

Haziran / June 2023

Sayı / Issue 30

ISSN: 2146 - 4901

e-ISSN: 2667 - 6575

**ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

*Şırnak University Journal of Divinity Faculty*





ISSN: 2146-4901  
e-ISSN: 2667-6575

<b>Yayıncı</b>	<b>Publisher</b>
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Şırnak University Divinity Faculty
<b>Yayımlandığı Ülke</b>	<b>Broadcast Country</b>
Türkiye	Türkiye
<b>Yayın Modeli</b>	<b>Release Model</b>
Açık Erişim	Open Access
<b>Yayın Periyodu</b>	<b>Published Period</b>
Haziran - Aralık	June - December
<b>Hedef Kitle</b>	<b>Target Audience</b>
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin hedef kitle, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.	The target audience of Şırnak University Journal of Divinity Faculty is professionals who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field.
<b>Yayın Dili</b>	<b>Publication Language</b>
Türkçe / İngilizce / Arapça	Turkish / English / Arabic
<b>Ücret Politikası</b>	<b>Price Policy</b>
Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.	No fee is charged from the author or institution under any name.
<b>Hakemlik Türü</b>	<b>Type of Arbitration</b>
En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir.	It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.
<b>Telif Hakkı</b>	<b>Copyright</b>
Yazarlar, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.	The authors hold the copyright of their works published in Şırnak University Journal of Divinity Faculty. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors.
<b>İntihal Kontrolü</b>	<b>Plagiarism Check</b>
Ön kontrolden geçirilen makaleler, Turnitin ya da Ithenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır.	Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Turnitin or Ithenticate software.
<b>Yönetim Yeri</b>	<b>Administration Place</b>
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Tel: +90 486 216 40 08, Şırnak / TÜRKİYE	Şırnak University Faculty of Divinity, Mehmet Emin Acar Campus, 73000 - +90 486 216 40 08 Şırnak / TÜRKİYE

**Yayın Tarihi** **Publishing Date**  
15 Haziran 2023 15 June 2023

e-mail: [suifdergi@gmail.com](mailto:suifdergi@gmail.com)

Dizinleme Bilgileri | Indexing Services



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirnakifd/indexes>

**Sahibi / Owner**

(On behalf of Şırnak University Faculty of Divinity)

Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

**Yazı İşleri Müdürü**

Prof. Dr. İbrahim BAZ

**Managing Director**

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

**Baş Editör / Editor in Chief**

Doç. Dr. Hamdullah ARVAS

Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

**Alan Editörleri / Field Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Yakup AKYÜREK	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Aykut KAYA	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Mehmet Latif ÇEVİK	Hakkari University, Hakkari, TÜRKİYE
Dr. Ayşenur ERKEN	Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Dr. Nesim ASLANTATAR	İnönü University, Malatya, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Veli TATAR	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Münir ECER	Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Arş. Gör. Zeynel Abidin SOYSAL	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Abdullah Revaha AKAY	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Muhammed ŞAHİN	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Öğrt. Gör. Engin OLAŞ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Delila ELÇE	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Mehmet Sabır ŞAYBAK	Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ruhullah ÖZ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Emin CENGİZ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Abdalbaki DENİZ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet GÜL	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. İrfan YILDIRIM	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Harun TAKÇI	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. İsmet TUNÇ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Yunus İBRAHİMOĞLU	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Ahmet ÖZALP	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Yusuf EMRE	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

**Yazım ve Dil Editörü / Writing Editor**

Arş. Gör. Delila ELÇE | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

**Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor**

İbrahim Halil ERCİK | Milli Eğitim Bakanlığı, Bitlis, TÜRKİYE  
Dr. M. Rashid ALDARSHAWI | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ	Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, TÜRKİYE
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR	Adıyaman University, Adıyaman, TÜRKİYE
Prof. Dr. Fadıl AYĞAN	Siirt University, Siirt, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet BİLEN	Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yaşar ACAT	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Davut EŞİT	Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Doç. Dr. Fevzi RENÇBER	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Ata AZ	Yıldırım Bayezit University, Ankara, TÜRKİYE
Doç. Dr. Kasım ERTAŞ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Muhammed Nasih ECE	Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yunus KAPLAN	Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE

**Mizanpaj Editörü / Layout Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Yakup AKYÜREK | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 6-31 | **Dijital Çağın İnanç Problemi: İnanç Göçebeliği**  
*The Belief Problem of The Digital Age: Belief Nomadism*  
Fikrullah ÇAKMAK
- 32-58 | **Dijitalleşmenin Dini Hükümlere Etkisi: Metaverse Örneği**  
*The Effect of Digitalization on Religious Provisions: The Metaverse Case*  
Adnan ALGÜL – Hamit KAMER
- 59-87 | **İnternet ve Sosyal Medyada Algı Yönetimi ve Rivayetlerin Yanlış Yorumlanması -Onedio İsimli Web Sitesindeki Bir Haber Örneğinde-**  
*Perception Management And Misinterpretation Of Rumors On The Internet And Social Media -An Analysis on a News Article on a Website Called Onedio-*  
Osman ASLAN
- 88-107 | **Aristoteles'te Bedenin Formu Olarak Ruh: "De Anima" Şerhleri Üzerinden Bir Analiz**  
*The Soul as the Form of the Body in Aristotle: an Analysis through Commentaries on "De Anima"*  
Eyüp ŞAHİN
- 108-133 | **'Uleyye bt. el-Mehdî ve Aşka Dair Şiirleri**  
*'Ulayya bt. al-Mahdî and her Love Poetry*  
Esat AYYILDIZ
- 134-164 | **Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar**  
*Critical Approaches to Authentic Qirā'ahs in Linguistic Sources*  
Süleyman YILDIZ
- 165-188 | **اعتراضات محمد الجرجاني على معاصره الخطيب القزويني في مسائل علم البيان – دراسة نقدية**  
*The Objections Of Muhammad Al-Jurjani To His Contemporary Al-Khatib Al-Qazwini On Issues Of Rhetoric: A Critical Studyabstract*  
Salih DERŞEVİ
- 189-212 | **Klasik Dönem İstihsân Taksiminin Artırılmasının İmkânı: İstihsân bi'l-İhtiyât Örneği**  
*The Possibility of Increasing the Classification of İstihsân (Preference) in the Classical Period: İstihsân bi'l-İhtiyât (Preference with Reserve) Case*  
Ünal ŞAHİN



- 213-245 | **Şark Müderrislerinin Hadis ve Sünnet Algıları: Van Örneği**  
*The Perception of Ḥadīth and Sunna of the Eastern Mudarris: Van Province Case*  
Rıdvan KALAÇ
- 246-271 | **Aklî Temaşaya İmkân Sağlaması Açısından Iamblichus'un Theurge Ritüelleri İle İbn Ṭufeyl'de Riyazet Düşüncesi Üzerine Bir Karşılaştırma**  
*A Comprasion Essay on Iamblichus' Theurge Rituals and Ibn Ṭufayl's Riyazah in Terms of the Possibility of Mental Seeing*  
Ömer CERAN
- 272-299 | **Tasavvufî Açıdan Allah'a İzafe Edilen Zaman ve Mekân Problemi (Mahmud Üşnüvî'nin Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân Adlı Risalesi Örneğinde)**  
*The Issue of Time and Space Attributed to God in Sufism (In the Context of Mahmud Ushnuwî's Treatise Gayetü'l-İmkan fi dirayeti'l-mekan)*  
Ömer TAY
- 300-328 | **Nûr-nâme-i Muhammed Adlı Miraç-nâme**  
*Mirajname Named Nûr-nâme-i Muhammed*  
Abdullah UÇAR
- 329-359 | **Müte`âriz Haberlerde Tercih Kriterleri ve Furû Fıkha Yansıması: Şîrâzî Örneği**  
*The Preference Criteria Over The Contradictory Narrations And Their Influence On The Islamic Law: The Shirâzî Example*  
Adnan MEMDUHOĞLU – Ahmet BATUR
- 360-384 | **Osmanlı Taşrasında Yetim Olmak: Nevşehir Örneği (1874-1926)**  
*Being An Orphan in An Ottoman Subprovince: Nevsehir (1874-1926)*  
M. Murat ÖNTUĞ – Serkan ERDOĞAN
- 385-406 | **İ'câzu'l-Kur'ân İlminin Oluşumunda Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân İsimli Eserin Rolü**  
*The Role of the Ta'wîl Mushkil al-Qur'ân in the Formation of İ'jâz al-Qur'ân Science*  
Emrullah ÜLGEN
- 407-430 | **Cüveynî'nin Mezhep İmamlarına Yönelik Tutumu: el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eseri Örneğinde**  
*Juwayni's Attitude Towards the Imams of the Sect: In the Context of al-Burhân fî Usûli'l-Fiqh*  
Selman DEMİRBOĞA

## Dijital Çağın İnanç Problemi: İnanç Göçebeliği

*The Belief Problem of The Digital Age: Belief Nomadism*

**Fikrullah ÇAKMAK**

ORCID: [0000-0002-4559-7117](https://orcid.org/0000-0002-4559-7117) | E-Posta: [fikrullahcakmak@atauni.edu.tr](mailto:fikrullahcakmak@atauni.edu.tr)

Dr. Öğrt. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı  
Assist. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Kalam

Erzurum, Türkiye  
ROR ID: [03je5c526](https://ror.org/03je5c526)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Çakmak, Fikrullah. "Dijital Çağın İnanç Problemi: İnanç Göçebeliği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 6-31. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1245524>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	01. 02. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	14. 05. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External (İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Turnitin.
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i> )
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i> )
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i> )

## Özet

Bu makale dinden çıkma veya din değiştirme olarak ifade edilen inanç hareketlerinin dijitalleşme ile olan ilişkilerini belirlemeyi ve bu hareketleri dijitalleşmenin ortaya çıkardığı kavramlar üzerinden okumayı amaçlamaktadır. Dijitalleşme ile ortaya çıkan teknolojiler bireylerin duygu, düşünce ve davranışlarında oluğu gibi inanç dünyalarında da etkili olmuştur. Yapılan araştırmalar modernleşme ile başlayan dinden çıkma ve din değiştirme hareketlerinin dijital çağda farklılaştığını ve ivme kazandığını göstermektedir. Bu durum inanç değişikliği hareketlerinin dijitalleşme kavramları üzerinden yeniden okunması zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Dijitalleşmenin birey üzerindeki etkisi noktasında literatürde iletişim, psikoloji, sosyoloji ve ilahiyat temelli çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalarda sanayi devrimi ile başlayan modernizmin dini hayata etkisi üzerine yoğunlaşmış ve dijitalleşme bu çalışmalarda bir alt başlık olarak düşünülmüştür. Ancak modernleşme ile başlayan dini hayattaki problemler dijitalleşme ile farklı bir boyut kazanmıştır. İnanç hareketleri de burada önemli bir yer tutmaktadır. Dijitalleşme üzerine yapılan iletişim, sosyoloji ve psikoloji temelli çalışmalarda toplumu ve bireyi anlamak için dijitalin ortaya çıkardığı kavramlar kullanılmıştır. Benzer okumanın inanç hareketleri üzerinden de yapılması gerekir. Çünkü dijitalleşme sürecinde insan başlangıçta süje konumunda iken, zaman içerisinde hem süje hem de obje olarak konumlanmıştır. Böylece dijital, nesnelere ve insanlığın tamamına yakını kendi kitlesi olarak belirlemiştir. Bundan dolayı dijital çağda inanç hareketlerinin daha iyi tanımlanması, altında yatan sebeplerinin daha iyi irdelenmesi için dijitalleşmenin oluşturduğu kavramlar üzerinden yeniden okunması gerekir. Bu noktada çalışmamızda söz konusu inanç temelli hareketler dijitalleşmenin oluşturduğu kavramlar üzerinden okunmuş ve bu hareketlerin bir kısmı “inanç göçebeliği” adı verilen yeni bir kavramla tanımlanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde dijitalleşmenin ne anlama geldiği, ne gibi kavramlar ürettiği üzerinde durulmuştur. Daha sonra dijitalleşme ile birlikte değişen veya yeni ortaya çıkan inanç problemi ele alınmıştır. Din değiştirme olarak ifade edilen söz konusu inanç probleminin bir bölümü “inanç göçebeliği” olarak tanımlanmıştır. İnanç göçebeliğinin dijitalleşme ile ilişkisi üzerine durulmuş, dijitalin oluşturduğu göçebe davranışın inançta nasıl ortaya çıktığı belirtilmiştir. Ayrıca inanç göçebeliğinin dinden çıkma veya din değiştirme ile farkı dile getirilmiştir. Daha sonra ise inanç göçebeliği olarak ifade edilen dijital çağ inanç hareketinin muhtemel sebepleri üzerinde durulmuş, imanın bilişsel ve duygusal boyutuna değinilmiştir. Bunun yanında dijital çağın, insanın benliğinde ortaya çıkardığı travmaların imanın duygusal boyutuna etkisi üzerine durulmuş ve bunun inanç göçebeliği davranışına etkisi irdelenmiştir. Bu noktada çalışmamızda nitel yöntemlere dayalı fenomenolojik desen kullanılmış model olarak da hermenötik fenomenoloji modeli seçilmiştir. Buna ek olarak literatüre dayalı veriler betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Çalışmanın sonucunda dijital dönemde yoğunlaşan dinden çıkma veya din değiştirme hareketlerinin bir takım bireylerde göçebe bir davranışa dönüştüğü değerlendirilmiştir. Söz konusu davranışın dijitalleşmeyi yoğun bir şekilde hisseden ve taklidi imana sahip bireylerde görülebileceği dile getirilmiştir. Dijitalleşmenin getirmiş olduğu epistemolojik ve aksiyolojik sorunlara bilişsel ve duygusal boyutu eksik bir imanın cevap verememesi bu davranışın temel nedeni olarak düşünülmüştür. Bu sorunların “inanç göçebeliği” olarak ifade edilen inanç problemine neden olmaması için bireyde inancın bilişsel boyutunun sağlam bir zemine oturtulması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca dijitalin birey ve toplumda değer ve mutluluk ölçülerini değiştirmesi göçebe tutum ve davranışının diğer bir nedeni olarak kabul edilmiştir. İnanç duygusal boyutunun bireyde oluşturulmasıyla bu sorunun belli ölçüde ortadan kalkabileceği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelām, Dijitalleşme, Göçebelik, İnanç, Taklit

## **Abstract**

This article aims to determine the relationship between digitalization and belief movements that are expressed as apostasy or religious conversion, and to read these movements through the concepts created by digitalization. Technologies emerging with digitalization have had an impact on individuals' emotions, thoughts and behaviors as well as their belief worlds. Research has shown that apostasy and religious conversion movements, which began with modernization, have differentiated and gained momentum in the digital age. This situation has created the necessity of re-reading belief change movements through digitalization concepts. In terms of the impact of digitalization on individuals, there are communication, psychology, sociology, and theology-based studies in the literature. In these studies, the influence of modernism on religious life that started with the industrial revolution was focused on, and digitalization was considered as a sub-heading in these studies. However, the problems in religious life that started with modernization have gained a different dimension with digitalization. Belief movements also have an important place here. The concepts created by digitalization have been used in communication, sociology, and psychology-based studies on digitalization to understand society and the individual. Similar reading should also be done through belief movements, because in the process of digitalization, while humans were initially in the subject position, over time, they have been positioned as both subject and object. Thus, the digital has determined its own mass, including objects and almost all of humanity. Therefore, in the digital age, it is necessary to re-read belief movements through the concepts created by digitalization in order to better define them and to better examine the underlying reasons. At this point, in our study, these belief-based movements have been read through the concepts created by digitalization and a new concept called "belief nomadism" has been attempted to define some of these movements. The first part of the study focused on the meaning and concepts generated by digitization. Then, the belief problem that changed or emerged with digitization was addressed. The belief problem, known as "belief migration" and a part of the phenomenon of religious conversion, was defined as "belief nomadism". The relationship between belief nomadism and digitization was discussed, and how digital nomadic behavior emerged in beliefs was explained. Additionally, the difference between belief nomadism and leaving a religion or converting to a new one was highlighted. Later, the possible causes of the digital age belief movement referred to as belief nomadism were explored, and the cognitive and emotional aspects of faith were discussed. The impact of the traumas caused by digitization on a person's selfhood and how it affects the emotional dimension of faith and belief nomadism was analyzed. In this regard, the phenomenological pattern based on qualitative methods was used in our study, and the hermeneutic phenomenology model was chosen as the model. Furthermore, the data based on the literature were analyzed using the descriptive analysis method. As a result, it was evaluated that the intense movements of leaving religion or converting to a new one in the digital age turned into a nomadic behavior in some individuals. It was mentioned that this behavior could be observed in individuals who strongly feel and imitate the effects of digitization on faith. The inability of an incomplete faith to respond to epistemological and axiological problems brought about by digitization was considered as the main reason for this behavior. To prevent these problems from leading to the "belief nomadism" problem, it was concluded that the cognitive aspect of faith in an individual should be based on a solid foundation. Additionally, the changing of individual and societal values and measures of happiness caused by digitization was considered another reason for nomadic behavior. It was found that creating the emotional dimension of faith in an individual could alleviate this problem to some extent.

**Keywords:** Kalām, Digitization, Nomadism, Belief, Pretend.

## Giriş

Sanayi devrimi ile başlayan bireyin ve toplumun değişimi son elli yılda had safhaya ulaşmıştır. Dijital çağ olarak isimlendirilen dönemin en önemli özelliği ise teknolojinin en yoğun şekilde hissedilmesi ve bilginin bütün boyutlarıyla birey ve toplumun hayatında var olmasıdır. Bu yüzyılda bilgisayar ve internetin icadı değişimin en etkin gücü olmuştur. Bunlar aracılığıyla ortaya çıkan dönüşüm toplumun bütün alanlarında hızlıca yayılabilecek güce erişmiştir. Bireyin ve toplumun hayatında radikal değişikliklere sebep olan dijital dönüşümleri anlatmak amacıyla bu dönem dijitalleşme kavramıyla ifade edilmiştir. İnternet ve sosyal medya dijitalleşmenin en büyük iki ayağını oluşturmaktadır. Söz konusu araçlar dikkate alındığında Türkiye de dijitalleşmenin yüksek olduğu ülkeler arasındadır.<sup>1</sup>

Dijitalleşme ile birlikte gerek dünyada gerekse Türkiye’de hayatın her alanında değişimler söz konusu olmuştur. Bu değişimlerin başını epistemoloji ve aksiyoloji diye ifade edilebilecek bilgi ve ahlak alanı çekmiştir. Bilgi ve ahlak ise inancın temel dinamiklerini oluşturan unsurlardır. Dolayısıyla değişim inanç boyutunda da kendini yoğunlukla hissettirmiştir. Bu değişim bazen pozitif anlamlar ifade edebilse de genelde negatif anlamda kendini göstermiştir. Dijitalleşmenin ivme kazandırdığı epistemolojik ve aksiyolojik sorunların, din değiştirme veya dinden çıkma olarak ifade edilen inanç hareketlerini yoğunlaştırması negatif değişim olarak düşünülmektedir. Bu çalışmada amaç, söz konusu hareketlerin temelinde yatan sebeplerin dijitalleşme ile olan ilişkilerini belirlemek ve bu hareketlerin bir kısmını dijitalleşmenin ortaya çıkardığı kavramlar üzerinden okumaya çalışmaktır.

Modernizm ile gelişen sekülerleşmenin kutsalı dönüştürdüğü özellikle bireyde ciddi manevi sarsıntılara sebep olduğu tartışmaları gerek akademik çevrelerde gerekse halk nezdinde oldukça yaygındır. Son dönemde yapılan nicel araştırmalar bireylerin ailelerinden ve toplumlarından edindikleri inancı terk ettiklerini, başta ateizm ve deizm olmak üzere bir takım felsefi ve yeni dini hareketlerin etkisi altında kaldıklarını göstermektedir.<sup>2</sup> İnanç

<sup>1</sup> Bk. Abdulkadir Aksoy - Onur Türkölmez, “Dijital Çağa Demokrasiyi Çağırarak: Cambridge Analytica Skandalı”, *Journal of Political Administrative and Local Studies* 3/1 (09 Mayıs 2020), 55; Fadime Şimşek İşliyen, “Dijital Çağda Bilginin Değişen Niteliği ve İnfobezite: Z Kuşağı Üzerine Bir Odak Grup Çalışması”, *Selçuk İletişim* 13/1 (27 Ocak 2020), 268; Türkiye İstatistik Kurumu TÜİK, “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2021” (2021), (Erişim 17 Ocak 2023).

<sup>2</sup> Bk. Önder Küçükural vd., *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* (İstanbul: İletişim Yay., 2021); Konda Araştırma ve Danışmanlık KONDA, “TR100\_2022 Türkiye 100 Kişi Olsaydı”



boyutunda oluşan bu hareketlilik dinden çıkma veya din değiştirme olarak düşünülmekte ve adlandırılmaktadır. Çalışmamızda temel savımız; bu inanç değişiklikleri her ne kadar pratikte dinden çıkma veya din değiştirme olarak görünse de bir kısmının aslında dijitalleşme ile birlikte oluşan ve “inanç göçebeliği” olarak adlandırılabilir inanca temelli yeni bir davranış şeklidir. Bu davranış şeklinin oluşmasının sebeplerinin arasında ise dijitalleşmenin yoğunlaştırdığı ve değiştirdiği epistemolojik ve aksiyolojik sorunlar yatmaktadır.

Literatürde, dijitalleşmenin birey ve toplum üzerindeki etkisini irdeleyen iletişim, sosyoloji ve psikoloji temelli çalışmalar yoğunluktadır. Dijitalleşmenin oluşturduğu yeni kavramlar bu çalışmalar içerisinde ön plana çıkmıştır.<sup>3</sup> Dijitalleşmenin bireyin din algısı üzerindeki etkisi temelli çalışmalarda ise özellikle sekülerleşme ile birlikte oluşan dini yaklaşımlar, dijitalleşme ve dindarlık ilişkisi ve dini söylemler gibi konular söz konusudur.<sup>4</sup> Bunun yanında din değiştirme veya dinden uzaklaşma bağlamındaki çalışmalarda da medya ve internetin etkisi kısmen işlenmiştir.<sup>5</sup> Bu noktada çalışmamızda söz konusu inanca temelli

---

(Erişim 03 Ocak 2023); Mak Danışmanlık MAK, “Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı” (Erişim 03 Ocak 2023); Merve Harmankaya, *Geçmişten Günümüze Deizm Ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma – Dolapoğlu Anadolu Lisesi Ve Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İhl Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020); Hamdi Gündoğar - Muhammet Sait Yürgüç, “Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı -Adıyaman Örneği”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Aralık 2019), 643-670.

<sup>3</sup> Bk. Aras Bozkurt vd., “Dijital Bilgi Çağı: Dijital Toplum, Dijital Dönüşüm, Dijital Eğitim ve Dijital Yeterlilikler”, *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 7/2 (29 Nisan 2021), 35-63; Şimşek İşliyen, “Dijital Çağda Bilginin Değişen Niteliği Ve İnfobezite”; Aysun Kaya Deniz, “Dijital Çağın Hedonist Çalışanları: Dijital Göçebeler”, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (09 Aralık 2019), 101-113; Büşra Kutluay Çelik, “Dijital Çağda Yaşanan Toplumsal Değişimin Gençlik Üzerine Etkileri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *İslâm Modernite ve Gençlik*, (2021), 441-458; Mustafa İşliyen, “Dijital Çağın Yeni Hastalığı: Dijital İstifçilik”, *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 31 (30 Haziran 2019), 404-420; Mustafa Şeref Akın, “Dijital Göçebelik: Deneyim ve Özgürlük”, *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 21/1 (30 Nisan 2021), 41-52; Özlem Avcı, “Dijital Yaşamın Dijital Özne(l)leri: Herkes ya da Hiç Kimse”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (20 Şubat 2015), 249-266.

<sup>4</sup> Bk. Mehmet Haberli, “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2019), 307-315; Mustafa Alıcı, “Dijital Dinin Araştırma Alanları: Postmodern Din Bilimlerinin Anlama Aygıtları”, *VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık-*, (2021), 61-93; Abdulhan Ünlüsoy, “Dijitalleşen Dünyada Din, İnsan ve Değerin Konumlanışı”, *İslam ve Yorum V II* (2021), 357-378; Mehmet Akgül, “Dijitalleşme ve Din”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (31 Aralık 2017), 191-207; Paul E. Soukup vd., “Bilgi İletişim Teknolojilerinin Teoloji Üzerindeki Etkisi”, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji IV/12* (2004), 189-200; Nuran Çetin, “Dijitalleşmenin Tesirleri ve Tasavvufi Çözümleri”, *İslam ve Yorum V II* (2021), 577-600; Recep Vardı, “İnternette Yer Alan Dini İçerikli Bilginin Güvenilirliği”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (13 Temmuz 2016), 79-87.

<sup>5</sup> Bk. Sami Şener, “Sosyal Medyanın Gençlerin Düşünce ve Değerlerine Etkisi”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (23 Aralık 2021), 529-553; Muhammed Fatih Turanalp, “İnternetin Ergenlere Olumsuz Etkileri Üzerine Din Eğitimi Temelli Bir Yaklaşım”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (01 Nisan 2016), 111-132; İbrahim Gürses - Esra İrk, “İnternet Kullanımı Ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (01 Ağustos 2018), 109-135; Hayati Hökelekli - Celal Çayır, “Gençlerin Din Değiştirip Hıristiyan Olmasında

hareketlerin dijitalleşmenin oluşturduğu kavramlar üzerinden okunması gerçekleştirilecek ve bu hareketler yeni bir kavramla tanımlanacaktır. Bu açıdan çalışmanın özgünlüğü ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışmada nitel yöntemlere dayalı fenomenolojik desen kullanılmış model olarak da hermenötik fenomenoloji modeli seçilmiştir. Buna ek olarak literatüre dayalı veriler betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. İnsan davranışları çok boyutlu ve sofistike olduğundan davranışların anlamlandırılmasında nitel yöntemler tercih edilmektedir. Fenomenolojik desen ise insanın bir fenomeni nasıl deneyimlediğini anlamak için kullanılan bir yöntemdir.<sup>6</sup> Daima karşılaştığımız ancak ayrıntılı olarak bilemediğimiz olguları araştırmada ve betimlemede bu yöntem uygun bir zemin oluşturabilmektedir. Hermenötik (yorumlayıcı) fenomenoloji ise araştırmacının sorular sorarak verilere yorum getirmesini ve daha geniş betimleme yapabilmesini sağlamaktadır. Hermenötik fenomenoloji de mutlak ve genellenebilir neticeler ortaya koyulmayabilir ancak daha geniş betimsel analizler yapılabilir.<sup>7</sup> Bu noktada çalışmamızda dinden çıkma veya din değiştirme olarak ifade edilen davranışları bir takım bireylerin dijital dünyada nasıl deneyimlediği irdelenmiş ve bu deneyimler yorumlayıcı bir yöntemle “inanç göçebeliği” olarak kavramlaştırılmıştır. “İnanç göçebeliği” olarak ifade edilen bu davranış biçimi altında yatan sebepler ise nitel ve nicel veriler ışığında betimsel bir yöntemle analiz edilmiştir.

## 1. Dijitalleşme ve İnanç Göçebeliği

### 1.1. Dijitalleşme ve Kavram Üretimi

Dijital kavramı bilgisayarın icadıyla birlikte verilerin 0 ve 1 kodları temelinde elektronik ortamda görüntülenmesi olarak ifade edilebilir.<sup>8</sup> Dijitalleşme ise; ses, görüntü ve yazı gibi her türlü bilginin mikroişlemciler aracılığıyla bilgisayar sistemine uygun hale

---

Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (01 Ocak 2006), 23-46; Harmanakaya, *Geçmişten Günümüze Deizm*; Mustafa Ünverdi, “Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistik Eğilimin Nedenleri”, *İlahiyat Akademi* 12 (29 Aralık 2020), 145-182; Seher Şen, *Din ve Sekülerleşme: Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Kocaeli İli İzmit İlçesi Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019).

<sup>6</sup> Melike Tekindal - Şerife Uğuz Arsu, “Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme”, *Ufuk Ötesi Bilim Dergisi* 20/1 (29 Aralık 2020), 156.

<sup>7</sup> Mustafa Ergün, “Nitel Verilerin ve Yorumların Güvenirliği Felsefesi”, *Elektronik Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/13 (13 Mayıs 2018), 33; Ahmet Araşan, “Sosyal Bilimlerde Çelişkiz ve Sınırlanmayan Bir Betimleme İçin Hermenötik Fenomenoloji: Yöntembilim ve ‘Orman Yolu’”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 24/3 (24 Ekim 2021), 298.

<sup>8</sup> İbrahim Akboğa, “Süper Akıllı Toplum: Fütürizm ve Dijital Kültür”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 7 (25 Aralık 2021), 1838; Bozkurt vd., “Dijital Bilgi Çağı”, 36.

getirilmesi yani bilgisayar diline dönüştürülmesidir.<sup>9</sup> Enformasyonun sayısallaşması ilk olarak web 1.0 ve daha sonra geliştirilen web 2.0 teknolojileriyle hayatımıza girmiş, bilgi ve iletişimin hızlı bir şekilde birey ve toplumlar arasında yayılmasını sağlamıştır. Özellikle sosyal ağlar olarak ifade edilebilecek paylaşım temelli siteler bireyler ve toplumlar arasındaki iletişimi dolayısıyla etkileşimi de artırmıştır. Çünkü web 2.0 aslında kullanıcılar aracılığıyla kolektif zekânın kullanılmasıdır.<sup>10</sup> Dijitalleşmenin farklı bir evresi olan Web 3.0 teknolojileri ise yapay zekânın insan hayatına daha farklı bir şekilde girmesini ifade etmektedir. Bu teknolojinin temel görevi dijital dünyada var olan verilerin makineler yani yapay zekâ aracılığıyla yorumlanarak işlenmesi ve insana sunulmasıdır.<sup>11</sup>

İnsanın geliştirmiş olduğu her türlü teknoloji aynı zamanda insandan bağımsız olarak kendi felsefesini ve değerlerini oluşturmakta, zamanla insanı; ailesinden, çevresinden, kabullenmiş olduğu inancından daha fazla etkilemektedir. Ekzosistem olarak ifade edilebilecek bu durumun bir sonucu olarak bireyde dönüşümler gerçekleşmektedir.<sup>12</sup> Şu an için teknolojinin son noktası olan dijital de, nesnelere ve insanlığın tamamına yakını kendi kitlesi olarak belirlemiş; insana ve nesneye yönelik yeni semboller ve kavramlar oluşturmuş; hayatı, mekânı ve nesnelere dönüştürmüştür. İnsani bir etkinlik olan dijitalleşmede insan başlangıçta süje konumunda iken, zaman içerisinde hem süje hem de obje olarak konumlanmıştır. Dijitalin insan ve toplum üzerindeki etkisinin daha iyi anlaşılabilmesi için dijital çağ, dijital emek, dijital bilgi, dijital toplum vb. kavramlar oluşturulmuştur. Dijitalleşmenin insan ve toplum üzerindeki etkisi doğal olarak dini alanda da kendini hissettirmiştir.<sup>13</sup>

Dijitalin dini alandaki etkilerinden biri de dinden çıkma veya din değiştirme olarak ifade edilen inanç hareketleridir. Aslında dinden çıkma veya din değiştirme sanayi devriminin getirmiş olduğu modernizm ve dolayısıyla sekülerleşmenin bir ürünü olarak

<sup>9</sup> Gürsoy Değirmencioğlu, "Dijitalleşme Çağında Gazeteciliğin Geleceği ve İnovasyon Haberciliği", *TRT Akademi* 1/2 (15 Temmuz 2016), 593.

<sup>10</sup> Tim O'Reilly, "What Is Web 2.0: Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software", MPRA Paper No. 4580 (21, Mart 2007), 22.

<sup>11</sup> Kaan Kapan - Rumeysa Üncel, "Gelişen Web Teknolojilerinin (Web 1.0- Web 2.0- Web 3.0) Türkiye Turizmine Etkisi", *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi* 3/3 (31 Aralık 2020), 283-284.

<sup>12</sup> Urie Bronfenbrenner, "Ecological Models of Human Development", *Readings on the Development of Children* 2/1 (1994), 40.

<sup>13</sup> Haberli, "Dijital Çağda Din", 30; Christopher Helland, "Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet", *Heidelberg Journal of Religions on the Internet: Volume 01.1 Special Issue on Theory and Methodology*, ed. by Oliver Krüger 1 (01 Ocak 2005).

karşımıza çıkmaktadır. Özellikle alan çalışmaları dikkate alındığında söz konusu inanç hareketlerini ortaya çıkaran değişkenlerin farklılaştığı görülmektedir. Bunlar arasında; yaş, sosyo-ekonomik durum, aile ve çevrenin inanç yapısı, bireyin özgürlük ve mutluluk arayışına bağlı oluşan doyumsuzluk duygusu, inançlara yüzeysel bağlılık, yetersiz dini bilgi ve buna bağlı olarak gerçekleşen din karşıtı söylemlerin etkisi gibi değişkenler ön plandadır.<sup>14</sup> Dijital dönemde ise internet, sosyal medya gibi uygulamalar inancın epistemolojik ve aksiyolojik boyutunda travmalara sebep olmaktadır. Bu da modernleşmenin yoğun bir şekilde ortaya çıkardığı inanç değişikliği hareketlerine yeni bir ivme kazandırmıştır.<sup>15</sup> Dijital çağda başta gençlerde görünen iman merkezli bu problemi sadece inanç değişikliği ile ifade etmek sorunu anlamaya yönelik çok doğru bir yaklaşım değildir. Dijital dünyada bir kısım bireylerde görünen inanç değişikliği aslında “inanç göçebeliği” diye ifade edilebilecek iman temelli yeni bir inanç ve davranış şekli olarak tanımlanabilir. Bu hareketin “göç” kelimesiyle ifade edilmesinin nedeni ise dijital devrin insanının birçok davranışının göçebe toplum davranışıyla paralellik arzemesi ve bu kavram üzerinden tanımlanmasıdır.

## 1.2. İnanç Göçebeliği Nedir?

Dijital çağın insanının iman merkezli hareketlerini tanımlamak amacıyla ortaya konulmaya çalışılan “inanç göçebeliği” kavramında göç kelimesi önemli bir yer tutmaktadır.

<sup>14</sup> Bk. Hökelekli - Çayır, “Gençlerin Din Değiştirip Hıristiyan Olması”, 30-39; Berrin Güner, “Gençlerin Dini İnançları ve Deizme Yönelim Durumları: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Örneği”, *Turkish Studies-Social Sciences Volume 16 Issue 5/Volume 16 Issue 5* (2021), 1833-1835; Ali Ermiş, *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Çankaya Örneği)* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 67, 85, 140; Abdullah İnce, “Beliren Yetişkinlerde Din ve Allah Tasavvuru”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (31 Aralık 2022), 892; Kenan Sevinç - Ali Ulvi Mehmedoğlu, “İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi”, *İnsan ve Toplum* 6/2 (15 Aralık 2016), 107; Sibel Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm Ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Doktora, 2022), 137-141; Sacide Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 154-158; Ünverdi, “Din Karşıtı Yayınlar”, 169-174.

<sup>15</sup> Bk. İkrâm Bağcı, “Türkiye’de Sosyal Alanda Yaşanan Kültürel Mücadelelerde Dindarlaşma, Deizm ve Ateizm Süreçleri”, *Liberal Düşünce Dergisi* 106 (26 Haziran 2022), 108; Ünverdi, “Din Karşıtı Yayınlar”, 175; Dilek Menküç, *Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 181; Şen, *Din ve Sekülerleşme*, 153; Mebrure Doğan, “Ergenlerin Değer Yönelimleri ve Değer Yönelimlerinin İnternet Bağımlılığıyla İlişkisinin İncelenmesi”, *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/10 (15 Aralık 2018), 282; Necmi Karlı, “Gençlerde İnternet Bağımlılığı ve Dindarlık İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (18 Haziran 2019), 254; Gülten Koç, “Lise Öğrencilerinin Deizm Algısı: İstanbul Başakşehir Örneği”, *Edebiyat Dilbilim Eğitim ve Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 1/1 (12 Haziran 2022), 85.

Göç genel olarak bireyin ekonomik, siyasi, sosyal sebeplerle yaşadığı yeri terk etmesi olarak düşünülen evrensel bir olgudur.<sup>16</sup> Göçebe denildiğinde bir yerde karar kılmaksızın mekân ve zamanda hareket halinde olan birey ve topluluklar kastedilmektedir.<sup>17</sup> Göç ve göçebe kavramlarının anlamlarından yola çıkılarak dijitalleşmenin şekillendirdiği birey ve davranışı bu kavramlar üzerinden ifade edilmiştir. Çünkü dijitalleşme ile insanlar arasındaki kültürel sınırlar belli ölçüde yok olmuş, iletişimin sınırsızlığı sonucunda mekânsız bireyler oluşmuştur. Örneğin dijital dünyada göçebe kelimesinin anlamı üzerinden “dijital göçebe” kavramı oluşturulmuştur. Dijital göçebelik (digital nomad) dijitalleşmenin sosyal hayatta getirmiş olduğu kolaylıklardan faydalanarak uzaktan çalışma ile hayatını sürdüren, zaman ve mekân sınırlarına bağlı kalmaksızın iletişim ortamları oluşturan ve bunun sonucunda katılımcı bir kültür oluşturup dijital alanda sosyal açıdan aktif göçebe bir hayat tarzı geliştiren bireyleri karşılamaktadır.<sup>18</sup> Dijitalleşme ile muhatap olan bireyler aynı zamanda bilgi temelli dijital yerli ve göçmen olarak da kategorize edilmiştir. Dijital bilginin çağında doğan bireyler yerli olarak ifade edilirken geçiş sürecinde olan bireyler ise göçmen olarak isimlendirilmiştir.<sup>19</sup> Dijital dönemde bilgi, değer, davranış vb. alanlardaki bireyin davranışlarının göçebe kavramıyla karşılanmasında şu saiklerin dikkate alınmıştır: Bireylerin teknolojiyi kullanarak bilgiye ulaşmadaki konumu, bilginin nitelik-niceliği ve bireyin doğru bilgiyi elde etme problemi, iletişim teknolojilerinin değişmesiyle birlikte bireyde ortaya çıkan yeni değer anlayışları, bireyin özgürlük, yeni yaşam tarzı, mutluluk arayışı ve hedonizm temelli davranışlar.<sup>20</sup>

Dijital dönemde bireyde görünen göçebe davranış şekli inanç noktasında da kendini gösterebilmektedir. Bu noktada inanç göçebeliğini; bireyin kabul etmiş olduğu dini geleneğin kutsal anlayışını, ritüellerini vb. olgularını sadece davranış boyutunda değil zihinsel olarak kolaylıkla terk edebilmesi, farklı dinler veya dini gruplara arasında geçişler

<sup>16</sup> Yüksel Koçak - Elvan Terzi, “Türkiye’de Göç Olgusu, Göç Edenlerin Kentlere Olan Etkileri ve Çözüm Önerileri”, *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/3 (2012), 164.

<sup>17</sup> Serdar Bulut, “Göç, Göçebe, Göçer, Göçer evli/evlü, Göçer oba, Göçgün(cü)/Göçkün(cü), Göçmen/Göçmel ve Konargöçer/Göçerkonar Sözcükleri Üzerine Bazı Notlar”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/3 (31 Aralık 2021), 1678.

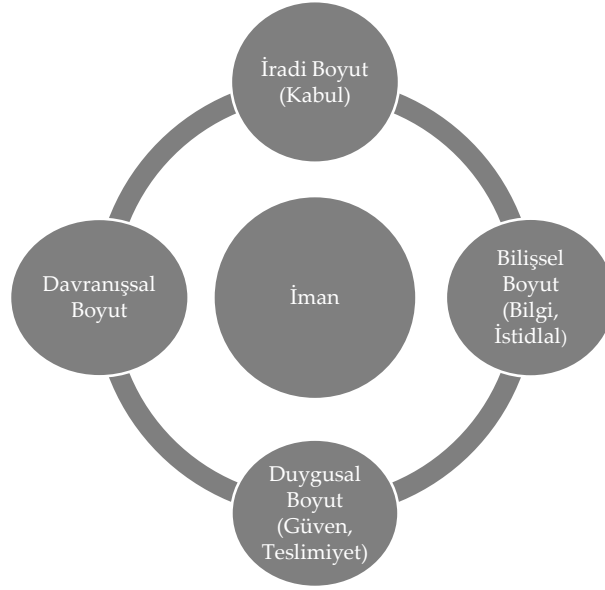
<sup>18</sup> Kaya Deniz, “Dijital Çağın Hedonist Çalışanları”, 106; Akın, “Dijital Göçebelik”, 42.

<sup>19</sup> Bk. Marc Prensky, “H. Sapiens Digital: From Digital Immigrants and Digital Natives to Digital Wisdom”, *Innovate: Journal of Online Education* 5/3 (01 Mart 2009).

<sup>20</sup> Bk. Eyüp Kurt, “Hz.Peygamberin Otoritesine Dair Bir İsimlendirme Önerisi”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (11 Temmuz 2013), 18-19; Akgül, “Dijitalleşme ve Din”, 193; Akın, “Dijital Göçebelik”, 46, 48; İşliyen, “Dijital Çağın Yeni Hastalığı”, 268; Kaya Deniz, “Dijital Çağın Hedonist Çalışanları”, 110.



yaşamayı, inanç ve inançsızlık arasında gidip gelmesi olarak tanımlayabiliriz. İmanın tanımı konusunda farklı yaklaşımlar dikkate alındığında iradi, bilişsel, duygusal ve davranışlar olmak üzere dört boyutundan bahsedilebilir.<sup>21</sup> Söz konusu boyutlar imanda döngüsel bir hareket oluşturmaktadır. Boyutlarından birinin eksikliği iman noktasında her türlü problemin yaşanacağı bir tasdiki doğuracaktır. Dijitalleşmenin ortaya çıkarmış olduğu epistemolojik ve aksiyolojik sorunlar inanan insanların bu boyutların tamamını içine alacak şekilde bir tasdiki yaşamalarını engelleyecek bu da inanç göçebesi bireyler ve toplumlar olacaktır.



Şekil 1 İnanç Döngüsel Hareketi

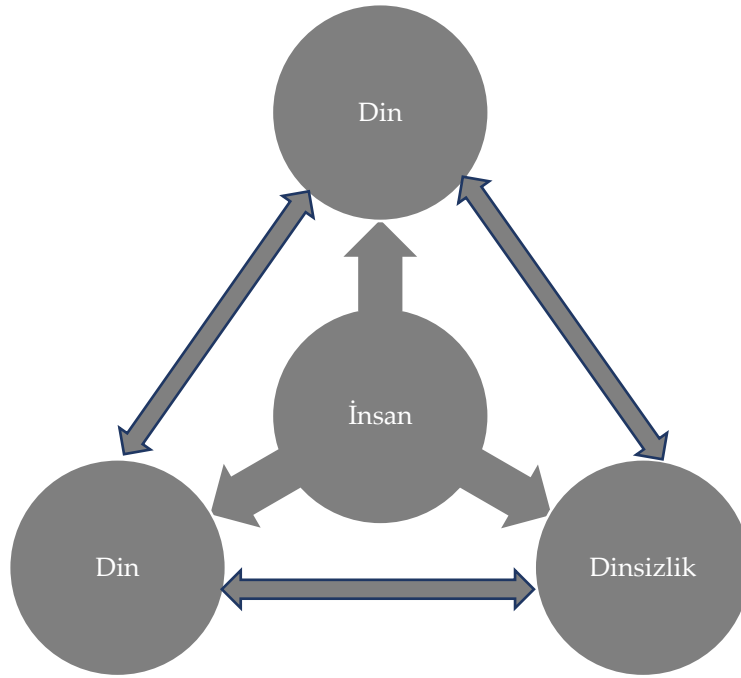
Bireyin dine yönelimi noktasında birtakım motivasyonların varlığı inkâr edilemez. İnanç bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutları bu motivasyonun temelini teşkil eden hususlardır. Söz konusu boyutların istenilen düzeyde varlığı Allah ile Mümin arasındaki ilişkinin Mümin düzlemindeki ölçütü diye ifade edilebilecek takvayı oluşturur. İçsel yönelim diye de ifade edilebilecek bu durum da mümin dünyevi veya uhrevi çıkarlar olmaksızın inancını tam olarak yaşamaya çalışır ve onun için din amaca dönüşür. Bu noktada din onun bütün hayatına anlam katan temel değer olur.<sup>22</sup> İnanç göçebesi diye ifade edebileceğimiz bireyde söz konusu boyutlar eksik veya problemlidir olduğundan dijital dünyanın negatif

<sup>21</sup> Seyithan Can, "Allah'a İman'ın Psiko-Sosyal Temelleri (Maslow'un İhtiyaçlar Piramidi Bağlamında Bir Değerlendirme)", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 479; Vezir Harman, "Psiko-Sosyal Kelâm: İman Kavramı Bağlamında Duygu, Düşünce ve Davranış Etkileşimi", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (22 Haziran 2016), 49-50.

<sup>22</sup> Fatma Gül Cirhinlioğlu, "Dini Yönelimler ve Önyargı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1369.

etkilerinden çok daha hızlı etkilenecek ve inancını rahatlıkla terk edebilecek bir düzeye gelebilecektir.

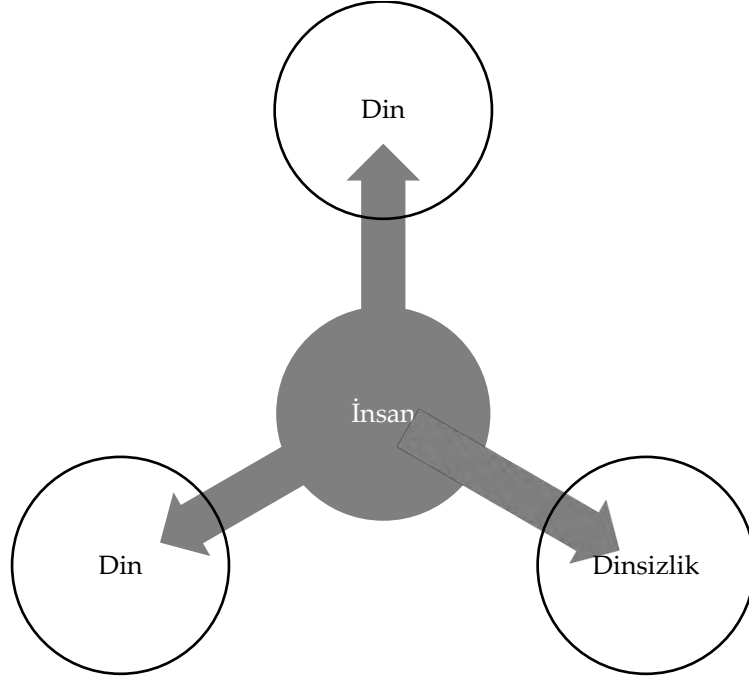
Dijitalleşmenin bireyde oluşturduğu inanç noktasındaki göçebe davranış iki türdür. Eğer kişinin kültürüyle olan bağ koparılamazsa bu takdirde birey yaşadığı din içinde bir göçebe hayat geçirecektir. Eğer dijital kültür bireyin geleneğinden gelen kültür kodlarını, bağlılığını tamamen değiştirmişse bu defa dinler arası veya inançsızlığa yönelik bir göçebelik söz konusudur. Ancak burada girilen yeni din veya inançsızlık nihai hedef olmayıp dijitalleşmenin verdiği açlık hissini doyumu kadardır. Bu noktada inanç göçebesinin imanı durumu çok yönlü, inancın/düşüncenin merkezine olmayan ve esnek bir harekettir:



Şekil 2 İnanç Göçebesi Davranış Şekli

Dijital çağın insanın inanç noktasında gösterdiği bu davranış şekli ilk bakışta dinden çıkma ve din değiştirme olarak düşünülebilmektedir. Ancak bu durum dijitalleşme ile gelen yeni bir davranış şeklidir. Çünkü dinden çıkma veya din değiştirme temelde psiko-sosyal sebepleri olan ve insan hayatında radikal değişikliklere sebep olan bir olgudur. Din değiştirme; inançta ve o inanca bağlı davranışlarda köklü değişiklikleri, dönüşümleri ifade eder.<sup>23</sup> Bu noktada din değiştirme inancın veya inançsızlığın merkezine yönelik tek yönlü karşıt bir harekettir.

<sup>23</sup> M. Ali Kirman, "Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dini Araştırmalar* VI/18 (2004), 76.



Şekil 3 Din Değişirme Hareketi

İnanç hareketleri aslında modernleşme ile birlikte daha fazla gündeme gelen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernleşme sonucu ortaya çıkan seküler ve rasyonel düşünce dinin daha fazla kabuğuna çekilmesine ve bireyin hayatında geri plana itilmesine sebebiyet vermiştir. Bu noktada dinden çıkma veya din değiştirme belli ölçüde inanılan dinin bireyin yeni hayatındaki sorulara cevap verememesinin bir sonucu olarak görülmektedir.<sup>24</sup> Modern dünyada var olan nitel sekülerleşme ile dinler, bireyin hayatındaki pratik göstergelerini kaybetmekte ve din, birey için davranışsal boyutta yaşanan bir olgu olmayıp sadece inanç boyutunda hissedilen bir duyguya dönüşmektedir.<sup>25</sup> Birey zamanla, pratiğin kaybolduğu dini inancı yetersiz bulduğundan farklı dinlere ve inançsızlığa yönelebilmektedir. Modernizmle birlikte değişen din ve birey ilişkisi postmodernizmle birlikte daha farklı bir hal almıştır. Bu dönemde, insanı inanç noktasında tanımlayan üst kimlikler belirsizleşmiş, inanç ve inançsızlık arasındaki çizgiler aşınmıştır. Dijitalleşme ile birlikte bu durum hat safhaya ulaşmıştır. Nitekim yapılan araştırmalar özellikle gençlerin gerek iman gerekse ateizm gibi inanç temelli kimlikler noktasında ikilem yaşadığını

<sup>24</sup> Jeffrey D. Marlett, "Conversion Methodology and the Case of Cardinal Newman", *Theological Studies* 58/4 (01 Aralık 1997), 669.

<sup>25</sup> Massimo Introvigne, "The Future of New Religions", *Futures*, (01 Ocak 2004), 982.

göstermektedir.<sup>26</sup> Bu arada kalmışlık bireyde inanç değişikliğinden ziyade inanç göçebeliği davranışını pekiştiren bir unsur olarak karşımıza çıkacaktır. Bunun yanında modern dönemde kentleşme bireyin dini hayatında özel alanlar oluşturmuş, onu önceden içinde bulunduğu dini yapının baskısından uzaklaştırmıştır. Bu durum bireyin inanç noktasında daha tahkiki bir bilince sahip olmasını sağlamakla birlikte<sup>27</sup> aynı zamanda dinle olan bağına da zayıflatabilmektedir. Kentleşme ile birlikte her ne kadar bireye yönelik din merkezli baskı azalmış olsa da dijitalleşme ile birlikte sosyal ağlar vb. uygulamalar üzerinden söz konusu baskı egemen ideolojilerin eline geçmiştir.<sup>28</sup> Dijital dünyada birey egemen ideolojilerin etkisi doğrultusunda inancında hareketlik gösterecek, göçebe davranışlarını devam ettirecektir. Nitekim nicel araştırmalar, inanç değişikliği yaşayan bireylerin bir kısmının bu değişiklikte sabit kalmadığını göstermektedir.<sup>29</sup>

## 2. İnanç Göçebeliğine Etki Eden Faktörler

### 2.1. İmanın Bilişsel Boyut Problemi

Daima tartışılan bir konu olan iman-bilgi ilişkisi modernleşmeyle yeniden ivme kazanmış, bilgi yoğunluğunun en kesif şekilde hissedildiği günümüzde daha fazla ön plana çıkmıştır. Bilgiyle imanı tamamen özdeş saymak mümkün olmamakla birlikte iki fenomeni tamamen ayrı düşünmek de doğru bir yaklaşım değildir. Bilgi-iman tartışması ayrı bir konu olduğundan burada tartışmanın ayrıntılarına girilmeyecektir. Ancak İslâm düşüncesinde bilgi-iman ilişkisi bağlamında cehaletin imansızlığı doğuran bir sebep olduğu düşünülmemekle birlikte; marifetin tasdike cehaletin de tekzibe sevk eden bir sebep olduğu kabul edilmiş, bilgi-iman arasındaki yoğun ilişkiye dikkat çekilmiştir.<sup>30</sup> İmanın bilgi temeline her daim vurgu yapılmış ancak bu bilgi salt bir haber olarak görülmemiştir. Söz konusu bilginin doğrulanması üzerine durulmuş özellikle bilginin doğruluğu noktasında kalbi tatmin oluşturacak bir istidlalin gerekliliği ifade edilmiştir.<sup>31</sup> Bir delille ortaya konulmayan bilgiyle nefsin sükûn bulamayacağı buradan hareketle de delile dayanmayan tasdikim iman

<sup>26</sup> Sibel Kandemir, "Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (23 Eylül 2021), 238; Sevinç - Mehmedoğlu, "İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi", 107-108.

<sup>27</sup> Halis Adnan Arslantaş, "Sosyal Değişme, Kentleşme Ve Kentlileşmenin Din Üzerine Etkileri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2008), 190 vd.

<sup>28</sup> Ünverdi, "Din Karşıtı Yayınlar", 154.

<sup>29</sup> Şen, *Din ve Sekülerleşme*, 108.

<sup>30</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İsam, 2003), 611-613.

<sup>31</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 76.

olamayacağı belirtilmiştir.<sup>32</sup> Çünkü böyle bir tasdik kişide güven duygusunu hiçbir zaman oluşturmayacaktır. Tasdik bireye gelen habere yönelik salt bir kabul olmayıp haberin öznesinin ve nesnesinin hakikatine yönelik doğrulamadır. İmanın, Hz. Peygamber'i ve onun getirdiği şeylerin tamamını tasdik olarak ifade edilmesi<sup>33</sup> ve aynı şekilde akıl buluş çağına ermiş kişiye iman noktasında sahih nazarın vacip kılınması<sup>34</sup> haberin nesnesine ve öznesine yönelik hakikat sorgulamasının sonucudur.

İnancın nesnesine yönelik bir bilgi doğrulaması yapılmasa bile sonuçta iman zayıf veya güçlü bilgi üzerine kurulur. Bu noktada bilgi öznel de olsa kesin bilgi modunda inancı belirleyen temel eylemdir.<sup>35</sup> Bir şeyin kesin bilgi olduğunu belirleyen unsur akıl ve iradedir. Eğer inanca ait bilgi istidlal yöntemi ile elde edilmiş ve iradeyle tasdik edilmiş ise İslâm düşüncesinde tahkiki iman diye ifade ettiğimiz bir iman şeklini ortaya çıkarmaktadır. Kişinin inancını oturttuğu bilginin kesinliği akılla değil sadece iradeyle belirlenmişse bu durumda da taklidi iman diye ifade edilen iman şeklini ortaya çıkarmaktadır.

Dijital çağda inanç göçebeliğine sebebiyet veren en önemli husus inancın epistemolojik boyutundaki travmalardır. Dijitalleşme sonucu ortaya çıkan internet yani bilginin hızlıca aktarılması beraberinde bilginin kaynağını, doğruluğunu, sınırlarını ve muhataplarını sorunlu hale getirmiştir. Ortaçağda bilginin kaynağı ve kodlanması kutsal metinler ve mantık olarak düşünülürken günümüzde bu hız ve yoğunluk olarak karşımıza çıkmıştır.<sup>36</sup> Aynı zamanda bilginin tekelleşmesi de dijital çağda bilginin kaynağı hususundaki en önemli sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. İnternetin görünüşte bilgi çeşitliliğini sağladığı düşünülse de web 3.0'la birlikte yapay zekâ temelli bot hesaplar, temelde aynı düşünceye sahip küresel güçteki bilgi ağlarının internet ve sosyal medya aracılığıyla ürettiği bilgiler insanlık tarihinde aslında görülmemiş bir şekilde bilgiyi tekelleştiren unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde bilginin bireyler arasında hızla dolaşması aynı zamanda infobezite olarak ifade edilen bilgi yoğunluğunu da

<sup>32</sup> Muhit Mert, "Nesefî'de İman-Bilgi İlişkisi", *Dinî Araştırmalar* III/9 (2001), 114.

<sup>33</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâli, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka.*, thk. Mahmud Bîcu (Dimeşk: 1993, ts.), 25.

<sup>34</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd* (Kahire: Mektebetu's-Sakâfatu't-Dîniyye, 2009), 11.

<sup>35</sup> İlhami Güler, "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri", *İslâmiyât* I/1 (1998), 8.

<sup>36</sup> Şimşek İşliyen, "Dijital Çağda Bilginin Değişen Niteliği Ve Infobezite", 269.



beraberinde getirmiştir.<sup>37</sup> İnternet bilginin elde edilmesini kolaylaştırırken gereksiz ve yanlış bilginin daha yoğun bir şekilde insan hayatına girmesine sebebiyet vermiştir.<sup>38</sup> Yani dijital dünya bilginin niceliğini artırıp ona en kısa zamanda ulaşma ortamı sağlarken aynı zamanda niteliğinin ortadan kalkmasını dolayısıyla doğruluğunun kaybolmasını sağlamıştır. Bu da dijital dünyanın en büyük problemi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>39</sup>

Dijitalleşme sadece haber yoluyla aktarılan bilgide değişiklik yapmamıştır. Aynı zamanda bilginin muhataplarını da dönüştürmüştür. Bireyler hap bilgi olarak ifade edilebilecek bir bilgi çeşidine meyilli hale gelmiştir. Bu noktada dijital dünyanın insanı bilginin ayrıntısına veya hakikatine bakmayı gerektirecek ayrıntılı incelemeyi vakit kaybı olarak görmektedir.<sup>40</sup> Bu durum bilgi yoğunluğu içerisinde cahil olarak ifade edilebilecek bireyleri doğurmuştur. Dijital çağda cahil olarak adlandırılabilir birey okuma yazma konusunda yetersiz kişi olmayıp bilgiyi nasıl değerlendireceğini bilmeyen kişi olarak ifade edilmektedir.<sup>41</sup>

Dijitalleşmenin oluşturduğu epistemolojik problemler dini bilgi noktasında da kendini hissettirmiştir. Bireylerin inançlarını öğrenecekleri, dini konularda bilgi elde edebilecekleri kaynaklar büyük oranda çeşitlenmiş ve artmıştır. Sosyal medya ağları, internet temelli kitle iletişim araçları bu kaynakların başında gelmektedir. Nitekim araştırmalar internetin dini bilgiyi edinme noktasında payının arttığını göstermektedir.<sup>42</sup>

Dijitalleşme ile birlikte oluşan bilgi yoğunluğu haberin nesnesine ve öznesine yönelik tasdiki ortadan kaldırmakta, birey sadece haberin kendisine yönelik bir doğrulama yoluna gidebilmektedir. Yani dijital dünyada dine ait bilgi salt bir haber olarak doğrulanabilmekte ve bu haber üzerinden iman gerçekleşebilmektedir. Kur'an'da birey nezdinde bilgi oluşması için akletme bağlamında kalp; işitme ve görme bağlamında ise duyu organları ön plana çıkarılmaktadır.<sup>43</sup> Dijital dünyada ise bireyde bilgi oluşumunda kalp

<sup>37</sup> Betül Ersöz - Ümmü Gülsüm Kahraman, "Bilişim Çağında Bilginin Değişen Yüzü: İnfobezite Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Uygulamalı Bilimler Dergisi* 4/2 (30 Eylül 2020), 433.

<sup>38</sup> Akboğa, "Süper Akıllı Toplum: Fütürizm ve Dijital Kültür", 1840.

<sup>39</sup> Tuba Nur Umut, "Dijital Dünyayı Anlamak: Varlık, Bilgi, Değer Ekseninde Bir Değerlendirme", *VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık-*, (2021), 110; Turanalp, "İnternetin Ergenlere Olumsuz Etkileri Üzerine Din Eğitimi Temelli Bir Yaklaşım", 115.

<sup>40</sup> Şimşek İşliyen, "Dijital Çağda Bilginin Değişen Niteliği Ve İnfobezite", 268.

<sup>41</sup> Bozkurt vd., "Dijital Bilgi Çağı", 40.

<sup>42</sup> Vardi, "İnternette Yer Alan Dini İçerikli Bilginin Güvenilirliği", 82-83; Fatma Kurttekin, "Bilişim Çağında 'Gençlik, Din ve Değer' Konularını Ele Alan Makaleler Üzerine Bir İnceleme", *Eskiye* 45 (20 Eylül 2021), 783, 786.

<sup>43</sup> Güler, "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri", 17.

tamamen ötelenebilmekte ve bilginin sadece işitme ve görme boyutu ön plana çıkarılmaktadır. Bu durumlar özellikle inanç noktasında imanı oluşturan bilginin çok azına yönelik bir eylem oluşmasına sebebiyet verecektir. Yani dijital dünyada inanç göçebesi diye ifade ettiğimiz bireylerin imanını oluşturan bilgi istidlal vasıtasıyla nesnesi ve öznesi doğrulanmış bilgi olmayıp salt irade ile doğruluğu kabul edilmiş bir bilgidir.

Geçmişte bireyin inancında bilişsel boyut eksik olsa da iman devam edebilmekte, belli ölçüde inanç problemleri ortaya çıkmamaktaydı. Çünkü o dönemde bilgi noktasında “Tanrı vardır, Allah birdir” türü önermeler toplumun ve bireyin zihnini yoğun bir şekilde doldurmakta ve başka bir önerme oluşmamaktaydı. Ancak dijitalleşen dünyada Tanrıyla ilgili olarak “Allah birdir” önermesi bireyin hayatına inanç noktasında saniyeler içerisinde giren onlarca teolojik önermeden biridir. “Allah birdir” önermesi nesnesi doğrulanmadığında, istidlalle şekillenmediğinde yani tahkike dönüşmediğinde diğer önermeler karşısında eksik ve zayıf kalacaktır. Bu da inançlı bireyin iman noktasında göçebe davranışı sergilemesine neden olacaktır. Nitekim saha araştırmaları dini bilgi noktasında yetersiz bireylerin inanç hareketlerini daha yoğun şekilde yaşadığını göstermektedir.<sup>44</sup>

Sanal ağ grupları imanını istidlali bilgiye dayandırmayan bireylerin inanç göçebeliği davranışı sergilemesine etki eden en önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dijitalleşmenin getirmiş olduğu yoğun küreselleşme, bireylerin bir takım etkinlikler için (oyun grupları, eğlence grupları vb.) internet ortamında kendi gruplarını oluşturmasını sağlamıştır. Gruplar burada oyun, film vb. etkinlikler doğrultusunda ortak bir kültür oluşturmaktadırlar.<sup>45</sup> Özellikle hümanizm veya ortak insani değerler bu grupların temel bileşeni olmuştur. Bu gruplar bazen de ait oldukları toplumun inancından ve bağlı oldukları dinin kaynaklarından bağımsız kendi inanç biçimlerini ve tanrı anlayışlarını da oluşturabilmektedirler. Bunun yanında bu sanal ağlar dinler arası diyalogu zorunlu kılmıştır. Modern dünyada kültürel etkileşimin bir neticesi olarak ortaya çıkan diyalog<sup>46</sup> dijital çağda had safhadadır. İnanıcı noktasında yeterli bilgiye sahip olmayan, geleneklerle beslenmiş dolayısıyla taklidi imana sahip bireyler bu gruplar aracılığıyla edindiği bilgiler

<sup>44</sup> Bk. Hökelekli - Çayır, “Gençlerin Din Değiştirip Hıristiyan Olması”, 35; Ünverdi, “Din Karşısı Yayınlar”, 170; Şen, *Din ve Sekülerleşme*, 119, 127; Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm Ve Deizm*, 139; Koç, “Lise Öğrencilerinin Deizm Algısı”, 93; Ermiş, *Ergenlerin Deizm Algısı*, 67.

<sup>45</sup> İbrahim Kutluay, “Dijital Çağda Gençliğin Karşılaştığı İnternet Kaynaklı Problemlerin Sünnet-i Nebeviyye İlkeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *İslâm ve Yorum VI* (2021), 274.

<sup>46</sup> Mahmut Aydın, “Dinler Arası Diyalog Üzerine”, *Tezkire (Dergi)* 23 (2001), 130.

üzerinden kendi inançlarını sorgulayabilmekte ve karşı tarafın hakikatini kabul edebilmektedirler. Ancak söz konusu sorgulama istidlali bilgiye dayanmadan veya felsefi bir temel üzerine kurulmadan dijitalin getirdiği ve niceliği sorgulanacak bir bilgi üzerinden olduğundan karşı tarafın hakikat olduğu kabulü göçebe bir davranışa dönüşecektir. Nitekim günümüzde başta gençler olmak üzere bireylerin arasında ateizm ve deizm gibi düşüncelerin yaygınlaştığına dair yapılan değerlendirmeler ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde temelde bir kavram kargaşasının ve popüler kültürün bir etkisinin olduğu görülmektedir.<sup>47</sup>

## 2.2. İmanın Duygusal Boyut Problemi

İmandaki tasdik salt bilişsel bir eylem olmayıp duygusal bazda samimi bir teslimiyeti içermektedir. Yani tasdik diğer bir boyutu haber verenin verdiği hükme boyun eğmektir ki<sup>48</sup> bu da teslimiyettir. İslâm düşüncesinde iman kelimesinin teslim kavramıyla birlikte değerlendirilmesi bunu bir neticesi olarak görülebilir.<sup>49</sup> Her ne kadar imanın sonucu olarak ortaya çıkacak olan davranışsal boyut bazen iman tanımı dışında tutulmuşsa da teslimiyet kavramıyla imanın salt bilgi olmadığı ifade edilmiştir. İmanın diğer boyutunu oluşturan teslimiyet İslâm düşünce geleneğinde kalbi bir eylem olarak kabul edildiği gibi aynı zamanda amel, birtakım alimler tarafından teslimiyetin bir boyutu olarak görülmüştür.<sup>50</sup>

İmanda var olan bilgi ve teslimiyet aynı zamanda inanılan varlığa yönelik güveni de beraberinde getirecektir. Bilgi ve teslimiyetin sonucu güven duygusudur. Bu nedenle İslâm düşüncesinde tasdik; aynı zamanda kalbin, inanılan varlığa yönelik güveni olarak da düşünülmüştür.<sup>51</sup> İman kelimesinin etimolojisinde de var olan hakikat, inanılan varlığa duyulan güvendir. Söz konusu güven bireyde oluşabilecek her türlü korku ve endişeyi ortadan kaldıran ve onu mutlu kılan ön önemli unsurdur.<sup>52</sup> İnsanda var olan güven duygusu yaratılışın bir gereği olarak fitridir. İnsanın tabiatla mücadelesi ve her türlü gücüne rağmen

<sup>47</sup> Bağcı, "Türkiye'de Sosyal Alanda Yaşanan Kültürel Mücadelelerde Dindarlaşma, Deizm ve Ateizm Süreçleri", 108.

