gruptakilerin tahakküm yarattığı daha bağımlı bir ilişkiyi açığa çıkartacağını göstermiştir. Bu bağlamda metaverse ekonomisinin eşik bekçileri⁷⁶ kendi çıkarlarını maksimize etmek ve kendi değerlerini tekeldi bir şekilde yaymak, çevrede yer alan diğer tüketici toplumları akkültüre veya inkültüre etmek bağlamında üst bir hegomonik kültür oluşturma ihtimali söz konusu olduğu ifade edilmelidir. Mevcut konumların devamı halinde, şimdi olduğu gibi gelecekte de özellikle az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler, gelişmiş ülkelerin sunacağı bu teknolojik yeniliklere bağımlı hale geleceğinin altı çizilmelidir.

⁷⁵ Caselli - Coleman, "Cross-country technology diffusion: The case of computers".

⁷⁶ Oğuz, "Metaverse: Dijital büyük patlamada fırsatlar ve endişelere yönelik algılar", 253.

Kaynakça

- Almeida, Rita - Fernandes, Ana Margarida. "Openness and Technological Innovations in Developing Countries: Evidence from Firm-Level Surveys". *The Journal of Development Studies* 44/5 (Mayıs 2008), 701-727. <https://doi.org/10.1080/00220380802009217>
- Al-Shohaib, Khalid vd. "Internet adoption by Saudi public relations professionals". *Journal of Communication Management*.
- Azam, Afshan vd. "Impact of 5-D of religiosity on diffusion rate of innovation". *International Journal of Business and Social Science* 2/17 (2011).
- Bolger, Ryan K. "Finding Wholes in the Metaverse: Posthuman Mystics as Agents of Evolutionary Contextualization". *Religions* 12/9 (Eylül 2021), 768. <https://doi.org/10.3390/rel12090768>
- Bourdieu, Pierre. "The forms of capital". *The sociology of economic life*. 78-92. Routledge, 2018.
- Bourdieu, Pierre. *The logic of practice*. Stanford university press, 1990.
- Bourdieu, Pierre. "Vive la crise!" *Theory and society* 17/5 (1988), 773-787.
- Bourdieu, Pierre - Wacquant, Loïc JD. *An invitation to reflexive sociology*. University of Chicago press, 1992.
- Can, Betül. *Pierre Bourdieu, Pratik Kuramı ve Dinsel Alan*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Can, Betül - Can, Muhlis. "Examining the Relationship Between Knowledge and Well-Being as Values of a Society: An Empirical Analysis for Turkey". *Regulating Human Rights, Social Security, and Socio-Economic Structures in a Global Perspective*. 211-226. IGI Global, 2022.
- Candan, Fuat. "Yapay Sinir Ağları ve Nesnelerin İnterneti".
- Caselli, Francesco - Coleman, Wilbur John. "Cross-country technology diffusion: The case of computers". *American Economic Review* 91/2 (2001), 328-335.
- Comin, Diego - Hobijn, Bart. "Cross-country technology adoption: making the theories face the facts". *Journal of monetary Economics* 51/1 (2004), 39-83.
- Damar, Muhammet. "Metaverse Shape of Your Life for Future: A Bibliometric Snapshot". *Journal of Metaverse* 1/1 (31 Aralık 2021), 1-8. <https://dergipark.org.tr/en/pub/jmv/issue/67581/1051371>

- dpa, BERLİN-Fotoğraf: “BioNTech’in tek başına ekonomiye katkısı yüzde 0.5”. Erişim 18 Aralık 2022. <https://www.hurriyet.com.tr/avrupa/biontechin-tek-basina-ekonomiye-katkisi-yuzde-0-5-41983226>
- Fernando, Henky - Larasati, Yuniar Galuh. “Metaverse And Hajj: The Meaning Of Muslims In Indonesia”. *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan* 15/2 (23 Kasım 2022), 195-217. <https://doi.org/10.35905/kur.v15i2.2622>
- Gaubert, Julie. “Seoul Will Be the First City to Enter the Metaverse”. *euronews*. 10 Kasım 2021. Erişim 18 Aralık 2022. <https://www.euronews.com/next/2021/11/10/seoul-to-become-the-first-city-to-enter-the-metaverse-what-will-it-look-like>
- GTech. “Büyük Veri (Big Data) Nedir, Neden Önemlidir, Nasıl Kullanılır | GTech”. *G Teknoloji* (blog), 01 Temmuz 2020. <https://www.gtech.com.tr/buyuk-veri-nedir-nasil-kullanilir/>
- Hausmann, Ricardo - Hidalgo, César A. “The network structure of economic output”. *Journal of economic growth* 16/4 (2011), 309-342.
- Hidalgo, César A. “The dynamics of economic complexity and the product space over a 42 year period”. *CID Working Paper Series*.
- Jeon, Hyun-joo vd. *Blockchain and AI Meet in the Metaverse. Advances in the Convergence of Blockchain and Artificial Intelligence*. IntechOpen, 2021. <https://doi.org/10.5772/intechopen.99114>
- Jun, Guichun. “Virtual reality church as a new mission frontier in the metaverse: Exploring theological controversies and missional potential of virtual reality church”. *Transformation* 37/4 (2020), 297-305.
- Katterbauer, Klemens vd. “Financial Cybercrime in the Islamic Finance Metaverse”. *Journal of Metaverse* 2/2 (31 Aralık 2022), 56-61. <https://doi.org/10.57019/jmv.1108783>
- Kevser Şahinbaş, Tefik Bahadır Güneş. “Metaverse Evreninin Karakteristik Özellikleri, Teknolojik Bileşenleri ve Sektörel Uygulamaları”. *Metaverse Evreninde Bütünleşik Pazarlama İletişimi*. İstanbul: Hiperyayın, ts.
- Khraim, Hamza. “Measuring religiosity in consumer research from an Islamic perspective”. *Journal of Economic and Administrative Sciences*.
- Kuş, Oğuz. “Metaverse: ‘Dijital büyük patlamada’ fırsatlar ve endişelere yönelik algılar”. *Intermedia International E-journal* 8/15 (2021), 245-266.
- Kutup, Nejat. “Nesnelerin interneti; 4H her yerden, herkesle, her zaman, her nesne ile bağlantı”. *XVI. Türkiye’de İnternet Konferansı* 11 (2011), 151-156.

- Lee, Byong-Kwon. "The Metaverse World and Our Future". *Review of Korea Contents Association* 19/1 (2021), 13-17.
- Lee, Lik-Hang vd. "All one needs to know about metaverse: A complete survey on technological singularity, virtual ecosystem, and research agenda". *arXiv preprint arXiv:2110.05352*.
- Liv, Cemil. "İslâm Hukuku Açısından NFT Ve Metaverse Ürünlerin Satım Sözleşmesine Konu Olması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (30 Eylül 2022), 1055-1086. <https://doi.org/10.33415/daad.1117984>
- Martin, John Levi vd. "Bourdieu's Theory of Social Field: Concepts and Applications".
- Narin, Nida GÖKÇE. "A Content Analysis of the Metaverse Articles". *Journal of Metaverse* 1/1 (31 Aralık 2021), 17-24. <https://dergipark.org.tr/en/pub/jmv/issue/67581/1051382>
- Ning, Huansheng vd. "A Survey on Metaverse: the State-of-the-art, Technologies, Applications, and Challenges". *arXiv preprint arXiv:2111.09673*.
- Panyapa, Rattana. "Buddhism Roles In The Metaverse Era". *Journal of Positive School Psychology*, 1747-1753. <https://www.journalppw.com/index.php/jpsp/article/view/7419>
- Rose, Grace. "How will God and the Church Fit into the Metaverse?" *Comm-entary* 18/1 (01 Mayıs 2022). <https://scholars.unh.edu/comm-entary/vol18/iss1/4>
- Schanzer, Jonathan - Miller, Steven. *Facebook fatwa: Saudi clerics, Wahhabi Islam, and social media*. FDD Press, 2012.
- Scribani, Jenny. "What Is Extended Reality (XR)?" *Visual Capitalist*. 16 Ocak 2019. Erişim 18 Aralık 2022. <https://www.visualcapitalist.com/extended-reality-xr/>
- Shen, X. "Chinese state-owned think tank flags national security risks of metaverse, citing potential political and social problems. South China Morning Post, 1 November".
- Stephenson, Neal. *Snow crash*. New York: Bantam Books, 1992.
- Swartz, David - Gen, Elçin. *Kültür ve iktidar: Pierre Bourdieu'nün sosyolojisi*. İletişim Yayınları, 2015.
- Tadros, Marlyn. "E-Hijab: Muslim Women in the Metaverse". *International Journal of Learning and Media* 2/2-3 (Mayıs 2010), 45-61. https://doi.org/10.1162/ijlm_a_00050
- Wang, Qin vd. "Non-fungible token (NFT): Overview, evaluation, opportunities and challenges". *arXiv preprint arXiv:2105.07447*.
- Yiğitoğlu, Mustafa. "Religious Virtual Living and Metaverse on the Real World". *Afro Eurasian Studies* 10/1 (20 Nisan 2022), 5-14. <https://doi.org/10.33722/afes.1093513>

“3D Nedir?” Erişim 04 Şubat 2023. <https://wmaraci.com/nedir/3d>

Twitter. “**Haramain** Twitter’da”. Erişim 18 Aralık 2022. <https://twitter.com/HaramainInfo/status/1470379187806425089>

“High-technology exports (current US\$) - Türkiye, Malaysia, Saudi Arabia, Indonesia, Qatar, Iran, Islamic Rep., Germany, Japan, United States | Data”. Erişim 18 Aralık 2022. https://data.worldbank.org/indicator/TX.VAL.TECH.CD?contextual=min&end=2015&locations=TR-MY-SA-ID-QA-IR-DE-JP-US&most_recent_value_desc=true&start=2015&view=bar

Bloomberg Professional Services. “Metaverse May Be \$800 Billion Market, next Tech Platform | Insights” (01 Aralık 2021), blm. Research and Analysis. <https://www.bloomberg.com/professional/blog/metaverse-may-be-800-billion-market-next-tech-platform/>

“Metaverse to contribute \$7.6bn to Saudi economy by 2030: report | Arab News”. Erişim 18 Aralık 2022. <https://www.arabnews.com/node/2212141/business-economy>

“Suudi Arabistan’dan Metaverse girişimi: Kabe sanal olarak ziyaret edilebilecek | Independent Türkçe”. Erişim 18 Aralık 2022. <https://www.indyturk.com/node/464451/bi%CC%87li%CC%87m/suudi-arabistandan-metaverse-giri%C5%9Fimi-kabe-sanal-olarak-ziyaret-edilebilecek>

“The Atlas of Economic Complexity by @HarvardGrwthLab”. Erişim 18 Aralık 2022. <https://atlas.cid.harvard.edu/>

“The Atlas of Economic Complexity by @HarvardGrwthLab”. Erişim 18 Aralık 2022. <https://atlas.cid.harvard.edu/explore/network?country=114&queryLevel=location&year=2020&productClass=HS&product=undefined&startYear=undefined&target=Product&partner=undefined>

“The Atlas of Economic Complexity by @HarvardGrwthLab”. Erişim 18 Aralık 2022. <https://atlas.cid.harvard.edu/explore/network?country=224&queryLevel=location&year=2020&productClass=HS&product=undefined&startYear=undefined&target=Product&partner=undefined>

“The Metaverse and How We’ll Build It Together -- Connect 2021”. haz. Meta. Yayın Tarihi 28 Ekim 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=Uvufun6xer8>

“Top 10 Companies Investing In The Metaverse”. Erişim 18 Aralık 2022. <https://www.parcl.co/blog/top-10-companies-investing-in-the-metaverse>

Are Islamic Countries Ready For The Metaverse Social Field In Terms Of Meta Economic Capital?

A Cross-Sectional Evaluation In The Context Of Product Space

Dr. Betül CAN

Extended Summary

In recent years, the breathtaking example of technology and informatics-based paradigmatic changes has started to be experienced with the development of metaverse technologies. With the coronavirus epidemic threatening human life, the steps taken to reduce these interactions due to the risk of face-to-face interactions have caused humanity to interact with more technology channels and facilitated the development of metaverse technology.

The internet of things (IoT), big data, artificial intelligence (AI), and augmented reality (AR), conceptually offer a unique form of reality and meaning to the metaverse, providing new forms of interaction for cultural, social, and economic fields corresponds to the cyber social space where different technologies such as virtual reality (VR), mixed reality (MR) and 3D (three-dimensional space) work together simultaneously. Metaverse also represents a global discourse of science and technology in society at the intersection of scientific innovation and technological change and the social, political, cultural, and economic transformation of the world.

Metaverse technologies are expected to be the catalyst for major paradigmatic shifts in the societal and individual arena. The metaverse field, which is likely to create both crisis and opportunity, has brought about important changes in the education, management, trade, social relations, gaming, and entertainment practices of the citizens of the global world. With these changing situations, the meaning of life and the construction of knowledge is likely to deconstruct the current situation. A cyber-social ecosystem awaits the world, in which rapidly changing social structures will create new forms of communication, build new social realities, and lead to the emergence of new cosmological meanings. In this context, these developed technologies will reshape social dynamics and relations. At this point, it is a crucial question who will be the actors of the current and possible changes in the future, and by which values the mentioned changes will occur?

There is a positive correlation between economic development and social values and mentality influencing each other. Starting from the argument that the meta economic capital owned will determine the social power area in the metaverse world, this study aims to examine the existing economic and technological infrastructures of Islamic societies to keep a projection of their possible positions in the metaverse world. The sample originates from Islamic countries with the highest GDP ratios compared to each other. Theoretically, starting from the social field theory; based on the product spaces of selected Islamic countries, some descriptive analyzes of the existing capitals of these countries in the metaverse are presented.

Pierre Bourdieu analyzes power relations in society from the perspective of field theory. According to him, in every social field, there is a power field where power struggles take place. The dynamics of this power area are built on the basic capital of that area, that is, the type of capital that is considered the most valuable. The power field is the point determining who will dominate the field, and it is the place where the struggles between the actors for its ownership take place. Considering the new metaverse society as a social field within the scope of social field theory; those who will build, transform and produce the habitus in the field (the mentality that is the source of the practices in the field) will be those whose capital is based on technology, informatics and knowledge-based economic capital, which is the basis of the power field, and who hold this type of capital. In other words, it is based on economic capital,

but when considered more specifically, as the main capital of the metaverse social field; it is the commodity economic capital of countries in the form of material structures, science, technology, innovation, competence, human capital, and technological openness. This meta economic capital in question is the dominant parameter that will determine the dynamics of the metaverse field and in this direction will affect the production of the meta habitus (the cognitive mechanism that produces the meta tendency, commodity social practices, and commodity culture).

In this study, Malaysia, Türkiye, Qatar, Saudi Arabia, Iran, and Indonesia are the chosen samples to evaluate the possibilities of the selected Islamic countries in terms of taking a position in the power field of the metaverse society. Accordingly; to analyze the meta economic capital of the relevant countries, a projection is presented. In this direction, a comparative descriptive analysis is carried out on the commodity economic capitals of these countries, based on the macro data obtained within the scope of the product space analysis, which is the visualization of the economic complexity index that measures the knowledge, skills and technological competencies of a society. According to this analysis, in line with the index values in question, it has been observed that these countries are not yet structurally ready for the metaverse field in their current form. On the other hand, in the study, it has been reached that Malaysia, as the leading representative of Islamic countries with its performance in high technology production, is likely to be among the important actors in the metaverse social field. Especially when countries such as Qatar and Saudi Arabia can transform their high incomes into science and technology, there may be opportunities to promising a future.

Religions, grand narratives, ideologies, states, governments, or dictators are not the producers of reality and social practices in this context in the metaverse field; the gods of the new field will be social structures that invest in knowledge, skills, competence, innovation, and technology produced. In this context, the owners of commodity economic capital are positioned in the power field of the meta social field will produce the mentality, culture, information systems, epistemology, tastes, judgments, values, and social practices of the commodity field existing in the power field.

Keywords: Sociology of Religion, Metaverse, Meta Social Field, Meta Habitus, Meta Economic Capital, Economic Complexity.

Nass-Olgu Diyalektiği Bağlamında Tedrîcîlik ve Tencîm

Gradualism and Piecemeal Revelation in the Context of the Divine Decree-Fact Dialectic

Öğr. Görevlisi Mustafa Yücel ŞARALDI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Tafseer
msaraldi@cumhuriyet.edu.tr

 [0000-0001-8632-6500](https://orcid.org/0000-0001-8632-6500)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article	
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
21 Ekim / September 2022	14 Ocak / January 2023	15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Şaraldı, Mustafa Yücel. "Nas-Olgu Diyalektiği Bağlamında Tedrîcîlik ve Tencîm", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 44-68.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1192928>.

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

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

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

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

Nass-Olgu Diyalektiği Bağlamında Tedrîcîlik ve Tencîm

Öz ► Kur'an'ın tencîmî olarak inzâl edilmesi; onun yirmi üç yıllık zaman diliminde âyetlerini Hz. Peygamber'e peyderpey indirmiş olmasını ifade eden bir anlayıştır. Kur'an, Cahiliye toplumunun inanç-ibadet algısını ve ahlâki değerlerini dikkate almıştır. Vahyin, âyetleri bu ekseninde tencîmi olarak indirmesi ile toplumun da Kur'an'ın amacı doğrultusunda tevhidî bir ahlâk toplumuna dönüştürülmesine tedrîcîlik denir. Tedrîcîlik, birey ve toplum hayatının sosyal dokusunu değiştirmede aşamalılık ilkesidir. Biz bu makalemizde iki amaç hedefledik. Birincisi tencîm ve tedrîc kavramlarının ifade ettiği farklı anlama temas etmek olacaktır. İkincisi ise, diyalektik bir ilişki çerçevesinde, vahiy döneminde Kur'an'ın tencîmî bir yöntemle kendi teşekkülünü oluştururken diğer yandan da toplumu şekillendirmesine (teşkil) değinmek olacaktır. Bu diyalektik ilişki sonucu İslâm toplumunun oluşum aşamalarında tedrîcîliğin, Kur'an'ın temel amaçlarına ulaşmada bir yönlendirme/metod olduğu aşikardır. Bu metoda göre de her çağda toplumların kendi dinamiklerine vahyin ictihâdî bir dinamizmle cevap üretmesi mümkündür. Nass-olgu diyalektiği bağlamında tedrîcîlik ilkesi bize bazı ipuçları vermektedir. Bu yöndeki ictihâdî dinamizm bizim makalemizin esasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tencîm, Tedrîc, Teşkil, Teşekkül.

Gradualism and Piecemeal Revelation in the Context of the Divine Decree-Fact Dialectic

Abstract ► The revelation of the Qur'an piece by piece means that the Quran verses were not revealed to the Prophet at once, but were sent down gradually in twenty-three years time. The Qur'an has taken into account the faith-worship perception and moral values of the ignorant society. The piecemeal revelation of the Qur'an verses and in line with the purpose of the Qur'an transformation of the society into a moral one which believes in unification and oneness of Allah (tawhid) means gradualism. In other words, gradualism means changing the social fabric of individual and community life. In this article, we primarily aim to touch upon the different meanings of the concepts of piecemeal and gradualism. Furthermore, we aim to indicate that there is a dialectical relationship in the period of revelation in which while the formation process of the Qur'an was ongoing, it itself also continued to shape the society with a piecemeal method as well. As a result of this dialectical relationship, it is obvious that gradualism is a method for reaching the basic aims of the Qur'an in the formation stages of the Islamic society. According to this method, in the context of the divine decree (nass)-fact dialectic, the principle of gradualism guides us and gives some clues. In this regard, ijthad dynamism will be the basis of our article.

Keywords: Tafseer, Piecemeal, Gradualism, Shape, Formation.

Giriş

Tedrîcîlik metodu literatürde, İslâm toplumunun oluşum aşamaları olarak ifade edilir. Toplum tedrîc sürecini yaşarken, her bir aşamasında, belirli bir karakteri var etmekte ve dönüşmektedir. Kur'an'ın nüzûlünün tencîmî olarak vahyedilişi de bunun bir hikmeti ve delilidir.

Kur'an insan hayatını, vahyin temel amaçları doğrultusunda yönlendirmektedir. Bu durum, gelişmekte olan İslâm toplumunda ortaya çıkan yeni problemlere, ihtiyaçlara cevap vermekle mümkündür. Bireysel ve toplumsal olarak maddi ve manevi anlamda değişim ve

dönüşüm, bir zorunluluktur. Yaşamımızı devam ettirdiğimiz bu dünya üzerinde, belli bir zaman sürecinde her şey belli bir ölçüde değişmektedir. Değişmeyen bir şey varsa o da “değişme kanunu”dur. Tedrîcîliğin aklen zarûrîliğini gösteren hem zamansal hem de çevresel¹ faktörler bulunmaktadır.

Nass-olgu diyalektiğindeki tedrîcîlik esasında şirk toplumunu tevhid toplumuna dönüştürmede hem tebliğ/irşat faaliyetini hem de hükümlerdeki (ibadet ve muamelat) tatbiki içine alan bir tanımdır. Sürekliliği ve aşamalılığı toplum ekseninde değerlendirir. Tedrîcîliğin kapsamı hem Mekke hem de Medine dönemindeki tüm içeriktir. Tencîm yöntemine göre, yüce Allah Kur'an âyetlerini, vahye muhatap olan toplumun karakterini dikkate alarak, âyet veya âyetler grubunu indirmiştir. Onları imân ve sâlih amelle zihnî, rûhî ve bedenî terbiye ile bilinçlendirir. Muhatap toplum, itikat ve ibadet ekseninde oluşturduğu tevhid ahlâkı ile aynı paralelde teşrî' hükümlerin ağırlığı (kolaydan zora, azdan çoğa doğru) da artmaktadır. Daha açık bir ifade ile Nass-olgu diyalektiğinde; muhatap toplumun karakterini dikkate alarak indirilen vahyin parça parça nüzûlüne tencîm, aynı paralelde muhatap toplumun bu indirilen âyetler ışığında şekillenmesine tedrîcîlik denilmektedir.² Kur'an, bu metotla, insan fitratını ve toplumların değişim yasalarını (sünnetullah) esas almaktadır.

Kur'an'ın teşekkül süreci, Mekke döneminde yaklaşık 13 yıl, Medine döneminde ise 10 yıl kadar sürmüştür. Mekke döneminin, inananlar açısından bir pedagojik eğitim ve hazırlık safhası olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemde Müslümanlar, tevhîdî akideyi gönüllerine yerleştirerek, aynı inancı taşıyan mümin kardeşleriyle birlikte müşriklerin ıstırap ve işkencelerine karşı sabır ve tahammül göstermeye çalışmışlardır. Mekke dönemindeki âyetler, Kur'an'ın genel anlamdaki muhtevasını içerir. Genellikle ahlâk, adalet, eşitlik, özgürlük, barış, paylaşım gibi konular içerir. Her çağa seslenen evrensel ilkeler ve mesajlar taşıdığı görülmektedir. Tevhit, nübüvvet ve ahiret hayatı ile ilgili konular ağırlıklıdır.³

Mekke'de ortak bir vicdan hürriyetine sahip olamayan Müslümanlar, inançlarını özgürce seslendirmek ve ibadetlerini de serbestçe yerine getirmek istiyorlardı. Bu amacı gerçekleştirmek için her adımlarında ağır bir imtihan tecrübesi yaşıyorlardı. Bunun sonucunda Müslümanlar, dinlerini rahat yaşamak ve tebliğ etmek için hicret gerçeği ile karşılaşmışlardır. Dolayısıyla Müslümanların, Medine'ye hicret ile İslâm devletini kurma mücadelesi başlamıştı.

¹ Niyazi Öktem, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi* (İstanbul: Der Yayınları, 1985), 285.

² Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 1/69-78.

³ Muhammed Kutub, *Dirâsetün Kur'aniye* (Kahire: Daru's-Şuruk, 1991), 20.

Medine dönemindeki âyetler, içerisinde ibadet ve muâmelâtla ilgili hukuki düzenlemelerin bulunduğu bölümlerdir. Bu dönemde, Mekke'deki içeriğin yanında teşrî' hükümlerde te'kid, tekrar ve sosyal dokunun oluşum safhalarına göre yeni hükümler getirilmiştir. Bu durumda Mekke dönemine, genel ve soyut (küllî yöntem), Medine dönemine ise ayrıntılı ve somut (cüz'î yöntem) diyebiliriz.⁴

Teşkil ve teşekkül kavramlarını, tencîm ve tedrîc kavramlarıyla birlikte değerlendirmenin ve aralarını buluşturmanın literatüre zengin bir anlam katacağı kanaatindeyiz. Bu çerçevede anılan kavramları içerdikleri ortak ilkelerle ele alarak işleyeceğiz.

Modern dönemde tedrîc (aşamalılık-gradualism) yönteminin sadece Kur'an'ın teşekkül süreci (nüzü'l dönemi) ile ilgili olmadığı, her toplumun özel şartlarını dikkate alan, süreklilik ve dinamizm esasına dayalı ictihâdî bir yöntem olduğu araştırmalara konu olmaktadır. Bu dinamizme hayat veren makâsıdın temel paradigmalardan biri tedrîcîlik ilkesidir. Zira insanlığın gelişimini ve toplumların düzeyini dikkate alan tedrîcîliği, aynı zamanda anlam çoğulculuğunun/sapmasının⁵ önüne geçilmesi açısından da makâsıd'ın içinde yer alan bir prensip olarak düşünmek önem arz etmektedir. Dolayısıyla vahyin temel gayesine ulaşmada, tedrîcîlik (teşkil) prensibinden istifade edilerek, aktüel yaşama yön vermede ictihâdî bir yöntem önerisi makalemizin esasını oluşturmaktadır.

1. Nass-Olgı Diyalektiği Çerçevesinde Kur'an'ın Nüzûlü

Kur'an'ın yirmi üç yıl gibi bir süreç içinde parça parça/peyderpey inzâlî ile metnin ortaya çıkması, Kur'an'ın teşekkül sürecinin, muhatabın olgusal durumuyla ilişkili olduğunu gösterir. Yani nass-muhatab ilişkisinde bir diyalektik ilişkinin varlığından bahsedebiliriz.

Nass-olgu ilişkisi, Cenâb-ı Hakkın âyetleri inzâl buyururken muhatapları ve onların etrafında gelişen olayları dikkate almasına denir. Olgu, Kur'an'ın inişi esnasında ilk muhatap kitlenin yaşamış olduğu sosyal gerçekliği, insanların ihtiyaçları ve beklentileriyle ilgili oluşumları ifade etmektedir. Nass ise bunlara verilen cevaptır.⁶

⁴ Talip Türkan, "Tedrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/265-267.

⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Farid Esack, *Kur'an Özgürleşme ve Çoğulculuk*, çev. Çağla Taşkın (Ankara: Hece Yayınları, 2018).

⁶ Muhsin Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 18-31.

Kur'an'ın nüzûlünü (ilk inzâlini) ifade eden iki âyet-i kerime şöyledir: “*Kur'an'ın indirildiği Ramazan ayıdır.*”⁷, “*Biz onu (Kur'an'ı) Kadir gecesinde indirdik.*”⁸ gibi benzer âyetlerde yer alan ‘inzâl’ kelimesine ‘toplu iniş’ manası verilmesine Subhi Salih (ö. 1986) itiraz etmektedir. Subhi Salih, bu durumun tarihte Kur'an'ın peyderpey indiriliş gerçeğine ters düştüğünü ve bunun inanç açısından itikadî bir mesele olmadığını dolayısıyla buna katılmadığını dile getirmiştir.⁹ Yine Zemahşerî¹⁰ (ö. 538/1144) ve Nasr Hamid Ebû Zeyd (ö. 2010) bu gibi âyetlerde yer alan ‘inzâl’ kelimesinin toplu bir inişi ifade etmediğini, esasında ‘Kadir gecesinde Kur'an'ın inmeye başlamasını’ ifade ettiğini söylemiştir.¹¹

Kur'an'ın kendisi de bunu desteklemektedir. Zira Kur'an'ın münecemen yani parça parça indirildiğini ifade eden âyetler şu şekildedir: “*Biz onu, insanlara aralıklarla okuyasın diye okumaya elverişli bölümlere ayırdık, peyderpey indirdik.*”¹², “*İnkârcılar, “Kur'an ona bütünüyle bir defada indirilseydi ya!” diyorlar. Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik.*”¹³

Kur'an'ın peyderpey indirilişini ifade eden tencîm kelimesi *نجم* “doğmak, bitmek” kökünden türemiştir.¹⁴ Bu kökten türeyen, ‘tencîm’ ise, bir şeyin parça parça, bölüm bölüm aralıklarla ortaya çıkması anlamına gelir.¹⁵ Terim olarak tencim kelimesi şöyle tanımlanabilir: “*Kur'an'ın 23 yılda çeşitli aralıklarla farklı olay ve olgular çerçevesinde bölüm bölüm inmesine tencîm yani Kur'an'ın parça parça inişi denir.*”¹⁶

⁷ *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), el-Bakara 2/185.

⁸ el-Kadir 97/1.

⁹ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l- Kur'an* (b.y., Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000), 51; Ayrıca nüzul nazariyeleri tartışması ve tasnifini için bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-Şirfân*, 1/58-64.

¹⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb, 2012), 1/174.

¹¹ Nasr Hâmîd Ebû Zeyd, *Mefhumu'n-nass dirase fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Merkezu'l-Kâfi el-Arabî, 1994), 100.

¹² el-İsrâ 17/106.

¹³ el-Furkân 25/32.

¹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1424/2003), “ncm”, 4/195; Mecdüddîn Ebu's-Sâdat el-Mubarek b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğârîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 5/24.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî eymâni'l-îmân*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Battâtî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1429), 358.

¹⁶ Ömer Faruk Yavuz - Bilal Deliser, *Tefsir Metinleri I, Kur'an Metni ve Olgusal Bağlamı ile İlgili Kavramlar* (Bursa: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2019), 45.

Kur'an'ın peyderpey indirilişine dair pek çok hikmetler vardır. Bu hikmetlerden bazılarını; Hz. Peygamberin kalbini kuvvetlendirmek, Müslümanların durumunu dikkate alarak onları cesaretlendirmek, teselli etmek, onlara kolaylık sağlamak, onların âyetleri içselleştirmelerini ve ezberlemelerini kolaylaştırmak, ahlâk ve eğitimi hedeflemek, muhataplarına meydan okumak ve aciz bırakmak, münafıkların, ehl-i kitabın ve müşriklerin sorularına cevap vererek direk muhatapla ilişkide olmak şeklinde sıralamak mümkündür.¹⁷ Bu hikmetler çerçevesinde belki de en önemli ve kapsayıcı olan hikmet, Kur'an'ın nass-olgu diyalektiği içinde teşekkül etmesidir. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamaya çalışırken bir yandan nasların dil bakımından inceliklerini bilmek, diğer yandan da metinle tarih-kültür ve toplum arasındaki ilişki çerçevesinde yüce Allah'ın maksadını (kasdu'l-mütekellim) ortaya çıkarmak gerekmektedir.¹⁸

Kur'an'ın tencîmî ve nass-olgu diyalektiği çerçevesindeki tadrîcîlik konusunun, Kur'an tefsirinin doğru anlaşılması açısından önemli bir yaklaşım olduğu bilinen bir durumdur. Nitekim gerek nüzûl ortamını dikkate alan araştırmalar olsun gerekse de esbâb-ı nüzûl veya Mekkî-Medenî ayrımını gözetilen araştırmalar olsun, tefsire ilişkin bu gibi çalışmalar, hep bu anlamı ortaya çıkarma gayretine dayanmaktadır. Çünkü Kur'an metninin parça parça inişinin farkındalığı her bir bölümün (âyet veya âyet pasajlarının) indiği zaman, mekân ve problemlerle ilişki kurmak, Kur'an'ı daha doğru anlama ve tefsir etmesine imkân verecektir. Bu anlayış bize, yeri geldikçe tek bir sûre içerisinde, tarihsel bağlamı dikkate alarak farklı zaman ve koşullarda inen âyet grupları arasında iç bağlam oluşturmamızı sağlayacaktır. Bu konuda verilecek örneklerden biri Alak sûresi'dir. Bilindiği üzere sûrenin ilk beş âyeti, Hz. Peygamber'e risâlet görevinin verildiği ve inen âyetleri insanlara okuma/aktarma yönünde vurgu yapan ilk âyetlerdir.¹⁹ Sûrenin geri kalan kısmı bundan yaklaşık üç yıl sonra inmiştir. Bu âyetler, Hz. Peygamber ve ashabını namazdan alıkoyan Ebû Cehil ve müşriklerle ilgilidir.²⁰ Kur'an'ın tencîmî olarak indiğinin ve toplumun tadrîcî olarak değişiminin farkında olan bir kimse, bu iki bölümü bir bütünlük gibi değil hem tarihsel bağlam hem de konu çerçevesinde anlamaya çalışır. Bu durumun da Kur'an'ı daha doğru anlama ve tefsir etmede göz ardı edilemeyecek bir husus olduğu açıktır.

Kur'an, tencîmî olarak teşekkül ederken, aynı paralelde toplumda tadrîcî bir yöntemle şekilleniyor. Nüzûl dönemindeki bu süreç genellikle iki dönem altında incelenir. Bunlar Mekke

¹⁷ Zûrkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/69-78; Ayrıca konuyla alakalı makale için bk. Yaşar Kurt, "Kur'an'ın Nüzul Süreci", I. Kur'an Sempozyumu (Çorum: İslâmi İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 131-135.

¹⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MİFAV, 2019), 151-152.

¹⁹ Ebû'l-Hasan Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâb-ı nüzûli'l-Kur'an*, Thk. Âsım b. Abdulmuhsin el-Humeydân (Damam: Dâru'l-İslâh, 1992), 10-12.

²⁰ Vâhidî, *Esbâb-ı nüzûli'l-Kur'an*, 460.

dönemi ve Medine dönemi olarak araştırmalara konu olmuştur. Biz de makalemizde bu dönemlere kısaca temas edeceğiz.

1.1. Mekke Dönemi

Mekke döneminde genel olarak imân/tevhîd akîdesinin gönüllere nakşedilmesi hedeflenmiştir. Mekke döneminde Müslümanlar, hâkim ideolojinin/putperest müşriklerin baskı ve zulümlerine karşı çok ciddi sabır ve tahammül göstermişlerdir. Zira müminler, müşrik kesimler tarafından her an zulüm ve baskı altındaydılar.²¹ Böylesi zor bir dönemin cenderesinden geçen müminler için en ümit verici teselli kaynağı Cenâb-ı Hakk'ın inzâl ettiği mesaj yüklü âyetler olmaktadır. Bu şartlar altında vahyedilen âyetlerde, Hz. Muhammed ve ashabına geçmiş peygamberlerin tevhîdî mücadeleleri ve buna karşılık çektikleri çilelerden, Allah'ın rahmet ve mağfiretinin genişliği, uhrevî yaşamdan örnekler verilerek, onların da tüm baskı ve işkencelere karşı sabır göstermeleri tavsiye edilmiştir. Bu konuda birçok âyet bulunmaktadır. Şu âyeti örnek olarak zikredebiliriz: “(Ey Habibim!) Senden önce nice peygamberler yalanlandı. Ve kendilerine yardımımız gelene kadar yalanlanmalarına ve sıkıştırılmalarına tahammül ettiler.”²²

Mekke veya Medine döneminde inen âyet ve sûrelerle ilgili olarak sınıflandırma Ulûmu'l-Kur'an kaynaklarında yer almaktadır. Buna göre üç değişik kriter temel alınmıştır. Bu tasnifler zaman, mekân ve muhatap şeklinde değerlendirilerek, tanımı da yapılmıştır.²³ Bu tanımlardan en yaygını ve en çok tercih edileni, hicret öncesinde nazil olan âyet ve sûrelerin Mekkî; hicret sonrasında nazil olan âyet ve sûrelerin ise Medenî²⁴ olarak kabul edildiği görüştür.

Kur'an'ın en temel konusu akidedir. Medenî sûrelerin belli başlı konusu akide ise de Mekkî sûrelerin ana konusu bütünüyle akidedir. Mekkî sûrelerde akide konusu tüm alanları kaplamakta ve ağırlıklı olarak işlenmektedir.²⁵

Mekkî sûrelerde ağırlıklı olarak Allah teâla, insanın tecrübe alanı içerisinde örnekler vererek, beş duyu organının dışındaki alemin tasavvuruna dair benzetmelerle, kıyasla ve hatta bazı delillendirmelerle kendi varlığı ve birliğini ispata çalışır. Bunun yanında gönderdiği

²¹ Muhammed Gazâlî, *Fıkhu's-sîre*, çev. Resûl Tosun (İstanbul: Risale Yay., 1991), 117.

²² el-En'âm 6/33; Bu konudaki benzer âyetlere bk. el-Âl-i İmrân, 3/34; el-Ahkâf 46/35; el-Müzzemmil 73/10; et-Tûr 52/48; el-Mâide 5/67.

²³ Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *İslâm'da Kur'an*, çev. Ahmed Erdiç (İstanbul: Bir Yay., 1988), 120.

²⁴ Ebü Abdillâh Bedreddin b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l Kur'ân*, thk. Ebu-Fadl Dimiyati (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 132.

²⁵ Muhammed Kutub, *Kur'an'ı Nasıl Okuyalım*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yay., 1992), 77.

elçilerin, ölümün ve tekrar dirilmenin hak olduğunu veya hesap günü gibi hususlarda, bozuk akidelere sahip insanlara deliller sunarak onları, doğru yola davet etmeye çalışır.²⁶ Bu ilk mesajlar, eski âdetlerin cehalete dayandığını ve tamamen anlamsız ve temelsiz olduğunu ispatlar. Buna paralel olarak kâfirler, ahlâksızlıkları, kötü hayat düzenleri, cahiliye âdetleri, Hakk'ı inkâr etmeleri ve müminlere işkence etmeleri nedeniyle uyarılırlar. Bu ilk mesajlar, aynı zamanda evrensel olarak kabul edilen ve her zaman vahye dayalı medeniyetin temelini oluşturan ahlâkî ve kültürel temel prensipler ortaya koyar.²⁷

Mekke döneminde daha ziyade bireysel davranışlarla ve inanç değerleriyle alakalı konular ağırlıklıdır. Bu sûrelerin ekserisinde, inanç esasları, yaratılış, kozmik hadiseler, Allah'ın sıfatları ve ibret verici kıssalar olarak konular çevrelenmiştir.²⁸

İlahi vahiy Mekke'de insanlara seslenirken genellikle "Ya eyyuhe'n-Nas" tabirini kullanmıştır.²⁹ Bu hitap yalnızca inananların değil aynı zamanda bütün insanlığın muhatap alındığını gözler önüne sermiş ve hitabın evrenselliğini ortaya koymuştur.

Kur'an vahyinin tencîmi ile kendi teşekkülünü gerçekleştirmesi ve onun muhatap toplumu değiştirip dönüştürmesi (teşkil), nass-olgu diyalektiğine dayalı olarak gerçekleşmiştir. Bu diyalektik ilişki sürecinde temel ilkelerin ilk adımları, Mekke döneminde nazil olan âyetlerdir.³⁰

1.2. Medine Dönemi

Medine dönemi, tevhid akidesi üzerine ibâdet, muâmelât ve cemiyet ilişkilerinin inşa edildiği "Medine şehir devleti"³¹ yönetim biçiminin temellerinin atıldığı dönemdir. Zira bu

²⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDVY, 1998), 61.

²⁷ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'an, Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. M.H. Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1/18.

²⁸ Yavuz Fırat, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Vahiy Sürecinde Oluşan İslâm Toplumu* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1997), 11.

²⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 132-135; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Daru'l-Hadis, 2004), 73-75; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/194-195.

³⁰ Bilgi için bk. Muhammed Kutub, *Kur'an Araştırmaları Mekkî Âyetler*, çev. Bekir Karlığa- Beşir Eryarsoy (İstanbul: Seriyeye Kitapları, 1997); *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, 8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyumu, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü, 2011); Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 104-108; Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür (Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017) 86-96.

³¹ Medine vesikasında Medine şehir devletini teşkil eden gruplar sayılmış ve bunların siyasi bir bütün (ümme) oluşturdukları belirtilmiştir. Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Ocak 2023).

dönemde genel olarak teşrî' hükümlerin inzâl olduğu veya var olan bazı emir ve yasakların da te'kid edildiği, daha netleştiği dönemdir. Bu dönemde Müslümanların gerek siyasi ve hukuki açıdan gerekse de sosyo-ekonomik açıdan hem sayı bakımından hem de bilinç açısından güçlendiği bir dönemdir.

Bu dönemde Müşriklerin, Müslümanlara karşı yaptıkları zulüm ve haksızlıkların devam etmesi sonucu, cihâd farz kılınmış ve savaşla ilgili hüküm bildiren âyetler nâzil olmuştur.³²

Kur'an öğretisinin ilk öğreticisi ve öğrencileri olarak Hz. Peygamber ve ashabı, hakka dayalı bir hukuk devleti oluşturma sürecinde, nass-olgu diyalektiğine ve tadrîcî prensiplere dayalı olarak toplumda bir inkılap gerçekleştirmişlerdir. Bu süreç önce bir "iletişim toplumu", sonra "bilgi toplumu", sonra "hukuk toplumu", sonunda da "hukuk devleti" olarak kendini göstermiştir.³³

Mekke ve Medine dönemini, tadrîc ve tencîm çerçevesinde bütün/ayrılmaz bir dönem şeklinde değerlendirmek gerekir. Değerli bir usul âlimi olan Şâtıbî (ö.790/1388), Mekkî-Medenî konusunu, dinin tümel ilkelerine yönelik tarihsel bir okuma yöntemi olarak ele almıştır. Buna göre, Mekke döneminde inzâl olunan hükümleri mutlak ve tümel nitelikli değişmez yasalar olarak, Medine döneminde indirilen hükümleri ise Mekke'de vazedilen hükümlerin kayıtlanması ve açıklanması olarak görür. Yer yer nadiren de olsa, Medenî teşrî' içerisinde tümel nitelikli gibi görünen bir ilkenin, aslında üzerinde düşünülünce onun daha kapsayıcı bir tümel ilkeye nispetle tikel içeriğe sahip olduğu ya da tümel bir ilkenin tamamlayıcı bir parçası olduğu kanaatini taşır. Zira bilinmektedir ki, vahyin öncelikli olarak maksadı; din, can, nesil, akıl ve malın korunması diye bilinen beş tümel ilke Mekke döneminde vazedilmiştir. Bu da bize Medine döneminde indirilen vahyî hükümlerin tikel olaylar üzerindeki örneklemelerle bunların tamamlayıcı unsurlar/parçalar olduğu izlenimini vermektedir. Buna bir misal

³² "Hoşunuza gitmediği halde savaş size farz kılındı. Sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür. Sizin için daha kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür, Allah bilir siz bilmezsiniz." el-Bakara 2/216; "... müşrikler nasıl sizinle topyekûn savaşıyorlarsa siz de onlara karşı topyekûn savaşın." et-Tevbe 9/36; bk. İzzet Derveze, *Allah Yolunda Cihad*, çev. Ali Aslan (İstanbul: y.y., 1988), 71; Muhammed Kutub, *Dirâsetün Kur'âniye*, 21, 22, 216.

³³ Taha Cabir Alvani, *İrtidat (Tarihsel ve Metinsel Analiz)*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 9.

getirirsek; Medine döneminde teşrî' kılınan cihad, gerçek anlamda Mekke'de ortaya konulan "emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker" şeklindeki tümel ilkenin tamamlayıcısı/tikelidir.³⁴

Hicret öncesi ve sonrasında inzâl olunan âyetlerle müminlerin yüreklerinde besledikleri tevhdî inanç ile ruhları nasıl şekillendiyse, reel yaşamda pratikleri üzerine inandıkları değerleri inşa etmeleri ve toplumu buna göre şekillendirmeleri istenmiştir. Bir İslâm devleti şeklini alması ile Medine döneminde vahiy, daha çok ibadet ve muâmelât konularını ihtiva eden içerikte gelmiştir. Örneğin devletlerarası siyasi-ekonomik ilişkiler, ehl-i kitapla ilişkiler, nifakla ilgi hadiseler, savaş ve barış durumları yine onlardan doğan esir ve ganimetlerle ilgili hususların çözümü gibi çok çeşitli konular gündeme gelmiştir.³⁵ Mekkî âyetler, Allah-insan ilişkilerini düzenleyen bir muhtevaya, içeriğe sahipken, Medenî âyetlerde ise bunun yanı sıra insan-insan ilişkileri üzerinde durduğu da söylenebilir. Medine'de inen sûreler, anlayış açısından Mekke'deki muhtevanın tamamlayıcısı ve teyid edicisi olarak gelmiştir.³⁶

Medine döneminde yer alan hükümler, kolaylık ilkesi, yükümlülüklerin azlığı ve tedricîlik gibi ilkelerle topluma tebliğ edilmiştir. Bu prensiplerden ilki kolaylık ilkesidir. Buna göre Cenâb-ı Hak âyet-i kerime'de şöyle buyurmuştur; "*Allah kimseye gücünün yettiğinden başkasını yüklemez.*"³⁷ Allah'ın kullarına yüklediği sorumluluk, kulların güç yetireceği kadardır. Bir başka âyet-i kerime de "*Allah kolaylık diler zorluk dilemez*"³⁸. İslâm kolaylık dinidir.

Diğer bir ilke ise, tekliflerin azlığı prensibidir. Bu prensibe göre, dinde zorluğun kaldırılması amaçlanmıştır. Örneğin seferde orucun tutulmaması veya namazların kısaltılması ya da seferde ve bazı hallerde namazın cem ve takdimi gibi durumlardaki ruhsatlar, hep inananlar için külfet ve zahmetin kaldırılması,³⁹ Cenâb-ı Hakkın kullarına karşı şefkat ve merhametinin bir göstergesidir.

Tencîmde karar (yasalar), insanların onlara daha rahat alışması, içselleştirmesi ve bir sonraki seviyeye geçebilmesi için emir ve yasaklar, muhatap toplumun itikâdî ve amelî yönden belli bir ahlâkî olgunluğa ulaşması paralelinde yavaş yavaş getirilmiştir.

³⁴ Ebu İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el Gırnâtî, Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-u Selmân (Mısır: Dâru ibn 'Affân, h. 1421), 3/236-240-335; Ayrıca bk. Mustafa Öztürk, "Şâtîbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi", *İslâmiyât* 1/3 (2000), 87.

³⁵ Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. A. Zeki Ünal (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 216.

³⁶ Yusuf el-Karadâvî, *el-Halâlû ve'l-harâmu fi'l-islâm* (Kahire: Mektebetü'l-Hadîs, ts.), 30.

³⁷ el-Bakara 2/286.

³⁸ el-Bakara 2/185.

³⁹ Abdulmecîd Abdulhamîd ed-Dibânî, *el-Medhal ilâ dirâseti'l-fıkhı'l-islâmî* (Bingazi: y.y., 1994), 28.

2. Teşekkül ve Teşkil Sürecinde Tedrîcîliğin Rolü

Bu prensipler ışığında teşrî’de tencîm ve tedrîc çerçevesinde bazı hükümlere kısaca temas etmek faydalı olacaktır. Teşrî’ hükümleri içerisinde yer alan içki ile ilgili ilk merhaledeki âyet Mekke’de, diğer üç merhaledeki âyetler Medine’de inmiştir.⁴⁰ “*Hurma ve üzüm gibi meyvelerden hem içki hem de güzel meyveler edinirsiniz. İşte bunlarda da aklını kullanan kimseler için büyük bir ibret vardır.*”⁴¹ İçkiyle ilgili nâzil olan bu ilk âyet Mekke’dir.⁴² Hz. Peygamber Medine’de olduğu zamanlarda Hz. Ömer ve bir grup sahabe Hz. Peygambere gelerek, insanların aklına, malına, canına ve toplum düzenine zarar veren içki hakkında fetva istediler. Bunun üzerine şu âyet nâzil oldu.⁴³ “*Sana şaraptan ve kumardan soruyorlar. De ki; “O, ikisinde büyük günah vardır. İnsanlara bazı faydaları varsa da günahları yararlarından büyüktür.*”⁴⁴ Bu âyet ile içkinin zararının faydasından daha çok olduğuna dikkat çekilmiş ve içkinin büyük bir günah olduğundan bahsedilmiştir.

“*Ey îmân edenler! Sarhoşken ne dediğinizi bilene kadar namaza yaklaşmayın*”⁴⁵ âyetiyle artık içki sadece yatsıdan sonra ve sabah vakitlerinde içilmeye başlandı.⁴⁶ “*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerdir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan içki ve kumar yoluyla arınıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?*”⁴⁷ Bu âyetin Medine’de nâzil olduğu ve içkiyi kesin haram kılan son âyet olduğu konusunda âlimler arasında ittifak vardır.⁴⁸ Bu âyeti Hz. Ömer duyunca, “Vazgeçtik Ya Rabbi!” diyerek sevincini dile getirmiştir. Artık insana sarhoşluk veren tüm içkiler böylece yasaklanmış oldu.⁴⁹

En büyük günahlardan biri de Ribâ/tefecilik’dir. Ribâ, hicaz toplumunda, alkol gibi toplumda sağlam bir yere sahipti. Başlangıçta, faizin Cenâb-ı Hakk’ı hoşnut etmediğine dair

⁴⁰ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsiru’l-merâğî* (Beyrut: y.y., 1974), 3/59. Kur’an’da yer alan içki ve faizi yasaklayan ayetlerin tedrîcîlik kapsamında değerlendirilemeyeceğini, bu yasaklamanın bir aşamalılık sürecinde değil, defaten yasaklandığını savunan görüş için bk. Mustafa Hocoğlu, “Teşride Tedricilik Konusuna Farklı Bir Yaklaşım”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ekim 2018), 266-286.

⁴¹ en-Nahl 16/67.

⁴² Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beyrut: y.y., 1990), 20/54.

⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessas, *Ahkâmu’l-Kur’an*, nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhavî (Beyrut: y.y., 1992), 2/4.

⁴⁴ el-Bakara 2/219.

⁴⁵ en-Nisa 3/43.

⁴⁶ Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *Tefsiru’l-mâverdî* (Beyrut: y.y., 1992), 2/93.

⁴⁷ el-Mâide 5/90-91.

⁴⁸ er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 7/35.

⁴⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camîu’l-beyân’an te’vîli âyi’l-Kur’an* (Beyrut: y.y., 1988), 2/362.

uyarılar ve bunun yerine kârlı sadaka getirisi ile karşılaştırma vardır. Bu âyet-i kerime faiz konusunda ilk inen âyet olarak kabul edilir. Mekke’de nazil olmuştur.⁵⁰ “*İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz faiz Allah yanında artmaz. Allah’ın hoşnutluğunu dileyerek verdiğiniz zekât böyle değildir. İşte bunlar (zekât verenler) onun karşılığını artıranlardır.*”⁵¹ Bu konuda nazil olan diğer âyet-i kerime de ise Cenâb-ı Hak, Yahudilerden örnek vererek müminlerin dikkatini çekmiştir. Faizi yemelerinden dolayı azabı hak ettiklerini bildirmiştir.⁵²

Kur’an, bu meselede tefecilerin kat kat faiz almaları durumuna dikkat çekmiştir; “*Ey îmân edenler! Faizi kat kat olarak yemeyin. Allah’tan sakının ki kurtuluşa eresiniz.*”⁵³ Bu âyetle “*ribe’l-câhiliye*” denen faizin haramlığına işaret edilmektedir.⁵⁴ Bu dönemde çok yaygın olan adet üzere fakir insanlar ihtiyacını gidermek için zenginlerden faizle borç para alırlardı. Süre dolup borçlarını ödeyemeyince, vadenin uzatılması karşılığında faiz katlanarak artırılırdı. Sakîf ve Benî Muğire kabileleri arasında meydana gelen böyle bir olay üzerine bu âyet nâzil olmuştur.⁵⁵ Sonraki süreçte Allah yolunda mallarını harcamaları için müminler teşvik edilmiştir.⁵⁶ Son merhalede ise, faizi kesin olarak yasaklayan ve onu, Allah’a ve Resûlüne savaş açmak olarak niteleyen hükümler peş peşe gelmeye başlamıştır.⁵⁷

Kur’an her şeyden önce dinî-ahlâkî bir çağrıdır. Zira ilâhî hitap kesinlikle hukûkî bir kanun metni değildir. Kur’an bir hukuk kitabı olsaydı, toplumların anayasasından ekonomik/ticarî faaliyetlerine kadar sosyal hayatın tüm alanlarıyla ilgili yasalar tanzim etmesi gerekirdi. Oysa Kur’an, tarihin her döneminde toplumun ihtiyaçlarına uygun düzenlemelerin yapılabilmesi için temel ahlâkî değer ve prensipleri sunmuştur. Mamafih Kur’an bütün bu alanlara ilişkin herhangi bir kanun teklifinde bulunmamıştır. Siyasetle ilgili olarak sadece şûradan bahsedilmiş ve istişarenin önemine vurgu yapılmıştır bununla birlikte şeklinin nasıl olacağı hususu insanlara bırakılmıştır. İktisat için bir düstur mahiyetinde ribâ lafzı kullanılmıştır. Burada ribâ

⁵⁰ Muhammed Alî es-Sâbûnî, *Safvetü’l-tefâsîr*, çev. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz (İstanbul: Yeni Şafak, 1995), 4/501.

⁵¹ er-Rûm 30/39.

⁵² en-Nisâ 4/160-161; ayrıca bk. el-Merâğî, *Tefsiru’l-merâğî*, 3/60.

⁵³ Âl-i İmrân 3/130.

⁵⁴ el-Merâğî, *Tefsiru’l-merâğî*, 4/65.

⁵⁵ Ebü’l-Fadl Şihabüddin Mahmut Âlûsî, *Ruhu’l-meânî tefsirü’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-sebi’l-mesanî* (Beyrut: y.y.,1994), 6/45.

⁵⁶ el-Bakara, 2/274; Ayrıca bk. Muhammed el-Behiy, *Kur’an ve Toplum*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986), 14.

⁵⁷ el-Bakara, 2/275-279.

lafzının nizâmi tanımı yapılmamış ve beşerî aklın kullanımı için alan açılmıştır.⁵⁸ Kur'an'ın genel hitabında belirgin husus şudur: İnsanlığa seslenişte hep ahlâkî düsturlar verilmiştir.

Yine diğer teşrî' bir hüküm zekâttır. Zekât önceki dinlerde var olan bir ibâdetdir.⁵⁹ Nitekim Kur'an-ı Kerim zekât ibadetinin, Hz. İbrâhîm'in dininde emredilmiş olduğunu⁶⁰ ve Hz. İsmâil tarafından da devam ettirildiğini bize bildirmektedir.⁶¹

Zekâtın ne zaman farz kılındığına dair değişik görüşler vardır. Mekke'de inen sekiz sûrede zekât kelimesi sarih olarak geçmiştir.⁶² Ancak zekât ibâdeti Mekke devrinde sadece gönüllü yapılan, insanların tercihine bırakılan bir ibâdetti. Bir başka ifâde ile Mekke'de zekâtla ilgili nâzil olan âyetler, çağrı, teşvik, sevdirmeye, dayanışma ve sakındırma şeklinde olmuştur. Medenî âyetlerde ise daha çok emir ve zorunluluk uslûbu kullanılmıştır. Artık zekât resmi bir şekle büründürülmüş ve mali bir kaynak olmuştur.⁶³ Zekâtın hangi yılda farz kılındığı konusunda ihtilaf vardır. En sağlam görüş, zekâtın hicretin ikinci yılında farz kılınmış olduğudur.⁶⁴ Hadis kaynaklarında, zekâtın farziyeti, Hz. Peygamber tarafından hicretin ikinci yılında ilan edildiği, ilk mecburiyetin fitre ile ilgili olduğu zikredilmektedir.⁶⁵

Genel olarak şunu söyleyebiliriz; Medine döneminde emredilen zekâtın, İslâm site devletinin oluşum safhasının daha ilk basamaklarında yer aldığı görülür. Bu dönemde Müslümanların her alanda sahip oldukları hürriyet, onlara geniş imkânlar sağlamış ve bu sayede Müslümanlar gelişme kaydetmiştir. İşte bu tekâmülle aynı paralelde sınırları belli olan kesin emirlerle zekât bildirilmiştir.⁶⁶ Yani bu durum İslâm toplumunun bağımsız ticaret yapabilme ve sermayeyi kendi kurdukları model üzere inşa edebilme güç ve imkânlarına sahip olduklarını gösterir. Dolayısıyla zekât, bir vâcibiyet/zorunluluk olarak İslâm'daki yerini almıştır.

Kur'an'ı Kerîm, toplumun tekâmülü evresinde kimi ibadetlerin ön hazırlığı diyebileceğimiz şekilde bilgi ve tecrübe ile alışkanlıklar kazandırıyor ve sonrasında toplumun oluşum aşamasındaki evrelere göre, o konu ile ilgili âyetler yer yer indiriliyor. Dolayısıyla Kur'an'da

⁵⁸ Roger Graudy, *Entegrizm*, çev. K. Bilgin Çileçöp (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 93.

⁵⁹ el-Bakara 2/83; Enbiyâ 21/73.

⁶⁰ el-Enbiyâ 21/73.

⁶¹ Meryem 19/55.

⁶² Meryem 19/31-55; el-Enbiyâ 21/73; el-Müminûn 23/4; en-Neml 27/3; Lokmân 31/4; er-Rûm 30/39; Fussilet 41/7.

⁶³ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 3/362.

⁶⁴ Derveze, *Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 3/363.

⁶⁵ İbrahim Canan, *Kutüb-i Sitte Muhtasarı, Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 1/114.

⁶⁶ el-Bakara 2/110; et-Tevbe 9/5, 103.

hedef ve maksadın bir olduğu farklı şekillerde gelen çeşitli vahiy örnekleri vardır. Tadrîci metot ile hedeflenen gaye; muhatabı ve gelişme döneminde olan cahili (materyalist) toplumu, yeni “*insânî*” İslâmi topluma geçiş aşamasına ihtiyaçlarına göre hazırlamak ve bunları belli bir pedagojik yöntemle yani psiko-sosyal gelişim tekâmülünde gerçekleştirmektir. Nitekim Kur’an, mükellefiyetlerde kolaydan zora doğru bir seyir takip etmiştir.⁶⁷ Namaz önceleri iki vakit kılınırken, beş vakite çıkarılması⁶⁸ ya da bahsi geçen içki, ribâ, zekât gibi teşrî’ hükümlerde belli bir aşama ile kolaydan zora doğru hükümlerin farzıyeti, tadrîcîliğin örneklerindedir.

İnsanlık hayatı sürekli bir devinim ve değişme halindedir. Özellikle son yüzyıllarda çağdaş gelişmeler, bütün insanlığı etkilemiş, hemen hemen tüm alanlarda oldukça hızlı bir şekilde değişim gerçekleşmiştir. Bu gelişmelerin etkisi ile değişen taleplerin, ihtiyaçların ve problemlerin karşısında dini nasların da bir şekilde yeniden yorumlanması düşüncesi gündeme gelmiştir. Dolayısıyla bu durumla karşılaşan dindar bireyin veya toplumun, kendi hayatı için bir alan yaratması gerekmektedir. Bu da nas-olgu ilişkisi üzerinden yürütülen bir yorumlama faaliyeti olarak gerçekleşir.⁶⁹

Çağdaşlaşmanın etkisi ile psiko-sosyal olguların, sosyo-kültürel süreçlerin birtakım değişikliklere sebebiyet vermiş olması insanın aslî ve fitrî karakterlerini veren değerlerin değiştiği anlamına gelmemektedir. Nitekim Cenâb-ı Hak âyet-i kerimede şöyle buyurmaktadır: “*Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara. Oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağlam hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah’ın katındadır.*”⁷⁰ Âyete göre, insanın fitratı ve karakteriyle bağlantılı özü değişmemektedir. Değişme/değişim hadisesi, sadece insanın talep ve ihtiyaçlarını yerine getirme şeklinin ve yönteminin farklılığıdır. Dolayısıyla insan fitratı değişime konu olmamakta ve yine insan fitratına hükmeden sabit değerlerde de değişme olmamaktadır. Burada sorgulanması gereken nokta, sosyal değişim karşısında İslâm’ın nerede durduğu ve onunla nasıl bir dinamik ilişkiye girdiği konusunun değerlendirilmesidir. Son dönem İslâm düşünürlerinin bu anlayıştan yola çıkarak Kur’an’da

⁶⁷ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10 Baskı, 2017), 140.

⁶⁸ Yahyâ b. Selâm b. Ebî Sa’lebe el-Kayravânî, *Tefsîru yahyâ b. selâm el-basrî el-kayravânî*, thk. Hind Şelebî (Bejrût: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2004), 2/649; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu sahîhi’l-buhârî* (Bejrût: Dâru’l-ma’rife, 1379), 2/53.

⁶⁹ Talip Özdeş, “İslâm-Sosyal Değişim İlişkisinin Değerlendirilmesi”, *Tevilat İslâmi İlimler Dergisi* 1/1, (2020), 188-189.

⁷⁰ el-Âli İmrân 3/14.

nesh teoremi ve tarihselcilik alanlarındaki çalışmaları bu yönde atılan adımlara örnektir.⁷¹ Günümüzde de bu konularda çalışmalar sürdürülmekle birlikte makâsîd nazariyesi çerçevesinde tadrîc-teşkil üzerine, bu perspektifle ele alınan çalışmalar yapılması ve bu metodolojinin geliştirilmesi, elbette bu minvalde değerlendirilebilir. Buna göre öncelikle teşekkül ve teşkil kavramlarına bir tanımlama getirerek konuya devam etmek isteriz.

Kur'an'ın muhtevasının, ilk muhatap toplumun varoluşsal alanıyla ilişkiye girerek nasıl metinleştiği durumu, nass-olgu bağlamında, toplumun nasıl şekillendiğini, Kur'an'ın teşkil ve teşekkül süreciyle ifade edebiliriz. “شکل” kelimesi sözlükte benzer, misl, tarz, şekil ve renk anlamına gelir.⁷² Bu kelimeden türetilen “تشكل” kelimesi ise, meydana gelmek, oluşmak anlamına gelir. Kur'an metninin oluşum sürecini ifade eden terim anlamı ise şöyledir: “Kur'an'ın inmeye başlamasından vahyin kesilmesine kadar muhatabın içinde bulunduğu inanç, ahlâk ve sosyal hayatla diyalektik bir ilişki çerçevesinde şekillenmesine ve metin olarak ortaya çıkmasına “teşekkül” denir.”⁷³ Yine aynı kökten gelen “تشكيل” kelimesi şekil vermek, değiştirmek ve dönüştürmek anlamına gelmektedir. Terim anlamıyla, Kur'an'ın muhatabını etkileyerek değiştirme ve dönüştürme sürecini kapsayan bir ifade olarak “teşkil” şu şekilde tanımlanabilir: “Kur'an'ın kendi perspektifine uygun olarak gerek canlı muhataplarını gerekse sonradan onunla karşılaşacak dolaylı muhatapları, inanç, ahlâk, ibadet ve sosyal hayat açısından değiştirip dönüştürmesine ‘teşkil’ denir.”⁷⁴

Teşekkül, Kur'an metninin oluşum sürecini ve bu süreç sonunda ortaya çıkan Kur'an metnini ifade eder. Teşkil ise, teşekkül sürecinde ve sonrasında doğrudan veya dolaylı bir şekilde muhatabın inanç, ahlâk ve sosyal hayat açısından değişmesi ve dönüşmesi ile ilgilidir. Teşkil ve teşekkül süreci ile Kur'an'ın hitap ettiği toplumun yaşadığı olgusal durumlar, Kur'an'da muhteva olarak yer alır. Fakat bu anlatım, tarihî olayların anlatımı tarzında değildir. Bunları Kur'an, kendi perspektifiyle ele alır ve muhatap toplumun anlayışını sorgulayarak ve onları yönlendirerek muhteva içinde işler. Yani Kur'an, pasajlarını oluştururken öncelikle kendi perspektifi ile olguyu yoğurmuş, ondan sonra muhatap topluma mesajını sunmuştur. Dolayısıyla burada ciddi bir nass-olgu diyalektiği görülmektedir.⁷⁵

⁷¹ Özdeş, *İslâm-Sosyal Değişim İlişkisinin Değerlendirilmesi*, 193.

⁷² Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, “şkl”, 2/349; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (İran: Neşru Edebi'l Havze, 1363/1405), “şkl”, 11/ 356-357.

⁷³ Yavuz, *Kur'an Metni ve Olgusal Bağlamı ile İlgili Kavramlar*, 50.

⁷⁴ Yavuz, *Kur'an Metni ve Olgusal Bağlamı ile İlgili Kavramlar*, 51.

⁷⁵ Yavuz, *Kur'an Metni ve Olgusal Bağlamı ile İlgili Kavramlar*, 51.

Kur'an'ın teşekkülünü tencîmî olarak görebilir, toplumun teşkilini ise tedrîc kavramıyla birlikte düşünebiliriz. Şöyle ki, Kur'an'ın tencîmî olarak vahyedilmesi, toplumunda bu minvalde teşkili/şekillenmesi ile murad-ı ilâhî'nin gayesine (Kur'an'ın en temel/en üst gayesine) ulaşma talebidir. Tedrîce riâyet prensibi de gayeci bir özelliktir. Tedrîcin gayeci tanımını şu şekilde ifade edebiliriz; "İslâm o günün toplumunu sosyal bir vâkıa olarak olduğu gibi kabullenmesi manasında gerçekçiliği ile, 'aynı toplumdaki ideal bir ümmet yaratma amacı' taşıyan gayeci özelliğinin tabî bir sonucudur."⁷⁶ Bu yaklaşıma göre, teşkil süreci, Kur'an'ın inzâli (inmeye başlaması) ile nüzûl sürecinde vahiyle gerçekleşmiştir. Vahiy sonrasında ise Kur'an'ın temel maksatlarına ulaşmada makâsîdî bir ilke olarak tedrîcîliği toplumun maslahatı paralelinde yorumlarla kıyamete kadar devam eden bir ictihad olarak görebiliriz.

Bir İslâm toplumunun tedrîcîlik aşamalarını dikkate alan her bir maslahat, ictihâdî bir dinamizmdir. Kur'an ve Sünnet'te yer alan vahye işaret eden⁷⁷ bir ruhtur şeriat. Buna göre, her iki kaynaktan beslenen sistematik akıl yürütmenin neticesinde ortaya çıkan şey ictihattır. Bu iki kaynaktan bağımsız bir akıl yürütme İslâmî değildir. Makâsîd, İslâmî ilimlerin dışından gelen "reform" ve "yenilenme" projelerinin aksine, İslâmî ilimlerin içinden gelen Müslüman zihinlere ve duyarlılığa hitap eden bir yöntemdir.⁷⁸ Tedrîcîliğin, makâsîdın altında yer alan ictihâdî bir dinamizm olduğunu söyleyebiliriz. Günümüz gerçekleri ile naslar arasındaki bağı kurmak, sosyal yaşamın pratiklerine entegre olmak, yeni meselelere cevap üretebilmede elbette daha yüksek bir ihtimaldir. Zira makâsîdî veya onu oluşturan ictihad mekanizmalarını/usul ilkelerini "Dinî bilgiyi yorumlama usulü" gibi metodolojik bir yaklaşım çabası olarak değerlendirebiliriz. Ve hatta İslâmî terminolojinin içinden neş'et eden makâsîdî, çoklu anlam sapması diyebileceğimiz eksen kaymasını minimuma indirgeyerek, ulemanın görüşlerindeki ihtilafları 'rahmet ekseninde birlik' anlayışına yaklaştıran bir disiplin olarak görebiliriz.

Konumuza ışık tutacak en güzel örneklerden biri, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) fethedilen toprakların statüsü ile ilgili ictihâdî uygulamalarıdır. Bu konuyu Fazlur Rahman'ın (ö. 1988) dilinden şöyle özetleyebiliriz:

"Rivâyete göre Irak'taki Sevâd toprakları Hz. Ömer'in idaresindeki Müslümanlarca fethedildiği zaman, Halife Ömer bu toprakların ganimet olarak askerlere dağıtılmasını reddetmiştir. Ganimet topraklarının dağıtılması, o zamanların hukukî bir kuralı olmakta idi. Ve Hz. Peygamber

⁷⁶ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 139.

⁷⁷ Enis Ahmed, "Mevlânâ Seyyid Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Şeriat Anlayışı", çev. Mehmet İbrahim Şaban, *İslâmîyât* 1/4, 1998, 161-169.

⁷⁸ Casir Avde, *İslâm Hukuk Felsefesi "Makâsîdî-Ş-Şeria"* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 26.

tarafından da bu kural uygulanmıştı. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu kararı ciddi bir hoşnutsuzluk doğurdu, zira bu davranış, muhalefete göre Peygamber sünnetinin açık bir ihlali idi. Bu hoşnutsuzlukların sonunda, Hz. Ömer bir gün halkın karşısına çıkarak, muhaliflerine, bu davranışını destekleyen bir âyet bulduğunu söyler ve Haşr Sûresi, 10. âyeti okur. Ganimetlerin nasıl dağıtılacağı hususunu dile getiren âyetlerin⁷⁹ peşinden gelen bu âyet, ganimet dağıtılırken gelecek nesillerin haklarının da düşünülmesini zikrediyordu. Hz. Ömer de bu fikri benimsemişti. Eğer topyekûn bir ülke toprakları fethedilen askerlerin aileleri arasında dağıtılsa, gelecek nesillere nasıl bir pay, hak kalacaktır?⁸⁰

Hz. Ömer'in, bu ictihadında salt maslahat düşüncesiyle âyeti uygulamaktan vazgeçtiği veya hüküm değişikliğine gittiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü O, ganimet âyetini fıkıh ederken⁸¹ fey âyetleriyle⁸² beraber değerlendirmektedir. Yani Hz. Ömer, toplumu/insanı merkeze alarak maslahat gereği bir âyetin hükmünü diğer âyetlerle birlikte değerlendirmiştir. Bu uygulamasında Hz. Ömer'in maslahata göre hareket ettiğini inkâr etmek mümkün değildir. Bu topraklar eğer savaşa katılanlara dağıtılsaydı, bazı problemlere gebe olabilirdi. Sosyal adalet, ekonomik dengeler ve güvenliğin temini açısından şiddetli bir sıkıntı meydana getirebilirdi. Bütün bunlar Kur'an'ın küllî maksatları çerçevesinde toplumun maslahatı gereği yapılan bir ictihad dinamizminin somut örneğidir. Nasslarla çatışan bir maslahat durumu ortaya çıkarmamıştır. Zaten tadrîc olayı, Kur'an'da bir hadise için birden çok hüküm söz konusu olduğunda, maslahatların değişmesi neticesinde mevcut aslî hükmün farklı tatbikinden ibarettir.⁸³ Bir başka ifâde ile tadrîc, Şâri'in gayesine ulaştıracak vesile ve yolların değişmesidir.⁸⁴

Diğer bir konu ise, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekâtan pay dağıtılmasına ilişkin Kur'an hükmünü⁸⁵ askıya almasıdır. Hz. Ömer, söz konusu âyetin illetini nassın zahirine değil, dönemin sosyal koşullarına dayandırmıştır. İslâmın ilk yıllarında Müslümanların güçlenmesine yönelik bir hamle olan müellefe-i kulûba pay verilmesi hükmü Hz. Ömer zamanında İslâm hâkimiyetinin tesisiyle birlikte uygulanma zeminini kaybetmiştir.⁸⁶ Nitekim Kurtûbî (ö. 671/1273) de, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve rey taraftarlarının müellefe-i kulûba zekâtan bir pay verilmesinin sona erdiği görüşünde olduklarını dile getirmiştir. Çünkü Allah İslâm'ı ve

⁷⁹ el-Enfâl 8/1, 41.

⁸⁰ Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 109-110.

⁸¹ el-Enfâl 8/1, 41.

⁸² el-Haşr 59/6-9.

⁸³ Muhammed Mustafa Şelebi, *Talilü'l-Ahkâm* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981), 307-322.

⁸⁴ Mustafa Ahmed Zerka, *Fıkhu'l-İslâmî fi Sevbihî'l-Cedid el-medhal* (Dımaşk: y.y., 1956), 2/925.

⁸⁵ et-Tevbe 9/60.

⁸⁶ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât, 2006), 134.

tarafatlarını aziz kılmış, kâfirleri zelil etmiştir.⁸⁷ Kurtûbî, müellefe-i kulûba zekâttan hisse verilmesini İslâm'ın zafere ulaşması ve güç kazanması için yapılan cihada benzetmiştir. İbnü'l Arabî (ö. 543/1148) ise, İslâm güçlendiği zaman müellefe-i kulûbun hissesinin düşeceğini, ihtiyaç duyulduğunda ise onlara pay verileceğini, nitekim Resûlullah'ın böyle yaptığını zikreder.⁸⁸

Hz. Ömer'in bu iki uygulaması, zikredilen âyetlerin hükmünü ortadan kaldırmak değildir. Bu uygulamada esas olan toplumsal şartların değişmesi ile hükmün konulmasının askıya alınması ya da başka bir deyişle, eski şartlarda uygulanan bir hükmün yeni gelişen-değişen pozisyonlar karşısında o hükmü icra edememe durumunun hâsıl olmasıdır. Buna mukabil yine anılan âyetlerin hükümlerinin tahakkuk edeceği zaman ve zemin zuhur ettiğinde tekrar yürürlüğe girmesidir. Görüldüğü üzere burada hükümlerin ortadan kaldırılması değil, illet-nass ilişkisindeki prensip ile değerlendirilmiştir. İletinin mensubiyeti olduğu nass "hüküm" uygulanmıştır. Nitekim toplumsal ihtiyaçlar ortaya çıkınca veya toplumsal yapı uygun hale gelinceye kadar hükmün geciktirilmesi esası veya aynı yükümlülüğü konu edinen hükümlerin içerdikleri yükümlülüğün derecesi bakımından yani aşama aşama getirilmesine de (hüküm içi) tadrîc⁸⁹ denilebilmektedir.

Kur'an'ın metni lokal ve donuk bir kanun metni değildir. Onun evrensel ilkeleri, pratik yaşamda tüm insanlığı kuşatıcı bir okuma ile gerçekleşir. Olgunun sürekli bir devinim içermesi, nassın yorumunda belirleyici bir etken olduğu bilinen bir durumdur. Dolayısıyla olguyu dikkate almadan, salt nassların literal yapısından hareketle yapılan bir yorumlama faaliyeti, "*insan ilişkilerini tarihin bir anında dondurup bırakmak anlamına geleceğinden yaşantımızı felç eder.*"⁹⁰

İslâm ilim geleneğimizde, Hz. Peygamberden itibaren Kur'an âyetlerini tefsir ederken, lafzî/zâhirî delaletlerini dikkate almakla birlikte onu aşan, aşkın (müteal) bilinç şuuru ile en başta Kur'an'ın külli maksatlarını ve metin dışı unsurları da dikkate alarak yorumlara başvurulmuştur. Her şeyden önce, Kur'an'ın kendisi, insanlardan bunu istemektedir: "*Kur'an'ı okuyup tedebbür etmezler/düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitler mi var?*"⁹¹ âyete göre, Kur'an'ın engin manalarında dolaşmanın ve kilitleri açmanın yolu "tedebbür"dür. Tedebbür'ün işlevselliğine yönelik Şâtîbî de, Kur'an'ın maksatlarına yönelen bir kimse için söz

⁸⁷ Muhammed b. Ahmed Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmîyye, 1967), 8/181.

⁸⁸ Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l Arabî, *Ahkâmi'ü'l Kur'an* (Beyrut: Dârü'l Kitabu'l İlmîyye, 1988), 2/966.

⁸⁹ Türçan, "Tadrîc", 40/265-267.

⁹⁰ Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yay., 1990), 68.

⁹¹ Muhammed 47/24.

konusu olduğunu söylemiştir.⁹² Günümüzde Kur'an'ı bu amaç doğrultusunda okuduğumuz takdirde, ilâhî hitabın sözleri ile toplumsal hayatın dinamizmine bir diyalektik ilişki sunabiliriz.

Kur'an'ın maslahat ve maksat prensiplerini arka planda tutmanın varacağı nokta formalizm düzlemidir yani şekilcilik. Aktüaliteyi ve toplumsal/kültürel bağlamı dikkate almayan yorumlama faaliyeti literalizm ve formalizm tuzağına düşmekten kendini kurtaramayacaktır. Allah tarih içinde Kur'an'la insana hitap etmiştir. Bir yanda tarih üstü vahiy tecrübesi yer alırken diğer yanda ise nazil olunan dönemin tarihsel hususiyetleri söz konusudur. Bu yerel ve tarihsel kalıplarda tüm zamanlar için geçerli davranış kodları yer almaktadır.⁹³ Kur'an, ilk muhataplarını çevreleyen şartlara göre aynı probleme temel maksatlar muvacehesinde birbirinden farklı cevap örnekleri sunmaktadır.

Makâsîd, hayatın sosyal değişimine (tedrîcî olarak) bir cevap üretmek üzere, yaşamın pratik yönüne bakan, onunla buluşan bir yöntem olarak, salt bir hukuk metodolojisi değil, daha öte alternatif bir anlama (fikh) metodolojisidir.⁹⁴ Getirdiği argümanlar ve sunduğu teklifler dikkate alınır sa Kur'an'ın bir bütün olarak anlaşılmasına yönelik alternatif bir anlama metodolojisidir.

Genel olarak şunu söyleyebiliriz; Nass-olgu diyalektiğinde makâsîd çerçevesinde hükümleri uygulamada tadrîc/teşkil yöntemi önem kazanmaktadır. Dolayısıyla makâsîd, toplumun durumsallığını (tedrîc) dikkate alarak, İslâmî yenilenmenin (dinî bilginin ictihadı) günümüzdeki en önemli entelektüel araçlarından ve yöntemlerinden bir metot olarak görebiliriz.

Sonuç

Allah katından indirilen vahyî söylem, lafzı ve manası mucize olan kitap, Kur'an'dır. Buna mukabil içinde insanlık tecrübesini barındıran ve evrene ait tüm mahlukatın kitabı ise, kâinat kitabıdır. Bu iki kitabı da okumak, insana özgüdür. Bu donanım ile yaratılan insan, öncelikli olarak okumaya kendinden (insandan) başlar. İnsan ancak yaratılış amacına uygun, Kur'an'ın çizdiği ufukla, bütüncül bir medenîyet bilgisine Kur'an ve kâinatı birlikte okuyarak ulaşabilir. Aksi halde tek yönlü okuma ile murad-ı ilâhî'nin -tevhid ilkesi prensibine inanan müminlerin yeryüzünü imar etme ve halifelik görevinin misyonu- vaadi gerçekleşmemektedir.

⁹² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/209.

⁹³ Graudy, *Entegrizm*, 94.

⁹⁴ Muhammed Halid Mes'ud, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 171-172.

Kur'an'ı, nass-olgu diyalektiği çerçevesinde okumak ayrıca, vahyi ve muhatabı tadrîcî metotla okumaktır. Kur'an'ın tencîmi, nas-olgu diyalektiğinde tadrîcî bir okumanın da esasını bize vermektedir. Nitekim tencîmi olarak inzâl olan âyetlerle Kur'an oluşurken (teşekkül), diğer taraftan da muhatap toplumu değiştirip dönüştürmesi (teşkil) ve paralelinde âyetlerdeki metnin muhtevası da değişmektedir.

Kur'an'ın anlaşılmasında âyetlerin, Mekkî ve Medenî bağlamı çerçevesinde okunması, vahyin ilk evrelerindeki tebliğ ve irşat faaliyeti ile muhatabın itikâdî ve ahlâkî yönden nasıl tadrîcî olarak teşekkül ettirdiğini göstermektedir. Medine döneminde ise, teşrî' hükümlerini tadrîcî bir şekilde toplumu İslâm toplumuna dönüştürdüğü anlaşılmaktadır. Genel olarak Mekkî âyetler (küllî) tümel ilkeler, Medenî âyetlerin (cüz'î) ise tikel ilkeler içerdiğini söyleyebiliriz.

Modern çağda Müslümanların, sabiteleri ve pratikleri sürekli bir sarsıntı içinde olup, çeşitli aşamalardan geçmektedir. Özgürlük, serbestlik halleri bile istikrara kavuşamamaktadır. Kur'an'ın metinleşme süreci, muhatap toplumla karşılıklı aktüel bir dinamizm geliştirerek, diyalektik bir ilişki kurmuştur. Buna göre teşekkül/tencîm ve teşkil/tadrîc sürecini doğru okuyarak, günümüz Müslümanları da kendi maslahatları çerçevesinde teşkillerini gerçekleştirmede bazı ipuçları veya yönlendirmeler bulabilir. Nitekim toplumsal maslahatların değişmesi neticesinde, Şâri'in gayesine ulaştıracak vesile ve yolların değişmesine tadrîc diyebiliyoruz. Yani daha açık bir ifade ile tedric, makâsıdın altında yer alan dinamik bir ictihâdî yöntemdir.

Kur'an'da "öz anlam" diye ifade edebileceğimiz "*makâsıdu'l-Kur'an*" ile dinî normatif hedeflerine ulaşabilmek için ilmî, felsefi düşünce ve araştırmanın Kur'an'a ve geleneğe uygulanmasına dayalı eleştirel bir okuma ve anlama metodu her geçen zamanda kendini yenileyecektir.

Makâsıdî bir Kur'an okuması; vahyin pratik hayatın içinde olması, yaşadığı döneme aktif ve hazır bir imkân olarak ihtiyaçlara cevap verebilmesidir. Buna yönelik olarak Kur'an'ın küllî maksatları çerçevesinde okunması ve değişen toplumun maslahatlarına cevap üretilebilmesi Kur'an vahyinin evrenselliğinin dinamik/ictihâdî bir yorumla ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed, Halil b. *Kitâbu'l-Ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârul-Kütübi'l-İlmiye. 1424/2003.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabüddin Mahmut. *Ruhu'l meânî tefsirü'l Kur'ani'l-Azim ve's-sebi'l-mesanî*. 11 Cilt. Beyrut: y.y., 1994.
- Alvani, Taha Cabir. *İrtidat (Tarihsel ve Metinsel Analiz)*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Arkoun, Muhammed. *Kur'an Okumaları*. çev. A. Zeki Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Avde, Casir. *İslâm Hukuk Felsefesi "Makasidü'ş-Şeria"*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.
- Bûtî, Ramazan. *Min ravâu'l-Kur'an*. Dımeşk: y.y., 1970.
- Canan, İbrâhîm. *Kutüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhavî. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1992.
- Demirci, Muhsin. "makâsîd". *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Derveze, İzzet. *Allah Yolunda Cihad*. çev. Ali Aslan. İstanbul: y.y., 1988.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 3 Cilt, 1995.
- Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür (Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât, 2006.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhumu'n-nass dirase fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Merkezu'l-Kâfi el-Arabî, 1994.
- ed-Dibânî, Abdulmecîd Abdulhamîd. *el-Medhal ilâ dirâseti'l-fikhî'l-islâmî*. Bingazi: y.y., 1994.
- el-Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-buhârî*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- el-Behiy, Muhammed. *Kur'an ve Toplum*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986.
- el-Karadâvî, Yusuf. *el-Halâlû ve'l-harâmu fi'l-islâm*. Kahire: Mektebetü'l-Hadîs, ts.

- el-Kayravânî, Yahyâ b. Selâm b. Ebî Sa'lebe. *Tefsîru yahyâ b. selâm el-basrî el-kayravânî*. thk. Hind Şelebî. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425/2004.
- Enis Ahmed, "Mevlânâ Seyyid Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdi'nin Şeriat Anlayışı". çev. Mehmet İbrahim Şaban, *İslâmiyât* 1/4 (1998), 161-169.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 1-32. Beyrut: y.y., 1990.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Baskı, 2017.
- Erten, Mevlüt. *Nass-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Esack, Farid. *Kur'an Özgürleşme ve Çoğulculuk*. çev. Çağla Taşkın. Ankara: Hece Yayınları, 2018.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Daru'l-Hadis, 2004.
- ez-Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedreddin b. Bahadır. *el-Burhân fî ulûmi'l Kur'ân*. thk. Ebu-Fadl Dimiyati. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Fazlurrahman. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Fırat, Yavuz. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Vahiy Sürecinde Oluşan İslâm Toplumu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 1990.
- Graudy, Roger. *Entegrizm*. çev. K. Bilgin Çileçöp. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Gazali, Muhammed. *Fıkhu's-Sire*. çev. Resûl Tosun. İstanbul: Risale Yayınları, 1991.
- Hasrî, Ahmed Muhammed. *Tefsîru ayâtî'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l Ceyl, 1991.
- Hocaoğlu, Mustafa. "Teşride Tedricilik Konusuna Farklı Bir Yaklaşım" *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ekim 2018), 266-286.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Tibyân fî eymâni'l-îmân*. nşr. Abdullah b. Sâlim el-Battâtî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1429.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. İran: Neşru Edebi'l Havze, 1363/1405), "şkl".
- İbnü'l Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l Kur'an*. Beyrut: Dâru'l Kitâbu'l İlmîyye, 1988.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fî ğârîbi'l-hadîs ve'l-eser*. nşr. Tahir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmîyye, 1979.

- Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*. 8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyumu. ed. Mevlüt Güngör. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü, 2011.
- Kurt, Mustafa. *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'ın Nüzul Süreci". I. Kur'an Sempozyumu. 130-142. Çorum: İslâmi İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed. *el- Câmi' li ahkâmi'l- Kur'an*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1967.
- Kutub, Muhammed. *Dirâsetün Kur'âniye*. Kahire: Dâru's-şuruk, 6. Baskı, 1991.
- Kutub, Muhammed. *Kur'an'ı Nasıl Okuyalım*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Kutub, Muhammed. *Kur'an Araştırmaları Mekkî Âyetler*. çev. Bekir Karlığa- Beşir Eryarsoy. 2Cilt. İstanbul: Seriyeye Kitapları. 1997.
- Mahmasanî, Suphi. *Hükümlerin Değişmesi*. çev. Kassif Hamdi Okur. Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu İçinde. der. Mevlüt Uyanık. Ankara: Fecr Yayınevi, 1997.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *Tefsiru'l-maverdî*. Beyrut: y.y., 2 Cilt, 1992.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsiru'l-merâğî*. 1-10. Beyrut: y.y., 1974.
- Mes'ud, Muhammed Halid. *İslâm Hukuk Teorisi*. çev. Muharrem Kılıç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l Kur'an, Kur'anın Anlamı ve Tefsiri*. çev. M.H. Kayani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Öktem, Niyazi. *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: Der Yayınları, 1985.
- Özdeş, Talip. "İslâm-Sosyal Değişim İlişkinin Değerlendirilmesi". *Tevilat İslâmi İlimler Dergisi* 1/1 (2020), 187-207.
- Özkan, Mustafa. "Medine Vesikası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/medine-vesikasi>
- Öztürk, Mustafa. "Şâtıbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi". *İslâmiyât* 3/1 (2000), 71-94.

- Sâbûnî, Muhammed Alî. *Safvetü't-tefâsîr*. çev. Sadreddin Gümüş- Nedim Yılmaz. İstanbul: Yeni Şafak, 7 cilt, 1995.
- Subhî, es-Sâlih. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000.
- Şâtıbî, Ebu İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el Gîrnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-u Selmân. Mısır: Dâru ibn 'Affân, h. 1421.
- Şelebi, Muhammed Mustafa. *Talilü'l-ahkâm*. Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1999.
- Tabatabaî, Allâme Muhammed Hüseyin. *İslâm'da Kur'an*. çev. Ahmed Erdinç. İstanbul: Bir Yayınları, 1988.
- Türcan, Talip. "Tedrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Alî b. Ahmed. *Esbâb-ı nüzûli'l-Kur'an*. thk. Âsım b. Abdulmuhsin el-Humeydân. Damam: Dâru'l-İslâh, 1992.
- Yavuz, Ömer Faruk – Deliser, Bilal. *Tefsir Metinleri I, Kur'an Metni ve Olgusal bağlamı ile ilgili Kavramlar*. Bursa: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kitab, 2012.
- Zerka, Mustafa Ahmed. *Fıkhü'l-islâmî fi sevbihî'l-cedid el-medhal*. Dımaşk: y.y., 1956.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.

Gradualism and Piecemeal Revelation in the Context of the Divine Decree-Fact Dialectic

Lecturer, Mustafa Yücel SARALDI

Extended Summary

The revelation of the Qur'an piece by piece means that the Quran verses were not revealed to the Prophet at once, but were sent down gradually in twenty-three years time. The Qur'an has taken into account the faith-worship perception and moral values of the ignorant society. The piecemeal revelation of the Qur'an verses and in line with the purpose of the Qur'an transformation of the society into a moral one which believes in unification and oneness of Allah (tawhid) means gradualism. In other words, gradualism means changing the social fabric of individual and community life. In this article, we primarily aim to touch upon the different meanings of the concepts of piecemeal and gradualism. Furthermore, we aim to indicate that there is a dialectical relationship in the period of revelation in which while the formation process of the Qur'an was ongoing, it itself also continued to shape the society with a piecemeal method as well. As a result of this dialectical relationship, it is obvious that gradualism is a method in reaching the basic aims of the Qur'an in the formation stages of Islamic society. According to this method, in the context of the divine decree (nass)-fact dialectic, the principle of gradualism guides us and gives some clues. In this regard, in reaching the main purpose of the revelation, an ijthahist method proposal in directing actual life, making use of the principle of gradualism, constitutes the basis of our article. The gradualism in nass-fact dialectic is essentially a definition that includes both the religious invitation/guidance activity and the implementation of the provisions (worship and treatment) in transforming the polytheistic society into the oneness society. It evaluates continuity and gradualism on the axis of society. Gradualism fully covers all issues both in the Meccan and Medina periods. The fact that the Qur'anic revelation realized its own formation with an analytical method and that it changed and transformed the addressee society (teşkil) was based on the nass-fact dialectic. The first steps of the basic principles in the dialectical relationship are the verses that were revealed in the Meccan period. The most basic subject of the Qur'an is aqidah. Different from the Madani surahs, the main subject of the Makki surahs is completely aqidah. In the Makki surahs, the subject of aqidah is mainly dealt with and covers all areas. It is obvious that the decrees that were revealed in the Meccan period are absolute and universal laws, and that the decrees that were revealed in the Medina period are the recording and explanation of the decrees that were preached in Mecca. It means that a principle that seems to have a universal character in civil law, has a particular content compared to a more comprehensive universal principle or it is an integral part of a universal principle. The Medina period, on the other hand, is a period in which the relations of worship, treatment and community were built on the creed of tawhid. It is the period in which legislative provisions were abolished in general or some existing orders and prohibitions were also revised. In this period, Muslims became stronger both politically and legally and socio-economically. The aim of gradualism is to prepare the jahiliyya (materialist) society to the changing conditions of the new (humane) Islamic society and to realize this transition with a certain pedagogical method in order to ensure a psycho-social evolution as well. As a matter of fact, the interpretation of the Qur'an follows a course from easy to difficult in obligations. While the prayer was performed for two times before, increasing it to five times, or the legal provisions such as alcohol, riba and zakat, and the assumption of the rules from easy to difficult with a certain stage are examples of gradualism. The text of the Qur'an is not a local and dull text of the law. Its universal principles are

realized with an encompassing reading of all humanity in practical life. The fact that the fact which is a determining factor in the interpretation of nass is not taken into account and an interpretation is based only on the literal structure of nass paralyzes our relations and lives. In our Islamic tradition, while interpreting the verses of the Qur'an, interpretations were made by taking into account the universal purposes of the Qur'an and the extra-textual elements, with the literal/external indications of the text, with a transcendent consciousness. The point of ignoring the principles of the Qur'an's maslaha and purpose is formalism. Interpretation activity without considering the actuality and social/cultural context will not be able to save itself from falling into the trap of literalism and formalism. Reading the Qur'an within the framework of the nass-fact dialectic, from another point of view, is to read the revelation and its addressee with a gradual method. The interpretation of the Qur'an also shows us the basis of a gradual reading in the nass-fact dialectic. While the Qur'an is formed with the verses that were revealed piece by piece, the content of the text in the verses changes in parallel with the transformation of the addressee society. In understanding the Qur'an, an evaluation of the verses within the framework of Makki and Madani context indicates how the preaching and guidance activities in the early stages of the revelation led to the gradual formation of the addressee in terms of creed and morality. It is understood that the verses that were revealed in the Medina period gradually transformed the society into an Islamic society, as they predominantly included legislative provisions. From this perspective, we can say that the Makki verses contain universal principles, while the Madani verses contain particular (partial) principles. The textualization process of the Qur'an established a dialectical relationship with the addressee society by developing a mutually actual dynamism. Accordingly, by reading the Quran's formation process correctly, today's Muslims can find some clues or guidance in realizing their formation within the framework of their own interests. As a matter of fact, as a result of the change in social interests, we can say that the means and ways that will reach the Shari's goal change gradually. In other words, to put it more clearly, gradualism is a dynamic ijtihadi method under the maqasid. In the nass-fact dialectic, the method of gradualism/formation gains importance in applying the provisions within the framework of maqasid. Therefore, we can see maqāsīd as one of the most important intellectual tools and methods of Islamic renewal (ijtihad of religious knowledge) today, taking into account the contingency of society (tedric).

Keywords: Tafseer, Piecemeal, Gradualism, Shape, Formation.

Brian Davies'in Teodise Karşıtlığını İbn Arabi'nin Tanrısal Zat-Sıfat Ayrımı ile Tartışmak

Discussing Brian Davies' Opposition to Theodicy with Ibn Arabi's Divine Essence and Attributes Distinction

Dr. Öğr. Üyesi Elif Nur Erkan BALCI

Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religion
elifnurerknbalci@ibu.edu.tr
[0000-0002-8993-3522](https://orcid.org/0000-0002-8993-3522)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

30 Kasım / November 2022

13 Ocak / January 2023

15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Balcı, Elif Nur Erkan. "Brian Davies'in Teodise Karşıtlığını İbn Arabi'nin Tanrısal Zat-Sıfat Ayrımı ile Tartışmak", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 70-92.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1212667>

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

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

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

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

Brian Davies'in Teodise Karşıtlığını İbn Arabi'nin Tanrısal Zat-Sıfat Ayrımı ile Tartışmak

Öz ▶ Anti-teodiseler teizm açısından çözülmesi gereken bir kötülük problemi olmadığını farklı şekillerde savunur. Çağdaş teist filozof Brian Davies bir anti-teodise taraftarıdır ve özellikle J. Mackie'nin mantıksal kötülük problemi argümanını hedef alarak teistlerin Mackie'ye verecekleri bir cevabın olmadığını çünkü Mackie'nin ortaya koyduğu şekilde bir kötülük probleminin var olmadığını savunur. Kötülük problemini oluşturan temel yanlışlığı Davies'e göre Tanrı'nın iyiliğinin ahlaki bir failin iyiliği gibi düşünülmesidir. Halbuki Tanrı bir fail olamaz, çünkü herhangi bir türe ait değildir. Bu nedenle Tanrı'nın iyiliğinin nasıl bir iyilik olduğu insan tarafından tam olarak bilinemez. İbn Arabi vahdeti vücûd teorisi içinde Tanrı'nın Zat'ını ve sıfatlarını ayırarak Tanrı'nın hem bilinemezliğini ortaya koyar hem de Tanrı'nın ahlaki failliğini insanın ahlaki failliğinden ayırmaz. Bu çalışma Davies'in ahlaki iyilikle Tanrısal iyilik arasında yaptığı söz konusu ayrımın İbn Arabi üzerinden tekrar nasıl bir araya getirilebileceğini tartışır.

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi, kötülük problemi, teodise, anti-teodise, Tanrı.

Discussing Brian Davies' Opposition to Theodicy with Ibn Arabi's Divine Essence and Attributes Distinction

Abstract ▶ Anti-theodicies holds that there is no need to solve the problem of evil in terms of theism, and it can be defended in various ways. Philosopher Brian Davies, a contemporary theist, supports an anti-theodicy approach and mainly challenges J. Mackie's argument for the logical problem of evil. He argues that theists cannot provide a solution to Mackie's argument because there is no actual problem of evil, as Mackie claims. According to Davies, the root of the problem of evil lies in treating God's goodness as a moral agent. However, God cannot be an agent because he does not belong to any species, thus making it impossible to know the exact nature of God's goodness. Meanwhile, Ibn Arabi highlights the unknowability of God by separating God's essence and attributes in his theory of vahdet-i vücud, and does not separate God's moral agency from the human moral agency. This study discusses how Davies' distinction between moral and divine goodness can be reconciled through Ibn Arabi's theory.

Keywords: Philosophy of Religion, the problem of evil, theodicy, anti-theodicy, God.

Giriş

Kötülük problemi analitik din felsefesinin ilgi çekici tartışmalarından biridir. Özellikle çağdaş analitik din felsefecilerinin birçoğunun teist olduğu göz önüne alındığında

kötülük problemi ve çözümüne yönelik ilgi anlaşılırdır.¹ Problemin en net ve en güçlü formülasyonu mantıksal kötülük problemidir ve analitik bir filozof olan ateist John L. Mackie tarafından şöyle ortaya konur:

“En basit haliyle sorun şudur: 1.Tanrı her şeye kadirdir 2. Tanrı tamamen iyidir. 3. Yine de kötülük var. Bu üç önerme arasında bir çelişki var gibi görünüyor, öyle ki bunlardan herhangi ikisi doğru olsaydı üçüncüsü yanlış olurdu. Ama aynı zamanda üçü de çoğu teolojik düşüncenin temel unsurlarıdır; ilahiyatçı, öyle görünüyor ki... tutarlı bir şekilde bu üç önermeye bağlı kalamaz.”²

Mantıksal kötülük probleminin yarattığı sorular ve zorluklar, pek çok teisti ya bir teodise önermeye ya da Tanrı'nın varlığının akla değil, inanca ya da Tanrı'yı bilmenin mistik ya da akılcı olmayan bir yoluna dayandığını iddia etmeye yönelmiştir.³ Herhangi bir *teodise* denemesi, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin makul veya olası bir gerekçesini bulmaya çalışır ve bununla Tanrı'nın daha büyük iyiler uğruna kötülüğe izin veriyor olduğunu açıklar.⁴ Augustinus'tan, Leibniz'e, John Hick'ten Swinburne'e kadar pek çok düşünür söz konusu büyük iyileri açıklamaya çalışmışlardır.⁵ Ancak ikinci görüş Tanrı ve kötülük arasında rasyonel bir ilişki kurmayı reddeden bir *anti-teodise* düşüncesi olarak görülebilir.

¹ Eugene Thomas Long, (ed.), *Issues in Contemporary Philosophy of Religion* (Boston:Kluwer Academic Publishers, 2001), 23/4.

² John. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind* 64/254 (1955), 200-201. Kötülük probleminin felsefede bilinen temel çeşitleri varoluşsal, mantıksal ve delilci kötülük problemleridir. Çalışmamız bir anti –teodise türüne odaklandığından bu farklılıklara yer vermedik. Bu ayrımlara ve genel olarak kötülük probleminin felsefi izahına yönelik detaylı okumalar için şu eserlere bakılabilir: Rahim Acar, “The Limits of Evidential Argument from Evil”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 2/4 (2019), 114-131. Metin Özdemir, “Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 225-257. Metin Özdemir, *İslam düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014). Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2014). Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayınları, 2007). Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997). İbrahim Yıldız, “Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021), 634-641. İbrahim Yıldız, “Olasılık, Tanrı ve Kötülük”, *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2021), 97-107. Nesim Aslantatar, “Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi”, *Dini Araştırmalar*, 25/62 (2022), 173-196. Ferhat Akdemir, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, (Ankara: Elis Yayınları, 2017).

³ J. F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2002), 236-237.

⁴ Nick N. Trakakis, “Antitheodicy”, *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer, vd. (West Sussex: Wiley Blackwell, 2013), 363.

⁵ C. Stephen Evans - R. Zachary Manis, *Din felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir (Ankara: Elis Yayınları 2010), 175. Burada teodiseyi Yaran gibi, kötülük probleminin spesifik bir çözüm teorisi olarak değil Tanrı'yı kötülük karşısında açıklamaya çalışan genel bir teori olarak kullanıyorum. Bk. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 79.

Çalışmamızda anti-teodise düşüncesinin iyi bir örneği olan teist filozof Brian Davies'in görüşlerine odaklanmaktayız. Davies, Mackie'nin "Tanrı tamamen iyidir" şeklindeki ikinci önermesini reddeder. Davies'e göre tüm *teodiseler* Tanrı'nın ahlaken iyi bir varlık olduğu tezinden hareketle geliştirilir. Davies kendi tezini "teistik şahsiyetçilik" ve "klasik teizm" arasındaki fark üzerine bina eder. Buna göre Tanrı'yı ahlaki bir fail olarak görmek teistik şahsiyetçilik örneğidir ve dine zarar verdiği için reddedilmelidir. Buna karşılık klasik teizmde ise Tanrı ahlaki bir fail değil yalnızca iyi bir varlık olarak düşünülür.

Davies, kötülüğü çağdaş felsefede bir problem haline getiren, Tanrı'nın ahlaki bir fail olarak düşünülmesine yönelik itiraza, Tanrı'yı ahlak dahil insanla ilişkili olan her şeyden tenzih ederek cevap vermek ister. Çalışmada İbn Arabi'yi Davies ile bir araya getirme ihtiyacı Arabi'nin tenzih ve teşbih dengesini ya da Davies'in yaptığı ayımla ifade edersek teistik şahsiyetçilik ve klasik teizm arasındaki ayrımı özgün bir metafizikle ortadan kaldırması ile ilişkilidir.

Çalışmada ilk olarak Davies'in kötülük problemindeki teodise karşıtlığı, bu tavrın altındaki temel metafizik gerekçe ve söz konusu tavrın ortaya çıkardığı sorunlar ele alınacaktır. Bu kısım makalenin ağırlık noktasıdır. İkinci olarak İbn Arabi'nin metafizik sisteminde nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğuna yer verilecek ve Davies'in teistik bir şahsiyetçilikten kaçınmak için tercih ettiği teodise karşıtlığının İbn Arabi'nin felsefesinde nasıl seçenek dışı kalabileceği gösterilecektir. Tartışma ve değerlendirmede ise Davies'in tezinin problemleri ve İbn Arabi'nin düşüncesinin bu problemleri nasıl ortadan kaldırmış olabileceği tartışılacaktır. Bunun dışında İbn Arabi'nin kötülük problemi görüşüne makalenin odağı ve hacmi açısından ayrıca yer verilmeyecektir.

1. Anti-Teodiseyi Konumlandırmak

Anti-teodisenin ne olmadığını söylemek onu doğru bir şekilde konumlandırmak için gereklidir. Bir anti-teodise din felsefesindeki örneğin, ruh yapma, özgür irade, süreç teodisesi gibi birbirinden farklı teodise teorilerinin kötülüğün varlığını açıklamayı başaramadığına yönelik bir eleştiri ile ilgili değildir. Bundan bağımsız olarak bir anti-teodise tüm teodiselerin ontolojik eleştirisi ile ilgilidir. Anti-teodise taraftarı bir dindar Tanrı ile kötülük arasındaki ilişkiyi haklı çıkarmayı, açıklamayı veya bir şekilde anlamlı olarak kabul etmeyi reddeder.⁶ Anti-teodise taraftarlarına göre, teodiseler doğası gereği kusurludur,

⁶ Örneğin bk. Zachary Braiterman, *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1998) ve J. K. Roth, "Theistic Antitheodicy", *American Journal of Theology and Philosophy* 25 (2004).

çünkü Tanrı'nın belirli bir kötülüğe izin vermedeki niyeti hiçbir zaman tam olarak bilinemez. Buna göre kötülük sorunu yanıtlamaya çalışmamız gereken türden bir sorun değildir. Aksine teodisenin kendisi bir sorundur. Bu ise kötülükle ilgili bir sorun olmadığı anlamına gelmez, sadece soruna belirli bir bakış ve sorunu formüle etme biçiminin derinden kusurlu olduğu ve bu nedenle söz konusu kusurun ortaya çıkarılması ve üstesinden gelinmesi gerektiği anlamına gelir.⁷

Davies'in anti-teodise tavrının temel motivasyonu onun Tanrı'yı anlama biçimidir⁸ ve temel argümanı çağdaş kötülük problemi tartışmalarının Tanrı konusunda tamamen hatalı bir zeminde ilerlemiş olmasıdır. Davies bunu şöyle ifade eder: *"Teodise...Tanrı'nın failliğini, insanın ahlaki failliği üzerine modellenmiş bir ahlaki faillik olarak yorumladığı sürece, daha başlangıçta tipik olarak yoldan sapar."* Davies'e göre Mackie, Tanrı'ya dair yanlış bir tasavvur sonucu kötülüğü bir problem olarak ortaya koyar. Burada Tanrı için kullanılan dil hatalıdır. Davies bu düşüncesini klasik teizm ile teistik şahsiyetçilik arasındaki ayrım üzerinden inşa eder. Şimdi bu ayrımı açıklayalım.

1.1. Mackie'nin Argümanının İptali: Tanrı Ahlaki Bir Fail Değildir.

Mackie'nin argümanı yukarıda da görüleceği üzere Tanrı'ya mutlak kudret ve mutlak iyilik şeklinde bir ontoloji izafe etmekle ilgilidir.¹⁰ Davies bu ontolojinin kötülük problemine zemin hazırladığını şöyle ifade eder:

"Kötülük sorunu genellikle, Tanrı'nın varlığının hayatın gerçekleri olduğunu bildiğimiz acı, ıstırap ve ahlaki kötülüğün varlığı ile nasıl bağdaştırılacağı sorunu olarak görülür. Bu ikisinin bir arada var olamayacağı sıklıkla söylenmiştir. Böylece, kötülük probleminin Tanrı'ya inanmamak için sebep oluşturduğu ileri sürülmüştür."¹¹

Davies'e göre burada kötülük problemine sebep olan şey Tanrı hakkındaki karışık düşüncelerimizdir. Tanrı'nın iyiliğine dayanan ve tüm rasyonel varlıklar için geçerli olan

⁷ Trakakis, "Antiteodicy", 363-364.

⁸ Davies'in argümanlarının kullanımının güncel bir örneği için bk. Joseph Brian Huffling, "Is God Morally Obligated to Prevent Evil? A Response to James Sterba", *Religions* 12/5 (2021), 312.

⁹ Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil* (London: Continuum, 2006), 229.

¹⁰ John Bishop, "On the Significance of Assumptions about Divine Goodness and Divine Ontology for 'Logical' Arguments from Evil", *Religions* 12/3 (2021), 11.

¹¹ Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 32.

ahlaki yasa, Tanrı için geçerli olamaz.¹² Davies bu argümanı klasik teizmin görüşü olarak ifade eder. Klasik teizmde Tanrı, her şeyden tamamen bağımsız, zorunlu ilk varlıktır. Tanrı kendisinden başka hiçbir şeye muhtaç değildir. O basittir, O'nda varlık ve öz şeklinde ayrımlar yoktur. O, hiçbir nitelik kabul etmez. Bu bağlamda klasik teizm, Tanrı'yı nasıl tasavvur edeceğimiz konusunda oldukça sınırlayıcıdır.¹³ Klasik teizmde kendimiz için kullandığımız hiçbir ahlaki sıfat Tanrı için geçerli değildir, dolayısıyla Tanrı, ahlaki bir fail değildir. Tanrı'nın ahlaki kurallara itaat eden (veya itaat etmeyi reddeden) anlamında ahlaki bir fail olduğu düşüncesi Davies'e göre, Hume'dan etkilenen yirminci veya yirmi birinci yüzyıl filozoflarının bir icadıdır.¹⁴ Davies bu tavrı teistik şahsiyetçilik olarak isimlendirir ve eleştirir. Teistik şahsiyetçilik Tanrı'yı bizden çok daha iyi olması ve eksiği olmamasının dışında insana benzer bir fail olarak düşünme biçimidir. Davies'e göre Swinburne, Plantinga ve açık teistler de dahil olmak üzere çağdaş din felsefesinde kötülük probleminde yönelik cevaplarda Tanrı şahsiyetçi bir şekilde tasavvur edilir.¹⁵

Öncelikle Tanrı'yı bir fail olarak düşünmenin ne demek olduğunu anlamaya çalışalım. Burada Swinburne'nün açıklamaları yol göstericidir. Nitekim Davies, Swinburne'nün Tanrı açıklamasını çağdaş analitik felsefenin temel açıklaması olarak görür.¹⁶ Swinburne şöyle der:

“Bir teistten, bir Tanrı'nın var olduğuna inanan bir insanı anlıyorum. Söz konusu insan, ‘Tanrı’ ile bedeni olmayan, ebedi, özgür, her şeye kadir, her şeyi bilen, mükemmel iyi, ibadet ve boyun eğilmeye layık, evreni yaratan ve devam ettiren bir kişiyi (*person*) anlar. Hristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanların tümü bu anlamda bir Tanrı'ya inanırlar”.¹⁷

¹² Bishop, “On the Significance”, 8-9. Bu düşüncenin İslam düşüncesinde Eş'ariler tarafından savunulmuş olduğunu hatırlayalım. Konuyu bir ahlak tartışması olarak tartışan metin için bk. Osman Demir, “Kelam Ahlak Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar”, İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler, ed. Ömer Türker vd. (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 179-198.

¹³ Brian Leftow, “God, Concepts of”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London: Routledge, 1998), 4/99.

¹⁴ Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, 128.

¹⁵ Brian Davies - Michael Ruse, *Taking God Seriously: Two Different Voices* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 54-56. Ayrıca bk. William Wood, *Analytic Theology and the Academic Study of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 15 ve Roger Pouivet, “Against Theistic Personalism: What Modern Epistemology Does to Classical Theism”, *European Journal for Philosophy of Religion* 10/1 (2018).

¹⁶ Brian Davies, “Aquinas on What God is Not”, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 78 (2016), 55, dipnot 2.

¹⁷ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 1-2. Ayrıca bk. Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 9.

Swinburne'nün teizme yüklediği bu düşünce Tanrı'yı bir "kişi" ve dolayısıyla bir fail olarak düşünmektir. Tanrı'nın bir fail ve aynı zamanda ahlaki bir fail oluşu sadece teistlerin değil ateistlerin de teistik Tanrı anlayışına yönelik eleştirilerinde kastettikleri düşüncedir. Örneğin Mackie gibi, çağdaş ateist filozof J. Sterba güncel bir tezinde Tanrı'nın teizmde rasyonel bir fail olarak düşünülmesinin Tanrı'nın insanın da tabii olduğu doğal ahlak yasasına uyumlu hareket etmesi anlamına geldiğini kuvvetle savunur ve teizme karşı kötülük problemi eleştirisini söz konusu ahlaki fail olan Tanrı tasavvuru üzerine bina eder.

18

Swinburne Tanrı'nın özelliklerini lafzi anlamakla birlikte bu özelliklerle kastedilenin farklı olduğunu da ileri sürer. Örneğin o, Tanrı için kullanılan kişi, bilge, güçlü gibi kelimelerin normal insani kullanımlarından ya daha rahat ya da daha geniş anlamlara sahip olduğuna dikkat çeker.¹⁹ Swinburne bunu şöyle ifade eder:

"İlahiyatçının sıradan özellikleri belirtmek için sıradan kelimeler kullanmasına rağmen, Tanrı için belirtilen özelliklerin olağandışı kombinasyonlar ve koşullarda ve olağandışı derecelerde tezahür ettiğini iddia etmesi gerekir. Tanrı güçlü bir kişidir - ama normalde tanıdığımız herkesten çok daha güçlü bir kişidir. Ayrıca gücü, insani yöneticilerin gücünden farklı olarak, muhteşem bir iyilikle birleşir. İnsan kişilerin bedenleri vardır; fakat Tanrı'nın bir bedeni yoktur. Böylece biz, bize çok yabancı bir dünyayı bize tanıdık olan dünyanın özelliklerini varsayarak anlayabiliriz."²⁰

Davies, Swinburne'nün temsil ettiğini düşündüğü çağdaş analitik din felsefesinin Tanrı ve insan arasında kurduğu bu benzerliğin formunu eleştirir. Tanrı bir kişi olarak hem insana atfedilebilecek özelliklere sahiptir hem de bundan daha fazlasına sahiptir. Buradaki sorun Tanrı'nın iyiliğinin hem insanın iyiliği gibi aynı anlamda (*univocally*) düşünülmesi hem de bundan daha fazlasına karşılık gelmesidir. Davies'e göre, Tanrı hakkında bu tarz bir konuşma anlamsızdır. Tanrı'yı hem yaratıklarla aynı özelliklerle vasıflandırmak hem de söz konusu özelliklerden daha fazlasına sahip olduğunu söylemek Tanrı'yı kişi olarak düşünmede ısrar etmenin ortaya çıkardığı bir kafa karışıklığıdır. Davies'e göre Tanrı'ya belirli sıfatlar izafe edebilmek için O'nun dünyadaki diğer varlıklar gibi incelenebilir bir varlık olması gerekir. Örneğin, kedilerin sudan korktuğunu düşünürüz, çünkü bunu gözlemlemiştir. Tanrı ise kediyi gözlemlediğimiz gibi gözlemleyip kendisine özellikler

¹⁸ James P. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*(Cham: Palgrave Macmillan, 2019), 137, dipnot 9.

¹⁹ Swinburne, *The Coherence of Theism*, 59.

²⁰ Swinburne, *The Coherence of Theism*, 52, 73, 96. Benzer tartışmalar için bk. Mevlüt Albayrak, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı", *Arayışlar*, 1/1 (1999), 12-13.

atfedebileceğimiz türsel bir varlık değildir. Gözlem alanımıza giren şeyler bu dünyanın bir parçasıdır. Tanrı ise değildir. Öyleyse, Tanrı'nın ne olduğu üzerine düşünmeye “Tanrı nedir?” sorusuyla değil “Tanrı ne değildir?” sorusu ile başlamak gerekir.²¹

Davies'e göre klasik teizm ise Hristiyan düşüncesinde Katolik kilise öğretilerinde, bazı Protestan reformcuların yazılarında ve Anselm ve Aquinas gibi yazarların metinlerinde bulunabilecek bir Tanrı görüşüne sahiptir. Klasik teistler için Tanrı bilinemez. Klasik teistik anlayışta, Tanrı uzamsal-zamansal bir birey değildir ve insan gibi birden fazla üyesi olan veya olabilecek bir türe veya sınıfa ait olarak düşünülemez. Buna karşılık, teistik şahsiyetçilik görüşü yukarıda Swinburne'de örneklediğimiz gibi, Tanrı ve insan arasındaki farkı bir derece farkı olarak anlar.²² Davies'e göre, teist şahsiyetçiler kutsal kitaplarda ifade edildiği şekilde Tanrı'nın insanları Kendi suretinde yaratmış olduğu düşüncesini temel alırlar.²³ Bu düşüncenin sonucunda kişi, ahlaki özelliklerini Tanrı'ya benzeterek anlamaya çalışır. Ancak bu düşünce biçimi, Davies'e göre Tanrı'yı anlamaktan oldukça uzaklaştırır.²⁴

Tanrı'ya dair olumsuz bir dil kullanmada Davies klasik teistlerden Aquinas'a başvurur. Bir şeyin ne olduğuna dair bir soru, varlık ve mahiyeti ayrılabilen varlıklar için geçerlidir. Aquinas varlık ve mahiyeti ayrılabilen varlıkların *suppositum* yani birey, tür, kişi veya özne olarak anlayabileceğimiz varlık olduklarını ancak Tanrı'nın bir *suppositum* olmadığını açıkça ifade eder.²⁵ Çünkü *suppositum*larla “birden fazla üyesi olan doğal bir türün üyeleri” kastedilir.²⁶ Tanrı bu türden bir birey değildir.²⁷

Bununla birlikte Davies, Aquinas'ın metinlerinde örneğin, Tanrı'nın yaşayan, bilen, iyi ve güçlü olduğu şeklindeki ifadelerin varlığını yadsımaz. Ancak o, burada Aquinas'ın Tanrı'nın yaşamını, bilgisini, iyiliğini ve gücünü Tanrı'nın sahip olduğu nitelikleri insanın çeşitli niteliklere sahip olması gibi düşünmemiş olduğunun altını çizer. Bu özelliklerin Swinburne gibi, Tanrı'da insandan farklı olarak var olduğunu da ileri sürmez. Davies'e göre Aquinas'ta Tanrı'nın kudreti gibi bir nitelik Tanrı'dan ayrı bir nitelik değildir, bu nedenle

²¹ Davies, *The Reality of God*, 61-62.

²² Brian Davies - Michael Ruse, *Taking God Seriously: Two Different Voices* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 54-56.

²³ Davies - Ruse, *Taking God Seriously*, 111.

²⁴ Davies- Ruse, *Taking God Seriously*, 168.

²⁵ Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, translated by Fathers of the English Dominican Province (Benziger Bros. edition, 1947), P. 1, Q. 3, A. 3. Ayrıca bk. Davies, “Aquinas on What God is Not”, 55. ve Davies - Ruse, *Taking God Seriously*, 109.

²⁶ Davies - Ruse, *Taking God Seriously*, 46-47.

²⁷ Davies, *The Reality of God*, 83, 39. not.

sadece Tanrı'nın kendisine referansla açıklanabilir. Gerçekte bedensel olmayan ve kendisinden ayrı niteliklere sahip olmayan Tanrı'yı söz konusu nitelikleri üzerinden nasıl anladığımızı iddia edebiliriz?²⁸ Buna göre, herhangi bir teistin Tanrı hakkında benimsemesi gereken düşünce bu ya da buna çok benzer bir şey olmalıdır.²⁹

Tanrı'nın ne olamayacağına odaklandığımızda Davies açısından kötülük problemi kendiliğinden bir problem olmaktan çıkar.³⁰ Tanrı'nın ahlaki bir fail olmadığını söylemek kötülük probleminde suçlanacak ahlaki bir Tanrı'nın var olmadığını gösterir. Peki ilahi kitaplarda karşımıza çıkan Tanrı'nın iyi oluşunu, ahlaki iyi oluştan farklı olarak nasıl anlamalıyız?

1.2. Tanrı'nın İyiliğini Anlamak

Analitik felsefede Tanrı'nın ahlaken iyi olması ve sadece iyi olması arasında bir fark gözetilmediğini görmekteyiz.³¹ Örneğin W. Rowe şöyle der: *"Tanrı aşılmaz derecede iyi olduğu için, aşılmaz iyiliğin ima ettiği tüm özelliklere sahiptir. Bunların arasında mutlak ahlaki iyilik de vardır... Tanrı'nın ahlaki iyiliğinin, uzun zamandan beri insan yaşamının ahlaki olmasının kaynağı veya standardı olduğu düşünülmüştür. . ."*³²

Benzer şekilde Swinburne Tanrı'nın iyiliğini ahlaki bir iyilik olarak şöyle düşünür:

*"Tanrı'nın doğası gereği ahlaki olarak mükemmel bir şekilde iyi olduğunu iddia ederken, teistin, Tanrı'nın her zaman ahlaki olarak en iyi eylemi (bir tane olduğunda) yapacak ve ahlaki olarak kötü bir eylemde bulunmayacak şekilde davrandığını anlamasını ileri sürüyorum."*³³

Swinburne bu nedenle Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'ın ahlaken iyi Tanrı anlayışının kötülük sorununa yol açtığına dikkat çeker. Burada Davies ile Swinburne'nün aynı fikri paylaştıklarına dikkat edelim. Ancak Davies, bu anlayışı savunanları teistik şahsiyetçiler olarak eleştirirken, Swinburne teizmin tam da bu nedenle bir teodise geliştirme ihtiyacı duyduğunu belirtir. Swinburne burada Tanrı'nın iyiliğinin ahlaki iyilikten başka bir şey olduğunun varsayılması durumunda, acının ve ızdırabın varlığının Tanrı'nın varlığına bir itiraz ortaya koymayabileceği sonucuna ulaşır. Ancak devamında Swinburne, bunu, teizmin

²⁸ Davies, "Aquinas on What God is Not", 61. Ayrıca bk. Davies, *The Reality of God*, 79.

²⁹ Davies - Ruse, *Taking God Seriously*, 47.