<sup>48</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et Tefâtânî, *Şerhu'l-'akâ'id*, thk. Ali Kemal (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 113.

<sup>49</sup> Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 12.

<sup>50</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-İmân*, thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Elbânî (Umman: Mektebetu'l-İslâmî, 1996), 8-10.

<sup>51</sup> Vecihi Sönmez, "İslâm Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/1 (2005), 235.

<sup>52</sup> Güler, "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri", 19.

bunda aciz kalması yüce bir varlığa güvenme ihtiyacı doğurmuştur. Güven ihtiyacının karşılanmaması durumunda insan; psikolojik olarak huzursuz, karamsar bir tablo çizecek bu da doğal olarak sosyal ve psikolojik yaşamında ciddi problemlere yol açacaktır.<sup>53</sup>

Dinler, özellikle de İslâm, insanın yaratıcısına olan güveni üzerinden hayata anlam ve amaç yükleyerek bireye benlik kazandırmaya çalışır. Bu bağlamda İslâm, bireyin hayatında dönüşümler sağlayarak mutluluk temelli duygu ve davranışlarını etkileyebilmektedir.<sup>54</sup> İnsanın mutluluğuna etki eden unsurlar dikkate alındığında inancın şu etkileri ön plana çıkmaktadır: Fıtratı tatmin etme, dünyalık kaygılardan emin kılma, kimlik kazandırma, hayata anlam verip bir amaç edindirme, benlik saygısı kazandırma ve güvende hissettirme... Yine Kur'ân-ı Kerim'de güven, saygı, empati, vicdan, kanaat, affetmek gibi duygular mutluluğu oluşturan temel öğeler olarak gösterilmektedir.<sup>55</sup> Kur'ân Kerim'de ahiretteki mutluluk imana bağlandığı gibi aynı zamanda dünya hayatındaki mutluluk da imanun bir ürünü olarak belirtilmektedir.<sup>56</sup>

Tasdikin güven ve teslimiyet boyutu dikkate alındığında dijitalleşmenin aslında bireyin imanını inanca dönüştürdüğü görülmektedir. İnançta inanılan varlığa yönelik duygusal bir bağ söz konusu olmayıp daha normatif ilişkiler vardır.<sup>57</sup> Teknolojik gelişmeler ve buna bağlı olarak gelişen dijital devrim modern dönem insan davranışlarını hedonizm ve narsizm üzerine bina etmiştir. Medya araçlarına bağımlığın aşırı bireyselliği ve tüketimi teşvik etmesi bireyde bu duygu ve davranışların oluşmasına katkı sunan hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>58</sup> Hazzın bireyin hayatındaki tek değer ve amaç olarak kabul edildiği, zevk veren şeylerin iyi olduğunun düşünüldüğü modern toplumda dini, kültürel ve sosyal sınırlar engel olarak kabul edilebilmektedir. Aynı şekilde bireyin benliğinin gerçeklikten kopartılıp yüceltildiği narsist kişilik de bu kabulde önemli bir güç olmuştur.<sup>59</sup> Bu noktada

<sup>53</sup> Can, "Allah'a İman'ın Psiko-Sosyal Temelleri", 480-481.

<sup>54</sup> Fatma Baynal, "Mutluluk Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Dini Açısından İncelenmesi", *Darulfunun İlahiyat* 31/2 (25 Aralık 2020), 258.

<sup>55</sup> Handan Yalvaç Arıcı, *Kur'an'da Mutluluk Kavramı ve Eğitimi* (İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2019), 182-203.

<sup>56</sup> Bkz. Tâha 20/124

<sup>57</sup> Hasan Kayıklık, "Psikolojik Açısından İnanç, İman ve Şüphe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (01 Nisan 2005), 135.

<sup>58</sup> Ahmet İlkyay Ceyhan - F. Ahu Özmen Akalın, "Ağ Toplumu ve Hipermodernite Açısından Yeni Sosyal Medya Platformu Clubhouse'un Kısa Analizi", *İstanbul Kent Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 2/2 (15 Eylül 2021), 153.

<sup>59</sup> Kenneth Levy vd., "A Historical Review of Narcissism and Narcissistic Personality", *Theoretical Approaches, Empirical Findings, and Treatments*, ed. W. Keith Campbell - Joshua D. Miller, 2011, 5; Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı*, 153, 158; Ünverdi, "Din Karşıtı Yayınlar", 174.

mutluluğu yakalamak, dijital çağ insanının tek amacı haline olmuştur. Aslında insan her zaman mutlu olmanın yollarını arayan bir varlık olarak ön plana çıkmıştır. Geçmiş dönemlerde inancın duygusal boyutu bu mutluluğu sağlayan temel unsurlardan biri olabilmiştir. Çünkü insan hangi dine ait olursa olsun tarih boyunca gerek akli gerekse nakli kaynaklar ışında bir hakikat oluşturmuştur. Oluşturulan hakikat ile inancın duygusal boyutu paralellik arz etmekte ve bu nedenle Tanrı onun için mutluluk kaynağı olabilmekteydi. Fakat günümüzde mutluluk, duygu boyutundan sıyrılıp maddeye sahip olma arzusuna kurban edilmiştir. İnsan mutlu olabilmek için artık daima yeni olanı elde etme ve bunu tüketme çılgınlığına kapılmıştır.<sup>60</sup> Yeni olanı elde etme ve tüketme çılgınlığıyla anlık hazları elde etmeye hedefleyen birey sayısı giderek artmıştır.<sup>61</sup> Dijitalleşmenin tetiklediği bu narsist kişilik modern dünyada imanı inanca dönüştürecek ve imanın güven ve teslimiyet üzerine kurulmuş duygusal boyutunu birey nezdinde ortadan kaldıracaktır. Bu bağlamda imanın inanca dönüşmesi inanç göçebeliğinin en önemli nedeni olarak düşünülmektedir.

Bireyin mutluluğunu sağlayan temel unsurlardan biri de “ben kimim” sorusuna verdiği cevaptır. Bu soruya verilen cevap onun varlık içerisinde konumunu belirlemekte, kimliğini tanımlamakta dolayısıyla kimlik krizinden uzaklaşıp durgunluğa kavuşturmaktadır. Modern dönemde başlayan kimlik krizinin dijital çağda en üst seviyeye ulaştığını söyleyebiliriz.<sup>62</sup> Araştırmalar göstermektedir ki geçmiş dönemlere nazaran bireyler artık kendilerini çok farklı tanımlamaktadır. İnanan-inanmayan veya dindar-seküler şeklindeki bir ayırım yapılamaz hale gelmiştir.<sup>63</sup> Dijital çağda özellikle kimlik arayışının yoğunlaştığı gençlik dönemindeki bireylerin dijitalin daha fazla gündeme getirdiği bağımsızlık, özgürlük, narsizim, rasyonalizm vb. düşünceler ile dini kimlik arasında sıkıştığı görülmektedir.<sup>64</sup> Bu noktada özellikle kimlik, duygu, mutluluk, huzur vb. kavramlar inançla veya kültürel yapının oluşturduğu diğer değerlerle değil dijitalle yeniden inşa edilmektedir. Sosyal ağlar, metaverse, avatar kimlikler vb. dijitalleşmenin ürünleri, bu inşa faaliyetinde temel görevler üstlenmektedir. Bütün bunlara karşılık bireylerin din değiştirme

<sup>60</sup> Zygmunt Bauman, *Yaşam Sanatı*, çev. Akın Sarı (İstanbul: Versus Yay., 2011), 110.

<sup>61</sup> Kaya Deniz, “Dijital Çağın Hedonist Çalışanları”, 103.

<sup>62</sup> Asım Yapıcı, “Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”, *İlahiyat Akademisi* 12 (29 Aralık 2020), 3.

<sup>63</sup> Kenan Sevinç vd., “What Is Nonbelief? An Empirical Research On The Concept Of Nonbelief”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (04 Aralık 2017), 27.

<sup>64</sup> Yapıcı, “Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”, 9.



motiflerinde duygusallık bu bağlamda manevi boşluk önemli bir değişkendir.<sup>65</sup> Dijitalleşme ise bu duygusal motifleri rahatlıkla hazlara dönüştürebilmektedir çünkü duygusallık dijital çağda sanal alemin kolayca tükettiği bir üründür. Haz temelli bir anlayışta ise birey hangi inanca veya din içerisinde hangi görüşe sahip olursa olsun duygularını tatmin etmesi mümkün görünmemektedir.<sup>66</sup> Bu da doğal olarak inanç değişikliği hareketini sürekli kılacaktır. Bu noktada dijital devrin insanı din değiştirme de bir evre olan “moratoryum” evresini sürekli yaşayacaktır.<sup>67</sup> İmanında mutluluğa erişemeyen bireyler inanç noktasında göçebe davranışlar sergileyecekler, mutluk arayışlarını sürdürdükçe inanç arayışlarını da sürdürecekler ve inançtaki göçebelik mutluluğu bulana kadar devam edecektir.

### **Sonuç**

İnsanlık tarihi insanın maddeye dolayısıyla çevreye, tabiata hakim olma süreciyle şekillenmiştir. Bu süreç içerisinde insan, yaratıcısı ve varlıklar hakkında sorular oluşturmuş ve bunlara cevaplar aramıştır. Geçmişte tabiata hakim olma sürecinde yeterli teknolojiyi üretmediğinden çevresini dönüştürememiş dolayısıyla insandaki dönüşüm ve değişim de belli sınırlar içerisinde kalmıştır. Fakat özellikle son yüzyılda teknolojik gelişmeler insanlık tarihinde hiç olmayan değişimleri beraberinde getirmiştir. Dijitalleşme döneminde ise söz konusu değişimler en üst seviyeye ulaşmıştır. Öyle ki insanlık tarihi boyunca üretilen bilgi dijital çağda saatler içerisinde üretilir hale gelmiştir. Bu durum doğal olarak bütün alanlarda olduğu gibi inanç noktasında da yeni sorunları gündeme getirmiştir.

Dijital dönemde yoğunlaşan inanç problemlerinin başında bireylerin toplumlarından edinmiş olduğu dini inancı reddetmeleri gelmektedir. Bireyin ebeveyninden edinmiş olduğu inancı terk etmesi din değiştirme veya dinden çıkma olarak görülmüş bu değişikliğin nedenleri üzerine durulmuştur. Ancak özellikle modernleşme ile başlayan bu inanç hareketini bir takım bireylerde dinden çıkma değil dijitalin ortaya çıkarmış olduğu bir göçebe hareket şekli olarak okumak mümkündür. İnanç noktasındaki söz konusu göçebe davranışın altında yatan sebep ise imanın bütün boyutlarını yaşayamayan özellikle taklidi iman ile inancına bağlı bireylerin imanının dijital çağda ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalmasıdır.

---

<sup>65</sup> John Lofland - Norman Skonovd, “Conversion Motifs”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 20/4 (1981), 376-381.

<sup>66</sup> Bk. Şen, *Din ve Sekülerleşme*, 124; Doğan, “Ergenlerin Değer Yönelimleri”, 282.

<sup>67</sup> Ali Köse, *Neden İslâm’ı Seçiyorlar* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 53-56.

İmanın bütün boyutlarıyla yaşanmaması aslında İslâm tarihi bağlamında düşünüldüğünde her dönemde var olan bir problemdir. Fakat bu durum geçmişte bugünkü gibi sonuç oluşturmamıştır. Çünkü geçmişte bireyin inancını değiştirmesine sebep olacak epistemolojik ve aksiyolojik dönüşümler yaşanmamıştır. O nedenle bilişsel, duygusal veya davranışsal boyutları eksik bir tasdik bireyin inancını son ana kadar götürmek için yeterli olabilmiştir. Ancak dijital çağın geçmiş dönemlerden farkı, saniyeler içerisinde sanal ağlarda milyarlarca bilgi akışının olması ve bu bilgiler karşısında bilişsel boyutta eksik olan imanın yetersiz kalmasıdır. Dijital dünyada inanca yönelik bilginin akışını sınırlandırmak mümkün olmadığı gibi aynı zamanda doğruluğunu belirlemek de olanaksızdır. O nedenle tek yapılabilecek şey bireyde tasdik bilişsel boyutunun sağlam bir zemine oturmasını sağlamaktır.

Dijitalleşme ile birlikte sanallaşan dünyada insan kimliği ve hakikat yeniden şekillenmekte, değer ve mutluluk ölçüleri farklılaşmaktadır. Bu eylemde temel etken ise dijital çağın üretimlerinin insan üzerindeki etkisidir. Bu etki insanda benlik dönüşümü şeklinde ortaya çıkmaktadır. Benlik dönüşümüne etki eden faktörlerin başında ise dijital alışkanlıklar, bağımlılıklar ön plandadır. Müminin bu etkiden kurtulması ancak tasdik ikinci boyutu olan duygusal boyutun oluşmasıyla mümkündür. Bunların yanında imanın bilişsel ve duygusal boyutundaki travmalar dijitalin oluşturduğu sanal dünya aracılığıyla davranışları da etkilemiş, bir kısım bireylerde dini davranış ya tamamen kaybolmuş ya da görsel sembollere dönüşmüştür. Bu da dini davranışın bireyin imanına kazandıracığı sürekliliği sürdürülemez hale getirmiştir. Doğru dini bilgiyle uyumlu ihlas temelli davranış söz konusu problemin temel çözümlerinden birini oluşturacaktır.

## Kaynakça / References

- Abdülcebâr, Kādî. *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Akboğa, İbrahim. "Süper Akıllı Toplum: Fütürizm ve Dijital Kültür". *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 7 (25 Aralık 2021), 1835-1864.
- Akgül, Mehmet. "Dijitalleşme ve Din". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (31 Aralık 2017), 191-207.
- Akın, Mustafa Şeref. "Dijital Göçebelik: Deneyim ve Özgürlük". *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 21/1 (30 Nisan 2021), 41-52.
- Aksoy, Abdulkadir - Türkölmez, Onur. "Dijital Çağa Demokrasiyi Çağırarak: Cambridge Analytica Skandalı". *Journal of Political Administrative and Local Studies* 3/1 (09 Mayıs 2020), 41-59.
- Alıcı, Mustafa. "Dijital Dinin Araştırma Alanları: Postmodern Din Bilimlerinin Anlama Aygıtları". *VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık-*, 61-93.
- Araşan, Ahmet. "Sosyal Bilimlerde Çelişkisiz ve Sınırlanmayan Bir Betimleme İçin Hermenötik Fenomenoloji: Yöntembilim ve 'Orman Yolu'". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 24/3 (24 Ekim 2021), 268-306. <https://doi.org/10.18490/sosars.1014233>
- Arslantaş, Halis Adnan. "Sosyal Değişme, Kentleşme Ve Kentlileşmenin Din Üzerine Etkileri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2008), 0-0.
- Avcı, Özlem. "Dijital Yaşamın Dijital Özne(l)leri: Herkes ya da Hiç Kimse". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (20 Şubat 2015), 249-266.
- Aydın, Mahmut. "Dinler Arası Diyalog Üzerine". *Tezkire (Dergi)* 23 (2001), 128-141.
- Bağcı, İkrâm. "Türkiye'de Sosyal Alanda Yaşanan Kültürel Mücadelelerde Dindarlaşma, Deizm ve Ateizm Süreçleri". *Liberal Düşünce Dergisi* 106 (26 Haziran 2022), 97-116.
- Bauman, Zygmunt. *Yaşam Sanatı*. çev. Akın Sarı. İstanbul: Versus Yay., 2011.
- Baynal, Fatma. "Mutluluk Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Dini Açısından İncelenmesi". *Darulfunun İlahiyat* 31/2 (25 Aralık 2020), 247-274.
- Bozkurt, Aras vd. "Dijital Bilgi Çağı: Dijital Toplum, Dijital Dönüşüm, Dijital Eğitim ve Dijital Yeterlilikler". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 7/2 (29 Nisan 2021), 35-63.
- Bronfenbrenner, Urie. "Ecological Models of Human Development". *Readings on the Development of Children* 2/1 (1994), 37-43.
- Bulut, Serdar. "Göç, Göçebe, Göçer, Göçer evli/evlü, Göçer oba, Göçgün(cü)/Göçkün(cü), Göçmen/Göçmel ve Konargöçer/Göçerkonar Sözcükleri Üzerine Bazı Notlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/3 (31 Aralık 2021), 1671-1720.
- Can, Seyithan. "Allah'a İman'ın Psiko-Sosyal Temelleri (Maslow'un İhtiyaçlar Piramidi Bağlamında Bir Değerlendirme)". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 473-501.

- Ceyhan, Ahmet İlkay - Akalın, F. Ahu Özmen. "Ağ Toplumu ve Hipermodernite Açısından Yeni Sosyal Medya Platformu Clubhouse'un Kısa Analizi". *İstanbul Kent Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 2/2 (15 Eylül 2021), 144-155.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. "Dini Yönelimler ve Önyargı". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1366-1384.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn. *Kitâbu'l-irşâd*. Kahire: Mektebetü's-Sakâfatu't-Dîniyye, 2009.
- Çalışkan, Sacide. *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Çetin, Nuran. "Dijitalleşmenin Tesirleri ve Tasavvufî Çözümleri". *İslam ve Yorum* V II (2021), 577-600.
- Değirmencioğlu, Gürsoy. "Dijitalleşme Çağında Gazeteciliğin Geleceği ve İnovasyon Haberciliği". *TRT Akademi* 1/2 (15 Temmuz 2016), 590-606.
- Doğan, Mebrure. "Ergenlerin Değer Yönelimleri ve Değer Yönelimlerinin İnternet Bağımlılığıyla İlişkinin İncelenmesi". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/10 (15 Aralık 2018), 263-285.
- Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Ergün, Mustafa. "Nitel Verilerin ve Yorumların Güvenirliği Felsefesi". *Elektronik Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/13 (13 Mayıs 2018), 29-44.
- Ermiş, Ali. *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Çankaya Örneği)*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Ersöz, Betül - Kahraman, Ümmü Gülsüm. "Bilişim Çağında Bilginin Değişen Yüzü: İnfobezite Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Uygulamalı Bilimler Dergisi* 4/2 (30 Eylül 2020), 431-444.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*. thk. Mahmud Bîcu. Dîmeşk: 1993, ts.
- Güler, İlhami. "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri". *İslâmiyât* I/1 (1998), 7-24.
- Gündoğar, Hamdi - Yürgüç, Muhammet Sait. "Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı -Adıyaman Örneği". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Aralık 2019), 643-670.
- Güner, Berrin. "Gençlerin Dini İnançları ve Deizme Yönelim Durumları: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Örneği". *Turkish Studies-Social Sciences* Volume 16 Issue 5/Volume 16 Issue 5 (2021), 1825-1840.
- Gürses, İbrahim - İrk, Esra. "İnternet Kullanımı Ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (01 Ağustos 2018), 109-135.
- Haberli, Mehmet. "Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2019), 307-315.

- Harman, Vezir. "Psiko-Sosyal Kelâm: İman Kavramı Bağlamında Duygu, Düşünce ve Davranış Etkileşimi". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (22 Haziran 2016), 36-71.
- Harmankaya, Merve. *Geçmişten Günümüze Deizm Ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma – Dolapoğlu Anadolu Lisesi Ve Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İhl Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Helland, Christopher. "Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet". *Heidelberg Journal of Religions on the Internet: Volume 01.1 Special Issue on Theory and Methodology*, ed. by Oliver Krüger 1 (01 Ocak 2005).
- Hökelekli, Hayati - Çayır, Celal. "Gençlerin Din Değiştirip Hristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (01 Ocak 2006), 23-46.
- Introvigne, Massimo. "The Future of New Religions". *Futures*.  
[https://www.academia.edu/30545845/The\\_future\\_of\\_new\\_religions](https://www.academia.edu/30545845/The_future_of_new_religions)
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-İmân*. thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Elbânî. Umman: Mektebetü'l-İslâmî, 1996.
- İnce, Abdullah. "Beliren Yetişkinlerde Din ve Allah Tasavvuru". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (31 Aralık 2022), 884-914.
- İşliyen, Mustafa. "Dijital Çağın Yeni Hastalığı: Dijital İstifçilik". *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 31 (30 Haziran 2019), 404-420.
- Kandemir, Sibel. *Lise Öğrencilerinde Ateizm Ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Doktora, 2022.
- Kandemir, Sibel. "Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (23 Eylül 2021), 230-256.
- Kapan, Kaan - Üncel, Rumeysa. "Gelişen Web Teknolojilerinin (Web 1.0- Web 2.0- Web 3.0) Türkiye Turizmüne Etkisi". *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi* 3/3 (31 Aralık 2020), 276-289.
- Karlı, Necmi. "Gençlerde İnternet Bağımlılığı ve Dindarlık İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (18 Haziran 2019), 225-260.
- Kaya Deniz, Aysun. "Dijital Çağın Hedonist Çalışanları: Dijital Göçebeler". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (09 Aralık 2019), 101-113.
- Kayıklık, Hasan. "Psikolojik Açından İnanç, İman ve Şüphe". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (01 Nisan 2005), 133-155.
- Kirman, M. Ali. "Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Dinî Araştırmalar* VI/18 (2004), 75-88.
- Koç, Gülten. "Lise Öğrencilerinin Deizm Algısı: İstanbul Başakşehir Örneği". *Edebiyat Dilbilim Eğitim ve Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 1/1 (12 Haziran 2022), 77-96.

- Koçak, Yüksel - Terzi, Elvan. "Türkiye'de Göç Olgusu, Göç Edenlerin Kentlere Olan Etkileri ve Çözüm Önerileri". *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/3 (2012).
- KONDA, Konda Araştırma ve Danışmanlık. "TR100\_2022 Türkiye 100 Kişi Olsaydı". Erişim 03 Ocak 2023. <https://interaktif.konda.com.tr/turkiye-100-kisi-olsaydi#navislide>
- Köse, Ali. *Neden İslam'ı Seçiyorlar*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Kurt, Eyüp. "Hz.Peygamberin Otoritesine Dair Bir İsimlendirme Önerisi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (11 Temmuz 2013), 195-208.
- Kurttekin, Fatma. "Bilişim Çağında 'Gençlik, Din ve Değer' Konularını Ele Alan Makaleler Üzerine Bir İnceleme". *Eskiye* 45 (20 Eylül 2021), 781-795.
- Kutluay Çelik, Büşra. "Dijital Çağda Yaşanan Toplumsal Değişimin Gençlik Üzerine Etkileri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme". *İslam Modernite ve Gençlik*, 441-458.
- Kutluay, İbrahim. "Dijital Çağda Gençliğin Karşılaştığı İnternet Kaynaklı Problemlerin Sünnet-i Nebeviyye İlkeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *İslam ve Yorum VI* (2021), 265-290.
- Küçükkural, Önder vd. *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* İstanbul: İletişim Yay., 2021.
- Levy, Kenneth vd. "A Historical Review of Narcissism and Narcissistic Personality". *Theoretical Approaches, Empirical Findings, and Treatments*. ed. W. Keith Campbell - Jashua D. Miller, 2011.
- Lofland, John - Skonovd, Norman. "Conversion Motifs". *Journal for the Scientific Study of Religion* 20/4 (1981), 373-385.
- MAK, Mak Danışmanlık. "Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı". Erişim 03 Ocak 2023. <https://www.makdanismanlik.org/wp-content/uploads/2019/03/mak-dani-c5%9emanlik-t-c3%9crk-c4%b0yede-toplumun-d-c4%b0ne-ve-d-c4%b0n-c4%b0-de-c4%9eerlere-baki-c5%9e1-ara-c5%9etirması.pdf>
- Marlett, Jeffrey D. "Conversion Methodology and the Case of Cardinal Newman". *Theological Studies* 58/4 (01 Aralık 1997), 669-685.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr-. *Kitâbü't-Tevhîd*. ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İsam, 2003.
- Menküç, Dilek. *Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Mert, Muhit. "Nesefî'de İman-Bilgi İlişkisi". *Dinî Araştırmalar* III/9 (2001), 109-128.
- O'Reilly, Tim. "What Is Web 2.0: Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software". MPRA Paper No. 4580. 21. Mart 2007. Erişim 28 Mayıs 2022. <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/4580/>
- Prensky, Marc. "H. Sapiens Digital: From Digital Immigrants and Digital Natives to Digital Wisdom". *Innovate: Journal of Online Education* 5/3 (01 Mart 2009).
- Sevinç, Kenan vd. "What Is Nonbelief? An Empirical Research On The Concept Of Nonbelief". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (04 Aralık 2017), 23-40.

- Sevinç, Kenan - Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi". *İnsan ve Toplum* 6/2 (15 Aralık 2016), 87-116.
- Soukup, Paul E. vd. "Bilgi İletişim Teknolojilerinin Teoloji Üzerindeki Etkisi". *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* IV/12 (2004), 189-200.
- Sönmez, Vecihi. "İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/1 (2005), 229-247.
- Şen, Seher. *Din ve Sekülerleşme: Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Kocaeli İli İzmit İlçesi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Şener, Sami. "Sosyal Medyanın Gençlerin Düşünce ve Değerlerine Etkisi". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (23 Aralık 2021), 529-553.
- Şimşek İşliyen, Fadime. "Dijital Çağda Bilginin Değişen Niteliği ve İnfobezite: Z Kuşağı Üzerine Bir Odak Grup Çalışması". *Selçuk İletişim* 13/1 (27 Ocak 2020), 246-272.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-'akâ'id*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Tekindal, Melike - Arsu, Şerife Uğuz. "Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme". *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi* 20/1 (29 Aralık 2020), 153-172.
- Turanalp, Muhammed Fatih. "İnternetin Ergenlere Olumsuz Etkileri Üzerine Din Eğitimi Temelli Bir Yaklaşım". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (01 Nisan 2016), 111-132.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2021". 2021. Erişim 19 Mayıs 2022.  
[https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2021-37437](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2021-37437)
- Umut, Tuba Nur. "Dijital Dünyayı Anlamak: Varlık, Bilgi, Değer Ekseninde Bir Değerlendirme". *VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık-*, 101-115.
- Ünlüsoy, Abdulhan. "Dijitalleşen Dünyada Din, İnsan ve Değerin Konumlanması". *İslam ve Yorum* V II (2021), 357-378.
- Ünverdi, Mustafa. "Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistik Eğilimin Nedenleri". *İlahiyat Akademi* 12 (29 Aralık 2020), 145-182.
- Vardî, Recep. "İnternette Yer Alan Dini İçerikli Bilginin Güvenilirliği". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (13 Temmuz 2016), 79-87.
- Yalvaç Arıcı, Handan. *Kur'an'da Mutluluk Kavramı ve Eğitimi*. İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2019.
- Yapıcı, Asım. "Şüpheler ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". *İlahiyat Akademi* 12 (29 Aralık 2020), 1-44.



## Dijitalleşmenin Dini Hükümlere Etkisi: Metaverse Örneği

*The Effect of Digitalization on Religious Provisions: The Metaverse Case*

**Adnan ALGÜL**

ORCID: 0000-0002-1052-3548

E-Posta [adnanalgul47@hotmail.com](mailto:adnanalgul47@hotmail.com)

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı,  
Assist. Prof. Gaziantep University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law,  
Gaziantep-Türkiye  
ROR ID: 020vvc407

**Hamit KAMER**

ORCID: 0000-0002-2470-0509

E-Posta [hamitkamerr@hotmail.com](mailto:hamitkamerr@hotmail.com)

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal  
Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı,  
PhD. Student, Gaziantep University Institute of Social  
Sciences, Department of Islamic Law,  
Gaziantep-Türkiye  
ROR ID: 020vvc407

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Algül, Adnan - Kamer, Hamit. "Dijitalleşmenin Dini Hükümlere Etkisi: Metaverse Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 32-58. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1227877>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	01. 01. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	11. 04. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External ( <i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i> ).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Ithenticate.
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare. ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i> )
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i> )
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i> )



## Özet

İnternet tabanlı teknolojik gelişmeler günden güne artmakta, hızlı bir şekilde insan hayatına dâhil olmaktadır. Sınırlı etkileşim özelliklerine sahip web 2.0'a göre daha ileri bir teknoloji olarak gündeme gelen web 3.0 ve kullanıcıların etkileşim seviyelerini arttırarak sanal gerçeklik tecrübesini insana sunmaktadır. İlerievren, evrenötesi anlamlarına karşılık gelen Metaverse, kavram olarak daha eskiye dayanmasına karşın, dijital platform şirketlerinin yatırımlarını bu teknolojiye yönlendirmesiyle tekrardan gündeme gelmiştir. Bilişim şirketlerinin sanal teknolojiye dair beklentileri yüksek olmakta; ekonomi, sağlık, eğitim vb. alanlarda önemli katkılarının olacağı düşünülmektedir. Zamanla dünyanın her yerinde hayatın değişmez bir parçası olma yolunda ilerleyen Metaverse teknolojisinin fikhî açıdan incelenmesi gerekmektedir. İslâm hukukunda, toplum ve bireyin faydasını sağlayan, dinin genel prensipleriyle çelişmeyen her eşyada serbestlik ilkesi esas alınmaktadır. Bu prensibe göre çağın ilerlemesiyle birlikte ortaya çıkan her yeni ürün ve eşyanın İslâm'ın ilkelerine ters düşmediği sürece helal olduğu varsayılır. Buna göre son çeyrek asırdır hayatın önemli bir parçası olarak interneti kullanmak bizatihi haram olmamakla birlikte fıkhnın ilgi alanı, bu teknolojinin nasıl kullanıldığı yönündedir. İlk etapta dijital dünyanın fikhî açıdan kullanım sınırlılıkları belirlenirken serverdaki katılımcıların fiillerinin dini/hukukî boyutu ele alınacaktır. Dijitalleşmeye doğru evrilen yaşamda akıllara gelen önemli bir soru olarak Metaverse'teki ürünlerin hukuki niteliğinin ne olduğu, temlik işlemlerinin dijital sahada nasıl gerçekleştirileceği ve elektronik mülkiyete yönelik haksız eylemlerden kimlerin sorumlu tutulacağıdır. Elde bulunan fıkhnın mirası incelendiğinde, sanal dünyaya bağlanarak gerçekleştirilen tasarrufların klasik fıkhn doktrinindeki mecliste hazır olan kişinin tasarruflarına kıyas edilmesi daha isabetli görülmektedir. Hem evrensel hukukun hem de fıkhnın insana tanıdığı haklar kapsamında kişi dokunulmazlığı, maddi güvenlik, fikri mülkiyet gibi kişisel hakların dokunulmazlığı ilkesi yaşanan dünyada toplum düzenini sağladığı gibi sanal dünyada da yürürlükte kabul edilir. Medeni hukuk kapsamında değerlendirilen şahsi bilgiler Metaverse kullanıcılarının bilgileri için de geçerli olmakta, tasarlanan NFT ürünleri ve sanal cüzdanlara yönelik haksız fiiller İslâm ilkelerine aykırı görülmektedir. Klasik fıkhn doktrininde ayrıntılı şekilde incelenen satış teamülleri dikkate alındığında sanal dünya teknolojisinde satışa konulmuş ürünlerin gerçek dünyadaki şekil ve özelliklerine benzer olması ticari ahlakın gereğidir. Akdin mahalli olan ürünün İslâm'da mal hükmünde olması (mütekavvim) sahih bir sözleşmenin temel gerekliliklerindedir. Dolayısıyla bu teknolojideki kullanım sınırlılıklarından biri olarak sanal gerçeklik üzerinden satışı yapılacak domuz ve içki gibi mal hükmünde olmayan veya satıcının henüz sahip olmadığı (ma'dûm) şeylerin satışı geçersiz sayılacaktır. Görüntülü ve sesli bağlantı üzerinden kurulan nikâh akidlerinin cevazı üzerinde farklı görüşler olsa da genel tutum bunun geçerli olduğu yönündedir. Metaverse teknolojisi de internet destekli ileri bir yenilik olmakla birlikte sesli ve görüntülü iletişime ek olarak hissiyatın da var olduğu bir iletişim aracı olması sebebiyle gerekli durumlarda icâb ve kabulün kesintisiz yapıldığı ve şahitlerin de iştirak ettiği akitlerin geçerli olacağı söylenebilir. Nitekim her ne kadar akdin tarafları fiziksel olarak birbirinden uzakta kalsa da arttırılmış gerçeklik ile meclis birliği şartı yerine getirilmiştir. Mezkûr teknoloji fikhî açıdan muâmelât ilişkilerinde daha esnek bir kullanıma sahip olsa da ibâdât alanında bu teknolojiden faydalanılması mümkün görülememektedir. Zira bazı ibadetlerin muhtevasında mali, bazılarında bedenî ve bazılarında hem malî hem bedenî meşakkatler vardır. Bunlardan bedenî ibadetler belli şekilsel özelliklere sahiptirler.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Dijitalleşme, Metaverse, Sanal Gerçeklik, Arttırılmış Gerçeklik.

## **Abstract**

Internet-based technological developments are increasing day by day and are quickly included in human life. Metaverse, which corresponds to the meanings of the advanced universe and the superuniverse, has come to the fore again with the digital platform companies directing their investments to this technology, although it is based on an older concept. Metaverse technology, which is on the way to become an unchangeable part of life all over the world over time, needs to be examined in terms of jurisprudence. In Islamic law, the principle of freedom is taken as a basis for every item that provides the benefit of the society and the individual and does not contradict the general principles of religion. According to this principle, it is assumed that every new product and item that emerges with the advancement of the age is halal as long as it does not contradict the principles of Islam. Accordingly, although it is not haram to use the internet as an important part of life for the last quarter century, the interest of fiqh is about how this technology is used. At the first stage, while determining the limitations of the use of the digital world in terms of fiqh, the religious/legal dimension of the actions of the participants in the server will be discussed. The principle of inviolability of personal rights such as personal immunity, material security and intellectual property within the scope of the rights granted to human beings by both universal law and fiqh is accepted in force in the virtual world as well as providing social order in the world we live in. Personal information evaluated within the scope of civil law is also valid for the information of Metaverse users, and wrongful acts designed towards NFT products and virtual wallets are seen against Islamic principles. The fact that the product, which is the place of the contract, is like property in Islam (*mutaqawwīm*) is one of the basic requirements of an accurate contract. Therefore, as one of the limitations of use in this technology, the sale of things that are not considered as goods such as pork and alcohol to be sold over virtual reality or that the seller does not have yet (*ma'dūm*) will be deemed invalid. Although there are different opinions on the permissibility of marriage contracts established over video and audio connections, the general attitude is that this is valid. As a matter of fact, although the parties to the contract are physically far from each other, the condition of parliamentary unity has been fulfilled with augmented reality. Although the aforementioned technology has a more flexible use in the relations of fiqh, it is not possible to benefit from this technology in the field of worship. Because the content of some worships includes financial, some physical, and some both financial and physical difficulties. Of these, bodily worship has certain formal characteristics.

**Keywords:** Islamic Law, Digitization, Metaverse, Virtual Reality, Augmented Reality.

## **Giriş**

Bilimsel gelişmeler teknolojinin ilerlemesini sağlamış ve bu sayede teknik cihazlar insan hayatına girdiği andan itibaren insanın konfor düzeyini yükseltmiştir. Zamandan tasarruf elde eden insanlar kendilerine ve sevdikleri şeylere vakit ayırabilme imkânına kavuşarak hayattan daha fazla zevk almaya başlamışlardır. Zihni algıya bağlı olarak zaman zaman bu ilerleyiş yavaşlamış, bazen de insanın hayal dünyasını aşabilen ürünler kısa sürede sosyal yaşantıya uygun olacak şekilde hızlanmıştır. Bilimin bir alt kategorisi olarak özellikle iletişim teknolojisinde yaşanan hızlı ilerlemeyle birlikte dijitalleşme hareketi toplumsal hayatı derinden etkileme gücüne ulaşmıştır.

Bilimsel çalışmaların hayata etkisi her zaman aynı hızla ilerleme kaydetmeyebilir. Bazen doğa olayları gibi harici faktörlerden bazen de günlük yaşamın zorunlu kıldığı bir durumdan dolayı hızlı gelişme kaydeder. Buna göre iklimsel sebeplerle dünyanın dört bir yanında ortaya çıkan orman yangınlarının önlenmesi için yangın söndürme araçlarını geliştirmeye dair çalışmaların artması, depremin sıklıkla meydana geldiği ülkelerde sarsıntıya karşı dayanıklı bina teknolojilerinin geliştirilmesi birinci gruba dahil olurken; ülkeler arası silahlı savaşların sıklıkla yaşandığı dönemlerde silah ve savunma sanayisine dayalı endüstrinin ilerlemesi, pandemiye sebep olacak büyüklükte küresel çapta salgın hastalıklarının yaşandığı dönemlerde ilaç ve tıbbi malzeme üretimi ve gelişimine yoğunlaşması da ikinci gruba dâhil olmaktadır.

Yukarıdaki örnekler incelendiğinde teknik ilerleme genellikle ortaya çıkan sorunun kendisine yönelik olurken, aynı zamanda aktüel problemin neden olduğu “yan güçlükler” yönelik çalışmaların gerçekleştiği de söylenebilir. 2019 yılının sonlarından günümüze kadar devam etmiş ve halen tüm insanlığın birinci dereceden güncel meselesi olan yeni tip Koronavirüs (Covid-19) salgını ile birlikte sosyal bir tedbir olarak küresel çapta sokağa çıkma yasakları ile seyahat kısıtlamaları getirilmiştir. İnsanlığın yüz yüze geldiği sosyal mesafe kuralları ve karantina uygulamalarının getirdiği güçlüklerin aşılması için sanal iletişim, uzaktan eğitim ve internet toplantıları artış göstermiştir. Sosyal uzaklığın pandemi sürecinde virüse karşı en önemli silah olması sebebiyle<sup>1</sup> iletişim teknolojisinin son ürünü olan sanal bağlantılar toplumun bu yöndeki ihtiyaçlarını karşıladığı için insanların uzaktan

---

<sup>1</sup> Ozan Yıldırım, “Yeni Koronavirüs Salgını Dolayısıyla Gündeme Gelen Sosyal İzolasyon ve Gönüllü Karantina Döneminde İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 52 (2020), 70.

görüşme ve uzaktan eğitim olgularına meyli artmıştır.<sup>2</sup> Bu yönde yükselen talebe bağlı olarak internet tabanlı görüntülü ve sesli görüşme uygulamalarında çeşitlilik hızlı bir şekilde artmıştır.<sup>3</sup> Bu uygulamalardan biri de Metaverse teknolojisidir.

Güncel bir mesele olarak Metaverse'in sunduğu tüm hizmetler koşulsuz kabul edildiğinde insan hayatına getireceği artı ve eksiler dikkate alınarak İslâm hukukunda çoklu gerçeklik-sanal dünya icatlarının, özellikle de Metaverse teknolojisinin değerlendirilmesi ve kullanıcıların dikkat etmesi gereken noktaların açıklanması gerekmektedir. Hayatın her alanıyla ilgili sınırları belirleyen bir kurallar bütünü olan İslâm dininin<sup>4</sup>, toplumların hayatında bu denli yer kaplayacak bir olguyu göz ardı etmesi ve Metaverse'nin dini açıdan kullanım kılavuzunu belirlememesi düşünülemez.

İslâm fıkhnının temel kaynakları incelendiğinde bilime ve bilimsel gelişmeye verdiği önem bu yönde gelen naslar ile gözlemlenmektedir. Nazil olan ilk ayetin hem resulüne hem de onun şahsında tüm Müslümanlara yönelik okumayı teşvik niteliğinde olması<sup>5</sup> insanın ilerlemesinin ve kendini geliştirmesinin Allâh'ın kullarına iletmiş en mühim meselelerden biri olduğunu gösterir. Yine Kur'an-ı Kerim'de insanın aklını kullanması gerektiği, bu sayede ilmi elde edebileceği söylenir.<sup>6</sup> Ayrıca başka bir önemli ayet de "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir (eşit) olur mu?"<sup>7</sup> buyrulmuştur. Bu ayet Allâh Teâlâ bilgiye sahip olanlarla olmayanları ayırmış, bilgiye ulaşmaya çabalayan insanın ve bilgin olmanın bu işlerden uzak duran kişilere göre daha faziletli olduğunu kullarına iletmiştir.<sup>8</sup>

Hz. Peygamber'in hadislerde ilim için yolculuk yapılmasını hayırlı bir iş olarak nitelemesi ve kişinin bilgiye ulaşma çabasında Rabbinin onun işlerini kolaylaştıracağını dile getirmesi de Allâh'ın elçisinin ilme verdiği önemi göstermektedir.<sup>9</sup> Ayrıca Peygamber

<sup>2</sup> Fatma Avcı – Ekrem Cengiz Akdeniz, "Koronavirüs (Covid-19) Salgını ve Uzaktan Eğitim Sürecinde Karşılaşılan Sorunlar Konusunda Öğretmenlerin Değerlendirmeleri", *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi* 3/4 (2021), 117.

<sup>3</sup> Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, "Yeni Koronavirüs Salgını Dolayısıyla Gündeme Gelen Sosyal İzolasyon ve Gönüllü Karantina Döneminde İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı", 69 vd.

<sup>4</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 221.

<sup>5</sup> Ebû Abdullâh Celâlüddîn Muhammed b. Aḥmed Maḥallî - Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Kahire: Dâr'ul-Hadis, ts.), 814; İmam Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dar'ul-Kutub el-ilmîyye 1426/2005) 10/526; *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim*, el-Alâk 96/1.

<sup>6</sup> el-Mü'minûn 23/80; el-Nahl 16/12; el-Hacc 22/46.

<sup>7</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>8</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 30.

<sup>9</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, thk. Beşşâr Avad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "İlim", 2.

Efendimiz, ilim için yola çıkan kişiye cennetin kapılarının açılacağı müjdesini vererek, insanların faydasına sunulacak her ilmi çabanın erdemli bir iş olduğu ve salih amel niteliği taşıdığını insanlara anlatmaktadır.<sup>10</sup> Bununla birlikte topluma ve bireye faydası olmayan bilimin anlamsız bir çaba olduğu gerçeği de diğer rivayetlerde görülmektedir.<sup>11</sup> Ayet ve hadis rivayetlerinden de anlaşılacağı üzere İslâm dini, bilimsel faaliyetleri teşvik eden ve niyet doğrultusunda ilmi uğraşı ibadet sayabilen bir anlayışa sahiptir. Zira Allâh, kulunun kendisini her alanda geliştirmesini bekler.<sup>12</sup> Görüldüğü üzere bilimsel faaliyetler dinen teşvik edilmiştir fakat kullanılması bazı şartlara bağlıdır. İşte biz bu çalışmada Metaverse’i bu açıdan inceleyeceğiz.

Makalemizde öncelikle sanal dünya ve bu dünyada Metaverse’nin yeri tanıtılacak daha sonra İslâm hukukundaki hükümleri ele alınacaktır.

## 1. Sanal Dünya ve Metaverse

### 1.1.Sanal Dünya

Modern zamanda kişilerin internet kullanımları ve buna bağlı olarak sosyal medyaya olan ilgileri hayli artış göstermektedir. Bilgiye ulaşma, güncel meselelerden haberdar olma, içerik üretme ve her türlü eşya/hizmetin alışverişini yapabilme imkânı sunan internet tabanlı bu platform tüm bu imkânlar ve sunmuş olduğu kolaylıklar sayesinde üzerinde topladığı ilgiyi gün geçtikçe arttırmaktadır.<sup>13</sup> Birey ve şirketlerin ihtiyaçlarını karşılama noktasında güçlü bir potansiyele sahip olduğu fark edilen bu sanal dünya, insanların hayatlarında belirli dönüşümlere sebep olmuştur.<sup>14</sup>

Sanal dünya, fiziksel açıdan birbirlerinden uzakta olan birden fazla kullanıcının, iş, eğitim veya oyun oynama amacıyla eşzamanlı olarak etkileşim içerisine girebildikleri çevrimiçi bilgisayarlar bağlantıları tarafından oluşturulmuş hayali ortamlardır.<sup>15</sup> Sanal gerçeklik ise bir bireyin bilgisayar veya buna benzer bir cihazla üç boyutlu tasarlanmış sanal

<sup>10</sup> Tirmizî, “İlim”, 2-3.

<sup>11</sup> Tirmizî, “Daavât”, 68; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Faud Abdulbakî (Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1955), “Vasiyyet”, 14.

<sup>12</sup> Hayrettin Karaman, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 2/395.

<sup>13</sup> Yıldırım, “İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı”, 71.

<sup>14</sup> Emrim İmer Ertunga – Mustafa Yıldırım, “Nesnelerin İnterneti ve Ekonomik Yansımalar”, *Lira Dergisi* 86 (2019), 54.

<sup>15</sup> John David N. Dionisio vd., “3D Virtual Worlds and the Metaverse: Current Status and Future Possibilities”, *Electrical Engineering & Computer Science* 6 (2013), 2.

dünyaya giriş yapmasıdır. Kullanıcı sanal dünya serüvenini yaşarken fiziksel dünyasının içerisinde kalmaya devam eder.<sup>16</sup> Literatürde sanal gerçekliğin bir alt kategorisi olarak nitelenen<sup>17</sup> sanal dünya teknolojisinin geçirdiği aşamalar dikkate alındığında 3D teknolojiyle birlikte kullanıcıları temsil eden üç boyutlu avatarlar ile sanal dünya yeni bir şekle bürünmüştür. Avatarlar, sanal dünyaya katılan kullanıcıların üç boyutlu, gerektiğinde kendilerine benzetilebilen,<sup>18</sup> kullanıcıların isteklerine bağlı olarak çeşitli hareketler yapabilme fonksiyonlarına sahip olan sanal dünyadaki temsilcileridir.<sup>19</sup>

Sanal dünya teknolojisinin kullanıcılara sağladığı kazanımların yüzdesel olarak diğer teknolojik araçlara göre belirgin derecede fazla olması, bunu da aşırı etkileşim, daldırma ve kimlik oluşturma özelliklerine bağlı olarak gerçekleştirilmesi kritik özellikleridir.<sup>20</sup> Kullanılan uygulamada yüksek derecede daldırma ve güçlü bir algı oluşturma özelliğiyle ön plana çıkmaktadır.<sup>21</sup> AR<sup>22</sup>, Metaverse'in maddi dünyayı tamamen farklı şekilde görmek için adeta yeni gözler sunduğu bir bölümdür. AR teknolojisi ile birlikte fiziksel dünyanın gelişmiş hali yaşanır. Kullanılan özel bir gözlük sayesinde fiziksel dünyada görülen cisimlerle ilgili detaylı bilgiler anlık olarak kullanıcıya iletilir. Odaklanılan cismin üzerinde bireyin ihtiyacı olan bilgiler gösterilir. VR<sup>23</sup> teknolojisi ile çevredeki olayları yüksek eşikte hisseder. Ortamda varmış hissiyatı veren bu özellikte kişi, fiziki ortamından koparak sanal dünyanın içine girer. Böylelikle hem sanal dünyanın tüm uyaranlarını anlık olarak gözlemler hem de gerekli kazanımlara ulaşmış olur.

<sup>16</sup> Susan Lessick – Michelle Kraft, "Facing reality: the growth of virtual reality and health sciences libraries", *Journal of the Medical Library Association JMLA* (2017), 408.

<sup>17</sup> Dionisio, "3D Virtual Worlds and the Metaverse", 2.

<sup>18</sup> Genellikle kullanıcılar sisteme katılma aşamasında tam karşıdan çekilmiş bir fotoğrafını yüklerler. Uygulama (Metaverse), bu fotoğrafı kullanarak kullanıcıya benzeyen bir insan simülasyonu yaratır. Sanal ortamdaki diğer kullanıcılar da bu sayede birbirlerini avatarlara bakarak tanıyabilirler.

<sup>19</sup> Fikriye Terzioğlu, *3D Sanal Dünyaların Yapı Tasarımı Eğitiminde Kullanılması* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 6.

<sup>20</sup> Barney Delgarno – Mark J. W. Lee, "What are the Learning Affordances of 3-D Virtual Environments?", *British Journal of Educational Technology* 41 (2010).

<sup>21</sup> Delgarno – Lee, "3D Virtual", 15.

<sup>22</sup> AR: Augmented Reality Arttırılmış gerçeklik. Arttırılmış gerçeklik ile size normal dünyada gördüklerinizden daha fazlası sunulur. Gerçekte gördüğünüz eşyalara dair önemli bilgiler kullanılan özel gözlükler sayesinde ekrana anlık yansıtılarak kültürel etkileşimi arttırır.

<sup>23</sup> VR: Sanal gerçeklik. Sanal gerçeklik sizi bulunduğunuz ortamdan tamamen farklı başka bir dijital ortama sürükler.

## 1.2. Metaverse

Sanal dünyanın aktüel konusu olan Metaverse'in birçok tanımı vardır. Metaverse blog sitesinde, her bireyin arttırılmış gerçeklikte etkileşimli içerik oluşturmasına olanak tanıyan demokratikleştirilmiş bir platform<sup>24</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Bir diğer tanım da; arttırılmış sanal ve gerçeklik yardımıyla tüm faaliyetlerin gerçekleştirilebildiği üç boyutlu sanal paylaşımlı bir dünya<sup>25</sup> olarak açıklanmıştır.<sup>26</sup>

Uygulamanın ismi etimolojik açıdan incelendiğinde Yunancada meta (ötesi) ve ingilizcede universe (evren) kelimelerinin birleşmesiyle ortaya çıkan bu terim, ilerievren, evrenötesi anlamlarına gelmektedir.<sup>27</sup> Bu anlamda bakıldığında bilgisayar üzerinde üç boyutlu grafiklere sahip sanal bir dünya olarak nitelenebilir.<sup>28</sup> Arttırılmış gerçeklik (AR)<sup>29</sup> teknolojisiyle birlikte kullanılan Metaverse bu sayede gelişimsel anlamda potansiyeli yüksek bir uygulama olarak görülmektedir. Metaverse kavramını ilk olarak Neal Stephenson, 1992 yılında Snowcrash isimli bilimkurgu romanında kullanmıştır.<sup>30</sup> İsmi geçen kitapta Metaverse terimi üç boyuta sahip sanal gerçeklik evreni anlamına gelmektedir. Arttırılmış gerçeklik ve sanal gerçeklik (AR/VR) uygulamalarının yaygınlaşmasıyla birlikte bu isim tekrar gündeme gelmeye başladı. Bu açıklamalara göre Metaverse, kendine özgü bir ekosisteme sahip, robotik zincir, genişletilmiş gerçeklik, yapay zekâ gibi birçok teknolojiyi barındıran bir

<sup>24</sup> Kathryn MacCallum - David Parsons, "Teacher Perspectives on Mobile Augmented Reality: The Potential of Metaverse for Learning", *18th World Conference on Mobile and Contextual Learning* (2019), 23. <https://medium.com/metaverseapp/tagged/education>.

<sup>25</sup> 1995 yılında Worlds, Inc, tam üç boyutlu grafiklere sahip halka açık ilk sanal dünya olmuştur. Ayrıca kullanıcılarının üç boyutlu sosyalleşmelerini sağlayarak oyun tabanlı olmayan açık uçlu türü yeniden canlandırdı. Böylelikle insan davranışlarının kapsamı ve karmaşıklığını ifade edebilmek için yeni bir platform kurmuş oldu. Bu süreçte 3 boyutlu teknolojinin internetle birlikte paralel şekilde geliştiği görüldü. Neil Stephenson'un 1992 tarihli Snow Crash romanındaki vizyona dayalı şekilde Acriveworlds piyasaya sürüldü. 1996 yılına gelindiğinde ise Onlive Traveler ile kullanıcılarının ses birimlerini işleyerek avatarların dudaklarını hareket ettirebildiği üç boyutlu bir sanal ortam meydana getirildi. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Dionisio, "3D Virtual Worlds and the Metaverse", 3.

<sup>26</sup> Muhammet Damar, "Metaverse ve Eğitim Teknolojisi", *Eğitimde Dijitalleşme ve Yeni Yaklaşımlar*, ed. Tarık Talan (İstanbul: EFEAKADEMİ, 2021), 169.

<sup>27</sup> Haihan Duan vd., "Metaverse for social good: A university campus prototype", In *Proceedings of the 29th ACM International Conference on Multimedia* (2021), 154.

<sup>28</sup> Umut Burcu Tasa, *İçeriği Kullanıcılar Tarafından Oluşturulan 3 Boyutlu Sanal Dünyalarda Sanat Ve Mimari Tasarım: Second Life® Üzerine Bir Vaka Çalışması* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3.

<sup>29</sup> "Arttırılmış gerçeklik, bilgisayar destekli üretilen bilgilerin, görsel, işitsel, dokunsal, kokusal duyularla somatosensör sistem dâhil olarak gerçek dünyanın, arttırılmış algılarla etkileşimli deneyimlenmesidir." Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Alper Raif İpek, *Karma Gerçeklikte Çoklu Mekan Tasarımı* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2019), 32.

<sup>30</sup> Dionisio, "3D Virtual Worlds and the Metaverse", 7.

uygulama olarak Web 3.0'ın ortaya çıkarılmasıyla birlikte internetin geleceği olduğu söylenebilir.<sup>31</sup>

2021 yılının ekim ayında Mark Zuckerberg'in, teknoloji şirketlerinin ismini Meta olarak değiştireceğini açıklamasından sonra Metaverse teknolojisi gündeme oturdu.<sup>32</sup> Zuckerberg ayrıca Metaverse teknolojisine 10 milyar dolar yatırım yapacağını da ilan etmişti.<sup>33</sup> Mark'ın bu açıklamalarıyla insanların ilgisini çeken bu teknoloji yukarıda belirttiğimiz üzere düşünülenin aksine eskiye dayanmaktadır. Kavram her ne kadar ilk defa Snowcrash isimli romanda geçmiş olsa da, sanal dünyaya yönelik düşünceler bu tarihten daha öteye uzanır.<sup>34</sup> Uygulamada, sanal gerçeklik temel alınarak gerçek dünyaya benzetilen ortamlar yaratılır, kullanıcıların hem platform içerisinde hem de gerçek dünyada işitsel, görsel, dokunsal duyularını uyaran bilgisayar grafikleri, yapay zeka ve diğer teknolojik gereçler etkin şekilde kullanılır.<sup>35</sup> Mark Zuckerberg'in, sahip olduğu dijital platformları meta çatısı altında toplama kararı almasında ve bu teknolojiye yönelik yatırım yapmasında bu platformun insanları bir araya toplayarak aynı ortamda olma hissiyatı yaşatması en önemli nedenler arasındadır.<sup>36</sup>

### 1.2.1. Metaverse ve Eğitim

Birey ve toplum, mevcudiyetinin başlangıcından sonuna kadar hep bir öğrenme ve öğretme eylemi içerisinde olmuştur. Eğitime duyulan bu ihtiyacın altında çağa ayak uydurma, diğer medeniyetlerle rekabet edebilme ve en önemlisi de varlığını devam ettirme nedenleri sıralanabilir. Klasik eğitimin getirdiği zorluklar ve eleştiriler dikkate alındığında internet destekli uzaktan eğitime olan ilgi de aynı hızda artmaktadır. Uzaktan eğitimin bu denli önem kazandığı günümüzde Metaverse, önceki teknolojilerin sunamadığı birkaç özelliğe sahip olmasıyla öne çıkmaktadır.

Eğitim gören bireyin sanal gerçeklik teknolojisi ile katıldığı "sanal eğitim odasının" içerisindeymiş gibi hissetmesi öğretim sürecinde dikkati fazlasıyla arttıran bir özelliktir.

<sup>31</sup> Muhammet Damar – Hale Turhan Damar, "Arttırılmış Gerçeklik, Sanal Gerçeklik ve Metaverse: Hemşirelik Disiplini İçin Önemi ve Geleceği", *Sağlık & Bilim* (İstanbul: Efe Akademi Yayınevi, 2021), 213.

<sup>32</sup> Nihal Kocabay Şener, "Facebook Nasıl Meta'laştı?", *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 11 (2021), 174.

<sup>33</sup> Naci Kalkan, "Metaverse Evreninde Sporun Bugünü ve Geleceğine Yönelik Bir Derleme", *Ulusal Spor Bilimleri Dergisi* 5/2 (2021), 164.

<sup>34</sup> Sanal dünyaya ait tarihsel gelişim ve atılan adımları incelemek ve daha ayrıntılı bilgiye ulaşmak için bkz. Kalkan, "Metaverse Evreninde Spor", 165.

<sup>35</sup> Kalkan, "Metaverse Evreninde Spor", 165.

<sup>36</sup> Kuş, "Metaverse'e Yönelik Algılar", 248.



Kullanıcı, 360 VR destekli gözlüklerle Metaverse platformuna özel bir kod ile eğitimin gerçekleştirileceği server'a girer ve bir anda fiziksel dünyadan soyutlanarak sanal dünyanın içerisine dâhil olur. Özel olarak tasarlanmış olan ortamda (sınıf vb.) hem eğitimci hem de diğer öğrencilerle karşılıklı etkileşime girebilir. Arttırılmış gerçeklikle tasarlanan sınıf ortamında eğitimcinin anlattığı herhangi bir şeyi dilediği an sorabilir ve eğitimci sanki gerçekten karşısındaymış gibi sorularına cevap alabilir. Eğitimci, Metaverse'in sunduğu olanaklardan biri olan belge, resim, video veya ses dosyalarını paylaşma özelliğini kullanarak öğrencilerin önünde açılmasını sağlar ve bu verilerden destek alarak hem öğretim zenginleştirilir hem de daha etkin bir anlatım gerçekleştirilmiş olur.

Metaverse'nin eğitim sektörüne getirmesi beklenen yeniliklerden bir diğeri de gerçekleştirilmesi zor, tehlikeli ve maliyeti yüksek deneyleri tüm bu riskleri bir kenara bırakarak yapabilmesidir. Örneğin gerçek dünyada bir kimya öğretmeni yanıcı veya patlayıcı özelliği olan maddelerin bir araya geldiklerinde gösterdikleri tepkimeleri öğrencilere anlatmak istediğinde bu maddeleri temin etme, uygun araç gereçleri satın alma ve uygun deney ortamı sağlama gibi güçlüklerle karşılaşır. Metaverse'de bu maliyet yüklerinin hiçbirine ihtiyaç duyulmaz. Kullanıcıların içerisine girdikleri sanal odalar nasıl tasarlanıyorsa, bu tür deneylerin başlangıç ve sonları, maddeler tek haldeyken oldukları şekiller ile birleştiklerinde çıkan sonuçlar gibi her veri tasarlanabilecektir. Bu sayede tekrarlanması zor veya tehlikeli olan eğitim süreçleri çok basit, hızlı, maliyetsiz bir şekilde istenildiği kadar tekrar edilebilecektir.

### **1.2.2. Metaverse ve Sağlık**

Metaverse'in eğitimde getireceği büyük kolaylıklarla birlikte, alana dair uzmanlıklarını geliştirmek isteyen hekimlere özellikle can kaybı riski taşıyan cerrahi operasyonlar gibi mesleki yeterlilikler dijital eğitimler sayesinde herhangi bir riske girmeksizin verilebilecektir. Üç boyutlu simülasyon olarak tasarlanmış insan vücudu, kasları ve iskeleti üzerinde sayısız tekrar yapma fırsatı bulan sağlık personelleri bu sayede alanlarında yetkinliğe daha rahat ulaşabileceklerdir. Tıbbi eğitimlerin yanı sıra yapılması zorunlu ve riskli olan cerrahi operasyonların öncesinde riski en aza indirme amacıyla ameliyatın planlanması veya simüle bir şekilde ön tekrarı için olanak sağlar.

Metaverse'nin sağlık sektörüne getirebileceği düşünülen bir diğer yenilik de dokunsal anlamda geri dönüt yapan özel elbiseler ve cihazlarla açıklanabilir.<sup>37</sup> Yatırım yapılan bir diğer icat konusu olan bu elbiselerle fiziksel uzaklıklar engel konusu olmaksızın doktorlar hastalarını gereken her anda muayene edebileceklerdir. Arttırılmış gerçeklikle birlikte klinik içerisindeymiş gibi hasta müşahade edilebilecek, hastanın ağrıyan bölgeleri özel elbiseler sayesinde rahatlıkla tespit edilebilecektir. Özellikle hasta naklinin zor olduğu durumlarda ciddi derecede iş yükü kolaylığı sağlayacağı düşünülen bu cihazlarla tıbbi hizmetlerin kalitelerinin artması beklenmektedir.

### 1.2.3. Metaverse ve Ekonomik İlişkiler

Geleceğin teknolojisi olarak görülen Metaverse'in küresel ekonomik düzene sağlayacağı katkıları göz ardı etmek imkânsızdır. Şirketler arası yapılan toplantılar ve görüşmelerde yarattığı düşük maliyet avantajlarından zenginleştirilmiş dijital satış imkânlarına kadar iktisadi anlamda birçok yeniliği hayata aktarması beklenmektedir. Hali hazırda var olan e-ticaret siteleri müşterilerine ürünlerin sadece resim ve videolarını sunabiliyorken, Metaverse sayesinde müşteriler almak istedikleri ürünleri 3D teknolojisiyle kendi üzerlerinde nasıl durduğunu görebileceklerdir. Dijital varlıkların mezat usulü satışı, geliştirilen sanal yapıların satış veya kiralanması, sanal para yatırımları ve oyun oynama yoluyla elde edilen gelirlerin Metaverse'in küresel finans sektörüne katacağı yeni gelir kollarından birkaç tanesidir.<sup>38</sup>

Sanal dünyada satışa konu olan arsa satışı bu uygulamanın getirdiği yeni gelir kollarından biridir. Bahse konu olan sanal araziler gerçek fiziksel dünya ile aynı konumda olmalarının yanında tamamen Metaverse'e ait olan sanal boşluklar da olabilir.<sup>39</sup> Sanal araziler üzerinde istenilen şekillerde tasarım yapılabilir. Müşterilerin sanal arsalarla rağbet etmelerinin birkaç sebebi vardır. Gerçek dünyada kendileri için kutsal olup manevi değeri yüksek olan konumlara sahip olmak ve orada kendi değerlerine uygun tasarımlar yaratmak için gereken bedeli ödemekten kaçınmazlar. Sanal arazi satışlarındaki amaçlardan bir diğeri de şirket ve kamu kuruluşlarının gerçek dünyada bulunan müstemilatlarına denk düşen

<sup>37</sup> Dionisio, "3D Virtual Worlds and the Metaverse", 13.

<sup>38</sup> Mehmet Fiğan, "Üç Boyutlu Bir Dijital Dünyaya Doğru: Metaverse", *Academia.edu* (Erişim 30 Nisan 2022).

<sup>39</sup> Kuş, "Metaverse'e Yönelik Algılar", 252.

konumu Metaverse’te de satın alarak sanal ağ üzerinden toplantılarını buralarda yapmayı planlamalarıdır.

Metaverse üzerinden üretilmesi, satışı ve aktarımının kolaylıkla sağlanabilmesi nedeniyle NFT teknolojilerinin gelecek dönemde talep konusu olabileceğini söylemek mümkün görünmektedir.<sup>40</sup> NFT (Non-Fungible Token), Ethereum alt yapısını kullanarak üretilen bir tür dijital sanat ürünüdür.<sup>41</sup> NFT’ler dijital ortamlarda taşınabilen ses kaydı, resim, belge, grafik vb. olabilmektedir. Bu dijital ürünlerin orijinal ve benzersiz bir kimliğe kavuşmasıyla NFT formatına kavuşur ve sahibinin mülkiyetine girer.<sup>42</sup> Her kullanıcı kendi NFT’sini oluşturabilmektedir. Oluşturulan NFT ürünü, dijital veri transferlerinin aracısız şekilde aktarılabilen ve kriptografik bir kayıt defteri olan blok zincirde<sup>43</sup> onaylanır ve kullanıcının dijital cüzdanına aktarılır. Blok zincirlerin sınırlı kapasitesi olması sebebiyle NFT’ler üzerinde yapılan üretim, satış, alış gibi işlemler onaylatıldıktan sonra gelecekteki yeni bir bloğa aktarılır.<sup>44</sup>

Metaverse uygulamasının, tüm internet içeriklerinin blok zincir teknolojisiyle işlenmesi sonrasında oluşturulan sanal bir dünya olması NFT ve diğer dijital değerlerin burada satılmasını mümkün kılmaktadır.<sup>45</sup> Özellikle NFT gibi dijital ürünlerin satışları konusunda Metaverse çok önemli bir satış platformu olarak öne çıkmaktadır.<sup>46</sup> Dijital sanatların hali hazırda milyon dolarlık satış rakamlarına ulaşmış olması da bu ticari sahanın hukuki desteğe ihtiyacını göstermektedir. Gelecekteki iş fırsatları ve mevcut değerler göz

---

<sup>40</sup> Kuş, “Metaverse’e Yönelik Algılar”, 251.

<sup>41</sup> Qin Wang vd., “Non-Fungible Token (NFT): Overview, Evaluation, Opportunities and Challenges”, *arxiv.org* (Erişim 23 Nisan 2022), 1.

<sup>42</sup> Serdar Südor, “Dijital Sanat Çalışmalarında NFT ve Güvenirlik”, *Uluslararası Disiplinlerarası ve Kültürlerarası Sanat* 7/15 (2022), 179.

<sup>43</sup> “Son dönemde adından çok sık bahsedilen blokzincir teknolojisi, veriler haricinde değer atfedilen varlıkların da transfer edildiği, şifrelenmiş işlem takibi sağlayan dağıtılmış bir veri tabanıdır. Blokzincir, verileri bloklar üzerinde değiştirilemez bir şekilde saklayan, sürekli birbiri ardına eklenen merkeziyetsiz veri tabanıdır. Kriptografik veri kümesi olan “blok” ile bu blokların kendisinden hemen önceki bloklara yine kriptografik imzalar yoluyla bağlanmasını ifade eden “zincir” ifadelerinin birleşimidir. Bitcoin ve diğer kripto paraların altyapısını oluşturan blokzincir, taraflar arasındaki işlemlerin doğrulanabilir, şeffaf ve geri döndürülemez şekilde kaydedildiği açık bir defter teknolojisidir” Bkz. Merve Kadriye Yurdabak, “Nft: Dijital Sanatta Yeni Bir Perspektif ve Getirdiği Fırsatlar Üzerine Bir Derleme”, *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2022), 144.