³⁰ Davies - Ruse, *Taking God Seriously*, 108.

³¹ Davies, *The Reality of God*, 85,

³² William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*, 3rd edition (Wadsworth: Belmont 2001), 9.

³³ Swinburne, *The Coherence of Theism*, 184.

Tanrı'sı olarak kabul etmez.³⁴ Aynı şekilde Peter van Inwagen da Tanrı'nın ahlaken mükemmel oluşunu teizmin tartışma kabul etmeyen bir unsuru olarak açıkça belirtir.³⁵

Burada Davies'e göre şu soru sorulmalıdır: "Neden Tanrı'nın iyiliğinin ahlaki anlamda bir iyilik olduğunu varsaymalıyız?"³⁶ Davies burada bir insanın Tanrı'yı ahlaken iyi bir varlık olarak düşünebileceğine itiraz etmez. Ya da bu soru, Tanrı ahlaken izin verilebilir olmayı yapabilir olacağını da ima etmez. Temel sorun, Tanrı'nın Kutsal Kitap'ta geçen ahlaki emir ve yasakları ile Tanrı'nın ahlaki karakteri arasında doğrudan bir ilişkinin kurulması sorunudur. Davies'e göre, İncil'de Tanrı'nın iyi olanı emretmesi Tanrı'nın ahlaken iyi bir kişi olduğu iddiasını desteklemeye yardımcı olmaz. Çünkü bu türden ayetlerin hiçbiri Tanrı'nın ahlaki övgüye veya kınamaya tabi olacağı anlamda ahlaki bir fail olmasını desteklemez.³⁷ Tanrı'nın iyi olanı emretmesi insanın ahlaki durumuyla ilgilidir, Tanrı'nın karakteri ile ilgili değildir.

'Tanrı'nın ahlaki bir fail olmaktan bağımsız olarak iyi olduğu düşüncesini nasıl anlamalıyız?' sorusuna geri dönersek burada Davies'in yeniden Aquinas'a başvurduğunu görürüz. Aquinas açıkça insanlarda erdem olarak düşündüğümüz özelliklerin Tanrı'ya atfedilebileceğini kabul eder. Tanrı tüm varlığın ilkesini kendinde barındırdığı için insanın ahlaki erdemleri Tanrı'nın doğasını yansıtır.³⁸ Örneğin, Aquinas'ta Tanrı'dan adil olarak bahsetmemizi engelleyen hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte Davies'e göre bu düşünceler yine de Tanrı'yı ahlaki açıdan iyi olarak karakterize etmemize müsaade etmez.³⁹ Bunun sebebi Aquinas'ta, Tanrı'nın hiçbir şekilde tasvir edilemez ve kıyaslanamaz oluşudur.⁴⁰

Farklı türden bir anti-theodise taraftarı Dewi Z. Phillips, Davies'i destekler tarzda, Tanrı ve kötülüğe ilişkin çağdaş tartışmaların çoğunun Tanrı'nın performansına ilişkin bir

³⁴ Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, 12-13.

³⁵ Peter van Inwagen, "The Argument from Evil", *Christian Faith and the Problem of Evil*, ed. Peter van Inwagen (Cambridge: Eerdmans Publishing, 2004), 59-60.

³⁶ Davies, *The Reality of God*, 87.

³⁷ Davies, *The Reality of God*, 88.

³⁸ Aquinas, *The Summa Theologica*, P.1, Q. 4, A. 3.

³⁹ Davies, "Aquinas on What God is Not", 60. Ayrıca bk. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, translated by James F. Anderson (Notre Dame: University of Notre Dame Press Press, 1976), Book 2, Chapter 93-94.

⁴⁰ Davies, "Aquinas on What God is Not". Aquinas'ın Tanrı hakkında hem olumsuz bir dil kullanması aynı zamanda analogiye de başvurmasının nasıl bir araya getirileceği kısmı tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmalar için örneğin şu kitabın birinci bölümü özellikle öğreticidir: Rahim Acar, *Talking About God Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions* (Leiden: Brill, 2005).

“dönem sonu karnesi” (end of term report)⁴¹ gibi anlaşıldığını ifade eder. Davies'e göre de ateistler kötülük probleminde Tanrı'nın ahlaki açıdan yapması gerekenleri yapmıyor olmasında, bir başka ifadeyle Tanrı'nın ahlaki olarak iyi bir “performans” göstermiyor oluşunda hem fikirdirler. Teistler ise buna karşılık teodise, savunma ve reddiyeler geliştirmektedir. Davies her iki grubun temel sorununu Tanrı'yı düşünmede ortaya çıkan bir “kategori hatası”⁴² olarak ifade eder ve bunu şöyle örneklendirir: “*Diyelim ki bir tenisçiyi çok gol atmadığı için şikâyet ediyorum. Haklı olarak, tenisçilerin gol atmadıklarını söylersiniz. Aynı şekilde, Tanrı ahlaki olarak iyi veya kötü olarak düşünülmesi gereken bir varlık değildir.*”⁴³ Tanrı hiçbir şekilde ahlaki bir fail değilse, o zaman Tanrı'nın ahlaki açıdan iyi ya da kötü olması endişesi ortaya çıkmaz.⁴⁴

İnsanların Tanrı'nın neden kötülüğe izin vermiş olduğu ile ilgili soruları Davies'in Tanrı'nın ahlaki bir fail olmadığı düşüncesiyle kolaylıkla savuşturulamaz gözükmektedir. Nitekim o da bunun farkındadır. Ancak o, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesindeki sebeplerin aranmasına karşı çıkar. Çünkü burada yine insanın ahlaki muhakemesi üzerinden Tanrı'nın kararları anlaşılmaya çalışılmaktadır. Halbuki Tanrı, insan gibi bir akıl yürütme biçimine sahip değildir. Davies burada şu soruyu sorar: “*Dünyadaki iyilik ve kötülük söz konusu olduğunda Tanrı'nın nedenlerini inceleyemiyorsak neden kötülüğün Tanrı'nın iyiliğine veya varlığına aykırı olarak görülmesi gerektiği sonucuna varalım?*”⁴⁵ Bu yüzden ona göre ‘Tanrı bunu bana neden yaptı?’ gibi soruların anlaşılır bir cevabı yoktur.⁴⁶ Burada o, teistlerin kendisinin teizmden uzaklaştığı ve dini zor bir duruma soktuğu şeklindeki olası bir itirazına da karşı çıkar. Davies, kendi duruşunun putperestlik karşıtı olduğunu ve teizmin müntesiplerinin teistik şahsiyetçilikten bu nedenle vazgeçmeleri gerektiğine dikkat çeker.⁴⁷

Davies, Tanrı'nın iyiliğini nasıl anlayacağımız konusunda bizi bir çıkmaza soktuğunun farkındadır. Tanrı'nın iyiliği hem insani bir tasavvurla anlayacağımız bir iyi olmayacaktır, hem de Tanrı insani dilde yine de iyi olarak anılmaya devam edecektir. Davies'in tenzih yorumu bizi bu noktaya getirir gözükmektedir. Bununla birlikte o, temelde Aquinas'a

⁴¹ D. Z. Phillips, “On Not Understanding God”, *Wittgenstein and Religion* (London: Palgrave, 1993), 155.

⁴² Davies - Ruse, *Taking God Seriously*, 63.

⁴³ Davies, *The Reality of God*, 103.

⁴⁴ Davies - Ruse, *Taking God Seriously*, 118.

⁴⁵ Davies, *The Reality of God*, 214.

⁴⁶ Davies, *The Reality of God*, 218-219.

⁴⁷ Davies, *The Reality of God*, 254. Ayrıca bk. Davies - Ruse, *Taking God Seriously*, 169.

atfedilen Tanrı hakkında analogik konuşmanın imkanına teistik şahsiyetçiliğe kapı aralamadan yine de yer vermek ister.

1.3. Davies'te Analoji

Öncelikle Davies, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Tanrı'dan olumsuzlama yoluyla bahsetmenin oldukça haklı bir tavır olduğuna dikkat çeker. Örneğin, Tanrı'nın bir bedene sahip olmadığını söylemek doğrudur. Tanrı evrenin kaynağı ise bedensel bir şey olamaz, çünkü bedensel bir şey evrenin bir parçasıdır ve bu nedenle O evrenin varlığını açıklayamaz. Ancak Davies, Tanrı hakkında sadece olumsuzlama yoluyla anlamlı bir şekilde konuşulabilecek olmanın savunulması zor bir pozisyon olduğunun farkındadır. Burada o iki şeye dikkat çeker: Birincisi, sadece Tanrı'nın ne olmadığını söyleyerek bir Tanrı anlayışına yaklaşmak mümkün değildir. Olumsuzlama yoluyla şeyler hakkında doğru ifadelerde bulunabiliriz. Örneğin, yeni doğum yapmış bir anneye bebeğin erkek olmadığı söylenilirse bebeğin kız olduğu hemen anlaşılacaktır. Ancak örneğin “ay bir peynir parçası değildir” dediğimizde ayın ne olduğunu yine de anlamıyor olacağız. Dolayısıyla Davies'e göre, oldukça özel durumlar dışında, bir şeyin yalnızca ne olmadığını bilmek onun ne olduğu hakkında bilgi vermeyecektir.⁴⁸

Birincisiyle ilgili olarak ikinci nokta, Tanrı hakkında konuşanların normalde O'ndan sadece olumsuzlamalarla bahsetmek istememeleridir. Çünkü tarihte eşi benzeri olmayan bir Tanrı hakkında konuşulabileceği konusunda hemfikir olanları en çok ilgilendiren metot analogidir.⁴⁹ Nitekim analogik metot teistler arasında oldukça yaygındır ve analogik dil hem Tanrı hakkında bilgi verir hem de Tanrı'ya dair kullandığı kelimeleri gerçek manasında kullanır.⁵⁰ Örneğin teistler Tanrı yaratıcıdır, güçlüdür, her şeyi bilendir, kadiri mutlaktır dediklerinde söyledikleri şeyi gerçekten kastetmek isterler.⁵¹

Davies açısından Tanrı hakkında yanlıya düşmeden konuşabilmenin tek mümkün yolunun olumsuzlama ve analogi olduğunu görüyoruz.⁵² Ancak Davies'in analogi yorumu “Tanrı iyidir” cümlesindeki iyilik ile insan için düşünülen ahlaki bir iyilik arasında benzerlik

⁴⁸ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 27.

⁴⁹ Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 24.

⁵⁰ Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I, (1983), 27. Farklı analogi tanımları için bk. Roger M. White, *Talking About God: The Concept of Analogy and the Problem of Religious Languages* (Burlington: Ashgate, 2010), 6.

⁵¹ Davies, *An Introduction*, 28.

⁵² Davies, *An Introduction*, 23.

kurmaya müsaade etmez.⁵³ Burada Aquinas'ın analojiden ne anlamış olduğuna dikkat çekelim. Aquinas, Tanrı ve insan için kullanılan kelimelerin aynı anlamlara işaret etmesini reddeder, diğer taraftan da aynı kelimelerin tamamen farklı anlamda da kullanılmadığını söyler.⁵⁴ Buna müsaade eden metafizik ise her şeyin ilkesinin Tanrı'da önceden var olmasıdır. Dolayısıyla insanın ahlaki iyiliğinin ilkesel kaynağı Tanrı'dır.⁵⁵ Davies bunu insanın ahlaki özelliklerinin Tanrısal kaynağının olmasını Tanrı'nın da aynı özelliklere sahip olduğu düşüncesini doğurmayacağı şeklinde yorumlar.⁵⁶ Örneğin yine Aquinas'a göre "hâkim" terimi Tanrı'ya ve bir insana yüklendiğinde her iki kullanım tam tamına aynı anlamı içermez. Aynı şey, mükemmellik belirten bütün diğer nitelikler için de geçerlidir. Bu durumda, hiçbir nitelik Tanrı'ya ve yaratıklara aynı anlamda yüklenemez."⁵⁷ Davies'e göre, bu nedenle Aquinas, Tanrı'yı kesinlikle görev ve yükümlülüklerle tabi bir ahlaki birey veya Aristoteles'in iyi insanlara atfettiği şekilde Aristotelesçi erdemler sergileyen bir varlık olarak düşünmemiştir.⁵⁸

Davies'in ahlaken iyi bir fail olmakla iyi olmayı bu şekilde birbirinden ayırması Tanrı'nın iyiliğini anlamayı zorlaştırmaktadır. Tartışma ve değerlendirme kısmında ayrıntılarına gireceğimiz bu sorunun şimdilik Davies'in olumsuzlama ve analogi arasında bir denge kuramamış olmasından kaynaklanmış olduğunu söylemekle yetinelim. Bu noktada İbn Arabi'nin tenzih ve teşbih arasında kurduğu denge öğreticidir. Bu denge yukarıda Davies'in temel itirazı olan Tanrı'nın failliğini insanın ahlaki failliği üzerine modellenmesini mümkün kılar.

2. İbn Arabi'de Tanrı

Davies ve İbn Arabi'nin Tanrı tasavvurlarında dikkat çekmemiz gereken temel zemin her ikisinin de analogiye başvurusu arasındaki farklılıktır. Davies, analogiyi Tanrı ve insan arasındaki farklılık üzerine kurarken İbn Arabi Tanrı ve insan arasındaki devamlılık üzerine

⁵³ Davies, *The Reality of God*, 100.

⁵⁴ Thomas Aquinas, "Benzer Anlam Öğretisi", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar, Michael Peterson, vd., çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul (2013), 520-523.

⁵⁵ Bk. Aquinas, *Summa Theologie*, First Part of the Second Part, Q. 61, A. 5.

⁵⁶ Davies, *The Reality of God*, 100.

⁵⁷ Aquinas, "Benzer Anlam Öğretisi", 520-521.

⁵⁸ Davies, *The Reality of God*, 99.

inşa eder. İbn Arabi'de bu devamlılığı sağlayan zemin varlığın tekliği veya varlığın birliği olarak ifade edilen vahdet-i vücûd öğretisidir.⁵⁹

2.1. Vahdet-i Vücûd'ta Tanrı-İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu

Vahdet-i vücûd öğretisi temelde Tanrı, alem ve insan arasındaki benzerliği temellendirme tezidir. Teori, Tanrı'nın zıt istikametlere bakan iki yönüne işaret eder. Bunlar batın ve zahir yönlerdir. Batın yön, Tanrı'nın Zat olduğu ve zorunlu olarak tenzih edildiği yön iken, zahir ise Tanrı'nın İlah olduğu, kendisini açıp izhar ettiği ve yaratıklarıyla kendini teşbih ettiği yöndür.⁶⁰ İbn Arabi'deki bu ayrım insanın Tanrı hakkında ahlaksal olarak nasıl konuşabileceğine işaret eder.

Öncelikle Zat mertebesinde insandan Tanrı'ya yönelen bilgi kapalıdır, çünkü Tanrı kendini insana bir bilinme konusu olarak henüz sunmamıştır.⁶¹ Zat mertebesinde Tanrı mutlaktır. Bu mertebede O, dünya ve yaratıkları ile hiçbir ilişkiye sahip değildir. Bu nedenle bu boyuttaki Tanrı asla bilinemez ve hakkında konuşulamazdır.⁶² Burada Tanrı tamdır.⁶³ Kendisine hiçbir sıfat izafe edilemez. İnsan aklına düşen görev, Tanrı'yı zorunlu bir şekilde tenzihtir.⁶⁴ Zorunlu tenzih alanı olan Zat mertebesi Tanrı ve insanı ontolojik farklılıkları sebebiyle bir araya getirmez.⁶⁵ Ancak insanın Tanrı tasavvurunda Zat aşamasında kalması hedeflenmemiştir.⁶⁶ İbn Arabi bunu en iyi Nuh peygamber kıssasında örneklendirir. Hz. Nuh tenzihi savunurken kavmi, benzerlikler üzerinde Tanrı'yı anlamaya daha yatkındır. İki birbirine zıt Tanrı tasavvurları Hz. Nuh'un davetini hezeyana uğratar. İbn Arabi'ye göre bunun sebebi Nuh peygamberin tenzihte ısrar ederek teşbihe hakkını vermemesidir.⁶⁷ Bu ise

⁵⁹ Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 51.

⁶⁰ Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 64-65. bk. Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman (İstanbul: İstanbul Kitapevi, 1981), 9, 168 ve İbn Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/17.

⁶¹ İbn Arabi, *Fütuhât*, 2/17.

⁶² Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn 'Arabi'ye Göre İnsan-ı Kâmil", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (1998), 453-454. Ayrıca bk. Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: - Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-" *Uslu İslam Araştırmaları* 22/22 (2014), 179-186. Bk. Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, 10/ 76 ve İbn Arabi, *Fütuhât*, 1/104-106, 2/ 324-326.

⁶³ İbn Arabi, *Fütuhât*, 1/122.

⁶⁴ Emin Çelebi, "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 50. Ayrıca bk. Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 64-65. Bk. İbn Arabi, *Fütuhât*, 1/123.

⁶⁵ Çelebi, "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl", 50.

⁶⁶ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l- Arabi ve Vahdet-i Vücud Geleneği* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011), 73-74.

⁶⁷ Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin

Tanrı'nın işlevsizleştirilmesi demektir. İbn Arabi, vahdet-i vücûd teorisinde mutlak bir tenzihi amaçlamaz. Tenzihin karşısına teşbihi koyarak dengelemeyi hedefler ve bunun nasıl yapılacağını gösterir.⁶⁸ İbn Arabi bunu şöyle ifade eder:

“Hakkın zatı ve mahiyeti, âlemde meçhuldür. Allah, Kitap ve sünnette iki zıt hüküm kabul edici olduğunu bildirmiştir. Bir yerde teşbih, bir yerde ise tenzih yapmıştır. Allah, ‘O’nun benzeri yoktur’ ayetinde tenzih yapmış, ‘duyan ve görendir’ ayetinde ise teşbih yapmıştır. Böylece teşbih düşünceleri parçalanmış, tenzih düşünceleri ise dağılmıştır. Çünkü tenzih yapan kişi, gerçekte O’nu kendi tenzihiyle sınırlamış, O’ndan tenzihi çekip almıştır. Hak ise, iki grubun hükmünü dile getirmeyi birleştirmektedir. Dolayısıyla Allah, teşbihten uzaklaşan bir tenzih ile tenzih edilmeyeceği gibi kendisini tenzihten çıkararak bir teşbih ile de tenzih edilmez. O halde, ne tenzih et, mutlaklıktan münezzepliği nedeniyle, ne de sınırla!”⁶⁹

Tanrı'nın ahlaki konumuyla bağlantısını kurabileceğimiz ikinci merteye ise insanın Tanrı'yı bilebildiği pozitif bir mertebedir. Peki Tanrı insan tarafından nasıl bilinecektir? Burası Davies'in düşüncesinde yer almayan Tanrı'nın insana yönelmeyi tercih ettiği, dolayısıyla Tanrı'dan insana dönük bir akışın gerçekleştiği yerdir. Bu akış Tanrı'nın isim ve sıfatları kabul edip bu isim ve sıfatlar aracılığıyla insana yönelmesiyle gerçekleşir. İbn Arabi'de isimler teorisi olarak ifade edilen bu teşbihi düşünce biçimi Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin birbirine benzediği yerdir.

2. 1. 1. İlahi İsimler Teorisi

İlahi isimler teorisi alem ve Tanrı arasındaki ilişkiyi açıklayan bir teoridir.⁷⁰ İslam felsefesinde ilk defa İbn Arabi alemin yaratılış gayesini ilahi isimlere dayandırmıştır.⁷¹ İlahi isimler teorisine göre her ilahi ismin ikili bir anlam vardır. İbn Arabi bunu şöyle ifade eder: “Her isim bir anlama işaret iken öte yandan perdeye işaret eder ve bu aynı anda gerçekleşir.”⁷² Dolayısıyla İbn Arabi'de duyulur alemde tecelli ile meydana gelen somutlaşma hakikati örten bir perde gibidir. Asıl olan bu perdenin ötesidir. İbn Arabi ise bu perdenin ötesine nüfuz etmeyi mümkün görmez.⁷³ Tanrı'nın ilah mertebesinde kendisine ait sıfatların tümüyle insana tecelli etmesi, insanın da Tanrı'yı söz konusu sıfatlarla tanımaya

Birleştirilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 38. Bk. Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, 26-34.

⁶⁸ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 296-297.

⁶⁹ İbn Arabi, *Fütuhât*, 2/377-378.

⁷⁰ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 133.

⁷¹ Selahattin Akti, *İbn Arabi'de Varlık ve Kötülük Problemi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 165.

⁷² Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 134.

⁷³ Çelebi, “İbn Arabi'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”, 51. Bk. İbn Arabi, *Fütuhât*, 1/173.

çalışmasını beraberinde getirir. Diğer bir ifadeyle tenzih aşamasında var olmayan Yaratan ve yaratılan ilişkisi bu aşamada tam olarak gerçekleşir. Bu ilişki sadece Tanrı'nın insana yönelmesini içermez, aynı zamanda, ki asıl gaye olan, insanın Tanrı'yı bilmeye yönelen istekli hareketini de içerir.⁷⁴ Bu karşılıklı ilişkinin temel sonucu ahlakla ilişkilidir. Dolayısıyla isimler teorisi ile Tanrı ve insan arasında doğrudan bir ahlaki köprü kurulur. Bir taraftan insan Tanrı'nın tecellisi sebebiyle O'nun isim ve sıfatlarını taşır, diğer taraftan bu isim ve sıfatları hayal ederek kendini dolayısıyla da Tanrı'yı tanır.⁷⁵

İbn Arabi'nin vahdet-i vücûd metafiziğinde Tanrı'nın ahlaki özellikleri ile insanın ahlaki özellikleri arasında bir birlik söz konusudur. Özellikle burada ayna metaforuna başvurmak oldukça yardımcıdır. İbn Arabi şöyle der: “Nefsini görmekte Hak senin aynandır. Sen de onun esmasının zuhuruna ait hükümleri görmesinde onun aynasıdır.”⁷⁶ Başka bir yerde yine İbn Arabi “alem O'nun sureti ve hüviyetidir”⁷⁷ der. Yine İbn Arabi'ye göre, alem ve insan Tanrı'nın suretinde olduğu gibi, Tanrı da yaratıklarının suretine göredir. Tanrı insan ve alemin aynası, insan ve alemde Tanrı'nın aynasıdır. Aynadaki görüntüler birbirinden farklı değil, birdir.⁷⁸ Tanrı kendini hangi isimlerle sıfatlandırmışsa aynı isimlerle insanı da sıfatlandırmıştır. Buradaki farklılık nitelik farklılığıdır. İnsan Tanrı'nın isimlerine muhtaçtır ve bu isimleri hakiki anlamda değil sınırlı ve geçici olarak taşır. Ancak Tanrı bu isimlere muhtaç değildir ve söz konusu isim ve sıfatlar Tanrı'da sınırsız ve kalıcı olarak bulunur.⁷⁹

Tanrı'nın ve insanın birbirinin aynası oluşu insanın ahlaki faillliğini Tanrı'ya dayandırması ve Tanrı'nın ahlaki özelliklerinin aynasının insanda da bulunması sonucuna götürür. “Tanrı iyidir” dediğimizde aynı iyiliğin insanda da olduğunu söyleriz. “İnsan iyidir” dediğimizde Tanrı'nın da iyi olduğunu ifade ederiz. İbn Arabi'ye göre “Tanrı bizi seviyor”, “merhamet ediyor” gibi ifadelerle insan, Tanrı'yı hayalinde ve kalbinde suretlendirir. Bu ise insanın Tanrı'ya dair kendi kendine ürettiği bir bilgi değil Tanrı'nın insana tecellisiyle elde

⁷⁴ Karadaş, “Muhyiddin İbn ‘Arabi'ye Göre İnsan-ı Kâmil”, 461.

⁷⁵ Akti, *İbn Arabi'de Varlık ve Kötülük Problemi*, 196-197. Bk. Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, 5, 160.

⁷⁶ Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, 18, 99.

⁷⁷ Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, 26, 100, 103, 140.

⁷⁸ Akti, *İbn Arabi'de Varlık ve Kötülük Problemi*, 194-195 ve Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 195. Bk. Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, 10-11 ve Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, 10-11, 25.

⁷⁹ Ceran, *İslam Felsefesinde Ahlakî Görecelik*, 258. Bk. Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, 9 ve İbn Arabi, *Fütuhât* 1/279. Burada farklı bir Aquinasçı yoruma yer vermek yararlı olabilir. R. Acar, Aquinas'ın “isteğe bağlı faillik” ile “zorunlu faillik” arasındaki ayrımına dikkat çeker. Bkz. Rahim Acar, *Talking About God Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions* (Leiden: Brill, 2005), 150-152, 169, 216. Bu yorum Arabi'nin yorumuna oldukça benzerdir.

ettiği bilgi türüdür.⁸⁰ İbn Arabi şöyle der: “Hak'taki sıfatların hepsi mahlukta da bulunur: Mahluktaki vasıfların Hak'ta mevcut olduğu gibi.”⁸¹ Dolayısıyla insanın Tanrı'nın ahlakiliği hakkında konuşabilmesi Tanrı'nın hedeflediği açık bir imkandır.

İbn Arabi, Tanrı'dan bahsederken kullanacağımız ahlaki sıfatlar ve isimleri Tanrı için bir sınırlama olarak düşünmez. Örneğin, “Tanrı ahlaki iyi bir faildir” demek ile “insan ahlaki iyi bir faildir” cümlesinde ahlaki iyi fail olmaktan kastedilen Tanrı ve insan için bir ve aynı olmak zorundadır. Ancak burada Tanrı'nın ahlaki failliği, Tanrı'nın mükemmelleşmeye ihtiyaç duyması anlamında bir faillik olarak anlaşılabilir. Burada tenzih düşüncesi devreye girer. Ahlaki fail olan Tanrı bu özelliği kendisi için değil yaratıkları için taşır. İnsan, Tanrı'nın bu nitelikleri olmaksızın onu tanıyamaz ve asıl amacı olan insan-ı kâmil olamaz.⁸² İbn Arabi'nin bu metafizik arka planı onun insanın iyiliğinden Tanrı'nın iyi oluşuna ilerlemenin nasıl mümkün olabileceğine dair önemli bir açıklama alanıdır. Dolayısıyla burada Tanrı için “O iyidir”, “ahlaken iyidir”, gibi cümleleri kurmada insanın önünde hiçbir engel yoktur, çünkü burada insanın Tanrı adına bu kullanımı Tanrı'ya dışardan, bir ahlak biçmez.

3. Tartışma ve Değerlendirme

Davies ile İbn Arabi'nin ahlak ve Tanrı arasında kurdukları ilişki hem ontolojik hem de epistemolojik farklara sahiptir. Bu farkı üreten ise metafizik zemindir. Davies'in Tanrı ve insanın ahlaki ilişkisinde kullandığı tek metafizik açıklama Aquinas'tan ödünç aldığı, her şeyin ilkesinin Tanrı'da var olduğu, dolayısıyla varlığın iyiliğinin Tanrı tarafından verilmiş olmasıdır. Bu, insanın ahlaki ilkelerini Tanrı'nın var ettiğine yönelik ontolojik bir açıklamadır. Ancak söz konusu ontoloji ahlaki bir epistemolojiyi insan adına tek yönlü kurar. Diğer bir ifadeyle, insan ahlaka dair bilgiyi Tanrı'dan edinirken, Tanrı'nın ahlakiliğine dair bilgiyi kendi ahlaki rasyonalitesinden yola çıkarak edinemez. İnsanın kendi iyilerinin bilgisini Kutsal Kitap'tan edinmesi, bu iyilerin Tanrısal kaynağını ortaya koyar. Davies'te analogiyi mümkün kılan da burasıdır. Buna göre kişi, analogiye başvurarak Tanrı'nın iyi bir varlık oluşunu düşünür. Ancak insan Tanrısal kaynaklı bu iyilerden yola çıkarak Tanrı'nın hangi anlamda iyi olduğunu kestiremez. Davies, Tanrı'da varlık ve mahiyetin ayrılamayacağı, bu nedenle Tanrı'ya hiçbir sıfatın yüklenemeyecek oluşuna yönelik Aquinasçı tezi sürekli arka planda işletir. Bu bağlamda Davies'in ahlaki ontolojisi

⁸⁰ İbn Arabi, *Fütuhât*, 8/ 182.

⁸¹ Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, 44.

⁸² Ceran, *İslam Felsefesinde Ahlaki Görecelik*, 257-259. Bk. İbn Arabi, *Fütuhât*, 3/ 28-29.

ahlaki epistemolojisine dengesiz bir şekilde bağlanır. Bunun temel sebebi Davies'in tenzih ve teşbih metafiziğini birbirlerini dışlamadan nasıl bir araya getirebileceğine dair bütünlüklü bir metafiziğe sahip olmayışıdır.

Davies'ten farklı olarak Tanrı'yı iki farklı merteye üzerinden anlaması İbn Arabi'nin bu dengeyi gözetebilmesinde oldukça işlevseldir. Zat mertebesi ile o, Tanrı'nın mutlak tenzihini garanti altına alırken, İlah mertebesinde Tanrı'nın insanın ahlaki failliğine benzer şekilde bir ahlaki fail olarak anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Vahdet-i vücûd metafiziği aslında Tanrı'nın varlık ve mahiyetine karşılık gelen her iki mertebeyi Tanrı'da bir birlik olarak bir araya getirerek teistik bir şahsiyetçiliğin önüne geçer. Ama aynı metafizik, Tanrı, alem ve insan arasında da zorunlu ontolojik bir bağ kurar. Bu ontolojik bağın konumuzla ilgili en önemli sonucu ahlaki epistemoloji ile ilgilidir. Buna göre, insan ahlaki ilkelere dair bilgiyi Tanrı ile ilişkilendirmekle yetinmez aynı zamanda Tanrı'nın da kendisi gibi ahlaki bir fail olduğunu söyler. Bu noktada ilahi isimler teorisi Tanrı ve insan arasındaki ahlaki ilişkinin karşılıklı olduğunu teminat altına alan çok önemli bir teori olarak anlaşılmalıdır. Tanrı'nın ahlakla da ilişkili olan kendi isimlerini insana yüklemesi, insanın Tanrı gibi ahlaki özelliklere sahip olmasını sağlarken Tanrı da bu isimlerin asli taşıyıcısı olarak insan ile aynı ahlaki özelliklere sahiptir. Burada Tanrı ve insanın ahlakiliği arasındaki tek fark Davies'in savunduğu gibi ahlaki rasyonalitenin her iki varlık için farklı anlamlar taşıması değil yalnızca nitelik farkıdır. İbn Arabi bu noktada Tanrı'yı insani olandan başarılı bir şekilde uzaklaştırır.

Davies'in analogiye başvurusu tenzihin kontrolü altında oldukça dar bir perspektife sahiptir. Bu nedenle atıldır. İnsanın bir yandan Tanrı'nın iyi bir Tanrı olduğunu diğer yandan ise ahlaki bir fail olmadığını söylemesi aslında hiçbir şey söylememek demektir. İyi olan rasyonel varlıklar aynı zamanda ahlaki faillerdir, bu nedenle onlardan iyi ve ahlaklı davranışlar bekleriz. Tanrı'nın iyiliği de bu şekilde anlaşılmalıdır. Davies'in tenzihe aşırı vurgusu insanın Tanrı'ya böyle bir beklentiyle yaklaşmasını engeller. Peki ahlaki davranışlar sergilemesini beklemediğimiz bir varlıktan nasıl iyi olarak bahsedebiliriz? Burada insanın iyiliği ile Tanrı'nın iyiliği arasında nasıl bir analogi kurulmak isteniyor? Davies burayı oldukça müphem bırakır. Bu müphemliğin kendisi de aslında Davies'in amaçladığı bir sonuç olarak gözüktür.

Davies'in din felsefesindeki teodise çabalarını Tanrı'yı şahsiyetçi bir bakışla ele alıyor oldukları için eleştirmesi kendi teorisinin vardığı Tanrı'nın ahlaksal statüsünün belirsizliği ile kıyaslandığında makul bir eleştiri değildir. Çünkü Tanrı'yı insan gibi bir ahlak faili olarak düşünmenin doğru alternatifi Tanrı'yı ahlaken belirsiz kılmak olmamalıdır. Bunun yerine

Tanrı'nın ahlaki bir fail olduğunu söylemeye devam etmek ama bunu İbn Arabi örneğindeki gibi metafizik bir tutunma noktası ile temellendirmek daha makul bir yoldur. Tanrı'nın iyi oluşunu insani iyiye benzetmek ancak Tanrı'daki mükemmelliğin bu iyide temsil edilemeyeceğini vurgulayarak Tanrı'nın ahlaki bir fail olamayacağını söylemek aşırı bir yorum, tenzih ve teşbihin dengesiz bir birleşimidir.

Sonuç

Bu çalışmada iki şeye odaklanılmıştır: Birincisi ve ağırlıklı olarak; çağdaş teist din felsefecisi Brian Davies'in anti-teodise düşüncesi ve bu düşüncenin problemleri ve ikincisi; İbn Arabi'nin Zat-sıfat ayrımının Davies'in tezinin problemlerini nasıl aşabilir olduğu meselesidir. Birincisiyle ilgili olarak, Davies'in teistlerin Mackie'nin ortaya attığı şekilde çözmeleri gereken bir kötülük probleminin olmadığı iddiasına ve bunu nasıl temellendirdiğine yer verilmiştir. Davies'e göre, kötülüğün varlığı karşısında aklanması gereken teistik bir Tanrı sorunu yoktur. Çünkü Tanrı'yı ahlaki bir fail olarak düşünmek başlangıç olarak hatalıdır. Davies bu argümanına öncelikle Tanrı'nın niçin bir fail olamayacağını açıklayarak başlar. Burada o Aquinas'a başvurarak Tanrı'nın ne olduğunun bilinemeyeceği, ancak ne olmadığını söylenebileceğine odaklanan klasik tenzihçi tezi öne sürer. Burada o Aquinas'ın analogi teorisinden yola çıkarak insanın kendi iyiliğinden Tanrı'nın iyiliğini düşünebileceğini ancak bu iyi oluşun ahlaki bir fail oluşu içermeyeceğini açıkça ifade eder. Bu şekilde Davies, Tanrı'nın ahlaki fail olmadan iyi oluşunun nasıl tasavvur edileceğini oldukça müphem bırakır.

Çalışmanın ikinci odağı olan İbn Arabi'nin Tanrı tasavvuru bize Davies'in bıraktığı müphemliği aşmada özgün bir metafizik rasyonalite verir. Bu, İbn Arabi'nin vahdet-i vücûd teorisidir. İbn Arabi'ye göre Tanrı hakkında sadece tenzih diliyle konuşmak önemli teolojik problemler doğurur ve Tanrı'nın hedeflediği de bu değildir. İbn Arabi, İlah mertebesinde kullandığı ilahi isimler teorisi teşbihin yoludur ve bu teoriyle Tanrı ve insan arasındaki ahlaki ilişkiyi yapısal olarak kurmuş olur. İnsan kendinde bulduğu tüm ahlaki özellikleri bu Tanrısal tecelliye borçludur. Bunun Davies'in tezine en önemli katkısı insanın ahlaki özelliklerinin kolaylıkla Tanrı için de düşünülebilir olmasıdır.

Kaynakça

- Acar, Rahim. Talking About God Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions. Leiden: Brill, 2005.
- Acar, Rahim. "The Limits of Evidential Argument from Evil". *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 2/4 (2019), 114-131.
- Akdemir, Ferhat. *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Akti, Selahattin. *İbn Arabi'de Varlık ve Kötülük Problemi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Albayrak, Mevlüt. "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı". *Araştırmalar* 1/1 (1999), 9-26.
- Arabi, Muhyiddin-i. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. M. Nuri Gençosman. İstanbul: İstanbul Kitapevi, 1981.
- Aslantatar, Nesim. "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi". *Dini Araştırmalar*, 25/62 (2022), 173-196.
- Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica*. translated by Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros. edition, 1947.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. translated by James F. Anderson. Notre Dame: University of Notre Dame Press Press, 1976.
- Ceran, Ömer. *İslam Felsefesinde Ahlaki Görecelik: İbnü'l- Arabi Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l- Arabi ve Vahdet-i Vücut Geleneği*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.
- Thomas Aquinas. "Benzer Anlam Öğretisi". *Din Felsefesi Seçme Metinler*. çev. Rahim Acar. ed. Michael Peterson, vd. 520-523. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Aydın, Mehmet. "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I, (1983), 25-44.
- Bishop, John. "On the Significance of Assumptions about Divine Goodness and Divine Ontology for 'Logical' Arguments from Evil". *Religions* 12/3 (2021), 1-13.

- Braiterman, Zachary. (God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Davies, Brian. An Introduction to the Philosophy of Religion. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Brian, Davies. The Reality of God and the Problem of Evil. London: Continuum, 2006.
- Çelebi, Emin. "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 43-56.
- Davies, Brian. Thomas Aquinas on God and Evil. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Davies, Brian – Ruse, Michael. Taking God Seriously: Two Different Voices. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Davies, Brian. "Aquinas on What God is Not", *Royal Institute of Philosophy Supplement* 78 (2016), 55-71.
- Demir, Osman. "Kalam Ahlak Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar". *İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*. ed. Ömer Türker vd. 179-198. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.
- Evans, C. Stephen – Manis, R. Zachary. *Din felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*. çev. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Harris, J. F. *Analytic Philosophy of Religion*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Huffling, Joseph Brian. "Is God Morally Obligated to Prevent Evil? A Response to James Sterba". *Religions* 12/5 (2021), 1-13.
- İbn Arabî. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Inwagen, Peter Van. "The Argument from Evil". *Christian Faith and the Problem of Evil*. ed. Peter Van Inwagen. 55-73. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2004.
- İskenderoğlu, Muammer. "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: - Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-. *Usul İslam Araştırmaları* 22/22 (2014), 169-188.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Karadaş, Cağfer. "Muhyiddin İbn 'Arabi'ye Göre İnsan-ı Kâmil". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 453-465.

- Leftow, Brian. "God, Concepts of". Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, 93-102. London: Routledge, 1998.
- Long, Eugene Thomas (ed.). Issues in Contemporary Philosophy of Religion. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Mackie, John. L. "Evil and Omnipotence". Mind 64/254 (1955), 200-212.
- Manafov, Rafiz. John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- Özdemir, Metin. (2000), "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4 (2000), 225-257.
- Özdemir, Metin. İslam düşüncesinde Kötülük Problemi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Phillips, D. Z. "On Not Understanding God". ed. Phillips, D. Z. 153-170. Wittgenstein and Religion (London: Palgrave, 1993).
- Pouivet, Roger. "Against Theistic Personalism: What Modern Epistemology Does to Classical Theism". European Journal for Philosophy of Religion 10/1 (2018), 1-19.
- Roth, J. K. "Theistic Antitheodicy". American Journal of Theology and Philosophy 25, (2004), 276-293.
- Rowe, William L. Philosophy of Religion: An Introduction. 3rd edition. Wadsworth: Belmont 2001.
- Sterba, James P. Is a Good God Logically Possible?. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- Swinburne, Richard. The Coherence of Theism. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Swinburne, Richard. Providence and the Problem of Evil. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Trakakis, Nick N. "Antitheodicy". The Blackwell Companion to the Problem of Evil. ed. McBrayer, Justin P. vd. 363-376. UK: Wiley Blackwell, 2013.
- White, Roger M. Talking About God: The Concept of Analogy and the Problem of Religious Languages. Burlington: Ashgate, 2010.
- Wood William. Analytic Theology and the Academic Study of Religion. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Yaran, Cafer S. Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde Kötülük Problemi Teistik Çözümler. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Yasa, Metin. Tanrı ve Kötülük. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

Yıldız, İbrahim. "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük". İslami Araştırmalar Dergisi 32/3 (2021), 634-641.

Yıldız, İbrahim. "Olasılık, Tanrı ve Kötülük". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 4/1 (2021), 97-107.

Discussing Brian Davies' Opposition to Theodicy with İbn Arabi's Divine Essence and Attributes Distinction

Asst. Prof., Elif Nur Erkan BALCI

Extended Summary

The logical problem of evil has posed many questions and difficulties for theists. To address this, some have either proposed a theodicy or argued that God's existence is not based on reason but on faith, a mystical or irrational way of knowing God. A theodicy aims to provide a plausible or probable justification for God's allowance of evil and explains that God allows evil for a greater good. However, the second view, which can be seen as an anti-theodicy, refuses to establish a rational relationship between God and evil. Understanding the problem of evil through both theodicy and anti-theodicy is important. Anti-theodicies assert that there is no problem of evil that needs to be solved in terms of theism and are defended in various ways.

In our study, we focus on the views of the theist philosopher Brian Davies, who represents anti-theodicy thought. Davies rejects the second proposition of Mackie's logical problem of evil argument that "God is perfectly good." Davies argues that theists do not have an answer to Mackie's problem of evil because there is no problem of evil in the way Mackie presents it. According to Davies, the main misconception that constitutes the problem of evil is the idea that God's goodness is equivalent to the goodness of a moral human agent. However, God cannot be a person because He does not belong to any species, and therefore, it is not possible for humans to fully understand the kind of goodness He possesses. Davies argues that this is not because God is not a good God, but because moral goodness cannot be attributed to Him. All theodicies are based on the assumption that God is a morally good being, but Davies believes that God's goodness cannot be considered in the same sense as a morally good person. To be a moral person is to act according to a moral standard, but God's actions cannot be judged and understood in the same way as humans', so theodicies are meaningless. According to Davies, theism does not need to worry about the problem of evil because such a problem does not exist. Davies' thesis is built on the distinction between "theistic personalism" and "classical theism." He argues that seeing God as a moral

agent is an example of theistic personalism and should be rejected because it harms theism. In contrast, classical theism sees God not as a moral agent but simply as a good being.

To respond to the objections of considering God as a moral agent, which poses the problem of evil in contemporary philosophy, Davies wants to negate any connection between God and humanity, including morality. The inclusion of Ibn Arabi in the study is relevant because of his unique approach to deconstructing the balance of negation and analogy through an original metaphysics. Or, as expressed in Davies' distinction, the distinction between theistic personalism and classical theism. Ibn Arabi's concept of God accommodates both Davies' argument of negation and allows for the consideration of God's goodness as the goodness of a moral agent through the use of analogy.

Ibn Arabi, in his theory of the unity of being, separates God's divine essence and attributes, pointing to God's unknowability and not separating God's moral agency from that of man. This work explores how Davies' distinction between moral and divine goodness can be reconciled through Ibn Arabi. Through his conception of God, Arabi offers a unique metaphysical rationale for overcoming the moral ambiguity left by Davies. In his theory of the unity of being, God exists at two levels: the level of divine essence, where there is no knowledge of His absolute existence, and the level of divine attributes, where God chooses certain attributes, making Himself open to human knowledge. The unity of these two orders is what constitutes Arabi's theory. Thinking about God only in terms of negation raises significant theological problems, according to Arabi, and this is not what God desires. This can only be achieved through analogy. Ibn Arabi's theory of divine names provides a means of analogy. This theory establishes the moral relationship between God and man. God acquires attributes with the desire to be known by his creatures and manifests Himself to the universe and man through these attributes. Man then owes all the moral qualities he finds in himself to this divine manifestation. This has a significant impact on Davies' thesis, as it means that the moral features of man are also easily conceivable for God. For example, "Man is good," then "God is good," or "Man is a moral agent," then "God is a moral agent." These statements can be easily constructed within Ibn Arabi's metaphysics without compromising the necessity of negating God.


In the study, firstly, we will discuss Davies' opposition to theodicy in the problem of evil, and explain the basic metaphysical justification for his idea and the problems it raises. This will be the main focus of the article. Secondly, we will examine how Ibn Arabi views God in his metaphysical system and how his philosophy accommodates opposition to theodicy, which Davies avoided in favor of theistic personalism. In the discussion and evaluation section, we will examine the limitations and problems with Davies' thesis and consider how Arabi's thought might have overcome them. However, we will not discuss Arabi's perspective on the problem of evil separately, as that falls outside the scope and focus of the article.

Keywords: Philosophy of Religion, the problem of evil, theodicy, anti-theodicy, God

Dindarlık, Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları ve Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi

An Evaluation of the Relations Between Religiosity, Healthy Life Style Behaviours and Quality of Life

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇINAR

Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
mcinar@pau.edu.tr
 0000-0002-4177-688x

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30 Kasım / November 2022

Kabul Tarihi / Accepted

09 Şubat / February 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Çınar, Mehmet. "Dindarlık, Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları ve Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 94-112.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1212351>.

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

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

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

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

Dindarlık, Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları ve Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi

Öz ▶ Araştırmada dindarlık, sağlıklı yaşam biçimi davranışları ve yaşam kalitesi arasındaki ilişkilerin test edilmesi amaçlanmıştır. Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel araştırma desenine göre yürütülmüştür. Veri toplama aracı olarak “Müslüman Dindarlık Ölçeği”, “Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları Ölçeği II” ve “Yaşam Kalitesi (SF36) Formu” kullanılmıştır. Örneklemin 163’ü (%39) erkek, 255’i (%61) kadındır. Değişkenler arası ilişkileri belirlemek için korelasyon analizi yapılmıştır. Araştırmada ilk önce dindarlık ile sağlıklı yaşam biçimi davranışları arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Bu kapsamda dindarlık ile sağlık sorumluluğu, beslenme, manevi gelişim, kişilerarası ilişkiler ve stres yönetimi arasında pozitif yönlü anlamlı korelasyonlar bulunmuştur. Ancak dindarlık ile fiziksel aktivite arasında anlamlı bir korelasyon bulunmamıştır. Daha sonra dindarlık ile yaşam kalitesi arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Bu kapsamda da dindarlık ile ruhsal sağlık, enerji/canlılık, emosyonel rol güçlüğü, fiziksel rol güçlüğü ve fiziksel fonksiyon arasında pozitif yönlü anlamlı korelasyonlar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ancak dindarlık ile genel sağlık, ağrı ve sosyal işlevsellik arasında ise anlamlı korelasyonların olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Sağlık, Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları, Yaşam Kalitesi.

An Evaluation of the Relations Between Religiosity, Healthy Life Style Behaviours and Quality of Life

Abstract ▶ This study aims to test the relationship between religiosity, healthy lifestyle behaviors and quality of life. The study was conducted according to the relational survey design, a quantitative research method. The “Muslim Religiosity Scale”, “Healthy Life Style Behaviours Scale II” and “Quality of Life (SF36) Form” were used as data collection tools. 163 (39%) of the sample group are male, and 255 (61%) of them are female. Correlation analysis was made to determine the relations between variables. In the study, the relations between religiosity and healthy lifestyle behaviors were examined in the first place. Within this scope, positive significant correlations were found between religiosity, health responsibility, nutrition, spiritual development, interpersonal relations, and stress management. On the other hand, no significant correlations were found between religiosity and physical activity. Later, the relations between religiosity and quality of life were analyzed. In this context, the conclusion reached was that there are positive significant correlations between religiosity and mental health, energy/liveliness, emotional role difficulty, physical role difficulty, and physical function. However, it was also concluded that there are not significant correlations between religiosity and the general state of health, pain, and social functionality.

Key Words : Psychology of Religion, Religiosity, Health, Healthy Life Style Behaviours, Quality of Life.

Giriş

Sağlıklı yaşam biçimi davranışları, bireyin sağlığını etkileyen davranışlarını kontrol etmesi ve günlük aktivitelerini düzenlemede kendi sağlık durumuna uygun davranışları seçmesi olarak tanımlanmıştır (Demir - Artantaş, 2018). Bu davranışlar, bireyin iyilik düzeyini arttıran, onun kendisini geliştirmesini sağlayan davranışları kapsamaktadır. Yeterli ve düzenli egzersiz yapma, dengeli beslenme, sigara, alkol ve madde kullanmama, iletişim problemleriyle başa çıkma, sağlık

sorumluluğu ve stres yönetimini sağlama vb. gibi davranışlar sağlığın geliştirilmesinde etkin olan davranışlardır (Vural - Bakır, 2015).

Yaşam kalitesi ise bireyin günlük olayları yürütebilme kabiliyetini temsil etmenin yanı sıra hayattan ve öznel iyilik halinden sağladığı doyumunu da ifade etmektedir. Genellikle bireye özgü ve değişken olan yaşam kalitesi, bireyin içinde yaşadığı kültürel yapı ve değerler sistemi ile bağıntılı olarak kendi amaçları, beklentileri, standartları ve kaygıları açısından yaşamdaki durumunu algılamasıdır (Genç vd., 2011). Buradan hareketle, bireyin doğup büyüdüğü kültüre rengini veren ve o kültürün değerler sisteminin oluşmasında önemli katkıları bulunan dinin, kişinin sağlıklı yaşam biçimi ile yaşam kalitesini de önemli ölçüde etkilediğini ifade etmek mümkündür. Zira dinin, birçok insanın yaşamında önemli bir işleve sahip olduğu bilinmektedir. Bu nedenle dinin sağlığı çeşitli şekillerle etkilemesi gayet doğaldır. Bu bağlamda dinin olumlu etkilerinin olduğu bilinmektedir. Bu durumun pek çok nedeni vardır. Bunların başında dinlerin sağlıkla ilgili olumlu davranışları onaylaması ve sağlıkla ilgili olumsuz davranışları yasaklaması gelmektedir. Bu bağlamda birçok din, mütevazı bir yaşamı teşvik etme veya aşırı davranışlarını engelleme ya da azaltma eğilimindedir (Flannelly vd., 2004). Aynı zamanda dinler, sosyal destek sağlayarak da sağlığa olumlu etki edebilir. Dinler, evlilik kalitesini etkileyerek, nesiller arası bağları güçlendirerek ve aile bütünlüğüne katkıda bulunarak sosyal destek sağlayabilir (Ellison - George, 1994). Dinin sağlığa olumlu etkilerinden biri de yaşamda anlam duygusu üzerinden gerçekleşmektedir (Krause, 2011). Ayrıca din; kayıp, engellilik, başarısızlık vb. gibi olumsuz yaşam olayları karşısında başa çıkma aracı olarak da kullanılmaktadır (Pargament - Brant, 1998). Ancak dinin olumsuz etkilerinin de olduğu bilinmektedir. Dinin olumsuz etkilerinin genellikle a) bireylerin problemler üzerindeki kontrolü veya sorumluluğu ilahi bir güce teslim ettiği pasif başa çıkma stilleri, b) ilahi terk edilmişlik duyguları, c) kişisel sorunların ilahi yargı veya cezayı yansıttığına olan inanç ve d) ilahi güce karşı öfkeden kaynaklandığı ifade edilebilir (Flannelly vd., 2004). Genel olarak dinin sağlık üzerine olumlu veya olumsuz etkisiyle ilgili alanyazında iki temel yapı karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi ruh sağlığı, ikincisi ise fiziksel sağlıktır. Aslında her ikisi de doğrudan ya da dolaylı olarak birbirini etkilemektedir. Yani fiziksel sağlık ruh sağlığını, ruh sağlığı da fiziksel sağlığı olumlu veya olumsuz yönde etkilemektedir.

İslam dininin fiziksel sağlık açısından olumlu etkileri daha çok koruyucu bir fonksiyona sahiptir. Daha açık bir ifadeyle dinler müntesiplerine birtakım emir ve yasaklar koyarak onların fiziksel sağlıklarını korumayı amaçlar. Bununla birlikte dinler, bireyin fiziksel sağlığını koruyarak sağlıklı bir sosyal yapının oluşmasına da katkı sağlar. İslam dininin de fiziksel sağlık açısından bir takım emir ve yasakları bulunmaktadır. Örneğin, bir ayette içki içmek “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar (putlar) ve fal okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki, kurtuluşa eresiniz” şeklinde kesin bir şekilde yasaklanmıştır (Yazır, 2000, Maide Suresi, 5/90). Başka bir ayette peygambere ithafen “Ey Muhammed! Sana şarap ve kumardan soruyorlar. De ki: Bu ikisinde büyük bir günah, bir de insanlar

için bazı menfaatler vardır. Fakat günahları, menfaatlerinden daha büyüktür...” şeklinde peygamberin inananlara zararlı alışkanlıklardan uzak durmalarını öğütlemesini istemektedir (Bakara Suresi, 2/219). Başka bir ayette ise içki ve kumarın olumsuz etkilerinden “Şeytan, içki ve kumarla sizin aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?” şeklinde bahsedilmektedir (Maide Suresi, 5/91). Kur'an'da beslenme noktasında da bir takım emir ve yasaklar bulunmaktadır. Bu bağlamda ayette ”Ey iman edenler! Size kismet ettiğimiz rızıkların hoş ve temiz olanlarından yiye ve Allah'a şükredin, eğer yalnız O'na kulluk ediyorsanız” şeklinde sağlıklı besinlerden yemeleri öğütlenmiştir (Bakara Sûresi, 2/172). Başka bir ayette ise “Size verdiğimiz rızıkların en temizlerinden yiye ve bunda taşkınlık etmeyin, sonra üzerinize gazabım iner. Kimin üzerine de gazabım inerse, muhakkak o mahvolur” şeklinde beslenmede aşırılık yasaklamıştır (Tâhâ Suresi, 20/81). Aşırı yemeyle ilgili Hz. Muhammed de “Hiçbir insan, midesinden daha kötü bir kap dolduramaz. Oysa insana kendini ayakta tutacak bir kaç lokma yeter. Şayet mutlaka çok yiyecekse, midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini içeceğe, üçte birini de nefesine ayırmalıdır” buyurmuştur (et-Tirmizî, 1988, “Zühd”, 47).

Din ile fiziksel veya ruh sağlığı arasındaki ilişki; teoloji, tıp, sosyoloji, psikoloji, halk sağlığı, psikiyatri ve gerontoloji dahil olmak üzere çeşitli araştırma alanlarında çalışan araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Bu araştırmacılar genel olarak dindarlığın özelde ise dindarlığın alt boyutu olan inanç, ibadet ve duanın fiziksel veya ruh sağlığıyla ilişkisi üzerine odaklanmışlardır. Ancak bu araştırmanın konusu düşünüldüğünde fiziksel sağlık üzerine yapılan alanyazındaki araştırmaların sonuçlarını vermek daha isabetli olacaktır. Fiziksel sağlık açısından dindarlığın özellikle alkol, sigara ve madde kullanımıyla negatif yönlü bir ilişkisi olduğunu raporlayan çok sayıda araştırma bulunmaktadır. Örneğin, Beegheley vd. (1990) tarafından yapılan bir araştırmada, dindar kimliğin ve dine üyeliğin alkol tüketimi ile ters orantılı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Adlaf ve Reginald (1985) tarafından yapılan bir araştırmada dini bağlılığın uyuşturucu ve alkol kullanımıyla anlamlı bir ilişkisi olmasa da kiliseye gitmenin uyuşturucu kullanımıyla negatif yönlü bir ilişkisi olduğu raporlanmıştır. Perkins (1985) tarafından yapılan araştırmada da dini inançların alkol kullanımıyla negatif yönlü bir ilişkisi olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Khavari ve Harmon (1982) tarafından yapılan araştırmada ise kendilerini “çok dindar” olarak gören bireyler, kendilerini “hiç dindar değil” olarak tanımlayan bireylere kıyasla daha az alkol ve daha az psikoaktif madde kullandıklarını ifade etmişlerdir. Ayten (2013) tarafından yapılan araştırmada dindarlar arasında tütün ve alkol kullanmanın en fazla, sağlık kontrolü ve düzenli aşı olmanın ise en az uyulan sağlık davranışı olduğu tespit edilmiştir. Baena vd. (2019) tarafından dindarlık ve alkol tüketimi üzerine yapılan bir araştırmada da inançsızların daha çok alkol kullandıkları, dindarların ise daha az alkol kullandıkları bulgusuna ulaşılmıştır. Tanrı'ya bağlanma ve alkol tüketimi üzerine yapılan bir araştırmada ise güvenli bağlananların kaygılı ve kaçınmacı bağlananlara kıyasla daha az alkol kullandıkları raporlanmıştır (Hernandez vd., 2010).

Dindarlığın pozitif sağlık yapılarıyla ilişkisini açıklayan bazı mekanizmalar bulunmaktadır. Bunlar; plesebo, soyal destek, başa çıkma, olumlu duygu, olumlu benlik algısı, inanç yapısı, bireysel yaşam tarzı ve sağlıklı yaşam kuralları şeklinde açıklanabilir. Örneğin, dinlerin telkin ettiği aile yaşamı sosyal desteği artırarak stres ve problem riskini azaltması yaşam kalitesini olumlu etkileyebilmektedir. Ayrıca dinlerin sapkın ve gayri meşru davranışlara yönelik engelleyici kuralları veya ahlaki ilkeleri de yaşam kalitesini iyileştirebilmektedir. Dindarlık, özellikle yaşlı bireylerin yaşamlarında amaç ve anlam bulmalarına yardımcı olması yönüyle de yaşam kalitesini iyileştirebilmektedir (Ellison - Levin, 2018). Ferris (2002) dindarlık ile yaşam kalitesi arasındaki ilişkiyi iki göstergede incelemiştir. Bunlardan birincisi yaşam kalitesinin nesnel bir göstergesi olarak uzun yaşam, ikincisi ise öznel bir gösterge olarak mutluluktur. Bu iki göstergede de genellikle pozitif ilişkiler olduğu bilinmektedir. Dinlerde intiharın yasaklanması/büyük günahlardan sayılması uzun yaşamı destekleyici uygulamalardan biridir. Zira yapılan kesitsel çalışmalarda dindarlık ve intihar girişimi arasında ters yönlü korelasyonlar tespit edilmiştir (Dervic vd., 2004; Jacob vd., 2019).

Dindarlık, hastalık riskini azaltmak yoluyla da fiziksel sağlığı ve ruh sağlığını iyileştirerek yaşam kalitesini yükseltebilmektedir. Alanyazın incelendiğinde bu iddiaları destekleyen bulguların olduğu görülmektedir. Bu kapsamda yapılan bir araştırmada dini bağlılığın yaşam kalitesiyle olumlu bir ilişkiye sahip olduğu belirlenmiştir (Idler vd., 2009). Rippentrop vd. (2006) tarafından yapılan bir araştırmada da maneviyat ve dindarlığın yaşam kalitesiyle pozitif yönlü ilişkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Hsien-Chuan Hsu vd. (2009) tarafından yapılan bir araştırmada da dindarlık ve yaşam kalitesi arasında anlamlı pozitif korelasyonlar elde edilmiştir. Krok (2018) tarafından yapılan bir araştırmada da dindarlığın hem öznel yaşam kalitesiyle hem de yaşam memnuniyetiyle anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Başka bir araştırmada ise olumlu dini başa çıkma ile yaşam kalitesi arasında anlamlı pozitif korelasyon olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Gardner vd., 2014). Dünya Sağlık Örgütü'nün Yaşam Kalitesi Ölçeği (WHOQOL) kullanılarak gerçekleştirilen maneviyat, din ve kişisel inançların yaşam kalitesi ile ilişkisi üzerine 18 ülkede (n=5087) yapılan bir araştırmada, maneviyat, din ve kişisel inançların tüm yaşam kalitesi alanları ile yüksek oranda ilişkili olduğu tespit edilmiştir (WHOQOL SRPB Group, 2006).

Dindarlığın çeşitli bireysel sağlık davranışlarıyla ilişkili olduğu bilimsel araştırmalarda ortaya konulsa da, dindarlığın etkisinin bir yaşam tarzı oluşturabilecek düzenli sağlık uygulamalarının genel bir modeline uzanıp uzanmadığı henüz belirlenmemiştir (Hill vd., 2007). Bu araştırmada önceki araştırmalardan yola çıkarak dindarlığın sağlıklı yaşam davranışları ile yaşam kaliteleri üzerine bir ilişkisi olup olmadığı test edilmiştir. Bu bağlamda araştırmanın temel amacı dindarlık ile sağlık sorumluluğu, fiziksel aktivite, beslenme, manevi gelişim, kişilerarası ilişkiler ve stres yönetimini içeren sağlıklı yaşam biçimi davranışları ve genel sağlık, ağrı, sosyal işlevsellik, ruhsal sağlık, enerji/canlılık, emosyonel rol güçlüğü, fiziksel rol güçlüğü, fiziksel fonksiyonu kapsayan yaşam

kalitesi arasındaki ilişkileri incelemektir. Alanyazında din ve sağlık ilişkisiyle ilgili pek çok araştırma olsa da, dindarlık, sağlıklı yaşam biçimi ve yaşam kalitesi arasındaki ilişkileri birlikte ele alan bir araştırma tespit edilmemiştir. Araştırma bu yönüyle özgün bir değere sahiptir. Bu çalışmada test edilecek hipotezler ise aşağıda belirtilmiştir:

H₁: Dindarlık ile sağlıklı yaşam biçimi davranışları arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki vardır.

H₂: Dindarlık ile yaşam kalitesi arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki vardır.

1. Yöntem

Araştırma ilişkisel araştırma deseninde yürütülmüştür. İlişkisel araştırma deseni, iki ya da daha fazla değişken arasında birlikte değişimin varlığının ya da derecesinin belirlendiği araştırma deseni olarak tanımlanmaktadır (Karasar, 2020; Büyüköztürk vd., 2021).

1.1. Örneklem

Araştırmada ulaşılmaması gereken örneklem sayısı GPower bilgisayar programı kullanılarak hesaplanmıştır. GPower 3.1.9.7. versiyon programında “Exact” test grubundan “Correlation: Bivariate normal model GPower” seçilerek etki büyüklüğü 0.2, test gücü 0.95, α hata payı 0.05 ölçüt alınarak toplam örneklem büyüklüğü en az 319 olarak hesaplanmıştır. Bu çalışmada ise 418 katılımcı örnekleme dahil edilmiştir. Ulaşılan örneklem sayısı yani 418 katılımcı üzerinden araştırmanın test gücü, 0.2 etki büyüklüğü ve α hata payı 0.05 referans alınarak %99 olarak hesaplanmıştır.

Örnekleme ulaşmada ise seçkisiz olmayan örnekleme tekniklerinden basit seçkisiz örnekleme tekniği uygulanmıştır. Basit seçkisiz örnekleme tekniği, her bir örneklem birimine eşit seçilme ihtimali vererek seçilen birimlerin örnekleme alınması biçiminde uygulanmaktadır (Büyüköztürk vd., 2021). Örneklemin araştırmaya dahil edilme kriterleri; gönüllü olmak, kronik hastalığı veya engel durumu (fiziksel veya zihinsel) olmamak, okuryazar olmak, on sekiz yaş ve üzeri olmak şeklindedir. Dışlama kriterleri ise gönüllü olmamak, on sekiz yaşın altında olmak, okuryazar olmamak ve kronik hastalığı veya engel durumu (fiziksel veya zihinsel) olmak şeklindedir. Örnekleme ilişkin ayrıntılı bilgiler Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Örneklemin Cinsiyet ve Yaşa Göre İstatistikleri

Cinsiyet	n		%
Erkek	163		39,0
Kadın	255		61,0
Yaş	$\bar{X} \pm SD$	Minimum	Maximum
	27,92 \pm 9,10	18	76
Toplam	418		100

Tablo 1 incelendiğinde örneklemin 163'ünün (%39) erkek, 255'inin (%61) kadın olduğu görülmektedir. Örneklemin yaşları ise 18 ile 76 yaşa aralığında değişmekte olup, aritmetik ortalamaları $\bar{X}=27,92$ olarak hesaplanmıştır.

1.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak “Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları Ölçeği II”, “Yaşam Kalitesi (SF36) Formu” ve “Müslüman Dindarlık Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçeklere ilişkin psikometrik özellikler aşağıda ayrıntılı olarak verilmiştir.

1.2.1. Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları Ölçeği II

Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları Ölçeği, Walker tarafından geliştirilmiştir. Ölçek daha sonrasında revize edilerek Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları Ölçeği II ismiyle anılmaya başlanmıştır. Bahar vd. (2008) tarafından Türkçe'ye uyarlaması yapılan ölçek, sağlık sorumluluğu, fiziksel aktivite, beslenme, manevi gelişim, kişilerarası ilişkiler ve stres yönetimi şeklinde altı faktörden oluşmaktadır. Ölçek, 4'lü Likert tipi olup, “hiçbir zaman”, “bazen”, “sık sık”, “düzenli olarak” şeklinde yanıtlanmaktadır. Ölçekte ters madde bulunmamaktadır. Ölçek sırasıyla 1, 2, 3, 4 puan verilerek puanlanmaktadır. Ölçekten alınan yüksek puan sağlıklı yaşam biçimi davranışı olarak yorumlanmaktadır. Ölçeğin Cronbach's Alpha güvenilirlik katsayısının toplam ölçek için .92, sağlık sorumluluğu için .77, fiziksel aktivite için .79, beslenme için .68, manevi gelişim için .79, kişilerarası ilişkiler için .80 ve stres yönetimi için .64 olarak hesaplanmıştır. Bu araştırmada ise ölçeklerin Cronbach's Alpha katsayıları sağlık sorumluluğu için .80, fiziksel aktivite için .83, beslenme için .68, manevi gelişim için .78, kişilerarası ilişkiler için .77 ve stres yönetimi için .69 olarak hesaplanmıştır.

1.2.2. Yaşam Kalitesi (SF36) Formu

Yaşam Kalitesi Ölçeği, Ware ve Sherbourne (1992) tarafından geliştirilmiştir. Koçyiğit vd. (1999) tarafından ise Türkçe'ye uyarlanan ölçek, toplamda 36 maddeden oluşmaktadır. Ölçek, fiziksel fonksiyon, fiziksel rol güçlüğü, emosyonel rol güçlüğü, ruhsal sağlık, sosyal işlevsellik ve ağrı olmak üzere sekiz faktörden oluşmaktadır. Ölçek, ikili, üçlü ve altılı likert olarak tasarlanmıştır. Ölçekten toplam puan alınamamaktadır. Her bir alt ölçek ayrı ayrı puanlanmaktadır. Alt ölçekler sağlığı 0 ila 100 arasında puanlamaktadır. Bu kapsamda 0 puan kötü sağlık durumuna, 100 puan ise iyi sağlık durumuna işaret etmektedir. Ölçeğin Cronbach's Alpha katsayılarının her bir alt faktör için .73 ile .76 arasında olduğu tespit edilmiştir. Bu araştırma özelinde ise, ölçeklerin Cronbach's Alpha katsayıları fiziksel fonksiyon için .87, fiziksel rol güçlüğü için .68, emosyonel rol güçlüğü için .64, ruhsal sağlık için .71, sosyal işlevsellik için .40, ağrı için .77 ve genel sağlık için .69 olarak hesaplanmıştır. Güvenirliği düşük olan yaşam kalitesinin sosyal işlevsellik boyutu analizlere dahil edilmemiştir.

1.2.3. Müslüman Dindarlık Ölçeği

Müslüman Dindarlık Ölçeği, Harlak ve Eskin (2018) tarafından geliştirilmiştir. Tek boyutlu bir yapıya sahip olan ölçek, toplamda 9 maddeden oluşmaktadır. 5’li likert olarak hazırlanan ölçek “hiç katılmıyorum”, “katılmıyorum”, “kararsızım”, “katılıyorum” ve “tamamen katılıyorum” seçeneklerinden biri işaretlenerek yanıtlanmaktadır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 9, en yüksek puan ise 45’tir. Ölçeğin Cronbach’s Alpha katsayısı .90 olarak elde edilmiştir. Bu araştırma kapsamında ise ölçeğin Cronbach’s Alpha katsayısı .90 olarak hesaplanmıştır.

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma için T.C. Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu’nun 21.07.2022 tarihli toplantısında 68282350/2022/G16 numaralı kararı ile etik kurul izni alınmıştır. Etik kurul izni sonrasında verilerin toplanmasına başlanmıştır. Veri toplama sürecinde katılımcılara araştırmanın hakkında detaylı bilgi verilmiş, katılımın gönüllülük esaslı olduğu vurgulanmış ve katılımcıların onamları alınmıştır. Verilerin toplanmasına 08.11.2022 tarihinde başlanmıştır. Veri toplama işlemi ise 30.11.2022 tarihinde bitirilmiştir.

Tablo 2: Ölçeklerin İstatistikleri

Ölçekler	n	Minimum	Maximum	\bar{X}	Skewness	Kurtosis
Dindarlık	418	19	45	39,15	-1,257	,685
Sağlık sorumluluğu	418	9	36	19,57	,639	,818
Fiziksel aktivite	418	8	32	16,42	,648	,442
Beslenme	418	10	36	20,11	,382	,576
Manevi gelişim	418	13	36	15,77	-,047	-,280
Kişilerarası ilişkiler	418	12	36	24,86	,015	-,197
Stres yönetimi	418	10	32	18,97	,595	,425
Genel Sağlık	418	75	600,00	344,00	,079	,078
Ağrı	418	,00	200,00	118,82	-,347	-,740
Ruhsal Sağlık	418	,00	480,00	273,25	-,346	,053
Enerji/Canlılık	418	,00	400,00	198,75	-,225	-,206
Emosyonel Rol Güçlüğü	418	,00	300,00	158,61	-,087	-1,414
Fiziksel Rol Güçlüğü	418	,00	400,00	210,52	-,062	-1,311
Fiziksel Fonksiyon	418	,00	40,00	24,50	,622	,853

Analizlere başlamadan önce veri setinde hatalı ya da eksik kodlamalar kontrol edilmiştir. Daha sonra ise değişkenlerin normallik varsayımlarına bakılmıştır. Tablo 2 incelendiğinde ölçeklerin normallik varsayımlarının kabul edilebilir sınırlar içerisinde olduğu görülmektedir. Kabul edilebilir

sınırlar için skewness ve kurtosis değerlerinin +2 ile -2 arasında olaması gerektiği görüşü referans olarak alınmıştır (Mertler - Reinhart, 2016).

Araştırmada verilerin analizinde Statistical Package for the Social Sciences (IBM SPSS Statistics for Windows) 23.00 versiyon programı kullanılmıştır. Verilerin analizinde öncelikle değişkenlerin ortalama, standart sapma vb. gibi betimsel istatistikleri ile ölçeklerin Cronbach's Alpha güvenirlik katsayısı hesaplanmıştır. Daha sonra değişkenler arası ilişkileri belirlemek için korelasyon analizi gerçekleştirilmiştir. Bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki etkisini belirlemek için ise basit regresyon analizi kullanılmıştır. Araştırmanın amacına uygun bir şekilde, yordanan değişken olarak sağlıklı yaşam biçimi davranışları ve yaşam kalitesi, yordayıcı değişken olarak da dindarlık seçilmiştir. İstatistiksel olarak anlamlılık seviyesi ise $p < 0.05$ olarak belirlenmiştir.

2. Bulgular

Araştırmanın bulgular kısmında dindarlık, sağlıklı yaşam biçimi davranışları ve yaşam kalitesine ilişkin korelasyon ve regresyon analizi sonuçlarına yer verilmiştir.

Tablo 3: Dindarlık ile Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları Arasındaki Korelasyonlar

Değişkenler	1	2	3	4	5	6	7
1.Dindarlık	1						
2. Sağlık Sorumluluğu	,112*	1					
3. Fiziksel Aktivite	,039	,509**	1				
4. Beslenme	,142**	,591**	,472**	1			
5. Manevi Gelişim	,324**	,480**	,409**	,479**	1		
6. Kişilerarası İlişkiler	,271**	,565**	,326**	,479**	,634**	1	
7. Stres Yönetimi	,138**	,575**	,605**	,515**	,656**	,565**	1
8. Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları Genel	,219**	,803**	,724**	,753**	,783**	,764**	,834**

** $p < 0.01$; * $p < 0.05$

Tablo 3 incelendiğinde dindarlık ile sağlık sorumluluğu ($r = ,112$; $p < .05$), beslenme ($r = ,142$; $p < .01$), manevi gelişim ($r = ,324$; $p < .01$), kişilerarası ilişkiler ($r = ,271$; $p < .01$), stres yönetimi ($r = ,138$; $p < .01$) ve sağlıklı yaşam biçimi davranışları (genel) arasında pozitif yönlü ($r = ,219$; $p < .01$) anlamlı korelasyonlar bulunmuştur. Ancak dindarlık ile fiziksel aktivite arasında anlamlı bir korelasyon bulunmamıştır ($r = ,039$; $p < .05$).

Araştırmada elde edilen bulgulara göre araştırmanın başında öne sürülen “ H_1 : Dindarlık ile sağlıklı yaşam biçimi davranışları arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki vardır” yönündeki hipotez sağlık sorumluluğu, beslenme, manevi gelişim, kişilerarası ilişkiler ve stres yönetimi boyutlarında doğrulanırken, fiziksel aktivite boyutunda doğrulanmamıştır.

Tablo 4: Dindarlık ile Yaşam Kalitesi Arasındaki Korelasyonlar

Değişkenler	1	2	3	4	5	6	7	8
1.Dindarlık	1							
2. Genel Sağlık	,091	1						
3. Ağrı	-,024	,465**	1					
4. Ruhsal Sağlık	,244**	,395**	,312**	1				
5. Enerji/Canlılık	,118*	,407**	,380**	,346**	1			
6. Emosyonel Rol Güçlüğü	,134**	,224**	,181**	,203**	,251**	1		
7. Fiziksel Rol Güçlüğü	,109*	,206**	,161**	,209**	,196**	,251**	,1	
8. Fiziksel Fonksiyon	,212**	,194**	,066	,086	,303**	,373**	,114*	1

**p<.01; *p<.05

Tablo 4 incelendiğinde dindarlık ile ruhsal sağlık ($r=,244$; $p<.05$), enerji/canlılık ($r=,118$; $p<.01$), emosyonel rol güçlüğü ($r=,134$; $p<.01$), fiziksel rol güçlüğü ($r=,109$; $p<.01$) ve fiziksel fonksiyon arasında pozitif yönlü ($r=,212$; $p<.01$) anlamlı korelasyonlar bulunmuştur. Ancak dindarlık ile genel sağlık ($r=,091$; $p>.05$) ve ağrı ($r=-,024$; $p>.05$) arasında anlamlı bir korelasyon bulunmamaktadır.

Araştırmada elde edilen bulgulara göre araştırmanın başında öne sürülen “ H_2 : Dindarlık ile yaşam kalitesi arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki vardır” yönündeki hipotez ruhsal sağlık, enerji/canlılık, emosyonel rol güçlüğü, fiziksel rol güçlüğü, fiziksel fonksiyon boyutlarında desteklenirken, genel sağlık ve ağrı boyutlarında desteklenmemiştir.

Araştırmada dindarlık ile sağlıklı yaşam biçimi davranışları arasındaki ilişkiler basit doğrusal regresyon analizi yöntemiyle incelenmiştir. Analiz sonuçları Tablo 5’de verilmiştir.

Tablo 5: Dindarlığın Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışlarını Yordama Düzeyi

Değişken	R	R ²	F	B	Standart Hata	Beta	t	p
Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları	,219	,048	20,911	,716	,157	,219	4,573	<.001

Tablo 5’te verilen analiz sonuçlarına göre, dindarlığın sağlıklı yaşam biçimi davranışlarını önemli düzeyde açıkladığı görülmektedir ($R=0.21$; $R^2 =0.04$; $F=20.911$; $p<0.01$). Regresyon eşitliğinde dindarlığın ($\beta=0.21$; $p<0.01$) pozitif yönde anlamlı bir ilişkisi olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre, dindarlık, sağlıklı yaşam biçimi davranışlarındaki varyansın %04’ünü açıklamaktadır.

Araştırmada dindarlık ile yaşam kalitesinin boyutları arasındaki ilişkiler basit doğrusal regresyon analizi yöntemiyle incelenmiştir. Analiz sonuçları Tablo 6’da verilmiştir.

Tablo 6: Dindarlığın Yaşam Kalitesini Yordama Düzeyi

Değişken	R	R ²	F	B	Standart Hata	Beta	t	p
----------	---	----------------	---	---	---------------	------	---	---

Ruhsal Sağlık	,244	,059	26,309	3,550	,692	,244	5,129	<.01
Enerji/Canlılık	,118	,014	5,857	1,405	,580	,118	2,420	<.05
Emosyonel Rol Güçlüğü	,134	,018	7,557	2,413	,878	,134	2,749	<.01
Fiziksel Rol Güçlüğü	,109	,012	5,022	2,459	1,097	,109	2,241	<.05
Fiziksel Fonksiyon	,212	,045	19,503	,151	,034	,212	4,416	<.01

Tablo 6’da verilen analiz sonuçlarına göre, dindarlığın ruhsal sağlığı önemli düzeyde açıkladığı bulgusuna ulaşılmıştır ($R=0.244$; $R^2=0.05$; $F=26.309$; $p<0.01$). Regresyon eşitliğinde dindarlığın ruhsal sağlıkla ($\beta=0.244$; $p<0.01$) pozitif yönde anlamlı bir ilişkisi olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuçlara göre, dindarlık, ruhsal sağlıktaki varyansın %05’ini açıklamaktadır.

Tablo 6’da verilen analiz sonuçlarına göre, dindarlığın enerji/canlılığı önemsiz düzeyde açıkladığı bulgusuna ulaşılmıştır ($R=0.118$; $R^2=0.01$; $F=5,857$; $p<0.05$). Regresyon eşitliğinde dindarlığın enerji/canlılıkla ($\beta=0.118$; $p<0.05$) pozitif yönde anlamlı düzeyde bir ilişkisi olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuçlara göre, dindarlık, enerji/canlılıktaki varyansın %01’ini açıklamaktadır.

Tablo 6’da verilen analiz sonuçlarına göre, dindarlığın emosyonel rol güçlüğü önemsiz düzeyde açıkladığı bulgusuna ulaşılmıştır ($R=0.134$; $R^2=0.01$; $F=7,557$; $p<0.01$). Regresyon eşitliğinde dindarlığın emosyonel rol güçlüğüyle ($\beta=0.134$; $p<0.01$) pozitif yönde anlamlı düzeyde bir ilişkisi olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuçlara göre, dindarlık, emosyonel rol güçlüğündeki varyansın %01’ini açıklamaktadır.

Tablo 6’da verilen analiz sonuçlarına göre, dindarlığın fiziksel rol güçlüğü önemsiz düzeyde açıkladığı bulgusuna ulaşılmıştır ($R=0.109$; $R^2=0.01$; $F=5,022$; $p<0.05$). Regresyon eşitliğinde dindarlığın fiziksel rol güçlüğüyle ($\beta=0.109$; $p<0.05$) pozitif yönde anlamlı düzeyde bir ilişkisi olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuçlara göre dindarlık, fiziksel rol güçlüğündeki varyansın %01’ini açıklamaktadır.

Tablo 6’da verilen analiz sonuçlarına göre, dindarlığın fiziksel fonksiyonu önemli düzeyde açıkladığı bulgusuna ulaşılmıştır ($R=0.212$; $R^2=0.04$; $F=19,503$; $p<0.01$). Regresyon eşitliğinde dindarlığın fiziksel fonksiyonla ($\beta=0.212$; $p<0.01$) pozitif yönde anlamlı düzeyde bir ilişkisi olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuçlara göre, dindarlık, fiziksel fonksiyondaki varyansın %04’ünü açıklamaktadır.

3. Tartışma

Araştırmada ilk olarak dindarlık ile sağlıklı yaşam biçimi davranışları arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Bu kapsamda dindarlık ile sağlık sorumluluğu, beslenme, manevi gelişim, kişilerarası ilişkiler, stres yönetimi ve sağlıklı yaşam biçimi davranışları (genel) arasında pozitif yönlü anlamlı korelasyonlar bulunmuştur. Dindarlığın sağlıklı yaşam biçimi davranışlarını pozitif olarak yordadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte, regresyon analizi sonucunda dindarlığın sağlıklı yaşam biçimi

davranışlarındaki varyansın %04'ünü açıkladığı görülmektedir. Ancak dindarlık ile fiziksel aktivite arasında anlamlı bir korelasyon tespit edilememiştir. Dindarlığın fiziksel aktivite ile anlamlı bir korelasyonunun olmaması beklenilenin aksine bir durumdur. Araştırmada kullanılan ölçeğin fiziksel aktivite boyutu yürüme, egzersiz yapma, merdiven çıkma vb. gibi günlük hayatın basit pratik davranışlarını içermektedir. Ancak dindarlar günlük hayat içerisinde bu basit fiziksel aktivitelere karşılık gelecek bir takım ibadetlerde bulunmaktadırlar. Örneğin, beş vakit farz olan namaz ibadeti bunlardan biridir. Bu bağlamda namaz bu pratiklere karşılık gelmiş olabilir. Yani namaz kılan dindar birey bu pratiklere ihtiyaç duymamış olabilir. Ayrıca İslam dininde, dindarları yürüyüş, egzersiz, koşma vb. gibi spor etkinliklerine yönlendirebilecek doğrudan emir ve tavsiyeler bulunmamaktadır. Bu durumun da böyle bir sonucun ortaya çıkmasında etkili olduğu ifade edilebilir.

Alanyazında, sağlıklı yaşam biçimi davranışlarına ilişkin elde edilen bulguları destekleyen çalışmaların olduğu görülmektedir. Örneğin, Hill vd. (2007) tarafından yapılan araştırmada dindarlığın sağlıklı yaşam biçimiyle olumlu bir ilişkisi olduğu raporlanmıştır. Oleckno ve Blacconiere (1991) tarafından yapılan araştırmada da dindarlığın sağlıklı davranışlarla olumlu, sağlığı tehlikeye atan davranışlarla ve hastalıklarla ters orantılı bir ilişkiye sahip olduğu belirlenmiştir. Ayten (2013) tarafından yapılan araştırmada da dindarlık ile sağlık davranışları arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Söz konusu araştırmanın regresyon analizi sonuçlarına göre dindarlık, sağlık davranışlarındaki değişimin yalnız %1'ini açıklamaktadır.

Dindarlık, stresli durumlarda başa çıkma mekanizması işlevi görmektedir. Alanyazındaki bazı araştırma bulguları da bu durumu desteklemektedir. Örneğin, Graham vd. (2001) tarafından yapılan bir araştırmada dinin stresle başa çıkma konusunda pozitif bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Gardner vd. (2014) tarafından yapılan bir başka araştırmada da olumlu dini başa çıkmanın stresi azalttığı sonucuna ulaşılmıştır. Ano ve Vasconcelles (2005) tarafından yapılan meta-analitik bir araştırmada olumlu dini başa çıkmanın strese karşı pozitif psikolojik uyum sağladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Dindarlık, beslenme biçimlerini de şekillendirmektedir. Yeme ya da yememe pratiği, hem kültürel kimlikle hem de dini kimlikle yakından ilişkilidir. Ayrıca dinler, beslenme ile ilgili olsun veya olmasın bireyi zararlı alışkanlıklardan da alıkoyar. Örneğin, dini tutum ve beslenme arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler olduğuna ilişkin bilimsel raporlar vardır (İesazadeh vd., 2018).

Araştırmada dindarlık ile yaşam kalitesi arasındaki ilişkiler de incelenmiştir. Bu kapsamda dindarlık ile ruhsal sağlık, enerji/canlılık, emosyonel rol güclüğü, fiziksel rol güclüğü ve fiziksel fonksiyon arasında pozitif yönlü anlamlı korelasyonlar bulunmuştur. Bununla birlikte regresyon analizi sonucunda dindarlık, yaşam kalitesinin ruhsal sağlık, enerji/canlılık, emosyonel rol güclüğü,

fiziksel rol güçlüğü ve fiziksel fonksiyondaki varyansın toplamda %12'sini açıklamaktadır. Ancak dindarlık ile genel sağlık ve ağrı arasında anlamlı bir korelasyon tespit edilememiştir.

Alanyazın, araştırmada ulaşılan bulguları destekler niteliktedir. Bu kapsamda Idler vd. (2009) tarafından yapılan bir araştırmada dini bağlılığın yaşam kalitesiyle olumlu bir şekilde ilişkisi olduğu raporlanmıştır. AhmadiGatab (2011) tarafından yapılan araştırmada dini tutum ile yaşam kalitesi arasında pozitif anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Rippentrop vd. (2006) tarafından yapılan bir araştırmada maneviyat ve dindarlığın yaşam kalitesiyle pozitif yönlü ilişkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Söz konusu araştırmanın regresyon analizi sonuçlarına göre maneviyatın yaşam kalitesi ile dindarlığa nispeten daha güçlü bir ilişkisi olduğu raporlanmıştır. Hsien-Chuan Hsu vd. (2009) tarafından yapılan bir araştırmada da dindarlık ve yaşam kalitesi arasında anlamlı korelasyonlar elde edilmiştir. Krok (2018) tarafından yapılan araştırmada ise dindarlığın hem öznel yaşam kalitesiyle hem de yaşam memnuniyetiyle anlamlı bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Bir diğer araştırmada da olumlu dini başa çıkma ile yaşam kalitesi arasında pozitif korelasyon olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Gardner vd., 2014). Rule (2007) tarafından yapılan araştırmada da dindarlık ile yaşam kalitesi arasında anlamlı ancak zayıf bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Abdel-Khalek'in (2010) araştırmasında da dindarlığın yaşam kalitesiyle anlamlı pozitif korelasyonları olduğu bulgusu raporlanmıştır. Akbolat (2021) tarafından yapılan araştırmada da benzer bulgulara ulaşılmıştır. Dünya Sağlık Örgütü'nün Yaşam Kalitesi Ölçeği (WHOQOL) kullanılarak gerçekleştirilen maneviyat, din ve kişisel inançların, yaşam kalitesi ile ilişkisi üzerine 18 ülkede yapılan bir araştırmada, maneviyat, din ve kişisel inançların tüm yaşam kalitesi alanları (fiziksel, psikolojik, bağımsızlık, sosyal destek, çevre) ile yüksek oranda ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu araştırmada maneviyat, din ve kişisel inançlar, genel yaşam kalitesindeki varyansın %65'ini açıklamaktadır (WHOQOL SRPB Group, 2006).

Sonuç

Dindarlık, sağlıklı yaşam biçimi davranışları ve yaşam kalitesi arasındaki ilişkilerin ele alındığı bu araştırmada önemli sonuçlar elde edilmiştir. Bu bağlamda dindarlık, önemli ölçüde sağlık sorumluluğu, beslenme, manevi gelişim, kişilerarası ilişkiler ve stres yönetimiyle olumlu bir şekilde ilişkilidir. Başka bir ifadeyle dindarlık ile sağlıklı yaşam biçimi davranışlarının sağlık sorumluluğu, beslenme, manevi gelişim, kişilerarası ilişkiler ve stres yönetimi boyutları arasında pozitif yönlü anlamlı korelasyonlar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte regresyon analizi sonucunda dindarlığın, sağlıklı yaşam biçimi davranışlarındaki varyansın %04'ünü açıkladığı görülmüştür. Ancak dindarlık ile fiziksel aktivite arasında anlamlı bir korelasyon olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Dindarlık ile yaşam kalitesinin ruhsal sağlık, enerji/canlılık, emosyonel rol güçlüğü, fiziksel rol güçlüğü ve fiziksel fonksiyon boyutları arasında da pozitif yönlü anlamlı korelasyonlar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte regresyon analizi sonucunda dindarlığın, ruhsal sağlık,

enerji/canlılık, emosyonel rol güçlüğü, fiziksel rol güçlüğü ve fiziksel fonksiyondaki varyansın toplamda %12'sini açıkladığı görülmüştür. Ancak dindarlık ile genel sağlık ve ağrı arasında anlamlı bir korelasyon olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırmada elde edilen sonuçlar dinin, sağlıklı yaşam biçimi davranışları ve yaşam kalitesi üzerinde önemli etkileri olduğunu göstermektedir. Bireyin yaşamını sağlıklı ve kaliteli bir şekilde sürdürmesinin toplum için önemi dikkate alındığında, sağlık profesyonellerinin bireylere sağlığı koruyucu ve geliştirici davranışlar kazandırırken dini unsurları değerlendirmeleri önemlidir.

Araştırmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. İlk olarak araştırmanın kesitsel desenle yürütülmüş olması, değişkenler arasında nedensel bir ilişki kurulmasını sınırlandırmıştır. İkinci olarak ise örneklemin özellikleri evrene genelleme yapmayı sınırlandırmıştır. Bu kapsamda örneklem çoğunlukla genç bireylerden, büyük ölçüde orta ya da ortanın altı sosyoekonomik durumdan ve eğitim düzeyi yüksek bireylerden oluşmaktadır. Bu sınırlılıklara rağmen araştırmada elde edilen bulgular alanyazına katkı sağlayıcı niteliktedir.

Bu sonuçlardan hareketle gelecekteki araştırmalar için bazı önerilerde bulunulabilir. Dindarlık, sağlıklı yaşam biçimi davranışları ve yaşam kalitesiyle ilişkili olsa da bu ilişkinin özellikleri hakkında daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır. Bu kapsamda dindarlık ile sağlıklı yaşam biçimi davranışları ve yaşam kalitesi arasındaki ilişkileri düzenleyici ve aracı değişkenlerle ele alan araştırmalara ihtiyaç olduğu ifade edilebilir. Ayrıca dindarlık ile sağlıklı yaşam biçimi davranışları ve yaşam kalitesi arasındaki ilişkilerin boylamsal olarak incelenmesi önerisinde de bulunulabilir.

Kaynakça

- Abdel-Khalek, Ahmed M. "Quality of Life, Subjective Well-Being, and Religiosity in Muslim College Students". *Quality of Life Research* 19/8 (01 Ekim 2010), 1133-1143. <https://doi.org/10.1007/s11136-010-9676-7>
- Adlaf, Edward M. - Smart, Reginald. "Drug Use and Religious Affiliation, Feelings". *British Journal of Addiction* 80/2 (1985), 163-171.
- AhmadiGatab, Teymor. "Studying The Relationship Between Life Quality and Religious Attitude With Students General Health". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 30 (01 Ocak 2011), 1976-1979. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2011.10.383>
- Akbolat, Abdurrahman. "Yaşlılarda Yaşam Kalitesi-Dindarlık İlişkisi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (30 Haziran 2021), 201-232. <https://doi.org/10.53112/tudear.957988>

- Ano, Gene G. - Vasconcelles, Erin B. "Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis". *Journal of Clinical Psychology* 61/4 (Nisan 2005), 461-480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (01 Şubat 2013), 7-31.
- Bahar, Zuhale vd. "Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları Ölçeği II'nin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *C.Ü. Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 12/1 (2008), 1-13.
- Beeghly, Leonard vd. "Religious Change and Alcohol Use: An Application of Reference Group and Socialization Theory". *Sociological Forum* 5/2 (01 Haziran 1990), 261-278. <https://doi.org/10.1007/BF01112595>
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem Akademi, 30. Basım, 2021.
- Charro Baena, Belén vd. "The Role of Religion and Religiosity in Alcohol Consumption in Adolescents in Spain". *Journal of Religion and Health* 58/5 (Ekim 2019), 1477-1487. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0694-z>
- Demir, Esra - Artantaş, Aylın Baydar. "Tıp ve Hemşirelik Öğrencilerinde Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışlarının Değerlendirilmesi: Kesitsel Bir Çalışma". *Ankara Medical Journal* 18/2 (25 Haziran 2018), 186-197. <https://doi.org/10.17098/amj.435280>
- Dervic, Kanita vd. "Religious Affiliation and Suicide Attempt". *American Journal of Psychiatry* 161/12 (Aralık 2004), 2303-2308. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.161.12.2303>
- Ellison, Christopher G. - George, Linda K. "Religious Involvement, Social Ties, and Social Support in a Southeastern Community". *Journal for the Scientific Study of Religion* 33/1 (1994), 46-61. <https://doi.org/10.2307/1386636>
- Ellison, Christopher G. - Levin, Jefferey S. "Din-Sağlık İlişkisi: Kanıt, Teori ve Geleceğe Yönelik Öneriler". çev. Fatma Balcı Arvas. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (27 Eylül 2018), 449-478.
- Ferriss, Abbott L. "Religion and the Quality of Life". *Journal of Happiness Studies* 3/3 (01 Eylül 2002), 199-215. <https://doi.org/10.1023/A:1020684404438>
- Flannely, Kevin vd. "Methodologic Issues in Research on Religion and Health". *Southern Medical Journal* 97/12 (2004), 1231-1241. <https://doi.org/10.1097/01.SMJ.0000146546.33855.37>
- Gardner, Timothy M. vd. "Religious Coping, Stress, and Quality of Life of Muslim University Students in New Zealand". *Mental Health, Religion & Culture* 17/4 (21 Nisan 2014), 327-338. <https://doi.org/10.1080/13674676.2013.804044>

- Genç, Abdurrahman vd. “Kadın ve Erkek Genç Erişkinler Arasında Fiziksel Aktivite ve Yaşam Kalitesi Farklılıklarının Araştırılması”. *Kocatepe Tıp Dergisi* 12/3 (01 Aralık 2011), 145-150. <https://doi.org/10.18229/ktd.34902>
- Graham, Stephanie vd. “Research and Theory Religion and Spirituality in Coping With Stress”. *Counseling and Values* 46/1 (2001), 2-13. <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.2001.tb00202.x>
- Harlak, Hacer - Eskin, Mehmet. “Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi”. *Yeni Symposium* 56/2 (2018), 24-32. <https://doi.org/doi:10.5455/NYS.20180730021249>
- Hernandez, Giselle vd. “Attachment to God, Spiritual Coping, and Alcohol Use”. *The International Journal for the Psychology of Religion* 20/2 (Nisan 2010), 97-108. <https://doi.org/10.1080/10508611003607983>
- Hill, Terrence D. vd. “Religious Involvement and Healthy Lifestyles: Evidence From the Survey of Texas Adults”. *Annals of Behavioral Medicine* 34/2 (01 Haziran 2007), 217-222. <https://doi.org/10.1007/BF02872676>
- Hsien-Chuan Hsu, Patricia vd. “Religion/Spirituality and Quality of Life of International Tertiary Students in New Zealand: An Exploratory Study”. *Mental Health, Religion & Culture* 12/4 (01 Mayıs 2009), 385-399. <https://doi.org/10.1080/13674670902752920>
- Idler, Ellen L. vd. “Religion and the Quality of Life in the Last Year of Life”. *The Journals of Gerontology: Series B* 64B/4 (01 Temmuz 2009), 528-537. <https://doi.org/10.1093/geronb/gbp028>
- İesazadeh, Nikazad vd. “Relationship between Religious Attitude and Nutritional Behavior in in High School Students”. *Journal of Medicine and Spiritual Cultivation* 27/1 (22 Aralık 2018), 23-33.
- Jacob, L. vd. “The Association of Religiosity with Suicidal Ideation and Suicide Attempts in the United Kingdom”. *Acta Psychiatrica Scandinavica* 139/2 (2019), 164-173. <https://doi.org/10.1111/acps.12972>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel, 35. Basım, 2020.
- Khavari, Khali Akhtar - Harmon, Teresa McCray. “The Relationship between the Degree of Professed Religious Belief and Use of Drugs”. *International Journal of the Addictions* 17/5 (01 Ocak 1982), 847-857. <https://doi.org/10.3109/10826088209056331>
- Koçyiğit, Hikmet vd. “Kısa Form-36 (SF-36)’nın Türkçe Versiyonunun Güvenilirliği ve Geçerliliği”. *İlaç ve Tedavi Dergisi* 12 (01 Ocak 1999), 102-106.
- Krause, Neal. “Religion and Health: Making Sense of a Disheveled Literature”. *Journal of Religion and Health* 50/1 (01 Mart 2011), 20-35. <https://doi.org/10.1007/s10943-010-9373-4>

- Krok, Dariusz. "Examining the Role of Religion in a Family Setting: Religious Attitudes and Quality of Life Among Parents and Their Adolescent Children". *Journal of Family Studies* 24/3 (02 Eylül 2018), 203-218. <https://doi.org/10.1080/13229400.2016.1176589>
- Mertler, Craig A. - Reinhart, Rachel. *Advanced and Multivariate Statistical Methods*. New York: Routledge, Sixth Edition., 2016.
- Oleckno, William A. - Blacconiere, Michael J. "Relationship of Religiosity to Wellness and Other Health-Related Behaviors and Outcomes". *Psychological Reports* 68/3 (01 Haziran 1991), 819-826. <https://doi.org/10.2466/pr0.1991.68.3.819>
- Pargament, Kenneth I. - Brant, Curtis R. "Religion and Coping". *Handbook of Religion and Mental Health*. ed. Harold G. Koenig. 111-128. San Diego: Academic Press, 1998. <https://doi.org/10.1016/B978-012417645-4/50075-4>
- Perkins, Wesley. "Religious Traditions, Parents, and Peers". *Review of Religious Research* 27/1 (1985), 15-31.
- Rippentrop, A. Elizabeth vd. "The Relationship of Religiosity and Spirituality to Quality of Life Among Cancer Patients". *Journal of Clinical Psychology in Medical Settings* 13/1 (01 Mart 2006), 29-35. <https://doi.org/10.1007/s10880-005-9000-9>
- Rule, Stephen. "Religiosity and Quality of Life in South Africa". *Social Indicators Research* 81/2 (01 Nisan 2007), 417-434. <https://doi.org/10.1007/s11205-006-9005-2>
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa et-. *Sünennü't Tirmizi*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Vural, Pınar Irmak - Bakır, Nazife. "Meslek Yüksekokulu Öğrencilerinin Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları ve Etkileyen Faktörler". *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 6/1 (01 Mart 2015), 36-42.
- Ware, J. E. - Sherbourne, C. D. "The MOS 36-Item Short-Form Health Survey (SF-36). I. Conceptual Framework and Item Selection". *Medical Care* 30/6 (Haziran 1992), 473-483.
- WHOQOL SRPB Group. "A Cross-Cultural Study of Spirituality, Religion, and Personal Beliefs as Components of Quality of Life". *Social Science & Medicine* (1982) 62/6 (Mart 2006), 1486-1497. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2005.08.001>
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli Şerifi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2000.

An Evaluation of the Relations Between Religiosity, Healthy Life Style Behaviours and Quality of Life

Asst. Prof., Mehmet ÇINAR

Extended Summary

Healthy life style is defined as one's controlling behaviours affecting his health and opting for behaviours appropriate to his health condition in organizing daily activities. These behaviours include the ones increasing an individual's well-being and ensuring the individual to improve himself. Behaviours such as doing enough and regular exercise, a balanced diet, not smoking, not drinking or not using substances, dealing with communicational problems, health responsibility, and ensuring stress management etc. are influential in improving good health. As well as representing the individual's ability to maintain daily activities, quality of life expresses the satisfaction one gets from life and subjective well-being. Quality of life, which is generally peculiar to an individual and changeable, means an individual's perception of his/her condition in life in terms of goals, expectations, standards and concerns depending on the cultural structure and system of values s/he lives in. From this point of view, it is possible to state that religion, colouring the culture in which an individual is born and grown and contributing greatly to forming the system of values, significantly influences an individual's healthy lifestyle and quality of life. This is because religion is known to have a very considerable function in most people's lives. For this reason, it is quite natural for religion to influence health in various forms. In this sense, this study aims to analyse the relationships between religiousness and health responsibility, physical activity, nutrition, spiritual development, behaviours including interpersonal relations and stress management and general health condition, pain, social functionality, spiritual health, energy/liveliness, emotional role difficulty, physical role difficulty and physical condition. The study was conducted according to correlational research design, which is a quantitative method. The "Muslim Religiousness Scale", "Healthy Lifestyle Behaviours Scale II" and "Quality of Life (SF36) Form" were used as data collection tools. 163 (39%) of the sample group is male, and 255 (61%) is women. The ages in the sample group range from 18 to 76, and the arithmetic average for the ages is $X=27,92$. The criteria for the sample group to be included in the research are as follows; volunteering, not having a chronic illness or disability (physical or mental), being able to read and write, and being eighteen or over. Exclusion criteria include not volunteering, being under eighteen, not being able to read and write and having a chronic illness or disability (physical or mental). Statistical Package for the Social Sciences 23.0 (IBM SPSS Statistics for Windows) version program was used in the analysis of the data. Before starting data analysis, any faulty or lacking coding in the data set and whether the data set shows a normal contribution was controlled. Later, to identify the relations between variables, correlation analysis was used. In addition, to determine the effect of independent variable on the dependent variable, simple regression analysis was used. In the research, firstly the relations between religiousness and healthy life style were analysed. In this context, religiousness is positively related to health responsibility, nutrition, spiritual development, interpersonal relations and stress management to a considerable extent. In other words, it was concluded that there are positive significant correlations between religiousness and nutrition, spiritual development, interpersonal relations and stress management aspects of healthy life style behaviours. Along with that, as a result of the regression analysis, it was seen that religiousness explains 04% of the variance in the healthy life style behaviours. However, it was also concluded that there are no significant relationships between religiousness and physical activity. Following this, the relationship between religiousness and quality of life were analysed. In this sense, it was also concluded that there are positive significant correlations between religiousness and mental health, energy/liveliness, emotional role difficulty, physical role difficulty, and physical function aspects of quality of life. Besides, as a result of the regression analysis, religiousness stands for 12% of the variance in mental health, energy/liveliness, emotional role difficulty, physical role difficulty and physical function. However, it was concluded

that there is no significant correlation between religiousness and general health or pain. The results obtained via this study show that religion has significant effects on healthy lifestyle behaviours and quality of life. When it is considered that all individuals must maintain their lives in a healthily and finely for the good of society, it is important for health professionals to consider religious elements while bringing individuals behaviours to keep and improve their health.

Key Words : Psychology of Religion, Religiosity, Health, Healthy Life Style Behaviours, Quality of Life.

Müzik Öğretmenlerinin Ses Kayıt Programları Aracılığıyla Materyal Oluşturma Durumları

The Use of Sound Recording Programs as Creating Educational Materials by Music Teachers

Y.Lisans Öğrencisi Engin KURMAN

Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Müzik Bölümü
Gazi University, Faculty of Fine Arts, Department of Music
engin.kurman@gazi.edu.tr
[0000-0002-5996-0191](https://orcid.org/0000-0002-5996-0191)

Prof. Dr. Barış KARAEKMA

Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü
Gazi University, Faculty of Education, Department of Fine Arts Education
karaelma@gazi.edu.tr
[0000-0001-9780-3608](https://orcid.org/0000-0001-9780-3608)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

01 Kasım / November 2022

19 Kasım / November 2022

15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kurman, Engin - Karaelma Barış. "Müzik Öğretmenlerinin Ses Kayıt Programı Aracılığıyla Materyal Oluşturma Durumları", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 114-130.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1197690>

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

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

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

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

Müzik Öğretmenlerinin Ses Kayıt Programları Aracılığıyla Materyal Oluşturma Durumları

Öz ► Günümüzde teknoloji her alanda olduğu gibi eğitim alanında da önemli bir yere sahiptir. Teknolojik gelişmelerin eğitim alanında olduğu gibi müzik eğitimi alanında olan etkileri de merak konusudur. Müzik eğitimi alanında kullanılan veya kullanılabilir birçok teknolojiden birisi de ses kayıt teknolojileri kapsamındaki ses kayıt programlarıdır. Müzik öğretmenlerinin ses kayıt programlarını eğitim materyali olarak kullanma durumları bu açıdan önem taşımaktadır. Bu çalışmada, müzik öğretmenlerinin ses kayıt programlarını eğitim materyali olarak verimli kullanma durumları incelenmiştir. Araştırmaya bu alanda daha önce yapılmış çalışmalar incelenerek başlanmıştır. Çalışmaya katılmak için gönüllü olan müzik öğretmenlerine 20 soruluk bir anket hazırlanmış ve anket sonuçları bilimsel araştırma teknikleri kullanılarak analiz edilmiş, en son aşamada elde edilen veriler ışığında belirli bir anlayış ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Müzik, materyal, ses kayıt programı, eğitim teknolojisi, müzik öğretmeni.

The Use of Sound Recording Programs as Creating Educational Materials by Music Teachers

Abstract ► Today, technology has a crucial place in the field of education as it does in various other fields. The effects of technological developments in the field of music education, as well as in the field of education, are a matter of curiosity. One of the many technologies used in the field of music education is sound recording programs within the scope of sound recording technologies. The use of sound recording programs as educational material by music teachers is important in this respect. In this study, the efficient use of sound recording programs as educational material by music teachers was examined. The research started by examining previous studies in this area. A questionnaire consisting of 20 questions was prepared for the music teachers who volunteered to participate in the study, and the results of the questionnaire were analyzed using scientific research techniques, and a certain understanding was revealed in the light of the data obtained at the last stage.

Keywords: Music, material, sound recording program, educational technology , music teacher.

Giriş

Öğrenme, insanoğlunun yaradılışından bu yana var olan bir olgudur. Doğumdan ölüme kadar öğrenme hep vardır ve sürekli haldedir. Öğrenmenin birçok tanımı yapılmıştır fakat tüm tanımlar incelendiğinde, ortaya öğrenmenin yaşantı yoluyla gerçekleştiği durumu çıkmaktadır. Yaşadığımız çevre, maddi olanaklar, aile fertlerinin sosyal ve akademik pozisyonları, coğrafya, vb. birçok etken öğrenmenin kapsamını etkileyebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, içinde bulunduğumuz imkân ve olanakların öğrenmeyi doğrudan etkilediğini söylemek mümkündür. Günümüzde birçok alanda eğitim ve öğretim faaliyetleri yürütülmektedir. Bununla beraber birçok eğitim-öğretim stratejileri de geliştirilmiştir. Bu stratejilerin en önemli unsurlarından birisi materyallerdir. Materyaller çok çeşitlidir, birçok alanda kullanılmaktadır. İşitsel, görsel, yazınsal ve sözel olarak meydana gelebilen materyalleri, kendiliğinden oluşmuş doğal

materyaller ve belirli bir amaca yönelik tasarlanan ve üretilen materyaller olarak ayırabiliriz. Materyaller, her alanda etkili öğretimi sağlayabilen unsurlardır. Birçok alanda kullanılan materyaller müzik eğitimi alanında da oldukça önem taşımaktadır. Özellikle müzik eğitim ve öğretim faaliyetlerinde işitsel materyaller sıklıkla kullanılmaktadır. Ayrıca görsel materyallerle birleştirilebilen işitsel materyaller, daha fazla duyu organına etki edilmesi noktasında oldukça etkili durumdadırlar. Müzik öğretmenleri, eğitim materyallerini sağlama noktasında çeşitli yöntemlere başvurmaktadırlar ve en sık materyal edinme yöntemi internet tabanlı yöntemlerdir. Sosyal medya, video paylaşım platformları, form siteleri, vb. yöntemler, müzik öğretmenlerinin materyal edinme noktasında çoğunlukla başvurdukları yerlerdir. Müzik derslerinde kullanılan materyaller sık olarak kullanılsa da, her zaman amaca uygun nitelikleri taşımamaktadırlar. Öğrencilerin yaş gruplarına göre, algılama ve dikkat kapasitelerine uygun olacak materyallerin hassasiyetle seçilmesi önemlidir ve bu aşamada ses kayıt teknolojilerinin kapsamında bulunan ses kayıt programları kullanılabilir. Ses kayıt programları birçok alanda kullanıldığı gibi müzik eğitimi alanında da hem materyal olarak hem de materyal hazırlama aracı olarak kullanılabilir. Teknolojinin sunduğu bu avantaj sayesinde müzik öğretmenleri, öğrencilerinin ilgi, kapasite ve seviyelerine yönelik işitsel materyaller hazırlayabilmektedirler. Ayrıca, MIDI ve ses kayıt programlarının beraber kullanımıyla bu teknolojiyi materyal haline de getirebilmektedirler.

Ses kayıt teknolojileri kapsamında ses kayıt programlarının müzik öğretmenleri tarafından etkili kullanımı, müzik eğitim ve öğretim faaliyetlerinin kalitesini arttırabilmekte ayrıca öğrenimin kalitesini olumlu yönde değiştirebilmektedir.

1. Müzik Eğitimi

Eğitimin kökeni çok eskilere dayanmaktadır. Eğitim unsurunun temelini de öğrenme oluşturmaktadır. Öğrenme genel anlamıyla bireyin kalıcı ve istendik yönde davranış değişikliği kazanması olarak tanımlanabilmektedir. Eğitimin temel unsurlarından olan öğrenme, eğitim kapsamında planlı ve özenli şekilde gerçekleştirilmesi amacını taşımaktadır. Eğitim faaliyetlerinde alıcı ve verici iki unsur arasında bilgi akışı gerçekleşmektedir ve bu bilgi akışının kalıcılığını sağlamak için çeşitli teknik ve yöntemler üzerinde yoğunlaşmak gerekmektedir. Eğitim kavramını tanımsal olarak incelediğimizde birçok tanımla karşılaşmaktayız. Bu tanımlardan bazıları şunlardır;

Eğitim; “bireyin yaşadığı toplumda yeteneğini, tutumlarını ve olumlu değerdeki diğer davranış biçimlerini geliştirdiği süreçler toplamıdır” (Tezcan, 1985: 4). Farklı bir tanıma göre

eğitim; "bireyin toplumsal yeteneğinin ve en elverişli düzeyde kişisel gelişmesinin elde edilmesi için seçilmiş ve denetimli bir çevreyi (özellikle okulu) içine alan toplumsal bir süreçtir (Tezcan, 1985: 4). Bu tanımlara dayanarak eğitimi, gelişimi sağlayan ve kişiliği esas alan bir olgu olarak nitelendirebiliriz. Eğitimin diğer bir tanımını Ertürk (1993) şu şekilde yapmıştır: "Bireyin davranışında, kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak, istendik değişme meydana getirme sürecidir" (Ertürk, 1993: 12).

Müzik eğitimi, sanat eğitiminin içinde yer alan ve önemli bir yer teşkil eden alandır. Eğitimi tanımlamadan müzik eğitimi anlamak mümkün olmamaktadır. Bu açıdan bakılacak olunursa, eğitimin ne olduğunu özümledikten sonra müzik eğitiminin ne olduğu konusu incelenebilmektedir. Eğitimde istendik ve kalıcı izli davranışların kazandırılması hedeflendiğinden, müzik eğitiminde de aynı durumlar söz konusu olmaktadır. Müzik eğitimi, temelde, bir müzikal davranış kazandırma, bir müziksel davranış değiştirme veya bir müziksel davranış değişikliği oluşturma, bir müziksel davranış geliştirme sürecidir. Bu süreçte daha çok, eğitim gören bireyin kendi müziksel yaşantısı temel alınır, bu temelden yola çıkarak belirli amaçlar doğrultusunda planlı, düzenli ve yöntemli bir yol izlenir ve bu yolla belirli hedeflere erişilir (Uçan, 1997: 10). Müzik eğitimi, oldukça kapsamlı bir özelliğe sahiptir. Toplum ve bireylerin müzik alanında duyarlılık kazanmasında önemli role sahiptir. Bu sayede bireyler ve toplumlar, bilinçli müzik dinleme, müziksel konularda duyarlı olma ve müzikal materyal seçiminde doğru karar verebilme özellikleri gibi konularda kazanım sağlayabilmektedirler. Müzik eğitimi, temelde belli müziksel etkinlik ve etkileşimler yoluyla bireyin ve giderek toplumun estetik gereksinimlerini karşılamayı, sanatsal yaratma güdüsünü doyurmayı, zevkini geliştirmeyi, müziksel yaşamını daha sağlıklı, daha etkili ve verimli kılmayı, böylece bireysel ve toplumsal düzeyde özel ve genel yaşamın daha mutlu olmasına katkıda bulunmayı amaçlar. Bireyin giderek toplumun içinde yaşadığı kültürel gerçekliği algılama, kavrama, betimleme, açıklama, yorumlama, değerlendirme, denetleme, değiştirme ve geliştirmede duyarlı, uyarlı ve yararlı olmasına katkı sağlar. Ayrıca, bireyin içinde yaşadığı doğal, toplumsal ve kültürel çevrenin yapıcı, yaratıcı, üretici, paylaşıcı ve tüketici bir üyesi olarak biçimlenmesinde ve bilinçle davranmasında rol oynar (Uçan, 1993: 116).

2. Eğitim ve Öğretim Teknolojileri

Teknoloji, günlük hayatımızda çok sık işittiğimiz kavramlardan biridir. Teknolojik gelişmeler her geçen gün hayatımıza yeni kolaylıklar sağlamaktadır. Birçok alanda kullanımı mümkün olan teknoloji, bilimsel çalışmalar, incelemeler ve deneyler sonucu sürekli gelişim halindedir. TDK' da teknoloji şu şekilde tanımlanmaktadır; insanın maddi çevresini denetlemek ve değiştirmek amacıyla geliştirdiği araç gereçlerle bunlara ilişkin bilgilerin tümü olarak

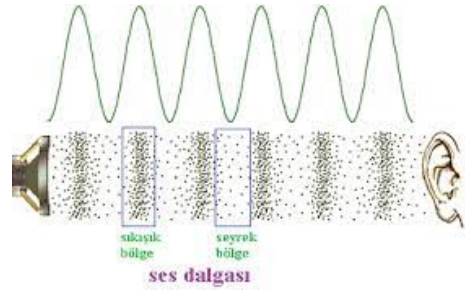
tanımlanmaktadır (TDK, 2022). Birçok alanda kullanılan teknoloji, eğitim alanında da çok önemli bir yere sahiptir. Teknoloji ve eğitimin bir araya gelmesiyle eğitim teknolojileri kavramı meydana gelmiştir. Geçmişte kullanılan bazı eğitim modelleri, teknolojinin gelişimine paralel olarak değişim göstermekte ve her geçen gün gelişimini sürdürmektedir. Teknolojinin eğitim alanında etkin kullanımı, eğitimde kullanılan materyallerin değişim ve gelişimine de sebep olmuştur.

Teknoloji, birçok alanda olduğu gibi eğitim alanında da önemli bir yere sahiptir. Teknolojinin eğitim alanında etkin kullanımı eğitim teknolojisi kavramını ön plana çıkartmaktadır. Eğitim ve teknoloji kavramları birbirinden farklı özelliklere sahiptir. Eğitim, bireyde davranış değişikliği meydana getirme sürecidir. Teknoloji ise, belli amaçlara ulaşmada, belli sorunları çözmede, gözleme dayalı ve kanıtlanmış bilgilerin uygulanmasıdır. Eğitim teknolojisi, genelde eğitime, özelde öğrenme durumuna egemen olabilmek için ilgili bilgi ve becerilerin işe koşulmasıyla öğrenme ya da eğitim süreçlerinin işlevsel olarak yapılandırılmasıdır. Eğitimin alt basamaklarından birisi de öğretimdir. Dolayısıyla, eğitim teknolojilerini oluşturan olgulardan birisi de öğretim teknolojileridir. Öğretim teknolojisi, daha etkili bir öğretim sağlamak amacıyla, öğrenme ve iletişim ile ilgili araştırmalara dayalı, insan ve maddi kaynakları birlikte kullanarak, öğrenme-öğretme sürecinin bütününe belirli özel hedefler açısından sistematik olarak tasarlanması, uygulanması ve değerlendirilmesidir. Eğitim ve öğretim teknolojisi arasındaki fark ise; öğretim teknolojisi, öğretimin, eğitimin bir alt kavramı olduğu anlayışına dayalı olarak ve belirli öğretim disiplinlerinin kendine özgü yöntemlerini dikkate alarak düzenlenmiş teknoloji ile ilgili bir terimdir. (Cemaloğlu, 2010: 244,245). Tanımların harmanlanmasıyla beraber, öğretim teknolojilerinin aslında öğrenmenin temel amacına yönelik eğiliminin bulunduğu söylenebilmektedir. Etkili eğitim, etkili öğretim ve etkili öğrenme unsurlarının üzerinde pozitif durumlar oluşturan öğretim teknolojileri, hedefe yönelik olarak tasarlanabilmekte olup, kendi içerisinde de sınıflandırılabilir. Örneğin; müzik dersleri için kullanılacak öğretim teknolojileri müzik eğitim-öğretim yöntem ve teknikleri göz önüne alınarak tasarlanırken, okul öncesi, ilköğretim, ortaöğretim, lisans ve lisansüstü olarak da kendi içerisinde değişiklik gösterebilmektedir.

Öğretim teknolojisi, kurumsal, tasarlanmış, müfredatlandırılmış ortamlardaki "istendik öğrenmenin" geliştirilmesi için kullanılacak süreç ve araçların çözümlenmesini, tasarlanmasını, geliştirilmesini, uygulanmasını ve değerlendirilmesini inceleyen bilim dalıdır (Vikipedi, 2022). Öğretim teknolojileri, birçok alanda olduğu gibi müzik eğitimi alanında da oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir.

3. Ses Kayıt Programı

Ses, kulağın duyabildiği titreşimlerdir. Ses; “kulağımızı uyaran ve bu yolla beynimizde duyumlara yol açan etkilerdir” (Zeren, 1997: 11). Bu tanıma göre sesin bir kaynaktan çıkarak yayılan bir etki olduğu söylenebilmektedir. Ses titreşimler sonucu meydana gelmektedir. Sinüs eğrisi şeklinde ilerleyen ses frekansları, kulağımıza ulaştığı anda anlam kazanır ve algılanır. Titreşimlerin oluşturduğu frekanslar sesi meydana getirir.



Günümüz teknolojisinin sağladığı imkânlarla cep telefonları dâhil olmak üzere birçok teknik ve yöntemle sesleri kaydedebilmekteyiz. Ses kaydının tarihsel gelişimi sonrasında bugün, çok kapsamlı ses kayıt teknolojileri ortaya çıkmıştır. Bu teknolojilerden birisi de ses kayıt programlarıdır. Ses kayıt programları (DAW) “Digital Audio Workstation” olarak da bilinmektedir. Günümüzde birçok firma tarafından üretilen bu programlar çok çeşitlidir fakat her biri genel olarak aynı amaca hizmet etmektedir. Standart bir kayıt düzeneği oluşturmak için bazı materyallere gereksinim vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür;

1. Bilgisayar
2. Harici ses kartı
3. Referans kulaklık
4. Mikrofon
5. MIDI klavye (Dijital müzik üretiminde)
6. Ses kayıt programı (DAW)

Bilgisayar aracılığıyla kullanılabilen ses kayıt programı sesleri kaydetmemize ve düzenlememize imkân sağlamaktadır. Harici ses kartı ise, ortamdaki veya dijital kaynaktan alınan sesin en iyi şekilde işlenerek DAW üzerine kayıt edilmesini sağlamaktadır. Ses kaydının yanı sıra, kaydedilen sesin veya hazır bir ses dosyasının üzerinde düzenlemeler yapmak da mümkündür. Ses kayıt programları aracılığıyla ses dosyalarının ton ve tempo durumları değiştirilebilmekte ve ses dosyası üzerinde kesme ve yapıştırma işlemleri yapılabilmektedir.

Tüm bu özellikleri müzik eğitim materyali oluşturmak üzere kullanmak gerekirse, istenilen düzey ve içerikte işitsel materyal hazırlamak mümkündür.

4. Ses Kayıt Programlarının Müzik Eğitiminde Kullanımı

Ses kayıt programları, ses kayıt teknolojilerinin kapsamında yer alan önemli teknolojilerden birisidir. Tarihsel boyutuna bakmak gerekirse, sesi kaydetme girişimleri 1800'lü yıllara kadar dayanmaktadır. Tarihte ses kayıt işlemleri 1800'lü yıllarda bir silindir üzerine akustik titreşimleri geçirebilen bir cihazla başlamış ve daha sonra birçok aşamadan geçmiştir. 1877'de Thomas Edison'un geliştirdiği ses dalgalarını alüminyum folyo sarılı bir silindir üzerine kaydedebilen "phonograph", 1889'da Valdeman Poulsen'in geliştirdiği ilk manyetik bant kaydının yapıldığı "Telegraphon", 1931'de Pflumer ve AEG tarafından üretilen ilk manyetik bant kayıt cihazı bu aşamaların ilkleridir. Teknoloji ile paralel gelişen kayıt sistemlerinde, 1980'lerin ortasına kadar analog kayıt cihazları daha sonra ise dijital kayıt cihazları kullanılmaya başlanmıştır. 2000'li yıllara gelindiğinde genel olarak bantlı sistemler yerini hard disk kayıt sistemlerine bırakmıştır. Hard disk kayıt sistemleri, diskin herhangi bir yerindeki veriye anında ulaşma özelliği, ileri geri sarma, kopyala-yapıştır gibi düzenleme kolaylıkları, kayıp riskinin az olması, daha sağlıklı saklama gibi özellikleriyle bantla çalışan analog ve dijital kayıt cihazlarına göre büyük avantajlar getirmiştir (Önen, 2013: 147,148).

Ses kayıt programlarının tarihsel gelişimine bakıldığında, günümüzde çok iyi seviyelerde olduğunu görmekteyiz. Birçok alanda kullanılabilen ses kayıt teknolojileri basit şekliyle sesi kaydetmek için kullanılmaktadır fakat teknolojik gelişmeler ses kayıt programlarının özellik ve kullanım alanlarını oldukça genişletmiş durumdadır. Ses kayıt programlarının kullanıldığı bir diğer alan da eğitim ve özellikle müzik eğitimi alanıdır. Eğitim ve öğretim faaliyetlerinde materyal oldukça önemlidir ve özellikle müzik eğitimi ve öğretim faaliyetlerinde kullanımı oldukça yaygındır. Müzik eğitimi genellikle işitsel verilerin işlenmesi ve aktarılmasına yöneliktir. Müzik işitsel bir olgu durumundadır ve bu yüzden sıklıkla işitsel materyal kullanımı ön plana çıkmaktadır. Müzik eğitiminde nota, çalgı, video, vb. görsel materyallere de yer verilebilmektedir fakat bu görsel materyallerin de kaynakları işitsel verilere dayanmaktadır. Günümüzde müzik eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunan eğitim kurumlarında çalışan müzik öğretmenleri, genellikle materyallerini internet aracılığıyla sağlamaktadır. Bu durum elde edilen materyalin öğrenci yaş, grup, algı kapasitesi, ilgi kapasitesi, duyum, ses kapasitesi, psikomotor kabiliyeti gibi özelliklerine her zaman uygun olmamaktadır. Bu noktada en sağlıklı ve verimli yöntemin, müzik öğretmenlerinin kendi materyallerini öğrencilerine uygun şekilde hazırlaması olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu faaliyetleri gerçekleştirmek de en basit

şekliyle ses kayıt programlarıyla sağlanabilmektedir. Ses kayıt programları materyal ve materyal oluşturucu olarak kullanılabilir. Materyallerini oluşturan öğretmen hem istedik düzeyde materyale sahip olmaktadır hem de öğrenme faaliyetinin daha kalıcı olabilmesi için istediği teknik ve yöntemle materyal oluşturmuş olmaktadır. Bunun yanında hazır materyal kullanımının da mümkün olduğu bir gerçektir fakat hazır materyal kullanımı her zaman olumlu sonuçlar sağlayamamaktadır. İnternet, CD, sosyal medya, vs. gibi çeşitli platformlardan sağlanan işitsel materyaller, öğrencilerin algı ve dikkat durumları dikkate alındığında verim sağlama noktasında yetersiz kalabilmektedirler. Bu durum, müzik öğretim etkinliklerinin kalıcılığı açısından oldukça etkilidir. Bunun yanında eğitim-öğretim faaliyetleri bakımından da verim düşük olabilmektedir. Müzik kayıt teknolojilerinin okullarda kullanımının yaygınlaşması hem materyal çeşitliliği hem de müzik eğitim kalitesinin arttırılması açısından önem taşımaktadır.

5. Yöntem

Bu bölümde; araştırmanın konusunu ortaya çıkaran problem durumu, problemin detaylarını ortaya çıkarmak amacıyla oluşturulan alt problemler, araştırma modeli, evren ve örneklem bulunmaktadır.

5.1. Ana Problem Cümlesi

Müzik eğitim-öğretim faaliyetlerinde ses kayıt teknolojileri müzik öğretmenleri tarafından verimli bir şekilde kullanılıyor mu?

5.2. Alt Problemler

1. Müzik öğretmenlerinin ses kayıt programları hakkında bilgileri ne düzeydedir?
2. Müzik öğretmenleri işitsel materyallerini nereden sağlıyorlar?
3. Müzik öğretmenlerinin, ses kayıt programlarının ton ve tempo değiştirme özelliklerini kullanma durumları nelerdir?
4. Müzik öğretmenlerinin, ses kayıt teknolojilerinin okullarda yaygın kullanımına ilişkin yaklaşım durumları nedir?
5. Müzik öğretmenlerinin, ses kayıt teknolojilerinin müzik eğitimine sağlayacağı faydalara ilişkin görüşleri nelerdir?

5.3. Araştırma Modeli

Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden anket yöntemi kullanılmıştır.

Bir grubun belirli özelliklerini belirlemek için verilerin toplanmasını amaçlayan çalışmalara tarama (survey) araştırması denir (Büyüköztürk, Çakmak, Akgün, Karadeniz, Demirel, 2019: 15). Bu çalışmada müzik öğretmenlerinin ses kayıt programlarını kullanım becerileri ile ses kayıt programlarını derslerinde kullanma durumları çeşitli değişkenlerle sorgulanmakta ve bunun sonucunda müzik öğretmenlerinin ses kayıt programlarını verimli kullanma düzeyleri ile ilişkili bir profil ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

5.4. Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evreni, Türkiye’ de Milli Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda görev yapmakta olan müzik öğretmenlerinden oluşmaktadır. Araştırmanın örneklemini Aksaray ili Milli Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda görev yapmakta olan ve araştırma çalışmalarına katılmaya gönüllü olan müzik öğretmenlerinden oluşmaktadır.

6. Bulgular

Bu bölümde araştırmanın problem ve alt problemlerine ilişkin bulgulara ve yorumlara ve müzik öğretmenlerine uygulanan anket verilerinin dağılımına yer verilmiştir.

6.1. Müzik Öğretmenlerinin Ses Kayıt Programları Hakkındaki Bilgi Düzeyleri

Bu başlık altında müzik öğretmenlerinin ses kayıt programları hakkında bilgi sahibi olup olmadıkları yönünde araştırma yapılmış ve alt problem maddelerinden “Müzik öğretmenlerinin ses kayıt programları hakkında bilgileri ne düzeydedir?” sorusuna yanıt aranmıştır.

Araştırmaya Katılan Müzik Öğretmenlerinin “Ses Kayıt Programları Hakkında Bilginiz Ne Düzeydedir?” Sorusuna Verdiği Cevapların Frekansı

Madde	N	%
Kesinlikle Yok	3	6,0
Az Bilgim Var	26	52,0
Yeterli Düzeyde Var	18	36,0
İleri Düzeyde Var	3	6,0
TOPLAM	50	100,0

Araştırmaya katılan müzik öğretmenlerine yöneltilen soruda %52 “Az bilgim var”, %6,0 “Kesinlikle yok” şeklinde cevaplar vermişlerdir. Bu veriler ışığında müzik öğretmenlerinin %58 oranında ses kayıt programları hakkında yeterli düzeyde bilgiye sahip olmadıkları görülmektedir.

6.2. Müzik Öğretmenlerinin İşitsel Materyal Edinme Durumları

Bu başlık altında müzik öğretmenlerinin işitsel materyalleri nerelerden sağladıklarına ilişkin incelemeler yapılmıştır ve “Müzik öğretmenleri işitsel materyallerini nereden sağlıyorlar?” sorusuna yanıt aranmıştır.

Araştırmaya Katılan Müzik Öğretmenlerinin “Ses Kayıt Programları İle Bir Şarkının Tonunu Değiştirebiliyor musunuz?” Sorusuna Verdiği Cevapların Frekansı

Madde	N	%
Herhangi bir çalgıyı kendim icra ederek sağlarım	16	32,0
Cd ve kaset gibi araçlardan sağlarım	3	6,0
İnternette sağlarım	31	62,0
TOPLAM	50	100,0

Bu veriler ışığında müzik öğretmenlerinin, materyal oluşturma veya materyale ulaşma yöntemi olarak %32,0 oranında çalgı icrası, %6,0 oranında CD ve kaset gibi araçlar, son olarak da %62,0 oranında internet tabanlı alanları kullandıkları görülmektedir. Buna bağlı olarak müzik öğretmenlerinin ses kayıt programlarını kullanarak işitsel materyal oluşturma yöntemini kullanmadıkları görülmektedir.

6.3. Müzik Öğretmenlerinin Ses Dosyası Üzerinde Tempo ve Ton Değiştirme Durumları

Bu başlık altında müzik öğretmenlerinin ses kayıt programlarının tempo ve ton değiştirme özelliklerini kullanım durumları incelenmiştir ve alt problem maddelerinden “Müzik öğretmenlerinin, ses kayıt programlarının ton ve tempo değiştirme özelliklerini kullanma durumları nelerdir?” sorusuna yanıt aranmıştır.

Araştırmaya Katılan Müzik Öğretmenlerinin “Ses Kayıt Programları İle Bir Şarkının Tonunu Değiştirebiliyor musunuz?” Sorusuna Verdiği Cevapların Frekansı

Madde	N	%
Kesinlikle Hayır	5	10,0
Hayır	24	48,0
Evet	19	38,0
Kesinlikle Evet	2	4,0
TOPLAM	50	100,0

Araştırmaya katılan müzik öğretmenlerine yöneltilen soruya %10,0 “Hayır”, %48,0 “Kesinlikle hayır” şeklinde yanıtlar vermişlerdir. Bu veriler ışığında müzik öğretmenlerinin ses kayıt programlarını kullanarak bir şarkının tonunu değiştirme oranları %58,0 oranında görülmektedir. Bu oran, müzik öğretmenlerinin ses kayıt programlarının bu özelliğinden yeterli düzeyde faydalanmadıklarını göstermektedir.

Araştırmaya Katılan Müzik Öğretmenlerinin “Ses Kayıt Programı Üzerinde, Bir Şarkının Temposunu Değiştirme Özelliğini Kullanıyor musunuz?” Sorusuna Verdiği Cevapların Frekansı

Madde	N	%
Kesinlikle Kullanmıyorum	22	44,0
Bazen Kullanıyorum	18	36,0
Genellikle Kullanıyorum	9	18,0
Sıklıkla Kullanıyorum	1	2,0
TOPLAM	50	100,0

Araştırmaya katılan müzik öğretmenlerine yöneltilen soruya %44,0 “Kesinlikle kullanmıyorum”, %36,0 “Bazen kullanıyorum”, %18,0 “Genellikle kullanıyorum”, %2,0 “Sıklıkla kullanıyorum” şeklinde yanıtlar verilmiştir. Bu veriler ışığında müzik öğretmenlerinin ses kayıt programlarını kullanarak bir şarkının temposunda değişiklik yapma oranları düşük seyirde görülmüştür.

6.4. Müzik Öğretmenlerinin Ses Kayıt Teknolojilerinin Okullarda Yaygınlaşmasına İlişkin Düşünceleri

Bu başlık altında, müzik öğretmenlerinin ses kayıt teknolojilerinin okullarda yaygınlaşması görüşüne karşı tutumları incelenmiştir ve alt problem maddelerinden birisi olan “Müzik öğretmenlerinin, ses kayıt teknolojilerinin okullarda yaygın kullanımına ilişkin yaklaşım durumları nedir?” sorusunun yanıtına ışık tutulmuştur.

Araştırmaya Katılan Müzik Öğretmenlerinin “Okullarda, Akıllı Tahtalar Gibi Ses Kayıt Teknolojilerinin de Yaygınlaşması Gerekliğini Düşünüyor musunuz?” Sorusuna Verdiği Cevapların Frekansları

Madde	N	%
Düşünmüyorum	1	2,0
Düşünüyorum	22	44,0
Kesinlikle Düşünüyorum	19	54,0
TOPLAM	50	100,0

Araştırmaya katılan müzik öğretmenlerine yöneltilen soruya %2,0 “Düşünmüyorum”, %44,0 “Düşünüyorum”, %54,0 “Kesinlikle düşünüyorum” şeklinde yanıtlar verilmiştir. Bu sonuca bağlı olarak müzik öğretmenlerinin %98,0 kadarının, okullarda ses teknolojilerinin gelişmesi gerekliliğine ilişkin olumlu düşüncelere sahip oldukları görülmektedir.

6.5. Müzik Öğretmenlerinin Ses Kayıt Teknolojilerinin Müzik Eğitiminde Kullanımının Faydalarına İlişkin Düşünceleri

Bu başlık altında müzik öğretmenlerinin, ses kayıt teknolojilerinin müzik eğitimi sisteminde kullanımının getireceği faydalara ilişkin düşünceleri araştırılmış ve “Müzik öğretmenlerinin, ses kayıt teknolojilerinin müzik eğitimine sağlayacağı faydalara ilişkin görüşleri nelerdir?” alt problem maddesinin cevabına ışık tutulmuştur.

Araştırmaya Katılan Müzik Öğretmenlerinin “Ses kayıt teknolojilerinin müzik öğretmenlerine ve müzik eğitimine fayda sağlayacağını düşünüyor musunuz?” Sorusuna Verdiği Cevapların Frekansları

Madde	N	%
Düşünüyorum	22	44,0
Kesinlikle Düşünüyorum	28	56,0
TOPLAM	50	100,0

Araştırmaya katılan müzik öğretmenlerine yöneltilen soruya, %44,0 “Düşünüyorum”, %56,0 “Kesinlikle düşünüyorum” şeklinde yanıtlar verilmiştir. Bu sonuca bağlı olarak 67 müzik öğretmenlerinin %100 kadarının, ses kayıt teknolojilerinin müzik öğretmenleri ve müzik eğitimine faydalı olacağı konusunda olumlu düşüncelere sahip oldukları görülmektedir.

7. Sonuçlar ve Öneriler

Müzik eğitimi, diğer alanlar gibi plan ve program çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Bu program ve plan çerçevesine dâhil olan en önemli unsurlardan birisi de materyallerdir. Müzik eğitiminde sıklıkla kullanılan işitsel materyaller çok çeşitli yöntemlerle elde edilerek kullanılabilir. Sıklıkla internet tabanlı platformlardan elde edilen işitsel materyaller öğrenci düzeyine uygunlukları açısından önem taşımaktadır. Öğrencilerinin durum ve özelliklerini en iyi şekilde tanıyan kişi şüphesiz öğretmenleridir. Bu açıdan müzik öğretmenlerinin eğitim ve öğretim materyallerini, kendi öğrencilerinin genel durum ve özelliklerine göre tasarlaması eğitimin verimi açısından önem taşımaktadır. Öğrencilerin algı düzeylerine, ses kapasitelerine, ritmik algılama kapasitelerine, işitme kapasitelerine ve müzikal kabiliyetlerine göre planlanan materyaller, öğrenimin kalitesini ve kalıcılığını arttırabilmektedir. Bu teknolojinin müzik öğretmenlerinin kullanımına sunulması ve kullanımın yaygınlaştırılması, müzik öğretmenlerinin işitsel materyallerini kendilerinin oluşturması açısından önemlidir.

7.1. Birinci Alt Probleme İlişkin Sonuçlar

“Müzik öğretmenlerinin ses kayıt programları hakkında bilgileri ne düzeydedir?” alt problemine ilişkin yapılan araştırma sonucunda, çalışmaya katılan müzik öğretmenlerinin %52,0 oranında “az bilgim var” cevabını verdikleri görülmektedir. Bu durum, müzik öğretmenlerinin ses kayıt programları hakkında yeterli bilgi ve donanıma sahip olmadıklarını destekler niteliktedir.

7.2. İkinci Alt Probleme İlişkin Sonuçlar

“Müzik öğretmenleri işitsel materyallerini nereden sağlıyorlar?” alt problemine ilişkin yapılan araştırma sonucunda, çalışmaya katılan müzik öğretmenlerinin %62,0 oranında “internetten sağlarım” cevabını verdikleri görülmektedir. Bu durum, müzik öğretmenlerinin materyal oluşturmada ses kayıt programlarını kayda değer bir oranda kullanmadıklarını, materyallerini sıklıkla internet aracılığıyla sağladıklarını göstermektedir.

7.3. Üçüncü Alt Probleme İlişkin Sonuçlar

“Müzik öğretmenlerinin, ses kayıt programlarının ton ve tempo değiştirme özelliklerini kullanma durumları nelerdir?” alt problemine ilişkin yapılan araştırma sonucunda, çalışmaya katılan müzik öğretmenlerinin ton değiştirme durumlarına ilişkin; %10,0 “Hayır”, %48,0 “Kesinlikle hayır” şeklinde yanıtlar verdikleri görülmektedir. Bu veriler ışığında müzik öğretmenlerinin %58,0 kadarının ses kayıt programlarını kullanarak bir şarkının tonunu değiştirme oranları düşük görülmektedir. Yine aynı alt problem başlığı altında çalışmaya katılan müzik öğretmenlerinin tempo değiştirme durumlarına ilişkin; %44,0 “Kesinlikle kullanmıyorum”, %36,0 “Bazen kullanıyorum”, %18,0 “Genellikle kullanıyorum”, %2,0 “Sıklıkla kullanıyorum” şeklinde yanıtlar verilmiştir. Bu veriler ışığında müzik öğretmenlerinin ses kayıt programlarını kullanarak bir şarkının temposunda değişiklik yapma oranları düşük seyirde görülmüştür.

7.4. Dördüncü Alt Probleme İlişkin Sonuçlar

“Müzik öğretmenlerinin, ses kayıt teknolojilerinin okullarda yaygın kullanımına ilişkin yaklaşım durumları nedir?” alt problemine ilişkin yapılan araştırma sonucunda, çalışmaya katılan müzik öğretmenlerinin %54,0 oranında “kesinlikle düşünüyorum” cevabını verdikleri görülmektedir. Bu durum araştırmaya katılan müzik öğretmenlerinin, ses kayıt teknolojilerinin okullarda yaygınlaşması gerektiği noktasında olumlu düşüncelere sahip olduklarını destekler niteliktedir.

7.5. Beşinci Alt Probleme İlişkin Sonuçlar

“Müzik öğretmenlerinin, ses kayıt teknolojilerinin müzik eğitimine sağlayacağı faydalara ilişkin görüşleri nelerdir?” alt problemine ilişkin yapılan araştırma sonucunda, çalışmaya katılan müzik öğretmenlerinin %44,0 oranında “düşünüyorum”, %56,0 oranında “kesinlikle düşünüyorum” cevaplarını verdikleri görülmektedir. Bu durum araştırmaya katılan müzik öğretmenlerinin, ses kayıt teknolojilerinin müzik öğretmenleri ve müzik eğitimi açısından fayda sağlayacağı noktasında olumlu düşüncelere sahip olduklarını destekler niteliktedir.

7.6. Öneriler

Ses kayıt teknolojilerinin müzik eğitim sisteminde kullanımı ve kullanımının yaygınlaşması oldukça önemlidir. Sistemin müzik eğitimi alanında yaygın ve etkili kullanımı için bazı stratejiler geliştirilebilmektedir. Bu stratejilerin bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür;

1. Türkiye’ de müzik lisans programları kapsamında uygulanan müfredatlara, ses kayıt teknolojileri ile ilgili eğitim planlarının eklenmesi ve geliştirilmesi.
2. Müzik lisans programlarında ses kayıt teknolojileri derslerinin zorunlu ders niteliğinde uygulanması.
3. M.E.B. bünyesindeki okullara müzik laboratuvarlarının kurulması ve işitsel materyal bankalarının oluşturulması.
4. Öğretmen seminerleri kapsamında, müzik öğretmenlerine ses kayıt teknolojileri ile ilgili çalışmaların planlanması.
5. Müzik öğretmenlerinin ses kayıt teknolojileri ile ilgili bilgi ve paylaşım sağlayabilecekleri dijital platformların oluşturulması.
6. EBA sistemi içerisinde ses kayıt teknolojileri ile ilgili içerik ve materyal eklenmesi.

Yukarıda ses kayıt teknolojilerinin müzik öğretmenleri ve eğitim kurumları tarafından kullanılması açısından birkaç ana görüşe değinilmiştir. Bu görüşler değiştirilebilir ve geliştirilebilir durumdadır. Günümüzde müzik eğitimi veren kurumlarda görev yapmakta olan müzik öğretmenlerinin, işitsel materyalleri öğrencilerine ve amaca uygun hazırlayabilmeleri oldukça önemlidir. Bu teknolojinin müzik eğitim ve öğretim alanı başta olmak üzere, müzik öğretmenleri üzerinde olumlu sonuçlar doğurması mümkündür. Bu sayede müzik eğitim ve öğretim faaliyetlerinin daha verimli, kaliteli ve kalıcı olması mümkündür.

Kaynakça

- Akt. Tezcan, M. Eğitim Sosyolojisi. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985
- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E., Akgün, Ö., Karadeniz, ., Ş., & Demirel, F. Eğitimde Müziksel Araştırma Yöntemleri,. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Cemaloğlu. Sınıf Yönetimi. Ankara: Pegem Yayıncılık, 11. Bakı, 2010.
- Ertürk, S. Eğitimde Program Geliştirme. Ankara: 7. Baskı. Meteksan Yayınları, 1993.

- Ö.Demirel, S. Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2004.
- Önen, U. Ses Kayıt ve Müzik Teknolojileri. İstanbul: Çitlembik Yayınları, 11.Basım, 2019.
- Rıza, E. T. Eğitim Teknolojisi Uygulamaları 1. İzmir: Anadolu Matbaası, 1997.
- TDK. (2006, Temmuz 12). Türk Dil Kurumu Sözlükleri, Teknoloji. Ekim 1, 2022 tarihinde sozluk.gov.tr: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- Tezcan, M. Eğitim Sosyolojisi. Ankara: 4.Baskı, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Tr, W. (2020, Ekim 15). Vikipedi. Kasım 17, 2022 tarihinde <https://tr.wikipedia.org>: https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%96%C4%9Fretim_teknolojisi adresinden alındı
- Uçan, A. Müzik Eğitimi Temel Kavramlar-İlkeler-Yaklaşımlar. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 1997.
- Uçan, A. Müzik Eğitimi, “Ülkemizde Müzik Öğretimine Genel Bir Bakış” . Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 1993.
- Zeren, A. Müzik Fiziği. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000.

The Efficient Use of Sound Recording Programs as Educational Materials by Music Teachers

Y.Lisans Öğrencisi, Engin KURMAN- Prof. Dr. Barış KARAEKMA

Extended Summary

Human beings are in constant change and development. In parallel with the progress of technology, there are important developments in agriculture, medicine, industry, media, engineering and many other fields. Technology generally facilitates human life and provides advantages in terms of economy, time and quality in the areas used.

Technology, which is followed and used in many fields, is also of great importance in the field of education. The frequent use of technological opportunities and developments in the field of education reveals the importance of educational technology.

“Educational technology is a system that puts the data of different sciences into practice in wide areas of education such as special goals and methods, tools and equipment, measurement and evaluation, and ensures the best use of manpower in appropriate material and spiritual environments, solving educational problems, increasing quality and increasing productivity. systems are the whole.” (Rıza, 1997: 28).

The use of technology in education is also reflected in the fields of education. Technology, which can be used in many educational fields, also has a very important place in the field of music education. Music education has a different discipline compared to other fields. The realization of the teaching is based on visual, verbal and auditory themes. It is possible to deal with music education in two ways, theoretical and practical, and the teaching strategies to be carried out in the field of music education are also in these directions. Various methods and techniques are used in music education. During the application of these methods and techniques, teaching materials are of great importance. During music education and training activities, the importance of auditory materials is quite high. Auditory materials nowadays are CD, internet, instrument, etc. available from vehicles. It is frequently preferred by music teachers due to the fact that audio material resources are quite abundant and easily accessible, but this situation may cause some problems.

“The richness of teaching materials in the classroom contributes significantly to the motivation of students. The learning environment to be created with visual and auditory tools makes teaching effective. For this reason, it is expected from an effective teacher to prepare the visual and auditory tools related to the lesson in advance, and to plan very well where and how to use these tools.” (Demirel, Seferoğlu, Yağcı, 2004: 30).

Today, music teachers use various educational materials in schools where music education is given. Various materials such as textbooks, videos and sound recordings are frequently used, but these materials may not always be efficient and sufficient. For this reason, different music education materials are on the agenda. Receiving and using ready-made materials can adversely affect the learning status of students. Considering the students' age, interest, perception, and psychomotor skills, it is concluded that it would be very accurate to design the materials according to the student. Elements such as sound capacity, sound structure, perception, interest and curiosity draw attention in applying a standard auditory material to students of all ages and grades. Not every material is suitable

for every student group. For example; Auditory materials applied to pre-school student groups may not be suitable for high school student groups. At this point, it is important that audio materials can be created by music teachers or brought to the desired level by making technical changes on a ready-made material. At this stage, sound recording programs, one of the products of sound recording technologies, come to the fore.

Audio recording programs are virtually improved versions of audio recording devices used in ancient times. Computer-aided sound recording programs allow THE recording OF each instrument or sound performance independently of each other. Thanks to the sound recording program, the music teacher can compose a song that he will teach his students in accordance with the level of his students. Thanks to these programs, it is possible to transfer any instrument or sound performance to the computer environment and add different instruments and sounds to these instruments or sound recordings. In this way, it is very easy to prepare content for students and student groups. Especially in periods when distance education gains importance, these programs provide music teachers with the opportunity to prepare easy, high quality, economical and unlimited content. Sound recording programs are one of the opportunities that sound recording technologies offer us. Thanks to the sound recording programs, by using the channel and attack recording techniques, the desired level and type of auditory material can be created, and at the same time, tone and tempo changes can be made on the existing auditory materials. Apart from these, it is also possible to use sound recording programs as material. Sound recording programs that can be used with MIDI technology can also be used as instruments in educational environments where the necessary instrument materials are not available. By operating MIDI keyboards in line with sound recording programs, students can be provided with the opportunity to play accompaniment instruments in the classroom environment. MIDI keyboards, which are used to sing all types of instruments in sound recording programs, can be turned into materials that can be used easily in educational institutions that do not have a music classroom.

The widespread use of sound recording programs in the field of music education is important in terms of gaining positive momentum in music education activities. Whatever the efficiency that science and biology laboratories bring to these fields, music laboratories that can be established in the field of music will provide positive gains in the field of music education. The steps to be taken regarding the efficient use of sound recording technologies by music teachers will enable our music education system to reach solid foundations in the coming years. In this direction, some strategies need to be developed.

Adding sound recording technology applications as a compulsory course to undergraduate programs providing music education, establishing music laboratories in schools providing music education, providing trainings on sound recording technologies for music teachers in teacher seminar programs, organizing academic activities for using sound recording technologies and many similar new developments. Taking these steps will increase the efficiency of music education and training activities at the desired level.


Technology exists in the music education system as in every field. The placement and implementation of sound recording technologies in the music education system will make positive contributions to all music education activities, especially music teachers and students.

Keywords: Music, material, sound recording program, educational technology , music teacher.

Türk Din Mûsikisinde Kıyâmî Âyin Türlerinin Değerlendirilmesi

Evaluation of Standing Rite Types in Turkish Religious Music

Öğr. Gör. Meriç DÜZBAŞ

Anadolu Üniversitesi, Devlet Konservatuvarı, Türk Müziği Bölümü
Anadolu University, State Conservatory, Turkish Music Department
mericduzbas@anadolu.edu.tr
 [0000-0001-6594-2507](https://orcid.org/0000-0001-6594-2507)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

14 Kasım / November 2022

28 Kasım / November 2022

15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Düzbaş, Meriç. "Türk Din Mûsikisinde Kıyâmî Âyin Türlerinin Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 132-160.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1204066>

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

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

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

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

Türk Din Mûsikîsinde Kıyâmî Âyin Türlerinin Değerlendirilmesi¹

Öz ▶ Türk din mûsikîsi, câmi ve tekke mûsikîsi başlığı altında ikiye ayrılmaktadır. Dinî mûsikî câmilerde ibadet etmek maksadıyla yalnızca insan sesine dayalı olarak icrâ edilirken, tekkelerde ise âyin sırasında zikre eşlik etmek üzere icrâ olunan bir mûsikîdir. Cehrî, yani sesli zikir tarzını benimseyen tarikatler, âyinlerini kuudi, kıyâmî ve devrani olarak üç şekilde gerçekleştirmişlerdir. Bunların kıyâmî olarak icrâ edilenlerine “kıyâm kelime-i tevhîdi”, “kıyâm ism-i celâli”, “demdeme zikri”, “kıyâmen hû zikri”, “beyyûmî zikri”, “dalga tevhîdi”, “bedevî topu”, “tulûb-i nevbe”, “zikr-i erre”, “bürhan âyini”, “devsiye” ve “kabir tevhîdi” gibi özel isimler verilmiştir. Bu çalışmada Türk din mûsikîsinde kıyâmî âyinler olarak adlandırılan bu âyinler ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Müziği, Türk Din Mûsikîsi, Âyin, Zikir, Kıyâmî Âyinler

Evaluation of Standing Rite Types in Turkish Religious Music

Abstract ▶ Turkish religious music is divided into two under the titles of mosque and lodge music. While religious music is performed solely based on the human voice for the purpose of worship in mosques, it is a music performed to accompany dhikr in lodges during the ritual. The sects that adopting the cehri that is vocal dhikr style, performed their rites in three ways as kuûdi, qiyami and devrani. These are the ones that are performed as qiyam: "qiyam kalima-i tawhid", "qiyam the name of celâli", "standing up hû dhikr", "dhikr to demdeme", "beyyûmî dhikr", "wave tawhidi", "bedouin ball", "tulûb-i nevbe", "zikr-i erre", "burhan rite", "devsiye" and "grave tawhid" names are given.

Keywords: Turkish Music, Turkish Religious Music, Ayin, Dhikr, Standing Rites

¹ Bu makale Doç. Dr. Çağhan Adar danışmanlığında 2022 yılında tamamladığımız “Türk Müziğinde Zâkirbaşılık ve Albay Selahattin Gürer’in Türk Müziğindeki Yeri” başlıklı sanatta yeterlik tezi esas alınarak üretilmiştir. This article is Assoc. It was produced based on the proficiency in arts thesis titled "*Zâkirbaşılık* in Turkish Music and Colonel Selahattin Gürer's Place in Turkish Music", which we completed in 2022 under the consultancy of Çağhan Adar (Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 2022).

Giriş

Tasavvufî mânâda zikir meclisi ilk defa 738 yıllarında İsa bin Zâzân tarafından Basra'nın güneyindeki Üblüh kasabasında oluşturulmuştur (Bardakçı, 2007:17). Tarîkat mensuplarının dergâhlarda, zâviyelerde, mescidlerde veya bazen evlerde oluşturdukları zikir meclislerine "halka-i tevhîd, halka-i dervîşân, halka-i irâdet" gibi isimler verilmiştir. Bu meclislerde sohbet edilir, ilâhîler okunur, zikir ve semâ yapılırdı (Uludağ, 1997:359). Sonraki dönemlerde, özellikle tarîkatların kurumlaşmalarından sonra tekkelerde belli erkân ve adâbı olan tarîkat zikirleri meydana çıkmıştır (Kara, 2014:155). Tarîkatlarda zikrin birbirinden farklı şekilleri vardır. "Kelime-i tevhîd", "ism-i celâl", "ism-i hû", esmâ veya bunun dışındaki zikir çeşitlerinden her tarîkat kendi âdabına göre bir veya birkaçını kullanmışlardır (Kara, 1993:128).

Tarîkatların kendi koydukları usûller çerçevesinde esmalar ve lafızlar belli hareket düzeni içerisinde beraberce müsikîli veya müsikîsiz icrâ edilmekte olup, buna tarîkat âyini denilmektedir.

Farsça kökenli âyin kelimesi lügatte dinî merâsim, bir mezhebin veya bir tarîkatın kendine has ibâdet merâsimi, âdet, töre, yol, kanun, mânalarına gelmektedir (Ayverdi, 2005:93). Âyin kelimesi Türkçede çeşitli tarîkat mensubu olan zümrelerin raksı ve müsikîyi içinde barındıran dinî törenlerini ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. İslamiyet dışında neredeyse her dinî topluluğun ibâdet etmek amacıyla belirli usûller içinde yaptıkları dinî merasimlere de âyin denilmektedir.

Mutasavvıflara özgü bazı halleri ve hareketleri ifade edebilmek maksadıyla ilk kez İran asıllı mutasavvıfların kullanmış oldukları âyin kelimesi, daha sonra Türk edebiyatında da kullanılmaya başlanmıştır (Uludağ, 1991:250).

Sûfîlerin semâ ve sohbet meclislerindeki vecd ve devran etme durumlarına âyin denilmiştir. Kişi ile Allah arasında yakınlık kurulduğu düşünülen bu âyinler tarîkatlarda da büyük önem arz etmektedir. XI. yüzyıldan sonra tarîkatların kurumlaşmaya başlamalarından itibaren her bir tarîkat diğerlerinden farklı bir âdâb, erkân ve zikir usûlü benimsemiştir. Tasavvufî toplantılara ilk önceleri semâ meclisi denilirken daha sonraları genel itibarla âyin denilmeye başlanmıştır (Uludağ, 1991:250).

Sonraki dönemlerde ise tarîkat mensuplarının icrâ ettikleri zikrin adı olan âyin kelimesinin yanında semâ terimi de yaygınlaşmıştır. Nitekim semâ denince akla ilk gelen Mevlevîlerin mukâbele adını da verdikleri âyinlerdir (Ceyhan, 2009:457). Âyinleri hareketli ve

cehrî zikre dayanan, Rifâiyye, Kadîriyye, Bedevîyye, Sa'diyye, Halvetiyye, Mevlevîyye ve Bektaşîyye gibi tarîkatlar mûsiki ve raks ile gerçekleşen semâî uygulamışlardır.

Lügatte, duymak, işitmek, dinlemek, kulağa hoş gelen ses ve anılmak anlamlarına gelen semâ'; istilâhta güzel sesle, bazen de çalgıyla çalınıp söylenen bazı neşîdeler sebebiyle vecde gelip, rastgele veya bir düzen içinde ritmik hareketlerle raks etmek karşılığı olarak kullanılır (Gölpınarlı, 1969:227; Ayverdi, 2005:1080).

Tarîkat âyinleri müzik ve raksın estetik bir şekilde birlikte kullanıldığı dinî törenlerdir. Selçuklu ve Osmanlı döneminde de tarîkat âyinleri; âyin, semâ, tevhîd ve mukabele kelimeleriyle adlandırılmış, âyinlerin icrâ edildiği alanlara da meydan kelimesinin yanında genellikle semâhâne veya tevhîdhâne denilmiştir. Tarîkatlardaki âyinler, Âl-i İmrân Sûresi'nin 191. ayetine istinaden "kuûdi, kıyâmî ve devrânî" olarak sınıflandırılır. Yani, oturmak, ayakta durmak ve halka halinde adım atıp hareket etmek veya dönmek sûretiyle yapılırlar. Bütün âyinler oturmak sûretiyle başlasalar da kuûdî âyinlerde hiçbir şekilde ayağa kalkılmaz. Kıyâm âyinlerinde kuûddan sonra ayağa kalkıldığı gibi, devrânîlerde kuûd, kıyâm ve dönerek hareket etmek öğelerinin hepsi bulunmaktadır (İnançer, 2005:135).

Bu çalışmada Türk din mûsikisinde kıyâmî âyinler olarak adlandırılan âyinler ele alınmaktadır. Türk din mûsikisinde kıyâmî âyinler hakkında genel bir değerlendirme yapmayı amaçlayan bu çalışmada, Türk din mûsikisindeki âyinler araştırmanın evrenini, kıyâmî âyinler ise örneklem grubunu oluşturmaktadır. Nitel araştırma yöntemlerine göre yapılandırılan bu araştırma durum araştırması desenine göre desenlenmiş ve veriler, konuyla ilgili kitap, tez, dergi, makale, türündeki akademik çalışmalar dokümantasyon tekniği ile elde edilmiştir. Verilerin analizinde betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Çalışma ile ilgili başlıca kaynaklar Türk din mûsikisindeki kıyâmî âyinler ile sınırlandırılmıştır.

1. Kıyâmî Âyinler

1.1. Kıyâm Kelime-i Tevhîdi

Kıyâm kelime-i tevhîdi, Rifâî tarîkatına ait bir âyin tarzıdır. Namaz esnasındaki hareketlerden yola çıkarak, Ebü'l Alemeyn Ahmed er-Rifâî Hz. tarafından terkib edilmiştir. Fakat Kadîriyye, Sa'diyye, Bedevîyye, Şazelîyye gibi tarîkatlar da bu âyin tarzını benimsemişlerdir. Bunlara kıyâmî tarîkatlar da denmiştir. Ayakta durarak kelime-i tevhîd yani "Lâ ilâhe illallah" lafzını sofyan veya düyek usûlüne uygun bir şekilde söylerken beden ile sağa ve sola eğilip doğrulmak sûretiyle icrâ edilir.

Rifâî tarîkatında kıyâm kelime-i tevhîdi şu şekilde icrâ edilir;

Topluca Rifâî evrâd-ı şerifi okunurken, evrâdın 62. paragrafında “Yâ Mütecelli...” diye başlayan kısma gelindiğinde zâkirler kibleye paralel gelecek şekilde karşılıklı iki saf halinde ayağa kalkarlar ve ardından şeyh meydanı açar. Şeyh efendinin işaretiyle vazifeyi devralan zâkirbaşı münâcat okumaya başlar. Münâcat okunması sırasında saf halindeki zâkirler sağa ve sola doğru hafifçe salınarak “Allah, lâ ilâhe illallah” diye karar perdesinden dem tutarlar. Bu salınma hareketine “servi salınımı” veya “send salınımı” denir. Münâcattaki her cümlelerin sonunda zâkirler yüksek sesle ve özel besteli ezgisi ile “Allah, lâ ilâhe illallah” derler. Münâcatın sona ermesiyle tevhîd başlar. Uşşak makamındaki “Yâ sâkî nüdmân” şughülü zâkirbaşı ve peyrevleri tarafından okunurken saf halindeki zâkirler de bu şughülün ezgisi ile “Allah, lâ ilâhe illallah” derler. Şughülün bitmesi ile kıyâm kelime-i tevhîdi açılır (Gençer, 2020:83).

Ağır tempo ile başlayan zikir zâkirbaşının perde kaldırması ile onun belirlediği tempoda hızlanır. Saffın tam ortasında zâkirleri zikrin temposuna uygun hâle getiren “kıyâm reisi” bulunur. Bu hızlanma ve yavaşlama işi ona aittir. Yani zikrin raks kısmının idaresi onundur. Her perde kaldırılıştaki tempo biraz daha hızlanır. Her perdede bir veya birkaç ilâhî, şughul vb. okunur. Perde kaldırıldıkça zâkirlerin eğilip doğrulma mesafesi de kısılır. Temponun en üst seviyeye çıktığı sırada zâkirler sağa ve sola salınarak baş hareketi ile zikre devam ederler. Toplamda yedi perde kaldırmak esası vardır. Bu nefsin yedi mertebesine bir naziredir. Perdelerin indirilmesi ile zikrin temposu yavaşlar. Zâkirbaşı veya vazifelendirdiği bir peyrevi birer beyitlik kasîde okuyarak perdeleri indirir. Bu sırada herhangi bir ilahî vb. okunmaz sadece kasîde okunur. İlk perdeye geri dönüldüğünde tercihe göre uşşak, hicaz veya hüzzâm makamlarında üç farklı bestesi olan “Şey'en Lillâh” (Allah için bir şey) şughülü bu üç makamdan biri zâkirbaşı tarafından seçilmek sûretiyle okunmaya başlar. Tarîkat erkânından Aktab-ı Erbaa'nın (Hz. Ahmed er-Rifâî, Hz. Abdülkadir-i Geylânî, Hz. Ahmed el-Bedevî ve Hz. İbrahim-i Düssûki'nin) isimlerinin olduğu “Şey'en Lillâh” her isim okunuşunda giderek hızlanır. Her isim arasında zâkirbaşı bir ilâhî okur. Aktab-ı Erbaa'nın isimleri bittikten sonra aynı şekilde Hz. Sadeddin Cibavî'nin ismi okunur ve o anda zikir kalbî zikre dönüşür. Bundan sonra zâkirbaşı tarafından özel bestesi ile nihavend veya hicaz makamında yine özel besteli “Hay yâ hû” şughülü okunur. Zikrin en süratli ve coşkulu kısmı burasıdır. Zâkirbaşı bundan sonra bu sürate uygun ilâhîler okur ve makamdan makama geçebilir. Bazen Mevlevî âyinlerinin birinci selamlarının düyek usûlünde olanları veya düyek usûlüne kalıp olarak denk düşenleri de okunabilir. Şeyhin “İllallah” demesiyle âyin sona erer (İnançer, 2005:136).

Kadirî, Sa'dî, Bedevî ve Şâzelî tarîkatlarında kıyâm kelime-i tevhîdi bazı farklılar gösterebilir. Bu fark çoğunlukta âyinin raks kısmında ve temposunda olur. Ekseriyetle müsîkî bakımından icrâ şekli birbirine benzerdir.

Kıyâm kelime-i tevhîdinden sonra bir cumhur ilâhi veya bir durak okunarak kıyâm ism-i celâline geçilebilir.

ACEMAŞİRAN İLÂHÎ N'EYLEYİYİM DÜNYAYI BANA ALLAH'IM GEREK

SOFYAN

BESTE: BELİRSİZ
GÜFTE: AZİZ MAHMUD HÜDÂYÎ HZ.

NEY LE YE YİM DÜN YA YI
LÂ İ LÂ HE İL LAL LAH LÂ İ LÂ HE İL LAL LAH

BA NA AL LA HİM GE REK
LÂ İ LÂ HE İL LAL LAH LÂ İ LÂ HE İL LAL LAH

GE REK MEZ MÂ Sİ VÂ YI
LÂ İ LÂ HE İL LAL LAH LÂ İ LÂ HE İL LAL LAH

BA NA AL LA HİM GE REK
LÂ İ LÂ HE İL LAL LAH LÂ İ LÂ HE İL LAL LAH

SON

Şekil 1.

1.2. Kıyâm İsm-i Celâli

Kıyâm kelime-i tevhîdinden sonra okunan cumhur ilâhi veya durağın bitiminde şeyh efendi “Yâ Hazret-i Allah” veya “Yâ Allah” diyerek ism-i celâl zikrini başlatır. Bunun üzerine saf düzeni halinde bulunan zâkirler “Allah Allah” diyerek dem tutmaya başlarlar ve şeyh âyinin idaresini zâkirbaşına bırakır. Kıyâm ism-i celâli iki şekilde başlatılır (İnançer, 2015:327).

Birinci şekil şöyledir;

Zâkirbaşı ya da zâkirbaşının uygun gördüğü peyrevlerinden birisi kasîde okumaya başlar. Kasîde okuyan kişi kasîdenin makamında karar perdesinde kalışlar yaptığı zaman karar perdesi üzerinden zâkirler belli bir melodi ile “Yâ Allah” derler ve karar perdesinden “Allah Allah” diyerek dem tutmaya devam ederler. Kasîdenin uzunluğuna göre ve genelde dört durak olacak şekilde anlatıldığı gibi devam edilir. Kasîdenin güftesinin makta beyitinde güfte sahibinin adı geçtiği anda raks ile birlikte zikir de başlamış olur. Zâkirler “Allah Allah” lafzını sofyan usûlüne uygun olarak söylemek sûretiyle zikrederler. Âyinin raksı kıyâm kelime-i tevhîdine genel olarak benzemekle beraber birkaç fark ile ayrılır. Zâkirler kıyâm ism-i celâline, kıyâm kelime-i tevhîdindeki gibi sağ tarafa eğilerek değil de sol tarafa doğru eğilerek başlarlar ve dizlerini kıyâm kelime-i tevhîdindeki gibi sabit değil eğildikleri yöne doğru kırarak icrâ ederler. Yani sola eğilindiğinde sol diz kırılır, sağa eğilindiğinde de sağ diz kırılır. Bel ile öne eğilinmez ve göğüs kısmı daima karşıya bakacak şekilde yana doğru salınarak icrâ edilir (Gençer, 2020:96).

UŞŞAK ŞUĞUL HUBBU ÂLİ'İN NEBİYYİ HÂLETE KALBÎ

SOFYAN

BESTE: BELİRSİZ
GÜFTE: BELİRSİZ

HUB BU Â LİN NE BİY Yİ HÂ LE TE KAL BÎ KEH TI LÂ TİT

AL LAH AL LAH AL LAH AL LAH AL LAH AL LAH AL LAH AL LAH

Bİ YA Bİ MA İL U YU Mİ

AL LAH AL LAH AL LAH AL LAH AL LAH AL LAH

SON

Şekil 2.

İkinci şekli ise şu şekildedir;

Zâkirbaşının işaretleriyle âyinde hazır bulunan bir neyzen taksim etmeye başlar. Birinci şekildeki kasîde formatı burada taksimde uygulanır, “Allah Allah” diye dem tutan zâkirler, neyzenin karar ettiği yerlerde “Yâ Allah” derler. Taksim sonunda neyzen tam karar eder ve zâkirbaşı da raks ile beraber zikri başlatır. Zâkirler “Yâ Allah Allah” veya “Allah Allah” lafızları ile zikrederler. Ney taksimi ile başlayan bu şekilde eğer zâkirbaşı uygun görürse neyzen ve varsa diğer enstrüman icrâ eden kimseler tarafından sofyan veya düyek usûlüne uygun düşebilecek bir peşrev icrâ ederler. Zâkirler de bu peşrevin melodisi üzerine esma sürerler. Geri kalan bütün kısımlar birinci şekil ile aynı devam eder.

İsm-i celâlde ney ile birlikte rebab, kudüm, bendir ve nakkâre enstrümanları âyinin başından sonuna kadar kullanılabilir.

Zâkirbaşı ve peşrevleri açılıştan okunan kasîdenin veya ney taksiminin makamına uygun ilâhi ve şuşuller okurlar. Daha sonra başka makamlara da zâkirbaşı tarafından geçiş yapılır. Perde kaldırma uygulaması kullanılmaz. Belli bir noktaya gelindiğinde zâkirbaşı veya zâkirbaşının uygun gördüğü bir kişi kasîde okumaya başlar. Açılıştan sonra okunan bu ilk

kasîdenin makta beyitinde güfte sahibinin adının geçtiği anda kalbî zikre geçilir. Ardından okunan ilâhi ve şuşullerle metronom giderek hızlanır. Zâkirbaşının uygun gördüğü noktalarda ney veya rebabla taksim edilebilir. Şeyhin illallah demesi ile kıyâm ism-i celâli sona erer (Gençer, 2020:98).

İsm-i celâlin sonuna gelindiğinde, şeyhin veya zâkirbaşının isteğiyle kıyâmen hû veya demdeme adı verilen zikir de icrâ edilebilir.

1.3. Demdeme

Kıyâm ismi-i celâlinin sonuna gelindiği zaman “Allahümme” lafzı ile icrâ edilen bir zikir şeklidir. Allah-Allah veya Yâ Allah-Allah lafızları ile devam eden zikirde esmâ, şeyhin işareti ile Allahümme olarak değiştirilir. Raks kısmı ismi-i celâlden farklı olarak; “Alla” derken rükûya varır gibi belden yukarıya ile öne eğilir, “hümme” derken de rükûdan doğrulur gibi doğrulur ve dizler kırılır, zikre bu şekilde devam edilir. Bu hareket birer kişi atlanılarak eğilip doğrulmak sûretiyle icrâ edilir. (İnançer,2005:137). Raksı başlatan kıyâm reisi öne doğru eğilirken yanındaki iki kişi doğrulur, onların yanındakiler eğilir ve saffin sonunda duran zâkirlere kadar bu şekilde devam eder. Demdeme sırasında ilâhi ve şuşul formlarından eserler okunur.

SABÂ İLÂHÎ GELİN EY ÂŞIKLAR GELİN

DÜYEK

BESTE: BELİRSİZ
GÜFTE: YÜNUS EMRE HZ.

GE LİN EY Â ŞIK LAR GE LİN
AL LA HÜM ME AL LA HÜM ME AL LA HÜM ME AL LA HÜM ME

HÛ MEV LÂM HÛ
AL LA HÜM ME AL LA HÜM ME AL LA HÜM ME AL LA HÜM ME

BU MEN ZİL U ZA ĞA BEN ZER
AL LA HÜM ME AL LA HÜM ME AL LA HÜM ME AL LA HÜM ME

HÛ MEV LÂM HÛ
AL LA HÜM ME AL LA HÜM ME AL LA HÜM ME AL LA HÜM ME

Şekil 3.

1.4. Kıyâmen Hû

Kıyâm ismi-i celâlinin veya devrânın sonuna gelindiğinde “hû” lafzı ile icrâ edilir. O an sürülen esmâyı şeyh efendi “hû” diyerek değiştirir ve bütün zâkirler buldukları yerde sabit olarak sadece öne doğru hafifçe eğilmek sûretiyle “hû”-“hû” diye esmâ sürerek zikre devam ederler. Âyinin temposunun en üst noktada olduğu yere denk getirilen “hû” zikri bir veya birkaç ilâhi ve şüğul okunduktan sonra şeyhin illallah demesi ile sona erer. “Hû” zikrinin özelliği âyinin en sonunda yapılmasıdır (İnançer, 2015:322; Gençer, 2020:104).

SABÂ İLÂHİ GELİN EY ÂŞIKLAR GELİN

DÜYEK BESTE: BELİRSİZ
GÜFTE: YÜNUS EMRE HZ.

ÇAĞ LA DER VİŞ YU NUS ÇAĞ LA HÛ MEV LÂM HÛ
HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ

SEN Ö ZÜ NÛ HAK KA BAĞ LA HÛ MEV LÂM HÛ
HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ

AĞ LAR SAN KEN Dİ NE AĞ LAR HÛ MEV LÂM HÛ
HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ

EL DEN VE FÂ YO ĞA BEN ZER HÛ MEV LÂM HÛ
HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ HÛ

Şekil 4.

Beyyûmî Zikri

Beyyûmiyye'nin kurucusu Ali el-Hicâzi el-Beyyûmi tarafından Bedevî âyinleri daha canlı bir hale getirilmiş ve şiddetlendirilerek ihyâ edilmiştir (Baş, 2008:466).

İlahi ve şughullerin okunduğu kıyâm ism-i celâli esnasında zâkirler, “Yâ Allah” esmasını sürerken meydana giren şeyhin “Hû” diye esmayı değiştirmesiyle kıyâm durumundaki saflar hilal biçimine dönüştürülür. Zikir “Ya Allah” esması sürülürken şeyhin “Ya Allah ya dâim” diye esmayı değiştirmesiyle tempo hızlanır. Kıyâm kelime-i tevhîdindeki ve kıyâm ism-i celâlindeki gibi zikreden zâkirlerin ayakları sabit değildir. Parmaklar ve topukları üzerinde sağa ve sola yarım dönüşler yapılır. Bu dönüşlerde öne doğru eğilip eller çapraz şekilde göğse götürülür; doğrulurken de eller çırpılır. Âyinin sonuna doğru saflar iyice sıklaştırılır ve “Allah Hû Rabbena yâ Rahmân” esmaları ile bitirilir (İnançer, 2015:324).

Bedevîler âyin esnâsında öne doğru eğildikleri sırada kollarını serbest bırakırlarken, Beyyûmîler ise önce kollarını çapraz bir şekilde göğüslerine koyarlar, doğrulurken de ellerini çırparlardı. Yâni Beyyûmîler'deki fark, "Yâ Allah" derken, kolları göğüs üstünde çapraz kavuşturarak başı eğmek ve ardından “Yâ daim” diyerek başı kaldırarak elleri çırpımdır (Baş, 2008:467).

1.5. Dalga Tevhîdi

Ekseriyetle kıyâm ism-i celâl'i esnasında şeyhin “yâ Hay” diyerek esmayı değiştirmesiyle saflar semâhânenin büyüklüğüne göre ve zâkirlerin sayısına göre ya ikiye ya da dörde ayrılır. Karşılıklı saflar halinde âyin icrâ ediliyorsa saflarda ayrılma olmayabilir. Aslolan karşı karşıya gelmiş iki safın olmasıdır.

İkiye ayrılan safların biri sabit kalmak sûretiyle diğer safın ona yaklaşması ve geri gelmesi, sonra da diğer safın ilk safa yaklaşması ve geri gelmesi sûretiyle icrâ olunur.

İlahi ve şughullerin okunduğu dalga tevhîdi sofyan usûlü içinde “es-yâ-Hây-es” şeklinde icrâ olunur. İlk olarak sağ ayak bir adım ileriye yere vurmak sûretiyle atılır, ardından “yâ” hecesi söylenir, sol ayak sağ ayağın yanına sürüyerek çekilirken “Hay” hecesi söylenir ve sonra “es” verilir. Böylece bir sofyan usûlü tamamlanmış olur. “Es” ile beklenen kısımlarda dizler kırılır. Geriye dönüş yine aynı şekildedir fakat burada sağ ayak ileri hareketteki gibi yere vurulmaz. (İnançer, 2005:137).

1.6. Bedevî Topu

Rifaîlikte, Kâdirîlikte ve Sa'dîlikteki gibi Bedevîlikte de kıyâmî zikir usûlü esastır (İnançer, 2015). Bedevî tarîkatı mensuplarının kıyâmen icrâ ettikleri âyinin en tempolu sıralarında, zâkirlerin birbirlerine sarılmak sûretiyle semâhaneyi sarsan bir heyecanla yaptıkları âyin için kullanılan bir tabirdir. Âyin sırasında zâkirler sanki bir gülleyi andıracak kadar birbirlerine sıkıca sarılarak bir küme oluşturduklarından zikrin bu kısmına Bedevî topu denilmiştir (Baş, 2008:464).

Bedevî topu diye adlandırılan kıyâm zikri, her ne kadar Bedevî tarikatine özgü olsa da çoğu kıyâmî ve devrânî tarikatler de bu âyini benimsemişler ve âyinlerinin son bölümlerinde icrâ etmişlerdir (İnançer, 2005:138).

İstanbul'daki tekkelerde Bedevî topu'nun icrâ edilen iki şekli vardır.

İlki şöyledir;

Karşılıklı iki saf hâlinde sıralanan zâkirler "Hay" esması sürerek zikrederlerken şeyh safların ortasında durup, ellerini başının üzerinde çırparak zâkirleri etrafında toplar. Bu sırada bir zâkir, âyinde o an okunan ilâhînin ya da şuşulun makamında salâ okumaya başlar. Salânın "Ya Resulallah" kısmında "Hay" esması "yâ Hay" olarak değiştirilir ve tempo artırılır (İnançer, 2015:325). Zâkirler ayaklarını yerden kesmeden, sadece dizlerini kırarak salâ bitene kadar böylece zikrederler. Şeyhin illallâh' demesiyle zâkirler yeniden iki sıra saf hâline gelirler (Baş, 2008:465).

Diğer şekli ise şu şekildedir;

Devran sırasında şeyh devrana girerek bir zâkirin elinden tutar ve kendi etrafında dönmeye başlar. Böylece zâkirler şeyhin etrafında dönmek sûretiyle bir helezon oluştururlar. Ardından yine birinci şekildeki kaidelerde salâ okunur. Helezon oluşturan zâkirler önündekilerin sırtlarını tutarak halkayı daraltıp şeyhe yaklaşmaya çalışırlar. "Yâ Hay" derken zâkirler ayaklarını yerden kesmeden sanki sıçıyormuşçasına topuklarını yerden kaldırırlar. Bu esnada şeyh âyini bitirebilir. Eğer devam ettirmek isterse helezonu açar, zâkirler yeniden devran duruma gelirler ve devran devam eder. (Baş, 2008:465). Âyinin herhangi bir yerinde okunan kasîde sırasında makta beytine gelindiğinde zikir kalbî olarak değiştirilebilir.

Bedevîlerin, devrânî tarîkatlarla kurmuş oldukları yakınlık sebebiyle Bedevî topu değişime uğramış ve bu ikinci şekil ortaya çıkmıştır. Bedevîyyenin kıyâmî tarîkatlardan olmasından dolayı, Bedevî topu, yukarıda tarif edilen ilk şekilde olduğu gibi, saflar halinde

zikreden zâkirlerin, şeyhin ellerini başının üzerinde çırpması ile buldukları yerden semâhanenin merkezine doğru toplanmaları sûretiyle icrâ olunurken, İstanbul'da bulunan devrânî tarikatların tekkelerinde, devran halinde iken halkanın, şeyhin bulunduğu noktada koparılması ve helezon oluşturacak şekilde şeyhi merkez olarak etrafında sarılması sûretiyle görünüş olarak daha estetik bir hal almış ve bu şekilde icrâ edilmiştir. Vecde gelen zâkirlerin, şeyhlerinin etrafında birbirlerine sarılmak ve sıçramak sûretiyle icrâ ettikleri Bedevî topu, kovan içindeki arıların petekleri etrafındaki hareketlerine benzetilmiştir (Baş, 2008:466).

Bedevî topu esnasında okunan salânın, o an icrâ edilen ilahînin veya şuğulün bestelenmiş olduğu makamda okunması icap ettiğinden, Bedevî topunda zâkirbaşılık ve zâkirlik edenlerin farklı makamlarda salâ okuyabiliyor olması ancak üst düzey müsikşinasların üstesinden gelebileceği bir işti. Bedevîlerin icrâ ettiği Bedevî topu esnasında şuğuller, ilahîlere nazaran daha fazla okunurdu.

1.7. Tulûbi Nevbe

Tarîkat âyinleri sırasında kullanılan vurmali sazlara nevbe adı verilmiştir. Tulûbi nevbe ise Sa'dî tarikatine mahsus bir nevbe âyindir. Bu âyin zâkirbaşı tarafından özel besteli tarzı ile okunan, kâinattaki her şeyin Allah'ı zikretmekte olduğunu vurgulayan Kur'an-ı Kerim âyetleri ve zikri konu eden diğer âyetlerle beraber adına nevbe takdimi denilen beste ile başlar. Ardından Hz. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde geçen ve Hz. Peygamber'in Medine mescidinde hutbe okuyacağı zamanlarda sırtlarını yasladığı direğin (veya hurma ağacı gövdesinin), mescide bir minber yapıldıktan sonra Hz. Peygamber'in bir daha sırtlarını dayamaması sebebiyle ayrılık acısı ile ağlayıp, inlemesini konu eden menkîbe ("Sütûn-u Hannâne menkîbesi") yine özel besteli hâli ile okunur. Devamında saf biçiminde kıyâm âyini sürerken, zikrin kalbîye zikre döndürüleceği anda nevbe vurma başlar ve zikir kalbîye zikre döndürülmeden devam edilir, "İllallah Hay" ve "Allah Yâ Daim" esmaları ile sürülen tulûbi nevbe âyini zikir kalbîye döndürülmeden bitirilir (İnançer, 2005:132).

Tulûbi nevbe âyininde hangi enstrümanın kimler tarafından çalınacağı da tarîkatın usûlüne göre zâkirbaşının tarafından belirlenirdi. Tulûbi nevbe âyine misafir olarak bir seyit, şeyh, zâkirbaşı ve on iki yaşından küçük şeyh ve halife çocukları gelmişlerse bu misafirler halile ile, tekkede bulunan halifeler nevbe, zâkirler kudüm, dervişler bendir ve mazhar ile âyine eşlik ederlerdi (İnançer, 2015:323).

Tulûbi nevbeyi şeyh efendi veya zâkirbaşı, ellerindeki pirinçten yapılmış halile ile idare ederlerdi (Harmancı, 2013:175).

Sâ'dî âyinlerinde ve bilhassa tulûbi nevbe âyininde şuğul formunda eserler okunsa da Türkçe güfteli ilâhîler daha fazla okunurdu (Yücer, 2014:223).

HÜSEYNÎ ŞUĞUL Bİ RÛH YÂ AZİZ MISREK

SOFYAN

BESTE: BELİRSİZ
GÜFTE: BELİRSİZ

Bİ RÛH (İ) YÂ A ZİZ MIS REK FE Rİ ZAL HÛS NÛ
(NEVBE)

Fİ HAZ REK İ LÂ KEM ER TE Zİ HAZ (İ) REK E YÂ ME BİL VE

VÂ HEM MÂ SÂ Dİ TEM MA TEM MA Bİ MAH BÛ Bİ

Rİ MÛN İL MA Sİ DİL GAY Dİ KA Bİ ÛM Mİ Bİ EM VÂ Lİ LEM MA EL MA Lİ MİR SÂ Dİ

BED Rİ ES MA Lİ Kİ TA Lİ DE Mİ SEL MÂ BİL Gİ YÂ VEL Fİ

Lİ

Şekil 5.

1.8. Zikr-i Erre

Zikr-i erre, Yesevîlik'te sesli olarak ve toplu şekilde icrâ edilen zikre denir (Tosun, 2013:488). Zikr-i minşârî adıyla da bilinmektedir. Minşâr, Farsçada "testere", bıçkı, Arapçada ise "erre" anlamlarına gelir. Bir veya birkaç tane halka oluşturacak şekilde sıralanan zâkirlerin, okunan ilâhiler eşliğinde zikrederken gırtlğından testere sesine benzeyen bir ses çıktığından Yeseviyye zikri, zikr-i erre diye anılır (Kara, 2014:238). XVI. yy'da Semerkand civarında yaşamış olan Ahmed Kâsânî'nin aktardığına göre Hâce Ahmed Yesevî önceleri hafî zikir yapıyordu. Fakat Türkistan bölgesine gittiği zaman o bölge insanlarını hafî zikirle yola getiremeyeceğini düşünmüş ve zikr-i erre adında cehrî olarak yapılan tesirli zikri başlatmıştır (Tosun, 2013:488).

Zikr-i erre, iki eli iki uyluğun üzerine koyarak, nefesi de göbeğe doğru vererek "ha" deyip, nefesi göbek altından uzatıp, baş, bel ve sırt aynı hizaya gelecek şekilde şiddetle "Hay" diyerek, icrâ edilir (Eraydın, 2001:388).

Çağatay Türkçesi'yle yazılan ve telif edeni bilinmeyen "*Risâle-i Zikr-i Hazret-i Sultânü'l-Ârifîn*" adlı eserde zikr-i errenin şu altı şekilden bahsedilmektedir.

İsm-i zât zikri: "Allah hû, Allah hû, yâ hû, Allah hû" lafızları ile icrâ olunur

İsm-i sıfat zikri: Öğle namazını miteakîben kıyâmî olarak "Hay âh, hay âh" lafızları ile icrâ olunur. "Hay" ve "âh" lafızlarında iki elin beş parmağı birden yumulur.

Dûsere zikri: "Hay, âh, Allah, hay, hû; hay, hayyen, hû Allah" lafızları ile icrâ olunur.

Zikr-i hû: "Hû hû hû Allah" lafızları ile icrâ olunur.

Zikr-i çaykun: Âyin esnasında zikrin, mûsikînin ve ritmin bir uyum hâlinde devam edebilmesi için zâkirlerin içinden bir dervişin "çak çak" diye ses çıkartmak sûretiyle elinde bulundurduğu çingırağa benzer bir alet ile zikre tempo tutması sebebiyle bu ismi alır. "Hû [çak], hû [çak]" biçiminde icrâ olunur.

Çehâr darb: "Hay, âh âh âh, hay, hû" lafızları ile icrâ olunur.

Yukarıdaki altı zikir usûlünden başka bir de "hû hû" lafızları ile icrâ olunan "zikr-i kebûter" (güvercin zikri) vardır (Babadjanov, 2001:223).

Çoğunlukta hâfî zikir icrâ eden Nakşibendiyyenin cehrî zikir usûlünü benimsemiş olan kollarında da kendilerine has bir kıyâm âyini vardır. Kıyâmî olarak karşılıklı saflar hâlinde

veya halka biçimi oluşturacak şekilde sıralanan zâkirlerin, vücutları ile rûkûda gibi sağ ve sol taraflarına eğilerek ve âyinin metronomu hızlandığı zaman da sağ dizlerini yere vurup tekrar doğrulmak sûretiyle icrâ ettikleri bir şekildir. İcrâ etmesi zor fakat bir o kadar da coşkun ve estetik olan bu âyin esnasında da zikr-i erredeki gırtlaktan gelen ses ile zikredilir (İnançer, 2005:135).

1.10. Bürhan Âyini

Rifaî âyinleri içinde bürhan gösterme diye tabir edilen özel bir âyin vardır. Bürhanın kelime mânâsı delil, kanıt demektir. “Bürhan göstermek” deyimi, Rifâîlikte âyin sırasında vücuduna şiş, kılıç saplamak, ateşin içine girmek gibi olağan dışı şeyler yapmak anlamına gelmektedir (Ayverdi, 2005:172).

“Yâ Allah-Allah” veya “Allah-Allah” esmaları ile sürülen kıyâm ism-i celâli esnasında, zikrin hızlandığı bir anda şeyh şiş, kılıç, topuz, tığ gibi aletleri zâkirler arasından seçtiği dervişlerin yanak, gırtlak, göz çukuru, karın gibi vücudun farklı yerlerine saplar. Zâkirler vücutlarına saplanmış aleti elleriyle tutarak zikretmeye devam ederler. Bunun yanında şeyh, adına “gül” denilen, yassı bir kaşık şeklinde, ateşte akkor haline getirilen kızgın demiri yalar ya da zâkirlerin belden yukarısı çıplak olan bedenlerine değdirir. Bu tür gösteriler içinde zehir içme, ateşe girme, ağızda cam kırıkları çiğneme, vahşi hayvanlarla oynama gibi uygulamalar da anılabilir. Bu gösterilerde Allah istemedikçe kesici aletlerin kesmesinin, ateşin yakmasının, vahşi hayvanların zarar vermesinin mümkün olamayacağı deliliyle kanıtlanmak istenmekte ve ayrıca bu sayede inkârcıların hidayete erişmesi hedeflenmektedir (Tahralı, 2008:101).

Rifaî âyininin çok tanınan ve dikkat çeken bir özelliğidir. Bürhan âyini esnasında Nakkâre, kudüm, bendir, mazhar, halile gibi vurmalı sazlar da kullanılmaktadır. Şuğuller, ilâhilere göre daha fazla okunmaktadır. Bürhan âyini sürekli olarak değil, şeyhin uygun gördüğü zamanlarda yapılır. Muharrem ayında bürhan âyini kesinlikle yapılmaz (İnançer, 2015:325).

1.11. Devsiye

Devsiyeye kelimesi “çiğnemek, ezmek” anlamına gelen devs kökünden türemiştir. Rivayete göre Sa’dî tarîkatının kurucusu Hz. Sa’deddin el-Cebâvî’nin oğlu ve aynı zamanda da halifesi olan Şeyh Yûnus, Kahire’ye geldiği zaman, oradaki söz sahibi kişiler kendisinden velî olduğunu ispatlaması için bir keramet istemişler ve bunun üzerine de Şeyh Yûnus sırça kapları yere dizdirerek üzerlerinden at ile hiçbir tanesini bile kırmadan geçmiştir. Bu keramet sonraki dönemlerde Sa’dî tarîkatı mensupları tarafından gelenek haline getirilmiştir. Fakat

çok çabuk kırılabilen sırça kapların yerine, yerde yan yana ve yüzüstü sıralanmış olarak yatan dervişlerin üzerlerinde icrâ olacak şekilde değiştirilmiştir. (Uslu, 1994:254).

Tekkelerin faal olduğu dönemlerde mutata olarak yapılan Sa'dî âyinlerinde kıyâm zikrine "yâ hay" lafzı ile kalbî olarak devam edilmeye başlandığı zaman bilhassa hasta çocuklar, tekkede vazifeli dervişler tarafından yüzüstü olacak şekilde yere yatırılırdı. Tekkenin şeyhi bu hastaların iyileşip şifa bulması için üzerlerinde zikrederek ve dua ederek devsiye yapardı. Âyin sırasında ilâhî ve şughul formları okunurdu. Başka tarikatlerin şeyhlerine de devsiye icazeti verilebilirdi (İnançer, 2015:323).

1.12. Kabir Tevhîdi

Bir tarikat mensubunun cenazesi defnedildikten sonra veya yine bir tarikat mensubunun türbesinin ziyareti sırasında yapılan ve kıyâm âyini sayılabilecek bir âyin şekli de "kabir tevhîdi"dir. Eğer bir tarikat mensubu vefat etmişse, İslâmî usûllere uygun olan cenaze töreni yapıp kabir kapatıldıktan sonra, kabir etrafında kıyâm hâlinde bir zikir halkası oluşturulur ve orada hazır bulunanların içinden şeyh, zâkirbaşı veya kıdemli bir derviş tarafından başlatılan kelime-i tevhîd özel besteli şekilde topluca ve yüksek sesle icrâ edilir. Bazen ilâveten "La ilahe illallah Muhammedün Şefiullah" ibaresi de tevhîdle beraber okunur. Sonunda okunan aşr-ı şerîf ve gülbankla kabir tevhîdi bitirilir (İnançer, 2005:139).

2. Bulgular

2.1. Saf/Halka/Hilal Düzeni

Kıyâmî Âyin Türü	Saf/Halka/Hilal Düzeni
Kıyâm kelime-i tevhîdi	Saf
Kıyâm ism-i celâli	Saf
Kıyâmen hû	Saf
Demdeme	Saf
Dalga tevhîdi	Saf
Tulûb-i nevbe	Saf
Bürhan âyini	Saf
Devsiyeye	Saf

Bedevî topu	Halka
Zikr-i erre	Halka
Kabir tevhîdi	Halka
Beyyûmî zikri	Hilâl

Tablo 1.

Âyin esnasında zâkirlerin aldıkları düzenler incelendiğinde sekiz âyinde saf düzeni, üç âyinde halka düzeni ve bir âyinde de hilâl düzeni ile âyinlerin icrâ edildiği tespit edilmiştir.

2.2. Kullanılan Lafızlar

Kıyâmî Âyin Çeşitleri	Kullanılan Lafızlar
Kıyâm kelime-i tevhîdi	Lâ ilâhe illallah
Kıyâm ism-i celâli	Yâ Allah-Allah Allah-Allah
Kıyâmen hû	Hû
Demdeme	Allahümme
Beyyûmî zikri	Ya Allah Ya Dâim Allah Hû Rabbena Ya Rahmân
Dalga tevhîdi	Yâ hay
Bedevî topu	Hay Yâ hay
Tulûb-i nevbe	İllallahhay Allah yâ daim
Zikr-i erre	Allah Hû Yâ hû Hay Âh Hayyen

Bürhan âyini	YâAllah-Allah Allah-Allah
Devskiye	Yâ hay
Kabir tevhîdi	Lâ ilâhe illallah Muhammedün Şefiullah

Tablo 2.

“Allah”, “yâ Allah” ve “yâ hay” lafızlarının üçer âyinde, “Lâ ilâhe illallah”, “hû” ve “hay” lafızlarının ikişer âyinde ortak olarak kullanıldıkları tespit edilmiştir. Ortak olarak kullanılmayan “Allahümme”, “Allah hû Rabbena yâ Rahmân”, “illallah hay”, “Allah yâ daim”, “âh”, “hayyen” ve “Muhammedün Şefiullah” lafızları ise birer âyinde kullanılmıştır.

2.3. Kalbî Zikir

Kıyâmî Âyin Türü	Kalbî Zikir
Kıyâm kelime-i tevhîdi	Var
Kıyâm ism-i celâli	Var
Bedevî topu	Var
Devskiye	Var
Kıyâmen hû	Yok
Demdeme	Yok
Beyyûmî zikri	Yok
Dalga tevhîdi	Yok
Tulûb-i nevbe	Yok
Zikr-i erre	Yok
Bürhan âyini	Yok
Kabir tevhîdi	Yok

Tablo 3.

Kalbî zikrin incelenen oniki âyinin dört tanesinde kullanıldığı, diğer sekiz âyinde kullanılmadığı görülmektedir.

2.4. Kullanılan Müsikî Formları

Kıyâmî Âyin Türü	Kullanılan Müsikî Formları
Kıyâm kelime-i tevhîdi	Münâcat İlâhi Şuğul Kasîde Mevlevî Âyini
Kıyâm ism-i celâli	Peşrev
Kıyâmen hû	İlâhi Şuğul
Demdeme	İlâhi Şuğul
Beyyûmî zikri	İlâhi Şuğul
Dalga tevhîdi	İlâhi Şuğul
Bedevî topu	İlâhi Şuğul
Tulûb-i nevbe	Nevbe Takdimi İlâhi Şuğul
Zikr-i erre	İlâhi
Bürhan âyini	İlâhi Şuğul
Devsîye	İlâhi Şuğul
Kabir tevhîdi	Yok

Tablo 4.

İlâhi ve şughul formlarının on âyinde, kasîde formunun ise iki âyinde ortak olarak kullanıldıkları, münâcat ve Mevlevî âyini formlarının sadece kıyâm kelime-i tevhîdinde, peşrev formunun sadece kıyâm ism-i celâlinde, nevbe takdimi formunun yalnızca tulûb-i nevbe âyinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Kabir tevhîdinde ise herhangi bir mûsikî formunun kullanılmadığı görülmektedir.

2.5. Kullanılan Enstrümanlar

Kıyâmî Âyin Türü	Kullanılan Enstrümanlar
Zikr-i erre	Çingirak
Bürhan âyini	Nakkâre Kudüm Bendir Mazhar Halile
Tulûb-i nevbe	Nevbe Kudüm Bendir Mazhar Halile
Kıyâm ism-i celâli	Ney Rebab Nakkâre Kudüm Bendir
Kıyâmen hû	Ney Rebab Nakkâre Kudüm Bendir

Demdeme	Ney Rebab Nakkâre Kudüm Bendir
Kıyâm kelime-i tevhîdi	Yok
Beyyûmî zikri	Yok
Dalga tevhîdi	Yok
Bedevî topu	Yok
Devsıye	Yok
Kabir tevhîdi	Yok

Tablo 5.

Kudüm ve bendir enstrümanlarının beş âyinde, nakkârenin dört âyinde, ney ve rebabın üç âyinde, mazhar ve halilenin de iki âyinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Nevbenin yalnızca tulûb-i nevbe âyinde kullanıldığı, çingirak olarak tabir edilen enstrümanın sadece zikr-i errede kullanıldığı tespit edilmiştir. Kıyâmî âyinlerin altı tanesinde ise herhangi bir enstrüman kullanılmadığı görülmektedir.

2.6. Perde Kaldırma

Kıyâmî Âyin Türü	Perde Kaldırma
Kıyâm kelime-i tevhîdi	Var
Kıyâm ism-i celâli	Yok
Kıyâmen hû	Yok
Demdeme	Yok
Beyyûmî zikri	Yok
Dalga tevhîdi	Yok
Bedevî topu	Yok

Tulûb-i nevbe	Yok
Zikr-i erre	Yok
Bürhan âyini	Yok
Devskiye	Yok
Kabir tevhîdi	Yok

Tablo 6.

Kıyâm kelime-i tevhîdinin dışında diğer onbir âyinde perde kaldırma uygulamasının olmadığı tespit edilmiştir.

Sonuç

Kıyâmî âyinler; “kıyâm kelime-i tevhîdi”, “kıyâm ism-i celâli”, “demdeme zikri”, “kıyâmen hû zikri”, “beyyûmî zikri”, “dalga tevhîdi”, “bedevî topu”, “tulûb-i nevbe”, “zikr-i erre”, “bürhan âyini”, “devsiye” ve “kabir tevhîdi” başlıkları altında ayrı ayrı incelenmiş, benzerlikleri, ortak yönleri ve farklılıkları ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Âyinler sırasında zâkirlerin aldıkları düzenler incelendiğinde sekiz âyinde saf düzeninin, üç âyinde halka düzeninin ve sadece beyyûmî zikrinde hilâl düzeninin var olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

“Allah”, “yâ Allah” ve “yâ hay” lafızlarının üç âyinde, “Lâ ilâhe illallah” lafzının iki âyinde, “hû” lafzının iki âyinde, “hay” lafzının da yine iki âyinde ortak olarak kullanıldıkları sonucuna varılmıştır. Ortak olarak kullanılmayan lafızlar ise demdemede “Allahümme”, beyyûmî zikrinde “Allah hû Rabbena yâ Rahmân”, tulûb-i nevede “illallah hay” ve “Allah yâ daim”, zikr-i errede “âh” ve “hayyen”, kabir tevhîdinde ise “Muhammedün Şefiullah” lafızlarıdır.

Kalbî zikrin incelenen on iki âyinin dört tanesinde kullanıldığı, diğer sekiz âyinde kullanılmadığı sonucuna varılmıştır.

ilâhi ve şughul formlarının on âyinde, kasîde formunun ise iki âyinde ortak olarak kullanıldıkları, münâcat ve Mevlevî âyini formlarının sadece kıyâm kelime-i tevhîdinde, peşrev formunun sadece kıyâm ism-i celâlinde, nevbe takdimi formunun yalnızca tulûb-i

nevbe âyinde kullanıldığı görülmektedir. Kabir tevhîdinde ise herhangi bir müsikî formu kullanılmamaktadır.

Kudüm ve bendir enstrümanlarının beş âyinde, nakkârenin dört âyinde, ney ve rebabın üç âyinde, mazhar ve halilenin de iki âyinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Nevbenin yalnızca tulûb-i nevbe âyinde kullanıldığı, çingirak olarak tabir edilen enstrümanın sadece zikr-i errede kullanıldığı tespit edilmiştir. Kıyâmî âyinlerin altı tanesinde ise herhangi bir enstrüman kullanılmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kıyâm kelime-i tevhîdinin dışında diğer on bir âyinde perde kaldırma uygulamasının olmadığı tespit edilmiştir.

Kıyâm kelime-i tevhîdi, içerisinde münâcat, ilâhî, şuşul, kasîde ve Mevlevî âyini formlarının hepsinin kullanıldığı ve perde kaldırmanın uygulandığı tek kıyâmî âyindir. Kabir tevhîdi ise içerisinde kalbî zikir, müsikî formu ve enstrüman barındırmayan tek kıyâmî âyin olarak tespit edilmiştir. Bu bakımdan bu iki âyin diğerlerinden kapsam olarak oldukça farklılık göstermektedirler.

Kaynakça

- Ayverdi, İlhan. Misalli büyük Türkçe sözlük. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 3. Basım, 2005.
- Babadjanov, Bakhtiyar. "Une Nouvelle Source sur les Rituels de la Tarîqa Yasawiyya: Le Risâla-yi Dhikr-i Sultân al-‘Ârifîn." *Journal of the History of Sufism* 3 (2001): 223-228.
- Bardakçı, M. Necmettin. "Sûfilerin Zikir Yöntemlerinin Âdâb-Erkân Bağlamında Tasavvuf Kültürüne Katkıları." *Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları* 17 (2007): 15-38.
- Baş, Derya. Seyyid Ahmet El-Bedevî, Tarikati ve İstanbul’da Bedevîlik. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Ceyhan, Semih. "Semâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36, 455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Gençer, Birhan. *Osmanlı’nın son dönemi İstanbul Rifâî geleneğinde kıyâm zikrinin şeklî icrâsı*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gölpınarlı, Abdülkadir, *Türkiye’de Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.

- Harmancı, Başak İlhan. "Türk Din Mûsikîsi'nde Salâ (Salât) Formu ve Salâ Besteleri." *Rast Müzikoloji Dergisi* 1.1 (2013): 154-195.
- İnançer, Ömer Tuğrul. "İstanbul'da Tarikat Ayin ve Zikirleri". *Antik Çağdan 21. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi Ansiklopedisi* Ed. Coşkun Yılmaz. 5/316-327. İstanbul: İBB Kültür A.Ş. yayınları, 2015.
- İnançer, Ömer Tuğrul. "Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Ed: Ahmet Yaşar Ocak, 118-171. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*. Bursa: Uludağ Yayınları, 1993.
- Tosun, Necdet. "Yeseviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/487-490. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Tahralı, Mustafa. "Rifâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/101. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "Âyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/250-251. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/358-359. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Uslu, Recep. "Devse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/253-254. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yücer, Hür Mahmut, "Üsküdar'da Sâdîlik ve Sâdî Tekkeleri", *Üsküdar Sempozyumu II Bildiriler* (12-14 Mart 2004), I, İstanbul 2004, s. 202-225.

Evaluation of Standing Rite Types in Turkish Religious Music

Öğr. Gör. Meriç Düzbaşı

Extended Summary

Turkish music is divided into two as religious and non-religious. Turkish religious music is also studied under two headings as mosque and lodge music. While religious music is performed only based on the human voice for the purpose of worship in mosques, it is a music performed to accompany the dhikr during the ritual in dervish lodges. Since the instrument is not used, the performance of the mosque music, which is mostly composed of Arabic words and where vocal performance is prominent, is more reactionary and is mostly performed by one person. However, compositions can also be performed in collective performances called "cumhur muezzin". Since the main issue in mosque music is to provide awe of obedience music is considered a tool, not an end. Mosque music forms are the Kur'an-ı Kerim tilavleti, ezan, kamet, sala, tekbir, salât-ı ummiye, telbiye, cumhur muezzin, mahfel surmesi, cuma hutbesi, and gülbanki, tardiyye, teravih tertibi, temcid, münacat, tasbih, istiğfar. We can list them as mevlid, Muhammediye, ta'rif, ferâciye, mîrâciye, and regaibiye. Various musical forms, which developed upon the need for music during zikir in lodges, also constitute tekke music. All forms performed in the mosque can also be performed in the lodge. Unlike mosque music, this time an instrument can be used. Tekke music forms are ism-i celal, durak, mersiye, nefes, deyiş, savt, salat-ı kemâliye, nevbet, gülbank, and Mevlevi ayin. Forms such as na't, kasîde, tevşih, ilâhi, and şuğul are religious musical forms that can be performed both in mosques and tekkes. The sects that adopted the cehri that is vocal dhikr style, performed their rituals in three ways: kuudi (sitting), standing (standing) and devrani (turning). The ones are performed as qiyam are called "qiyam kalima-i tawhid", "the name of qiyam-i celâli", "dhikr of demdeme", 'dhikr of qiyamen hû', 'beyyûmî dhikr', 'wave tawhidi', "bedouin ball", "tulub-i nevbe", "zîkr-i erre", "burhan rite", "devsiye" and "grave tawhid" names are given. In this study, these rites, which are called qiyami rites in Turkish religious music, are discussed.

There are different forms of dhikr in the sects. Each sect used one or more of the types of dhikr other than "Kelime-i Tawhid", "Ism-i Celâl", "Ism-i Hu", or other types of dhikr according to its own manners.

Dhikr can be performed individually in the sects, as well as collectively under the supervision of the sheikh or caliph, as another practice. Within the framework of the methods established by the sects, the songs and words are performed together in a certain movement order with or without music, and this is called the rite of the sect.

The word 'ayin', which is of Persian origin, means religious ceremony, a ritual of worship peculiar to a sect or a sect, custom, tradition, way, law. The word âyin is used in Turkish to express the religious ceremonies of the groups that are members of various orders, including dance and music. Religious ceremonies performed by almost every religious community, except Islam, in certain ways in order to worship, are also called rituals.

The word 'ayin', which was used for the first time by the mystics of Iranian origin in order to express some states and movements peculiar to Sufis, later began to be used in Turkish literature.

Religious ceremonies that combine music and dance in an aesthetic way are called sect rituals. Sect rites in the Seljuk and Ottoman periods; It is named with the words âyin, sema, tawhid, and mukabele, and the areas where the rites are performed are usually called semahâne or tawhidhâne next to the word square. The rituals in the sects are classified as "quûdi, qiyami and devrani", referring to the beginning of verse 191 of the chapter of Âl-i İmrân. That is, they are made by sitting, standing and stepping in a circle, moving or turning. Although all rites begin by sitting, no one stands up in any quddi rites. Just as standing up after qud in the qiyam rites, all the elements of quûd, qiyâm and turning around are present in the devranîs.

In this study, the rites called qiyami rites in Turkish religious music are discussed. In this research, which aims to make a general assessment about the qiyami rites in Turkish religious music, rites in Turkish religious music constitute the population of the research, and qiyami rites constitute the sample group. This research, which was structured according to qualitative research methods, was designed according to the case study pattern and the data were obtained with the documentation technique of academic studies such as books, theses, journals, articles, related to the subject. Descriptive analysis technique was used in the analysis of the data. The main sources related to the study are limited to the qiyami rites in Turkish religious music.

Qiyami rites; " qiyam kalima-i tawhid", " qiyam name-i celâli", "dhikr of demdeme", "dhikr of qiyamen hu", "dhikr of beyyumi", "tawhid of wave", " They were examined separately under the titles of "bedouin ball", "tulub-i nevbe", "zikh-i erre", "burhan ritual", "devsiye" and "tawhid of the grave" and their similarities were examined, common aspects and differences were tried to be revealed.

Keywords: Turkish Music, Turkish Religious Music, Ayin, Dhikr, Standing Rites

Müteahhir Dönem Kelâmında Ma'dûmun Tasavvurunun Keyfiyeti Bağlamında Gerçekleşen Ma'dûmun Tanımlanmasıyla İlgili Tartışmalar

The Discussions on the Definition of Ma'dûm in the Context of the Arbitrariness of the Conception of Ma'dûm in the Mutahakkhirun Kalâm

Arş. Gör. Dr. Sercan YAVUZ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences
sercanyavuz@ogu.edu.tr

 [0000-0001-9074-7463](https://orcid.org/0000-0001-9074-7463)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

01 Aralık / December 2022

06 Mart / March 2023

15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Yavuz, Sercan. "Müteahhir Dönem Kelâmında Ma'dûmun Tasavvurunun Keyfiyeti Bağlamında Gerçekleşen Ma'dûmun Tanımlanmasıyla İlgili Tartışmalar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 162-178.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1213263>.

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

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

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

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

Müteahhir Dönem Kelâmında Ma'dûmun Tasavvurunun Keyfiyeti Bağlamında Gerçekleşen Ma'dûmun Tanımlanmasıyla İlgili Tartışmalar*

Öz ► Müteahhirün dönemi kelâmını diğer dönemlerden ayıran en önemli göstergelerden biri metafizik meselelerin ele alındığı umûr-ı âme bahisleridir. Kelâm ilminin Meşşâî felsefeyle etkileşimi neticesinde birçok kavram söz konusu bahislerde kelamcılar eliyle yeniden irdelenmiştir. Bu kavramlar arasında en genel ve en kapsamlı olması sebebiyle varlık kavramı ve varlık kavramının karşıtı sayılması sebebiyle yokluk kavramı ön plana çıkmıştır. Varlıkla ilgili pek çok meselenin işlendiği bu bahislerde varlık kavramına paralel olarak yokluk kavramıyla ilgili de pek çok konu ele alınmıştır. Bu bağlamda yapılan çalışma, ma'dûmla ilgili işlenen konular arasından ma'dûmun tasavvuruna bağlı olarak gerçekleşen ma'dûmun tanımlanabilme imkânıyla ilgili tartışmaları ele almakta ve bu tartışmaları tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ma'dûm, Tasavvur, Tanım, Bedîhî, Kesbî, Lafzî, Hakîkî.

The Discussions on the Definition of Ma'dûm in the Context of the Arbitrariness of the Conception of Ma'dûm in the Mutahakhirun Kalâm

Abstract ► One of the most important indicators that distinguishes the kalâm of the Mutahakhirün period from other periods is the 'umûr al-âmma, in which metaphysical issues are discussed. As a result of the interaction of kalâm with Peripatetic philosophy, many concepts are re-examined by theologians in these discussions. Among these concepts, the concept of existence, which is the most general and comprehensive one, and the concept of non-existence, which is considered the opposite of existence, come to the fore. In parallel to the concept of existence, many issues related to the concept of non-existence are also discussed in these chapters. In this context, this study aims to identify the discussions on the possibility of defining ma'dûm, which is realized depending on the conception of ma'dûm, among the issues related to ma'dûm and aims to determine these discussions.

Keywords: Kalâm, Ma'dûm, Conception, Definition, Bedîhî, Kesbî, Lafzî, Haqîqî.

Giriş

Müteahhir dönem kelamcıları arasında tasavvurunun nasıl gerçekleştiğine bağlı olarak varlık kavramının tanımlanıp tanımlanamayacağı tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalarda yokluk kavramı varlık kavramıyla beraber ele alınmış ve yokluk kavramının tanımlanıp tanımlanamayacağı tartışması da örtülü bir şekilde bu tartışmanın içine dâhil edilmiştir. Bu sebeple varlık kavramının tanımlanmasıyla ilgili ortaya çıkan bu tartışmalar¹ aynı zamanda

* Bu çalışma, tarafımızca hazırlanan "Müteahhir Dönem Kelâmında Ma'dûm Problemi" başlıklı doktora tezinden yararlanılarak üretilmiştir.

¹ Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Kum: Zevî'l-Kurbâ, 2007), 1/97-106; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 52-55; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Me'âlimu usûli'd-din*, thk. Taha Abdürraûf Sa'd (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 29; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl)

yokluk kavramı için de söz konusu olmuştur. Bu bağlamda varlık kavramının tanımlanma imkânı konusunda genel hatlarıyla üç farklı görüş ileri sürülmüştür: Birincisi, varlık kavramının tasavvuru bedîhîdir. Bu takdirde varlığın yalnızca lafzî tarifi yapılabilir. İkincisi, varlık kavramının tasavvuru kesbîdir. Bu durumda varlığın hakîkî tarifinin yapılması gerekir. Üçüncüsü, varlık kavramı ne bedîhî olarak ne de kesbî olarak tasavvur edilir. Yani asla tasavvur edilemez.² Bu haldeyse hiçbir şekilde tarifi mümkün değildir.

Yukarıdaki görüşlerden hareketle ma'dûmun tasavvurunun bedîhî-kesbî oluşuna bağlı olarak ma'dûmun tanımlanıp tanımlanamayacağı ile ilgili üç farklı görüş ortaya çıkmış olur. Birinci görüşe göre ma'dûmun tasavvuru bedîhîdir. Dolayısıyla yalnızca lafzî olarak tarifi yapılabilir. İkinci görüşe göre ma'dûmun tasavvuru kesbî olduğu için hakîkî olarak tanımlı yapılabilir. Üçüncü görüşe göre ise ma'dûmun ne bedîhî ne de kesbî tasavvuru mümkün olmadığı için hiçbir şekilde tanımlanamaz. Bu görüşlerden hareketle ma'dûmun tanımlanmasıyla ilgili tartışmaları lafzî veya hakîkî olarak tanımlanabilmesi ve hiçbir şekilde tanımlanamaması şeklinde iki ana görüşte toplamak mümkündür.

Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme (Sistemik Ontoloji)*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 42-44; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, thk. Abbas Süleyman (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996), 63; Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991), 77-78; Muhammed b. Eşref el-Hüseyni Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 73-76; Muhammed b. Eşref el-Hüseyni Şemseddin es-Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail - Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015), 1/383-392; Cemâlüddîn Hasen (Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tegrîdi'l-i'tikâd* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1988), 4-6; Ebu's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tegrîdi'l-akâid*, thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2012), 1/182-192; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/297-303; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/77-112; Abdürrezzâk b. Ali Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm fi şerhi Tegrîdi'l-kelem*, thk. Esed Alizade (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 2012), 1/97-125.

² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/77; Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 1/97. Dördüncü bir görüş olarak varlık kavramının kendisinin bedîhî olduğu ancak varlık kavramının bedîhî olduğu hakkındaki hükmün kesbî olduğu zikredilmiştir. Bunun için bk. Muhammed Cafer Şerî'atmedâr el-Esterâbâdî, *el-Berâhînü'l-kâtî'a fi şerhi Tegrîdi'l-akâidi's-sâtî'a*, thk. Merkezü'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmî (Kum: Müessese-i Bustân-i Kitâb, 1424), 1/81. Buradan hareketle yokluk kavramının tasavvuru bedîhî olmakla birlikte yokluk kavramının bedîhî olduğu hükmünün verilmesinin kesbî olduğunu söylemek mümkündür.

1. Ma'dûmun Tanımlanabilmesi

1.1. Bedîhî Tasavvura Dayalı Lafzî Tarif

Ma'dûm kavramının tasavvuru bedîhîdir. Dolayısıyla o, hiçbir çaba ve uğraşıya gerek kalmadan kendiliğinden tasavvur edilebilir. Çünkü bedîhîlik bunu gerektirir. Yani bununla insan zihninin ma'dûm dendiğinde kafasında kendiliğinden ma'dûma ilişkin bir tasavvurun ortaya çıkması kastedilir. Çünkü o, varlık kavramının künhüyle tasavvur edildiği³ gibi varlık kavramına nispetle de olsa tasavvur edilebilmektedir. Bu bağlamda bedîhî tasavvurlar önermelere dayanılarak elde edilmez. İnsanlar bu gerçekleri öğrenme yoluyla da elde etmez. Çünkü onlar kazanılmamış, fitrî olarak ortaya çıkmış şeylerdir. İnsanoğlu bu gerçekleri kendinde hazır olarak bulur ve şüphe götürmeyecek bir şekilde kabullenir. Bundan dolayı o gerçeklere itiraz edilemez⁴ ve onun herhangi bir tanımı yapılamaz. Yapılan tarifler lafzîdir. Zira bedîhî olan bir şeyin tanımlanması ona dikkat çekme yoluyla gerçekleşir. Çünkü zaten bütünüyle tasavvur edilmiştir.⁵

Tarifin tanımlanan şeyden daha açık olan kavram ve tanımlara dayanması gerekir.⁶ Ancak lafzî tarif lafzın bir manaya delâleti açık olmasına rağmen bu manaya delâleti daha açık olan başka bir lafızla açıklanması demektir.⁷ Hâlbuki yokluktan başka kendisini tanımlayacak daha açık ve genel bir kavram yoktur. Dolayısıyla ma'dûm asıl itibarıyla tasavvuru bedîhî sayıldığı için tarif edilememekle beraber ona işaret etmek suretiyle ancak lafzî olarak tanımı yapılabilir. Bu açıdan onun mutlak anlamda tanımlanamazlığı, varlık kavramının en bariz ve en genel kavram olmasından dolayı mantıksal açıdan tanımlanamayacağı ilkesine dayanır. Zira varlık kavramının hakîkî tanımının yapılabilmesi için cins ve faslının olması gerekir. Oysa onun ne cinsi ne de faslı vardır. Varlık, ne şekilde ifade edilirse edilsin onu tanımlayan kavramlardan daha kapsayıcı olmayı sürdürecektir.⁸

³ Mustakim Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce: Katibi Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 162.

⁴ Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 3/380.

⁵ Arıcı, *Razi Sonrası Metafizik Düşünce*, 162.

⁶ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 89.

⁷ Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *el-Mübîn fî şerhi meânî elfâzi'l-hükemâ' ve'l-müteke'llimîn*, thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1993), 74; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Daru'r-Reyyan li't-Türas, 1983), 85.

⁸ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi* (İz Yayıncılık, 2016), 318; Arıcı, *Razi Sonrası Metafizik Düşünce*, 162-163. Benzer bir açıklama için bk. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/100-101.

Varlığın karşıtı olması sebebiyle yokluk kavramı hakkında da benzer hükümler uygulanır. Buna göre yokluk kavramının varlık gibi apaçık bir kavram olması itibariyle tanımlanamayacağını, cinsinin ve faslının olmaması sebebiyle tam tanımının yapılamayacağını ve nasıl tanımlanırsa tanımlansın tarifte kullanılan kavramlardan daha kapsayıcı olacağını söylemek mümkündür. Nitekim tasavvurlardaki bazı şeyler varlık ve yokluğun tasavvur edilme ilkeleridir ve onlar kendi kendilerine tasavvur edilir. Tarif edilmek istendiğinde bu, aslında bilinmeyen bir şeyi tarif etmek değil bir isim veya işaret yoluyla uyarmak ve hatırlatmaktır. Zira tasavvur edilenler kendisinden önce gelen bir tasavvura ihtiyaç duysaydı onlar sonsuza kadar gider ve kısır döngüye girerlerdi.⁹ Burada dikkat edilecek nokta ma'dûmun tasavvurunun bedîhî olması sebebiyle herhangi bir tanıma ihtiyaç duymaması, çünkü kendisinden daha açık bir kavram olmamasına rağmen kısmen de olsa lafzî olarak tanımlanma imkânına sahip olmasıdır.

Varlık kavramının tasavvurunun bedîhî olması sebebiyle tanımlanamayacağı konusunda üç farklı delil kullanılmış ancak bu üç delilden yalnızca birinde varlık kavramıyla beraber yokluk kavramının bedîhîliği ele alınmıştır. Bu sebeple sadece bu delille ilgili hususlara yer verilecektir.

Bir şeyin varlığı veya yokluğunun tasdikî bedîhîdir. Bu tasdikten önce varlık ve yokluk kavramlarının tasavvur edilmesi bu tasdikî onaylamalıdır. O halde “Bir şey vardır veya yoktur.” önermesi bedîhî ise önermede bahsi geçen mefhumların tasavvurları da bedîhî olur.¹⁰ Buna göre bu tasdik, varlık ve yokluk kavramlarının tasavvur edilmesine dayanır. Bedîhî olan bir şeyin kendi nefesine dayandığı şey öncelikle bedîhî olmalıdır.¹¹ Dolayısıyla buradan tasdikî dayandığı

⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 1/82-84.

¹⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/98. Râzî *el-Muhassal* adlı eserinde bu delilin benzerini şu şekilde aktarmaktadır: “Varlık ve yokluk kavramlarının tasavvuru bedîhîdir. Çünkü söz konusu tasdik varlığın ve yokluğun tasavvuruna bağlıdır. Dolayısıyla bedîhînin bağlı olduğu kavramların da böyle olması daha evladır.” Bunun için bk. Râzî, *el-Muhassal*, 54. Bu delilin farklı eserlerdeki benzer veya aynı formları için ayrıca bk. Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 63; Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Kâdî Beyzâvî, *Misbâhü'l-ervâh fi usûli'd-dîn*, thk. Saîd Fûde (Amman: Dâru'r-Râzî, 2007), 86; Kâdî Beyzâvî, *Tavâliü'l-envâr*, 77-78; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 74; Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Nihâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîm*, thk. Fazıl el-İrfan (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 2009), 1/19; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 5; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 1/187; Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar İcî, *el-Mevâkif fi ilmi'l-keîm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 43; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 1/298; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 2/85-86; Alaüddin Ali b. Muhammed Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 537), 4b.

¹¹ Râzî, *el-Meâlim*, 23. Bazı kelimciler varlık ve yokluk kavramının bedîhî olduğuna dair bir delil getirmeden kavramların tasavvurunun bedîhî olduğu ön kabulüyle meseleyi ele almışlardır. Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2453), 86a;

varlık ve yokluğun tasavvurunun da bedîhî olduğu sonucu çıkar.¹² Zira varlık ve yokluk kavramları bedîhî olan önermenin parçalarıdır. Bütünü bedîhî olan bir şeyin parçaları da bedîhî sayılır.

Birtakım eklentiler yapılarak geliştirilen söz konusu bu önermenin farklı biçimleri mevcuttur. Örneğin, varlık ve yokluğu birbirinden farklı iki şey olduğuna dair tasavvur, birliğin tasavvuruna bağlıdır. Birlik de bedîhî bir kavramdır. Buna göre söz konusu önermenin bedîhî olması varlık, yokluk, birlik gibi kavramların bedîhî oluşuna bağlı olduğundan önermeyi önceleyen kavramların da bedîhî olması gerekir.¹³ Dolayısıyla söz konusu önermenin öğeleri olan varlık ve yokluk mefhumları, bu kavramların birbirinden başkalığı, ikilik mefhumu ve ikiliğin ilişkili sayıldığı birlik mefhumu şeklindeki unsurlar önermenin içinde bedîhî bir şekilde tasavvur edilmektedir. Çünkü önerme bu unsurlardan meydana gelmektedir. Söz gelimi varlık, yokluk ve birlik gibi mefhumların tasavvurları önermeden önce gelmekte buna bağlı olarak önermenin kendisi de bedîhî olmaktadır. Aksi kabul edilecek olursa bedîhî olan önerme kesbî tasavvurlara bağlı olacak bu da önermenin bedîhîliğini engelleyecektir.¹⁴

Mantıksal bir düzlemde yola çıkılarak kavramların bedîhî olduğu sonucuna ulaşılmasının nedeni, insan zihninin icbârî bir şekilde şeylerin ya var olduklarına ya da yok olduklarına ilişkin hüküm vermesinden kaynaklanmaktadır.¹⁵ Bu hükümdeki tasdik mutlak olarak bedîhî olduğu varsayıldığında onun bir hüccete ihtiyacı kalmaz. Aksi halde yani bedîhî olduğu varsayılmadığı takdirde bir anlama gelmez. Zira önermenin mutlak bir şekilde bedîhî olduğunu ifade etmek önermenin bir kısmının bedîhî sayılmasıyla ilgili bilginin elde edilmesine değil o kısmın bilgisinin bedîhî olmasına bağlıdır.¹⁶ Ancak bu delil bazı kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiriler bedîhî olan bir önermede kavramlarının tasavvurlarının kesbî olabileceği ve kavramların bedîhîliği önermenin kendisiyle ispatlanması sebebiyle bir şeyin kendisiyle ispatlanmaması gerektiği üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Necmüddîn el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn (Varlık Hikmeti)*, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 55; Ahmet Süruri, *Taşköprüzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 45.

¹² Eşref Altaş, "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 30 (2013), 71.

¹³ Kâdî Beyzâvî, *Tavâliü'l-envâr*, 77.

¹⁴ Bilal Taşkın, *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 68-69.

¹⁵ Veysel Kaya, "Fahredden er-Râzî'nin Varlık Görüşü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 453.

¹⁶ Kâdî Beyzâvî, *Tavâliü'l-envâr*, 77.

Bedîhî sayılan bir önermede önermeyi sağlayan kavramların, konuların veyahut konu ve yüklem bedîhî olmasına gerek var mıdır? sorusu önermenin bedîhî olmasını sağlayan kavramların kesbî olabileceği iddiasından kaynaklanmaktadır. Yani varlık ve yokluk gibi kavramlar kesbî olabilmektedir. Bu bağlamda tasdik, önermenin bir kısmının hakîkî tasavvuruna değil, herhangi yolla gerçekleşen tasavvuruna bağlı olduğu dolayısıyla önermenin bir kısmının tasavvurunun onun apaçıklığını gerektirmeyeceği bağlamında bir itiraz gelebilir.¹⁷ Başka bir deyişle “Bilinenlerin var ya da yok olması apaçıktır.” önermesiyle bilinenlerin varlık ve yokluk durumlarının bilgisinin birbiriyle çelişki arz etmeyeceği kastedilebilir ki bu geçerlidir. Fakat yukarıdaki yargıda çelişkinin olmaması varlık ve yokluk kavramlarının bedîhî olmasını zorunlu kılmaz. Zira bedîhî bir tasdik, tasavvurları kesbî yolla elde edilmiş olsa da her iki tarafın tasavvuruyla meydana gelir. Yani apaçık bir tasdik illaki bedîhî tasavvurlardan meydana gelmez. O, kesbî tasavvur yoluyla da elde edilebilir. Çünkü bir tasdik bedîhî olabilmesi için zihnin iki tasavvur arasında nispet kurması yeterlidir. Ancak söz konusu önermeyle bilinenlerin her bir tasavvura nispetinin de apaçık kabul edildiği ifade ediliyorsa bu doğru değildir. O halde delile dayanmayan bu geçersiz argüman kavramların bedâheti için delil olamaz.¹⁸

Bedîhî bir önermenin kavramlarının da bedîhî olmasına gerek yoktur. Zira mantık ilminde bedîhî önermelerin kesbî kavramlar üzerine de bina edilebileceği ispatlanmıştır. Ancak tekil kavramların tasavvurunun eksik olması yani itibarlardan biriyle bilinebilir olması mümkündür. Burada tanımdan kastedilen kavramın bütününi yani kemalini elde etmektir.¹⁹ Zira tasdik her bir tarafının tasavvurunun ya da bir tarafının tasavvurunun kesbî olması ancak yargının kendisinin bedîhî olması mümkündür.²⁰ Bu durumda bedîhî olana dayanan şeylerin de bedîhî olması gerektiği iddiası kabul edilemez. Zira ona göre bedîhî bir önermenin tarafları bazen kesbî olabilmektedir. Eğer bu konuda bir delil kabul edilecekse önermenin herhangi bir yönden tasavvurunun bedîhî olduğu görüşü tercih edilmelidir ve bu konuda zaten hiçbir tartışma yoktur.²¹

Bu eleştiriler bedîhî önermenin kavramlarının kesbî olabileceğine bu sebeple önermenin bütünüyle değil bir yönüyle veya bir itibarla bedîhî olarak tasavvur edilebileceğine odaklanmaktadır. Bu bağlamda varlık ve yokluk kavramlarının bir yönden tasavvurunun yeterli

¹⁷ Kâdî Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, 77.

¹⁸ Arıcı, *Razi Sonrası Metafizik Düşünce*, 163.

¹⁹ Hillî, *Keşfi'l-murâd*, 5-6. Bedîhî önermelerde kavramların bedîhî olmasına gerek olmadığı aksine bu kavramların kesbi olabileceği yönündeki iddiası için ayrıca bk. Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, 1/19.

²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 2/86.

²¹ Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd* (Kılıç Ali Paşa, 537), 5a.

olduğu²² ve tartışmanın yalnızca kavramların künhüyle tasavvurunda gerçekleştiği²³ sonucuna varılabilir.

Ma'dûmun tasavvurunun bedîhî olduğu deliline yöneltilen eleştirilerin bir diğeri, delilin müsâdere²⁴ içermesidir. Önermeye göre konu ve yüklem künhüyle tasavvuru tasdik bir parçasıysa ve bedîhî bir tasdik bedîhî tasavvurlara dayanması gerekiyorsa varlık veya yokluk kavramının bedahetine delil getirmenin bir anlamı var mıdır? Zira zaten iki çelişğin beraber onaylanamayacakları bir önermede kavramlar bütünüyle tasavvur edilmiştir ve hatta bu apaçık bir tasavvurdur. O halde delil, ispatlanmak istenen şeyi öncül olarak esas almaktadır. Başka bir ifadeyle öncüldeki önermenin bir tarafı olan yokluğun tasavvuru bedîhî sayıldığından yokluğun tasavvur edilmesinin bedîhî olması, delilin bütününe bir parçası olarak kılınmıştır.²⁵

Varlık ve yokluk kavramlarının tasavvurunun bedîhî olduğu önermesinin zımında kavramların bedîhîliğini ispat etmek amacıyla ileri sürülen önerme yer alır. Zira önermenin delilde dile getirilmesi, bir şeyi kendisi ile kanıtlamak yani *müsâdere ale'l-matlûb* demektir.²⁶ Kaldı ki önerme için yer verilen delil kanıtlanmak istenen hükme bir fayda sağlamayacaktır. Zira önerme o yargıyla ilgili bütün tasavvurları kapsamamaktadır. Önerme sadece yargıdan yani yargı bildiren nispetin doğruluğunu veya yanlışlığını kabul etmekten ibarettir.²⁷

Söz konusu önermeyle ilgili olarak bu tasdik mutlak olarak bedîhî ya da hükmün iki tarafın tasavvurundan sonra bedîhî sayılmasının müsâdere olduğu itirazına²⁸ karşılık bu tasdik mutlak olarak bedîhî olduğu ve müsâdere de içermediği belirtilmiştir. Çünkü tasdik bedîhîliği parçaları olan varlık ve yokluğun bedîhîliğine dayanmaktadır. Ayrıca tasdik bedîhîliğini bilmek, parçalarının bedîhîliğini bilmeye bağlı değildir. Aksine kavramlar onun ardından gelmektedir.²⁹ Ancak bir önermenin taraflarının bedîhî olduğu bilinmeden o önermenin bütün taraflarıyla bedîhî olduğunu bilmek imkân dâhilinde değildir.³⁰ Bu sebeple önerme müsâdere içerir. Zira önermenin bütününe bilinmesi parçalarının bilinmesine

²² İcî, *el-Mevâkıf*, 44.

²³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/87.

²⁴ Müsadere, kıyas ile ispat edilmek istenen önermeyi ispat etmek için kurulan kıyasta önermenin kendisini, onu oluşturan lafızları eş anlamlıları ile değiştirerek kullanmaktır. Bunun için bk. Âmidî, *el-Mübîn*, 90; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 277; İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 238.

²⁵ Altaş, "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi?", 73-74.

²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/298.

²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/199.

²⁸ İcî, *el-Mevâkıf*, 43.

²⁹ İcî, *el-Mevâkıf*, 43.

³⁰ Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 1: 190.

bağlanmıştı. Bu da önermenin içeriğinde kavramların bedîhîliğine ilişkin delilin var olduğu gösterir. Ancak bu tasdik in aklı yetersiz olanlar ve çocuklar gibi kesb gerçekleştirmeleri mümkün olmayan şahıslarda gerçekleştiği bilindiğinde onun kısımlarının hepsinin bedîhî oluşu icmâlî bir şekilde bilinebilir.³¹ Dolayısıyla bir şeyin bütününe bedîhî olabilmesi için o şeyin kısımlarının da bedîhî olması gerektiği en azından icmâlî bir şekilde bilinmelidir. Buradan hareketle, bir şeyin bütününe bedîhî olduğu bilgisinden dolayı o şeyin parçalarının bedîhî olmalarının ayrı ayrı bilinmesi zorunluluk sayılamaz.³² Başka bir ifadeyle onun kısımlarından her birinin apaçık sayıldığını ifade eden tümel öncülü bilmek, onun özellikle bir kısmının bedîhîliğinin bilgisine bağlı değildir ki bu takdirde müsâdere gerekmez. Tümelin bilgisi özellikle her bir ferdin durumuyla ilgili bilgiden elde edildiğinde tümelle fertlerin yargısına delil getirilmez. Öyle ki varlık ile yokluk kavramlarının, bu kavramlara konu olan şeylerin ve bahsi geçen önermenin mutlak bir şekilde bedîhî olduğu bilindiği için bu önermenin bedîhîliğiyle kavramlardan herhangi birinin bedîhîliğine delil getirilmez. Çünkü bu bir kısır döngüdür.³³

İcmâlen bilinmeden kaynaklanan parçalar arası kurulan tümellik tikellik ilişkisine eleştiriler yöneltilmiştir. Zira bahsi geçen önerme ile kavramların bedîhî olduğunun bilinmesi arasındaki ilişkinin tümel-tikel ilişkisi olmadığı iddia edilmiştir. Bu sebeple onların bedîhîliğinin bilgisine tümel bir akıl yürütme yoluyla ulaşılamaz. Aksine önerme ile bilgi arasındaki ilişki bütün-parça ilişkisidir. Buna göre de bir bütünü bilmek onun parçalarını bilmeyi gerektirir. O halde bir önermenin bedîhî olması, onun kısımlarının da bedîhî olması anlamına gelmesinde olduğu gibi bedîhî bir şekilde bilinen bir önermenin, kısımlarının da bedîhî oluşunu bilmek zorunludur. Dolayısıyla önermede geçen hüküm için bir şeyin kendisiyle ispat edilmesi anlamına gelen müsâderenin olmadığı söylemek doğru değildir. Zira önerme hem kavramların tasavvurunun bedîhîliğini hem de bu bedâhetin bilgisini barındırmaktadır.³⁴

İcmâlen bilinenin delille tafsilen bilinmesi şeklindeki kıyasa dayalı temellendirilen bu önermede bilinen şey (bir şeyin mevcut ya da ma'dûm olması önermesinin bedîhî oluşu) ile bilinmesi delillendirilmek istenen şey (kavramların tasavvur edilmesinin bedîhî oluşunun bilgisi) arasındaki bağlantı bütün-parça ilişkisidir. Hâlbuki bu ilişki tümel-tikel ilişkisine dayandırılmaktadır. İlk görüşe göre bütün parçayı gerektirdiği için bütün konusundaki apaçık bilgi parça için de geçerli olurken ikinci görüşte bütün, onu meydana getiren kısımların tümeli

³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 2/86-87.

³² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd (Tesda'dü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-akâid'in içinde)*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Neşriyatü Vakfî'd-Diyâneti't-Türkî, 2020), 2/53.

³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 2/87.

³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/298-299.

şeklinde değerlendirilmesi sebebiyle bütüne ait bilgi tüm haliyle parçayı kapsamaz.³⁵ Muhtemelen tümellik ve tikellik ilişkisi aracılığıyla önermenin müsâdare olduğu konusunda getirilen eleştiriler bertaraf edilmek istenmiş olabilir.

Tasavvuru bedîhî sayıldığı için ma'dûmun bir yönden tanımının yapılabileceği şeklindeki bahsi geçen görüş, yokluğun tanımının hakîkî bir şekilde yapılabileceğini iddia edenler tarafından eleştirilmiştir. Bu bağlamda onların bedîhî önermeleri kanıtlamadıkları gibi bedîhî tasavvurların tarifiyle de uğraşmadıkları söylenmiştir. Hatta kavramların tasavvurları bedîhî görüldüğü için tanımlanmasına gerek olmadığı halde tanım denemelerinin yapılması onların bedîhî değil kesbî olduğunu gösterir.³⁶ Dolayısıyla kavramların hakîkî olarak tarif edilebileceği iddia edilmiştir.

Söz konusu eleştirilere, kavramların tarifinin, yokluğun tasavvurunu şekillendirmek için olmadığı, bunun da onun bedîhî oluşunu nefyetmeyeceği, aksine varlık ve yokluk kavramlarının tarifinin o kavramların ne demek istediğini diğer tasavvur edilenlerden belirginleştirmek ve kişinin kendisinin bilhassa ona ulaşmasını sağlamak için ifade edildiği şeklinde cevap verilmiştir.³⁷ Dolayısıyla kavramların tarifi lafzîdir ve amacı tasdik vermektir. Bedîhî kavramlar ise ancak lafız bakımından tarif edilebilir. Çünkü bedîhî olanlar zihinde bedîhî bir şekilde ortaya çıksa da özel bir lafzın delalet edileni ve o lafızla kastedileni açısından bilinmeyi olabilir. Bu sebeple o lafzın delalet ettiği ve onunla kastedildiği şeyin bilgisi için bedîhî olanın tanımının yapılması gerekir.³⁸ Sonuç itibarıyla ma'dûm kavramı tanımlanabilmekle beraber bu tarifler lafzîdir. Hakîkî bir şekilde onun tarihi yapılamaz.

1.2. Kesbî Tasavvura Dayalı Hakîkî Tarif

Birtakım çaba, kazanım ve nazar yoluyla elde edilen tasavvur, kesbî tasavvurdur. Bu tasavvura göre ma'dûm kendiliğinden tasavvur edilmez. Çünkü ister tasavvur isterse tasdik olsun akıl, ma'dûmu tasavvur edebilmek için herhangi bir duyudan veya başka bir şeyden yardım almalıdır.³⁹ Ma'dûmun tasavvurunun kesbî olduğunun iddia etmek onun tasavvurunun bedîhî olduğunu reddetmek demektir. Bu sebeple bu görüş, ma'dûmun tasavvurunun kesbî olması sebebiyle tanımlanması gerektiğine dayanmaktadır. Zira kavramların tasavvuru bedîhî sayıldığı zaman tarifi bilinmeyen bir şeyin kavramsal bilgisini vermeyi amaçlaması nedeniyle

³⁵ Taşkın, *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, 73-74.

³⁶ İcî, *el-Mevâkîf*, 45.

³⁷ İcî, *el-Mevâkîf*, 45-46.

³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 2/106.

³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 1/102.

onun hakîkî bir tarifinin yapılması ve yeni bir bilgi vermesi mümkün değildir.⁴⁰ Dolayısıyla tasavvuru birtakım çaba ve kazanım yoluyla elde edilen kavramların tam tarifi (*hakîkî*) yapılabilir. Buna göre bedîhî kavramlar yalnızca lafzî olarak tanımlanabilirken kesbî kavramlar hem hakîkî hem de lafzî olarak tanımlanma imkânına sahiptir.⁴¹ Buradan hareketle bu görüşe sahip kelimacılar yokluğun hakîkî tanımını yapmaya çalışmışlardır.

Yapılan bu tanımlar içerisinde “Ma'dûm, menfiyyu'l ayndır.”, “Ma'dûm, kendisinden haber verilmesi mümkün olmayandır.”⁴² ve “Ma'dûm, ne fâil ne de münfail olandır.”⁴³ şeklindeki üç tanım öne çıkmış ve kaynaklarda kimler olduğu net olarak belirtilmemekle beraber bu hakîkî tanımlar hem kelimacılara hem de felsefecilere nispet edilmiştir.⁴⁴ Bu çerçevede ilk tanımın kelimacılara, ikinci tanımın felsefecilere,⁴⁵ ikinci tanım gibi üçüncü tanımın da felsefecilere ait olduğu dile getirilmiştir. “Ma'dûm, fâil veya münfail şeklinde taksim edilemeyendir.”, “Ma'dûm, hâdis ve kadîm şeklinde taksim edilemeyendir.” şeklinde hakîkî tanımlar da yapılmış ve bunlar da felsefecilere dayandırılmıştır.⁴⁶

Yokluğun hakîkî olarak tanımının yapılabileceğini iddia edenlere yokluğun ancak lafzî olarak tarifinin yapılacağını savunan kelimacılar tarafından birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Buna göre tanımda kullanılan kelimeler kendilerinin eş anlamlısıyla ifade edildiği için kavramların kendisinden alındığı dolayısıyla yapılan tanımların kısır döngü içerdiği ve

⁴⁰ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019), 35.

⁴¹ Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 1/185.

⁴² Tûsî, *Tecrîdü'l-akâ'id*, 63; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 4; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 1/182.

⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1998, 2/110-111; Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd* (Kılıç Ali Paşa, 537), 2a; Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 1/102-103. Üçüncü tanımla ilgili Şemseddin İsfahânî mevcudun fâil ma'dûmun münfail şeklinde tanımlandığı ifade etmiştir. Ancak bu tanımlı hatalı bulan Cürcânî, onu “Mevcut fâil veya münfail olandır, ma'dûm ise hem fail hem de münfail olmayandır.” şeklinde düzeltmiştir. Bunun için bk. Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 1/183; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/42.

⁴⁴ Âmidî'nin yer verdiği bir bilgiye göre felsefeciler, tek bir önermede hem varlığın hem de yokluğun aynı zamanda birlikte bulunmasının mümkün olmadığı bilgisinin bedîhî olduğu ve insan zihninin bunu hiçbir nazarât çıkarımda bulunmadan akıl edebileceği görüşündedirler. Ona göre önermenin bedîhî oluşunun kabulü yani birinci görüş felsefecilere aittir. Âmidî'nin bu nispeti sebebiyle onun önermenin kesbî olduğunu düşündüğünü varsaymak mümkündür. Çünkü bu görüş felsefecilere aittir derken kelimacıların böyle düşünmediğine atıf yapmış olabilir. Nitekim varlık ve yokluk kavramlarının müşterek olup olmadığı konusunda felsefecilere ait olduğunu söylediği görüşe katılmadığını, ashabının usulüne göre bunun doğru olmadığını aktarmıştır. Bunun için bk. Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/219-220.

⁴⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 4; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 1/182.

⁴⁶ Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 1/103.

tanımların hakîkî değil ancak lafzî olabileceği söylenmiştir.⁴⁷ İlaveten söz konusu tanımların bir şeyin daha kapalı olanla tarifinden ibaret olduğu⁴⁸ ve kısır döngü içermesi sebebiyle de batıl sayıldığı dile getirilmiştir.⁴⁹

Ma'dûmu tanımlamak için kullanılan tariflerin, bir kavramın kendisiyle veya eş anlamlısıyla tarif edilmesine yani biri diğerinden daha açık olmayan başka kelimelerle tanımlanmasına yol açtığı doğrudur. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki ma'dûm gibi küllî, kapsamı kestirilemeyen, sınırlandırılmayan ve anlamı üzerinde anlaşılabilen kavramların tanımlanması güç bir iştir. Bu güçlük konunun uzman ve otoriteleri tarafından kabul edilen bir husustur. Dolayısıyla bu gibi kavramlarda tariften ziyade ma'dûmun vasıflanması ve ma'dûm hakkında açıklayıcı bilgi verilebilmesi üzerinde durulmuştur.⁵⁰ Dolayısıyla bedîhî veya kesbî herhangi bir yolla tasavvur edilen ma'dûmun lafzî ya da hakîkî bir tanımının yapılması gereklidir.