<sup>44</sup> Qin Wang vd., “Non-Fungible Token”, 7.

<sup>45</sup> Cemil Liv, “İslâm Hukuku Açısından Nft ve Metaverse Ürünlerin Satım Sözleşmesine Konu Olması”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022), 1066.

<sup>46</sup> Kuş, “Metaverse’e Yönelik Algılar”, 252.

önüne alındığında ise ticari anlamda potansiyelli bir alan olmasına karşın NFT teknolojilerinin henüz kuluçka döneminde olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>47</sup>

## 2. İslâm Hukukuna Göre Sanal Dünya ve Metaverse

Tüm dünyayı kuşatan dijitalleşme hareketine insanların kitlesel olarak akın etmesi göz önüne alındığında dini grup ve cemaatlerin de bu alanda aktif olması tabii bir durumdur. Dünya'nın birçok bölgesinde dini cemaatlerin günümüz internet teknolojisi aracılığıyla yaptıkları çalışmalara bakıldığında; Hindu dinine bağlı dindar bireylerin tanrılarına sanal dünya üzerinden adaklarını sunmaları, Kudüs'e gitme fırsatı bulamayan Yahudiler için ağlama duvarında dua etmeleri ve ibadetlerini yerine getirmeleri için çeşitli internet sitelerinin kurulması, Hristiyanların kiliseye internet üzerinden canlı olarak katılmaları yoluyla ayinlerine katılabilmeleri günümüz dini cemaatlerin mevcut sanal platform üzerindeki gelişmelerine örnek olarak gösterilebilir.<sup>48</sup>

Müslümanların, sürekli gelişen ve değişen hayatta ortaya çıkan yeni alışkanlıklara karşı tavırlarının nasıl olması gerektiği tarih boyunca tartışılan bir konu olmuştur.<sup>49</sup> Toplumsal değişimlerin büyük bölümünün ise teknolojik alanda yaşandığı bilinen bir gerçektir.<sup>50</sup> Sosyolojinin dini boyutunda çalışmalar yapan sosyal bilimciler son bir asırdır toplumdaki değişimler ile dindar bireyin bu konudaki tutumu üzerinde araştırmalar yapmaktadırlar. İslâm hukuku temel dinamikleri haricinde toplumsal gelişim ve ortaya çıkan yeniliklere uyumlu bir sisteme sahiptir.<sup>51</sup> Nitekim İslâm hukuk usulünde başvuru hâkim metotlarından ıstışaba göre yasaklılığı ile ilgili rivayet bulunmayan her şey mubah görülür. Kur'an-ı Kerim'de, "Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir."<sup>52</sup>, "Ayrıca O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden bir lütuf olarak emrinize vermiştir."<sup>53</sup>, "Allâh'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini,

<sup>47</sup> Wang, "Non-Fungible Token", 3.

<sup>48</sup> Mustafa Yiğitoğlu, "Religious Virtual Living and Metaverse on the Real World", *Afro Eurasian Studies* 10/1 (2002), 8.

<sup>49</sup> İzzet Er, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2008), 277.

<sup>50</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 221.

<sup>51</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 37, 77.

<sup>52</sup> *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012); el-Bakara 2/29.

<sup>53</sup> el-Câsiye 45/13.

nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz?"<sup>54</sup> âyetleri ile mezkûr prensip temellendirilmektedir. Dolayısıyla zamanın değişmesi ile günlük yaşama dâhil olan yeni teknolojik araçların dini ve ahlaki açıdan mahzurlu bir yapıda olmadığı bilinmesi ile birlikte kullanılmasında dini anlamda herhangi bir problem görülmemektedir. Zira İslâm hukukunda eşyanın kendisi nasslar ile doğrudan necis kapsamında değerlendirilmediği sürece, eşyanın hükmünü kullanım şekilleri ve amaçları belirlemektedir. O halde Müslüman, teknik ilerleme ile hayata giren araçların kontrolünde olmayıp aksine onu kontrol etmelidir. Allâh'ın iyiliği teşvik kötülüğü men etmeye yönelik emirleri<sup>55</sup> incelendiğinde Müslüman şahsiyetin örf edindiği her alışkanlığında topluma faydası doğrultusunda çalışması öğütlenir. Dolayısıyla teknolojik araçların da günlük yaşamda problemlere sebep olmayıp huzur ve mutluluk getirmesi gerekmektedir.<sup>56</sup>

İslâm dininde genel gaye bireyin salâhını koruyarak toplum düzenini devam ettirmek ve böylece dünya hayatını da ahiret hayatını da kazanmaktır.<sup>57</sup> Nitekim Allâh'ın insanlığa gönderdiği mesajlar dikkate alındığında dinde esas olanın yararın sağlanması (celbu'l-mesâlih) ve zararın defedilmesidir (der'u'l-mefâsid).<sup>58</sup> *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* adlı İslâm hukukunun külli kaidelerinde de bu yönde vazedilmiş prensipler yer almaktadır.<sup>59</sup> Klasik kaynaklar incelendiğinde Peygamber (s.a.v.)'in beşerî ilme ve ilmî çalışmalar sonucunda ortaya çıkan ürünleri kullanmaya önem verdiği, insanlara fayda sağlayacak olan eşyalar bir gayrimüslimin elinden çıksa dahi onu kullanmaktan geri durmadığı görülmektedir. Ümmîliği azaltma adına esirlerden faydalanması, eski bir İran yöntemi olan hendek kazma işini savaşta kullanması, Taif'te surları aşmak için mancınık kullanmış olması<sup>60</sup>, gayrimüslim birinin elinden çıkan minberde hutbe okuması onun bu yöndeki tavrını ve Müslümanların izlemesi gereken yolu göstermektedir.<sup>61</sup>

<sup>54</sup> Lokmân 31/20..

<sup>55</sup> Ra'd 13/22; İsrâ 17/7; Kasas 28/84; Fussilet 41/34.

<sup>56</sup> Karaman, *Günnün Meseleleri*, 2/397.

<sup>57</sup> Âl-i İmrân 3/104-114; el-Hac 22/41; Lokmân 31/17; el-Mâide 5/66; el-A'râf 7/142.

<sup>58</sup> M. Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz – Mehmet Erdoğan (İstanbul: İklim Yayınları, 1988), 131.

<sup>59</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l Hukkâm Şerhu Mecelleti 'l-Ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu – Osman Erdem (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.), 1/57.

<sup>60</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîdî, el-Meğâzi, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâr'ul-âlem, 1989) 927.

<sup>61</sup> Yusuf el-Karadâvî, *İslam Fıkhını Yeniden Okumak*, çev. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2012), 288.

Metaverse teknolojisinin beşerî hukukta hangi şekilde değerlendirileceği yanı sıra, bu yeniliklerin İslâm fıkı açısından durumu merak edilmektir. Zira sanal dünyaya küresel çapta bir akımın gerçekleşeceği düşünüldüğünde Müslümanların da sanal teknolojiadaki hareket alanının belirlenmesi gerekmektedir. Dijital teknolojiler insan hayatına kolaylıklar sağladıkları gibi birtakım problemleri de beraberlerinde getirirler. Söz konusu teknolojinin topluma yansıtacağı menfi etkilerinin bir kısmı bu araçların kullanım şekilleri ve insanların tercihleri belirleyecektir. O halde doğrudan dijital dünyaya dair geliştirilen teknolojinin kullanımının helal veya haram olduğunu dile getirmek dini anlamda isabetli bir bakış açısı olmayacaktır. Buna göre Metaverse’te yapılan işlemlerin hem genel hem de özel birtakım kriterler getirilmesi ve buna göre fiki çıkarım yapılması temel bir ihtiyaçtır.

## 2.1.İslâm Hukuku’nda Akitler ve Metaverse

İslâm hukukuna göre irade sahibi bir varlık olarak insanın maddi ve manevi temel hak ve sorumlulukları vardır.<sup>62</sup> Kişinin dokunulmazlığı<sup>63</sup>, mahremiyet gizliliği, kişisel güvenlik, ekonomik güvenlik vb. haklar maddî; din ve fikir hürriyeti gibi haklar ise manevî haklara dâhildir. İslâm’da var olan bu temel haklar, gerçek dünyada var olduğu gibi Metaverse platformunda da aynı şekilde dikkat edilmesi gereken ilkelerdir. İslâm’da kişilere özel mülkiyet hakları tanınmıştır. Şahısların özel fikrî hakları olarak NFT ürünleri, şahsî haklara girmekte ve mülkiyet konusu sayılırken, geleceğin mübadele aracı olarak öngörülen kripto paralar da hükmi olarak gerçek dünyadaki maddî paralar gibi kişisel servet olarak görmek mümkündür. Zira dijital sanatların (NFT) meydana getirilmesinde kullanıcıların belli oranda emek harcamaları veya başkalarından para karşılığında temlik edilirken, kripto paralara sahip olabilmenin yollarından biri de sanal madencilik veya sarf akdi olarak gerçek paralarla takas işlemiyle olabilir. Bu iki dijital ürüne ulaşma vasıtaları emek ve sermayeye dayanması sebebiyle her ne kadar gerçek dünyada karşılığı olmasa da hükmi olarak şahsi servet içerisinde değerlendirilebilir.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Bk: Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 93-95.

<sup>63</sup> Ali Bardakoğlu, “Beraet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 471.

<sup>64</sup> Kripto paraların leh ve aleyhindeki görüşler için bkz. Hasan Doğan, “İslam Hukuku Açısından Kripto Paralar Ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 239-247.

Allâh Teâla Kur'ân-ı Kerim'de, "Allâh alım satımı helal, faizi haram kılmıştır."<sup>65</sup>, "Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle değildir."<sup>66</sup> buyurarak insanların mal ve menfaat merkezli sözleşmeler yapabileceklerini beyan etmiştir. Ayrıca, "Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin."<sup>67</sup> âyeti ile tarafların akitlerine sadık kalmalarını emretmiştir. İhtiyaçların büyük bölümünün internet üzerinden giderildiği günümüzde kişilerin sanal gerçeklik üzerinden yaptıkları sözleşmelere sadık kalmaları dini açıdan bir yükümlülük olmaktadır. Gerçek dünyada alıcı ve satıcının icab ve kabulü ile iki taraf için de bağlayıcılık kazanan akitler Metaverse evreninde de aynı şekilde değerlendirilir.<sup>68</sup>

İslâm borçlar hukukunun önemli meselelerden biri de tarafların akit mahalli hakkında yeterince bilgi sahibi olmalarıdır. Zira üzerinde anlaşılan emtianın bilinmeyen bir özelliği sebebiyle taraflar arasında anlaşmazlık çıkması kaçınılmaz olacaktır.<sup>69</sup> Bu konuda Hz. Peygamber'den gelen rivayette kişinin görmeden satın aldığı malı teslim aldığı anda isterse geri verme isterse de kabul etme hakkına sahip olduğunu ifade etmesi<sup>70</sup> İslâm hukukunda bir malın görülmeden de satın alınabileceğini ortaya koyar iken, satışa konu olan malın vasıflarının alıcı tarafından tam olarak bilinmesinin de önemine işaret eder. Hz. Peygamber'in, "..Bizi aldatan bizden değildir."<sup>71</sup> sözü satışlarla ilgili genel prensibi ortaya koymaktadır. NFT ve diğer dijital pazarlama ürünlerinin Metaverse aracılığıyla satışında da ürünün vasıfları bakımından malum olma şartı aranmaktadır.<sup>72</sup> Satıcı konumunda olan kullanıcıların Metaverse pazarında satmak istedikleri ürünlerin tasarımlarını gerçeğe uygun şekilde inşa etmeleri alışverişlerdeki aldanmaların önüne geçecektir.

İslâm hukukunda bir eşyanın alışveriş akdine konu olabilmesi için dini anlamda mal hükmünde olması gerekir.<sup>73</sup> Kullanılması ve tüketilmesi helal olan ürünlere mütekavvim

<sup>65</sup> el-Bakara 1/275.

<sup>66</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>67</sup> el-Mâide 5/1.

<sup>68</sup> Liv, "İslâm Hukuku Açısından Nft", 1078-1079; Nurten Zeliha Şahin, "Metaverse Arsa Alımlarında Mülkiyet Hakkının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Eskişeni Dergisi* 48 (Mart 2023), 248 vd.

<sup>69</sup> Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/167 vd.

<sup>70</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, nşr. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî (Kahire, ts. Dârü'l-mehâsin), 3/4.

<sup>71</sup> Müslim, "İman", 164.

<sup>72</sup> Liv, "İslâm Hukuku Açısından Nft", 1070.

<sup>73</sup> Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiyu's-sânâi* (Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/140; Şemsu'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dar'u'l-Maarif, 1414/1994), 11/102; Muhammed b. İdris Şafii, *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzi Abdülmuttalib (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/198-200.

mal, tüketilmesi haram olanlara ise gayr-ı mütekavvim mal denilmektedir.<sup>74</sup> Mal hükmünde olması bakımından ikiye ayrılan bu ürünlerden ikinci gruptakilerin satışı, dinen mal sayılmadıkları için geçersizdir.<sup>75</sup> Metaverse’te de gerçekleştirilecek dijital tabanlı alışverişlerde satıma konu olan ürünlerin mal kategorisinde olmaları, alışveriş sözleşmelerinin dinen geçerli olabilmesi için asli şartlardan biridir. E-ticaret faaliyeti kapsamında sipariş vermek ve gerçek dünyada o eşyaya kavuşmak amacıyla şarap, domuz, müstehcen içerikler veya madum<sup>76</sup> olan herhangi bir şey Metaverse kullanıcısı tarafından satın alındığında taraflar arasındaki sözleşme batıl<sup>77</sup> sayılacaktır.<sup>78</sup> Bu tür şeyler bedel olduğunda ise akit fasit olacaktır.<sup>79</sup> Zira satın alınan ürünler gerçekte kullanıcıların eline geçtiğinde kendisinden faydalanabilecekleri bir eşya olmayacak ve yapılan bu akit müşterinin semenine karşılık kıymetsiz bir şey ile satın alındığından kâmil manada bir muâvaza akdi sayılmayacaktır.

Gerçek dünyada maddi karşılığı olmayan NFT gibi dijital içeriklerin satışları da bir diğer fıkhi tartışma konusudur. İnsanların NFT’lere fazlaca rağbet ettikleri ve belli bir ekonomik değere sahip oldukları gerçeği göz önüne alındığında insanların bir şekilde bu ürünlerden fayda elde ettiklerini ve buna göre müntefeun bih mal olduklarını söylemek mümkündür. Dijital içeriğe çevrilmiş olan ürünün dini ve ahlaki değerlerle çatışan bir sembol olması ise hükmü olumsuz yönde etkileyecektir. Benzersiz ve tek olma özelliklerine sahip olması NFT’lerin dinen malum olma vasfını karşıladıklarını gösteren ayrı bir unsurdur. Meydana getirilen NFT ürünü alıcı ve satıcı tarafından güvenilir bir bağlantı yoluyla tüm vasıflarınca bilinmesi ise akit konusunda herhangi bir aldanmanın olamayacağını gösterir.<sup>80</sup>

<sup>74</sup> Ebü'l-Fazl Mevdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî el-Hanefî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîl'il-Muhtâr*, (Kahire, el-Halebî - Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937) 2/3; Kâsânî, *Bedâiyu's-sânâi*, 5/133.

<sup>75</sup> Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmiyehi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 64.

<sup>76</sup> Satıcının elinde bulunmayıp tedarik ihtimali uzak olan ürün.

<sup>77</sup> Fıkıh terminolojisinde aslen ve vasfen hükmü bulunmayan, bir başka deyişle rükün ve şartlarını tamamen veya kısmen bulundurmeyen herhangi bir ibadet veya muamele anlamına gelir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 46.

<sup>78</sup> Dinen necis sayılan şeylerin maddi bir karşılığı olmasa bile NFT formatında benzersiz bir dijital ürünün de alım satımı caiz olmayacaktır. Bkz. Liv, “İslâm Hukuku Açısından Nft”, 1070 vd.

<sup>79</sup> Döndüren, *İktisat İlmiyehi*, 74.

<sup>80</sup> Liv, “İslâm Hukuku Açısından Nft”, 1070-1071.



## 2.2. İslâm Hukukunda Evlilik Akdi ve Metaverse

Evlilik, erkek ile kadının hayat boyu bir arada yaşama gayesi ile tarafların evlenmeye yönelik irade beyanlarının şahitler huzurunda ortaya konmasıyla meydana gelen bir akittir.<sup>81</sup> Kur'ân-ı Kerim'in birçok yerinde evlilik ve aile hayatından bahsedilmiştir.<sup>82</sup> İslâm hukukunda evlilik akdinin rükün ve şartları kesin olarak belirlenmiş, erkeğin ve kadının hak ve sorumlulukları açıklanmıştır. Bireyin geçerli hukuki tasarrufta bulunabileceğini ifade eden ehliyet sahibi olması, tarafların karı koca olmalarını engelleyen bir maninin (evlilik engelini) bulunmaması ve tarafların akdin gerçekleştiği ortamda hazır bulunmaları anlamına gelen meclis birliği evlilik akdinin kuruluş şartlarıdır.<sup>83</sup> Buna göre meclis birliğinin istenilen şekilde yerine getirilmediği bir akdin sıhhatinden bahsedilemez.

İslâm dininin gerçekleştirmek istediği amaçlarla bu amaçlara ulaşmaya vesile olan ve çevresel faktörler ile zamanın şartlarına göre değişiklik arz edecek olan araçların birbirinden ayırt edilmesi önemlidir.<sup>84</sup> Evlilik kurumunun İslâm'ın önemle üzerinde durduğu ve teşvik konusu olduğu göz önüne alındığında hayat şartlarıyla alışkanlıkların farklılaştığı dönemlerde bu gayenin örf haline gelen araçlarla gerçekleştirilmesi de İslâm'ın ruhuna ters düşmeyecektir. İnternetin toplum hayatına girmesiyle birlikte evlilik akdinin de internet üzerinden yapılıp yapılamayacağı meselesi gündeme gelmiştir. Muasır araştırmacıların ortaya koydukları görüşler doğrultusunda internet üzerinden evlenme akdinin kurulması iki şekilde olmaktadır;<sup>85</sup> birincisi e-mail veya mesaj, ikincisi sesli ve görüntülü olmak üzere eş zamanlı görüşme şeklindedir. Birinci şekil fıkıh literatüründeki gaipler arasında mektupla evlenmeye benzerken, ikinci şekil ise hazırlar arasında evlenmeye benzemektedir.<sup>86</sup> Sanal gerçekliğin sunduğu sesli ve görüntülü bağlantı dikkate alındığında burada üzerinde durulacak konu ikinci durum olacaktır.

<sup>81</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîl'il-Muhtâr*, 3/89; Kâsânî, *Bedâyi'u's-sânâi*, 2/229; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 149; Halil İbrahim Acar, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 17; M. Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 51.

<sup>82</sup> er-Rûm 30/21; en-Nahl 16/72; el-A'râf 7/189; en-Nisâ 4/129.

<sup>83</sup> Bk: Acar, *İslam Aile Hukuku*, 39; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 332; Nuri Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 107.

<sup>84</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017) 254.

<sup>85</sup> Acar, *İslam Aile Hukuku*, 60.

<sup>86</sup> İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin(Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 84; Abdelilah b. Mezrû' el-Mezrû', "Akdü'z-zevâc 'abra'l-internet", <https://ebook.univeyes.com/174517>, 6; Acar, *İslam Aile Hukuku*, 60.

Sesli görüşme aracı olarak tarafların telefon üzerinden akit inşa etmelerini inceleyen fakihler, telefonla görüşerek akitleşmenin avantajlarını ve dezavantajlarını sıralamışlardır. Telefonla iletişimin yazışmalarda olduğu gibi zaman kaybı yaşanmadan anlık sağlanabilmesi ve seslerin birbirine net ulaşması sayesinde sağlıklı bir iletişim kurulması öne çıkan olumlu yönleri olarak sıralanır. Ancak seslerin taklit edilme yönüyle karşıdakinin kandırılması ihtimali de eksi yönü olarak ifade edilmektedir. Bu yönleriyle dikkate alındığında karşıdakinin kim olduğundan emin olduğu sürece icab ve kabulün net olarak ikrar edildiği akitler geçerli sayılmış, ses taklitleri yoluyla kandırılma durumları için farklı öneriler getirilmiştir. Ancak varılan nihai sonuca göre kişilerin birbirlerini görmemeleri akdin sıhhatiyle ilgili olmayıp, seslerin birbirlerini duyacak seviyede icab ve kabulün yerine getirilmiş olmasının yeterli olduğu görüşü ağır basmaktadır.<sup>87</sup> İslâm'da akitlerin kuruluş şartlarından biri olan meclis birliğinden kastın tam olarak ne olduğu yönünde mülahazalar yapan alimler, bu ifadeden çıkarılan anlamın iki şahsın "eşzamanlı olarak birliktelik içerisinde olmaları" anlamı taşıdığını ifade ederken, aynı mekanda bulunma zorunluluğunun olmadığını belirtmişlerdir.<sup>88</sup>

Görüntülü ve sesli bağlantının kurulduğu eş zamanlı internet görüşmeleri üzerinden yapılan evliliklerin geçerliliği konusunda menfi görüşler olduğu gibi müsbet yaklaşımlar da bulunmaktadır.<sup>89</sup> İnsanların birbirlerinden uzakta olup internet ortamında kurdukları evlilik akdinin sağlıklı bir netice vermemesini düşünmeleri şüphesiz aile kurumunun kutsal bir yapı arz etmesi ve buna bağlı şekilde herhangi bir şüpheli durumun söz konusu akdin sıhhatini etkilemesinden çekinmeleri sebebiyledir. Diğer taraftan İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277), birbirlerini görmeyen erkek ile kadının bağırarak icab ve kabulde bulunmasıyla kurulan nikâh akdinin sahih olduğu görüşü<sup>90</sup>, dijital iletişim kanalıyla kurulan evlilik akdine kıyas edilebilmesi sebebiyle caiz görenlerin dayandığı bir delildir.<sup>91</sup>

Caiz görenlere göre görüntü ve ses destekli internet iletişimde kurulan bir nikah akdinin rükün ve şartlarının yürürlük kazanması göz önüne alındığında, Metaverse tabanlı

<sup>87</sup> Ali Muhyiddin Karadağı, "Hukmi İcrâi'l-Ukûd bi Âlâti'l-İttisali'l-Hâdise", [https://ebook.univeyes.com/128153\\_490](https://ebook.univeyes.com/128153_490).

<sup>88</sup> Mecelletü Mecmâi'l-Fıkhî'l-İslâmî, Adedû's-Sâdis, "el-Mevdû': Hukmi İcrâi'l-ûkûdi bi'âlâti'l-ittisâli'l-hadîseti" c. 6, s. 593.

<sup>89</sup> Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz, "İnternet Ortamında Nikâh Akdi", 90-93.

<sup>90</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî*, thk. M. Necib el-Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, 1980), 9/214.

<sup>91</sup> Yılmaz, "İnternet Ortamında Nikâh Akdi", 90.

sanal gerçeklik ortamında da geçerli olabileceği mümkün görünmektedir. Nitekim fakihlerin nikâh akdinde şart koştukları ittihâd-ı meclis<sup>92</sup> şartının mahiyeti incelendiğinde Metaverse’de bağlantı kurulacak evlilik akitlerinde de bu gerekliliklerin sabit olacağı anlaşılabacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta avatarların evlenme arzusunda olan kişilerin kendileri veya velilerinin olduğundan emin olunması gerekliliğidir. Bu noktada var olan bir şüphe durumunda akdin bâtil olmasına sebebiyet verir. Zira tarafların belirli olması akdin in’ikad şartlarından. Akdin tarafları ve şahitlerin kullanıcı olarak dâhil oldukları bir Metaverse odasında erkeğin icabta bulunması akabinde kadının kabul etmesi ve şahitlerin de akde şahitlik etmeleri sonucunda fıkıh doktrininde hazır bulunanların akdetmiş oldukları sözleşmelere kıyas ederek geçerli ve şartlarına haiz bir sözleşme olacağı söylenebilir. Muasır İslâm hukukçularının bir kısmının olumlu yaklaştığı elektronik posta (e-posta) yoluyla gerçekleştirilen evlilik akdinde icab ile kabulün zamansal açıdan birkaç dakika aralıklarla taraflara ulaştığı göz önüne alındığında hem görsel hem işitsel yüksek hissiyat duygularının mündemiç olduğu sanal gerçeklik ortamında kurulan nikah akdinin gayet tabii şekilde yürürlük kazanmaya uygun olduğu söylenebilir.<sup>93</sup>

### **2.3. İslâm’da İbadet ve Metaverse**

Genel olarak fıkıh doktrininde ele alınan akit çeşitlerindeki akitleşmeye ait inikad ve sıhhat şartlarının Metaverse uygulamasında yerine getirilmesi mümkün görülmektedir. Buna bağlı olarak hem sosyal hayatta hem de dinin muamelat sahasının tatbikinde birtakım kolaylıklar sağlayacağı söylenebilir. Ancak ibadet kabilinden olan bireysel sorumlulukların Metaverse bağlantılı gerçekleştirilmesi fikhen mümkün değildir. Zira İslâm’da bazı ibadetler birtakım fiziksel hareketlerin yapılmasıyla tamamlanmış sayılır.

Metaverse’in gündeme gelmesiyle paralel olarak hac ibadetinin 360 derecelik VR gözlükler yardımıyla sanal gerçeklik üzerinden yerine getirilmesi söylemleri bu noktada tutarlı bir yorum olmamaktadır. Zira hac ibadeti içerisinde hem bedeni hem maddi zahmetin olduğu bir ritüel olarak tanımlanır.<sup>94</sup> Haccın eda edilmesinde gerekli olan birtakım fikhî yükümlülükler ve ibadetler bulunmaktadır. Mîkât sınırında ihrama girmek, ihram yasaklarına uymak, Kâbe, Arafat ve çevresini ziyaret etmek, vakfe yerlerinde beklemek ve

<sup>92</sup> Döndüren, *Aile İlmihali*, 157.

<sup>93</sup> Mecelletü Mecmâi’l-Fıkhî’l-İslâmî, Adedû’s-Sâdis, “el-Mevdû’: Hukmi İcrai’l-ûkûdi bi’âlâti’l-ittisâli’l-hadîseti” c. 6, s. 596.

<sup>94</sup> Ömer Faruk Harman, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim 15 Mayıs 2022).

kurban kesmek, hac menasikinin belli başlı görevlerindedir.<sup>95</sup> Bâtınî anlamda ise hac mükellefi, mübarek topraklara yönelerek asr-ı saadet döneminin maneviyatını hissetmek ve o toprakların bereketinden faydalanmak için bu ibadeti yerine getirir.<sup>96</sup> Kâbe'ye fiilen ulaşmaksızın uzaktan internet aracılığıyla yapılması düşünülen hac uygulamaları, hem ibadetin vaciplerinin yerine getirilmemesi hem de ibadetin ruhunu yakalayamaması sebebiyle geçersiz olacaktır. Bu sebeple Metaverse, sanal gerçeklik ile dijital ortamda bulunma hissiyatı vermesine karşın hac ibadetini kişi üzerinden dini sorumluluğu düşürecek nitelikte yerine getirmemektedir. Lakin hac ve umre eğitimlerinde kullanılabilir.

## Sonuç

Görüntülü ve sesli görüşmeden ibaret olan klasik web iletişim uygulamalarından farklı olarak sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik hizmetleri sunan ve böylece web tabanlı iletişime hissiyatı da ekleyen Metaverse uygulamasına kısa sürede önemli miktarda yatırımlar yapılmıştır. Metaverse'te bireyler aşırı etkileşim, daldırma ve kimlik oluşturma özellikleriyle karşıdaki kullanıcılarla normalden fazla etkileşime girer. Metaverse'de katılımcıları temsil eden üç boyut özelliğine sahip avatarlar vardır. Kullanıcılar kendi fiziksel özelliklerine göre şekillendirme imkânına sahiptirler. Bilim insanları toplumun bu uygulama sayesinde iş, spor, eğlence ve sağlık gibi birçok alanda faaliyette bulunacaklarını iddia etmektedirler. Makalemizin yayınlandığı bugünlerde Metaverse önemini kaybetmiş gibi görünse de daha gelişmiş bir altyapı ile önümüze çıkabilir.

Kişiler sanal dünyada tasarladıkları alanlarda üç boyutlu ürünlerini oluşturabilecek, böylelikle internet satışını yapabileceklerdir. Diğer taraftan her yaş grubuna hitap edebilecek şekilde eğitimin her kademesi bu uygulama üzerinden verilecektir. Zira sanal gerçeklik özelliğiyle bir arada olma hissiyatı vermesi, öğrencilerin sanki sınıftaymış gibi hissetmesine ve öğrenme durumunu arttırmasına yol açar. Metaverse'in sağlık sektöründe yapması beklenen katkılar sıralanırken özellikle sağlık personeli ve hekim yetiştirme kapsamında verilen riskli eğitimlerin çok daha kolay hızlı ve sınırsız tekrarlar yapabilme imkânı sunacağı düşünülmektedir. Nitekim sanal gerçeklik ile kursiyerler hastaya müdahaleyi bir oyun içerisindeymiş gibi tecrübe edebilecek, hangi hamlenin neye sebep olacağını

<sup>95</sup> Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1991), 516.

<sup>96</sup> Şemsettin Işık, "Haccın Edasında Öne Çıkan Semboller", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 135.

gözlemleyebilecektir. Metaverse'in sağladığı bu imkân ile tıbbî eğitim koşullarında bulunan risk ve maliyetler minimize edilecektir.

İslâm hukukunda kişiler eylemlerinden ve söylediklerinden sorumludurlar. Gerçek dünyada var olan bu kuralın değişmez bir sabit kural olarak Metaverse'te de geçerli olduğu söylenebilir. Manevi gizlilik ve mülkiyet hakkına sahip olan kullanıcıların bu haklarına yönelik haksız müdahale gerçek dünyada yapılmış gibi sayılır. Bu sebeple gerek haksız iktisaplar gerekse sözleşmelerin yerine getirilmemesi, tahrir kapsamında değerlendirilmektedir. Ayrıca satıcıların uygulama vasıtası ile satmak üzere üç boyutlu şekilde tasarladıkları ürünleri gerçek dünyadaki vasıflarına en yakın şekilde arz etmeleri ve bu yöntemle alıcılara sunmaları akdin sıhhat şartlarındandır. Yine satılması istenen ürünün mütekavvim bir mal olması satışın geçerli olmasının bir diğer kuralıdır. Bu noktada şarap, domuz ve madumun satışı, Metaverse uygulamasında olsa da caiz olmaz.

Metaverse bağlantısıyla gerçekleştirilecek evlilikler fıkıh doktrininde tarafların bir arada gerçekleştirdikleri evlilik akitlerine kıyas edilebilir. Fıkıhta geçen evlilik akdi şartlarından biri olarak meclis birliği, evlenecek olan erkek ile kadının akit esnasında bir arada olmalarının gerekli olduğunu ifade eder. Görüntülü ve sesli internet görüşmeler vasıtasıyla yapılan nikah akitlerinin geçerliliği hususunda farklı görüşler bulunmakla beraber genel olarak dijital iletişimde kişilerin meclis birliğini sağlarlar. Metaverse bağlantısıyla kurulacak evlilik akdinde dikkat edilmesi gereken husus kullanıcıları temsil eden avatarların gerçekten akit tarafları tarafından kontrol edildiğinden emin olmaktır. Buna göre daha ileri bir teknoloji olarak Metaverse üzerinden eşzamanlı ve hissiyat duygularının da etkin olduğu iletişim şekli ile kurulacak evliliklerin şahitler huzurunda gerçekleştirilmesi ile yürürlük kazanacağı söylenebilir.

İslâm'da bazı ibadetler bedenî külfet gerektirir. Namaz ibadetinde öncesinde abdest almak ve namazın kıyam, rükû, secde unsurları; oruç ibadetinde kişilerin bedenlen aç ve susuz kalmaları gibi. Diğer taraftan hac ibadetinin ihram, ihram yasakları, vakfe ve tavaf gibi bazı ana şartları bedenlen yapılması gereken menasiktir. Dolayısıyla bu ibadetlerin sanal gerçeklik veya arttırılmış gerçeklik üzerinden yerine getirilebileceği fikri ise isabetsiz bir yorum olacaktır. Nitekim İslâm inancına göre Allâh'ın kullarından yapmalarını istediği bazı ibadetlerde bedenî yorgunluklar onlara bilemeyecekleri faydalar sağlar. Fakat Metaverse'ten dini ritüelleri doğru şekilde yerine getirme amacıyla ibadet eğitimi adı altında

faýdalanılabılır. Örneđin, üç boyutlu teknoloji yardımı ile hac ibadetinin yapılışı hacı adaylarına gösterilebilir. Bu sayede hayatında ilk defa Harem-i Şerife giden hacılar, ibadetlerini usule uygun gerçekleştirirler.

## Kaynakça / References

- Acar, Halil İbrahim. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Armağan, Servet. *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Âşûr, M. Tâhir b. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz – Mehmet Erdoğan. İstanbul: İklim Yayınları, 1988.
- Avcı, Fatma – Akdeniz, Ekrem Cengiz. “Koronavirüs (Covid-19) Salgını ve Uzaktan Eğitim Sürecinde Karşılaşılan Sorunlar Konusunda Öğretmenlerin Değerlendirmeleri”. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi* 3/4 (2021), 117-154.
- Aydın, M. Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Bolger, Ryan K. “Finding Wholes in the Metaverse: Posthuman Mystics as Agents of Evolutionary Contextualization”. *Religions* 12/9 (2021), 1-15. <https://doi.org/10.3390/rel12090768>
- Damar, Muhammet – Turhan Damar, Hale. “Arttırılmış Gerçeklik, Sanal Gerçeklik ve Metaverse: Hemşirelik Disiplini İçin Önemi ve Geleceği”. *Sağlık & Bilim*. 207-226. İstanbul: Efe Akademi Yayınevi, 2021.
- Damar, Muhammet. “Metaverse ve Eğitim Teknolojisi”. *Eğitimde Dijitalleşme ve Yeni Yaklaşımlar*. ed. Tarık Talan. 169-192. İstanbul: Efe Akademi Yayınevi, 2021.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. nşr. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî. 2 Cilt. Kahire, ts. Dârü'l-mehâsin, 1382/1962.
- Delgarno, Barney – Lee, Mark J. W. “What are the learning affordances of 3-D Virtual environments?”. *British Journal of Educational Technology* 41 (2010), 10-32.
- Dionisio, John David N. vd. “3D Virtual Worlds and the Metaverse: Current Status and Future Possibilities”. *Electrical Engineering & Computer Science* 6 (2013), 1-38. <http://dx.doi.org/10.1145/2480741.2480751>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim, Erişim 20 Kasım 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/sure/96-alak-suresi>
- Doğan, Hasan. “İslam Hukuku Açısından Kripto Paralar Ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018),
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1991.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Duan, Haihan. vd. “Metaverse for social good: A university campus prototype”. *In Proceedings of the 29th ACM International Conference on Multimedia* (2021), 1-9. <https://doi.org/10.1145/3474085.3479238>
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1950.
- Efendi, Ali Haydar. *Dürerü'l Hukkâm Şerhu Mecelleti 'l-Ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu – Osman Erdem. 4 Cilt. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.
- Er, İzzet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.

- Ertunga, Emrim İmer – Yıldırım, Mustafa. “Nesnelere İnterneti ve Ekonomik Yansımalar”. *Lira Dergisi* 86 (2019), 53-56.
- Fiğan, Mehmet. “Üç Boyutlu Bir Dijital Dünyaya Doğru: Metaverse”. *Academia.edu*. Erişim 30 Nisan 2022. <https://yenimedya.wordpress.com/2021/11/24/uc-boyutlu-bir-dijital-dunyaya-dogru-metaverse/>
- Harman, Ömer Faruk. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 14/408-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Işık, Şemsettin. “Haccın Edasında Öne Çıkan Semboller”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 131-166.
- İpek, Alper Raif. *Karma Gerçeklikte Çoklu Mekan Tasarımı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2019.
- Kalkan, Naci. “Metaverse Evreninde Sporum Bugünü ve Geleceğine Yönelik Bir Derleme”. *Ulusal Spor Bilimleri Dergisi* 5/2 (2021), 163-174.
- Karadâvî, Yusuf. *İslam Fıkhını Yeniden Okumak*. çev. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2012.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017.
- Karaman, Hayrettin. *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1996.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kahveci, Nuri. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Kâsânî, Ebu Bekir b. Mesut b. Ahmed. *Bedâiü's-sânâi*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbu'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kuş, Oğuz. “Metaverse: ‘Dijital Büyük Patlamada’ Fırsatlar ve Endişelere Yönelik Algılar”. *Intermedia International e-Journal* 8/15 (2021),
- Lessick, Susan – Kraft, Michelle. “Facing reality: the growth of virtual reality and health sciences libraries”. *Journal of the Medical Library Association JMLA* (2017), 407-417. <https://doi.org/10.5195/jmla.2017.329>
- Liv, Cemil. “İslâm Hukuku Açısından Nft ve Metaverse Ürünlerin Satım Sözleşmesine Konu Olması”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022), 1055-1086.
- MacCallum, Kathryn – Persons, David. “Teacher Perspectives on Mobile Augmented Reality: The Potential of Metaverse for Learning”. *18th World Conference on Mobile and Contextual Learning* (2019), 20-28. <https://medium.com/metaverseapp/tagged/education>.
- Mahallî, Ebû Abdullâh Celâlüddîn Muhammed b. Aḥmed – Suyutî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Tefsîrül-Celâleyn*, Kahire: Dâr'ul-Hadis, (Basım yılı yok), 827 sayfa.
- Mâtürîdî, İmam Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 10 Cilt. Beyrut: Dar'ul-Kutub el-ilmiiyye, 1426/2005.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî. *el-İhtiyâr li-Ta'lîl'il-Muhtâr*, 5 Cilt. Kahire, el-Halebî, 1937.
- Mezrû' el-Mezrû', Abdelillah. “Akdü'z-zevâc 'abra'l-internet”. *Ebook*. 3 Aralık 2022. <https://ebook.univeyes.com/174517>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Faud Abdulkakî. 5 Cilt. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.



- Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Mecmû'*. thk. Muhammed el-Mutîfî. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts. 1980.
- Süitor, Serdar. "Dijital Sanat Çalışmalarında NFT ve Güvenirlik". *Uluslararası Disiplinlerarası ve Kültürlerarası Sanat* 7/15 (2022), 179
- Serahsî, Şemsû'l-eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâr'u'l-Maârif, 1414/1994.
- Şâfî, Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Ümm*. thk. Rıf'at Fevzi Abdülmuttalib, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Şahin, Zeliha. "Metaverse Arsa Alımlarında Mülkiyet Hakkının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Eskiyeni Dergisi* 48 (Mart 2023), 239-254.
- Şener, Nihal Kocabay. "Facebook Nasıl Meta'laştı?". *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 11 (2021), 174-179.
- Tasa, Umur Burcu. *İçeriği Kullanıcılar Tarafından Oluşturulan 3 Boyutlu Sanal Dünyalarda Sanat ve Mimari Tasarım: Second Life® Üzerine Bir Vaka Çalışması*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Terzioğlu, Fikriye. *3D Sanal Dünyaların Yapı Tasarımı Eğitiminde Kullanılması*. Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Tirmîzi, Ebû İsa. *el-Câmiu'l-kebîr*. Thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Udeh, Abdülkadir. *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk*. 4 Cilt. Ankara: Rehber Yayıncılık, ts.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *el-Meğâzi*. Thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâr'ul-âlem. 1989.
- Wang, Qin vd. "Non-Fungible Token (NFT): Overview, Evaluation, Opportunities and Challenges", *arxiv.org*. Erişim 23 Nisan 2022. <https://arxiv.org/abs/2105.07447>
- Yıldırım, Ozan. "Yeni Koronavirüs Salgını Dolayısıyla Gündeme Gelen Sosyal İzolasyon ve Gönüllü Karantina Döneminde İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 52 (2020), 71-94.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu". *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 59-103.
- Yiğitoğlu, Mustafa. "Religious Virtual Living and Metaverse on the Real World". *Afro Eurasian Studies* 10/1 (2022), 5-14.
- Yurdabak, Merve Kadriye. "Nft: Dijital Sanatta Yeni Bir Perspektif ve Getirdiği Fırsatlar Üzerine Bir Derleme", *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2022), 143-153.

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi



Şırnak University  
Journal of Divinity Faculty

ISSN: 2146-4901  
e-ISSN: 2667-6575

## YAZAR KATKI ORANI BEYANI (AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

**Makale Bilgisi (Article Information):** Dijitalleşmenin Dini Hükümlere Etkisi: Metaverse Örneği /The Effect of Digitalization on Religious Provisions: The Metaverse Case

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50
Veri Toplanması:	Data Collection	%50	%50
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50

Not(e): Belgenin imzalı nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur.

(The signed original copy of the document is available in the journal process files archive).



## İnternet ve Sosyal Medyada Algı Yönetimi ve Rivayetlerin Yanlış Yorumlanması -Onedio İsimli Web Sitesindeki Bir Haber Örneğinde-

*Perception Management And Misinterpretation Of Rumors On The Internet And Social Media -An Analysis on a News Article on a Website Called Onedio-*

**Osman AYDIN**

ORCID: 0000-0003-0413-1799 | E-Posta: [hititosmanaydin@gmail.com](mailto:hititosmanaydin@gmail.com)

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor. Dr., Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Hadith

Çorum, Türkiye

ROR ID: 01x8m3269

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Aydın, Osman. "İnternet ve Sosyal Medyada Algı Yönetimi ve Rivayetlerin Yanlış Yorumlanması -Onedio İsimli Web Sitesindeki Bir Haber Örneğinde-". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 59-87. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1242086>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	25. 01. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	27. 03. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External ( <i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i> ).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Turnitin / Ithenticate
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i> )
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i> )
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i> )

## Özet

Belli durumlara alıştıırılabilme ya da belli şeyleri kabul etmeleri adına insanlar -geçmişten günümüze değin- manipüle edilebilmiş, algı yönetimine maruz bırakılmış ve toplum mühendisliği çalışmalarının nesnesi olabilmüşlerdir. Siyasî, askerî, ekonomik, eğitim ya da sosyal herhangi bir sahada algı yönetimi; meşhur bir kitap, halk içinde tanınmış biri, gazete haberleri ya da televizyon vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Dinî sahaya bakıldığında da benzer bir durum söz konusudur. Kur'ân ve ilimleri üzerinden ilk dönemlerden bugüne kadar insanlar; bazen ayetler eliyle istenilen yöne kanalize edilmiş, bazen de ayetler üzerindeki sosyal mühendislik tatbikleriyle insanlar yanlış şekilde yönlendirilmişlerdir. Aynı şekilde hadisler üzerinden toplum mühendisliği çabası ve benimsetilmek istenen düşüncenin bir üst makama dayandırılarak ispatlanmaya çalışılması da İslâm'ın ilk dönemlerinden beri mevcut bir durumdur. Algı faaliyetlerinin etki alanına giren tüm bu unsurlar çağımızda farklı bir biçimde yönetilmektedir. Günümüzde karşılıklı iletişim ve etkileşimi sınırsız kılan ve artık kullanım noktasında diğer medya araçlarını neredeyse devre dışı bırakan online ortamlar eliyle algı yönetimi çok farklı bir şekle bürünmüştür. Bu sebeple yeni nesil algı yönetiminin özellikle de hadisler üzerindeki yansımalarını ele almak zorunluluk arz etmektedir. Ancak bu alanda yapılan çalışmaların yeterli olduğunu söylemek zordur. Bu sebeple araştırmanın konusu; hadisler üzerinde gerçekleştirilen yeni nesil algı yönetiminin boyutlarını, "onedio.com" isimli web sitesindeki bir haber üzerinden tahlil etmektir. Çalışmada bu alandaki eksikliğe bir katkı düşüncesiyle güncel algı yönetiminin bir örneği, online yayınların içeriğinin tartışmaya açılması amaçlanmıştır. Ayrıca hadis metinlerine ilişkin tarafsız görünen haberlerle, sözel ve görsel manada tüm usuller kullanılarak oluşturulan algı operasyonlarının boyutlarını somut bir şekilde sunmak hedeflenmiştir. Online ortamların çok geniş bir alanı içine alması sebebiyle Türkiye içerisinde son derece etkin "onedio.com" da yer alan bir haber seçilmiştir. Bu yazıda toplamda on iki rivayet değerlendirmesi mevcutken bunlardan yedi tanesi tetkike açılarak bir tahdide gidilmiştir. Zira seçilen rivayetler doğrudan algı yönetimi unsurları işletilerek manipüle edilen metinlerdir. Geri kalan beş rivayet ise görsel ya da diğer algı unsurlarına gerek kalmaksızın daha uzun ve müstakil çalışmalara konu olabilecek türdendir. Bu sebeple bahse konu rivayetlerin hususî olarak çalışılması hedeflenmektedir. Makalede takip edilen yöntemleri çalışmayı ikiye bölerek izah etmek gerekir. İlk kısımda internet ve sosyal medya kullanım alanını tespit etme adına resmî ve gayr-ı resmî kaynaklar eliyle nicel tarama modellerinden kesitsel veri toplama teknikleri kullanılmıştır. İkinci kısımda ise bu kadar geniş kullanım ağı bulunan internet ortamında hadislerin yanlış sunumu ve rivayetlere ilişkin algı operasyonu, ana problematik alan olarak belirlenmiş; yapılan değerlendirmelere dair gelişen karşıt yaklaşımlar da alt problem sahası seçilmiştir. Bu kısımda, bilginin doğruluğunu tespit adına karşılaştırmalar yapılmış, içerik analizleri gerçekleştirilmiştir. Bu yönüyle makale nitel bir çalışmadır. Araştırmada online ortamların hadisler noktasında kısmen denetimden uzak kalmasının etkisiyle algı yönetiminin en etkin aracı sayıldığı varsayımından yola çıkılmıştır. Neticede rivayetlerin uzman olmayan kimselerin kasdî yorumlama ve manipülasyonlarıyla farklı mecralara çekildiği ve insanların yanlış yönlendirildiği, akademik anlamda rivayetlerin doğru izahlarını gerçekleştirecek online platformların eksik kaldığı bu yönüyle okuyucunun mezkûr algı oluşturucularla baş başa bırakıldığı söylenmelidir. Son tahlilde taraflı hadis değerlendirmeleri üzerinden toplum mühendisliği faaliyetlerinin yanı sıra, hadisleri savunma ve yayma gayesiyle de yanlış hadis yorumlamalarına dair ciddi bir sahanın varlığı ortadadır. Bu konunun da problematik sahaya dâhil edilmesi ve bu bağlamda yeni çalışmalar yapılması gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Algı Yönetimi, Onedio, İnternet, Sosyal Medya.

## **Abstract**

From past to present, people have been manipulated to get used to certain situations or to accept certain things. Perception management in political, military or social sense; It has been realized through a famous book, a well-known person, newspaper reports or television. In the same way, the effort of social engineering through the hadiths and the attempt to prove the idea that is wanted to be adopted by basing it on a higher authority is a situation that has existed since the first periods of Islam. Today, perception management has taken a very different form with the help of online environments, which make mutual communication and interaction unlimited and almost disable other media tools at the point of use. However, it is difficult to say that the studies in this field are sufficient. For this reason, the analysis of the dimensions of the new generation perception management on the hadiths through the news on the website "onedio.com" has been determined as the subject of this study. In this study, it is aimed to open the content of online publications to discussion as an example of current perception management with the idea of contributing to the deficiency in this area. In addition, it is aimed to present the dimensions of perception operations created by using all methods in verbal and visual terms, with news that seems neutral about hadith texts. Due to the fact that online environments create a very wide area, there is a news in "onedio.com", which is extremely active in Turkey, and a total of twelve narration evaluations in the related news, while the subject is limited to seven of them, which provide the most obvious examples. Due to the fact that online environments create a very wide area, the subject is limited with a news in "onedio.com", which is extremely active in Turkey. In the same way, while there are twelve narration evaluations in the related news, the subject is limited to seven of them, which present the most obvious examples. It is necessary to explain the methods followed in the article by dividing the study into two. In the first part, cross-sectional data collection techniques from quantitative survey models were used with the help of official and unofficial sources in order to determine the use of internet and social media. In the second part, the misrepresentation of hadiths and the creation of a perception about the narrations in the internet environment, which has such a wide usage network, were determined as the main problematic area. The sub-problem area was chosen as the positive-negative reactive stance that emerged regarding the evaluations made on the subject. In this section, comparisons were made and content analyses were carried out in order to determine the accuracy of the information. In this respect, the article is a qualitative study. The assumption that perception management is the most effective tool due to the partial lack of control over online environments in terms of hadiths was taken as a starting point in the research. As a result, it should be noted that the narrations are being manipulated and people are being misled by intentional misinterpretations and manipulations by non-experts, and in this aspect, the reader is left alone with these perception creators, as there is a lack of online platforms that can provide accurate explanations of the narrations in academic terms. Ultimately, it is evident that there is a serious field regarding the misinterpretation of hadiths for the purpose of defending and disseminating them, as well as social engineering activities through biased hadith evaluations. Therefore, this issue needs to be included in the problematic field and new studies need to be conducted in this context.

**Keywords:** Hadith, Perception Management, Onedio, Internet, Social Media.

## **Giriş**

İnternet ve sosyal medya ortamı denetlemeden nispeten uzak, erişim ağının da genişliği sebebiyle yeni nesil algı yönetimi ve toplumsal mühendislik faaliyetleri noktasında son derece uygundur. Meseleye İslâmî ilimler ve hadis alt başlığında bakıldığında bunun yansımaları kendisini çok net bir biçimde göstermektedir. Bu sebeple her türlü online platformda yer verilen hadislerin sıhhat durumları ve takipçileri üzerindeki etkilerini incelemek kadar; ilgili web siteleri ve sosyal medya organlarının bu rivayetleri kullanım şekilleri, metinleri belli araçlar kullanarak manipüle çabaları gözler önüne serilmelidir. Rivayetler çeşitli algı yönetimi unsurları kullanılarak farklı yönere çekiliyor, bu şekilde bir kitle yanlı ve yanlış yönlendiriliyorsa bunun niteliği gözler önüne serilmelidir.

Araştırmada internet siteleri içerisinde kendi kategorisinde önde gelen, bunun yanı sıra sosyal medya mecralarında da son derece aktif olması sebebiyle onedio.com'da yer alan bir haber tercih edilmiştir. Yöntemsel açıdan mukayeseli bir metot benimsenmiş, ilgili haberin kaynakları, seçtiği görseller, üslup gibi faktörlerin algı yönetimi çerçevesinde nasıl kullanıldığı ve buna karşılık bahse konu hadislerin geçmişten günümüze ne şekilde anlaşıldığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

İnternet ve sosyal medyanın algı yönetimi noktasındaki etkinliğine dair akademik anlamda birçok çalışma mevcuttur. Mesele, İslâmî ilimler alanında sınırlandırıldığında ise araştırmaların genel olarak "kullanıcı" merkezli kaleme alındığı görülmüştür. Burada kastedilen internet kullanıcıların ilgili haber, bilgi ya da aktarımlardan ne derece etkilendiğinin çalışmaların odak noktası sayılmasıdır.<sup>1</sup> Yani fail kullanıcılar kabul edilmiştir. Bu tarz çalışmalar da son derece gereklidir. Ancak işin odak noktasını kullanıcıdan alarak içerik üreticisine taşıyan, "Kullanıcı nasıl etkilendi?" sorusu yerine "Kullanıcıyı nasıl etkiledi?" sorusuna cevap arayan çalışmalar son derece sınırlıdır. Konu başlığı hadis ilmi ile daraltıldığında da benzer bir durum söz konusudur. Yani daha çok internet ortamında kullanılan hadislerin sıhhat durumları ve insanların bunlardan etkilenmeleri merkezli

---

<sup>1</sup> Büşra Aydın, *Din Eğitiminde Medya Kullanımı* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Esra Ermiş Vural, *Medyadaki Dini İçerikli Yayınların Din Eğitimi Açısından İncelenmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); İsmail Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Elif Bildik, *Dini Bilgi Edinme Sürecinde Sosyal Medya* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2019.

araştırmalar ağırlıktadır.<sup>2</sup> İnternet ve sosyal medyada hadislerin nasıl manipüle edildiğini tetkike açan –ulaşabildiğimiz– sadece iki çalışma vardır. Bunlardan ilki konuya dolaylı biçimde değinen ve meselenin daha çok rakamsal boyutlarını ele alan Hayati Yılmaz'a ait araştırma makalesidir.<sup>3</sup> Diğeri ise Mehmet Ali Çalgan'ın telif ettiği bir bildiri metnidir.<sup>4</sup> Son derece kıymetli bu iki çalışmanın belki de en önemli eksiği algı yönetiminin uygulanış biçimlerine yer verilmemiş olmasıdır. Yani görsel ya da diğerk farklı yollarla hadislerin nasıl çarpıtıldığı, cimbızlama, sansür, sahtecilik, sosyal mühendislik yöntemleri ile ne şekilde algı oluşturulduğu noktasına değinilmemiştir. Problemin varlığına işaret edilip uygulanış biçimi belirtilmemiştir.

## 1. İnternet/Sosyal Medya ve Etki Alanı

İnternetin etki alanını daha iyi kavrayabilme adına kısa vadedeki değişimleri mukayese etmek dahi yeterlidir. “We Are Social”ın 2022 Temmuz ayı tespitlerine göre Dünya’da günde ortalama 6 saat 49 dakika internette vakit geçirilmektedir. Araştırmada sadece son bir yılda % 3,7 artış ile 5,03 milyar kullanıcıya ulaşıldığı belirtilmektedir. Bu da bir sene öncesine kıyaslandığında yaklaşık 180 milyon yeni katılımcı demektir.

Dünya genelindeki bu oran Türkiye’de ise daha da yüksektir. İnsanlar günlerinin ortalama 7 saat 45 dakikasını internette harcamaktadırlar. Geçirilen sürenin %95,2’si akıllı telefonlardır. Cep telefonlarının web trafiğindeki payı itibarıyla Türkiye Dünya’da birinci; haberleri sosyal medya üzerinden takip etme konusunda ise Dünya üzerinde ikinci sıradadır. İnternet ve sosyal medyaya dair genel istatistiklerde ise Türkiye tüm dünyada ilk on beş içerisinde yer almaktadır. Aşağıdaki tablo durumu daha da belirginleştirmektedir.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Nazmi Koç, *Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Sıhhat Değerlendirmesi -Facebook Özelinde-* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Recep Emin Gül, “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 163-182; Recep Emin Gül, “Sosyal Medyada Paylaşılan Dua ve Zikir İçerikli Hadislerin Kaynak Değeri”, *VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık- 28-30 Mayıs 2021* (Ankara, y.y. 2021), 445-464; Recep Emin Gül, “Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi (Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma: Balıkesir Örneği)”, *GİİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı, 10-11 Haziran 2021*, ed. Tevhit Ayengin (Bayburt: Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bildiriler Kitabı, 2021), 228-241.

<sup>3</sup> Hayati Yılmaz, “İçerik, Sunum ve Nitelikleri Bakımından Türkçe İnternet Sayfalarında Hadis”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 63-70.

<sup>4</sup> Mehmet Ali Çalgan, “Sosyal Medyada Hadis Tahrifatının Oluşturduğu Olumsuz Sünnet Algısı”, *GİİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı, 10-11 Haziran 2021*, ed. Tevhit Ayengin (Bayburt: Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bildiriler Kitabı, 2021), 218-227.

<sup>5</sup> Wearesocial, “The Global State of Digital in July 2022, Part One” (Erişim 1 Eylül 2023).

2022 TEMMUZ VERİLERİ	DÜNYA	TÜRKİYE (Reklam Erişim Sıralaması)	TÜRKİYE'NİN SIRALAMASI
Facebook	2 milyar 936 milyon	34 milyon	14
Youtube	2 milyar 476 milyon	57 milyon 700 bin	12
İnstagram	1 milyar 440 milyon	53 milyon 550	4
Twitter	486 milyon	18 milyon	7

Bu veriler; bilgiye ulaşma noktasında insanların yazılı basın ya da geleneksel medya yerine artık internet/sosyal medya kullanımını önceliklediklerini net bir biçimde göstermektedir.

## 2. Yeni Nesil Algı Yönetimi

İnsan iletişim faaliyetini iç ve dış algıları üzerinden gerçekleştirmektedir.<sup>6</sup> Bu bağlamda hedef kitleye tesir edebilmenin yolu; görsel, işitsel, koku, tat ve dokunma şeklinde türleri bulunan algıları kontrol altına almaya bağlıdır. Belli bir şiddet, hız ya da tekrarda sunulan uyarıcılar; göz, kulak ve burun gibi alıcılarla buluştuğunda yaşantı ve öğrenmenin de getirdikleri ile algısal ürün ortaya çıkmaktadır.<sup>7</sup> İşte belli bir sürecin neticesinde ortaya çıkan tepkileri istenilen yöne çevirmeye algı yönetimi denir.<sup>8</sup> Algı yönetimi; bilinçli ve kasıtlı bir işlem olup<sup>9</sup> aynı zamanda imaj yaratma çalışmasıdır.<sup>10</sup> Bu ise kimi zaman doğrunun ortaya çıkarılması kimi zaman da olayların istenilen biçimde anlaşılmasını sağlamayı hedefler.<sup>11</sup>

Algı yönetiminin; psikolojik savaş, çarpıtma/manipülasyon, bilgi üretimi, hile, suçlama, komplo teorileri, karalama, taciz, reklam, sansür, aldatma ve toplumsal(sosyal) mühendislik gibi farklı biçimlerde gerçekleştirildiği söylenmelidir.<sup>12</sup> Bu yönleriyle yalanlama

<sup>6</sup> Mehmet Sezai Türk, "Algı Yönetimi ve İletişim: Algının Ötesinde Bir Gerçeklik Var mı?", *Algı Yönetimi* ed., Bilal Karabulut (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 14.

<sup>7</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan İnsana* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 86.

<sup>8</sup> Yusuf Pustu, "Algı Yönetimi: Kavramsal ve Teorik Bakış Açısı", *Algı Yönetimi*, ed. Bilal Karabulut (İstanbul, Alfa Yayınları, 2017) 322.

<sup>9</sup> Zeynep Özcan, *Sosyal Medya Fenomenlerinin Yeni Nesil Algı Yönetimi Faaliyetleri Üzerine İnceleme: Youtuber Örneği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 20.

<sup>10</sup> Hüseyin Şeyhanlıoğlu, "Siyasi Partiler ve Liderler: Dünyadan ve Türkiye'den Algı ve İmaj Yönetimi Örnekleri", *Algı Yönetimi*, ed. Bilal Karabulut (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 336.

<sup>11</sup> Hasan Tutar, *Simetrik ve Asimetrik İletişim Bağlamında Örgütsel Algılama Yönetimi* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2008), 105

<sup>12</sup> Özcan, *Sosyal Medya Fenomenleri*, 25-26



ve iknadan daha kolaydır. Kademe kademe aktarıldığı için daha efektif ve kuşatıcıdır.<sup>13</sup> Bu sebeple de mümkün merteye mükerrer ve ilgi çekici olması gerekir.<sup>14</sup>

İletişim araçlarının ciddi manada gelişmesiyle birlikte yeni nesil algı yönetimi ortaya çıkmış ve bu bağlamda; çok yönlü, sıradan kişilere de ulaşmayı mümkün kılan, günlük yaşamın her sahasına ulaşabilen, etki alanı ve katılımın sınırsız, iletişimin süreklilik arz ettiği, hedef kitle odaklı bir dönem başlamıştır. Burada internetin çift yönlü bir iletişim sunması son derece etkilidir. Böylece geleneksel medya araçlarından son derece üstün ve etkili bir konumda olduğu açıktır. Ayrıca internet ortamında gerçekleştirilecek faaliyetler; kolay erişilir, resmî denetimden uzak, dünya geneline yayılı, hızlı bilgi akışı sağlar ve ucuz durumdadır. Bu da etkili ve amaca çabuk ulaşılır olmasına imkân tanır. Yeni nesil algı yönetiminde; kapsamlı psiko-sosyolojik analizler gerçekleştirilmekte, birden fazla araç ve teknik aynı anda kullanılabilmekte, gönüllü ve zorunlu katılım birlikte gerçekleşmektedir. Keza yeni nesil algı yönetiminde kesinti yoktur.<sup>15</sup>

Yeni nesil algı yönetiminde kullanılan teknikler de son derece etkilidir. Bu zaviyeden bakıldığında kullanılacak görseller ile videolar düzenlenip montajlanabilir ve bu şekilde bir manipülasyon gerçekleştirilir. Farklı ve yeni bir bağlam kurularak bilgilerde cımbızlama ve çarpıtma yapılabilir. Bilgi manipülasyonu adı verilen; sahte, yalan, hatalı ve çelişkili aktarımlar gerçekleştirilebilir. İtibarsızlaştırma ile bilginin basit ve değersizliği ispatlanmaya çalışılabilir. Bazı istatistiksel veriler kullanılarak algı yönetimi sağlanabilir. Yasal gibi gösterilerek meşrulaştırma çabasına girilebilir. Bunun dışında karşılıklı bir etkileşim sebebiyle yorum, beğeni, etiketleme, sahte başlık ve hesaplar, sosyal linç gibi imkânlardan yararlanılabilir.<sup>16</sup> Algı yönetimi; askerî, siyasî, basın yayın, eğitim, sosyal ve dinî alanların her birinde gerçekleşmektedir.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Oğuzhan Başibüyük, "Algı Yönetimi ve Bilgi Savaşlarında Sosyal Medyanın Rolü", *Algı Yönetimi*, ed. Bilal Karabulut (İstanbul, Alfa Yayınları, 2017), 48-50.

<sup>14</sup> Peter Callamari, Reveron Derek, "China's Use of Perception Management" *International Journal of Intelligence and Counterintelligence* 16/1 (2003), 1, vd.

<sup>15</sup> Levent Eraslan, *Sosyal Medya ve Algı Yönetimi: Sosyal Medya İstihbaratına Giriş* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 108, vd.

<sup>16</sup> Eraslan, *Sosyal Medya ve Algı Yönetimi*, 128-219.

<sup>17</sup> Bu çalışmalardan bir kısmı için bk. Emrah Arğın, *Algı Yönetimi ve Sosyal Medya: 2017 Anayasa Referandumu Üzerinden Bir İnceleme* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Hakan Hügül, *Algı Yönetimi ve Medya: İnegöl Olaylarının Basında Sunuluşunun Algı Yönetimi Kapsamında Analiz Edilmesi* (Ankara: Kara Harp Okulu Savunma Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Tamer Sarı, *Okul Yöneticilerinin Algı Yönetimi, Taktikleri, Örgüt İklimi Ve Öğretmen Motivasyonu Arasındaki İlişkiler* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Gamze Erdoğan, *Kamu Kurumlarında*

### 3. Hadisler Üzerinde Sosyal Mühendislik ve Onedio

Aslında hadisler üzerinden algı oluşturma ve sosyal mühendislik sadece karşıtlık üzerinden düşünülemez. İslam'a hizmet etme düşüncesiyle(!) kimi web sayfaların ve sosyal medya hesaplarının hadisleri olduğundan farklı hüküm, şekil ve tarzlarda sunmaya çalıştıkları da vakıadır. Bu zaviyeden bakıldığında hadisleri savunurken ya da insanlara hadis sevgisi aşlamaya çalışırken bazı dijital medya organlarının hadisin söyleyenini veya kaynağını yanlış verdikleri, rivayetin geçtiği esere değinmedikleri, kullandığı hadisin kaynağını verse dahi sıhhat durumuna işaret etmedikleri görülmüştür. Bu bağlamda bazen mevzu olduğu bilinen rivayetleri sahihmiş gibi sundukları da ortadadır.<sup>18</sup>

Hadise hizmet düşüncesiyle gerçekleştirilen bu işlemlerin ötesinde internet ve sosyal medyada menfi manada hadis algısı inşa eden organlar çok daha fazladır. "[www.onedio.com](http://www.onedio.com)" isimli sitede yer alan bir haber başlığı da buna ciddi örneklerden biridir.

Habere geçilmeden önce bahse konu web sitesinin kısaca tanıtılması etki alanını tespit adına değerlidir. Kendisini "Türkiye'nin İlk ve Tek Sosyal İçerik Platformu" diye tanıtan "onedio" 1 Ağustos 2012 senesinde kurulmuştur. Yine sitenin verdiği bilgilere göre kullanıcılar "profil oluşturup, en beğendikleri içerikleri onedio'ya ekleyebilmektedirler."<sup>19</sup> Türkiye üzerinde bu sitenin kullanım durumuna bakıldığında kendi kategorisinde 14. sırada yer aldığı görülmektedir. Toplam ziyaretçi sayısı Aralık 2022 itibarıyla 44.6 milyondur. Bir önceki aya göre bu sayı yaklaşık 2 milyon artmıştır.<sup>20</sup> Sosyal medya platformlarına bakıldığında Ocak 2023 itibarıyla onedio:

- Instagramda 2.1 milyon takipçi ve 22.000 üzerinde gönderi

- Youtube platformunda 3,74 milyon takipçi 2 milyar 187 milyon üzerinde görüntüleme

-Twitter üzerinde ise 736.000 civarı takipçi 160.000'den fazla gönderi gerçekleştirmiştir. Her alanda ve her konuda paylaşımlarıyla dikkat çeken onedio, dinî haberler de paylaşmaktadır. Araştırmanın konusu habere gelindiğinde ilgili yazının editörü

*Kurumsal Algı Yönetimi: Kamu Yöneticilerinin Görüşlerine Yönelik Bir Araştırma* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>18</sup> Bu konuda detaylı bilgi ve örnekler için bk. Gül, *Sosyal Medyada Hadis Kullanımı*, 170-178.

<sup>19</sup> Onedio, "Hakkımızda", (Erişim 1 Eylül 2023).

<sup>20</sup> Similarweb, "Onedio", (Erişim 1 Eylül 2023).