2. Ma'dûmun Tanımlanamaması

Ma'dûm kavramı gerek bedîhî gerekse kesbî olarak hiçbir şekilde tasavvur edilemediği için tanımı yapılamaz. Zira yokluğun tasavvuru için yapılması gereken zihnî ayrışmayı kısır döngüye düşmeden gerçekleştirmek mümkün değildir. Yokluğun düşünülebilmesi için varlığın düşünülmesi gerekir. Hâlbuki yokluk ancak varlığa nispetle düşünülebilmektedir. Dolayısıyla her birinin tasavvuru diğerinin tasavvuruna dayalı olduğundan ne varlığın ne de yokluğun düşünülebilmesi mümkündür.⁵¹ Bu takdirde tasavvuru mümkün olmayan şeylerin de hiçbir şekilde tanımı yapılamaz.

Kaynaklarda mevcûdun dolayısıyla ma'dûmun tanımlanamayacağını iddia edenlerin kim oldukları tam olarak belli değildir. Onlara göre “Bir şey ya vardır ya da yoktur.” önermesi kesin bilgi vermez. Bunun sebebi ma'dûmun tasavvur edilemeyişindedir. Zira ma'dûm tasavvur edilemez. Tasavvur edilen şeyler ayrıışmıştır. Ayrıışan şeyler de sâbittir. Bu takdirde ma'dûm, ma'dûm olmaktan çıkmakta, sâbit olduğu için mevcut kabul edilmektedir ki bu bir çelişkidir.⁵²

⁴⁷ Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 63; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 4; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 1/183; Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/42-43; Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd* (Kılıç Ali Paşa, 537), 2a-2b; Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm*, 1/103.

⁴⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 2/111; Süruri, *Taşköprüzâde'nin el-Meâlim'i*, 45.

⁴⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 4.

⁵⁰ Çağfer Karadaş, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 26-27; Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 17.

⁵¹ İcî, *el-Mevâkif*, 46; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 2/107-108.

⁵² Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 54.

Dolayısıyla bu görüşe göre içinde çelişki barındıran bir önermeden yola çıkılarak kavramların tasavvur edileceği ve bu tasavvura dayanılarak önermede geçen kavramların ister lafzî isterse hakikî bir şekilde tanımlanabileceği savunulamaz.

Sonuç

İnsan aklı varlık kavramının kapsadığı somut şeylerden yola çıkarak zihninde birtakım tasavvurlar üretebilir. Zihninde oluşan bu tasavvurlar hakkında birtakım hükümler verebilir ve nispetler kurabilir. Bu sebeple varlık ve yokluk kavramlarının tasavvur edilmediğini ve tasavvur edilmediği için tanımlanmadığını mutlak anlamda iddia etmek doğru değildir. Bu bağlamda ma'dûmun tasavvurunu bedîhî görenler ve kesbî görenler için ortak bir nokta vardır ki her iki taraf da kavramların tasavvurunu mümkün görür ve bu tasavvurlara bağlı olarak ma'dûmun tanımlanacağını iddia eder. Ayrıldıkları nokta tasavvurun kesbî mi yoksa bedîhî mi olarak gerçekleştiğindedir.

Ma'dûm kavramının bedâheten tasavvur edildiğini savunan kelamcılar arasındaki en belirgin tartışma kavramların künhen mi yoksa bir yönden mi tasavvur edildiği noktasındadır. Mutlak olarak bütünüyle tasavvur edildiğini iddia edenler olsa da çoğunluk bir yönden tasavvurun yeterli olduğunu belirterek önermenin anlaşılmasını sağlayacak derecede içinde barındırdığı kavramların belli bir nispet veya itibarla bilinebileceğini ifade etmişlerdir. Çünkü kavramların künhüyle tasavvur edildiğini iddia etmek, bir yönüyle tasavvur edildiğini iddia etmekten hem ispatı açısından hem de anlaşılması açısından daha zordur. Muhtemelen bunun farkında olan kelamcılar hakikî olarak tasavvur etmenin yanında bir yönden de tasavvurun mümkün olduğuna yer vermeleri bunun göstergesidir. Kaldı ki varlık kavramı bir yana yokluğun varlığa nispetle bilinmesi ve tasavvur edilmesi, onun bir nispetle veya bir yönle bilindiğini ve tasavvur edildiğini göstermektedir. Bu sebeple yokluk kavramının hakikî olarak mutlak bir şekilde bedîhî olmasa bile onunla ilgili hükümlerin varlığa nispetle bilinebilmesinden dolayı bu itibarla bedîhî olduğunu söylemek mümkündür.

Ma'dûmun tasavvurunu bedîhî görmek bir anlamda ma'dûmun tanımlanamayacağı anlamına gelebilmektedir. Ancak söz konusu görüşü ma'dûmun hiçbir şekilde tanımlanamayacağı görüşünden ayıran nokta, bir yönden de olsa tanımlanabileceğine imkân vermesidir. Ma'dûm hangi şekilde tanımlanırsa tanımlansın insan zihni kavramları anlamak ve anlamlandırmak için bir yönden de olsa tanımlamaya ve betimlemeye ihtiyaç duyar. Eş anlamlı kelimelerle tanımlanma çabası dahi olsa bir kavram anlaşılıyorsa, zihinde onunla ilgili bir şeyler oluşuyor ve çağrışım yapıyorsa bir kavramın tanımlanması daha uygundur. Kaldı ki bir kavramın hiçbir yönden tanımlanamayacağını iddia etmek bile onun hakkında bilgi vermek

demektir. Dolayısıyla kavramların tanımlanmasına imkân tanınmalıdır. Bir şeyin tanımının elde edilmesi mümkün değil diye o şeyin tanımlanmasını terk etmek de doğru bir yaklaşım değildir.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*. İz Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Altaş, Eşref. "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 30 (2013), 59-79.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *el-Mübîn fî şerhi meânî elfâzi'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*. thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2. Basım, 1993.
- ARICI, Mustakim. *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce: Katibi Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Daru'r-Reyyan li't-Türas, 1983.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü't-Tecrîd (Tesdaü'l-kavâ'id fî şerhi Tegrîdi'l-akâid'in içinde)*. thk. Eşref Altaş vd. İstanbul: Neşriyâtu Vakfî'd-Diyâneti't-Türkî, 2020.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Çelebi, İlyas - Topaloğlu, Bekir. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Ebherî, Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal. *Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2453.
- Esterâbâdî, Muhammed Cafer Şerî'atmedâr el-. *el-Berâhînü'l-kâtî'a fî şerhi Tegrîdi'l-akâidi's-sâti'a*. thk. Merkezü'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmî. 4 Cilt. Kum: Müessese-i Bustân-i Kitâb, 1424.

- Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1988.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Nihâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*. thk. Fazıl el-İrfan. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 2. Basım, 2009.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kâdî Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Misbâhü'l-ervâh fi usûli'd-dîn*. thk. Saîd Fûde. Amman: Dâru'r-Râzî, 2007.
- Kâdî Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Karadaş, Çağfer. *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Karadaş, Çağfer. *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kâtibî, Necmüddîn el-. *Hikmetü'l-ayn (Varlık Hikmeti)*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kuşçu, Alaüddin Ali b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 537.
- Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali. *Şevârikü'l-ilhâm fi şerhi Tecrîdi'l-keîâm*. thk. Esed Alizade. 5 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 3. Basım, 2012.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Kum: Zevi'l-Kurbâ, 2007.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin. *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme (Sistemik Ontoloji)*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2020.

- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Me'âlimu usûli'd-din*. thk. Taha Abdürraûf Sa'd. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Süruri, Ahmet. *Taşköprüzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref el-Hüseyini. *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail - Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015.
- Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref el-Hüseyini. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.
- Şemseddin İsfahânî, Ebu's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*. thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî. 2 Cilt. Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2012.
- Taşkın, Bilal. *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Tecrîdü'l-akâid*. thk. Abbas Süleyman. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2. Basım, 2019.

The Discussions on the Definition of Ma'dûm in the Context of the Arbitrariness of the Conception of Ma'dûm in the Mutahakhirun Kalâm

Research Assistant Ph.D. Sercan YAVUZ

Extended Summary

Due to the influence of Peripatetic philosophy on kalâm, the topics of 'umûr al-âmma became a major focus of the later kalâm period. Addressing such abstract and general concepts as existence, non-existence, and quiddity or essence (mâhiyyah), topics of 'umûr al-âmma were reconsidered by theologians and often appeared in the introduction of their works. The notion of existence is one of the most common concepts in 'umûr al-âmma, not only because it is quite comprehensive but also because it is intertwined with other notions. Its relative significance also brings some related concepts, such as non-existence, to the forefront. Non-existence is included as a subject in 'umûr al-âmma as it is the opposite of existence. Therefore, the debates on existence directly affect non-existence.

Theologians have discussed many issues related to existence, such as the definition of existence, the conception of existence, the commonly accepted meaning of existence, the relation between existence and essence, and mental existence (wujûd al-dihni). In these discussions, the issues related to the definition of existence are addressed based on the conception of existence, and whether the concept of non-existence could be defined implicitly became a part of this discussion. Therefore, these discussions on the definition of existence also encompass the notion of non-existence. Based on these discussions, three views have been put forward about the definition of existence. According to the first view, since the notion of existence is considered to be self-evident, it defies an easy definition. It can only be described verbally. According to the second view, since the conception of existence is considered acquisitional (kasbî), it can be defined verbally. According to the third view, because existence cannot be conceptualized in any way, neither in a self-evident way nor in an acquisitional sense, it is impossible to define it. In line with this, three different views have emerged regarding the definition of ma'dûm, depending on whether it is conceptualized in a self-evident way or through acquisition. The first is that, since the conception of the non-existent is self-evident, it can only be described in words, not in essence. Second, since the conception of the ma'dûm is regarded as acquisitional, it can be defined verbally. Thirdly, since ma'dûm is neither self-evident nor acquisitional, it is not possible to define it in any way. Based on these views, it is possible to categorize the discussions on the definition of ma'dûm into two: its definition depending on the self-evident/acquisitional conceptualization and the inability to define it without conceptualization.

The self-evident conception of ma'dûm refers to the spontaneous formation of this notion in the human mind, and concepts that arise spontaneously do not need to be defined directly because they are self-evident. Therefore, the theologians who hold this view argue that ma'dûm does not need to be defined; it can only be defined verbally to draw attention to it. This is because concepts that arise spontaneously in the mind do not need a definition. Similarly, as no other concept can describe the concept of ma'dûm better than itself, there is no need to define it. The verbal description is not intended for providing information about an unknown thing, but for providing some reminders that will evoke it and draw attention to it. Therefore, since its conception is self-evident, it cannot be defined in essence.

What is meant by the acquisitional conception of ma'dūm is the conception by the human mind through endeavour, acquisition, and intuition. According to this perspective, as ma'dūm cannot be conceptualized spontaneously, it needs to be defined or described. In this case, because ma'dūm is conceptualized in an acquisitional sense, it can be defined in essence, and what is defined in essence can also be defined verbally. In other words, since its conception is based on some effort and acquisition, it needs to be defined directly. Therefore, a verbal definition of ma'dūm can be offered. It is quite easy to define something verbally if it can be defined in essence.

The claim that ma'dūm cannot be defined is based on the fact that it can hardly be conceptualized. This is because non-existence can be perceived in relation to existence; in other words, the conception of non-existence depends on that of existence. In this case, since the conception of one depends on the conception of the other, neither existence nor non-existence can be conceived. Therefore, an inconceivable concept cannot be defined in any way.

Guided by the views outlined above, this study addresses the discussions and criticisms regarding the possibility of defining ma'dūm based on how it is conceptualized. Based on these discussions, criticisms, and the corresponding responses to these criticisms, this study discusses whether it is possible to define the notion of ma'dūm or not.

Keywords: Kalām, Ma'dūm, Conception, Definition, Bedihī, Kesbī, Lafzī, Haqīqī.

Vaz' İlminin Bilim Tasnifindeki Yerinin Tespiti

An Evaluation of the Relations Between Religiosity, Healthy Life Style Behaviours and Quality of Life

Arş. Gör. Dr., Zahit KAPLANGÖZ

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

zahitkaplangoz@aksaray.edu.tr

[0000-0003-3789-0951](https://orcid.org/0000-0003-3789-0951)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

21 Ekim / October 2022

03 Mart / March 2023

15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kaplangöz, Zahit. "Vaz' İlminin Bilim Tasnifindeki Yerinin Tespiti", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 180-202.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1192954>

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

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

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

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

Vaz' İlminin Bilim Tasnifindeki Yerinin Tespiti

Öz ► Klasik dönem İslam düşünce geleneğinin tabî seyri içerisinde gelişen dil bilim çalışmalarından biri de vaz' ilmidir. Kısaca lafız-anlam ilişkisini açıklamaya çalışan vaz' ilmi belirli lafız türlerinin anlamlarına nasıl yüklendiğini incelemektedir. Modern dönem dil çalışmaları ise dilbilim çalışmaları olarak nitelendirilir. Aslında çatı bilim olarak da ifade edebileceğimiz dilbilimin altında farklı kategoride dil çalışmaları yürütülmektedir. Bu bağlamda bazı araştırmacıların klasik dönem İslam düşüncesi ürünü olan vaz' ilmi ile modern dönem dil çalışmaları arasında ilişki kurma çabasında olduğu görülmektedir. Bu çalışmada söz konusu iddialar tahlil edilecek böylece vaz' ilminin modern bilim tasnifindeki karşılığı tespit edilecektir. Bu amaçla öncelikle klasik dönemden başlanılarak vaz' ilmi üzerine yazılmış on tane eserin içerikleri ortaya konulacak böylece vaz' ilminin aslı ve tâli konularının tespiti gerçekleştirilecektir. Sonrasında vaz' ilminin incelediği lafız türlerinin anlamlarına nasıl vaz' olduğu örneklerle gösterilecektir. İkinci kısımda ise iddiaya konu olan dilbilim, sözcükbilim, sözlükbilim ve göstergebilim hakkında kısaca bilgi verilip bunlarla vaz' ilmi arasında benzerlik ve farklılıklara işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Vaz' İlmi, Bilim Tasnifi, Dilbilim, Göstergebilim

Determining the Place of Wağ in the Science Classification

Abstract ► One of the results of language studies, which has an important place in the classical period of Islamic thought, is the emergence of the science of wağ'. In short, the science of wağ, which tries to explain the relationship between utterance and meaning, tried to explain how certain types of utterances are attributed to their meanings. Modern period language studies, on the other hand, are called linguistic studies. In fact, different categories of language studies are carried out under linguistics, which we can also describe as a roof science. In this context, it is seen that some researchers are trying to establish a relationship between the science of wağ, a product of classical period Islamic thought, and modern period language studies. In this study, the claims in question will be analyzed so that the equivalent of wağ science in the modern science division will be determined. For this purpose, first of all, the contents of ten works written on the science of wağ will be revealed, so that the main and secondary subjects of the science of wağ will be determined. Afterwards, it will be shown with examples of how the meanings of the types of words examined by the science of wağ are given. In the second part, brief information will be given about linguistics, lexicology, lexicography, and semiotics, which are the subject of the claim, and the similarities and differences between them and the science of wağ' will be pointed out.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Wağ Science, Classification of Science, Linguistics, Semiotics

Giriş

İlimler tasnifi, çoğu kere amaç, yöntem ve konu açısından ilimler arası farklılıkları, benzerlikleri ve aralarındaki ilişkiyi göstermek ve bu şekilde ilmi verimliliği sağlamak

amacıyla yapılmıştır.¹ Bilimleri sınıflandırmanın önemli bazı nedenleri bulunmaktadır. Örneğin, bu yolla bilimler arası birliğin anlaşılması sağlanacaktır. Ancak söz konusu durum bilgi alanlarının farklılığını ortaya çıkarmaya bağlıdır. Farklılığın net olarak ortaya konulmadığı ve bu sebepten ötürü sınıflandırılmayan unsurların doğru bir şekilde bütünleşmeleri mümkün değildir. Sınıflandırmalarda, bilimlerin inceleme konuları, nitelikleri, yöntemleri göz önüne alınmaya çalışılması gerekmektedir.²

Bu itibarla klasik dönemlerde bir ilmin belirli konu ve amaç dairesinde yapılan çalışmalarının modern dönemde bir ilim dalı altında yapılan çalışmalar ile irtibatlandırılması büyük bir önem arz edecektir. Böylece benzer problemlerin açıklanmasında farklı bakış açıları gündeme geleceği gibi zaten açıklığa kavuşturulmuş sorunların tekrarına düşülmeyecek, ilmi bir bütünlüğe ulaşılabilecektir. Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) er-Risâletü'l-vaz'îyye adlı eserinin ilk nüvesini teşkil ettiği vaz' ilmi için de benzer bir durumdan söz etmek gerekmektedir. Mezkûr eserin ardından vaz' ilmi ile ilgili pek çok risale yazılmış, benzer bir ilgi günümüz çalışmalarında da kendisini göstermiştir.

Son dönemlerde vaz' ilmi hakkında yazılan eserlerde bu ilmin modern ilim tasnifinde hangi kategoriye dâhil olduğu hakkında birbirinden farklı görüşlerin belirtildiği görülmektedir. Cengiz, genel olarak modern dönem dil çalışmalarının çatısını oluşturan dilbilim ile vaz' arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmaktadır.³ Diğer yandan dilbilimin alt bilim dalları ile de irtibatlandırıldığı görülmektedir. Bu açıdan Özdemir, söz konusu ilmi sözcükbilim ile ilişkilendirirken,⁴ Yıldırım sözlükbilim ile ilişkilendirmektedir.⁵ Ayrıca Bozkurt gösterge bilim ile irtibatlandırmaktadır.⁶ Buradaki iddiaları ele almadan önce vaz' ilminin temel ögesi olan vaz' kavramının, özellikle Îcî öncesi dönemde nasıl ele alındığı ve Îcî sonrası döneme etkileri hakkında genel bilgiler verilecektir.

¹ Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 21; Hidayet Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 320.

² Tahir Erdoğan Şahin, "Bilimlerin Sınıflandırılması", *Eğitim Dergisi* (Erişim 15 Temmuz 2022).

³ Mehdi Cengiz, "Molla Lütfi Özelinde Dilbilim- Vaz' ilişkisi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* (2021).

⁴ İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 126.

⁵ Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir/Alî Kuşçu (İnceleme - Değerlendirme)* (İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 57.

⁶ Çetin Bozkurt, *Vaz' İlmi ve Ferdinan De Saussure'de Göstergeler* (İzmir: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

1. İcî Öncesi Vaz' Kavramı

Sözlükte, “bir şeyi bir yere koymak” anlamında olan⁷ vaz'ın kabul edilen ıstılahî anlamı, bir lafzın kendi başına (herhangi bir karine yardımı olmaksızın) bir manaya tahsis edilmesidir.⁸ Bu kavramı bir konu altında inceleyen bilim dalları ve ele aldıkları konuları şu şekilde özetlemek mümkündür:

a- Fıkıh usulü ilminde lafızların tanımı, taksimi ve müfred lafızların devri konusu:

aa. Lafızların tanımı ve taksimi: İcî öncesi bir kavram olarak vaz' ifadesi âm ve hâss lafızların tarifinde fıkıh usulü metinlerinde görülmektedir. Örneğin Ebü'l-'Usr Pezdevî (ö. 482/1089) hâss lafızların tarifini *الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفرد* (has, tek başına bir anlamı göstermek üzere vaz' olan bütün lafızlardır) şeklinde ifade etmekte⁹ ve açıkça görüleceği üzere tarifte vaz' lafzını kullanmaktadır.¹⁰

Ayrıca İcî sonrası vaz' ilminde ele alınacak olan lafızların taksimi konusunun ilk olarak yine fıkıh usulü metinlerinde incelendiği görülmektedir. Lafızların ilk anlamından sonra başka bir anlama vaz' olunması hakkında bazı görüşler ileri süren Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), şayet vaz' olunan ilk anlam ile ikinci anlam arasında bir münasebet varsa bu tür lafızlara menkul lafızlar demek ve söz konusu lafızlara ikinci anlamı verene göre bir taksim yapmaktadır. Örneğin lafza ikinci anlam bir vahiy tarafından verilmişse bu lafız şer'î menkul, eğer toplumun geneli tarafından verilmişse örfî menkul olarak nitelemektedir. Ayrıca ikinci anlamı toplumun geneli değil de toplumun içerisindeki belli bir zümre tarafından verilmişse

⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el- Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2001), “vz'a”, 3/48; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Nasr el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Beyrut: Dârü'l-'ilm li'l-melâyîn, 1407/1987), “vz'a”, 3/1299, 1300; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), “vz'a”, 8/396.

⁸ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987), 357; İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.), 2/11; Zahit Kaplangöz, *Kemaleddin Mes'ud Şirvani'nin Şerhu'r-risaleti'l-vaziyyesi ve Mir Ebu'l-Beka b. Abdalbaki'nin Haşiyesi (Tahkik ve İnceleme), Değerlendirme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 46.

⁹ Fıkıh usulünde lafızların âm ve hâss şeklinde yapılan taksim benzerini mantık ilminde de görmek mümkündür. bk. Adem Evmeş, “Ebherî'nin Hidâyetü'l-hikme ve İsâgûcî isimli Eserlerinin Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (2020), 739.

¹⁰ Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el- Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)* (Karaçi: Matbuatu Cavid, t.y.), 6.

bu tür lafızlara ıstilahî menkul demektir.¹¹ Lafların şer'î, örfî ve ıstilahî olarak farklı gruplar altında incelenmesi İcî sonra vaz' eserlerinin bir kısmında görülmektedir.

ab. Müfred Lafızların Devri: Vaz' kavramının tarifiyle alakalı bu konu vaz'ın var olabilmesi için öncesinde bir lafız ve bir anlamın olması ilkesi ile alakalı bir durumdur. Bu probleme Fahreddin er-Râzî, lafzın anlamına vaz' olunmasında bu lafzın yeni bir anlama işaret etmemesi gerektiğini şayet böyle olursa devr meydana geleceğini belirterek işaret etmiştir.¹² Yukarıda da ifade edildiği üzere vaz' yeni bir anlama işaret edemez. Çünkü zaten var olan bir lafza önceden var olan bir anlamın tahsis edilmesidir. Bu inceliğe dikkat çeken Fahreddin er-Râzî, mezkûr konunun daha sonrasında hem mantık¹³ ilminde hem de vaz' ilminde¹⁴ tartışılmasına vesile olmuştur.

b- Beyan ilminde mecaz lafızların vaz'ının olup olmaması konusu:

Vaz' kavramının ıstilahî anlamında her hangi bir lafzın bir anlama tahsis edilmesi olduğu ifade edilmişti. Ancak buradaki lafız ifadesinin bütün lafız gruplarını kapsayıp kapsamaması İcî öncesi ele alınan konulardan birisi olarak dikkat çekmektedir. Sekkâkî (ö. 626/1229), özellikle vaz'ı tanımlarken lafzın kendi başına bir anlama tahsis edilmesini vurgulamış, 'kendi başına' ifadesi ile söz konusu lafzın bir karineye ihtiyaç duymadan anlamını göstermesi gerektiğini belirtmiştir. Buna göre o anlamını bir karine yardımı ile gösteren mecaz lafızları tarihten çıkartmakta ve mecaz lafızların vaz' olmadığı görüşünü ortaya atmaktadır.¹⁵ Sekkâkî'nin işaret ettiği bu durum İcî sonrası vaz' ilmi literatüründe de dikkat çekilen bir husustur.¹⁶

¹¹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle), 228, 229; Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu Anlatabilmenin İmkânı* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 169-172.

¹² Râzî, *Mahsûl*, 198, 199.

¹³ Ebû Abdillâh Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tahtani er- Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr şerhu Metâli'u'l-envâr fi'l-mantık mea ta'likâti es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî 1*, thk. Usâme es-Sâidî (Kum: Menşûrâtu zevi'l-kurbâ, h.1395), 1/106, 107.

¹⁴ Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah İsferyâinî, *İsâm 'ale'l-Vaz'ıyye* (İstanbul: yy.), 22.

¹⁵ "Elinde kılıç olan bir aslan gördüm" cümlesinde aslan mecaz anlamda kullanılmıştır. Bu lafzın mecaz anlamda kullanılması ise "elinde kılıç olan" ifadesine bağlıdır. Şayet bu ifade olmasa aslanın hakiki anlamda kullanıldığına hükmedilecektir. Buna göre bir lafzın mecaz anlamda kullanılması için hakiki anlamın ortaya çıkmasına engel olacak bir karinenin bulunması gerekmektedir.

¹⁶ Ebü'l-Kâsım b. Bekr el-Leysî es- Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Adudiyye fi ilmi'l-Vaz'*. Muhammed Zennun Yunus Fethi (Amman: Darü'l-Feth, 2016/1437), 10.

c- Kelam ve felsefe ilimlerinde dilin kökeni/vâzı konusu:

Îcî öncesi en geniş şekilde tartışılan konuların başında hiç şüphesiz dilin kaynağı konusu gelmektedir. Aslında bu konunun sadece İslam döneminde değil, İslam öncesi Hint, Yunan gibi farklı pek çok medeniyette de incelendiği görülmektedir.¹⁷ Dilin kökeni konusu bilim dallarının konuya yaklaşımı çerçevesinde içerikleri aynı olsa da farklı isimlerle ele alınmıştır. Örneğin kelam ilminde bu konu daha çok “ta’lîm-i esmâ” konusu etrafında incelenirken,¹⁸ vaz’ ilminde “vâzı” konusu dahilinde ele alınmıştır.¹⁹ Bu konu hakkında ortaya atılan iddialar şu şekildedir:

- 1- Genel olarak dilin asıl kaynağının ilahi bildirim yani tevkîfî olarak,
- 2- İnsanların üzerinde uzlaşması yani ıstîlâhî olarak,
- 3- Her iki şekilde de olabileceği yani tevakkufî olarak gerçekleştiğidir.

İlk iddia Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'ye (ö. 324/935-36) ikinci görüş Ebû Hâşim el-Cübbâtî'ye (ö. 321/933) nispet edilirken²⁰ üçüncü görüşün sahibi Bâkîllânî'dir²¹ (ö. 403/1013). Bu görüşlerin yanında lafız ve anlam arasında doğal bir ilişkinin var olup bir vâzıya ihtiyacın olmadığını iddia eden Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'nin²² (ö. 250/864) görüşünü ve Fârâbî'nin (ö. 339/950) insanın potansiyeli gereği dil oluşturma yeteneğine sahip olması yani meleke teorisini de var olan diğer iddialar arasında kabul etmek gerekir.²³ Özellikle Saymerî'nin

¹⁷ Ferruh Kahraman, “Hz. Âdem’e Öğretilen İsimler: İslâmî İlimlerde Dilin Kökeni, Modern Bilimlerde Dilin Önemi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2021), 358; Mustafa Sönmez, “Kelamcılara Göre “Dillerin Kaynağı” Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 183–186.

¹⁸ Arvas Hamdullah, “Kelâm’da “Ta’lîm-i Esmâ”: Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 502.

¹⁹ Abdulhamîd Anter, *İlmu'l-Vaz'* (Kuveyt: Dârü'z-Zâhiriyye, 2017), 23.

²⁰ Râzî, *Mahsûl*, 181, 182.

²¹ Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *et-Takrîb ve'l-irşâd: es-Sagîr* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 420.

²² Râzî, *Mahsûl*, 181.

²³ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlûğ et-Türkî Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986), 77.

görüşünün daha sonraları İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) kabul ettiği dilin doğayı taklit ederek ortaya çıktığı yani doğalcılık²⁴ yaklaşımına dönüştüğü söylenebilir.

Dilin kaynağı konusu ilk dönemlerde oldukça yoğun bir şekilde tartışılmış olmasına rağmen sonraki dönemlerde sadece ilk dönemlerde zikredilen görüşlerin verilmesi ve bunlardan bazılarının tercih edilmesiyle yetinildiği görülmektedir. Gazzâlî (ö. 505/1111) aklen burada zikredilen iddiaların hepsinin mümkün olduğunu ancak gerçekleşmesi açısından bu hususta yer alan bilgilerin burhan derecesinde akli bir delile veya mütevâtir bir habere dayanmadığını belirtmektedir. Bu sebepten ötürü mezkûr konu hakkında tartışma yapılmasının faydasız bir iş olacağı görüşünü ileri sürmektedir.²⁵ Süyûtî (ö. 911/1505) ise bu görüşe karşı çıkmış ve vâzın bilinmesinin bazı faydalarının olduğunu iddia etmiştir.²⁶ Vâzı konusu her ne kadar vâz literatürüne dahil bazı eserlerde üzerinde durulmuş olsa da yukarıda belirtildiği üzere sadece önceki görüşlerin verilmesi ile yetinilmiş ve yeni bir açılım yapılmamıştır.

d- Tefsir ilminde lafızların anlamlarının tahrif edilmesi konusu:

Tahrif hakkındaki genel tanım “bir sözün veya yazının asıl manasının değiştirilmek suretiyle bozulması” şeklinde yapılabilir.²⁷ Tahrifin vaz' konusu ile alakası tanımında da görüleceği üzere lafızların asıl anlamlarının yani vaz' oldukları anlamın farklı bir anlama tebdil edilmesi ile meydana gelmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak söz konusu değişiklik yeni bir ıstılah ortaya koymak için değil, belirli bir amaç doğrultusunda var olan anlamı bozmaya çalışmak için yapılmıştır. Bu bağlamda içerisinde vaz' lafzından türeyen مواضع/mevziler ifadesinin bulunduğu Kur'ân'daki ayetlerin nasıl yorumlandığına bakılması gerekir. Söz konusu ifade Nisâ sûresi 46. ve Mâide sûresi 13. ayetlerinde ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾) “*Kelimeleri konuldukları yerlerden çıkarıp tahrîf ederler*”²⁸ şeklinde geçmekte iken Mâide sûresi 41. ayette (﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾) “*Konuldukları yerlerden sonra kelimeleri tahrîf*

²⁴ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Âlimü'l-kütüb, t.y.), 1/46, 47.

²⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993), 181.

²⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, nşr. Abdulkakim Atiyye (Şam: Dârü'l-Beyrûtî, 2006), 26.

²⁷ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-türâsi'l-Arabî, 1420), 11/359.

²⁸ Nisâ 4/46; Mâide 5/13

ederler”²⁹ şeklindedir. Müfessirlerin geneli عَنْ مَوَاضِعِهِ “mevzilerinden tahrîf edilmesi” ifadesi ile anlamın bozulması مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ “mevzileri konulduktan sonra” ifadesi ile lafzının değiştirilmesi olarak kabul etmişleridir.³⁰ Anlamın bozulması hakkında Mâtürîdî (ö. 333/944) batıl yorumlarla gerçekleşebileceğini belirtmiştir.³¹ Bu ifadelerden lafzın vaz’ olunduğu anlamın değişik amaçlarla yorumlanarak ilk anlamından çok farklı hatta onun tam tersine değişik anlamlar ortaya çıkarıldığı görülmektedir. Diğer tahrif unsuru olan lafızda değişikliğin ise konumuz ile doğrudan bir alakası bulunmamaktadır.

Buraya kadar İcî öncesi çeşitli bilim dallarında vaz’ kavramının nasıl ele alındığı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Söz konusu konulardan bazılarının ileride de görüleceği üzere İcî sonrası teşekkül eden vaz’ ilminde de incelendiği anlaşılmaktadır. Şimdi vaz’ ilmi hakkında genel bilgiler verilip modern bilimlerle arasında iddia edilen ilişkiler incelenecektir.

2. Vaz’ İlmi: Tanımı, Konusu ve İşlenişi

Vaz’ ile uğraşan ilk dönem alimlerinin, onu farklı bir ilim olarak tanımlamaktan ziyade onun fonksiyonu üzerinde durdukları görülmektedir. Nitekim Ali Kuşçu (ö. 879/1474), vaz’ı sözcükbilimin bir ilkesi olarak görüp, vaz’ı sözü edilen bilime ulaşmak için bir ön koşul olarak kabul etmektedir.³² Ayrıca İsmâuddin el-İsferâyînî (ö. 945/1538) Vaz’ ile ıstılah haline gelmiş bazı lafızların mefhumlarına dair bilgilere ulaşılabilceğini ifade etmiş böylece terim haline gelmiş lafızlar ile vaz’ı birbiriyle irtibatlandırmıştır.³³ Molla Lütfi (ö. 900/1495), vaz’ın lafız ve anlam arasındaki olgusal durumuna işaret ederek bu durumu meydana getiren kuralların ve itibarların ortaya konulması gerektiğini ancak hala bu konuda bir kitabın telif edilmediğini işaret etmiştir.³⁴ Diğer müellifler gibi bu yaklaşımıyla Molla Lütfi’nin de vaz’ı ayrı bir bilim olmaktan ziyade bazı kuralları tam anlamıyla belli olmayan metafiziksel bir varlık şeklinde kabul ettiğini söylemek mümkün olacaktır.

²⁹ Mâide 5/41

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Ferruh Kahraman, “Tefsîrde Kitab-I Mukaddesin Tahrîfi Meselesi: I (Tahrîf Kelimesi Bağlamında)” (Erişim 3 Şubat 2023), 194, 195.

³¹ Ebû Mansur Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2004), 1/285.

³² Alâeddin Ali b. Muhammed Ali Kuşçu, *Unkûdü’z-zevâhir fi’s-sarf*, thk. Ahmed Afîfî (Kahire: Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, 2001), 169; Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdü’z-Zevâhir*, 49.

³³ İsferâyînî, *İsâm ‘ale’l-Vaz’iyye*, 7.

³⁴ Lütfullah b. Hasan et-Tokâdî Molla Lütfi, *el-Metâlibu’l-ilâhiyye fi mevzû’âtı’l-ulûmi’l-lugaviyye* (İstanbul: Kitabevi, 2012), 210.

Vaz'ı bir ilim olarak ifade eden ilk müelliflerden Taşköprizâde (ö. 986/1561), “*vaz' ilmi; vaz'ın tanımından, onun şahsi ve nevi kısımlarından ayrıca (lafızların) madde ve kalıp bakımından nasıl vaz' edildiğinden bahseder*” şeklindeki tanımıyla mezkûr ilim hakkında bilgi vermektedir.³⁵ Bu tanımın daha sonraki müelliflerce kabul edildiği³⁶ görülmekle birlikte bazı müelliflerin “*Arapça lafızların nasıl vaz' edildiklerinin bilgisini araştırır*”³⁷ şeklinde daha genel tanımlar yaptıkları da olmuştur.

Zikredilen tanımlar ve daha sonra iddia edilen bilim dallarıyla aralarındaki bağlantıyı incelemek için vaz' hakkında yazılan eserlerde ele alınan konuların ortaya konulması gerekmektedir. Bu alanda yazılan ilk eserin *er-Risâletü'l-vaz'ıyye* olduğunu belirtmiştik. Bu eserde ele alınan konular şunlardır: Şahsi vaz' başlığı altında isim, masdar, müştak, fiil, harf, zamir, mevsûl, ismi işaret konularıdır.³⁸ Ali Kuşçu'nun *Unkûdu'z-zevâhir* adlı eserinde vaz'ın sistematik bir şekilde ilk defa ele alındığı görülmektedir.³⁹ O, ilk risaleden farklı olarak şahsi vaz' ve ona dahil olan lafız türlerinin yanında nevi vaz' kısmını yani mürekkep ve mecaz lafızlar kısmını incelemekte,⁴⁰ vaz'ı daha sonra mevzu, mevzu leh açısından değerlendirmektedir. Bu kısımlarda müşterek, menkul ve zımnî vaz' hakkında bilgiler vermektedir.⁴¹ Ayrıca vâzî konusu da ele alınmıştır.⁴² Molla Lütüfî *Metâlib* adlı eserinde şahsi ve nevi vaz'ları ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bu konular altında yukarıda bahsedilen lafız türleri ve sarf ilmine dahil olan kelime çeşitlerinin vaz'ları (*فَعَل* /fe-a-le kalıbının vaz'ı gibi) hakkında bilgi vermektedir.⁴³

³⁵ Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprizade Ahmed Efendi, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzû'âtı'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985), 1/125.

³⁶ Yûsuf ed- Dicvî, *Hulâsatü ilmi'l-Vaz'* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1920), 3; Eğinli İbrahim Hakkı Efendi, *Metnun fi'l-Vaz' li'l-Eğînli*, "Meşihat Müsteşarı Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin Vaz' İlmine Dair Risalesinin Tahkik ve Tahlili", nşr. Musa Alak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 47.

³⁷ Ebu Bekir es- Sûrî, “el-Lümeu' fi ilmi'l-vaz'”, *el-Mecmû'u'l-Vaz'*; ed. Muhammed Yusuf İdrîs (Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2016a), 107; Receb b. Mehmed Ali Hacerzade, *Şerhu risale-i cedide ala kavâ'idü'l-vad'ıyye* (İstanbul: yy., 1038), 2.

³⁸ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdülgaffâr İcî, “er-Risâletü'l-vaz'ıyye”, *Mecmû'atu'l-vaz'ıyye* (İstanbul: Safa ve Enver Matbaası, 1311), 79, 80.

³⁹ Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir*, 49, 50.

⁴⁰ Ali Kuşçu, *Unkudü'z-zevâhir*, 172.

⁴¹ Ali Kuşçu, *Unkudü'z-zevâhir*, 176, 195, 196, 205.

⁴² Ali Kuşçu, *Unkudü'z-zevâhir*, 180.

⁴³ Molla Lütüfî, *Metâlibü'l-ilâhiyye*, 152, 153, 154, 210, 211, 212.

Vaz' konusu hakkında yazılan genelde küçük hacimli risalelerde özellikle Ali Kuşçu'nun vâzı, mevzu leh ve mevzu ayrımı çerçevesindeki yaklaşımının bir benzerini görmek mümkündür. Hacerzâde (öl. 1311/1893) ve Eğinli'nin (öl. 1311/1894), vaz' risaleleri sözü edilen eserler arasında gösterilebilir.⁴⁴ Bununla birlikte bazı eserlerde mezkûr taksime ek olarak tevili vaz' yani mecazlarda vaz' konusu ayrı bir başlık altında işlenmektedir.⁴⁵ Her ne kadar ana başlık sayısında farklılık olsa da alt konularda büyük oranda benzerlik bulunmaktadır. Bazı eserlerde ise yukarıda sayılan konular herhangi bir ana başlık olmadan ele alınmıştır. es-Sûri'nin *el-Lumâ*⁴⁶ ve Şibrâvî'nin *el-Minhe*⁴⁷ eserleri bu şekilde yazılmıştır. Dede Cöngi, (öl. 975/1567)⁴⁸ İskenderânî⁴⁹ ve Müderris'in⁵⁰ vaz' risalelerinde ise sadece şahsi ve nevi vaz' konuları ve buna dahil olarak fiil, harf ve isim türlerinin vaz'larının tahlilin yapıldığı görülmektedir.

Bütün bu incelemelerden sonra vaz' risalelerinin temel konusunun şahsi ve nevi vaz' ile bu konular altında fiil, harf, isim ve isim türleri ayrıca mecaz ve nekra lafızların nasıl vaz' olunduğuna dair bilgi ve tartışmaların yapılması olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan sözü edilen konuların mevzu, mevzu leh gibi üst başlıklar altında da incelendiği olmuştur. Önceden belirtildiği üzere vaz'ı gerçekleştiren kimsenin varlığı ve kimliği hakkındaki tartışmalar vâzı konusu altında gerçekleşmiştir. Bazı risalelerde yer alırken diğerlerinde yer almaması mezkûr konunun vaz' ilminin temel konusu değil de onu tamamlayan yan unsuru olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Nitekim bu konuda yapılan değerlendirmeler ilmin kurucusu İcî sonrası özgün fikirler olmayıp daha çok ilk dönem kelâmî fırkaların görüşlerinin aktarılması olarak gerçekleşmektedir.⁵¹ Ancak bazı eserlerde mezkûr konu içerisinde lafzın ilk anlamından farklılaşarak çeşitli alanlarda (örfi, ıstılâhî gibi) kullanılmasına dair bilgiler de verilmiştir.⁵²

⁴⁴ Hacerzade, *Şerhu risale-i cedide*, 3, 4, 5; Eğinli İbrahim Hakkı Efendi, “,” *Metnun fi'l-Vaz' li'l-Eğinli*, 48.

⁴⁵ Dıcvî, *Hulâsatü ilmi'l-vaz'*, 7; Anter, *İlmu'l-Vaz'*, 46, 47.

⁴⁶ Ebu Bekir es- Sûri, “el-Lümeu' fi ilmi'l-vaz'”, *el-Mecmûu'l-Vaz'*, ed. Muhammed Yusuf İdrîs (Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2016b).

⁴⁷ Abdülhâlık Şibrâvî, “el-Minhetü'l-ilâhiyyetü fi'l-gavâidi'l-vaz'iyye”, *el-Mecmûu'l-Vaz'*, ed. Muhammed Yusuf İdrîs (Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2016).

⁴⁸ Dede Cöngi, Kemâlüddîn İbrâhîm b. Bahşî b. İbrâhîm, “Risâletü'n fi'l-Vaz'”, *el-Mecmûu'l-Vaz'*, ed. Muhammed Yusuf İdrîs (Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2016).

⁴⁹ Seyyid Muhammed Selim el-İskenderânî, “Safâu'n-nebi' fi ilmi'l-Vaz'”, *el-Mecmûu'l-Vaz'*, ed. Muhammed Yusuf İdrîs (Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2016).

⁵⁰ Abdülkerim el-Müderris, “et-Tibyânu ve'l-hulâsatü fi ilmi'l-Vaz'”, *el-Mecmûu'l-Vaz'*, ed. Muhammed Yusuf İdrîs (Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2016).

⁵¹ Ali Kuşçu, *Unkudü'z-zevâhir*, 180–192; Anter, *İlmu'l-Vaz'*, 23–26.

⁵² Hacerzade, *Şerhu risale-i cedide*, 3; Eğinli İbrahim Hakkı Efendi, “,” *Metnun fi'l-Vaz' li'l-Eğinli*, 48, 49.

Üzerinde ciddi tartışmaların yapılmayıp daha çok betimleyici bilgiler şeklinde ele alınan bu konu, vaz'ı kimin gerçekleştirdiği problemi gibi vaz'ın ikincil konusu olarak değerlendirilebilir.

Tablo 1. Vaz' Hakkında Yazılan Eserler ve İşledikleri Konular

ESERLER	Konular				
	Şahsi Vaz'	Nevi Vaz'	Mevzu	Mevzu Leh	Vâzı
er-Risâletü'l-vaz'ıyye	X				
Unkûdu'z-zevâhir	X	X	X	X	X
el-Metâlibü'l-ilâhiyye	X	X			
Hulâsatu ilmi'l-vaz'	X	X	X	X	
Metnün fi'l-vaz' li'l-Eğîni	X	X	X	X	X
el-Lum'a fi ilmi'l-vaz'	X	X	X	X	
el-Minhetü'l-ilâhiyyetü fi'l-gavâidi'l-vaz'ıyyeti	X	X			
Risâletün fi'l-vaz'i li Dede Cöngi	X	X			
el-Hulâsetü fi'l-vaz'i li Abdülkerîm el-Müderris	X	X			
Safâu'n-neb'i fi ilmi'l-vaz' li İskenderânî	X	X			
Şerhu'l-kavâidi'l-vaz'ıyye li Hecerzâde	X	X	X	X	X
İlmu'l-vaz' li Abdukhamid Anter	X	X	X	X	X

2.1. Lafızların Vaz'ına Göre Değerlendirilmesi

Vaz' ilminin üzerinde durduğu konuları genel olarak tespit ettikten sonra vaz' ilmiyle nasıl bir bilgiye ulaşılmaya çalışıldığı ve hangi yollarla gerçekleştiğini ortaya koyabiliriz. Bu bağlamda söz konusu ilmin temel konusunu oluşturan şahsi vaz' konusu ve onun etrafında şekillenen zamir, fiil ve harf gibi lafız türlerinin vaz' ilminde nasıl ele alındığı açıklanmaya çalışılacaktır.

Öncelikle bu ilmin kurucusu olarak kabul edilen İcî'nin lafızların vaz'larıyla neden ilgilendiğinin cevabının araştırılması gerekmektedir. İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) *Muhtasaru'l-müntehâ* adlı eserine şerh yazan İcî, İbnü'l-Hâcib'in فوq ve ذو gibi zarf ve isimler ile harf arasında işaret ettiği farka itiraz etmiş ve ilk defa harflerin nasıl vaz' olduğuna dair burada görüşünü serdetmiştir. İbnü'l-Hâcib'in itiraza konu olan görüşü ise hem mezkûr zarf ve ismin hem de harflerin tek başlarına anlamlarına delalet etmediği ve yanlarında müteallıklarının da bulunması gerekliliği iken zarflar ve harfler arasındaki farkın; zarfın

aslında vaz'ı itibarıyla anlamca bağımsız olması, harfin ise vaz'ı itibarıyla anlamca bağımsız olmamasıdır.⁵³ İcî ise bu açıklamanın yetersiz olduğunu ifade ederek aslında harflerin vaz'ının⁵⁴ zihindeki karşılığından farklı olduğunu belirterek harfin var olan tanımıyla zihinde meydana gelen anlamını birbirinden ayırmayı teklif etmiştir. Böylece bazı lafızların tanımları ile zihinde meydana gelen anlamlarının farklı olabileceği gündeme gelmiştir ki bu durum burada zikredilecek ve özellikle risalede ele alınan diğer lafız türleri için de geçerlidir.⁵⁵

Bu tür lafızlara mevsul, ismi işaret ve zarfları da eklemek mümkündür. Risalesinde İcî bu lafızların harfler gibi vaz' oldukları anlamlar ile zihindeki anlamlarının farklı olduğunu belirtmiştir. Örneğin هذا lafzı “müfret, müzekker işaret edilen bir varlığa” vaz' olmuşken söz konusu lafzın cümlede kullanıldığında insanın zihninde oluşan şey, bu lafzın vaz' olduğu anlamı olmayıp bizzat işaret edilen (Ahmed, kitap gibi) doğrudan nesne olduğudur. Aslında bu itirazıyla insan zihninin lafzın anlamını nasıl algıladığına dair açıklamalarda bulunan İcî'nin söz konusu açıklamalarını insan tecrübesine dayandırması ise ayrı bir önem arz etmektedir.⁵⁶ Risalede bu tecrübeye dayanan fiil ve harfin kendilerinden haber verilemeyen iki lafız türü olmaları bilgisi diğer bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ne fiile ne de harfe insan zihninde bir bilgi isnad edebilir. Ayrıca zamir, ismi işaret ve mevsullerin zihinde belli bir varlığa işaret edebilmeleri için bazı karinelere (hissî ve aklî işaret gibi) sahip olmaları ve yapılan açıklamaların insan tecrübesi ile sabit olması da bu minvaldedir. Risalede göze çarpan bir diğer husus ise vaz'ın⁵⁷ itibarıyla tartışmaya sebep olacak bazı bilgilerin açıklanmasının yapılmasıdır. Bunlar arasında cins isim ve cins alem, fiil ve harf, fiil ve müştak lafızların vaz'ları arasındaki farkın burada yer alması örnek olarak zikredilebilir.

Daha sonraları yukarıdaki tabloda da görüleceği üzere vaz' ilminde diğer lafız türlerinin vaz'ının neler olduğu belirtilmeye çalışılmıştır. Ancak söz konusu tanımlarda zihinsel bir sürecin açıklanmasından ziyade önceden yapılan tanımlar doğrultusunda lafızların vaz'ları

⁵³ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, “Muhtasarü'l-müntehâ 1”, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ el-usûlî 1*, ed. Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdülgaffâr İcî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), 659.

⁵⁴ Burada vaz' ile aslında harfin tanımı kastedilmektedir.

⁵⁵ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdülgaffâr İcî (ed.), *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ el-usûlî 1* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), 660; Kaplangöz, *Kemaleddin Mes'ud Şirvani'nin Şerhu'r-rişaleti'l-vaziyyesi*, 136–141.

⁵⁶ İcî, “Risâletü'l-vaz'iyye”, 79.

⁵⁷ Buradaki vaz' ifadesini de yukarıda olduğu gibi lafzın sözlük anlamı olarak değil de daha teknik bir yaklaşımla tanım olarak kabul etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

belirlenmeye çalışılmıştır. Örneğin müteradif kelimelerin vaz'ı için Molla Lütüfi, “bir anlamın cevheri itibarıyla birden fazla lafza vaz' olmasıdır” şeklindeki açıklaması gösterilebilir.⁵⁸ Bu ifadelerden yola çıkarak lafız türlerinin vaz'ları hakkında insan zihninin tecrübesi ile (her ne kadar İcî sonrası bu husus ön plana çıkmamış olsa da) külli kaideler koyma çabası İcî'nin ortaya çıkardığı vaz' ilminin temel unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Vaz' İle İlişkilendirilen İlimler

3.1. Dilbilim

“*Kendine özgü yöntemlerle genel olarak dil olayını, özel olarak da doğal dilleri yapıları, işleyişleri, süre içindeki değişimleri, vb. açısından inceleyen insan bilimi*”⁵⁹ şeklinde tanımlanan dilbilimin, 19. yy. da karşılaştırmalı dil çalışmaları ile başlatıldığı, F. de Saussure'un (ö. 1917) araştırmalarıyla ayrı bir bilime dönüştüğü kabul edilebilir.⁶⁰ Saussure dili, topluma; sözü ise gündelik hayata benzetmiştir. Dilin toplumsal yapı gibi belli kuralları vardır; söz ise gündelik yaşam gibi sürekli değişmektedir. İnsanlar nasıl toplumsal bir yapı içerisinde hareket ediyorsa söz de dil yapısı/gramer içerisinde gerçekleşmektedir. Diğer yönden dilin doğası gereği insanın fiziki, ruhsal pek çok yönüyle alakası bulunmaktadır. Ayrıca insanın sahip olduğu yegâne iletişim aracıdır.⁶¹ Bu hususlar dikkate alındığında dili kendisine konu edinen dilbilimin dilin zikredilen pek çok yönü incelediği görülmektedir. Nitekim Alyaz, fonoloji, morfoloji, anlambilim gibi bilim dallarını bir grup (bu gruba aynı zamanda dilbilimin mikro kısımları denilmektedir), uygulamalı dilbilim, sosyo-dilbilim gibi interdisipliner bilim dallarını ikinci bir grup (bu gruba dahil olanlar ise makro kısım denilmektedir), kuramsal dilbilim, dilbilim tarihi gibi bilimleri de üçüncü bir grup olarak dilbilime dahil etmektedir.⁶²

Dilbilim-Vaz' ilişkisini Molla Lütüfi üzerinden inceleyen Cengiz'in, bu ilişkiyi dilin ortaya çıkmasını ve çeşitli lafız türlerinin anlamlarına vaz'ını tahlil ederek ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. İnsanın fitratı gereği iletişime ihtiyaç duyması ve bunu gerçekleştirmek için sahip olduğu “ses” yetisini kullanması, ses tarafından meydana gelen hecelerin kelimelere

⁵⁸ Molla Lütüfi, *Metâlibu'l-ilâhiyye*, 18.

⁵⁹ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2007), 73.

⁶⁰ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim 1* (Ankara: TDK Yayınları, 1979), 21; Kâmile İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), 92.

⁶¹ Aksan, *Her Yönüyle Dil 1*, 14.

⁶² Yunus Alyaz, “Dilbilim Dersinin İçerik, Amaç ve Kazanımlarına Yönelik Öğrenci Tutumları”, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19 (2006), 25, 26.

dönüşmesi böylece dilin ilk nüvesinin meydana gelmesi şeklinde Molla Lütü tarafından ifade edilen, dilin kaynağı hakkındaki görüşlerden yola çıkan Cengiz, söz konusu problemin aynı zamanda dilbilimin de üzerinde tartıştığını ifade ederek dilbilim ile vaz' arasındaki irtibata dikkat çekmektedir.⁶³

Var olan diğer ilişkiyi ise çeşitli lafız türlerinin vaz'ı ile dilbilimin mikro kısmı arasında kuran Cengiz, burada özellikle özel ve cins isimlerle menkul, müşterek anlamlı lafızların vaz'larından bahsetmektedir. Buna göre vaz' ilminin örneğin özel adlar için belirlediği kurallar bütün diller için geçerli olup bu yönüyle modern dilbilimin inceleyeceği konulardan birisi haline gelebilir.⁶⁴ Kurulan iki irtibatı tahlil edecek olursak şunları söylemek mümkün görünmektedir:

1- Dilbilimin mikro kısmında birden fazla alt bilim olduğu ifade edilmişti. Ancak vaz'ları incelenen lafızların özel olarak bu alt bilimlerden hangisi ile nasıl irtibatlı olduğu hakkında yeterli bir açıklama bulunmadığı görülmektedir. Bu durumda akla söz konusu alt bilimlerle varsa vaz' arasındaki irtibatın nasıllığı sorusu gündeme gelmektedir. Ayrıca özel adların evrenselliğinden yola çıkarak söz konusu lafız türlerinin anlamlarına nasıl yüklendiğinin tartışılacağı hakkındaki iddia ise günümüz dilbilim çalışmalarında çok fazla örneği olmayan bir görüntü arz etmektedir.

2- Bir diğer dilbilim-vaz' ilişkisi, vâzı üzerinden kurulmaya çalışıldığı belirtilmişti. Vâzı konusu İcî öncesinde kelimeler ve felsefe gibi değişik disiplinlerde geniş bir şekilde incelenmiş olsa da İcî sonrası vaz' ilmine dair yazılan sınırlı sayıda eserde bu konuya temas edildiği görülmektedir. Ayrıca söz konusu yerlerde konuya dair İcî öncesi bilgilerin genel bir özeti verilmesi ile yetinilmiştir. Dolayısıyla vâzı konusu vaz' konuları arasında yukarıda da bahsedildiği üzere ikincil öneme sahip olanlar arasında bulunmaktadır. Sonuç olarak dilbilim-vaz' arasındaki ilişkinin geniş anlamda bulunduğu kabul edilse de özel olarak nasıl meydana geldiğinin açıklanması gerekir.

3.2. Sözcükbilim/Sözlükbilim

Dilbilimin alt bilimlerinden olan sözcükbilim (lexicology), genel olarak sözü ve söz varlığını inceler.⁶⁵ Buna göre bu ilmin bir dili oluşturan birimleri, bunların anlamlarını, birbiri

⁶³ Cengiz, "Molla Lütü Özelinde Dilbilim- Vaz' ilişkisi", 638, 639.

⁶⁴ Molla Lütü, *Metâlibu'l-ilâhîyye*, 641.

⁶⁵ Kaken Ahanov, *Dil Bilimin Esasları*, çev. Murat Ceritoğlu (Ankara: TDK Yayınları, 2008), 78.

ile olan ilişkisini, zaman içerisinde uğradığı değişim ve gelişmeyi incelediği anlaşılmaktadır.⁶⁶ Sözcükbilimin tanımı hakkında birtakım tartışmalar göze çarpmaktadır. Bazı araştırmacılar sözcükbilimi, sözlükbilim (lexicography) ile aynı görmekte ve bu durumu tanımlarında yansıtmaktadır. Nitekim Vardar, sözcükbilimi açık bir şekilde sözlükbilim olarak gördüğünü belirtmekte, yukarıdaki tanıma benzer ifadelerden sonra “*sözlük yapımının kuramsal sorununu ele aldığı*” şeklinde bir cümleyi eklemektedir.⁶⁷ Oysa Aksan (ö. 2010), Jackson ve Akalın gibi araştırmacılar, sözcükbiliminin daha teorik, sözlükbilimin ise uygulamaya yönelik olduğu dolayısıyla sözlükbilimin daha sınırlı bir alanı ifade etmesi gibi sebeplerden ötürü her iki bilim dalını farklı olarak ele almaktadırlar.⁶⁸

Sözcükbilimin bir diğer problemi ise içerdiği konuların net olarak ayrışmamış olmasıdır. Örneğin Ahanov (ö. 1978) ve Jackson, sözcükbilim ile ilgili konuları daha çok anlam üzerinden değerlendirmektedir. Onlar, çok anlamlılık, eş anlamlılık, eş seslilik, zıt anlamlılar ve deyimler şeklindeki alt konularla sözcükbilimi ele almaktadır.⁶⁹ Aksan ise mezkûr bölümü, sözcüklerin anlamından ziyade dilde kullanılan sözcük sayısı, sıklığı, sözcük ölümü, başka dillerden geçen sözcükler, deyimler şeklinde işlemekte, Ahanov ve Jackson’un bahsettiği konuları anlambilimde incelemektedir.⁷⁰

Şayet sözlükbilim ve sözcükbilim birbirlerinden farklı olarak kabul edilirse, Sözlükbilim için sözlük hazırlama yöntemlerini araştıran bilim dalı, şeklinde tarifini yapmak mümkün olacaktır.⁷¹ Sözlükbilimin incelediği alt başlıkların ise daha çok açıklamalı sözlükler, eş anlamlı sözlükler, deyimler sözlüğü gibi sözlük çeşitleri ve faydalandıkları kaynaklar olduğu görülmektedir.⁷²

Sözcükbilimin ilk dönem dil alimlerinince, lafızların anlamlarının ya tafsili ve icmali veya sadece tafsili olarak incelemesi şeklindeki iki farklı yaklaşımından yola çıkan Özdemir, vaz’ ilmini ilk tarife göre sözcükbilimin içerisine dahil ederken, ikinci tarife göre sözcükbilimin

⁶⁶ Şükrü Haluk Akalın, "Sözcük Bilimi ve Sözlükçülük", *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* (Ankara: TDK Yayınları, 2010), 164.

⁶⁷ Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 184.

⁶⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil 1*, 71; Akalın, *Sözcük Bilimi*, "Sözcük Bilimi ve Sözlükçülük", 164; Howard Jackson - Etienne Ze Amvela, *Words, Meaning and Vocabulary: An Introduction to Modern English Lexicology* (London: Continuum, 2007), 9.

⁶⁹ Ahanov, *Dil Bilimin Esasları*, 78-176; Jackson - Amvela, *Words, Meaning and Vocabulary*, 105-134.

⁷⁰ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim 3* (Ankara: TDK Yayınları, 1982), 15-70, 151-218.

⁷¹ Ahanov, *Dil Bilimin Esasları*, 187.

⁷² Aksan, *Her Yönüyle Dil 3*, 71-86; Ahanov, *Dil Bilimin Esasları*, 187-217.

girişi mesabesinde olduğunu ifade etmektedir.⁷³ Benzer bir yaklaşımı sergileyen Yıldırım, özellikle Ali Kuşçu'nun (öl. 879/1474) vaz' konusunu incelediği konu başlığını göz önüne alarak bu ilmin sözlükbilimin ilkesi mahiyetinde olduğunu belirtmektedir.⁷⁴ Aslında her iki araştırmacının vaz' ilmini ilişkilendirmeye çalıştığı sözcükbilim/sözlükbilimin günümüzde ortaya konulan sözcükbilim/sözlükbilim ile doğrudan irtibatlı olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü hem Özdemir hem de Yıldırım mezkûr irtibatı eski dönem dil alimlerinin tanımlarıyla gerçekleştirmişler; modern dönemdeki çalışmalara herhangi bir atıfta bulunmamışlardır. Böyle bir durumda okuyucunun sanki vaz'ın temel konularının adı geçen bilim dallarına girişte veya bizzat bu ilim dallarında okutulup tartışıldığı gibi yanlış bir sonuca ulaşması mümkün görünmektedir. Oysa yukarıda açıkça gösterilen konular arasında vaz' ilminin temel konuları görülmemektedir.

3.3. Göstergebilim

Göstergebilim, F. de Saussure tarafından geliştirilen ve dilin terimler topluluğu olarak değil de göstergelerden meydana geldiği iddiası üzerinden dil hakkında görüşler beyan eden bilim dalıdır. Saussure böyle bir ayrımla dilin sözlüklerde yer alan lafızlar yığını olmadığına dilin, lafız ve anlam arasındaki zihin faaliyetiyle meydana geldiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca dilin sadece lafızlardan ibaret olmadığını lafzın yerine geçebilecek olan reklam tabelası, trafik ışığı, sanat eseri gibi her türlü işaret araçlarında göstergelere dahil olduğunu ifade etmektedir. Gösterge iki unsurdan ve bunların birbiriyle etkileşiminden meydana gelmektedir. Göstergenin ilk unsuru zihinde var olan kavramdır ki buna gösterilen denilir. Örneğin zihinde “suda yaşayan belli bir şekli olan varlık” kavramı gösterilendir. Bu kavrama “b. a. l. i. k” harflerinin sessel karşılığı ise gösteren olarak adlandırılır. Ancak buradaki sessel karşılık fiziksel açıdan değil de zihindeki “balık” imgesi olarak değerlendirilmelidir. Bunun nedeni sessiz bir şekilde “balık” ifadesini okurken bile bu imge ile kastedilen kavrama ulaşılmış olmasıdır. İşte gösterge konuşan ve işiten arasında bir çeşit gösterilen ve gösteren ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁵ Modern dilbilim kurucusu Saussure'un bu açıklamaları Avrupa-Hint dil ailesine mensup diller için geçerli olsa da Sami dil ailesine mensup diller için uygun değildir. Nitekim ra, cim ve mim harflerinden oluşan رَجَمَ/recame lafzındaki harflerin yerleri değişse bile yani مَرَجَ/merace, جَرَمَ/cerame gibi farklı lafızlara dönüşseler bile aynı veya

⁷³ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 129.

⁷⁴ Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir*, 60.

⁷⁵ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998), 41, 42; Aksan, *Her Yönüyle Dil 3*, 155, 156.

benzer anlamlar vermektedir.⁷⁶ Bu durum Arapça'da "taglib" olarak isimlendirilmektedir. Burada zikredilen hususlar dikkate alındığında Saussure'un açıklamalarının bütün dilleri kuşatmaktan uzak olduğu ortaya çıkmaktadır.

Gösterge temeli üzerine inşa edilen diğer ilkeleri ise şu şekilde özetlemek mümkündür:

1- Gösterge nedensizdir: Yani gösteren ile gösterilen arasında herhangi bir bağın bulunmaması, gösterilen ile gösterenin toplumsal ittifakı neticesinde göstergenin meydana gelmesi. Göstergenin değişmezliği ilkesi de göstergenin nedensizliği ilkesi ile benzer olarak düşünülebilir.

2- Göstergenin çizgiselliği: Göstereni oluşturan ses ve harflerin sırasına riayet etmek. "Balık" lafzının harflerinde değişiklik yapılarak "kılab" aynı anlamın verilemeyeceği dolayısıyla harflerin zaman çizelgesi doğrultusunda çıkartılması gerekliliği.

3- Göstergenin değişebilirliği: Bu ilke ile Saussure'un kastettiği, dilin fertler olarak değil de toplum içerisindeki genel kabule göre değişebilirliğidir. Nitekim evrak kelimesi önceleri birden fazla kağıt için kullanılırken bugün sadece bir kağıdı ifade etmek için kullanılmaktadır.

Göstergebilim hakkında bazı eleştiriler söz konusudur. Örneğin ses imgesi ile zihinde meydana gelen kavramın çağrışımsal bir ilişki değil de kendine özgü bir ilişki olduğu iddiası bunlardan biridir.⁷⁷ Yine göstergelerin artzamanlı/tarihsel boyutu göz ardı edilerek eşzamanlı bir incelemeye tabii tutulması da ayrı bir eleştiri konusudur. Genellikle Marksist dilbilimciler tarafından yapılan söz konusu eleştiri lafzın anlamı üzerindeki etkisinin daha iyi anlaşılması için tarih içerisindeki değişiminin de bilinmesi gerekliliği hakkındadır.⁷⁸

Göstergebilim ve vaz' ilmi arasındaki bağlantıyı göstermek için kaleme aldığı çalışmasında Bozkurt, genel itibarıyla vaz' ilmi ve göstergebilimin konularını belirtmiş açık bir bağlantı göstermese de göstergebilimin konularının vaz' ilminin konularıyla oldukça benzer olduğunu hatta Saussure'un teorisinin İcî'ye dayanmış olma ihtimalini ifade etmiştir.⁷⁹

Temel olarak bakıldığında vaz' ilmiyle göstergebilim arasında iddia edildiği kadar bir benzerliğin olmadığını belirtmek gerekir. Her ne kadar İcî'nin lafız anlam arasındaki süreç

⁷⁶ Her üç lafızda bozukluk ve fesatlık gibi anlamlara gelmektedir bk: Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûfi, (Dâru mektebeti'l-hilâl, t.y.), "çrm", 6/119.

⁷⁷ Aksan, *Her Yönüyle Dil* 3, 156.

⁷⁸ Ahanov, *Dil Bilimin Esasları*, 71, 72.

⁷⁹ Bozkurt, *Vaz' İlmi ve Ferdinan De Saussure'de Göstergeler*, 56, 57.

dahil ettiği zihinsel süreci Saussure'un göstergelerinde de görmek mümkün olsa da yapısal açıdan önemli iki farkın olduğu da aşıkardır. Bunlardan ilki İcî'de ele alınan zihinsel sürecin lafız ve anlam arasındaki düşünce boyutuyla alakalı olmasıdır. Nitekim o, ismi işaretin vaz'ındaki zihinsel süreci هذا lafzının vaz'ını örnek göstererek açıklamaya çalışmıştır. Buna göre mezkûr lafız zihinde önceden "işaret edilen müfret, müzekker şahıs" kavramı şeklinde küllî olarak bulunduğunu (ki bunun için âletü'l-vaz' terimini kullanmaktadır) ifade etmiştir. Cümle içerisinde kullanılan bu lafzın ise zihinde âletü'l-vaz' ile irtibatlandırılıp küllî mefhumun fertlerinden birisiyle anlamlandırıldığını belirtir.⁸⁰ Oysa Saussure'deki zihinsel süreç daha çok fiziksel olarak irdelenmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi ses imgesiyle (seslerin farklılaşması gibi) zihindeki kavram arasında ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Diğer bir fark vaz' ilminde incelenenlerin bazı lafız türleri olmasıdır. Fakat Saussure bütün lafızlar hatta lafızları da aşarak bütün işaretler üzerinden teorisini inşa etmektedir. Ayrıca göstergelerin diğer dil ekollerine karşı olarak sadece eşzamanlı olarak incelemesi iddiası ise tamamen modern dönem problemleriyle alakalıdır. Bu açılardan bakıldığında vaz' ilmi ile göstergebilim arasında büyük bir benzerliğin olduğunu iddia etmek zor olacaktır.

Sonuç

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli unsur onun dil vasıtasıyla birbiriyle iletişime geçmesidir. Bu sebepten ötürü dil üzerine insanlık tarihi boyunca farklı açılardan pek çok çalışmalar yapılmıştır. Bu ürünlerden bir tanesi de lafız ve anlam arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışan vaz' ilmidir. Bu ilmi İcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'ıyyesi* ile başlatmak gerekir. İcî sonrası yapılan çalışmalar söz konusu risalenin belirlediği kıstaslar üzerinden devam ettiği görülmüştür. Buna göre vaz' ilmi, bazı lafız türlerinin insan zihnindeki düşünüş şekline göre nasıl vaz' olduğuna dair araştırmalarda bulunmaktadır.

Son yıllarda yapılan çalışmalarda modern dilbilim, sözlükbilim, sözcükbilim ve göstergebilim ile vaz' ilmi arasında çeşitli irtibatlar kurulmaya çalışıldığı görülmüştür. Dilbilim son yüzyılda dil üzerine yapılan çalışmaların genel adı olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla pek çok alt bilimden oluşmaktadır. Özellikle dilbilim ve vaz' ilmi arasındaki irtibatın dilin nasıl var olduğu üzerinde yapılan tartışmalar üzerinden kurulmaya çalışıldığı görülmüştür. Oysa söz konusu tartışmanın vaz' ilminin tartıştığı temel konulardan olmadığı görülmektedir. Dilbilim-vaz' ilmi arasındaki bir diğer ilişki ise vaz' ilminin belirlediği örneğin özel isimler hakkındaki kurallardır. Bu kuralların evrensel olması bu iki ilim arasında bir

⁸⁰ İcî, "Risâletü'l-vaz'ıyye", 79.

irtibatın olabileceğini düşündürse de bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Örneğin vaz' ilmi temel olarak anlamların küllî ve cüzîliği üzerinden kurgulanmıştır. Ancak modern dönemde küllî ve cüzî ayrımı çok fazla dikkate alınmamaktadır. Bu durum, modern dönem dilbilim çalışmaları ile vaz' ilminin doğrudan nasıl irtibatlandırılması gerekliliği sorununu karşımıza çıkarmaktadır.

Benzer bir durum sözlükbilim, sözcükbilim ve vaz' ilmi arasında da geçerlidir. Söz konusu irtibatın eski dönem dil alimlerinin sözlükbilim, sözcükbilim tariflerinden yola çıkılarak yapıldığı anlaşılmıştır. Oysa modern dönem sözcüklük, sözlükbilim çalışmalarında vaz' ilminin konularıyla benzer bir çalışma yapıldığı görülmemektedir.

Mezkûr modern ilimler arasında vaz' ilmi ile en fazla irtibatlı olanın göstergebilim olduğu kabul edilebilir. Özellikle lafız-anlam ilişkisi açısından zihni faaliyetlere işaret etmesi bu benzerliklerdendir. Ancak söz konusu ilmin zihni faaliyetlerle kastettiği ile vaz' ilminin kurguladığı zihin faaliyeti oldukça farklıdır. Ayrıca vaz' ilminin göstergebilim gibi bütün lafızların oluşumu hakkında ortaya koyduğu bir görüşü bulunmamaktadır. O, genel olarak lafız türleri hakkında bilgi vermektedir. Sonuç olarak modern dönem dilbilim ve bu bilimin alt bilimlerinin lafızları ele alma şekli ile vaz' ilmi büyük oranda farklılık arz etmekte, bu sebepten ötürü modern dilbilim ve türevleri ile farklı zeminlerde incelenmesi daha uygun gözükmemektedir.

Kaynakça

- Ahanov, Kaken. Dil Bilimin Esasları. çev. Murat Ceritoğlu. Ankara: TDK Yayınları, 2008.
- Akalın, Şükrü Haluk, "Sözcük Bilimi ve Sözlükçülük". Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi. 698/162-169. Ankara: TDK Yayınları, 2010.
- Aksan, Doğan. Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim 1. Ankara: TDK Yayınları, 1979.
- Aksan, Doğan. Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim 3. Ankara: TDK Yayınları, 1982.
- Ali Kuşçu, Alâeddin Ali b. Muhammed. 'Unkudü'z-zevâhir fi's-sarf. thk. Ahmed Affî. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 2001.
- Alyaz, Yunus. "Dilbilim Dersinin İçerik, Amaç ve Kazanımlarına Yönelik Öğrenci Tutumları". Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 19 (2006), 23-44.
- Anter, Abdulhamîd. İlmu'l-Vaz'. Kuveyt: Dârü'z-Zâhiriyye, 2017.

- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. et-Takrîb ve'l-irşâd: es-Sagîr. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Bayrakdar, Mehmet. Islâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 14. Basım, 2020.
- Bozkurt, Çetin. Vaz' İlmi ve Ferdinan De Saussure'de Göstergeler. İzmir: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Cengiz, Mehdi. Dilde Kesinlik Sorunu Anlatabilmenin İmkânı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cengiz, Mehdi. "Molla Lütüfi Özelinde Dilbilim- Vaz' İlişkisi". Marife Dini Araştırmalar Dergisi (2021). <https://doi.org/10.33420/marife.894205>
- Dede Cöngi, Kemâlüddîn İbrâhîm b. Bahşî b. İbrâhîm. "Risâletü'n fi'l-Vaz'". el-Mecmûu'l-Vaz'. ed. Muhammed Yusuf İdrîs. 195-197. Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2016.
- Dicvî, Yûsuf ed-. Hulâsatü ilmi'l-Vaz'. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1920.
- Ebû Nasr el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'ilm li'l-melâyîn, 1407/1987.
- Eğimli İbrahim Hakkı Efendi. Metnun fi'l-Vaz' li'l-Eğimli. "Meşihat Müsteşarı Eğimli İbrahim Hakkı Efendi'nin Vaz' İlmine Dair Risalesinin Tahkik ve Tahlili". nşr. Musa Alak. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25 (2011), 29-76.
- el-İskenderânî, Seyyid Muhammed Selim. "Safâu'n-nebi' fi ilmi'l-Vaz'". el-Mecmûu'l-Vaz'. ed. Muhammed Yusuf İdrîs. 229-233. Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2016.
- el-Müderrîs, Abdülkerim. "et-Tibyânu ve'l-hulâsatü fi ilmi'l-Vaz'". el-Mecmûu'l-Vaz'. ed. Muhammed Yusuf İdrîs. 203-215. Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2016.
- Evmeş, Adem. "Ebherî'nin Hidâyetü'l-hikme ve İsâgûcî İsimli Eserlerinin Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması". Tokat İlmîyat Dergisi 8/2 (2020).
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-. Tehzîbu'l-luğa. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. Kitâbü'l-Hurûf. thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. el-Müstasfâ. thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Hacerzade, Receb b. Mehmed Ali. Şerhu risale-i cedide ala kavâ'idi'l-vad'iyye. İstanbul: yy., 1038.
- Hamdullah, Arvas. “Kelâm'da “Ta'lîm-i Esmâ”: Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi”. KADER Kelam Araştırmaları Dergisi 2 (2020), 500–538.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. el-Hasâ'is. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: Âlimü'l-kütüb, t.y.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi'î. Lisânü'l- 'Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. “Muhtasarü'l-müntehâ 1”. Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ el-usûlî 1. ed. Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdülgaffâr İcî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdülgaffâr. “er-Risâletü'l-vaz'iyye”. Mecmû'atu'l-vaz'iyye. 79–80. İstanbul: Safa ve Enver Matbaası, 1311.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdülgaffâr (ed.). Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ el-usûlî 1. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.
- İmer, Kâmile vd. Dilbilim Sözlüğü. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- İsferâyînî, Ebû İshâk İsmüddîn İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah. İsm 'ale'l-Vaz'iyye. İstanbul: yy.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.
- Jackson, Howard – Amvela, Etienne Ze. Words, Meaning and Vocabulary: An Introduction to Modern English Lexicology. London: Continuum, 2007.
- Kahraman, Ferruh. “Tefsîrde Kitab-I Mukaddesin Tahrîfi Meselesi: I (Tahrîf Kelimesi Bağlamında)”. Erişim 3 Şubat 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/263789>
- Kahraman, Ferruh. “Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: İslâmî İlimlerde Dilin Kökeni, Modern Bilimlerde Dilin Önemi”. Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2021), 355–384.

- Kaplangöz, Zahit. Kemaleddin Mes'ud Şirvani'nin Şerhu'r-risaleti'l-vaziyyesi ve Mir Ebu'l-Beka b. Abdülbaki'nin Haşiyesi (Tahkik ve İnceleme): Değerlendirme. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kutbüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tahtani er-. Levâmi'u'l-esrâr şerhu Metâli'u'l-envâr fi'l-mantık mea ta'likâti es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî 1. thk. Usâme es-Sâidî. Kum: Menşûrâtu zevî'l-kurbâ, h.1395.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. Te'vîlâtü ehli's-sünne. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Molla Lütî, Lütfullah b. Hasan et-Tokâdî. el-Metâlibu'l-ilâhiyye fî mevzû'âtî'l-ulûmi'l-lugaviyye. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Özdemir, İbrahim. İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Peker, Hidayet. "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/1 (2009), 319-329.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-. Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl). Karaçi: Matbuatu Cavid, t.y.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. Mefâtîhu'l-ğayb. Beyrut: Dâru ihyâi'l-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Saussure, Ferdinand de. Genel Dilbilim Dersleri. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. Miftâhü'l-ulûm. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987.
- Semerkandî, Ebû'l-Kâsım b. Bekr el-Leysî es-. Şerhu'r-Risâleti'l-Adudîyye fî ilmi'l-Vaz'. Critical ed. Muhammed Zennun Yunus Fethi. Amman: Darü'l-Feth, 2016/1437.
- Sönmez, Mustafa. "Kelamcılara Göre "Dillerin Kaynağı" Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme". KADER Kelam Araştırmaları Dergisi 8/1 (2010), 183-210.
- Sûrî, Ebu Bekir es-. "el-Lümeu' fî ilmi'l-vaz'". el-Mecmûu'l-Vaz'. ed. Muhammed Yusuf İdrîs. 107-114. Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2016a.
- Sûrî, Ebu Bekir es-. "el-Lümeu' fî ilmi'l-vaz'". el-Mecmûu'l-Vaz'. ed. Muhammed Yusuf İdrîs. 107-114. Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2016b.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv. nşr. Abdulkhakim Atiyye. Şam: Dârü'l-Beyrûtî, 2006.
- Şahin, Tahir Erdoğan. "Bilimlerin Sınıflandırılması". Eğitim Dergisi. Erişim 15 Temmuz 2022. <https://www.egitirim.gen.tr/bilimlerin-siniflandirilmesi/>
- Şibrâvî, Abdulhâlık. "el-Minhetü'l-ilâhiyyetü fi'l-gavâidi'l-vaz'iyye". el-Mecmûu'l-Vaz'. ed. Muhammed Yusuf İdrîs. 115-141. Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2016.
- Taşköprizade Ahmed Efendi, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.
- Vardar, Berke. Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2007.
- Yıldırım, Abdullah. Vaz İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir/Ali Kuşçu (İnceleme - Değerlendirme). İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Determining the Place of Wağ in the Science Classification

Res. Asst. Dr. Zahit Kaplangöz

Extended Summary:

There are some important reasons for classifying the sciences. For example, in this way, an understanding of the inter-science unity will be provided. However, the situation in question depends on revealing the difference in knowledge areas. It is not possible to integrate the elements in which the difference is not clearly revealed and therefore cannot be classified. In classifications, it is necessary to try to take into account the study subjects, qualities, and methods of sciences. In this respect, it is seen that there is an attempt to establish a connection between the science of wağ and modern linguistics and its subunits of lexicology, lexicography, and semiotics. In this article, the alleged connections between these branches of science and the science of wağ will be examined. In this study, the discussions about the concept of wağ made before İcî will be discussed. Then, after it becomes an independent science, information about the subject and methods of vaz will be given. For this purpose, the contents of ten works written on the science of wağ will be revealed, so that the main and secondary subjects of the science of wağ will be determined. Afterwards, it will be shown with examples how the meanings of the types of words examined by the science of wağ are given. In the second part, brief information will be given about linguistics, lexicology, lexicology, and semiotics, which are the subject of the claim, and the similarities and differences between them will be pointed out.

One of the linguistic studies that developed in the natural course of the classical period Islamic thought tradition is the science of waḍ. In short, the science of waḍ, which tries to explain the relationship between utterance and meaning, examines how certain types of utterance are attributed to their meanings. The science of waḍ is one of the last sciences to emerge as an independent science in the Arabic language. Especially in the 8th century, it started to become an independent science with the work of Aḍud al-Dīn al-Ījī's called *er- Al-Risālah al-waḍ'iyyah*. However, the concept of waḍ has been studied under different subject headings in different sciences such as fiqh, kalam, tafsir, and philosophy before Ījī. The definition and division of words in the science of fiqh, the origin of the language in the sciences of kalam and philosophy, and the falsification of the meanings of words in the science of tafsir are the subjects in which the concept of waḍ is examined. The discussions made here have been a reference to the studies on the science of waḍ after Ījī. It is possible to say the following about the subjects of 12 works written on the science of waḍ in different periods: These are about how the meanings of verbs, letters and nouns are loaded. As stated before, the discussions about the existence and identity of the person who performed the waḍ took place under the subject of the waḍi. The fact that it is included in some treatises but not in others reveals that this subject is not the main subject of the science of waḍ but a complementary element of it. As a matter of fact, the evaluations made on this subject are not original ideas after Ījī, the founder of science, but rather the transfer of the views of the first period theological sects. The science of waḍ tries to reveal the meaning of the word as perceived by the human mind. It is of particular importance that he bases his explanations on the human experience.

In the studies conducted in recent years, it is seen that various connections have been tried to be established between modern linguistics, lexicology, lexicology and semiotics and the science of waḍ. Linguistics has been accepted as the general name of the studies on language in the last century. In this respect, it consists of many sub-sciences. In particular, it has been seen that the connection between linguistics and the science of waḍ has been tried to be established through the discussions on how language exists. However, it is seen that the discussion in question is not one of the main issues discussed by the science of waḍ. Another relationship between linguistics and the science of waḍ is the rules about proper names, for example, determined by the science of waḍ. Although the universality of these rules suggests that there may be a connection between these two sciences, it also brings some problems. For example, the science of waḍ is basically built on the universal and partiality of meanings. However, in the modern period, the distinction between the universal and the partial is not taken into account. This situation confronts us with the question of how the modern period linguistics studies should be directly connected with the science of waḍ. A similar situation is also valid between lexicography and the science of waḍ. It was understood that the mentioned relationship was made on the basis of the lexicological descriptions of the ancient language scholars. However, in the modern period of lexicography studies, it is not seen that a similar study has been made with the subjects of the science of waḍ. Among the aforementioned modern sciences, it can be accepted as semiotics, which has the most connection with the science of waḍ. It is one of these similarities that it pointing to mental activities especially in terms of word-meaning relationship. However, what the science in question means by mental activities and the mental activity that the science of waḍ construct is quite different. In addition, the science of waḍ does not have an opinion about the formation of all words like semiotics. He gives information about the types of words in general. As a result, modern linguistics and the way the sub-sciences of this science deal with the words and the science of waḍ differ greatly, for this reason, it seems more appropriate to examine it on different grounds with modern linguistics and its derivatives.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Waḍ Science, Classification of Science, Linguistics, Semiotics

Asmaî'nin Eleştirel Tutumunda Yeni Bir Hiyerarşi Arayışı: Fuhûletü'ş-şu'arâ'da Fahl Dışında Kalan Şair Kategorileri

Seeking a New Hierarchy in Asmai's Critical Attitude: Poet Categories Excluded from Fahl in Fuhulat al-Shuara

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf SELLER

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

Izmir Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

yusufseller@ikc.edu.tr

[0000-0002-7530-1399](https://orcid.org/0000-0002-7530-1399)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

01 Kasım / November 2022

Kabul Tarihi / Accepted

25 Şubat / February 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Seller, Yusuf. "Asmaî'nin Eleştirel Tutumunda Yeni Bir Hiyerarşi Arayışı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 204-226.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1198094>.

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

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

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

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

Asmaî'nin Eleştirel Tutumunda Yeni Bir Hiyerarşi Arayışı: Fuhûletü'ş-şu'arâ'da Fahl Dışında Kalan Şair Kategorileri

Öz ► Klasik Arap edebiyatına dair kritik etkinliğinin icrasını kayıt altına alan numunelerden biri, Asmaî ve öğrencisi Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin şairlere ilişkin diyaloglarını içeren Fuhûletü'ş-şu'arâ' adlı eserdir. Asmaî'nin edebî birikiminin bir yansıması olarak karşımıza çıkan bu diyaloglar, onun şairleri eleştirel bir zeminde değerlendirdiğine dair ipuçlarıyla doludur. Ancak mezkûr diyaloglar, belirli bir sistematik dahilinde ilerlemediğinden böyle bir eleştiri faaliyetinin şairleri sınıflandırmada belirli bir hiyerarşiyi doğurduğunu gözlemek güçleşmektedir. Bu nedenle günümüzde yapılan çalışmalarda Asmaî'nin Fuhûletü'ş-şu'arâ'sı ekseninde şairlerin fuhûl ve fuhûl olmayan şeklinde iki temel kategoriye ayrıldığına yönelik yaygın bir kanaat hâkim olmuştur. Bu çalışmamızda, anılan yaygın kanaatin aksine Asmaî'nin, fahl kavramının merkezde yer aldığı bir eleştiri dairesi içerisinde şairleri hiyerarşik bir konumlandırmaya tabi tuttuğu iddiası üzerinde duracağız. Bu bağlamda sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden nitel araştırma yönteminin içerik ve betimsel analiz araçlarını işletip Fuhûletü'ş-şu'arâ'daki diyaloglar ekseninde, Arap edebî eleştirisinde bir şair hiyerarşisi inşa edilip edilmediğini analiz edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belâgati, Asmaî, Fuhûletü'ş-şu'arâ, Fahl, Hiyerarşi.

Seeking a New Hierarchy in Asmai's Critical Attitude: Poet Categories Excluded from Fahl in Fuhulat al-Shuara

Abstract ► One of the samples recording the performance of a critical activity on classical Arabic literature is Fuhûlat al-Shu'arâ, which contains the dialogues of al-Aşma'î and Abu Hatim al-Sijistani about poets. These dialogues are full of clues about a criticism activity. However, since the dialogues do not progress in a certain systematic way, it is difficult to observe whether the criticism activity based on al-Aşma'î's deep literary knowledge created a specific hierarchy in classifying poets or not. For this reason, in today's studies, there is a common opinion that poets are divided into two main categories, champion (fahl) or not, in Fuhûlat al-Shu'arâ. Unlike this case, in this study, we will focus on Asmai's classification that subjected the poets to a hierarchical positioning within a circle of criticism in which the concept of fahl is at the center. Accordingly, we mainly analyze whether a hierarchy of poets had been built in Fuhûlat al-Shu'arâ.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Aşma'î, Fuhûlat al-Shu'arâ, Fahl, Hierarchy.

Giriş

Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî (ö. 216/831) Arap edebiyatının ilk dil bilimci ve edebî şahsiyetlerinden biridir.¹ Bu nedenle, mevcut divanların veya İslamiyet öncesi Arap şiirlerinden seçmelerin çoğu ve bu dönemleri idrak etmiş şairler hakkındaki birtakım anekdotlar onun belirlediği esaslardan hareketle hazırlanmıştır. Bu edebiyat malzemeleri arasında muhtemelen en eski yazılı eser *Fuhûletü'ş-şu'arâ*'dır. Mezkûr eser, Asmaî ile önde

¹ Detaylı bilgi için bk. Ziyâüddîn el-Makdisî, *el-Müntekâ min ahbâri'l-'Asmaî*, thk. 'İzzüddîn et-Tenûhî (Dimaşk, 1936), "Mukaddime", ج.

gelen öğrencisi Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osmân b. Kâsım (Yezîd) el-Cüşemî es-Sicistânî (ö. 255/869) arasında -özellikle İslam öncesi dönemde yaşamış Arap şairlerine dair- diyalogları içerir.² Dolayısıyla günümüze kadar ulaşan ancak yazarı tartışma konusu olan bu eser, Arap edebî eleştirisinin temel dayanaklarından biri olarak kabul edilebilir. Kuşkusuz, onun bu alanda birincil kaynak olduğunu iddia etmenin birkaç dikkate değer nedeni vardır. Bunların ilki, eldeki verilere göre, *Fuhûletü's-şu'arâ*'nın, klasik Arap şiirinin temsilcileri olan İslam öncesi Arap şairleri ve onların sanatsal yetenekleri hakkında kronolojik olarak en eski edebî materyali sağlamasıdır.³ İkincisi ise *Fuhûletü's-şu'arâ*'da iki eleştirmen, yani Asmaî ve Sicistânî arasındaki diyaloglar göz önüne alındığında, Asmaî'nin eski şiirin en mühim ravilerinden biri olarak Arap şiirinin öncü şairleri hakkında yazıya aktarılmış en kadim değerlendirmelerin sahibi olduğunun müşahede edilmesidir.

İlk ve ikinci nedenden bağımsız olmayan ancak müstakil bir sebep niteliğindeki diğer bir husus ise Asmaî'nin edebî eleştiri faaliyetinin dayanak noktası olarak fahl (فحل) kavramını belirlemesidir. Nitekim fahl, Arapçada bütün hayvanların erkek olanlarını gösteren bir kelimeyken⁴ Asmaî'nin derin edebî bilgisinin bize sunduğu anekdotlarda kavramsal bir nitelik kazanmaktadır. Fahlin eleştirel bir ıstılah olduğunu, kelimenin "Erkeklik" manasına delaletinden değil, eski Arap şiirinin kalite standardını belirleyen öncü isimlerin bir özelliği olarak anılmasından anlayabiliriz. Diğer bir deyişle, fahlin bir eleştiri terimi olarak anlamının⁵ şiirsel yeteneğin veya ustalığın mükemmelliği olarak açıklanabileceğini⁶ söyleyebiliriz. Bu doğrultuda, fahl kavramının daha önce Arap edebî ortamında bir fikir birliği olarak dolaşımında olduğunu belirtmek önemlidir. Bu durum *Fuhûletü's-şu'arâ*'da kolayca görülmektedir. Nitekim eserdeki diyalogların bağlamı dikkate alınca Sicistânî, fahl şairlerin kimler olduğunu sorduktan sonra Asmaî'den fahlin ne anlama geldiğini açıklamasını talep etmiştir. O halde, bu kavram önceden beri edebî çevrelerde bilinmektedir. Aslında Sicistânî, Asmaî'den onu izah etmesini istemiş ve böylelikle de yazıya aktarılmasını sağlamış gibidir. Son tahlilde, Asmaî bu

² bk. Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, thk. Ch. Torrey, 2. bs., (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-cedîd, 1980); Eserin diğer baskısı için bk. Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, thk. Muhammed Abdülmun'im el-Hafâcî (Kâhire: Dâru'l-kalem li't-türâs, t.y.); Ayrıca bk. Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî - Ebû Hâtim es-Sicistânî, *Su'âlâtü Ebî Hâtim es-Sicistânî li'l-Asmaî ve radduhu 'aleyhi Fuhûletü's-şu'arâ*, thk. Muhammed Avde Selâme Ebû Cüreyy (Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1994).

³ Aynı iddia için bk. Ahmed Matlûb, *Mu'cemu mustalahâti'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2001), 309.

⁴ Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2012), 432.

⁵ Fahl kavramının anlamına ilişkin analizler için bk. İsmail Araz, "En Üstün Şair Kimdir?' Problemi Bağlamında Asmaî'nin (ö. 216/831) Fahl Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (14 Aralık 2022), 13 vd.

⁶ bk. Matlûb, *Mu'cemu mustalahâti'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm*, 310.

kavramı basitçe o zaman açıklığa kavuşturulmamış bir şekilde edebî eleştiri literatüründe konumlandırmış ve öğrencisi de bunu kaydetmiştir. Böylece, Asmaî'nin vefat tarihini (ö. 216/831) göz önünde bulundurursak ilk kez hicrî ikinci asrın sonları ya da üçüncü asrın başlarında fahl kavramı ekseninde bir eleştiri faaliyetinin kayıt altına alındığı söylenebilir.

Yukarıdaki mülahazalar ışığında, Asmaî'nin eleştiri faaliyetinde şairlerin sınıflandırılmasında fahlin etkin bir rolü olduğu göze çarpmaktadır. Bu kavramın hangi yönünün eleştiri sanatıyla ilişkilendirilebileceğini ise Asmaî'nin onu bir ıstılağa dönüştürmesinden anlayabiliriz. Nitekim Asmaî'nin fahl dediği şairleri diğerlerine tercih etmesi eleştirel bir tutumun ürünü olabilir. Bu olasılığı destekler bir biçimde Asmaî'nin, fahl kavramını benzer iki tür arasındaki üstünlük karşılaştırmasıyla ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Örneğin o, fahlin manasının anlaşılması sadedinde yavru devenin yetişkine nazaran güçsüzlüğüne işaret eder.⁷ Benzer şekilde yetkin şairler, şairlerinin niteliği bakımından böyle olmayanlara eşit değildir. Dolayısıyla bir şairin Asmaî'nin tasnifinde fahl sayılabilmesi için bazı şartları taşıması gerekir. Bu bağlamda onun fahl kategorisine şair seçimindeki en önemli kriterinin şiirdeki nitelik olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, İmruülkays'ın (ö. m. 540) şiiri hakkında yaptığı açıklama, bu durumu görmek açısından dikkat çekicidir. Nitekim İmruülkays'ın fahl olduğunu ve şiirinin eski Arap şiirinin en kaliteli örneği olduğunu belirtir.⁸

Öte yandan, fahl olmada Asmaî'nin dikkate aldığı diğer ölçütler şu şekilde sıralanabilir: Şiirde birden yirmiye kadar değişebilen nicelik faktörü ve mersiye veya fahr gibi bir temada en az bir kaliteli kaside ve özellikle İslam öncesi dönemde yaşamının önemini gösteren zaman kıstasıdır. Sonuncusu, Asmaî'nin farklı dönemlerde yaşamış şairlerle ilgili açıklamalarındaki bazı çelişkiler nedeniyle sorunlu bir ölçüttür. Ancak, şairleri fahl merkezine yerleştirmede tüm kriterlerin esasen kalite kıstasından bağımsız olmadığına da altı çizilmelidir. Son tahlilde *Fuhûletü's-şu'arâ*'ya bütüncül olarak bakıldığında, Asmaî'nin fahli merkeze aldığı bir eleştiri çemberi çizdiği ve bu merkezden uzaklıklarına göre bazı şair kategorilerine yer verdiği söylenebilir. Böyle bir iddianın dayanağı, Asmaî ile talebesi arasında geçen diyaloglarda fahl kapsamı dışında kalanların sistematik bir şekilde sınıflandırılmasının imkânını incelemeyi gerektirmektedir. Nitekim Asmaî'nin eleştiri terminolojisinde yer verdiği; fahla benzeyen, salih, kerim, fürsân, müvelled, se'alîk, fahl olmayan şeklindeki pek çok ögenin fahl gibi kavramsal bir yönü olduğu eser boyunca gözlemlenmektedir. Bu nedenle çalışmamız, fahl dışındaki kategorileri ele alarak Asmaî'nin eleştirel tutumunun güncel bazı çalışmalarda

⁷ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 34.

⁸ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 33.

belirtildiği şekliyle fahl olanlar ve olmayanlar⁹ şeklinde iki şair kategorisini doğurmadığını aksine fahlin merkeze alındığı bir eleştiri dairesi çizilerek *Fuhûletü'ş-şu'arâ* da yeni bir şair hiyerarşisi aranabileceği iddiasını test etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızın literatürdeki diğer çalışmalardan temel farkı, ilgili hiyerarşideki kavramların fahldan bağımsız olmayıp onun ekseninde ortaya çıktığını ortaya koyma girişimi olmasıdır. Buna paralel olarak çalışmamızda sosyal bilimler nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesine bağlı olan içerik analizi ve kısmen de betimsel analiz araçlarını işleterek ilgili iddiamızı test edeceğiz.

1. Fahl Kavramı Ekseninde Beliren Şair Kategorileri

Fuhûletü'ş-şu'arâ da Asmaî, kendisine sorulan soruların bağlamına göre şairlere “Fahldır.” veya “Fahl değildir.” derken bu şairler hakkında fazladan birtakım ifadelere yer verir. Bunlar dikkatli bir şekilde takip edildiğinde fahl kavramının Asmaî'nin asli kategorisi olduğu anlaşılır. Onun dışında kalanların ise bu merkezi kategoriden neşet eden ve ona yakınlıklarına göre bir değeri haiz olduğu anlaşılır. Asmaî'nin ifadelerindeki ipuçları tahlil edilerek aşağıda bu kategoriler ele alınacaktır. Böylelikle onun eleştiri ameliyesinde yeni bir hiyerarşinin iz sürümü gerçekleştirilecektir.

1.1. Fahla Benzeyenler

Fuhûletü'ş-şu'arâ da şairler hakkındaki eleştirel hükümlerin fahl kavramı ekseninde değerlendirilmesine bağlı olarak birtakım şair grupları karşımıza çıkmaktadır. Asmaî ve öğrencisi arasındaki diyaloglardan fahl kavramının hemen akabinde anılması gereken kategorinin fahla benzeyenler olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Sicistânî, hocasına Esved b. Ya'fûr en-Nehşelî'nin (ö. 23/600) fahl olup olmadığını sorunca Asmaî onun fahla benzediğini söylemiştir.¹⁰ Bir başka diyalogda ise Asmaî, Cerâde b. 'Umeyle el-'Anezî'nin (ö. [?]) fahl olduğunu söylemeksizin fuhûl şairlerin şiirine benzeyen şiirleri olduğunu söylemiştir.¹¹ Amr b. Şe's el-Esedî'nin de (ö. 20/640) fahl olmayıp onlardan alt seviyede bir şair olduğunu belirtmiştir.¹² Bu örnekler Asmaî'nin eleştirel tutumunda, fahl kavramının matematiksel bir kesinlikle inşâ edilmediğini, fahl kategorisinin merkezini oluşturduğu bir kalite dairesinin mevcudiyetini ve bunun içerisinde merkeze yakınlıklarına bağlı olarak şairlerin yetkinliklerinin çeşitli açılardan değerlendirildiğini göstermektedir.

⁹ Bu iddia için bk. İsmail Güler, “Asmaî'nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LII/2 (2011), 129-136.

¹⁰ Asmaî, *Fuhûletü'ş-şu'arâ*, 44.

¹¹ Asmaî, *Fuhûletü'ş-şu'arâ*, 44.

¹² Asmaî, *Fuhûletü'ş-şu'arâ*, 44.

1.2. Sâlih

Şairlerin eleştirel düzlemde kalitelerinin değerlendirildiği eleştiri dairesinin merkezinde yer alan fahl kavramından uzaklaştıkça karşımıza birtakım şahsi özelliklerinden dolayı bu merkezin çevresinde Asmaï'nin konumlandığı başka şair kategorileri çıkmaktadır. Örneğin, fahla benzeyenlerin ardından ikinci bir kategori olarak, onun dindar nitelendirmesi yaptığı Lebîd b. Rebîa el-'Amirî (ö. 40 veya 41/660 veya 661) ve Ebû Düâd'ın (ö. m. 550 [?]) yer aldığı sâlih kategorisi zikredilebilir. Mezkûr şairlerin dindar tutumlarının Cahiliye şiirinin baskın temalarına muhalefetiyle ilişkili bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Asmaï'nin, Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?]) fahl oluşunu İslâmla birlikte şiirinin yumuşamasıyla kayıtlandırması, onun - her ne kadar fahl kabul edilse de- bir önceki başlıkta ele alınan fahla benzeyenler gibi fahl merkezinden uzaklaştırılmış olduğunu akla getirmektedir. Bunun gibi Asmaï'nin, Lebîd'in şiirlerini kaliteli ancak tatlılıktan yoksun bulması ve onu sâlih olarak nitelemesinden dolayı onun fahl merkezine uzaklığı ile Hassân b. Sâbit veya fahla benzeyen şairlerinki arasında bir benzerlik ilişkisi kurulmasına imkân tanımaktadır. Yine Sicistân'nin, "Ebû Düâd salihdir ancak onun fahl olduğunu söylemedi."¹³ şeklindeki ifadesi, Ebû Düâd'ın da Lebîd gibi fahl kategorisi dışındaki yerini belirgin hale getirmektedir. Öte yandan Asmaï'nin, Ebû Düâd'ın şiirine *Asmaïyyât*'ta yer vererek¹⁴ -onu fahl saymasa da- şiirine bir değer biçtiğini göstermektedir.

1.3. Kerîm

Sâlihten sonraki kategoride, şairlik vasıflarının ötesinde cömertlik vasıflarının ön plana çıktığı kerîm şairler dikkat çekmektedir. Örneğin, Asmaï tarafından, 'Urve b. el-Verd (ö. m. 607) fahl değil, cömert biri olarak anılmıştır.¹⁵ Anlaşıldığına göre, 'Urve'nin cömertliği, şairliğinin önüne geçmiştir. Asmaï nezdinde Hâtim et-Tâî'nin (ö. m. 578) durumu da böyledir.¹⁶ Dolayısıyla bu iki şairin Arap kabileleri arasındaki cömertlikleri açısından edindikleri şöhret, onların şairliğini gölgelemiş olabilir. Bu nedenle şiir, bu iki şairin öne çıktıkları yönleri olmayıp kendisiyle meşhur oldukları cömertlik yönlerinin anılması bakımından bir araç mesabesinde.¹⁷ Asmaï, 'Urve ve Hâtim hakkında "Fahl değil." yorumunda bulunmuştur. Bu, Lebîd ve Ebû Düâd örnekleriyle benzerlik gösterir. O halde, Asmaï'nin ilgili şairler hakkındaki yaklaşımı, fahl merkezli eleştiri dairesinde bu iki şairin, sâlih şairlerin olduğu gibi, merkezden

¹³ Asmaï, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 40.

¹⁴ bk. Asmaï, *el-Asmaïyyât*, thk. Muhammed Nebîl Tarîfi (Beirut: Dâru Sâdır, 2002), 203-211.

¹⁵ Asmaï, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 40.

¹⁶ Asmaï, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 43.

¹⁷ Nâsır Tevfîk el-Cübbâî, *Asmaï Nâkidü's-şî'r* (Abu Dabi: Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, 2009), 269.

uzaklaştırılmaları ile açıklanabilir. Bununla birlikte, *Asmaîyyât*'ta 'Urve'nin şiirine yer vermesi, Asmaî'nin 'Urve'nin şiirinde önemli bir nitelik gördüğünü düşündürmektedir.

1.4. Fûrsân

Kerîm şairlerin ardından, dördüncü kategoride süvarilik, avcılık veya binicilik yönleriyle meşhur olmuş¹⁸ bazı şairler yer almaktadır. Hüfâf b. Nüdbe (ö. [?]), Antera b. Şeddâd (ö. m. 614 [?]), ez-Zibrikân b. Bedr (ö. m. 665) bunlardandır.¹⁹ Sicistânî, Asmaî'ye mezkûr şairlerin durumu hakkında sorduğu soruya: "*Bunlar Fursan'ın en şairleridir.*" yanıtını almıştır. Ayrıca, Asmaî, Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî'nin de (ö. m. 639) bu şairlerden olduğunu ifadelerine eklemiştir.²⁰ Sicistânî'nin bu naklinde dikkat çeken ifade: "*Ancak bunların da fuhûl olduğunu söylemedi.*" demesidir.²¹ Dolayısıyla böyle bir kayıt; bu şairlerin süvarilik, avcılık ve binicilik gibi fûrsân yönleri sebebiyle, fahl kategorisinden çıkarıldığını akla getirmektedir. Adı geçen şairlerin aksine, fûrsân olduğu halde fahl olduğu belirtilen bir istisnanın olması bu bağlamda dikkat çekicidir. Nitekim Asmaî, bazı şiirlerinde Nâbiga ez-Zübyânî'ye eş ya da ona galip gelmekle nitelediği Düreyd b. Sımme'nin (ö. m. 630) hem fahl hem de fûrsân olduğunu açıkça belirtmiştir.²² Anılan örneklerdekinden farklı olarak Asmaî'nin sadece fûrsân dediği ve fahl olup olmamasına ilişkin herhangi bir görüş belirtmediği şair Zeydü'l-Hayl et-Tâî'dir (ö. m. 643 [?]).²³ Bu veriler ışığında, fûrsân şairlerin de cömertlik yönü öne çıkan şairler gibi, süvariliklerinin şairliklerinin önüne geçtiği ancak şiirlerindeki kaliteden dolayı kimilerinin fahl olarak anılmaya layık görüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Asmaî, bu şairlerden Düreyd b. Sımme, Hüfâf b. Nüdbe ve Abbâs b. Mirdâs'ın şiirlerine *Asmaîyyât*'ta yer vermektedir.²⁴

1.5. Se'âlik

Lügat manası itibarıyla se'âlik kelimesi fakirliğe delâlet ederken²⁵ kavram olarak saldırgan, yağmacı olan bir şair grubunu göstermektedir.²⁶ Bu manaya paralel bir biçimde Asmaî'nin

¹⁸ Bu şairlerin özelliklerine dair geniş bilgi için bk. Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, *Şu'arâu'l-Arabî'l-fûrsân fi'l-câhiliyyeti ve sadri'l-İslâm* (Dimaşk: Müessesetü ulûmi'l-Kur'ân, 1984), 29 vd.

¹⁹ Sicistânî başka bir naklinde de Asmaî'nin Düreyd b. Sımme ve Hüfâf'ı fûrsânın en şairleri olarak andığını söyler. Bk. Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ'*, 48.

²⁰ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ'*, 43.

²¹ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ'*, 43.

²² Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ'*, 45; Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merveşşah *fi meâhizi'l-'ulemâ 'ale's-şu'arâ'*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1995), 41.

²³ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ'*, 44.

²⁴ İlgili şairlerin şiirleri için bk. Asmaî, *el-Asmaîyyât*, 23, 31, 34, 117, 125, 228.

²⁵ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dârü'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990) "صعلك" md., 5/281-282.

²⁶ *Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Huleyf, eş-Şu'arâu's-sa'âlik fi 'asri'l-câhilî (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 1966), 21-26.*

yağmacılık yapımlarından dolayı fahl merkezli edebî eleştiri dairesinin dışında tuttuğu bir şair grubu olarak se'âlîk şairlerinden söz etmesi dikkat çekicidir. Böyle bir grubun Asmaî ve Sicistânî ikilisinin diyaloglarında fahl ekseninin dışında yer alması, Asmaî'nin bu şairlerin sanatla ilişkilendirilemeyecek ahlaki yönlerine itibar etmediğini düşündürmektedir.²⁷ Ancak bu şairlerden son tahlilde fahl ekseninde yapılan bir eleştiride söz edilmesinden dolayı bunlar, fürsân şairlerden sonra beşinci kategoride ele alınabilir. Örneğin, Asmaî'nin hem fahl hem de fürsândan olmadığını belirttiği Süleyk b. Süleke (ö. m. 605) bu kategoride yer alır.²⁸ Süleyk b. Süleke örneğinden anlaşıldığına göre Asmaî, se'âlîk şairlerini eleştirel bir zeminde değerlendirmeye kabil görmemiştir. Bundan olacak ki; mezkûr şairden hem fürsân hem fahl olmayı nefyetmiştir. Öte yandan, se'âlîk şairlerinin öne çıkan vasıflarının eşkıyalık olduğunu vurgulayan Asmaî, Amr İbn Burâka el-Hemdânî (ö. [?]), Hâciz es-Sümâli (ö. [?]), Teebbeta Şerran (ö. m. 540 [?]), Şenfera (ö. m. 525-550 arası) ve Âlam el-Hüzelî (ö. [?]) gibi isimleri bu kategoride anmıştır.²⁹ Öte yandan bu şairlerin ilgili ahlaki yönlerinden dolayı şiirlerinin tamamen niteliksiz olduğu da söylenemez. Çünkü Asmaî'nin, bu şairlerden Teebbeta Şerran'ın dört beytini *Asmaiyyât*'ındaki seçkileri arasına aldığı görülür.³⁰

1.6. Müvelled

Se'âlîk şairlerinin fahl ekseninde bir eleştiri faaliyetinde ele alınmasına benzer olarak Asmaî'nin, şiirlerinin fahl ölçütlerine uygunluğundan çok Arap dilinin saflığını temsil etmesine bağlı olarak eleştirel bir zeminde incelediği altıncı bir kategoriden yani müvelled şairlerden söz edebiliriz. Asmaî'nin özellikle müvelled şairleri değerlendirmeleri sonucunda hüccet olan ve olmayan şairler şeklinde iki alt kategori karşımıza çıkmaktadır. Hüccet ifadesiyle onun, Arap dili grameri açısından şiirleriyle istihsân yapılabilecek, çöl ahalisinden olan ve şiirlerine lahn bulaşmamış şairleri kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Asmaî, Ömer b. Ebi Rebîa'nın (ö. 93/711-712) müvelled ve hüccet olduğunu söylemiş, hocası Ebû Amr b. 'Alâ'nın da (ö. 154/771) onun şiirlerini nahivde hüccet olarak kullandığını vurgulamıştır.³¹ Bir diğer örnek, hüccet olmanın illetini, şiirine lahn bulaşmamasıyla ilişkilendirdiği şair Ziyâd el-Acem'dir (ö. 132/749-750[?]). Sicistânî onun hüccet olup olmadığını Asmaî'ye sormuş, o da Ziyâd'ın hüccet olduğunu

²⁷ Benzer bir biçimde Cumahî'nin de şairlerin ahlaki yönlerine önem verdiğine ilişkin bk. Yusuf Seller, "İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz", *İslam Tetkikleri Dergisi / Journal of Islamic Review* 12/1 (30 Mart 2022), 151.

²⁸ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 45.

²⁹ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 45.

³⁰ Asmaî, *el-Asmaiyyât*, 140.

³¹ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 46.

vurgulayarak şiirine lahn bulaşmadığını belirtmiştir.³² Zürrümme'yi de (ö. 117/735) hüccet şairlerden sayan Asmaî, onun hüccet olmasının illetini bedevî olmasıyla ilişkilendirmiştir.³³ Fudâle b. Şerîk el-Esedî (ö. 64/683-684) ve İbn Rukayyât'ı (ö. 75/694) ise müvelled olmalarına işarette şiirleri hüccet değeri taşıyan şairler arasında zikretmiştir.³⁴ Bu örneklerden hareketle, Asmaî'nin fahl nitelendirmesinin haricinde yer alan bu kategorideki şairlerin, edebî eleştiriden çok lügavî bir eleştiriye bağlı olarak sınıflandırıldığı akla gelmektedir. Çünkü bu sınıflandırmada şairlerin dilin gramerinde ölçü kabul edilebilecek nitelikte bir ürün ortaya koymalarının etkin olmasının rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan Asmaî'nin ifadelerinde hüccet olma ile fasih olma arasında muğlak da olsa bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak fasih olmayan şairlerin aynı zamanda hüccet olmadığı iddia edilebilir. Asmaî'nin, Kuhayf el-Âmiri'nin (ö. 130/747-748) hüccet olmadığını belirttikten sonra ondan fasih olmayı da nefyetmesi³⁵ ilgili iddiayı desteklemektedir. Ancak şu kadarı var ki fasih olarak anılan bütün şairlerin dilde hüccet kabul edilip edilmediği Asmaî ve öğrencisi arasındaki diyaloglarda net değildir. Bu bağlamda Asmaî'nin hüccet olma yönlerine ilişkin bir kayıt belirtmeksizin yalnızca fasih olması itibarıyla zikrettiği şairler bulunmaktadır. Örneğin Asmaî, Sühaym 'Abdi Benî'l-Hashâs'ın (ö. 60/679) fasih olduğunu bildirdiği halde, onun hüccet olarak bir değeri olup olmadığını belirtmemiştir.³⁶ Yine Ebû Atâ es-Sindî (ö. m. 796) ve İbn Herme'nin (ö. 176/792-793) fasih olduğunu söylemiş ancak hüccet olmalarına dair bir görüş belirtmemiştir.³⁷ Asmaî, İbn Üzeyne (ö. 130/747-748) ve Tufeyl el-Kinânî'yi de (ö. m. 721) bu fasih şairlere eklerken³⁸ Ebû Dülâme'nin (ö. 161/777) ise fesahate elverişli olduğuna dikkat çekmiş ancak hüccet olduğuna ilişkin bir ipucu vermemiştir.³⁹ Bu verilere bağlı olarak şairlerin hüccet olmaları ile fasih olmaları arasında bir ilişki olduğu anlaşılrsa da *Fuhûletü's-şu'arâ* ekseninde, fasih şairlerin tamamının hüccet olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

³² Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 46.

³³ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 52.

³⁴ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 47.

³⁵ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 46.

³⁶ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 46.

³⁷ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 47-48; *Müveşşah*'ın muhakkiki Muhammed Hüseyin Şemşüddîn, Asmaî'nin şiirleri hüccet değeri taşıyan son şairin İbn Herme olduğunu söylediğine değinir. Bk. Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 261, 3 nolu dipnot; Ancak *Fuhûletü's-şu'arâ*'da böyle bir ibareye rastlayamadık. Aynı iddia için bk. "Müvelledûn", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 28 Nisan 2022); Ayrıca bk. Hüseyin Ersönmez, "Hicrî İkinci Asır Şairlerinin Şiirleriyle İstişhâd (Beşşâr b. Bürd Örneği)", *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler* (Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022), 5/241.

³⁸ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 47.

³⁹ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 46.

Yukarıda ele alınanlara ek olarak Asmaî'nin ifadelerinde hüccet kabul edilmemenin fasihlik dışında başka bir illeti varmış gibi görünür. Örneğin, Tırımmah (ö. 125/743 [?]) ve Kümeýt el-Esedî'nin (ö. 126/744) hüccet olmadıklarının altını çizen Asmaî, Kümeýt'in ve Tırımmah'ın hüccet olmayışını müvelled olmalarıyla ilişkilendirmiştir.⁴⁰ Ancak yukarıdaki pasajlarda zikredilen birçok örnekle birlikte, meselâ Asmaî'nin, Fudâle b. Şerîk el-Esedî ve İbn Rukayyât'ın da müvelled olduğunu söylemesi göz önüne alınırsa, Asmaî'nin Kümeýt ve Tırımmah hakkındaki eleştirel tutumunda bir tutarsızlık varmış gibi düşünülebilir. Muhtemelen bundan dolayı Asmaî'nin eleştirmen yönüne ilişkin kaleme aldığı çalışmasında Cübbâî, bu iki şair hakkında Asmaî'nin böyle bir hüküm vermesinin nedenini, Kümeýt'in Şiî, Tırımmah'ın da Hâricî olmasıyla izah etmektedir.⁴¹ Bu ilk bakışta kabul edilebilir bir temellendirme gibi dursa da aslında böyle olup olmadığına ilişkin bir ipucunu Merzübânî'nin (ö. 384/994) *el-Müveşşah*'ında tespit edebilmekteyiz. Buna göre, Merzübânî'nin Asmaî'den aktardığına göre Kümeýt ve Tırımmah nahiv bildikleri halde hüccet değillerdir. Çünkü bu iki şair duydukları ve anlamadıkları şeyleri şiirlerine sokmuş ve şiirlerinde manalarını bilmedikleri garîb kelimeleri kullanmışlardır.⁴² Bu bağlama uygun bir biçimde Ru'be b. Accâc (ö. 145/762) bu iki şairin, şiirlerinde yer alan bazı garîb kelimeler hakkında kendisine soru sorduklarını söylemiştir.⁴³ Bu verilere göre, iki şairin hüccet olmamalarının sebeplerinden birinin kendilerinin de anlamadığı garîb kelimeleri şiirlerinde kullanmaları olduğu anlaşılmaktadır. Merzübânî'nin Asmaî'den naklettiği bir başka rivayette ise Asmaî Kümeýt'in hüccet olmamasının illetini Kûfeli olmasına bağlamıştır.⁴⁴ Bu nakle göre, Asmaî'nin Basralı olmasının Kümeýt hakkındaki görüşünde bir etkisi olduğu hissedilse de Kümeýt hakkında *Müveşşah*'ta nakledilen rivayetler⁴⁵ bütüncül olarak değerlendirildiğinde; Asmaî'nin onu hüccet kabul etmemesinin arka planında, Kümeýt'in dili hatalı kullanması ve fasih olmadığı⁴⁶ kanaatinin etkili olduğu görülür. O halde, Asmaî'nin hüccet olmamayı müvelled olmaktan ziyade müvelled olup dilde hüccet olacak yetkinliğe erişememiş olmakla ilişkilendirdiği söylenebilir.

Yukarıda ele alınanları doğrular bir biçimde Asmaî'nin ifadelerinde müvelled kelimesinin sadece şairin kategorisiyle ilgili değil aynı zamanda şiirlerinde kullandığı kelimelerle ilgili bir kavram olması dikkat çekmektedir. Örneğin; Asmaî'nin *Fuhûletü's-şu'arâ* da Ükayşir el-Esedî (ö. 80/699 [?]) hakkındaki ifadeleri böyledir. Nitekim Asmaî, Ükayşir'in şiirini eleştirmiş ve içinde

⁴⁰ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 52; Merzübânî, *el-Müveşşah*, 227-245.

⁴¹ Cübbâî, *Asmaî Nâkidü's-şî'r*, 272.

⁴² Merzübânî, *el-Müveşşah*, 227, 245.

⁴³ Merzübânî, *el-Müveşşah*, 228, 245.

⁴⁴ Merzübânî, *el-Müveşşah*, 227.

⁴⁵ Merzübânî, *el-Müveşşah*, 227, 234.

⁴⁶ Merzübânî, *el-Müveşşah*, 233.

müvelled bir kelime⁴⁷ kullanmasından dolayı reddetmiştir.⁴⁸ Öte yandan, Ükayşir'in Kûfe'nin çöl ehlerinden olmasından⁴⁹ ve şiirlerindeki dil hatalarından dolayı eleştirilmesi nazarı itibara alınırsa onun durumunun da hüccet kabul edilmede Kümeyt ve Tırımmah'inkiyle benzerlik taşıdığı söylenebilir. Son tahlilde Asmaî'nin şairleri müvelled olmaları ekseninde hüccet olma ve olmama şeklinde iki alt başlık altında ve en temelde fasihlik illetine bağlı olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle onun bu konudaki mülahazasının, fahl merkezli eleştirisinden farklılık taşıdığı, daha çok lügavî bir perspektifle bu kategoriyi ele aldığı öne sürülebilir.

1.7. Mutlak Bir Biçimde Fahl Olmayanlar

Asmaî'nin fuhûl eksenli eleştirisine bağlı olarak son kategoride fahl dairesinin dışında kalmış ve kendilerinden fahl olmanın mutlak anlamda nefyedildiği şairler yer almaktadır. Bir başka ifadeyle bu şairler Asmaî'nin eleştiri dairesinde yer alan fuhûl, fuhûle benzeyen, sâlih, kerîm, fürsân, se'âlik ve müvelled şeklinde sınıflandırılabileceğimiz kategorilerin hiçbirinde kendilerine yer bulamamıştır. Asmaî'nin, fuhûlden olduğu zannıyla kendisi hakkında kesin bir yargı bildiremediği Ka'b b. Cu'ayl⁵⁰ (ö. 86/705 veya sonrası) ve yine fahl olması ya da başka bir kategoride yer almasına dair hakkında bir bilgi vermediği Züheyr b. Ebû Sülmâ⁵¹ (ö. m. 609 [?]) örnekleri hariç tutulursa bu şairlerin listesi şu şekildedir.⁵²

⁴⁷ Asmaî Ükayşir'in beytinde geçen "الشَّرْطِي" kelimesi için "ذاك مولد" "Bu (lafız) müvelledir." ifadesini kullanmıştır. Bk. Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ'*, 47.

⁴⁸ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ'*, 47; Aynı rivayet için bk. Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 258.

⁴⁹ Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 258; Ayrıca bk. Süleyman Tülücü, "Ükayşir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012).

⁵⁰ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ'*, 41; Cumahî, Ka'b b. Cu'ayl'i İslâmî üçüncü tabakanın başında zikreder. Bk. Cumahî, *Tabakât*, 572.

⁵¹ *Fuhûletü's-şu'arâ'*'da Züheyr'le ilgili diyalogta Sicistânî'nin "Peki Züheyr b. Ebû Sülmâ?" şeklindeki sorusuna Asmaî'nin: "Hayır!" cevabını vermesinden ilk bakışta onun fahl olup olmadığına dair bir yanıt verdiği anlaşılabilir. Ancak Asmaî'nin "Hayır!" cevabını vermeden önce, "O ve o ikisi (İmruülkays ve Nâbiga) hakkında ihtilaf olduğunu" belirtmesinden ve Züheyr hakkındaki diyalogun öncesinde ise insanların en şairinin kim olduğu meselesine değinmesinden hareketle, Asmaî'nin Züheyr'in fahl olup olmamasını değil diğer iki şairden (İmruülkays ve Nâbiga) daha üstün olup olmamasına "Hayır!" cevabı verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim muhakkik Hafâcî'nin ta'likleri de durumun böyle olduğunu desteklemektedir. Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ'*, 34-35.

⁵² Asmaî'nin fahl olmamak dışında farklı kategorilerde yer verdiği Lebîd b. Rebîa (Sâlih), Süleyk b. Süleke (Se'âlik), 'Urve b. Verd (Kerîm) gibi şairleri listeye dâhil etmedik.