Taha Enes rumuzlu bir editördür. Kendisinin sitede 100'ün üzerinde sunumu vardır. Ancak doğrudan hadislerle dair tek yazısı araştırma konusu yaptığımız haberidir.<sup>21</sup>

#### 4. Onedio'daki Hadislerle İlgili Haber ve Bu Bağlamda Hadislerde Algı Yönetimi

Onedio ilgili haberin<sup>22</sup> başlığını,

**“Bu Hadisleri Okuyanlar Çok Şaşırarak! Deve Sidiği İçin, Din Değiştireni Öldürün, Gemiye Binmeyin...”**

şeklinde belirlemiş ve öncelikle; “İslam tarihinde hadisler her zaman tartışma konusu olmuştur.” cümlesini seçmiştir. Devam eden satırlarda “herkesin bu hadisleri tartıştığını” ve bahse konu rivayetlerin “ehl-i sünnetin en muteber altı kitabında” geçtiğini ifade etmiştir. Paragrafın sonuna bir de not ekleyen editoryal ekip şu ifadeleri kullanmıştır:

“Burada verilen hadislerin tamamı *Kütüb-i Sitte*'dendir. Yani sahih olarak kabul edilir.”

Onedio ekibinin seçtiği rivayetleri değerlendirmeden önce bu giriş kısmına değinmek gerekir. Zira burada başlıktan son cümleye kadar tam bir sosyal mühendislik dikkat çekmektedir. Konu hakkında net bilgisi bulunmayan okuyuculara *Kütüb-i Sitte*'deki tüm hadislerin bütün İslâm ümmetince sahih kabul edildiği imajı verilmiş ve sanki İslâm âlimleri bu altı eseri hiçbir tetkike tabi tutmamışlar mesajı sunulmuştur. Oysa ki Ebû Dâvud<sup>23</sup> ve Tirmizî<sup>24</sup> belli şartlar dâhilinde eserlerinde zayıf rivayetler kullandıklarını söylemiş ve ilgili yerlerde bu duruma işaret etmişlerdir. Bunun dışında Bûsîrî'nin *Misbâhu'z-zücâce* isimli zevaid çalışması İbn Mace'deki zayıf hadislerin tespiti noktasında son derece önemli bir eserdir. Dolayısıyla gerek eser musannifleri gerekse sonradan gelen âlimler toptan kabulcü ya da reddedici olmamışlardır.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Onedio, “Talha Enes”, (Erişim 1 Eylül 2023).

<sup>22</sup> Onedio, “Bu Hadisleri Okuyanlar Çok Şaşırarak” (Erişim 1 Eylül 2023).

<sup>23</sup> Ebu Davud'un Mekkelilere Yazdığı mektubun Prof. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu tarafından yapılan tercümesi mevcuttur. Bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), 109-113.

<sup>24</sup> Bu örneklerin bir kısmı için bk. Tirmizî “Tahare” 7, 8; “Salat” 26; “Zekat 10”; “Hac” 29; “Talak” 15; “Hudud” 2, “Sıfatu Cehennem” 10.

<sup>25</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ayşe Esra Ağırakça Şahyar. *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti: Metodolojik Anlam ve Yorum* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011).

#### 4.1. Sıhhat Algısı ve Çarpıtma

Haberin başında kullandığı tüm rivayetlerin *Kütüb-i Sitte*'de geçtiğini ve sahih sayıldığını net bir biçimde ifade eden onedio'nun sosyal mühendislik projesi(!) kapsamında zikrettiği hadislerden biri, "*Dünya öküz ve balığın üzerindedir.*" haberidir. İlgili rivayeti verdikten sonra da aşağıdaki görsel kullanılmıştır:



Haberde geçen tüm rivayetlerin sahih olduğunu söylemek, bir taraftan konu hakkında malumatı bulunmayanları doğrudan manipüle etmenin yanında, *Kütüb-i Sitte* eserlerine karşı güven duygusu besleyen insanların da ilgisini çekmeyi hedeflemektedir. Ancak aşağıda görüleceği üzere kullandığı diğer rivayetlerde -bazen yanlış bile olsa- kaynak gösteren onedio ekibi, bu rivayet için herhangi bir kaynak dahi göstermemiştir. Zira söz konusu bu rivayet *Kütüb-i Sitte*'nin hiçbir eserinde yer almamaktadır. Bunun dışında hiçbir hadis kaynağında tercümesi "*Dünya öküz ve balığın üzerindedir*" şeklinde yapılabilecek bir metin yoktur. Onedio ekibi muhtemelen metnin aslına erişmeden son yüzyılda Türkiye coğrafyasında meşhur bazı eserlerde yer alan,

İbn-i Abbas (r.a.) gibi zâtlara isnad edilen sahih bir rivayet var ki, Resul-i Ekrem Aleyhissalâtu Vesselâm'dan sormuşlar: "Dünya ne üstündedir?" Ferman etmiş: "عَلَى الثَّوْرِ وَالْحَوْتِ" bir rivayette bir defa, "عَلَى الثَّوْرِ" demiş, diğer defada "عَلَى الْحَوْتِ" demiştir.

ifadesinden<sup>26</sup> hareketle bu nakli sahih bir hadismişi gibi aktarmıştır. Oysaki bu bilginin geçtiği kaynaklarda eserin müellifi çalışmasında kullandığı hadisleri manen rivayet ettiğini açıkça belirtmiştir.<sup>27</sup> O halde hadis külliyatında, "*Dünya öküz ve balığın üzerindedir*" şeklinde doğrudan bir metin söz konusu değildir. Bu ibareye en yakın nakil İbn Kesîr'in *Tefsîr*'inde geçmektedir. İbare şöyledir:

<sup>26</sup> Said Nursî, *Lemalar* (İstanbul: Sözler Neşriyat, 2003), 14. Lema.

<sup>27</sup> Yazarın kendi ibaresi şöyledir: "Şu risalede çok ehâdis-i şerife nakletmişim. Yanımda kütüb-ü hadisiye bulunmuyor. Yazdığım hadislerin lâfzında yanlışım varsa, ya tashih edilsin, veyahut 'hadis-i bilmânâdır' denilsin." Said Nursî, *Mektubat* (İstanbul: Sözler Neşriyat, 2003), 19. Mektup.

إن على ظهر هذا الحوت صخرة سمكها كغلظ السموات والأرض، وعلى ظهرها ثور له أربعون ألف قرن...

İbn Kesîr bu ibarenin hadis değil, isrâiliyattan bir aktarım olduğu belirtilmiştir.<sup>28</sup> Bununla birlikte metin dizilimi açısından çok farklı; fakat bu konuya bir yönüyle delil olabilecek bazı hadisler de mevcuttur. Bunlardan en bilineni Hâkim en-Neysâbü'rî'nin *Müstedek*'inde geçmektedir. Bu uzunca rivayet başta *Müstedrek* üzerinde *Telhis* kaleme alan Zehebî tarafından münker kabul edilmiş; birçok âlim de hadis kabul kriterleri noktasında bu nakli kayda değer bulmamışlardır.<sup>29</sup>

Bu minvalde kullanılabilir bir diğer rivayet ise dünyanın öküzün üzerinde yer aldığı ve onun hareket etmesiyle Dünya'nın da sallandığını aktaran,

إِنَّ الْأَرْضَ عَلَى صَخْرَةٍ وَالصَّخْرَةُ عَلَى قَرْنِ ثَوْرٍ فَإِذَا حَرَّكَ الثَّوْرُ قَرْنَهُ تَحَرَّكَتِ الصَّخْرَةُ فَتَحَرَّكَتِ الْأَرْضُ

nakildir. Bu rivayet de asılsız ve uydurma kabul edilmiştir.<sup>30</sup>

Onedio'nun ilgili haberinde yer bulan ve bu başlık altında değinilmesi gereken diğer rivayet ise Ebû Dâvud'un *Sünen* isimli eserinde geçen ve haber sahibi tarafından, "*Hac veya umre veya Allah yolunda cihat maksatları dışında gemiye binme. Zira denizin altında ateş, ateşin altında da deniz vardır.*" (Ebu Davud, Cihad 90) şeklinde çevrilen hadistir. Haberde aşağıdaki görsel kullanılmıştır.

<sup>28</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Dâru't-Tîbe, 1999), 8/185; İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'îf* (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1970), 78; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-aḥbâri'l-mevzû'a* (Beyrut: Dâru'l-Emâne, ts.),450; Muhammed b. Muhammed Ebû Şühbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzûât fi kütübi't-tefsîr* (b.y.: Mektebetü's-Sünne, 1431), 305.

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/636; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl* (Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 1430/2009) 1/50; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 8/131. Ebü'l-Mehâsin Şemsüddîn Muhammed et-Trablusî el-Kavukcî, *el-Lü'lü'ü'l-mercû' fî mâ lâ asle lehü ev bi-aslihî mevzû'*, thk: Fevâz Ahmed (Beyrût: y.y, 1415), 52.

<sup>30</sup> "Yeryüzü kayalıkların, kayalıklar da öküzün boynuzu üzerindedir. Öküz boynuzunu oynatacak şekilde hareket ettiğinde kayalıklar hareket eder. Böyle olunca yeryüzü de hareket eder." Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, 450.



Hadisin çevirisini doğru sunduğu görülen onedio ekibi, rivayetin kaynağını ise yanlış vermiştir. Zira bu rivayet Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde geçmekle birlikte 90. babda değil 9. babda yer almaktadır. Ebû Dâvud öncesi bazı kaynaklarda da mevcuttur.<sup>31</sup> Hadisin hükmü ise ulema nezdinde sıhhat bakımından zayıftır. Zira hadisin senedinde kopukluk mevcuttur.<sup>32</sup>

Tüm bunların yanında her iki rivayetin zayıflığı bir kenara bazı izahları da yapılmıştır. Buna göre kimi yorumlamalarda öküz/نور ile balık/حوت görevli meleklerin isimleridir, hayvanlar değildir.<sup>33</sup> İkincisi; bu hayvanlar üzerinden temsil ettikleri iş kolları kastedilmiştir. Zira öküzün tarımı, balığın ise hayvancılık ve suyun önemini vurgulaması muhtemeldir. Arapçada bu tür kullanımlar mevcuttur.<sup>34</sup> Yine rivayette geçen bu aktarımı öküz ve balık burcuna hamledenler de mevcuttur.<sup>35</sup>

Gemiye binilmemesini bildiren diğer hadise gelindiğinde ise gemilerin o dönemde yeteri kadar emniyetli olmama ihtimali ifade edilmiştir. Bu hadisin başkaca tariklerinde,

مَنْ رَكِبَ الْبَحْرَ حِينَ يَرْتَجَّ فَلَا ذِمَّةَ لَهُ

"Her kim dalgalı olduğu sırada gemiye binerse onun garantisizdir."<sup>36</sup> ayrıntısı mevcuttur.

Onedio ilgili rivayetlerin sıhhat açısından durumlarına değinmemiştir. rçeği gizlemiş, (yalanlarını vs.) meşrulaştırmaya çalışmış, rivayet metinlerinin makul izahları

<sup>31</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Musannef* (Lübnan: Dâru't-Tâc, 1989), 4/213; Ebû Osmân Saîd b. Mansûr, *Sünen* (Hind: Dâru's-Selefiyye, 1982), 2/186.

<sup>32</sup> İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Tezkiretü'l-mevzû'ât* (Riyad: Dâru's-Samî'î,1994), 396; Nâsirüddin el-Elbânî, *Da'ifu Ebî Dâvud* (Kuveyt: Müessesetü Ğurâs, 1423), 2/299.

<sup>33</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Habâ'ik fi Ahbâri'l-Melâik*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 113-114.

<sup>34</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Garîbu'l-hadîs* (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1397), 2/290.

<sup>35</sup> Bu görüş Kâtip Çelebi'ye izafe edilir. "Bekir Karlığa, Cihâna Tutulan Ayna ya da Kâtip Çelebi'nin Kâinat Tasarımı", *Doğumunun 400. Yıl Dönümünde Kâtip Çelebi* (Ankara 2009), 74 (57-86).

<sup>36</sup> Ebü'l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî, *Tahrîcu ehâdisu İhyâi ulûmi'd-dîn* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1987), 2/1046.

yapılabilecekken bunları ifade etmeyerek meseleyi çarpıtmıştır. Burada paylaşılan görsele de değinmek gerekir. Zira fotoğraftan hareketle Hz. Peygamber devrinde gemiler sanki bu şekilde muhkem ve mükemmelmış izlenimi uyandırılmış; okuyucular dolaylı biçimde manipüle etmiştir. Son tahlilde zihinlerde bilime uzak ve teknolojiye karşı bir peygamber tasavvuru çizilmeye çalışarak ciddi bir algı yönetimi gerçekleştirmiştir.

#### 4.2. Metni Bağlamından Koparma ve Cımbızlama

Onedio şaşırmanızı umduğu hadislerden biri olarak şu rivayeti verir:

*“Sıcaklığın şiddeti, cehennem nefes almasından ileri gelir.”*

Hadisin kaynaklarını da Buharî, “Mevâkît” 9; Müslim, “Mesâcid” 185, 186, 187 diye zikreder. Bu şekilde aktarımda bulunduktan sonra aşağıdaki görseli paylaşır.



Böylesi bir görselin, hadisin mefhumu ve bağlamı ile bir irtibatının olmadığı söylenmelidir. Zira mezkûr rivayet eksik aktarılmıştır. Rivayetin baş kısmında yer alan bazı ayrıntılar metinden çıkarıldığında geriye kalan “sıcaklığın şiddeti” farklı bir anlam yüklenecek şekilde görselle desteklenmiştir. Oysaki bu rivayette, kadınlarla alakalı hiçbir durumdan bahsedilmemektedir. Aksine öğle namazının havanın çok sıcak olduğu günlerde serinliğe bırakılması anlatılmaktadır. Hadisin birbirine benzer birçok nakli mevcuttur. Bunlardan biri şu şekildedir:

*“إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا بِالصَّلَاةِ. فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ قَبِيحِ جَهَنَّمَ.”*

*“Sıcak arttığı zaman; (öğle) namazımı serinliğe erteleyin. Çünkü sıcağın şiddeti, cehennem fokurdamasındandır.”*

Görüldüğü üzere hadiste kastedilen çok açık iken, onedio öncelikle hadisin anlamını açığa çıkaran ilk kısmını keserek meseleyi bağlamından koparmış, ardından zikrettiği kısmı da tamamen farklı bir manaya sokmuştur. Aslında ilgili görseli kullanmasa okuyucuların



aklına muhtemelen gerçek anlamıyla güneş sıcaklığı gelecektir. Hadisin baş kısmı olmadığı için anlamlandıramasa dahi en azından yanlış bir mana yüklemeyecektir. Ancak hadisin altına bu görsel eklenerek kasıtlı bir şekilde rivayetin bölündüğü ve zihinlerin yanlış yöne kanalize edildiği anlaşılmaktadır. İlk iki rivayet ile birlikte düşünüldüğünde; bilim, teknoloji ve kadın düşmanı bir peygamber portresi sunmak hedeflenmiştir. Kaynak olarak bakıldığında ise “Müslim Mesâcid 187” şeklinde verilen yerde ilgili rivayet yoktur. Bu hadis; “Mesâcid” bölümü’nün 180-186 arasındadır. Haber editörünün -diğer örneklerde daha net görüleceği üzere- aslî kaynaklara bakmadığı izlenimi uyanmaktadır.

### 4.3. Görsel Unsurlar-Tahrif ile Algı Yönetimi

Onedio’nun ilgili haberinde kullandığı rivayet, kertenkelelerin öldürülmesine dairdir.

Site hadisi şu şekilde verir:

“Her kim kertenkeleyi ilk vuruşta öldürürse ona şu ve şu kadar sevap vardır. Ve her kim onu ikinci vuruşta öldürürse, birinciden az olmamak üzere ona şu ve şu kadar sevap vardır ve her kim onu üçüncü vuruşta öldürürse, ona da ikinciden az olmamak üzere şu ve şu kadar sevap vardır.”

Rivayeti takiben şu görsel kullanılmıştır:



Bu rivayet özelinde haberin editörünün meseleyi kaynağa dayalı izahların ötesinde; kusurlu bilgiler ve yanlış çeviriler üzerinden ele aldığını söylemek hata olmaz. Şöyle ki kendisinin, “*Ve her kim onu ikinci vuruşta öldürürse, birinciden az olmamak üzere ona şu ve şu kadar sevap vardır.*” şeklinde tercüme ederek verdiği kısmın orijinali,

وَمَنْ قَتَلَهَا فِي الضَّرْبَةِ الثَّانِيَةِ فَلَهُ كَذَا وَكَذَا حَسَنَةً أَذْنَى مِنَ الْأَوَّلِ<sup>37</sup>

şeklindedir. Anlam, “*Kim de onu ikinci vuruşta öldürürse ona birinciden aşağı olmak üzere şu ve şu kadar sevap vardır*” diye tercüme edilmelidir. Onedio ekibi burada anlamı tam olarak ters vermiştir. Bu ayrıntı ise doğru manayı yakalama adına çok önemlidir.

<sup>37</sup> Ebu Davud, “Edeb” 176. Benzer bir versiyon için bk. Müslim, “Selam” 148.



Metinde böylesi bir tahrifata girişen editör kullandığı görselle de okuyucuyu doğrudan yönlendirme çabasına girişmiştir. Görseldeki kertenkele, “Oscar Çöllerde” isimli bir çizgi film karakteridir. Bu tür; gecko tarzı, çıkardığı ilginç ve hoş seslerle bilinen en zararsız kertenkele türlerinden biridir.<sup>38</sup> Buradan anlaşılacağı üzere mezkûr rivayetten hareketle onedio, zararsız bir hayvanın sebepsiz yere öldürülebileceğine dair rivayetlerde malumatın olduğu izlenimi vermektedir. Bu ise okuyucuların akıllarında farklı bir peygamber ve hadis algısı oluşturabilecek bir tutumdur. Oysaki gerek rivayetin metninden gerekse metin üzerinden yapılacak yorumlamalar ışığında selef ulemâ eliyle ve modern çalışmalarda değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>39</sup>

Öncelikle hadiste bahsi geçen hayvan küçüğüne, (وزغة); büyüğüne, (سامة أبرص) denilen zehirli/zararlı bir kertenkele türüdür.<sup>40</sup> İkincisi; Hz. Peygamber’in bazı hayvanların öldürülmesine dair yönlendirmelerinde temel prensibin insana zarar verme ihtimali olduğu görülür. Bu ihtimal bulunmadığı durumlarda onlar dahi öldürülemez.<sup>41</sup> Öldürmenin ötesinde sebepsiz yere bir kuşun yuvasının dahi bozulmaması gerekir.<sup>42</sup> Bir kediyi ölüme terk eden kişi cezalandırılmayı hak eder.<sup>43</sup> Dolayısıyla konuya ilişkin bütüncül bir bakış gerçekleştirildiğinde zehirli kertenkelelerin zarar verme durumundan öldürülebileceği anlaşılmaktadır. Örneğin uyumakta olan bir bebeği ısırarak üzere bekleyen bir kertenkeleyi başka bir yol kalmadığında öldürmek buna örnek verilebilir. Zira bir canı kurtarmak bütün bir insanlığı kurtarmak gibidir.<sup>44</sup> Yani hadiste geçen emir sigası doğrudan bir emir değil ruhsatı ifade eder. Çünkü Arap dilinde emir; ruhsat, nedb, ibaha, gözdağı, meydan okuma gibi birçok anlamlara gelebilir.<sup>45</sup> Basit bir örnek verilecek olursa “صَلُّوا فِي رَحَالِكُمْ” yani

<sup>38</sup> Bu kertenkele türü için bk. Muhammad Sharif Khan, “Geckos Geckos Geckos”. (Erişim 1 Eylül 2023).

<sup>39</sup> Hüseyin Akyüz, “Kertenkelenin Öldürülmesi ile İlgili Hadislerin Tahlil ve Tenkidi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 173-214; Veysel Özdemir, “Acelecî Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar” *Academic Knowledge* 2/1 (2019), 1-15; Yavuz Köktaş, *Modern Zamanlarda Hadisi Savunmak* (İstanbul: Ensar, 2017), 349-350.

<sup>40</sup> Ebû't-Tâhir Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 613.

<sup>41</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta* (Mısır: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, t.s.), “Hac” 792.

<sup>42</sup> Ebû Dâvud, “Cihad” 122. Konuya dair detaylı bilgi için bk. Murat Sarıçık, “Kültürümüzde Kuş Yuvasına ve Yavrusuna Dokunmama Konusunda Birkaç Örnek”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2001), 17-34.

<sup>43</sup> Buhari, “Edeb” 18, 27; Müslim, “Fezail” 65.

<sup>44</sup> Mâide 5/120.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 167-183; Râfi' b. Tâhâ el-'Ânî, *el-Emru 'inde'l-usûliyyîn* (Dımaşk: Daru'l-Mahabbe, 2006); Ayrıntılı bilgi için bk. Zülfikar Durmuş, “Kur'an-ı Kerim'de İbaha İfade Eden Emir Siygalarının Çeviri Problemi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 1-21.

“*Namazı bineklerinizde/evlerinizde kılın*” hadisi<sup>46</sup> emir kipiyle gelmiştir. Buradan hareketle güzel havada ve tehlikeden emin ortamda bile binek üzerinde namaz kılmanın zorunlu sayılması sonucu çıkarılamaz. Benzer bir durum kertenkelenin öldürülmesine dair bu rivayette de bulunmaktadır. Son tahlilde bu zehirli kertenkele türü ancak insana zarar verme ihtimalinde öldürülebilir.

Hadiste bir, iki ve üç sefer deneyerek öldürmenin de sevap olduğu noktasındaki ifade ise doğru değerlendirme yapılmadığında yanlış anlaşılmaya çok müsaittir. Onedio yukarıda ifade edildiği üzere ilgili kısmı “*Ve her kim onu ikinci vuruşta öldürürse, birinciden az olmamak üzere ona şu ve şu kadar sevap vardır.*” şeklinde tercüme etmiştir. Oysaki asıl anlam “*az olmak üzere*” şeklindedir. Doğru tercüme yapılmadığında doğru sonuca da ulaşamaz. Burada kastedilen husus hayvanın saldırması ihtimalinde mümkün olan en kısa sürede ve imkân dâhilindeyse ilk seferde öldürülmesidir. Yani hayvana eziyet çektirilmemesi, yakalayıp işkence edilmemesidir. Eğer ilkinde başarısız oldu ve hayvan da saldırmaya meylettiyse ikinci ve üçüncü seferde -yani en kısa sürede- öldürülmelidir.<sup>47</sup> İlk seferde öldürmenin hayvana işkence çektirmeme adına en kısa yol olması sebebiyle en faziletli diye nitelenmesi, ikinci ve üçüncünün ise daha az faziletli sayılması bu yüzdendir. Ancak onedio'nun verdiği çeviri metni üzerinden bakıldığında akıllara, kertenkeleyi öldürmenin her halükarda gerekli ve sevap bir iş olduğu ihtimali gelebilecektir.

#### 4.4. Çarpıtma ve Aşırma

Onedionun, gerçekleştirmek istediği algı operasyonu çerçevesinde okuyucuya sunduğu bir diğer rivayet ise Allah'ın baldırını açması rivayetidir. Haber editörü hadisi:

“*Allah ahirette Peygamberlere kimliğini kanıtlamak için bacağını açıp baldırını gösterir.*” Müslim, İman 302; Buhari, 97/24,10/29; Hanbel, III/1

şeklinde tercüme edip kaynağını belirtmiş ve altında da şöyle bir görsel paylaşmıştır:

<sup>46</sup> İbn Mâce, “İkâmetü's-salât” 35.

<sup>47</sup> Ebû Osman 'Amr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk: Abdusselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî, 1385/1965), 290.



Bu rivayet akademik anlamda daha önce çalışılmıştır.<sup>48</sup> Rivayetin farklı metinleri bulunmakla birlikte en çok bilinen metnin çevirisi:

*“(Kıyamet vakti) Rabbimiz kendi baldırından açar. Hemen O’na tüm erkek ve kadın müimin secde eder. Yalnız dünyada gösteriş ve insanlara duyurmak için secde edenler (secdesiz) kalır. Aslında bunlar da secde etmeye giderler, fakat onun sırtı tek bir tabakaya döner”* şeklindedir.<sup>49</sup>

*“Rabbimiz kendi baldırından açar/ساقه عن ساقه”* tabirinin bir başka türevi Kur’ân-ı Kerim’de de yer almaktadır. Kalem Sûresi’nin 42. ayeti şu şekildedir:

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ

*“O baldırın açıldığı gün gelip de secdeye çağrıldıklarında bunu yapamazlar.”*

Onedio rivayetin geçtiği kaynakları verirken “Buhari, 97/24,10/29; Hanbel, III/1” gibi hadis gösteriminde kullanılmayan tarzda bir atıf yapmış ve kullandığı hadislere kendisinin ulaşmadığı, onları başka yerlerden temin ettiği izlenimi uyandırmıştır. Zira aynı hadisin yine bir başka internet sayfasında onedio’dan yaklaşık 4 sene önce değerlendirildiği ve birebir aynı kaynaklandırmanın ve hadis tercümesinin yapıldığı görülmektedir.<sup>50</sup> Onedio’nun benzer bir kullanımın Kur’ân-ı Kerim’de de olduğunu dile getirmesi, rivayetin kaynaklarını ilmî usule uygun bir biçimde vermesi, kullandığı görsel üzerinden rivayette bir anlaşmazlık bulunduğu izlenimi oluşturmaması yine sitenin bu haberde zımnen ifade ettiği tarafsızlık prensibine daha uygun olabilirdi.

<sup>48</sup> Vedat Bostan, “Bir Hadisin Rivayeti Üzerine Bir İnceleme (Rabbimiz Baldırını Açar, Her Mü’min Erkek ve Her Mü’min Kadın Ona Secde Eder)”, Prof. Dr. Fuat Sezgin’in Aziz Hatırasına II. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Gelenek ve Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı, (2019), 486, vd.

<sup>49</sup> Buhârî, “Tefsîru Sure-i Kalem” 2; Müslim, “Fiten” 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/166. Rivayetin tüm tarikleri için bk. Bostan, *Bir Hadisin Rivayeti*, 488-494.

<sup>50</sup> <https://sorularlailamiyet.com/mutesabih-hadisler-hakkinda-bilgi-verir-misiniz-bacagini-acip-baldirini-gosterir-ressamlar-bulut>

Haber editörü, bu dış unsurlar yanında her dilde olduğu gibi Arapçada da bulunan mecaz, kinaye istiare gibi dil sanatlarını göz ardı etmektedir. Zira gerek mezkûr ayet-i kerimeye gerekse konuya ilişkin hadislere bakıldığında burada bir mecazın varlığı ilk dönem hadis şerhlerinde ve tefsirlerde dile getirilmiştir. Buna göre baldırın açılması; sıkıntı ve şiddet anında gözükken Allah'ın kudreti, işlerin zorlaşması, gerçeğin ortaya çıkması, yaratıcı ile yaratılan arasındaki perdelerin kalkması, ilâhî nurun tecellisi, Allah'ın müminlere rahmetini, kafirlere de azabını göstermesi<sup>51</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

#### 4.5. Hadisleri İtibarsızlaştırma

Onedio araştırmaya konu edilen haberinin ana başlığını **“Deve idrarı için”** şeklinde oluşturmuştur. Bu nakil, Uranîler hadisi diye meşhur olmuştur ve özellikle de son dönemlerde daha fazla tartışılmakta olan bir meseledir. Sitenin ilgili rivayetin tercümesini şu şekilde yaptığı görülmektedir:

**“Ureyne ve Ukeyle kabilelerinden bir grup Medine'ye gelerek Müslüman oldular. Medine'nin havası onlara dokununca Peygamber onlara deve idrarını içmelerini öğütledi.”**  
Rivayeti takiben şu görsel kullanılmıştır.



Bu hadisin kaynağı **“Buhari Tıp 5/1, Hanbel, 3/107,163”** şeklinde zikredilmiştir. Bu kaynak gösterimi izah gerektirmektedir. Zira tıpkı yukarıda olduğu gibi onedio hadisin çevirisini ve kaynak gösterimini yine bir başka siteden almıştır. Onedio'nun haberinden

<sup>51</sup> Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lâmu'l-hadîs* (Suud: Câmîatü 'Ümmü'l-Kurâ, 1988), 3/1930-1934; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1981), 18/163-164; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 8/664-665; Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 19/257-258.

yaklaşık 3 sene önce bir sitede yer alan haberi doğrudan kullanmıştır.<sup>52</sup> İşin ilginç tarafı bu alıntılama da birçok açık hatanın bulunmasıdır.

Birincisi; kabilelerden birinin adı “Ukeyle” değil “Ukl”dür.

İkincisi; “Ukl ve Ureyne” olduğu net değildir. Rivayetlerin bir kısmında sadece “Ukl” bir kısmında ise “Ukl veya Ureyne”dir.

Üçüncüsü; bu gelenlerin Müslümanlığı seçtiğine dair bilgi hadise ait tariklerin çoğunda mevcut değildir.<sup>53</sup> Bu bağlamda hadisi onedio’ dan önce gündeme alan internet sitesi konuya dair bilgileri yanlış ya da eksik vermiş, onedio da herhangi bir araştırma yapma ihtiyacı hissetmediğinden olduğu gibi hatayı devam ettirmiştir. Bu bir yönüyle anlaşılabilir. Zira hadisin bu yanlış çevirisi onedio’nun zaten işine gelmektedir. Ancak bu rivayeti haberleştiren ilk site ilgili rivayetin devamında mevcut olan:

“Adamlar develeri dağıttılar ve çobanı da öldürdüler. Peygamber onları yakalattı, ellerini ve ayaklarını kesti, gözlerini oydu, çölde susuz ölüme terk etti. Biz onlara su vermek isteyince, Peygamber bizi engelledi.”

şeklindeki kısmını tam haliyle vermeye çalışmıştır. İşte burada onedio ciddi bir algı operasyonu gerçekleştirerek hadisin bu kısmını kesmiştir. Zira burada bahse konu kabile mensuplarının bir Müslümanı öldürmelerinden ötürü kendilerinin de öldürüldüğü bilgisi yer almaktadır. Dolayısıyla -velev ki Müslüman iseler bile- başka bir Müslümanı haksız yere öldürmüşler ve irtidât etmişlerdir.<sup>54</sup>

Burada çok yönlü algı bir yönetimi vardır. Bunlardan ilki onedio Hz. Peygamber’in sözel olarak deve idrarını içmeyi tavsiye ettiği tarikler son derece azken bunu Buharî ile irtibatlandırarak mefhumu saptırmıştır. Akıllara gelebilecek şu itiraz da burada cevaplanmalıdır: “Hz. Peygamber ister sahabenin bildirmesiyle fiili olarak, isterse sözel bir biçimde ifade etsin. Bu ikisi arasında fark yoktur.” Şurası bilinmelidir ki bir kişiye ait sözel ifadeler dilde ve usulde fiillerden önce gelir.<sup>55</sup> Yani bir sahabenin Hz. Peygamber ile ilgili bir anlatımı Hz. Peygamber’in kendi sözüyle eşdeğer tutulamaz. Onedio bunu gizlemek için

<sup>52</sup> <https://sorularlailamiyet.com/bir-hadisde-hastalik-icin-deve-sidiginin-icilmesi-tavsiye-edilmekte-ve-cobanlari-oldurenlerin-0>

<sup>53</sup> Onların imanına dair bilgi, Buharî’nin mütâbeât tarzı rivayetlerinden birinde tabiûndan Ebû Kılâbe’ye nispet edilmiştir. Aynı hadis Ebû Dâvud’da geçmesine rağmen Müslüman olduklarına dair bilgi orada yoktur. Dolayısıyla bu bilgide hatanın varlığı ihtimaline değinilmiştir. Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî* (Mısır: Matbaatü’l-Kübrâ, 1323), 1/300-301.

<sup>54</sup> Buhârî, “Muhâribîn” 15.

<sup>55</sup> Ebu’l-Vefâ, Ali b. Ukayl, *el-Vâdih fi usûli’l-fıkh* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 4/166.

sözün failini saptırmıştır. İkinci olarak da Buhârî’de geçen hadisin bazı versiyonlarında sadece ilgili kişilere Hz. Peygamber’in “müsaade ettiği” belirtilirken,<sup>56</sup> sanki tüm Müslümanlara bunu emrettiği iması oluşturulmuştur. Rivayetin son kısmını zikretmeyerek, kabile mensuplarının bu yöntemi kullandıktan sonra rahatladıklarını, buna rağmen çobanı öldürdüklerini gizleyerek tam bir sosyal mühendislik örneği sergilemişlerdir. Hadisin metni üzerinden kurguladıkları bu senaryoyu tam da destekleyecek şekilde yukarıda verilen resmi koyup Hz. Peygamber’in bunu görseldeki gibi kullanmayı tavsiye ettiği imajı çizilmiştir. Böylece onedio olayı iyice tiksindirici hale getirerek okuyucuyu doğrudan yönlendirmeye çalışmıştır.

Öncelikle konuya dair hadisin tam hali şu şekildedir.

“Ukl veya Ureyne kabilesinden bir grup Medine’ye vardılar. Medine’nin havası onlara ağır geldiğinden rahatsızlandılar ve burada kalmak istemediler. Allah Resûlü (s.a.v.) rahatsızlıklarının geçmesi adına develerin idrarlarından ve sütlerinden içmelerini tavsiye etti. Onlar, iyileşince develerin çobanını öldürdüler ve hayvanları güdüp kaçırdılar. Ertesi günün ilk vakitlerinde onların bu yaptıklarının haberi Allah Resûlü’ne ulaştı. Hz. Peygamber, arkalarından bir grup asker gönderdi. Güneş yükseldiğinde, adamlar yakalanıp Hz. Peygamber’e getirildi. Allah Resûlü, onların (kısas cezası olarak) elleriyle ayaklarının kesilip gözlerinin oyularak Harre’ye atılmalarını emretti. Onlar su istiyorlardı, fakat onlara su verilmedi.”<sup>57</sup>

Bu meselenin doğru anlaşılması adına -kanaatimizce- 5 temel soru cümlesinin altının doldurulması gerekmektedir.

#### **a- Karşı çıkılan durum -tam olarak- nedir?**

Bu hadisi kabulde zorlanan bir kişi için balina kusmuğu/ambergris ile yapılan parfümün<sup>58</sup> insanlar tarafından sırf zevk için kullanılması da aynı sorunu ortaya koymakta mıdır? Keza zooterapi kapsamında; disosiyatif bozukluk ve stres atımında köpeklerin,

<sup>56</sup> Buhârî, “Zekat” 68.

<sup>57</sup> Bazı tarikleri için bk. Buhârî, “Vudû” 66, “Zekât” 68; Müslim, “Kasâme” 9-11; Ebu Dâvud, “Hudûd” 3; Tirmizî, “Tahâret” 55.

<sup>58</sup> T.M. Srinivasan “Historical Note: Ambergris in Perfumery in the Past and Present Indian Context and the Western World”, *Indian Journal of History of Science* 50/2 (Haziran 2015).

otistizm için atlar ve yunusların, alzheimer tedavisinde balıkların yardımcı tedavi şeklinde kullanılması<sup>59</sup> rahatsız edici midir?

**b- İdrar ve dışkının tüketilmesi son derece iğrenç mi gelmektedir?**

“Bir önceki soruya cevap mahiyetinde verilen ambergris ile yapılan parfümde ya da psikolojik bazı rahatsızlıklarda hayvanların kullanımında onların idrarlarının içilmesi söz konusu değildir. Rivayette ise deve idrarının içilmesi anlatılmaktadır.” denilecek olursa bu durumda şöyle bir soru akıllara gelebilir:

Endonezya’da yaşayan palmye misk kedisinin yeyip dışkıladığı kahve çekirdeklerinden üretilen “Kopi luwak” ya da fil dışkısından ayıklanarak kullanılan “Black ivory” kahveleri sadece keyfi bir beslenme unsurudur.<sup>60</sup> Tedavi amaçlı bakıldığında özellikle fil idrar ve dışkıları üzerinde yapılan modern araştırmalarda belli şartlar sağlandığında bunların bazı rahatsızlıklara iyi geldiği ortaya konulmuştur.<sup>61</sup> Gerek Kopi luwak ve Black Ivory kahvelerinin içilmesinde gerekse fil idrarının tedavide kullanılmasında da aynı karşı duruş var mıdır?

**c- “Yukarıda bahsedilen tüm ürünler belli bir işlemde geçirilip kullanılmaktadır. Hadislere göre ise deve idrarının doğrudan tüketildiğini mi düşünülmemektedir?”**

Bu ifade -kanaatimizce- meselenin doğru anlaşılmasında en belirleyici kısımdır. Hz. Peygamber’in deve idrarının ne şekilde kullanılacağına dair yönlendirmesinin rivayette doğrudan geçmemesi boş bir alan bırakmış ve burası istenildiği gibi doldurulmaya çalışılmıştır. Yukarıda ifade edildiği üzere rivayetin metnini ve hükmünü çarpıtarak veren onedio kullandığı görselle de Hz. Peygamber’in deve idrarını doğrudan tüketmeyi “emrettiği” izlenimi oluşturmuştur.

O devirde herkes bu tedavi yönteminin nasıl kullanıldığını bildiği için Hz. Peygamber herhangi bir açıklama yapmamış gözükmektedir. Ancak rivayetin farklı tariklerine bakıldığında bile net ipuçları dikkat çekmektedir. Zira hadisenin uzunca anlatıldığı çoğu versiyonunda Allah Resûlü’nün deve idrarının süt ile tüketilmesini ifade ettiği görülür.<sup>62</sup> Sonradan kaleme alınan ilk dönem tıp kitaplarına bakıldığında da deve

<sup>59</sup> Arzu Çakıcı, Mehmet Kök, “Hayvan Destekli Tedavi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* ; 12/1 (2020), 120-122, 124-125. (117-130).

<sup>60</sup> Yasemin Şefika Küçükata, Hasan Yetim, “Bazı Fermente Kahveler Ve Helallik Durumları: Kopi Luwak Ve Black Ivory”, *Helal ve Etik Araşt. Dergisi* 3/1 (2021), 10. (1-18).

<sup>61</sup> Jean-Marc Dubost, ..., “Zootherapeutic Uses Of Animals Excreta: The Case Of Elephant Dung And Urine Use In Sayaboury Province, Laos”, *Ethnobiology Ethnomedicine* 17/62 (2021), 14.

<sup>62</sup> Bir örnek için bk. Buhârî, “Vudû”, 66.

idrarının tedavi amaçlı ne şekilde kullanılması gerektiği açıklanmıştır. Örneğin; İbn Sîna *el-Kanun fi't-tıbb'* da deve de dâhil olmak üzere birçok canlının idrarı üzerinden nasıl sonuçlar aldığını ve nasıl kullanılması gerektiğini ayrıntılı bir biçimde anlatmıştır.<sup>63</sup> Bunun dışında el-Yehûdî (v.?), Antakî (ö. 1008/1599) ve Kemâlüddîn Demîrî (ö. 808/1405) gibi tabipler de deve idrarının belli terkipler içerisinde bazı hastalıklara iyi geldiğini ifade etmişlerdir.<sup>64</sup>

Neticede, Hz. Peygamber elbette bu tedavinin belli bir terkip halinde o devirde bilinen usulüyle kullanılmasını tavsiye etmiştir.

#### **d- Bu tedavi Hz. Peygamber'in Nebevî üslubuna uymamakta mıdır?**

Burada unutulmaması gereken ve onedio'nun da -kanaatimizce kasıtlı biçimde-sunduğu şey bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber'in fiilleri noktasında meseleye yaklaşılmasıdır. Rivayet kaynaklarında Hz. Peygamber'in deve idrarını bizzat kendisinin tedavi amacıyla kullandığına ya da ashabına bunu kullanmalarını istediğine dair sahih bir bilgi mevcut değildir. Bu olayda kuvvetle muhtemel gayr-i müslim ve Medine dışından bir grubun rahatsızlığı üzerine Hz. Peygamber bu tedavi yöntemini sunmuştur. İlgili hadise Hz. Peygamber'e gelen kişilerin mezkûr tedaviyi bildikleri ihtimalini akıllara getirmektedir. Zira hasta kişilerin önerilen tedavi sebebiyle Hz. Peygamber'e itirazda bulunmamaları ve sonrasında rahatlamaları bunu gösterir. Dolayısıyla böylesi bir tedavi vahiy kaynaklı bir tedavi olmayıp geleneksel bir uygulamadır.<sup>65</sup>

Hz. Peygamber'in söz fiil ve takrirlerinin hepsini bağlayıcılık açısından aynı derecede görmek çok sağlıklı sonuçlar doğurmayabilir. Allah'ın peygamberi vazifesinin yanında; ordu komutanı, devlet başkanı, müftü, aile reisi ve en nihayetinde bir beşer olması hasebiyle ondan gelen hadislerin hüküm itibarıyla hangi kategoride değerlendirileceği iyi belirlenmelidir. Bu mesele özelinde bakıldığında da ilgili tedavinin tatbikini Hz. Peygamber'in ümmetine zorunlu kıldığını düşünmek yerinde olmaz. O kendi devrinde kullanılagelen ve faydaları gözlenen bir yöntemi sadece tavsiye etmiştir. Zaten Hz. Peygamber sonrası mezheplerin

<sup>63</sup> Tokadî Mustafa Efendi, *Tahbîzü'l-Mathûn el-Kânûn Fi't-Tıbb Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2/215-218. Bu kısımda diğer canlıların ve hatta insan idrarlarının tedavide kullanımına dair örnekler vardır ve elbette bunların fikhî durumu da tartışılmıştır. Bk. Rabia Zahide Temiz, "Rivayetler Çerçevesinde Bebek İdrarının Cinsiyet Odaklı Farklılığı Meselesi, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2021). 877 v.d.

<sup>64</sup> Ebû Bekr Muhammed er-Râzî, *Kitâbü'l-Hâvî fi't-tıbb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002), 2/529-531; Dâvûd b. Ömer el-Antâkî, *Tezkiretü üli'l-elbâb ve'l-câmi' li'l-'acebi'l-'ucâb* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/88; Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed eş-Şâfiî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/31. (naklen: Yürekli, *Deve İdrarı İçilmesi*, 113.

<sup>65</sup> Adet ibadet arasındaki farkın hadislerdeki tezahürü noktasında bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto, 2020), 111-117.



deve idrarı ile tedaviye nasıl baktıkları incelendiğinde bu durum netleşmektedir. Zira mezhepler içerisinde böylesi bir tedavinin haram olduğunu söyleyenler bulunmuş, müsaade edenlerin büyük bir kısmı ise başka bir tedavi yolu kalmadığında bu yöntemin denenebileceğini belirtmişlerdir. Her şartta bu yöntemin kullanılmasını gerekli gören hiçbir fıkıh âlimi bulunmamaktadır.<sup>66</sup> Sahih rivayetlere rağmen kimi ulemanın haram hükmünü vermesi, mezkûr yöntemin nasıl tatbik edileceğinin bilinmediği durumlarda asla kullanılmaması ve bağlayıcı olmadığı anlamına gelir.

### **e-Deve idrarı içmeleri sebebiyle zarar görenler mi olmuştur?**

Dünya Sağlık Örgütü'nün raporlarına göre Orta Doğu Solunum Sendromu (MERS) rahatsızlığının sebebi olarak deve idrarı ve yarasarlar gösterilmiştir. Buradan hareketle deve idrarının zararlı ve bu hadisin de uydurma olduğuna hükmedenler vardır. Oysaki kaynaklarda son derece faydalı birçok ilacın yanlış kullanımı sebebiyle ölümlere bile sebebiyet verdiği bilgileri yer almaktadır. Ancak bu yüzden ilgili ilacı üretime ya da ilaca karşı cephe almak çok tutarlı olmasa gerektir. Dolayısıyla ilerleyen süreçte Müslümanlar içerisinde de bu tedaviyi usulünün dışında ve bağlayıcılık itibarıyla konumundan çıkararak kullananların varlığı, Hz. Peygamber ile irtibatlandırılmaz.

Sonuçta konuya dair hadislerle bakıldığında böyle bir tedavinin Hz. Peygamber devrinde uygulandığı anlaşılmaktadır. Ancak ne Hz. Peygamber zamanında ne de sonraki süreçte bağlayıcı kabul edilmiştir. Günümüzde ise tıpkı filler üzerine yapılan bilimsel çalışmalara benzer şekilde deve idrarı ile tedavinin tıbbi boyutu ele alınmaya başlanmış ve olumlu bir kısım yönleri tespit edilmiştir.<sup>67</sup> Bu bilimsel çalışmalar geliştirilerek devam etmelidir. Müslüman bireyler de bilimsel bir biçimde ispatı yapılmadan bu tedavi şeklini kullanmamalı ve geçmiş ulemamızın yaptığı gibi bunu bağlayıcı kabul etmemelidirler. Onun yerine bilimsel açıdan dozajı ve usulü belirlenmiş yöntemlere başvurulmalıdır. Böylesi bir yaklaşım bu hadisin varlığını ret değil; aslını arama çabasıdır. Unutulmamalıdır ki bu tedavi, vahye dayanan bir bilgi değil; Hz. Peygamber zamanında mevcut tecrübî bir tatbiktir. Dolayısıyla bir Müslüman Hz. Peygamber devrinde nasıl

<sup>66</sup> Konuya dair ayrıntılı bilgi için bk. Yürekli, *Deve İdrarı İçilmesi*, 111-113.

<sup>67</sup> Osama A. Alkhamees, Saud M. Alsanad, "A Review Of The Therapeutic Characteristics Of Camel Urine", *Alkhamees and Alsanad, Afr J Tradit Complement Altern Med.* 14/6 (2017), 120-126; Abdulqader A. Alhaider, vd., "Camel urine inhibits the cytochrome P450 1a1 gene expression through an AhR-dependent mechanism in Hepa 1c1c7 cell line", *Journal of Ethnopharmacology*, 133/1, (2011),184-190; Getachew Alebie, Amha Worku, Seile Yohannes, "Therapeutic Applications of Camel's Milk and Urine against Cancer: Current Development Efforts and Future Perspectives", *Journal of Cancer Science and Therapy*, 9/5(2017), 468-478.

kullanıldığını öğrenmeden bu yöntemi kullanarak zarar gördüyse sorun rivayette değil, yanlış anlaşılmalıdır.

#### 4.6. Tarafsız Görünme ve Aldatma

Onedio tespit ettiği tüm rivayetleri verdikten sonra şu ifadeleri kullanır:

“Ve şimdiii rahatlıyoruz. Buraya kadar Ehli Sünnet inancının kesinlikle doğru kabul ettiği 6 hadis kitabından çeşitli hadisleri okuduk. Kitaptaki hadislere inanmak ya da inanmamak size kalmış. Amaaa bir hadis daha var ki...**“Benden Kuran dışında hiçbir şey yazmayın. Kim benden Kuran dışında bir şey yazmışsa imha etsin.”** Paradoksa hoş geldiniz. Bu hadisler doğru olsa bile onları toplayıp yazmak yasakmış. Peki Hz. Muhammed’in yasağını bilerek çiğneyen hadis aktarıcılarına ne kadar güvenebiliriz?”

Onedio bu cümleleri aktardıktan sonra görselde halk arasında Cübbeli Ahmed diye bilinen Ahmed Mahmud Ünlü’nün bir fotoğrafını kullanmıştır. Bu paragrafı cümle cümle irdelemek yerinde olacaktır.

“Ehli Sünnet inancının kesinlikle doğru kabul ettiği 6 hadis kitabından” ifadesinde çok ciddi bir manipülasyon söz konusudur. Zira onedio’nun kullandığı rivayetlerin tamamı mezkûr eserlerde geçen hadislerden değildir. Ayrıca hiçbir hadis âlimi *Kütüb-i Sitte*’deki tüm rivayetlerin kesinlikle sıhhatine hükmetmemiştir.

“Kitaptaki hadislere inanmak ya da inanmamak size kalmış.” denilerek kendisini tarafsız göstermeye çalışan haber editörü aslında tam aksine sunduğu görsellerle, gizlediği bilgilerle, yanlış malumatlar ve kaynaklarla, itibarsızlaştırarak, saptırma ve cımbızlamada bulunarak son derece taraflı davranmıştır.

“Amaaa bir hadis daha var ki...” cümleleri ile başlayarak naklettiği rivayete gelince ilgili hadis<sup>68</sup> bahse konu hadis sahihtir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in hadis yazımına müsaade ettiğine dair nakiller de mevcuttur.<sup>69</sup>

“Paradoksa hoş geldiniz”... Aslına bakılırsa onedio ekibi hadis yazımını emreden ve bunu yasaklayan iki rivayet grubunu vererek aralarındaki zıtlığa işaret etseydi “paradoks” ifadesi kendi yaklaşımlarına göre tutarlı görülebilirdi. Zira en azından İslâm uleması burada bir tearuzun varlığını tespit etmiş ve izahını yapmışlardır. Ancak asıl amaç okuyucuya doğru bilgi ulaştırmaktan öte yanlı ve yanlış malumat sunmak olduğu için konuya dair rivayetlerden sadece biri verilip diğerleri gizlenmiştir.

<sup>68</sup> Müslim, “Zühd” 72; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/12,21,39.

<sup>69</sup> Ebû Dâvud, “İlim” 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/162; Dârimî, *Sünen*, 1/429.

Hadislerin yazım emri ya da yasaklanmasına ilişkin gerek nesih gerekse eş zamanlı müsaade ihtimali üzerinden birçok değerlendirme yapılmıştır. İlgili kaynaklarda çok ayrıntılı ve doyurucu cevaplar mevcuttur.<sup>70</sup> Bu izahları gizlemek, İslâm ümmetinin sanki bu hadisten haberinin olmadığı zannını uyandırmak tam bir toplum mühendisliği çabasıdır.

## 5. Karşılıklı Etkileşim ve Sonuçları

Yeni nesil algı yönetiminin en önemli özelliklerinden biri karşılıklı etkileşime açıklığıdır. Algıyı yapanla buna maruz kalan, ayrıca kullanıcıların da birbirleri arasında iletişim kanalları yorum, beğeni ve takip yoluyla açıktır. Bu zaviyeden bakıldığında sunulan haberin içeriğini benimseyenler, bunu reddedenler ve tarafsız surette anlamaya çalışanlar arasında ikincil bir algı yönetimi aşaması meydana gelmektedir.

Onedio'nun tetkike açılan bu haberinin altında ciddi bir ikincil tartışma sahasının oluştuğu görülür. Konunun altındaki yorumlarda bir kullanıcı: "Yukarıdaki söylenen hadisleri birçok din adamının ağzından duymuş biri olarak ilk defa duyan birinin bilmediği bir konuda yorum yapmasını gayet ger....çe buluyorum" demiş, hemen ardından başka bir kullanıcı buna karşılık: "Kim ne isterse ona inanır ya da inanmamak istiyorsa terk eder. Genelleme yaparak kimseye böyle ithamlarda bulunmayınız." yorumunu yapmıştır. Her iki yorum da çokça beğeni almıştır. Bu yorumlar içerisinde en fazla beğeni alanlarından biri, "Kuran-ı Kerim'e aykırı olabilecek hiçbir şey Peygamber tarafından söylenmemiştir!!! Söylenemez.... Bu uydurmaların " *Kütüb-i Sitte* " içinde olması KESİN doğru olduğu anlamına ASLA gelmez..." şeklindedir. Bu durum algı yönetiminin başarısına ilişkin ipucu vermektedir.

"Deve sidiği yerine birayı tercih ederim" ya da "Kertenkeleyi kaçınıcı vuruşta öldürmeliyiz kafam karıştı" şeklinde alaycı yorum yapanlara verecek ilmî cevapları bulunmadığı için ve manipülasyondan etkilenmeleri sebebiyle başkaca kullanıcılar, "Hadis değil hiç biri" gibi yorumlar da getirebilmişlerdir. Algı oluşturma çabalarının etkisini gösterdiği belki de en net yorum ise şu olsa gerektir: "Adam aydınlatmış işte, öğrenmemek cahillik".

<sup>70</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, Takyîdu'l-ilm (Beyrut: Dâru İhyâi's-Sünne, 1974), 29-61.

## **Sonuç**

Hadisler üzerinde yeni nesil algı yönetimi, internet ve sosyal medyanın etkisiyle ciddi bir problem olarak ortadadır. Rivayetler bağlamından koparılmakta, saptırılmakta, ibareler cımbızlanarak seçildiğinden anlam bozulmakta, ikincil verilere koşulsuz güven duyulmakta, amaca hizmet eden zayıf rivayetler sahîh gibi sunulmakta, rivayetlerin yanlış anlaşılmasına sebebiyet verecek görseller ve imgeler kullanılmakta kısacası toplum mühendisliğinin tüm unsurları işletilmektedir. İçinde bulunduğumuz şartlar dâhilinde internet ve sosyal medyadan insanları soyutlamak ya da tamamen alı koymak artık imkânsızdır. Bu sebeple hadis ilmine dair neredeyse hiçbir mesele gizli kalmamaktadır. Herkesin her türlü bilgiye doğru ve yanlışlığını tespit etme şansı ve becerisi olmaksızın ulaşma imkânı vardır. Dolayısıyla online ortamlarda hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına dair resmî elle -özellikle de akademisyenlerden müteşekkil- bir yapılanmaya ihtiyaç vardır. Dine hizmet ettiğini düşünerek ya da hadis karşıtlığı ile rivayetleri tahrif eden tüm online ortamların verilerine cevap sunacak, en az onlar kadar etkin, geniş kitleye hitap edebilecek web siteleri ve sosyal medya hesapları oluşturulmalıdır. Hızlanan dünyada uzun ve ayrıntılara boğulmuş hadis yorumlarının yerine toplumun beklentilerini karşılayacak tarzda yazılı ve görsel sunumlar yapılmalı, akademik camianın kendi bünyesinde ve kendi yapısına uygun şekilde “youtuber” ları, “instagram yüzleri” çıkarılmalıdır.

**Kaynakça / References**

- Akyüz, Hüseyin. "Kertenkelenin Öldürülmesi ile İlgili Hadislerin Tahlil ve Tenkidi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013). 173-214.
- Alebie Getachew, ..., "Therapeutic Applications of Camel's Milk and Urine against Cancer: Current Development Efforts and Future Perspectives". *Journal of Cancer Science and Therapy*, 9/5 (2017), 468-478.
- Alhaider. Abdulqader A. vd., "Camel urine inhibits the cytochrome P450 1a1 gene expression through an AhR-dependent mechanism in Hepa 1c1c7 cell line". *Journal of Ethnopharmacology*, 133/1, (2011). 184-190.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-aḥbâri'l-mevzû'a*. Beyrut: Dâru'l-Emâne, ts.
- Alkhamees, Osama A., Alsanad. Saud M., "A Review Of The Therapeutic Characteristics Of Camel Urine". *Alkhamees and Alsanad, Afr J Tradit Complement Altern Med*. 14/6 (2017).
- ‘Ânî, Râfi‘ b. Tâhâ er-Rifâ‘î. *el-Emru ‘inde’l-usûliyyîn*. Dımaşk: Daru’l-Mahabbe, 2006.
- Antâkî, Dâvûd b. Ömer el-Ekmeh ed-Darîr el-. *Tezkiretü üli’l-elbâb ve’l-câmi’ li’l-‘acebi’l-‘ucâb*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd. *‘Umdetü’l-kârî fi şerhi Şahihi’l-Buḥârî*. Beyrut: Dâru İhyâi’ t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Başbüyük, Oğuzhan. "Algı Yönetimi ve Bilgi Savaşlarında Sosyal Medyanın Rolü", *Algı Yönetimi*. ed. Bilal Karabulut. İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.
- Bostan, Vedat. "Bir Hadisin Rivayeti Üzerine Bir İnceleme (Rabbimiz Baldırını Açar, Her Mü'min Erkek ve Her Mü'min Kadın Ona Secde Eder)". *Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Aziz Hatırasına II. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Gelenek ve Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (2019).
- Câhız, Ebû'Amr b. Bahr el-. *Kitâbu'l-Hayevân*. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1385/1965.
- Callamari Peter, Derek Reveron. "China's Use of Perception Management" *International Journal of Intelligence and Counterintelligence* 16/1 (2003), 1-15.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan İnsana*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Çakıcı, Arzu, Kök. Mehmet, "Hayvan Destekli Tedavi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*. 12/1 (2020), 117-130.
- Çalgan, Mehmet Ali. "Sosyal Medyada Hadis Tahrifatının Oluşturduğu Olumsuz Sünnet Algısı". *GİİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı*, 10-11 Haziran 2021. 218-227.
- Dubost, Jean-Marc, ..., "Zootherapeutic Uses Of Animals Excreta: The Case Of Elephant Dung And Urine Use İn Sayaboury Province, Laos". *Ethnobiology Ethnomedicine* 17/62 (2021).
- Durmuş, Zülfikar. "Kur'an-ı Kerim'de İbaha İfade Eden Emir Siygalarının Çeviri Problemi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010).
- Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzûât fi kütübi't-tefsîr*. b.y.: Mektebetü's-Sünne, 1431.
- Ebu'l-Vefâ, Ali b. Ukayl. *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Da'ifu Ebî Dâvud*. Kuveyt: Müessesetü' Gurâs, 1423.

- Eraslan, Levent. *Sosyal Medya ve Algı Yönetimi: Sosyal Medya İstihbaratına Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed el-. *el-Kâmusu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto, 2020.
- Gül, Recep Emin. "Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 163-182.
- Gül, Recep Emin. "Sosyal Medyada Paylaşılan Dua ve Zikir İçerikli Hadislerin Kaynak Değeri". *VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık- 28-30 Mayıs 2021*.
- Gül, Recep Emin. "Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi (Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma: Balıkesir Örneği)" , *GIİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı, 10-11 Haziran 2021* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bildiriler Kitabı, 2021), 228-241.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed. *Takyîdu'l-ilm*. Beyrut: Dâru İhyâi's-Sünne, 1974.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-. *A'lâmu'l-hadîs*. Suud: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1988.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî el-. *Mecma'u'z-zevâid*. Kahire: Mektebetü'l-Şâfi'î, 1414/1994.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn el-. *Tahrîcu ehâdisu İhyâi ulûmi'd-dîn*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah. *Musannef*. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'if*. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1970.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Dâru't-Tîbe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Garîbu'l-hadîs*. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1397.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fazl Muhammed el-Makdisî. *Tezkiretü'l-mevzû'ât*. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1994.
- Kâhirî, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ. *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Karlığa. Bekir, "Cihâna Tutulan Ayna ya da Kâtip Çelebi'nin Kâinat Tasarımı". *Doğumununun 400. Yıl Dönümünde Kâtip Çelebi* (Ankara 2009). 57-86.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *İrşâdü's-sârî*. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ, 1323.
- Kavukcî, Ebû'l-Mehâsin Şemsüddîn el-. *el-Lü'lü'ü'l-mersû' fî mâ lâ asle lehü ev bi-aslihî mevzû'*. Beyrût: y.y, 1415.
- Khan, Muhammad Sharif. "Geckos Geckos Geckos". Erişim 1 Eylül 2023. [https://www.researchgate.net/publication/318761926\\_Geckos\\_Geckos\\_Geckos](https://www.researchgate.net/publication/318761926_Geckos_Geckos_Geckos)
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *el-Kevâkibü'd-derârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
- Köktaş, Yavuz. *Modern Zamanlarda Hadisi Savunmak*. İstanbul: Ensar, 2017.
- Küçükata, Yasemin Şefika, Yetim. Hasan. "Bazı Fermente Kahveler ve Helallik Durumları: Kopi Luwak Ve Black Ivory", *Helal ve Etik Araştırma Dergisi* 3/1 (2021), 1-18.
- Nursî, Said. *Lemalar*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 2003.

- Nursî, Said. *Mektubat*. İstanbul: Sözlere Neşriyat, 2003.
- Onedio, "Bu Hadisleri Okuyanlar Çok Şaşırarak" Erişim 1 Eylül 2023.  
<https://onedio.com/haber/bu-hadisleri-okuyanlar-cok-sasiracak-deve-sidigi-icin-din-degistireni-oldurun-gemiye-binmeyin-952578>
- Onedio. "Hakkımızda". Erişim 1 Eylül 2023. <https://onedio.com/kurumsal/hakkimizda>
- Onedio, "Talha Enes", Erişim 1 Eylül 2023. [https://onedio.com/profil/talha\\_enes](https://onedio.com/profil/talha_enes)
- Özdemir, Veysel. "Acelecî Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar". *Academic Knowledge* 2/1 (2019), 1-15.
- Pustu, Yusuf. "Algı Yönetimi: Kavramsal ve Teorik Bakış Açısı". *Algı Yönetimi*. ed. Bilal Karabulut. İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.
- Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-. *Kitâbü'l-Hâvî fi't-tıb*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1422/2002.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh er-. *el-Mahsûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sâid b. Mansûr. *Sünen*. Hind: Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Sarıcık, Murat. "Kültürümüzde Kuş Yuvasına ve Yavrusuna Dokunmama Konusunda Birkaç Örnek". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2001). 17-34.
- Similarweb. "Onedio". Erişim 1 Eylül 2023.  
<https://www.similarweb.com/tr/website/onedio.com/>
- Srinivasan, T.M. "Historical Note: Ambergris in Perfumery in the Past and Present Indian Context and the Western World". *Indian Journal of History of Science* 50/2 (2015).
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-. *el-Habâ'ik fi Ahbâri'l-Melâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça. *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti: Metodolojik Anlam ve Yorum*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Şeyhanlıoğlu, Hüseyin. "Siyasi Partiler ve Liderler: Dünyadan ve Türkiye'den Algı ve İmaj Yönetimi Örnekleri". *Algı Yönetimi*. ed. Bilal Karabulut. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017. 321-344.
- Temiz, Rabia Zahide. "Rivayetler Çerçevesinde Bebek İdrarının Cinsiyet Odaklı Farklılığı Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2021). 877-914.
- Tokadî, Mustafa Efendi. *Tahbîzü'l-Mathûn el-Kânûn Fi't-Tıb Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Tutar, Hasan. *Simetrik ve Asimetrik İletişim Bağlamında Örgütsel Algılama Yönetimi*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2008.
- Türk, Mehmet Sezai. "Algı Yönetimi ve İletişim: Algının Ötesinde Bir Gerçeklik Var mı?". *Algı Yönetimi*. ed. Bilal Karabulut. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Wearesocial. "The Global State Of Digital In July 2022, Part One". Erişim 1 Eylül 2023.  
<https://wearesocial.com/uk/blog/2022/07/the-global-state-of-digital-in-july-2022/>
- Yılmaz, Hayati. "İçerik, Sunum ve Nitelikleri Bakımından Türkçe İnternet Sayfalarında Hadis". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007). 63-76.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-. *Mizânu'l-i'tidâl*. Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 1430/2009.

**Aristoteles'te Bedenin Formu Olarak Ruh: "De Anima" Şerhleri Üzerinden Bir Analiz**  
*The Soul as the Form of the Body in Aristotle: an Analysis through Commentaries on "De Anima"*

**Eyüp ŞAHİN**

ORCID: [0000-0001-5527-8315](https://orcid.org/0000-0001-5527-8315) | E-Posta: [eyupsahin@ankara.edu.tr](mailto:eyupsahin@ankara.edu.tr)

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı  
Assoc. Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Philosophy  
Ankara, Türkiye

ROR ID: [01wntqw50](https://orcid.org/01wntqw50)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Citation / Atıf:** Şahin, Eyüp. "Aristoteles'te Bedenin Formu Olarak Ruh: De Anima Şerhleri Üzerinden Bir Analiz". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 88-107. <https://doi.org/10.35415/simakifd.1239333>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	19. 01. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	28. 03. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External ( <i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i> ).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	This article is an expanded version of the paper presented with the title "The Soul as the Form of the Body in Aristotle: An Analysis Through Commentaries" at the "Africa 1st International Scientific Research Congress" held in Cairo on January 12-15, 2023, and whose summary has been published. ( <i>Bu makale, 12-15 Ocak 2023 Kahire "Afrika 1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi"nde, "Aristoteles'te Bedenin Formu Olarak Ruh: Şerhler Üzerinden Bir Analiz" başlığıyla sunulmuş ve özeti yayınlanmış bildirim genişletilmiş versiyonudur.</i> ) It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Turnitin / Ithenticate
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i> )
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i> )
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i> )



## Özet

Aristoteles (ö. M.Ö. 322), ruhu bedeninin formu olarak gören ilk kişidir. *De Anima*'da maddeyi bilkuvvelik (*potentiality*), formu ise bilfiillik (*actuality*) olarak tanımlar. Ardından da ruhun form olarak bilfiil olduğunu, bedeninin bozulmasıyla da ortadan kalktığını iddia eder. Bu, Platoncu ruh anlayışına yöneltilmiş ilk büyük itirazdır. Zira, Aristoteles'in aksine, Platon (ö. M.Ö. 328/327) formu ezelî olarak kabul eder. Beden-ruh ayrımına dayanarak bedeni geçici, ruhu ise ezelî bir form olarak tanımlar. Platon'a göre ruh bir taraftan ezelî bir form, diğer taraftan da bedeninin bozulmasına rağmen bozulmayan ölümsüz bir cevherdir. Antik çağ boyunca ruha dair bütün düşünceler bu iki filozofun söz konusu görüşleri doğrultusunda gelişir. Buradan, beden-ruh ayrımını kabul eden düalizm ve ayrımı reddeden monizm olmak üzere iki büyük felsefî düşünce doğar. Ancak Aristoteles'in ruh-beden ilişkisine dair teorisi madde-forma dayalı olsa da ne Platon'daki gibi düalist bir konuma ne de canlı varlığın sadece bedenden oluştuğunu savunan materyalist bir konuma indirgenebilir. Öte yandan bu iki düşünce ya da geleneğin Platon ve Aristocu köklerle olan bağlantısı; bu iki filozofla hangi parametrelerde ve ne derecede örtüştüğü veya ayrıştığı bu makalenin konusu değildir. Beden-ruh meselesini madde-form bağlamında ele alırken Aristoteles'in, bir yandan madde-form ayrımını kabul edip, diğer yandan beden-ruh ayrımını reddetmesi çözüme kavuşmamış bir mesele olarak ardıllarına miras kalmıştır. Bu makalede Aristoteles'in, beden-ruh ayrımını reddeden anlayışı, aynı zamanda bu anlayışın yol açtığı sorunlar açısından da irdelenerek analiz edilmektedir. Bilindiği gibi *De Anima*'ya pek çok şerh yazılmıştır. Aphrodisiaslı Alexander (ö. 3. yüzyıl) ile başlayan bu şerhler geleneği, Themistius (ö. 387), Simplicius (ö. 560), John Philoponus (ö. 570) ve İbn Rüşd (ö. 1198) ile devam etmiştir. İbn Rüşd, küçük, orta ve büyük olmak üzere *De Anima*'ya üç şerh yazmıştır. Küçük ve orta şerhte *De Anima*'daki fikirlerle büyük oranda paralellik gözlenirken, büyük şerhte bazı farklılıklar görülür. İbn Rüşd'ün farklılaştığı noktalar bazı hallerde Alexander şerhi ile örtüşür. Ayrıca İbn Rüşd, büyük şerhte sadece *De Anima*'ya değil, Alexander şerhine de bazı yorumlar getirir. İbn Rüşd'ün katkısı, tıpkı Alexander gibi, Aristoteles'in ele aldığı ve tartıştığı meseleleri açıklığa kavuşturma ve aydınlatıcı bir takım argümanlar geliştirmeye yöneliktir. Dolayısıyla bu çabayı, ruhun, bedeninin bir formu olarak kabul edildiğinde ortaya çıkabilecek bir takım sorunları veya bu kabulde kapalı kalan bazı noktaları, Aristoteles'ten farklı bir takım analogilere müracaat ederek aşma veya bir çözüme ulaşma çabası şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle bu makaledeki analiz, biri *De Anima*'ya yapılan ilk şerh olması bakımından Alexander şerhi, diğeri ise İslam Meşşâ'î geleneğinin son önemli temsilcisi olan İbn Rüşd'ün büyük şerhi olmak üzere iki şerhe dayanmaktadır. İbn Rüşd'ün, Aristoteles ve Alexander'a dair kapsayıcı yorum ve değerlendirmeleri büyük oranda büyük şerh üzerinden gerçekleştiği için, bu makalede, küçük ve orta şerhler göz ardı edilmektedir. Ayrıca burada Alexander ve İbn Rüşd'ün söz konusu şerhleri bağlamında ortaya çıkan düşüncenin, Aristoteles ile örtüşen ve ayrışan bazı yönlerine de kısmen temas edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Aristoteles, Beden, Ruh, Form.

## **Abstract**

Aristotle (d. 322 BC) was the first person to see the soul as the form of the body. In *De Anima*, he defines matter as potentiality and form as actuality. He then claims that the soul is actually a form and disappears with the decay of the body. This is the first major objection to the Platonic concept of the soul. Unlike Aristotle, Plato (d. 328/327 BC) accepts form as eternal. Based on the distinction between body and soul, he defines the body as temporary and the soul as an immortal essence that does not decay with the body. Throughout ancient times, all thoughts about the soul develop along the lines of these two philosophers' views. From this, two major philosophical ideas emerged, dualism accepting the distinction between body and soul and monism rejecting it. However, although Aristotle's theory of the relationship between soul and body is based on matter and form, it cannot be reduced to either a dualist position like that of Plato or a materialist position that claims that living beings are only composed of bodies. On the other hand, the connection of these two ideas or traditions with the roots of Plato and Aristotle, to what extent they coincide or diverge with these two philosophers, is not the subject of this article. While examining the body-soul issue in the context of matter and form, Aristotle's understanding of rejecting the body-soul distinction is analyzed with the problems caused by this understanding. As is known, many commentaries have been written on *De Anima*. Starting with Alexander of Aphrodisias (d. 3rd century), this commentary tradition continued with Themistius (d. 387), Simplicius (d. 560), John Philoponus (d. 570), and Ibn Rushd (d. 1198). Ibn Rushd wrote three commentaries on *De Anima*, small, medium, and large. While there is a great deal of parallelism between the ideas in *De Anima* and the small and medium commentaries, some differences are observed in the large commentary. Ibn Rushd's points of differentiation coincide with Alexander's commentary in some cases. In addition, in the large commentary, Ibn Rushd makes some comments not only on *De Anima* but also on Alexander's commentary. Ibn Rushd's contribution, like Alexander's, is to clarify the issues that Aristotle discussed and developed some illuminating arguments. Therefore, this effort can be evaluated as an attempt to overcome or reach a solution to some problems that may arise when the soul is accepted as a form of the body, or some points that remain closed in this acceptance by using different analogies from Aristotle. Therefore, the analysis in this article is based on two commentaries, the first of which is Alexander's commentary, which is the first commentary on *De Anima*, and the second is Ibn Rushd's large commentary, which is the last important representative of the Islamic tradition of Meşşā'ī. Since Ibn Rushd's comprehensive interpretations and evaluations of Aristotle and Alexander largely took place through major commentaries, small and middle commentaries are ignored in this article. Additionally, partially touching upon the thoughts that emerge in the context of these commentaries of Alexander and Ibn Rushd regarding some aspects that overlap and diverge with Aristotle is also discussed here.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Aristotle, Body, Soul, Form.

## Giriş

Felsefede beden-ruh ayrımını kabul edenler ve etmeyenler kendilerini Platon'dan itibaren iki kadim tartışmanın içinde bulurlar. Bu tartışma kabaca monist<sup>1</sup> ve düalist yaklaşım olarak da adlandırılır. Beden-ruh ayrımını kabul edenler, Platon'un (ö. M.Ö. 328/327), *Phaedo*'da temelleri atılan ve çeşitli argümanlar aracılığıyla da ispatlanmaya çalışılan iddialarını esas alırlar. Platon'un buradaki görüşü, beden ve ruhun ayrı yapılar olduğu, dolayısıyla ruhun da form gibi ezeli olup beden bozulmasına karşın bozulmadan ve dağılmadan varlığını sürdürdüğü yani ölümsüz olduğu şeklindedir. Platon'un bu anlayışına karşı ilk reaksiyon Aristoteles (ö. M.Ö. 322) tarafından *De Anima*<sup>2</sup>'da ortaya konur. Aristoteles, burada Platon'la birlikte, önceki filozofların da bu konudaki tezlerine ilk ciddi eleştiriyi yapar. Aristoteles'in buradaki tezi, beden-ruh bütünlüğü esasına dayanır. Aristoteles iddiasını madde-form anlayışına dayandırarak, cisimlerin madde-formdan meydana geldiğini; organları teşekkül eden canlıların benzer şekilde bir yapıya sahip olduklarını, dolayısıyla bu cisim veya canlılardan formun çıkarılması halinde ortada cisim veya canlının kalmayacağını düşünerek bunu farklı analogilerle ispatlamaya çalışır. Madde-form ve beden-ruh karşılaştırmasının yapıldığı yerlerde ilkinin ayrıştırılabilir olarak tanımlanmasına karşın, ikincisi yani beden-ruh bir bütünün ayrıştırılabilir olmayan yapıları olarak karşımıza çıkar. Yani madde-form, cisimler ve canlıların oluşması için gerekli iki ayrı yapı gibidir. Ancak beden-ruh iki ayrı yapıdan ziyade bir bütün olarak, varlıkları meydana getirmektedir.

---

<sup>1</sup> Aristoteles'i, madde-form ve beden-ruh anlayışından hareketle materyalist olarak değerlendirme eğilimleri olsa da bu yaklaşım doğru değildir. Çünkü o, ruhun varlığını inkâr etmez. Sadece beden-ruh ayrımını kabul etmez. Bu bakımdan Aristoteles'i materyalist olarak değil monist olarak kabul etmek daha makul bir düşüncedir. Materyalizmin temel yaklaşımı ve düalist argümanlar ile ilgili bir karşılaştırma ve yorum için bkz. Aykut Alper Yılmaz, *İnsan Nedir?: Teistik Materyalizmin İmkânı* (İstanbul: Albaraka yayınları, 2022).

<sup>2</sup> Aristoteles'in ruha dair görüşlerini ele aldığı metin Grekçede *Peri Pusikes* olarak bilinmektedir. Bu metin Latinceye *De Anima*, Arapçaya da *fi'n-Nefs* olarak çevrilmiştir. Eser, literatürde daha çok Latince adıyla bilinmektedir. Bu sebeple biz de bu adı kullanmayı tercih ettik. Bu makalede ise, J. A. Smith'in, Aristoteles'in tüm metinlerinin İngilizce çevirilerini içeren, *The Complete Works of Aristotle* içinde yer alan "On the Soul"dan faydalanılmıştır. Bu metin, ayrıca Joe Sachs'ın Aristoteles'in *De Anima* çevirisi ile de karşılaştırılmıştır. Bkz. Aristotle, *On The Soul*, çev. Joe Sachs (Santa Fe-New Mexico: Green Lion Press, 2004).

Öte yandan Aristoteles'e göre ruh, beden formu olduğu için, ölüm hali bütünlüğün bozulması anlamına gelir ve böylece form, beden gibi ortadan kalkar. Bu durumda, eğer ruh bir form ise, bedenle birlikte o da ortadan kalkacaktır. Fakat Aristoteles, buradaki teziyle uyumlu olmayarak bu kez *De Anima*'nın ruhun yetilerinden (*faculties*) söz ettiği ileriki pasajlarında, bu yetilerden biri olarak tanımlanan aklın yegâne ölümsüz yapı olduğunu, beden ve ruhtan müteşekkil bütünden aslında geriye kalan tek şeyin akıl olduğunu iddia eder. Bu iddiasını ise burada ispatlamaz. Bu mesele büyük oranda madde-form teorisi ile birlikte Aristoteles sonrası geleneğin çözmek durumunda olduğu bir mesele olarak geriye kalır.<sup>3</sup> Biz, bu makalede, bu meselenin şerhler aracılığıyla bir çözüme ulaşmış olduğuna ayrıca değinmeye çalışacağız. Burada ilk olarak, Aristoteles'in iddiasını ve dayanaklarını *De Anima* çerçevesinde ele alacağız. İkinci olarak, Aphrodisiaslı Alexander (ö. 3. yüzyıl) şerhi aracılığıyla, onun açıklamalarının Aristoteles ile bağlantılarına ve bazı çözüm önerilerine temas edeceğiz. İbn Rüşd'ün (ö. 1198), hem Aristoteles hem de Alexander'a dair yorumlarını, *telhîs* ve *cevâmi'* gibi şerhlere değil, *tefsîre* dayanarak yapacağız.<sup>4</sup> Zira İbn Rüşd, gelenekten ayrılan bazı açıklamalarına büyük şerhte yer vermektedir. Son olarak, bu iki şerhle Aristoteles'in fikirleri arasında mukayeseye dayanan bir değerlendirme ve analize yer vereceğiz.

### 1. Aristoteles

Aristoteles, beden-ruh ilişkisini madde-form ilişkisine bağlı olarak ele alır. *De Anima*'nın ikinci kitabında madde ve formu cevher olma bakımından ele alır. Madde ve formun cevher olarak tanımlanıp tanımlanamayacağını belirlemesi beden-ruh ilişkisinin mahiyetini açıklamada en temel hareket noktasıdır. Aristoteles burada cevher kategorisine

<sup>3</sup> Aristoteles sonrası *De Anima*'ya çok sayıda şerh yazılmıştır. Şerhlere olan ilginin sebepleri arasında, ruha dair Aristoteles'ten geriye kalan çözülmemiş sorunları ele almak kadar, filozofların bu meseleye gösterdiği ilginin de önemli bir rolü vardır. *De Anima*'nın şerhlerine dair bkz. H. J. Blumental, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity* (London: Duckworth, 1996), 53-73; Simplicius, *On Aristotle's On the Soul*, çev. J. O. Urmson (Ithaca-New York: Cornell University Press, 1995); Themistius, *On Aristotle's On the Soul*, çev. Robert B. Todd (Ithaca-New York: Cornell University Press, 1996); Philoponus, *On Aristotle On the Soul*, çev. William Charlton (London: Duckworth, 2005).

<sup>4</sup> İbn Rüşd'ün "belli ölçülerde beslendiği kendinden önceki şârihler ve şerh geleneklerinden hermenötik bakımdan benzersiz kabul edilebilecek felsefi bir tavırla ayrıştığı; *câmi'*, *telhîs* ve *tefsîr* biçiminde üç farklı anlayış ortaya koyan ve Aristotelesçiliğinin gittikçe saflaştığı tedricî bir yorum süreci geliştirdiği görülür." Bu durum *Metafizik* için de geçerlidir. İbn Rüşd'ün *De Anima* için de geçerli bulduğum *Metafizik*'ine dair bu yorum için bkz. Abdürrezzak Sevindik, "Grek Şârihlerden İbn Rüşd'e Değın Aristoteles'in Theta (Θ) Kitabı'nın Hâricî Tarihi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 473.

ilişkin üç düşünce ileri sürer: (i) Madde olarak cevher; bu kendi başına bir tikel değildir. (ii) Form olarak cevher ki bunun sayesinde bir şey tikel olma vasfını kazanır. (iii) Madde ve formun birleşimi olarak cevher. Ruhun bu üç cevher türünden hangisi olduğu Aristoteles'in madde ve formun mahiyetini belirledikten sonra karar vereceği bir meseledir. Dolayısıyla, Aristoteles buna dair açıklamayı sonraya bırakır. Madde, *bilkuvve* (*potential*), form ise *bilfiil* (*actaul*). Bilfiil olma hali (*actuality*) ise iki türüdür: Birincisi bilgi (*knowledge*) gibi, ikincisi ise düşünce (*thought*) gibidir. Bu ayrım ruhun *bilkuvve* mi, yoksa *bilfiil* mi olduğunu belirlemek için yapılır.<sup>5</sup>

Aristoteles bundan sonra madde ve forma dayalı bu temellendirmenin ikinci aşamasına geçer. Buna göre beden ve ruh aynı değildirler. Beden ve ruh birbiriyle, sırasıyla, madde ve form ilişkisine bağlı bir ilişki içerisindedir.<sup>6</sup> Burada madde bedeni, form ise ruhu temsil etmektedir. Bütün canlı cevherler, birleşik bir varlığa sahiptir fakat ruh birleşik bir yapı değildir. Dolayısıyla ruh, doğal canlı bir cisim olarak bir cevher olamaz. Cisim bir özneye ait olmayıp kendisi bizatihi madde olarak bir özne iken, ruh bir özneye aittir. Bu sebeple ruh, bir cisim olamaz. Bu mülahazaları ile Aristoteles, ruhun, *bilkuvve* hayata sahip doğal bir cismin formu olarak bir cevher olduğu sonucuna varır. Öte yandan ruh, forma nazaran daha kapsayıcı bir yetkinlik olarak da tanımlanır. Madde ve formdan oluşan doğal cisim, parçaları itibariyle ya da her bir parçası ayrı ayrı olarak değil, birleşik bir cevherdir. Ruh, canlılığın ilkesi olduğundan ve cisimler canlı varlıklar olmadığından ötürü, ruh madde gibi de olamaz. Aksine ruh, *bilkuvve* canlılığa sahip doğal cismin formu olabilir. Dolayısıyla ruh bir form olarak, aynı zamanda *bilfiil* bir cevherdir. Nitekim *De Anima*'da ruh; "bilkuvve canlılığa sahip doğal cismin ilk *bilfiilliği*"<sup>7</sup> yani ilk yetkinliği olarak tanımlanmaktadır. Bu durumda ruh hem *bilfiil* bir cevher hem de form olarak bir cevherdir. Ruh, bir taraftan hem *bilfiil* hem de form ise bu durumda form da *bilfiil* bir cevher olarak tanımlanmış olmaktadır. Bu bizi ruhun, canlı cismin fiili olduğu sonucuna götürür. Bu satırlar Aristoteles'in ruh-beden ilişkisine dair düşüncesinin temel beyanlarıdır.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Aristotle, "On the Soul", çev. J. A. Smith, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995) içinde, 656 (412a 6-11); Krş. Sachs çevirisi, 80.

<sup>6</sup> Aristoteles'e göre, doğal cisimler -özellikle canlı olanları- cevher olmayı en çok hak edenlerdir. Bkz. "On the Soul", 412a 11-15; Sachs çevirisi, 81.

<sup>7</sup> Aristotle, "On the Soul", 412a 10-412b 5; Sachs çevirisi, 81-82; Alexander of Aphrodisias, *Supplement to On the Soul*, çev. Robert W. Sharples (London: Duckworth, 2004), 15-16.

<sup>8</sup> *De Anima*'nın ikinci kitabı Aristoteles'in, ruhun, bir form olarak cevher olduğuna dair kabulünün ilk beyanları ile başlar. Özellikle bkz. 412a 1-412b 1.

Burada hem Aristoteles araştırmacıları hem de şârihler açısından çözüm bekleyen bir mesele de ruhun bir cismin fiili olmasının ne anlama geldiğinin açıklanması meselesidir. Her şeyden önce ruhun bir cismin fiili olması hali, bilfiilliğin (*actuality*) ne anlama geldiğinin açıklanmasını gerekli kılar. Bu bağlamda yeniden daha önce işaret ettiğimiz noktaya geri dönecek olursak Aristoteles, *De Anima*'da iki tür bilfiillikten söz eder: İlki, bilgiye sahip olma hali olarak bilfiillik, ikincisi ise düşünme hali olarak bilfiillikti. Aristoteles'in buna dair verdiği örneklere bakacak olursak; örneğin, tüm insanlar, Platon'un hatırlama teorisini öğrenmeye muktedir olabilseler dahi yalnızca bazıları onu bilir. Ancak hatırlama teorisini öğrenen biri Platon tarafından ortaya konulan Menon paradoksunu tabii olarak bilir. Böylece kişi, hatırlama teorisini bildiğinden ötürü Menon paradoksunu da bilmiş olmalıdır. Bu hal, kişinin bilme kapasitesini bilfiil hale getirmiş olması demektir. Artık paradoksu bildiğine göre, bu kez onun üzerinde bilfiil düşünmüş olmaktadır. Aynı şekilde uyku hali bu bilgiye sahip olma durumunu, uyanıklık hali ise bu bilgi üzerinde düşünme durumunu ifade eder. Bu durumda bilgi, ilk fiil, düşünce ikinci fiildir. Beden-ruh ilişkisi açısından Aristoteles'in örneği esas alındığında ruh bu iki şeyden hangisine karşılık gelir, sorusunun cevabı açıktır. Ruh, bu örnekte, bilkuvve hayata sahip olan doğal cismin ilk fiili olarak bilgiye karşılık gelmektedir.<sup>9</sup>

Burada ruhun, bilkuvve hayata sahip doğal cismin ilk fiili olarak bilgi olduğu kabul edilirse akla şu soru gelebilir. Bir kişi bilgiye sahip olduğu halde onu kullanamayabilir. Bu durumda kişinin ruha (canlılık) sahip olup aslında yaşamadığını düşünebilir miyiz? Dahası böyle bir soruyu Aristoteles nasıl cevaplar? Bu sorunun *De Anima*'da doğrudan bir cevabını bulmak mümkün olmasa da ona yakın muhtemel bir karşılığını bulabiliriz. Buna göre "ruh organlara sahip (organik) doğal cismin ilk fiili"<sup>10</sup> yani ilk gerçekliğidir. Cismin ilk fiili olarak ruh-beden birdir ve bir arada bir bütündür. Fakat bu birliğin veya bütünlüğün nasıl olduğu konusu Aristoteles tarafından açık bir şekilde izah edilmez. Dolayısıyla bu husus hem Aristoteles araştırmacıları hem de şârihler açısından cevaplanması gereken bir soru olarak geçerliliğini korur. Örneğin bu kapalılığı aşmaya yönelik olarak Christopher Shields'in önerisi dikkate değerdir. Shields, Aristoteles'in kapalı ifadelerini aşmaya yönelik şöyle bir argümana başvurur: (i) Bilfiillik, birliğin denetleyicisi anlamındadır. (ii) Bu nedenle ruh-bedenin bir olup olmadığını sormak zorunlu değildir. Fakat yine de burada bir ara

<sup>9</sup> Aristotle, "On the Soul", 412a 21-27.

<sup>10</sup> Aristotle, "On the Soul", 412b 4-9.

önermeye ihtiyaç vardır.<sup>11</sup> Bu ara önerme, “ruh bilfiildir” şeklinde olmalıdır.<sup>12</sup> (iii) O halde, ruh, bedenden önce gelir ve bedeni ilk olarak bütünleştiren şeydir.<sup>13</sup>

Aristoteles, ruhun bilfiil olarak bilgi, ruh-bedenin ise bir birlik ve bütünlük olduğunu ortaya koyduktan sonra onun cevher olup olmadığı tartışmasına geri döner. Bu bağlamdaki en temel beyan ise ruhun, “form gibi bir cevher” olduğu şeklindedir. Buradaki cevher, bir şeyin formuna veya onun ilkesine karşılık gelir. Bu durumu açıklamak için Aristoteles, balta ve göz örneklerinden yararlanır: Eğer bir balta organik doğal bir cisim olsaydı, onun formu yani onu balta yapan şey, “kesme” olurdu. Balta bu özsel niteliğini yitirdiği zaman artık bir balta olamaz. Sadece baltayla eş sesli (*homonymously*) olur. Aynı şekilde göz (görme fonksiyonuna işaret ederek) organik doğal bir canlı olsaydı onun ruhu, yani ilkesi görme olurdu. Ruhun organik doğal canlıyla olan ilişkisi de tıpkı bunun gibidir. Yani ruhun olmadığı bir insan bedeni tasavvur ettiğimizde, görme yetisini yitirmiş bir göz veya kesme işlevini yitirmiş bir baltadan söz ediyor olurduk ki, artık o bir insan değil sadece eş sesli olarak bir insan olurdu.<sup>14</sup> Çünkü ruhunu yitiren bir bedenin bilkuvve olarak yaşama imkânı kalmaz. Göz bebeği, görme (yetisi) ile bir göz oluşturduğu gibi, ruh-beden (organik doğal bir cisim) de bir bütünlük oluşturup canlıyı meydana getirir. Bunun aksi, yani görmenin, göz bebeğinden ayrı düşünülemez gibi ruhun da bedenden ayrı olabileceği düşünülemez. Ancak Aristoteles bu genel beyanı ile uyuşmayan bir istisnaya burada yer verir ve esasen bu istisna ruh-beden bütünlüğünü de bozar. Ruh oluşturulan bazı yetiler içinde bu istisnanın yer alması ayrıca izah edilmesi gereken bir meseledir. Muhtemelen bu istisnanın sebebi, ruhsal yetilerin (*faculties*) herhangi bir bedensel parçanın fiili ya da formu olmayışı ile ilgili olmalıdır. *De Anima*'da bunun en somut örneği olarak akıldan (*nous*) söz edilir. Akıl, ruha dair bütün yetilerin bir istisnası olarak ölümsüz kabul edilir. Başka bir ifadeyle akıl, ruh-bedenin bir bütün olarak ölümle birlikte yok olmasına karşın bozulmadan, ölümsüz olarak bu birlikten geriye kalan tek yetidir. Bu nedenle akıl yokluğa/bozulmaya konu olmadan ayırık bir şey olarak tanımlanır. Bunun, Aristoteles'in bütün teorisini bozan bir ayrıntı olup olmadığı kadar bu bağlamdaki ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiği sorusu önemini koruyan bir soru olarak araştırmacılara kalan bir mirastır. Şârihler açısından ilginç olan şey ise, Aristoteles'in, akıl için, ruhun farklı türden bir yetisi demek yerine farklı türden bir

<sup>11</sup> Oysaki burada bir ara önerme mevcut değildir.

<sup>12</sup> Christopher Shields, *Aristotle: De Anima* (Oxford: Clarendon Press, 2016), xvii.

<sup>13</sup> Aristotle, “On the Soul”, 412b 4-9.

<sup>14</sup> Aristotle, “On the Soul”, 412b 10-413a 3.

ruhtur demesidir.<sup>15</sup> Bu istisna dışında ruhsal yetiler karşılık geldikleri bedensel parçaların fiilidirler, dolayısıyla onlardan ayrı olmaları da düşünülemez.<sup>16</sup>

Burada cevaplanması gereken başka bir soru daha mevcuttur. Acaba niçin Aristoteles bazı ruhsal yetilerin herhangi bir bedensel parçanın fiili olmadığını düşünür? Ruh bedenden ayrı düşünülemediğine göre acaba beden ruhtan ayrı düşünülebilir mi?

Bu soru ruh-beden ilişkisinin mahiyetinin açıklanmasıyla açıklığa kavuşur. Bu ilişki Aristoteles tarafından şerhler aracılığıyla da taşınan ve felsefe tarihi boyunca da sıklıkla başvurulan bir metafor yardımıyla ifade edilir: Bu metafor kaptan-gemi metaforudur. Buna göre acaba ruh-beden ilişkisi, gemi kaptanının gemiyle olan ilişkisi gibi midir? Bu sorunun cevabı araştırmacıyı, ruhun, bedeninin formel sebebi olarak tanımlanmasına ilave olarak, onun bedeninin fâil sebebi (*efficient cause*) olup olmadığının araştırılmasına sevk eder.<sup>17</sup> Aristoteles açısından bu soru “nedensellik” ilkesi ile açıklanabilir. Buna göre canlı cismin sebebi ve ilk ilkesi olmak bakımından ruh, üç yönden canlı cismin sebebidir: Fâil, gâye ve formel. Görüldüğü gibi burada maddî sebepten söz edilmemiştir. Çünkü maddî sebep, söz konusu bileşiğin maddî sebebi olarak, bedeninin bizzat kendisidir.<sup>18</sup> Şimdi bu üç sebebi yukarıdaki sıralamayı dikkate almadan ele alalım: (i) Ruhun, bedeninin formel sebebi olması, onun özü yani cevheri (*ousia*)<sup>19</sup> olması bakımındandır. Bir şeyin özü, aynı zamanda o şeyin varlığının sebebidir. Var olmak bir bakıma hayatta olmak demektir, dolayısıyla bir canlının özü, aynı zamanda canlı bir varlık olmasının da sebebidir. Yani ruh, canlı olmanın sebebidir. Bu sebeple ruh için, canlıların özü diyebiliriz (*ousia*). (ii) Ruh, bedeninin gâye sebebidir. Çünkü beden, ruhun faaliyetlerini gerçekleştirmek için kullandığı bir araçtır. (iii) Ruh, bedeninin fâil sebebidir. Zira yer değiştirme, büyüme ve duyumsama gibi değişim ve hareketlerin hepsine aynı anda sadece canlı varlıklar sahip olabilir. Hayatın kaynağı ruh olduğuna göre, tüm bu hareketlerin fâil sebebi de ruhtur.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Aristotle, “On the Soul”, 413b 11-414a 3; Sachs çevirisi, 85-86.

<sup>16</sup> Shields’e göre buradaki parçalar ruhsal ve bedensel yetilerden (*faculties*) oluşmaktadır. Bu aslında hem bedeninin hem de ruhun ayrı ayrı yetilerinden söz etmek yerine insanı bir bütün olarak ele alan ve bu iki şeyin birbirinden ayıramaz esasına dayalı bir tanımlama şekli olmalıdır. Böylece sözü edilen yetiler insanın yetileri olmakta ve insanın ölümüyle de ortadan kalkmaktadır. Ancak Aristoteles, akla bedende herhangi bir organ tayin etmeyerek, onu bir bakıma ruhî bir meleke olarak tasavvur etmektedir. Bkz. Shields, *Aristotle: De Anima*, 178.

<sup>17</sup> Shields, *Aristotle: De Anima*, 180.

<sup>18</sup> Shields, *Aristotle: De Anima*, 203.

<sup>19</sup> *Ousia*, bazı tercümeelerde *substance* (*cevher*), bazılarında ise *essence* (*öz*) olarak tercüme edilmektedir. Bazıları her ikisini de aynı anlamda kullanmaktadır. Shields de bunlardan biridir. Bkz. *Aristotle: De Anima*, 202-203. Ayrıca bu terim için bkz. Alexander of Aphrodisias, *Supplement to On the Soul*, 13.

<sup>20</sup> Aristotle, “On the Soul”, 415a 8-415b 28; Sachs çevirisi, 91-92.



Şu hâlde ruh-beden bütünlüğünden geriye kalan şey, bedeninin buradaki fonksiyonunun açıklanmasıdır. Beden tabiatı gereği bilfiil değil, bilkuvve (*potential*) durumdadır. Bedeni fiil (*actual*) durumuna getiren şey ruhtur. Ruh, kendisi sayesinde yaşadığımız, duyumsadığımız ve düşündüğümüz şeydir. Bu durumda beden, bilkuvve olarak hayat durumundadır. Ruh, onu bilfiil hayat (yani canlı) kılan şeydir. Aristoteles'in, ruhu, "madde veya özne değil, bir tür ilke ve form" olarak tanımlaması bu sebeple olmalıdır. Dolayısıyla ruh, madde ve madde-formun oluşturduğu birleşimden ayrı, bir form olarak cevher kabul edilmektedir. Ruh, bedensiz var olamayacağı gibi, beden (gibi) de değildir. Olsa olsa bedene ait (onda yerleşik) bir şeydir. Bu nedenle ruh sadece organlara sahip doğal bir bedende var olabilir.<sup>21</sup>

## 2. Aphrodisiaslı Alexander<sup>22</sup>

Aristoteles'in *De Anima*'sına yazılan ilk şerh olması bakımından Alexander şerhi<sup>23</sup> sonrakiler için de bir örneklik oluşturur. Büyük oranda takip eden şerhler az ya da çok Alexander şerhi ile de benzerlikler içerir. Aslında Aristoteles'in, ruhu, bedeninin bir formu olarak tanımlaması hem madde-form bağlamında hem de beden-ruh bağlamındaki tüm görüş ve tartışmalar için bir başlangıç noktasıdır. Dolayısıyla bu tartışma Alexander şerhi başta olmak üzere kaleme alınan diğer şerhlerin Arapçaya aktarımı ile de İslam filozoflarının gündemine girmiştir. İslam felsefesi geleneğinin Aristoteles tarzında felsefe yapmakla bilinen ve aynı zamanda *Metafizik* başta olmak üzere çoğu metnine şerhler yazan İbn Rüşd de bu tartışmaya kayıtsız kalmamıştır. Dolayısıyla, İslam felsefesi geleneğinin Aristotelesçi son şârihi olan İbn Rüşd'ün ruha dair kaleme aldığı metinler ve buradaki fikirleri, şerhler geleneği ile ortaya konan diğer metinlerle de büyük oranda benzerlikler içerir. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, *De Anima*'daki bazı pasajları, Alexander yardımıyla aşmaya çalıştığı da görülmektedir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün anlaşılması aynı zamanda Alexander'ın anlaşılmasına bağlıdır.

<sup>21</sup> Aristotle, "On the Soul", 414a 4-414a 28; Sachs çevirisi, 87-88.

<sup>22</sup> Bundan sonra Alexander olarak kısaltılacaktır.

<sup>23</sup> Arapça bibliyografik metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Alexander'ın yorumlarından oluşan kısım hariç, *De Anima*'ya dair incelemesini içeren *De intellectu*, Arapçaya büyük olasılıkla Huneyn b. İshâk tarafından çevrilmiş, böylece Alexander'ın görüşleri, Fârâbi, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflarca da bilinir olmuştur. Bu konuda bkz. Inna Kupreeva, "Alexander of Aphrodisias and Aristotle's De Anima: What's in a Commentary", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 22/2 (2012), 109.

Alexander, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi ruhu, beden formu olarak kabul eder.<sup>24</sup> Bunu da şu şekilde ispatlar: "(1) Bir canlının (*animal*) ruh ve bedenden oluştuğu kabul edilir. Fakat (2) bir şeyin 'şeylerin oluşumu' ile meydana geldiği de söylenir: (i) (bir şeyin) bütünde korunan parçalardan ve aynı zamanda bölündüğü türden şeylerden oluşması gibi. Bir evin tuğlalardan meydana geldiğini ifade etmemiz buna örnektir. Ya (ii) karşımın; ballı suyun, bal ve suyun karışmasından meydana gelmesi gibi ki bu iki şey artık bal ve suya dönüşmez veya karıştığı halde hala bu ikisi doğasını korur. Ya da (iii) bir heykelin bronz ve biçimden (*shape*) meydana geldiği gibi her şey, madde ve formdan meydana gelir (oluşur). Eğer şeylerden oluşması bu ihtimaller dışında değilse bu durumda; (3) canlı bu yollardan biri aracılığıyla ruh ve bedenden meydana gelir. Ancak (4) bu (i) olamaz. Çünkü olsaydı (tıpkı tuğlaların yan yana geldiği gibi) ruh ve beden de yan yana (*juxtaposition*) gelmiş olurdu. Bu durumda beden bütünüyle canlı olmazdı. Eğer olsaydı ruh, bir canlının niteliğine değil boyutuna etki etmiş olurdu. (5) Bu (ii) de olamaz. Şeylerin karışımı ve bölünmesinde olduğu gibi beden yokluğuyla ruh da ortadan kalkardı. Bu durumda ortada tek bir seçenek kalır. (6) Canlı, madde ve form gibi, beden ve ruhtan oluşur. Ayrıca ruh bir beden değil, olsa olsa beden bir formu olabilir."<sup>25</sup> Alexander'ın buradaki beyanları Aristoteles ile hemen hemen aynıdır. Burada göze çarpan tek farklılığın, ruh-beden ilişkisinin madde-form anlayışına bağlı olarak izah edilmesinde başvurduğu bazı analogilerin Aristoteles'te yer almamış olmasıdır. Aristoteles'e paralel olarak Alexander'a göre de, ruh, faaliyetlerini, kendi başına bir madde ya da cevher (*substance*) olarak değil, beden vasıtasıyla gerçekleştirir. Bedenin değişmesiyle ruha atfedilen hiçbir faaliyet gerçekleşmez. Çünkü tabii eğilimler (*tendencies*) beden olmaksızın meydana gelemez. Bu eğilimler, ruhun beden vasıtasıyla gerçekleştirdiği eğilimlerdir. Bu nedenle ruh, bedene ait bir şeydir ve ondan ayrılamaz. Zira faaliyetlerini sadece beden vasıtasıyla gerçekleştirebilen ruh, ondan ayrı/ayrılabilir olsaydı kendisine atfedilen faaliyetleri (beden olmadığı için) gerçekleştiremezdi. O hâlde ruh, kendi başına var olabilen bir cevher değil, beden formu olmalıdır ve kendisinde meydana gelebilecek herhangi bir değişimin sebebi beden olmalıdır. Ruha atfedilen öfke, korku, iştah gibi bütün etkilenimler, beden organlarının etkisiyle ruhta oluşan şeylerdir.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Robert W. Sharples, *Alexander Aphrodisiensis: De anima libri mantissa* (Berlin: Deutsche Nationalbibliothek, 2008), 145-148; Alexander, *Supplement to On the Soul*, 13-15. Ayrıca bkz. Alexander of Aphrodisias, *On the Soul (Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception)*, çev. Victor Caston (New York: Bloomsbury Publishing, 2012), 39. (Bundan sonra *On the Soul* olarak kısaltılacaktır.)

<sup>25</sup> Alexander, *On the Soul*, 39-40.

<sup>26</sup> Alexander, *On the Soul*, 40.

Burada da görüldüğü üzere Alexander, Aristoteles gibi, ruhu tek başına var olan bir cevher olarak kabul etmez. Ruh, faaliyetini gerçekleştirebilmek için bir bedene muhtaç olduğu gibi, onun, bedeninin dışında bir varlığı da söz konusu değildir. Aristoteles'te olduğu gibi, ruh bedeninin formudur ve form, hareketin nedeni olsa da beden olmaksızın tek başına hareketi meydana getiremez. Zira onun, bedeninin dışında bir varlığı yoktur. Bu nedenle beslenme, büyüme gibi ruha atfedilen bütün kuvvetler, beden olmaksızın gerçekleşmez. Yine duyumsama ve düşünce gibi fiiller<sup>27</sup>, bedeninin varlığına bağlıdır. Görüldüğü gibi Alexander, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, bedenden ayrılabilir bir ruhun var olmadığı sonucuna ulaşır.<sup>28</sup>

Alexander, yukarıda işaret edilen farklılığa ek olarak, Aristoteles geleneğinde yaygın bir metafor olarak yer alan “kaptan-gemi” metaforunu, kendi görüşüne dayanak oluşturacak bir formda kullanmayı tercih eder. Onun bu tutumu temelde Aristoteles'le aynı paralelde olsa da ileri bazı çıkarımlar barındırır. Buna göre ruh, kaptanın gemide bulunması gibi bedeninin içinde bulunmaz. Çünkü ruh, kaptanın gemiyi yönlendirdiği gibi bedeninin içinde aynı rolde bulunursa, bu takdirde bedende bir eğilim (*tendency*) ve form olarak bulunmuş olur. Oysaki eğilim yukarıda da işaret edildiği gibi, bulunduğu şeyden ayrılamaz. Bu durumda da ruh, bedenden ayrılamaz. Ruhun bedeninin formu olarak kabul edilmesi durumunda form bedenden ayrılamayacağı gibi ruh da bedenden ayrı(ştır)ılamaz. Bu hal, ruhun bir cisim ya da bir beden olamayacağı anlamına da gelir. Oysa bir cismin parçalarının zorunlu olarak cisim olduğunu, bu sebeple örneğin hayvanın (*animal*), madde ve formunun cisim olduğunu iddia etmek mantıksızdır. Şayet ruh, cismin formu ve bilfiilliği (*actuality*) ise, onun cismanî bir şey olmadığı açıktır. Çünkü bütün formlar cisimsizdir. Şayet formun kendisi bir cisim olsaydı, o zaman ya formsuz ve niteliksiz olurdu -ki madde böyledir- ya da forma sahip olup, form da cisim olacaksa, bu takdirde cisim olmayan başka bir forma ihtiyaç olurdu. Bu durum sonsuza dek sürerdi. Bu sebeple ruh, aslında bütün bedene yayılmış olan bir bilfiilliktir (*actuality*): “Ruh, şekil verilmiş şeylerin şeklinin (gerçekliği) olduğu gibi, ne bir araya getirilmiş şeylerin konumu ve düzeni (gerçekliği) olarak, ne bir eğilim ve duygulanım olarak, ne de karışım olarak gerçekliktir. Elbette bunlar bedende bulunurlar, zira ruhun kullandığı organlar bunların aracılığıyla (vardır); ama (ruhun) kendisi, bunların dışında bir

<sup>27</sup> Alexander, *On the Soul*, 40.

<sup>28</sup> Alexander, *On the Soul*, 44-46.

kapasite veya bir cevherdir.”<sup>29</sup> Alexander’a göre şayet bunun aksini kabul edersek, madde ve formun aslında iki ayrı beden olduğunu da kabul etmiş oluruz. Hâlbuki madde ve form bedeninin parçaları değildir: “Cisme ait her bir parçanın cisim olduğu gibi, ruha ait her bir parça da ruhtur. Bu ikisi, tıpkı bir heykelde olduğu gibi, heykeli oluşturan unsurlardır. Örneğin heykel bölündüğünde madde ve form elde edilemez. Elde edilen şeyler, heykelin kafası, gövdesi, kolları gibi parçalardan oluşan şeylerdir.”<sup>30</sup> Dolayısıyla beden bölündüğünde de madde ve form olarak iki ayrı yapı elde edilemez. Zira onlar bedeninin parçaları değildir.

Sonuç olarak Alexander’a göre ruh, bedeninin formu olduğu için, yokluğunda ortada bir beden de kalmayacaktır. Aynı şekilde beden ortadan kalktığında ruh da yok olur. Üstelik ruh bir değişime de uğramaz. Zira değişime sebep olan şeyin kendisi de değişime uğrar. Dolayısıyla ruh bir bakıma bedeninin ayrılamayan formudur.

### 3. İbn Rüşd

İbn Rüşd ruhun (*nefs*) bir form olarak cevher olup olmadığını, Aristoteles’e paralel olarak, madde-form ve bunların cevherlikleri bağlamında ele alır. İbn Rüşd’ün ruh meselesini ele aldığı şerhlerinde<sup>31</sup> madde-forma dair beyanları, Aristoteles’in *De Anima*’daki beyanları ile paralel olarak, bu iki şeyin bilkuvvelik ve bilfiiliği bağlamındadır. İbn Rüşd’e göre de cevher üç şekilde mümkündür: (i) Madde, (ii) form veya (iii) madde-formdan meydana gelen şey. Madde, bilkuvveliktir (*potentiality*), form ise bilfiilliktir (*actuality*).<sup>32</sup> Madde-formdan meydana gelen şey tikel bir şeydir, dolayısıyla da birleşiktir (*compound*). Maddede olduğu gibi beden bilfiil değil, bilkuvve durumundadır. Bedeni bilfiil hale getiren şey ise ruhtur. Ruh, kendisi sayesinde yaşadığımız, duyumsadığımız ve düşündüğümüz şeydir. Ruh, kendisine ait bu eylemleri, beden vasıtasıyla gerçekleştirir. Bedeni, bilkuvve canlı iken, bilfiil canlı hale dönüştüren ruhtur.<sup>33</sup> İbn Rüşd, burada Aristoteles’in, ruhu, “bir

<sup>29</sup> Alexander, *Supplement to On the Soul*, 19.

<sup>30</sup> Alexander, *On the Soul*, 39.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, Aristoteles’in *De Anima*’sına küçük, orta ve büyük olmak üzere üç şerh kaleme almıştır. Bu üç şerhten küçük ve orta şerhler kaleme alındığı dilde yani Arapça olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Ancak elimizde bulunan büyük şerhin en eski nüshası Latince’dir. Arapça orijinalinin kayıp olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle büyük oranda Aristoteles’e iştirak etmekle birlikte, bazı hususlar bakımından ondan ayrıştığı görülen veya kendi görüşlerinin belirginleştiği durumlar büyük şerhe dayanır. Bu makalede büyük şerhin Latince’den İngilizce’ye çevrilen metninden faydalandık.

<sup>32</sup> Averroes (Ibn Rushd), *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, giriş ve notlar ilavesiyle çev. Richard Taylor – Thérèse-Anne Druart (New Haven/London: Yale University Press, 2009), 110-111 (412a 21-26). Eser bundan sonra *Long Commentary* olarak kısaltılacaktır.

<sup>33</sup> Averroes, *Long Commentary*, 110.

tür ilke ve form olup, madde veya özne değildir,” şeklindeki açıklamasını esas alır.<sup>34</sup> İbn Rüşd’e göre, ruha sahip olan canlılar, madde ve formdan oluştuğu için, ruh bedenin öznesi değildir, aksine beden ruhun öznesidir. Dolayısıyla ruh, madde ve madde-formun oluşturduğu bileşimden ayrı bir form olarak cevherdir. Oysa her canlı cevher madde ve formdan oluşmuş bileşik bir varlığa sahiptir fakat ruh böyle değildir. Başka bir ifadeyle ruhun form oluşu, maddenin form almış hali, ya da madde-formun bir bileşik oluşturduğu haldeki durumdan farklıdır. Bu nedenle İbn Rüşd’e göre ruh, doğal canlı bir cisim olarak bir cevher değil, Aristoteles’te olduğu gibi “bilkuvve hayata sahip doğal bir cismin formu olarak bir cevherdir.”<sup>35</sup>

Ruh, form olarak bir cevher iken, form bilfiil olarak bir cevherdir. Bu durumda, ruh, bu türden bir cismin fiilidir. Çünkü bileşik bir cevherde hem ruh hem de beden özne (*subject*) olmadığı gibi form olamaz. Bu bileşikte beden özne, ruh ise form olur. Ruh özne olamaz, fakat beden öznesinin içindedir. Yani ruh, bir öznede var olan bir cevherdir. Bu nedenle ruh, madde olarak bir cevher değildir. Onun öznede oluşu bir ilinek (*accident*) olduğu anlamına da gelmez. Zira ilinek böyle bir bileşik cevherin bir oluşturucu parçası değilken, ruh/form bu bileşik cevherin oluşturucu bir parçasıdır. Ayrıca öznenin bilfiil var olabilmesi için bu forma ihtiyacı vardır. Bir canlının beden ve ruhtan oluşması onun bir form ve maddeden oluşması anlamına gelir. Bu, büyük şerhinde İbn Rüşd’ün, Aristoteles’in ruh-beden ilişkisine dair düşüncesi ile örtüşen kendi temel beyanlarıdır: Buna göre: (i) Ruh ve beden aynı değildir, (ii) ruh-beden birbiriyle, sırasıyla, form ve madde olarak ilişkilidir.

Öte yandan İbn Rüşd’ün Aristoteles incelemesi büyük oranda kapalı bazı hususların açıklanması şeklindedir. Meselelerin yol açtığı sorunlara işaret etmek de dâhil en ince ayrıntılarına kadar tartışılması ise İbn Rüşd’ün şerhleri bağlamında benimsediği bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Madde-form ve bu bağlamda ele alınan beden-ruh meselesine dair fikirleri, büyük oranda Aristoteles ile uyumluluk gösterir. Tıpkı Aristoteles gibi İbn Rüşd de şerhlerinde ruh teorisini, ruhun beden formu olduğu tezi üzerine inşa eder. Bu kabulün bir sonucu olarak, yukarıda da işaret edildiği gibi ruh, beden bilfilliği (*actuality*) olarak bedenle birleşmiştir.<sup>36</sup> Bu birleşme, tıpkı formun maddesine birleşmesi gibidir. Ruh ve beden aslında, form ve madde gibi, canlı varlığın bileşenleridir. Ruh faaliyetlerinde bedeni de işe

<sup>34</sup> Averroes, *Long Commentary*, 107-108.

<sup>35</sup> Averroes, *Long Commentary*, 112.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'n-Nefs: Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 42. Atif Arapça metnedir.

dâhil eder. Dahası bu faaliyetler ortaktır. Bu ortaklık bazen ruhun faaliyet alanlarının bedenini ihtiyaçlarına göre şekillenmesi olarak da kendisini gösterir.<sup>37</sup> Canlı varlığın gösterdiği her türden faaliyetlerde ruh-beden ortaklığı, ruhun canlı varlığın hayat ilkesi olması sebebiyledir. Bu tanım paralel bir biçimde Alexander ve Aristoteles'te de aynıdır.

Ancak İbn Rüşd'de de ruha ilişkin yapılan tanımda, Aristoteles ve Alexander'da olduğu gibi, ruhun bedenden ne tüm yetileri (*faculties*) bakımından ne de birkaç yetisi bakımından ayrı olmadığı kesin olarak açıklığa kavuşmaz.<sup>38</sup> Ruh, bir form olarak kabul edildiğinde, ona atfedilen bazı yetilerin, formda olduğu gibi değil de bozulmadan veya dağılmadan kalması nasıl mümkün olabilir sorusu şerhle aracılığıyla da çözüme kavuşmuş görünmez. Bunun yerine ruhun bazı yetilerinin, bedende karşılık geldikleri bazı parçaların/organların fiilleri/formu olduğu ifade edilmekle yetinilir. Bu yetilerin bedende karşılık geldikleri organlardan ayrı olarak var olmaları madde-form bağlamında mümkün değilken, beden-ruh bağlamında mümkün görünüyor. Çünkü ruhu oluşturan yetilerden biri olarak tanımlanan akıl, bu teorinin bir istisnası olarak tayin ediliyor. Öyle anlaşılıyor ki bunun sebebi bir ruhsal yeti olarak aklın, herhangi bir bedensel parçanın fiili/formu olup olmadığı konusunda bir kesinlik oluşmamıştır. İbn Rüşd, bu sorunu aşmaya yönelik olarak, bu türden bir yetinin acaba bir gemi kaptanının gemiden ayrılabilmesi gibi, aklın da ayrı bir parça olup olamayacağını sormasına rağmen,<sup>39</sup> Aristoteles gibi bu bağlamıyla meseleyi geçiştirir. Ancak özellikle *Tefsîr*'in üçüncü kitabında Aristoteles'in geriye bıraktığı sorun üzerinden değil, teorik akıl-pratik akıl üzerinden kendi çözümüne odaklanır ki buna dair çözümüne değerlendirme bölümünde temas edeceğiz.<sup>40</sup> Buradaki temel soru, bir bütün olarak bir form olan ruh acaba bedenden ayrı mıdır, yoksa sadece bazı yetileri bakımından mı ayrıdır? İbn Rüşd, Aristoteles'in cevapsız bırakarak geçiştirdiği gemi-kaptan metaforuna dayanan çözümle açıklamak yerine, Themistius gibi, meseleyi, ruhun bir yetisi olarak aklın bedenden ayrı olup olmadığı bağlamında bir tartışmaya evirerek değiştirmeyi tercih eder.

### Değerlendirme

1. *De Anima*'da ruh, organik doğal cismin formu veya onu bilfiil duruma getiren (canlılık veren) ilke olarak tanımlanmıştır. Ayrıca, canlılığın ruhu bedeninden ontolojik bakımdan farklıdır. Beden ve ruhun ontolojik statü bakımından farklı olmaları, ruhun

<sup>37</sup> Bkz. Averroes, *Long Commentary*, 112 vd.

<sup>38</sup> Bu yorumun ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Averroes, *Long Commentary*, xix vd.

<sup>39</sup> Averroes, *Long Commentary*, 119. İbn Rüşd'ün açıklaması için ayrıca bkz. *De Anima*, 111-112 (413a 4-10).

<sup>40</sup> Bu kısmı değerlendirme bölümünün 4. ve 5. maddelerinde kısaca ele aldık.

bedenden bağımsız bir varlığı olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine burada beden-ruh ayrımından değil bütünlüğünden söz edilmektedir. Bu bütünlük, organik bir yapı oluşturan doğal bitkisel, duyuşal (hayvanî) ve insani bedenleri temsil etmektedir. Aynı şekilde organik canlı varlıklar, form ve maddenin bütününden oluşur.<sup>41</sup> Böylece ruh, beden formu (veya cevheri/özü), beden ise ruhun maddesi olur. Bununla beraber Aristoteles'e göre ruh, beden fâil, gaye ve formel sebebidir. Formel sebep olarak ruh, beden kendisi sayesinde gerçekliğine kavuştuğu şeydir. Fâil sebep olarak ruh, kendisi sayesinde beden bir forma kavuştuğu şeydir. Gaye sebep olarak ruh ise, kendisi sayesinde bedenin, ruhun faaliyetlerini gerçekleştirdiği şeydir. Ancak ruh, beden maddî sebebi değildir, çünkü zaten ruh-beden bütünlüğünün maddesini beden oluşturmaktadır. Ayrıca bedenin formu olan ruh, onu bilfiil duruma getiren şeydir. Bir şeyi o şey yapan olarak form (ki burada mâhiyet gibi tanımlanmaktadır) örneğin, insani bedenin formu, insanın sahip olduğu bedenin niçin başka bir tür canlı beden değil de insan olduğunu açıklayan şey olarak nitelenmektedir.

2. Aristoteles'in ruh-beden ilişkisine dair teorisi madde-forma dayalı olsa da ne Platon'daki gibi düalist bir konuma ne de canlı varlığın sadece bedenden oluştuğunu savunan materyalist bir konuma indirgenebilir. Bu iki yaklaşımın dışında bir değerlendirme için Aristoteles'in, "ne ruhun bedensiz ne de bedenin ruhsuz olacağı"<sup>42</sup> şeklindeki ifadesine bakmak yeterlidir. Onun buradaki en kesin ifadesi ruh ve bedenin bir bütünlük ve dolayısıyla da bir birlik oluşturduğu şeklindeki düşüncesidir. Hatta Aristoteles, ruh ve bedenin bir olup olmadığını sormanın bile zorunlu olmadığını düşünmektedir.<sup>43</sup> Ruhun bedenden ayrı bir varlığı niçin düşünülemez, sorusu formun maddesi olmadan var olamayacağı şeklinde bir cevap bulur.<sup>44</sup> Dolayısıyla bu birlik sonucunda ortaya çıkan faaliyetler de doğal olarak, ruh ve bedenin ortak faaliyetidir. Bununla birlikte, ruh ve beden mâhiyet itibariyle aynı şey de değildirler. Çünkü bir şeyin formu/cevheri ile o şeyin maddesi aynı kategoride değerlendirilemezler.

<sup>41</sup> Yorumcular bu bütünü, "hylomorphism" kavramıyla karşılar. Hylomorphism, Grekçe *hulê* (madde) ve *morphê* (form) kelimelerinin birleşiminden oluşur. Bu bakımdan, Aristoteles'in ruh-beden yorumu kısaca, madde-formculuk olarak kabul edilir. Bkz. Shields, xvii vd.

<sup>42</sup> Aristotle, "On the Soul", 414a 19.

<sup>43</sup> Aristotle, "On the Soul", 412b 6-7.

<sup>44</sup> Ancak her ne kadar Aristoteles ruhun bedende ayrı bir varlığının olamayacağını düşünse de, ruhun bazı parçalarının, örneğin akıl, bedenden ayrı bir varlığı olabilir, çünkü aklın bedende karşılık geldiği herhangi bir organ yoktur. Ruhun bu akılsal yetisinin, Aristoteles'in ruh-beden ilişkisi yorumunda istisnai bir konumu vardır (412a6-7).

3. Aristoteles, *De Anima*'nın birinci kitabında kendisinden önceki ruh tanımlarını değerlendirdikten sonra ruhun ne olduğuna ilişkin kendi açıklamalarını ikinci kitabın başından itibaren vermeye başlar. Ruhun ne olduğuna ilişkin bir araştırma, onun sahip olduğu yetilerin, faaliyetlerin, objelerinin ve vasıtalarının ne olduğunu tespitle yapılmalıdır. İkinci kitabın ilk bölümünde ruh, "bilkuvve olarak hayat sahibi olan doğal bedeninin ilk fiili" ve "organik doğal bir cismin ilk fiili" olarak tanımlanmıştır. Ancak bu iki tanım, ruhun tam olarak ne olduğunu açık ve yeterli bir şekilde ortaya koymaz. Nitekim kendisi de bu tanımla yetinmemiş olacak ki "hem gerçekte olan şeyi açıklayacak hem de nedeni içerecek"<sup>45</sup> aydınlatıcı bir tanımın yapılması gerektiğini düşünür ve bu bağlamda ilkin, ruhun form olarak bir cevher olduğunu tespit eder.

4. Aristoteles, *De Anima*'da ruhun yetilerinden (*faculties*) bahsederken burada ruha ait bir yetinin istisnai olarak ölümsüzlüğünden söz eder. Bu yeti Aristoteles'e göre akıldır. Eğer akıl, ruha ait bir yeti ise ve ruh bedeninin formu ise beden ortadan kalktığında ruh da ortadan kalkar. Bu durumda ruha ait bir yeti olan akıl nasıl ölümsüz olabilir? Bu soru Aristoteles'te olduğu gibi, Aristotelesçi şârihler için de önemli ve izah edilmesi gereken bir sorudur. Bu bağlamda İbn Rüşd Aristoteles'in bu konudaki düşüncesini bir çözüme kavuşturmakla ziyade teorik akıl-pratik akıl bağlamındaki kendi çözümüne odaklanır ve bu kez Aristoteles'ten ayrışır.<sup>46</sup> Aristoteles'in, ruhun bir parçası olarak tanımladığı akıl, teorik ve pratik aklın birleşiminden oluşmaktadır. Ancak İbn Rüşd, bunun kabul edilmesi halinde teorik aklın, oluş ve bozuluşa tabi olacağını, dolayısıyla bozulacağını ve ölümsüz olmayacağını düşünür. Çünkü İbn Rüşd'e göre, teorik akıl değişmeyen, yani oluş-bozuluşa tabi olmayan bir cevherdir ve bu cevherin bedende olması nedeniyle ona pratik akıl ilişmektedir. Dolayısıyla akıl, bu ikisinin birleşmesi veya karışımı olamaz. Zira teorik akıl asla değişmez, hareket etmez, bilfiil yetkinliğe erişmesi sonucu olarak da ölümsüzleşir. Pratik akıl ise bir istidat olarak teorik akla ilişir ve bedeninin ölümü ile de yok olur.<sup>47</sup> Yine

<sup>45</sup> Aristotle, "On the Soul", 412a 10-b 25.

<sup>46</sup> Bu değerlendirme şerhler bağlamında yapıldığı için İbn Rüşd'ün akla dair yaklaşımlarını içeren ve Aristoteles'ten ayrışan yönlerine temas ettiği diğer metinleri incelemeyi başka çalışmalara bırakmayı tercih ettik. Ayrıca İbn Rüşd'ün büyük şerhinin üçüncü kitabında özellikle Aristoteles'in kapalı bıraktığı husus üzerinden değil de teorik akıl-pratik akıl bağlamında bir tartışma üzerinden esaslı açıklamalara yer verdiği ve kendi otantik görüşlerine döndüğü bir içerik sunmaktadır. Bu başlı başına bir çalışmanın konusu olmaya değer bir bölümdür. Bu konuda ayrıntılı açıklamalar için Richard Taylor ile Thérèse-Anne Druart'ın kaleme aldığı *Long Commentary*'nin giriş bölümüne bakılabilir. İbn Rüşd'ün şerhlerindeki akıl için ayrıca bkz. Mehmet Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019), 33-69.

<sup>47</sup> Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), 282-295.



Aristoteles'e göre, akleden ruhun fonksiyonu akledilir varlıklarken duyumsayan ruhun fonksiyonu da duyumsanan objelerdir. Bu, akledilir varlıklar bilkuvve (*potential*) olduğunda akledilirlerin de bilkuvve olması anlamına gelmektedir. Yani akledilirler bilfiil (*actual*) olduklarında akledilir varlıklar da bilfiil olmaktadır. Fakat İbn Rüşd'e göre Aristoteles'in bu fikri kabul edilirse, dış dünyadaki akledilirler, maddeleri ile beraber ruhta (*nefs*) veya dış dünyada maddelerinden soyutlanmış bir şekilde var olmuş olurlar. Bu, ruhun bir cisim oluşu, örneğin taşı düşündüğünde taşlaşması gibi, bir anlama gelir ki asla makul bir düşünce değildir. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre ruhun bilgiye konu olan dış dünyadaki şeylerle olan ilişkisi, insan elinin tüm aletlerle olan ilişkisi gibidir. Yani insan eli tüm aletleri kullanır, fakat kendisi hiçbir zaman o aletler değildir.<sup>48</sup>

5. Hem Alexander hem de İbn Rüşd'e göre ruh, bedenın cevheridir. Aynı şekilde, bu iki filozofa göre ruh, bedenın formudur ve bedenden önce de bir varlığa sahip değildir. Ayrıca, ruhun teorik akıl-pratik akıl ve aynı zamanda da beslenme, duyumsama, tahayyül, düşünme ve isteme güçleri diye ifade edilen bölümleri (yeti/fakülte) olduğunu da kabul ederler. Örneğin, Alexander'e göre ruh gayri-maddîdir ve bedeni hareket ettirmektedir. İbn Rüşd'e göre de ruh (*nefs*) bedeni hareket ettirmektedir. Fakat her ne kadar burada hüküm veren teorik akıl olsa da bizzat ruhun teorik akli değil, ruhun pratik akli hareketi yönlendirmekte ve bedenın hareketini sağlamaktadır. Dolayısıyla bu iki filozof, ruhun element veya elementlerin bir karışımı olmadığı konusunda da hemfikirdirler. Bunun yanı sıra, ruhun değişmediğini ve aynı zamanda duyu güçleri ile duyulur şeylerin özdeş olmadığını da kabul ederler. Alexander'e göre, düşünme gücü (*heyûlânî 'akl*), insanda ayrık cevher olan akla işen bir istidattır. Fakat İbn Rüşd'e göre bu, Alexander'in iddia ettiği gibi salt bir istidat değildir. Çünkü o, kendisindeki istidadı idrak edebilmektedir. Oysa salt bir istidat idrak ettiği şeyi idrak edemez olmalıdır. Neden? Çünkü idrak için akıl şarttır. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre, bilfiil akıl olan cevherin bu istidat ile bitişmesinin sebebi ruhun bedenle bitişmesidir.

6. Bir Aristoteles takipçisi olarak kaleme aldığı şerhlerinde İbn Rüşd'ün en önemli katkısı ise, Aristoteles'te kapalı kalan çoğu meseleleri, şârihleri de dikkate alarak, en ince ayrıntılarına kadar tartışması ve bir çözüme kavuşturma çabasıdır. İbn Rüşd'un katkıları; Aristoteles'in, ruhun tabiatı ve mahiyetinin ne olduğuna ilişkin açıklamalarına bazı eklemeler, ruh-beden birleşimini daha derinlemesine inceleme ve yine ruh tanımını açıklığa

<sup>48</sup> Bu yorum için bkz. Averroes, *Long Commentary*, xxv.

kavuşturma girişimi olarak genelleştirilebilir. Bu açıdan İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu düşünce, Aristoteles'in görüşlerini açıklayıcı mahiyette ve büyük çapta onun görüşlerini destekleyici birtakım argümanlar içerir. Bir bakıma İbn Rüşd, tıpkı Alexander gibi, Aristoteles'in tartıştığı meseleleri açıklığa kavuşturucu ve aydınlatıcı argümanlar üretmeyi de başarmıştır. Bu çabayı, ruhu, bedenin bir formu olarak ele alması; buradaki kapalı bazı noktaları Aristoteles'ten farklı bazı analogiler yardımıyla ve başka bir bağlamda ele alarak tahlil etmesi, hem Aristoteles'i hem de kendi görüşlerini destekleyici bir takım argümanları en ince ayrıntılarına kadar incelemesi, ruhun, bedenin bir formu olarak kabul edilmesi halinde doğması muhtemel bir takım sorunlara dikkat çekmesi ve bu sorunların yine muhtemel bazı çözümlerine işaret etmesi olarak görebiliriz.

**Kaynakça / References**

- Alexander of Aphrodisias. *On the Soul (Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception)*. çev. Victor Caston. New York: Bloomsbury Publishing, 2012.
- Alexander of Aphrodisias. *Supplement to on the Soul*. çev. Robert W. Sharples. London: Duckworth, 2004.
- Aristotle. "On the Soul". çev. J. A. Smith. *The Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. 641-693. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Aristotle. *On The Soul*. çev. Joe Sachs. Santa Fe-New Mexico: Green Lion Press, 2004.
- Averroes (Ibn Rushd). *Long Commentary On the De Anima of Aristotle*. çev. Richard Taylor – Thérèse-Anne Druart. New Haven/London: Yale University Press, 2009.
- Az, Mehmet Ata. *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.
- Blumental, H. J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. London: Duckworth, 1996.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- İbn Rüşd. *Kitâbu'n-Nefs: Psikoloji Şerhi*. çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Kupreeva, Inna. "Alexander of Aphrodisias and Aristotle's De Anima: What's in a Commentary." *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 22/2 (2012), 109-129.
- Philoponus. *On Aristotle On the Soul*. çev. William Charlton. London: Duckworth, 2005.
- Sevindik, Abdürrezzak. "Grek Şârihlerden İbn Rüşd'e Değın Aristoteles'in Theta (Θ) Kitabı'nın Hâricî Tarihi." *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 469-486.
- Sharples, Robert W. *Alexander Aphrodisiensis: De anima libri mantissa*. Berlin: Deutsche Nationalbibliothek, 2008.
- Shields, Christopher. *Aristotle: De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 2016.
- Simplicius. *On Aristotle's On the Soul*. çev. J. O. Urmson. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1995.
- Themistius. *On Aristotle's On the Soul*. çev. Robert B. Todd. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1996.
- Yılmaz, Aykut Alper. *İnsan Nedir?: Teistik Materyalizmin İmkânı*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.



ISSN: 2146-4901  
e-ISSN: 2667-6575

## 'Uleyye bt. el-Mehdî ve Aşka Dair Şiirleri

'Ulayya bt. al-Mahdî and her Love Poetry

**Esat AYYILDIZ**

ORCID: 0000-0001-8067-7780 | E-Posta: [esatayyildiz@hotmail.com](mailto:esatayyildiz@hotmail.com)

Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı  
Assoc. Prof. Dr., Kafkas University, Faculty of Science and Letters, Department of Arabic Language and  
Literature  
Kars, Türkiye

ROR ID: 04v302n28

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Ayyıldız, Esat. "'Uleyye bt. el-Mehdî ve Aşka Dair Şiirleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 108-133. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1234234>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	14. 01. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	19. 03. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External ( <i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i> ).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur</i> ).
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Turnitin.
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir</i> ).
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır</i> ).
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır</i> ).

## Özet

Klasik Arap kaynaklarına göre, 'Uleyye bt. el-Mehdî b. el-Mansûr, Abbâsî döneminde yaşamış bir kadın şair ve müzisyendir. Abbâsî hanedanlığına mensup olan 'Uleyye hakkında günümüze fazla bilgi ulaşılmış değildir. Ne var ki klasik kaynaklarda onun hayatına ilişkin bazı detaylardan bahsedilmektedir ve onun bazı şiirleri bu eserler sayesinde günümüze ulaşmayı başarmış durumdadır. 'Uleyye, Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın kızı ve onun halefi olan Hârûnürreşîd'in üvey kardeşidir. Özellikle Hârûnürreşîd'in onun eğitimiyle bizzat ilgilendiği ve kız kardeşini teşvik ettiği söylenmektedir. 'Uleyye bt. el-Mehdî, Arap edebiyatında daha ziyade aşk şiirleriyle ve bu şiirleri için bestelediği şarkılarıyla tanınan bir sanatkârdır. Klasik kaynaklarda, 'Uleyye'nin çok yetenekli bir sanatçı olduğu öne sürülmekte, hatta kendisi gibi musikişinas olan erkek kardeşi İbrahim b. Mehdî'yi geçmeyi başardığı iddia edilmektedir. 'Uleyye bt. el-Mehdî'nin önemi, aşk ve şarap gibi genellikle erkek şairlerle ilişkilendirilen şiir temalarıyla iştigal eden bir kadın olmasından ileri gelmektedir. Bu çalışma kapsamında benimsenen yöntem, 'Uleyye'nin aşk şiirlerine ilişkin ortaya atılan görüşlerin kendi dizeleri üzerinden ispatlanmasını ön görmektedir. 'Uleyye'nin hayatının ele alındığı birinci kısımda ise genel itibariyle klasik kaynakların rivayetlerine bağlı kalınmakta; ancak bu eserlerdeki bazı çelişkilere de değinilmektedir. 'Uleyye'yi bizlere tanıtan kadim edebiyat tarihçileri, 'Uleyye'nin son derece dindar bir kadın olduğunu iddia etmektedir. Ancak onun aşk şiirlerine bakıldığında, evli olmadığı insanlara aşk şiirleri nazmettiği tespit edilmektedir. Bu durum, çok mütebedeyin birisi olduğu öne sürülen 'Uleyye'nin farazi yaşam tarzıyla çelişen bir tezat olarak karşımıza çıkmaktadır. 'Uleyye'nin bir beyanında, söylediği şiirlerin esasen boş laflardan ibaret olduğunu belirttiği gözlemlenmektedir. Bu durum söz konusu şiirlerin edebî kaygılarla nazmedilmiş gerçeği yansıtmayan ürünler olduğunu düşündürmektedir. Ancak bahsi geçen aşk şiirlerinin gerçeklikle belirli bir dereceye kadar ilişkili olabileceğini gösteren verilere de rastlanmaktadır. Örneğin; 'Uleyye'nin saray hadimleriyle gönül ilişkisi yaşadığını haber alan Hârûnürreşîd'in kız kardeşini bu kişilerle görüşmekten men ettiği, daha sonra bu yasak nedeniyle onun duyduğu üzüntüyü gidermek amacıyla kardeşinin ilgi duyduğu hadimi ona armağan ettiği rivayet edilmektedir. 'Uleyye şiirlerinde kimi zaman aşk olgusu hakkındaki düşüncelerini nakletmektedir. Söylemlerinden, aşkın esasen mantıksız bir eylem olduğunu düşündüğü, aşkın tek eşliliği gerektirdiğini savunduğu, zor aşkları yeğlediği ve aşkın çözümsüz olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. 'Uleyye'nin aşk şiirlerinde çoğu zaman benzer motiflerden istifade ettiği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda bilhassa dinî motiflerden yararlanmakta, sevgililerinin isimlerini şifrelemekte, aşkın sebebiyet verdiği zafiyet ve hüznü konu edinmekte ve aşkına sevgililerinin karşılık vermemesinden dem vurmaktadır. 'Uleyye aşk şiirlerinde ayrıca duçar olduğu vaziyetten sıklıkla şikâyetçi olmakta, bazen şiirlerini sevgiliye ulaştırılacak bir mesaj şeklinde nazmetmekte ve hissettiği büyük umutsuzlukları anlatmaktadır. Bu makale kapsamında, klasik Arap edebiyatında karşımıza çıkan bu sıra dışı kadın şairin hayatının ve aşk şiirlerinin araştırılması planlanmaktadır. 'Uleyye'nin şiirsel üretkenliğinin tetkik edilmesinin ve onun şairliğinin modern dünyaya tanıtılmasının, kadim Arap kadınının edebiyat tarihinde bıraktığı izlerin daha iyi idrak edilmesine imkân tanıyacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda özellikle 'Uleyye, şiir sanatında işlediği konular sebebiyle hayli uygun bir misaldir. 'Uleyye'nin şiirsel mirasının bilimsel şekilde incelenmesinin, klasik Arap şiirindeki kadınsal temayüllerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Klasik Arap Edebiyatı, Klasik Arap Şiiri, 'Uleyye bt. el-Mehdî, Aşk Şiiri.