A'şâ Meymûn b. Kays (ö. 7/629 [?])⁵³, Amr b. Külsûm (ö. 584 veya 600),⁵⁴ Adî b. Zeyd (ö. m. 600),⁵⁵ Ebû Zübeyd (ö. 62/682 civarı),⁵⁶ Mühelhil b. Rebîa (ö. m. 531),⁵⁷ Huveydira (ö. [?]),⁵⁸ er-Raî (ö. 90/708[?]),⁵⁹ İbn Mukbil (ö. m. 657),⁶⁰ İbn Ahmer el-Bâhilî (ö. 75/695 sonrası),⁶¹ Sa'lebe b. Sa'îr el-Mâzinî (ö. [?]),⁶² el-Ağleb el-İclî (ö. 19/640),⁶³ Ka'b b. Züheyr (ö. 24/645 [?]).⁶⁴

Asmaî'nin fuhûl olmayan şairlerden bazıları hakkında öne çıkan eleştirel tutumları çalışmamızın tamamlanması açısından anılmaya değerdir. Görüldüğü üzere Asmaî, Muallaka şairlerinden sayılan A'şâ Meymûn b. Kays ve Amr b. Külsûm'ü fahl olarak değerlendirmemiştir.⁶⁵ Mesela bu şairlerden Amr b. Külsûm'un Muallaka'sında Cahiliye dönemi şiirlerinin ruhuna uygun bir tarzda fahr teması ve buna bağlı olarak da asabiyet öğeleri yer aldığı ve nitekim Asmaî de eski şiir temalarına bağlı kalmayı fahl olma ölçütlerinden biri olarak değerlendirdiği halde, Amr b. Külsûm'u fuhûl şairlerden biri olarak kabul etmemiştir.⁶⁶ Bu nedenle mezkûr şairin fuhûl şairler arasında anılmayışı onun fuhûl olma ölçütlerinden birine muhalif bir durumu olduğunu düşündürmektedir. Bununla ilgili Cumahî'ye müracaat edildiğinde, onun Amr b. Külsûm'u altıncı tabakanın ilk sırasında ele aldığı görülür.⁶⁷ Diğer taraftan, Amr b. Külsûm'un ise Muallaka'sına girişte klasik kasidenin kalıntılara ağlama şeklindeki girişine muhalefet etmesi dikkat çeker.⁶⁸ Dolayısıyla Cumahî'nin onu, şiirleri az olan

⁵³ *Fuhûletü's-şu'arâ*'da A'şâ Kays b. Sa'lebe şeklinde anılmaktadır. Bkz. Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 38.

⁵⁴ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 39.

⁵⁵ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 39.

⁵⁶ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 39.

⁵⁷ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 40.

⁵⁸ Asmaî, Huveydira'nın beş kasidesi daha olsa fahl olacağını söylemiştir. Ancak onu herhangi bir kategoriye dahil etmemiştir. Bu nedenle şairi fahl olmayanlar kategorisinde zikrettik. Bk. Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 40.

⁵⁹ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 40.

⁶⁰ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 40.

⁶¹ Asmaî, İbn Ahmer'in fahlden aşağı olmayıp tabakasının en üstünde olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı şair, fuhûle benzeyenler kategorisine de dahil edilebilirdi ancak Asmaî onun için mutlak olarak "Fahl değildir." ifadesini kullandığı için şairi bu listede zikretmeyi daha uygun gördük. Bk. Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 40.

⁶² Asmaî, Sa'lebe'nin mevcut kasidesi gibi beş kasidesi daha olsa fahl olabilme ihtimalinden söz edip şair için herhangi bir kategori zikretmediğinden onu fahl olmayanlar arasında zikrettik. Bk. Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 41.

⁶³ Asmaî, Ağleb'in hem fahl hem de müflih olmadığını belirtmiştir. Bk. Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 42.

⁶⁴ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 44.

⁶⁵ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 39.

⁶⁶ Cübbâî, *Asmaî Nâkidü's-şu'arâ*, 262.

⁶⁷ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ*; thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Cidde: Matbaatü'l-Medenî, t.y.), 151.

⁶⁸ bk. Cumahî, *Tabakât*, 151; Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî vd., *Yedi Askı, Arap Edebiyatının Harikaları: el-Mu'allakatu's-seb'*, çev. Nurettin Ceviz vd. (Ankara: Ankara Okulu, 2010), 122, 129.

yedinci tabakanın hemen öncesine ertelemesi ve kasideye girişte eski şiire muhalefeti gibi hususların Asmaî'nin onu fahl saymamış olmasında etkili olabileceği akla gelmektedir ancak bu hususta net bir kanaate varmak başka bir çalışmanın yapılmasıyla mümkün olabilir.

Diğer Cahiliye şairi Aşâ'nın neden fahl sayılmadığına gelince, Cumahî, onun şiirinin çokluğuna rağmen diğer meslektaşlarının olduğu gibi, insanların diline pelesenk olmuş eşsiz bir beytinin olmadığını söyler.⁶⁹ Cumahî gibi Basralı olan Asmaî'nin de bu durumu bilmesi ihtimaline binaen onun, şiirlerinin niteliğinden dolayı Asmaî nezdinde fahl sayılmamış olması akla gelmektedir. Öte yandan, Ebû Amr b. 'Alâ'nın bu şairin hiciv konusunda muğalleb olmasına yani diğer şairlerin onu geçmesine işaret etmesi,⁷⁰ Asmaî'nin de hicve sıcak bakmaması⁷¹ ve *Müveşşah*'ta 'Aşâ hakkındaki birçok olumsuz rivayetten'⁷² Asmaî'nin haberdar olma ihtimali gibi faktörler bunda etkili olabilir. Ancak bu da araştırılması gereken bir başka konu olarak araştırmacıların dikkatine sunulabilir.

Öte yandan, fahl olmayan şairlerden Adî b. Zeyd, Asmaî'nin eleştirel tutumunun anlaşılması bakımından ele alınması gereken bir örnektir. Sicistânî onun fahl olup olmadığını sorduğunda Asmaî: "Ne fahl ne de ünsâ (dişi)" olduğunu söyler.⁷³ Fakat bu ifadeyle ilgili bir açıklama yapmaz. Bu nedenle de ilgili ifadeyle neyi kastettiğini anlamak için Adî b. Zeyd hakkındaki rivayetlere müracaat etmek gerekir. Nitekim Merzübânî'nin *Müveşşah*'ında, bu konuda bize fikir verebilecek türden Asmaî'ye dayandırdığı bir başka rivayet karşımıza çıkmaktadır: Buna göre Asmaî der ki: "*Ebû Amr b. 'Alâ'ya dedim ki: Adî b. Zeyd'in şairler arasındaki durumu nasıldır? O da dedi ki: Yıldızlardan Süheyl gibidir. Onlara muhalefet eder, onlarla aynı yörengede hareket etmez.*"⁷⁴ *Müveşşah*'ta geçen bir başka rivayette ise Adî b. Zeyd'in bir gök cismi olan eş-Şi'râ⁷⁵ mesabesinde olduğu söylenir.⁷⁶ Kısacası, anılan rivayetlerde yer alan gök cisimlerinin yıldızlara benzemeyen yönüne ve onlara muhalefetlerine vurgu yapıldığı görülür. Dolayısıyla bu rivayetler ekseninde mesele değerlendirilecek olursa Asmaî'nin "*Ne fahl ne de ünsâ (dişi)*" ifadesiyle fuhûl kelimesinin erkeksilik ve güçlülük anlam

⁶⁹ Merzübânî, *el-Müveşşah*, 63.

⁷⁰ Merzübânî, *el-Müveşşah*, 64.

⁷¹ Asmaî, *Fuhûletü's-Şu'arâ*, 39.

⁷² Merzübânî, *el-Müveşşah*, 63-72.

⁷³ Asmaî, *Fuhûletü's-Şu'arâ*, 39.

⁷⁴ Merzübânî, *el-Müveşşah*, 90; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve Şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 1982), I, 224.

⁷⁵ Merzübânî, *el-Müveşşah*, 90; er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*'inde bunun bir kevkeb olduğunu, Süheyl yıldızının kardeşi olan el-'Abûr ve el-Gumeysâ şeklinde iki şi'râyân olduğunu söyler. er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 306.

⁷⁶ Merzübânî, *el-Müveşşah*, 90.

nüanslarına bağlı bir değerlendirme yaptığı⁷⁷ söylenemez. Aksine bundan, şairin Süheyl Yıldızı ve eş-Şî'râ örneklerinde olduğu gibi, diğer şairlerin yolundan gitmeyişiinden ve kendine özgü bir şairlik yönü olmasından kaynaklanan herhangi bir kategoriye nispet edilemeyecek belirsiz bir durumu olduğu anlaşılabilir.

Fuhûl olmayanlar kategorisindeki şairlere dair Asmaî'nin eleştirel tutumunu anlamamıza yardımcı olan bir başka örnek olarak el-Ağleb el-İclî dikkat çekmektedir. Asmaî, onun "ne fahl ne de müflih" olduğunu belirtmiştir. Bunun akabinde ise Ağleb'in çocuklarının babalarının şiirine soktuğu şeylerin Asmaî'yi yorduşuna ilişkin ifadeleri görmekteyiz.⁷⁸

Adî b. Zeyd'in ünsâ olmaması kaydıyla beliren kapalılığa benzer bir biçimde, Ağleb'in müflih olmasıyla da Asmaî'nin neyi kastettiğine ilişkin bir açıklık söz konusu değildir.⁷⁹ Bu muğlaklığı vuzuha kavuşturma sadedinde ve ilk durum olarak Asmaî'nin Cahilî bir şair olarak andığı Sehm⁸⁰ için müflik (المفلق) kavramını kullanmasının⁸¹ Ağleb için de mümkün olma ihtimaline odaklanılabilir. Bu bağlamda muhakkiklerin kelimeyi "مفلق" yerine "مفلح" şeklinde hatalı okuma ihtimalini göz önünde bulundurarak yaptığımız araştırma neticesinde, karşımıza Câhız'ın (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-Tebyîn*'inde Asmaî'den naklettiği bir rivayet çıkmaktadır. Buna göre Asmaî'nin; şairleri fuhûl, el-Hinzîz eş-Şâ'ir el-Müflik, eş-Şâ'ir ve eş-Şa'rûr şeklinde sıraladığı görülmektedir.⁸² Bu rivayete bağlı olarak Asmaî'nin "مفلق" kavramıyla Sehm'in ikinci kategoride yer alan bir şair olduğunu vurgulamak istemiş olması muhtemeldir. O halde, böyle bir ihtimale binaen; şayet kelime yanlış yazılmışsa -ki bu ifade, *Müveşşah*'ta da aynıyla yer aldığı için pek mümkün görünmez- Ağleb "Fahldan da müflikten de değil, eş-Şâ'ir veya eş-Şa'rûr'dur." denebilir.

İkinci ihtimal ise müflih kelimesinin hatalı olarak yazılmadığı durumdur. Buna göre, bir netice elde etme sadedinde kelimenin sözlük anlamına ve *Fuhûletü's-şu'arâ*'daki siyak ve sibakına müracaat edilebilir. Dolayısıyla müflih kelimesinin kök itibarıyla -فلق- başarı, beka ve

⁷⁷ bk. Güler, "Asmai'nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı", 133.

⁷⁸ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 42.

⁷⁹ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 42; Merzûbânî *Müveşşah*'ta, Ağleb hakkında *Fuhûletü's-şu'arâ*'da geçen rivayeti olduğu gibi nakleder. Bk. Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 250.

⁸⁰ Bu şairin Sehm b. Hanzala el-Ganevî olması muhtemeldir. Bk. Asmaî, *el-Asmaiyyât*, 53; Ancak Hafâcî bu şairin isminin Süheym olabileceğini söylemiştir. Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 48 (4 No'lu dipnot); *Asmaiyyât*'da ise Süheym b. Vesîl er-Riyâhî adında bir şaire rastlanmaktadır. Asmaî, *el-Asmaiyyât*, 19.

⁸¹ Asmaî, *Fuhûletü's-şu'arâ*, 48.

⁸² Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb, el-Kinânî, el- Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Ali Bû Melhem, 3 c., (Beirut: Dârü'l-mektebetü'l-hilâl, 2002), II, 8-9.

kurtuluş anlamlarını içerdiği görülür.⁸³ Öte yandan Asmaî: “O ne fahl ne de müflihtir.” dedikten sonra Ağleb’in şiiirlerinin çocukları tarafından ifsat edildiğini haber vermiştir. Bu iki durum bir arada düşünüldüğünde ise müflih kavramının “Şiirleri ifsattan kurtulan veya sahihliğini koruyan” anlamına gelebileceği öne sürülebilir. Bütün bu mülahazalardan hareketle, Asmaî'nin Ağleb'i “ne fahl ne müflih” olarak nitelendirmesiyle onun hem fahl olmayıp hem de şiiirlerinin ifsat edilmiş olduğunu kastetmiş olabileceği sonucuna varabiliriz. Son tahlilde, Ağleb'in mutlak bir biçimde fahl olmayan şairler arasında olduğunu ve Asmaî'nin de üzerinde eleştiri faaliyetini yürüttüğü malzemenin özgünlüğüne itibar ederek eleştirel bir tavır takındığını söyleyebiliriz.

Son olarak Asmaî'nin verdiği haberler yukarıdaki kategoriler dışında onun şairleri ayırdığı başka tabakaların mevcut olduğuna delâlet etmektedir.⁸⁴ Cumahî'de olduğu gibi alenî olmasa da Asmaî'nin ifadelerindeki ipuçları benzer bir tabaka anlayışının *Fuhûletü'ş-şu'arâ* da olduğunu teyit etmektedir. Bu bağlamda Asmaî'nin tabaka kelimesini açıkça kullandığı da görülür. Örneğin, Sicistânî'nin Ebû Züeyb hakkında sorduğu soruya, onun İbn Herme'nin tabakasında yer aldığını söylemesi böyledir.⁸⁵ Ayrıca Mudar kabilesinin Muğalib şairleri (şairlikte önüne geçilenler) şeklinde bir başka tabakadan söz eden Asmaî, bunların Humejd (ö. 30/65 [?]), er-Râî (ö. 90/708[?]) ve İbn Mukbil (ö. 70/689'dan sonra) olduğunu haber vermiştir.⁸⁶ Yine nakâiz şairlerini andığı bir başka grup olarak Cerîr (ö. 110/728[?]), Ferezdek (ö. 114/732) ve Ahtal'ın (ö. 92/710-711) yer aldığı üçlü bir grup dikkat çeker. “*Cahiliyede olsalar bunlara özgü bir durum olurdu.*”⁸⁷ demesi sanki bu üç şairin bir tabakaya mensup olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla Asmaî'de mevcut olan tabaka fikri daha önce edebî ortamda bir uzlaşının yansıması olarak onun izahlarına girmiş gibidir. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken şey, edebî ortamda yer alan haberlerin Asmaî'nin eleştiri süzgecinden geçmesiyle ilgili tabakaların ya da hiyerarşinin ortaya çıkmasıdır. Aksi halde, daha sonra Cumahî eliyle tabaka fikri belirgin bir nitelik kazandığında karşımıza Asmaî'nin inşâ ettiği hiyerarşinin aynısı çıkması gerekirdi. O halde, Asmaî'nin eleştiri dairesinde merkezi kategori fahl olup buna bağlı ortaya çıkan kategoriler fahla benzeyenler, sâlih, kerîm ve fûrsândır. Dairenin hemen dışında Se'âlik ve müvelled şairler yer alır. Fahl olmayanlar ise fahl merkezli eleştirinin yansıması olarak yeni bir

⁸³ Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, 446.

⁸⁴ bk. Cübbâî, *Asmaî Nâkidü'ş-şî'r*, 284.

⁸⁵ Asmaî, *Fuhûletü'ş-şu'arâ*, 47.

⁸⁶ *Fuhûletü'ş-şu'arâ*'nın Hafacî neşrinde bu şairlere dair bir bilgi verilmez. Bk. Asmaî, *Fuhûletü'ş-şu'arâ*, 48. Ancak *Su'âlâtu Ebî Hâtîm* adlı eserin muhakkiki Humejd isimli şairin Humejd b. Sevr el-Hilâlî olduğunu belirtir. Bkz. Asmaî- Sicistânî, *Su'âlât*, s. 60; Öte yandan, Emevîler döneminde, Humejd b. Hureys el-Kelbî (60/659[?]) adında bir başka şair olduğu da görülmektedir. Bk. <https://www.aladab.com/wiki/حميد بن حريث> (Erişim 16 Şubat 2023).

⁸⁷ Asmaî, *Fuhûletü'ş-şu'arâ*, 41.

kategoriye oluşturur. Bu veriler ışığında, Asmaî'nin eleştiri faaliyeti neticesinde kabaca fahl ve fahl olmayan şeklinde bir ayırım olmadığı anlaşılmış olmaktadır.

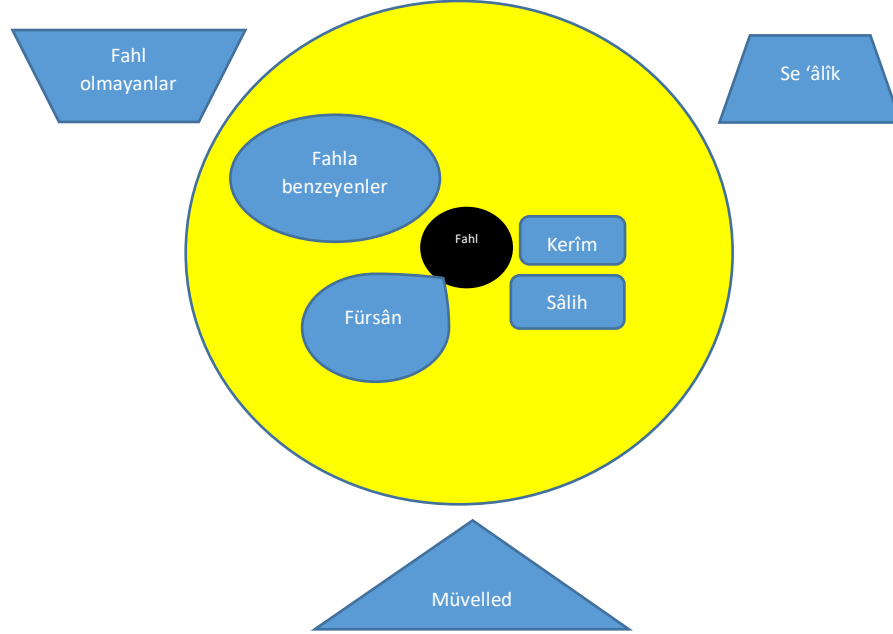
Sonuç

Eski Arap şiirinin temsilcileri konumundaki şairlerin edebî çevrelerde edindiği yeri belirgin hale getiren ilk eser olarak karşımıza çıkan *Fuhûletü's-şu'arâ*, Araplarda eleştirinin edebî bir hiyerarşiyi beraberinde getirdiğini teyit etmektedir. Nitekim bu iddiayı test etmek adına Asmaî ve öğrencisi arasındaki diyaloglardan vardığımız sonuçları şu şeklide izah edebiliriz:

Fahl merkezine yerleşen ve bunun dışında kalan şairler bir arada değerlendirildiğinde Asmaî'nin eleştirisinde şairlik vasfı, şairin diğer özelliklerinin gerisinde kaldığında yeni kategoriler karşımıza çıkar. Bunlardan sâlih, dindâr olmakla; kerîm, cömertlikle; fürsân, binicilik ya da cesaretle ilişkilendirilebilecek şair gruplarını gösterirken yaptıkları baskınlardan dolayı eşkıya olarak nitelenen se'âlik kategorisi Asmaî'nin belirlediği hiyerarşı dışında yerini almıştır. Asmaî, bu kategoriler içerisinde andığı şairlerden yalnızca fürsân olan bir şairi fahl niteliğini haiz kabul etmiştir. Ancak diğer kategorilerde yer alan şairlerin şiirlerine *Asmaîyyât'*nda yer vermiş olduğuna bakılırsa bunların şiirlerinden kaliteyi nefyetmenin doğru olmayacağını vurgulamak gerekir.

Sonuç olarak *Fuhûletü's-şu'arâ* ekseninde fahl merkezli hiyerarşiye bakıldığında fahl, fahla benzeyen, sâlih, kerîm, fürsân, se'âlik, müvelled ve buna bağlı olarak da fasihlikleri nedeniyle hüccet olan ve olmayan (gayr-ı hüccet) şairler görölür. Bu hiyerarşinin bir yansıması olarak mutlak bir biçimde fahl olmayanlar şeklinde müstakil bir kategori dikkat çeker. Öte yandan bu şairlerin kalitelerinin artıp eksilmesine ve birbirleriyle atışmalarına bağlı olarak da sırasıyla muğalleb ve nakâiz şairleri şeklinde iki kategoriden daha söz edilebilir. Asmaî'nin eleştirisinden neşet eden böyle bir hiyerarşinin "Kalite" ölçeğine dayandığı özellikle vurgulanmalıdır. Son tahlilde tabaka fikrini ilk kez inşa eden kişinin kim olduğu bilinmese de edebî çevrelerde şairlerin belirli bir hiyerarşiye bağlı olarak sıralandığını bize ilk kez sunan eserin *Fuhûletü's-şu'arâ* olduğu söylenebilir. Eserde; bazı şairlere övgüler, İslami şairlerin şiirlerine ilişkin temkinli bir tavır, Ebû Amr b. 'Alâ'nın Asmaî'nin görüşlerine etkisi, daha önce kullanıldığı bilinmeyen edebî kavramlara ilişkin açıklamalar, hüccet ve fasih olma ikilemi, kabileler arasında şiirin nakledilmesi gibi hususların sonraki araştırmalar açısından dikkat çeken konular olduğunun altı çizilmelidir. Fahl eksenli eleştiri dairesi ve içerisindeki kavramları aşağıdaki tabloda olduğu gibi resmedebiliriz:

Tablo 1. Fahl Merkezli Eleştiri Dairesi



Tablo 1'de, Asmaî'nin eleştirisinde merkezde fahl kavramının yer aldığı görülmektedir. Buna bağlı olarak verilen kavramlar fahl merkezine olan uzaklıkları ve alakalarıyla ilgili şekillerle ifade edilmiştir. Buna göre fahla benzeyenler, fahl kavramının ifade edildiği dairesel şekle benzerliği ile dikkat çekmektedir. Öte yandan, Asmaî'nin fürsân kategorisinde fahl bir şairin varlığından söz etmesine bağlı olarak bu kategori fahla benzeyenler de olduğu gibi daha çok dairesel özellikleri olan bir şekilde gösterilmiştir. Ayrıca ilgili hiyerarşide fürsânın fahl merkezine olan yakınlığı özellikle vurgulanmıştır. Diğer yandan sâlih ve kerîm kategorileri fahl merkezine uzaklıkları açısından yakın konumlandırılmıştır. Bunlar fahl kavramı ekseninde Asmaî'nin söz ettiği kategoriler olmasına rağmen, Asmaî bu kategorilerdeki şairlerin diğer özelliklerinin şairliklerinin önüne geçtiğini belirtmiştir. Dolayısıyla her iki kategori fahl ekseninde Asmaî'nin mülâhazalarında yer aldığından bunlar, yuvarlatılmış dikdörtgenle ifade edilmiş böylelikle hem kendi aralarındaki benzerlik ilişkisi hem fahl kavramıyla olan ilişkileri gösterilmek istenmiştir. müvelled, se'âlîk ve mutlak olarak fahl olmayanlar, fahl merkezli eleştirinin dışında kaldığından dairenin dışında ve dairesel olmayan şekillerle ifade edilmiştir. Muğalleb ve nakaiz şairleri ise bu sınıflandırmada çok belirgin olmadığı için tabloda yer almamıştır. Aşağıda Tablo 2 ve Tablo 3'te, Tablo 1'de sınıflandırılan şairler listelenmiştir:

Tablo 2. Şairlerin Fahl Eksenindeki Listesi

FAHLA BENZEYENLER	SÂLİH	KERÎM	FÜRSÂN	SE'ÂLİK	MÜVELEDD		
					HÜCCET	GAYR-I HÜCCET	FASİH
Ka'b b. Cu 'ayl (ö. 86/705 veya sonrası)	Ebû Düâd (ö. m. 550)	'Urve b. el- Verd (ö. m. 607)	Hüfâf b. Nüdbe (ö. [?])	Süleyk b. Süleke (ö. m. 605)	Ziyâd el-Acem (ö. 132/749- 750[?])	Kuhayf el- Âmirî (ö.130/747- 748)	Sühaym 'Abdi Benî'l-Hashas (ö. 60/679)
Esved b. Ya'fûr en-Nehşelî (ö. 23/600)	Lebîd b. Rebîa el- Âmirî (ö. 40 veya 41/660 veya 661)	Hâtim et-Tâî (ö. m. 578)	Antera b. Şeddâd (ö. m. 614 [?]) ez-Zibrikân b. Bedr (ö. m. 665)	Amr İbn Burâka el- Hemdânî (ö. [?]) Hâciz es- Sümâlî (ö. [?])	Ömer b. Ebî Rebîa (ö. 93/711-712) Fudâle b. Şerîk el-Esedî (ö. 64/683-684) İbn Rukayyât (ö. 75/694)	Kümeyt el- Esedî (ö.126/744) Tırmmah (ö. 125/743 [?])	Ebû Atâ es-Sindî (ö. m. 796) İbn Herme (ö. 176/792-793) İbn Üzeyne (ö. 130/747-748)
Cerade b. 'Umeyle el- 'Anezî (ö. [?])			Abbâs b. Mirdâs es- Sülemî (ö. m. 639)	Teebbeta Şerran (ö. m. 540 [?])	Zürümme (ö.117/735)		Tufeyl el-Kinânî (ö. m. 721)
Amr. Şe's el- Esedî (ö. 20/640)			Umeyre b. Târik el- Yerbuî (ö. [?]) Zeydü'l-Hal (ö. m. 643) Düreyd b. Sımme (Fahl) (öl. 8/630)	Şenfere (ö. m. 525- 550 arası) Âlam el- Hüzelî (ö. [?])			Ebû Dülâme (ö. 161/777)

Tablo 3. Mutlak olarak fahl olan ve olmayanların listesi

MUTLAK BİR BİÇİMDE	
FAHL OLMAYANLAR	FAHL OLANLAR
<ul style="list-style-type: none">• A'şâ Meymûn b. Kays (ö. 7/629 [?])• Amr b. Külsûm (ö. 584 veya 600)• Adî b. Zeyd (ö. m. 600)• Ebû Zübeyd (ö. 62/682 civarı)• Mühelhil b. Rebîa (ö. m. 531)• Huveydira (ö. [?])• er-Raî (ö. 90/708[?])• İbn Mukbil (ö. m. 657)• İbn Ahmer el-Bâhilî (ö. 75/695 sonrası)• Sa'lebe b. Sa'îr el-Mâzinî (ö. [?])• el-Ağleb el-İclî (ö. 19/640)• Ka'b b. Züheyr (ö. 24/645 [?])	<ul style="list-style-type: none">• Nâbiga ez-Zübyânî (ö. m. 604)• İmruülkays (ö. m. 540)• Tufeyl el-Ganevi (ö. m. 610)• Nâbiga el-Ca'dî (ö. 65/685)• Alkame b. Abade (ö. 3/625)• el-Hâris b. Hillize (ö. m. 570)• Müseyyeb b. 'Ales (ö. 580-600)• Hassân b. Sâbit (ö. 60/680)• Kays b. Hatîm (ö. m. 620)• Murakkış el-Ekber (ö. m. 550)• Murakkış el-Aşğar (ö. m. 510)• İbn Kamîe (ö. m. 540)• eş-Şemmâh (ö. 30/650)• Mâlik b. Harîm el-Hemdânî (öl. [?])• Ebû Züeyb el-Hüzelî (ö. 28/648-49)• Sâide b. Cüeyye (ö. 15/636-637)• A'şâ Hemdân (ö. 83/702)• Bişr b. Ebî Hâzim (ö. m. 598)• Hidâş b. Züheyr el-Âmirî (öl. m. 603)• Mütelemmis (ö. 569 veya 580)• Düreyd b. Simme (ö. 8/630)• Aşâ el-Bâhile (öl. [?])

Kaynakça

- Araz, İsmail, “‘En Üstün Şair Kimdir?’ Problemi Bağlamında Asmaî'nin (ö. 216/831) Fahl Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (14 Aralık 2022).
- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb. el-Asmaiyyât. thk. Muhammed Nebîl Tarîfî. Beyrut: Dâru Sâdır, 2002.
- Asmaî, Ebû Sa'îd Abdülmelik b. Kureyb. Fuhûletü's-şu'arâ. thk. Ch. Torrey. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-cedîd, 1980.
- Asmaî, Ebû Sa'îd Abdülmelik b. Kureyb. Fuhûletü's-şu'arâ'. thk. Muhammed Abdülmun'im el-Hafâcî. Kâhire: Dârü'l-kalem li't-türâs, t.y.
- Asmaî, Ebû Sa'îd Abdülmelik b. Kureyb- Sicistânî, Ebû Hâtim. Su'âlâtu Ebî Hâtim es-Sicistânî li'l-'Asmaî ve radduhu 'aleyhi Fuhûletü's-şu'arâ. thk. Muhammed Avde Selâme Ebû Cürey. Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1994.
- Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb, el-Kinânî, , el-Beyân ve't-tebyîn, thk. Ali Bû Melhem, 3 c., Beyrut: Dârü'l-mektebetü'l-hilâl, 2002.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. es-Sihâh. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990.
- Cübbâî, Nâsır Tevfîk. el-Asmaî Nâkidü's-şî'r. Abu Dabi: Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, 2009.
- Ebû Nâcî, Mahmûd Hasan. Şu'arâu'l-Arabî'l-fürsân fî'l-câhiliyyeti ve sadri'l-İslâm. Dımaşk: Müessesetü ulûmi'l-Kur'ân, 1984.
- Ersönmez, Hüseyin. “Hicrî İkinci Asır Şairlerinin Şiirleriyle İstişhâd (Beşşâr b. Bürd Örneği)”. Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler. 5/240-259. Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022.
- Güler, İsmail. “Asmaî'nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi LII/2 (2011), 129-136.
- Huleyf, Yusuf. eş-Şu'arâu's-sa'âlik fî 'asri'l-câhilî. Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 3. Basım, 1966.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî,. eş-Şî'r ve's-şu'arâ'. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 1982.
- İbn Sellâm el-Cumahî,. Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ'. thk. Mahmûd Muhammed Şakir. 2 Cilt. Cidde: Matbaatü'l-Medenî, t.y.
- Makdisî, Ziyâüddîn el-. el-Müntekâ min ahbâri'l-'Asmaî'. thk. 'İzzüddîn et-Tenûhî. Dımaşk, 1936.
- Matlûb, Ahmed. Mu'cemu'l-Mustalahâti'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2001.

Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-. el-Müveşşah fî meâhizi'l-'ulemâ 'ale'su'arâ. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1995.

Râzî, Abdulkâdir er-. Muhtâru's-Sihâh. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 5. Basım, 2012.

Seller, Yusuf. "İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz". İslam Tetkikleri Dergisi / Journal of Islamic Review 12/1 (30 Mart 2022), 127-155. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1030746>

Tülücü, Süleyman. "Ükayşir". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/284-285. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Zevzenî, Hüseyin b. Aḥmed ez- vd. Yedi Askı, Arap Edebiyatının Harikaları: el-Mu'allakatu's-seb'. çev. Nurettin Ceviz vd. Ankara: Ankara Okulu, 2. Basım, 2010.

TDV İslam Ansiklopedisi. "MÜVELLEDÛN - TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim 28 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muvelledun--arap-edebiyati>.

"Humeyd b. Hureys el-Kelbî". https://aladab.com/wiki/حميد_بن_حريث. Erişim 16 Şubat 2023.

Seeking a New Hierarchy in Asmai's Critical Attitude: Poet Categories Excluded from Fahl in Fuhulat al-Shuara

Asst. Prof., Yusuf SELLER

Extended Summary

Abu Said Abd al-Malik Ibn Qurayb Al-Asmai (d. 845 AD) is among the most eminent literary scholars of the Arabic language. His work *Fuḥūlat al-Shu'arā'* (The Champion Poets), although there are some disputes over whether he is the author of it or not, is one of the first written presentations of literary materials about the pre-Islamic era. In this book, Al-Asmai pursues a critical discussion based on a criticism term from that era, called *fahl*. Although *fahl* has several meanings in Arabic, it literally represents masculinity for all animals. By employing this word, Al-Asmai developed his criticism activity for poets and organized them in the axis of this term. This is the most crucial move for his strategy about criticism. Simply by the analogy between the mighty camel and the champion poet, he categorized the poets. In Al-Asmai's criticism theory, the term *fahl* refers to the champion poets who excelled in various aspects of poetic composition, including meter, rhyme, imagery, and language. According to Al-Asmai, champion poets were those who were able to master these elements of poetry to create works that were both beautiful and meaningful. In summary, champion poets were highly esteemed in Al-Asmai's critical theory and were seen as the standard-bearers of excellence in Arabic poetry.

Some approaches to Al-Asmai's poet categorization claim that he placed the poets into two main categories. Possibly, these arguments were based on Al-Asmai's responses in *Fuḥūlat al-Shu'arā'* to the questions about poets whether they were *fahl* or not. However, his answers include some extra clues about the poets. Given these hints, we might say that he determined some other poet categories, such as non-*fahl* and imitative *fahl* (By the way, we have respectively suggested this two naming for poets that are absolutely not *fahl* and resembled *fahl*.), *sāliḥ*, *qarīm*, *fursān*, *sa'aliq*, *muwallad*. These additional categories of poets mentioned in *Fuḥūlat al-Shu'arā'* are significant in understanding his literary criticism. Here is a brief explanation of each category:

Imitative *fahl*: This refers to poets who are close to champion poets but not one of them. For example, al-Aswad b. Ya'fur (d. 600 AD) was placed in this category.

Sāliḥ: This refers to poets from first Islamic period who have written about religious themes and topics. Examples of such poets in *Fuḥūlat al-Shu'arā'* are Labid b. Rabia al-Amiri (d. 660 AD) and Ebu Duad al-Iyadi. (d. 550 AD)

Qarīm: This refers to poets who were more known for their generosity in their social life than their poetries. Asmai presents such a poet in *Fuḥūlat al-Shu'arā'* Hatim al-Tai (d. 578 AD).

Fursān: This refers to poets who were recognized for their warrior qualities. The most eminent one in this category is Durayd Ibn al-Simma (d. 630 AD). Also, Al-Asmai determined him a *fahl* poet.

Sa'aliq: This refers to poets who were brigands or vagabonds. This term is usually in relation to a crime that dishonored the tribe in Arab. Therefore, Asmai excluded these poets on critical grounds. However, in *Fuhulat Al-Shuara*, he indicated poets such as Sulayk Ibn al-Salaka (d. 605 AD) and Ta'abbata Sharran (d. 540 MS) regarding the criticism of champion poets.

Muwallad: This refers to poets who Al-Asmai examined on a critical ground, depending on representing the purity of the Arabic language in their poetries. For instance, Omar İbn Abu Rabia (d. 712/719 AD), İbn Kays al-Rukayyat (d. 699 AD) etc.

Non-fahl: This refers to poets who were not fahl, that is, not champions. For instance, even though he mastered in pre-Islamic poetry, Amr İbn Qulthum (d. 584 AD) was one of them.

Overall, these categories demonstrate Al-Asmai's emphasis on the importance of craftsmanship and skill in poetry. He believed that skilled poets should not only be able to express themselves effectively, but also have a deep understanding of the language and its rules. In addition, Al-Asmai's criticism was primarily concerned with the aesthetic and technical qualities of poetry. He evaluated poems based on their linguistic and literary merits rather than their religious content or themes and their personal qualities or identities of poets. In other words, he ignored every other aspect of the poets except artistic power.

In light of the above-mentioned, we conclude that Asmai pursued a strategy in his criticism activity for poets on the axis of the term fahl. He positioned the poets in a criticism circle where fahl was at the center and other categories were identified around fahl. This means champion poets were highly esteemed in Al-Asmai's critical theory and were seen as the standard-bearers of excellence in Arabic poetry. Therefore, in this article, we followed Al-Asmai's moves regarding fahl term and tried to investigate a structure for the other poet classification in a circular hierarchy.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Aşma'î, Fuḥūlat al-Shu'arā, Faḥl, Hierarchy.

Ebü’ş-Şeyh’in Kitâbü’l-Azame Adlı Eserinin İslâm Literatürüne Etkisi

The Effect of Ebu’s-Sheikh’s Kitâbu’l-Azame on Tafsir Literature

Doktora Öğrencisi, Hüseyin SICAK

Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Kastamonu
The Ministry of National Education, Teacher, Kastamonu

hsicak37@gmail.com

[0000-0002-9959-9820](https://orcid.org/0000-0002-9959-9820)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

01 Aralık / December 2022

19 Şubat / February 2023

15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Sıcak, Hüseyin. “Ebü’ş-Şeyh’in Kitâbü’l-Azame Adlı Eserinin İslâm Literatürüne Etkisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 228-254.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1212755>.

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

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

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

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

Ebü'sh-Şeyh'in Kitâbü'l-Azame Adlı Eserinin İslâm Literatürüne Etkisi

Öz ► Bu çalışmanın hedefi, büyük muhaddis ve tefsir âlimi olan Ebü'sh-Şeyh'in Kitâbü'l-Azame adlı eserinin önemini vurgulamak, eser ve müellifi hakkında farkındalık oluşturmak ve böylece İslâm literatürünün tekâmül ve hususiyetlerinin daha iyi bilinmesine katkı sunmaktır. Müellifler, eserlerini telif ederlerken kendilerinden önce yaşamış âlimlerden veya eserlerinden istifade etmişlerdir. Bu nedenle her eserde az ya da çok önceki çalışmaların etkileri müşahede edilir. Ebü'sh-Şeyh'in *Kitâbü'l-Azame* adlı eseri, İslâm literatürünün önemli kaynaklarından biri olarak bilinmektedir. Konuları akaid ve kelâm ağırlıklı olmakla birlikte kendinden sonra telif edilen alanları farklı birçok esere kaynaklık etmiştir. Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr*'unda ondan çok sayıda nakiller yapıldığı görülmektedir. *Kitâbü'l-Azame*'nin etkilerini konu alan bu makalenin İslâm literatür tarihinin gelişmesine önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İslâmî literatür, Akaid, Ebü'sh-Şeyh, Kitâbü'l-Azame

The Effect of Ebu'sh-Sheikh's Kitâbu'l-Azame on Tafsir Literature

Abstract ► The aim of this study is to emphasize the importance of *Kitâbu'l-Azame* of the great muhaddis and commentator Abu'sh-Sheikh, to raise awareness about the work and its author, and thus to contribute to a better understanding of the development and characteristics of Islamic literature. While copyrighting their works, the authors benefited from the scholars who lived before them or their works. For this reason, it is possible to see the influence of previous works more or less in each work. Abu'sh-Sheikh's book called *Kitâbu'l-Azame* is known as one of the important sources of Islamic literature. Although its subjects are mainly akaid and kalam, it has been the source of many works that were copyrighted after him. Abu'sh-Sheikh's work called *Kitâbu'l-Azame* is known as one of the important sources of Islamic literature. Although it is predominantly akaid and kalâm, it has been the source of many works that were copyrighted after him. In Suyûtî's *ed-Durru'l-Mansûr*, it is seen that many transfers are made from him. It is thought that this article, which deals with the effects of *Kitâbu'l-Azame*, will contribute to the development of the history of Islamic literature.

Keywords: Hadith, Islamic literature, Belief, Abu'sh-Sheikh, Kitâbu'l-Azame

Giriş

Medeniyetlerin gelişmesinde en temel etken hiç şüphesiz ilmî faaliyetlerdir. İslâm medeniyetinin başlangıç yıllarında dinî ilimler genel olarak şifâhî olarak nakledilmiştir. Hadislerin yazılmaya başlaması ve ilimlerin istiklallerini kazanmalarıyla birlikte İslâm literatürünün her alanında birbirinden değerli eserler vücut bulmaya başladı. Mütekaddimîn döneminde diğer bir ifade ile hicri ilk beş asırda, eserler isnad yöntemi ile nakledildiğinden, kaynaklar genel itibari ile kendinden semâda bulunan şüyüh/râviler idi. Bilgiler tahammül ve edâ yolları ile alınır ve aynı usulle nakledilirdi. Kendisinden ilim alınan şahsın adının bilinmesi ve bu ilmi alma şeklinin belirtilmesi, bir bakıma bilgiyi ve bilginin kaynağını eleştirme imkânı sağlamış oluyordu. Bundan dolayı İslâmî ilimlerde eleştiri usulleri vaz edilmiş, bilgi ve bilginin kaynağı ciddi bir şekilde sorgulanır olmuştur. Müteahhirîn dönemi

eserlerine göz attığımızda onlarda nakledilen bilgilerin genelde kitap ve yazar ismi verilerek nakledildiklerini görmekteyiz. Çok az da olsa bilgilerin isnadlı şekilde verildiği de olmuştur. Kaynağı belirtilmeden nakledilen bilgilerin de olduğunu ifade etmeliyiz.

Yazdığı eserleri ve yetiştirdiği talebeleri ile tanınan Ebü's-Şeyh el-İsfahânî (ö. 369/979), 4./10. asrın önde gelen İslam âlimlerinden olup *Kur'ân-ı Kerîm*'i baştan sona tefsir eden ilk müfessirlerdendir.¹ Şu kadar var ki onun *et-Tefsîr*'i kayıp eserlerdendir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Ebü's-Şeyh'i kibâr-ı müfessirînden saymış, onu İbn Cerîr (ö. 310/923), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938) gibi büyük müfessirler arasında zikretmiştir.² Çok yönlü bir âlim olan Ebü's-Şeyh'in çeşitli alanlarda müellefâtı vardır ve bunlardan önemli bir kısmı günümüze kadar gelebilmiştir. Onun kıymetli eserlerinden biri şüphesiz *Kitâbü'l-Azame* adlı eseridir. *Kitâbü'l-Azame*'nin özelliklerinden biri, kendinden sonra yazılan değişik türdeki eserlere kaynaklık etmesidir. Kur'an ilimleri başta olmak üzere hadis, fıkıh, kelam, ahlak, tarih, ricâl, mevzuat, tahrîc gibi birçok alanda önemli etkileri olmuştur. *Kitâbü'l-Azame*'nin İslâm literatürü içindeki yeri ve önemini gösteren ilmî bir çalışma henüz yapılmamıştır. Bu çalışmada *Kitâbü'l-Azame*'nin İslâm literatürüne etkileri örneklerle gösterilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmada literatür tarama yöntemi kullanılmış ve elde edilen bilgiler bir araya getirilerek betimsel tahliller yapılmıştır. Çalışmada kitaplarda kaynak olarak gösterilen rivayetlerle *Kitâbü'l-Azame*'deki rivayetler karşılaştırılmıştır. Örnek olarak verilen rivayetlerin Arapça ve tercümelere verilmiş, bazen metinlerinde ihtisarlar yapılmıştır.

1. Ebü's-Şeyh ve *Kitâbü'l-Azame* Adlı Eseri

1. 1. Ebü's-Şeyh

1. 1. 1. Hayatı

Ebü's-Şeyh'in tam adı Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-İsfahânî el-Ensârî'dir.³ Lakabı Ebû Muhammed'dir. İslam literatürde genellikle Ebü's-Şeyh, İbn Hayyân,

¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), 1/105.

² Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyâd: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd, 2. Basım, 1411/1991), 2/21.

³ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Zikru ahbâri Asbahân*, thk. Seyyid Kisrevî Hasen (Bejrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410/1990), 2/51; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/387-388; Ali Yardım, "Ebü's-Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/343-344.

Ebû Muhammed İbn Hayyân isimleriyle maruftur.⁴ Aslen İsfahanlı olan Ebü's-Şeyh, İslam bilginleri arasında övgüyle anılmıştır. Onun hakkında “imam, hâfız, sâdık, İsfahan muhaddisi, ârif, sâlih, alem, ulemâ-i âmilînden biri, âbid, kânit, sebt, mutkîn, sika, me'mûn, sâhib-i sünnet, müfessir ve müverrih” gibi nitelermeler yapılmıştır.⁵ 274/887 ile 369/979 yılları arasında yaşayan Ebü's-Şeyh “muammer” muhaddislerdendir.⁶

Ebü's-Şeyh, ilmî faaliyetlerle iştigal eden bir ailede dünyaya gözünü açmıştır. Babası Muhammed b. Ca'fer, kardeşi Abdurrahmân b. Muhammed, annesi tarafından dedesi Mahmûd b. Ferec (ö. 284/897) o dönemin muhaddis âlimlerindendi.⁷ Babasından çok sayıda rivayette bulunmuştur. Ebü's-Şeyh önce İsfahan bölgesindeki âlimlerden tahsilini yapmıştır. 26 yaşına girdiğinde geleneğe uyarak rihleler yapar; Irak, Rey, Bağdat, Vâsıt, Musul, Ahvâz, Harrân, Hicâz gibi o devrin önemli ilim merkezlerini dolaşır.⁸ Medine'ye olan bir seyahatinde kendisine Taberânî (ö. 360/971) ve İbnü'l-Mukrî (ö. 381/991) arkadaşlık etmiştir.⁹

Ebü's-Şeyh'in amelî konularda herhangi bir mezhebe bağlı olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Rıdâullah el-Mübârekfûrî (ö. 2003) “Ebü's-Şeyh el-İsfahânî, malum dört mezhepten birine bağlı değildi; o, (mezhep) imamlarından hiç birini taklit etmedi” demiştir.¹⁰ İtikadda ise Ehl-i sünnet ve'l-cemâat üzere idi;¹¹ o, itikad konularında selef-i sâlihîn gibi

⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Zikru ahbâri Asbahân*, 2/51; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 3/945; a.mlf., *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut-Ekrem el-Bûşî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1404/1984), 16/276-279; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî), 6/114; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/387-388; Yardım, “Ebü's-Şeyh”, 10/343-344.

⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/945; a.mlf., *Siyer*, 16/276-279; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/114.

⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Zikru ahbâri Asbahân*, 2/51; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaut-Mahmûd el-Arnaut (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1410/1989) 4/546; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, trc. Abdulhalim en-Neccâr (Kâhire: Dâru'l-Mearif, 1959), 3/226; 4/43; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer Ebü's-Şeyh el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Azame*, thk. Rıdâullah b. Muhammed b. İdrîs el-Mübârekfûrî (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1988), 1/51.

⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi Esbahân ve'l-vâridîne ileyhâ*, thk. Abdulgafûr Abdülhak el-Hüseyn el-Belûşî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 1/66; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Zikru ahbâri Asbahân*, 2/83; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî et-Teymî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1371/1952), 8/292.

⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, thk. Fuad es-Seyyid (Beyrût: Dâru'l-Kütübîl-İlmiyye, 1. Basım, 1405/1985), 2/132; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî, *Ahlâku'n-nebî ve âdâbühu*, thk. Sâlih b. Muhammed el-Veniyyân (Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1998), 30.

⁹ Zehebî, *Siyer*, 16/400-401; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/974.

¹⁰ Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 1/92.

¹¹ Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 1/83.

düşünüyor, usul ve yaklaşımda onları izliyordu. Ebü's-Şeyh Ehl-i sünnet imamları arasında sayılmıştır.¹²

1. 1. 2. İlmî Şahsiyeti

Ebü's-Şeyh'in ilimle iştigal eden bir aile içinde dünyaya gelmesi, ona küçük yaşlardan itibaren ilimle hemhâl olma imkânı vermiştir. Keza onun fitraten ilme olan istek ve yatkınlığı ve beldesinde tasnif sahibi ilim adamlarının oluşu da büyük bir âlim olarak yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Ebü's-Şeyh müellefât sahibi ve İslâmî ilimlerde râsih hocalardan ilim tahsil etmiştir. Ebü's-Şeyh *Tabakâtü'l-muhaddisîn* adlı eserinde 250 civarında hocasının adını zikretmiştir.¹³ Nâyif b. Salâh el-Mansûrî bir çalışmada onun 494 kadar şeyhini tespit etmiş, geniş bir şekilde ricâl bilgilerini vermiştir.¹⁴ Tasnifât sahibi birçok talebesi bulunmaktadır.¹⁵ Ebü's-Şeyh uzun ömrü içinde birçok kimseye ilim öğretmenin yanında önemli eserler de telif etme imkânı bulabilmiştir. Kaynaklar onun elliden fazla eser yazdığını haber vermektedir. Ancak eserlerinden bazıları bize ulaşamamıştır.

1. 2. Kitâbü'l-Azame

1. 2. 1. Genel Bilgi

Bazı kaynaklarda kitabın adı *el-Azame*, *Kitâbü'l-Azame*, *Kitâbü Azametillah* ve *mahlûkâtih*, *Kitâbün fî azametillâh* ve *mahlûkâtih* şeklinde zikredilmiştir.¹⁶ Hangi tarihte yazıldığı bilinmemektedir. Yazılış maksadının çeşitli rivayetlerle Allah'ın kudret ve azametinin Ehl-i sünnet çerçevesinde anlatılması olduğu anlaşılmaktadır. Kütüphanelerde çok sayıda yazmaları bulunan eser, birkaç kez tahkik, tahrîc ve talîk çalışmaları yapılarak yayımlanmıştır. En güzel ve geniş çalışmanın Mübârefürî tarafından yapılmış olduğu

¹² Zehebî, Ebü's-Şeyh'i Ehl-i sünnet imamları arasında zikretmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehebî, *el-Ulûv li Aliyyi'l-Ğaffâr*, nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd (Riyâd: Mektebetü Advâi's-Selef, 1. Basım, 1995), 229.

¹³ Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 1/81-85.

¹⁴ Ebü't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Ali el-Mansûrî, *Bülûğu'l-emânî bi terâcimi şüyûhi Ebi's-Şeyh el-İsfahânî* (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 2012). Ayrıca bkz. Hüseyin Sıcak, "Ebü's-Şeyh ve Kitâbü'l-Azame Adlı Eseri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (Haziran 2022), 163.

¹⁵ Zehebî, *Siyer*, 16/278; Muhammed Akdoğan, "Ebü's-Şeyh'in Hayatı, Hadisçilik Faaliyetleri ve Eserleri", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/7, (2017), 584; Sıcak, "Ebü's-Şeyh ve Kitâbü'l-Azame Adlı Eseri", 163.

¹⁶ Zehebî, *Siyer*, 16/278; Yûsuf b. et-Tagrîberdî el-Atâbekî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1932), 4/136; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî fî ulûmi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyâd: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/404; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/114.

görülmektedir. Onun çalışması, 5 cilt olarak 1988 yılında Riyâd'da basılmıştır. Mustafa Âşûr ve Mecdî es-Seyyid İbrahîm tarafından yapılan diğer bir çalışma 1991 senesinde Kahire'de tek cilt olarak basılmıştır. Bir başka çalışma da Muhammed Fâris tarafından yapılarak 1994 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır. Ayrıca *Kitâbü'l-Azame* üzerine Abdülvâsi el-Yemenî tarafından zevâid çalışması yapılmıştır. Yusuf Ay tarafından *Kitâbü'l-Azame*'deki rivayetlerin değerlendirilmesine yönelik bir doktora çalışması yapılmış ve aynı yıl içinde (2022) yayımlanmıştır.

Muhteva ve şekil yönü ile konusunda tek eser olması, içinde *infirâd* eden çok sayıda rivayetler barındırması, farklı tarîklerin cem edilmesi, tefsir rivayetlerinin çok fazla oluşu, tarihî bilgilerden söz etmesi, bâb başlıklarının akaid mevzularına göre düzenlenmesi *Kitâbü'l-Azame*'nin önemli özellikleri olarak zikredilebilir.

1. 2. 2. Muhtevası

Kitâbü'l-Azame konu başlıklarına göre telif edilmiştir. Eserin ana teması Allah'ın azamet ve kudretinin rivayetlerde gelen bilgilerle delillendirilmesidir. Kitapta Allah'ın zât, esmâ ve sıfatları selef-i sâlihînin yaklaşımıyla ele alınmıştır. İlk bâblarda “tefekür” üzerinde durularak, tefekür sahasının mahlûkat olduğu ve Yüce Allah'ın zâtı hakkında tefekür edilmemesi gerektiği hususları önemle vurgulanmıştır. Kitap 51 bâb olarak düzenlenmiştir. Bâblar altında örneklendirilen bilgiler isnadlı olarak verilmiştir. İsnadlarda، حَدَّثَنَا، حَدَّثَنِي، أَخْبَرَنَا، قَالَ، ذَكَرَ، رَوَى، عَنْ kendisinden hadis aldığı hocalarının çoğu sika ravilerden olduğu tespit edilmiştir.¹⁷ Eserde muallak rivayetlere de yer verilmiştir.¹⁸ Rivayetler içinde sahîh, hasen ve zayıf olanları vardır.¹⁹ *Kitâbü'l-Azame*'de çok sayıda mevzû ve isrâiliyyât rivayet de bulunmaktadır.²⁰ Mübârekfûrî'nin tespitine göre 1303 kadar rivayet yer almıştır. İsnadlarda tahvîl rumuzu da kullanılmıştır.²¹

¹⁷ Ebü's-Seyh, *Kitâbü'l-Azame*, 1/152.

¹⁸ *Kitâbü'l-Azame*'deki 56, 242, 270, 297, 299, 395 nolu rivayetler muallak yer almıştır.

¹⁹ % 35-40 oranında bir rivayet grubunun sahih olduğu bilinmektedir. Bkz. Yusuf Ay, *Ebü's-Seyh el-İsfehâni'nin Kitâbü'l-Azame'sindeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 250.

²⁰ Tespitlerimize göre *Kitâbü'l-Azame*'de 50 civarında mevzu, 100 civarında da isrâiliyyât türü rivayet bulunmaktadır. 157 nolu “إِنَّ لِلَّهِ لَوْحًا أَحَدًا وَجْهَيْهِ بَاقُوتَةٌ وَالْوَجْهُ الثَّانِي زُمْرُودَةٌ خَضْرَاءُ” şeklinde gelen rivayet mevzû, 32 nolu “كُلُّ سُكُوتٍ لَيْسَ فِيهِ تَفَكُّرٌ فَهُوَ سَهْوٌ” rivayet de isrâiliyyât olduğu tespit edilmiştir.

²¹ 264 nolu rivayet isnadında tahvil rumuzu kullanılmıştır.

Kitâbü'l-Azame'nin İslâmî literatür içindeki konumuna dair farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Hadis rivayet tekniği üzere yazıldığından ve hadis rivayetlerini içerdiğinden dolayı *Kitâbü'l-Azame*'yi hadis kitapları içinde değerlendirmek mümkündür. Konu başlıklarına bakıldığında daha ziyade akaid konularının ele alındığı görünmektedir.²² Bu itibarla onu akaid ve kalam eserleri arasında değerlendirenler olmuştur.²³ Selef-i sâlihîn ve hakîm zatların sözlerine sıkça yer vermesinden dolayı sûfî eserler arasında zikredenler vardır.²⁴ *Kitâbü'l-Azame*'nin muhteva zenginliği onun çok farklı eserlere kaynaklık etmesine imkân sağlamıştır. Tefsir kitapları başta olmak üzere İslâmî ilimlerin her birinde ondan alıntılar yapılmış olduğunu görmekteyiz.

1. 2. 3. Eleştiriler

İslam literatürü içinde önemli bir yere sahip olan *Kitâbü'l-Azame*, teknik ve ilmî yönden tenkide maruz kalmıştır. Bazı bâblarında düzensizlik görülmektedir. Bâbların bir kısmı tekrarlanmıştır.²⁵ Konulara uygun gelecek rivayetlerin seçiminde de düzensizlik görülmektedir. Örneğin *göklerdeki ve yerdeki meleklerin zikri* başlığı altında Cebrâîl (as) ile ilgili rivayetlere yer verilmiştir.²⁶ Sened ve metni aynı olan tekrar rivayetler vardır.²⁷ Mevzû' rivayetlere çokça yer verilmiştir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Süyûtî (ö. 911/1505), İbn Arrâk (ö. 963/1556) ve Ali el-Kâri (ö. 1014/1605) gibi âlimler mevzûât kitaplarına *Kitâbü'l-Azame*'den alıntılar yaparak çeşitli uydurmalara örnekler vermişlerdir.²⁸ Keza *Kitâbü'l-Azame*'de İsrailiyât rivayetleri de hayli çoktur.²⁹ Üc b. Unuk kıssası gibi hayal ürünü anlatılara yer verilmiştir.³⁰

2. *Kitâbü'l-Azame*'nin İslâmî Literatüre Etkisi

²² Allah'ın azamet ve kudreti, Allah'ın zâtı hakkında tefekkür etmeme, Allah'ın vahdâniyyetini ma'rifet, Allah'ın af ve mağfireti, arş, Yüce Allah'ın kullarına perdelenmesi, melekler, cinler, ruh gibi itikada müteallik bazı meseleler konu başlıklarında zikredilmiştir.

²³ Zehebî, *e'l-Ulûv*, 229.

²⁴ Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/404.

²⁵ 4-8. bâblara bakıldığında bu durum görülecektir. Bkz. Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 1/147-148.

²⁶ 342, 343, 344, 345, 348, 349 nolu rivayetler örnek olarak verilebilir. Bu rivayetler 16 veya 19. Bâblar altında zikredilebilirdi. Bkz. Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 1/147-148.

²⁷ Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 1/384-385.

²⁸ Örneğin 43, 72, 157, 263, 298, 503, 588, 609, 639, 640, 796, 1045, 1210, 1253, 1254, 1285 nolu rivayetler İbnü'l-Cevzî'nin *e'l-Mevdûât*'in'da zikredildiği tespit edilmiştir.

²⁹ *Kitâbü'l-Azame*'de 80'in üzerinde İsrailiyât bulunmaktadır. 32, 38, 55, 80, 85, 87, 123, 159, 191, 195, 224 nolu rivayetler örnek olarak verilebilir.

³⁰ Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 5/1519-1521, (No. 989-991).

Bir eserin kıymetini ortaya koyan en önemli göstergelerden biri şüphesiz ki ondan iktibasların yapılmasıdır. Bu değerlendirmeye göre *Kitâbü'l-Azame*'nin kıymetli bir eser olduğu açıktır. Zira çok sayıda İslâm âlimi ondan iktibaslarda bulunmuştur. İktibasta bulunanlar arasında mütekaddimîn dönemi âlimler olduğu gibi son dönem âlimler de bulunmaktadır. Verdiğimiz örneklerde müellifler genelde *Kitâbü'l-Azame* ismini zikredilerek referansta bulunmuşlardır. Şimdi bu iktibaslardan bazılarını çeşitli branşlar başlığı altında zikrederim:

2. 1. Tefsir ve Kur'ân ilimleri

Gerek tefsir kitaplarında gerekse Kur'ân ilimleriyle ilgili diğer eserlerde *Kitâbü'l-Azame*'den nakiller yapıldığı görülmektedir. İçinde çok sayıda ayetin bulunması ve bu ayetlerin tefsirlerine yer verilmesi *Kitâbü'l-Azame*'yi tefsir ve Kur'ân ilimleri açısından önemli kılmaktadır. Bundan dolayı olacak ki onu tefsir kitapları arasında addedenler olmuştur. *Kitâbü'l-Azame*'den iktibas eden bazı tefsir ve Kur'ân ilimlerine dair eserler:

1. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*

Müteahhirîn döneminde yazılmış en önemli rivayet tefsirlerinden biri hiç şüphesiz Süyûtî'nin derlediği *ed-Dürrü'l-mensûr*'dür.³¹ *ed-Dürrü'l-mensûr*'un en önemli kaynaklarından biri *Kitâbü'l-Azame* olarak görülmektedir. “الْجَنُّ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَيَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ” Dahhâk (ö. 105/723) şöyle demiştir: “Cinler, cennete girecekler ve orada yiyip içeceklerdir.”³² “ وَأَخْرَجَ أَبُو الشَّيْخِ فِي ” “العظمة عَن قَتَادَةَ فِي قَوْلِهِ وَسَخَرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجَبَّالِ يَسْبَحْنَ وَالطَّيْرَ قَالَ يَصْلِينَ مَعَ دَاوُدَ إِذَا صَلَّى” *Ebü's-Seyh el-Azame* adlı eserinde tahrir ettiğine göre ‘Dâvûd ile beraber tesbih etmek için³³ dağları ve kuşları ona musahhar kıldık³⁴ ayetinin tefsiri ile alakalı olarak Katâde (ö. 117/735) şöyle demiştir: ‘Dâvûd (as) namaza durduğunda onunla beraber namaz kılarlardı.’³⁵

2. *Lübâbü'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*

³¹ *Kitâbü'l-Azame*'den 300 civarında rivayet *ed-Dürrü'l-Mensûr*'da nakledilmiştir. Bkz. Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tesfîri'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1424/2003), 16-17/1690.

³² Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, En'âm 132, 3/360; Ebü's-Seyh, *Kitâbü'l-Azame*, 5/1696, (No. 1150)

³³ Mahlûkâtın tesbîhâtının keyfiyetine dair farklı görüşler bulunmaktadır. İslâm âlimlerinden bazıları tesbîhâtın hakikat, bazıları da mecaz olduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. Nazife Vildan Güloğlu, “Tefsir Geleneğinin Gökle ve Yerine İtaati ve Tesbihi Yorumu Üzerine bir değerlendirme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim 2021), 949-959.

³⁴ Enbiyâ, 21/79.

³⁵ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Enbiyâ 79, 5/650; Ebü's-Seyh, *Kitâbü'l-Azame*, 5/1703, (No. 1157).

“المشركون إنما هذا كلام يوشك أن ينفذ فنزل ولو أن ما في الأرض الآية” Katâde şöyle demiştir: “Müşrikler ‘Bu kelamın bitmesi yakındır’ dediler. Arkasından ‘Yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem olsaydı...’³⁶ ayeti nazil oldu.”³⁷

3. *el-İklîl fi İstinbâti't-Tenzîl*

“إن الله لو أغفل شيئاً لأغفل الذرة والخرذلة والبعوضة” Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678) anlattığına göre Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Şayet Yüce Allah bir şeyden gafil olsaydı karınca, hardal ve örümcek (gibi cüssece küçük şeyler)den gafil olması gerekirdi.”³⁸

4. *Rûhu'l-Meânî*

“حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ قَالَ الْحِجَابُ حِجَابٌ مِنْ يَأْقُوتِ أَخْضَرَ مُحِيطٌ بِالْخَلَائِقِ فَمِنْهُ اخْضَرَّتِ السَّمَاءُ الَّتِي يُقَالُ لَهَا ” السَّمَاءُ الْخَضْرَاءُ وَاخْضَرَ الْبَحْرُ مِنَ السَّمَاءِ فَمِنْ تَمَّ يُقَالُ الْبَحْرُ الْأَخْضَرُ ” Ka'bû'l-Ahbâr (ö. 32/652) “Nihayet güneş batınca” ayetini açıklarken şöyle demiştir: “Ayette zikredilen ‘hicâb’, varlıkları ihata eden mavi yakuttan bir perdedir. Bu hicâb sebebiyle gökyüzü mavi olmuştur ve ona bu yüzden ‘mavi gökyüzü’ denmiştir. Denizler de gökyüzü nedeniyle mavi olmuştur, bu nedenle ona ‘mavi deniz’ denilmiştir.”³⁹

5. *Tefsîru'l-Menâr*

“أن اليهود أتت النبي صلى الله عليه وسلم، فسألته عن خلق السموات والأرض فقال خلق الله الأرض في يومين ” İbn Abbâs (ö. 68/687) şöyle demiştir: “Yahûdiler’den bazıları Hz. Peygamber’e (sav) geldiler, göklerin ve yerin yaratılışını sordular. Hz. Peygamber (sav) cevaben şöyle buyurdu: “Alla Teâlâ arzı Pazar ve Pazartesi olmak üzere iki günde yarattı...” Bu rivayeti Ebü's-Şeyh *Kitâbü'l-Azame*'de tahric etmiştir.⁴⁰

6. *Edvâü'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*

³⁶ Lokmân, 31/27.

³⁷ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Lübâbü'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*, nşr. Ahmed Abdü's-Şâmî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 154; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 2/504, (No. 166).

³⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, thk. Seyfeddîn Abdülkâdir el-Kâtib (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981) 11-12; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 2/533, (No. 187).

³⁹ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410), 12/184; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 4/1394, (No. 911)

⁴⁰ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1990), 8/328; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 4/1362, (No. 878)

“لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ قَالَ لِّلْمُتَعَبِّينَ”⁴¹ “İşte bunda görebilenler için ibretler vardır”⁴¹ ayetinin tefsiri ile ilgili (Katâde) şöyle demiştir: “İbret alanlar için.”⁴²

7. et-Tefsîru'l-Mazharî

“وفيه فينفع فيه اى في الصور ثلث نفحات الاولى نفخة الفرع والثانية النفخة الصعق والثالثة النفخة القيام الى رب العالمين” Ebü's-Şeyh *Kitâbü'l-Azame*'de (Sûr'un çeşitleri ile ilgili olarak) Ebû Hureyre'den uzunca merfû' bir hadis rivayet etmiştir. Bu rivayette şöyle geçmektedir: “Ona yani Sûr'a üç defa üflenecektir: Birincisi feza nefhası, ikincisi saik nefhası, üçüncüsü de Âlemlerin Rabbine kıyam (insanların dirilme) nefhasıdır.”⁴³

8. et-Tefsîru'l-Münîr

“أن أبا بكر الصديق ذكر ذات يوم القيامة والموازين والجنة والنار فقال وددت أني كنت خضراء من هذه الخضر”⁴⁴ “تأني على بھمة تأكلني وأني لم أخلق فنزلت ولمن خاف مقام ربه جنتان” Atâ'dan (ö. 114/732) şöyle nakledilmiştir: “Hz. Ebû Bekr (ö. 13/634) bir gün kıyamet gününü, terâzileri, cennet ve cehennem (gibi hususları) hatırladı/zikretti ve ardından şöyle dedi: ‘İsterdim ki ben şu otlaklıkta bir yeşillik olaydım bir hayvan gelip beni yeseydi ve ben (kendisine hesap sorulacak bir insan olarak hiç) yaratılmasaydım!’ Ardından ‘Rabbinin makamından korkanlar için iki cennet vardır’⁴⁴ ayeti nazil oldu.”⁴⁵

9. el-Esâs fi't-Tefsîr

“إن الله سبحانه وتعالى لو أغفل شيئا لأغفل الذرة والخرذلة والبعوضة” Ebü's-Şeyh *Kitâbü'l-Azame*'sinde Ebû Hureyre'den (ra) naklettiğine göre Resûlüllah (sav) şöyle buyurmuştur: “Şayet Yüce Allah bir şeyden gafil olsaydı karınca, hardal ve örümcekten gafil olması gerekirdi. (Allah Teâlâ hiçbir şeyden gafil değildir.)”⁴⁶

⁴¹ Hicr, 15/75.

⁴² Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şinkîti, *Edvâü'l-beyân fi îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 2/287; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 1/306, (No. 49)

⁴³ Kâdî Muhammed Senâullah el-Pânîpatî, *et-Tefsîru'l-mazharî*, thk. Gulâm Nebî et-Tûnisî (Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412), 6/241; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 3/821, (No. 386).

⁴⁴ Rahmân, 55/46.

⁴⁵ Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1991), 27/223. Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 1/307, (No. 51).

⁴⁶ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1424/2003), 3/525-526; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 2/533, (No. 187).

2. 2. Hadis İlimleri

“İsfahan muhaddisi” olarak nitelendirilen Ebü's-Şeyh'in Tasnif ettiği eserleri ile hadis ilmine önemli katkıları olmuştur. Konularının zengin oluşu ve hadis tekniği ile yazılmasından dolayı hadis kitaplarında *Kitâbü'l-Azame*'den çok sayıda rivayet nakledilmiştir. O kitaplardan bazıları şöyledir:

1. *el-İmtâ' bi'l-Erbaîn el-Mütebâniyeti's-Semâ*

“إن في السماء ملكا يُقال له إسماعيل” Ebü Saîd'den (ö. 74/693) nakledildiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle demiştir: “Semâda, kendisine İsmâîl denilen bir melek vardır.”⁴⁷

2. *İrşâdü's-Sârî*

“بلغني أن أقرب الخلق من الله تعالى إسرائيل العرش على كاهله” Ebü's-Şeyh *Kitâbü'l-Azame*'de Vüheyb b. Verd'in (ö. 153/770) şöyle dediğini nakletmiştir: “Bana gelen bilgilere göre mahlûkat içinde Allah Teâlâ'ya en yakın olanı İsrâfîl'dir. Arş onun omuzundadır...”⁴⁸

3. *Fethu'l-Bârî*

“وقد اشتَمَلَ كِتَابُ الْعِظْمَةِ لِأَبِي الشَّيْخِ مِنْ ذِكْرِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى أَحَادِيثٍ وَأَثَارٍ كَثِيرَةٍ فَلَيْطَلُبَهَا مِنْهُ مَنْ أَرَادَ الْوُقُوفَ عَلَى دَلِكِ وَفِيهِ عَنْ عَلِيٍّ” “Ebü's-Şeyh'in *Kitâbü'l-Azame*'si birçok hadis ve eserden nakillerle meleklerin zikrini ihtiva etmektedir. Meleklerle ilgili vukûf sahibi olmak isteyen oradan öğrensin! Onda Hz. Ali'den gelen bir rivayet vardır...”⁴⁹

4. *Câmiu'l-Ehâdis*

إن لله ديكا برائه في الأرض السفلى وعنقه مثنى تحت العرش وجناحاه في الهواء يخفق بهما سحر كل ليلة سبحوا “Ebü's-Şeyh'in *Azame*'de Sevbân'dan (ö. 54/674) aktardığına göre Resûlüllah (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ'nın bir horozu vardır ki onun pençeleri yerin en alt katında, ibikli boynu arşın altında, kanatları da

⁴⁷ Ebü'l-Fadl Şahâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İmtâ' bi'l-erbaîn el-mütebâniyeti's-semâ*, thk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Hasen Muhammed Hasen İsmâîl eş-Şâfi (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997), 105-107; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 3/861, (No. 402).

⁴⁸ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastalâni, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 7. Basım, 1323), 58-59; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 3/845, (No. 393).

⁴⁹ Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Fuad Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1379), 6/308.

havadadır. Her gece seher vakti 'Kuddûs ve Rahmân olan; kendisinden başka ilah bulunmayan Rabbimizi tesbîh edin' diyerek kanatlarını çırpır.”⁵⁰

5. *Cem'u'l-Cevâmi'*

تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ بَيْنَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ إِلَى كُرْسِيِّهِ سَبْعَةَ آلَافِ سَنَةٍ نُوْرٌ وَهُوَ فَوْقَ “ذَلِكَ” İbn Abbâs (ra) şöyle demiştir: “Her bir şeyde tefekkür edin ancak Allah Teâlâ'nın zâtı hakkında tefekkür etmeyin. Yedinci semâ ile kürsüsü arasında yedi bin nûr vardır. O da bunların fevkindedir.”⁵¹

6. *el-Hasâisu'l-Kübrâ*

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ سَاجِدًا بِمَكَّةَ فَبَجَاءَ ابْلِيسَ فَأَرَادَ أَنْ يَطَّأَ عُنُقَهُ فَنَفَحَهُ جَبْرَائِيلُ نَفْحَةً فَمَا اسْتَقْرَرَتْ “قدماء حتى بلغ الأُردن” Enes'in naklettiğine göre “Hz. Peygamber (sav) Mekke'de secde ediyordu. İblîs yanına geldi; omuzuna basmak istedi. Cibrîl ona öyle bir darbe indirdi ki (ayakları yerden kesildi ve havada uçmaya başladı). Tâ Ürdün'e ulaştınca ancak ayakları üzerinde durabildi.”⁵²

7. *Mirkâtü's-Suûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd*

“إذا أراد الله أن يطلع الشمس من مغربها أدارها بالقطب فجعل مشرقها مغربها ومغربها مشرقها” Ka'bü'l-Ahbâr şöyle demiştir: “Allah Teâlâ güneşi batıdan doğdurmak istediği zaman kutupla onu döndürecektir. Bu durumda meşriki mağribde, mağribi de meşrikde kılacaktır.”⁵³

8. *el-Mevâhibü'l-Ledünniye*

وَرَبِيزَايَ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ فَجَبْرَائِيلُ وَمِيكَائِيلُ الْحَدِيثُ. وَرَوَى النِّقَاشُ أَنَّ إِسْرَافِيلَ أَوَّلَ مَنْ سَجَدَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَجُورِي “بِوَلَايَةِ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ. وَفِي كِتَابِ الْعِظْمَةِ لِأَبِي الشَّيْخِ ابْنِ حَيَّانَ مِنْ ذَلِكَ الْعَجَبِ الْعَجَابِ 279/892) Ebû Saîd'den merfû' olarak aktardığına göre Resûlüllah (sav) şöyle buyurmuştur:

⁵⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Câmiu'l-ehâdis*, dzl. Abbâs Ahmed Sakar-Ahmed Abdülcevâd (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 14414/1994), 3/137, (No. 7755); Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 3/1005, (No. 525).

⁵¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'*, thk. Muhtar İbrahim el-Hâic (Mısır: Dâru's-Seâde, 2. Basım, 1426/2005), 4/408, (No. 398/12835); Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 1/212, (No. 2). Süyûtî *el-Câmiu'l-Kebîr*'inde çok sayıda *Kitâbü'l-Azame*'den rivayette bulunmuştur.

⁵² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Hasâisu'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/187; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 5/1675, (No. 1116). *el-Hasâisu'l-Kübrâ*'da çok sayıda *Kitâbü'l-Azame*'den rivayetler vardır.

⁵³ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Mirkâtü's-suûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Şâib Şerîf (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2016), 3/1082.

'Benim semâ ehlinden iki vezirim vardır. Onlar Cibrîl ve Mîkâîl'dir.' Nakkâş'ın rivayet ettiğine göre İsrâfil, melekelerden Hz. Âdem'e ilk secde eden kimsedir ve bu sebepten levh-i mahfûzun velâyetiyle ödüllendirilmiştir. Ebü's-Şeyh İbn Hayyân'ın *Kitâbü'l-Azame*'sinde bu tarz bilgilerden harika ve acaip olanları vardır."⁵⁴

9. *Kenzü'l-Ummâl*

"خزائن الله الكلام فإذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون" Ebû Hureyre'den (ra) rivayet edildiğine göre Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Allah'ın hazineleri kelamdır; O, bir şey arzuladığında 'Ol' der, o da oluverir."⁵⁵

10. *İrvâü'l-Ğalîl*

"قال إبليس كل خلقك بينت رزقه ففيما رزقي قال فيما لم يذكر اسمي عليه" "İblîs şöyle dedi: '(Yâ Rabbi!) Her varlığın rızkını lütuf ve ihsan ettin, peki benim rızkım nerede?' Allah Teâlâ: 'Senin rızkın üzerine ismim zikredilmeyen şeylerdedir' buyurdu."⁵⁶

11. *Silsiletü'l-Ehâdîsi's-Sahîha*

"بِئْسَ اللَّيْلَةَ أَقْرَأُ عَلَى الْحَيِّ رُفَقَاءَ بِالْحُجُونَ" Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Dün Hacûn denilen yerde gece boyunca bir zümre cine *Kur'ân-ı Kerîm* okudum."⁵⁷

12. *Hâşiyetü's-Sindî*

"أَنَّ اسْمَهُ عِزْرَائِيلُ" Vehb b. Münebbih şöyle demiştir: "Ölüm meleğinin ismi Azrâîl'dir."⁵⁸

13. *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmi's-Sağîr*

⁵⁴ Şihâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastalânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniye bi'l-minahi'l-Muhammediyye* (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye), 2/478.

⁵⁵ Alâeddîn Ali el-Mutteki b. Husâmeddîn el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1405/1985), 10/363, (No. 29828); Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 2/488-489, (No. 155).

⁵⁶ Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *İrvâü'l-ğalîl fi tahrîci ehâdîsi Menâri's-Sebîl* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1985), 2/325; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 5/1683, (No. 1134).

⁵⁷ Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 2002), 7/635, (No. 3209); Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 5/1664, (No. 1104).

⁵⁸ Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni'n-Nesâî* (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986), 4/117-118, (No. 2089); Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 3/889, (No. 439).

ما صيد صيد ولا قطعت شجرة إلا بتضييع من التسبيح لَكِن لَهُ شَوَاهِدٌ وَمَا أَخْرَجَهُ أَبُو الشَّيْخِ مَا أَخَذَ طَائِرٌ وَلَا “ حوت الا بتضييع التَّسْبِيحِ ” Hz Peygamber (sav) şöyle buyurdu: “Bir av avlandı ve bir ağaç kesildi ise bu ancak tesbihlerini kestikleri sebebiyle başlarına gelmiştir.’ Bu rivayet üzerine niza edilmiştir. Fakat bu rivayetin şevâhidi vardır... Ebü’s-Şeyh’in tahrir ettiği rivayet şöyledir: ‘Bir kuş veya bir balık avlandı ise bu ancak tesbihlerini kestikleri sebebiyle olmuştur.’”⁵⁹

14. *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*

“إِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُطْلِعَ الشَّمْسَ مِنْ مَغْرِبِهَا أَدَارَهَا بِالْقُطْبِ” Ka'bû'l-Ahbâr şöyle demiştir: “Allah Teâlâ güneşi batıdan doğdurmak istediği zaman kutupla onu döndürecek...”⁶⁰

15. *el-Medrec ile'l-Müdreç*

أَنَّ اللَّهَ يَنْشِئُ السَّحَابَ فَيَنْطِقُ أَحْسَنَ النَّطْقِ وَيُضْحِكُ أَحْسَنَ الضَّحِكِ قَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدِ الْمَنْطِقِ الرَّعْدُ “والضحك البرق” Ebû Zer el-Gifârî'den (ö. 32/653) aktarıldığına göre o şöyle demiştir: Hz. Peygamber'in (sav) şöyle dediğini duydum: “Muhakkak ki Allah bulutları inşâ eder/meydana getirir. Böylece O, en güzel şekilde konuşur ve en güzel şekilde güler.’ İbrâhîm b. Sa'd (ö. 183/799) bunu şöyle izah etmiştir: ‘Buradaki konuşmak gök gürültüsü, gülmek de şimşek çakmak manasındadır.’”⁶¹

2. 3. Fıkıh

Ebü's-Şeyh'in *Kitâbü'l-Azame*'sinde zikredilen bazı rivayetlerin çeşitli fıkıh kitaplarında delil olarak kullanıldığı olmuştur. Ondandır bulunan bazı fıkıh kitapları şöyledir:

1. *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*

“مَا صِيدَ صَيْدٌ وَلَا عُضِدَتْ عِضَاءٌ وَلَا قُطِعَتْ وَشَيْخَةٌ إِلَّا بِقَلَّةِ التَّسْبِيحِ وَأَخْرَجَهُ أَبُو الشَّيْخِ فِي كِتَابِ الْعِظْمَةِ مِنْ ” طَرِيقِ ابْنِ عَوْنِ بْنِ مَهْرَانَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ مَوْفُوقًا Hz Peygamber (sav) şöyle buyurdu: “Avlanan bir av hayvanı, kesilen bir çalılık, koparılan bir kök ancak az tesbîh etmeleri sebebiyle (kendi

⁵⁹ Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcülârifin el-Münâvî, *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmi's-Sağîr* (Riyâd: Mektebetü'l-İmâmî's-Şâfiî, 3. Basım, 1988), 2/351; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 5/1735, (No. 1209).

⁶⁰ Muhammed Eşref b. Emîr b. Ali b. Haydar el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd ve maahû Hâşiyetü İbni'l-Kayyim* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415), 11/287; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 4/1153, (No. 634).

⁶¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Medrec ile'l-müdreç*, thk. Subhî el-Bedrî (Küveyt: ed-Dâru's-Selefiyye), 44; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 4/1244, (No. 718).

ölümlerine sebep olmuşlardır).' Ebü's-Şeyh bu rivayeti *Kitâbü'l-Azame*'de İbn Avn b. Mihrân tarîkiyle Ebû Bekir'den mevkûf olarak tahrir etmiştir.⁶²

2. Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc

“كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ، فَمَرَرْنَا بِشَجَرَةٍ فِيهَا فَرْخَا حُمْرَةٌ فَأَخَذْنَاهَامَا فَجَاءَتِ الْحُمْرَةُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ تَقْرِشُ يُعْنِي تَقْرُبُ مِنَ الْأَرْضِ وَتُرْفَرِفُ بِجَنَاحِهَا فَقَالَ مَنْ فَجَعَ هَذِهِ بِفَرْخَيْهَا قَالَ رَدُوهُمَا فَرَدَدْنَاهُمَا إِلَى مَوْضِعِهِمَا” Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) şöyle anlatır: “Resûlullah (sav) ile beraber bir seferde idik. Bir ağaca rast geldik, ağaçta iki kayakuşu yavrusu vardı. Onları yerinden aldık. Anne kayakuşu kanatlarını yayararak yani yere yakınlaşarak ve kanatlarını çırparak Hz. Peygamber'e geldi. Hz. Peygamber 'İki yavrusunu alarak bu kuşu üzen kimdir?' diye sordu. Biz de 'Biz' dedik. 'Yavruları yerine koyunuz' buyurdular. Biz de kuşları yerlerine koyduk.”⁶³

3. el-Fethu'r-Rabbânî min Fetâvel'İmâm eş-Şevkânî

“إِنَّ أَوَّلَ شَيْءٍ خَلَقَهُ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ لَهُ اكْتُبْ قَالَ يَا رَبِّ وَمَا أَكْتُبُ قَالَ اكْتُبِ الْقَدَرَ فَجَرَى مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ بِمَا هُوَ” Abdullah b. Abbâs (ra) şöyle demiştir: “Yüce Allah'ın yarattığı ilk şey Kalem'dir. Allah Kalem'e 'Yaz' buyurdu. Kalem de 'Ne yazayım?' dedi. Allah 'Kaderi yaz' buyurdu. Bu günden kıyametin kopmasına kadar olacak şeyler cereyan etti. Sonra Kitap dürüldü ve Kalem kaldırıldı.”⁶⁴

2. 4. Kelam ve Akaid

Ebü's-Şeyh Ehl-i sünnet imamlarından biri sayılmaktadır. Bu itibarla eserlerini Ehl-i sünnet itikadı ve Ehl-i hadis geleneği usulünce yazmıştır. *Kitâbü'l-Azame* imanî konulara dair önemli bilgiler içermektedir. Bu itibarla da daha çok akaid ve kelam kitapları arasında kabul edilmiştir.⁶⁵ Akaid ve kelam kitaplarında ondan nakiller yapılmıştır.

1. el-Buhûru'z-Zâhire fî Ulûmi'l-Âhire

⁶² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ*, 1/464; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 5/1737, (No. 1212).

⁶³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/126.

⁶⁴ Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemenî eş-Şevkânî, *el-Fethu'r-rabbânî min fetâve'l-îmâm eş-Şevkânî*, thk. Muhammed Subhî (San'a: Mektebetü'l-Cîli'l-Cedîd), 12/6197; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 4/1380, (No. 897).

⁶⁵ Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 1/115-131.

“خلق الله الموت كبشًا أملحًا مستترًا بسواد وبياض وبهذه الآثار عُرف أن الموت جسم خلق في صورة كبش لا “ عرض Vehb b. Münebbih şöyle demiştir: “Allah Teâlâ ölümü siyah ve beyaz pek güzel bir koç şeklinde yaratmıştır...’ İşte bu âsar ile bilindi ki ölüm, koç şeklinde mahlûk bir cisimdir, araz değildir.”⁶⁶

2. *el-Ulûv*

قَالَ مُحَدَّثُ أَصْبَهَانَ مَعَ الطَّبْرَانِيِّ أَبُو مُحَمَّدَ بْنِ حَيَّانَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِ الْعِظْمَةِ لَهُ ذَكَرَ عَرْشَ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى “ “Taberânî ile birlikte “İsfahan Muhaddisi” olarak bilinen Ebû Muhammed b. Hayyân (rh) *Kitâbü'l-Azame*'sinde Allah Teâlâ'nın arşının ve kürsüsünün ve her ikisinin yaratılışının büyüklüğünün ve Allah'ın arş üzerine ulüvvünün zikri (diye başlık atmış) ve bu konuda birçok hadis serdetmiştir.”⁶⁷

3. *İctimâu'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye*

قال في كتاب العظمة ذكر عرش الرب تبارك وتعالى وكرسيه وعظم خلقهما، وعلو الرب جل جلاله فوق عرشه ثم “ Ebû Muhammed b. Hayyân (rh) *Kitâbü'l-Azame*'sinde şöyle demiştir: Allah Teâlâ'nın arşının ve kürsüsünün ve her ikisinin yaratılışının büyüklüğünün ve Allah'ın arş üzerine ulüvvünün zikri (diye başlık atmış) ve bu konuda isnadlarıyla birlikte çok sayıda hadis serdetmiştir.”⁶⁸

4. *el-Arş*

أن ملكا لما استوى الرب على كرسية سجد فلا يرفع رأسه حتى تقوم الساعة فيقول يوم القيامة لم أعبدك حق “ Ebû Îsâ şöyle demiştir: “Rabb Teâlâ kürsiye istivâ edince bir melek secdeye kapandı.

⁶⁶ Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârîni, *el-Buhûru'z-zâhire fî ûlûmi'l-âhire*, thk. Abdulazîz Ahmed b. Muhammed (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 2009), 1/65; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 3/899, (No. 439).

⁶⁷ Zehebî, *el-Ulûv*, 229; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 2/543.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İctimâu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ hizbi'l-Muattile ve'l-Cehmiyye*, thk. Zâid b. Ahmed (Mekketü'l-Muharreme: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1431), 374, 384, 400, 402, 404, 406, 414; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 2/543.

Kıyamet kopuncaya kadar da başını secdeden kaldırmayacaktır. Kıyamet günü şöyle diyecektir: 'Rabbim! Sana hakkıyla ibadet edemedim!'"⁶⁹

5. *Usûlü'l-İmân*

وروى أبو الشيخ عن الأوزاعي قال ليس أحدٌ من خلق الله أحسن صوتاً من إسرائيل فإذا أخذ في التسبيح قطع “على أهل سبع سمواتٍ صلاتهم وتسبيحهم ‘Mahlûkat içinde İsrâfil’den daha güzel sesli hiçbir kimse yoktur. Tesbihe bir başladı mı yedi semânın ehli (onu dinlemek için) dua ve tesbihlerini keserler.”⁷⁰

6. *Hüsnu't-Tenebbüh limâ Verede fi't-Teşebbüh*

”تَفَكَّرُ سَاعَةً حَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ“ Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu: “Bir süre tefekkür etmek bir geceyi ibadetle ihya etmekten daha hayırlıdır.”⁷¹

7. *Kitâbü Sıfâtı Rabbi'l-Âlemîn*

”إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبَقِيَ مِنْ طِينَتِهِ فِي يَدِهِ شَيْءٌ فَخَلَقَ مِنْهَا الْجِرَادَ فَهُوَ جُنْدٌ مِنْ جُنُودِ اللَّهِ“ Saîd b. Ebi'l-Hasen (ö. 100/719) şöyle demiştir: “Allah Teâlâ Âdem'i (as) yarattı. Onun yaratıldığı çamurdan elinde az bir şey kaldı. Ondan da çekirgeyi yarattı. Çekirge, Allah'ın ordularından bir ordudur. Çekirgelerden daha çok ve büyük ordu yoktur.”⁷²

8. *Esrâru'l-Kevn*

”إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْعَرْشَ وَالْكَرْسِيَّ مِنْ نُورٍ“ Vehb b. Münebbih (rh) şöyle demiştir: “Muhakkak ki Allah Teâlâ, arş ve kürsüyü kendi nûrundan yaratmıştır...”⁷³

⁶⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî, *el-Arş*, thk. Muhammed b. Halife b. Ali et-Temîmî (el-Medinetü'l-Münevvere: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2003), 2/209-210; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 3/995, (No. 516).

⁷⁰ Muhammed b. Abdülvahhâb b. Süleymân en-Necidî, *Usûlü'l-İmân*, thk. Bâsım Faysal el-Câvâbire (Arabistan: Vezâretü's-Şüûni'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1420), 101; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 3/851, (No. 396). *Usûlü'l-İmân*'da *Kitâbü'l-Azame*'den çok sayıda alıntı bulunmaktadır.

⁷¹ Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî, *Hüsnu't-tenebbüh limâ verede fi't-teşebbüh*, thk. Komisyon (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2011), 4/47-348; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 1/297, (No. 42).

⁷² Muhammed b. Abdullâh Şemsüddîn İbnü'l-Muhibb es-Sâmit, *Kitâbü Sıfâtı Rabbi'l-âlemîn*, thk. Sakr b. Hasen el-Gâmîdî (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1435/2014), 2/411; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 5/1790, (No. 1296).

⁷³ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Esrâru'l-kevn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrût, 2006), 15-17; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 2/623, (No. 242).

3. *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-İbâd*

إن الله تعالى ديكا أبيض جناحاه مشوبان بالزبرجد واللؤلؤ جناح له بالمشرق وجناح له بالمغرب ورأسه تحت العرش “وقوائمه في الهواء Kanatları zebercedli ve incilidir. Bir kanadı meşrikde, bir kanadı mağribde, başı arşın altında, ayakları da havadadır.”⁷⁷

2. 6. Mevzûât

Mevzûât kitaplarına *Kitâbü'l-Azame*'den iktibaslar yapılmasının en önemli sebebi ondaki bazı rivayetlerin zayıf ya da uydurma olmasıdır. O kadar ki *Kitâbü'l-Azame* mevzûât kitaplarının temel kaynaklarından biri olmuştur.

1. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*

“فكر ساعة خير من عبادة ستين سنة” Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bir saat tefekkür atmış senelik ibadetten hayırlıdır.”⁷⁸

2. *el-Fevâidü'l-Mecmûa fî'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa*

“الحَسَدُ عَشْرَةُ أَجْزَاءٍ تِسْعَةٌ أَجْزَاءٍ فِي الْعَرَبِ وَوَاحِدٌ فِي النَّاسِ رواه الدارقطني عن أنس مرفوعًا وله طريق أخرى عند أبي “Hased on cüzdür. Onun dokuzu Araplarda biri de diğer insanlardadır...” Bu rivayeti Dârekutnî (ö. 385/995) Enes'den merfû' olarak nakletmiştir. *Kitâbü'l-Azame*'de Ebü's-Şeyh'in farklı tarîki vardır.”⁷⁹

3. *el-Esrâru'l-Merfûa fî'l-Ahbâri'l-Mevdûa*

⁷⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993), 7/115-116; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 3/1007, (No. 527).

⁷⁸ İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk. Husâmeddîn el-Kudsî (Kâhire: Maktebetü'l-Kudsî, 1351), 1/393-394.

⁷⁹ Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemenî eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa fî'l-ehâdîsi'l-mevdûa* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 490-491, (No. 61); Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 5/1636, (No. 1080).

“ق جبل من زُمُرْدٍ مُحِيطٌ بِالدُّنْيَا عَلَيْهِ” Kâf ayeti hakkında Abdullah b. Büreyde (ö. 115/707) şöyle demiştir: “Kâf, dünyayı kuşatan zümrüden bir dağdır...”⁸⁰

4. *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa*

قَالَ أَبُو الشَّيْخِ فِي الْعِظْمَةِ ذَكَرَ حَجَبَ رَبِّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِجِبْرِيلَ هَلْ تَرَى رَبَّكَ عَرَّ “Ebü's-Şeyh Azame'de Yüce Allah'ın perdelenmesinin zikri başlığı altında şöyle bir rivayet zikretmiştir: Enes'den (ra) rivayete göre Hz. Peygamber (sav) Cibrîl-i Emîn'e sorar: 'Yüce Allah'ı gördün mü?' Cibrîl: 'Benimle Allah Teâlâ arasında nurdan yetmiş perde vardır. Şayet onlardan en düşüğünü görsem (bana onlardan en yakın olan perde açılrsa) kesinlikle yanardım!’⁸¹

5. *Tenzihü's-Şerîati'l-Merfûa ani'l-Ahbâri's-Şeniati'l-Mevdûa*

“أن تفكر ساعة خير من عمل دهر من الدهر” Amr b. Kays el-Mülâî şöyle demiştir: Bana gelen habere göre: “Bir saat tefekkür etmek bir dehir amelden daha hayırlıdır.”⁸²

2. 7. Tahrîc

Tahrîc türü eserler, hadislerin aslî kaynaklarını ve isnadlarını belirlemede önemli rol oynamışlardır. Tahrîc çalışmalarında *Kitâbü'l-Azame* isminin de sıklıkla geçtiği görülmektedir.

1. *el-Muğni an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr*

حَدِيثُ إِنْ اللَّهُ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ إِنْ هَذَا لَمْ يَرِدْنِي بِعَمَلِهِ فَاجْعَلُوهُ فِي سِجِّينَ أَخْرَجَهُ ابْنُ الْمُبَارَكِ فِي الرَّهْدِ وَمِنْ طَرِيقِهِ “ابن أبي الدنيا في الإخلاص وأبو الشيخ في كتاب العظمة من رواية حمزة بن حبيب مرسلا ورواه ابن الجوزي في الموضوعات” Hadis: “Allah meleklerine şöyle der: ‘Bu kul ameli ile beni murad etmemiştir. Ameli boş hükmünde olacağından onu siccîne koyunuz!’ Bunu İbnül-Mübârek *Zühed*, İbn Ebi'd-Dünyâ

⁸⁰ Nûreddin Ali b. Sultan el-Kârî el-Herevî. el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa*, thk. Muhammed Lütfi es-Sabbâğ (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1406/1986), 429-430; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 4/1489, (No. 981).

⁸¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ehâdîsi'l-mevdûa* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996), 1/21-22; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 2/669, (No. 264).

⁸² Ebü'l-Hasen Nûreddin Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzihü's-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbâri's-şeniati'l-mevdûa*, thk. Abdülvehhâb Abdülletîf Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Gumârî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1399), 2/305; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 1/305, (No. 48).

İhlâs, Ebü's-Şeyh de *Kitâbü'l-Azame*'de Hamza b. Habîb (ö. 156/773) rivayeti ile mürsel olarak nakletmişlerdir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî de (ö. 656/1258) *el-Mevdûât*'ında rivayet etmiştir.⁸³

2. *Kitâbü Tahrîci Ehâdis ve Âsâri Hayâti'l-Hayevân li'd-Demîrî*

“الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ تُورَانِ عَقِيرَانِ فِي النَّارِ وَأَخْرَجَهُ أَبُو الشَّيْخِ الْأَصْبَهَانِي فِي الْعِظْمَةِ مِنْ طَرِيقِ الْعَبَّاسِ بْنِ يَزِيدَ الْبَحْرَانِي”
Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Resûlullah (sav) şöyle buyurdular: “Güneş ve ay cehennemde yaralı iki öküz gibidirler.’ Bu rivayeti Ebü's-Şeyh el-İsfahânî *Kitâbü'l-Azame*'sinde el-Abbas b. Yezîd el-Bahrânî tarihinden tahrir etmişlerdir.”⁸⁴

Sonuç

Ebü's-Şeyh el-İsfahânî mütekaddimîn döneminde yaşamış tanınmış İslam âlimlerinden biridir. Yetiştirdiği talebeleri ve yazdığı eserleri ile İslam kültürüne önemli katkılar sağlamıştır. Tefsir, hadis, fıkıh, akaid, ricâl ve tarih alanlarında önemli eserleri bulunmaktadır. Biyografi eserlerinde kendisinden övgü ile bahsedilen Ebü's-Şeyh, aynı zamanda Ehl-i sünnet'in önemli imamları arasında sayılmıştır. Allah'ın azamet ve kudretini ele alan *Kitâbü'l-Azame* adlı bir eseri vardır. Elli bir baktan teşekkül eden bu eser, hadis rivayet tekniği ile yazıldığından hadis alanında da önemli bir yere sahiptir. Baş taraflarında tefekkürle ilgili ayet ve rivayetlere yer verilmiş; Allah'ın zatı hakkında tefekkür edilmesi nehyedilmiş, tefekkürün mahlûkat üzerinde olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Konuların anlatımında özellikle Ehl-i sünnet/Ehl-i hadis yaklaşımı sergilenmiştir. Belirlenen konular ayet, hadis, sahabe ve tâbiîn akvâli, hakîm ve zâhidlerin hikmetli sözleri ve tarihî hâdiseler ile örnekendirilmiştir. *Kitâbü'l-Azame* devrinin sünnî geleneğini temsil etmektedir. Verilen bilgiler hadis isnad yöntemi ile mutlaka bir kaynağına dayandırılmıştır. İsnadların bir kısmı sağlam olmakla birlikte önemli ölçüde zayıf, mevzû' ve irâiliyât türünden rivayetler barındırmaktadır.⁸⁵ Eser bu açıdan ağır eleştirilere maruz kalmıştır. *Kitâbü'l-Azame* isminde benzer eserler yazılmışsa da bunlar ya günümüze kadar gelememiş ya da içerik olarak farklılık arzemişlerdir. Bu bakımdan eser, alanında eşsiz bir yapıt olarak değerlendirilmektedir. *Kitâbü'l-Azame*'nin muhteva zenginliği ve müellifinin tanınmış sika bir muhaddis oluşu, kendinden sonra gelen müsanniflerin ilgisini çekmiş, İslam literatürü içinde birçok esere kaynaklık etmiştir. Özellikle tefsir, hadis, akaid, şerh, tahrir ve mevzûât kitaplarına kaynaklık etmiştir. İbnü'l-Kayyım el-

⁸³ Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. Hüseyin el-İrâkî, *el-Muğnâ an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr* (Riyâd: Mektebetü Dâri't-Taberiyye, 1. Basım, 1415/1995), *Kitâbü Zemmi'l-Câh ve'r-Riyâ*, 1203, (No. 3).

⁸⁴ İbrahim b. Abdullah b. Abdurrahmân el-Müdeyhîş, *Kitâbü Tahrîci ehâdis ve âsâr Hayâti'l-Hayevân li'd-Demîrî* (Riyâd: Külliyyetü Usûli'd-Dîn, 1432), 1/326; Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, 4/1159, (No. 640).

⁸⁵ Ay, *Ebü's-Şeyh el-İsfahânî'nin Kitâbü'l-Azame'sindeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, 250.

Cevziyye, Zehebî, İbn Hacer, Süyûtî, Şevkânî gibi âlimler eserlerinde *Kitâbü'l-Azame*'den nakillerde bulunmuşlardır. Tefsir rivayetleri çok kıymetlidir. *Kitâbü'l-Azame* veya müellifi olan Ebü's-Şeyh ismi, rivayet tefsirlerinde sıkça geçmektedir. Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr*'unda *Kitâbü'l-Azame*'den yapılan tefsir rivayetlerinin sayısı, üç yüzden fazladır. Modern zamanlarda yazılan eserlerde de Ebü's-Şeyh'e yapılan atıflar az değildir. Makalemizde tespit ettiğimiz kırkın üzerinde eser göstermektedir ki *Kitâbü'l-Azame*, İslam literatürünün önemli kaynaklarından biridir. Onun etkisi farklı alanlarda yazılan birçok esere etki etmiştir. Eser üzerinde önemli çalışmalar yapılmıştır ancak bunların yeterli olduğu söylenemez.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk. Husâmeddîn el-Kudsî. 2 Cilt. Kâhire: Maktebetü'l-Kudsî, 1351.
- Akdoğan, Muhammed. "Ebü's-Şeyh'in Hayatı, Hadisçilik Faaliyetleri ve Eserleri", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/7, (2017), 584.
- Ali el-Kârî, Nûreddin Ali b. Sultan el-Herevî. *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa*, thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1406/1986.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu'l-Meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410.
- Ay, Yusuf. *Ebü's-Şeyh el-İsfahânî'nin Kitâbü'l-Azame'sindeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Azîmâbâdî, Muhammed Eşref b. Emîr b. Ali b. Haydar. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd ve maahû Hâşiyetü İbni'l-Kayyim*. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî, trc. Abdulhalim en-Neccâr*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Zikru ahbâri Asbahân*, thk. Seyyid Kisrevî Hasen. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410/1990.
- Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *Ahlâku'n-nebî ve âdâbühü*, thk. Sâlih b. Muhammed el-Veniyyân. Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1998.
- Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *Kitâbü'l-Azame*, thk. Rîdâullah b. Muhammed b. İdrîs el-Mübârefkûrî. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1988.

- Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi Esbahân ve'l-vâridîne ileyhâ*, thk. Abdulgafûr Abdülhak el-Hüseyn el-Belûşî. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *İrvâü'l-ğalîl fî tahrîci ehâdisi Menâri's-Sebîl*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1985.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 2002.
- Güloğlu, Nazife Vildan. "Tefsir Geleneğinin Gökle ve Yerin İtaati ve Tesbihi Yorumu Üzerine Bir Değerlendirme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*. 5/2 (Ekim 2021), 941-964.
- Hindî, Alâeddîn Ali el-Muttekî b. Husâmeddîn. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1405/1985.
- İrâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. Hüseyin. *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr*. Riyâd: Mektebetü Dâri't-Taberiyye, 1. Basım, 1415/1995.
- İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Nûreddîn Ali b. Muhammed el-Kinânî. *Tenzîhü's-şerâti'l-merfûa ani'l-ahbâri's-şenâti'l-mevdûa*, thk. Abdülvehhâb Abdülletîf Abdullah Muhammed es-Sıddîk el-Gumârî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1399.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1371/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *el-İmtâ' bi'l-erbaîn el-mütebayineti's-semâ*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen Muhammed Hasen İsmâîl eş-Şâfi. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Fuad Abdülbâkî. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî. *İctimâu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ hizbi'l-Muattile ve'l-Cehmiyye*, thk. Zâid b. Ahmed. Mekketü'l-Muharreme: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1431.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyâd: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd, 2. Basım, 1411/1991.

- İbn Tagrîberdî, Yûsuf b. et-Tagrîberdî el-Atâbekî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1932.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zehab fî ahabâri men zehab*, thk. Abdülkâdir el-Arnaut-Mahmûd el-Arnaut. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1410/1989.
- İbnü'l-Muhibb Sâmit, Muhammed b. Abdullah Şemsüddîn. *Sıfâtı Rabbi'l-âlemîn*, thk. Sakr b. Hasen el-Gâmidî. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1435/2014.
- Kastalânî, Şihâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Mevâhibü'l-ledünniye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye.
- Kastalâni, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 7. Basım, 1323.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî.
- Mansûrî, Ebü't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Ali. *Bülûğu'l-emânî bi terâcimi şüyûhi Ebi's-Şeyh el-İsfahânî*. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 2012.
- Müdeyhiş, İbrahim b. Muhammed b. Abdurrahmân. *Kitâbü Tahrîci ehâdis ve âsâri Hayâtî'l-Hayevân li'd-Demîrî*. Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1431.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcülârifîn. *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmii's-Sağîr*, 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'i-İmâmî's-Şâfiî, 3. Basım, 1988.
- Necidî, Muhammed b. Abdülvahhâb b. Süleymân. *Usûlü'l-îmân*, thk. Bâsım Faysal el-Câvâbire. Arabistan: Vezâretü's-Şüûni'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1420.
- Necmüddîn el-Gazzî, Muhammed b. Muhammed el-Âmirî. *Hüsnü't-tenebbüh limâ vere fî't-teşebbüh*. süriye: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2011.
- Reşid Rızâ, Şeyh Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1990.
- Saîd Havvâ. *el-Esâs fî't-tefsîr*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1424/2003.
- Seffârîni, Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. Sâlim. *el-Buhûru'z-zâhire fî ulûmi'l-âhire*, thk. Abdulazîz Ahmed b. Muhammed. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 2009.
- Senâullah Pânîpatî, Kâdî Muhammed. *et-Tefsîru'l-mazharî*, thk. Gulâm Nebî et-Tûnisî. Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-turâsi'l-Arabî fî ulûmi'l-Kur'ân ve'l-Hadis*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1411/1991.

- Sıcak, Hüseyin. "Ebü's-Şeyh ve Kitâbü'l-Azame Adlı Eseri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (Haziran 2022), 156-189.
- Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni'n-Nesâî*. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Câmiu'l-ehâdîs, dzl. Abbâs Ahmed Sakar-Ahmed Abdülcevâd*. 21 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 14414/1994.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Cem'u'l-cevâmi'*, thk. Muhtar İbrahim el-Hâic. Mısır: Dâru's-Seâde, 2. Basım, 1426/2005.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1424/2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik*, thk. Zağlûl. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1985.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Hasâisu'l-kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Hâvî li'l-fetâvâ*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl*, thk. Seyfeddîn Abdülkâdir el-Kâtib. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Leâli'l-masnûa fî'l-ehâdîsi'l-mevdûa*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Medrec ile'l-müdrec*, thk. Subhî el-Bedrî. Küveyt: ed-Dâru's-Selefiyye.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Esrâru'l-kevn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrût, 2006.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*, nşr. Ahmed Abdü's-Şâmî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mirkâtü's-suûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Şâib Şerîf. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2016.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Hamdî ed-Demitâş. Mekke: Mektebetü Nizâr, 1. Basım, 2004.

- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Şemsüddîn eş-Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Şevkânî, Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemenî. *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şevkânî, Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemenî. *el-Fethu'r-rabbânî min fetâve'l-İmâm eş-Şevkânî*, thk. Muhammed Subhî. San'a: Mektebetü'l-Cîli'l-Cedîd.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. *Edvâü'l-beyân fi îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Yardım, A. "Ebü's-Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/343-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *el-Arş*, thk. Muhammed b. Halîfe b. Ali et-Temîmî. el-Medinetü'l-Münevvere: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-İber fi haberi men ğaber*, thk. Fuad es-Seyyid. Beyrût: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut-Ekrem el-Bûşî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1404/1984.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-Ulûv li Aliyyi'l-Ğaffâr*, nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd. Riyâd: Mektebetü Advâi's-Selef, 1. Basım, 1995.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1991.

The Effect of Abu'sh-Sheikh's Kitâbu'l-Azame on Tafsir Literature

Hüseyin SICAK

Extended Summary

The most fundamental factor in the development of civilizations is undoubtedly scientific activities. In the early years of Islamic civilization, religious sciences were generally transmitted orally. As the hadiths began to be written and the sciences gained their independence, valuable works began to emerge in every field of Islamic literature. In the period of *mutekaddimîn*, in other words, in the first five centuries of Hijri, since the works were transferred with the method of *isnad*, the sources were generally *suyûh/rawi* who were self-referred to. Information was received by means of endurance and manners and transmitted in the same way. Knowing the name of the person from whom knowledge was taken and specifying the way he received this knowledge, in a way, provided the opportunity to criticize the knowledge and the source of the knowledge. For this reason, methods of criticism have been introduced in Islamic sciences, and the source of knowledge and knowledge has been seriously questioned. When we take a look at the works of the contractor period, we see that the information conveyed in them is generally transmitted by giving the name of the book and the author. There have also been cases where information was given implicitly, albeit very little. We should state that there is also information that is transmitted without specifying the source.

Abu'sh-Sheikh (d. 369/979), who is known for the works he wrote and the students he trained, 4./10. He is one of the leading Islamic scholars of the century and one of the first commentators to interpret the Qur'an from beginning to end. However, his *et-Tafsir* is one of the loss works. Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) counted Abu'sh-Sheikh as one of his kind commentators, Ibn Jarir (d. 310/923), Ibn al-Munzir (d. 318/930), Ibn Abi Hatim (d. 327/938) among the great commentators. Abu'sh-Sheikh, who is a versatile scholar, has authorship in various fields and a significant part of them has survived to the present day. One of his precious works is undoubtedly *Kitâbu'l-Azame*. One of the features of *Kitâbu'l-Azame* is that it is a source for different types of works written after it. It has had important effects in many fields such as hadith, fiqh, kalâm, morality, history, rical, legislation, and tahrir, especially on the sciences of the Qur'an. A scientific study showing the place and importance of *Kitâbu'l-Azame* in Islamic literature has not been done yet. In this study, the effects of *Kitâbu'l-Azame* on Islamic literature will be tried to be shown with examples.

In this study, literature review method was used and descriptive analyzes were made by bringing together the obtained information. In the study, the narrations cited as sources in the books were compared with the narrations in *Kitâbu'l-Azame*. Arabic and translations of the narrations given as examples are given, and sometimes abbreviations are made in their texts.

Keywords: Hadith, Islamic literature, Belief, Abu'sh-Sheikh, *Kitâbu'l-Azame*

Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körlük ve Körlük Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı

Blindness as a Physical Disability and Humorous Literature Shaped Around Blinds in Classical Arabic Culture

Doktora Öğrencisi Şükrü DİNÇER

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
dincer_muallim@hotmail.com
[0000-0002-7040-4479](https://orcid.org/0000-0002-7040-4479)

Arş. Gör. Mensure SÖNMEZ

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
mensuresonmez@gmail.com
[0000-0003-1082-9886](https://orcid.org/0000-0003-1082-9886)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

30 Kasım / November 2022

07 Mart / March 2023

15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Dinçer, Şükrü – Sönmez, Mensure. “Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körlük ve Körlük Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 256-278.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1212378>

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

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

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

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

Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körlük ve Körler Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı

Öz ► Klasik Arap edebiyatında görme kusurlarına ilişkin aktarımlar içerisinde en yoğun malzemeyi âmâ figürü ve körlük teması etrafında kurgulanan rivayetler oluşturur. Bu rivayetlerin muhteva ve yapısına bakıldığında bir kısmının mizahi bir formda kaydedildiği, bazısının üretiminde ise hiciv, teşbih, mesel, ironi, tahkir vb. kullanılarak mizahi bir yaklaşım sergilenmediği görülür. Her dönem ve toplumda olduğu gibi kadim dönem Arap toplumunda da savaş, kavga, bakımsızlık, genetik rahatsızlıklar vb. sebeplerle hiç de azımsanmayacak bir sayıya ulaşan âmâ figürü, hem nazım hem nesir ürünlerinde sık sık edebiyat ve mizaha konu olmuş, yaratıcı şair ve nesir yazarları sayesinde komik hikâyelerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu makale çalışmasında, son derece insani bir durumun -körlük engelini- bilhassa anekdotik yönü üzerinde durulmuştur. Çalışmanın giriş kısmında Arap dilinde “kör” anlamına gelen kavramlar zikredildikten sonra konuyla ilgili literatür tanıtımı yapılmış, ardından klasik kaynaklarda âmâlara dair kayda geçen rivayetler aktararak bunların ışığında Müslüman toplumlarda yaşayan körlerin durumlarına ilişkin tespitlere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Arap Edebiyatı, Mizah, Fiziksel Kusurlar, Kör, Körlük, Anekdot, Nükte.

Blindness as a Physical Disability and Humorous Literature Shaped Around Blinds in Classical Arabic Culture

Abstract ► Humorous narratives fictionalized around the theme of blindness and the figure of the blind are the most common subjects among the stories related to visual defects in Classical Arabic literature. When the structure and content of these narratives are analyzed, it is realized that some of them are recorded in a humorous form and in production of some others such as satire, siml, parable, irony, defamation, etc. Are not dealt with in humorous approaches. As in every era and society, in ancient Arabic society, the character of âmâ which reaches a great number because of war, fight, squalidity, genetic disorder and etc. Became a subject of literature and humour in the form of both in verse and prose, and paved the way of formation of funny stories by both creative poets and authors. In this article, the handicap of the blind, which is very humanistic, is emphasized especially in an anecdotal way. In the introduction part, after the concepts that have the “blind” meaning had been mentioned, literature about the subject was introduced and then some detection about the situation of the blind living in Muslim societies are included in light of the narrations about ‘âmâ’ in classical sources.

Keywords: Classical Arabic Literature, Humor, Physical Defects, Blind, Blindness, Anecdote, Wit.

Giriş

Fiziksel kusurlar, klasik Arap edebiyatının hem müstakil nevâdir derlemelerinde hem de hacimli ansiklopedik eserlerinde, bir mizah teması olarak üzerinde fazlaca durulan konulardan biridir. Bunlar içerisinde bilhassa görmeye dayalı kusurlar, hem müstakil bir eserde incelenmeye degecek hem de kültür tarihi açısından ilgi çekici araştırmalara konu edilebilecek zengin bir mizah müktesebatı üretmiştir. Bu bağlamda klasik derlemelerde tek göz (أَعْوُرُ), şaş (أَحْوُلُ), sulu göz (أَعْمَشُ), patlak göz (جَاحِظٌ) vb. mizahi tiplere dair çok sayıda nitelikli anekdota rastlamak mümkünse de bilhassa körlük olgusu ve kör karakteri etrafında kurgulanan âmâ (أَعْمَى) nüktelerinin ayrı bir yeri vardır.

Bir tema olarak “görme” engelini konu alan edebi ve mizahi metinlerde “kör” anlamına gelmek üzere en yaygın biçimde (عُمَيَّانٌ çoğ. أَعْمَى) terimine rastlanır. Buna karşın “anadan doğma kör” anlamında özel bir terim olarak (كُمَّةٌ çoğ. كُمَّةٌ) kelimelerine başvuran Araplar, görme yetisini bir kaza, yaşlılık vb. sebeplerle sonradan kaybeden kimseler için de üç terim daha kullanmaktadırlar: (أَضْرَاءٌ çoğ. ضَرِيرٌ), (أَكْفَاءٌ çoğ. كَفِيْفٌ) ve (مَكْفُوفٌ çoğ. مَكْفُوفٌ). Bununla birlikte edebi anlatılarda bazen bu nüansların ortadan kalktığı da vakidir.

1. Literatür

Oldukça erken sayılabilecek bir tarihten itibaren körlüğe ve körlere dair müstakil çalışmaların yapılmış olması, keza birçok klasik telifin bünyesinde bu tema ve figürle alakalı zengin bir muhtevanın bulunması, klasik dönem müelliflerinin, yaşanan hayatın bir gerçeği olarak “körlük” olgusunu ciddiye aldıklarını gösteren bir durumdur. Körlere dair müstakil bir bölüm içeren en eski tarihli kaynakların başında ensâb âlimi, edip ve râvi Ebû Ca’fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. ‘Amr el-Hâşimî (ö. 245/860) tarafından kaleme alınan *el-Muhabber* gelir. Bir nevi peygamberler ve halifeler tarihi niteliğindeki eserin أَشْرَافُ الْعُمَيَّانِ bap başlığı altında ayrıntılara girilmeden İslam tarihinde önemli roller üstlenmiş âmâ şahsiyetlerin isimleri zikredilmiştir.¹

Keza İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/889) de daha ziyade tarih ve ensâb ağırlıklı bilgileri içeren ansiklopedik çalışması *el-Ma’ârif*inde Körlük (الْمَكْفُوفُ) başlığıyla bir bap açmış ve âmâ kimselere dair bibliyografik ve anekdotik malumatı buraya dercetmiştir.²

¹ Ebû Câfer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *el-Muhabber* (Haydarabad: Cem’iyyetü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1942), 296.

² İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma’ârif*, thk. Servet ‘Ukâşe (Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-‘Âmmetü li'l-Küttâb, II. Baskı, 1992I), I/587-592.

Memlûkler devrinin önde gelen tarihçilerinden Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî'nin (ö.733/1333) *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*'i de müstakil başlık altında âmâlara ilişkin anlatılara yer veren bir diğer eserdir. Nüveyrî otuz bir ciltlik bu hacimli ansiklopedik çalışmasında دِكْرُ شَيْءٍ مِنْ نَوَادِرِ الْعُمَيَّانِ “Körlere Dair Komik Hikâyeler” başlığı altında âmâları konu alan edebi ve tarihi malzemeyi derlemiştir.³ İşaret edilen bu eserler dışında ilgili temaya, daha pek çok kaynakta muhtelif başlıklar altında yer verildiğini ve mizahi bakış açısının öne çıkarıldığını söylemek mümkündür.

Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl es-Safedî'nin (ö.764/1363) tabakât türünde kaleme aldığı ve muhtevasında Müslüman âmâların biyografilerine yer verdiği *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-'umyân* adlı eseri bu alanın bilinen en meşhur çalışmasıdır. Müslüman âmâların biyografilerinin yanı sıra نَوَادِرُ الْعُمَيَّانِ bap başlığı altında bilhassa körlere dair mizahi anlatıların topluca sunulması Safedî'nin eserini daha da değerli kılmaktadır. Safedî ilgili eserinde meşhur âmâların biyografilerini vermeye başlamadan önce eserinin baş kısmını on ana bölüme taksim etmiş, sonra da bir Hâtîme yazarak burada körlere zekâsıyla ilgili değerlendirmeleri kaydetmiş, peşinden de bunu teyit eden rivayetleri sıralamıştır. Eserin Giriş kısmında bir taraftan اَعْمَى kelimesinin etimolojik açıdan değerlendirmesini yapan müellif, diğer taraftan lügavi bazı kullanımlara ve kör/körlük anlamına gelen Arapça diğer bazı kelimelerin tanıtımına yer vermiştir. Ayrıca Safedî eserinin bu bölümünde; âmâlarla gözü gören kimselerin birbirlerine üstün yanları, körlere şerî açıdan kimi yükümlülüklerden muaf tutuluşu - namazda imamlık yapıp yapamayacakları, hac ile yükümlü olup olmayacakları vs.- körlere diğer insanlardan ayıran bazı vasıflar gibi birçok konuya dair yorum ve değerlendirmeye yer vermiştir.⁴

2. Körlere Dair Bazı Nitelemeler

Muhtelif sahalarda yazılmış klasik eserlerden anlaşıldığına göre, çeşitli nedenlerle bir ya da iki gözünü kaybeden insan sayısı kadim Arap toplumunda hiç de azımsanamayacak bir yekûn teşkil etmekteydi. Savaş, hastalık, bakımsızlık vb. sebeplerle toplumsal bir vakıa haline gelen körlük olgusu, çok erken dönemlerden itibaren, genelde edebiyatın özelde ise mizahi edebiyatın konu edildiği temalardan biri olmuştur. Körlere dair kaydedilen rivayetler içerisinde âmâların genel olarak sahip oldukları bazı vasıflar aktarılırken bazısı rasyonel bazısı irrasyonel değerlendirmelerin yapıldığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu bağlamda mesela ilim ve edebiyat çevrelerinde pörtlek gözüyle de nam salmış Câhiz'in körlere hakkında söyledikleri, üzerinde düşünölmeye değerdir:

³ Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*, thk. Müfid Kumeyha ve ekibi (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004), IV/22-23.

⁴ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl es-Safedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-'umyân*, nşr. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2007), IV/22, 48-58.

Dinçer-Sönmez, Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körlük ve Körlük Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı

Körlük hafızaca daha güçlü, zekâca daha keskin zekâlı insanlardır. Zihinleri daha berrak ve saftır. Zira onlar zihni melekelerini insanları ayırt etmek için yormazlar. Gözün nazarı ile zihin dağılır, hâlbuki göz kapanınca aklın konsantrasyonu artar.⁵

Tarihi, edebi, biyografik ya da ansiklopedik türde kaleme alınmış birçok klasikte körlere dair tavsiflerde bulunulurken görece olarak diğer insanlardan daha parlak zekâyâ sahip olduklarına ilişkin değerlendirmeler dikkat çekmektedir. Mesela İmam Katâde'nin (ö. 117/735) körlük hakkında şöyle dediği aktarılmaktadır: “*Âmâ kimseler gözü sağlam olanlara kıyasla daha zeki ve kurnazdır; zira bu kimselerin gözleri kalp gözlerine (feraset ve basirete) dönüşmüştür*”.⁶ Keza keskin zekâsıyla maruf âmâ şair Beşşâr b. Bürd de, Câhiz ve İmam Katâde'nin tezini destekler nitelikte şu tespitte bulunur: “Bendeniz anne karnında bir ceninken âmâ olmuştum, parlak zekâmın sebebi işte bu körlüktür.”⁷

Âmâ nüktelerinin bir bölümü, bir taraftan bu zevatın hayat mücadelesinde karşılaştıkları zorlukları tasvir ederken, diğer taraftan satır aralarında keskin zekâlarına, belagat yeteneklerine ve söz ustalıklarına dair önemli ipuçları da verir. Mesela çok meşhur bir anekdotta, bir âmâ tarafından sipariş edilecek bir eşeğe dair yapılan tasvir hakikaten son derece dakik ve hatta bir o kadar da komiktir:

Hasan b. Recâ'nın yetiştiricisi Ebû Musa el-Mekfûf, pazarda bir celebe “*Bana şu şu evsafı bir eşek temin eder misin?*” deyip istediği hayvanın özelliklerini sıralamaya başlamış: “*Ne horlanacak kadar minik ne fazla dikkat çekecek kadar irice olsun. Yolu boş bulduğunda rahvan, kalabalık bulduğunda aheste seyretsin. Beni sağa sola toslatmasın, istirahat için de gölgelik mekânlara kaçmasın. Arpasını verdiğimde şükretsin, kıstığımda sabretsin. Kırbaçladığımda şaha kalsın, benden başkası bindiğinde tepinip sırtından atsın!*”. Tarifi şaşkınlık içerisinde dinleyen celep, Ebû Musa'ya “*Biraz sabret bakalım Abdullah*” demiş “*eğer Cenâb-ı Hak Kadı Efendi'yi merkep suretine çevirirse, istediğin evsafa uyan dört dörtlük eşek bulmuşuz demektir!*”⁸

⁵ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Tahsînü'l-kabîh ve takbîhu'l-hasen*, thk. Nebîl Abdurrahman Hayâvî (Beyrut: Dâru'l Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1. Basım,1999), 29.