## **Abstract**

According to the classical Arabic sources 'Ulayya bt. al-Mahdī b. al-Mansūr was a female poet and musician who lived during the Abbasid period. Not much information has survived about 'Ulayya, who belonged to the Abbasid dynasty. However, some details of her life can be found in classical sources and some of her poems have survived thanks to these works. 'Ulayya was the daughter of the Abbasid Caliph Mahdī-Billāh, and the half-sister of his successor, Hārūn al-Rashīd. It is said that Hārūn al-Rashīd was particularly interested in her education and encouraged his sister. 'Ulayya bt. al-Mahdī was an artist known in Arabic literature mostly for her love poems and the songs she composed for them. In classical sources, it was claimed that 'Ulayya was a very talented artist and even managed to surpass her brother Ibrāhīm b. al-Mahdī, who was a musician like her. 'Ulayya bt. al-Mahdī's importance stems from the fact that she was a woman who dealt with poetic themes usually associated with male poets, such as love and wine. The methodology adopted in this study aims to prove the theories on 'Ulayya's love poems through her verses. In the first chapter of this article on 'Ulayya's life, we have generally relied on the narrations of classical sources, but we have pointed out some contradictions in these works. The ancient literary historians who introduced 'Ulayya to us claim that she was an extremely pious woman. However, an examination of her love poetry reveals that she composed love poems for people to whom she was not married. This contradicts the portrayed lifestyle of 'Ulayya, who was supposed to be a very pious woman. 'Ulayya once stated that her poems were essentially absurd words. This suggests that these poems were composed with literary concerns and did not reflect reality. However, there is also evidence to suggest that these love poems may be related to reality to a certain extent. For example, upon learning that 'Ulayya was having an affair with palace attendants, Hārūn al-Rashīd forbade his sister from seeing them. Later, to alleviate 'Ulayya's sorrow over this prohibition, he presented her with the attendant she liked. In her poems, 'Ulayya sometimes expresses her thoughts on the phenomenon of love. She thinks that love is essentially an irrational act, argues that love requires monogamy, glorifies unattainable loves, and believes that love is unsolvable. This article aims to reveal the life and love poetry of this extraordinary female poet in classical Arabic literature. It is believed that the examination of 'Ulayya's poetic productivity and the introduction of her poetry to the modern world will enable a better understanding of the traces left by the ancient Arab woman in the history of literature. In this context, 'Ulayya in particular is an ideal example because of the subjects she dealt with in her poetry. A scholarly study of 'Ulayya's poetic legacy is intended to contribute to a better understanding of the feminine aspect of classical Arabic poetry.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Classical Arabic Literature, Classical Arabic Poetry, 'Ulayya bt. al-Mahdī, Love Poetry.

## Giriş

Klasik Arap şiiri, erkek şairlerin sayıca fazla olması dolayısıyla, genellikle erkek egemenliğindeki bir sanat olarak telakki edilmektedir. Ancak bu duruma binaen kadın şairlerin Arap şiir sanatının gelişimindeki rolü göz ardı edilmemelidir. Klasik kaynakların bize tanıttığı kadın şairler, Orta Çağ'ın kadınlara hak ettikleri serbestliği tanımayan kısıtlayıcı atmosferinde dahi erkek egemenliğinde görülen şiir sanatını onların tekeline bırakmamaya kararlı olduklarını bizlere ispatlamaktadır. İçinde yaşadıkları toplumun âdet ve temayülleri dolayısıyla erkeklere nazaran entelektüel uğraşlarla iştilal etme şansı bulma noktasında daha dezavantajlı konumda olan kadınlar, her türlü engeli bir şekilde aşmayı başararak günümüze kadar ulaşan kıymetli edebî ürünler ortaya koyabilmişlerdir.

Bu çalışma kapsamında, klasik Arap edebiyatında karşımıza çıkan sıra dışı bir kadın şairin, 'Uleyye bt. el-Mehdî'nin hayatının ve aşk şiirlerinin araştırılması planlanmaktadır. 'Uleyye'nin şiirsel üretkenliğinin incelenmesinin ve modern dünyaya tanıtılmasının, kadim Arap kadınının edebiyat tarihinde bıraktığı izlerin daha iyi anlaşılmasına imkân sağlayacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda bilhassa 'Uleyye'nin hayli uygun bir misal olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim o, aşk ve hıamriyyât gibi nispeten erkek şairlerle ilişkilendirilen şiir temalarında dahi ürün vermeyi başaran tarihî bir şahsiyet olması hasebiyle çok daha belirgin bir ayrıcalığa sahiptir. 'Uleyye'nin şiirsel mirasının bilimsel şekilde incelenmesinin, klasik Arap şiirindeki kadınsal temayüllerin daha iyi anlaşılmasına da katkı sağlanacağı ümit edilmektedir. Bu hedefler doğrultusunda çalışmanın sonucunda 'Uleyye'nin aşk şiirlerinin edebî açıdan değerlendirilmesi ve irdelenmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca ortaya atılan savların delillendirilmesi için aslı kaynak olarak şairin kendi şiirlerinden örneklerin sunulduğu bir yöntemin benimsenmesi öngörülmektedir. Bunun yanı sıra 'Uleyye'nin aşk şiirlerinin gerçekliğine ilişkin problemlerin de çalışma kapsamında aydınlatılması hedeflenmektedir.

### 1. 'Uleyye bt. el-Mehdî'nin Hayatına Kısa Bir Bakış

'Uleyye bt. el-Mehdî b. el-Manşûr, Abbâsî hanedanlığına mensup bir prenses, şair ve müzisyendir.<sup>1</sup> Aristokrasinin içinde yer almasına karşın, 'Uleyye hakkında günümüze fazla bilgi ulaşmamıştır. Lakin onun hayatı hakkında ana hatlarıyla fikir sahibi olabileceğimiz bazı

<sup>1</sup> Ebû Gays Muhammed Hayrüdî b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5/35.

yüzeysel malumatlar ve şiiresel üretkenliğinden bazı bölümler, klasik kaynaklar tarafından muhafaza altına alınmış durumdadır. 'Uleyye, üçüncü Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın (ö. 169/785) kızıdır. Mekkûne adındaki annesinin ise Mervânîlerin şarkıcı cariyelerinden birisi olduğu; ancak onun Mervân b. el-Hakem'in ailesine mensubiyetinin bulunmadığı rivayet edilmektedir. Yöresinin en güzel cariyesi olduğu kaydedilen ve klasik kaynaklarda fiziksel güzelliği detaylıca anlatılan Mekkûne, söylendiği kadarıyla ilk önce el-Huseyn b. 'Abdillah b. 'Ubeydillah b. 'Abbâs adındaki bir adamla evlendirilmiştir. İbnu'l-Kaddâh, Mekkûne'yi Mehdî-Billâh için henüz onun babası Mansûr (ö. 158/775) hayattayken yüz bin dirheme satın aldığını beyan etmektedir. Mekkûne'nin Mehdî-Billâh'ın yoğun ilgisini çekmesi üzerine, hanımı Hayzürân'ın (ö. 173/789) kıskançlık hislerine kapıldığı günümüze ulaşan rivayetler arasındadır.<sup>2</sup>

'Uleyye'nin 160/777 yılında doğduğu, 210/825 senesinde vefat ettiği söylenmektedir.<sup>3</sup> Kayıtlar, onun Prens Musa b. İsa b. Musa b. Muhammed el-'Abbâsî (ö. 183/799) ile evlendiğini yazmaktadır. İkisinin evlilik hayatına ilişkin tatmin edici somut verilere ne yazık ki ulaşamamaktadır. Ancak Musa'nın Hicaz, Yemen, Mısır, Kufe ve Şam'da çeşitli halifelerin hizmetinde valilik görevi icra ettiği ve akabinde 'Uleyye henüz yirmi iki yaşındayken Bağdat'ta hayata veda ettiği göz önünde bulundurulduğunda, uzun bir süre evli kalmış olamayacakları anlaşılmaktadır.<sup>4</sup> 'Uleyye'nin kişisel yaşantısına ilişkin dikkat çeken en önemli unsur, onun aristokrasiye mensup hür bir kadın olmasından ileri gelmektedir. Halife Mehdî-Billâh'ın kızı olmasının yanı sıra, akrabası olan diğer halifelerle ilişkileri de onun tarihî kaynaklarda zikredilmesinin başlıca sebebidir. Örneğin; bu bağlamda 'Uleyye'nin Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in (ö. 193/809) baba bir üvey kız kardeşi olduğu, bilhassa vurgulanması gereken bir detaydır. Nitekim 'Uleyye'nin şahsi yaşamında ve dahi sanat hayatında, Hârûnürreşîd'in büyük etkilerinin olduğu görülmektedir. 'Uleyye ile Hârûnürreşîd arasındaki ilişkinin sevgi esaslı üzerine inşa edildiği anlaşılmaktadır. Rivayetler, Hârûnürreşîd'in 'Uleyye'ye saygı gösterip ikramlarda bulunduğunu, hatta 'Uleyye'yi kendisiyle birlikte tahtına oturtmak istediğini; ancak 'Uleyye'nin sınırlarını bilerek bunu kabul etmediğini aktarmaktadır. Hârûnürreşîd'in 'Uleyye'ye son derece bağlı

<sup>2</sup> Ebû'l-Ferec Alî el-İşfehânî, *Kitâbu'l-Eğâni*, thk. İhsân Abbâs - İbrahim es-Se'âfîn (Beyrut: Dâru Şâdir, 1429/2008), 10/129.

<sup>3</sup> Muhammed b. Şâkir el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1974), 3/123-126; Zirikî, *el-A'lâm*, 7/326.

<sup>4</sup> el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, 3/123-126; Zirikî, *el-A'lâm*, 7/326.



olduğunun bir diğer göstergesini, ona "hayatım" diyerek sevecenlikle hitap etmesinde bulmak mümkündür.<sup>5</sup>

'Uleyye'nin hayatındaki önemli bir diğer isim, baba bir başka bir üvey kardeşi olan İbrahim b. Mehdî'dir (ö. 224/839). Nitekim 'Uleyye'nin İbrahim ile müzik alanında mühim bir birliktelik kurduğu anlaşılmaktadır. İbrahim, Abbâsî hanedanlığı üyeleri arasında, özgün bir musikişinas olması hasebiyle ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. 'Uleyye ile İbrahim'in faaliyetlerinin sarayın kapılarının diğer müzisyenlere açılmasına da katkı sağladığı düşünülmektedir.<sup>6</sup> Şekle veya Şikle adındaki bir cariyeden dünyaya gelen İbrahim'in asrının tanınmış muganni ve bestekârlarından birisi olması tesadüf değildir. Nitekim 'Uleyye'nin sanatsal yönünü annesi Mekkûne'den almasına benzer şekilde, İbrahim'in de müzik sanatındaki bilgisiyle nam salmış annesinin himayesinde, erken yaşta musikiyle tanıştığı ve 'Uleyye ile birlikte musiki çalışmalarına başladığı söylenmektedir. Hârûnürreşîd'in her iki kardeşinin bu sanattaki eğitimleriyle bizzat alakadar olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönlendirmelerin olumlu neticeler verdiği ve çok geçmeden 'Uleyye ile İbrahim'in sarayın en büyük musikişinasları haline geldiği rivayet edilmektedir.<sup>7</sup>

'Uleyye ile İbrahim'in oluşturduğu birlikteliğin, pek çok insanın takdirini kazandırdığını gösteren çeşitli anekdotlara rastlamak mümkündür. Örneğin; konuyla ilgili Abdullah b. el-Abbâs b. el-Faḍl b. er-Rebî' şunları söylemektedir: "İslam (döneminde) İbrahim b. Mehdî ve kız kardeşi 'Uleyye'den daha iyi şarkı söyleyen kardeşler bir araya gelmiş değildir. ('Uleyye ise erkek) kardeşinden önce gelmektedir."<sup>8</sup> Benzer bir rivayette muganniye 'Arîb, 'Uleyye ve kardeşlerini şu iddialı ifadelerle yüceltmektedir: "Dünyada geçirdiğim en güzel ve en iyi gün, İbrahim b. Mehdî, onun kız kardeşi 'Uleyye ve *mizmâr* hususunda en yetenekli insan olan Yakup ile bir araya geldiğim gündür. Kardeşi Yakup *mizmâr* çalarken 'Uleyye (kendi icrasına) başladı ve onlara şiir sanatında ortaya koyduklarına (binaen) şarkılar söyledi."<sup>9</sup> Elbette 'Uleyye'nin başarısını yüceltenler, onu yalnızca kardeşleriyle birlikte anmamaktadır. Bazı rivayetlerde 'Uleyye'nin tek başına da yüceltildiği

<sup>5</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ eş-Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ' min kitâbi'l-evrâk*, haz. James Heyworth-Dunne (Londra: Luzac & Co, 1936), 55.

<sup>6</sup> Jamel Eddine Bencheikh, "Les musiciens et la poésie: Les écoles d'Ishâq al-Mawşîlî (m. 225 H.) et d'Ibrâhîm Ibn al-Mahdî (m. 224 H.)", *Arabica* 22/2 (1975), 124-125.

<sup>7</sup> İbrahim Sarıçam, "İbrâhîm b. Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/320-321.

<sup>8</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ'*, 55.

<sup>9</sup> Zeyneb Fevvâz, *ed-Durru'l-mensûr fi tabakâti rabbâti'l-ḥudûr* (Kahire: Hindâvî, 2015), 573.

gözlemlenmektedir. Örneğin; es-Şulî (ö. 335/946) 'Uleyye hakkında malumat naklettiği bir eserinde şunları söylemektedir: "Burada 'Uleyye'den bahsedecek olursam, Abbâsî oğullarına (mensup) halifelerin (zürriyetinden gelen) onun gibi (başka) bir kız bilmiyorum. (...) Onun güzel şiirleri ve çok sayıda güzel şarkısı vardır."<sup>10</sup>

'Uleyye kişisel mahareti ve müziğe yatkınlığıyla elde ettiği başarıyı, yetiştirdiği öğrenciler ve saray için eğittiği kadın şarkıcılarla gelecek kuşaklara taşımıştır. Öyle ki Mütevekkil döneminde 'Uleyye'nin yetmiş iki şarkısının hâlâ muganniye 'Arîb tarafından bilindiği tespit edilmektedir.<sup>11</sup> 'Uleyye'nin gelecek kuşaklara miras bıraktıkları arasında, yalnızca şiir ve bestelerinin olmadığı, bilakis onun bazı tasarımlarıyla da çağının kadınları üzerinde belirli bir etki meydana getirdiği söylenebilir. Nitekim bazı rivayetler, 'Uleyye'nin moda tasarımlarından da bahis açmaktadır. Örneğin; bu bağlamda bir kayıt, tabii bir güzelliğe sahip olan 'Uleyye'nin alnının fazla geniş olduğunu ve bu durumun çirkin bir görünüme sebebiyet verdiğini, 'Uleyye'nin de bu sorunun çözümü için alnını kapatabilecek bir tür taç icat ettiğini bildirmektedir. Bu tacın 'Uleyye'nin kullanımından önce hiçbir kadının üzerinde görülmediği iddia edilmektedir.<sup>12</sup> Söz konusu verinin 'Uleyye'nin diğer sanat dallarındaki maharetinin farklı bir göstergesi olarak değerlendirilmesi mümkündür.

'Uleyye'nin üretkenliğinin en parlak günleri, onun 210/825 senesinde gerçekleşecek vefatının çok öncesinde sona ermiştir. Nitekim sevgili kardeşi Hârûnürreşîd'in 193/809 yılında vuku bulan vefatı, 'Uleyye'yi derinden sarsmış, onun sanatsal motivasyonuna büyük bir darbe vurarak müziği terk etmeye karar vermesine yol açmıştır. Bu gelişme, onun sanatla bağlarını tamamen kopardığı anlamına gelmemektedir. Fakat bu süreçte sanatsal faaliyetlerinin ciddi şekilde azaldığı anlaşılmaktadır. Anlatıldığına göre, hilafeti devralan yeni halife Emîn (ö. 198/813), 'Uleyye'yi sanatına tekrar dönmesi için teşvik etmiş; ancak 'Uleyye bunu yaptığında kendisinde eski arzu ve motivasyonunu bulamamıştır. 'Uleyye'nin gördüğü son halife yeğeni Me'mûn'dur (ö. 218/833). Şairin onun hilafetinde geçirdiği dönem bir öncekinden çok da farklı değildir.<sup>13</sup> Me'mûn'un hilafetinde hayatını kaybeden

<sup>10</sup> Şulî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 55.

<sup>11</sup> E. Neubauer, "Ulayya bt. al-Mahdî", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. P. J. Bearman vd. (Leiden – New York: E. J. Brill, 2000), 10/810. 'Uleyye'nin ve yaşadığı dönemin mûsikî kültürüne ilişkin bk. Selman Benlioğlu, *İlk Dönem Abbâsî Sarayında Mûsikî* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 1-82; Sema Dinç-Recep Gün, "IX. Yüzyıl Abbâsî Dönemi Hanedan Üyesi Mûsikîşinasların Kitâbü'l-Egânî'deki Anlatımları", *İstem* 18/36 (2020), 367-369.

<sup>12</sup> İşfehânî, *Kitâbu'l-Egânî*, 10/129.

<sup>13</sup> Şulî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 82.

'Uleyye'nin ölümü son derece ilginç şekilde gerçekleşmiştir. Anlatıldığına göre Halife Me'mûn, 'Uleyye'ye sıkıca sarılmış ve 'Uleyye'nin yüzü kapalıyken onun başını öpmeye başlamıştır. 'Uleyye üzerindeki bu baskı dolayısıyla nefes alamamış ve öksürük krizine girmiştir. Yaşanan bu tatsız hadisenin ardından 'Uleyye hummaya yakalanmış ve çok geçmeden yaşam savaşını kaybetmiştir. Onun cenaze namazını bizzat Me'mûn'un kıldırıldığı rivayet edilmektedir.<sup>14</sup>

İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist* adlı eserinde 'Uleyye'den yirmi sayfalık bir kayıt kaldığını bildirmektedir.<sup>15</sup> Öte yandan Muhammed b. Şâkir el-Kutubî (ö. 764/1363), *Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ* adlı kitabında 'Uleyye'nin bir şiir divanı olduğunu iddia etmektedir.<sup>16</sup> Fakat 'Uleyye'nin şiirsel/müzikal mirasının günümüze ulaşmasını sağlayan en mühim iki kaynağın, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ eş-Şûlî'nin (ö. 335/946) *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ' min kitâbi'l-evrâk* adlı eseri<sup>17</sup> ve Ebû'l-Ferec el-İşfehânî'nin (ö. 356/967) *el-Eğânî* adlı şaheseri olduğunu belirtmek gerekir.<sup>18</sup> Bu temel kaynakların yanı sıra Arap edebiyatının çeşitli klasik kaynaklarında 'Uleyye'nin şiirlerinin alıntılandığı kısımlara rastlamak da mümkündür. Örneğin; Ebû İshak el-Husrî (ö. 413/1022), *Zehru'l-âdâb* adlı eserinde onun birkaç parçalık şiirini aktaranlar arasındadır.<sup>19</sup> Ancak 'Uleyye ile günümüzdeki tanışıklığımızı gerçek manada borçlu olduğumuz kişilerin eş-Şûlî ve el-İşfehânî olduğunu belirtmek gerekir.

'Uleyye'nin bu eserlerde nakledilen şiirleri, genellikle iki-üç dizeden teşekkül eden kısa parçacıklardan meydana gelmektedir. Söz konusu şiirlerin usta şairlerin görkemli kasideleriyle mukayese edilebilecek edebî yeterlilikte olmaması, bu ürünlerin daha ziyade bestelenmek maksadıyla söylenmiş kısa güfteler olmasıyla ilişkilidir. Buna rağmen 'Uleyye dizelerinde duygularını dikkat çekici bir maharetle dile getirmeyi başarmış, dinleyicilerini derinden etkileyebilme kudretinden asla taviz vermeyen zarif ifadeler kullanmıştır. İnsanların daima ilgisini çeken aşk konusu, kalbinin derinliklerinde duyumsadığı tutkuyu

<sup>14</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 83.

<sup>15</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 199.

<sup>16</sup> Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 3/123.

<sup>17</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 55-83.

<sup>18</sup> İşfehânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, 10/129-147.

<sup>19</sup> Ebû İshak el-Husrî, *Zehru'l-âdâb ve şemeru'l-elbâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (b.y.: Dâru'l-İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1372/1953), 1/10-11.

samimi şekilde mısralara dökken şairin dilinde yeni bir canlılık kazanmıştır. Şiirlerinin en güçlü yanının onların müzikal yönü olduğunu söylemek mümkündür.

## 2. 'Uleyye'nin Aşk Şiirleri

'Uleyye bt. el-Mehdî, daha ziyade aşk temalı şiirleriyle ve bu şiirleri için bestelediği şarkılarıyla tanınan bir sanatçdır. 'Uleyye Arap edebiyatında şiir nazmedip şarkı bestelediği bilinen tek prenses değildir; ancak gerek klasik gerekse modern araştırmacılar tarafından onun çok yetenekli bir sanatçı olduğu, hatta kardeşi İbrahim'i dahi bu sanatta geride bıraktığı öne sürülmektedir. 'Uleyye'nin aşk şiirlerinin büyük bir kısmı, şarkı sözü olması maksadıyla nazmedilmiş küçük parçalardan ibarettir. *Muħdeş* tarza örnek verilebilecek bu şiirlerinde, aşk, dostluk ve sıra hasreti gibi latif konuları işlemektedir. Aşk şiirleri nazmederken kimi zaman şarabı konu edindiği de gözlemlenmektedir.<sup>20</sup>

Birkaç yıl Musa b. İsa'nın nikâhında bulunmuş evli bir kadın, sonrasında da bu aristokratın ardında bıraktığı dul olarak yaşamak durumunda kalmış olmasına rağmen, 'Uleyye'nin farklı kişilere hitaben nazmettiği aşk şiirlerinin bulunduğu aktarılmaktadır.<sup>21</sup> Ne var ki 'Uleyye'nin bu aşk ilişkilerinin mahiyeti veya bu aşk ilişkilerine özne olan sevgililerinin cinsiyeti kesin surette bilinmemektedir. 'Uleyye'nin aşk hayatındaki belirsizlikler, konuyla ilgili araştırmaların mutlak sonuçlar elde etmesini güçleştirmektedir. Bu nedenle çalışma kapsamında 'Uleyye'nin aşk şiirleri tetkik edilirken onun bu şiirlere konu ettiği kişilerin müstakil bir başlık altında incelenmesi planlanmaktadır. Öte yandan buna geçmeden önce, 'Uleyye'nin aşk şiirlerinin gerçekliğine ve şairin muhitinin bu aşk ilişkilerine verdiği tepkilere değinilmesi öngörülmektedir. Ardından 'Uleyye'nin zihnindeki aşk mefhumunun mahiyetine ve son olarak aşk şiirlerinde kullandığı motiflere değinilmesi hedeflenmektedir.

### 2.1. 'Uleyye'nin Aşk Şiirlerinin Gerçekliği

'Uleyye'nin şiirlerinin gerçekliği meselesi, konuya azami ihtiyatla yaklaşılmasını gerektiren son derece karmaşık bir problemdir. Söz konusu bu problem, klasik kaynaklarda ısrarla dindar birisi olduğu vurgulanan 'Uleyye'nin nazmettiği aşk şiirlerinin İslâmî yaşam tarzıyla kesinlikle bağdaşmayan unsurlar ihtiva ediyor olmasıdır. Hilafet makamının

<sup>20</sup> Hilary Kilpatrick, "'Ulayya bint al-Mahdî (160-210/777-825)", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. J. S. Meisami vd. (Londra - New York: Routledge, 1998), 2/791.

<sup>21</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-ħulefâ'*, 55-83.

inayetinde bulunması bir tarafa, bütün Müslümanlar gibi iffet ve namusunu korumakla yükümlü olan 'Uleyye'nin nikâhlısı olmayan erkek ve kadınlara aşk şiirleri söylemiş olması ve bu şiirlerinde şarap tüketimi gibi İslam dışı uygulamaları yüceltmesi, anlaşılır bir durum değildir. Bu konuda öncelikle klasik kaynakların onun dindarlığına yaptığı vurgulara kısaca değinmek gerekir. Örneğin; es-Şulî son derece akıllı bir kadın olduğunu öne sürdüğü 'Uleyye'nin dinî hayatını idealize etmekte, onun din, iffet ve namus açısından çağının kadınlara üstün geldiğini iddia etmektedir.<sup>22</sup> el-İşfehânî'nin kayıtları, benzer şekilde 'Uleyye'nin dindarlığını doğrular niteliktedir. Ona ulaşan rivayetler, 'Uleyye'nin dindar olduğunu, namazdan muaf olduğu özel günlerinin haricinde şarkı söyleyip şarap içmediğini bildirmektedir. Bu bağlamda 'Uleyye'nin hayızlı olmadığı günlerde zamanını namaz kılıp Kur'ân-ı Kerîm okuyarak geçirdiği de belirtilmektedir. 'Uleyye'nin bu günlerinde Halife'nin geri çeviremeyeceği talepleri istisna kabul edilirse, ara sıra şiir söylemesinin haricinde başka hiçbir eğlencenin peşine düşmediği anlatılmaktadır.<sup>23</sup>

'Uleyye'nin kendi dindarlığını vurguladığı ifadeleri de klasik kaynaklarda aktarılmıştır. Örneğin; 'Uleyye'nin şu şekilde dua ettiği rivayet edilmektedir: "Allah'ım! Haram işlemişsem (bunun günahını), harama niyet etmişsem de niyetimi bağışlama! İçimi eğlence (arzusu) kapladığında, derhal Allah'ın Resulü (s.a.v.) ile (aramdaki) bağı hatırlamış ve bundan geri durmuşumdur. Allah, asla yalan söylemediğimi ve bir söz verip de bunu bozmadığımı biliyor."<sup>24</sup> 'Uleyye'nin durumunu izah ettiği ifadeleri arasında, şiir nazmındaki söylemlerinin gerçekliğini sorgulamamıza yol açan başka ifadelere de rastlanmaktadır. Örneğin; 'Uleyye'nin masumiyetinin altını çizmek için şunları söylediği tespit edilmektedir: "(Şayet günahım varsa), Allah işlediğim bir suçtan ötürü beni affetmesin! Ben şiirlerimde sadece boş laf ediyorum."<sup>25</sup> Dolayısıyla 'Uleyye'nin şahsi beyanlarına ve onun dindarlığına yapılan vurgulara binaen, onun şiirlerinin tetkiki esnasında bu ürünlerin yalnızca sanatsal maksatlarla oluşturulmuş gerçek dışı unsurlar ihtiva edebileceği unutulmamalıdır. Buna mukabil es-Şulî'nin kayıtlarındaki saray dedikodularına istinaden bu ürünlerin bazılarının gerçeklikle ilişkili olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemesi gereken bir durum olarak

<sup>22</sup> Şulî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 55.

<sup>23</sup> İşfehânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, 10/129.

<sup>24</sup> Şulî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 56.

<sup>25</sup> İşfehânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, 10/129.

karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla 'Uleyye'nin şiirlerinin gerçekliği hususunda bilimsel olarak alınabilecek en makul tutum mümkün mertebe ihtiyatlı olmaktadır.

## 2.2. 'Uleyye'nin Aşk Şiiri Nazmetmesine Muhitinin Tepkisi

Klasik kayıtlar, yaşadığı muhitin 'Uleyye'nin aşk şiirlerine verdiği bazı tepkileri aktarmaktadır. Bu bağlamda öncelikle, sekizinci yüzyılın Arap dünyasında aşk şiirleriyle iştigal eden özgür bir kadının, döneminin toplumsal normlarına çok da uymadığı gerçeği hatırlatılmalıdır. Fakat 'Uleyye'nin bu hususta çağdaşı kadınlara nazaran büyük bir avantajının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu avantaj, cariye bir anneden dünyaya gelmiş olmasına karşın, aristokrat bir babanın, hatta bizzat müstakbel halifenin kızı olmasından kaynaklanmaktadır. O dönemde baba tarafının soyunun, insanların itibarının ve toplumsal statüsünün belirlenmesi noktasında temel kıstas olduğu malumdur. Dolayısıyla babasının ve onu müteakiben kardeşlerinin konumu dolayısıyla 'Uleyye'nin saray muhitinde kabul görme şansını kolaylıkla elde ettiği söylenebilir.<sup>26</sup>

'Uleyye'nin babasını sekiz yaşındayken kaybettiği, akabinde hilafet makamının üvey kardeşi Hârûnürreşîd'e geçtiği ve genç kadının hilafet makamının inayetinde yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda, aşk şiirlerine gelen tepkilerin, Abbâsî sarayının mutlak hâkimi konumundaki mevcut halifenin, yani üvey kardeşinin tutumlarıyla şekillendiğini tahmin etmek güç olmayacaktır. Rivayetlerden Hârûnürreşîd'in ilk başlarda 'Uleyye'nin aşk maceralarından hiç de hoşnut olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin; bu bağlamda, yakınlık duyduğu insanlarla şiirleri aracılığıyla mesajlaşan 'Uleyye'nin Hârûnürreşîd'in hadimlerinden birisi olan Tâll adlı bir saray hizmetkârıyla görüştüğünün haberinin halifeye ulaştığı kaydedilmektedir. Hârûnürreşîd'in, 'Uleyye ile Tâll aralarındaki yakınlıktan rahatsızlık duyduğu ve kız kardeşinden bir daha Tâll ile konuşmayacağına ve onun ismini anmayacağına ilişkin söz aldığı rivayet edilmektedir. Verdiği bu söze bağlı kalan 'Uleyye, bir gün Kur'ân-ı Kerîm tilavetiyle meşgulken Bakara Sûresi'nin 265. ayetine<sup>27</sup> gelir ve söz konusu ayette "Tâll" kelimesi geçtiği için bu sözcüğü telaffuz etmeyerek ilgili kelimeyi "Müminlerin Emiri'nin yasakladığı" diyerek okur. Söylendiğine göre, o sırada oradan

<sup>26</sup> Matthew S. Gordon, "The Place of Competition: The Careers of 'Arîb al-Ma'mûniya and 'Ulayya bint al-Mahdi, Sisters in Song", *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies*, ed. James E. Montgomery (Leuven-Paris-Dudley: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2004), 67.

<sup>27</sup> el-Bakara 2/265. bk.: وَمَثَلُ الَّذِينَ يُبْغُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَنْبِيئًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَاتَتْ أَكْلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

geçmekte olan Hârûnürreşîd bu hadiseye şahit olur, içeri girerek kız kardeşini başından öper ve ona: "Sana Ƨall'î hibe ettim. Bundan sonra onunla istediğın herhangi bir şeyden seni men etmeyeceğim" der.<sup>28</sup> Söz konusu anekdot, Hârûnürreşîd'in kız kardeşinin bu adamla görüşmesini esasen istemediğini; ancak ona duyduğu sevginin bu hoşnutsuzluğunun önüne geçerek 'Uleyye'ye serbestlik tanıdığını göstermektedir.

'Uleyye'nin eğlence tutkusunun peşinden gitmesine sinirlenen Hârûnürreşîd'in, kız kardeşinin sevecenliğine dayanamayarak onu bağısladığını bildiren farklı rivayetlere de rastlanmaktadır. Bu minvaldeki rivayetler arasında, 'Uleyye'nin Hârûnürreşîd döneminde çıktığı hac yolculuğuyla ilişkili bir vaka dikkat çekmektedir. Buna göre 'Uleyye yola çıktığında, eğlence yerleriyle tanınan Ƨîznâbâz'da birkaç günlüğüne konaklamış ve onun bu macerasını haber alan Hârûnürreşîd öfkelenmiştir.<sup>29</sup> Bunun üzerine 'Uleyye durumu kurtarmak maksadıyla şu dizeleri nazmetmiştir:

أَيُّ ذَنْبٍ أَدْبَبْتَهُ أَيُّ ذَنْبٍ  
بِمَقَامِي بِطَيْرِ تَابَادَ يَوْمًا  
تَمَّ بَاكْرُتْهَا عُقَارًا شَمُولًا  
فَهَوَّةً قَرَفًا تَرَاهَا جَهُولًا  
أَيُّ ذَنْبٍ لَوْلَا مَخَافَةُ رَبِّي  
بَعْدَهُ لَيْلَةٌ عَلَى غَيْرِ شَرْبٍ  
تَقْتَنُ النَّاسِكَ الْحَلِيمَ وَتُصْبِي  
ذَاتَ حِلْمٍ فَرَّاجَةً كُلَّ كَرْبٍ

*Hangi günahı işlemişim, hangi günahı? Rabbimin korkusu olmasa, hangi günahı?...*

*...Sonrasında (içki) içilmeyen bir gece (geçirmiş olduğum) bir gün(lük süre içerisinde)*

*Ƨîznâbâz'da kalmak suretiyle (ne gibi bir suç işlemiş olabilirim ki)?*

*Sonra (ertesi sabah) hilm sahibi bir münzeviyi (bile) büyüleyerek cezbeden sağlam bir içki (içtim)...*

*...Gördüğün üzere (bu içki), soğuk ve cahilâne bir şarap(tı); hilm sahibi ve bütün yaraları dinginleştirecek (nitelikteydi).<sup>30</sup>*

'Uleyye'nin bu dizelerini duyan Hârûnürreşîd'in kız kardeşine karşı yumuşadığı anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşan rivayetler, iki kardeşin yalnızca anlaşmazlıklarını aktarmamakta, aynı zamanda Hârûnürreşîd'in kız kardeşine duyduğu derin bağlılığın pek çok belirgin ispatını da bizlere sunmaktadır. Örneğin; Hârûnürreşîd'in çıktığı yolculuklarda veya 'Uleyye'den uzak kaldığı yerlerde kız kardeşini ve onun sanatını özlediği, bu yüzden kimi zaman o bunu arzulamasa dahi onu yanında götürmek istediği tespit edilmektedir. Örneğin; bu konudaki bir kayıta, Hârûnürreşîd'in Rey'e gittiği bir seferde kız kardeşini de

<sup>28</sup> İşfehânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, 10/130.

<sup>29</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-ħulefâ'*, 59; bk. Beşîr Yusuf Francis, *Mevsû'atu'l-mudun ve'l-mevâķi' fi'l-'Irâķ*, haz. Cinân Beşîr Yusuf – Ziyâd Eymen Beşîr (Londra: e-Kutub, 2017), 2/659.

<sup>30</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-ħulefâ'*, 59.

yanına aldığı; ancak el-Merc'e vardıklarında 'Uleyye'nin aşağıdaki dizeleri söyleyerek hoşnutsuzluğunu dile getirdiği rivayet edilmektedir:

وَمُعْتَرِبٍ بِالْمَرْجِ يَبْكِي لِشَجْوِهِ      وَقَدْ غَابَ عَنْهُ الْمُسْعِدُونَ عَلَى الْحَبِّ  
 إِذَا مَا آتَاهُ الرَّكْبُ مِنْ نَحْوِ أَرْضِهِ      تَنْشَقُّ يَسْتَشْفِي بِرَائِحَةِ الرَّكْبِ

*el-Merc'deki yabancı yolcu üzüntüsü dolayısıyla ağlıyor. Aşk konusunda ona yardım edenler (artık) onun yanında değiller.*

*Kendi toprağının dolaylarından ona bir kervan geldiği zaman, şifa bulmak için kervanın kokusunu solur.<sup>31</sup>*

Kız kardeşinin bu sözlerini duyduğunda, Hârûnürreşîd'in 'Uleyye'nin Irak'ı ve yakınlarını özlediğini anlayarak onun geri götürülmesini emrettiği söylenmektedir.<sup>32</sup> 'Uleyye'nin çektiği aşk acısının dinmesine yardımcı olacak kişilerden ayrı kaldığını beyan ederek Hârûnürreşîd'in müsaadesini almayı başarması, iki kardeşin arasındaki ilişkinin samimiyetini açık şekilde ispatlamaktadır. Hârûnürreşîd'in yani hilafet makamının 'Uleyye'nin aşk şiirlerine izin vermesi, diğer saray mensuplarının bu duruma karşı çıkamayacağı düşüncesini akla getirmektedir. Ancak kimi zaman bu yüzden 'Uleyye'nin dedikodusunun yapıldığını gösteren rivayetlere rastlamak da mümkündür. Fakat 'Uleyye kendi aleyhindeki bu faaliyetlere sert şekilde karşılık vermiş, hatta aleyhtarlarına hiciv silahıyla hücum etmekten çekinmemiştir. Örneğin; rivayet edildiğine göre, Zübeyde bt. Ca'fer'in (ö. 216/831) Tuğyân adındaki cariyesi, bir gün 'Uleyye ile Raşe' adlı saray hadimi arasında yaşananlara ilişkin dedikodu yapmaya başlar. Bunu karşılıksız bırakmamaya karar veren 'Uleyye, cariyeyi hicvetmek maksadıyla şunları söyler:

لَطْعِيَانِ خُفٌّ مُدُّ تَلَاثُونَ حِجَّةً      جَدِيدٌ فَلَا يَبْلَى وَلَا يَتَحَرَّقُ  
 وَكَيْفَ بَلَى خُفٌّ هُوَ الدَّهْرُ كُلُّهُ      عَلَى قَدَمَيْهَا فِي السَّمَاءِ مُعَلَّقُ  
 فَمَا خَرَقَتْ خُفًّا وَلَمْ تَبْلِ جَوْرَبًا      وَأَمَّا سَرَاوِيلَاتُهَا فَتَمَرَّقُ

*Tuğyân'ın otuz seneden beri bir sandaleti var; (hâlâ) yepyeni, ne yıpranmış ne yırtılmış.*

*Sandalet, zaman (olgusunun başlangıcından sonuna kadar geçen) bütün (evrelerinde) onun ayaklarına (geçirilmiş), gökte asılıyken nasıl eskir ki?*

*Ne bir sandalet yıpratmış ne de bir çorap eskitmiştir. Ancak onun donları paramparça olmuştur.<sup>33</sup>*

Tüm bu verilerin ışığında, 'Uleyye'nin aşk şiirleriyle iştigali hususunda hilafet makamından aldığı gayri resmî serbestliğe binaen göreceli bir hürriyet alanına sahip

<sup>31</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 60.

<sup>32</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 60.

<sup>33</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 62.



olduğunu ve bu hareket alanını kısıtlamaya yönelik girişimlerde bulunan kimseleri bertaraf etmeyi başardığını söylemek mümkündür.

### 2.3. 'Uleyye'nin Aşk Şiiri Nazmettiği Kişiler

'Uleyye'nin aşk şiirlerine konu ettiği şahsiyetleri ana hatlarıyla iki başlık altında incelemek mümkündür. İlk başlık altında, 'Uleyye'nin saray hadimlerine adadığı aşk şiirlerinin incelenmesi planlanmaktadır. İkinci başlık altında ise kadınlara nazmettiği aşk şiirlerinin mütalaa edilmesi öngörülmektedir.

#### 2.3.1. 'Uleyye'nin Saray Hadimlerine Nazmettiği Aşk Şiirleri

'Uleyye'nin en dikkat çekici aşk şiirleri arasında, bazı saray hadimlerini konu edilerek nazmettiği manzumeleri bulunmaktadır. Raşe' ve Tall adındaki hadimler, bu şiirlerde dikkat çekici iki karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hadimlerin cinsiyetinin doğuşları itibarıyla erkek olduğu tahmin edilmektedir. Ne var ki kayıtlarda onlar için *hâdim* sözcüğünün kullanıldığı gözlemlenmektedir.<sup>34</sup> Bu kelime esas itibarıyla *hizmetkâr* anlamına gelmektedir. Fakat mezkûr sözcüğün o dönemde hadım edilmiş hizmetkârlar için kullanıldığı düşünülmektedir. Bu nedenle söz konusu hadimlerin hadım edilmiş olması yüksek bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir.<sup>35</sup> Bu sav kapsamında, 'Uleyye'nin Tall için nazmettiği aşağıdaki şiirinin ikinci dizesinde sarf ettiği ifadeler, onun hadım olduğunun bir delili olarak sunulmaktadır:

أَيَا سَرَوَةَ الْبُسْتَانِ طَالَ تَشَوُّقِي      فَهَلْ لِي إِلَى ظِلِّ لَدَيْكَ سَبِيلٌ  
مَتَى يَلْتَقِي مَنْ لَيْسَ يُفْضِي خُرُوجَهُ      وَلَيْسَ لِمَنْ يَهْوَى إِلَيْهِ دُخُولٌ  
عَسَى اللَّهُ أَنْ نَرْتَاخَ مِنْ كُرْبَةٍ لَنَا      فَيَلْقَى اغْتِبَاطًا خُلَّةً وَخَلِيلٌ

*Ey bostan selvisi, özlemim uzadı. Yanındaki gölgeye (yani Zill'e ulaşabileceğim) bir yol var mı?*

*Çıkışı bulunmayan ve onu sevenin giriş (yolu) olmayan (kişi) ne zaman buluşacak?*

*Allah vere de acımızdan kurtulalım; kız arkadaş ile erkek arkadaş mutluca buluşsun.*<sup>36</sup>

'Uleyye'nin ikinci dizede kullandığı ifadeler göreceli bir kapalılık perdesinin ardında gizlendiği için, söz konusu parçaya istinaden mutlak bir çıkarım yapmak çok doğru olmayacaktır. Bu müphem ifadede şairin muradı kolayca tahmin edilebilecek nitelikte olsa da bu tahmin netice itibarıyla bir varsayımdan öteye geçememektedir. Ancak 'Uleyye'nin aşk şiirlerini adadığı bu hadimlerin hadım olmaları çok daha muhtemeldir. Nitekim

<sup>34</sup> Şûlî, *Eş'ârü evlâdi'l-hulefâ'*, 61.

<sup>35</sup> Ted Gioia, *Love Songs: The Hidden History* (New York: Oxford University Press, 2015), 87.

<sup>36</sup> İsfehânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, 10/131.

'Uleyye'nin halifenin kız kardeşi sıfatıyla hilafet makamının inayetinde, sarayın hadım edilmemiş erkek hizmetkârlarına aşk şiirleri söylemesi pek makul görünmemektedir.

### 2.3.1.1. 'Uleyye'nin Raşe' Adlı Hadime Nazmettiği Aşk Şiirleri

'Uleyye'nin şiirlerinde konu edindiği hadimlerden birisi, Raşe' adlı şahsiyettir. Onun Raşe' ile ilişkisinin, Tal ile birlikteliğinden önce gerçekleştiği rivayet edilmektedir. Kız kardeşinin Raşe' ile görüşmesini onaylamayan Hârûnürreşîd'in işin nihayetinde Raşe'yi uzaklaştırdığı veya öldürttüğü öne sürülmektedir.<sup>37</sup> 'Uleyye'nin Raşe' için nazmettiği şiirlerine baktığımızda, klasik kaynaklar şairin bu hadimin ismini gizlemek için farklı adlar kullandığını iddia etmektedir. Örneğin; aşağıdaki şiirde, 'Uleyye görünüşe göre Zeyneb adlı bir kadına karşı beslediği aşkı anlatmaktadır; ancak Zeyneb'in aslında Raşe' için kullanılan bir mahlas olduğu öne sürülmektedir:

وَجَدًا شَدِيدًا مُنْعِبًا أَدْعَى شَقِيًّا مُنْصَبًا عَمْدًا لِكَيْ لَا تَغْضَبَا وَأَتَيْتُ أَمْرًا مُعْجَبًا لِ وَلَمْ أَجِدْ لِي مَذْهَبًا دَّةً أَوْ تَتَالَ الْكُوكِبَا	وَجَدَ الْفُؤَادُ بِزَيْنَبَا أَصْبَحْتُ مِنْ وَجْدِ بِهَا وَلَقَدْ كَتَيْتُ عَنْ اسْمِهَا وَجَعَلْتُ زَيْنَبَ سُرَّةً قَالَتْ وَقَدْ عَزَّ الْوَصَا وَاللَّهِ لَا نِلْتَ الْمَوَا
--	---

*Yürek, Zeyneb'e şiddetli, yorucu bir sevdıyla sevdalanmış.*

*Ona olan aşk(ım)dan bedbaht, bitkin diye çağrılır oldum.*

*Onun ismini sen kızmayasın diye bilerek lakap olarak kullandım.*

*Zeyneb'i bir paravan kıldım ve şaşırtıcı bir iş yaptım.*

*Buluşma(ların) seyrekleştiğini söyledi. Bense kendim için bir (çıkış) yolu bulamadım.*

*Vallahi, bir gezegeni elde edene kadar sevgiyi elde edemezsin. [Çünkü kavuşmamız bu denli imkânsız görünüyor.]<sup>38</sup>*

'Uleyye'nin üçüncü ve dördüncü dizelerde gerçek sevgilisinin ismini gizlediğini açıkça beyan etmesi, klasik kaynakların ortaya attığı mahlas kullanımına ilişkin savın doğruluğunu teyit etmektedir. Üçüncü dizede hitap edilen ve 'Uleyye'nin ilişkisini onaylamadığı anlaşılan kişi, muhtemelen Hârûnürreşîd'dir. Ne var ki 'Uleyye'nin sevgilisinin ismini gizleme gereği duyuyorken bu şifreleme işlemini niçin açıkça ifşa ettiği anlaşılammaktadır. 'Uleyye'nin bu minvaldeki kullanımlarına ilişkin farklı rivayetlere

<sup>37</sup> Husrî, *Zehru'l-âdâb*, 1/10.

<sup>38</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 61-62.

rastlamak da mümkündür. Örneğin; 'Uleyye'nin Raşe'nin ismini "Reyb" kelimesiyle şifrelediği de öne sürülmektedir:<sup>39</sup>

يَا رَبِّ مَا هَذَا مِنَ الْعَيْبِ  
إِلَّا الْبُكَ يَا عَالَمَ الْعَيْبِ  
أَرَدْتَهُ كَالْحَبِّ فِي الْجَيْبِ

الْقَلْبُ مُشْتَاقٌ إِلَى رَبِّبِ  
قَدْ تَيَّمْتُ قَلْبِي فَلَمْ أَسْتَطِعْ  
حَبَاتٌ فِي شِعْرِي ذِكْرَ الَّذِي

*Kalp, Reyb'i özlemektedir. Ey Rabbim, bu ayıp değildir.*

*Ey gaybı bilen (Allah'ım)! O, kalbimin aklını başımdan aldı; bense ağlamaktan başka bir şey yapamadım.*

*Arzuladığım kişinin (isminin) anılması, şiirimin içerisine cepteki habbe misali gizledim.<sup>40</sup>*

'Uleyye'nin bu şiirinin üçüncü dizesinde, sevgilisinin gerçek ismini şifrelediğini beyan ettiği gözlemlenmektedir. Dolayısıyla şairin burada Reyb ile kastettiği kişinin aslında Raşe' olduğunu kabul etmek makuldür.

### 2.3.1.2. 'Uleyye'nin Tıll Adlı Hadime Nazmettiği Aşk Şiirleri

'Uleyye'nin Raşe'nin ardından Tıll adındaki farklı bir hadimle gönül ilişkisine girdiği öne sürülmektedir. Onların birlikteliğine dair fazla detay bilinmemektedir. Ne var ki Raşe'nin durumunda olduğu gibi, 'Uleyye'nin Tıll'ın ismini de şifrelediği anlaşılmaktadır. Öte yandan bu şifreleme işleminin, ilkinde nazaran çok daha bariz bir mahlas seçimiyle gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Buna göre "çiy" anlamına gelen Tıll (طَلَّ) sözcüğünün başındaki *tâ'* harfine bir nokta eklenerek "gölge" anlamındaki Zıll (ظَلَّ) mahlasının elde edildiği anlaşılmaktadır. 'Uleyye'nin aşağıdaki şiiri, bu şifrelemeye verilebilecek örneklerden birisidir:

يَا رَبِّ إِنِّي قَدْ حَرَصْتُ بِهَجْرِهَا  
مَوْلَاةٌ سَوْءٍ تَسْتَهِينُ بِعَبْدِهَا  
ظَلٌّ وَلَكِنِّي حُرِمْتُ نَعِيمَهُ

فَالَيْكَ أَشْكُو ذَاكَ يَا رَبَّاهُ  
نِعْمَ الْعُلَامُ وَبَنَسَتِ الْمَوْلَاهُ  
وَهَوَاهُ إِنْ لَمْ يُغْنِنِي اللَّهُ

*Rabbim! Onun yokluğu yüzünden zafiyet geçirdim. Rabbi(m)! Bunu sana şikâyet ediyorum.*

*Kölesini küçümseyen kötü bir hanım; ne iyi bir köle oğlan, ne kötü bir (hanım)efendi!*

*(İşte) bir gölge (zıll); ancak ben onun nimetinden ve sevdasından, şayet Allah bana yardım etmezse, mahrum kalırım.<sup>41</sup>*

'Uleyye'nin Tıll için nazmettiği şiirlerinde, onun hadım olduğunu düşündürecek bazı belirgin göstergelere de rastlanmaktadır. Örneğin; aşağıdaki şiirinde, sevgilisi için eril zamirleri kullanmasına rağmen onu bir kadınmışçasına ceylana benzetmekte ve onun erkeklerin kalplerini zincire vurduğunu anlatmaktadır. Ayrıca Tıll'ın gelinler misali harem

<sup>39</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 62.

<sup>40</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 62.

<sup>41</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 57-58.

odasında oturduğunu dile getirmesi, onun hadım olduğuna ilişkin belirgin bir diğer göstergedir. ‘Uleyye’nin söz konusu şiiri şu şekildedir:

لِ الْأَعْيِدِ الْمُسْبِي الدَّلَالِ	سَلِّمْ عَلَيَّ ذِكْرَ الْعَزَا
يَا غُلَّ الْبَابِ الرَّجَالِ	سَلِّمْ عَلَيَّ وَقَلَّ لَهُ
وَسَكَنْتَ فِي ظِلِّ الْحِجَالِ	خَلَيْتَ جِسْمِي صَاحِبِيَا
لَمْ أَدْرِ فِيهَا مَا إِحْتِيَالِي	وَبَلَّغْتَ مِنِّي غَايَةَ

*İşvesiyle (insanı kendisine) tutsak eden bu zarif ceylana selam olsun!*

*Ona selam söyle ve ona de ki: ‘Ey erkeklerin kalplerini zincire (vuran kişi)!’*

*Benim bedenimi (kavurucu güneşe maruz kalacak şekilde) açıkta bıraktım. (Sense gittin) harem odalarının gölgesine oturdun.*

*Beni (ulaşılabilir en) uç noktaya kadar çıkardım. (Öyle bir yer ki) orada (kurtuluşum için başvurabileceğim herhangi bir) hileyi (dahi) bilmiyorum.<sup>42</sup>*

### 2.3.2. ‘Uleyye’nin Kadınlara Nazmettiği Aşk Şiirleri

‘Uleyye’nin şiirsel mirası incelendiğinde, onun kadınlara hitaben nazmettiği bazı aşk şiirlerine rastlamak da mümkündür. Ne var ki bu şiirlerin ne gibi bir motivasyonla nazmedildiği veya bu şiirlerde bahsi geçen kadınların kim olduğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca bu şiirler değerlendirilirken ‘Uleyye’nin hoşlandığı hadımların isimlerini kimi zaman kadın adlarıyla şifrelediğini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu şiirlerin tamamen sanatsal sebeplerle veya eğlence maksadıyla nazmedilmiş olduğunu ve gerçeği yansıtmadığını düşünmek de mümkündür. Dolayısıyla söz konusu şiirler mütalaa edilirken hüsnüzan etmek ve kesin söylemlerden kaçınmak, işin aslı hakkında yeterli malumat bulunmadığı için daha doğru görünmektedir. Ayrıca ‘Uleyye’nin kadınlara hitaben nazmettiği aşk şiirlerinde, eski Arap şairlerinin *nesîb* bölümlerinde sıkça kullandıkları Selmâ ismini seçmesi, bu ürünlerin gerçek hadiselerden esinlenmediğinin bir diğer zayıf delili olarak değerlendirilebilir. Örneğin; ‘Uleyye aşağıdaki şiirinde Selmâ’nın aşkını konu edinmektedir:

أَرَى مِنْ تَوَانِيهَا وَمِنْ ذَاكَ أَعْجَبَ	وَفِي الْقَلْبِ مِنْ وَجْدٍ بِسَلْمَى مَعَ الذِّي
كَمَا لَا أَرَى كَسَرَ الزُّجَاةِ يُشْعَبُ	جُرُوحٍ دَوَامٍ مَا تُدَاوَى كَلُومَهَا

*Şaşırıyorum; onun ihmalkârlığını ve şu (umursamazlığını) görmeme rağmen, kalbimde (hâlâ) Selma’ya (duyduğum bir) tutku var.*

*Kesikleri tedavi edil(e)meyen kronik yaralar, kırılan camların (yeniden) birleştiğini gör(e)memem gibi (asla iyileşmeyecektir).<sup>43</sup>*

<sup>42</sup> Şûlî, *Eş’âru evlâdi’l-hulefâ*, 71.

<sup>43</sup> Şûlî, *Eş’âru evlâdi’l-hulefâ*, 77.

Dönemin İslam toplumunun değerlerini dikkate alarak meseleyi yorumladığımız zaman, mantıken 'Uleyye'nin hadımlarla aşk yaşamasının hoş görülmediği gibi, kadınlarla aşk yaşaması da hoş görülüyor olmalıdır. 'Uleyye özelinde bu durumun hakikatini bilmek mümkün değildir. Fakat onun kadınlar için şiir söylemesi dolayısıyla kınanmış olduğu düşünülebilir. Çünkü aşağıdaki şiirinde kendisini bu hususta kınayanlara yanıt vermektedir. Bununla birlikte bu ifadelerin kurgusal olabileceği göz ardı edilmemelidir:

جَاءَنِي عَادِلِي بِوَجْهِ مُشِيحٍ  
قُلْتُ وَاللَّهِ لَا أَطْعَمُكَ فِيهَا  
لَمْ فِي حُبِّ ذَاتِ وَجْهِ مَلِيحٍ  
هِيَ رُوْحِي فَكَيْفَ أَتْرُكُ رُوْحِي  
مَرْتَعًا غَيْرَ ذِي أَرَاكِ وَشِيحٍ  
ظَبِيَّةٌ تَسْكُنُ الْقِيَابَ وَتَرَعَى

*Beni kınayan kişi, yüzünü (başka tarafa) çevirerek yanıma geldi. Güzel yüzlü (kadına duyduğum) aşk dolayısıyla (beni) kınadı.*

*Dedim ki: 'Vallahi, bu (konuda) sana itaat etmem! O benim ruhumdur. Ruhumu nasıl terk edeyim?*

*Kubbeler(in altında) oturan bir ceylandır. Misvak ağacı [erâk] ve yavşan [şîh] (adı verilen bitkilerinin) olmadığı otlaklarda otlar.<sup>44</sup>*

### 3. 'Uleyye'ye Göre Aşk Olgusu

'Uleyye'nin şiirleri incelendiğinde, aşkın tabiatına ve ideal aşka dair görüşlerini beyan ettiği bazı dizelerine rastlanmaktadır. Onun bu beyanlarının şiir sanatındaki erkek seleflerinin klişeleşmiş düşüncelerinin yeni bir kompozisyonu olmasına rağmen, mezkûr dizelerin bir kadın şairin ağzından dökülmüş olması değerlerini arttırmaktadır.

#### 3.1. Aşkın Mantıksız Olması

'Uleyye, aşkın mantık, mukayese veya muhakeme yoluyla anlaşılabilir bir olgu olmadığını düşündüğünü aşağıdaki dizelerinde açıkça beyan etmektedir:

لَيْسَ خَطْبُ الْهَوَى بِخَطْبِ بَسِيرٍ  
لَيْسَ خَطْبُ الْهَوَى يُدَبِّرُ بِالرَّ  
لَا يُبَيِّنُكَ عَنْهُ مِثْلُ خَبِيرٍ  
أَيِّ وَلَا بِالْقِيَاسِ وَالتَّقْدِيرِ

*Aşkın hali kolay bir hal değildir. Bilge birisi gibi sana onu (başka hiç kimse) gösteremez.*

*Aşkın hali, akıl, kıyas ve değerlendirmeyele tasarlanamaz.<sup>45</sup>*

Aşağıdaki dizelerinde ise yukarıdaki beyanını destekler şekilde aşkın peşinden giden kimselerin mantıksızlığını konu edinmektedir:

أَلَا يَا نَفْسَ وَيْحَكَ لَا تَتَوَقِّي  
أَلَا يَا نَفْسَ أَنْتِ جَنَيْتِ هَذَا  
إِلَى مَنْ لَيْسَ بِالْبَرِّ الشَّفِيقِ  
فَذُوْقِي ثُمَّ ذُوْقِي ثُمَّ ذُوْقِي

<sup>44</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ'*, 76.

<sup>45</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ'*, 65.

*Ey nefs(im)! Vah sana! (Başına buyruk davranmayı bırakarak aman ha) nazik ve şefkatli olmayandan sakınma!  
Ey nefs(im)! Bu (suçu) sen işledin. Öyleyse (suçunun acı reçetesini) tat! Sonra (yeniden) tat!  
Sonra (yeniden) tat!<sup>46</sup>*

### 3.2. Aşkın Tekeşli Olması

'Uleyye'nin aşağıdaki şiiri, aşkın tekeşli olması gerektiğini düşündüğünü göstermektedir. Esasen onun farklı kişilere aşk şiirleri nazmettiği bilinmektedir. Fakat 'Uleyye'nin aşağıdaki beyanına istinaden aynı anda farklı kişilere sevdalanmanın hoş karşılanmaması gerektiğini savunduğu öne sürülebilir:

حَقُّ الَّذِي يَعَشَقُ نَفْسَيْنِ	أَنْ يُصَلِّبَ أَوْ يُنْشَرَ بِمِنْشَارٍ
وَعَاشِقُ الْوَاحِدِ مِثْلُ الَّذِي	أَخْلَصَ دِينَ الْوَاحِدِ الْبَارِي
صَبْرَتْ حَتَّى ظَلَمَ السُّقْمُ بِي	كَمْ تَصْبِرُ الْخَلْفَاءُ لِلنَّارِ
لَوْلَا رَجَائِي الْعَطْفَ مِنْ سَيِّدِي	بَقِيَتْ بَيْنَ الْبَابِ وَالْأَدَارِ

*Kim iki ruha (aynı anda) âşık olursa, onun hakkı çarmıha gerilmek yahut testereyle biçilmektir. Ancak tek kişiye âşık olan kişi, tek (yaratıcının) dininde ihlas gösteren dindar kişi gibidir. Hastalık bana karşı zafer kazanana kadar sabrettim. ['Yakı otu' denilen tutuşkan] halfâ' (bitkisi) ateşe karşı ne kadar sabredebilir ki? Efendimin şefkati hususunda beklentim olmasaydı, kapıyla ev arasında (ne yapacağımı bilemez şekilde) kalakalırdım.<sup>47</sup>*

### 3.3. Aşkın Zor Olması

İmkânsız aşkların, ulaşılması güç birlikteliklerin ve karşılıksız sevdaların çok daha dramatik ve edebî olduğu muhtemelen insanoğlunun ortak kanaatidir. Çünkü dünya edebiyatının en beğenilen aşk öykülerinin bu minvalde olduğu malumdur. Ulaşılmaz aşkların daha iyi olduğunu savunan 'Uleyye'nin konuyla ilgili görüşü, bu yaygın beğeniyi destekler niteliktedir:

بُنِيَ الْحُبُّ عَلَى الْجَوْرِ فَلَوْ	أُنْصَفَ الْمَعْشُوقُ فِيهِ لَسَمَحَ
لَيْسَ يُسْتَحْسَنُ فِي وَصْفِ الْهَوَى	عَاشِقٌ يُعْرِفُ تَأْلِيفَ الْحَجَجِ
وَقَلِيلُ الْحُبِّ صِرْفٌ خَالِصٌ	لَكَ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ قَدْ مَزَجَ

*Aşk zulüm üzerine bina edilmiştir. Âşık olunan kişi onda inşafı davranırsa, (aşk artık âşığın gözünde birden bire) çirkinleşir. Sevdanın betimlenmesinde âşığın bahaneler üretmeyi biliyor olması hoş görülmemektedir. Saf (ve) halis olan az (miktar)daki sevgi, senin için (başka unsurlarla) karışmış çok (miktar)daki sevgiden) daha iyidir.<sup>48</sup>*

<sup>46</sup> Şûlî, *Eş'ârü evlâdi'l-ḥulefâ'*, 77-78.

<sup>47</sup> Şûlî, *Eş'ârü evlâdi'l-ḥulefâ'*, 74.

<sup>48</sup> Şûlî, *Eş'ârü evlâdi'l-ḥulefâ'*, 66.

### 3.4. Aşkın Çözüksüz Olması

Aşkın zor olması gerektiğini öne süren 'Uleyye, benzer bir bağlamda aşkın çözümsüz olduğu hususunda da fikir beyan etmektedir. Konuyla ilgili şunları söylemektedir:

تَتَاءٍ وَلَا يَشْفِيكَ طَوْلُ تَلَاقِي  
لِمَهْجَةِ نَفْسِي أَذَنْتُ بِفِرَاقِ  
إِذَا كُنْتَ لَا يُسَلِّكَ عَمَّنْ تُحِبُّهُ  
فَمَا أَنْتَ إِلَّا مُسْتَعِيرٌ حُشَاشَةً

Ne uzaklık seni sevdiğin kişi hususunda teselli ediyor ne de uzun buluşma(lar) sana derman oluyorsa...

...Sen, ayrılmak üzere olan ruhun canı için son nefeslerini ödünç alan birisindir sadece.<sup>49</sup>

### 4. 'Uleyye'nin Aşk Şiirlerinde Kullandığı Motifler

'Uleyye'nin aşk şiirlerinde kullandığı motifler incelendiğinde, onun kendi şiirsel mirası içerisinde aynı unsurlardan defaatle istifade ettiği gözlemlenmektedir. Bu unsurları aşağıdaki şekilde müstakil başlıklar altında mütalaa etmek mümkündür.

#### 4.1. Dînî Motifler

Dindar birisi olduğu iddia edilen 'Uleyye'nin aşk şiirlerindeki en dikkat çekici unsurların başında dinî motifler gelmektedir. O, aşağıdaki örnekte görüleceği üzere, Rabbine niyaz etmekte ve bazı dinî terimler kullanmaktadır:

وَحَتَّامَ أَبْكَي وَأَسْتَرْجِعُ  
فَمَا فِي وَصَالِكِ لِي مَطْمَعُ  
وَعَيْنِي تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ  
تَحَدَّرَ مِنْ جَفْنِهَا أَرْبُعُ  
أَبَا رَبِّ حَتَّى مَتَى أَصْرَعُ  
لَقَدْ قَطَعَ الْيَأْسُ حَبْلَ الرَّجَاءِ  
بَلِيَّتَ بَقْلِبِ ضَعِيفِ الْفَوَى  
إِذَا مَا ذَكَرْتُ الْهَوَى وَالْمَنَى

Ey Rabbim! Ne zamana kadar (böyle yere) yığılacağım, ne zamana kadar ağlayacak ve istircâ edeceğim? [Yani duçar olduğum bu musibete rıza gösterip sana sığınarak teselli bulacağım?]

Umutsuzluk, umudumun ipini kesmiştir. Seninle buluşma hususunda ümidim yoktur.

Kuvveti zayıf bir kalp ve (daima) zarar verip fayda vermeyen bir göz ile sınandın.

Aşk ve arzuları andığımda, gözkapaklarından dört (yana yaşlar) dökülür.<sup>50</sup>

'Uleyye'nin aşağıdaki dizeleri de benzer minvaldedir. Nitekim o burada esmâ-i hüsnâ

ve oruç gibi bazı dinî motifleri aşk şiiri kapsamında kullanmaktadır:

حَتَّى لَقَدْ خَلْتَهَا زَادَتْ عَلَى الْعَدَدِ  
أَعِيدُهُ بِجَلَالِ الْوَاحِدِ الصَّمَدِ  
طَالَتْ عَلَيَّ لِيَالِي الصَّوْمِ وَاتَّصَلَتْ  
شَوْقًا إِلَى مَجْلِسِ يَزْهُو بِسَاكِنِهِ

Benim için oruç geceleri uzamış ve (artık) ben onların sayılamayacak kadar arttığı kanısına varana dek devam etmiştir...