⁶ Seâlibî, *Tahsînü'l-kabîh ve takbîhu'l-hasen*, 29.

⁷ Seâlibî, *Tahsînü'l-kabîh ve takbîhu'l-hasen*, 29.

⁸ İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetü'l-müskite*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir Ahmed (Kahire: Matâbi'ü'n-Nâşiri'l-'Arabî, 1983), 188; Husrî el-Kayrevânî, *Cem'ül-cevâhir fi'l-mülâh ve'n-nevâdir*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1987), 231; Ebû Ali el-Kâlî, *el-Emâlî*, haz. Muhammed 'Abdülcevâd el-Asma'î (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1926), 2/140; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-mugaffelîn*, şerh. Abdülemîr Mehennâ (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1. Basım, 1990), 134; a.mlf., *Ahbârü'z-zarâf ve'l-mütemâcinîn*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Cânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1997), 126; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, 10/59; Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. 'Âsım el-Endelüsî el-Girnâtî, *Hadâiku'l-ezâhir fi müstehsini'l-ecvibe ve'l-müdhikât ve'l-hikem ve'l-emsâl ve'l-hikâyât ve'n-nevâdir*, thk. Ebû Hemmâm Abdüllatif Abdülhalim (Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye), 43.

Klasik dönem rivayetleri içerisinde “*Anadan doğma kör, cinsel yönden insanların en güçlüsüdür*”⁹ şeklinde bir değerlendirme bulunmaktadır. Ünlü ahabâr râvisi el-‘Asmaî’ye (ö. 216/831) atfedilen aşağıdaki rivayette ise, görme duyusuyla cinsel güç arasındaki ters orantı halk bilgeliği bağlamında bir bedevi tecrübesi olarak ilginç bir karşılaştırmayla sunulur:

Körler cinsel yönden insanların en muktediri, hadımlar ise görme hususunda insanların en iyisidir. Bu iki vasıf -terazinin iki kefi gibi- ters orantı mantığıyla işler: Bir taraf zayıflarken diğer taraf ağır basar.¹⁰

Pratik hayata dair bilgece yaşam tecrübelerinin özetlendiği kimi anonim rivayetin, âlimler ve edipler tarafından zaman zaman bir teselli reçetesi mahiyetinde görülerek kuşaktan kuşağa nakledildiğini biliyoruz. İşte kadim ulema, görme yetisinden mahrumiyeti de İslam ahlakının temel karakteristiklerinden tevekkül ve rıza prensibiyle bağlantılı olarak iyimser bir yaklaşımla değerlendirmiş, bu nedenle, âmâ olmanın bir Müslümana sağlayabileceği muhtemel avantajları madde madde sıralamaktan geri durmamıştır. Aşağıda, klasik dönem ediplerinden Ebû Yakub el-Huzeymî’ye atfedilen böyle bir avantajlar listesi yer almaktadır:

Körlüğün meziyetleri arasında şunları sayabiliriz: Düşünce ve zihinde konsantrasyon, zekâ ve hafıza gücü, yükümlülüklerden azade olma, günaha sevk eden gereksiz bakışlardan kurtulma, sevimsiz ve hazedilmeyen kimseleri görmeme bahtiyarlığı, mahrum olunan uzvun (gözlerin) öte tarafta en güzel şekilde telafi edileceği müjdesi.¹¹

Âmâlar çevrelerinde yer alan doğal güzelliklere şahit olmaktan mahrum oldukları için güzellik değerlendirmelerini diğer duyularını devreye sokarak yaparlar. Dolayısıyla güzellik ölçütleri gözleri gören insanlara kıyasla farklılık arz etmektedir. Klasik kaynaklarda âmâların vasıflarına ilişkin pek çok değerlendirmeye karşılaşıırken, bahsi geçen duruma uygun bir yoruma ise modern bir eserde tesadüf edilmektedir:

Güzellik algısı körlük durumunda farklılık arz eder. Kör doğal olarak suretin güzelliğine, şeklin cazibesine, manzaranın sihriye vurulmaz. Bir âmâyı meftun eden şey; kadının sesi, kokusu ve onunla bulunduğu ten temasıdır.¹²

Âmâ figürüne ait kimi edebi tasvirlerin ise müstehcen mizah kapsamında değerlendirilebilecek bir karakterde olduğu görülür. Örneğin, aşağıdaki anekdotta cima durumundaki iki âmânın vaziyeti, bir ayet üzerinden ilginç bir teşbihle tasvir olunmaktadır:

⁹ İbn Hatîb Muhammed b. Kasım, *Ravzû'l-ahyâru'l-müntehâbi min rebî'u'l-ibrâr* (Halep: Dârü'l-kalemi'l-'Arabi, 1. Basım, 2002), 231.

¹⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî el-Endelüsî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dârü sâdir, 1. Basım, 1988), 2/83.

¹¹ Seâlibî, *Tahsînü'l-kabîh ve takbîhu'l-hasen*, 29.

¹² Mustafa Sâdik er-Râfi‘î, *Vahyü'l-kalem* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-‘İlmiyye, 2000), 2/52.

Bir mahalde, gözleri görmeyen bir adamla yine gözleri görmeyen bir kadın uygunsuz vaziyette yakalanmış. Kâtibin, yaşanan sahneyi kelimelere dökmekte zorlandığını gören vali “*Yaz evladım*” demiş. Kâtip “*Ne yazayım efendim?*” deyince vali besmeleyi çekip ayeti okumuş:

﴿ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾

“Karanlıklar üst üste yığılı vaziyette.” (Nûr, 24/40)¹³

3. Kör Rehberleri

Emeviler döneminde devlet bir taraftan fetih hareketleriyle sınırlarını genişletirken diğer taraftan da sosyo-ekonomik alanda izlediği politikalarla toplumdaki muhtaçlara sahip çıkmıştır. Rivayetlere göre halife fermanlarıyla dul, cüzzamlı gibi geçim temininde zorluklar yaşayan kimselere maaşlar bağlanmış, yatalak kimselerin bakımlarını yapmak için hasta bakıcılar tayin edilmiştir. Ayrıca Arap toplumunda âmâların günlük yaşamlarını idame ettirmelerine yardımcı özel bir hizmet grubu vardır ki bu grup üyeleri kimi zaman devlet tarafından maaşla görevlendirilirken bazen de gönüllülerden oluşmaktaydı. Âmâ rehberi (قَائِدُ عُمَيَّانٍ) adı verilen bu kimseler, gözleri görmeyen insanlara yardımcı olmayı kendilerine vazife edinir ve onların bu asil tutumu dönem Arap kültüründe erdemli ve itibarlı bir davranış olarak beğeni toplardı. Nitekim körlere rehberlik etmenin erdemli bir davranış olduğunu ifade eden bazı rivayetlerin yanı sıra, önemli bir edebiyat klasiğinde hadis olarak zikredilen fakat hadis tenkitçileri tarafından sahih kabul edilmeyen bir rivayette de âmâ rehberliğinin önemine vurgu yapılmıştır:

مَنْ قَادَ أَعْمَى أَرْبَعِينَ خُطْوَةً لَمْ تَمَسَّهُ النَّارُ.

Kim bir âmâyâ 40 adım rehberlik ederse, kendisine cehennem ateşi dokunmaz.¹⁴

Âmâların adeta gören gözleri mesabesindeki rehberlerin, onların hayatlarından çekilmeleri durumunda karşılaşılabilecek zorluklar aşıkârdır. Klasik Arap edebiyatında körlere dair aktarılanlar içerisinde, muhtemelen bu önemli içtimai sorumluluğa dikkat çekme gayesiyle üretildiğini düşündüğümüz kimi sentetik rivayetler de yer almaktadır. Söz gelimi İbşîhî (ö. 854/1450[?]) *el-*

¹³ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-ezkiyâ* (Mektebetü'l-Gazzâlî, y.y., t.y.), 58. Hikâyenin farklı bir versiyonu için bkz. Ebû Ömer İbn 'Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1984), 8/145; İbn 'Âsım el-Endelüsî, *Hadâiku'l-ezâhîr*, 156.

¹⁴ İbşîhî, *el-Müstetraf fî külli fennin müstazraf*, nşr. Müfîd Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986), 2/563. Hadis olarak rivayet edilen ibarelerin cerh ve tadil ilmi çerçevesinde yapılan değerlendirmeleri için bkz. Ebû Ahmed b. 'Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavvid (Lübnân: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1997), II/321, VI/ 357; İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn mine'l- muhaddisîn*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Dârü's-samey'î, 2000), II/83.

Müstetraf'ında bir âmâ ile bir kötürümün ilginç dayanışmasını anlatan bu türden bir kurguyu okurlarıyla paylaşır:

Köyün birinde hayatını fakru zaruret içerisinde idameye çalışan biri âmâ diğeri kötürüm iki kişi varmış. Ne âmânın kendine rehberlik edecek bir yakını ne de kötürümün kendisini sırtlayacak bir kimsesi varmış.

Köyde, bu iki zavallıyı Allah rızası için her gün yedirip içiren bir adam varmış ve bu ikisinin iyi günleri hayırsever zatın ölümüne kadar sürmüştü. O öldüğündeyse günlerce aç susuz kalmış, takatleri kesilecek noktaya gelmişler. Nihayet kafa kafaya verince akıllarına şöyle bir fikir gelmiş. Âmâ olan kötürümü sırtına alacak, kötürüm de gördüğü gözüyle ona yolu tarif edecekmiş. Planladıkları gibi de yapmışlar: Âmâ kötürümü sırtına alıp taşımış, birlikte geze geze de köyün ahalisinden yiyecek istemişler. Bu sayede de aç susuz ölmekten kurtulmuşlar.¹⁵

Âmâların toplumdaki sayısal çokluğu, kendilerine kılavuzluk edecek rehberlerin de sayıca fazla olmasını gerektirdiğinden, âmâ rehberliğinin kimi toplumlarda profesyonel bir uğraş haline geldiği de dikkat çekmektedir. Parayla tutulan bu meslek erbabının bazen karşılaştığı trajikomik hallere ilişkin bazı detaylar klasik edebi metinlerin satır aralarında yer almaktadır. Mesela '*Uyûnü'l-ahbâr*'da yer alan aşağıdaki hikâyede bir âmâ ile onun nazını çekmek durumunda olan rehberi arasındaki dua temalı söz düellosu hayli ilginçtir:

el-Mekkî aktarıyor: Bir keresinde rehberiyle yürümekte olan bir âmânın ayağı taşa takılmış, yere kapaklanıvermiş. Ardından da "*Hey Yüce Rabbim, bana şu uğursuzdan daha hayırlı bir rehber nasip eyle!*" diye duada bulunmuş. Beriki de duaya dua ile karşılık vermiş: "*Rabbim, sen de bana şu heriften daha hayırlı bir kör nasip eyle!*"¹⁶

Âmâ rehberleri körlerin günlük ihtiyaçlarını karşılama konusunda son derece kritik ve faydalı görevler ifa etmekte iseler de kimi rivayetlerden bazı rehberlerin bu görevi suistimal ettiğini, hatta onları alaya alıp incittiklerini de öğrenmekteyiz. Sahabe içerisinde Hz. Peygamber'e yaptığı sulu şakalarıyla bilinen Nuaymân'ın kör bir sahâbîye rehberlik ederken yapmış olduğu aşağıdaki ağır şaka bunun en tipik ve otantik örneklerinden biridir:

Mahreme b. ez-Zührî adlı sahâbî defî haceti için birinin kendisine rehberlik etmesini ister. Mecliste bulunan Nuaymân elinden tutarak Mahreme'yi mescidin bir köşesine götürerek "*En uygun yer burası, buyur, abdestini bozabilirsin*" der. Mahreme mescidin köşesinde tam ufak abdestini bozacakken onu gören sahabeden bazıları "*Ne yapıyorsun sen, burası mescit*" diyerek çıkışlırlar. Nuaymân'ın oyununa geldiğini anlayan Mahreme "*Eğer onu elime geçirecek olursam şu sopayla kafasını kıracağım*" diye söylenir.

¹⁵ İbşîhî, *el-Müstetraf fi külli fennin müstazraf*, 2/548.

¹⁶ Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-hayevân*, nşr. Muhammed 'Abdüsselâm Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cil - Dâru'l-Fikr, 1988), 3/30.

Durumu haber alan Nuaymân başka bir gün yine mescitteyken Mahreme'nin yanına sokulur. Ona “Nuaymân'dan intikamını almak ister misin?” diye sorar; cezasını vermek için sabırsızlanan Mahreme “evef” deyince de, Nuaymân onu o sırada namaz kılmakta olan Hz. Osman'ın başına getirir ve “İşte sana Nuaymân” der.

Mahreme'nin elindeki asayı kaldırmasıyla Hz. Osman'ın kafasına indirmesi bir olur. Çevredekiler “Ne oluyor, ne diye Osman'ın kafasına vuruyorsun?” dediklerinde Mahreme tuzağa düştüğünü anlar. Kendisini oraya getirenin “Nuaymân” olduğunu öğrenince pes ederek “Galiba ben bu herifin cezasını asla kesemeyeceğim” der.¹⁷

Kör ve rehber ikilisi, edip ve şairlerin çeşitli edebi sanatlar aracılığıyla ilgi çekici çıkarımlarına kaynaklık etmiş önemli bir düaliteyi temsil eder. Arap şairi Mütenebbî'nin (ö. 354/965) gökyüzünün gece vaktine dair bir tasvirinde bu tema ilginç bir yaklaşımla ele alınmıştır:

مَا بَالُ هَذِهِ النُّجُومِ حَائِرَةً كَأَنَّهَا الْعُمَى مَا لَهَا قَائِدٌ
Neden şaşkın dolaşır şu gökteki yıldızlar
Rehberini kaybetmiş âmâlardan farksızlar¹⁸

4. Kör Dilenciler

Her devir ve toplumda olduğu gibi dilencilik, kadim devir Arap sosyal yaşamının da derinden tecrübe ettiği bir olguydu. Klasik dönemi tasvir eden çeşitli rivayetlerden fiziksel engellilik, pejmürde kılık kıyafet, birbirine karışmış saç sakal vb. özelliklerin yanı sıra körlük hâlinin de dilencilerin karakteristik bir vasfı olarak resmedildiği görülmektedir. İnsanları, karşısındakinin fakir olduğu fikrine ikna edecek eski püskü kıyafetler, acziyetin nişanesi sayılan yakarıcı bir üslup, merhamet duygularını harekete geçirecek acınası bir duruşun yanı sıra herhangi bir fiziksel kusura sahip olma da şefkat ve acıma hissini tahrik eden faktörlerden bazılarıdır. Kuşkusuz âmâ dilenciler de bu kusurlarını en iyi biçimde kullanarak insanlardan para temin etmenin türlü arayışları içine girmişlerdir. Mesela aşağıdaki anekdotta böyle bir fiziksel kusuru olan dilencinin sadaka toplayabilmek için izlediği acındırma stratejisi dikkat çekicidir:

Kör bir dilenci “Başında iki püsküllü belası olan şu garibana merhamet edin (de bir sadaka verin!)” deyip duruyormuş. Kendisine o iki şeyin ne olduğu sorulmuş. “Ne olacak” demiş beriki “Körlük ve çirkin ses. Şu beyti işitmediniz zahir:

فِي عَيْبَانٍ إِنْ عُدًّا فَخَيْرٌ مِنْهُمَا الْمَوْتُ
Sayılacak olsa iki kusurum var benim

¹⁷ el-İbşîhî, *el-Müstetraf fi külli fennin müstazraf*, 2/505; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*, 4/7.

¹⁸ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *el-Mütenebbî mâ lehû vemâ aleyhi*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kâhire: Mektebetü'l-Hüseyn et-ticâriyye, t.y.), 49; Râgıb el-İsfehânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ* (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1. Baskı, 1999), 2/103.

Klasik dönem Arap toplumunda bilhassa taşra camilerinde vaaz eden, abartılı dini hikâyelerle cemaatin duygularını galeyana getirip onlardan para teminine çalışan ve esasen bir nevi dilenci kabul edilmesi gereken halk vaizleri sınıfı (kussâs) pek popülerdi. Örfen, halk vaizinin fiziksel bir kusura sahip olması kendisini dinleyenler üzerindeki etkiyi artırıcı bir hususiyet olarak görülürdü. Konuyla ilgili *Muhâdarâtü'l-üdebâ* da yer alan bir rivayette, körlük vasfının kussâs taifesinin cemaat üzerindeki tesirini artıran bir hususiyet olduğu değerlendirilmiştir.²⁰ Bu anlayıştan hareketle, halk vaizleri arasında, cemaatin merhamet duygularını tahrik ederek onlardan daha fazla yardım toplayabilmek için bazı fiziksel kusurlara sahip olmayı arzulayanların var olduğu bilinmektedir. Aşağıdaki anekdotta da görüleceği üzere, daha fazla bahşiş toplamak için sağlam gözlerinin kör olmasını temenni eden, hatta bunun için Allah'a yakaranlar dahi bulunmaktadır:

Halk vaizi olarak tanınan tek gözlü Abdülaziz el-Gazzâl'in "*Keşke Allah şuracıkta öbür gözümü de alıverse*" diyerek dua ettiği, bir başka halk vaizi Ebû 'Attâb el-Cerrâr'a anlatılmış. Ebû 'Attâb "*Siz buna dua mı diyorsunuz?*" demiş "*Dua dediğiniz şöyle olur: Ey şeriki olmayan Rabbim, keşke beni şuracıkta aynı anda hem kör, hem elleri çolak, hem de ayakları topal birine çevirirsen!*"²¹

5. Aldatılacak Potansiyel Kurban: Kör

Tabiatı gereği diğer insanlara nazaran sosyal yaşamda dezavantajlı bir konumda olan âmâ sınıfının çevrelerinde kendilerine refakat edecek yardımcıları bulunmadığı takdirde tatsız bazı hadiseleri tecrübe etmeleri kaçınılmazdır. Körlerin aldatılmasına dair kaynaklarda zikredilen klasik rivayetler içerisinde günümüze ulaşan bir grup hikâye âmâların hırsızlarla yaşadığı sıkıntıları ele almaktadır. Bu bağlamda kaydedilen bir hikâyede âmâ şahsın, yaşadığı bir tecrübeye binaen hırsızlara karşı aldığı tedbir ilginç olduğu kadar mizahidir de:

Medine'de kör bir adam vardı. Bir defasında bu adam bir su kaynağının başına gelerek üzerindeki elbiselerle birlikte suya girdi ve yıkanmaya başladı. Çevreden kendisini görenler "*Lüzumsuz yere elbiselerini ıslattın*" diye bu tavrını garipsediklerinde, onlara şöyle bir mazeret sundu: "*Elbiselerin ıslak da olsa benim üzerimde bulunması, kuru olarak başkasının üzerinde durmasından daha iyidir.*"²²

Körlere dair kayda geçen evlilik konulu rivayetler içerisinde âmâların; müstakbel eş, nikâh şahidi, nikâhı kıyan kadı vb. fıkra karakterleri tarafından aldatılmaya çalışıldığını örnekleyen anlatılar da dikkat çekmektedir. Söz konusu rivayetlerde evlilik arifesindeki âmâ damat veya gelin aday ile muhatapları arasında yaşanan ya da konuşulanların mizahi bir üslupla senaryolaştırıldığı

¹⁹ Râgib el-İsfehânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, 2/315.

²⁰ Râgib el-İsfehânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, 1/540.

²¹ Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 370; Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, 3/35.

²² İbn Âsım el-Endelüsî, *Hadâiku'l-ezâhir*, 39; İbn 'Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 8/148.

Dinçer-Sönmez, Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körlük ve Körlük Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı görülmektedir. Mesela aşağıdaki anekdot, gönülsüz bir evlilik yapmak durumunda kaldıkları anlaşılabilir çirkin bir kadınla kör bir adamın evliliğini konu almaktadır:

Âmâ bir adam son derece çirkin bir kadınla izdivaç etmiş. Ne var ki kadın, adamın kör oluşunu fırsat bilerek “*Sana dünyanın en güzel kadını nasip oldu da farkında değilsin!*” diye minnette bırakmaya kalkınca, adam realist bir yorumda bulunmuş: “*Hadi ben kör olduğum için güzelliğinin farkına varamadım diyelim, gözü sağlam erkekler ne diye benden önce fark edemedi seni, şıllık?!*”²³

Körlüklerin evliliğini konu alan bir diğer anekdotta ise âmâ damat adayının, nikâhı kıyacak fırsatçı kadı efendinin kurduğu tuzaktan feraset ve kurnazlığı sayesinde kurtuluşu anlatılmaktadır:

Âmânın biri, evlenmeye karar verdiği kadınla nikâh kıydırmak için kadı efendinin huzuruna gitmiş. Gelin adayına dönen kadı “*Peçenizi indirin hanımefendi!*” deyince kadı peçesini indirmiş. Gelinin yüzünü gördüğünde ondan hoşlanan kadı ile bu âmâ arasında şöyle bir diyalog gelişmiş:

Kadı: Bu hanımefendiye ne kadar mehir vermiştin?

Âmâ: 400 dirhem.

Kadı: Miktarı biraz arttır, zira bu hanımefendi, albenisi ile daha fazlasını hak ediyor.

Kadı efendinin bu lafından işkillenen âmâ “*Elimde avucumda olan bu, kadı hazretleri!*” demiş “*lakin zatı âlilerinizin parası çoksa üstünü ödemek benden ziyade size yaraşır!*”²⁴

6. Maddi Körlük-Manevi Körlük Düalitesi

Körlüğe ilişkin rivayetler içerisinde ele alınması gereken konulardan biri de maddi-manevi (mecazi) körlük arasındaki paradoksal ilişkidir. Klasik kaynaklarda bu düaliteye dair aktarılan bazı rivayetlerde, insanın fiziksel olarak görme yetisinden yoksunluğuna değil de basiret bağlanması nedeniyle hakikatleri görememesi, bir diğer ifadeyle “manevi körlüğü” sebebiyle kınandığı görülmektedir. Dört yaşındayken yakalandığı çiçek hastalığı sebebiyle gözlerini kaybeden meşhur edip, şair ve filozof Ebü'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057) hakkında yapılan aşağıdaki değerlendirme kelimenin tam anlamıyla “manevi körlük” üzerinedir:

كَانَ أَبُو الْعَلَاءِ أَعْمَى الْعَيْنِ خَلْقَةً وَأَعْمَاهَا عَصَبِيَّةً، فَاجْتَمَعَ لَهُ الْعَمَى مِنْ جِهَتَيْنِ.

Ebü'l-Alâ hem hilkaten (fiziksel) hem de asabiyeten (kabile milliyetçiliği) kör idi.

Körlük her iki bakımdan (maddi ve manevi) kendisinde cem olmuştu.²⁵

²³ Ebü Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn el-Âbî, *Nesrü'd-dürr fi'l-muhâdarât*, thk. Hâlid Abdülğanî Mahfûz (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-'ilmiyye, 2004), 2/152; Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 7/197.

²⁴ İbn Âsım el-Endelüsî, *Hadâiku'l-ezâhir*, 140.

²⁵ Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-

Körlük kavramı Kur'an-ı Kerim'de de kimi zaman gerçek anlamda "gözü görmeyen" kimseleri ifade etmek için kullanılırken, çoğu zaman da haset, inat ve hasmane duygular sebebiyle doğrulara kendini kapatmış, hakikate karşı kör, "kalp gözü kapalı" kâfirler için kullanılmıştır.²⁶ Hatta Kur'an literatüründe hakiki manada körlük "kalp körlüğü" olarak tarif edilmiştir:

﴿لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾

"Gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur." (Hac, 22/46)

Söz konusu ayetteki düalite ile verilen mesaj Müslüman toplumlarca çok iyi kavranmış görünmektedir. Zira dini irşad geleneğinde bu düaliteye sıkça atıflar yapıldığı gibi, ilgili ayetin metni, tazmin yoluyla nükte yapmak üzere dahi kullanılmıştır. Örneğin, Abbâsî dönemine tarihlenen aşağıdaki anekdotta maaş almayı hak edecek bir özürlü olmadığı halde, mecazi bağlamdan hareketle, adını körler listesine yazdırarak kendisine Beytülmâl'den maaş bağlatmaya çalışan adamın durumu bir Müslüman vali tarafından bu ayetle tasvir edilmiştir:

Halife Mansûr kör, yetim ve dul kadınların sorunlarıyla ilgilenmek üzere Basra valisi Abdullah el-Hârisî'yi (ö. 84/703) görevlendirmişti. Bu görevliye müracaat etmek üzere oğluyla birlikte bir adam da geldi. Görevli "Kör ve yetim olmadığınıza göre geriye sadece dul kadınlar kalıyor, ancak sizi onların listesine nasıl kaydederim?" diye sordu. Adam "Beni körler listesine kaydedebilirsin" teklifinde bulundu. Adamın gerçekten ihtiyaç sahibi birisi olduğuna kanaat getiren el-Hârisî "Bu mümkün, zira Cenâb-ı Hak

﴿لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾

"Gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur." (Hac, 22/46)

buyuruyor" dedi ve adamın kaydını yaptı. Daha sonra adam "Oğlumu da yetimler listesine kaydedebilir misin?" diye ikinci bir ricada bulununca görevli "Elbette. Senin babası olduğun kişi zaten yetim hükmündedir!" diyerek adamı körler, oğlunu da yetimler hanesine kaydetti.²⁷

Klasik kaynaklarda görme (بَصَرٌ) ile idrak (بَصِيرَةٌ) arasındaki ilişki zaman zaman ele alınırken mizahi rivayetlerde de bu anlamsal ilişkiden yararlanılmış, bu bağlamda özellikle hiciv muhtevalı anekdotlar üretilmiştir. Sentetik bir kurguya sahip olduğu anlaşılan aşağıdaki anonim rivayet bunun güzel bir örneğidir:

²⁶ 'Asriyye, 1999), 1/297.

²⁶ İlgili manalara işaret eden ayetler için bkz. Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), Bakara, 2/18; Kamer, 54/37; En'âm, 6/46-50; Yûnus, 10/43; İsrâ, 17/72.

²⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan 'Abbâs (Beirut: Dâru Sâdir, 1994), 4/129; hikâyenin farklı versiyonları için bkz. İbn Âsım el-Endelûsî, *Hadâiku'l-ezâhir*, 121; Âbî, *Nesrî'd-dürr*, 7/197; Ebû Ali et-Tenûhî, *el-Müstecâd min fe'alâti'l-ecvâd*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005), 131.

Dinçer-Sönmez, Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körlük ve Körlük Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı

Adamın biri anlatıyor: Bir defasında gece vakti bir iş için köyden çıkmıştım. Yolda giderken sırtında küp, bir elinde ise kandil bulunan bir âmâya tesadüf ettim. Hayretle bu garip davranışlı adamı izlemeye koyuldum. Bu âmâ zat yavaş yavaş yürüyerek nehir kıyısına kadar geldi, sırtındaki küpü indirip içine su doldurdu, sonra da geldiği yoldan geri yürümeye başladı. Ben bu âmânın yolunu kesip “*Bey amca! Sen gözleri görmeyen bir adamsın, dolayısıyla gece ile gündüz senin için bir iken neden elinde kandille sokağa çıktın, hiç anlam veremedim?*” dedim. O da bana “*Bak evlat!*” dedi “*Bendeniz bu kandili kendim için değil, senin gibi basiret gözü bağlı insanlar için taşıyorum. Belki bu vesileyle yolları aydınlanır da karanlıkta ayağımıza dolaşıp beni ve küpümü düşürmezler!*”²⁸

Emeviler dönemi nakîza şairlerinden iki hiciv ustası Cerîr (ö. 110/728[?]) ve Ahtal’ın (ö. 92/710-11) Halife Abdülmelik b. Mervân’ın (ö. 86/705) huzurunda buldukları bir sırada karşılıklı atışmaları, yine “basar”-“basiret” bağlamında gerçekleşmiş hakaret düzeyi yüksek ilginç bir hicivleşmedir:

Rivayete göre Şair Cerîr bir grup arkadaşıyla Abdülmelik b. Mervân’ın huzuruna girdiği sırada halife, orada bulunan Şair Ahtal’a “*Bu adamı tanıyor musun?*” diye sormuş. Ahtal tanımadığını söyleyince, halife “*Bu, Cerîr!*” diyerek misafirini takdim etmiş. Sivri dilli Ahtal hemen “*Zat-ı âlinizi basiretten yoksun bırakan Allah’a yemin olsun ki sizi çıkaramadım, üstat!*” demiş. Cerîr durur mu hiç, o da taarruza geçmiş: “*Sizi de basiretten yoksun ve utancınızı daim kılan Allah’a and olsun ki, bendeniz sizi, suratınız aynı cehennem ehli suretinde olduğundan kolayca tanıyiverdim!*”²⁹

Klasik kaynaklarda “körlük” olgusu, Hâşimoğulları sülalesinde yaygın görülen bir illet olarak tasvir edilmiştir. Öteden beri Ümeyyeoğulları ve Hâşimoğulları sülaleleri arasında devam edegelen siyasi çekişmenin edebi-mizahi boyutunda, körlük de bir hiciv konusu olarak rivayetlere konu olmuştur. *Edeb* antolojilerinin birçoğunda zikredilen aşağıdaki anekdot, taraflardan birinin fiziksel, diğersinin manevi körlük dolayısıyla karşılıklı hicivlerini yansıtan güzel bir örnektir:

Hiz. Peygamber’in amcaoğlu Abdullah’ın (ö. 68/687-88) babası Abbas, onun babası Abdülmuttalib ve onun da babası Hâşim her üçü de âmâ zatlardı. Bu durumu bilen Muâviye bir defasında asabiyet damarıyla Abdullah’a “*Ey Hâşimoğulları! Sizlerin gözlerinizde sülalece problem var! (تُصَابُونَ فِي أَبْصَارِكُمْ)*” diye hakaret etmeye kalkınca O da karşı tarafa şöyle yüklenmiş: “*Ey Ümeyyeoğulları, -bizim gözlerimizdeki körlüğe mukabil- sizin sülalece kalp gözlerinizde körlük var (تُصَابُونَ فِي بَصَائِرِكُمْ)*”³⁰

²⁸ İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-ezkiyâ*, 150; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü’l-Hamdûniyye*, nşr. İhsân Abbâs-Bekr Abbâs (Beyrut: Dâru sâdır, 1. Basım, 1996), 9/425; el-Âbî, *Nesrü’l-dürri*, 2/153; Abbâs el-Hüseynî el-Kâşânî, *Hadâiku’l-üns fi nevâdiri’l-‘arab ve’l-fürs* (Kahire: Dâru’l-âfâki’l-‘Arabiyye, 1. Basım, 2003), 1/415.

²⁹ İbn ‘Abdürabbih, *el-‘İkdü’l-ferîd*, 6/148.

³⁰ Bahaüddîn el-Âmilî, *el-Keşkül*, thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemerî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 1/153; İbşihî, *el-Müstetraf*, 1/133; Ahmet Zeki Safvet, *Cemheratü hutabi’l-‘arabi fi ‘usûri’l-‘Arabiyyeti’z-zâhire* (Beyrut:el-Mektebetü’l-‘ilmiyye), 2/132.

Körlük kavramı, klasik Arap kültüründe mizah ve hiciv bağlamında geniş şekilde ele alındığı gibi hikemiyat metinlerine de konu edilmiştir. Bunun güzel bir örneği, ünlü İranlı vezir Büzürgmihir'e atfedilen aşağıdaki rivayettir:

Büzürgmihir'e “*Neden cahilleri kınamanın gereksiz olduğunu düşünüyorsunuz?!*” şeklinde bir soru yöneltilmişler. “*Körlerden görmelerini bekleyebilir miyiz?!*” demiş.³¹

7. Körlükle İlgili Deyimler, Veciz Sözcükler

Cahiliye döneminden başlayarak asırlar boyunca sayısı binleri aşan, konu ve tema çeşitliliği bakımından olabildiğince geniş bir yelpazeye yayılan Arap mesel kültüründe körlük olgusu üzerine mesellerin yer alması pek tabiidir. Araplar bu konuya dair azımsanmayacak sayıdaki hikmetli söz ve atasözü örneklerini zengin mesel koleksiyonlarına aktarmak suretiyle kolektif hafızanın korunmasına hizmet etmişlerdir.

Körlüğe dair kayda geçen deyimlerin bir kısmı, daha önce değinilen maddi-manevi körlük bağlamında söylenmiş vecize ya da şiir formu kazanmış ifadelerdir. Örneğin aşağıya aldığımız manzumede mecazi körlüğe farklı bir yaklaşım getirilmekte, manevi körlük addedilen cehaletten kurtuluşun ancak “soru sorma” ile mümkün olduğu vurgulanmaktadır:

شَفَاءُ الْعَمَى طُولُ السُّؤَالِ وَإِنَّمَا تَمَامُ الْعَمَى طُولُ السُّكُوتِ عَلَى الْجَهْلِ

Soru üstüne soru sormak körlüğün şifası
Bilmediği halde susmak ise körlüğün âlâsı.³²

Aşağıdaki beyitte ise idrak yetisinden yoksun kimselerle doğuştan âmâ olanlar arasında esasen bir fark olmadığı vurgusu yapılmıştır:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يُدْرِكْ بِعَيْنَيْهِ مَا يُرَى فَمَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْعُمَى وَالْبُصْرَاءِ

İdrak edemezse kişi, görüleni, gözleriyle
Ne farkı var sağlam gözün, kör olandan, söyle!³³

Klasik Arap kaynaklarında kayda geçen bir deyim ise körlerin utanma duygusundan yoksun oldukları iddiasını taşır. Zira bir değerlendirmeye göre utanma duygusu, tezahürünü göz uzvunda

³¹ Ebû Bekir Muhammed et-Tartûşî, *Sirâcü'l-mülûk* (Mısır: Min evâilî'l-matbû'âtî'l-'Arabiyye, 1872), 204; Ebû Hilâl, el-'Askerî, *el-Hass 'alâ talebi'l-'ilm*, thk. Mervân Kabbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1986), 87; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *'Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1997), 3/118; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, 3/267.

³² Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, 1/71; Muhammed b. Aydemir el-Müste'simî, *ed-Dürrü'l-ferîd ve beyti'l-kasîd*, thk. Dr. Kamil Selman el-Cebûri (Beyrut: Dârü'l-kütüb'il-'İlmiyye, 2015), 7/28-336.

³³ Yusuf el-Bedî'î ed-Dimeşkî, *es-Subhu'l-mebniyyü an haysiyyeti'l-Mütenebbî* (el-Matba'atü'l-âmiretü'ş-şarkiyye, 1. Basım, 1890), 1/70.

Dinçer-Sönmez, Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körlük ve Körlük Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı
bulacağı için onun kör olmasıyla bu duygu da dumura uğramaktadır.³⁴ Bu bağlamda bir körden hayâ beklenemeyeceği düşüncesi bir beyitte şöyle ifade edilmiştir:

كَيْفَ يَرْجُو الْحَيَاءُ مِنْهُ صَدِيقٌ وَمَكَانُ الْحَيَاءِ مِنْهُ حَرَابٌ
Hayânın nişanesi harap olup gitmişken
Bir dost nasıl hayâ bekler, âmâ birinden³⁵

Gözü görmeyen kimse çevresindekilerin kendisini görmediği varsayımından hareketle bazen hoş karşılanmayacak davranışlar sergileyebilir. Aşağıdaki Arap deyişi, başkalarının görme ihtimalini devre dışı bırakan, bu yüzden de pervasızlaşan kimsenin durumu-nu örneklendirmektedir:

الْأَعْمَى يَخْرُأُ فَوْقَ السَّطْحِ، وَيَحْسَبُ النَّاسَ لَا يَرُونَهُ.
Kör dama pislermiş de kimse görmez sanırmış.³⁶

Zaman zaman insan görebildiği, idrak düzeyini fark edebildiği zorlukları gözünde büyütebilmekte, gözünün görmediği zor bir mesele ise kendisine daha kolay gelebilmektedir. Ancak gözü görmeyen açısından birçok şeyin gözleri sağlam kişiye nispetle türlü zorluklar içerdiği de bir gerçektir. İşte insandaki bu ikinci hâleti ruhiyeyi açıklayan aşağıdaki Arap meselinde iki zıt kavram “أَعْمَى” ve “مُبْصِرٌ” birlikte zikredilerek mukabele sanatı sergilenmiştir:

وَالْمُسْتَحِيلُ عَلَى الْأَعْمَى هُوَ أَيْسَرُ الْمُمْكِنَاتِ عَلَى الْمُبْصِرِ.
Kör için “imkânsız” demek, gören için baklava börek.³⁷

8. Teşbihe Konu Körlük

Künyeye başvurarak lakap üretme geleneğinin oldukça yaygın olduğu kadim Arap toplumunda insanlar, sahip oldukları vasfa işaret eden bir künyeye anıldıkları gibi, asli vasfının zıddına işaret eden bir künyeye de lakaplanmaktaydılar. Bu anlamda kadim gelenek, gözleri görmeyen bir âmâyı *أَبُو بَصِيرٍ* künyesi ile tarif etmekte bir beis görmediği gibi, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın meşhur âmâ nedimi için de “İri göz” anlamındaki Ebü'l-Aynâ (ö. 283/896) lakabını uygun görmüştür.

³⁴ Ebû Mansûr es-Se‘âlibî, *Şimârü'l-kulûb fi'l-mudâf ve'l-mensûb* (Kahire: Dâru'l-me‘ârif, t.y.), 692.

³⁵ Husrî el-Kayrevânî, *Zehrü'l-âdâb ve şemerü'l-elbâb*, thk. Yûsuf Ali Tavil (Beirut Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1. Basım, 1997), 120.

³⁶ Ebü'l-Fadl en-Nisâburî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut: Dâru'l-ma'rife, t. y.) 2/55.

³⁷ Râfi'î, *Vahyü'l-kalem*, 2/30.

Klasik Arap edebiyatının mensur ve manzum eserlerinde en çok kullanılan söz sanatlarından biri de teşbihtir. *Edeb* kaynaklarında körlüğe dair yapılan teşbihlerin genel olarak kalbin mecazen katılacağı, cehalette ileri seviyeye ulaşma, iyiyi-doğruyu görememe ve benzeri durumları konu aldığı görülmektedir. Mesela aşağıdaki tanımlamada, bildiği doğrularla amel etmeyen kimsenin durumu âmâ metaforu üzerinden tarif edilmiştir:

مَثَلُ الَّذِي يُعَلِّمُ النَّاسَ الْحَيْرَ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ كَمَثَلِ أَعْمَى يَبْدِيهِ سِرَاحٌ يَسْتَضِيءُ بِهِ غَيْرُهُ وَهُوَ لَا يَرَاهُ.

İnsanlara iyiliği öğretip de bildiğiyle amel etmeyen kimse, elinde bir kandil taşıyan, onunla çevresini aydınlattığı halde kendisi istifade edemeyen bir âmâyâ benzer.³⁸

Maişet sıkıntısıyla mücadele etmek zorunda olan insanların içine düştükleri olumsuz hâleti ruhiye sebebiyle kimi zaman çevrelerinde olan bitenden bihaber olmaları, etraflarındaki güzellikleri görememeleri, doğruyu kestiremeyerek hataya düşmeleri mümkündür. Kadim edebiyatta bu duruma işaret eden bir beyit şu şekildedir:

صَاحِبُ الْحَاجَةِ أَعْمَى وَأَخُو الْمَالِ بَصِيرٌ
فَمَتَى يُبْصِرُ فِيهَا رُشْدُهُ أَعْمَى فَقِيرٌ

İhtiyaç sahibinin gözü kör, servet sahibininki keskin olur
Kişi ne zaman hacet gözüyle baksa bilinci körelip kıtlaşır.³⁹

Klasik kaynaklarda bir grup veciz ifade ise körlük ve aşk bağlamında kayda geçmiştir. Bu türden rivayetlerde âşığın doğruları göremeyebileceği, eylemlerine hislerini karıştırarak çoğu zaman yanlış kararlar alabileceği vurgusu yapılmaktadır. Aşağıdaki ifadeler bunun güzel bir örneğidir:

الْحُبُّ أَعْمَى؛ لِأَنَّهُ يَلْهَجُ مَنْ لَيْسَ ذَا جَمَالٍ، لِأَنَّهُ لَا يَحْتَارُ الْأَصْلَحَ وَالْأَجْوَدَ، وَإِنَّمَا يَقَعُ بِمَا يُؤَافِقُ إِبْتَارُهُ.

Aşkın gözü kördür. Zira âşık güzelliği olmayan birine tutulur; doğruyu, iyiyi seçemez, duyguları doğrultusunda hareket eder.⁴⁰

Nitekim Aristo'nun yaptığı aşk tanımı da klasik *edeb* literatüründe körlüğe dair kayda geçmiş teşbih koleksiyonları arasında yerini almıştır:

الْعِشْقُ هُوَ عَمَى الْحِسِّ عَنِ إِذْرَاكِ عُيُوبِ الْمَحْبُوبِ.

Aşk, maşukun ayıplarını idrak hususundaki duygusal körlüktür.⁴¹

³⁸ Rizkullah b. Yusuf Şeyho, *Müccâni'l-edeb fî hadâiki'l-Arab* (Beyrut: Matbaatu'l-âbâi'l-yesû'ıyyîn,1913),1/15.

³⁹ Ebü'l-Fadl en-Nisâburî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/417. İlgili beyitler "meczû' remel" bahrinde yazılmıştır.

⁴⁰ Zeyd b. Abdullah b. Rufâe Ebü'l-Hayr el-Hâşimî, *el-Emsâl* (Dımeşk: Dâru Sa'dü'ddîn, 1. Basım 2007), 83.

İnsanın meftunu olduğu şey zaman zaman yanlışı görmesine engel olmaktadır. Arzu ve şehvet kişinin gözünü göremez hâle getirip hata etmesine sebebiyet verdiği için “*Şehvet körlüğün iş birlikçisidir*”⁴² denilmiştir.

Arap toplumunda, özellikle ilmi ve edebi çevrelerde hitabet sanatı, değer verilen bir meziyet telakki edildiğinden Araplar güzel konuşan insanları el üstünde tutmuş, hatta kimi zaman kabileler arası yaşanan anlaşmazlıklarda hakemlerini ya da bazı diplomatik görev yürütecek kimseleri dahi hatipler arasından seçmişlerdir. Toplumdaki bu hassas bakıştan kaynaklanmış olmalı ki güzel konuşmaya dair kayda değer sayıda mesel ve veciz söz birçok edebiyat kaynağı satırları arasında yerini almıştır. Bu veciz ifadeler içerisinde körlüğe dair yapılan teşbihler dikkat çekicidir. Güzel bir örneği şöyledir:

الْبَيَانُ بَصَرٌ وَالْعَيْ عَمَى؛ وَالْبَيَانُ مِنْ نِتَاجِ الْعِلْمِ وَالْعَيْ مِنْ نِتَاجِ الْجَهْلِ.

İfade-i meram gözün görmesi, kendini ifade edememe ise bir nevi körlük mesabesindedir. Beyan, ilmin neticesi, ifade kıtlığı ise cehaletin sonucudur.⁴³

9. Bir Beddua Üslubu Olarak “Körlük Olgusu”

İfade üslupları ve mana çağrışımları bakımından Arap diline özgü dua ve beddua kalıplarının müstakil bir incelemeyi hak edecek kullanım alanı bulunmaktadır. Bu zenginlik, klasik edebi teliflerdeki anekdotik rivayetlerde net bir biçimde görülebilir. Bu kullanımlar içerisinde farklı toplum kesimlerindeki bireylerin birbirlerine beddua ederken başvurdukları temalardan biri de “körlük” metaforudur. Kadim dönem Arapları muhataplarına beddua etmek istediklerinde *أَعْمَى اللَّهُ* (Allah gözünü kör etsin e mi?) veya *فَعَمَّ اللَّهُ عَيْنَكَ* (Allah gözünü çıkartsın) gibi doğrudan göz nimetini hedef alan ifadeler kullandıkları gibi, dolaylı üsluplara da başvurmaktaydılar. Bunlar içerisinde etkili enstrümanlardan biri de mecazdı ve “*Allah ateşini/ışığını söndürsün*” ya da “*Allah gözünün ferini alsın*”⁴⁴ şeklindeki beddualar hem muhataptaki göz nimetini hem de canı hedef almaktaydı.

Kuşkusuz bu türden beddua klişeleri, bazen mizahi bağlamlarda oturtularak bir güldürü konusu da yapılmaktaydı. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi, körlüğü temenni olunan birinin tesadüfen yarısı âmâ oluşu bir mizah üretimi için uygun bir zemin hazırlamaktadır:

⁴¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, 2/149.

⁴² Ebü'l-Fadl en-Nisâburî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/78.

⁴³ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 55.

⁴⁴ Ebû Hâmid 'İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetullâh b. Muhammed el-Medâinî, *Şerhu nehcü'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Nşr. İsa el-Bâbî el-Halebî ve ortakları (Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye), 20/204.

Gözlerinden birini kaybetmiş bir adamcağız çarşıda dolaşırken kadının birine çarpmış. Cahil kadın daha meseleyi anlamaya çalışmadan “Allah gözünü kör etsin!” şeklinde okkalı bir beddua savurunca beriki kör gözüne işaretle “Sen ne mübarek insanmışsın ki Allah ettiğin bedduanın yarısını derhal kabul ediverdi!” demiş.⁴⁵

Arap mizahında hasta ziyaretlerine dair nevâdir malzemesi dâhilinde ele alınan konulardan biri de hasta ziyaretinde bulunanların, moral aşlamak yerine patavatsız söz ve temennileriyle hastalar üzerinde olumsuz etkiler bırakmaları üzerinedir. Aşağıdaki örnekte mizahın kaynağı, görme duyusunu kaybetmiş bir hastayı ziyarete gelen kişinin, dua mı yoksa beddua mı olduğu belli olmayan ifadelerine bir âmânın verdiği yanıtıdır:

Bir adamın gözleri ileri yaşından ötürü artık görmez olmuş, çevresindeki sevenleri de kendisini teselli için ziyarete gelmişler. Mecliste bulunan patavatsızın biri güya teselli için “Üzülmene hiç gerek yok kardeşim. Eğer sağlam bir uzvu yitirmenin ne kadar sevap olduğunu bilseydin, Cenâb-ı Hak’tan el ve ayaklarını almasını da temenni ederdin!” şeklinde bir laf edince, ihtiyar âmâ “O sevaba ve daha fazlasına inşallah siz nail olursunuz!” deyivermiş.⁴⁶

Klasik mizahın en ilgi çekici hazırcevap tiyolojilerinden muhannesler⁴⁷ özellikle çirkeflikleri, dillerinin küfürlü oluşu, hakaretimiz ibarelerle muhataba yüklenişleri; keza gün yüzüne çıkmamış beddua cümleleri icat etmeleriyle nam salmışlardır. Beddua ve körlük bağlamında kayda geçen aşağıdaki hikâyede birbirine taarruz eden iki muhannesten ikincisinin, karşı atak sırasında bedduasını “körlük” üzerinden nasıl yaptığı görülmektedir:

Muhannesin biri (muhtemelen tüccardan) muhannes bir dostunu şu ağır cümlelerle uğurlamaya kalkmış: “Sana buradan çok uzak diyarlara seyahat nasip eyleyen, bir süreliğine de olsa mendebur suratını görme talihsizliğinden bizleri azat eden ve sana yaşatacağı iflas ile bizleri sevindiren Rabbime hamdolsun!”

Beriki buna şöyle karşılık vermiş: “Ben de seni körlüğe, hastalığa ve bereketsizliğe emanet ediyorum”.⁴⁸

Sonuç

Savaş, kavga, hastalık, yanlış tedavi vb. pek çok nedenle her dönem ve toplumda olduğu gibi kadim Arap toplumunda da körlük var olagelen bir olgudur. Kabileler arası savaşların, baskın ve yağmanın yaygın olduğu İslam öncesi dönemde tanık olduğumuz bu vakıa, İslami dönemde de savaşların devamı, hastalık gibi nedenlerle varlığını sürdürmüştür.

⁴⁵ Âbî, *Nesrî'd-dürr*, 2/153.

⁴⁶ İbn Âsım el-Endelüsî, *Hadâiku'l-ezâhir*, 122.

⁴⁷ Kadınsı davranışlar sergileyen erkek anlamındaki muhannes (efemine) karakteri hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Günday, *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 96-105; Şener Şahin, "Müslüman Ortaçağ Mizah Kaynaklarında Sözüünü Sakınmaz Bir Hazırcevap: "Muhannes", " 4. *International EMI Entrepreneurship and Social Sciences Congress* (İstanbul: 2019), 664-668.

⁴⁸ Âbî, *Nesrî'd-dürr*, 5/189.

Arapların “kör” kavramını tanımlamak üzere, nüanslardan hareketle pek çok terim kullandıkları ve anlatılarda bu terimlerin incelikli anlamlarına genellikle riayet ettikleri görülmektedir. Bu durum Arap dilinin zenginliğine, ediplerin dili kullanmadaki ustalıklarına ve dil zevkini önemli ölçüde eserlerine yansıttıklarına işaret etmektedir.

Klasik edebiyatta körlere ilişkin yapılan ahlaki, akli vb. çeşitli nitelermelerden hareketle, süreç içerisinde körlüklerin vasıflarına dair oluşan tecrübenin edebiyata ve kültürel mirasa aktarıldığını söylemek mümkündür.

Klasik Arap edebiyatı kaynaklarında körlük olgusu “cid” ve “hezl” kavramlarıyla ifade edilen mizahi ya da mizahi olmayan bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. İslam engellilere şefkat ve merhametle yaklaşım onlara sahip çıkmayı tavsiye ettiği halde, ortaçağ Müslüman toplumlarında nüktedanların Kur’an ayetlerinden iktibaslar başta olmak üzere farklı pek çok üslup kullanarak fiziksel kusur sahibi kimseleri hicvetmekten geri durmadıkları görülmektedir. Hiciv, alay ve tahkire maruz kalan fiziksel engelli grupların başında âmâlar gelmektedir. Başta âmâlar olmak üzere fiziksel kusur sahibi kimselerin bu vasıflarının alay konusu yapılarak mizah üretilmesinin klasik Arap mizahının karakteristik özelliklerinden biri olduğu söylenebilir.

Kadim Arap toplumunda fiziksel arıza ve sakatlıklar sayısal olarak hayli fazla olmasına rağmen âmâlara odaklı edebi ve anekdotik anlatılar klasik kültürün yoğun biçimde ilgilendiği bir saha olmuştur. Bu bapta müstakil çalışmalar kaleme alınarak, Arap edebiyatı kaynaklarının pek çoğunda da (terâcim kitapları, ansiklopedik nevâdir çalışmaları vs.) bu temaya hatırı sayılır oranda yer verilmesinden, diğer fiziksel kusurlara kıyasla körlük olgusunun ediplerce daha fazla önemsendiği anlaşılmaktadır.

Âmâlar fiziksel bakımdan yardıma muhtaç bir zümre olduğu için, kör rehberliği olarak adlandırılan kadim bir mesleğin Arap toplumunda erken sayılabilecek bir tarihte ortaya çıkması, Müslüman toplumlarda ilk dönemlerden itibaren fiziksel engellilere yardım etme kültürünün var olduğunu ve bu bağlamda bir kurumsallaşmanın oluşmaya başladığını göstermektedir.

Kadim Arap toplumlarında âmâ kimi zaman ahlaki ve insani bir tutumla sahiplenilen, kollanıp gözetilen bir karakterken, kimi zaman da aldatılan, alaya alınan, yer yer de hicve ve tahkire maruz bırakılan bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, her dönem ve toplumda olduğu gibi Müslüman toplumlarda da insani değerlere sahip çıkma hususunda bazı eksikliklerin var olduğunu göstermektedir.

Edebi anlatımda ifadeyi kuvvetlendirmek için başvurulan teşbih sanatının bazı güzel örnekleri körlük olgusuna dairdir ve Arap emsâl geleneğinde bu türden çok sayıda örnek yer

almaktadır. Buradan hareketle körlüğün, teşbih sanatının zarif bir şekilde icra edilmesine imkân tanıyan ve yine mesel üretimine kaynaklık eden bir kavram olduğunu söylemek mümkündür.

Türkçemizdeki “Gözü çıkasıc!” , “Gözü kör olmayasıc!” , “Gözün kör olsun e mi?” , “İki gözüm önüme aksın!” , “Kör olayım!” gibi beddua ve olumsuz temenni cümlelerinin birebir aynılarına ya da benzer örneklerine Arap dilinde de rastlanmaktadır. Bu durum, farklı coğrafyalarda da olsa insanoğlunun benzer düşünme özelliğini yansıttığına, ayrıca kültürlerarası etkileşimin ne denli önemli boyutta olduğuna işaret etmektedir.

Kaynakça

- Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn. *Nesrû'd-dürr fi'l-muhâdarât*. thk. Hâlid Abdülğanî Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Âmilî, Bahâüddîn. *el-Keşkûl*. thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemerî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Hass 'alâ Talebi'l-İlm*. thk. Mervân Kabbânî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Câfer Muhammed b. Habîb. *el-Muhabber*. Haydarabad: Cem'iyetü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1942.
- Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-hayevân*. nşr. Muhammed 'Abdüsselâm Hârûn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl - Dârü'l-Fikr, 1988.
- Cürcânî, Ebû Ahmed b. 'Adiy. *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid. Lübnân: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Dimeşkî, Yusuf el-Bedî'. *es-Subhu'l-mebniyyü an haysiyyeti'l-Mütenebbî*. el-Matba'atü'l-Âmiretü's-Şarkıyye, 1. Basım, 1890.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *el-Ma'ârif*. thk. Servet 'Ukâşe. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, II. Baskı, 1992.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *Uyûnü'l-Ahbâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Gırnâtî, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. 'Âsım el- Endelûsî. *Hadâiku'l-ezâhir fi müstehsini'l-ecvibe ve'l-müdhikât ve'l-hikem ve'l-emsâl ve'l-hikâyât ve'n-nevâdir*. thk. Ebû Hemmâm Abdüllatif Abdülhalim. Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2014.
- Günday, Hüseyin. *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Hâşimî, Zeyd b. Abdullah b. Rufâe Ebü'l-Hayr. *el-Emsâl*. Dimeşk: Dâru Sa'dü'ddîn, 1. Basım, 2007.
- İbn 'Abdürabbih. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfid Muhammed Kumeyha. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn*. şerh. Abdülemîr Mehennâ. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1. Basım, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*. nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Cânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1997.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Kitâbü'l-ezkiyâ*. Mektebetü'l-Gazzâlî. y.y. t.y..

İbnü'l-Esîr, Ziyâeddîn. *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve ş-şâ'ir*. thk. Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.

İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*. thk. İhsan 'Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.

İbn Hamdûn. et-*Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. nşr. İhsân Abbâs-Bekr Abbâs. 10 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Basım, 1996.

İbn Hatîb Muhammed b. Kasım. *Ravzü'l-ahyâru'l-müntehabi min rebû'l-ebrâr*. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabi, 2002.

İbn Hıbbân. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1. Basım, 2000.

İbşîhî. *el-Müstetraf fi külli fennin müstazraf*. nşr. Müfid Muhammed Kumeyha. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1986.

İsfehânî, Râgîb. *Muhâdarâtü'l-üdebâ*. 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1. Basım, 1999.

Kâlî, Ebü Ali. *el-Emâlî*. hz. Muhammed 'Abdülcevâd el-Asma'î. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1926.

Kâşânî, Abbâs el-Hüseynî. *Hadâiku'l-Üns fi Nevâdiri'l-'Arab ve'l-Fürs*. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 1. Basım, 2003.

Kayrevânî, el-Husrî. *Cem'ül-cevâhir fi'l-mûlah ve'n-nevâdir*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1987.

Kayrevânî, el-Husrî. *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*. thk. Yûsuf Ali Tavîl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Komisyon. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Medâinî, Ebü Hâmid 'İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed. *Şerh'u nehcü'l-belâğa*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. nşr. İsa el-Bâbî- el-Halebî ve ortakları. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, t.y.

Müste'simî, Muhammed b. Aydemir. *ed-Dürrü'l-ferîd ve beyti'l-kasîd*. 8 Cilt. thk. Dr. Kamil Selman el-Cebûri. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-'İlmiyye, 2015.

Nisâburî, Ebü'l-Fadl, *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t. y.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb . *Nihâyetü'l-ereb fi fînûni'l-edeb*. thk. Müfid Kumeyha ve ekibi. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2004.

Râfi'î, Mustafa Sâdik. *Vahyü'l-kalem*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000.

- Dinçer-Sönmez, Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körlük ve Körlük Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı*
Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl. *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-'umyân*. nşr. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ.
Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, 2007.
- Safvet, Ahmet Zeki. *Cemheratü hutabi'l-'arabi fî 'usûri'l-'Arabiyyeti'z-zâhire*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, t. y.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *el-Mütenebbî mâ lehû vemâ aleyhi*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid.
Kâhire: Mektebetü'l-Hüseyn et-Ticâriyye, t.y.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Tahsînü'l-kabîh ve takbîhu'l-hasen*. Nebîl Abdurrahman Hayâvî. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam. 1. Basım, 1999.
- Şahin, Şener. "Müslüman Ortaçağ Mizah Kaynaklarında Sözüünü Sakınmaz Bir Hazırcevap: "Muhannes"". 4. *International EMI Entrepreneurship and Social Sciences Congress*. İstanbul, 2019. 664-668.
- Tartûşî, Ebû Bekir Muhammed. *Sirâcü'l-mülûk*. Mısır: Min Evâili'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye, 1872.
- Tenûhî, Ebû Ali. *el-Müstecâd min fe'alâti'l-ecvâd*. thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye. 1. Basım, 2005.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Besâ'ir ve'z-zehâir*. thk. Vedâd el-Kâdî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah. *Rebî'ul-ebrâr ve nusûsü'l-ahyâr*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1991.

PhD Student Şükri DİNÇER - Res. Asst. Mensure SÖNMEZ

Extended Summary

The humor branch of classical Arabic literature emerges as a discipline that has contributed significantly to the literary and cultural heritage of Muslim Arabs due to its extremely rich, colorful, and highly sophisticated narratives. Among the recorded narrations about physical defects, which is one of the important titles of classical Arabic humor, which stands out with the diversity of the themes it deals with and the richness of its character cast, the most intense material is the narrations constructed around the figure of the sightless and the theme of blindness.

The recording of many anecdotes about the blind and the phenomenon of blindness in many classics, especially the works written in the formation phase of the Muslim copyright tradition, and the fact that there are separate titles on this theme in some works, in particular, is an indication that the blind and the phenomenon of blindness are given importance by Muslim writers. Considering the content and structure of the related narrations, some of them were recorded in humorous form. However, it is seen that a humorous approach is not exhibited while in the production of the other part, satire, simile, parable, irony, insult, etc.

As in every period and society, war, fighting, neglect, genetic disorders and so on in classical Arab society, the blinds, which have reached a substantial number due to various reasons, have often been the subject of literature and humor in both verse and prose genres, and have paved the way for the formation of funny stories thanks to creative poets and prose writers. The blind have some qualifications about being smarter and having a clearer mind compared to other people in the classical period copyrights. The "blind guide", which was adopted voluntarily in ancient Arab society, has become a profession in the ancient period, with the influence of the principles brought by the religion of Islam. Blind people, who often appear as objects of humor in narratives, appear as a figure who is sometimes ridiculed and sometimes exposed to satire with harsh styles, despite all these positive approaches.

In begging, which is a phenomenon deeply experienced by the ancient Arab social life, it is seen that blindness, as physical disability, shabby clothes, tangled hair, and beard, are also important characteristics of begging. Being in a disadvantageous position in social life compared to healthy people by nature, the blind class had to experience some unpleasant events if there were no assistants around to accompany them. Some narrations in the Arabic classics are about the deception of the blind with the aim of ridicule, and sometimes they fall into the trap set by thieves. Some anecdotes that are constructed in this context are that The blind who are at the stages on the eve of marriage; future spouse, marriage witness, cadi who performed the marriage, etc. exemplifies trying to be deceived by anecdotal characters.

The paradoxical relationship between physical -spiritual (figurative) blindness has not been forgotten in the narrations about the blind. In some narrations related to this duality in classical sources, this situation was condemned by drawing attention to the fact that people cannot see the truths not just due to their lack of physical sight, but because of their clairvoyance, in other words, their "spiritual blindness". There are also recorded parables on the phenomenon of blindness in the Arab parable culture, which spans as wide a range as possible. In the parables about blindness, issues such as material-spiritual blindness, inability to see the truth, and the misbehavior that other people do not see themselves due to lack of sight are pointed out. Simile, which is one of the most used rhetoric in prose and verse works of classical Arabic literature, also appears in some parables and aphoristic expressions about blindness. In this context, it is seen that similes are generally used for the metaphorical hardening of the heart, being advanced in ignorance, not seeing the good and the truth, and similar situations. In terms of expression styles and connotations of meaning, prayer and curse patterns specific to the Arabic

Dinçer-Sönmez, Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körlük ve Körler Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı

language have a very rich usage area. Among these uses, one of the themes that individuals in different societies resort to while cursing each other is the metaphor of "blindness". When the ancient Arabs wanted to curse their interlocutors, they said, "May Allah blind your eyes?" or with expressions such as "May Allah remove his eye".

Keywords: Classical Arabic Literature, Humor, Physical Defects, Blind, Blindness, Anecdote, Wit.

Dilsel Genişleme ve İmâm Gazzâlî'nin Yorumlarında Buna Bağlılığı

The Phenomenon of Linguistic Expansion and al-Imâm al-Ghazâlî's Dependence on it in His Interpretations

Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Nureddin KATTAN

Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
University of Kastamonu, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences
akattan@kastamonu.edu.tr

 0000-0002-2850-8928

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

20 Ekim/October 2022

Kabul Tarihi / Accepted

01 Şubat / February 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kattan, Ahmed Nureddin. "Dilsel Genişleme ve İmâm Gazzâlî'nin Yorumlarında Buna Bağlılığı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 280-302.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1192060>

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

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

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

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

Dilsel Genişleme ve İmâm Gazzâlî'nin Yorumlarında Buna Bağlılığı.

ظاهرة الاتساع اللغوي واعتماد الإمام الغزالي عليها في تأويلاته.

ملخص:

شغلت ظاهرة الاتساع اللغوي اهتمام علماء اللغة من نحاة وبلاغيين ولغويين؛ فقد أشاروا إليها في مؤلفاتهم وذكروها ضمن سنن العرب وعاداتهم في الكلام؛ وغاية هذا البحث هي تسليط الضوء على هذه الظاهرة من خلال عرض موجز للاتساع اللغوي، وتحريه وعرض آراء علماء اللغة في هذه الظاهرة؛ كما تروم هذه الدراسة أيضا للكشف عن هذه الظاهرة لدى علم من أعلام الفكر الإسلامي وحجة الإسلام الإمام الغزالي؛ من أجل الوقوف على طريقة تناوله لهذه الظاهرة وكيفية تعويله عليها في العديد من المواضع في الكثير من مؤلفاته؛ ولهذا تضمنت هذه الدراسة الحديث عن حدود الاتساع اللغوي من وجهة نظر الإمام الغزالي وما المقبول منها وما المرفوض برأيه؛ كما وقفت على معيار التأويل لديه فيما جرى له توسع أو تجوز وعلى أهمية الاستعمال اللغوي في معرفة هذه الظاهرة؛ وأخيرا عرضت هذه الدراسة بعض النماذج التي اعتمدها الإمام الغزالي فيها على هذه الظاهرة لتأويل بعض دلالات الألفاظ وفي تحميلها معان غير المعاني الظاهرة، ووقفت على مدى اتساق ما ذهب إليه الإمام الغزالي من آراء مع استعمال اللغة وسنن العرب في الكلام.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، التأويل، الإمام الغزالي، ظاهرة لغوية، الاتساع اللغوي.

Öz ► Dilsel genişleme olgusu dilbilimcilerin ve nahiv-belağat âlimlerinin ilgilendikleri alanlardan biridir. Bu konuya kitaplarında yer vermişler ve meseleyi Arapların konuşma adeti ve geleneği olarak değerlendirmişlerdir. Bu araştırma, öncelikle dilsel genişleme terimini özet bir şekilde sunmayı ve dilbilimcilerin bu olgu hakkındaki görüşlerine işaret etmeyi amaçlamaktadır. Daha sonra bu olgu İslam'ın ünlü düşünürlerinden Hücetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî özelinde incelenecek ve bu dil olgusunu nasıl ele aldığına ve birçok kitabında nasıl kullandığına işaret edilecektir. Ayrıca, İmâm Gazzâlî'nin bakış açısıyla dilsel genişlemenin sınırlarına, neyin kabul edilebilir olduğuna ve neyin reddedildiğine değinilecektir. Bu çalışma aynı zamanda onun dilsel genişlemeye ilişkin te'vil ölçütünü ve bu olgunun ortaya çıkarılmasında dil kullanımının önemi üzerinde durmuştur. Son olarak, İmâm Gazali'nin kelimelerin bazı anlamlarını te'vil ederken ve zahiri anlamlarından başka anlamlara hamlederken bu olguya dayandığı birtakım örnekler zikredilmiş, onun dil kullanımı ve Arapların konuşma âdetleri hakkındaki görüşlerinin tutarlılığı üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belağatı, Te'vil, İmâm Gazzâlî, Dil olgusu, Dilsel genişleme.

The Phenomenon of Linguistic Expansion and al-Imām al-Ghazālī's Dependence on it in His Interpretations.

Abstract ► The phenomenon of linguistic expansion has occupied the interest of linguists, grammarians, rhetoricians and linguists, they referred to it in their books and mentioned that it is one of the ways of the Arabs and their customs of speech. This research aims at the presenting to present a brief for this term (expansion) and the opinions of linguists on this phenomenon. This study also seeks to reveal this phenomenon in one of the famous Islamic thoughts and the Hujjat-ul-Islām, al-Imām al-Ghazālī. To show how he dealt with this phenomenon and relied on it in some places of his many works which he relied on in his interpretations. This study included talking about the limits of linguistic expansion from the point of view of Imam Al-Ghazali and what is acceptable and what is rejected in his opinion. This study also seeks to clarify the criterion of interpretation he has regarding linguistic expansion and the importance of linguistic use in revealing this phenomenon. Finally, It is presented some examples in which Imam al-Ghazālī relied on this phenomenon in interpreting some of the semantics of words and in

interpreting them with meanings other than the apparent meanings, and this study showed he consistency of the opinion of al-Imām al-Ghazālī with opinions with the use of language and the traditions of the Arabs in speech.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, ta'weel, al-Imām al-Ghazālī, linguistic phenomenon, linguistic expansion.

ظاهرة الاتساع اللغوي واعتماد الإمام الغزالي عليها في تأويلاته

مدخل:

تعد ظاهرة الاتساع اللغوي من بين الظواهر اللغوية التي أولاها العلماء اللغويون والبلاغيون والنحويون وكذلك الأصوليون والفقهاء اهتماماً كبيراً؛ فإذا ما تتبعنا هذه الظاهرة في التراث العربي فإننا لنراها في كتب اللغة في باب التقديم والتأخير، والزيادة والحذف، وفي باب المجاز إذا لحق بالحقيقة، ونجدها في كتب البلاغة في باب المجاز وما فيه من تشبيه واستعارة، وكناية، ومجاز مرسل، وأما في كتب النحو فإننا نطالعها في باب الحذف والتضمن، والمجاورة، وفي الظرف والجار والمجرور، وغيرها من أبواب أخرى، وهي أيضاً ماثورة في كتب فقه اللغة تحت أبواب الاشتقاق والنحت والتعريب؛ فظاهرة الاتساع هذه ومصطلح الاتساع أو التوسع قد ورد في حقول معرفية لغوية كثيرة؛ وغابتنا من هذا البحث هو إلقاء نظرة عامة إلى ظاهرة الاتساع دون تقييدها بمجال معرّف محدد؛ بل كظاهرة عامة وسمة من سمات العرب في حديثهم لتشمل كل ما في ذلك من مجالات معرفية متنوعة كالنحو واللغة والبلاغة وغيرها، وباعتبار أنها ظاهرة لغوية قديمة حديثة انبرى لها علماء اللغة والنحو والبلاغة قديماً وحديثاً غير أنها ظلت في إطار النظر دون أن تنزل على النصوص.¹ كما أنه يسعى إلى تسليط الضوء على مدى توخي الإمام الغزالي لظاهرة كهذه في تأويلاته وتفسيراته ومدى اعتماده عليها في مختلف المواضيع في مؤلفاته.

وبسبب ما نالته هذه الظاهرة من اهتمام لدى علماء اللغة على اختلاف مشاربهم ارتأينا في البداية أن تكون لنا وقفة مع تحرير لهذا المصطلح للوقوف على دلالاته لديهم، ولنرى كيف تناول كل عالم من علماء اللغة هذا المصطلح اللغوي وكيف عرّفه وفق ما يتطلبه الحقل المعرّف الذي تناوله فيه. ثم ذكر المواضيع التي قال الإمام الغزالي فيها صراحة أنها من باب التوسع أو الاتساع، وتحليل تلك المواضيع من أجل تحديد نوع الاتساع الذي قال به الإمام الغزالي، ومدى اتفاقه فيما ذهب إليه مع ما قاله العلماء في تلك الحقول المعرفية والمقارنة بين رأيه ورأيهم من أجل الوقوف على ما إن كان ما ذهب إليه الإمام الغزالي في تلك المواضيع مما يقول به علماء اللغة ومما تحتمله اللغة أما لا.

1. تحرير المصطلح:

الاتساع في اللغة "مصدر للفعل اتسع، وهو مأخوذ من الفعل (وسّع) الذي يدل على خلاف الضيق والعسر،

¹ الغول، الاتساع اللغوي بين القديم والحديث، 8

وَالْوُسْعُ يعني الجدة والطاقة، والغنى، والواسع يعني الغني²؛ وأما الاتساع اللغوي كمصطلح فقد وقع خلاف بين العلماء في تعريف هذا المصطلح كل بحسب المجال الذي حاول تعريفه وفق ما يقتضيه هذا المجال المعرفي؛ فقليل إنه يقصد به استعمال المفردة على غير أصل وضعها، وذلك يشمل الظواهر الدلالية كالترادف والاشتراك والتضاد³، وقد ذكر ذلك ابن جني وعدّ الزيادة في الأسماء من هذه الظاهرة اللغوية؛ فزيادة أسماء الفرس كالجواد وغيرها من الأسماء حتى تُستعمل إن احتيج إليها في سجع أو شعر أو نثر أو اتساع استعمال فيجوز له حينها أن يستعملها كبقية تلك الأسماء؛ ولكن هذا مشروط بالقرينة التي تسقط الشبهة⁴؛ فالإتساع؛ من هذا المنطلق يكون: توسيعاً لمعنى اللفظة ومفهومها، ونقلها من المعنى الخاص الدالة عليه إلى معنى أعم وأشمل⁵.

وهذه الصورة -أي التوسع في معنى لفظة ومفهومها ونقلها لمعنى آخر تدل عليه ربما يكون أعم وأشمل من معناها اللغوي- من صور ظاهرة الاتساع قد ازدادت مع مجيء الإسلام؛ فمن الطبيعي أن تتطلب الحضارة التي أنشأها هذا الدين مادة لغوية جديدة تستمد معانيها من لغة التنزيل المجيد ومن لغة الحديث الشريف؛ فكان التوسع في دلالات ألفاظ كثيرة سمة بارزة من سمات ذلك العصر؛ مثل الاتساع الذي حدث لدلالات ألفاظ المؤمن والكافر والمسلم والمنافق⁶. إذ عند مجيء الإسلام حملت هذه الألفاظ معاني جديدة إضافية إلى معانيها اللغوية وصار الاستعمال يقصد به المعنى الجديد.

ولكن عند رجوعنا إلى ما تمكنا من الرجوع إليه من كتب التراث اللغوي نرى أن هذه الظاهرة قد تم تناولها في عدة مجالات غير مجال فقه اللغة ودلالة الألفاظ كما رأينا عند ابن اجني؛ بل إن لمصطلح "الاتساع" دلالات متغايرة ومتداخلة في الآن ذاته وإن كانت جميعها تدور حول محور واحد وهو التجوز في الاستعمال أو الخروج عن الأصل المتعارف عليه، ويمكن أن نجمل المراد من الاتساع في كل حقل معرفي وفي كل علم من العلوم على الشكل الآتي⁷:

- 1- الاتساع في علم اللغة: وهو ما يدل على معنى التسهل في التعبير عن المعنى المراد، والاتساع عند علماء اللغة يكون على ضربين؛ اتساع في المفردات، واتساع في الأسلوب.
- 2- الاتساع عند النحاة: مصطلح الاتساع يستخدم لديهم للتعبير عن الخروج عن الأصل في التراكيب، وبمعنى التهاون في الأخذ بالقواعد والضوابط.

² أحمد ابن فارس، *مجمّل اللغة*، ت: زهير عبد المحسن سلطان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، 925/1؛ محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب*، ت: عبد الله الكبير (القاهرة: دار المعارف، ب، ت)، 435/6.

³ محمد المبارك، *فقه اللغة وخصائص العربية* (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1964)، 199.

⁴ انظر: عثمان ابن جني، *الخصائص*، ت: عبد الحميد الهنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1429)، 208/2.

⁵ انظر المبارك، *فقه اللغة وخصائص العربية*، 218.

⁶ انظر نايف الغول، *الاتساع اللغوي بين القديم والحديث*، (عمان، البروني، 2008)، 12.

⁷ انظر محمد نور الدين. المنجد، *اتساع الدلالة في الخطاب القرآني* (دمشق: دار الفكر، 2010)، 24-60.

- 3- الاتساع في علم الصرف: ويقصد به عند علماء الصرف مخالفة قياس الصيغ الصرفية ومعانيها.
- 4- الاتساع في علوم البلاغة: هناك خلاف واسع في دلالة مصطلح "الاتساع" في علم البلاغة وسوف نقوم بالتطرق إلى هذا الخلاف عند الحديث عن الاتساع عند البلاغيين.

يتضح مما سبق عرضه أن مصطلح الاتساع له دلالات مختلفة بحسب المجال أو الحقل المعرفي الذي تم فيه تناول هذا المصطلح؛ ولكنه على العموم يدل على الخروج عن الأصل الذي وضعت لأجله اللغة، أو مخالفة المتعارف عليه والقياس؛ لهذا نراه في كتب البلاغة شطراً للمجاز العقلي أو رديفاً للمجاز المرسل⁸؛ وقبل عرض المواضيع التي تناولها الإمام الغزالي والتي صرح فيها أنها من باب الاتساع أو التوسع في اللغة سنقوم بعرض موجز لظاهرة الاتساع في التراث العربي وطريقة تناول أعلام علوم اللغة العربية من نحو ولغة وبلاغة لهذه الظاهرة وكيف تنبهوا لها وأكدوا ضرورة مراعاة هذه الخبيصة من خصائص العربية وأهمية معرفة الصور التي تأتي عليها في اللغة من أجل فهم المعنى والمقصود من الكلام.

2. ظاهرة الاتساع اللغوي في التراث العربي:

2.1 الاتساع اللغوي عند النحاة:

بالرجوع إلى كتاب سيبويه نرى أنه قد استخدم للدلالة على هذه الظاهرة صيغاً متعددة مثل الاسم: السعة، والفعل: اتسع، واتسعوا، والمصدر الاتساع.⁹ وقد أفرد سيبويه للاتساع اللغوي حيزاً كبيراً من كتابه، وجعل له أبواباً كثيرة¹⁰، ومعظم الاتساع عنده يقوم على الحذف، كحذف المضافة وإقامة المضاف إليه مقامه، أو حذف الخبر، أو الفاعل أو الموصوف.¹¹ وسنورد بعض الأمثلة لصور الاتساع التي أشار إليها سيبويه في مؤلفه:

- 1- الاتساع في تأنيث الفعل، وتأنيث المضاف، لقد عدّ سيبويه هذا الأمر صورة من صور الاتساع في الكلام عند العرب، كالاتساع في تأنيث الفعل لتضمنه ضميراً يعود إلى مؤنث في المعنى، ك"قول العرب ما جاءت حاجتك، كأنه قال: ما صارت حاجتك"¹² وقد علل سيبويه تأنيث الفعل وعدّه ما مؤنثة بسبب ورود لفظة (الحاجة) في الجملة¹³، ويستدل على جواز ذلك باستعمال العرب وطريقتها في الكلام فيقول إن بعض العرب تقول "من كانت أمك"¹⁴ ووجه الاستشهاد في هذا الموضوع هو تأنيث (من) بسبب ورود لفظة الأم. أما الاتساع في تأنيث

⁸ المنجد، اتساع الدلالة في الخطاب القرآني، 77.

⁹ عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، ت: عبد السلام هارون) بيروت: مكتبة الخانجي 1/ 212-230

¹⁰ الغول، الاتساع اللغوي بين القديم والحديث، 16.

¹¹ سيبويه، الكتاب، 2/ 66.

¹² سيبويه، الكتاب، 1/ 51-52.

¹³ انظر سيبويه، الكتاب، 1/ 51-52.

¹⁴ سيبويه، الكتاب، 1/ 51-52.

المضاف لإضافته إلى مؤنث هو منه، فهو كقولهم: "في بعض الكلام: ذهب بعض أصابعه." ¹⁵؛ وقد رأى سيبويه

أن تأنيث كلمة (البعض) الواردة في هذه العبارة إنما تأتي من باب إضافته إلى لفظ مؤنث منه. ¹⁶

2- الاتساع في بناء التراكيب توسلاً بالحذف، ويرى في ذلك أنه يجوز للقائل أن يقول: "خير منك، وهو يقصد خير من أحوالك" ¹⁷؛ ويرى أن المعول عليه في المعنى هو المراد والمقصود من الكلام.

3- الاتساع في إعراب الظرف، ويقصد به انتقال الظرف من حالة النصب إلى حالة الرفع، وهذا التوسع في إعراب الظرف شريطة أن يكون الظرف متصرفاً؛ إذ يرى أن لفظي (الليل والنهار) الواردتان في "مُطِرَ قَوْمُكَ اللَّيْلَ والنهار" ¹⁸ منصوبتان على الظرفية، ولكن ومع ذلك يرى بجواز رفعهما ويعلل جواز ذلك بأنه حينها يكون محمولاً على سعة الكلام. ¹⁹ إلى غير ذلك من صور للاتساع مثل التوسع في إيقاع الفعل على الظرف لفظاً لا معنى، والاتساع في وضع المصدر موضع ظرف الزمان. ²⁰

وقد كان الفراء المعاصر لسيبويه ممن عرضوا لبعض أساليب الاتساع عند العرب وقد أطلق عليها مصطلح التوسع في بعض المواضع، والتوسعة في مواضع أخرى ²¹، وقد أورد مواضع متعددة للتوسع في الكلام منها قوله تعالى: (فَمَا رَجَعَتِ تَجْرُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ) (البقرة، 16/2) إذ يورد ههنا احتمال تساءل شخص عن كيفية ربح التجارة وإنما الذي يربح هو الرجل التاجر؛ فيرد قائلاً على هذا التساؤل بأن "ذلك من كلام العرب وإنما حسن القول بهذا لأن الربح والخسارة إنما يكونان في التجارة، فَعُلِمَ معناه" ²²

ومن الصور الأخرى التي أوردها الفراء من باب الاتساع أو التوسعة ما قاله في قوله تعالى: (لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ) (المائدة، 66/5) إذ يقول عند تأويله لهذه الآية إن المقصود بهذا المطر الذي ينزل من السماء، وما ينبت من الأرض ويخرج منها من نبات وثمار وغير ذلك، ويعلل جواز هذا الاستعمال بقوله: "إن هذا على وجه التوسعة." ²³ والذي

¹⁵ سيبويه، الكتاب، 51/1.

¹⁶ انظر سيبويه، الكتاب، 51/1.

¹⁷ سيبويه، الكتاب، 401/1.

¹⁸ سيبويه، الكتاب، 160/1.

¹⁹ انظر سيبويه، الكتاب، 160/1.

²⁰ أسامة محمد سليم عطية، "ظاهرة الاتساع في تراكيب العربية عند سيبويه"، مجلة كلية دار العلوم 33/33 (2013)، 28-35.

²¹ عطية، "ظاهرة الاتساع في تراكيب العربية عند سيبويه"، 5.

²² يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، ت: محمد علي النجار، بيروت: عالم الكتب، (ts.)، 1/14.

²³ الفراء، معاني القرآن، 315/1.

نخلص إليه بعد عرض كلام الفراء أن اللفظ حين يُستعمل في موضع ليس له فحينها يكون هذا الاستعمال على الاتساع في الكلام.

وأما المبرد فقد اقترن مصطلح الاتساع عنده بمصطلحي المجاز والتضمن، فنراه قد استخدم في بعض المواضع مصطلح الاتساع وفي أخرى مصطلح المجاز، فيذكر أن العرب قد يضيفون الشيء إلى الشيء على جهة التضمن والسعة؛ ففي مسألة إضافة الشيء إلى شيء ليس له كما في قول القائل "ضوء برق ووابله" يرى المبرد بجواز هذه الإضافة -أي إضافة الوابل إلى البرق-؛ لاتحاد الشيء الذي يرجعان إليه؛ فما إضافة الوابل إلى البرق مع أنه ليس له إلا من باب أنهما يرجعان إلى شيء واحد وهو السحابة؛ وهذا الضرب من الإضافة إنما يكون على السعة، ويستدل على ذلك بقول الشاعر:

حتى أنخت قلوصي في دياركم ... بخير من يحتذي نعلًا وحافيا

ووجه الاستشهاد بقول الشاعر هذا هو أنه أضاف الحافي إلى النعل، وهذا بسبب اتحاد مرجعتهما ويكون المعنى على هذا التقدير بأنه حافٍ منها²⁴، كما يورد المبرد في موضع آخر صورة أخرى من صورة الاتساع أو السعة كما يقول وهو أن العرب قد تجعل ضمير الظرف مفعولاً على السعة ويمثل لذلك بقولهم: "يوم الجمعة سرتة وهذا يشبه في السعة بقوله: زيد ضربته"²⁵

وبعد هذا العرض لآراء النحاة نخلص إلى أن ظاهرة الاتساع في اللغة قد وردت في مؤلفاتهم وكتبهم في عدة مواضع والتفتوا إليها وقاموا بتعليل بعض الاستعمالات اللغوية معتمدين عليها معللين ذلك بأن هذا من عادة العرب في الكلام؛ فالنحاة قد استخدموا مصطلح الاتساع أو السعة للدلالة على التراكيب التي خرجت عن الأصل للقواعد والضوابط التي تضبط الجملة، ومعنى التسامح في الأخذ بهذه القواعد والضوابط.

2.2 الاتساع اللغوي عند اللغويين:

كان ابن جني من اللغويين القدماء الذين تناولوا ظاهرة الاتساع اللغوي تناوياً مفصلاً وقد وافق فيما ذهب إليه في كثير من المواضع سيبويه وغيره من العلماء²⁶، وما نرى تبويب ابن جني لباب (إيراد المعنى المراد بغير اللفظ المعتاد) إلا من قبيل التأكيد على ورود الاتساع في اللغة؛ ويؤكد ابن جني أن هذا من باب استعمال العرب للغة، وأن العلماء من بعد ذلك قد اتبعوا العرب في هذا الاستعمال²⁷ فقد أشار ابن جني إلى أن استعمال الألفاظ بعضها مكان بعض سببه الاتساع والتوسع

²⁴ انظر محمد بن يزيد المبرد، الكامل في الأدب واللغة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997)، 1/271.

²⁵ انظر المبرد، الكامل في الأدب واللغة، 1/33.

²⁶ الغول، الاتساع اللغوي بين القديم والحديث، 24.

²⁷ انظر ابن جني، الخصائص، 2/226.

في الاستعمال؛ إذ إن من صور الاتساع عندهم استعمال المرادفات بعضها مكان بعض إن كان المعنى المراد مفاد من الموضوعين معًا. 28

ومن صور الاتساع اللغوي التي ذكرها ابن جني الحذف إذ يرى أن الحذف هو اتساع في الحقيقة، وهذا النوع من الاتساع إنما يكون في وسط الكلام وآخره دون أوله وصدوره²⁹ فيكون ابن جني في هذا متفقًا مع سيبويه في أن الحذف صورة من صور الاتساع في الاستعمال اللغوي؛ بل زاد على سيبويه بأن جعل شرط الحذف أن يكون في آخر الكلام ووسطه دون صدره وأوله، ومن صور الاتساع لديه الترادف والمجاز والعدول عن الحقيقة، وقد ذكر أن العدول عن الحقيقة إلى المجاز إنما يكون لأحد معان ثلاثة، وذكر من بين تلك المعاني الثلاثة؛ الاتساع في استعمال بعض الألفاظ بعضها مكان بعض، واستعمال بعض الأسماء في الشعر والسجع في غير ما وضعت له وعلى غير الأصل التي هي عليه، ولكن ذلك لا يُعرف إلا بقرينة تسقط الشبهة عن ذلك³⁰ فقد أشار إلى الترادف بقوله (زاد في أسماء الفرس) وأما المجاز فقد أشار إليه بقوله (اتساع استعماله في بقية تلك الأسماء)، وقد جعل المجاز من باب التوسع في الكلام، كما ذكر ابن جني في كتابه المخصص صورًا أخرى للاتساع في اللغة كالتضمن، والإتياع، وتغليب الفروع على الأصول أو ما يعرف بالتشبيه المقلوب إلى غير ذلك من صور يذخر به مؤلفه هذا.³¹

وأما ابن فارس فيؤكد أهمية معرفة توسع العرب في مخاطباتها وأهمية معرفة هذا في فهم كتاب الله؛ بل إنه جعل الغرض من تأليفه لكتابه الموسوم بـ (الصاحبي في فقه اللغة) هو الاتيان على أكثر هذا النوع من التوسع في خطاب العرب وكلامهما لأنه لو لم يُعلم هذا التوسع من العرب في مخاطباتها لعجز الناس عن فهم المراد بكلام الله سبحانه وتعالى فيرى أن سر قوله تعالى: (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) (الأنعام، 52/6) لا يُعرف بمجرد معرفة غريب الألفاظ؛ وإنما بطرق أخرى؛ ويقصد بهذا استعمالات العرب وسننهم في التوسع والتجوز في الاستخدام، وهذا هو الغرض الذي دعاه لتأليف هذا الكتاب³²؛ فقد أكد ابن فارس أن معرفة الغريب من الكلام وحده لا يكفي لتفسير كتاب الله عز وجل؛ بل لا بد من الوقوف على استعمالات اللغة وطرق العرب في الكلام والخطاب؛ وإلا فإن كثيرًا من كلام الله سبحانه وتعالى سيحمل على معنى غير مراد منه.

²⁸ انظر ابن جني، الخصائص، 227/2.

²⁹ انظر ابن جني، الخصائص، 298/1/2.

³⁰ ابن جني، الخصائص، 208/2/2.

³¹ الغول، الاتساع اللغوي بين القديم والحديث، 24-27.

³² أحمد ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ت: محمد علي بيضون (بدون، 1997)، 12.

وقد ألمح الثعالبي إلى الاتساع في اللغة في مؤلفه (فقه اللغة) وذكر ذلك في باب (الكناية) إذ يقول فيه: "العرب تقدم عليها - أي الكناية - توسعا واقتدارا واختصارا ثقة بفهم المخاطب"³³ فقد ذكر الثعالبي أن استخدام العرب للكناية إنما هو من باب التوسع في الاستعمال، ومن باب الاختصار والأهم من هذا الثقة في فهم المخاطب وبمعرفة أنه قادر على فهم المعنى المراد من هذا الخطاب أو الحديث؛ فمصطلح الاتساع عند اللغويين كما رأينا منصب على دلالة الألفاظ وإيراد المعاني بغير الألفاظ المعتادة، أو الكناية أو غير ذلك مما أورده ابن جني كالتضمن وإتباع وغير ذلك.³⁴

2.3 الاتساع اللغوي عند البلاغيين:

أما مصطلح الاتساع في تراث البلاغة فعند الرجوع إلى مؤلفات أعلام البلاغة فإننا نرى خلافاً بين علماء البلاغة فيما يتعلق في مصطلح "الاتساع" أو ما يرادفه من مصطلحات؛ فقد استخدم البلاغيون عدة مصطلحات للدلالة على هذه الظاهرة كـ "الاتساع والتوسع والسعة"³⁵؛ وعند العودة إلى أسرار البلاغة فإننا نرى أن عبد القاهر الجرجاني لم يذكر مصطلح الاتساع صراحة في مؤلفه؛ بل ذكر في باب الاستعارة أن اللفظ في أصل الوضع يكون له معنى لغوي متعارف عليه وتدل الشواهد عليه وعلى اختصاصه بهذا المعنى الذي وُضع له، ثم يتم استعمال هذا اللفظ من قبل شاعر أو غيره في معنى غير الذي وُضع له في الأصل ويرى بأن ذلك إنما يكون من طريق أريد به التوسُّع في أوضاع اللغة.³⁶

فنى أن الجرجاني قد جعل التوسع أو الاتساع رديفاً للاستعارة وعبر عنه باستعمال لفظ ما في غير الأصل الذي وضع له؛ أما ابن الأثير فنراه يستخدم مصطلح "التوسع" ويفرق بين التوسع والتشبيه والاستعارة؛ فيرى أن التوسع فيهما ليس السبب الموجب لاستعمالهما وإن جاء فيهما تبعاً وضمناً؛ على العكس من التوسع الذي لا يعد تشبيهاً ولا استعارة وأن السبب في استعماله هو إرادة التوسع فقط.³⁷ وقد جعل ابن الأثير هذا التوسع من قبيل العدول عن الحقيقة إلى المجاز؛ وأن الغرض من ذلك إنما هو إرادة الاتساع في الكلام فقط.³⁸ وقد ذكر أن التوسع يكون على ضربين الأول على الإضافة وهو استعمال قببح؛ والآخر على وجه غير الإضافة وقال عن هذا الوجه الأخير أنه حسن لا عيب فيه: كقول تعالى (تَمَّ اسْتَوَى

³³ أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية (بيروت: إحياء التراث العربي، 2002)، 222.

³⁴ انظر الغول، الاتساع اللغوي بين القديم والحديث، 24-27.

³⁵ المنجد، اتساع الدلالة في الخطاب القرآني، 61.

³⁶ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ت: محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، 1991)، 30.

³⁷ انظر ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ت: محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1420)، 343.

³⁸ انظر ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، 348.

إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) (فصلت، 11/41) فيقول عند هذه الآية "إن نسبة القول إلى السماء والأرض من باب التوسع؛ لأنهما جماد، والنطق إنما هو للإنسان لا للجماد.³⁹

فابن الأثير قد فرق بين التشبيه والاستعارة، وجعل التوسع من قبيل المجاز والعدول عن الحقيقة، ولكن عند النظر عند غيره من علماء البلاغة نرى أن منهم من أحقه بعلم المعاني أو بعلم البديع في علوم البلاغة؛ مثل يحيى بن حمزة العلوي إذ يقول: "التوسيع: ويقال له التوسيع... عبارة عن أن يأتي المتكلم بمثنى يفسره بمعطوف ومعطوف عليه"⁴⁰

أما القول الثالث في التوسع عند علماء البلاغة فهو أن يحتمل القول أكثر من تأويل وقد ذكر ذلك ابن رشيق في كتابه العمدة تحت باب الاتساع ويرى أن الاتساع هو اتساع التأويل في بيت شعري؛ فيحمل على معانٍ عدة؛ وإنما يكون هذا بسبب قوة اللفظ واحتماله لأكثر من معنى، واتساع معناه.⁴¹ وقريب منه ما ذكره الإمام السيوطي الذي عدّ هذا نوعًا من أنواع البديع ويرى أن فواتح السور من هذا الباب⁴² وقد أطلق عليه الكفوي في كلياته "الاتساع البديعي"⁴³.

أما عند المحدثين من البلاغيين فنرى أن بدوي طبانة في معجمه (معجم البلاغة) يُفرّق بين الاتساع، والتوسع، والتوسيع، فيرى أن الاتساع هو اتساع التأويل في بيت شعري على قدر قوة الناظم له، وبحسب ما تحتمله الألفاظ، وفواتح السور التي أقسم الله بها من ذلك، والتوسع هو ما ذكره ابن الأثير أي أنه المجاز الذي هو قسيم للتشبيه، وأما التوسيع فهو التوسيع وهو ضرب من ضروب الإطناب، وهو بأن يورد المتحدث مثنى ويفسر معنى هذا المثنى بمعطوف ومعطوف عليه.⁴⁴

وقريب من هذا ما ذكره أحمد مطلوب في المعجم الذي أعده لمصطلحات البلاغة وتطورها؛ إذ يورد مصطلح الاتساع في مادة مستقلة، ويورد تعريفات عدد من علماء البلاغة لهذا المصطلح على أنه التوسع في التأويل كابن رشيق، والمصري، والحموي، والمدني، ويرى بأن التعريفات هذه ترجع إلى ما بدأه ابن رشيق في العمدة، وأن هذا الاتساع يشمل الشعر والنثر.⁴⁵ أما التوسع فيورده في مادة مستقلة أيضا ويعرفه على أنه ما يقصد به أن يتوسع المتكلم في كلامه كأن يجعل الفروج فرحًا، وقيل هذا نقلًا عن الجاحظ، وذكر أن السبكي قد سماه "التوسيع" وجعل اللف والنشر جزءًا منه.⁴⁶

³⁹ ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، 348-350.

⁴⁰ يحيى بن حمز العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز (بيروت: المكتبة العنصرية، 1423)، 50/3.

⁴¹ انظر الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ت: محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، 1981)، 93/2.

⁴² جلال الدين السيوطي، "الإتقان في علوم القرآن"، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، 190/3.

⁴³ أيوب أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ب، ت)، 36.

⁴⁴ بدوي طبانة، معجم البلاغة العربية (الرياض: دار الرفاعي، 1988)، 718-723.

⁴⁵ أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها (لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، 2007)، 27-28.

⁴⁶ مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، 438.

وبعد هذا العرض للاختلاف والتنوع الحاصل في تعريفات مصطلح الاتساع تتضح لنا الفروق بين هذه التعريفات؛ وخاصة الخلاف لدى علماء البلاغة الذين منهم من جعله من باب المجاز، ومنهم من جعله ضرباً من ضروب الإطناب، ومنهم من جعله القول الذي يتسع فيه التأويل لقوة ألفاظه؛ وهذا الخلاف بين علماء البلاغة إنما يرجع إلى اختلاف رؤى علماء البلاغة لهذا المصطلح مما قادهم إلى الاختلاف في التعريف، ويمكننا أن نقول إن هذه التعريفات قد توزعت ما بين النظرة الكلية إلى هذه الظاهرة والنظرة الجزئية مما أدى إلى هذا الاختلاف. وغايتنا من هذا العرض الموجز للخلاف الحاصل في تعريف مصطلح الاتساع أو التوسع ليست الاسهاب في ذكر جميع الآراء والتعريفات والخلاف الحاصل في كل علم بتفصيل؛ بل إنما هي التعريف بشكل موجز بهذه الظاهرة وتبسيط الضوء على الخلاف الحاصل في هذه الظاهرة اللغوية القديمة الحديثة التي انبرى لها علماء اللغة والنحو والبلاغة قديماً وحديثاً غير أنها ظلت في إطار النظر دون أن تنتزل على النصوص.⁴⁷

3. التوسع في اللغة عند حجة الإسلام الغزالي:

3.1. حدود التوسع في اللغة عند حجة الإسلام:

عند النظر في مؤلفات الإمام الغزالي نرى أنه قد أشار إلى ظاهرة التوسع في اللغة؛ بل أكد على كثرتها بشكل يستعصي على الحصر؛ إذ يقول في قانون التأويل: "وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثير، فمتى ينحصر ذلك؟"⁴⁸ ليتفق في ذلك مع ابن السراج صاحب كتاب أصول النحو الذي يقول: "الاتساع أكثر في كلامهم من أن يحاط به"⁴⁹ ويؤكد الزمخشري على ذلك بقوله: "إن الاتساعات في اللغة لا يكاد الحاصر يحصرها".⁵⁰ فيكون الإمام الغزالي متنبهاً إلى ذبوع هذه الظاهرة اللغوية وقائلاً بكثرتها التي لا يمكن لأحد أن يحصرها؛ بل ويؤكد الإمام الغزالي على أهمية هذه الظاهرة، ومدى أهمية مراعاتها في تأويل الألفاظ الواردة في الذكر الحكيم الذي نزل بلغة العرب ويرى أنه من الأفضل الإمساك عن التصرف والتفسير لما نزل من ألفاظ القرآن الكريم على هذه الصورة من صور الاتساع؛ وإنما يقصد بالتفسير في هذا الموضوع تبديل لفظة قرآنية بلفظة عربية أخرى لتقوم مقامهم في العربية، أو بلفظة أخرى من غير لغة كالفارسية في معناها؛ ويعلل هذا المنع بأن تجوّز العرب في توسعاتهم في الاستعمال اللغوي أكثر من غيرهم؛ والفيصل في ذلك هو استحسان هذا التوسع؛ فرمما يستحسن المعنى المستعار عند العرب ولكن يُنفر منه إذا تم نقله إلى لفظة أخرى أو إلى لغة أخرى فيصبح سمجاً تمجه الأسماع ولا تميل إليه.⁵¹

⁴⁷ الغول، الاتساع اللغوي بين القديم والحديث، 8

⁴⁸ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، قانون التأويل، ت: محمد بيجو (ب، ن: ب، ن، 1993)، 22.

⁴⁹ أبو بكر محمد بن السري ابن السراج، الأصول في النحو، ت: عبد الحسين الفتلي (لبنان: مؤسسة الرسالة، 1996)، 255/2.

⁵⁰ جار الله محمود الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 84/1.

⁵¹ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ت: مكتب الدراسات (بيروت: دار الفكر، 1416)، 306.

فيكون الإمام الغزالي فيما ذهب إليه من كثرة هذه الظاهرة في اللغة العربية متفقاً مع النحاة المتمثلين ههنا بابين السراج ومع البلاغيين المتمثلين بالزخشي، بل ويرى أن هذه ميزة في اللغة العربية فاقت بها اللغات الأخرى فيرى عدم جواز تفسير الألفاظ والمفردات الواردة من هذا الباب خشية الإخلال بالمعنى، أو ألا يقوم اللفظ الذي جيء به بالمعنى المراد والمرجو من اللفظ الذي نزل به الذكر الحكيم، ولكن وعلى الرغم من قوله بكثرة هذه الظاهرة في اللغة والتي لا يمكن حصرها كما يقول؛ فإنه قد جعل للتوسع في المعنى وحمل اللفظ على غير ما وضع له حدوداً لا يجوز تجاوزها، ويورد ذلك في رده على من يتأول أحوال يوم القيامة من حشر وجنة ونار بطرق التأويل ودون إنكار للأصل؛ أي بأن يعترف بأن موافقة الشرع والطاعة تؤدي إلى السعادة، وأن المعصية ومخالفة الشرع والاسترسال على الهوى يوصل صاحبه إلى الشقاء، ولكن يزعم أن السعادة ما هي إلا لذة روحانية تفوق اللذة الجسمانية، وأن الشقاوة عبارة عن كون الشخص ممنوعاً ومحجوباً عن الكمال وأن ألم هذا المنع عن الكمال المنشود يكون حقيراً أمام آلام النار الحسية، وما جاء في القرآن ما هو إلا مثل ضرب للعامة من الناس بسبب قصر أفهامهم عن إدراك تلك اللذات⁵².

يرد عليهم مزاعمهم هذه بأن ذكر الجنة والنار والنشر والحشر لم ترد مرة أو مرتين، ولم ترد بمجرد الكناية أو التوسع والتجوز؛ بل وردت بالألفاظ واضحة وصريحة لا ريب فيها ولا شك، وأن المشرع أراد بها المفهوم من ظاهرها؛ فيكون ما قاله هذا المتكفل تكذيباً وليس من باب التأويل ولا يقال عنه أنه تأويل، بل هو كفر صريح.⁵³

ويتضح من عبارة الإمام الغزالي أنه وعلى الرغم من قوله بكثرة الاتساع في لغة العرب، وأن من سننهم في الكلام كثرة التجوز ونقل الألفاظ عن الأصل التي وضعت له؛ فإنه وعلى الرغم من كل هذا يجعل لهذا التوسع أو الاتساع حدوداً لا يجوز تجاوزها بحيث لا تحمّل الألفاظ الواردة في القرآن الكريم معانٍ ودلالات لا تحتملها، ولا يخرج بها عن غير المراد من صريحها؛ بل ويستدل الإمام الغزالي على صحة رأيه هذا بأن استشهد على أن هذا مما لا تحتمله الألفاظ ولا يستسيغه العرب إذ يقول: "ولذلك نعلم على القطع أنه لو صرح مصرح بإنكار الجنة والنار، والحدود والقصور، فيما بين الصحابة لبادروا إلى قتله واعتقدوا ذلك منه تكديماً لله ولرسوله."⁵⁴ فقد جعل الإمام الغزالي فهم العرب والمتمثلين ههنا بالصحابة رضوان الله عليهم هو الفيصل في جواز حمل اللفظ على غير المعنى الصريح والمراد منه؛ فما إنكار الصحابة على من أنكر الجنة والنار صراحة وعلى من تأولها بحسب رأيه إلا خروجاً باللفظة عن غير ما وضعت له بطريقة لا تقول بها اللغة ولا يقبلها أبنائها.

ومما سبق يتضح لنا أن الإمام الغزالي قد سلك في تقرير ظاهرة مهمة في اللغة كظاهرة الاتساع أو التوسع مسلكاً معتدلاً فلم ينكر ورودها في القرآن وفي أسلوبه، وكذلك لم يتوسع في القول بما يشكل لا يمكن لأساليب العرب ألا تستسيغه

⁵² انظر أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية، ت: محمد علي قطب (بيروت: مكتبة العصرية، 1422)،

⁵³ الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية، 138.

⁵⁴ الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية، 139.

ولا تتقبله؛ بل لا تراه مناسباً وتنكره؛ فكان بين ذلك قواماً. وفيما يلي سوف نتطرق إلى المعيار والطريقة التي أشار إليها الإمام الغزالي في معرفة التوسع في اللغة.

3.2. معيار حمل المعنى على التوسع عند الإمام الغزالي:

بعد ما تبين لنا من حدود أو نطاق التوسع التي أشار إليها الإمام الغزالي فيما سبق؛ يعود الإمام الغزالي في موضع آخر ليؤكد على المعيار المتبع لديه في حمل معنى آيات الذكر الحكيم على التوسع أو التجوز كما يصفه في بعض المواضع؛ وألا يُترك الأمر على غاربه ليقول كل بما يراه أو يحمل اللفظ على غير ما وضع له بما لا يقبله هذا اللفظ ولا يحتمله؛ فيقول في الرد على الفرقة الباطنية التي ترى جواز أن يراد باللفظ غير موضوعه؛ ويرد على من أنكروا عليه تأويل بعض الألفاظ كالاستواء والنزول: "إن لنا معياراً في التأويل، وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك"⁵⁵ فالمعيار في تأويل ما جاء من هذه الألفاظ على هذه الصورة لديه أن يدل دليل عقلي على بطلان المعنى الظاهر؛ فهذا يؤدي بالضرورة إلى أن المراد غير المعنى الظاهر، ولكن ومع ذلك اشترط عند تأويل ما كان هذا وضعه من الألفاظ أن يكون المعنى المتأول مناسباً للفظ إما عن طريق الاستعارة أو التجوز.

وأما فيما يتعلق بتأويله للاستواء فيرى الدليل العقلي قد دل على بطلان هذا لأن هذا من صفات الحوادث؛ ولهذا وجب حمله على معنى الاستيلاء لأن ذلك مناسب للغة.⁵⁶ فقد دل الدليل على بطلان الاستواء والنزول فإن ذلك من صفات الحوادث، فحمل على الاستيلاء وهو مناسب للغة. وأما فيما يخص أحوال يوم القيامة من حشر ونشر وجنة ونار؛ فلا يوجد دليل عقلي على بطلانه؛ وما تأولوه من معان أخرى لا يوجد بينها وبين هذه الألفاظ أي مناسبة كي يقال إنها المرادة؛ فعليه فهذا الوجه من التأويل كذب محض.⁵⁷ فيمكن أن نخلص بعد قول الإمام الغزالي هذا في معيار التأويل لديه أن معياره في تأويل ألفاظ القرآن قائم على أساسين اثنين:

- الأول أن يدل العقل أو النظر على بطلان إرادة الظاهر من اللفظ.
- الآخر: أن يحمل اللفظ على معنى مناسب للغة

فنلمح من قول الغزالي هذا أن الأولوية لديه هي حمل الألفاظ على الظاهر فإن تعذر ذلك عقلاً وبطل حمل المعنى على الظاهر حينها يرجع إلى التأويل وحملها على معنى آخر غير المعنى الظاهر للفظ ولكن بشرط أن يكون المعنى المحمول عليه مناسباً للغة.

وفي سياق حمل اللفظ على معنى غير الظاهر نرى أن الإمام الغزالي قد التفت إلى أمر في غاية الأهمية في حمل الألفاظ

⁵⁵ الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية، 56.

⁵⁶ انظر الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية، 56.

⁵⁷ انظر الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية، 56.

على معنى لم يدل عليه عقل ولا نقل؛ ألا وهو أن استقراء اللغة ومعرفة وجوه الاستعمال فيها أقوى في معرفة تحميل الألفاظ معان لا يدل عليه عقل أو نقل؛ وقد أورد الإمام الغزالي هذا المعنى الدقيق ضمن حديثه عن حمل دلالة الأمر على معنى الإباحة أو التهديد حينما رد على من ينقد عليه هذا الرأي بأن هذا المعنى لم يدل عليه العقل ولم يرد به نقل صريح عن العرب أنها قد وضعت صيغة الأمر لمعنى الإباحة أو التهديد؛ فيقول ردًا على هذا: "ما يُعرف باستقراء اللغة، وتصفح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح"⁵⁸ ويستدل على ذلك باستعمال العرب وأصل الوضع الذي لبعض الألفاظ كلفظ الأسد والحمار وكيف تم انتقال معاني هذه الألفاظ إلى معاني مجازية فأصبحت تطلق الأسد على الشجاع والحمار على البليد؛ وإن الفرق بين الحقيقة والمجاز قد تميز بتواتر الاستعمال؛ ومثله يمكن التمييز بين في صيغة الأمر إن كان أنت على معنى الأمر أو التهديد أو التخيير.⁵⁹

فقد جعل الإمام الغزالي استقراء اللغة ومعرفة وجوه الاستعمال طريقًا لمعرفة التوسع في اللغة؛ بل جعل ما يعرف من هذه الطريق أقوى مما يعرف بالنقل الصريح، فيكون الإمام الغزالي قد أشار إلى أمر في غاية الأهمية وهو أن الاستعمال اللغوي هو ما يحدد في حالات كثيرة قواعد النسق اللغوي المعجمية والدلالية والصرفية والتركيبية والصوتية وهو ما يُعني به فرع اللسانيات المسمى اللغويات الاجتماعية⁶⁰.

وبعد هذا العرض لمعيار التأويل لدى الإمام الغزالي، وبعد ذكر الطريقة التي يتبعها الإمام الغزالي في تحديد معنى لفظة ما بالاعتماد على الاستعمال اللغوي؛ بل عدّ هذه الطريقة أقوى من النقل الصريح؛ يتضح لنا أن الإمام الغزالي كان مدرّكًا في أثناء تأويله لآيات الذكر الحكيم لضرورة حمل دلالة اللفظ على معنى متسق مع اللغة ومناسب لها، وأنه قد يعتمد في ذلك على وجوه الاستعمال في اللغة من خلال استقراء طرق استعمال الألفاظ في غير المواضع التي وضعت لها في الأصل ليتمكن من تمييز الحقيقة من المجاز، ولكن كل هذا مشروط لديه بدلالة العقل والنظر على بطلان إرادة المعنى الظاهر من اللفظ.

وفيما يلي سوف نقوم بذكر بعض المواضع من مؤلفات الإمام الغزالي التي قام فيها بحمل المعنى على التوسع أو التجوز في اللغة، واستدل بها على صحة رأيه أو دافع فيه عن فكرة كان يتبناها ويقول بها.

3.3 بعض المواضع التي قال فيها الإمام الغزالي بالتوسع:

ذكر الإمام الغزالي في كتابه المستصفى أن التوسع في اللغة أو التجوز فيها يكون باستعمال العرب للفظ في غير موضوعه ويكون على ثلاثة صور:

⁵⁸ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 206.

⁵⁹ الغزالي، المستصفى، 207.

⁶⁰ أحمد المتوكّل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي... الأصول والامتداد (الرباط: دار الأمان، 2006)، 21.

- الأولى بسبب المشابهة كقولهم للشجاع أسد وللبليد حمار، فلو سمي الأبحر أسدا لم يجز لأن البحر⁶¹ ليس مشهورا في حق الأسد
- الثانية: الزيادة كما في قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (الشورى، 42/11) فإن الكاف في قوله تعالى (كمثلها) وضعت للإفادة، فإذا استعملت على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع.
- الثالثة: النقصان أو الحذف الذي لا يعيق الفهم، كقوله تعالى (وَسَلِّ الْقُرْآنَ) (يوسف، 12/82) والمعنى سل أهل القرية، وهذا الحذف أو النقصان مما اعتادته العرب فهو توسع وتجاوز.⁶²

فيكون الإمام الغزالي قد لخص وجوه التوسع في اللغة في هذه النقاط الثلاثة؛ وتعويدا على هذه الصور الثلاثة التي ذكر أن العرب قد تستخدم فيها الألفاظ توسعا في بعض المواضع حمل بعض دلالات الألفاظ على المعنى الخفي دون المعنى الظاهر، أو قال بأن هذا من باب توسع العرب في الكلام.

وتعويدا على الصورة الثالثة من الصور التي يكون عليها الاتساع أو التجوز، أي تعويلا على النقصان أو الحذف الذي لا يعيق الفهم نرى الإمام الغزالي يقول بجواز إطعام مسكين واحد طيلة ستين يوما وأن هذا يسقط الكفارة؛ فيقول في قوله تعالى: (فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامِ سِتِّينَ مَسْكِينًا) (المجادلة، 58/4) "قال قوم: هو نص في وجوب مراعاة العدد وعدم جواز إطعام مسكين واحد ستين يوما، ومنعوا تأويله قطعاً، ولكنه عندنا... أنه من الممكن أن يكون قد ذكر عدد المساكين لتبيين المقدار الواجب، فيكون معناه: فإطعام طعام ستين مسكينا، وليس هذا ممتنعاً في توسع لسان العرب"⁶³ فالإمام الغزالي يرد على من يقصر معنى الآية على إطعام ستين مسكينا بالعدد؛ بل يقول بجواز إطعام مسكين واحد ستين يوماً؛ والذي عوّل عليه في قوله بهذا الجواز هو التوسع في استعمال العرب للغة وهذا واضح من عبارته (وليس هذا ممتنعاً في توسع لسان العرب)؛ وإنما يصح هذا التأويل على أن العرب تراعي في كلامها الأهم، وعلى هذا الوجه من التأويل يكون الإطعام في قوله تعالى (فِإِطْعَامِ سِتِّينَ مَسْكِينًا) "مصدرًا عاملاً عمل الفعل، قد تعدى إلى مفعولين، والتقدير فإطعام طعام ستين مسكينا، وهذا الفعل مما يجوز حذف أحد مفعوليه ولهذا تم حذف أحد المفعولين الذي هو إطعام"⁶⁴ وهو بصنيعه هذا يكون قد قال بقول الأئمة الأحناف الذي يرون أن إطعام الطعام كله لمسكين واحد يُجزئه⁶⁵، ومخالفاً لإمام مذهبه الشافعي الذي لا يرى جواز ذلك إذ يرى أنه حتى وإن قام شخص بإطعام ثلاثين مسكينا في يوم واحد ضعف الكمية المتوجبة عليه أي بأن أطعمهم مدين مدين؛ فإن ذلك لا يُجزئه؛ لأن الله سبحانه وتعالى قد أوجب إطعام ستين مسكينا؛ وهذا يقتضي أن يكون

⁶¹ البَحْرُ الرائحة المتغيرة من الفم، أو الرائحة النتنة، انظر: لسان العرب، مادة (بحر). 220/1-221

⁶² انظر الغزالي، المستصفي، 186.

⁶³ انظر الغزالي، المستصفي، 199.

⁶⁴ انظر محمد بن علي المازري، إيضاح المحصول في برهان الأصول، ت: عمار الطالبي (تونس: دار الغرب الإسلام، ب، ت)، 401.

⁶⁵ محمد بن أحمد السرخسي، كتاب المبسوط، ت: خليل محي الدين الميس (بيروت: دار الفكر، 2000)، 16/7.

كل واحد من هؤلاء المساكين غير الآخر، ويستدل الإمام الشافعي على ذلك بقياس هذا على الشهود وغيرهم.⁶⁶ ويتضح لنا من خلال صنيع الإمام الغزالي أنه قد عوّل على الحذف في تأويله لهذا الموضوع من آيات الذكر الحكيم ويكون بذلك أيضا قد اتفق في مسألة أن الحذف صورة من صور توسع العرب في استعمالاتها مع سيبويه الذي سبق وأن ذكرنا أن معظم الاتساع عنده يقوم على الحذف⁶⁷، وكذلك مع ابن جني الذي يرى أن الحذف هو اتساع في الحقيقة.⁶⁸ وبعد قول الإمام الغزالي بجواز هذا التأويل والرد على من يمنعه ومن يقطع بطلان تأويله، يعود ليذكر الدافع الذي جعل الإمام الشافعي يقول بهذا القول أي إلى مراعاة العدد إذ يقول نقلاً عن الإمام الشافعي: "والشافعي يقول: من غير المستبعد أن يريد الشرع هذا؛ وهذا من أجل إحياء ستين مسكيناً وتبركا بدعائهم وتحصنا عن حلول العذاب بهم"⁶⁹ ثم يعقب الإمام الغزالي عليه بأنه لا دليل على بطلان هذا المقصود أيضاً؛ ولكن عند حمل الآية على هذا المعنى حينها تصير الآية نصاً غير قابلة للتأويل.

ومن بين المواضع التي اعتمد فيها الإمام الغزالي على ظاهرة التوسع أو التجوز في اللغة، وقوفه عند قول الشيخ أبي القاسم الكركاني إذ يذكر في كتابه المقصد الأسنى أن الشيخ الكركاني قد قال: "إن أسماء الله سبحانه وتعالى التسعة والتسعين تصير أوصافاً للعبد السالك"⁷⁰ فيقول تعليقاً على هذه المقولة بأن فيها توسعاً فيقول: "في اللفظ نوع من التوسع والاستعارة"⁷¹ ويعلل بأن صفة الله سبحانه وتعالى لا تصبح صفة للغير، ولكن يحصل للغير ما يتناسب وتلك الصفات؛ فالإمام الغزالي قد عتب على هذه المقولة التي يبدو من ظاهرها إشكال سببه التوسع والتجوز؛ فليس المقصود برأيه أن صفة الله سبحانه وتعالى تصبح كما هي صفة للعبد؛ بل يحصل للعبد من تلك الصفة ما يتناسب وتلك الصفة، ويستشهد على صحة رأيه هذا بالاستعمال؛ فيقول وهذا "كما يقال لمن حصل علماً من أستاذه أنه قد حصل العلم منه، ولكن في الحقيقة إنما يحصل للطالب مثل علمه لا علم الأستاذ ذاته؛ وإن ظنّ ظاناً أن المراد به غير الذي قلناه فهذا باطل قطعاً"⁷² فنرى أن الإمام الغزالي قد عوّل على الاتساع والتجوز في الاستعمال لتخريج الكلام بشكل يليق مع صفات الذات الإلهية لمن يرى بجواز إطلاق أسماء الله سبحانه وتعالى أو إطلاق بعض صفاته على الإنسان.

⁶⁶ انظر محمد بن إدريس الشافعي - رفعت فوزي عبد المطلب، الأم (المنصورة: دار الوفاء، 2001)، 717/6.

⁶⁷ سيبويه، الكتاب، 66/2.

⁶⁸ انظر ابن جني، الخصائص، 298/1/2.

⁶⁹ انظر الغزالي، المستصفي، 199.

⁷⁰ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ت. بسام عبد الوهاب الجبالي (قبرض: الجفان والجبالي، 1987)، 150.

⁷¹ الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 150.

⁷² الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 150.

وقريب من هذا نراه يحاول تأويل الاتحاد الذي لدى المتصوفة ويقوم بتخريج مقولتهم فيها بأنه "هو هو" بعد أن يقول بأن الاتحاد في أصله باطل وأما ما يُقال (هو هو) فإنما يتأتى هذا من طريق التوسع والتجوز اللائق بعبادات الشعراء والصوفية؛ الذين يسلكون هذا المسلك من الاستعارة من أجل تحسين موقع الكلام من الإفهام كما يقول الشاعر

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حلنا بدنا

فهذا القول مؤول ولا يمكن أن يكون المعنى المراد على أنه هو على التحقيق⁷³

هذا البيت منسوب للحلاج⁷⁴ الذي اختلف الناس في أمره فمنهم من بالغ بتعظيمه ومنهم من كفره⁷⁵؛ لكننا نرى الإمام الغزالي في كتاب آخر من كتبه قد خصص فصلاً طويلاً للحديث عن حال الحلاج وعن ألفاظه تلك، وحاول أن يجد له في تلك الألفاظ التي كان يستعملها والتي كانت تصدر عنه أعداءاً، وحملها كلها على محامل حسنة، وأولها وقد قال عن حالته تلك: إن هذا من فرط المحبة وشدة الوجد⁷⁶. فيتضح لنا من صنيع الغزالي هذا ومحاولته لتأويل كل ما يصدر عن شاعر متصوف نعتة بعضهم بالكفر؛ بل أفقته الفقهاء بإباحة دمه وتم إحراقه بالنار⁷⁷. أن الإمام الغزالي قد حاول أن يعتذر له عن بعض الألفاظ والإطلاقات التي كان يقولها؛ وكل هذا يحمل هذه الألفاظ والعبارات على جهة التوسع والتجوز في اللغة؛ والذي نراه -والله أعلم- أن الإمام الغزالي كان أهون عليه أن يتأول مثل هذه الألفاظ على أن يحكم بكفر قائلها إن كان يعلم منه صلاح الحال أو فرط الوجد والحب في الله سبحانه وتعالى.

ولكن وعلى الرغم من تقبل الإمام الغزالي لمثل هذا التجوز والتوسع الذي رأيناه لديه في تأويله لألفاظ الحلاج الذي خصص له فصلاً للاعتذار وتأويل ما صدر عنه من ألفاظ واستعمالات؛ نراه على النقيض لم يقبل القول بالتوسع لمجرد الاشتراك في السبب، وذلك خلال النقد الذي وجهه للفلاسفة في نسبة الفعل إلى الفاعل لمجرد العلاقة السببية؛ فقد علق في كتابه تحافت الفلاسفة على هذا بأن بؤب له بقوله "لا يقال الفاعل فاعلاً إلا على وجه الإرادة والاختيار"؛ وتحت هذا الباب نقد قول من يقول إن السراج هو الذي يفعل الضوء والشخص هو الذي يفعل الظل، وعلل ذلك بأن من يقول أو يدعي هذا أنه "قد جازف وتوسع في التجوز توسعاً خارجاً من الحد"⁷⁸ ويعلل الإمام الغزالي سبب رفضه لهذه المقولة بأن

⁷³ انظر الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، 152-153.

⁷⁴ الحسين بن منصور الحلاج، ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، ت. محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 158.

⁷⁵ شمس الدين ابن خلكان - إحسان عباس، وفيات الأعيان (بيروت: دار صادر، 1900)، 140/2.

⁷⁶ انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مشكاة الأنوار، ت. أبو العلا عفيفي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1964)، 57.

⁷⁷ ابن خلكان - عباس، وفيات الأعيان، 156/2.

⁷⁸ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحافت الفلاسفة، ت. سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1966)، 135.

من فعل هذا إنما قام بهذا اكتفاء بإطلاق الفاعل على من كان سبباً لحدوث أمر ما؛ ولكنه يرفض هذه الادعاء بأن الفاعل لا يُسمى فاعلاً مجرد كونه سبباً؛ بل لا بد أن يكون الفاعل سبباً لشيء ما على شكل مخصوص؛ وهذا التخصيص إنما يكون بالإرادة والاختيار؛ ويستدل على ذلك بأنه لا يمكن لأحد أن ينكر على من يقول أن الجدار والحجر والجماد ليس بفاعل؛ وإنما الفعل يكون للحيوان فقط؛ ثم يقول عن قوله هذا بأن هذا القول ليس كذباً⁷⁹. ثم نراه يشنع عليهم قولهم بأن للحجر والنار والحائط فعلاً؛ ويقول بأن كل ذلك محال.⁸⁰

فمن صريح عبارته (قد جازف وتوسع في التجوز توسعاً خارجاً من الحد) نرى بوضوح رد الإمام الغزالي لتحميل الفاعل معنى لا يتحملة وعدم جواز إطلاقه على ما لا يقوم بالأمر مختاراً مريداً؛ لمجرد الاشتراك العلة أو السببية ويرد على الفلاسفة قولهم هذا بأن إطلاق لفظ الفاعل على الشيء لا يكون إلا بوجه مخصوص؛ فالفاعل لا يطلق عليه اسم الفاعل لمجرد السببية؛ بل على أن يكون سبباً على صورة مخصوصة، ألا وهي الإرادة؛ فمن هنا نرى أن الإمام الغزالي قد وافق المعيار الذي أقره لنفسه وهو عدم تكلف الأمر والخروج عن الظاهر إن لم تكن هناك ضرورة أو مانع عقلي من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن يتم تأويل اللفظ أو تحميلة معنى يقتضيه الاستعمال في اللغة؛ فيرفض على ضوء هذا ما أثبتته الفلاسفة من فعل لمن ليس مختاراً مريداً.

فيما سبق أشرنا إلى بعض الألفاظ والاستعمالات التي صرح فيها الإمام الغزالي صراحة بمصطلح التوسع في اللغة وقد اشتملت كما رأينا على عدة وجوه وصور لهذا التوسع أو الاتساع في اللغة؛ ولكننا عند النظر في مؤلفات الإمام الغزالي رأينا استعماله لمصطلح متقارب مع مصطلح الاتساع أو التوسع وهو التجوز في اللغة وقد جعله الإمام الغزالي مرادفاً للتوسع حين قال: " وهذا لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز"⁸¹ فيتضح لنا من عبارته هذه أنه جعل التوسع والتجوز كالشيء الواحد، وبناء عليه رأينا أن نورد بعض المواضع التي قال فيها الإمام الغزالي أن هذا ممكن من باب التجوز في اللغة أو المواضع التي اتكأ الإمام الغزالي على التجوز في اللغة؛ لتأويل بعض الألفاظ أو تخريجها بتخرجات تتناسق واللغة العربية

لقد عوّل الإمام الغزالي على التجوز في اللغة في أثناء حديثه عن الخلاف الحاصل فيما إن كان الإيمان والإسلام مترادفين أو متغايرين؛ فبعد أن يعرض لهذا الخلاف يلخص رأيه بأن الاستعمال لهما هو الحاكم في هذا الخلاف؛ إذ يقول: "والاستعمال لهما على الترادف والتداخل والاختلاف ليس خارجاً عن طريق التجوز في اللغة"⁸² فنرى أن الإمام الغزالي قد اعتمد على ظاهرة التجوز في اللغة والتي كما قلنا إنها من باب التوسع في الاستعمال لديه؛ فنراه يعوّل عليها للخروج من الخلاف، والأهم من هذا أنه قد عوّل أكثر على الاستعمال في تحديد دلالة ومعنى لفظي الإسلام والإيمان؛ فأقر أولاً أن

⁷⁹ انظر الغزالي، *تحافت الفلاسفة*، 135.

⁸⁰ انظر الغزالي، *تحافت الفلاسفة*، 135.

⁸¹ الغزالي، *المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى*، 152.

⁸² انظر أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - موسى محمد علي، *قواعد العقائد* (لبنان: عالم الكتب، 1985)، 241.

بينهما بعض الفروق الدلالية؛ ولكن الاستعمال لا يمنع من استخدامها مترادفين أو مختلفين وهذا كله من باب التجوز في اللغة والاستعمال.⁸³

فالإمام الغزالي بقوله هذا يكون قد خالف أئمة الأشاعرة الذين قالوا بالمغايرة بين الإيمان والإسلام لتغاير مدلولهم اللغوي⁸⁴، بل وذكر صاحب جوهر التوحيد أن هذا الرأي هو مذهب جمهور الأشاعرة إذ يقول: "ولما كان الإيمان والإسلام لغة متغايري المدلول ... ذهب الجمهور من الأشاعرة إلى تغايرهما"⁸⁵ في حين إن القاضي عبد الجبار من المعتزلة قد قال بترادفهما لانتقال دلالتهم اللغوية إلى الدلالة الشرعية فيقول: "المؤمن من الأسماء التي نقلت من اللغة إلى الشرع، وكذلك المسلم، فأصبح وكأنه لا فرق بينهما إلا من جهة اللفظ"⁸⁶ ويستدل القاضي على ذلك فيقول: "الإسلام هو الشرعي لا اللغوي؛ لأنه لو أريد به المعنى اللغوي لأصبح في أعمال الكافر- ما يجب أن يقبل كالصلاة مثلا"⁸⁷ فيكون الإمام الغزالي بذلك متقاربًا من القاضي في وجهة النظر هذه؛ إذ الفيصل بينهما هو الاستعمال؛ فالغزالي يرى أن الاستعمال يحتل الاختلاف والتداخل والترادف أيضا؛ والترادف هو ما قال به القاضي عبد الجبار من المعتزلة.

وقد عوّّل الإمام الغزالي على التجوز في الاستعمال اللغوي محاولاً تفسير معنى حبّ الله لعباده؛ في قوله تعالى (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) (المائدة 54/5) فيقول إن حبّ العبد لله عز وجل حقيقة لا مجاز؛ لأن المحبة في وضع اللغة تطلق تعبيراً عن ميل النفس إلى الشيء الموافق للنفس⁸⁸، أما محبة الله للعبد فيرى أنه من غير الممكن أن تكون بهذا المعنى مطلقاً؛ فالأسماء إذا ما أطلقت على الله عز وجل وعلى غيره لم تطلق بمعنى واحد مطلقاً... فالأصل أن واضع اللغة قد وضع هذه الأسماء للخلق أولاً لأنها أسبق للفهم من الخالق وأسبق للعقول؛ وهكذا أصبح استعمالها في حق الخالق عز وجل من باب التجوز والنقل... فالمحبة منه سبحانه وتعالى مؤولة.⁸⁹ فيكون الإمام الغزالي في تأويله لحب الله للعباد قد قال بأن ذلك من باب التجوز والتوسع في اللغة؛ وغرضه من ذلك كله تنزيه الله سبحانه وتعالى عن المشابهة بينه وبين الخلق.⁹⁰

⁸³ الغزالي - علي، قواعد العقائد، 241-243.

⁸⁴ أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (القاهرة: مكتبة الأزهرية للتراث، 2000)، 56.

⁸⁵ انظر محمد بن محمد بن أحمد السنباوي الأزهرى، حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد) بيروت: دار الكتب العلمية، ب، ت، 95-96.

⁸⁶ انظر أحمد القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ت. عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1996)، 705.

⁸⁷ انظر أحمد القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ت. عدنان زرزور (القاهرة: دار التراث، 1969)، 1/220-221.

⁸⁸ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - بدوي طبانة، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، 1982)، 4/327.

⁸⁹ انظر الغزالي - طبانة، إحياء علوم الدين، 4/327-328.

⁹⁰ انظر الغزالي - طبانة، إحياء علوم الدين، 4/328.

الخاتمة:

يتضح لنا في ختام هذه الدراسة أن العلماء على اختلاف مشاربهم نحاة أو بلاغيين أو لغويين قد اهتموا بظاهرة التوسع أو الاتساع فكما رأينا قد التفت لها العلماء من لدن سيبويه وذكروا أن هذا من عادة العرب في الكلام والتخاطب؛ ولهذا وردت هذه الظاهرة في مختلف المجالات في التراث اللغوي؛ وقد جاءت هذه الدراسة لتسليط الضوء على هذه الظاهرة اللغوية لدى علم من الأعلام وحجة الإسلام الإمام أبي حامد الغزالي؛ وبعد استقراء مؤلفات العلامة الغزالي وتتبع المواضيع التي تم ذكر التوسع أو التجوز لديه توصل هذا البحث إلى عدة نتائج يمكننا أن نجملها على الشكل الآتي:

- 1- لم يكن الإمام الغزالي من المنكرين لهذه الظاهرة ولم يكن من المتساهلين بها؛ بل كان نهجه في التعويل والاعتماد على هذه الظاهرة منضبطاً ووفقاً لمعيار ارتضاه لنفسه وسار عليه في تأويل ما جاء على هذه الصورة من الألفاظ والأساليب القرآنية
- 2- كان الإمام الغزالي مدرّكاً لأهمية هذه الظاهرة اللغوية؛ وكان يشدد على أن يكون من يتصدى لتأويل الذكر الحكيم أو تفسيره أن يكون مطلعاً على استخدامات العرب وتوسعها في الاستعمال.
- 3- كان المعيار الأهم والذي عوّل عليه في تأويل الألفاظ التي حصل فيها نوع من التجوز أو الاتساع أن يكون ذلك مما تقبله العربية ومما يقول به أهل اللغة ومما يستسيغه أبناؤها؛ والذين كانوا هم الصحابة كما رأينا.
- 4- لم يقل الإمام الغزالي بالتوسع أو التجوز إلا بعد قيام دليل عقلي يمنع من حمل المعنى على الظاهر.
- 5- جعل الإمام الغزالي ما يعرف من التوسع والتجوز باستقراء اللغة، واستقراء ضروب الاستخدام في اللغة أكثر مما يعرف بالنقل؛ ليتضح لنا مدى اهتمامه الكبير بالاستعمال اللغوي، ومدى إدراكه لأهمية الاستعمال في تحديد معاني ودلالات الألفاظ.
- 6- عوّل الإمام الغزالي في أكثر من موضع؛ وفي أكثر من مؤلف من مؤلفاته على هذه الظاهرة؛ واتكأ عليها ليرجح رأيه ما أو ليقول بجواز رأي فقهي أو كلامي أو معنى تصوفي؛ حتى وإن خالف بهذا الرأي الذي يقوله مشايخه وأئمة كما رأينا في أكثر من موضع.

Kaynakça

- Atiyye, Üsâme Muhammed. “Zâhîretü'l-ittisâ' fi terakibi'l Arabiyyeti”. Dârülulûm 33/33 (2013).
- Bakillânî, Ebû Bekr el-. el-İnsâf fîmâ Yecibü İ'tikâduhu ve Lâ Yecûzü el-Cehle bihi. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- Cürcânî, Abdülkâhir el-. Esrârü'l-belâga. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1991.
- El-Gavl, Atiyye Nayif Abdullah. el-İttisâ' al-Lugaviyye. Amman: Dar el-Biruni, 2008.
- Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd el-. Meâni'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 2. Basım, t.s.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. el-Mağsadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Kıbrıs: el-Câbî, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl. thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. Feğâ'ihu'l-Bâtıniyye ve fezâ'ilü'l-Müstazhiriyye. thk. Muhammed Ali Kutub. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1422.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn. thk. Bedevî Tabane. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1982.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. Qânûnü't-te'vîl. thk. Muhammed es-Süleymânî, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. Qavâ'idü'l-'akâ'id. thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 2. Basım, 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. Mecmû'atü resâ'ili'l-İmâm el-Ğazzâlî. Beyrut: Darul Fikir, 1416.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. Mişkâtü'l-envâr. thk. Ebü'l-Alâ Afîfi. Kahire: Daru'l-kavmiyye, 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. Tehâfütü'l-felâsife. thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dârü'l-Maârif, 4. Basım, 1966.
- Ḥallâc, Ebü'l-Mugîs el-Hüseyn b. Mansûr el-. Şerḥu Dîvânî'l-Ḥallâc. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

- İbn Cinnî, Osman. el-Ḥaşâ'îş. thk. Abdü'l-Hamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1429.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. eş-Şâhibî fî fîkhi'l-luğa. thk. Muhammad Ali Beydoun, 1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. Mücmelü'l-luğa. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1986.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn. Vefeyâtü'l-a'yân. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dar-ı Sâdır, 1900.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. Lisânü'l-'Arab. thk. Abdullah el-Kebîr. Kahire: Dârülmaârif, t.s.
- İbnü'l-Esir, Ziyâeddin. el-Meşelü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî. el-Uşûl fî'n-naḥv. thk. Abdülhüseyn el-Fetlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. Müteşâbihu'l-Kur'ân. thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1969.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. Şerhu Usûli'l-Hamse. thk. Abdülkerim Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-. el-'Umde fî meḥâsini's-şî'r ve âdâbih. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-cil, 5. Basım, 1987.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ el-. el-Külliyât. thk. Adnân Dervîş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.s.
- Matlub, Ahmed. Mu'cemü'l-Mustalahati'l-Belagiyye ve Tatavvuruha. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 2. Basım, 2007.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî el-. İzâḥu'l-maḥşûl min Burhâni'l-uşûl. thk. Ammâr et-Tâlibî. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2001.
- Muhammed b. Muhammed, el-Ezherî. Haşiyetü'l-Emir Ala-Şerh-i Abdisselam Ale'l-Cevhere Fi'l-Tevhid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.
- Mübârek, Muhammed el-. Fikhü'l-Luga ve Hasaisü'l-Arabiyye. Dımaşk: Dımaşk Üniversitesi, 2. Basım, 1964.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-. el-Kâmil fî'l-edeb. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Daru'l Fikri'l Arabi, 3. Basım, 1997.
- Münccid, Muhammed Nureddin el-. İttisâü'd-Delale fî'l-hitabi'l-Kur'ani. Dımaşk: Darul Fikir, 2010.

- Mütevekkil, Ahmed el-. el-Menh'l-Vazifi fi'l-fikri'l-lugaviyyi'l-Arabî. Rabat: Darulaman, 2006.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik es-. Fıkhü'l-Luga ve's-Sirru'l-Arabiyyeti. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme. el-Mebsût. thk. Halîl el-Meys. Beyrut: Darul Fikir, 2000.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber. el-Kitâb. thk. Abdüsselam Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1988.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-. el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü li'l-Kitâb, 1974.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. el-Üm. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. Mansûre: Daru'l Vefa, 2001.
- Tabâne, Bedevî. Mu'cemu Belagati'l-Arabiyye. Riyad: Daru'l er-Rifâî, 3. Basım, 1988.
- Ulvî, Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrâhim. et-Tıraz li-esrari'l-belaga ve ulûmi'l-i'câz. Beyrut: el-Mektebetü'l'Asriyye, 1423.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. el-Keşşâf 'an ḥakā'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vîl. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

The phenomenon of Linguistic expansion and al-Imâm al-Ghazâlî's dependence on it in his interpretations.

Assist. Prof., Ahmed Nureddin KATTAN

Extended Summary

Linguists, rhetoricians, grammarians, and philosophers of law have all given the topic of language expansion a great deal of attention. If we look for this phenomenon in the writings of the traditional Arabic language, we will see it in the linguistics, rhetoric, and syntax books. For this reason, the term expansion as well as the phenomena of expansion have been employed in various linguistic fields. The goal of this research is to provide a broad overview of the expanding phenomena without limiting it to a particular field. Otherwise, it deserves to be explained as a general phenomenon and a characteristic of Arab discourse that includes it all in fields such as syntax, language, and rhetoric, as well as as an ancient and modern linguistic phenomenon that linguists, Syntaxians, and rhetoricians paid attention to but that remained theoretical without even being applied to texts. It also seeks to shed light on the extent to which Imam Al-Ghazali observed this phenomenon in his interpretations and to show the extent of his reliance on it in various places in his writings.

At the beginning of this article, we talked about the term linguistic expansion and its implications for linguists of all kinds. To see how each linguist dealt with this linguistic term and how he defined it according to his field of knowledge in which he specialized and wrote a number of works in this field. And in this section of the study, we analyzed this linguistic term, and then we concluded that this phenomenon was mentioned in different definitions in every science of language; Then we mentioned how scholars of Syntax dealt with this phenomenon and how they defined it and what are the forms that they mentioned that the expansion of the language may come to it.

After that, we touched on what the linguists said about this phenomenon and the extent of the closeness between them and the grammarians in this phenomenon, and we mentioned how they emphasized the importance of knowing this phenomenon to know what is meant by Allah's speech, and we mentioned that the most important thing in this phenomenon, in their opinion, is confidence in understanding the addressee and knowing That he is able to understand the intended meaning of this discourse or speech, and in this section, we also mentioned the opinions of rhetoric scholars and the differences between their definitions of this term; As it becomes clear to us that this term in the science of rhetoric has been used for several meanings and to denote several things.

As for the second part of this study, the phenomenon of the linguistic breadth of Imam Al-Ghazali was discussed. In this part of the study, we first talked about the limits of linguistic expansion in the phenomenon that Imam Al-Ghazali believes is a lot of occurrences in the Arabic language and no one can limit it. Then we mentioned his opinion that this phenomenon must be taken into account in the interpretation of the verses of the Holy Qur'an, which were received in a form of broadening, which is a feature of the Arabic language and one of its features that must be taken into account during the interpretation for fear of breaching the meaning.

After consideration, we reached the criterion approved by Imam Al-Ghazali to carry the meaning to the linguistic breadth; And his criterion of interpretation, as it became clear to us through his sayings, is based on two principles: the first: that reason or sight indicates the invalidity of the will of the apparent meaning of speech; The second: that the speech should be carried with a meaning appropriate to the language.

We also concluded that his criterion for assigning meanings to words that are not indicated by the mind; is that their way is by knowing the aspects of linguistic use. As he believes that this method of knowing linguistic usage is the strongest way to know the load of words with meanings that are not indicated by the mind.

As for the third section of this study, we have dedicated it to mention the places in which Imam Al-Ghazali explicitly said that it is a matter of linguistic breadth,

After that, we analyzed those places to determine the type of breadth that Imam Al-Ghazali said, was it a grammatical, linguistic, or rhetorical breadth, and the extent of his agreement in what he went to with what scholars said in those fields of knowledge and the comparison between his opinion and their opinion to determine whether it was what he went. In this section, we also mentioned how Imam Al-Ghazali relied on this phenomenon in interpreting some Quranic verses, and how in some places he contradicted the scholars of his theological or jurisprudential doctrine of thought.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, ta'weel, al-Imām al-Ghazālī, linguistic phenomenon, linguistic expansion.

Osmanlı Dönemi Mısır Hac Kafilesi Kutlamaları

Celebrations of The Ottoman Period Egyptian Hajj Trailer

Doktora Öğrencisi, Hasan YAVUZ

Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Uludağ University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic
hasanyavuz16@hotmail.com
[0000-0003-2156-4828](https://orcid.org/0000-0003-2156-4828)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
29 Kasım / November 2022			07 Mart / March 2023	15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Yavuz, Hasan. "Osmanlı Dönemi Mısır Hac Kafilesi Kutlamaları", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 304-330.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1211994>.

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

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

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

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

Osmanlı Dönemi Mısır Hac Kafilesi Kutlamaları

Öz ► Bu çalışmada, Osmanlı dönemi Mısır hac kafilesinin gönderilmesi ve dönüşü esnasında yapılan kutlamalar ele alınmıştır. Hac ibadetinin Müslümanlar nezdindeki yeri ve hac yolculuklarının zorlukları bu kutlamalara ayrı bir önem katmıştır. Abbasiler döneminde başlayan kutlamalarda siyasi istikrarsızlık nedeniyle devamlılık sağlanamamıştır. Asıl şekline Memlükler döneminde kavuşan bu kutlamalar belirli bir düzene girmeye başlamıştır. Memlükler, Haremeyn'e ve hacılara hizmet etmede gayret sarf etmişler ve bazı dönemler aksasa da her yıl Kâbe örtüsü ve surre gönderilmesine önem vermişlerdir. Bunların ardından Osmanlı Devleti, Memlüklerden aldığı bu kurumları daha da geliştirmiş ve devamlı hale getirmiştir. Özellikle Kâbe örtüsü ve surrenin hac kafilesiyle beraber gönderildiği kutlamalar daha coşkulu olmuştur. Bu kutlamalar esnasında askeri geçit törenleri yapılmış ve o gün resmi tatil ilan edilmiştir. Dervişler, talebeler ve farklı birçok grup bu kutlamalarda yer almış ve Osmanlı Devleti bu kutlamalar için ciddi oranda bütçe ayırmıştır. Mısır'da yapılan kutlamalara Mısır hıdiviyle beraber birçok devlet adamı da katılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Afrika, Mısır, hac, kutlama, Kâbe örtüsü

Celebrations of The Ottoman Period Egyptian Hajj Trailer

Abstract ► In this study, we discussed the celebrations which held during the sending Egyptian hajj off and welcoming them in the Ottoman period. The challenges of the journey of the hajj and the significance of itself in the eye of Muslims have added a special importance to these celebrations. Celebrations that started during the Abbasid period could not continue due to political instability. These celebrations, which took their original form during the Mamluks period, began to enter a certain order. The Mamluks made an effort to serve the Haremeyn and the hajji and gave importance to sending the Kaaba cover and surre every year, even if some periods were interrupted. After these, the Ottoman State further developed and sustained these institutions, which it received from the Mamluks. Especially the celebrations where the Kaaba cover and the surre were sent together with the hajji caravan were more enthusiastic. During these celebrations, military parades were held and that day was declared a public holiday. Dervishes, students, and many different groups took part in these celebrations and the Ottoman State allocated a significant budget for these celebrations. Along with the Khedive of Egypt, many statesmen participated in the celebrations held in Egypt.

Keywords: Islamic History, Africa, Egypt, hajj, celebration, kiswah

Giriş

Hac, içinde pek çok zorluğu barındırmasına rağmen Müslümanların önem verdiği bir ibadet olduğundan tarih boyunca hacıların yolculuğa çıkışları ve dönüşleri coşku içinde kutlanmıştır. Bu uygulamalar ilk olarak Abbasiler döneminde devlet eliyle Bağdat'ta yapılmaya başlanmış fakat düzenli bir hale gelmemiştir. Bu dönemde Bağdat, farklı bölgelerden gelen ve genellikle çadırlarda ikamet eden hacıların dolup taşmaktadır. Abbasiler, sayıları binleri bulan hac kafilelerini karşılayarak onlara çeşitli ikramlarda bulunmuş ve kafileler Bağdat'tan hareket

ettiği esnada ve geri döndüklerinde törenler yapmışlardır.¹ Hacıların uzun süren yolculuk sonrasında yorgun bir şekilde şehre girmeleri uygun görülmemiştir. Bu nedenle kervan son olarak Bağdat yakınlarındaki Yasiriyye’de konaklamaktaydı. Bazı halifeler özellikle doğuya gidecek hacıları huzuruna kabul ediyordu. Hatta Halife el-Kadir (991-1031) oğlunu veliht ilan etmek için hacı karşılama şenliklerini beklemişti.² Kutlamalar sebebiyle Abbasi sarayında özel çalışmalar yapılıyor, hediyeler ve gerekli yerlere dağıtılmak üzere kaftanlar hazırlatılıyor, törenlere katılanlara şeker ve küçük hediyeler ikram ediliyordu.³

Hac kabilelerine yönelik kutlamalar Memlükler döneminde daha da zenginleşmeye ve kurumsallaşmaya başlamıştır.⁴ Bu bağlamda ilk adımları Sultan Zahir Baybars (1260-1277) atmıştır.⁵ Hac kervanı mahmil⁶ ile yola çıkmadan önce gece gündüz Kahire caddelerinde gezdirilerek büyük bir coşkunun yaşanması sağlanıyordu.⁷ Mahmil gece gezdirildiğinde sokaklar aydınlatılmış, dükkânlar süslenmiş ve halk da bu kutlamalara katılmış, özellikle de diğer Müslüman devletlerden gelen devlet adamları ve tüccarlara bu kutlamalar izlettirilmiştir.⁸ En şatafatlı kutlamalar ise Memlük sultan hanımlarının katıldığı hac kervanları için yapılanlar olmuştur.⁹

Memlükler döneminde törenler başlamadan üç gün öncesinden halka ilan edilmekte, esnaf dükkânlarını ipek halılarla döşeyerek törene hazırlık yapmaktadır.¹⁰ Kahire sokaklarında yapılan bu kutlamalarda, havai fişekler patlatılmakta ve bando takımı bazı kutlama müziklerini

¹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ibnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem* (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1995), 15/26.

² Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 361.

³ Mustafa Demirci, “Abbâsiler Döneminde Haremeyn’in İmarı ve Hac Tecrübesi”, *Hac Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 91-131.

⁴ Burak Gani Erol, “Memlükler Zamanında Mısır Mahmili”, *Türkiyat Mecmuası* 29/1 (2019), 45-80.

⁵ Bu kutlamaların Şecerüddür zamanında başlamış olduğu da ifade edilmektedir. Ömer Ali Abdurrahman Huseyin, “Tarik'ul-haccı ve'l-mahmil'uş-şerifi min'el-Kahireti ile Mekke” (Mü'temiru Tarik'ul-Haccı fi Afrika, Hartum, 2016), 7/169-176.

⁶ Mahmil surrenin konulduğu, develere yüklenen bir çeşit vasıta. Bkz. Şit Tufan Buzpınar, “Surre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009), 37/568,

⁷ Ahmed Reşidi, *Hüsni's-safa ve'l-ibtihac bi-zikri men vulliyi imarete'l-hac* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1980), 150.

⁸ Cihan Yüksel Muslu, *Osmanlılar ve Memluklar İslam Dünyasında İmparatorluk Diplomasisi ve Rekabet*, çev. Zeynep Rona (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 92.

⁹ Kathryn Johnson, “Soylu Hacılar: Memlük Anlatılarında Havend el-Kübra'nın Hac Yolculuğu”, çev. Hilal Cemile Tümer, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/2 (31 Ağustos 2019), 295-309.

¹⁰ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed Kalkaşendi, *Subhü'l-a'şa fî sinaati'l-inşa* (Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Mısriyye, 1922), 4/57.

çalmaktadır.¹¹ Mahmilin önünde vezirler, dört mezhebin baş kadıları, devlet adamları ve ilim adamları özel elbiseleriyle yürümektedir.¹² Hac kervanıyla ilgili büyük şenlikler recep ayında başlamakta ve şevval ayının ortasında kafilenin mahmil eşliğinde gönderilmesiyle devam etmektedir. Ayrıca hac sonrasında kafilenin Mısır'a dönüşü esnasında da kutlamalar yapılmaktadır.¹³

Kahire'de yapılanlara ek olarak hac kafilesinin güzergâhı üzerinde bulunan bazı merkezlerde de törenler düzenlenmekte ve havai fişekler atılmaktadır.¹⁴ Halkın geniş katılımıyla şenliklerin yapıldığı önemli merkezlerden biri de Şam'dır.¹⁵ İbn Battûta (ö. 1368), recep ayında mahmilin gezdirilmesi esnasında yapılan bu kutlamaların herkesi büyük bir şevk ve heyecana gark ettiğini ifade etmiştir.¹⁶ Bu kutlamalarda kırmızılar giyinmiş mızraklı süvariler gösteriler yapıyor ve bazı Memlûk askerleri nefit kullanarak bireysel maharetlerini sergiliyorlardı.¹⁷ Mısır dışında kutlamaların yapıldığı önemli merkezlerden biri de siyasî ve iktisadî olarak Mısır'a bağlı olan Mekke idi. Mekke ayrıca hac kervanlarının nihaî hedefiydi. Bu nedenle Mısır hac kervanlarının gelmesiyle şehirde havai fişekler atılarak merasimler düzenlenmiş, kafile büyük sevinç gösterileriyle karşılanmıştır.¹⁸ Hac kafilesinin dönüşü esnasında Mısır sultanları hac emirini yine törenlerle karşılar ve ona hilat giydirirlerdi. Nitekim Sultan Kansu Gavri (1501-1516) 1516 yılı haccında hac emiri olan Alan'a giymesi için hilat takdim etmiştir.¹⁹

¹¹ Celâleddin Süyûtî, *Hüsnü'l-muhadara fî ahbari Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967), 2/297.

¹² Kalkaşendi, *Subhü'l-A'ş'a fî Sinaati'l-İnşa*, 4/58.

¹³ Aşur, *el-Müctemai'l-Mısri fî Asrı Selatini'l-Memalik*, 200.

¹⁴ Dört yerde büyük havai fişek atışları yapılırdı. Birketü'l-Hac, Yenbu, Mekke'ye girişte ve dönüş esnasında Akabe'de yapılırdı. Zeynüddin Abdülkadir b. Muhammed b. Abdilkadir el-Ceziri el-Ensârî el-Hanbeli Ceziri, *ed-Dürerü'l-Feraid fî Ahbari'l-Hac ve Tariki Mekketi'l-Muazzama* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/214.

¹⁵ Ceziri, *ed-Dürerü'l-feraid*, 2/1025.

¹⁶ İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, 54.

¹⁷ İbn Tagrıberdi, mızraklı memlûk askerlerinin mahmilin sultana ve halka arzı sebebiyle yapılan kutlamalar esnasındaki bu askerî manevraların Sultan Mansur Kalavun döneminde başladığını, bundan öncesinde de yine askerî törenler olduğunu ancak içerik ve mahiyet bakımından farklı olduklarını kaydeder. Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Tagrıberdi İbn Tagrıberdi, *en-Nücümü'z-zâhire fî mü'lûki Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Şeltut - Cemaleddin Şeyyal (Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1972), 7/263.

¹⁸ Adnan Kara, "Memlûkler Döneminde Hac İbadeti Uygulamalarına Genel Bir Bakış", *Hac Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 159-192.

¹⁹ Ebü'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed İbn İyas, *Bedaiü'z-zuhur fî vekai'd-duhur*, thk. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1983), 5/9.

Geleneksel hâle gelmiş olmakla birlikte olumsuz hava şartları nedeniyle zaman zaman kutlamaların yapılamadığı da görülmüştür. Gerçekten de 1357 yılında şiddetli yağış, 1361 yılında ise dondurucu soğuk halkın şenliklere katılımını engellemiştir.²⁰

Abdülaziz Bey'in *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri Toplum Hayatı*, Dünder Alikılıç'ın *İmparatorluk Seremonisi: Osmanlı'da Devlet Protokolü ve Törenler*, Esad Efendi'nin *Osmanlılarda Töre ve Törenler (Teşrifat-ı Kadime)*, Ali Seydi Bey'in *Teşrifat ve Teşkilatımız*, Münir Atalar'ın *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları* adlı eserler Osmanlı'da yapılan törenler ve kutlamalar hakkındaki genel eserlerdir. Fakat hac kafilesi kutlamalarını müstakil ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma ise Mısır hac kafilesi törenlerini müstakil olarak ele almaktadır.

1. Osmanlı Devleti Hac Kafilesi Törenleri

Osmanlı Devleti'nin merkezi olan İstanbul'da surre merasiminin ayrıntıları belirlenmiş olup yapılacaklar teşrifat defterlerine kaydedilmiştir.²¹ Genellikle Recep ayının 12. gününde surre göndermek gelenek haline geldiğinden bir gün önceden dârüssaâde ağası tarafından defterdar, reîsülküttâb ve nişancı davet edilmekte²² ve surre alayının hazırlanması dârüssaâde ağasının gözetiminde yapılmaktadır.²³ Surre merasimi kubbealtının önünde yapılmakta ve padişah gerekli gördüğü kimselere burada ihsanlarda bulunmaktadır.²⁴ Resmî elbiselerini giymiş olarak saraya gelen davetliler padişahın kubbealtına gelmesini beklemekte²⁵ ve padişah surre eminine samur kürk giydirmektedir.²⁶ Daha önce sadrazamın önünde düzenlenen surre keseleri ile padişahın Mekke şerifine hitaben yazdığı mektup padişahın huzurunda mühürlenmekte ve surre eminine teslim edilmektedir.²⁷ Yemekler pişirilerek şeyh, imam ve devlet görevlilerine ikram edilmektedir. Fakir fukaraya sadakalar dağıtılmakta, dualar edilmekte, Kur'anlar okunmakta ve surre eminine surre devesi teslim edilmektedir.²⁸ Bununla

²⁰ İbn Kesir, *Büyük İslâm Tarihi: el Bidaye Ve'n-Nihaye*, 1994, 14/437.

²¹ Buzpınar, "Surre", 37/568.

²² Esad Efendi, *Osmanlılarda Töre ve Törenler (Teşrifat-ı Kadime)*, ed. Yavuz Ercan (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1979), 33.

²³ İlyas Ağa, *Tarih-i Enderun Letaif-i Enderun (1812-1830)*, ed. Cahit Kayra (İstanbul: Güneş Yayınları, 1987), 83.

²⁴ BOA, *Yıldız Perakende, Başkitâbet Dairesi Evrakı [Y.PRK.BŞK]*, No. 66, Gömlek No. 110.

²⁵ Murat Akgündüz, "Surre-i Hümayûn Geleneği ve İslâm Toplumunu Kaynaştırmadaki Rolü", *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İzmir, 2005), 12/107-114.

²⁶ İlyas Ağa, *Tarih-i Enderun*, 107.

²⁷ Ali Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilatımız*, ed. Niyazi Ahmed Banoğlu (İstanbul: Tercüman Gazetesi, ts.), 153.

²⁸ Dünder Alikılıç, *İmparatorluk Seremonisi: Osmanlı'da Devlet Protokolü ve Törenler* (İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları, 2004), 158.

beraber Mekke şerifi vb. kimselere verilecek samur kürk, reîsülküttâbın önünde kaftan ağasına takdim edilmektedir.²⁹

1820'den sonra Topkapı sarayından surre alayı gönderilmeye başlaması üzerine kızlar ağası, İmrahor Ağa'nın getirdiği mahmil devesinin yularını tutarak padişahın önünden geçirmektedir.³⁰ Dârüssaâde ağası ve Haremeyen evkafı memurları surre devesiyle beraber halkın katılımıyla İstanbul sokaklarında dolaşmakta ve bu esnada Kur'an okunmakta, tekbir ve salavatlar getirilmektedir. Surre, develere yüklenmekte, etraflarında askerler olduğu halde Kireç İskelesi'ne geçilmektedir.³¹ Surre-i hümayûnu, Beşiktaş Kireç İskelesi'nden Üsküdar'da Paşa Kapısı'na taşımak için tersaneden bir çektiri gemisi seher vakti iskelede hazır bulunmak üzere kaptan paşaya bir emir yazılmaktadır.³²

Şam'da da Kahire'de gerçekleştirilen gibi gösterişli hac kafilesi alayları yapılmaktadır. Şam kervanı hareket ettikten sonra Maan ve yol güzergâhındaki bazı yerlerde de alaylar düzenlenmektedir.³³ Süleyman Şefik, mahmille beraber Şam'dan hareket etmeden dört beş gün önce sancak alayı yapıldığını, bu alayın ramazan ayının 25'ine tesadüf ettiğini ifade etmektedir. Halkın katıldığı bu alayda askeri bando eşliğinde büyük gösteriler yapılmakta, asker ve umera resmi elbiseleriyle bu gösterilere katılmaktadır.³⁴

Son yüzyıllarda hac alaylarında bazı değişiklikler yapılmış, surreler meşin keselere konulmuş ve keselerin konulduğu sandıklar keçi derisinden yapılmaya başlamıştır.³⁵ Ayrıca surrenin ihraç edildiği ay değiştirilerek şaban ayında gönderilmiştir.³⁶

1590'dan itibaren hac kafilesinin Şam'a ulaştığı haberini müjdecibaşı aracılığıyla Divan-ı Hümayûna bildirilmesi üzerine hacıların sağ salim hac görevini yerine getirmelerine bir şükran olarak İstanbul'da mevlid alayı yapılmaktadır. Bu tören aynı zamanda Hz Peygamber'in doğum günü olan rebiyülevvel ayının 12. gününe rasgelmesiyle ayrı bir önem kazanmakta ve padişahın da katılımıyla bir bayram havasında kutlanmaktadır. Mekke şerifinin gönderdiği name ve hac

²⁹ Esad Efendi, *Osmanlılarda Töre ve Törenler*, 33.

³⁰ İlyas Ağa, *Tarih-i Enderun*, 83.

³¹ Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilatımız*, 154.

³² Esad Efendi, *Osmanlılarda Töre ve Törenler*, 33.

³³ Ahmed Salahaddin Bey, *Kâbe Yollarında Surre Alayı Hatıraları*, ed. Yusuf Çağlar - İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 45.

³⁴ Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnamesi*, 50.

³⁵ Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilatımız*, 154.

³⁶ Surrenin deniz yoluyla gönderilmesi üzerine hac kervanı şaban ayında yola çıkarılmaya başlamıştır. BOA, *İrâde Mâbeyn-i Hümayûn [İ.MBH]*, No. 6, Gömlek No. 1329.

emirinin hac yolcularının durumunu bildiren mektubu da bu kutlamada padişaha takdim edilmektedir.³⁷

2. Mısır Hac Kafilesi Kutlamaları

Osmanlı Devleti, Hicaz ve Mısır'ı almadan önce de hac kafilesi göndermeye başlamış ve bunun için kutlamalar yapmıştır. Bu kutlamalar asıl görkemine Hicaz ve Mısır'ın alınmasıyla kavuşmuştur. İstanbul, Şam ve Kahire sokaklarında hac kabilelerinin gidiş ve dönüşleri esnasında Osmanlı döneminde büyük şenlikler yapılmıştır.³⁸ Bu törenlerden surre-i hümayûnun konulduğu devenin yola çıkarılmasıyla yapılan törenlere surre-i hümayûn alayı veya bu uygulamaya surre ihracı da denilmiştir.³⁹ Bu şenlik ve kutlamaların en büyüğü Mısır'da hac kafilesi Kahire'den hareket etmeden önce ve Hicaz'dan dönüşleri esnasında yapılandır.⁴⁰ Sultan Zahir Baybars zamanından beri düzenli yapılmakta olan bu törenler 1517'de Mısır'ın Osmanlı Devleti tarafından alınmasıyla daha düzenli yapılmaya devam etmiştir. İbn İyas (ö. 1524), 1517 yılında Mısır hac kabile alayının⁴¹ Kâbe örtüsüyle beraber, memurların ileri gelenleri, tüfekli iki bin Osmanlı askeri, önde iki davul, iki zurna olduğu halde Kahire sokaklarında gezdirildiğinden bahsetmiştir.⁴² Bu gösteriler çok meşhur olup devlet görevlileriyle beraber halk da bu gösterilere katılmış ve bu gösterileri izlemek için Kahire'ye dışarıdan gelenler dahi bulunmuştur.⁴³ Resmin yaygınlaşmasından sonra bu kutlamaların resimleri evlerin duvarlarına asılmaya da başlamıştır.⁴⁴

2.1. Mısır Çıkışı Kutlamaları

Osmanlı dönemi Mısır'da her yıl Kahire'de dokunan Kâbe örtüsü ve hac kafilesinin gönderilmesi esnasında törenler yapılmaktadır.⁴⁵ Mısır'dan hacıların gitmeleri 40, gelmeleri 40 gün olmak üzere üç aya yakın sürmektedir. İki defa hacılar hakkında Mısır beyine haber

³⁷ Alikılıç, *İmparatorluk Seremonisi*, 106-108.

³⁸ Suraya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 1995), 38.

³⁹ Necdet Sakaoğlu, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarih Sözlüğü* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 732.

⁴⁰ Hrand Der Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi (1608-1619)*, ed. Saro Dadyan (İstanbul: Everest Yayınları, 2013), 137.

⁴¹ Surre münasebetiyle tertip olunan alay için Mevkib-i Hac deyimi de kullanılmıştır. Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 251.

⁴² İbn İyas, *Bedaiü'z-Zuhur fî Vekaii'd-Duhur*, 5/212.

⁴³ Orhan Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Hac Emirliği Müessesesi: Mısır Örneği", *Proceedings of the International Conference on Egypt During the Ottoman* (İstanbul, 2010), 137-180.

⁴⁴ Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 190.

⁴⁵ Hilal Görgün, "Mısır (Tarih Başlangıçtan Bizans Dönemine Kadar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/578.

verilmekte, birincisi hacıların Mekke'ye vardıklarında, ikincisi hacıların dönüş yolunda oldukları zamandır. Hacılar Kahire'ye dönerken halk, hacıları tekbirler ve telmihler eşliğinde karşılamakta ve kutlamalar yapılmaktadır.⁴⁶ Osmanlı dönemi öncesi de yapılan bu kutlamaları İbn Battûta anlatmaktadır.

“Sokaklar dolup taşıdığı seyirlik bir gündür. Dört mezhebin baş kadıları, vekil-ü beytülmal, muhtesip, bilginler ve diğer devlet büyükleri hayvanlarına binerek beraberce Melik Nasır'ın ikamet ettiği yere; kale kapısına gelirler. Mahmil denilen yük, bir deve üzerindedir. En önde o sene hac için tayin edilen emirle beraber yola çıkartılır. Emirin yanında epey bir asker ile develere binmiş sakalar bulunur. Kadın, erkek toplanır; daha önce andığımız ulema eşliğinde Kahire ve Mısır'ı [Fustat'ı] dolaşırlar. Sürücüler, develeri çeşitli seslerle harekete geçirerek önde yürürler. Haccın sembolü olan bu mahmil, recep ayında sokakları şenlendirmeye başlar. Herkesi büyük bir heyecan ve şevk kaplamıştır artık. Rab Teâla, kullarından dilediğinin kalbine hacca gitme hevesini yerleştirir ve hazırlanmaya başlar o kul.”⁴⁷

Mısır'da iki mahmil töreni yapılmakta birincisi şevval ayının ortasında, diğeri ise daha görkemli bir şekilde şevval ayının 21'inde gerçekleşmektedir.⁴⁸ Süslenmiş bir şekilde mahmil hareket ettiğinde mehter çalmakta, askerler komutanları selamlamakta ardından hac emiri Mısır valisinin yanına giderek ziyaret etmektedir.⁴⁹ XIX. yüzyılda ise hidiv, merasim için yanında yedi sekiz kıta askerle beraber gelerek selamlama yaptıktan sonra kaleden 21 pare top atılmaktadır. Tabur askerler, topçu birliği ve bando takımı resmigeçit töreninde önden hareket etmektedir. Hac muhafızı, mahmil devesi, sancak devesi vb. resmi geçite devam ederek Kasr-ı Hidiv'in önünden geçerken 21 pare top atılmaktadır. Resmigeçit olduğu bu gün Kahire'de resmi tatil yapılmaktadır.⁵⁰

Mısır hıdivinin etrafında mahmil yedi tur döndürüldükten sonra hidiv devenin yularını Mısır hac emirine teslim etmektedir.⁵¹ Hac emiri yuları alarak öpmekte ve görevi teslim aldığını ifade etmiş olmaktadır.⁵² Mısır hac kervanı yola çıkmak için Kara Meydan'dan şevval ayında hareket etmeden önce hac emirinin kethüdâsı ve kisve nazırının sorumluluğunda burada bir

⁴⁶ Ahmed Reşidi, *Hüsnü's-Safa*, 48.

⁴⁷ İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, 54.

⁴⁸ Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr Ayyâşî, *Er-Rihletü'l-Ayyaşîyye*, thk. Said el-Fadlı - Süleyman Kuraşî (İmaratün Arabiyyetün Müttehîde: Daru'l-Suveydi, 2006), 1/262.

⁴⁹ Abdülkadir Özcan, “Hac (Osmanlı Dönemi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/402.

⁵⁰ Halid Ziyaeddin, *Musavver Mısır Hatıratı*, ed. Abdülkadir Altın - Nazmi Eroğlu (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016), 223.

⁵¹ Muhammed Sadık Paşa, *er-Rehelatü'l-Hicaziyye*, ed. Muhammed Hümmam Fikri (Beyrut: Bedr li'n-Neşr, 1999), 73.

⁵² M. Murat Kargılı, “Kartpostallarda Hac”, *Haremeyn Hac - Mukaddes Yolculuk* (İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2017), 63.

gece konaklanmaktadır. Şeyh ve dervişler mahmilin yanına gelerek sabaha kadar zikir etmekte, paşa tarafından bu şeyhlere yemekler ikram edilmekte ve onlar gülsuyu vb. ile tütsülenmektedir. Sabah olunca hac emirinin kethüdâsı ve kisve nazırı kösleri çaldırıp çadırları hazırlatmaktadır.⁵³ Kafilenin hareketi esnasında mahmile askerler, memurlar ve askeri bando eşlik etmekte, hac emiri Mısır beylerbeyi tarafından yolcu edilmektedir.⁵⁴

Mısır halkı bu kutlamaları aileleriyle seyretmek için günler öncesinden yol güzergâhındaki dükkânları kiralamaktadır.⁵⁵ Hatta özel davetliler için alay meydanında oturacakları yerler ayarlanmakta⁵⁶ ve Mısır hac kafilesi Kahire'den ayrılmadan önce Mısır beylerbeyi hac emirine verilenleri kadıya kaydettirerek teslim etmektedir.⁵⁷ Ardından hac kafilesi görevlilerine hilat giydirilmekte ve dualar eşliğinde hac kafilesi yola çıkarılmaktadır. Def, kudüm, dümbelek, nakkare, davul ve zillerin sesleri her yeri kaplamakta ve akrobatlar ile atlıkarıncalar gösterilerde yer alarak bayram havası oluşmaktadır.⁵⁸ Akkamlar, mehter ve meşaleciler hep bir ağızdan sesli olarak sultana dua ederek meydandan geçmektedir. Törenlerde kadınlar zılgıt çekmekte, kafilenin sağ ve solu insanlarla dolup taşmaktadır.⁵⁹

Mısır'da bulunan tarikatlar yapılan hac alaylarında kendilerine özgü sancak ve zikirleriyle törende yer almaktadır.⁶⁰ Evliya Çelebi (ö. 1684), hac kafilesi kutlamalarına katılan tarikatları ayrıntılı olarak anlatmaktadır. 140 tarikatın şeyhleri ve dervişleri hep bir ağızdan tevhit çekerek kendi çalgı aletleriyle mahmile eşlik etmektedir. Bu tarikatların şeyhleriyle dervişlerinin tevhit çekerken çıkardıkları hu sesleriyle Mısır sokakları dolup taşmaktadır. Evliya Çelebi, bu tarikatların isimlerini tek tek saymakta ve bunların dışında âşıklar ve meczuplar da yalın ayak başıkabak tevhit çekerek mahmile eşlik etmektedir.

İnsanlar mahmile yüz sürmek için yarışmakta, yüz süremeyenler ona dokunmaya çalışmaktadır. Mehterciler davul, nefir ve zilleri develerin üzerinde çalarak geçmektedir. Mahmil, sabah Kahire Kara Meydan'ından çıkmakta, ikinci vakti Bab-ı Nasır'a gelip ardından Adiliye'ye varmaktadır. Akşam olmadan mahmil hac emirine teslim edilmekte ve bütün şeyhler

⁵³ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali-Cibuti-Kenya-Tanzanya*, ed. Seyyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 10/1/464.

⁵⁴ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar*, 38.

⁵⁵ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 10/1/464.

⁵⁶ Ziyaeddin, *Mısır Hatıratı*, 22.

⁵⁷ Muhammed Ali Fehim Beyyumi, *Muhassasatü'l-haremeyni'ş-şerifeyn fi Mısır ibane'l-asri'l-Osmani : 923-1220 H/1517-1805 M.* (Kahire: Camiatü'l Ezher, Macester, 1999), 207.

⁵⁸ Kargılı, *Kartpostallarla Hac Yolu*, 66.

⁵⁹ Beyyumi, *Haremeyn fi Mısır Asri'l Osmani*, 211.

⁶⁰ Kargılı, *Kartpostallarla Hac Yolu*, 68.

hac emiriyle vedalaşıp geri dönmektedir. Hac emiri Adiliye’de üç gün konaklayarak eksiklerin tamamlanmasını sağlamaktadır.⁶¹

Sultan Abdülazîz (1861-1876), 1863’te gerçekleştirdiği Mısır seyahatinde Mısır mahmil törenini kalenin güney tarafında bulunan Mehmed Ali Paşa tarafından yaptırılmış köşkten seyretmiştir.⁶² Hac emiri at üzerinde Mısır mahmilinin önünde bulunduğu halde, ardında kalabalık bir halk şehrin güneyinden Kahire ana caddesinde boydan boya yürümüştür. İhtiyarların ellerinde asaları, insanların genellikle beyaz ve yeşil sarıkları, beyaz ipek şalvarlar, develere binmiş ve yaya olanlar dalga dalga ilerlemiştir.⁶³

Napolyon Bonapart (1804-1814), 1799’da Mısır’ı işgal ettiği zaman hac kafilisi gönderme ve kutlamalarını yasaklamamış ve böylece Müslümanlara şirin gözükmek istemiştir. Mustafa Bey’i, Mısır hac emiri olarak görevlendirmiş, kisveye ve Mekke’ye gönderilen hediyelere önem verdiklerini göstermeye çalışmıştır.⁶⁴

2.2. Süveyş ve Yenbu’ya Ulaştığındaki Kutlamalar

Mısır üzerinden hareket eden hacılar zaman içinde dört farklı güzergâhta yolculuklar yapmaktaydı. Bunlardan birincisi Müslümanların Mısır’ı fethedip Haçlıların Şam ve Filistin bölgesine hâkim olmasına kadar devam eden bu dönemde Sina çölü üzerinden karadan takip edilen sahil yoludur.⁶⁵ İkincisi Fâtımîler döneminde kara yolu güvenliğini kaybetmesi üzerine, hacılar Füstât’tan Nil üzerinden gemilerle Kus veya Asvan’a doğru gidip ardından Kızıldeniz’deki Ayzab limanından Cidde’ye geçtikleri güzergâhtır.⁶⁶ Üçüncüsü 1269’da Memlükler tarafından Haçlı tehdidinin kaldırılması üzerine, 1883’e kadar karadan kullanılan sahil yoludur.⁶⁷ Dördüncü güzergâh ise hacıların Süveyş limanından gemilerle Cidde’ye geçtikleri yoldur. Bu dönemde ulaşım vasıtalarının gelişmesi üzerine, buharlı gemi ve demir yolları gelişmişti. Bununla beraber 1883’te İskenderiye-Kahire-Süveyş arasında demir yolu hattının yapılmasıyla hacıların Süveyş üzerinden vapurlarla yaptığı yolculuklar artmıştır.⁶⁸ İlk başlarda deniz ve kara yolu beraber kullanılmaya başlamış ve 1868’de Süveyş’ten deniz yoluyla

⁶¹ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 10/1/471-475.

⁶² Ahmed Cevdet Paşa, *Ma’rûzât*, ed. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 57.

⁶³ Ali Kemali Aksüt, *Sultan Azizin Mısır ve Avrupa Seyahati* (İstanbul: Ahmet Sait Oğlu Kitabevi, 1944), 27.

⁶⁴ Beyyumi, *Haremeyn fi Mısır Asri’l Osmani*, 217.

⁶⁵ Sad Bedir el-Halvani, “el-Canibu’t-ticariyyü litariki’l-hacci’l-Mısriyye”, *Turuku’l-hacci: cüsurun li’t-tevasuli’l-hazari beyne ş-şuubi* (Kahire, 2002), 341-358.

⁶⁶ Sami Salih Abdülmelik, “Derbu’l-hacci’l-Mısriyye fi Sina”, *Turuku’l-hacci: cüsurun li’t-tevasuli’l-hazari beyne ş-şuubi* (Kahire, 2002), 144-297.

⁶⁷ Abdullah Said, “Derbü’l Hacci’l Mısri”, <http://alsahra.org/?p=1686>, *Feriku’l Sahra*, 2008, 1.

⁶⁸ Abdülmelik, “Derbu’l-hacci’l-Mısriyye fi Sina”, 144-297.

4656 hacı Cidde'ye geçmiş, 5598 hac yolcusu da kara yoluyla Hicaz'a gitmiştir. Bu güzergâhlarda Süveyş, Yenbu ve Cidde gibi önemli şehirlerde hac kafilesi uğradığında kutlamalar yapılmaktaydı.⁶⁹

Medine'nin limanı olarak bilinen Yenbu, Kızıldeniz'in doğu sahillerinde, Medine'ye uzaklığı yaklaşık 200 km ve Hudeyra'ya uzaklığı ise 17 saat olan bir liman şehridir. Su kaynak ve kuyularının bolluğundan dolayı bu yere Yenbu ismi verilmişti.⁷⁰ Yemen, Suriye ve Mısır'dan gelen kara yolları ile Kızıldeniz üzerinden gelen deniz yolu üzerinde bulunan hacıların üç gün konakladığı önemli bir menzil şehridir.⁷¹ Özellikle Afrika, Mısır, Mağrib, Sudan, Yemen, Cava, Hint ve Rusyalı hacılar bu yere uğramaktaydı. Süveyş ile Yenbu arasında vapur seferleri yapılmaktaydı.⁷² Mısırlı hacılar buradan bindikleri vapurlarla Tur karantina merkezine geçmekteydi. Mısır hidivi II. Abbas Hilmi (ö. 1944) de bu güzergâhı kullanmıştı. Kara yoluyla gelen hacılardan, Yenbu'dan sonra Medine'ye gitmek isteyenler buradan Medine istikametine dönmekte, Mekke'ye gitmek isteyenler ise Mekke istikametine yönelmekteydi.⁷³

Mısır hac emiri İbrahim Paşa, 1901 yılında bu şehre uğradığında 7000 civarında nüfusu, 800 hânesi, taştan yapılmış bir iskelesi, 300 dükkâmı, üç camiî, dokuz küçük zâviyesi, bir mektebi, bir hükümet konağı, bir postanesi, büyük bir mahzeni, yağmur sularını toplayan sarnıçları bulunduğunu kaydetmişti.⁷⁴ Mısır hac kafilesi bu şehirde belirli bir süre konaklamakta ve ihtiyaçlarını gidermekteydi. Evliya Çelebi'nin katıldığı Mısır hac kafilesinin emiri de Bab-ı Medrese'de konaklamıştı.⁷⁵

Hicaz bölgesi özellikle Medine pek çok ihtiyacını buradan karşılamaktaydı. Ayrıca Yenbu'da hacıların ihtiyaç duyduğu yiyecek, giyecek ve benzeri malzemenin satıldığı büyük pazar kurulmaktaydı.⁷⁶ Bu pazarda bölge sakinlerinin ürünleriyle beraber, şehir dışından gelen her türlü malzemeye de ulaşılabildi. Hacılar, bu pazarda bamyaya, hurma, karpuz, limon, patlıcan ve salatalık gibi sebzeleri bolca bulabilmekteydi.⁷⁷

⁶⁹ el-Halvani, "el-Canibu't-ticariyyü litariki'l-hacci'l-Mısriyye", 341-358.

⁷⁰ Mustafa L. Bilge - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Yenbu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/421.

⁷¹ Kalkaşendi, *Subhü'l-A'ş'a fî Sinaati'l-İnşa*, 14/387.

⁷² Sadık Paşa, *er-Rehelatü'l-Hicaziyye*, 93.

⁷³ Keskin, *XVII. Yüzyılda Medine*, 95.

⁷⁴ Rifat Paşa, *Mir'atü'l-Harameyn*, 434.

⁷⁵ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2011, 9/2/801.

⁷⁶ Abderi, *Rihletü'l-Abderi*, 345.

⁷⁷ Ayyaşi, *Mai'l-Mevaid er-Rihletü'l-Ayyaşiyye*, 296.

Yenbu'nun içinde asker, cephanelik ve 12 top bulunan büyük bir kalesi vardı.⁷⁸ Aynı zamanda buradaki askerler gümrük gelirlerini de kontrol etmekteydi.⁷⁹ Kale giderleri gümrük gelirlerinden karşılanmakla beraber Mısır'daki vakıf gelirlerinden de 500 irdeb⁸⁰ buğday ve arpa destek olarak gönderilmekteydi.⁸¹ Bu kalede 500 kişilik askerî birlik mevcutken Mehmed Ali Paşa ek olarak Arnavut askerlerinden oluşan bir birliği bu yere yerleştirmişti.⁸²

Hac kafilesi Yenbu'ya girdiğinde de mahmile elbiseleri giydirilmekte, kafile gösteri hazırlığına başlayarak Yenbu emiri, görevlileri ve halk ile eşraf onları karşılamaya çıkmakta, kafile emiri ve görevlilere ikramlarda bulunmaktaydı.⁸³ İbrahim Rifat Paşa, Yenbu'ya Mısır mahmiliyle vardığında Yenbu kaymakamı ve kumandanı rıhtımda karşılama yapmış ve bütün insanların katıldığı bir merasim ile resmigeçit töreni gerçekleştirilmişti.⁸⁴

Mısır'ın Kızıldeniz'e en yakın liman şehri Süveyş'tir. Süveyş, su kuyularına sahip olduğu için hacıların hem kara hem de deniz yolculuklarında konakladıkları bir menzildi.⁸⁵ Süveyş kalesinde silahlı muhafızlar ve kale komutanı bulunmaktaydı. XVIII. yüzyılda bu kalede 50 kadar asker bulunduğu ifade edilmiştir.⁸⁶ Evliya Çelebi, Süveyş beyinin Mısır'da büyük bir makama sahip olduğundan "sultanü'l-bahr" olarak anıldığını, Süveyş limanında 12 parça kadirga ve 200 parça tahıl taşıyan gemileriyle Kızıldeniz'de hacıların güvenliği ve taşınmasında önemli bir görev üstlendiğini ve Mısır divanında 12 kese yıllık tahsisatı bulunduğunu ifade etmiştir.⁸⁷ 1806'da Süveyş'e varan Ali Bey, şehrin harabeye dönmüş, içinde 500 Müslüman ve 30 Hristiyan'ın yaşadığı küçük bir kasaba olduğunu aktarmıştır. Bu tarihlerde su yükselmeden limana gemiler yanaşamamakta ve yüklerini boşaltmak için beklemekteydi.⁸⁸ Richard Burton ise 1853'te bu şehre uğradığında Süveyş'in idarî ve askerî görevlisi Mirliva Cafer Bey'di.⁸⁹

⁷⁸ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 9/2/882.

⁷⁹ Keskin, *XVII. Yüzyılda Medine*, 95.

⁸⁰ Osmanlı döneminde Mısır'da hububat ölçümünde kullanılan ölçü birimidir. Cengiz Kallek, "İrdeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/440.

⁸¹ Erol, "Memlûklülür Zamanında Mısır Hac Güzergâhı", 264-314.

⁸² Güner, *Osmanlı Arabistan'ında Kıyam ve Tenkil Vehhâbî-Suudiler*, 25.

⁸³ Beyyumi, *Haremeyn fi Mısır Asri'l Osmani*, 208.

⁸⁴ Rifat Paşa, *Mir'atü'l Harameyn*, 433.

⁸⁵ Mustafa L. Bilge, "Süveyş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/186.

⁸⁶ Semira Fehmi Ali Ömer, *İmaratu'l Hacci fi Mısır el-Osmaniyye* (Kahire: Külliyyetu'l Edeb Camiatu'l İskenderiyye, 2002), 291.

⁸⁷ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 10/1/140.

⁸⁸ Ali Bey el-Abbâsî, *Travels of Ali Bey : in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria, and Turkey : Between The Years 1803 and 1807*, 2/31.

⁸⁹ Richard F. Burton, *Rihletü Birton ila Mısır ve'l Hicaz*, çev. Abdurrahman Abdullah (el-Heyetü'l Mısıriyyetü'l Ammetü, 1994), 135.

Hicaz'a erzakların gönderildiği Mısır'ın ihracat kapısı olan bu şehir, Kızıldeniz'in ticarî ve askerî yönden önem kazanmasıyla büyümeye başlamıştı. Asya ve Afrika'dan gelen ticaret ürünleri Süveyş'e indirilmekte ve buradan kara yoluyla Akdeniz limanlarına aktarılmaktaydı.⁹⁰ Süveyş Kanalı'nın yapılması bu şehrin önemini daha da artırmıştı. Mısır hacıları demir yoluyla Süveyş'e gelmiş ve buradan deniz yoluyla Cidde'ye geçmişlerdi. Ayrıca Süveyş'te gümrük müdürlüğünde pasaport işlemleri de gerçekleştirilmekteydi.⁹¹

Muhammed Sadık Paşa, 1880'de hac kervanıyla Süveyş'e uğradığında askerler ve görevliler eşliğinde resmi tören yapılmıştır.⁹² İbrahim Rifat Paşa, Mısır hac mahmilinin Süveyş'e 7.45'te vardığını, istasyonun mahmili görmeye gelenlerle dolduğunu, tren vardığında Süveyş kalesinden 21 defa top atıldığını ifade etmiştir.⁹³

2.3. Mekke ve Mina'da İken Yapılan Kutlamalar

Hac kafilesi, Vadi-i Fatıma'ya girince kutlamalar başlamakta, Mekke'ye vardığında Mekke emiri, askerler ve görevliler kafileyi karşılayarak kutlamalar yapılmakta ve selamlama topları atılmaktadır.⁹⁴ Mısır mahmiliyle beraber bulunan Mısır askeri bandosu selamlama havası çalarak padişaha ve hıdive dua ile tören sonlanmaktadır.⁹⁵ İbrahim Rifat Paşa, 1901'de Mekke'de yapılan mahmil törenini anlatmaktadır. 25 Zilhicce'de Mescid-i Haram'da Şam mahmili ve askerleri, karşısında da Mısır mahmili ve askerleri bulunmaktadır. Hicaz hükümetinin görevlileri de resmi elbiseleriyle bu alana yerleşmiştir. Vali ilk olarak Şam mahmilini alarak beş defa dönüp yuları öptükten sonra mahmili Şam hac emirine teslim etmekte ve ardından Mısır mahmilini alarak beş defa döndürerek yularını öpüp mahmili Mısır hac emirine teslim etmektedir. Mehter selamlama terennümü etmekte ve Şeyh Sinbati, başta sultan olmak üzere, Mısır hıdivine ve diğer görevlilere dua etmektedir. Duaların ardından iki mahmil kışlarına dönmektedir.⁹⁶ Sekine Sultan da Mekke'deki kutlamaları anlatmaktadır "*Perşembe günü mahmilin gelmek üzere olduğunu gördüm, asker iki tarafa dizilmiş, izleyici halk toplanmıştı. Beni yüksek bir merdivene çıkardılar, iyice izledim. Önce Şam kervanını sonra Mısır kervanını müzik ve altın donanmayla hareket ettirdiler, çok fazla asker ve birkaç paşa vardı. Yeşil bayraklı*

⁹⁰ Taner Yıldırım, *Abbâsîler Dönemi Basra Körfezi'nde Uluslararası Taşımacılık ve Ticaret* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 274.

⁹¹ Burton, *Rihletü Birton ıla Mısır ve'l Hicaz*, 141.

⁹² Sadık Paşa, *er-Rehelatü'l-Hicaziyye*, 74.

⁹³ İbrahim Rifat Paşa, *Mir'atü'l Haremeyn*, 43.

⁹⁴ Beyyumi, *Haremeyn fî Mısır Asri'l Osmani*, 220.

⁹⁵ Ziyaeddin, *Mısır Hatıratı*, 226.

⁹⁶ Rifat Paşa, *Mir'atü'l Haremeyn*, 276.

Şam kervanını ve kırmızı bayraklı Mısır kervanını izledikten sonra Beytullahı ziyaret edip eve döndüm."⁹⁷

John Lewis'in anlattığına göre, Mısır hac kervanı Mekke'ye vardığında Mekke şerifi hac emirini ziyaret etmekte, daha sonra hac emiri Mekke şerifine iadei ziyarette bulunmaktadır. Mekke şerifi bu ziyarette hac emirine tam donanımlı bir at hediye etmekte, Mina dönüşü hac emiri de Mekke şerifine benzer bir at hediye etmektedir. Mina'da hac emiri ve Mekke şerifi birbirlerinin çadırını ziyaret etmekte ve Mısır hac kervanı dönüş yoluna çıktığında Mekke şerifi hac emirini ziyaret ederek ona bir at hediye etmektedir.⁹⁸

Arafat'ta her yıl Mısır mahmili ve yanında 30-40 kadar süvari, 150 kişiden oluşan piyade askerleri düzenli bir şekilde bulunmakta ve çadırları kurarak havai fişekleri atılmakta, askeri bando çalmaktadır.⁹⁹

Evliya Çelebi, Mina'da yapılan şenlikler hakkında bir benzerinin görülmediğini, Mısır ve Şam hac kafilesi görevlilerinin karşılıklı olarak yüz binlerce havai fişek tutuşturduğunu özellikle Mısırlıların bu işte maharetli olduklarını da söylemiştir.¹⁰⁰ İbrahim Rifat Paşa da zilhiccenin 11. günü Mina'da padişahın fermanının okunması merasimi yapıldığını ifade etmiştir. Bu merasime, Mekke şerifi, Mısır ve Şam hac emirleri, surre emini, subaylar, önemli devlet adamları, bazı hacılar ve belirli bir miktar askerle katılmaktadır. Bu sırada mehter eşliğinde padişahın gönderdiği hilatler sahiplerine dağıtılmaktadır.¹⁰¹

2.4. Medine'ye Ulaştığındaki Kutlamalar

Mısır hac mahmili Medine'ye giderken mahmil süslenerek hareket edilmektedir. Mahmili karşılamak için hem askeri hem de dini görevlilerin hazır bulunduğu karşılama töreni yapılmaktadır.¹⁰² Mahmil emiri, surre emini, mehter ve bir grup askerle beraber yol çıkarılmakta, Anberiyeye Kapısı'na gelindiğinde bineğinde bulunanlar edepten inerek yaya yürümeye başlamakta ve Mısır Kapısı'na kadar bu devam etmektedir.¹⁰³ Mescid-i Nebevi'nin Selam Kapısı'na varılınca Medine muhafızı onları karşılamakta ve mahmili mescide sokmaktadır. Mahmilin kisvesi parça parça çözülerek ortaya konulmakta ve her görevli beyaz

⁹⁷ Fatma Baktıkar, *Kaçarlar Dönemi Seyahatname Yazarlarından Sekine Sultan ve Mihrimah Hanım'ın Hac Seyahatnameleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 114.

⁹⁸ John Lewis Burckhardt, *Arabistan Seyahatleri*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 245.

⁹⁹ Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnamesi*, 133.

¹⁰⁰ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 9/2/782.

¹⁰¹ Rifat Paşa, *Mir'atü'l Haremeyn*, 91.

¹⁰² Kargılı, *Kartpostallarla Hac Yolu*, 187.

¹⁰³ Beyyumi, *Haremeyn fi Mısır Asri'l Osmani*, 221.

elbiseler giyinmiş olarak kisveden bir parça alarak Hücre-i Saâdete girmektedir.¹⁰⁴ İbrahim Rifat Paşa, mehter takımının dokunaklı ezgiler çaldığını, Mısır askerinin selamlamak için 21 defa top atışı yaptığını ifade etmektedir.¹⁰⁵ Medine’de kaldıkça mahmilin örtüleri kasnağından ayrılmakta ve sancak Hücre-i Saâdetin içinde bulundurulmaktadır.¹⁰⁶ Mahmil, Medine’den yola çıkmadan önce Kur’an ve mevlit okunarak şerbetler dağıtmakta ve bir merasim düzenlenmekte ve Mescid-i Nebevi’de son olarak dualar edilmektedir.¹⁰⁷

2.5. Mısır’a Dönüş Esnasındaki Kutlamalar

Hac kafilesi dönüş esnasında Kahire’ye bir menzil kala Dar-ı Hamra’da bekleyerek Mısır beylerbeyine haber gönderilmektedir. Hac kafilesi Birke’ye geldiklerinde hac emiri burada karşılanmakta ve adına ziyafetler verilmektedir.¹⁰⁸ Burada şenlikler yapılmakta ve havai fişekleri atılmakta, hacılar şehre girerken 20 pare top atışı yapılmaktadır. Hacılar burada bir gece geçirdikten sonra Kahire’ye hareket etmektedir.¹⁰⁹

Beylerbeyi hac kafilesini karşılayarak hac emirine ve hac kafilesi komutanına samur hilat giydirmektedir. Hac emiri Bab-ı Nasır’dan şehre girerek Canbuladiyye Camii’nde gecelemede, şehir halkıda o camiye akın etmektedir. Şeyler ve ulema toplanarak dualar edilmekte ve hac emiri ulemaya bahşişler dağıtmaktadır.¹¹⁰

En büyük dönüş töreni safer ayının yedinci günü gerçekleşmektedir. Büyük bir halk tabakası hac kafilesini karşılamaya çıkmakta ve temiz elbiseler, güzel yiyeceklerle onları davul zurna ile karşılayarak dualarını almaktadır.¹¹¹ Bab-ı Nasır’dan hac kafilesi hareket etmekte, önde mahmil-i şerif ve mehter takımı çalarak Kara Meydan’a doğru hareket edilmektedir.

Beylerbeyinin kethüdâsı mahmili almakta ve kisve nazırına teslim etmektedir. Kisve nazırından gelecek seneye kadar mahmil Yusuf Köşk’ünde saklanmaktadır. Mahmil devesi Rif şehrinde muhafaza edilmekte ve hac emiri hac bütçesini Mısır beylerbeyine takdim ederek muhasebesi yapılmaktadır.¹¹²

¹⁰⁴ Rifat Paşa, *Mir’atü’l Harameyn*, 294.

¹⁰⁵ Rifat Paşa, *Mir’atü’l Harameyn*, 317.

¹⁰⁶ Kargılı, *Kartpostallarla Hac Yolu*, 187.

¹⁰⁷ Kargılı, *Kartpostallarla Hac Yolu*, 217.

¹⁰⁸ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 9/2/914.

¹⁰⁹ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar*, 38.

¹¹⁰ Kılıç, “Osmanlı Devleti’nde Hac Emirliği Müessesesi: Mısır Örneği”, 137-180.

¹¹¹ Sadık Paşa, *er-Rehelatü’l-Hicaziyye*, 149.

¹¹² Kılıç, “Osmanlı Devleti’nde Hac Emirliği Müessesesi: Mısır Örneği”, 137-180.

Gerard de Nerval, Mehmet Ali Paşa zamanında yaptığı Mısır seyahatinde hacıların dönüş esnasında yapılan tören ve kutlamaları anlatmaktadır. Bu kutlamaların sabahtan akşama kadar sürmekte olduğunu, Kahire'ye 30 bin kadar hacı geldiğini ve mahallelerin kalabalıktan geçilmediğini ifade etmiştir. Halk bu gösterileri seyretmek için gelmiş ve askerlerde onları düzene sokmaya çalışmıştır. Mısır hac kervanına katılan çeşitli milletler kendi armalarını ve bayraklarını dalgalandırmıştır. Kafilenin yürüyüşüne büyük bir müzik grubu eşlik etmiş ve develerin üzerinde giden koskoca bir orkestra bulunmuştur.¹¹³ İbrahim Rıfat Paşa'nın muhafızlık yaptığı hac kervanı Süveyş'ten trenle Kahire'ye geldiklerinde mahmil deveye yüklenerek mehter ve asker eşliğinde Abbasiye caddesinde yürürken halk izlemek için sokakları doldurmuştur. Ardından perşembe günü Mehmed Ali Meydanı'nda büyük bir merasim yapılmıştır.¹¹⁴

Kafilede farklı derviş toplulukları zikirlerini ederek kalabalığın arasında yer almaktadır. Göz kamaştırıcı elbiseleriyle emirler, şeyhler yollarına devam etmektedir. Dervişler beş-altı kişilik gruplar halinde zikir halkası oluşturarak yüksek sesle tekbir getirmektedir.¹¹⁵ Kadınlar develerin sırtına yerleştirilmiş özel yerlerinde yolculuk etmekte ve kaleden toplar atılarak alkışlar ve boru sesleri birbirine karışmaktadır.

Art arda yürüyen yedi veya sekiz hecin devesiyle beraber mahmil devesi etrafında süvariler bulunmaktadır. Yeşil giysiler içinde dervişler onu takip etmektedir. Mahmil şehre girerken top atışları yapılmakta ve Mısır paşası hacıların getirdiği emanetleri saygıyla kabul etmektedir.¹¹⁶

Mısır mahmili için Cidde, Arafat, Mina, Mekke, Medine, Yenbu, Tur Dağı gibi farklı yerlerde de kutlamalar yapılmaktadır. 1900'e geldiğinde törenlerin masrafları Mısır hükümeti tarafından karşılanmıştır. Törenlerde kullanılmak üzere kebris, fedrbüre, hameme, bevvebe, gülle, ışık fitili, hava füzesi, füze taresi alınarak hazırlanılmaktadır.¹¹⁷ İbrahim Rıfat Paşa, Cidde'de Osmanlı askerlerinin sıra halinde karşılıklı dizildiğini, mızıka takımının da orada bulunduğunu, dört yüz nizami, iki yüz gayri nizami asker bulunduğunu ifade etmiştir. Hac emiri ve surre emini önde giderek ve arkadan askerler eşliğinde mahmil geçmektedir. Cadde

¹¹³ Gerard de Nerval, *Doğu'da Seyahat*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2004), 230.

¹¹⁴ Rıfat Paşa, *Mir'atü'l Haremeyn*, 416.

¹¹⁵ Michael W. Dols, *Mecnun Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*, çev. Didem Gamze Dinç (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 520.

¹¹⁶ Gerard de Nerval, *Doğu'da Seyahat*, 225-228.

¹¹⁷ Rıfat Paşa, *Mir'atü'l Haremeyn*, 406.

baştanbaşa geçilerek halk bu kutlamayı izlemiş ve İbrahim Rifat Paşa, bu kutlama için görülmeye değer bir gün olduğunu söylemiştir.¹¹⁸

3. Kâbe Örtüsünün Gönderilmesi Esnasındaki Kutlamalar

Kâbe örtüsü hazırlanarak ramazan ayında merasimle Yeşil Mescid'e götürülmekte ve şevval ayından itibaren ise Yusuf Kasrı'ndan alınarak Rumeyle Meydanı'na getirilmekte ve Mısır valisinin katılmasıyla tören başlamaktadır.¹¹⁹ Yola çıkarılacağı zaman Kâbe örtüsünü taşıyacak deve ve atlar iyi cins kumaşlarla süslenmektedir. Özel bir görevli bu iş için görevlendirilerek özel bir alay oluşturulmaktadır.¹²⁰ Halk ve bazı fakir hacı adayları da bu alaya katılmaktadır. Özel bir görevli paşa, kisveyi götürmek için görevlendirilmekte ve kendisine paye verilmektedir. Bütün halk kisveyi taşıyan alayı seyretmekte ve onu taşıyan develeri okşayarak yüzlerine sürmektedir.¹²¹ Daha şanslı olanlar parçalar halinde serilmekte olan Kâbe örtüsüne dokunabilmektedir.¹²² Kafile, Kahire sokaklarında hareket ettiğinde bin kadar asker ve görevliler kafileyi takip etmekte, davullar ve çalgılar eşliğinde hareket edilmektedir.¹²³ Natık Mehmed Efendi, Mısır'da kisvenin yola çıkacağı zaman şenlikler eşliğinde gezdirildiğini ve havai fişekler atılarak kutlamalar yapıldığını ifade etmiştir.¹²⁴ Kisvenin işlendiği atölyenin memuru Kâbe örtüsünü götürülmek için teslim ettiğinde şer'i bir kayıt yazmakta ve bu kayıta kisvenin özellikleri ayrıntılı olarak belirtilmektedir.¹²⁵

İbrahim Rifat Paşa, 1901'de Mısır'da gerçekleştirilen kisve törenini ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. 26 şevvalde Kâbe örtüsü ipek sargılara sarılarak Haranfeş'teki fabrikadan alınarak Kara Meydan'da bulunan yerine getirilmekte ve bu esnada atlı ve yaya askerler eşliğinde mehter takımıyla beraber kutlamalar yapılmaktadır. Kâbe örtüsü, Kâbe anahtarı kesesi, Kâbe ve Tevbe Kapısı'nın örtüleri meydandaki karşılama odasına konulmaktadır. O gece Kur'anlar okunmakta, ilahiler söylenmekte ve zikirler edilmektedir. O gece âlimler, çeşitli tarikat şeyhleri merasim için davet edilmekte ve bu merasimler gece yarısına kadar devam etmektedir. O gecenin ardından Selahaddin Meydanı'nda Mısır hıdivi ve ileri gelenlerin katıldığı büyük bir merasim yapılmakta, 21 pare top atılmaktadır. Askerler yüksek sesle Türkçe

¹¹⁸ Rifat Paşa, *Mir'atü'l Haremeyn*, 50.

¹¹⁹ Özen Tok, *XVII. Yüzyılda Haremeyn'in İdaresi ve İaşesinde Mısır Beylerbeyliği'nin Rolü*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 9/112-141.

¹²⁰ Gülgün Üçel, *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 612.

¹²¹ Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi*, 137.

¹²² Kargılı, *Kartpostallarla Hac Yolu*, 69.

¹²³ Sabri Paşa, *Mir'at-ı Mekke*, 2/1030.

¹²⁴ Mehmed Efendi, *Tuhfe-i Nâtk*, 93.

¹²⁵ İbrahim Rifat Paşa, *Mir'atü'l Haremeyn*, 34.

olarak “efendimiz çok yaşa” diye bağırmaktadır. Mahmil devesi kisve fabrikası müdürünün yedeğinde yedi defa döndürülerek Mısır hıdivine teslim edilmekte ve o da yuları öperek baş kadiya vermektedir. Böylece kutlamalar devam etmekteyken 21 pare top atılarak sonlandırılmaktadır. Mahmil, Hicaz trenine bindirilene kadar kisve fabrikasına geri götürülmektedir. Ardından kisvenin Hicaz trenine bindirilmesi esnasında da bazı kutlamalar yapılmaktadır.¹²⁶

4. Hacıların Bireysel Kutlamaları

Hac ibadeti içinde ölümünde bulunduğu zorlu bir ibadettir. Hacıların yolculuğa başladıkları yere göre değişmekle beraber hacının evine dönmesi aylar hatta yıllar sürmektedir.¹²⁷ Bundan dolayı hac yolculuğuna çıkmak isteyen hacı adayları kendilerine yol arkadaşı seçerek yol hazırlığına başlamakta, eşyalarını koyacakları sahhare adlı bir sandık, su matarası, paralarını koyacakları meşin kemer hazırlamaktadırlar.¹²⁸ Yanlarına alacakları yiyeceklerin uzun yolculuk esnasında bozulmadan dayanabilecek olmasına dikkat edilmekte peksimet, gevrek, zeytin, peynir ve bazı kurutulmuş yiyecekleri yanlarına almaktadırlar. Ailesi ve yakınlarıyla helalleştikten sonra dualar eşliğinde yolculuğa başlamakta ve yüksek sesle tekbir ve salavatlar getirilmektedir.

Gemiyle yolculukların yaygınlaştığı zamanlarda dönüşler yaklaştığında yakınları iskeleye gelerek hacıların gelişini beklemektedir. Hacının gelişi esnasında dualar edilmekte ve hacının evinin bir noktasında tebrik için gelenler karşılanmaktadır. İnsanlar hac hanesini bilsinler diye evin kapısı yeşile boyanmakta ve hac hatırası olabilecek resimler kapılara asılmaktadır.¹²⁹ Gelenlere zemzem vb. hediyeler verilmekte ve bazı komşuları hacı evinin yoğunluğundan evlerine yemek yapıp göndermektedir.¹³⁰ Malik b. Nebi, hacdan gelen annesini karşılamasını “*Her zaman ki alışkanlığıyla elini uzattı bana. Öptüm elini. Ama bu defa aynı zamanda Kâbe'nin halkalarına yapışmış, Medine'de Resul'ün türbesini meshetmiş bir hacının elini öpüyordum.*” diye ifade etmiştir.¹³¹

Hacdan dönüş esnasında yol üstlerinde ve sokaklarda hacıların akrabaları ve diğer insanlar sesli olarak ezgiler söyleyerek onları evlerine varmadan karşılamaktadır. Onların haccını tebrik

¹²⁶ İbrahim Rifat Paşa, *Mir'atü'l Harameyn*, 36-40.

¹²⁷ Hacıların yolculuk esnasında karşılaştıkları sıkıntıları görmek için bakınız. Nevzat Erkan, “Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 423-451.

¹²⁸ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Adet ve Merasimleri*, 269.

¹²⁹ Kargılı, *Kartpostallarla Hac Yolu*, 222.

¹³⁰ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Adet ve Merasimleri*, 272.

¹³¹ Malik Bin Nebi, *Çağa Tanıklığım*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 284.

etmek için evini ziyaret etmekte ve hacıların aileleri de yemek hazırlayarak ziyarete gelenlere ikram etmektedirler. Ayrıca hacdan getirdiği zezem, hurma, kına gibi hediyelerden de vermektedirler. Hacıları uğurlama ve karşılama adetleriyle geride kalan akraba ve dostları kendi içlerinde hac sevinci yaşamış olmaktadır.¹³² Müslümanların hac ibadetine atfettikleri önem ve ihtiram sebebiyle her yaştan kadın ve erkeğin katıldığı, merak ve arzuyla bekledikleri hacının dönüşünde tertip edilip tenhiye cemiyeti denilen ve bir hafta süren bu kutlamalar bayram şeklinde geçmekteydi.¹³³

Sonuç

Toplumlar değerli olayları törenler yaparak kutlamışlardır. Hac; içerisinde birçok zorlukları barındıran, yolculuk esnasında ölümlerin dahi yaşanmasına rağmen Müslümanların önem verdiği bir ibadet olduğu için hacı adaylarının Haremeyn'e gidişleri ve dönüşleri esnasında bireysel ve devlet eliyle birtakım kutlamalar yapılmıştır. Hac yolculuğuna dair törenler ilk defa Abbasiler zamanında başlamış olsa da bunların düzenli hale gelmesinin Memlükler döneminde gerçekleştiği görülmüştür. Memlük sultanları bu kutlamalara önem vermiş, zaman zaman aksaklıklar olsa da hac kafilesinin gidişi ve dönüşü esnasında devlet eliyle yapılan kutlamaları düzenli hale getirmişlerdir.

Bu çalışma, Osmanlı dönemi Mısır'da yapılan kutlamaları ele almıştır. Osmanlılar Memlüklerden devraldığı bu uygulamaları daha düzenli ve sistemli hâle getirerek devam ettirmişler; özellikle de Kâbe örtüsü ve surrenin gönderilmesi esnasında büyük organizasyonlar yapmışlardır. Mısır'da yapılan bu kutlamaların şöhreti zamanla Mısır dışına da çıkmış ve gösterileri izlemek için dışardan gelenler de olmuştur. Bu kutlamaları izleyenler arasında Mısır seyahatinde bulunan Sultan Abdülaziz de vardır.

Mısır hac kervanının Mısır'dan çıkışı ve dönüşü esnasında yapılan kutlamalarla beraber hac güzergâhında uğranılan şehirlerde de gösteriler yapılmıştır. Süveyş, Yenbu ve Cidde gibi yerlerde halkın katılımıyla top atışları eşliğinde resmî gösteriler düzenlenmiştir. Mekke ve Medine'de ise daha düzenli ve gösterişli kutlamalar organize edilmiştir. Mekke'de yapılanlar Mekke şerifinin başkanlığında halk ve görevlilerin katılımıyla gerçekleşmiştir. Ayrıca Mina ve Arafat'ta da gerçekleşen bu kutlamalar halkın teveccühüyle karşılaşmıştır.

Devlet erkânının yanı sıra hac yolculuğuyla ilgili bireysel kutlamalar da vardır. Nitekim halk, hac yolcularını özel bir ilgiyle karşılamış ve kendilerine gerekli yardımları yapmışlardır. Ayrıca hacılar döndüklerinde evlerinin üzerine hacca gidildiğini belirten işaretler asmış,

¹³² Kargılı, *Kartpostallarla Hac Yolu*, 222.

¹³³ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Adet ve Merasimleri*, 555.

yakınları onları özel olarak karşılamış ve aile arası kutlamalarda bulunulmuştur. Bu çalışmanın amacı bu uygulamaların hacca gitme isteğinin canlı tutulmasına katkı sağlamasını ortaya çıkarmaktır.

Kaynakça

- Abbasi, Ali Bey el-. *Travels of Ali Bey : in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria, and Turkey : Between The Years 1803 and 1807*. ed. Fuat Sezgin. Frankfurt, 1995.
- Abdülaziz Bey. *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri Toplum Hayatı*. ed. Kazım Arısan - Duygu Arısan Günay. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1995.
- Abdülmelik, Sami Salih. "Derbun el-Hacci el-Mısriyyi fi Sina". *Turuku'l-hacci: cüsurun li't-tevasuli'l-hazari beyne's-suubi*. Kahire, 2002.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Ma'rûzât*. ed. Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Akgündüz, Murat. "Surre-i Hümayûn Geleneği ve İslâm Toplumunu Kaynaştırmadaki Rolü". *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/107-114. İzmir, 2005.
- Aksüt, Ali Kemali. *Sultan Azizin Mısır ve Avrupa Seyahati*. İstanbul: Ahmet Sait Oğlu Kitabevi, 1944.
- Alıklıç, Dünder. *İmparatorluk Seremonisi : Osmanlı'da Devlet Protokolü ve Törenler*. İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları, 2004.
- Andreasyan, Hrand Der. *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi (1608-1619)*. ed. Saro Dadyan. İstanbul: Everest Yayınları, 2013.
- Arslan, Emir Şekip. *Hicaz Yolculuğu Hac Hatıraları*. çev. Adem Yerinde. İstanbul: İnkilâb Yayınları, 2012.
- Aşur, Said Abdülfettah. *el-Müctemaü'l-Mısri fî Asrı Selatini'l-Memalik*. Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1992.
- Atalar, Münir. *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Ayyâşî, Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Er-Rihletü'l-Ayyaşıyye*. thk. Said el-Fadlı - Süleyman Kuraşı. İmaratün Arabiyyetün Müttehide: Daru'l- Suveydi, 2006.
- Betenuni, Muhammed Lebib. *er-Rihletü'l-Hicaziyye li-veliyin-niam el-Hac Abbas Hilmi Başa es-sani hıdiv Mısır*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1329.
- Beyyumi, Muhammed Ali Fehim. *Muhassasatü'l-harameyni's-şerifeyn fi Mısır ibane'l-asri'l-Osmani : 923-1220 H/1517-1805 M*. Kahire: Camiatü'l Ezher, Macester, 1999.

- Bilge, Mustafa L. “Süveyş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bilge, Mustafa L. - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Yenbu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*. No. 65, Gömlek No. 44.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde Mâbeyn-i Hümayûn [İ.MBH]*. No. 6, Gömlek No. 1329.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Başkitâbet Dairesi Evrakı [Y.PRK.BŞK]*. No. 66, Gömlek No. 110.
- Burckhardt, John Lewis. *Arabistan Seyahatleri*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Burton, Richard F. *Rihletü Birton İla Mısır ve'l Hicaz*. çev. Abdurrahman Abdullah. el-Heyetü'l Mısıriyyetü'l Ammetü, 1994.
- Buzpınar, Şit Tufan. “Surre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ceziri, Zeynüddin Abdülkadir b. Muhammed b. Abdilkadir el-Ceziri el-Ensârî el-Hanbeli. *ed-Dürerü'l-feraid fî ahbari'l-hac ve tariki Mekketi'l-Muazzama*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Demirci, Mustafa. “Abbâsiler Döneminde Haremeyn'in İmarı ve Hac Tecrübesi”. *Hac Tarihi*. 91-131. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Dols, Michael W. *Mecnun Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*. çev. Didem Gamze Dinç. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Erkan, Nevzat. “Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları”. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 423-451.
- Erol, Burak Gani. “Memlûkler Döneminde Şâm Mahmili, Hacılar ve Menziller”. *History Studies International Journal of History = Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 12/4 (2020), 1809-1835.
- Esad Efendi. *Osmanlılarda Töre ve Törenler (Teşrifât-ı Kadime)*. ed. Yavuz Ercan. İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1979.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Kütahya-Manisa-İzmir-Antalya-Karaman-Adana-Halep-Şam-Kudüs-Mekke-Medine*. ed. Seyyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

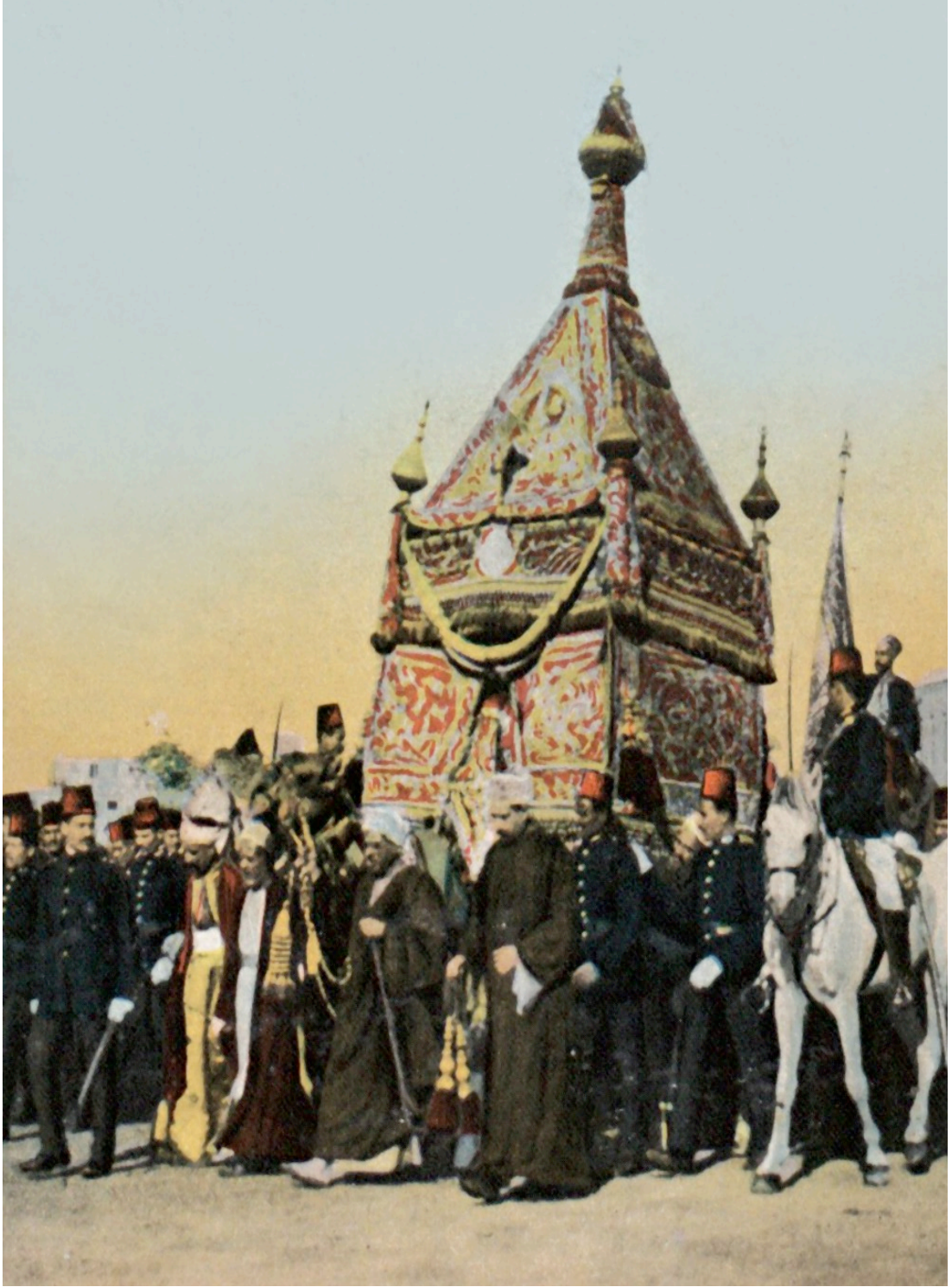
- Faroqhi, Suraiya. *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Fatma Baktikar. *Kaçarlar Dönemi Seyahatname Yazarlarından Sekine Sultan ve Mihrimah Hanım'ın Hac Seyahatnameleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Görgün, Hilal. "Mısır (Tarih Başlangıçtan Bizans Dönemine Kadar)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 29. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Halvani, Sad Bedir el-. "el-Canibu't-ticariyyü litariki'l-hacci'l-Mısriyye". *Turuku'l-hacci: cüsurun li't-tevasuli'l-hazari beyne's-suubi*. 341-358. Kahire, 2002.
- Houroni, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- İbn Battuta Tanci, Ebu Abdullah Muhammed. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- İbn İyas, Ebü'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed. *Bedaiü'z-zuhur fî vekaii'd-duhur*. thk. Muhammed Mustafa. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1983.
- İbn Kesir. *Büyük İslam Tarihi: el Bidaye Ve'n-Nihaye*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbn Tagriberdi, Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Tagriberdi. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Şeltut - Cemaleddin Şeyyal. Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1972.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1995.
- İlyas Ağa, Hafız Hızır. *Tarih-i Enderun Letaif-i Enderun (1812-1830)*. ed. Cahit Kayra. İstanbul: Güneş Yayınları, 1987.
- İmam, Muhammed Kemaleddin. "Tariku'l-hacci ve kavafiluhu: fi't-tarihi's-sekafiyyü". *Turuku'l-hacci: cüsurun li't-tevasuli'l-hazari beyne's-suubi*. 361-374. Kahire, 2002.
- Johnson, Kathryn. "Soylu Hacılar: Memlûk Anlatılarında Havend el-Kübra'nın Hac Yolculuğu". çev. Hilal Cemile Tümer. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/2 (31 Ağustos 2019), 295-309.
- Kalkaşendi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Subhü'l-a'sa fî sinaati'l-inşa*. Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Mısriyye, 1922.
- Kallek, Cengiz. "İrdeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Kara, Adnan. "Memlûkler Döneminde Hac İbadeti Uygulamalarına Genel Bir Bakış". *Hac Tarihi*. 159-192. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Kara, İsmail. *İlk Rize Müftüsü Mehmet Hulusi Efendi Rize Hadisesi Hac Hatıraları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Kargılı, M. Murat. "Kartpostallarda Hac". *Haremeyn Hac - Mukaddes Yolculuk*. İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2017.
- Kılıç, Orhan. "Osmanlı Devleti'nde Hac Emirliği Müessesesi: Mısır Örneği". *Proceedings of the International Conference on Egypt During the Otoman*. 137-180. İstanbul, 2010.
- Mehmed Efendi, Nâtık. *Tuhfe-i Nâtık Bir Osmanlı Seyyahının Gözüyle Hac Menzilleri*. ed. İ. Hakkı Aksoyak. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Murad, Hüseyin Seyyid Abdullah. "Rakbe el-Hacci el-Mısriyyi fi Asri el-Memaliki". 6/108-122. Hortum, 2016.
- Muslu, Cihan Yüksel. *Osmanlılar ve Meınluklar İslam Dünyasında İmparatorluk Diplomasisi ve Rekabet*. çev. Zeynep Rona. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.
- Nerval, Gerard de. *Doğu'da Seyahat*. çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2004.
- Ömer, Semira Fehmi Ali. *İmaratu'l Hacci fi Mısır el-Osmaniyye*. Kahire: Külliyyetu'l Edeb Camiatu'l İskenderiyye, 2002.
- Özcan, Abdülkadir. "Hac (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Reşidi, Ahmed. *Hüsnü's-safa ve'l-ibtihac bi-zikri men vulliyeye imarete'l-hac*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1980.
- Rifat Paşa, İbrahim. *Mir'atü'l Haremeyn Bir Generalin Hac Notları*. çev. Lütfullah Yavuz. İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2010.
- Sabri Paşa, Eyüp. *Mir'atü'l-Haremeyn: Mir'at-ı Mekke*. çev. Ömer Faruk Can - Fatma Zehra Can. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Sadık Paşa, Muhammed. *er-Rehelatü'l-Hicaziyye*. ed. Muhammed Hümmam Fikri. Beyrut: Bedri'n-Neşr, 1999.
- Said, Abdullah. "Derbü'l Hacci'l Mısri". [Http://Alsahra.Org/?P=1686](http://Alsahra.Org/?P=1686). *Feriku'l Sahra*, 2008.
- Sakaoğlu, Necdet. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarih Sözlüğü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

- Salahaddin Bey, Ahmed. *Kâbe Yollarında Surre Alayı Hatıraları*. ed. Yusuf Çağlar - İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Semi', Bidui Riyazı Abdu. "Huccacu Garbu Afrikiyya fi Mıntıkati el-Cezirati bi el-Sudani". *Mü'temiru tarik'ul-haccı fi Afrika*. el-Kitabu es-Sülüsü/61-80. Hortum, 2016.
- Sevinç, Muhammet. "Hacı Uğurlama ve Karşılama Merasimlerinde Dini Musikinin Yeri ve Önemi". *Musiki ve Edebiyatımızda Hac*. 51-72. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Seydi Bey, Ali. *Teşrifat ve Teşkilatımız*. ed. Niyazi Ahmed Banoğlu. İstanbul: Tercüman Gazetesi, ts.
- Söylemezoğlu, Süleyman Şefik. *Hicaz Seyahatnamesi*. ed. Bayram Ürekli - Ahmet Çaycı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Süyûtî, Celâleddin. *Hüsnü'l-muhadara fi ahbari Mısır ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.
- Tok, Özen. *XVII. Yüzyılda Haremeyn'in İdaresi ve İaşesinde Mısır Beylerbeyliği'nin Rolü*. ed. Hasan Celal Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Ubeyde'l-Abdeli, Aişe Mani'. *İmaretü'l-Hac fi Asri'l-Devleti'l-Memlûkiyye ve Eseruhe Ale'l-Evza'el-Dahiliyye bi-Mekketel' Mükerrreme*. Mekketel' Mükerrreme: Camiatü Ümmü'l Kura, Doktora Tezi, 1999.
- Üçel, Gülgün. *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Taner. *Abbasiler Dönemi Basra Körfezi'nde Uluslararası Taşımacılık ve Ticaret*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Ziyaeddin, Halid. *Musavver Mısır Hatıratı*. ed. Abdülkadir Altın - Nazmi Eroğlu. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016.

Ek -1- Muhammed Sadık Paşa tarafından fotoğrafı çekilen Mısır surre alayı. Engin Özendes, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Fotoğrafçılık: 1839-1919* (İstanbul: YEM Yayınları, 2013)





Celebrations of the Ottoman Period Egyptian Hajj Trailer

Extended Summary

This study deals with the celebrations of the Egyptian pilgrimage caravans during the Ottoman period. The Ottoman Empire took the pilgrimage organizations under its responsibility after gaining dominance over the Hejaz and Egypt in 1517 and continued these studies. Due to its strategic location, Egypt became one of the important activity centers of African pilgrims and also of the Hejaz.

Hajj is a worship that Muslims have attached importance to throughout history. Hz. Prophet, who has been living in different parts of the world from the time of the Prophet to the present, embarked on this journey by enduring many hardships to perform this worship. Pilgrimage journeys have included many difficulties, and even deaths have occurred during the journey. Since it is a worship that Muslims care about and because it has many difficulties, some individual and state celebrations were held during the journey of pilgrim candidates to and from Haremeyn. The ceremonies regarding the pilgrimage began for the first time in the time of the Abbasids, and festivals were held in Baghdad with the participation of pilgrims from different parts of Asia under the organization of the Abbasid caliphs. These celebrations, which started during the Abbasid period, could not provide continuity due to political instability. It has been seen that these celebrations became regular during the Mamluks period. During the Mamluk period, the Mamluk sultans gave importance to these celebrations, and even though there were occasional disruptions, they organized the celebrations held by the state during the departure and return of the pilgrimage convoy. They especially made an effort to serve the Haremeyn and the pilgrims, and they gave importance to sending the Kaaba cover and surre every year, even if some periods were interrupted.

The Ottoman Empire organized pilgrimage convoys in many provinces due to its dominance over a wide geography. In this period, there were generally two large pilgrimage convoys. These are the Damascus and Egypt pilgrimage caravans. Apart from these convoys, pilgrimage convoys were also organized in the provinces of Yemen, Algeria, Tunisia, and Tripoli, and celebrations were held on the departure and return of these pilgrimage convoys from the province. Istanbul is the first movement center of the Damascus pilgrimage convoy. Pilgrims from many places, especially the Balkans, were coming to Istanbul to join this caravan. Predetermined celebrations were held in Istanbul for this caravan, which usually departed on the 12th day of the month of Recep. When this pilgrimage caravan, which moved with the surre in Istanbul, arrived in Damascus, it was getting bigger and lively festivals were organized with the participation of different circles.

The second largest pilgrimage organization of the Ottoman Empire after Damascus was held in Egypt. The Ottomans continued the practices they took over from the Mamluks in Egypt by making them more regular and systematic. During these celebrations, military parades were held and that day was declared a public holiday. Dervishes, students, and many different groups took part in these celebrations and the Ottoman State allocated a significant budget for these celebrations. Along with the Khedive of Egypt, many statesmen participated in the celebrations held in Egypt. The fame of these celebrations in Egypt went beyond Egypt over time, and there were also those who came from outside to watch the performances. Among those watching these celebrations was Sultan Abdulaziz, who was traveling to Egypt.

Along with the celebrations held during the Egyptian pilgrimage caravan's departure and return from Egypt, festivities were also held in the cities visited on the pilgrimage route. Suez, Yenbu, and Jeddah are among the cities visited by pilgrims on the Egypt pilgrimage route. It was seen that demonstrations were held in Arafat and Mina, where the pilgrims acted together in Mecca. Especially in places such as Suez, Yenbu, and Jeddah, official demonstrations were held with the participation of local officials and the public, accompanied by artillery fire. Suez is an important port city for Egyptian pilgrims. After the increase of steamships in the 19th century, it became a more lively place with the opening of the Suez Canal. More regular and ostentatious celebrations were organized in Mecca and Medina. What was done in Mecca was carried out under the chairmanship of the sheriff of Mecca with

the participation of the people and officials. In addition, these celebrations, which took place in Mina and Arafat, were met with the favor of the people. When the Egyptian pilgrimage caravan visited Medina, the official state officials, and the people welcomed the pilgrimage caravan and celebrated. Egyptian Mahmili was prepared and Hz. Prophet entered the Prophet's mosque and offered his respect.

There are also individual celebrations related to the pilgrimage, as well as the state dignitaries. As a matter of fact, the people welcomed the pilgrims with special interest and provided them with the necessary assistance. In addition, when the pilgrims returned, signs indicating the pilgrimage were hung on their houses, their relatives welcomed them privately and family celebrations were held. The aim of this study is to reveal that these practices contribute to keeping the desire to go on pilgrimage alive.

Keywords: Islamic History, Africa, Egypt, Hajj, Celebration, Kaaba cover

Hint-Pakistan Alt Kıtasında Yenilikçi Bir Yaklaşım Örneği: Câvid Ahmed Gâmidî

Reformist Approach in the Indo-Pak Sub-Continent: An Example of Javed Ahmed Ghamidi

Dr. Abdul Basit Zafar

Universität Bonn

mohammedbasitzafar@gmail.com

 0000-0003-0840-5865

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
30 Kasım / November 2022			09 Şubat / February 2023	15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Zafar, Abdul Basit. "Hint-Pakistan Alt Kıtasında Yenilikçi Bir Yaklaşım Örneği: Câvid Ahmed Gâmidî", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 332-350.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1208299>.

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

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

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

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

Hint-Pakistan Alt Kıtasında Yenilikçi Bir Yaklaşım Örneği: Câvid Ahmed Gâmidî

Öz ► Pakistan'ın çağdaş teolojik arenasında seçkin bir figür olarak bilinen Câvid Ahmet Gâmidî, Hindistan'ın alt kıtasındaki fikrî çeşitliliği ve dinî dinamizmin ortaya çıkardığı Farâhî geleneğinin bir parçasıdır. Çalışmamızda, Farâhî geleneğin temel özelliklerine yer verilecek ve Gâmidî'nin ekolünün temsilcisi olması bağlamında şekillenen kelâmî yöntemine odaklanılacaktır. Bu bağlamda özellikle vahiy ve sünnet anlayışına yoğunlaşılacaktır. Zira onun kelâmî yönteminde öncelikle ilâhî mesajın yani vahyin yer aldığı görülür. Ayrıca Hz. Peygamber'den fiilen öğrenilen sünnete de yöntemi içerisinde yer verilmiştir. Gâmidî'ye göre bu kaynakların ikisi arasında nesh'ten bahsedilecekse, ancak Kur'ân'ın rivayet ve hadisleri nesh ettiğinden bahsedilebilir. Gâmidî, vahyin (İslâm) tek amacının bireyi daha iyi bir insan yapmak olduğunu ifade eder. Böyle bir süreç Tanrı'ya olan inançla başlar ve sonunda kişiyi ahlâkî nitelikleri haiz bir bireye dönüştürür. Bu çalışma; Gâmidî'nin hayatını, teolojisini tanıtmayı ve yeni zihni araştırmalar yapmak açısından, egemen sosyal ve dinî meselelere yeni bakış açıları sunmayı amaçlamaktadır. Farâhî geleneğine dair Türkçe'de birkaç çalışma bulunmakla birlikte Gâmidî hakkında henüz hiçbir çalışmanın yapılmaması nedeni ile mevcut makale önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Pakistan, Çağdaş Kelâm, Gâmidî, Yenicilik.

Reformist Approach in the Indo-Pak Sub-Continent: An Example of Javed Ahmed Ghamidi

Abstract ► Javed Ahmed Ghamidi (b. 1951) is recognized as a distinguished scholarly figure in the contemporary theological arena of Pakistan. He is part of the third generation of Farahi school of thought, which was established by the genius of Hamiduddin Farahi (1863 –1930) in pre-partition India. The Farahi School, like any other school of its age, investigated the problems of British India with an indication to change the conditions of Indian Muslims. The Farahi discourse was successful not only in a social sense, but also in its scholarly style and produced reknown scholars. Its scholarship is well known for its careful academic work, gentle approach to faith, and earnest devotion to religious education. This paper intends to go through the hallmarks of Ghamidi's theoretical understanding of Islam and its outcomes in practice. However, We shall briefly introduce Ghamidi and his intellectual lineage, namely Hamiduddin Farahi (1863 –1930) and Amin Ahsan Islahi (1904–1997). Later on, we aim to follow a descriptive approach to ponder Ghamidi's theology in his Urdu works, including his approach to the primary (Quran) and secondary texts (Hadith). In his extensive work 'Mizan', Ghamidi exhibits that the sole purpose of revelation (Islam) is to make an individual a better human being. Such a process begins with the belief in God and eventually transforms the person into a moral living being. This paper proposes introducing Ghamidi's life, theology and works to a fresh Turkish mind considering he offers novel perspectives on prevailing social and religious issues.

Keywords: Kalam, Pakistan, Contemporary Theological Approach, Ghamidi, Modernity in Pakistan.

Giriş

Modern dönemde Hint-Pakistan alt kıtasında gündeme gelen kelâmî yaklaşımları çözümlmek için Pakistan ve Hindistan'ı barındıran Güney Doğu Asya olarak bilinen alt kıtanın zengin teolojik mirasından söz etmek gerekir. Kelâm tarihi açısından Hindistan alt kıtasının kendine özgü bir yaratıcılığa sahip olduğu söylenebilir. Bu bölge İslâm ile tanışmadan önce

birbirinden farklı inanç, öğreti ve kültürleri barındırmaktaydı. Bu nedenle İslâm bu bölgeye intikal ettiğinde, buradaki inanç ve kültürel unsurlardan etkilendiği kadar söz konusu inanç ve kültürel unsurların bir kısmını da etkilemiştir.

Hint kıtasındaki İslâm tecrübesinin dünyadaki diğer bölgelerdeki tecrübelerden oldukça farklı olduğu söylenebilir. Çünkü Hint kıtasındaki İslâm tecrübesi ciddi anlamda yerel yani Hindu, Pagan inanç ve kültürel unsurları barındırdığı gibi, İran'da yaygın olan İshrâkî felsefe ve mistisizmi de kendi bünyesinde taşımaktadır. Söz gelimi çağdaş dönemdeki Alighar hareketinin ortaya çıkmasından önce etkili olan Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762) ve Ebü'l-Berekât Ahmed es-Sirhindî (ö. 1034/1624) gibi büyük figürlerde klasik İslâm ilimlerinin hâkim izleri yanında güçlü tasavvufî bir yön de gözlemlenmek mümkündür. Hint alt kıtasında öğretilen ve büyük oranda tasavvufî temalarla şekillenen kelâmî literatürde akılcı denebilecek yorumlar ancak Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ile birlikte belirgin hâle gelmiştir.

Hint alt kıtasında oluşan ve özellikle popüler din anlayışında belirgin olan üç temel eylemin etkisi öne çıkar. Söz konusu din anlayışının, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) kelâmî, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) ve Celâleddîn er-Rûmî'nin (ö. 672/1273) tasavvufî ve Şehâbeddîn es-Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) İshrâkî felsefî eylemlerinden beslendiği söylenebilir. Bunun yanında yerel mistik inanç ve davranışlarda bölgenin Pagan kültürünün bariz etkisi kolayca hissedilebilir. Hint alt kıtasındaki kelâmî tecrübenin geç dönemlere tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bölgede ortaya çıkan kelâmî literatürde Hanefî-Mâtürîdî, Şâfi'î-Eş'ârî, Şi'î ve Hanbelî geleneklerin yaygınlığı bölgenin farklı paradigmalardan beslenmiş olduğuna işaret eder. Birbirinden farklı ve çeşitli nazarî ve amelî yapıların varlığı kelâmî araştırma adına zengin ve güçlü imkânlar sunmaktadır.

Çalışmamızda konu ettiğimiz Gâmidî'nin kelâmî yaklaşımını ortaya koymadan önce onun kısaca hayat hikâyesinden söz etmek gerekir.

1. Gâmidî'nin Kısa Biyografisi

Cavid Ahmed Gâmidî 18 Nisan 1951 yılında Pakistan'ın Pencâp bölgesinin Sahival şehrinde dünyaya gelmiştir. Gâmidî'nin hem devlet okullarında hem de geleneksel medrese sisteminde eğitim görmüş olması modern ve klasik eğitim anlayışlarını kendi şahsında ve düşüncesinde uzlaştırdığını gösterir. Arapça ve Farsça dilleri yanında geleneksel İslâm ilimlerinde uzmanlaşan Gâmidî özellikle Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü alanında ön plana çıkmıştır. Muhammed İkbâl'in (1877-1938) hocalık yaptığı Government College'in, Felsefe ve İngiliz

Edebiyatı Bölümü'nde 1972'de lisansını tamamlayan Gâmidî¹ öğrencilik yıllarında Seyyid Ebü'l-A'la el-Mevdûdî'nin (1903-1979) Cemâ'at-i İslâmî adlı teşkilatına ilgi duymuştur. Ancak birkaç yıl sonra Pakistan'da Ferâhî ekolü olarak bilinen düşünce geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan Mevlânâ Emîn Ehsan Islâhî (1904-1997) ile tanışmış ve ölümüne kadar ondan yararlanmıştır. Yirmi yıl süre zarfında Gâmidî, hocası Islâhî'nin yöntemini takip etmekle kalmamış onu daha rafine hâle getirerek çeşitli eserler yazmıştır.²

Gâmidî'nin *el-Beyân* adlı Urduca Kur'ân çevirisi yanında fikhî konularına dair eleştirel yazılar içeren *Burhân*, ve dinî kavramları farklı bir perspektifle ele alan *Mîzân* adlı eseri yayınlarından bazılarıdır. Gâmidî'nin şiirlerinin de yer aldığı *Hayâl u Hâma* ve *Maqâmât* adlı eserleri edebiyat koleksiyonunun bir parçasını oluşturur. Bu çalışmaların yanı sıra Gâmidî, *İsrâk* (1985'ten beri) ve *Renissance* adlı dergiye (1991'den beri) editörlük yapmaktadır. 1991 yılında ise al-Mawrid İslâm Araştırma ve Eğitim Vakfı'nı kurmuştur.

2006 yılından beri Pakistan hükümetinin İslâm İdeolojisi Konseyi'nin (*The Concil of Islamic Ideology*)³ üyesi olan Gâmidî, son on yılda Pakistan'ın ileri gelen yazar ve düşünürleri arasında yer alır. Buna karşın onun Pakistan'da geleneksel dinî düşünceye ciddi eleştiriler getiren katıksız bir modernist olduğu ise kesinlikle söylenemez.⁴ Nitekim Gâmidî Sünnet kavramı farklı bir açıdan ele alsada Hadis konusunda daha hassas davranmaktadır. O bu tür farklı yaklaşımlara açıklarken hocalarına atıfta bulunur.

1.1. Gâmidî'nin Kelâmî Düşüncesine Etki Eden İki Önemli İsim

1.1.1. Hamîdüddîn Ferâhî (ö. 1930)

Mevlânâ Hamîdüddîn Ferâhî'nin hem modern eylemler taşıyan Aligarh hem de geleneksel görüşlere sahip Diyobendî ekollerinden etkilendiği söylenebilir.⁵ Ferâhî'nin, akılcı görüşleri ile

¹ Javed Ahmed Ghamidi, "Our Message to Humanity" <http://www.al-mawrid.org/index.php/team>: (Erişim Tarihi: 14.01.2022).

² Gâmidî'nin hocası Islâhî hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdulhamit Birışık, 'Emîn Ahsen Islâhî', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999).

³ İslâm İdeolojisi Konseyi, yasama organının İslâm'a, yani Kur'ân'a ve sünnete aykırı olup olmadığını bildiren anayasal bir organdır. bk. Introduction, <http://www.cii.gov.pk/aboutcii/Introduction.aspx> (Erişim Tarihi: 14.01.2022).

⁴ Muhammad Khalid Masud, "Rethinking Shari'a: Javed Ahmad Ghamidi on Hudud", *Die Welt des Islams*, 3/4 (2007), 356-375.

⁵ Azmi Özcan, "Dârülulûm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993); Ayrıca Diyobend ekolünün hadis anlayışı için bkz. Muhammad Masharib Syed, *Pakistan'daki Diyobendî ve Barelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel

bilinen Seyyid Ahmed Han'dan oldukça etkilendiği bilinmektedir. O, modern eğitimini Seyyid Ahmed Han'ın kurduğu Aligarh Mohammadan Anglo-Oriental College'de tamamlamıştır. Ferâhî'nin dikkat çeken yönlerinden biri kendi zamanındaki politik süreç ve hareketlere mesafe koymayı başararak ağırlıklı olarak eğitim ve öğretim faaliyetleri ile ilgilenmiş olmasıdır.⁶ Bu durum ise Hint alt kıtasında pek rastlanan bir tutum değildir.

Ferâhî'nin Arapça, Farsça ve Urduca olarak yazmış olduğu elliden fazla eseri mevcuttur. Ferâhî'nin dinî düşünce alanında ve sosyal faaliyetlerinde Kur'ân'ın merkezî bir yer işgal ettiği görülür. Onun *Delâ'ilü'n-nizâm* ile *Tefsîru nizâmi'l-Ḳur'ân ve te'vîlü'l-Furkân bi'l-Furkân* adlı eseri Kur'ân'ın eşsiz dilsel tutarlılığını (*naẓm*) konu edinmektedir. Ferâhî'ye göre Kur'ân'ın her suresi kendi içerisinde bir tutarlılık ve harmoni taşır. Aynı şekilde her bir ayet kendinden önce ve sonraki ayet ile uyumlu ve ilişkilidir. Dolayısıyla Kur'ân, bu tutarlılık sayesinde, baştan sona çok derin ve anlamlı bir düzen ve tutarlılığa sahip tek bir bütündür.

Ferâhî, Kur'ân ve Arap dili alanındaki çalışmalarıyla ön plana çıkmaktadır. Onun *el-İm'ân fi aḡsâmi'l-Ḳur'ân*, *et-Tekmîl fi uşûli't-te'vîl*, *Nizâmü'l-Ḳur'ân*, *Ḳur'ânî efkâr*, *Hikmetü'l-Ḳur'ân* adlı çalışmaları Kur'ân'ın eşsizliği yanında teolojik temaları da içermektedir. Ferâhî'nin Arap diline ait retorik ve belagat alanında; *Esâlibül-Arab* ve *Cemheretü'l-belâğa* adlı eserleri de bulunmaktadır. Ayrıca kelâm ve fıkıh alanında *el-Ḳâ'id ilâ 'uyûni'l-aḡâ'id*, *İhkâmü'l-uşûl bi-aḡkâmi'r-Resûl*, *Belâğatü'l-Ḳur'ân*, *er-Re'yü's-şahîḡ fi men hüve ez-zebîh* ve *el-İm'ân fi aḡsâmi'l-Ḳur'ân* yazmıştır.

Ferâhî'nin düşünce dünyasının merkezinde aklın özel bir yeri vardır. Ona göre akıl insanları hayvanlardan ayırt eden ilâhî bir ışıktır.⁷ Akıl sayesinde insan iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırt etmektedir. Bu anlamda akıl, ahlakî değer yargılarını tespit etmekte temel bir ölçüttür. Ferâhî, Kur'ân vahyinin amacının insanların hakikati görmezlikten gelmelerine mâni olmak ve onları keyfi davranmaktan kurtarmak olduğunu belirtmektedir. Ona göre ilâhî kitaplar arasında Kur'ân; akla doğrudan hitap eden, rasyonel argümanlara dikkat çeken, akılcı yaklaşımları teşvik ve takdir eden, insanları taklitten arındıran özellikleri ile diğerlerinden daha fazla ön plana çıkmaktadır.⁸ Bu özellikleriyle Kur'ân, insanların akıllarını kullanarak özgür düşüncelerini ve özgür düşünmeye engel teşkil eden hususlara karşı mücadele etmelerini

İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), 2016).

⁶ Abdülhamit Birişik, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Dîvân İlmî Araştırmalar* (2004/2) 1-62; Ferâhî ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Şerefüddîn el-İslâhî, *Zikr-i Ferâhî* (Lahor: Dâr'ul Tezkîr, 2002).

⁷ Hamîdüddîn Ferâhî, *Hicac'ül-Ḳur'ân* (Yeni Dehli: Al-Balagh Publications, 2008), 184.

⁸ Ferâhî, *Hicac'ül-Ḳur'ân*, 226.

teşvik etmektedir. Ayrıca o, insanların ihtiyaç ve sorunlarının çözümünde, akıllarının ışığında hareket etmelerinin gerektiğini vurgulamaktadır.

Ferâhî ilâhî vahyin gönderiliş amacının akli kullanma, doğru olana yönelme ve bu konuda insanı destekleme olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifade ile vahiy insandaki akletme yeteneğini harekete geçiren bir faktör durumundadır. Zira vahiy, akıl yürütenleri ve aklını kullananları destekleyip teşvik etmektedir. Bu konuda Kur’ân’da Hz. İbrahim örneğini açık bir kanıt olarak değerlendirmektedir.⁹ Gâmidî’nin etkilendiği diğer isimlerden birisi de Emîn Ahsen Islâhî’dir.