...Katılımcısıyla övünen (bir dost) meclisine özlem duyarak (bu halim sürmektedir). Onun hususunda tek ve Şamed olan (Allah'ın) görkemine sığınmıyorum.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Şûlî, Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ', 68.

<sup>50</sup> Şûlî, Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ', 66.

## 4.2. İsimlerin Gizlenmesi

'Uleyye'nin şiirlerindeki en dikkat çekici motiflerden birisi, sevgililerinin adını gizlediğine ilişkin ima ve beyanlarıdır. Şifrelemelere ilişkin bu söylemlerin gizlilik kaygısından ziyade edebî bir kullanımdan kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Çünkü aşağıdaki örnekte görüleceği üzere, 'Uleyye'nin sevgilisinin adını alenen söyleyemediğinden dem vurması, böylesi bir gizlilik kaygısıyla çelişmektedir:

يَا ذَا الدِّيِّ أَكْتُمُ حُبِّيهِ  
لَمْ يَدْرِ مَا بِي مِنْ هَوَاهُ وَلَمْ  
وَلَسْتُ مِنْ خَوْفِ اسْمِيهِ  
يَعْلَمُ بِمَا فَاسَيْتُهُ فِيهِ

*Ey sevgisini (içimde) gizlediğim kişi! Korkudan onun ismini (dahi) ver(e)miyorum.*

*Ne ona duyduğum sevgiyi bildi ne de onun için katlandığım (elemi) bildi.<sup>52</sup>*

'Uleyye mezkûr kullanımdan sıklıkla istifade ettiği için, konuyla ilgili verilebilecek örneklerin sayısını arttırmak mümkündür. Aşağıdaki benzer mahiyetteki dizelerde, 'Uleyye'nin farklı olarak bu isimleri özgürce haykırabileceği bir yere duyduğu özleme yaptığı vurgu dikkat çekmektedir:

كَتَمْتُ اسْمَ الْحَبِيبِ مِنَ الْعِبَادِ  
فَوَاشَوْقِي إِلَى بَلَدِ خَلِيٍّ  
وَرَدَدْتُ الصَّبَابَةَ فِي فُؤَادِي  
لَعَلِّي بِاسْمِ مَنْ أَهْوَى أَنْادِي

*Sevgili(min) ismini kullardan gizledim ve sevdama yüreğimde tekrarladım.*

*Sevdiğim kişinin ismini seslenebileceğim ıssız bir yurda duyduğum özlem ne de büyük!<sup>53</sup>*

## 4.3. Aşkın Sebep Olduğu Zafiyet

'Uleyye'nin şiirlerindeki klişeleşmiş kullanımlardan birisi, aşkı sebebiyle duçar olduğu zafiyeti anlatmasıdır:

فَرَجُّوا كَرْبِي قَلِيلًا  
أَفْعَلُوا فِي أَمْرِ مَشْغُو  
فَلَقَدْ صِرْتُ نَحِيلًا  
فِي بَيْتِكُمْ فَعَلًا جَمِيلًا

*Izdrabımı birazcık gider! (Çünkü ben) zayıf düştüm.*

*Size âşık olmuş kişi hususunda güzel bir iş yapınız!<sup>54</sup>*

## 4.4. Aşkın Sebep Olduğu Hüzün

'Uleyye, tahmin edileceği üzere, şiirlerinde hüznü de sıklıkla konu edinmektedir. Hüznünün sebebi ise sevgilisinden ayrı düşmüş olmasıdır:

مَا صَنَعَ الْهَجْرَانُ لَا كَانَا  
هَجَّ عَلَيَّ الْهَجْرُ أَحْزَانَا

<sup>51</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ'*, 67.

<sup>52</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ'*, 71.

<sup>53</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ'*, 65.

<sup>54</sup> Şûlî, *Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ'*, 65.



وَتَمَّ طَرْفِي بِدَخِيلِ الْهَوَى  
فَصَارَ مَا أَسْرَرْتُ إِعْلَانًا

Ayrılık (bana bu) yaptığımı (daha önce hiç kimseye) yapmamıştır. Üzerime hüznler yağdırmıştır.

Bakışım, derin sevdayı açığa çıkarmıştır. Sakladığım aşikâr olmuştur.<sup>55</sup>

#### 4.5. Sevginin Karşılıksız Olması

'Uleyye'nin şiirlerinde sıklıkla karşılaşılan motiflerden birisi, sevgilinin şairin aşkına karşılık vermemesidir:

يَا حِبُّ بِاللَّهِ لِمَ هَجَرْتَنِي  
وَأَمِلُ الْوَعْدِ مِنْكَ ذُو عَرَرٍ  
أَيْنَ الْيَمِينِ الَّتِي حَلَفْتَ بِهَا  
صَدَدْتِ عَنِّي فَمَا تَبَالَيْنِي  
لَا تَخْدَعِيهِ كَمَا خَدَعْتَنِي  
وَالشَّاهِدُ اللَّهُ ثُمَّ خُنْتَنِي

"1. Aşk(ım)! Allah aşkına (söyle), beni niçin terk ettin? Benden yüz çevirdin ve benimle ilgilenmiyorsun.

2. Senden vaadi(ni yerine getireceğini) uman kişi, (nihayetinde aldanacağı için) tehlikededir. Beni aldattığın gibi (başka kimseyi) aldatma!

3. Allah'ın şahitliğinde ettiğin yeminler (şimdi) nerede? Sonrasında (gittin) bana ihanet ettin."<sup>56</sup>

#### 4.6. Şikâyet

'Uleyye şiirlerinde aşkı dolayısıyla duçar olduğu durumdan sıklıkla şikâyet etmektedir:

أَشْكُو انْفِرَادِي بِالْهُمُومِ وَوَحْشَتِي  
وَتَلَفَّتِي كَيْمَا أَرَاكَ وَمَا أَرَى  
لِغِرَاقِكُمْ وَصَبَابَتِي وَحَنِينِي  
إِلَّا خَيْالًا مُذَكِّرًا يُؤذِنِي

Sizin ayrılığımız dolayısıyla (pençesine düştüğüm) kaygılar içerisindeki yalnızlığımdan, ıssızlık hissiyatından, aşk ve özlemden şikâyet ediyorum...

...(Ayrıca) seni görmek için bakış atmaktan ve bana eziyet veren hatırlatıcı bir hayaletten başka bir şey gör(e)memekten (de şikâyetçiyim).<sup>57</sup>

#### 4.7. Mesaj Ulaştırma

'Uleyye bazen aşk şiirlerindeki ifadelerini, sevgilisine hitaben söylenmiş bir mesaj şeklinde kurgulamaktadır:

قَلِّ لِيذِي الطَّرَّةِ وَالْ  
وَلِمَنْ أَشْعَلَ نَارَ الْ  
مَا صَحِيحٌ عَمَلْتِ  
أَصْدَاغِ وَالْوَجْهِ الْمَلِيحِ  
حُبِّ فِي قَلْبِ قَرِيحِ  
عَيْنَاكَ فِيهِ بِصَحِيحِ

Perçemliye, zülüflüye ve güzel yüzlüye de ki...

...Ve de yaralı bir kalpte sevginin ateşini tutuşturan o kişiye (şunları söyle):...

<sup>55</sup> Şûlî, Eş'âru evlâdi'l-hulefâ', 65.

<sup>56</sup> Şûlî, Eş'âru evlâdi'l-hulefâ', 78.

<sup>57</sup> Şûlî, Eş'âru evlâdi'l-hulefâ', 72.

...‘Gözlerinin (bu kalbe) yaptığı açıkçası doğru değil!’<sup>58</sup>

#### 4.8. Umutsuzluk

‘Uleyye sıklıkla imkânsız aşkları konu edindiği için, umutsuzluk motifi onun şiirlerinde sıkça kullanılan unsurlardandır:

وَدُمُوعُ عَيْنِي تَسْتَهْلُ وَتَنْفُذُ  
وَالْيَأْسُ يَحْدِثُنِي إِلَيْهِ فَأَقْعُدُ  
الشَّوْقُ بَيْنَ جَوَانِحِي يَتَرَدَّدُ  
إِنِّي لِأَطْمَعُ ثُمَّ أَنْهَضُ بِالْمُنَى

Göğüs kemiklerimin arasında(ki gönlümde taşıdığım) özlem bocalamaktadır. Gözümün yaşları (yeni doğmuş bir bebek gibi) ağlamakta ve (bütün gücü) tükenmektedir.

İhtiras duyuyorum. Sonra arzularla ayaklanıyorum. (Ne var ki) umutsuzluk beni kendisine çekiyor ve otura kalıyorum.<sup>59</sup>

#### 4.9. Şarap

‘Uleyye’nin aşk şiirlerinde dikkat çeken unsurlardan birisi, onun aşk konusunu şarap temasıyla harmanlamasıdır. Hamriyyât genellikle kadın şairlerle ilişkilendirilen konulardan değildir. Fakat ‘Uleyye’nin bu sanatta hemcinslerini ustaca temsil ettiğini söylemek mümkündür. Aşağıdaki örnekten anlaşılacağı üzere, bu şiirlere iyimser bir atmosferin hâkim olabildiği gözlemlenmektedir:

رَبِّ قَرِيبٍ لِلدُّعَاءِ مُجِيبُ  
نُسْقَى بِكَاسٍ وَالْجَنَابِ خَصِيبُ  
اللَّهُ يَحْفَظُهُ وَيَجْمَعُ بَيْنَنَا  
يَا طِيبَ عَيْشٍ كُنْتُ فِيهِ وَسَيِّدِي

Allah onu korusun! (Kuluna) yakın olan ve duaya icabet eden Rab uzaklığımızı birleştirsün!  
Efendimin ve benim içinde bulunduğumuz yaşam ne de güzel! (Bol bol ve) cömertçe kâse(lerle bize şarap) sunulur.<sup>60</sup>

#### Sonuç

‘Uleyye bt. el-Mehdî, Abbâsî hanedanlığının üyesi olarak dünyaya gelmiş bir prenses, şair ve musikişinastır. ‘Uleyye’nin bireysel ve sanatsal hayatına ilişkin ne yazık ki günümüze yeterli bilgi ulaşamamıştır. Fakat klasik kaynaklar onun yaşamının ana hatları hakkında fikir veren bazı hadiselerle değinmiş ve şiirlerinden bir kısmını nakletmiştir. Kadın kimliğiyle hilafet makamının inayetinde şiir ve musiki sanatlarıyla iştigal eden ‘Uleyye, Arap edebiyatında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Onun bu ayrıcalığının en belirgin noktası ise genellikle erkek üretkenliğiyle ilişkilendirilen aşk ve şarap şiirleri nazmetmiş olmasından ileri gelmektedir. Aristokrasinin kendisine sağladığı imkânlardan istifade eden şair, üçüncü

<sup>58</sup> Şûlî, *Eş’âru evlâdi’l-ḥulefâ*, 70.

<sup>59</sup> Şûlî, *Eş’âru evlâdi’l-ḥulefâ*, 75.

<sup>60</sup> Şûlî, *Eş’âru evlâdi’l-ḥulefâ*, 69.

Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın kızı ve onun halefi Hârûnürreşîd'in üvey kız kardeşi olması dolayısıyla sanatını resmi makamların icazet ve teşviki altında icra etmiştir. Bilhassa Hârûnürreşîd'in kız kardeşinin sanat hayatındaki sevk ve tesirleri dikkat çekici niteliktedir.

'Uleyye edebiyat tarihinde daha ziyade nazmettiği aşk temalı şiirleriyle ve bu şiirler için bestelediği şarkılarıyla tanınan bir sanatkârdır. Rivayetler, 'Uleyye'yi tanıma fırsatı bulan kişilerin onun sanatsal başarısını hayli takdir ettiğini aktarmaktadır. Kadınların yasak aşk yaşamaları ve bunu yücelten aşk şiirleri nazmetmeleri, 'Uleyye'nin asrında ve sosyal muhitinde hoş karşılanan bir durum değildir. Son derece dindar olduğu öne sürülen 'Uleyye'nin nikâhlısı olmayan insanlara aşk şiirleri nazmetmesi, bu nedenle söz konusu şiirlerin gerçekliğinin sorgulamaya açılmasına sebebiyet vermektedir. Mütedeyyin kişiliğine bizzat vurgu yapan 'Uleyye, şiirlerinde beyan ettiklerini "abes" olarak nitelendirmektedir. Buna mukabil 'Uleyye'nin bazı saray dedikodularına konu olması veya saray hadimleriyle gönül ilişkisine girdiği için Hârûnürreşîd'in tepkisini çekmesi, söz konusu şiirlerin göreceli gerçekliğine işaret ediyor olabilir. Birbiriyle çelişen bu durumlar karşısında kesin yargılarda bulunmamak daha doğru görünmektedir.

'Uleyye'nin nazmettiği aşk şiirlerine muhitin verdiği tepkiler incelendiğinde, şair bizzat Abbâsî halifesinin inayetinde yaşadığı için, söz konusu tepkilerin direkt surette halifeden geldiği tespit edilmektedir. Bu bağlamda Hârûnürreşîd'in öncelikle kız kardeşinin saray hadimleriyle aşk macerası yaşamasına karşı çıktığı; ancak daha sonra yumuşadığı ve onun ilgi duyduğu hadimi kendisine armağan ettiği aktarılmaktadır. Ayrıca 'Uleyye'nin kendi dedikodusunu yapmaya kalkanları hicvettiğine dair rivayetler de bulunmaktadır. Dolayısıyla eldeki verilere binaen 'Uleyye'nin söz konusu şiirlerini nispi bir özgürlük ortamında nazmettiğini düşünmek mümkündür.

'Uleyye'nin aşk şiirlerini adadığı kişilerin kimlik ve cinsiyeti tartışmalı bir konudur. Klasik kayıtlar, 'Uleyye'nin aşk şiirlerini adadığı bazı kişilerin saray hadimleri olduğunu bildirmektedir. Onlar için *hâdim* kelimesinin kullanılmasına binaen bu insanların hadım edilmiş hizmetkârlar olduğu düşünülmekte ve 'Uleyye'nin bazı dizelerinden bu durumu destekleyen beyanlar çıkartılmaktadır. Eldeki verilere istinaden Raşê' ve Tâll adlı bu hadimlerin hadım olduklarına ilişkin ortaya atılan savların makul olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu durumu kesin surette ispatlamak güçtür. 'Uleyye'nin bu hadimler için nazmettiği aşk şiirlerinde, bazen onların isimlerini şifrelediği veya isimlerinin yerine mahlas olarak

kadın adları kullandığı tespit edilmektedir. 'Uleyye'nin ayrıca kadınlar için söylemiş olduğu bazı aşk şiirlerine de rastlanmaktadır. Ancak bu şiirlerdeki kadınların kimliği bilinmemekte, dolayısıyla şairin esasen kimi kastettiği saptanamamaktadır. Onun hadimler için kadın isimleri kullanabildiği de göz önünde bulundurulduğunda, 'Uleyye'nin kadınlara nazmedilmiş izlenimi uyandıran şiirleri hakkında kesin söylemlerden kaçınmak daha doğru görünmektedir.

'Uleyye aşka ilişkin şiirlerinde, bu olguyu nasıl gördüğünü kavramamıza imkân tanıyan bazı söylemlerde bulunmaktadır. Bu söylemlere istinaden onun aşkı mantıksız bir eylem olarak gördüğü, aşkın tek eşli olması gerektiğini savunduğu, zor aşklardan hoşlandığı ve aşkın çözümsüz olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. 'Uleyye'nin aşk şiirlerinde kullandığı motifler incelendiğinde, şairin aynı motifleri sıkça kullandığı ve pek çok şiirinin birbirine benzediği saptanmaktadır. Onun şiirlerinde sıklıkla dinî motiflerden istifade ettiği, sevgililerinin isimlerini laf oyunları ile şifrelediği, aşkın sebep olduğu zafiyet ile hüznü anlattığı ve sevgililerinin aşkına karşılık vermeyişlerini konu edindiği gözlemlenmektedir. Ayrıca kimi zaman şiirlerini bir mesaj hüviyetine büründürdüğü ve yoğun bir umutsuzluk durumunu ifade ettiği fark edilmektedir. Son olarak 'Uleyye'nin aşk şiirlerinde şarap konusuna sıkça değindiği ve bu minvaldeki şiirlerinde daha neşeli bir ruh haline bürünebildiği sonucuna ulaşılmaktadır.

## Kaynakça / References

- Bencheikh, Jamel Eddine. "Les musiciens et la poésie: Les écoles d'Ishâq al-Mawşilî (m. 225 H.) et d'Ibrâhîm Ibn al-Mahdî (m. 224 H.)". *Arabica* 22/2 (1975), 114-152.
- Benlioğlu, Selman. *İlk Dönem Abbâsî Sarayında Mûsikî*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Dinç, Sema-Gün, Recep. "IX. Yüzyıl Abbâsî Dönemi Hanedan Üyesi Mûsikîşinasların Kitâbü'l-Egânî'deki Anlatımları". *İstem* 18/36 (Aralık 2020), 361-388.
- Fevvâz, Zeyneb. *ed-Durru'l-mensûr fi tabakâti rabbâti'l-ḥudûr*. Kahire: Hindâvî, 2015.
- Francis, Beşîr Yusuf. *Mevsû'atu'l-mudun ve'l-mevâki' fi'l-'Irâk*. haz. Cinân Beşîr Yusuf – Ziyâd Eymen Beşîr. 2 Cilt. Londra: e-Kutub, 2017.
- Gioia, Ted. *Love Songs: The Hidden History*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Gordon, Matthew S. "The Place of Competition: The Careers of 'Arîb al-Ma'mûniya and 'Ulayya bint al-Mahdî, Sisters in Song". *'Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies*. ed. James E. Montgomery. 61-81. Leuven-Paris-Dudley: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2004.
- Ḥusrî, Ebû İshak el-. *Zehru'l-âdâb ve şemeru'l-elbâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1372/1953.
- İbnu'n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1417/1997.
- İşfehânî, Ebû'l-Ferec Alî el-. *Kitâbu'l-Egânî*. thk. İhsân Abbâs - İbrahim es-Se'âfîn. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1429/2008.
- Kilpatrick, Hilary. "'Ulayya bint al-Mahdî (160-210/777-825)". *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. J. S. Meisami vd. 2/791. Londra - New York: Routledge, 1998.
- Kutubî, Muhammed b. Şâkir el-. *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*. thk. İhsân Abbâs. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1974.
- Neubauer, E. "Ulayya bt. al-Mahdî". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. P. J. Bearman vd. 10/810. Leiden – New York: E. J. Brill, 2000.
- Sarıçam, İbrahim. "İbrâhîm b. Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ eş-. *Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ' min kitâbi'l-evrâk*. haz. James Heyworth-Dunne. Londra: Luzac & Co, 1936.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

## Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar *Critical Approaches to Authentic Qirā'ahs in Linguistic Sources*

**Süleyman YILDIZ**

ORCID: 0000-0002-7521-6258 | E-Posta: [suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr](mailto:suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, İstanbul University,  
Faculty of Divinity, Department of Qur'anic Recitation*  
İstanbul, Türkiye

ROR ID: [03a5qrr21](https://orcid.org/03a5qrr21)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Yıldız, Süleyman. "Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 134-164. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1258595>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	01. 03. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	03. 04. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External ( <i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i> ).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir</i> ).
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır</i> ).
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır</i> ).

## Özet

Bu makalede, erken dönem dilbilimsel kaynaklarda sahih kıraatlere yönelik eleştirel yaklaşımlar ve bu eleştirilere verilen cevaplar irdelenmiştir. Kur'an kıraatleri, kelimelerin farklı okunuşlarına konu olması sebebiyle dil ve nahiv çalışmaları sahasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu çerçevede erken dönem dil bilginleri, özellikle lahn olgusu ile birlikte nahiv ilminin de bir meselesi haline gelen kıraat vecihlerini dil ve i'rab yönünden ele almışlar, fasih ve beliğ kıraat vecihlerini tespit noktasında dilsel ihticâca yönelmişlerdir. Dilin derlenmesi ve kullanım keyfiyetine yönelik Basra ve Kûfe merkezli olmak üzere iki önemli ekol ön plana çıkmıştır. Basra dil ekolüne mensup dil bilginleri semâ'a dayalı olarak eski Arap şiirinden çokça istifade etmişler, dilsel kıyasta şâz ve geçersiz olan kullanımları Kur'an kıraatinde makbul görmemişlerdir. Bu şekildeki okuyuşları yaygın olan kıraatler içerisinde yer alsa bile tenkide tabi tutmuşlar, hatta tenkidin de ötesinde kimi zaman bu kıraatleri *lahn*, *hata*, *galat*, *vehm*, *zayıf*, *kabîh* ve *radî* gibi kavramlarla reddetmişlerdir. Basra dil ekolünün öncülerinden olan Sîbeveyh'in (ö. 180/796), sahih kıraatlere yönelik eleştiri geleneğini başlatan ilk dilbilginini olduğu genel kabul görmüştür. Bu süreç, Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Müberred (ö. 286/900), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Zeccâc (ö. 311/923), Nehhâs (ö. 338/950), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve İbn Cinnû (ö. 392/1002) gibi dilsel kimliğinin yanı sıra kıraatçi kimliği de bulunan âlimlerle sistematik bir tarza bürünmüştür. Ancak İbn Mücâhid (ö. 324/936) ve Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) gibi kıraatçi kimliği ile temayüz etmiş âlimlerin de bu gelenek içerisinde yer alması hayli ilginç bir durum oluşturmuştur. Zira zikri geçen âlimlerin kıraatlerin tedvininde, tasnifinde ve belli kriterlere bağlı olarak sistemleştirilmesinde çok büyük katkılarının olduğu bilinen bir husustur. Sahih kıraatlere yönelik sonraki süreçlerde ortaya çıkan geleneksel algının bu dönemde henüz netleşmemiş olması, bunda etkili bir unsur olarak gözükmektedir. Sahih kıraatleri tespit noktasında rivâyet ve telakkîyi esas alan kıraat âlimleri öncülüğündeki bir grup âlim ise dil bilginleri tarafından dilsel yönden tenkit edilen bu kıraatlerin aslında problemleri olmadığını, eski Arap şiirinde bunların çokça referanslarının bulunduğunu dile getirmişlerdir. Ayrıca bu kıraatlerin Hz. Peygamber'den semâen ve lafzen tevâtür yoluyla nakledildiklerini, bu sebeple onların ekolden ekole değişkenlik gösteren dil kurallarıyla zayıf düşürülemeyeceğini söyleyerek bütün bu iddiaları reddetmişlerdir. Güncelliğini koruyan bu mesele hakkında ülkemizde -belli şahıs ve eserlerle sınırlı olmak kaydıyla- akademik düzeyde çok az sayıda çalışmanın yapılmış olması, konunun kapsamlı bir şekilde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu makale, sahih kıraatlere yönelik eleştirel yaklaşımların tarihi seyrini takip etmeyi, eleştirilerin nelere yönelik olduğunu, hangi saiklerle ve kavramlarla yapıldığını tespit etmeyi, bu eleştiriler karşısında verilen cevapları tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın hacmi dikkate alınarak makale erken dönem dilbilimsel kaynakları ile sınırlı tutulmuştur. Makalede sosyal bilimlerde sıkça takip edilen betimleme, açıklama ve karşılaştırma yöntemleri kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Eleştirel Yaklaşım, Dilbilimsel, Erken Dönem, Basra Dil Ekolü.

## Abstract

This article examines the critical approaches to authentic qirā'ahs in early linguistic sources and the responses to those criticisms. Qur'anic qirā'ahs have had a significant impact on language and syntax studies, as they are the subject of different pronunciations of words. In this framework, the early linguists dealt with the qirā'ah aspects, which became an issue of the science of syntax, especially with the phenomenon of lahn, in terms of language and i'rāb, and they turned to linguistic ihtijāj to determine the aspects of the fluent and eloquent qirā'ahs. Two important schools based in Basra and Kūfe came to the fore regarding the compilation and use of the language. In particular, linguists belonging to the Basra language school benefited greatly from old Arabic poetry based on semā'a, in linguistic comparison, shaz and invalid usages were not accepted in the Qur'anic qirā'ah. They criticized such qirā'ahs even if they were included in the common qirā'ahs, and sometimes beyond criticism, they rejected these qirā'ahs with concepts such as *lahn*, *fault*, *ghalat*, *delusion (vehm)*, *weak*, *qabīh* and *radī*. Sībawayh (d.180/796), one of the pioneers of the Basra language school, was the first grammarian to initiate the tradition of criticism for authentic qirā'ahs. This process took on a systematic style with scholars whose linguistic identity was at the forefront: Yahyā b. Ziyād al-Farrā' (d.207/822), Mubarrad (d.286/900), Akhfash al-Awsat (d.215/830), Ibn Qutaybah (d.276/889), Zajjāj (d.311/923), Nahhās (d.338/950), Abū Ali al-Fārisī (d.377/987) and Ibn Jinnī (d.392/1002). However, it is quite interesting that scholars such as Ibn Mujāhid (d.324/936) and Makkī b. Abū Tālib (d.437/1045) who were distinguished by their identity as qirā'ah scholars were also included in this tradition. It is a fact that the scholars mentioned have made great contributions to the compilation, classification and systematization of qirā'ahs according to certain criteria. In this period, the fact that the traditional perception of the sahih-shaz category in qiraahs has not yet been clarified seems to be an effective factor. A group of scholars led by qira'ah scholars, who are based on narration and thought, in the determination of sahih qirā'ahs stated that these qirā'ahs, which were criticized linguistically by linguists, are not actually problematic, that there are references to them in the old Arabic poetry. They also rejected all these allegations by saying that these qirā'ahs were transmitted from the Prophet through tawātur both literally and semā'a, and therefore they could not be weakened by linguistic rules that varied from school to school. The fact that very few studies have been conducted at academic level makes it necessary to address the issue thoroughly. This article aims to follow the historical course of critical approaches to the sahih qira'ahs in qira'ah sab'a and ashere, to determine what the criticisms are for, with which incentives and concepts the criticisms have been made, and to analyze the answers given to the criticisms. Considering the volume of the study, the article was limited to early linguistic sources. The article frequently used descriptions, explanations and comparison methods in social sciences.

**Key Words:** Qiraah, Critical Approach, Linguistic, Early Period, Basra Language School.



## Giriş

Kur'an metninin lafzına yönelik farklı okuyuş biçimlerini ifade eden kıraat farklılıkları, nüzûl süreciyle birlikte varlık kazanmıştır. Özellikle Medine döneminde, Kur'an lafzı ve mesajının farklı lehçe ve şivelere sahip geniş halk kitlelilerine ulaştırılma zorunluluğu,<sup>1</sup> yedi harf ruhsatını<sup>2</sup> beraberinde getirmiş, bu ruhsat Kur'an metninin farklı şekillerde kıraatine de imkân tanımıştır. Kur'an kıraatine yönelik farklı okuma biçimleri, sahâbîler arasında birbirlerinin okuyuşlarını tenkide dayalı ferdi kimi ihtilaflara konu olmakla birlikte sorun doğru okuyuşların tespiti noktasında Hz. Peygamber'e intikal ettirilmesiyle çözüme kavuşturulmuştur.

Nüzûl sürecinde yedi harf ruhsatıyla ilişkili olarak ortaya çıkan ve ferdî kimi ihtilaflara konu olan tilâvet eksenli tartışmalar, nüzûl sonrası süreçte farklı saiklerle gündeme gelmiştir. Farklı lügat, lehçe, şive gibi ses ve telaffuz selikalarına sahip toplulukların İslâm'a girmeleri ve Araplarla karışmaları sonucunda baş gösteren lahn olgusu,<sup>3</sup> konuşma dilinde olduğu gibi Kur'an kıraatinde de yaygın hataların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum âlimlerin sahih kıraatleri tespit etme noktasında dilsel referanslara yoğunlaşmalarına sebep olmuş, bu bağlamda kıraatler dil ve i'rab yönünden ele alınarak dilsel ihticâca<sup>4</sup> konu olmuştur. Özellikle Basra dil ekolüne mensup âlimler, kendi dil kabulleri doğrultusunda kıraatlere yaklaşmışlar, kaidelerine uymayan kıraatleri şâz ve zayıf olarak görmüşlerdir. Böylece temeli rivâyet ve telakkî olan kıraatler için eleştiri kapısı aralanmış, bu eleştirilerden sahih diye addedilen kıraatler de nasibini almıştır.

<sup>1</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 31-32; Ebü'l-Hayr Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Âlemiyye, ts.), 1/22.

<sup>2</sup> Yedi harf ruhsatına yönelik değerlendirmeler için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 39-137; Yaşar Akaslan, "İbnü'l-Cezerî'nin 'Yedi Harf' Meselesi Üzerindeki Fikirleri", *Dimbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 265-303; Mehmet Dağ, "Kur'an'ın Anlam ve Telaffuza Dayalı Okunması: Yedi Harf Ruhsatı", *Din'in Anlaşılmasında Dil'in Rolü (Bildiriler Kitabı)*, ed. Zeynep Akbudak (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 33-44.

<sup>3</sup> Ahmet Karadavut, "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997), 331.

<sup>4</sup> Kıraatlerde ihticâc/hüccet olgusu ve tarihsel gelişimi hakkında bk. Mehmet Ünal, "Bir Kıraat Terimi Olarak 'Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 69-83; Mehmet Dağ, -*İhticâc Bağlamında- Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 123-420.

Sonraki süreç içerisinde özellikle kıraat âlimleri öncülüğünde sahih kıraatlere yönelik eleştirilere cevaplar verilmiş, bu kıraatlerin senet, resm-i mushafa muvâfakat ve Arap diline uygunluk yönünden sıhate hâiz oldukları ortaya konulmuştur.

Alana literal anlamda katkı sağlaması amaçlanan bu makalede, kıraat-i seb' a ve aşere içerisinde yer alan sahih kıraatlere yönelik eleştirel yaklaşımlar ve bunlara verilen cevaplar eşliğinde farklı iki gelenek arasındaki tartışmalar incelenmiştir. Ülkemizde akademik düzeyde sahih kıraatlere yönelik tenkitlerin de ele alınıp incelendiği bazı çalışmalar yapılmıştır.<sup>5</sup> Ancak başlık ve içerik yönünden konumuzla ilgili müstakil eşdeğer bir çalışma tespit edilememiştir. Literatürdeki bu boşluk sahih kıraatlere yönelik eleştirel yaklaşımlar ve bunlara verilen cevapların kapsamlı bir şekilde araştırılmasını gerekli kılmaktadır.

Bu bağlamda araştırmada şu sorulara cevap aranmıştır: Yaygın yahut sahih kıraatlere eleştirel yaklaşımlar hangi saiklerle ve nasıl başlamıştır? Sahih kıraatleri tenkit konusu sadece dilbilimcilerin işi midir yoksa kıraat âlimlerinden de iştirak edenler olmuş mudur? Kıraatlerin tenkidinde kullanılan yaygın kavramlar nelerdir? Naklî bir temele dayanan sahih kıraatleri, ekolden ekole değişkenlik arz eden dil kaidelerine hapsetmek doğru mudur? Sahih kıraatlere yöneltilen eleştirilere gelenek içinde nasıl cevaplar verilmiştir? Bütün bu soru ve sorunlar çalışmanın önemini ortaya koymasından önemlidir. Çalışmanın hacmi dikkate alınarak makale erken dönem dilbilimsel kaynakları ile sınırlı tutulmuş ve sınırlı sayıda örnek üzerinden müelliflerin genel yaklaşımları ortaya konulmuştur.

<sup>5</sup> Bu çalışmalardan bazılarının konuyla ilgili olan yerlerde atıfta bulunulmuştur. Dağ, *İhticâc*; Necattin Hanay, "Zeccâc'ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2015), 152-172; Ali Temel, "Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraat Anlayışı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 81-120; Ali Temel, "Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'ân'ında 'Lahn' Tartışmalarına Konu Olan Kıraatlerin Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 15/1 (2015), 77-105; Mustafa Kılıç, "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2015), 149-184; Recep Koyuncu, "Kıraatlerin İhticâcî Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'ân'ı Özelinde Bir Tahlil", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 331-358; Osman Bayraktutan, "Kıraatlerin Dilsel Yönden İncelenmesi Problematikliği", *Din'in Anlaşılmasında Dil'in Rolü*, ed. Zeynep Akbudak (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 169-179; Cafer Yerlikaya, "Halef Kıraatî Özelinde Kıraatlerle İlgili Bazı Tahlil ve Tespitler", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2020), 307-344; Rifat Ablay, "Müfessir ve Dilbilimcilerin İbn Amir Kıraatine Dilbilimsel ve Eleştirel Yaklaşımları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 39-51; Kadir Taşpınar, "Ebû Amr'ın Eleştiriye Konu Olan Sahih Kıraatleri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 117-140; Mohammed Ourot, "Dilcilerin Kıraate Yaklaşımı: Sîbeveyh Örneği", *Antakiyat* 5/2 (2022), 246-265.

## 1. Kıraat ve Karilere Eleştirel Yaklaşımların Ortaya Çıkış Süreci

Nüzûl sürecinde yedi harf ruhsatıyla ilişkili olarak ortaya çıkan ve Hz. Peygamber'in hakemliğiyle çözüme kavuşturulan tilâvet eksenli tartışmalar, sahâbe kanalıyla nüzûl sonrası sürece taşınmıştır. Halifeler döneminde kıraat ihtilaflarını ortadan kaldırmaya yönelik en önemli faaliyet, Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an'ın iki kapak arasında bir araya getirilmesi ve bir araya getirilen Mushaf'ın Hz. Osman devrinde çoğaltılarak belli merkezlere<sup>6</sup> sevk edilmesidir.

İstinsâh edilen mushaflarda nokta ve harekenin bulunmayışı, bölge halklarının mushaf hattıyla çelişmeyen mevcut okuyuşlarını sürdürmelerine imkân tanımış,<sup>7</sup> bu durum istinsâh faaliyeti sonrasında da bölgeler arasındaki kıraat ihtilaflarının devam etmesine sebep olmuştur.<sup>8</sup> Hatta bazı kaynaklarda,<sup>9</sup> bölgelerde mütedâvil olan ve resm-i mushafla muvâfık olmayan kimi okuyuşların da<sup>10</sup> bölge insanları tarafından hemen terk edilmediğini bu kıraatler ile okumanın bir süre daha sürdürüldüğü belirtilmektedir.

Zikri geçen kıraat ihtilafları ile birlikte özellikle tabiîn döneminde Araplar ile Arap dışı unsurların (mevâlî) evlenmesi<sup>11</sup> ve onlardan dünyaya gelen çocuklar yoluyla Araplarda fasih dil melekesinin bozulması, konuşma dilinde olduğu gibi<sup>12</sup> Kur'an kıraatinde de yaygın hataların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Fetihlerle birlikte farklı etnik unsurlara

<sup>6</sup> İstinsâh edilen mushafların sayısı ve sevk edildiği şehirler için bk. Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002), 113; Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebû Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî (Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, t.y, ts.), 65; Ebû Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Mukni' fi resmî mesâhifi'l-emsâr* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 2010), 19; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7; Muhammed Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, t.y.), 1/403; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı* (Ankara: Avrasya Yayınları, 2004), 80-111.

<sup>7</sup> Mekki, *el-İbâne*, 49, 68.

<sup>8</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî* (Ankara: Otto, 2016), 31.

<sup>9</sup> Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 1/52-53; Necdet Çağıl, "Kıraatlar Hakkında Bir Değerlendirme-Tâhir b. Âşûr", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 259-299.

<sup>10</sup> Bu hususta Hz. Ali'ye nispet edilen bir okuyuş için bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türki (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 22/309; Ebû Cafer Muhammed b. Hasen Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 9/445; Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki'ğavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986), 6/27.

<sup>11</sup> Adnan Demircan, *İslam tarihinin ilk döneminde Arap-Mevâlî ilişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 85-88.

<sup>12</sup> Konuşma dilinde ortaya çıkan lahn örnekleri için bk. Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1975), 2/210-288; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyânü'l-ahbâr*, thk. Yusuf Ali Tavit (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/173-176; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*. (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968), 15.

sahip olan insanların Müslüman olmaları ve Araplarla kaynaşmaları Kur'an kıraatinde lahn olgusunu daha da yaygınlaştırıcı bir etken olmuştur.<sup>13</sup>

Söz konusu nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan yaygın hatalar, Kur'an kıraatinde birtakım sorunlara sebep olmuş, bu sıkıntıyı gidermek ve sahih olan okuyuşu sakîminden ayırtırmak için âlimler dil bilimi çalışmalarına yönelmişlerdir.<sup>14</sup> Bu durumda dil âlimleri Arap dili, şiir ve ahbârından oluşan fasih dil malzemelerini derlemek üzere bâdiyeye yolculuğa çıkmışlardır.<sup>15</sup> Dilcilerin dil malzemelerini derledikleri başlıca kaynak olarak, çölde yaptıkları seyahatler esnasında karşılaştıkları ve kendilerinden bilgi aldıkları katkısız çöl bedevileri olmuştur.<sup>16</sup> Dilin derlenmesi ve kaidelere bağlanmasında kullanılan farklı yöntem ve metotlar<sup>17</sup> dilde ekolleşmelere neden olmuş, bu ekolleşme, aralarında farklı boyutlarda dil tartışmalarını<sup>18</sup> barındıran Basra ve Kûfe dil mekteplerinin doğmasına yol açmıştır.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1351/1933), 2/251-252; Muhammed Semir Necib Lebdî, *Eseru'l-Kur'an ve'l-kıraat fi'n-nahvi'l-Arabî* (Kuveyt: Darü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1978), 19; Karadavut, "Lahn'in Doğuşu", 331.

<sup>14</sup> Karadavut, "Lahn'in Doğuşu", 343; İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/302.

<sup>15</sup> Çölün fasih dilin kaynağı olarak görülmesi hususunda şu nakil önemlidir. Bir gün ünlü kıraat ve nahiv âlimi Kisâî (ö. 189/805), Halîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) "Bu ilmimi nereden öğrendin?" diye sormuştur. O da "Hicâz, Necd ve Tihâme çölllerinden" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Kisâî, Halîl b. Ahmed'i örnek alarak onun gibi çöllere gitmiştir. Döndüğünde, -ezberlediklerinin yanı sıra- oradaki bedevilerden öğrendiklerini yazmak için on beş şişe mürekkep tüketmiştir. Seyyid Ahmed Haşimi, *Cevâhirü'l-edeb fi edebiyat ve inşâu lugati'l-'Arab* (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, ts.), 2/178; Basim Salih Huseyn, "et-Tevcühü'n-nahvî li'l-kırâati'l-Kur'aniyye 'inde Sibeveyh", *Journal of Tikrit University for Humanities* 27/8 (2020), 3.

<sup>16</sup> Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/256; Selami Bakırcı - Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (başlangıçtan günümüze)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 2001), 10.

<sup>17</sup> Dilin derlenmesi hususunda temelde her iki ekol de semâ ve kıyasa baş vurmakla birlikte Basralılar fasih Araplardan iştirilmiş olan semâ'ı, Kûfeliler ise kıyası öncelemişlerdir. Bu sebeple Basralı âlimler ehl-i semâ, Kûfeli âlimler ise ehl-i kıyâs olarak vasıflandırılmıştır. Basralı âlimler, çöle yakın olmaları ve bedevilerle daha kolay temas geçmeleri sebebiyle derledikleri malzemelerde daha katı davranmışlar, en fasih ve dile en kolay gelen lafızları seçmişlerdir. Bu seçim esnasında da dillerinde herhangi bir karışma vuku bulmamış ve fitratına güvendikleri fasih kabileleri tercih etmişlerdir. Yine tercihte şâz kullanımlara meyletmemişlerdir. Kûfeli âlimlere gelince çölden uzakta olmaları ve bedevilerle temaslarının zor olması sebebiyle onlar, rivâyetlerde daha mütesâhil davranmışlar, dille ilgili malzemenin derlenmesinde kabileler arasında herhangi bir ayırma gitmemişler. Ayrıca Basralılar'ın tercih etmediği sâir kabilelerden de dil derlemişlerdir. Basra dil ekolüne mensup Riyâşî'nin (ö. 257/871) dili fasih bedevilerden derlediklerine yönelik şu sözü önemlidir: "Biz dili, kertenkele avlayan ve çöl faresi yiyen bedevilerden aldık. Onlar ise (Kûfeliler) dili şehir civarındaki köy ve kasaba ahalisinden, yemeklerinde katıkla beslenenlerden almışlardır." Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakati'l-üdebâ'* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1386/1967), 200; Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed Enbârî, *el-İnsâf fi mesâili'l-hulâf beyne'n-nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (y.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/366-370; Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/296.

<sup>18</sup> Basra ve Kûfe mektepleri arasında cereyan eden münâzara ve tartışmalar için bk. Enbârî, *Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 2/577, 702-707.

<sup>19</sup> Hulusi Kılıç, "Basriyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/117.

Basra-Kûfe mektepleri arasındaki nahiv meselelerine yönelik metodik farklılaşmaya dayalı dilsel tercihlerden ve bunların ortaya çıkardığı kutuplaşmalardan kıraatler ve kâriiler de payına düşeni almıştır. Bu noktada kıraatlerin dilsel ihticâca konu oluşu Basra dil mektebine mensup âlimler ile başlatılmıştır<sup>20</sup> ki Sîbeveyh, kitâbiyata dayalı olarak<sup>21</sup> bu işi yapan ilk şahsiyet olarak kabul edilmektedir.<sup>22</sup> Sîbeveyh, kıraatlerde dilsel ihticâc yolunu açmakla birlikte genellikle kıraat farklılıklarına salt dilsel açıdan bakmamaya da özen göstermiştir. Dilsel kaideleri ile kıraat varyantlarının çelişmesi durumunda genelde, kıraatin “uyulması gereken bir sünnet”<sup>23</sup> olduğuna vurgu yaparak kıraat farklılığını merkeze almış, dilsel kaideleri ona uyarlamaya çalışmıştır.<sup>24</sup> Ancak ele aldığımız örneklerde de görüleceği üzere Sîbeveyh, bu genel yaklaşımını her zaman aynı minvalde sürdürmemiş, yer yer kendi dil kriterlerine uymayan sahih kıraatleri tenkide tabi tutmuştur. Bu yönüyle Sîbeveyh’in, sahih kıraatlere yönelik eleştiri geleneğini başlatan ilk dilbilginini olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.<sup>25</sup> Sîbeveyh sonrası dilbilimsel kaynaklarda sahih kıraatlere yönelik eleştirel yaklaşımın dozu daha da artmıştır. Ferrâ, Müberred, Ahfeş, Zeccâc gibi dil bilginleri kıraatleri sadece dil ve i‘rab yönünden ele almakla kalmamışlar, dilde uyguladıkları yaklaşımın benzerini semâ ve nakle dayanan kıraatler için de uygulamışlardır. Kendi dil sistematığına uyan kıraatleri kabul etmişler, uymayanları ise sahih-şâz ayırımında bulunmaksızın şiddetli bir şekilde eleştiriye tabi tutmuşlardır. Zikri geçen dil bilginlerinin sahih kıraatleri Sîbeveyh’ten daha fazla eleştiriye tabi tutmaları sorgulanması gereken bir husustur. Her şeyden önce Sîbeveyh’in izinden giden bu dil bilginlerinin Sîbeveyh’in sistematize ettiği dilsel kaidelerini merkeze alıp kıraat farklılıklarını ona uyarlamaya ve

<sup>20</sup> Murad Ğâlib Züneybât, *Nakdû'n-nühât li'l-kurrâ'* (Mu'tah: Cami'atü Mu'tah, 2015), 17.

<sup>21</sup> Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı gibi, Basralı nahivcilerin kıraatlere yöneliminde, i‘rab dair ihtilafları yorumlamada ve çözüme kavuşturma çabalarında zirve olan kitaplar vardır. Bunun en temel sebebi, Basra'nın ilk nahivcisi olarak bilinen Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî'nin (ö. 205/821) bir kıraatçi olmasıdır. Onu takip edenlerden İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Ebû Amr b. el-Alâ el-Mâzinî el-Basrî (ö. 154/771), Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 154/771), Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) ve Hârûn b. Mûsâ (ö. 170/786) gibi Basralı âlimlerin tamamı kurrâlardan idi. Bu sebeple kıraatlere önem verme anlayışı, -her ne kadar kendilerinden yahut başkalarından kıraatleri rivayet ettiği bilinmese de- bu âlimlerden Sîbeveyh'e kadar ulaşmıştır. Hatta Sîbeveyh'in kitabını inceleyen bir kişi, onun kıraat âlimlerinden oldukça istifade ettiğine kanaat getirir. Bu, Sîbeveyh'in i‘rab ve kıraatlere dair yorumlarından ve Nahivci Hârûn gibi kimselerden kıraat vecihlerini rivayet etmesinden anlaşılabilir bir durumdur. Huseyn, “Tevcihü'n-nahvî”, 2-3.

<sup>22</sup> İbrâhim Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve kütübü't-tefsir* (Mısrate: Dârü'l-Cemâhiriyye, 1990), 2/1076; Dağ, *İhticâc*, 236-238, 258.

<sup>23</sup> Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârîsî Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988), 1/148.

<sup>24</sup> Aydın Kudat, *Sibeveyhi'nin Dilbilim İle Kıraat Arasındaki Dengeli Konumu* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2020), 31-33.

<sup>25</sup> Bk. Ahmet Mekki el-Ensârî, *Sibeveyh ve'l-kirâât* (Darü'l-Maârif, 1972), 17; Züneybât, *Nakdû'n-nühât*, 18.

onunla hüccetlendirmeye çalışmaları bunda etkili olmuştur. Yine Sibeveyh'in dilbilimsel olarak ortaya koyduğu kaidelere onların kıraat vecihlerinden daha fazla değer atfetmeleri bir başka etken olarak gözükmektedir. Bu sebeplerden olsa gerek Ferrâ, Müberred, Ahfeş, Zeccâc gibi dil âlimlerinin sahih kabul edilen kıraatlere Sibeveyh'ten daha fazla eleştiri yönelttikleri görülmektedir.<sup>26</sup>

Neticede Sibeveyh ile başlayan kıraatlere yönelik eleştirel yaklaşım süreci, Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ,<sup>27</sup> Müberred,<sup>28</sup> Ahfeş el-Evsat,<sup>29</sup> İbn Kuteybe,<sup>30</sup> Zeccâc,<sup>31</sup> Nehhâs<sup>32</sup> gibi dilsel kimliği ön planda olan âlimlerle sistematik bir tarza bürünmüş; İbn Cerîr et-Taberî (310/923),<sup>33</sup> İbn Mücâhid (ö. 324/936),<sup>34</sup> Ebû Ali el-Fârisî,<sup>35</sup> İbn Cinnî,<sup>36</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib,<sup>37</sup> Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067),<sup>38</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144),<sup>39</sup> İbn Atiyye (ö. 541/1147),<sup>40</sup> Tabersî

<sup>26</sup> Detaylı bilgi için bk. Aydın Kudat, "Kur'an Kıraatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine", *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 15/1 (2020), 65, 70.

<sup>27</sup> Mesela bk. Ebû Zekariyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâfi-Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Darü'l-Misriyye, ts.), 1/223, 252-253, 338, 414-416, 473; 2/75-76, 139, 183, 210, 259; 3/46, 74, 329.

<sup>28</sup> Mesela bk. Ebü'l-Abbas Muhammed b. el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Azîme (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/212, 223; 2/271; 3/232; 4/105, 195.

<sup>29</sup> Mesela bk. Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'âde el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Abdülemir Muhammed Verd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 1/198-199; 429-430, 431; 2/571, 580, 581; Ahfeş'in kıraatlere genel yaklaşımı için bk. Erdoğan Baş, *Ahfeş ve Kıraatler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012); Koyuncu, "Kıraatlerin İhticâcı", 350.

<sup>30</sup> İbn Kuteybe, Kur'an'a yönelik itirazlara cevap verme sadedinde telif ettiği Te'vîlü müşki'l-Kur'an eserinde başta Hamza ve Nâfi olmak üzere Kıraat-i seb'a' içerisinde yer alan kârilere yönelik ciddi eleştiriler yöneltmiştir. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkilî'l-Kur'ân*, 42.

<sup>31</sup> Mesela bk. Ebû İshak İbrâhim b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/78, 104, 398; 2/6, 320, 434; 3/159, 168, 289, 312, 361.

<sup>32</sup> Mesela bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/45, 197, 221; 2/33; 3/55-56, 95, 256, 4/95, 237.

<sup>33</sup> Mesela bk. Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 1/330; 2/161, 196, 213-214, 295-296, 348, 396; 3/179, 337; 6/330, 346; 9/72, 76, 635; 21/63.

<sup>34</sup> Mesela bk. Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1400/1980), 154, 169, 183, 206-207, 210, 262, 292, 315, 346, 396, 420, 448, 435, 433, 467, 576.

<sup>35</sup> Mesela bk. Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hüccce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedruddîn Kahvecî-Beşîr Cuveycâbî (Beyrut: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, 1413/1993), 2/14, 281; 3/121, 411, 413; 4/258; 5/267, 316; 5/423.

<sup>36</sup> Mesela bk. Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kuttâb, 1989), 1/330, 3/145.

<sup>37</sup> Mesela bk. Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucejihâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1394/1974), 1/92, 130, 242, 305, 375, 437, 404, 453; 2/58, 114.

<sup>38</sup> Mesela bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 1/282, 3/88, 99; 4/286, 289, 303.

<sup>39</sup> Mesela bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/462, 2/69, 465; 4/323, 465.

<sup>40</sup> Mesela bk. Abdurrahman b. Temmâm el-Endelûsî İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/74, 124, 202, 422; 2/5, 523; 3/452.

(ö. 548/1154)<sup>41</sup> gibi dilbilimsel hüccet, kıraat ve tefsirci kimlikleri ile temâyüz etmiş âlimlerle de bu gelenek devam ettirilmiştir.

## 2. Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlara Örnekler

Dilbilimsel ve nahiv kaynakları kıraat ve kârieleri iki yönden eleştiriye tabi tutmuşlardır. Birincisi: İster kıraat-ı seb'adan olsun ister olmasın, kimi kıraatlerin senetlerinin zayıf olduğunu söylemeleri ve bu kıraatlerin sıhhatleri hususunda şüphe bulunduğunu iddia etmeleridir. İkincisi: Bazı kıraat ve kârîleri nahiv ve dil yönünden zayıf bulmaları bu sebeple onları *lahn*, *hata*, *galat*, *vehm*, *zayıf*, *kabîh* ve *radî* gibi kavramlarla tenkide tabi tutmalarıdır. Örnekler zikri geçen kavramların başlığı altında ele alıp incelenecektir.

### 2.1. Kıraatlerin Lahn Kavramı Kullanılarak Eleştiriye Tabi Tutulması

*Lahn* kelimesi, kıraatte doğruyu terk etmek, konuşmada hata yapmak, sözde ve kıraatte sesi titretmek,<sup>42</sup> sözde kıvrak ve maharetli olmak,<sup>43</sup> sözü yönünden ve başka bir yöne çevirmek,<sup>44</sup> i'rabta hata yapmak<sup>45</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Kıraat ilminde yaygın tanım olarak, lahn-i hafî ve lahn-i celî olmak üzere tilâvet esnasında kârînin i'rab ve telaffuz hatalarını ifade etmektedir.<sup>46</sup> Keza "Konuşma ve kıraat esnasında insanın düştüğü nahiv hatalarıdır ve bazen lafızları telaffuz ederken görülür."<sup>47</sup> şeklinde de tarif edilmiştir.

Lahn kavramı, kurrânın icrâ ettiği bazı Kur'an kıraatlerinde onları eleştiren dil ve nahiv âlimleri tarafından çokça kullanılmıştır. Bu âlimler, bazı kurrayı lahn yapmakla nitelmişler ve onları Arap dili kurallarının dışına çıkmakla ithâm etmişler. Bu hususta en fazla eleştiriye maruz kalan kişi kıraat imamlarından Hamza b. Habîb ez-Zeyyat (ö. 156/773) olmuştur.<sup>48</sup> Hamza hakkında "O Kur'an'da lahn yapıyor ama buna akıl erdiremiyor."<sup>49</sup>

<sup>41</sup> Mesela bk. Ebû Ali b. Hasen Fadl et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, thk. Lecne mine'l-Muhakkıkîn (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 1415/1995), 1/241, 4/70, 170, 206.

<sup>42</sup> Ebû Abdîrahmân Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 3/230; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Cemâ'a mine'l-lügaviyyîn (Beyrut: Darü Sâdır, 1414/1993), 13/379.

<sup>43</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed Avd Mir'ab (Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 5/41.

<sup>44</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/161.

<sup>45</sup> Mahammed b. Abdîrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali eş-Şiri (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1994), 18/503.

<sup>46</sup> Muhammed b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1402.

<sup>47</sup> Kâmil Mühendis, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-'Arabîyye fi'l-lüga ve'l-edeb* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1979), 316.

<sup>48</sup> Hamza'nın kıraatine yöneltilen tenkitler ve bunlara verilen cevaplar hakkında bk. Sâlim b. Muhammed Zehrânî, "Raddü'l-intikâdât 'an kırâati Hamza ez-Zeyyât", *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 5/3 (2021), 35-74; Aydın

İfadesi buna örnektir. Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (ö. 255/869) Hamza'ya yönelik şu sözleri de dikkat çekicidir: "Kûfe ehli Hamza hakkında kibirlenip hataya düşmüşlerdir. Onun Arapça hususunda yetersiz olduğu şüphesizdir. Zira o, vakıf ve istinâfı, kat', vasıl ve hemzenin durumlarını bilmemektedir. Onun imam olması şaşılabilir bir şeydir."<sup>50</sup> Yine ünlü dil âlim Zeccâc, Hamza'nın idğam konusundaki kimi uygulamalarını eleştirerek onun bu hususta lahne düştüğünü iddia etmiştir.<sup>51</sup> Kıraatler konusunda Hamza'ya yönelik en keskin eleştiriyi İbn Kuteybe yapmıştır. İbn Kuteybe, Hamza'yı Kur'an kıraatinde nev zuhur okumalar ortaya koyduğunu ve bu sebeple onun lahne düştüğünü iddia etmiştir. İbn Kuteybe'ye göre "Hamza'nın kıraati karışık ve düzensizdir. O, işba', idğam, idca', hemze, medd gibi kimi kıraat uygulamalarında örneği olmayan okumalar ortaya koymuş, bu hususta aşırıya kaçmış ve Allah'ın kulları için kolaylaştırdığını zorlaştırmıştır. Öte yandan onun kendi kıraatini okutmakla birlikte, bu kıraatle namaz kılmayı mekruh sayması hayret verici bir durumdur. Peki namaz kılınması câiz görülmeyen bu kıraat nerede kullanılacaktır."<sup>52</sup> Kıraat imamı Nâfi' hakkında da benzer iddialar ileri sürülmüştür. Erken dönem dil âlimlerinden Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863), kıraat imamı Nâfi' i dinlediğini, onun Arapçadan nasibinin olmadığını, nahiv hususunda lahne düşerek birtakım kıraatler icrâ ettiğini savunmuştur.<sup>53</sup>

Kıraat kaynaklarında kıraatleri eleştiri bağlamında lahn kavramı mümkün mertebeye kullanılmamakla birlikte, dilbilimsel kaynaklarda dilsel yönden hatalı olduğu var sayılan kıraatler için bu kavram çokça kullanılmıştır.

Sözgelimi Bakara 2/54'te Ebû Amr'a nispet edilen ve hemzenin sükûnu ile "الِ بَارِنُكُمْ" şeklinde okunan<sup>54</sup> kıraat, Müberred tarafından lahn olarak değerlendirilmiştir. Müberred'e göre, buradaki hemze câr-mecrûr konumu itibariyle i'rab harfinin harekesini taşımaktadır. Dolayısıyla i'rab harfinin harekesinin ortadan kaldırılması sözde ve şiirde yeri olmayan bir durumdur.<sup>55</sup> Sîbeveyh de bu tür kelimeleri sükûn ile okumayı hatalı olarak görmüş, doğru

Kudat, *Hamza b. Habib ez-Zeyyât ve cuhûduhu fi'l-kıraâtî ve'l-Luğa* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2020), 113-120.

<sup>49</sup> Abdülvâhid b. Ali el-Lügavî Ebü't-Tayyib, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetü'l-Asriyye, 1955), 44.

<sup>50</sup> Ebü't-Tayyib, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, *Nahviyyîn*, 44.

<sup>51</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/312.

<sup>52</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 42-43.

<sup>53</sup> Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Munstif şerhu Kitâbi't-Tasrîf* (y.y.: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1373/1954), 307.

<sup>54</sup> İbn Mücâhid, *Seb'a*, 155; Ebü'l-Kâsım Şihâbüddin Ebü Şâme el-Makdisî, *el-Murşidü'l-vecîz* (Beyrut: Daru Sâdir, 1395/1975), 174; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/21.

<sup>55</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/276.



okuyuşun ihtilâs ile olması gerektiğini, Ebû Amr'ın da bu kelimeyi sükûn ile değil ihtilâs ile okuduğunu var saymıştır.<sup>56</sup> Basra dil ekolünün önemli temsilcilerinden Ahfeş de Sîbeveyh'in yolundan gitmiştir. Ahfeş'e göre, bazıları bu kelimeyi hemze ile yâ arasında tahfif ile okumuşlar, bazıları ise bu kelimenin sükûn ile okunması gerektiğini iddia etmişlerdir ki bu okuyuş câiz değildir. Oysa râvîler tahfif olarak işitmişler, meczûm zannına kapılarak hataya (غلط) düşmüşlerdir. Zira tahfif kitâbetle değil, müşâfehe yoluyla anlaşılabilir.<sup>57</sup>

Görüldüğü üzere dilsel kaygılarla Müberred'in lahn kavramını kullanarak reddettiği bu kıraati, Sîbeveyh ve Ahfeş gibi âlimler râvîlerin hatalarına hamlederek reddetme yolunu seçmişlerdir. İbn Mücâhid de Ebû Amr'ın bu tür kelimelerde tahfifi çokça kullanması sebebiyle bu rivâyetlerin doğru olabileceğini söylemiştir.<sup>58</sup> Ebû Mansur el-Ezherî (ö. 370/980),<sup>59</sup> Dâni (ö. 44/1053),<sup>60</sup> İbnü'l-Cezerî<sup>61</sup> ve Ahmed b. Muhammed el-Bennâ (ö. 1117/1705)<sup>62</sup> gibi âlimler Ebû Amr'ın bu kıraatini dil, nakil ve rivâyet yönünden sağlam görerek savunmuşlardır.

Secde 32/24'te Kûfe kıraat ehli ve İbn Âmir'e izâfe edilen her iki hemzenin de tahkiki ile "أَيْمَةٌ" şeklinde okunan kıraat,<sup>63</sup> Nehhâs'ın ifadesine göre, nahiv âlimlerinin tamamı tarafından lahn olarak görülmüştür.<sup>64</sup> Sîbeveyh'e göre yan yana gelen iki hemzenin tahkik ile okunması Arap dilinde yeri olmayan bir uygulamadır. Yaygın kullanım birincisinin tahfif, ikincisinin tahkik ile okunmasıdır ki Ebû Amr'ın uygulaması da bu yöndedir.<sup>65</sup> İbn Cinnî, "hemzenin şâz okunuşları" bahsinde "أَيْمَةٌ" lafzı üzerinde de durmuş ve yan yana gelen iki hemzenin özellikle kelime başlarında tahkik ile kıraat edilmesini lahn olarak değerlendirmiştir. Ona göre aynı kelimedeki yan yana bulunan iki hemzenin tahkik ile okunması "سَنْئَلٌ" ve "سَنْئَارٌ" örneklerinde olduğu gibi sadece ayne'l-fiiline özgü bir durumdur ki bu da Arap dilinde zayıf bir uygulamadır.<sup>66</sup> Kıraat âlimi Mekkî de bu hususta kendisinden

<sup>56</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/203. Ebû Amr bu kelimeyi sükûn ile okurken, birinci râvisi olan Dûrî hem sükûn hem ihtilâs ile kıraat etmiştir. Dolayısıyla Ebû Amr'dan her iki okuyuş veçhi de rivâyet edilmiştir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-11.

<sup>57</sup> Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/265-266.

<sup>58</sup> İbn Mücâhid, *Seb'â*, 155.

<sup>59</sup> Ebû Mansur Muhammed el-Ezherî, *Me'âni'l-kırâât* (Darü'l-Maârif, 1412/1991), 1/150-151.

<sup>60</sup> Ebû Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dâni, *Câmi'ul-beyân fi'l-kırââti's-seb'â* (İmârât: Câmîatü's-Şârika, 1428/2007), 2/859.

<sup>61</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/10, 2/352.

<sup>62</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâti el-Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mihra (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 464.

<sup>63</sup> Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 1/447; Fârisî, *el-Hücce*, 4/175; Mekkî, *el-Keşf*, 1/498; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/379.

<sup>64</sup> Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 3/203.

<sup>65</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/549.

<sup>66</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/143.

önceki dil ve nahiv âlimlerinin izini takip etmiştir. Mekkî, “أُئِمَّة” kelimesindeki yan yana gelen iki hemzenin tahkik ile okunmasını Arap dili açısından doğru bulmamış ancak o, zikri geçen kıraati lahn kavramıyla değil zayıf kavramını kullanarak eleştirmiştir.<sup>67</sup>

A'râf 70/10'da Hârice kanalıyla Nâfi'e nispet edilen ve yâ'nın hemzeye tebdili ile “مَعَايِش” şeklinde okunan kıraat,<sup>68</sup> nahiv âlimlerinin tamamı tarafından lahn olarak nitelendirilmiştir.<sup>69</sup> İlgili okuyuş, kıraat âlimleri tarafından da farklı kavramlarla tenkide tabi tutulmuştur. Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) ifadesine göre müfredi “مَعِيشَة” olan bu lafızdaki yâ harfi zâid değil, kelimenin aslındandır. Dolayısıyla bu kelimenin cem 'inde de aslî harfin hemzeye dönüşmesi söz konusu olamaz.<sup>70</sup> Sibeveyh de benzer yönde görüş açıklayarak bu okuyuşu radi/çirkin kavramıyla eleştirmiştir.<sup>71</sup> Zeccâc'a göre şayet buradaki yâ harfi “صَحِيفَة” örneğinde olduğu gibi aslî bir harf olarak değil zâid bir harf olarak bulunursa o takdirde çoğulu “صَحَائِف” şeklinde gelebilir. Çünkü “صَحِيفَة” kelimesi “صَحْف” kelimesinden türemiştir ve kelimenin aslında yâ harfi bulunmamaktadır. Ancak “مَعَايِش” kelimesi böyle değildir. Bu kelime “عَيْش” mastarından türemiştir ve burada bulunan yâ harfi kelimenin aslındandır.<sup>72</sup> İlgili kıraati hatalı olarak görüp ilk eleştiri getirenlerden birisi Mâzinî olmuştur. Mâzinî, kıraat imamı Nâfi'i dinlediğini, onun Arapçadan nasibinin olmadığını, bu örnekte olduğu gibi nahiv hususunda lahne düşerek birtakım kıraatler icrâ ettiğini savunmuştur.<sup>73</sup> Nâfi'e nispet edilen bu kıraat, Nehhâs, İbn Haleveyh ve Ezherî tarafından lahn kavramıyla,<sup>74</sup> İbn Cinnî tarafından hata kavramıyla,<sup>75</sup> İbn Mücahid, İbn Sîde (ö. 458/1066) ve Bennâ tarafından galat kavramıyla<sup>76</sup> eleştiriye tabi tutulmuştur.

Kehf 18/97'de sakin sîn harfinin tı (ط) harfine idğamı ile kıraat imamlarından sadece Hamza'nın okuduğu “فَمَا اسْطَاعُوا” şeklindeki şeddelli kıraat,<sup>77</sup> Zeccâc'ın ifadesine göre Halil b.

<sup>67</sup> Mekkî, *el-Keşf*, 1/498.

<sup>68</sup> İbn Mücâhid, *Seb'a*, 278; Bennâ, *İthâf*, 280.

<sup>69</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/320; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi'l-kırâati's-seb'a* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1413/1992), 1/176.

<sup>70</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/53.

<sup>71</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/320.

<sup>72</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/320.

<sup>73</sup> İbn Cinnî, *el-Munstf*, 307.

<sup>74</sup> Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 238; İbn Hâleveyh, *el-Hüccce*, 1/176; Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 1/405.

<sup>75</sup> İbn Cinnî, *el-Munstf*, 307.

<sup>76</sup> İbn Mücâhid, *Seb'a*, 278; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrâhim Ceffâl (Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1978), 4/209; Bennâ, *İthâf*, 280.

<sup>77</sup> Âyet kıraat imamlarının tamamı tarafından sîn harfinin sükûnu ile “فَمَا اسْطَاعُوا” şeklinde okunurken, sadece Hamza tarafından sîn harfinin tı harfine idğamı ile “فَمَا اسْطَاعُوا” şeklinde okunmuştur. İbn Mücâhid, *Seb'a*, 401; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/316; Bennâ, *İthâf*, 373.

Ahmed, Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) ve Sîbeveyh tarafından lahn olarak nitelendirilmiştir. Onların bu noktadaki gerekçeleri “فَمَا اسْتَطَاعُوا” şeklinde sîn ve idğam edilen te harfi olmak üzere<sup>78</sup> iki sâkinin bir arada bulunmasının dilsel açıdan muhal oluşuna dayanmaktadır.<sup>79</sup> Benzer eleştirel yaklaşım kıraat ve tefsir kaynaklarında da yer almıştır. Hamza'nın idğamlı kıraatini İbn Mücâhid ve Fârisî gayr-ı câiz,<sup>80</sup> Ezherî lahn,<sup>81</sup> Mekkî kerih,<sup>82</sup> İbn Atiyye, Kurtubî ve Ebû Hayyân (ö. 745/1345) ise zayıf bir vecih olarak görmüşlerdir.<sup>83</sup>

Burada dilsel kimliği ön plana çıkmış âlimlerle İbn Mücâhid, Mekkî gibi kıraat ve dilbilimsel hüccet alanındaki çalışmalarıyla temâyüz etmiş âlimlerin sahih bir kıraate yönelik eleştiri noktasında müşterek hareket etmeleri ilginç bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan Dâni, İbnü'l-Cezerî ve Bennâ gibi âlimler ise Hamza'nın kıraatini sıhhat yönünden sağlam, dil yönünden de kusursuz sayarak ilgili eleştirilere katılmamışlardır.<sup>84</sup>

## 2.2. Kıraat ve Kârîlere Hata ve Galat Nispet Ederek Eleştirmek

Sözlükte “yanılgı, yanlışlık, yanılmak ve bir şeyde doğruyu bulamamak”<sup>85</sup> gibi manalara gelen *galat/غلط* kelimesi, dil ve nahiv bilginlerinin ıstılahında “kıyasa ve fasih Arapların dillerinde câri olan üslûba aykırı düşen her türlü dilsel kullanım”<sup>86</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Sözlükte “doğrunun zıttı”<sup>87</sup> şeklinde açıklanan *hatal/خطا* kavramı ise, terim olarak “konuşmada veya eylemde ortaya çıkan yanlışlık, amaçlanan doğruyu tutturamamak”<sup>88</sup> şeklinde açıklanmıştır.