1.1.2. Emîn Ahsen Islâhî (1904-1997)

Emîn Ahsen Islâhî Hindistan’ın Uterpardeş eyaletinin bir köyü olan Azamgarh’da doğmuştur. Pakistan’ın Lahor şehrinde vefat etmiştir. Genç yaşlarda Arapça ve dinî ilimleri geleneksel tarzda öğrenmiştir. Onun bir diğer özelliği ise Pakistan’ın bağımsızlığı hususunda politik aktivitelerde bulunmasıdır. Gâmidî’nin hocası olan Islâhî, Ferâhî’den eğitim almıştır. Hocası Ferâhî’nin vefatından sonra Mevdûdî’nin davetine uyarak Cemâat-i İslâmî’ye katılmıştır. Islâhî bu organizasyonda önemli bir pozisyon (*nâib-i âmir*) elde etmiştir. 1958 yılında ise organizasyonun genel politik ve fikrî yaklaşımıyla anlaşmazlığa düşerek buradan ayrılmıştır. Ancak hem Mevdûdî’nin hem de Islâhî’nin üzerinde ittifak ettiği konu, Müslümanların fikir dünyasında bir dinamik ve değişiklik yaratmanın gerekliliğidir. Islâhî’nin Pakistan’da İslâmî ilimlere en büyük hizmetlerinden biri Kur’ân ilimleri üzerinde durması ve bir Kur’ân tefsiri yazmasıdır. Islâhî, hocası Ferâhî’nin Kur’ân’ı merkeze alan düşünce geleneğini takip ederek içsel uyumu konusunda yoğunlaşmıştır. Islâhî’nin dokuz ciltten oluşan *Tedebbür-i Kur’ân* adlı tefsiri Urduca yayımlanmıştır. Islâhî bu çalışmasında hocası Ferâhî’ye sıkça atıfta bulunmuş ve daha anlaşılır bir üslup kullanmıştır. Ferâhî geleneğinde Kur’ân’ın nazmını merkeze alan bir metodoloji geliştirilmiştir. Buna bağlı kalan Islâhî, Kur’ân’a dolaysız yaklaşmayı, yani Kur’ân’ın anlaşılmasında yine Kur’ân’a müracaat edilmesini vurgulamıştır. Bunun için de Arap diline ve Kur’ân’ın kavramlarına hâkim olunması gerektiğini savunmuştur. Ahlak konusunda Islâhî, iyiyi ve kötüyü tanıma yeteneğinin insanın doğasında doğuştan var olduğunu ve ona dışarıdan empoze edilmediğini savunur.¹⁰ Islâhî’ye göre, iyilik ve kötülük kavramları ilk kez din sayesinde açığa çıkmış değildir; aksine onlar insan doğasında zaten vardır. Dinin yaptığı şey, insan

⁹ Ferâhî, *Hicac’ül-Çur’ân*, 174. Ayrıca Ferâhî’nin Kur’ânî yöntemini açıklayan, Ferâhî üzerine yapılan çalışmalar için bk. Hafız Enes Nasr, *Hameedüddîn Ferâhî aūr Cemhūr kâ Usul-ı Tafsîr; Tahkîkî o Teğâbilî Muf’aliya* (Lahor: Punjab University, Sheikh Zayed Islamic Center, Doktora Tezi, 2010).

¹⁰ Abdul Rauf, “Concept of Good and Evil: Views of Amin Ahsan Islahi”, *Pakistan Journal of History and Culture* 34/ I, 24.

doğasında var olan bu gerçeklikleri tekrar hatırlatmaktır. Islâhî, insan doğası ile iman olgusu arasında tam bir uyumu varsayar. Ona göre insan doğası ile iman arasında bir tutarsızlık ve uyumsuzluk bulunmaz.¹¹

Aklın ilâhî bir lütuf olduğunu vurgulayan Islâhî insanın ancak akıl sayesinde aydınlanabileceğini düşünür. O, Allah'ın birliğine iman ile akıl arasında ilişki kurarak inanılacağını ileri sürer. Ona göre akıl gerçek işlevini ancak her bireye özgürlük tanıyan ve onu güvence altına alan bir toplumda kazanabilir.¹² Başka bir deyişle Islâhî gerek Kur'ân'ı anlamada gerekse teolojik ve hukukî meselelerde vahiyden daha çok aklın rolünü vurgulamıştır.

2. Gâmidî'nin Metodolojik ve Eleştirel Kelâmî Yaklaşımı

2.1. Gâmidî'nin Eleştirel Yaklaşımının Ölçü ve Sınırları

Ferâhî geleneğinin üçüncü kuşağını oluşturan Gâmidî, dinin Kur'ân ve sünnet olmak üzere iki kaynağa dayandığını belirtir.¹³ Ona göre Kur'ân'ın anlatım tarzı açık, anlaşılabilir ve kesin özellikler taşır. Ayrıca o, Kur'ân'ın ifadelerinin tek bir odağı bulunduğunu ileri sürer. Kur'ân metninin amacı ve niyeti, kesin ve açık bir biçimde ilâhî mesajı aşikâr etmektir. Başka bir ifade ile Kur'ân'da yer alan önermeler tam olarak neyi temsil ettiklerini apaçık bir şekilde ifade ederler. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân yorumundaki farklılıklar, onun dilinde veya tarzında herhangi bir kusur ve eksiklik olduğu için ortaya çıkmaz.¹⁴ Tam tersine bu durum ya insanlardaki bilgi eksikliğinden ya da müzakere yetersizliğinden veya her ikisinden yoksun olmaktan kaynaklanmaktadır.¹⁵

Sünneti, Kur'ân'dan sonra dinin ikinci kaynağı olarak kabul eden Gâmidî, onu Kur'ân'dan ayrı bir kaynak olarak değerlendirir. Bu bağlamda o, sünnet ile hadis arasında bir ayrımı ön görür. Sünnet peygamberimizin fiilleri ve bunların toplum tarafından benimsenerek yaşatılması anlamına gelirken, hadis peygamberimize ait olan ve olmayan rivayetleri içerir. Müslüman geleneğinde sünnet ve hadis birbirinden farklı olmasına rağmen Müslümanlar tarafından yer yer eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Sünneti Hz. İbrahim'in dinî geleneği olarak da gören Gâmidî, Hz. Muhammed'in bu geleneği sürdürdüğünü, ilk Müslüman neslin ise onu diriltip yeniden biçimlendirdiğini ifade eder.¹⁶ Bu bağlamda sünnet, nesilden nesile

¹¹ Rauf, "Concept of Good and Evil", 24.

¹² Rauf, "Concept of Good and Evil", 31-32.

¹³ Javed Ahmed Ghamidi, *Maḳāmât* (Lahor: al-Mawrid, 2014), 162.

¹⁴ Javed Ahmed Ghamidi, *Islam: A Comprehensive Introduction* (Lahor: al-Mawrid, 2009), 11-12.

¹⁵ Javed Ahmed Ghamidi, *Islam: A Comprehensive Introduction* (Lahor: al-Mawrid, 2009), 14.

¹⁶ Ghamidi, *Maḳāmât*, 147.

aktarılan bir süreklilik taşır. Bu yönü ile Kur'ân'la aynı otoriteyi paylaşmaktadır. Hadis ise nebevî öğretilerin tarihsel bir kaydı olduğu için Kur'ân'la hiçbir şekilde eşitlenemez ve Kur'ân'ın otoritesini paylaşamaz. Buradan hareketle Gâmidî, Kur'ânı anlamak için hadislere başvurmanın kaçınılmaz olduğu düşüncesini reddeder ve hadislerin Kur'ân ışığında yorumlanmasının gerekliliğini savunur.¹⁷

Gâmidî sünnetin, Kur'ân'ın otoritesini paylaşsa da, ikincil bir otoriteye sahip olduğunu vurgular. Kur'ân ve sünnet birlikte şeriatın temelini oluşturur. Teorik düzeyde ve imâna teallük eden hususlarda yegâne kaynağın Kur'ân olduğunu belirten Gâmidî, İslâm'ın, pratik düzeyde amele teallük eden konularının hem Kur'ân'a hem de sünnete dayandırıldığını savunur.¹⁸ Kur'ân'da özellikle uygulamaya ait bazı durumlarda açık olmayan hususların ancak sünnetle açık hâle geldiğini düşünen Gâmidî, sünnetin Kur'ân'dan bağımsız herhangi bir inanç ve amel ortaya koyamayacağını vurgular. Başka bir ifade ile sünnet Kur'ân'da belirtilen hiçbir şey ekleme yapmadığı gibi Kur'ân'daki bir hükmü de kaldıramaz.¹⁹ Ona göre sünnet, Müslümanların icmâi ve sürekli bir kombinasyon yoluyla aktarılan Hz. Muhammed'in uygulamalarından ibarettir.²⁰ Bu durumda dinin Kur'ân ve sünnet dışında herhangi bir kaynağı olamaz. Bu iki kaynaktan ortaya çıkan inanç, ibadet ve muamelât dinî oluşturur. Bunların dışındaki kültürel unsurlar dinin temel parçası olarak görülemez.

2.2. Gâmidî'nin Kur'ân'ı Anlama Yöntemi: Kur'ân Yorumunda Dilin Konumu

Ferâhî ve Islâhî geleneğine bağlı olan Gâmidî'ye göre Kur'ân'ı anlama yönteminde üç temel parametre söz konusudur. Bunlar ilâhî mesajın rasyonalitesi, içsel tutarlılığı ve estetik ifade edişi (şiiresel) şeklinde özetlenebilir. Islâhî ve Gâmidî'nin aynı zamanda şair olmaları, onların Kur'ân'ı anlama yöntemlerine özel bir katkı sunar. Bu bağlamda Gâmidî tümü ile nesnel ve bilimsel karakter taşıyan, duygudan yoksun akademik bir dil yerine İslâmiyet öncesi klasik Arapça ve Urduca şiiresinden de etkilenecek Kur'ân'ın dilinin edebî ve şiiresel tutarlılık taşıyan bir

¹⁷ Gâmidî, *Mîzân*, s. 14. Ayrıca bu konuda Gâmidî'ye müsteşriklerin arasında bulunduran ve onun hadis metodunu eleştiren farklı bakış açısı için bkz. Alam Khan, 'Re-Appraisal of Ghamidi's Concept of Sunnah and Hadith', *Al-Azwa, Sheikh Zayed Islamic Centre* 35/54 (2020), 1-14; Alam Khan, 'The Impact of Orientalists on Ghamidi'd Theories', *Gümüştane Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2020), 20-28.

¹⁸ Gâmidî, *Mîzân*, s. 14.

¹⁹ Muhammad Khalid Masud, "Rethinking Shari'a: Javed Ahmad Ghamidi on Hudud", *Die Welt des Islams* 3/4 (2007), 371.

²⁰ Iftikhar, Asif, *Jihad and the Establishment of Islamic Global Order: A Comparative Study of the Worldviews and Interpretative Approaches of Abu al-A'la Mawdudi and Javed Ahmad Ghamidi* (Canada: McGill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 66.

olgu olduğunu düşünmüştür.²¹ Buradan hareketle o, Kur'ân yorumunda *nazm* kavramını ön plana çıkarır.²² Gâmidî'ye göre Kur'ân'ın her bir suresi kendi içinde dilsel, edebî ve tematik bir yapı arz etmektedir. Kur'ân'ı anlama yöntemine bir örnek oluşturması adına Gâmidî, Urduca çevirisini yapmıştır.²³

Gâmidî, Kur'ân'ın anlamının edebî formlara bağlı olduğunu ve aynı şekilde anlamın bu bağlamda ele alınması gerektiğini savunur.²⁴ Gâmidî'nin Kur'ân yönteminde her ayetin kendine özgü bir anlamı vardır. Ayrıca o, Kur'ân'daki genel ve tikel bağlama özgü konular arasındaki farkı ortaya çıkarmak için tüm benzer ayetlerin birlikte incelenmesi gerektiğini ileri sürer.²⁵ Ona göre Kur'ân mutlak bir otoritedir. Kur'ân'da tikel bir çerçeve ile sınırlı olan bir ayetin genel olarak yorumlanması, bağlamın ötesine geçme anlamına gelir. Oysa Kur'ân'ın tikel bir anlam çerçevesiyle sınırlı olan ayetleri, ilk muhataplarına ve o dönemin koşullarına özgüdür.²⁶ Ayetlerin anlam çerçevesi, evrensellik ve genellik bağlamına göre kanıtlanmadıkça tikel çerçeveye bağlı kalmak kaçınılmazdır. Kur'ân'ın gerçek ve bütünsel anlamı, tüm bağlamların eşzamanlılığında ortaya çıkar. Kur'ân bu tarzda yorumlandığında, ayetler arasında bir sapma ve çelişki oluşmadığı gibi bağlamların birbirinden farklılığı da bariz hale gelir. Kur'ân'ı anlama yönteminde Gâmidî, içinde bulunulan zamanı ve koşulları hesaba katarken Kur'ân'ın temel ve geleneksel değerini de korumayı ihmal etmez. Onun Kur'ân'ı anlama yöntemi bir tür post-

²¹ Gâmidî'nin yazdığı *Mîzân* adlı eser tamamen bir kelâm kitabıdır. Kitapta yer alan konular ve üslup kelâm eserleriyle paralellik arz eder. Önsöz, "Uşûl" ve Mebâdî" başlığı içinde Arapça ve dilin öneminden, Kur'ân'ın dil üzerinden anlaşılması gerektiğinden ve Kur'ân'ı anlamak için tarihi olguları dikkate almaktan bahsedilir. İlk bölümüne "İmâniyyât" adı verip orada Allah'ı zâtı ve sıfatlarından başlayıp meleklerle iman, peygamberlere iman, bunların önemi, şefaât, kitaplara iman, ahiret gibi konuları ele alır. İkinci bölümü "Ahlâkiyyât" başlığı altında ele alıp Allah-insan ilişkisinde gerekli olanlardan ve insanın sosyal hayatındaki dinî öğreti ve ilkelerinden bahseder. Örneğin ibadetler, aileye iyi davranmak, nifâk, hıyanet, insanın canına ve malına hürmeti, kibir, sıdk, sadaka vb. Üçüncü bölümde ise "Kânûn-i ibâdât" olarak Namaz, oruç, hac ve kurban gibi ibadetlerin kurallarını, şartlarını ele almıştır. Dördüncü bölümde "Kânûn -i mu'âşeret" başlığı altında nikah, nasb, evlilik bahisleri ile zihar, talak, iddet vb. konular yer almaktadır. Beşinci bölümde "Kânûn-i siyâset" altında devlet ve din arasındaki ayırmadan ve Müslümanların toplumdaki haklarından bahsedilmiştir. "Kânûn-i Ma'îşet" bölümünde iktisat ve mirasla ilgili meseleler, İslâm'da nasıl davet ve tebliğ gerektiği bahsi ve cihatın artık çağdaş dünyada nasıl yapıldığı gibi hassas konular ele alınmıştır. bkz. Javed Ahmed Ghamidi, *Mîzân* (Lahor: al-Mawrid, 2008), 13; Masud, "Rethinking Shari'a", 315.

²² Ghamidi, *Mîzân*, 18.

²³ Dile dayalı ve Urduca olarak anlaşılan bu çeviri al-Mawrid Enstitüsü tarafından yayımlanmıştır. bk. *Tedebbürül-Kur'ân (al-Bayan)*: <https://www.javedahmedghamidi.org/#/quran-home> (Erişim Tarihi: 14.01.2022).

²⁴ Masud, "Rethinking Shari'a", 362.

²⁵ Ghamidi, *Ma'âmât*, 146.

²⁶ Asif, *Jihad and the Establishment of Islamic Global Order*, 62.

modern tutum olarak değerlendirilebilir. Zira bu yöntemde metnin yazarı kadar metnin okuyucusu ve bağlamı da dikkate alınır.²⁷

Kur'ân'ın müteşâbih olarak adlandırılan ayetlerinin insanın duyu ve tecrübesini aşan bir alana ilişkin olduğunu belirten Gâmidî, bu ayetlerde dilsel açıdan herhangi bir müphemlik ve zorluk görmez. Zira bu ayetler apaçık bir Arapça ile indirilmiştir.²⁸ Başka bir ifade ile bir ayetin müteşâbih olması onun dilsel yapısından değil, kapsadığı varlık alanı ile ilgilidir. Gâmidî'nin Kur'ân'ı anlama yönteminde üzerinde durduğu hususlardan biri de Kur'ân'ın nüzulu öncesinde ve esnasındaki toplumsal koşullara ve tarihsel vakalara dikkat çekmesidir.²⁹ Zira ona göre Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında dilsel yapılar kadar tarihsel, kültürel ve toplumsal koşullar da önem arz eder.³⁰ Gâmidî'nin vurguladığı bu husus kendisinden önce Ferâhî ve Islâhî tarafından da paylaşılmıştır.

Gâmidî'nin Kur'ân yorumunda dikkat çeken hususlardan biri de şeriat kavramı ile fıkıh kavramı arasında bir ayrım ön görmesidir. Onun bu kavramlar arasındaki ayrımı ile daha önce savunduğu Kur'ân ve sünnet arasındaki ayrım arasında benzerlik kurulabilir.³¹ Gâmidî'nin Kur'ân-sünnet, şeriat-fıkıh kavramları arasında kurduğu ilişkiyi icma kavramı kapsamında da gözlemek mümkündür. Gâmidî'nin icmaı, ümmet adı verilen popüler topluluk ile ulema sınıfının fikir birliğine dayanır.

2.3. Gelenekçilik-Modernizm İkileminde Gâmidî'nin Konumu

Geçtiğimiz yüzyıldan itibaren Müslüman toplumlarda ortaya çıkan entelektüel eylemlerin gelenekçi ya da modernist olarak nitelendirilmesi alışkanlık hâline gelmiştir. Bu ikilem bağlamında Gâmidî ne gelenekçi ne modernist ne liberal ne de kökten dincidir. Onun gelenekçiliğe ve modernizme bakışı politik ve ideolojik yönelimlerden ziyade ilmî gerekçelere dayanır.

²⁷ Modern ve post-Modern dönemde tefsire dair yaklaşımlar için bkz. Hikmet Koçyiğit, 'Modern Tefsir Harketinin Niteliği', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 233-260; Necmetin Gökkır, "Çağdaş Tefsir" Tipolojilerinde "Okuyucu Bağlamı", ed. Bayram Ali Çetinkaya (Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayını, 2012), 613-622.

²⁸ Ghamidi, *Mîzân*, 15-21.

²⁹ Ghamidi, *Maķāmât*, 146.

³⁰ Ghamidi, *Mîzân*, 22-30.

³¹ Asif, *Jihad and the Establishment of Islamic Global Order*, 51.

İslâhî geleneğine bağlı olduğunu gizlemeyen Gâmidî, Pakistan'daki dinî otoriteye karşı tümüyle sadık ve teslimiyetçi davranmaz. Bazı konularda modernistlerle aynı çizgide yer alsa da geleneksel dinî çevreden kendisini asla ayırmaz. O, klasik problemlerle uğraşırken modern bağlamın farkındadır. Bununla birlikte, söylemi dikkate alındığında esas itibarıyla gelenekçilerin yani Cemâ'at-ı İslâmî'nin yanında yer almaktadır. Fakat öte yandan gelenekçilerden ayrılan gruplarla fikri ihtilafa düşmüş olması da, onun salt bir modernist olarak nitelenemeyeceğini gösterir. Bir yandan modern toplumun talepleri ile tutarlı gözükken bir yorum tarzı geliştirmesi, diğer yandan geleneksel dinî kaynakları temel referans olarak kabul etmesi, Pakistan'da eğitilmiş genç zihinlerde karşılık bulmuştur. Gâmidî'nin özellikle çağdaş dönemde sıkça gündeme gelen itikâdî ve hukûkî tartışmalı meselelerdeki kendine özgü yaklaşımı, onun modern bir kelâmcı kimliğiyle ön plana çıkmasına neden olmuştur.³² Kurduğu al-Mawrid enstitüsünde çağdaş kelâmî meseleleri ele alıp belli bir yöntem ışığında çözümlenmeye çalışması bu durumun somut yansımalarından biridir.

2.4. Din-Siyaset İlişkisi

Pakistan gibi pek çok Müslüman ülkede karşılaşılan ve telafisi güç siyasi ve toplumsal sonuçlar doğuran din adamlarının siyasi otoriteyi elde etme arzusu ve girişimlerini gayr-ı meşru görerek eleştiren Gâmidî, siyasi otoritenin, ulemanın veya din adamları sınıfının değil; halk tarafından seçilen ve milleti temsil eden kişilerin elinde olması gerektiğini belirtir.

Müslümanların tarihsel tecrübesinde farklı siyasi yönetim sistemlerinin sergilendiğini gören Gâmidî, öncelikle İslâm'ın birey ile bağ kurması gerektiğini vurgular. Bu durum onun, bireyi topluma öncelediği fikrini çağrıştırmaktadır. Başka bir deyişle ideal bir toplumun ancak İslâm'ın bireyin şahsında içselleştirilmesiyle mümkün olacağını öngörmektedir. İslâm'ın itikâdî ve ahlâkî değer kategorilerinin bireyin zihninde ve kalbinde yer etmesi, onun açısından öncelikli bir durumdur. Gâmidî'ye göre siyasi otoritenin herhangi bir tarzından ziyade bireyin söz konusu değerlerle bezenmesi daha önemlidir.³³

Gâmidî'ye göre, İslâm'ın bireyde tecessüm etmesini başarabilen toplumların isminde ya da yönetim sisteminin başında, "İslâmî" veya "demokratik" ifadelerinin yer alması çok da gerekli değildir. Zira her birey kendi üzerine düşen sorumlulukları yerine getirdiği takdirde doğal olarak toplum kolektif bir tarzda kendi hedefine ulaşmış olur. Bu yaklaşımıyla Gâmidî, dinin/İslâm'ın hedefinin yeryüzünde bir devlet kurmak veya belli bir yönetim sistemi

³² <http://www.al-mawrid.org/index.php/blog/view/javed-ahmad-Ghamidi-interview-qomi-digest-one> (Erişim Tarihi: 30.12.2019)

³³ Ghamidi, *Maḳāmât*, 181.

oluşturmak olmadığı kanaatini vurgulamak ister. Onun açısından İslâm'ın gerçek amacı; insanlarda ahiret inancı kapsamında bir farkındalık yaratarak bireyin ahlâkî zeminde olgunlaşmasını gerçekleştirmektir.³⁴ Gâmidî cumhuriyet ve demokrasi anlayışını Kur'ân'a dayandırır. Ancak Müslümanların tarih boyunca bu konuda kendilerini geliştirmedini vurgular. Demokrasinin Batı toplumlarında tecrübe yoluyla elde edilmesi, Müslümanların da bu siyasal biçimi onlardan alması, Gâmidî açısından önemli bir kazanımdır.³⁵ Gâmidî demokrasinin Müslüman toplumlar için önemini farkındadır. Zira ona göre temel hak ve hürriyetler din ve vicdan özgürlüğü ancak demokratik bir sistemde daha kolay yaşanabilir.³⁶

2.5. Gâmidî'nin İçtihat Anlayışı

Gâmidî uzun zamandır Müslümanların zihnine yerleşen içtihat kapısının kapalı olduğu yönündeki kabule karşı çıkarak bu kabulün içtihat yapmamaktan kaynaklandığını savunmaktadır. İçtihat yapmayan kimseyi körü körüne taklit etmekle eleştiren Gâmidî, içtihat ile taklidin bir arada bulunamayacağını düşünür. Gâmidî, içtihadı Müslüman kimliğiyle sınırlandırmaz. Ona göre günlük hayatta örneğin siyasî, iktisadî, hukukî vb. gibi konularda ortaya çıkan bir problem hakkında Müslüman olmayanlar da içtihat yapabilir, nitekim yapmaktadır da.³⁷ Gâmidî'nin içtihat konusundaki bu yaklaşımı sıra dışı bir tutumdur. Onun açısından içtihat sadece Kur'ân ve sünnette bulunmayan meselelerde yapılabilir.³⁸ Yani Kur'ân ve sünnette açıklanmış olan hükümlerde içtihat gerekmez. Çünkü bu hükümlerde değişiklik söz konusu değildir. Bunun da ötesinde Gâmidî'ye göre nas üzerinde içtihat değil, tedebbür ve tefekkür yapılır.³⁹ Örneğin geçmişte herhangi bir nas hakkında yapılan tevil ya da yorumlarda ihtilafa düşülebilir. Ancak herhangi bir bireysel içtihatla bir gelenek yok sayılamaz ve reddedilemez.

2.6. Gâmidî'nin Dinî Düşüncesinde Örfün Yeri

Gâmidî *Burhân* adlı eserinde had cezalarından söz ederken⁴⁰ diyet, recm, şura, tevil, tasavvuf gibi konuları da ele almaktadır. O, sünnete dayandırılan ve gelenekte kutsallaştırılan -

³⁴ Ghamidi, *Maḳāmât*, 182.

³⁵ Ghamidi, *Maḳāmât*, 155.

³⁶ Ghamidi, *Maḳāmât*, 183.

³⁷ Ghamidi, *Maḳāmât*, 155.

³⁸ Ghamidi, *Maḳāmât*, 152.

³⁹ Ghamidi, *Maḳāmât*, 153.

⁴⁰ Had cezalarının uygulanması ancak bir devlet ile mümkündür. Gâmidî bir kimsenin yahut bir cemaatin böyle bir hakkının bulunmadığını düşünmektedir. bkz. Ghamidi, *Mîzân*, 616. Ziya'ül-Ḥaḳ (ö. 1988) ile kurulmuş olan İslâmî

özellikle pratik hayata ilişkin uygulamalarda- geçmişteki ulemanın yorumlarını, kişisel kapasiteye ve konjektürel kültürel atmosfere bağlar. Bu konularda ulemanın yaptığı yorumların açık, güçlü ve kesin delillere dayanmaktan ziyade dönemin kültürel atmosferinin ve formlarının etkisiyle şekillendiği vurgulanmaktadır.⁴¹ Örneğin o, Bakara suresi 282. ayetinde söz konusu edilen kadının şahitliği konusunu geçmiş ulemadan farklı olarak yorumlar. Bu ayetteki şahitliği, koşullara bağlı olarak yeniden değerlendirir. Herhangi bir olayda kadın ve erkek eş zamanlı bulunuyorsa onların şahitliklerinin de eş değer olduğunu düşünmektedir.⁴²

Gâmidî geleneksel düşüncede büyük oranda kabul edilen Kur'ân ayetlerinin sünnet yoluyla iptal edilmesi (*neshû'l-Ķu'rân bi's-sünne*) kabulüne⁴³ şiddetle karşı çıkar. Ona göre dinin temelini oluşturan her şeyi Kur'ân ve peygamberin uygulamalarından almak mümkündür. Fakat biri diğerini nesh edemez. O, gelenekte kudsî hadis olarak bilinen vahyin, gayri metlûv olarak alındığı fikrini de kesin olarak reddeder.⁴⁴ Buradan hareketle Ferâhî ve Islâhî'nin yolunu takip eden Gâmidî, recm cezasını da kabul etmez.⁴⁵ Gâmidî'nin Mevdûdî çizgisinden ayrılmasına sebep olan meseleler arasında cihat, biat, İslâm devleti gibi meseleler yanında had cezaları konusundaki yaklaşımları da belirleyici olmuştur.⁴⁶

Gâmidî, Kur'ân'da söz konusu edilen savaşla ilgili emirleri, sadece Hz. Peygamber'e gelen emir olarak kabul etmektedir. Bu emirlerin Peygamberin dönemiyle sınırlı olduğunu vurgulamaktadır. Bu konuda Asrar Ahmed (ö. 2010) ile Mevdûdî'nin görüşlerini hedef almaktadır.⁴⁷ Zira ona göre peygamberin zamanında belli koşullar altında belli kişilerle

şeriat adaletinde recim, idam ve el kesme gibi cezalar söz konusu olmuştur. Gâmidî ise bu ceza kanunlarının değişimini istemektedir ve bu cezaların günümüzde uygun olmadığını savunmaktadır.

⁴¹ Javed Ahmed Ghamidi, *Burhân* (Lahor: Şirket Publishers, 2009), 18.

⁴² Ghamidi, *Burhân*, 28-30.

⁴³ Bu konuda örnek olarak bkz. Seyyid Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Sünnet kî Â'inî Ĥaysiyet* (Lahor: Islamic Publications, 1997), 51-53. Gâmidî Mevdûdî'nin bu konudaki görüşünün aksine Kur'ân'ın her bir ayetinin ebedî olarak insanlara hidayet edeceğini ileri sürer. Ghamidi, *Burhân*, 30-40.

⁴⁴ Ghamidi, *Burhân*, 45-52.

⁴⁵ Ghamidi, *Burhân*, 62.

⁴⁶ Ghamidi, *Burhân*, 94.

⁴⁷ Asrar Ahmed farklı politik görüşleriyle ön plana çıkmaktadır. Müslümanları İslâmî ceza hukuk sisteminin uygulanmadığı ve halkın biatlerinin alınmadığı bir yönetim sistemine karşı çıkararak, kendi politik görüşü doğrultusunda teokratik temellere dayanan bir yönetim benimsemesi yönünde teşvik etmiştir. Bu nedenle politik idealleri doğrultusunda Mevdûdî'nin Cemâ'at-ı İslâmî'sinden ayrılarak, kendi cemaatini kurmuş ve Asr-ı Saâdet dönemini tekrar yaşatmak için biat almıştır (Asrar Ahmed, *Ĥutbât -i Ĥilâfet*, Lahor: Anjuman-i Khudam ul Quran, 1996). Gâmidî ise "biat" kavramını Asrar Ahmed'den farklı biçimde yorumlamıştır, ona göre biat Hz. Peygamber dönemi ile sona ermiştir. Günümüzde ancak halkın oyu ile devlet başkanı ve temsilciler seçilir, devleti halk tarafından seçilen kişiler yönetir. bkz. Ghamidi, *Burhân*, 213.

mücadele etmek genelleştirilerek tüm zamanlar ve dönemler için geçerli kılınmaz.⁴⁸ Kısaca Allah Müslümanlara İslâm'ı yaymak üzere savaşmayı mutlak anlamda emretmemiştir.

Gâmidî, özellikle had cezaları başta olmak üzere siyasî ve toplumsal meselelerde gelenekçilerin iddialarını reddederek İslâm hukuk geleneğini eleştirel bir yaklaşımla ele alır. O genel ve yerleşik Müslüman algısının aksine idam cezasının sadece katile karşı (devlet tarafından uygulanan kısas yoluyla) veya yeryüzünde bozgunculuk (*el-fesâd fi'l-'arz*) çıkarıcılar için uygulanabileceğini söyler.⁴⁹

2.7. Gâmidî'nin Kurumsal Tasavvuf Eleştirisi

Gâmidî, *Burhân* adlı eserinde *İslâm ve Tasavvuf* başlığı altında tasavvufun İslâm dinine adeta paralel bir yapı olarak yerleştiğini iddia etmektedir.⁵⁰ Bu bağlamda öncelikle tasavvufun tevhid konusundaki yaklaşımını eleştirmektedir. Gâmidî'ye göre bütün peygamberlerin getirdiği ve insanlara tebliğ ettiği dinin çekirdeğini oluşturan tevhid inancı ve ona bağlı ahlâkî ideal ile tasavvufun vahdet-i vücûd teorisi birbirleri için aykırılık teşkil etmektedir. Tasavvuftaki epistemolojik ayırım ve kavramlardan bahseden Gâmidî, avam-havas ayırımını⁵¹ ve buna bağlı olarak ortaya çıkan ilah algısını kesin bir dille reddetmektedir.⁵² Ona göre bu tür ayırımlar dinin özü ile bağdaşmaz.

Gâmidî'nin Hint kelâmî geleneğinden kopmasında onun tasavvuf konusundaki yaklaşımı önemli bir rol oynamıştır. Zira o tasavvufu, İslâm dinine paralel bir hakikat arayışı olarak kabul etmekte ve ayrı bir sistem olarak görmektedir.⁵³ Ona göre İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî gibi ünlü mutasavvıfların tasavvuf anlayışını oluşturan kavram ve doktrinlere ait görüşler, Müslüman geleneğine ciddi anlamda zarar vermiştir.⁵⁴ Gâmidî nübüvvet sürecinin Hz. Muhammed ile

⁴⁸ Masud, "Rethinking Shari'a", 356-375.

⁴⁹ Ayrıca Pakistan'daki yaygın anlayış, İslâm'ı kabul ettikten sonra İslâm'dan yüzünü çevirenler yahut peygambere ve dine ihanet edenler için de idamın caiz olduğu şeklindedir. Gâmidî bu konuda kişinin hapsedilmesini dahi ahlâkî ölçüte ters görmektedir ve insanın iyi eğitim ve sohbet ile değişebileceğini, daha medeni olabileceğini kabul etmektedir. bk. Ghamidi, *Burhân*, 143.

⁵⁰ Ghamidi, *Burhân*, 183-185.

⁵¹ Bu konuda kaynak olarak Gâmidî, Haşr 59/22-24; İhlas 112 /1-4; Tevbe 9/31 ayeti ve Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin kitabı *Menazilü's-Sâ'irin*e atıfta bulunmakta ve tevhidi anlama konusundaki üç çeşit düzleme karşı ilâhî mesajın herkes için aynı düzlemde anlaşılabilirliğini savunmaktadır. bk. Ghamidi, *Burhân*, 183-185.

⁵² Ghamidi, *Burhân*, 183.

⁵³ Ghamidi, *Burhân*, 181.

⁵⁴ Bu konuda Gâmidî, Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'in ile İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sine referansta bulunmaktadır. bk. Ghamidi, *Burhân*, 185-192.

tamamlanmış olduğunun altını çizerek sufilerin nübüvvet ve velâyet söylemini şiddetle eleştirmektedir.⁵⁵ Tasavvufun epistemolojisini oluşturan ilham ve keşf gibi bilgi kaynaklarınıysa güvenli bulmayarak reddetmektedir. Yaşadığı coğrafyada vahdet-i vücûd fikri başta olmak üzere kurumsal tasavvufun önemli temalarını dünya görüşü olarak açıklayan Şeyh Ahmed es-Sirhindî (ö. 1624) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'yi de (ö.1762) eleştirmekten geri durmayan Gâmidî, her fırsatta dinin katıksız ve yalın prensiplerine dikkat çekmektedir.

Kur'ân'ın temel ilkesi konumundaki tevhid ilkesini makam ve hâllere göre anlamlandıran tasavvufî geleneği tenkit eden Gâmidî, onların tevhid hakkında dilin aciz olduğuna yönelik iddialarını dış kaynaklı olarak değerlendirmektedir.⁵⁶ Tasavvufta vahdet-i vücûd teorisi kapsamında dile getirilen tevhid ve ilgili hususların büyük oranda Hindu Upanişadlar, Neo-platonculuk ve Batı felsefesinde Hegel ve Leibniz gibi kimselerin düşüncelerine dayandığını savunur.⁵⁷

Tasavvuftaki ilâhî bilginin veliler ve azizler aracılığıyla devam ettiğine yönelik görüşün Kur'ân'ın *hatemü'l-enbiyâ* ilkesiyle çeliştiğine dikkat çeken Gâmidî; ilham, keşf ve rüyalarla insanları ve toplumu yönlendirme girişimlerinin tümünün hurafe ve bâtil olduğunu savunmaktadır.⁵⁸ Gâmidî'nin kurumsal tasavvufun temel tezlerine karşı takındığı bu sert tutumun arkasında yaşadığı toplumdaki irrasyonel ve gerçek dışı inanç ve öğretiler yatmaktadır.⁵⁹

Gâmidî'ye göre Müslüman kültürde zaman zaman ortaya çıkan peygamberlik iddiası, tasavvufta ilâhî bilginin seçkin insanlar aracılığıyla devam ettiğine yönelik öğretiyile meşru hâle gelmektedir. Gâmidî'ye göre, Allah ile insan arasındaki ahlak ve sorumluluk çerçevesine dayalı ilişki, tasavvufta transformasyona uğrayarak âşık ve maşûk ilişkisine evrilmiştir. Gâmidî açısından insanın yeryüzündeki temel amacı inanıp salih amellerini yerine getirmek, değer merkezli ahlakî bir yaşam sürmek ve bunları gerçekleştirme adına kaygı duymaktır. Buna karşın tasavvufta gerçek âlemden sıyrılıp sevgilinin âlemine ulaşmak esastır. Dolayısıyla burada şeriat değil; mücâhede, murâkabe ve müşâhede takip edilmesi gereken süreçlerdir.⁶⁰

⁵⁵ Ghamidi, *Burhân*, 193-204

⁵⁶ Ghamidi, *Burhân*, 192-193

⁵⁷ Ghamidi, *Burhân*, 192-193.

⁵⁸ Ghamidi, *Burhân*, 192-193.

⁵⁹ Gâmidî'nin bu konuda sûfî geleneğine karşı sergilediği tutum, çağdaş âlimlerde de görülmektedir. bk. Mahmut Ay, "Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2008), 22-30. Ayrıca aksi görüşler için bk. Ramazan Ertürk, *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016).

⁶⁰ Ghamidi, *Burhân*, 204-207.

Sonuç

Modern dönemde Hint-Pakistan alt kıtasında gündeme gelen kelâmî paradigmlar arasında Câvid Ahmed Gâmidî'nin düşünceleri önemli bir yere sahiptir. Bu kelâmî paradigmlar arasında Gâmidî'nin Sünnet ve Hadis arasında ayırım yapması ve modern zamanda gündeme gelen problemlere karşı Kur'an odaklı yani Nass'a dayalı bir çözüm bulma çabası olarak görülebilir. Bu tür çözüm araştırması bir nevi içtihat olarak değerlendirilebilir. Gâmidî ise kendi fikri geleceğine bağlı olarak ictihadî açıdan kelamcılar için yeni bir perspektif oluşturmaktadır. Takip ettiği Ferâhî geleneği Hint-Pakistan alt kıtasındaki İslamî düşüncenin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Biz bu çalışmada söz konusu geleneğin temsilcilerinden olan Gâmidî'nin kelâm anlayışını öne çıkarmaya çalıştık. Bunun nedeni ise Türk kelamcılar arasında çok bilinmeyen isimlerin kelâmî yöntemlerinin araştırması ve Hint alt kıtasındaki kelâmî perspektiflerinin merak uyandırmasıdır. Bu çalışmamızda Gâmidî'nin kendi geleneğinden ayrıldığı noktalardan bahsettik. Takip ettiği geleneğe bağlı kaldığı ve onlardan ayrıldığı hususları tespit ettik. Özellikle Kur'an ve Sünnete yönelik yaklaşımının içerisinde bulunduğu düşünce dünyası açısından orijinal ve dikkate değer yönleri bulunmaktadır. Ayrıca tasavvuf, siyaset, içtihat vb. konulardaki yaklaşımlarının hem kelâmî açıdan hem de sosyolojik açıdan etkili ve güncel yorumları barındırdığı görülür. Hint kıtasının yenilikçi İslam düşünürlerinin temsilcisi olan Farâhî geleneğine dair Türkçe'de sınırlı sayıda çalışma bulunmakla birlikte Gâmidî hakkında henüz hiçbir çalışmanın yapılmamış olması nedeniyle mevcut makalenin önem arz ettiği görülmektedir.

Kaynakça

- Ahmad, Anis. “Mawdûdî’s Concept of Shariâh”. *The Muslim World* 93/1 (2003), 533- 545.
- Asrar Ahmed. *Hutbât –i Hilâfet*. Lahor: Anjuman –e Khudam al Quran, 1996.
- Ay, Mahmut, “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2008), 17-47.
- Birişik, Abdulhamit. “Emîn Ahsen Islâhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/191-193. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Birişik, Abdülhamit. “*Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler*”. *Dîvân İlmî Araştırmalar* 17 (2004/2), 1-62.
- Ferâhî, Hamiduddin. *Hıcac’ül-Kur’ân*. Yeni Delhi: Al-Balagh Publications, 2008.
- Gökkır, Necmetin. ““Çağdaş Tefsir” Tipolojilerinde “Okuyucu Bağlamı””. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/613–622. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayını, 2012.
- <http://www.al-mawrid.org/index.php/blog/view/javed-ahmad-Ghamidi-interview-qomi-digest-one> (Erişim Tarihi: 14.01.2022).
- Javed Ahmed Ghamidi. “Our Message to Humanity”. <http://www.al-mawrid.org/index.php/team>: (Erişim Tarihi: 14.01.2022).
- <http://www.cii.gov.pk/aboutcii/Introduction.aspx> (Erişim Tarihi: 14.01.2022)
- Iftikhar, Asif. *Jihad and the Establishment of Islamic Global Order: A Comparative Study of the Worldviews and Interpretative Approaches of Abu al-A’la Mawdudi and Javed Ahmad Gamiğî*. Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek Lisan Tezi, 2004. <https://www.worldcat.org/title/jihad-and-the-establishment-of-islamic-global-order-a-comparative-study-of-the-worldviews-and-interpretative-approaches-of-abu-al-a-la-mawdudi-and-javed-ahmad-ghamidi/oclc/61742999>
- Islâhî, Sharfuddin. *Zikr-i Ferâhî*. Lahor: Dâr’ül Tezkîr, 2002.
- Javed Ahmed, Ghamidi. *Islam: A Comprehensive Introduction*. Lahor: al-Mawrid, 2009.
- Javid Ahmed, Ghamidi. *Burhân*. Lahor: Şirkat Publishers, 2009.

- Javid Ahmed, Ghamidi. *Maḳāmât*. Lahor: al-Mawrid, 3. Baskı, 2014.
- Javid Ahmed, Ghamidi. *Mîzân*. Lahor: al-Mawrid, 3. Baskı, 2008.
- Khan, Alam. 'Re-Appraisal of Ghamidi's Concept of Sunnah and Hadith'. *Al-Azwa, Sheikh Zayed Islamic Centre* 35/54 (2020), 1-14.
- Khan, Alam. 'The Impact of Orientalists on Ghamidi'd Theories'. *Gümüŝhane Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2020), 20-28.
- Koçyiğit, Hikmet. 'Modern Tefsir Harketinin Niteliği'. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 233-260.
- Özcan, Azmi. "Dârülulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/553-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Syed, Muhammad Masharib. *Pakistan'daki Diyobendî ve Barelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Reformist Approach in the Indo-Pak Sub-Continent: An Example of Javed Ahmed Ghamidi

Ph.D, Abdul Basit ZAFAR

Extended Summary

Muslim theological tradition in the Indian subcontinent has always been a unique experience. One may say that it is a *mélange*, if anything, of Quranic and Hadith teachings with sectarian polemics, which has baked theology and Indo- Persian Sufism within very local cultural appearances. In this overwhelmingly dynamic modern Indian history, the Muslim tradition gave birth to eminent religious figures such as Ahmad Sirhindi (d. 1624), Shah Waliullah Dehlawi (d. 1762), and Syed Ahmad Khan (d. 1898). These, along with others, had to go through strict and haunting social isolation, and severe criticism for their novelty in religious thought and their vision for a moderate Islam. In such tension and turmoil, a much more refined and cohesive thought could be observed within Hamiduddin Farahi and his school of thought. Farahi, a devout learner and an erudite scholar, exposed the linguistic and aesthetic dimensions of the Quran with a clear emphasis on the believer's moral values. Likewise, his successors, Islahi and Javed Ghamidi followed this terrain in creating a clear path to belief, away from uncertainty and perplexities.

This study aims to introduce contemporary theological debates of Pakistan in Ghamidi's theology. Ghamidi declares that the exegetical approach shall remain confined within the given parameters of the language spoken in the period of revelation. Likewise, much care should be given to entertain a narration as the spoken word of Prophet Mohammed. Like Islahi and Farahi, he also emphasizes the faculty of human reason as a benevolence from All-mighty. He suggests that the solution to all human conditions could not be forged by deforming the revelation, misquoting the prophetic tradition, and interpreting narrations by far-fetching the linguistic capacity. However, the institution of religion, in this case, Islam, shall help re-evaluate beliefs and rituals, practices shall accompany everyday moral choices, and rest can be reassured with human reason. Ghamidi, in the contemporary theological stage, intends to portray a well-balanced understanding of Islam that has both peace and serenity.

The paper proceeds through the aspects and limits of Ghamidi's critical approach to religion in general and Islam in particular. In the next step, once the conceptual boundaries of this study are well defined, we aim to expose what sets the role of the Quran in such a hermeneutical stage; the role is very well played by understanding the language of the text in its authentic sense. However, this confrontation with text raises the dilemma of putting any religious scholar under a particular banner of traditionalist versus Modernist, literalist or exegete. Ghamidi, though welcomed in these camps, tried to keep an even distance from these camps and does not intend to create one of his own.

The power struggle of narratives keeps hovering over and above the Indian peninsula. The aggregating political turmoil and the deadly Islamization of Pakistan also played their part for the worst. First, the religious intelligentsia with so-called Jammats, Tehreeks, and Jalooses produced fabricated history, forged traditions, and poor rhetoric. The next step, one may say, after gaining a mass following is the infatuation for power, in the form of influencing the state, sharia courts or forming one's political party. Ghamidi expresses his concerns with the solution of a state which provides fundamental human rights and religion being a matter of 'personal choice'. Nevertheless, a Muslim state should provide the appropriate means and facilitate the religious environment and ethical principles with the best possible education. On the other hand, the state cannot impose a particular form of practice or specific ideology on its citizens.

He clarifies the role of both; religion and culture in human life as two separate entities that should be kept in their natural constraints. Religion as revelation is the sole source of guidance for humanity, Sunnah on the other hand, in the dynamic and living practice of the last Messenger. The core principles of faith must be understood and then practised, which would result in a society that does not live alienated from its present time. Ijma or consensus could be done in wordy matters; Ijtihad should be practised in matters of governances, the human dignity shall prevail even in matters of canonical punishments, which are debatable, etc. are some of the aspects of Ghamidi's theology.

His views were not much appreciated in the conservative circles as Ghamidi refutes the mystical or Sufi set-up on clear textual grounds. He states that mysticism or Sufiism is a parallel approach with Abrahamic monotheism. This pantheistic or *vahdet e vujud* approach uses theological jargon known to masses with conflicting views with tenets of Islam. Sufis have alternative ways to 'experience the truth', whereas Islam as a religion of balance and moderation does not peruse a life of solitude or insist on self-flogging.

Keywords: Kalam, Pakistan, Contemporary Theological Approach, Ghamidi, Modernity in Pakistan.

İbrahim Kâfi Dönmez Tarafından Kaleme Alınan İslâm Ansiklopedisi Maslahat Maddesi Üzerine Bir Tahlil

An Analysis on the Article of Maslahat Written by İbrahim Kâfi Dönmez

Doç. Dr. Halis DEMİR

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
halisdemir@cumhuriyet.edu.tr

 [0000-0003-4185-6553](https://orcid.org/0000-0003-4185-6553)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
16 Kasım / November 2022	Araştırma Makalesi / Research Article	13 Şubat / February 2023	15 Mart / March 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Demir, Halis. "İbrahim Kâfi Dönmez Tarafından Kaleme Alınan İslâm Ansiklopedisi Maslahat Maddesi Üzerine Bir Tahlil", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 352-376.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1205777>.

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

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

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

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

İbrahim Kâfi Dönmez Tarafından Kaleme Alınan İslâm Ansiklopedisi Maslahat Maddesi Üzerine Bir Tahlil

Öz ► İslâm Hukuk Tarihinin son dönemlerinde fıkıh alanında etkili olan birçok ilim adamının bulunduğu açıkça görülecektir. İbrahim Kâfi Dönmez de alanın etkili isimlerinden biridir. Dönmez'in fıkıh literatürüne kazandırdığı dikkat çekici çalışmaları bulunmaktadır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde telif ettiği Maslahat maddesi de bize göre bu çalışmalardan birisidir. Maslahat maddesinin incelenmesi, bu makalenin konusunu teşkil etmektedir. Söz konusu maddenin tahlili bazı başlıklar üzerinden yapılmıştır. İşte bu makalenin amacı maddeyi değerli kılan muhtevası ile okuyucuları buluşturmaktır. Makale müellifin kullanımını tercih ettiği dil ve değindiği konular özelinde bir incelemedir. Bu makalede söz konusu çalışmanın mukaddimesinden başlayıp neticesine kadar çeşitli başlık özelinde bir inceleme yapılmıştır. Maddede geçen tanımlar, maslahat kavramının birlikte kullanıldığı sözcükler ve tamlamalar, çalışmada doğrudan görüşlerine başvurulmuş müellifler, mezheplerin maslahatla ilişkisi, müellifin maddede kullandığı eleştiri sözcükleri ve cümleleri, maslahat ile Batı hukuk felsefesi ve yeniden yapılanma düşüncesi ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Maslahat, Mezhepler ve Maslahat, DİA, İbrahim Kâfi Dönmez.

An Analysis on the Article of Maslahat Written by İbrahim Kâfi Dönmez

Abstract ► It will be clearly seen that there are many scholars who were influential in the field of fiqh in the last period of Islamic law history. İbrahim Kâfi Dönmez is one of the influential names in the field, too. Dönmez has remarkable works that he contributed to the fiqh literature. In our opinion, the maslahat article that he wrote in the Turkish Religious Foundation's Encyclopedia of Islam is one of these studies. Examination of the Maslahat clause is the subject of this article. The analysis of the at hand article is made on these headings. The purpose of this article is to bring readers together with the content that makes the article valuable. An examination has been made in the article, both in terms of the language that the author prefers to use and the subjects he has mentioned. In this article, a meticulous examination has been made of titles starting from the introduction of the study in question to its conclusion. The definitions in the article, the words, and phrases in which the concept of maslahat is used together, the authors whose direct opinions are appealed in the study, the relationship between sects and maslahat, the criticism words and sentences used by the author in the article, the relationship between maslahat and Western legal philosophy and restructuring thought have been applied to be revealed.

Keywords: Islamic Law, Maslahat, Sects and Maslahat, DIA, İbrahim Kâfi Dönmez.

Giriş

Bu makalede İbrahim Kâfi Dönmez tarafından hazırlanan, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan Maslahat maddesi incelenecektir. Madde, *TDV İslâm Ansiklopedisi* 28. cildinde 79-94. sayfaları arasında yer almaktadır. 33 paragraftan oluşan maddede 13958 kelime kullanılmıştır. Ankara'da 2003 yılında yayımlanmıştır. Madde şu başlıklardan oluşmaktadır: Maslahat; Maslahatı dikkate almanın meşrûiyet delilleri, Fıkıh literatüründeki yeri; Maslahatın kısımları; Maslahat-ı mürsele ve mezhep imamlarının tavrı; Maslahatın

meşrûiyet ölçütleri; Maslahat-mefsedet dengesi; Tûfî ve maslahat; Maslahatın değişik ictihâd türlerindeki rolü ve etkisi; Değerlendirme. Madde bibliyografya ile sona ermektedir.

Bu çalışmada Maslahat maddesinin muhtevası, maddede temas edilen temel konular, kullanılan bazı ifadeler, maslahat kavramı ile irtibat kurulan çeşitli konular, eleştiri sözcük ya da cümleleri gibi hususlar ilerleyen sayfalarda örnekleriyle birlikte bazen tablo olarak bazen de genel değerlendirme şeklinde verilecektir.

Bu makalenin amacı kısaca şöyle ifade edilebilir: İbrahim Kâfi Dönmez'in muhtevalı bir şekilde incelediği Maslahat maddesini farklı yönleri ile gün yüzüne çıkarılması ilk gayedir. İslâm hukukunun çeşitli alanlarında çalışmaları ile birçok eser kaleme almış, verdiği dersler ile bilim adamlarına rehberlik etmiş, çeşitli kurul çalışmalarında bulunmak suretiyle kıymetli toplulukları yönetmiş bir bilim adamına vefa göstermek de çalışmanın amaçlarından birisidir. Bir başka amacımız da doğrudan maslahat konusu ile alakalıdır. Maslahat İslâm düşünce geleneğinde asırlarca tartışıldığı gibi günümüzde de modern dünyanın problemlerine çözüm arayışlarında sıkça gündeme getirilmektedir. İslâm hukukunda, özellikle de fıkıh usûlünde yeterliliği bilim dünyasında kabul görmüş bir bilim adamının kaleminden maslahat konusunu incelemek çeşitli güncel tartışmalar, ilmi müzakerelere katkı ve seviye getireceği ümit edilmektedir. Ansiklopedinin Maslahat maddesi bu çalışmadan bağımsız, bizim tekliflerimizin dışında da tahlil edilebilir. Zira konuya müellifin yaklaşımı ve bizatihi maslahat konusunun varlığı nice zenginlikler taşımaktadır. Bizim çalışmamız alan ve konu için mütevazı bir tekliftir.

İbrahim Kâfi Dönmez, 1951 yılında İzmir'in Ödemiş ilçesinde dünyaya geldi. 1974 yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun oldu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesini bitirdi. 1977 yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde asistan olarak göreve başladı. 1981 yılında Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde Salih Tuğ danışmanlığında "İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları" konulu teziyle doktorasını tamamladı. 1986 yılında doçent unvanı aldı, 1992 yılında profesör oldu. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2010 yılında emekli oldu.

Yurt dışında birçok üniversitede misafir öğretim üyesi olarak görev yaptı. Cezayir'de Cezayir Üniversitesi, Emîr Abdülkadir Üniversitesi ve Annâbe Üniversitesi'nde (1983-1986), Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi'nde (1997-1998) ve Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde (2009-2010) öğretim üyesi olarak bulundu. Tunus Zeytûne Üniversitesi'nde doktora jürilerinde üye olarak görev yaptı (1986). İslâm İşbirliği Teşkilâtı'na bağlı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi toplantılarına uzman ve Türkiye'yi temsilen üye olarak katıldı. TDV İslâm

Ansiklopedisi fıkıh heyeti başkanlığı yaptı. Halen İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'ndeki kurucu rektör görevine devam etmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "Yüzyılın İslâm Kültür Hizmeti Onur ve Hizmet Ödülleri" kapsamında hizmet ödülüne lâyık görüldü (2014).

İlmî ve akademik çalışmaları yoğun olarak İslâm hukuku alanındadır. *Fıkıh Usûlü İncelemeleri* (İstanbul 2014), *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri* (Ankara 2015), eserlerinin yanı sıra Zekiyyüddin Şa'bân'dan *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)* (Ankara 1990, 2017) adıyla yaptığı tercüme ilâhiyat fakültelerinde fıkıh usûlü ders kitabı olarak yıllardır okutulmaktadır. Marmara Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Vakfı tarafından yayımlanan *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (I-IV, 1997, 2006) adlı eserin editörlüğünü yaptı; Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayımlanan *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali* (1993) ile Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (2003) ve *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara 2014) adlı meali hazırlayan heyetler içinde yer aldı.

1989 yılından itibaren yüksek lisans ve doktora tezleri danışmanlığı yaptı. Bu tezlerde fıkıh usûlü, İslâm hukuk tarihi, Borçlar hukuku, fıkıh literatürü, İslâm hukukunun delilleri, çeşitli mezheplerin delil anlayışı, bazı mezheplerin temel kaynaklarının tahlili gibi geniş yelpazede tezler hazırlattı.

Dönmez birden çok dil bilmektedir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmalar Merkezi (İSAM) makaleler veri tabanına kayıtlı Arapça ve Türkçe makaleleri bulunmaktadır. Bunlar içerisinde farklı dillere tercüme edilenler ve ders kaynağı olarak okutulanlar bulunmaktadır.¹

Maslahat maddesi çeşitli başlıklar altında tahlil edilecektir.

1. Maslahat Maddesinde Geçen Bazı Tanımlar

İbrahim Kâfi Dönmez, Maslahat maddesinde kavramları bazen doğrudan bazen de genel olarak tanımlamaktadır. Örneğin çalışmanın mukaddimesinde maslahat kavramı geniş çerçevede ele alınmaktadır. Okuyucu maslahatın geniş yelpazeye yayılan sözlük manasıyla karşılaşmaktadır. Sonra kavramın literatür anlamı kapsamlı olarak ortaya konulmaktadır.

Maddede tanımına yer verilen kavramlar tablo halinde şu şekilde belirtilebilir:

Tablo 1: Maslahat maddesinde tanımına yer verilen bazı kavramlar

¹ bk. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, "İbrahim Kâfi Dönmez" (Erişim 5 Haziran 2022).

İlgili Kavramlar	Sayfa Numarası
Maslahat kavramı ile maslahatü'l-mu'tebere, maslahatü'l-mülga ve maslahatü'l-mürsele	79-82
Maslaha âmme ve maslaha hâssa	84
Menfaat kavramı	79
Menfaat kavramına zıt olarak ifade edilen mefsetet ve mazarrat	79
Münâsebe kavramı ile münâsibü'l-mu'tebere, münâsibü'l-mülga ve münâsibü'l-mürsele	80-81
Zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât	82
Kıyas Kavramı	86

Tablo 1'de görüldüğü üzere maslahat kavramı bakımından münâsebe kavramı önemlidir. Çünkü maslahatın fıkıh ilminde ifade ettiği muhtevayı doğru şekilde ortaya koyabilmek için münâsebe kavramının açıklığa kavuşturulması gerekir. Bu nedenle yazar ilgili maddede münâsebe kavramının tanımına yer vermektedir. Münâsebe kavramı özelinde yapılan münasip vasfın tasnifi ile eşdeğer olarak maslahat “el-maslahatü'l-mu'tebere”, “el-maslahatü'l-mülga” ve “el-maslahatü'l-mürsele” şeklinde üçlü tasnife ayrılmakta her birinin tanımına yer verilmektedir. Maslahat ile alakalı menfaat, mazarrat, mefsetet gibi kavramların da tanımları yapılmıştır. Burada zarûriyyât,, hâciyat ve tahsîniyyât tanımları üzerinde güncel örnekler de verilerek durulmuştur. Bu kavramlar merkezinde yapılmış bazı tartışmalara da yer verilmiştir. Tanımı yapılan kavramlardan birisi de kıyastır. Bilinen yaygın anlam olarak kıyas: “Nasta hükmü gösterilmiş olayla (asl) hükmün illeti bakımından eşit durumda olan ve nasta hükmü gösterilmemiş bir olayda (fer') maslahatın dikkate alınmasından ibaret”dir. Fakat “kıyasın dayandığı asla ait hükmün amacını (içerdiği maslahatı) dikkate alarak âm bir nassın anlamının daraltılmasını ifade...” (s. 91) şeklindeki tanımı müellif tarafından teklif edilmiş olmalıdır.

Maslahat kavramı çerçevesinde farklı müellifler tarafından yapılan tasniflere de yer verilmekte, bu gruplandırmalardan her birinin tanımlarına gidilmektedir.² Şâtıbî tarafından geliştirilen zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde önem sırasına göre yapılan tasnifin³ sözlük anlamları ortaya konulmaktadır. Toplumsal ve bireysel açıdan “maslaha âmme” ve “maslaha hâssa” şeklinde M. Tahir b. Âşûr (ö. 1973) tarafından yapılan tasnif ortaya konulmakta⁴ ve her birinin tanımları yapılmaktadır.

² Dönmez, “Maslahat”, 28/82.

³ Dönmez, “Maslahat”, 28/82.

⁴ Dönmez, “Maslahat”, 28/84.

M. Said Ramazan el-Bûtî (ö. 2013) tarafından ortaya konulan, İslâm hukukunda meşrû kabul edilebilecek bir maslahatta bulunması gereken özellikler maslahat konusunun netlik kazanması bakımından da önemlidir. Bu çerçevede kıyas-maslahat ikilisi arasında mantık ilmindeki umum-husus ilişkisinin olduğu ortaya konulmaktadır.⁵

Dikkat çeken bir tanım da örf hakkında yapılmıştır: Örf, “hukukî ilişkiler alanının toplumsal gerçeklikle sıkı ilişkisi”,⁶ “yaygın anlam”,⁷ gibi cümlelerle farklı şekilde ifade edilmiştir.

Bu örneklerde görüldüğü gibi maslahat konusunda temel kaynaklardan ilham ile yapılan tanımlar ve bunların izahları ufuk açıcı özellikler taşımaktadır.

2. Maslahat Kavramı ile Birlikte Kullanılan Sözcükler ve Tamlamalar

İbrahim Kâfi Dönmez ansiklopedi maddesinde maslahat kelimesini sadece ‘maslahat’ olarak yani yalın hali ile kullanmamıştır. Maslahatı farklı kelimelerle veya tamlamalarla birlikte kullanarak sözcüğün anlamını zenginleştirmiştir.

Tablo 2’de yazarın maslahat kelimesi ile birlikte kullandığı başka sözcükler veya tamlamalar yer almaktadır. Eş anlamlı ya da birbiriyle yakın anlamlı olduğu düşünülen bazı sözcüklere de yer verilmemiştir.

Tablo 2: Maslahat maddesinde maslahat ile birlikte kullanılan sözcükler

Maslahat ile Birlikte Kullanılan Sözcükler ve Tamlamalar	Kullanım Sayısı	Sayfa Numarası
Maslahata riayet veya maslahata riayet dayanağı/ilkesi	10	86-87-88-90
Maslahatı dikkate alma/almama	7	79-84-85-86-87-91
Maslahatın takdimi (nassa, icmâa veya diğer delillere)	7	87
Sırf (halis) maslahat	6	85-86-88
Maslahata önem/önem derecesi	5	83-84-86-87
Maslahatı gözetme ilkesi	4	79-89
Nassa aykırı maslahat	4	85-87
Maslahat anlayışı	4	82-88-91-92

⁵ Dönmez, “Maslahat”, 28/85-86.

⁶ Dönmez, “Maslahat”, 28/80.

⁶ Dönmez, “Maslahat”, 28/80.

⁷ Dönmez, “Maslahat”, 28/81.

Maslahat fikri	3	80-88
Maslahatı hedeflemek/hedeflenen maslahat	3	80-84-86
Maslahat ölçütleri	3	85-91
Maslahat düşüncesi	2	90-91
Maslahat kavramı	2	86-92
Maslahata dayalı ictihâd	2	81-85
Nassa aykırı maslahat	2	85-87
Mutlak maslahat	2	86
Maslahat-mefsedet dengesi	2	86
Nassın maslahatla tahsisi	2	87
Somut maslahat	2	87-88
Maslahat düşüncesinin yansıtılması	2	89
Katışksız maslahat	2	86-93
Maslahatı gözetmenin fiili örnekleri	1	79
Maslahat ilkesinin önemi	1	79
Maslahatı gözetme gerekçesi	1	80
Maslahatı zayi etmeme	1	80
Maslahatı gözetme anlayışı	1	80
Maslahatı içermek	1	80
Maslahatı gerçekleştirme özelliği	1	80
Maslahatı ihtiva etmek	1	80
Şer'in amaçlarını korumaya yönelik maslahat	1	81
Maslahata itibar	1	82
Muayyen bir maslahata dayalı olmak	1	82
Nassın onayladığı ilke düzeyindeki maslahat	1	82
Maslahatlar arası denge	1	83
Maslahatı külli ve cüzi	1	84
İnsanlara açık haz sağlamayan maslahat	1	84
Maslahatların sağlanması	1	84
Maslahat mukayesesi	1	84
Maslahat taksimi	1	84
Kat'î bir delille çatışan maslahat	1	85
Kat'î olmayan bir delille çatışan maslahat	1	85
Sünnetle çatışan maslahat	1	85
Kıyasla çatışan maslahat	1	85-86
Şahit (özel delil) bulunan maslahat	1	85
İki maslahatın çatışması	1	86
Muteber asla dayalı maslahat	1	85
Muteber bir münasip vasfa dayalı maslahat	1	86
Maslahatın gerçekleşme ihtimali	1	86

Maslahat ve mefsedetın katışksız olması/olmaması	1	86
Maslahat yönü ağır basan	1	86
Maslahat ve mefsedet yönü eşit olan	1	86
Sırf maslahat ve mefsedetın nadir oluşu	1	86
Maslahatla bağdaşmak	1	87
Maslahatı karşılamamak	1	87
Maslahatın metodolojik etkisi	1	87
En yüce maslahat	1	87
Nas-maslahat ilişkisi	1	87
Kıyasın maslahatla tahsisi	1	86
Maslahatın ictihâd türlerindeki rolü	1	88
Maslahatın kıyastaki rolü	1	90
Maslahat düşüncesinin müstakil delil sayılması	1	90
Maslahatı belirlemek	1	89
Maslahat incelemeleri	1	91
Maslahatın uyarlanma biçimi	1	92
Maslahatla ilgili hâkim eğilim	1	92
Maslahatın önemli bir referans oluşu	1	92
Maslahat ilkesinin somut olaylarda gerçekleştirilmesi	1	93
Maslahatla ilgili tercihler	1	93
Maslahatla ilgili değerlendirmeler	1	93
Maslahatla ilgili esaslar	1	93

Tablo 2’de gösterildiği üzere maslahat kavramı ile kullanılan sözcükler ve isim tamlamaları bazen eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Örneğin maslahatı içermek ile maslahatı ihtiva etmek veya sırf (halis) maslahat ile katışksız maslahat bu kabildendir. Maslahat kavramı ile kullanılan sözcüklere göre ilgili kavrama anlam zenginleştirmesinin yapıldığı da müşahede edilmektedir.

Maslahat İslâm düşüncesinin başta fıkıh olmak üzere kelâm, akaid, tasavvuf, felsefe, mimari, ahlak ve güzel sanatlar gibi birçok bilim dalı ile ilgilidir. Maslahatın çeşitli kelimelerle birlikte kullanılması bu zenginliği de hatırlatmaktadır. Yazarın değişik vesileler ile belirttiği için, herhangi bir meselenin çözümünde maslahatın meşrû bir illet olarak varlığı için söz konusu maslahatın naslar ile doğrudan veya dolaylı alakası kurulmalıdır. Maslahat naslardan bağımsız veya uzak olarak düşünülemez. Elbette akıl ve duyu organları ile bu maslahatın tespiti ayrıca önemlidir. Maslahat fıkıh usûlü özelinde naslar, deliller, mükellefin fiilleri, hüküm çıkarma yöntemleri, makâsıdu’ş-şerîa, teâruzu’l-edille ve ictihâd bahisleriyle kısaca fıkıh usûlünün bütün konuları ile alakalı temel bir konudur. Yazar ele aldığı bahislerle konunun bu yönlerini ortaya çıkarmaktadır. Bugün bağımsız bir bilim dalı olarak düşünölebilecek hukuk

felsefesinin çeşitli bahisleri de maslahat konusu ile alakalıdır. Maslahatın amme ve hassa veya külli ve cüz'i ya da kat'î ve zannî tasnifi konun ilk akla gelebilecek örnekleridir. Haz, menfaat ve faydadan başlayarak devam eden tartışmalar konunun psikoloji ve sosyoloji boyutunu da göstermektedir. Varlık olarak maslahatı ve mefsedet dengesi, saf maslahatın varlığı, saf mefsedetin varlığı, maslahat ile mefsedetin eşit bulunması gibi konular hukuk felsefesi konuları içerisinde de değerlendirilebilir.

Maslahat maddesindeki bütün bu kavramlar ve başlıklar maslahat konusunun çeşitli bilim dalları ile alaka kurulabilmesine imkânı vermektedir.

3. Görüşlerine Yer Verilen Müellifler

Maslahat maddesinde birçok müellifin görüşlerine yer verilmiştir. Bu başlıkta ismi zikredilerek görüşlerine atıfta bulunulan müelliflere yer verilecektir. Müellif tarafından sadece ismi verilen müelliflerin isimleri ve vefat tarihleri tarafımızdan ilave edilmiştir:

Tablo 3: Maslahat maddesinde atıfta bulunulan müellifler

Atıfta Bulunulan Müellif	İfade Sayısı	Sayfa Numarası
Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm et-Tûfî (ö. 716/1316)	26	80-86-87-88-89-90
Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî (ö. 505/1111)	12	81-82-83-85-90
Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Yemenî (ö. 179/795)	6	85-88
İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî (ö. 790/1388)	6	82-83-93
İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kasım ed-Dımaşki (ö. 660/1262)	5	79-83-84-91
Muhammed Said Ramazan el-Buti (1929-2013)	3	85-92
Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820)	2	85
Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Hanbelî (ö. 751/1350)	2	79-86
Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr (1879-1973)	2	84
İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî (ö. 478/1085)	2	82-85
Muhammed Abduh b. Hasen et-Türkmânî (1849-1905)	2	92
Ignaz Goldzıher (1850-1921)	2	91
Wael B. Hallaq	2	92-93

Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî (ö. 756/1355)	1	81
Ebül'Ulâ Mardin (1881-1957)	1	86
Wolffhart P. Heinrichs (1941-2014)	1	88
Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre (1898-1974)	1	92
Caspar Rudolph Ritter von Jhering (1818 –1892)	1	90
Muhammed Shahrour (1938-2019)	1	93
Fazlurrahman Mâlik (1919-1988)	1	93

Tablo 3'de görüldüğü üzere maslahat maddesinde konuyla alakalı klasik dönem müelliflerin ve sonraki dönemde maslahat konusunda eser kaleme alan Müslüman ve müsteşrik müelliflerin görüşlerine de yer verilmiştir. Tablodan konuyla ilgili mezhep imamlarının az yer aldıkları görülmektedir. Maslahat kavramının terimleşme süreci dikkate alındığı takdirde bu normal karşılanabilir. Maslahat konusuyla alakalı farklı, zengin ve dikkate değer yaklaşımları ile Necmüddîn Tûfî (ö. 716/1316), Gazzâlî (ö. 505/1111), Şâtıbî (ö. 790/1388), İbn Âşûr (1879-1973), İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm (ö. 660/1262), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Ramazan el-Buti (1929-2013) maddede yer almaktadır. Zira bu isimler maslahat tartışmalarının çevresinde döndüğü alimlerdir. Müelliflerin özetler halinde maslahatla alakalı kullandıkları tanımları, kavramları veya sınıflandırmaları dikkate alarak düşüncelerini vermesi, okuyucuya maslahatı çeşitli yönleri ile görme ve inceleme imkanı da vermektedir. Bu tabloda yer almış müsteşrik, felsefeci veya batı dünyasına ait konuyla ilgili yapılan atıflar yazarın okuma, araştırma ve konuya hâkim olma bakımından vukûfiyetini de göstermektedir. Dikkat çeken diğer bir husus da maslahata dair fikir beyan eden klasik fakihler arasında Hanefî mezhebine mensup alimin bulunmamasıdır. Bu vakıya da uygundur. Zira Hanefî mezhebinin üzerinde durduğu ve geliştirdiği delil maslahat değil, istihsan delilidir. Dönmez'in atıfta bulunduğu yazarlar içerisinde çağdaş isimler de yer almaktadır.

Maslahatın, yazarın bu kapsamlı konuya emek veren müellifleri de ön plana çıkararak yaptığı incelemesi ile İslâm Hukukunun ilk tedvin çalışmalarından günümüze kadar sürekli olarak İslâm dünyasında ve batı düşüncesinde gündemde kaldığı anlaşılmaktadır.

4. Mezhepler ve Maslahat İlişkisi

Maslahat maddesinde fikhî veya itikadî mezheplerin maslahat konusuyla ilgili ya da maslahat konusuna temas eden görüşlerine de yer verilmektedir:

Tablo 4: Maslahat maddesinde atıfta bulunulan fikhî veya itikadî mezhepler

Fıkhî ve İtikâdî Mezhepler	Sayfa Numarası
Mâlikî Mezhebi	81-85-91
Hanefî Mezhebi	85-90
Şâfiî Mezhebi	85
Hanbelî Mezhebi	85
Şîa/Zeydiyye Mezhebi	85
Hâriciyye/İbâzî Mezhebi	85
Şîa/İmâmiyye Mezhebi	85
Zâhiriyye Mezhebi	85-88-89-90
Mu'tezile Mezhebi	89-90
Mâtürîdî Mezhebi	89
Eş'arî Mezhebi	89-92

Tablo 4'te görüldüğü üzere maslahat konusunda çeşitli mezhepler fikir beyan etmiştir. Maslahatı müstakil bir delil olarak kullanan Mâlikîler'dir. Maslahatı bazı fer'i deliller kapsamında değerlendiren mezhepler, ayrıca maslahatı kabul etmeyen mezhepler de bulunmaktadır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam-ı Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) maslahatı kıyas, istihsan ve örf kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu üç imamın maslahatı istihsan ve örf kapsamında değerlendirmeleri noktasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Fakat çalışmada söz konusu farklılıklar daha genel beyan edilmektedir. Zâhirî mezhebi fakihleri ve Şîa'nın İmâmiyye fırkası da maslahatı delil olarak kabul etmez. Zeydiyye fırkası ve Hâricî İbâziyye fırkasında olumlu yaklaşım görülmektedir.

Maddede maslahat itikadî mezheplerin açıklamalarıyla da ilişkilendirilmiştir. Mu'tezile, Eş'arî, Mâtürîdî ve Zâhirî mezheplerinin hüsün-kubuh özelinde yaptıkları açıklamalar maslahat konusuyla doğrudan alakalıdır. Burada kelam bahisleri içerisinde yer alan bir konunun ictihat sebebi ile fıkhî usûlü konusu olarak da değerlendirmesi ayrıca önem arz etmektedir. Bu anlamda İslâmî ilimlerin birbirleri arasında mutlaka irtibat olduğunu da hatırlatmaktadır.

Maslahat maddesinde İbrahim Kâfi Dönmez, atıfta bulunduğu bazı müellifler üzerinden maslahatla ilgili yanlış anlaşılma konuları, yanlış anlaşılma sebeplerini ve sonuçlarını açıklamaktadır. Mâlikîlere isnat edilen maslahat-ı mürselenin, mesâlih-i mürsele şeklinde de kullanılmaktadır. Kavram âmmı tahsis ya da mutlakı takyit edebileceği yönündeki iddianın maslahat-ı mürselenin sınırlarını belirlenmesi ve delil olarak mahiyetini anlama noktasında karışıklığa mahal verdiğini ifade etmektedir. Yazar, Mâlikî fakihlerin maslahat-ı mürsele konusunda kanaatlerinin yanlış anlaşılmasının gerekçesi olarak mezhebin asli kaynaklarına gidilmemesi ve maslahat düşüncelerinin araştırma yapılmaksızın İmam Mâlik'in öğrencilerine

nispet edilmesine bağlamaktadır. İlgili hususlar nassın nasla ya da kıyasla tahsisi türünden veya tahkîkî'l-menat cinsindedir.⁸ Maslahat maddesinde maslahatla ilgili bahsi geçen İmam-ı Mâlik'le ilgili söylemdeki karmaşıklık İmam-ı Mâlik'in konuya dair ifadelerinin mutlak olarak naklinden de kaynaklanmıştır. Yine Şâfiî mezhebine mensup fakihlerin İmam-ı Şâfiî'nin istislâhı onayladığı şeklindeki ifadelerine yer vermemeleri İmam-ı Şâfiî'nin maslahat ile ilgili fikirleri hakkında karışıklığa sebep olmuştur. Bütün bu ve benzeri tespitlerden şu netice ortaya çıkmaktadır: Herhangi bir konuda bir mezhebin ictihâdları kendi temel kaynaklarından verilmelidir. Konuyla ilgili bir mezhebe bir ictihat veya kanaat nisbet edilirken mezhebin kaynakları detaylı olarak incelenmelidir. Kısmi örnek veya sınırlı kaynak eser üzerinden mezhebin genel kanaatine ulaşmak araştırmacıyı hatalı sonuçlara götürebilir.

Genel olarak mezhepler İslâm düşünce dünyasının fikir zenginliklerini ifade eder. İslâm dünyasının her köşesinde, çeşitli dönemlerde, farklı fikri iklimlerde birbirinden bağımsız bazen de birlikte kıymetli eserler veren bu kıymetli insanların kendi düşüncelerinin doğrudan kendi eserlerinden itinalı, özenli ve tarafsız bir yaklaşımla ele alınması, bu maslahat maddesinde de görüldüğü gibi hem önemli hem de ilmi anlayış bakımından gereklidir.

5. Maddede Geçen Eleştiri Sözcükleri ve Cümleleri

Yazar bu maddede çeşitli eleştiri sözcükleri ya da cümleleri kullanmaktadır. Bu sözcükler veya cümlelerde ilk bakışta bile müellifin nazik ifadeleri açık şekilde görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarı ile maddede genel olarak iki tür eleştiri söz konusudur. İlki mesela Tûfi gibi yanlış anlaşılan müelliflerin kendi eserlerine dayanarak bizzat fikirlerinin ortaya konulması sırasında yapılan, yanlış anlaşılmalara ortadan kaldırmaya yönelik eleştirilerdir. Yazarın kendi okumalarından hareketle bazı müelliflerin yanlış anladığını veya ifade ettiğini fark ettiği maslahat düşüncesi ile ilgili eleştirileri. İbrahim Kâfi Dönmez kullandığı nezaket üslubuna ilave olarak ayrıca söz konusu eleştirdiği düşünce sahiplerinin isimlerini vermeksizin, zamirler veya “bazı”, “kimi”, gibi ifadeler kullanmak suretiyle eleştirilerinin sıradan sataşmaya dönüşmesine engel olmaktadır.

Müellif tarafından özenle seçildiğini düşündüğümüz eleştiri sözcükleri veya cümleleri şu şekilde belirtilebilir:

Ön kabul: Bu eleştiri kelimesini tahsiniyyâtın mendup ve mübahlarla şekillendiğini kabul eden yazarlar için kullanılmaktadır. Bu yazarların adları açıkça belirtilmemiştir. Hâlbuki zaruriyyât, haciyât ve tahsiniyyât şeklinde yapılan tasnifin farz, vacip, mendup ve mübah gibi

⁸ bk. Dönmez, “Maslahat”, 28/85.

bir tasnifle genel olarak ilişkilendirilmemesi gerekmektedir. Aynı ifade, tahsîniyyâtın ahlakî saha ile kısıtlı olduğunu kabul eden yazarlar için de kullanılmaktadır. Müellifin üzerinde ısrarla durduğu bir husus olarak bu maslahat gruplarının her birisinin ahlakî yönü de kesinlikle bulunmaktadır.

Dağınıklığın bulunması: Müellif bu eleştiri sözcüğünü fıkıh usûlü literatürü içerisinde maslahat kavramının kullanımı özelinde yer alan dağınıklık sebebiyle kullanmaktadır. Bu bir bakıma maslahat konusunun fıkıhın hemen her konusuyla irtibatlı olmasından da kaynaklanmaktadır.

Tartışmalı hale getirecek bir gerekçe olamaz: Gazzâli'nin bir görüşü ifade edilirken bu bu cümle kullanılmaktadır. Buna göre, belirli bir nassa dayanmayan fakat Kitap ve Sünnet'te sayısız miktarda kendisine destek bulan maslahat-ı mürselenin sırf kıyas olarak ifade edilmemesi durumu kendisine uyulmasını tartışmalı hale getirecek bir gerekçe olamaz.

Durumun gerçekte öyle olmadığı: Ramazan el-Bûtî'nin ifade ettiği maslahatın meşrûiyet ölçüleri çerçevesinde bu ifadeler geçmektedir. Sahabe veya müctehid imamların nassa aykırı olarak maslahata yer verdiğini ifade eden bazı yazarlara yönelik bu eleştiri cümleciğini kullanılmaktadır. Bazı yazarların iddiasına göre sahabe veya müctehid imamlar bazı meselelerin çözümlenmesinde nassa aykırı olsa bile maslahata yer vermişlerdir. Bu iddia sahiplerinin verdikleri örnekler incelendiğinde durumun böyle olmadığı, gerçekte nassa aykırı bir maslahatın bulunmadığı beyan edilmektedir. Konuyla ilgili maslahat maddesindeki ifade şu şekildedir:

“Bazı yazarların, sahâbenin (özellikle Hz. Ömer'in) ve müctehid imamların nassa aykırı maslahatları geçerli kabul ettiğine dair zikrettikleri örnekler dikkatle incelendiğinde ya bunların gerçekte nassa aykırı olmadığı (nassın gereğinin zaten öyle olduğu veya yapılan şeyin bir tahkîkî'l-menâat, yani soyut hüküm çıkarma değil soyut kuralın maddî olguya uygulanması icthâdı olduğu, dolayısıyla o olguya özgü durumlarla izah edilebildiği) veya makbul ve tutarlı yöntemler çerçevesinde uzlaştırma icthâdı (cem' ve tevfiik) yaparak çatışmayı giderdikleri yahut sünnete aykırılıktan söz edilen durumlarda Resûlullah'ın teşrîî nitelikte olmayan bir tasarrufunun söz konusu olduğu görülmektedir.”⁹

Aynı eleştiri ifadeleri mezhep imamlarının kıyası maslahatla tahsis ettikleri şekilde ifade edilen meseleler içinde kullanılmaktadır. Bu konular da incelendiğinde sahih bir kıyasın

⁹ bk. Dönmez, “Maslahat”, 28/84-85.

maslahat karşısında terk edilmediği görülecektir. Burada illet diye ifade edilen unsurda bir kusur bulunmaktadır.¹⁰

Etüde tabi tutulmadan sunulması: Necmüddîn et-Tûfi'nin teâruz halinde maslahatın nas ve icmâa takdim edileceği şeklindeki düşüncesini İbrahim Kâfi Dönmez, sağlam bir etüde tabi tutulmadan sunulduğunu, arkasından hakikate uygun olmayan bu tespitin konuyla ilgili eksik ya da yanlış kanaatleri desteklemek için kullanıldığını açıklamaktadır. Necmüddîn et-Tûfi görüşünü “Zarar vermek ya da zarara zararlar karşılık vermek yoktur” hadisi ile ‘maslahatın celbi’ unsurunun bir sonucu olarak ‘zararın önlenmesi’ manasına götüreceği şekilde temellendirmektedir. Ayrıca Dönmez Tufi'nin bu yaklaşımına da itiraz etmektedir. Çünkü zararın olumsuzlanması maslahatın celbini gerekli kılmaz. Yazarın maslahat maddesinde konuyla alakalı ifade şöyledir:

“Halbuki geniş anlamıyla maslahat kavramı mefsedetini giderilmesini içerse bile zararın olumsuzlanması zorunlu olarak maslahatın elde edilmesi anlamını gerekli kılmamaktadır; nitekim, “Def-i mefâsid celb-i menâfi‘den evlâdır” kuralı (Mecelle, md. 30) mefsedeti giderme ile menfaati temin etmenin iki farklı şeyi ifade ettiğini göstermektedir.”¹¹

Mecelle maddesine yansıdığı gibi mefsedetini ortadan kaldırılması menfaatin uygulanmasına öncelik taşımaktadır.

Yer yer zorlama istidlâllere başvurulması: Bu ifade maslahata riayet etmenin güçlü bir delil olduğunu ortaya koyarken icmâ deliline yönelik yapılan itirazları ele alan Tûfi'ye yönelik kullanılmıştır. Müellif bir yandan Tûfi'nin icmâ deliline yaptığı itirazlarda amacının icmâ'ı itham etmek olmadığını beyan ederken arkasından konuyla ilgili zorlama istidlâllere başvurduğunu da ilave etmektedir.¹²

Fıkıh ve hukuk mantığından oldukça uzak olmak: Söz konusu eleştiri cümlesini de Tûfi'ye yönelik olarak kullanmıştır. Tûfi maslahat ve mefsedetini çatışması noktasında teâruzu ortadan kaldıracak kriterler belirlemeye çalışmaktadır. İşte müellif, bir zorunluluk durumunda (yani üç yerde) kuraya başvurulmasını öneren Tûfi'yi bu ifadeler ile eleştirmektedir.¹³

¹⁰ bk. Dönmez, “Maslahat”, 28/85-86.

¹¹ bk. Dönmez, “Maslahat”, 28/86.

¹² bk. Dönmez, “Maslahat”, 28/87.

¹³ bk. Dönmez, “Maslahat”, 28/88.

Kavramın mahiyetini teşhis etme açısından yanıltıcı olmak: Müellif bu cümleyi maslahat kavramının amme menfaati ile kısıtlanarak tanıtılmasına yönelik olarak kullanmaktadır. Kimi müellifler, Maslahat maddesinde bunun örnekleri bulunmaktadır, Ignaz Goldziher'den doğrudan etkilenecek kamu yararı ile maslahat arasında doğrudan irtibat kurmaktadır. İki farklı kavram arasında kaynak, sistem, maksat ve muhteva farkını da ihmal ederek bazı müellifler bu iki kavramın muhtevasının aynı olduğunu iddia etmektedirler. Yazar bu iki kavramın farklarına açıklık getirmektedir.

Sorgulamadan almak: Maddede kullanılan bu eleştiri ifadesi Wael b. Hallaq'ın görüşleri çerçevesinde kullanılmıştır. Hallaq "İslâm düşüncesini yapılandırma teorisi" ifadesinde "dini faydacılık" ve "dini özgürlükçülük" olmak üzere iki akım üzerinde durmaktadır. Bu eleştiri cümlesi Muhammed Abduh'un düşüncesinden etkilenecek ortaya çıkan bu iki akımın dayanak olarak kullandıkları maslahat düşüncesini sağlıklı olarak incelemeyen referans aldıklarını da ifade edilmiştir.

Subjektiflikten başka bir sonuca götürmez: Bu, Wael b. Hallaq'ın görüşleri çerçevesinde ifade edilmiştir. Dönmez, reformist hukuk düşüncesinin nasların önüne rahatça geçebilmek için maslahat kavramına farklı anlamlar yüklemelerini eleştirmek üzere bu ifadeyi kullanmıştır. Konuyla ilgili batılı hukukçu nazarında İslâm dünyasının kimi mütefekkirlerinin düştüğü vahim durumu da göstermesi bakımından şu alıntıyı kaydetmek hüzün verici olacaktır:

"Ona göre (Wael b. Hallaq kastediliyor burada) birçok modern reformülasyonda hukukî düşüncenin yükü ilginç biçimde geleneksel hukuk teorisinin tâli kavramlarından olan istislâh üzerine düşmekte, kayda değer tarzda yeniden tanımlanan bu kavram sayesinde bir yandan ilâhî kaynakların temel buyruklarının gönlü alınırken öte yandan da "maslaha" tarafından meşrûlaştırılan ihtiyaç ve zaruret kavramları en üst mertebeye konarak rahat bir şekilde dinî nasların kesin buyruklarının önüne geçirilmektedir."¹⁴

İktibası kaydettikten sonra şunu ifade edebiliriz: Maslahata riayet prensibinin güncelin tahakkümü altında, keyfi, izafi ve gücünü naslardan almayan kimi yorumları veya çözüm için yeniden yorumları, ayrıca bu konudaki kimi teklifler hatalı, yanlış ve hatta abes olabilmektedir. Çünkü söz konusu yaklaşımlarda, yazar bunun örneklerini maslahat maddesinde yeterince vermektedir. Maslahat düşüncesinin kaynaklarda yer alan muhtevası ihmal edilmekte, hatta maslahat anlayışından tamamen bağımsız fikirler maslahat bize bu şekilde düşünme imkanı veriyormuş gibi ortaya atılmaktadır. Çeşitli sorunlara cevap bulmak adına maslahat ile güncel kimi uygulamalar meşrûlaştırılmak suretiyle de maslahat düşüncesi istismar da edilmektedir.

¹⁴ Dönmez, "Maslahat", 28/92-93.

Bazı eleştiri kelimeleri: Maslahat maddesinin kimi yerlerinde şu kelimeler de eleştiri olarak kullanılmaktadır. Dağınıklık, karmaşık, karmaşa, kapalı, tutarsız, yanıltıcı, halbuki.

Zengin tartışma: Bazen de zengin fikri açılım şeklinde geçen bu ifade maslahat düşüncesine veya batı hukukunda kamu yararı, faydacılık, hukuk anlayışlarına olumlu bakmanın bir ince ifadesi olarak karşımızda durmaktadır. Öyle ya İslâm hukuku özelinde insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak üzere tesis edilmiş bir hukuk sistemi öte yandan batı hukuku, genel olarak dünya mutluluğunu sağlamayı hedeflemiş bir hukuk sistemi olarak, düşünüldüğüne göre bu iki sistemin kendi içerisinde şahıs, kavram, yer, konu, problem merkezli çeşitli fikirlerin ortaya çıkması herhalde normaldir, gereklidir, yazarın da yerinde ifadesi ile başlı başına zenginliktir. Bize göre maddenin çeşitli sayfalarında zenginlik veya bu anlama gelen ifadeler, fikri müzakerelerin birer kaos değil zenginliği olarak ifadesi ise yapıcı, moral verici ve bir başkasının fikirlerine saygı bakımından bir eleştiridir. Zaten benzeri bir yaklaşımı yazar Maslahat maddesinin değerlendirme bölümünde de şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Beşer düzleminde maslahatla ilgili tercihlerin izâfiliği kaçınılmaz olduğundan mutlak hakikat iddiası yerine tutarlı bir metodoloji çerçevesinde her bir içtihadın saygınlığının kabul edilmesi zorunluluğu,” (s. 93).

Buna karşılık İslâm hukukunun tamamına hâkim bir üst kavram olarak maslahat düşüncesinin çeşitli ictihâdları denetleme fonksiyonu da Maslahat maddesinin çeşitli yerlerinde yazar tarafından ifade edilmektedir.

Maslahat maddesinde İbrahim Kâfi Dönmez'in katılmadığı bazı fikirleri, bazı anlayışları veya doğrudan müellifleri eleştirdiği ifadeleri, müzakere üslubu veya yaklaşımı dikkate alındığında bize bir eleştiri yöntemi teklif ettiği rahatlıkla düşünülebilir. Şüphesiz ilmi çalışmaların sağlıklı anlaşılması, yeniden yorumlanması ve geliştirilmesi bakımından ilmi eleştiri ahlaki önemli bir meziyettir.

6. Maslahat Konusu ile Batı Hukuk Felsefesindeki Bazı Kavramların Karşılaştırılması

Aynı zamanda İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunu da olan yazar yeri geldikçe maslahat düşüncesi ile batı felsefesindeki benzer kavramları karşılaştırmaktadır. Bu izahlarında konuyu anlama, açıklama ve konunun gerçek mahiyetini ortaya koyma yaklaşımı açıkça hissedilmektedir. Yazarın bir batı düşüncesi ile hesaplaşma veya İslâm hukukunu savunma amacı taşımadığı rahatlıkla fark edilmektedir. Maslahat konusuna Batı felsefesi perspektifinde Kara Avrupası hukuk sistemlerinin yorum metodu noktasında gaye eksensiz yorum metodunun

daha isabetli olduğu çalışmada ifade edilmektedir.¹⁵ Müellif maslahat konusunu Batı hukuk felsefesindeki konuyla ilgili alanda karşılaştırmaktadır. Buna göre:

6.1. Aralarındaki Benzerlikler

Kara Avrupası hukuk sisteminde gaye eksenli yorum metodunun daha isabetli olduğu beyan edilmiştir. Hukuk kuralları mantıkla birlikte pratik gayeyi de barındırmalıdır. Bu görüş, hukuk kurallarında mantıki bir metot olan kavram hukukçuluğunu kanunların yorumunda tek geçerli metot olarak kabul etmeme sonucu olarak doğmuştur. Müellif İslâm hukukunun oluşum süreci içerisinde benzeri bir yaklaşımdan bahsetmektedir. Bu sebeple Hanefî mezhebinde gaye eksenli olan istihsana gidildiği, lafızlar konusunda gaye ekseninin göz önünde bulundurulduğu, fakat lafzi anlamın da tamamen terk edilmediği¹⁶ beyan edilmektedir.

Yazar maslahat maddesinde maslahat kavramı ile Batı hukukundaki kamu yararı kavramını karşılaştırmasını da yapmaktadır. Özetle, müellif bazı çalışmalarda maslahat ifadesinin ‘kamu yararı’ vb. ifadelerle tercüme edildiğini fakat bu tercümenin yanlış bir tercüme olabileceğini ve maslahat kavramının bu ifadelerle sınırlandırılmasının doğru olmayacağını belirtmektedir. Maslahat kavramı ile kamu yararı arasındaki benzerlik kanun boşluğunu doldurma ile sınırlı olmaktadır. Bu husus İslâm hukukundaki maslahat anlayışının belirli bir yönünü yansıtmaktadır.¹⁷ Kamu yararı kavramının muhtevasını teşkil eden bazı başlıklar zarûriyyât, hâciyat ve tahsiniyyat maslahat çeşitleri İslâm hukuku bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gereken hususlardır. Çünkü maslahat bir yandan akıl ve tecrübe ışığında mevcut olayları dikkate almayı gerektirirken; diğer taraftan nasların kat’î hükümleri de icthâdları belirleyici, denetleyici hatta yer yer sınırlandırıcı bir unsur olmaktadır. Kamu yararı en azından nas gibi insan üstü bir denetleme imkanından yoksundur. Bunlarla birlikte fakihler şer’i ameli meselelere çözüm getirirken nasların ruhuna hâkim, ayrıca söz konusu meseledeki yarar ve zararları değerlendirebilme potansiyeline de sahip olmalıdır. Kanun boşlukları giderilirken hâkim, kanun koyucunun gayesine uygun olan menfaatleri tespit etmelidir.¹⁸

6.2. Aralarındaki Farklılıklar

¹⁵ bk. Dönmez, “Maslahat”, 28/90.

¹⁶ bk. Dönmez, “Maslahat”, 28/90-91.

¹⁷ bk. Dönmez, “Maslahat”, 28/91-92.

¹⁸ bk. Dönmez, “Maslahat”, 28/90.

Maslahat maddesinde İslâm âlimleri ile Batılı düşünürler arasında maslahat düşüncesi çerçevesinde kurulan bir benzerlikten bahsedilmektedir. Bu benzerlik maslahat ile yarar anlayışı arasında yapılmaktadır.¹⁹ Şu hususların ortaya konulduğu görülmektedir:

1. Yararcılık teorisi (utilitarianism) ile maslahat tahlil ve değerlendirmeleri birbiriyle tamamen örtüşmektedir.²⁰

2. Maslahat ve mefsedetın sadece dünya hayatıyla sınırlı olması gibi noktalarda maslahat diğer alandan tamamen ayrılmaktadır.²¹

Dönmez'e göre maslahat ile Batının faydacılık teorisi arasında birinci maddede benzerlikten söz edilse de iki kavram da farklıdır.²² Farklılıklardan biri şudur; hak, mülkiyet vb. hukuk kavramları fıkhıta bir teori olarak ele alınmaktadır. Hâlbuki diğer tarafta, temel hukuk kavramları açıklanırken menfaat teorisinin üzerinde durulmaktadır.²³

Müellif kanun boşluğunu doldurma ile ilgili olarak her iki alandaki benzer ilişkiye değinse de siyaseti şer'iyeye bağlamında konuyla ilgili olarak Batı hukuk felsefesi ile olan farklılığı da ifade etmektedir. İlgili alanda maslahat Batıda daha esnek durumdadır.²⁴

Maslahat konusunun Batı hukuk sistemleriyle olan ilişkisi bağlamında maslahat ve mefsedet dengesi noktasında bir farklılıktan da bahsedilebilir. "Def -i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır" kuralı (Mecelle, md. 30) bunu ifade etmektedir. İslâm hukukunda mefsedetın ortadan kaldırılması maslahatın takdim edilmesi ilkesinden önceliklidir. Batı hukukunda yarar önceliklidir.

Yazarın ifadesiyle "İslâm hukukunun en önemli üst kavramlarından olan maslahat" hakkında okuma ve yorumlama faaliyetlerinde daha itinalı benzerlikler veya tahlillerin yapılması gerektiği anlaşılmaktadır.

7. Maslahat Kavramı ve Yeniden Yapılanma Düşüncesi

Çalışmada ele alınan konulardan biri de maslahat kavramı ile İslâm düşüncesini yeniden yapılandırma fikrinin ilişkisidir. Maslahat kavramı yeniden yapılandırma düşüncesinde önemli

¹⁹ bk. Dönmez, "Maslahat", 28/91-92.

²⁰ bk. Dönmez, "Maslahat", 28/92.

²¹ bk. Dönmez, "Maslahat", 28/92.

²² bk. Dönmez, "Maslahat", 28/92.

²³ bk. Dönmez, "Maslahat", 28/92.

²⁴ bk. Dönmez, "Maslahat", 28/91.

rol oynamaktadır. Konuyla ilgili olarak Hallaq'ın görüşleri çerçevesinde Muhammed Abduh'un (ö. 1905) düşünce tarzına aynı şekilde Reşit Rıza (ö. 1935) ve Fazlurrahman'ın (ö. 1988) anlayışına da değinilmektedir.

Yeniden yapılanma düşüncesi sahiplerinin görüşlerini temellendirme açısından maslahat kavramını kullandıkları ortaya çıkacaktır. Wael b. Hallaq'ın görüşleri çerçevesinde ele alınan ifadelerle göre konuyla ilgili bir noktaya temas edilmektedir. Reformist hukuki düşünce kendi anlayışları doğrultusunda klasik fıkıhın bir kavramı olan *istislâh* terimini kullanmaktadır. Yine Hallaq'ın görüşleri çerçevesinde Muhammed Abduh'un düşünce tarzını oluşturan *dini faydacılık veya özgürlükçülük* şeklinde formüle edilen iki anlayışın, bu düşünce tarzını sorgulamadan aldığı²⁵ da belirtilmektedir.

Reformist bir düşünce yapısının nasların önüne geçebilme adına²⁶ klasik bir terim olan maslahat kavramını kullanması maslahat kavramının önemini ortaya koymaktadır.

8. Maslahat ve Tûfi Düşüncesi

İbrahim Kâfi Dönmez'in maslahat maddesinde üzerinde durduğu konulardan birisi de Tûfi'nin maslahat anlayışıdır. Çünkü, Tûfi'nin maslahatı deliller içerisinde nas ve icmâdan önceye yerleştirmiş olmasıyla ün yapmıştır. Kendi döneminde ilgi görmediği halde görüşü İslâm düşüncesinin yeniden yapılandırılması için geliştirilen bazı tezler arasında yaygınlık kazanmıştır. İşin vahim tarafı da hakkında yanlış ve eksik kanaatler oluşmaktadır. Tûfi, maslahata ilişkin düşüncelerini Nevevî'nin el-Erba'în'ine yaptığı şerhte, "Zarar vermek de zarara zararlarla mukabele etmek de yoktur" anlamına gelen hadisi (İbn Mâce, "Aşkâm", 17) açıklarken ortaya koymuştur.²⁷ Yazar Tûfi ile ilgili yanlış anlamalara şu hususları da eklemektedir: İbâdât ve muâmelât alanlarının karakteristiğiyle ilgili ifadeleri, Tûfi'nin din-hukuk ayırımı yapılması gereğini savunduğunu düşündürmektedir. Fakat açıklamaları bu sonucun çıkarılmasına elvermez. Yine O'na göre naslardaki hükümlerin tarihsel olduğunu düşündüğü neticesini çıkarmak mümkün değildir.²⁸ Tûfi'nin maslahat anlayışı Mâlikî mezhebinde kullanılan maslahat-ı mürsele delilinden kesinlikle farklıdır.

Tûfi maslahat anlayışını "Zarar vermek de zarara zararlarla mukabele etmek de yoktur" hadisin şerhinde ortaya koymuştur. Tûfi maslahat anlayışını, bu şerhte kullandığı terk, takdim,

²⁵ bk. Dönmez, "Maslahat", 28/92-93.

²⁶ bk. Dönmez, "Maslahat", 28/92-93.

²⁷ bk. Dönmez, "Maslahat", 28/86-88.

²⁸ bk. Dönmez, "Maslahat", 28/88.

tahsis, takyid ve beyan gibi kavramlar ışığında okumak konuyla ilgili daha sağlıklı tartışmaların yapılabilmesine imkan hazırlayacaktır.

Dönmez Tufi'nin maslahat düşüncesini şu konularda tenkide tabi tutmuştur. Maslahat kavramı mefsedetin giderilmesini içermektedir. Fakat zararın olumsuzlanması maslahatın elde edilmesi anlamını gelmez. Tûfi zorlama istidlallere de başvurmuştur. Nasların farklılıklar ve teâruzlar içermesiyle ilgili kasdı kapalı ve yanıltıcıdır. Maslahat kavramı için açık bir sınır çizememiş, bu konudaki tezini derli toplu bir teori haline getirememiştir. Tezini izâfiliklere çok açık maslahat kavramı üzerine kurmuştur. Üstelik maslahata riayet ilkesine dayanıldığı takdirde ihtilâfın sona ereceğini ifade etmiştir. Bu düşüncesi maslahatın tabiatına da uygun değildir. Mesâlih ve mefâsidin teâruz etmesi durumunda, bunu giderecek bir ölçü olarak kur'aya başvurulmasını teklif etmiştir. Bu yaklaşım da fıkıh ve hukuk mantığından uzaktır.²⁹

Konuyla ilgili ayrıntılı tahlil maslahat maddesinde bulunmaktadır. Tûfi incelemesi bize güncel tartışmaları da dikkate alarak bir bilim adamını değerlendirmenin kimi ölçülerini vermektedir.

9. Bazı Cümle Yapıları

Yazar maddenin yazımında genel olarak düşüncelerini uzun cümlelerle anlatmayı tercih etmiştir. Bu durum konunun anlaşılmasını yer yer zora sokmaktadır. Buna bir örnek verelim:

“Hac farîzası gibi te'vile açık olmayan nasla sabit hükümlerin yanı sıra, daha önce zarûriyyât olarak nitelenen temel değerlerin korunması gibi tümevarım yoluyla pek çok delilin ortak noktası olarak belirlenen hükümlerin, yine zarurî kapsamında olup aklen elde edilmesinin büyük yarar sağlayacağına, aksinin ise büyük zarar getireceğine hükmedilen durumların içerdiği yararlar birinci gruba; akli veya naklî olsun zannî bilgi sağlayan delille sabit hükümlerin, meselâ yargıcın kızgın iken karar vermemesi hükmünün sağladığı yararlar ikinci gruba; uyuşturucu kullanma örneğinde olduğu gibi kişinin hoşuna gitmesini ölçü alarak yararlı saydığı, fakat iyi incelendiğinde zararlı olduğu anlaşılan fiillerden beklenen maslahatlar üçüncü gruba girer (a.g.e., s. 86-87).”³⁰

Burada noktalama, bağlaç, yüklem vb. imla ve yazı imkanları ile birden çok cümle bir cümle halinde ifade edilmiştir. Maddede yer alan bu şekildeki bazı cümleler konunun zor anlaşılmasına sebep olmaktadır. Cümle paragraf da diyebiliriz bu cümle, 99 kelimedenden oluşmaktadır.

²⁹ bk. Dönmez, “Maslahat”, 28/88.

³⁰ Dönmez, “Maslahat”, 28/84.

Maslahat maddesinde konu değişmesine rağmen farklı konuların da bazen aynı paragrafta yer aldığı görülmektedir. Bu durum konuyu anlama zorlukları çıkarabilmektedir.

İbrahim Kâfi Dönmez hocamız değerlendirme başlığı altında bazı yeni konuların tartışılmasına devam etmiştir. Bize göre bu başlık altında yazılan kamu yararı ve İslâm düşüncesinin yeniden yapılandırılması konusu müstakil başlığı hak etmektedir.

Sonuç

İbrahim Kâfi Dönmez'in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* için kaleme aldığı Maslahat maddesini bazı yönlerden incelediğimiz makalede şu neticelere varılmıştır.

Maslahat maddesinde, maslahat konusunda temel kaynak kitaplarından ve hukuk ile alakalı güncel eserlerden ilham ile yapılan tanımlar, yapılan çeşitli yorum kabilinden ifadeler ve bunların izahları ufuk açıcı özellikler taşımaktadır.

Maslahat maddesinin yazımında takip edilen yöntem şu hususu daha belirgin hale getirmiştir: Maslahat konusu çeşitli bilim dalları ile alaka kurulabilecek zenginliğe sahiptir. Bunun güncel örneklerine Maslahat maddesinde yer verilmiştir.

Maslahat, İslâm Hukukunun ilk tedvin çalışmalarından günümüze kadar sürekli İslâm dünyasında ve batı düşüncesinde gündemde kalmış bir konudur. Bu da kavramın sürekli güncelliğini koruduğunu göstermektedir.

Fıkıhî Mezhepler İslâm düşünce dünyasının fikir zenginliklerini ifade eder. İslâm dünyasında eserler yazan kıymetli insanların düşüncelerinin doğrudan kendi eserlerinden itinalı, özenli ve tarafsız bir yaklaşımla ele alınarak değerlendirilmesi önemli ve ilmi anlayış bakımından gereklidir. Bu durum ihmal edildiği zaman öncelikle yanlış bilgi ilim alemine arz edilmiş olur. Bunun başka neticeleri de vardır: Herhangi bir mezhebin müntesiplerinin tamamının savunmadığı görüşler onlara nispet edilir. İnsanlar toplumda kabul görmeyecek bazı fikirlerine asılsız dayanak bulmuş olurlar.

İslâm hukukunun tamamına hâkim bir üst kavram olarak maslahat düşüncesinin çeşitli ictihâdları denetleme fonksiyonu Maslahat maddesinde bazı yerlerde yazar tarafından ifade edilmektedir.

Maslahat maddesinde İbrahim Kâfi Dönmez'in katılmadığı konuları eleştirme ve değerlendirme yöntemi bize bir eleştiri ahlaki teklif etmektedir. İlmî çalışmalarda eleştiri ahlaki veya bilimsel çalışmaların yaygınlık kazanması ve buna karşılık fikirlerin geliştirilerek olgunluk

kazanması bakımından önemlidir. Bir taraftan ilim adamının ele aldığı konuyu çeşitli yönleri ile inceleyerek burada yapıcı bir üslup ile kendi fikrini ortaya koymasının da gerekli olduğunu göstermektedir. Bu konuda bir hassasiyet olarak; Yazarın eleştirdiği yerlerde birbirinden farklı kelime ya da cümleleri özen göstererek kullanması özellikle belirtilebilir.

Maslahat, İslâm hukukunun en önemli üst kavramlarından birisi olarak maslahat kavramı ve benzerlik kurulan kavramlar hakkında okuma ve yorumlama faaliyetlerinde daha itinalı olmayı, arkasından sağlıklı benzerlikler veya tahlillerin yapılmasını hak eden bir konudur. Maslahat düşüncesinin İslâmi ilimlerde nereye tekabül ettiğini iyice incelemeyen ortaya konulan bazı değerlendirmeler bu bakımdan ilmi verilere uymaması bir yana yanıltıcı da olmaktadır. Bu bakımdan Maslahat maddesinde İslâm Düşüncesindeki maslahat konusu ile Batı Felsefesinde kullanılan benzer kavramların değerlendirilmesi dikkat çekicidir.

Reformist bir düşünce yapısının nasların önüne geçebilme adına klasik fıkıh usûlü bir terim olan maslahat kavramını kullanması maslahat kavramının önemini ortaya koymaktadır. Bu husus maddenin başından itibaren yazarın farklı vesilelerle üzerinde durduğu bir konudur. İlginç olan husus ise şudur: Aksine nasların sağlıklı anlaşılması ve bir bütünlük içerisinde uygulanabilmesi için de maslahat ictihâdları denetleyici bir üst kavramdır.

İbrahim Kâfi Hoca'nın maslahat maddesinde Tûfî incelemesi bize güncel tartışmaları da dikkate alarak bir bilim adamını değerlendirmenin kimi ölçülerini vermektedir. Maslahat maddesinde ele alınan İbrahim Kafi Dönmez'in eleştiri ahlakı diyebileceğimiz yöntemin ipuçlarını bize vermektedir. Yazar Tûfî'nin maslahat anlayışını önce okuyucuya takdim eder. Arkasından hakkında yapılan çeşitli okumaların hatalı yönlerini ortaya koyar. Nihayet Tûfî hakkındaki kendi eleştirilerini sıralar. Burada hissi yaklaşımlara, duygulara, takdirlere, yergilere veya izah edilemeyecek bir başka aşırı kavrama yer vermez.

Mâlikî mezhebinde mesalih-i mürsele, maslahatın bir türü olarak delil sayılmaktadır. Ebû Hanife, İmam-ı Mâlik ve İmam-ı Şâfîî mesalih-i mürseleyi kıyas, istihsan, örfü dikkate alma gibi diğer ictihâd metod ve ilkeleri içerisinde değerlendirmişlerdir. Bu bilgiler mezheplerin delillerini değerlendirirken göz önünde bulundurulmalıdır.

Maslahat maddesinde maslahat sözcüğüne farklı kelimelerle veya tamlamalarla zengin anlamlar kazandırılmıştır. Böylece konunun farklı ilim dallarında da karşımıza çıktığı daha açık bir şekilde görülebilir.

Makalede maslahat konusunda eser kaleme almış önemli yazarların görüşlerine yer verilmiş ya da ilgili müellifin konuyla ilgili görüşleri doğrudan sahibine atfedilerek beyan edilmiştir.

Maslahat konusunda fikhî ya da itikadî mezheplerin görüşlerine yer verilmiştir. Temel islâm ilimleri içerisinde yer Fıkıh ve kelâm branşlarının çeşitli konularda ortak noktalarının olduğu, birinin diğerinden bağımsız düşünülmemeyeceği bir daha görülecektir.

Çağdaş bir yaklaşım olarak Yeniden Yapılanma Düşüncesinin maslahat konusu ile maslahat anlayışı kısaca tahlil edilmiştir. İslam dünyasında çeşitli fikri akımların beslendiği bir kaynak olarak yazar bu kısmı bize göre çabukça geçmiştir. Birikimine denk düşecek yorum, tahlil ve eleştirileri konuya zenginlikler getirebilirdi. Yine de İbrahim Kâfi Dönmez Hoca'mızın maslahat maddesi bu konuda halen devam eden tartışmaların sağlıklı bir zeminde yürütülmesi bakımından üzerinde durulmayı hak etmektedir.

Yazar ele aldığı tartışmalı konuları tahlil etmekte ve sonuçlandırmaktadır. Bu maddenin okuyucusu bitmeyen veya sonuçlandırılmayan tartışmalarla muhatap olmak gibi bir zaaf ile karşılaşmamaktadır.

Maslahat maddesinde, genel olarak ifade edilecek olursa, bir makale sınırları içerisinde Fıkıh usûlünün temel konularını genel olarak bu maddede bulmak mümkündür. Maslahat maddesi Fıkıh usûlünün Kur'an, Sünnet, kıyas, icmâ, çeşitli tali deliller, örf, ehliyeti, teâruzu'l-edille, makâsıdu's-şerîa, lafızlar ve ictihâd bahisleriyle doğrudan alakalıdır.

Kaynakça

- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Maslahat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Coşkun, Ahmet. “İbn Âşûr, Muhammed Tahir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/332-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Hârisî, Meşhur b. Hatim Hâmid. “el-Maslahatü’l-mürsele mefhumuhâ ve hucetühâ ve davâbiduhâ”. *Mecelletü Câmîati’l-Melik Abdi’l-Aziz* (2018), 1-28.
- Hasanova, Samire. *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi. “İbrahim Kâfi Dönmez”. Erişim 5 Haziran 2022. <https://www.29mayis.edu.tr/tr/akademik-kadro/ibrahim-Kâfi -donmez>
- Mahmud, Abdü’l-hamid Ali Hamed. *el-Maslahatü’l-mürsele ve tatbikatühe’l-muasıra fî’l-hükmi ve’n-nazmi’s-siyâsiyye*. Nablus: Camiatü’n-Necahi’l- Vetaniyye, Risaletü’l-Macistir, 2009.
- Şinkî, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar el- Cekenî. “el-Maslahatü’l-mürsele”. *Matbûâtü Mecmei’l-fikhi’l-İslâmî*. 1/37. Mekke: Dâru Âlem el-Fevâid, 1426.
- TDV İslâm Ansiklopedisi. “İbrahim Kâfi Dönmez”. Erişim 5 Haziran 2022. <https://islamsiklopedisi.org.tr/muellif/ibrahim-Kâfi -donmez>
- Yavuz, Cevdet. “Ebu’l-ulâ Mardin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/363-364. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yargı, Abdullah. “Wael B. Hallaq İmkansız Devlet Kitabının İncelenmesi”. *Bartın Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2021), 144-151.

An Analysis on the Article of Maslahat Written by İbrahim Kâfi Dönmez

Assoc. Prof. Halis Demir

Extended Summary

When the last periods of Islamic legal history are examined, it will be seen that many scholars were influential in the field of fiqh in this period. This is also true for our country. Undoubtedly, İbrahim Kâfi Dönmez is one of the influential names in the field. Dönmez has remarkable works that he contributed to the fiqh literature. The article of maslahat is one of these works. This situation reveals the importance of making an opinion on the matter. Therefore, the examination of the maslahat clause is the subject of this article. It should be stated right away that reading only the main subjects of work can be contented with. But in the face of analyzing what is read, this method is simple. The important thing is to be able to catch the content that is possible to be overlooked. Because the importance of the secondary subjects in the content of the article is remarkable as well as the main subject. In this context, several titles in the article highlight the content of the study. The analysis of the article examined these titles. The article aims to bring the readers together with this content which makes the article valuable. In this respect, an examination has been made in the article, both in terms of the author's language prefers to use and the subjects he has touched on.

In this article titled "An Analysis on the Article of Maslahat Written by İbrahim Kâfi Dönmez", a meticulous examination has been made of seven titles starting from the introduction of the study in question to its conclusion. In this review and research, the definitions in the article, the words and phrases where the concept of maslahat is used together, the authors whose direct opinions are appealed in the study, the relationship between sects and maslahat, the criticism words and sentences used by the author in the article, the relationship between maslahat and western legal philosophy and restructuring thought have been applied to be revealed.

In the introduction part of the article, the education and training life of the author is briefly discussed, then general information about the article is given and the necessity of working on the article is expressed.

The scope of the article can be briefly stated as follows:

As far as it can be determined under the title of definitions in the Maslahat Article, the definitions included directly or indirectly in the article have been revealed and these definitions have been declared in tabular form.

While the words/phrases in which the word maslahat is used together are included under the title of "Words/Phrases Used Together with the Concept of Maslahat", the ones that are synonymous with each other are excluded from the scope. The statements of these words and phrases in tabular form are also made.

Under the title of Authors whose direct opinions are included, the authors whose names are mentioned in the article are given in a table, although they are included in the bibliography, the authors whose opinions were consulted indirectly were excluded from the scope.

The fiqh or creed sects that are directly or indirectly referred to under the title of "Sects and Maslahat Relation" are included in the scope of the study and these sects are shown in the table.

As far as it can be determined under the title of "Criticism Words/Sentences" in the Article, the criticism words and sentences included by the author have been declared.

Under the title of "Comparison of the Subject of Maslahat and Western Legal Philosophy", the scope of the subject has been determined in two ways: similarities and differences between maslahat and Western legal philosophy.

Under the title of "The Concept of Maslahat and Reconstruction Thought", the relationship between the concept of maslahat and the idea of restructuring Islamic thought has been endeavored to be revealed by not going beyond the limits of the article.

As a result of the examination, it is seen that many titles make the maslahat article valuable. When reading or examining the article in question, it was concluded that these issues should not be ignored. The result of each identified title is presented in the conclusion as articles.

Keywords: Islamic Law, Maslahat, Sects and Maslahat, DIA, İbrahim Kâfi Dönmez.

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

ISSN 2147-8171

e-ISSN 2980-1109

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

Amaç ve Kapsam

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli akademik bir dergidir. Dergimiz Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanları başta olmak üzere sosyal bilimler alanına katkı sunmayı amaçlar. Dergimizin yayım dili Türkçe olmakla beraber Arapça, İngilizce, Almanca gibi diğer dillerde de yayın yapılmaktadır. Dergimize gönderilen ve insanlardan veri toplanarak hazırlanan çalışmalar için etik kurul ve araştırma izninin belgelenmesi ve bu bilginin çalışmanın ilk sayfasında beyan edilmesi gerekmektedir. Dergiye makale gönderimi ücretsizdir. Yayına kabul edilen makaleden de hiçbir ücret talep edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara ücret ödenmez.

Aim and Scope

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology is an international peer-reviewed Journal published twice a year as March and September. It aims to contribute to the social sciences primarily Islamic sciences, philosophy, Islamic history and religious and moral education. The publication language of our journal is Turkish, but also in other languages such as Arabic, German and English. For studies submitted to our journal and produced by collected data from people, the ethics committee approval must be documented and this information must be declared on the first page of the study. Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci	The Publication Principles and Review Process
<p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.</p>
<p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> accepts academicals studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.</p>
<p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> publish academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.</p>
<p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.</p>	<p>Publication language of <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is Turkish. But there can be English, German, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.</p>
<p>Makale Gönderim Şartları</p> <p>Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler.</p> <p>Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca</p>	<p>Article Submission Terms</p> <p>PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor -first author student; second author supervisor- can send their work to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p> <p>In the case of book review only the studies which written by someone who has</p>

hazırlanan çalışmalar incelemeye alınır. <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 15 Mart tarihli sayı için 01 Ekim – 01 Aralık; 15 Eylül tarihli sayı için ise 01 Nisan – 01 Haziran tarihleri arasında yazı kabul edilir. <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> 'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır. Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 7.500, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maile başvuruya eklenmelidir. Başvuru esnasında 100-150 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakemden geçen makaleler için ayrıca en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce genişletilmiş özet talep edilir. Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile, metin kısmı Gantium Plus yazı tipinde, 11 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 9 punto ve tek	doctorate degree are examined. <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published as printed and online twice a year on 15 March and on 15 September. Articles are accepted between 01 October and 01 December for the issue of 15 March and between 01 April and 01 June for the issue of 15 September. In the first page of study sent to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> , there must be author's name, institution name, ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style. For the articles and translation studies, the upper limit are 7.500 words, for other studies, the limit is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added. During submission, 100-150 words Turkish and English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. For the articles which approved by referee, a 750 words Turkish and English extended summaries are required. Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, in Gantium plus font, 11 pt. and 1,5 row pitch; on the other hand footnotes should written as 9 pt. and
--	---

satır aralığı ile yazılmalıdır.	single line pitch.
Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır: www.isnadsistemi.org <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> ticari kullanım hariç olmak üzere anında açık erişimdir. Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> 'ne devredilmiş sayılır.	In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used: www.isnadsistemi.org <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is immediate open access except for commercial use. Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> .
Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden bir adet matbu nüsha gönderilir.	Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author. One printed copy of the manuscripts are sent to the authors.
Makale Değerlendirme Süreci Ön İnceleme ve İntihal Taraması Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'den az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır. Alan Editörü İncelemesi Ön İnceleme ve İntihal Taraması	Article Evaluation Process Preliminary Examination and Plagiarism Screening The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using iThenticate program. Plagiarism similarity rate to be less than %20 condition required. This review is completed in max. 10 days. Section Editor Review The study which was carried out

aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir.

Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.

Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir.

Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.

Hakem süreci en fazla 30 (20 + 10) gün içinde tamamlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme

Preliminary Examination is examined by the related section editor in terms of problematic and academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.

Referee Process (Academic Evaluation)

The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-blind review.

The referee is required to present his / her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form.

The author can express his / her objections and opinions, if he / she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality.

The arbitration process is completed within a maximum of 30 (20 + 10) days. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion,

gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.	the study is sent to a third referee. The studies can be published at least two positive decisions. Translated articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published. The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.
Tashih Aşaması Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.	Correction Phase In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining, relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.
Alan Editörü Kontrolü Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.	Section Editor Control The field editor checks whether the author makes the requested corrections in the text. The inspection process is completed within a max. of 5 days.
Hakem Kontrolü Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder.	Referee Control The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him

<p>Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.</p> <p>Ayrıntılı Özet Hazırlanması Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.</p> <p>Türkçe Dil Kontrolü Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik İngilizce ayrıntılı özet eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.</p> <p>İngilizce Dil Kontrolü Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.</p> <p>Yayın Kurulu İncelemesi Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.</p> <p>Dizgi ve Mizanpaj Aşaması</p>	<p>in the text. The inspection process is completed within a max. of 7 days.</p> <p>Preparing Extended Summary At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.</p> <p>Turkish Language Control The works which are passed through the referees and which have added an extended summary are examined by Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.</p> <p>English Language Control The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a max. of 15 days.</p> <p>Editorial Board Review The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.</p> <p>Typesetting and Layout</p>
---	--

Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.	The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by making typesetting and layout of the works.
İndekslere Veri Gönderimi Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.	Data Transmission to the Indexes The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to Indexes in 15 days.