Dilbilimsel kaynaklar kıraatleri tenkit noktasında galat ve hata kavramlarını genelde birbirine yakın anlamlarda kullanmışlardır. Bu sebeple bu iki kavram aynı başlık altında

<sup>78</sup> Bu iki kıraatin aslı “فَمَا اسْتَطَاعُوا” şeklindedir. Te (ت) harfi ile ta (ط) harfinin aynı mahrece tabi olmaları sebebiyle cumhur tahfif için te harfini hafifleterek “فَمَا اسْتَطَاعُوا” şeklinde okumuşlardır. Hamza ise te harfini ta harfine idğam etmiş bu durumda sakin sîn ve sâkin ta olmak üzere iki sakin bir araya gelmiştir. “فَمَا → فَمَا اسْتَطَاعُوا” → “فَمَا اسْتَطَاعُوا” → “فَمَا اسْتَطَاعُوا” Ebü'l-Kasım Tacülkurra Burhanüddin el-Kirmânî, *Mefâtihi'l-egânî fi'l-kırâât ve'l-me'ânî*, thk. Abdülkerim Mustafa Müdlic (Beirut: Darü İbn Hazm, 1422/2001), 264.

<sup>79</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/312.

<sup>80</sup> İbn Mücâhid, *Seb'a*, 401; Fârisî, *el-Hüccce*, 5/178.

<sup>81</sup> Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 2/126.

<sup>82</sup> Mekkî, *el-Keşf*, 2/80.

<sup>83</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 3/544; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyâd: Darü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 11/63; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Ali Muhammed Muavvid (Beirut: y.y., 1422/2001), 6/156.

<sup>84</sup> Dâni, *Câmi' ul-beyân*, 3/1327; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/379; Bennâ, *İthâf*, 373.

<sup>85</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-lüga ve sîhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Abdülğafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 3/114; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/363.

<sup>86</sup> Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hacib, *el-Îzâh fi şerhi'l-mufassal* (Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf, 1982), 126, 141, 332, 604.

<sup>87</sup> Ebû Bişr b. Yemân el-Bendenicî, *et-Takfiye fi'l-lüga*, thk. Halil İbrahim Atiyye (y.y.: Vizâretü'l-Evkâf, 1976), 84.

<sup>88</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/65.

birleştirilmiştir. Yalnız bir kıraati eleştirirken kaynaklar müşterek lafız kullanmamışlardır. Bir kaynakta galat veya hata kavramı kullanırken başka kaynaklar vehm, kabîh, lahn gibi kavramları kullanabilmişlerdir. Bu durum kıraat kaynakları için de söz konusu olmuştur.

Örneğin İbrâhim 14/22'deki sadece Hamza tarafından mütekellim yâ'sının kesresiyle "بُصْرَجِي" şeklinde okunan kıraat,<sup>89</sup> nahiv âlimlerinin çoğunluğu tarafından hatalı olarak görülmüştür. Zeccâc, Ebû Ubeyde'den naklen, onun cer kıraatini *galat* olarak gördüğünü belirtmiştir.<sup>90</sup> Ferrâ, kesreli kıraati hatalı olarak görmüş bunun sebebini kârîlerin vehmine dayandırmıştır. Ferrâ'ya göre muhtemelen onlar, mütekellim yâ'sının cer kabul etmeyeceğini akledememişler, cer harfi olan bâ'nın lafzın tamamını mecrûr kılacağını zannetmişlerdir.<sup>91</sup> Ahfeş ne Araplardan ne de dil ve nahiv bilginlerinden böyle bir kelam işittiğini bu okuyuşun lahn olduğunu belirtmiştir.<sup>92</sup> Zemahşerî ise mütekellim yâ'sının fetha olabileceği gerekçesiyle Hamza'nın kıraatini zayıf olarak nitelendirmiştir.<sup>93</sup>

Mekkî, Kutrub'un (ö. 210/825) kesreli okuyuşu Benî Yerbû<sup>94</sup> kabilesine dayandırdığını, bu kabilenin izâfet yâ'larına zâid yâ ekleyerek bu kabîl uygulamalar yaptığını söylemiştir.<sup>95</sup> İbnü'l-Cezerî ayrıca bu kıraatin sahih kıraatlerde bulunması zorunlu olan üç şartı da içinde taşıdığını söyleyerek dil yönünden olduğu gibi sıhhat yönünden de sağlam olduğunu belirtmiştir.<sup>96</sup>

Hamza'nın bu kıraatine dil bilginleri ile kıraat âlimleri farklı yaklaşmışlardır. Dil bilginleri başta galat kavramı olmak üzere farklı kavramlar kullanmak suretiyle ilgili kıraati eleştiriye tabi tutarken kıraat âlimleri ya yorumda bulunmamış veya savunmuşlardır. Örneğin İbn Mücâhid toplam otuz beş yerde galat ve hata kavramlarını kullanmak suretiyle sahih kıraatlere eleştiri yöneltirken<sup>97</sup> bu kıraatte olumlu veya olumsuz herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Mekkî ise tespitlerimize göre beş yerde galat ve hata

<sup>89</sup> Bu kelime Hamza dışındaki diğer kıraat imamlarının tamamı tarafından mütekellim yâ'sının fethası ile "بُصْرَجِي" şeklinde okunmuştur. İbn Mücâhid, *Seb'a*, 362; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/298-299; Bennâ, *İthâf*, 342.

<sup>90</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/159; Ebü'l-Kâsım Şihâbüddin Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî*, thk. İbrâhim Atve İvaz (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 550.

<sup>91</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/75.

<sup>92</sup> Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/407.

<sup>93</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/551; Mustafa Kılıç, *Kırâat Tefsir İlişkisi -Zemahşerî Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 139.

<sup>94</sup> Ahmed b. Yakub el-Hemdânî, *Sıfatu cezireti'l-Arab*, thk. Ali Ekvâ (Riyâd: Dâru'l-Yemâme, 1977), 253.

<sup>95</sup> Mekkî, *el-Keşf*, 2/26.

<sup>96</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/298-299.

<sup>97</sup> Amdülvâhid es-Samedî, "Menhecü nakdü'l-kırâat 'inde şuyûhi'l-mukriîn Ebî Bekr İbn Mücâhid", *Mecelletü'l-Kârî li'd-Dirâsâti'l-Edebiyye ve'n-Nakdiyye ve'l-Lügaviyye* 2/2 (2020), 42-43.

kavramlarını kullanmışken<sup>98</sup> Hamza'nın bu kıraatini eleştiriye tabi tutmamış hatta savunmuştur. Bu da dilbilimsel kaynaklar ile kıraat kaynaklarının sahih kıraatleri eleştiri noktasında her zaman müşterek hareket etmediklerini göstermesi bakımından önemlidir.

Ancak kıraat âlimlerinden Mekkî, Kehf 25/18'de yer alan ve Halef, Hamza ve Kisâî'nin "تَلْمَائِيَّةٌ سِنِينَ" şeklinde tenvinsiz ve izâfetli okuduğu kıraatte<sup>99</sup> aynı tavrı sergilememiştir. Mezkûr kıraat, Müberred tarafından hatalı bir okuyuş olarak nitelendirilmiştir. Müberred'e göre her ne kadar bu şekildeki bir kullanım şiirde zaruret dolayısıyla câiz görülse de Arap dilinde ve Kur'an kıraatinde uygun görülmemiştir.<sup>100</sup> Yine bu ekole mensup olan Nehhâs, dilbilgisi kurallarına aykırı oluşu sebebiyle izâfetli kıraatten sakınmak gerektiğini salık vermiştir.<sup>101</sup> Mekkî ise ilgili kıraati dil ve anlam yönünden çok sorunlu görmese de Arap dilinde istimâlinin az oluşu sebebiyle uzak bir okuyuş olarak nitelendirmiştir. Mekkî'ye göre "مَائَةٌ" kelimesi "مَائَةٌ سَنَةً" örneğinde olduğu gibi ancak tekil bir isme muzâf olarak gelebilir. Nitekim Müberred'in bu yöndeki açıklamaları da bu görüşü desteklemektedir. Mekkî'ye göre tenvinli okuyuş sadece dil yönünden değil çoğunluğun okuyuşuna da mutabık olması bakımından daha sahih bir okuyuşu yansıtmaktadır.<sup>102</sup>

Âl-i İmrân 3/31'de yer alan "يَغْفِرُ لَكُمْ" ifadesi sadece Ebû Amr tarafından râ harfinin lâm harfine idğamı ile "يَغْفِرُكُمْ" şeklinde okunmuştur.<sup>103</sup> Ebû Amr'a nispet edilen bu kıraati Zeccâc, fâhiş bir dil hatası olarak yorumlamış, Ebû Amr dışında böyle bir okuyuşu kimseden işitmediğini, muhtemelen bu hatanın da kendisinden değil ondan rivâyette bulunan râvîlerden kaynaklandığını söylemiştir. Zeccâc'a göre lâm ve nûn'un râ harfine idğamı söz konusu iken râ harfinin lâm harfine idğamı Arap dilinde hatalı bir uygulama olarak kabul edilmektedir. Bu durum dilde otorite kabul edilen nahiv bilginlerinin de genel kabulüdür.<sup>104</sup> Aslında Zeccâc'ın isim vermeden görüşlerini referans aldığı iki isim Basra dil ekolünün öncülerinden olan Halil b. Ahmed ve Sîbeveyh'dir. Onlar, tekrîr sıfatını ortadan kaldırdığı gerekçesiyle râ harfinin lâm harfine idğamını doğru bulmamışlardır.<sup>105</sup> Nehhas, Halil ve Sîbeveyh'in bu görüşlerinden hareketle Arap dili ile uyuşmayan bu tür galatları Ebû Amr'a

<sup>98</sup> Bk. Mekkî, *el-Keşf*, 1/34, 206, 305, 404, 2/114.

<sup>99</sup> İbn Mücâhid, *Seb'a*, 389; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/310.

<sup>100</sup> Müberred, *el-Muktedab*, 2/171.

<sup>101</sup> Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 2/293.

<sup>102</sup> Mekkî, *el-Keşf*, 2/58.

<sup>103</sup> İbn Mücâhid, *Seb'a*, 121; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/12, 130; Bennâ, *İthâf*, 43, 297.

<sup>104</sup> Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 1/398.

<sup>105</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/448.

yakıştıramamış, muhtemelen onun birçok yerde olduğu gibi burada da harekeyi gizleyerek okumasının böyle bir yanılığa sebep olabileceğini söylemiştir.<sup>106</sup>

Kıraat âlimlerinden Mekkî de kabîh/kötü ve merfûz/reddedilen kavramlarını kullanarak Ebû Amr'ın bu kıraatini hem dil yönünden hem de çoğunluğun okuyuşundan ayrı düşmesi sebebiyle eleştiriye tabi tutmuştur. Mekkî'ye göre sıfat yönünden zayıf olan harf kuvvetli olan harfe idğam edilir. Oysa râ harfinde tekrîr sıfatı bulunmaktadır ve bu yönüyle râ harfi lâm harfinden daha güçlü bir sığata sahiptir. Dolayısıyla idğam halinde râ harfindeki tekrîr sıfatının ortadan kalkması, izhârı gerekli kılmaktadır. Mekkî, bu kıraatte Ebû Amr'ın münferit kalmasını da red gerekçesi olarak saymıştır. Ona göre cumhurun izhâr ile okuması Ebû Amr'ın kıraatinin reddini (merfûz) gerektiren ayrı bir unsurdur.<sup>107</sup>

Kıraat, tefsir ve Nahiv âlimi Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), Ebû Amr'a nispet edilen idğamlı kıraatin dil ve nakil yönünden sağlamlığına, Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ise tevkipliğine vurgu yaparak bu konudaki eleştirilerin gerçeği yansıtmadığını beyan etmişlerdir.<sup>108</sup>

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere râ harfinin lâm harfinin idğamına yönelik eleştirel yaklaşımların temeli Basra dil ekolünün öncü âlimleri olarak görülen Halil b. Ahmed ve Sîbeveyh'e dayanmaktadır. Onların böyle bir idğamı hoş karşılamamaları sonraki süreçlerdeki bu ekole mensup olan veya olmayan dil ve kıraat âlimleri tarafından da referans olarak alınmıştır. Mekkî gibi kıraat yönüyle ön plana çıkmış bir âlimin de benzer argümanları kullanarak sağıh bir kıraati dilsel kaygılarla eleştiriye tabi tutması dikkat çeken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 2.3. Kıraat ve Kârîleri Vehm, Zayıf, Kabîh ve Radî Kavramlarıyla Eleştirmek

Vehm, zayıf, kabîh, radî gibi lafızlar dilbilimsel kaynaklar tarafından kıraat ve kârîleri tenkitte çokça başvurulan kavramlar arasında yer almıştır. Sözlükte *vehm*/الوهم, bir şey hakkında hataya düşmek,<sup>109</sup> doğru zannederek bir şey hakkında yanılmak<sup>110</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Hadis ve kıraat kavramı olarak en yaygın anlamıyla "râvînin bir şeyin hıfzı ve

<sup>106</sup> Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 1/152.

<sup>107</sup> Mekkî, *el-Keşf*, 1/243.

<sup>108</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Yusuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1986), 3/126; Bedruddîn Muhammed b. İbrahim ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Darü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/322.

<sup>109</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/100.

<sup>110</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/644-645.

kitabete hususunda kasıt olmaksızın hataya düşmesi”ni ifade etmektedir.<sup>111</sup> Sözlükte kuvvetin zıddı<sup>112</sup> anlamında kullanılan *zâif/الضعيف* kelimesi, terim olarak “söz dizinlerinin, cumhur nezdinde meşhur olan nahiv kurallarına aykırı olarak, kelâmın fesâhatini ihlal edecek şekilde bir araya getirilmesi”<sup>113</sup> şeklinde tanımlanmıştır. *Kabîh* kelimesi ise güzelliğin zıddı<sup>114</sup> olup “çirkin olmak, kötü bulunan şey” anlamındadır. Terim olarak ise “genel geçer ölçülere aykırı olan<sup>115</sup> ve fitratın kabul etmediği şey”<sup>116</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Sözlükte, “çirkin, bozuk, kötü görülen şey”<sup>117</sup> anlamlarına gelen *radî* kelimesi de kabîh kelimesi ile yakın anlamlar içermektedir. Zikri geçen kelimeler kıraatlerin tenkidi noktasında sıkça başvurulan kavramlar arasında yer almıştır.

Bakara 2/117’de geçen “كُنْ فَيَكُونُ” lafzında böyle bir örnek söz konusudur. Bu kelime sadece İbn Âmir tarafından kelimenin sonundaki nûn harfinin ötresi ile “كُنْ فَيَكُونُ” şeklinde okunmuştur. Her iki mektep bilginleri tarafından farklı kavramlarla eleştiriye tabi tutulan bu kıraat, İbn Mücâhid ve Mekki gibi kıraat âlimleri tarafından da eleştirilmiştir. İbn Âmir’in kıraatine ilk eleştiri kârînin ismine yer vermeksizin Sîbeveyh tarafından başlatılmıştır. Sîbeveyh şiirde zaruretten dolayı uygulanan bu kuralı kıraat için zayıf kavramını kullanarak doğru bulmamıştır.<sup>118</sup> Sîbeveyh’in bu görüşü sonraki dil ve nahiv bilginleri üzerinde de etkili olmuştur. Aynı ekole mensup Müberred, Sîbeveyh’in görüşüne de yer vererek fethalı okuyuşu benzer şekilde zayıf bulmuştur.<sup>119</sup> Ferrâ, i‘rab bakımından ötreli okuyuşu daha doğru (صواب) bulduğunu, kurranın icmâmın da bu yönde olduğunu belirtmiştir.<sup>120</sup>

Kıraat âlimi İbn Mücâhid, İbn Âmir’in nasb ile olan bu kıraatini galat, vehm ve hata olmak üzere üç farklı kavram kullanmak suretiyle tenkit etmiştir.<sup>121</sup> Tıpkı Sîbeveyh de olduğu gibi İbn Mücâhid de kendisinden sonraki dil ve kıraat âlimlerinin görüşlerine yön

<sup>111</sup> Ali Durusoy, “Vehim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/616.

<sup>112</sup> Cevherî, *Tâcü’l-lüğa*, 4/139.

<sup>113</sup> Ebü’l-Hasen Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Ta’rifat* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 180.

<sup>114</sup> Cevherî, *Tâcü’l-lüğa*, 1/393.

<sup>115</sup> Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *el-Fürûku’l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Darü’l-İlm ve’s-Sekâfe, ts.), 214.

<sup>116</sup> Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfü istilâhi’l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/666.

<sup>117</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/85.

<sup>118</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/496.

<sup>119</sup> Müberred, *el-Muktedab*, 2/19.

<sup>120</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/75.

<sup>121</sup> İbn Mücâhid, *Seb’a*, 169, 207, 409.

vermiştir. İbn Mücâhid'in görüşlerine atıf yaparak İbn Âmir'in bu kıraatini Fârisî ve Mekkî râvîlerin zayıflığına,<sup>122</sup> Ebû Şâme ise râvîlerin vehmine bağlayarak eleştirmişlerdir.<sup>123</sup>

Benzer şekilde Enbiyâ 21/88'de İbn Âmir ve Ebû Bekir Şube kanalıyla Asım'a nispet edilen nûn harfinin idğamı ile “نَجِي الْمُؤْمِنِينَ” şeklindeki kıraat,<sup>124</sup> bazı nahiv âlimleri tarafından kârînin vehminden kaynaklanan hatalı bir okuyuş olarak kabul edilmiştir. Basra dil ekolüne mensup nahiv âlimi Ebû Ali el-Fârisî isim zikretmeden Ferrâ'nın görüşlerine yer vererek, nûn harfinin cîm harfine idğamının câiz görülmediğini, idğamlı okuyuşun dinleyenlerin/râvîlerin vehminden kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>125</sup> Ferrâ'nın vermiş olduğu bilgiler bu kıraate yönelik eleştirilerin gerekçelerini açıklar niteliktedir. Ferrâ'ya göre, bu kelimedede birincisi harekeli ikincisi sâkin olmak üzere iki nûn bulunmaktadır. Ancak ihfâsı sebebiyle ikinci nûn kitâbette hafzedilmiştir. Muhtemelen kitâbette bulunmayan bu nûn<sup>126</sup> kârînin hataya düşmesine sebep olmuştur.<sup>127</sup>

Dil ve nahiv âlimleri bu kelimenin “نَجِي” şeklinde meçhûl bir fiil olarak okunmasını da değerlendirmişlerdir. Ezherî'nin ifadesine göre nâib-i fâilin mansûb olamayacağı gerekçesiyle bütün nahiv âlimleri nezdinde bu kıraat hatalı olarak kabul edilmiştir.<sup>128</sup> Arap dili kurallarına aykırı oluşu gerekçesiyle bu okuyuşu İbn Kuteybe ve İbn Cinnî zayıf,<sup>129</sup> Zeccâc ise lahn<sup>130</sup> kavramını kullanarak eleştirmişlerdir.

Kıraat âlimlerinden İbn Mücâhid ve Mekkî de nahiv bilginlerinin yolundan giderek ilgili kıraati tenkit etmişlerdir. İbn Mücâhid, sâkin nûn harfinin cîm harfine idğamını câiz görmediğini belirterek, bu durumu râvîlerin/işitenlerin vehmine bağlamıştır. İbn Mücâhid'e göre, mahreci hayşûm olan nûn harfi, ihfâ yapılması sebebiyle kitâbet yönünden hafzedilmiştir. Ancak telaffuz bakımından sabittir. Bu kelimenin idğamlı okunacağını söyleyen kişi galata düşmüş olur.<sup>131</sup>

<sup>122</sup> Fârisî, *el-Hücce*, 2/207; Mekkî, *el-Keşf*, 1/261.

<sup>123</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Murşidü'l-vecîz*, 176.

<sup>124</sup> Bu kelime cumhur tarafından ikinci nûn harfinin ihfâsı ile “نَجِي الْمُؤْمِنِينَ” şeklinde okunmuştur. İbn Mücâhid, *Seb'a*, 430; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/324.

<sup>125</sup> Fârisî, *el-Hücce*, 2/207.

<sup>126</sup> Mellifin işaret ettiği üzere bu kelime mushafta tek nûnlu olarak “نجى المؤمنين” şeklinde yer almaktadır. Bk. Dâni, *el-Mukni'*, 95.

<sup>127</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/210; Fârisî, *el-Hücce*, 5/259.

<sup>128</sup> Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 2/170.

<sup>129</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 2/482; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/392.

<sup>130</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/403.

<sup>131</sup> İbn Mücâhid, *Seb'a*, 430; Fârisî, *el-Hücce*, 5/259.



Benzer bilgiler Mekkî'nin eserinde de geçmektedir. Mekkî, nûn harfinin cîm harfine idğamını hiçbir kimse tarafından câiz görülmediğine vurgu yaparak bu okuyuşu galat ve kabîh kavramlarıyla eleştirmiştir. Mekkî'ye göre İbn Kuteybe'nin tercihi de cumhurun kıraatinden yana olmuştur ki doğru (صَوَاب) olan da bu okuyuştur.<sup>132</sup>

Bu kıraate yönelik ilk tenkidin Ferrâ'dan geldiği görülmektedir. Ferrâ'dan sonra bütün dil ve kıraat âlimleri neredeyse onun gerekçelerini kullanarak ilgili kıraati farklı kavramlar eşliğinde eleştiriye tabi tutmuşlardır. Bu örnek bir kıraatin tenkidi noktasında dil ve kıraat âlimlerinin birbirlerinden etkilendiklerini göstermesi bakımından önemlidir.

Nisâ 4/1'de Hamza'ya izâfe edilen ve kendisinden önceki zamire atfetmek suretiyle "وَالْأَزْحَامُ" şeklinde mecrûr okunan kıraat,<sup>133</sup> hemen hemen bütün dil bilginleri tarafından tenkide tabi tutulmuştur. Nehhâs'ın ifadesine göre, Basra dil mektebinin öncüleri cer kıraatini hatalı bir okuyuş olarak nitelendirmişler ve bu şekildeki kıraati helâl saymamışlardır. Küfeliler ise kabîh kavramını kullanarak bu kıraati tenkit etmişler, ancak kabîh görmelerinin gerekçelerini ortaya koymamışlardır.<sup>134</sup> Sîbeveyh'in gerekçesi, mecrûr olan zamirin tenvin hükmünde olması sebebiyle bu zamir üzerine atıf yapılamayacağı yönünde olmuştur.<sup>135</sup> Bu sebeple Sîbeveyh bu kıraati kabîh olarak nitelendirmiştir.<sup>136</sup> Benzer şekilde Ferrâ da zâhir bir ismi (وَالْأَزْحَامُ) mecrûr bir zamir üzerine (به) atfederek okumayı kabîh olarak nitelendirmiş, bu şekildeki kullanımın ancak şiirde zaruret dolayısıyla uygulanabileceğini belirtmişlerdir.<sup>137</sup>

Hamza'nın kıraatine en ilginç eleştiri Müberred tarafından yapılmıştır. Kaynakların belirttiğine göre Müberred, Hamza'nın "وَالْأَزْحَامُ" ve "بُصْرِي" şeklindeki her iki kıraatine de işaretle "Arkasına durduğum bir imamın şayet bu iki kıraate göre namaz kıldırıldığını duysaydım, ayakkabılarımı aldığım gibi derhal orayı terk ederdim."<sup>138</sup> ifadelerini kullanmıştır.

Zeccâc, Hamza'nın ilgili kıraatini hem dil yönünden hem de Hz. Peygamber'den gelen sahih hadislere aykırı düşmesi bakımından hatalı bulmuştur. Zeccâc'a göre Allah

<sup>132</sup> Mekkî, *el-Keşf*, 2/114.

<sup>133</sup> Bu kıraat cumhur tarafından "وَالْأَزْحَامُ" şeklinde mansub olarak okunmuştur. İbn Mücâhid, *Seb'â*; Mekkî, *el-Keşf*, 1/375; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/247.

<sup>134</sup> Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1/197.

<sup>135</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/403; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1/197.

<sup>136</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/5.

<sup>137</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/252.

<sup>138</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/3.

dışında akrabalar adıyla da yemin edilebileceği anlamını ortaya koyan cer kıraati, Hz. Peygamber'den gelen "Cetlerinizin ismini anarak yemin etmeyiniz."<sup>139</sup> şeklindeki hadisine de aykırı düşmektedir. Bu yönüyle de hatalıdır.<sup>140</sup> Fârisî, Hamza'nın kıraatini dilde istimâli yaygın olmayan zayıf bir okuyuş olarak nitelendirmiştir.<sup>141</sup>

Kıraat âlimi Mekkî de Fârisî'nin yolundan gitmiştir. Mekkî, cer kıraatini kıyâsen uzak, istimâlen zayıf bulmuş bu sebeple onu kabîh olarak nitelendirmiştir. Mekkî, cumhurun kıraatini "وَالْأَرْحَامُ" şeklinde olmasını da kendisi için bir tercih sebebi saymıştır.<sup>142</sup>

Hamza'nın okuyuşuna yönelik, genelde dilbilimsel kaynaklar tarafından dile getirilen ve kıraat âlimi Mekkî'nin de iştirak ettiği eleştirel yaklaşımların benzerlerini bir grup müfessirde de görmek mümkündür. Başta Taberî olmak üzere Tûsî, Zemaşerî, Tabersî ve İbn Atıyye gibi bazı müfessirler fasih dil kaidelerine aykırı olduğu ve anlam bakımından sahih haberlere muhalefet ettiği gerekçesiyle Hamza'nın kıraatini tenkit etmişlerdir. İlgili kıraati tenkit noktasında Taberî radî,<sup>143</sup> Tûsî ve Tabersî kabîh,<sup>144</sup> Zemaşerî lâ yecûz<sup>145</sup>, İbn Atıyye ise merdûd/reddedilen<sup>146</sup> ifadelerini kullanmışlardır.

### 3. Eleştirilere Verilen Cevaplar

Ağırlıklı olarak dilcilerin sahih kabul edilen kıraatlere yönelik tavırlarını ortaya koymaya çalıştığımız kaynaklarında görüldüğü üzere, bir taraftan kıraatlere karşı eleştirel yaklaşım sergilenirken diğer taraftan, kıraatlerin rivâyete dayandığı, dolayısıyla bu okuyuşların "tabi olunması gereken bir sünnet" olduğu dile getirilmektedir. Basra dil ekolünün öncüsü olan ve aynı zamanda kıraatlere karşı semâ, kıyas ve senedi beraber değerlendirmek suretiyle ölçülü bir eleştiri geleneğini başlatan Sîbeveyh "kıraate mahâlefet edilemeyeceğini, çünkü onun kıraat silsilesi şeklinde nesilden nesile aktarılan olgu/sünnet olduğunu",<sup>147</sup> Ferrâ "kıraat konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen âsâra/haberlere ve icmâya muhalefetin uygun olmadığını",<sup>148</sup> Ahfeş "kıraatin semâ'a dayalı olarak elde

<sup>139</sup> "لا تَخْلُقُوا بِأَبَائِكُمْ" Buhârî, "Eymân", 4; Müslim, "Eymân", 1-2.

<sup>140</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/6.

<sup>141</sup> Fârisî, *el-Hücce*, 3/122.

<sup>142</sup> Mekkî, *el-Keşf*, 1/376.

<sup>143</sup> Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 6/345.

<sup>144</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 3/97; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 3/6.

<sup>145</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/462.

<sup>146</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/5.

<sup>147</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/148.

<sup>148</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/218.

edilebileceğini”,<sup>149</sup> Zeccâc “kıraatin rivâyetle çelişmeyen bir sünnet olduğunu, en doğru olanın ona tabi olmak gerektiğini”,<sup>150</sup> Nehhâs “kıraatlerin topluluk tarafından rivâyet edildiğini, tabakada tabaka aktarılan rivâyetin kesin bilgi ifade ettiğini dolayısıyla onlar hakkında ayrıca bir hüccet aramanın gereksiz olduğunu”,<sup>151</sup> Fârisî “kıraat hususunda esere tabi olup kıyası terk etmek gerektiğini”<sup>152</sup> ifade ederek nakil ve rivâyetin önemine işaret etmişlerdir. Yine kıraat âlimleri İbn Mücâhid ve Mekkî, yazmış oldukları eserlerde kıraatlerin temelinin rivâyet ve nakle dayandığına dair çok sayıda bilgi nakletmişlerdir.<sup>153</sup>

Özellikle dilbilimsel kaynaklarda kıraatler konusunda bir taraftan nakle vurgu yapılırken diğer taraftan bu kıraatlerin eleştiriye tabi tutulması çelişkili bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada en önemli sebep olarak söz konusu âlimlerin sahih kıraatleri tespit noktasında kendi benimsedikleri dil kurallarını rivâyet ve naklin önüne geçirmeleri zikredilebilir. O dönemde sahih kıraat kriterlerinin ve geleneksel kıraat algısının henüz tam yerleşmemiş olmasından da kaynaklanabilir.

Sonraki süreç içerisinde bir grup âlim ise bu kıraatleri dil yönünden kusursuz, sıhhat yönünden sağlam bularak bütün bu eleştirilere karşı çıkmış, sahih kıraatleri tespit noktasında da rivâyet ve telakkîye vurgu yapmışlardır. Nitekim Endülüslü kıraat âlimi Dâni, Ebû Amr’ın hemzenin sükûnu ile “الِي بَارِيكُمْ” şeklindeki kıraatine yöneltilen eleştirilere cevap sadedinde “kıraat imamlarının kıraatleri dilde yaygınlık ve kıyasta uygunluğa göre değil, eser yönünden sâbit oluşuna, rivâyet ve nakil yönünden sahih oluşuna göre kabul ettiklerini”<sup>154</sup> belirtmiştir. Yine Fahrettin er-Râzî, Hamza’nın “وَالْأَزْحَامُ” şeklindeki kıraatine dil ve mana yönünden getirilen eleştirilere karşı çıkmıştır. Râzî’ye göre Hamza, kıraat-i seb’a içerisinde yer alan ve okumuş olduğu kıraatini Hz. Peygamber’e nakil yoluyla dayandıran bir imamdır. Bu durum onun kıraatinin sıhhatine işaret eden kesin bir delildir. Ayrıca dilsel kıyas, semâ’nın yanında sönük kalır. Kaldı ki Hamza’nın okuyuşunda mevcut olan atfa dayalı dilsel kullanımın benzerleri eski Arap şiirinde çokça bulunmaktadır.<sup>155</sup> Kurtubî ise kıraatlerdeki tevâtür olgusuna dikkat çekerek kıraatlerin Hz. Peygamber’den tevâtüren

<sup>149</sup> Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/444. Ayrıca bk. Temel, "Dilbilimsel Tefsir", 84; Koyuncu, "Kıraatlerin İhticâcı", 338.

<sup>150</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/321.

<sup>151</sup> Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 4/69.

<sup>152</sup> Fârisî, *el-Hücce*, 1/388, 401, 4/388.

<sup>153</sup> İbn Mücâhid, *Seb’a*, 45-52; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1/29, 45, 47, 55, 176, 315; Dağ, *İhticâc*, 243.

<sup>154</sup> Dâni, *Câmi’ul-beyân*, 2/860.

<sup>155</sup> Ebû’l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Lübnan: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, 1999), 9/480.

nakledildiğini, bunları reddetmek yahut çirkin görmenin Hz. Peygamber'in okuyuşunu reddetmek veya çirkin görmek anlamına geldiğini, bu tutumun ise tehlikeli bir yol olduğunu söylemiştir. Bu konuda dil ve nahiv bilginlerinin görüşlerine itibar edilemeyeceğini belirten Kurtubî, çünkü Kur'an dilinin Hz. Peygamber'den telakkî yoluyla öğrenildiğini, onun Arapçadaki fesâhatinden de hiçbir kimsenin şüpheye düşmediğini ifade etmiştir.<sup>156</sup> Benzer şekilde Ebû Hayyân, kıraatlerin mütevâtirliğine vurgu yaparak başta dilciler olmak üzere İbn Atiyye ve Zemahşerî gibi müfessirleri kıraatlere karşı olan tavırlarından dolayı sert bir dille eleştirir. Ebû Hayyân'ın ifadesine göre Arapçanın inceliklerine vâkıf olamayan birilerinin dilde benzer kullanımları mevcut olan ve Hz. Peygamber'den semâen ve lafzen tevâtür yoluyla nakledilen kıraatleri hatalı bularak reddetmeleri büyük bir bühtandır. Bunları hatalı bulup reddeden kişinin küfre düşmesinden korkulur. Çünkü Arap dili yalnızca Basralılar'ın ve onlara muhalefet eden Kûfeliler'in nakillerinden ibaret değildir. Kur'an kıraatleri birbirlerinin nakillerine itibar etmeyen dil ekollerinin kurallarına uymak zorunda değildir."<sup>157</sup>

Dil kurallarının sahih kıraatleri tespit etme noktasında temel referans olarak alnamayacağını belirten Süyûtî (ö. 911/1505), nahivcilerin Kur'an'daki bir lafzın sıhhatini meçhûl bir beyitle ortaya koymaya çalışmalarını şaşılmalı bir durum olarak nitelendirmiştir. Süyûtî'ye göre bir kıraatin sübûtu, o lafzın dilsel sıhhatini ortaya koyması bakımından en büyük delildir.<sup>158</sup>

Kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî, dil bilginlerini ve özellikle de sahih kıraatlere karşı eleştiri geleneğini başlattığını düşündüğü Taberî'yi kıyasıya eleştirmiştir. İbnü'l-Cezerî, İbn Âmir'in muzaf ile muzafun ileyhın arasını açmak sûretiyle "قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ" şeklindeki<sup>159</sup> kıraatine<sup>160</sup> işaret ederek onun bu kıraatini seçkin sahâbîlerden aldığını, bu kıraatiyle sahâbe ve tabiinden sayısız insan topluluklarına Emevî Camii'de namaz kıldırıldığını, onun kıraatinin fesâhatinden dolayı hiçbir kimsenin şüpheye düşmediğini belirtmiştir. İbnü'l-Cezerî'ye göre müfessirler içinde sahih kıraatleri tenkit etme geleneğini başlatan Taberî ve ona tabi olanlar

<sup>156</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/10.

<sup>157</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/167.

<sup>158</sup> Ebû'l-Fadl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve sevâridü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed Osman (Mekke: Câmi' atü Ümmi'l-Kurâ, 1424/2005), 3/389.

<sup>159</sup> En'âm 6/137 "وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ"

<sup>160</sup> İlgili kıraat çerçevesinde dile getirilen yorumlar hakkında bk. Emrullah Ülgen, "Kur'ân'da İ'râb Farklılıklarını Ortaya Çıkaran Faktörler ve Bunların Anlam Üzerindeki Etkileri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2015), 10-12.

tehlikeli bir yol izlemişlerdir. Oysa bu kıraatlerin eski Arap şiirinde çokça örneğinin bulunduğu bilinmektedir.<sup>161</sup> Kaldı ki rivâyet yönünden sahih olan bir kıraatin dil yönünden sağlam olup olmadığının tartışılması muhal bir durumdur.<sup>162</sup> Bu ve benzeri nice vücûhat vardır ki nühâtın tenkidine rağmen sahih bir senede itimadı sebebiyle kurranın nezdinde sahih kabul edilmiştir.<sup>163</sup> Bu noktada Tunuslu Müfessir İbn Âşûr'un (ö. 1879/1973) tespitleri dikkat çekicidir. İbn Âşûr'a göre Hz. Peygamber'den sahih bir kanalla geldiği malum olan mütevâtir kıraatleri sonradan oluşturulan dil kaideleriyle zayıf düşürmeye çalışmak, keyfi bir davranış biçimidir. Çünkü nahiv müdevvenâtı Arap dilinin tüm inceliklerini ortaya koyması bakımından yetersizdir. Bu yönüyle kıraatler asıldır ve dil kaideleri için hüccettir. Dil kaideleri ise Arap dilinde mübtedî olanlar için kılavuzdur, senedinin sahih olması durumunda kıraatler ve kurrâ açısından bağlayıcılığı bulunmamaktadır.<sup>164</sup>

## **Sonuç**

Sahih kıraatlere yönelik eleştirel yaklaşımın izleri ilk defa dilbilimsel kaynaklarda rastlanmaktadır. Hicrî ikinci asırda ortaya çıkan lahn olgusu ve bunun Kur'an kıraatlerine de yaygın bir şekilde yansması bu eleştirel süreci başlatan en önemli faktör olarak görülmektedir. Bu çerçevede dil âlimleri sahih olanı sakîminden ayırmak için kıraatleri dil ve i'rab yönünden ele almışlar, en fasih ve beliğ olanlarını tespit ve tercih etme noktasında dilsel ihticâca yönelmişlerdir. Özellikle Sîbeveyh öncülüğündeki Basra dil mektebine mensup âlimler, nakil ve rivâyetten ziyade kendi dil kabulleri doğrultusunda kıraatlere yaklaşmışlar, kendi kaidelerine uymayan kıraatleri sahih-şâz ayırımı gözetmeksizin belli kavramlar kullanarak eleştiriye tabi tutmuşlardır. Kıraatlerin tedvininde, tasnifinde ve belli kriterlere bağlı olarak sistemleştirilmesinde büyük katkıları olduğu bilinen İbn Mücâhid ve Mekkî gibi kıraat âlimlerinin de bu eleştiri geleneği içerisinde yer almaları hayli ilginç durum oluşturmuştur.

Kıraat ve kârilerin iki yönden tenkide tabi tutulduğu görülmektedir: Birincisi: İster kıraat-ı seb'adan olsun ister olmasın, kimi kıraatlerin senet yönünden zayıf, sıhhat yönünden şüpheli olduğu gerekçesiyle tenkit edilmesidir. İkincisi: Bazı kıraat ve kârilerin nahiv ve dil

<sup>161</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/264.

<sup>162</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/429.

<sup>163</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-11.

<sup>164</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 5/103.

yönünden zayıf bulunması bu sebeple onların *lahn, hata, galat, vehm, zayıf, kabîh* ve *radî* gibi kavramlarla tenkide tabi tutulmasıdır.

Dil bilginleri ile kıraat âlimlerinin kıraatleri tenkit ederken kullandıkları yaygın kavramlar kısmen farklılık arz etmektedir. Dil bilginleri daha çok *lahn, hata, galat, vehm, zayıf, kabîh* ve *radî* gibi kavramları kullanırken, İbn Mücâhid ve Mekkî gibi kıraat âlimleri *lahn* kavramı yerine *hata, galat, vehm, kabîh* gibi kavramları kullanmışlardır. Bu durum dil âlimleri ile kıraat âlimlerinin *lahn* kavramına yüklediği anlamın farklı oluşuna hamledilmelidir.

Âlimler tarafından eleştiriye tabi tutulan kıraatler çoğunlukla cumhurdan ayrı düşen ve münferit kalmış okuyuşlar olarak göze çarpmaktadır. Çoğunluğa tabi olan kıraatin hem dil yönünden hem de rivâyet yönünden sağlam olacağına yönelik algının bunda etkili olduğu görülmektedir. Nitekim “Cumhurun okuyuşu da bu yöndedir.” şeklindeki ifadeler bu durumu desteklemektedir.

Öte yandan zikri geçen kaynakların kıraatleri “nesilden nesile aktarılan ve tabi olunması gereken bir sünnet/olgu” olarak niteleyip diğer taraftan onları dilsel kaygılarla eleştirmeleri sorgulanması gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Erken dönem dilbilimsel kaynaklarda sahih kıraatlerin de eleştiriye tabi tutulmasındaki temel sebep olarak, o dönemde sahih kıraatlere yönelik kriterlerin ve sahih-şâz gibi kategorizasyonun henüz netleşmemiş olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla sonraki süreçlerde sahih kıraatlere yönelik oluşan geleneksel algı bu dönemde oluşmamış ve kendi dilsel kabullerine uymayan kıraatlerin tenkidinde de herhangi bir beis görülmemiştir.

Dilbilimsel kaynaklar kıraatlerin tevkîfiliğine vurgu yapmakla birlikte onların Hz. Peygamber’den sonraki kuşaklara aktarımı hususunda bir dizi hatalara düşüldüğünü kabul etmeleri de imkân dâhilindedir. Her ne kadar onlar belli kavramlar eşliğinde sahih kıraatlere eleştiriler yöneltmiş olsalar da aslında bu eleştirilerin gerçek muhatabının zabt yönünden zayıf bulunan bu sebeple vehme düşen kârîler ve râvîler olduğu anlaşılmaktadır. Hatta kimi zaman bu hataların kıraat imamına isnad edilmeyip râvînin vehmine hamledilmesi bunun en büyük göstergesidir.

Her ne sebeple olursa olsun Hz. Peygamber’den sağlam bir kanalla geldiği malum olan kıraatleri sonradan oluşturulan ve ekolden ekole farklılık gösteren dil kaideleri arasına sıkıştırmak, bu sebeple onları zayıf düşürmeye çalışmak kanaatimizce keyfî bir davranış biçimi olarak gözükmektedir. Bu durum dil âlimlerinin dil kaidelerinin derlenmesi

hususunda temel dayanak olarak gördükleri semâ‘ metodu ile de çalışmaktadır. Zira bu metot dilbilimi için zorunlu bir unsur olarak görülüyorsa temeli semâ‘a dayanan kıraatler için de bir zorunluluk olmalıdır. Nitekim kıraat âlimleri öncülüğündeki bir grup âlimin görüşleri de bu yönde olmuştur. Onlar sahih kıraatleri tespit etme noktasında dil unsurunu bağlayıcı bir hüccet olarak görmemişler, bunun yerine rivâyet ve telakkîyi esas almışlardır. Bu husus iki ekolün kıraatlere bakış açısını ortaya koymasından önemlidir.

Bazı âlimler ise bu eleştirileri yönelten dil bilginlerini küfre düşmekle ithâm etmişlerdir. Kur’an lafızlarını dil ve i‘rab yönünden ele alan, en fasih ve en belîğ kıraat vecihlerini tespit noktasında ciddi gayretler ortaya koyan âlimleri küfre düşmekle ithâm etmek makul eleştiri sınırlarını aşan bir durum olarak gözükmektedir. Çünkü kıraatleri savunan âlimler tarafından da kimi zaman benzer eleştirilerin yapıldığı bilinen bir husustur. Yine büyük kıraat âlimi İbn Mücâhid ve Mekkî’nin de sahih kıraatlere yönelik çok sayıda eleştirilerinin bulunması bu ithâmı geçersiz kılmaktadır. Kanaatimizce erken dönem âlimlerinin kıraatlere yönelik tutumlarını sonraki dönemlerin genel kabulleriyle değil, o dönemin olgularıyla değerlendirmek en doğru yaklaşım biçimi olacaktır.

## Kaynakça / References

- Ablay, Rifat. "Müfessir ve Dilbilimcilerin İbn Amir Kıraatine Dilbilimsel ve Eleştirel Yaklaşımları". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 39-51. <https://doi.org/10.34085/buifd.772869>.
- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'âde. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Abdülemir Muhammed Verd. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Akaslan, Yaşar. "İbnü'l-Cezerî'nin 'Yedi Harf' Meselesi Üzerindeki Fikirleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 265-303.
- Amdülvâhid es-Samedî. "Menhecü nakdü'l-kırâât 'inde şuyûhi'l-mukriîn Ebî Bekr İbn Mücâhid". *Mecelletü'l-Kârî li'd-Dirâsâti'l-Edebiyye ve'n-Nakdiyye ve'l-Lügaviyye* 2/2 (2020), 31-68.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh. *el-Fürûku'l-lügaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Darü'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.
- Bakırcı, Selami - Demirayak, Kenan. *Arap Dili Grameri Tarihi (başlangıçtan günümüze)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 2001.
- Baş, Erdoğan. *Ahfeş ve Kırâatler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Bayraktutan, Osman. "Kırâatlerin Dilsel Yönden İncelenmesi Problematikliği". *Din'in Anlaşılmasında Dil'in Rolü*. ed. Zeynep Akbudak. 169-179. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Bendenicî, Ebû Bişr b. Yemân. *et-Takfiye fi'l-lüga*. thk. Halil İbrahim Atiyye. y.y.: Vizâretü'l-Evkâf, 1976.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mihra. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1975.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Seyyid Şerif. *Ta'rifat*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çağıl, Necdet. "Kırâatlar Hakkında Bir Değerlendirme-Tâhir b. Âşûr". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 259-299.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Dağ, Mehmet. *-İhticâc Bağlamında- Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dağ, Mehmet. "Kur'an'ın Anlam ve Telaffuza Dayalı Okunması: Yedi Harf Ruhsatı". *Din'in Anlaşılmasında Dil'in Rolü (Bildiriler Kitabı)*. ed. Zeynep Akbudak. 33-44. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd. *Câmi 'ul-beyân fi'l-kırââti's-seb'a*. 4 Cilt. İmârât: Câmiatü's-Şârîka, 1428/2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd. *el-Mukni' fi resmi mesâhifi'l-emsâr*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 2010.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1968.
- Demircan, Adnan. *İslam tarihinin ilk döneminde Arap-Mevali ilişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/300-306. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.



- Durusoy, Ali. "Vehim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/615-616. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ebû Hayyân, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddin. *el-Murşidü'l-vecîz*. Beyrut: Daru Sâdır, 1395/1975.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddin. *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî*. thk. İbrâhim Atve İvaz. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebû't-Tayyib, Abdülvâhid b. Ali el-Lügavî. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. *Merâtibü'n-nahviyyîn*. Kahire: Mektebetü'l-Asriyye, 1955.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1351/1933.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnsâf fi mesâilil-hulâf beyne'n-nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 Cilt. y.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakati'l-üdebâ'*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1386/1967.
- Ensârî, Ahmet Mekki. *Sîbeveyh ve'l-kırâât*. Darü'l-Maârif, 1972.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed. *Me'ânî'l-kırâât*. 2 Cilt. Darü'l-Maârif, 1412/1991.
- Fârisî, Ebû Ali Hasan b Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*. thk. Bedruddîn Kahvecî-Beşîr Cuveycâbî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, 1413/1993.
- Ferrâ, Ebû Zekariyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Mısır: Darü'l-Mısriyye, ts.
- Halebî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yusuf Semîn. *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1986.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Hanay, Necattin. "Zeccâc'ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2015), 152-172.
- Haşimi, Seyyid Ahmed. *Cevâhirü'l-edeb fi edebiyat ve inşâu lugati'l-'Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, ts.
- Hemdânî, Ahmed b. Yakub. *Sıfatu cezireti'l-Arab*. thk. Ali Ekvâ. Riyâd: Dâru'l-Yemâme, 1977.
- Huseyn, Basim Salih. "et-Tevcîhü'n-nahvî li'l-kırâati'l-Kur'aniyye 'inde Sîbeveyh". *Journal of Tikrit University for Humanities* 27/8 (2020), 1-22. <https://doi.org/10.25130/jtuh.27.8.2020.01>.
- İbn Âşûr, Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Atıyye, Abdurrahman b. Temmâm el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kuttâb, 1989.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Munsif şerhu Kitâbi't-Tasrîf*. y.y.: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1373/1954.
- İbn Ebû Dâvûd, Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî. *Kitâbü'l-mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed. *el-Hücce fi'l-kırâati's-seb'a*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1413/1992.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Uyânü'l-ahbâr*. thk. Yusuf Ali Tavil. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Cemâ'a mine'l-lügaviyyîn. 15 Cilt. Beyrut: Darü Sâdır, 1414/1993.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1400/1980.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrâhim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1978.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Âlemiyye, ts.
- İbnü'l-Hacib, Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr. *el-Îzâh fi şerhi'l-mufassal*. 2 Cilt. Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf, 1982.
- Karadavut, Ahmet. "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997), 325-350.
- Kılıç, Hulusi. "Basriyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/117-118. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Kılıç, Mustafa. *Kırâat Tefsir İlişkisi -Zemahşerî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2015), 149-184. <https://doi.org/10.15370/muifd.67182>.
- Kirmânî, Ebü'l-Kasım Tacülkurra Burhanüddin. *Mefâtihi'l-egânî fi'l-kırâat ve'l-me'ânî*. thk. Abdülkerim Mustafa Müdlic. Beyrut: Darü İbn Hazm, 1422/2001.
- Koyuncu, Recep. "Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'ân'ı Özelinde Bir Tahlil". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 331-358.
- Kudat, Aydın. *Hamza b. Habib ez-Zeyyât ve Cuhûduhu fi'l-Kırâati ve'l-Luğa*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2020.
- Kudat, Aydın. "Kur'an Kıraatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine". *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 15/1 (2020), 63-75. <https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.41596>.
- Kudat, Aydın. *Sıbeveyhi'nin Dilbilim İle Kıraat Arasındaki Dengeli Konumu*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Hişam Semîr el-Buhârî. 20 Cilt. Riyâd: Darü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'n Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı*. Ankara: Avrasya Yayınları, 2004.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 2016.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâat*. thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî. Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1394/1974.
- Muhammed Semir Necib Lebdî. *Eseru'l-Kur'an ve'l-kıraat fi'n-nahvi'l-Arabî*. Kuveyt: Darü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, 1978.
- Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik Azîme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

- Mühendis, Kâmil. *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-'Arabiyye fi'l-lüga ve'l-edeb*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1979.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Beydûn. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Ourot, Mohammed. "Dilcilerin Kıraate Yaklaşımı: Sibeveyh Örneği". *Antakiyat* 5/2 (2022), 246-265.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, 1999.
- Rufeyde, İbrâhim Abdullah. *en-Nahv ve kütübü't-tefsir*. 2 Cilt. Mısrate: Dâru'l-Cemâhiriyye, 1990.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1408/1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. thk. Ahmed Muhammed Osman. 3 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1424/2005.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsin et-Türki. 24 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tabersî, Ebû Ali b. Hasen Fadl. *Mecme'u'l-beyân*. thk. Lecne mine'l-Muhakkıkîn. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 1415/1995.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfü istilâhâtî'l-fünûn*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Taşpınar, Kadir. "Ebû Amr'ın Eleştiriye Konu Olan Sahih Kıraatleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 117-140. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.1189453>.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfü istilâhi'l-fünûn*. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Temel, Ali. "Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraat Anlayışı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 81-120.
- Temel, Ali. "Nehhâs'ın İ'râbü'l-Kur'ân'ında 'Lahn' Tartışmalarına Konu Olan Kıraatlerin Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 15/1 (2015), 77-105.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasen. *et-Tibyân fi tefsiri'l Kur'ân*. thk. Ahmed Habib Âmilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, ts.
- Ülgen, Emrullah. "Kur'ân'da İ'râb Farklılıklarını Ortaya Çıkaran Faktörler ve Bunların Anlam Üzerindeki Etkileri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2015), 7-32.
- Ünal, Mehmet. "Bir Kıraat Terimi Olarak 'Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 69-83.
- Yerlikaya, Cafer. "Halef Kıraati Özelinde Kıraatlerle İlgili Bazı Tahlil ve Tespitler". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2020), 307-344. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.766606>.
- Zebîdî, Mahammed b. Abdürrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali eş-Şiri. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zehrânî, Sâlim b. Muhammed. "Raddü'l-intikâdât 'an kıraati Hamza ez-Zeyyât". *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 5/3 (2021), 35-74.

- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. İbrahim. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Darü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Züneybât, Murad Ğâlib. *Nakdü'n-nühât li'l-kurrâ'*. Mu'tah: Cami'atü Mu'tah, 2015.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Baskı., t.y.

اعتراضات محمد الجرجاني على معاصره الخطيب القزويني في مسائل علم البيان – دراسة نقدية  
*The Objections Of Muhammad Al-Jurjanī To His Contemporary al-Khatīb al-Qazwīnī On Issues Of Rhetoric:  
A Critical Study*

Salih DERŞEVİ

ORCID: 0000-0002-1774-2460 | E-Posta: [salihdersevi@karabuk.edu.tr](mailto:salihdersevi@karabuk.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Karabük University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Arabic Language and Rhetoric.  
Karabük, Turkey  
ROR ID: 04wy7gp54*

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Derşevi, Salih. دراسة نقدية – مسائل علم البيان في معاصره الخطيب القزويني على اعتراضات محمد الجرجاني / İ'tirādātu Muhammed Cürcanī alā ma'asirahu al-Hatīb al-Gazvīnī fi mesāilī 'ilmi'l-beyān". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 165-188.  
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1228499>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	03. 01. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	14. 03. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized - Two External (İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes (Evet) – Turnitin / Ithenticate
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i> )
Complaints (Etik Beyan Adresi)	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i> )
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i> )

## Özet

Kur'ân-ı Kerim ve icâz konusu ile güçlü bağı bulunması nedeniyle Belâgatın üç ilmi, Müslüman âlimler tarafından geniş bir ilgi görmüştür. Çünkü âlimler Kur'ân'ın icâz yönlerinde ihtilaf etmelerine rağmen, her sûresinde açıkça görülen belâgat yönü üzerinde ise ittifak etmişler ve Arap kelâmından bu görüşü destekleyen belagat kurallarını çıkarmaya başlamışlardır. Böylece telif eserler çoğalmış; bunlardan bazıları için hüsn-ü kabul ve ününe dair bir şeyler yazılanlar vardır. Sözelimi Abdülkâhir el-Cürcânî'nin iki kitabı, ardından Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûmu sonrasında ise Hatîb el-Kazvîni'nin Telhîsu'l-Miftah'ı ile başlayan silsile nihayetinde belâgât meselelerinin büyük çoğunluğunun Hatîb el-Kazvîni'nin "el-Îdâh fî Ulûmi'l-Belağa" kitabında kaleme aldıklarıyla istikrar bulmuştur. Bu kitap, selefin ilmini kapsamı nedeniyle ilim ehli arasında büyük bir nam kazanmış ve hükümleri belâgat ile uğraşanların zihinlerinde bedîhiyyat mertebesine geçmiştir. Araştırmamız, Muhammed bin Ali el-Cürcânî'nin (h. 729) "el-Îşârât ve et-Tenbîhât fî İlmi'l-Belâgâ" isimli eserinde çağdaşı olan Hatîb el-Kazvîni'nin "el-Îdâh fî Ulûmi'l-Belağa" adlı kitabında ele aldığı belagat konularının kritik incelemesini oluşturmaktadır. Araştırmanın önemi, ihtilaf ve tartışma konusu olmasına rağmen, uzun yıllar boyunca bedîhiyyât olarak kabul edilen belâgât konularını gün yüzüne çıkarmasındadır. Konuları kritik ve analiz yöntemi ile ele almış bulunmaktayız. Tarafların delillerini ortaya koymakta, bunları tartışmakta ve aralarında tercih yapmaya çalışmaktayız. Araştırma konusunun büyüklüğünü dikkate alarak sadece beyân ilmine giren meselelerle yetindik. Bu meseleleri gündeme getirmemize sevk eden, Muhammed el-Cürcânî'nin kitabı ve görüşleri, el-Kazvîni ile aynı dönemde yaşamasına ve onunla birçok belâgât konularında tartışmasına rağmen, statüsüne uygun ilgiye hâiz olmamasıdır. Bu durum bizi ilgili konulara ışık tutmaya ve belâgât dersi için zengin bir materyal olması için tekrar ortaya çıkarmaya sevk etmiştir. Cürcânî'nin Kazvîni'ye yönelik itirazları çeşitlilik arz etmektedir; bunlar bazen kuramsal meselelerle, bazen de getirdiği delillerle ilgilidir. Yalnız itirazların çoğu, Kur'an ve şiiresel delillerden yapılan çıkarımın doğruluğu ve belâgât meselesinin bunlara yönelik uygulama boyutu etrafında cereyan etmektedir. Örneğin "Vechü's-Şebih'il-Hayâli" ve "et-Teşbihü'l-Maklûb" meselesine yönelik Cürcânî'nin itirazı gibi. Ayrıca (Ad kavminde de ibretler vardır. Onların üzerine köklerini kurutan rüzgarı göndermiştik) ayet-i kerimesinde geçen istiâreye yönelik de Cürcânî'nin bir itirazı bulunmaktadır. Cürcânî'nin Kazvîni döneminden sonra belâgât ile ilgilenenlerce pek yankı bulmayan birçok belâgât meselesindeki eksik yönleri yönelik belâgâtçıların dikkatini çekmeyi başardığı, önem ve nüfuz etkisi olan "el-Îdâh" adlı kitaba yönelik itirazlarının Arap belâgatının inşasının tamamlanmasına katkı sağlayan hakiki bir ek ve kritik gözden geçirme oluşturduğu gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Cürcânî'nin Kazvîni'nin hatasını bulduğu teşbih kısmındaki gözlemleri ve düzeltmelerinin çoğu, altı yerde odaklanmaktadır. Bu arada mecaz konusu üç itirazı, kinâye ise bir itirazı içermektedir. Cürcânî, Kazvîni'ye görüş itibarıyla muhalif olmasına rağmen, muhalifinin delillerini aktarırken bilimsel dürüstlük ahlakına sahiptir. Zira iktibaslarında herhangi bir tahrif veya değişikliklerle karşılaşmadık. Cürcânî, "et-Teşbihü'l-Maklûb", "Merâtibü't-Teşbih" konusu, vech-i şebihin teşbihin iki ana unsuruna dahil oluşu ve olmayışı gibi gündeme getirdiği konuların birçoğunda sağlam mantıklı, güçlü delil ve görüş sahibidir. Bu arada Cürcânî'nin çağdaşı Kazvîni'yi eleştirdiği başka belâgât konuları da bulunmakta olup iki muhalif tarafın burada görüşü zayıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bilimsel kritik ölçüsünde ikisinin delilleri sağlam değildir. Bu da bizi delil ve burhânın desteklediği başka bir görüşü benimsememize sevk etti. Örneğin "Vechü's-Şebih'il-Hayâli", "Murââtü's-Sıfâtü'l-Muhtelifeti lil müşebbeh bih" ve (Ad milletinde de ibretler vardır. Onların üzerine köklerini kurutan rüzgarı göndermiştik) ayet-i kerimesinde geçen istiâre gibi.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, İtirazlar, Cürcânî, Kazvîni, Teşbih, Mecaz, Kinâye.

## ملخص البحث

حظيت علوم البلاغة الثلاثة باهتمام واسع من علماء المسلمين لصلتها الوثيقة بالقرآن الكريم وقضية إجازته. ذلك أن العلماء رغم اختلافهم في وجوه إجازته اتفقوا على الوجه البلاغي الذي يتجلى في كل سوره، وراحوا يستنبطون من كلام العرب القواعد البلاغية التي تدعم هذا الرأي وتؤكدده، فكثرت المؤلفات وانتشرت الشروح، وكان منها ما كتب له القبول والاستحسان والشهرة كسلسلة الذهب التي بدأت بكتابي عبد القادر الجرجاني ثم كتاب مفتاح العلوم للسكاكي ثم تلخيص المفتاح للخطيب القزويني إلى أن استقرت المسائل البلاغية في معظمها عند ما قرره الخطيب القزويني في كتابه "الإيضاح في علوم البلاغة"، ذلك السفر العظيم الذي نال شهرة كبيرة بين أهل العلم وطلبته بما حوى من علم السابقين، فجرت أحكامه مجرى المسلمات والبيدهيات في أذهان المشتغلين بالبلاغة.

وقد شكل بحثنا هذا دراسة نقدية للمسائل البلاغية التي استدرکها محمد بن علي الجرجاني (729هـ) في كتابه "الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة" على معاصره الخطيب القزويني في كتابه "الإيضاح في علوم البلاغة"، وتبرز أهمية البحث في كونه يكشف عن مسائل بلاغية عدت من المسلمات دهوراً طويلاً، رغم أنها كانت محل خلاف ونقاش؛ نتناولها بالنقد والتحليل، فنعرض أدلة الفرقاء ونناقشها محاولين الترويج بينها. ونظراً لضخامة موضوع البحث فقد اكتفينا بالمسائل الواردة في علم البيان فقط، ولعل الباعث الذي دعانا لإثارة هذه المسائل أن كتاب محمد الجرجاني وآراءه لم تلق من العناية ما يليق بمكانته رغم معاصرته للقزويني ومناضلته إياه في قضايا بلاغية كثيرة. الأمر الذي دفعنا لتسليط الضوء عليها وبعثها من جديد لتكون مادة ثرية للدرس البلاغي. وقد تنوعت اعتراضات الجرجاني على القزويني؛ فهي تارة تتعلق بالمسائل والقواعد النظرية، وتتصل بالشواهد الواردة في كتاب القزويني الإيضاح تارة أخرى؛ ولكن الغالب من هذه الاعتراضات كان تطبيقياً يدور حول سلامة الاستدلال بالشواهد القرآنية والشعرية، ومدى انطباق المسألة البلاغية عليها، نحو اعتراضه على مسألة وجه الشبه الخيالي والتشبيه المقلوب، وكذلك اعتراضه على الاستعارة الواردة في قوله تعالى: (وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ). وقد ظهر لنا أن الجرجاني كان قد نجح في إثارة انتباه البلاغيين إلى مظان النقص ومواطن البحث في مسائل بلاغية عديدة، لكنها لم تجد صدى عند المشتغلين بالبلاغة بعد عصر القزويني، وأن اعتراضاته وتصويباته لكتاب اشتمل على عصارة آراء علماء البلاغة شكلت مراجعة نقدية وإضافة حقيقية أسهمت في إكمال بناء البلاغة العربية. تركزت معظم ملاحظات الجرجاني وتصويباته في قسم التشبيه الذي استدرک فيه على القزويني ستة مواضع، في حين حوى موضوع المجاز على ثلاثة اعتراضات، والكناية واحداً. ورغم مخالفة الجرجاني للقزويني في الرأي فإنه قد تحلى بالأمانة العلمية أثناء نقله لأدلة الخصم إذ لم نقف على أي تحوير أو تغيير في نقولاته واقتباساته. كان الجرجاني قوي الحجة والرأي سليم المنطق في كثير من القضايا التي أثارها، نحو اعتراضه الوارد في مسألة التشبيه المقلوب، وقضية مراتب التشبيه، ودخول وجه الشبه في طرفي التشبيه وخرجه عنهما، في حين ثمة قضايا بلاغية أخرى انتقد فيها الجرجاني معاصره القزويني ظهر لنا ضعف رأي الفريقين المتخاصمين فيها، اللذين تستقم أدلتهم في ميزان النقد العلمي، مما حدا بنا إلى اعتماد رأي آخر يدعمه الدليل والبرهان، نحو ما ورد في قضية وجه الشبه الخيالي، ومسألة مراعاة الصفات المختلفة للمشبه به، والاستعارة الواردة في قوله تعالى: (وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ).

الكلمات المفتاحية: البلاغة، اعتراضات، الجرجاني، القزويني، التشبيه، المجاز، الكناية.

## **Abstract**

The three sciences of rhetoric have received wide attention from Muslim scholars due to their close connection with the Holy Qurʾān and its miraculousness. The scholars agreed that the rhetorical aspect is evident in every surah, and began to search in the speech of the Arabs, the rhetorical bases that support this opinion, so the books multiplied and the explanations spread, such as the books of Abdul-Qādir Al-Jurjānī, then As-Sakkākī's Miftāḥ al-'Ulūm, then al-Khaṭīb al-Qazwīnī's Talkhīṣ al-Miftāḥ. Then most of the rhetorical issues settled upon what al-Khaṭīb al-Qazwīnī wrote in his book "al-'Īdāḥ fī 'Ulūm al-Balāghah", This research constituted a critical study of the rhetorical issues that Muhammad bin Ali al-Jurjānī (729 AH) addressed in his book "al-Ishḍārāt wa at-Tanbīhāt fī 'Ulūm al-Balāghah" on his contemporary, al-Khaṭīb al-Qazwīnī, in his book "al-'Īdāḥ fī 'Ulūm al-Balāghah". The importance of the research lies in the fact that it reveals rhetorical issues that have been considered postulates for ages, although they were the subject of controversy and discussion. The researcher dealt with it with criticism and analysis, so he presented the evidences of the parties and discussed them, trying to make tarjīḥ (preponderance). Given the enormity of the subject of the research, it only discussed issues contained in the science of Bayān only to raise these issues is that the book of Muhammad al-Jurjānī and his opinions did not receive the attention worthy of his stature, although he lived in the same era with al-Qazwīnī and his struggle with him in many rhetorical issues. Which prompted the researcher to shed light on it to be a rich material for the rhetorical lesson. Al-Jurjānī's objections to Al-Qazwīnī varied. Sometimes it relates to theoretical issues and rules, and at other times to the evidence contained in Al-Qazwīnī's book "Al-Īdāḥ"; However, most of these objections were applied, revolving around the integrity of inference with Qurʾānic and poetic evidence, towards his objection to the issue of the imaginary face and the inverted analogy, as well as his objection to the metaphor contained in the Almighty's saying: "And in `A-ad also was a lesson, when We sent against them the barren wind." Despite Al-Jurjānī's disagreement with Al-Qazwīnī in his opinion, he was scientifically honest while conveying the opponent's evidence, as the researcher did not find any modification or change in his quotes. Al-Jurjānī had a strong argument and sound logical opinion in many of the issues he raised. It appeared to the researcher that the opinion of the two disputing parties was weak, which led him to adopt another opinion supported by evidence and proof, such as what was stated in the case of the as-shabah al-khayālī, and the issue of observing the different characteristics mushabbah bihī, and the metaphor contained in the Almighty's saying: "And in `A-ad also was a lesson, when We sent against them the barren wind."

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Objections, Al-Jurjānī, Al-Qazwīnī, Simile, Metaphor, Metonymy.



## مقدمة

الحمد لله الذي جعل البلاغة والبيان آيتين على صدق كتابه المبين، وارتقى ببيانه وعلى بلاغة الأساطين، وأذقنا بفصاحة كلامه برد اليقين، والصلاة والسلام على من كان حديثه لؤلؤاً منضوداً، وذراً مرصوفاً، وتيراً مسبوكاً، وما كان من المتكلمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد: فقد لقيت علوم البلاغة من المسلمين عناية فائقة واهتماماً بليغاً باعتبار صلتها الوثيقة بقضية إعجاز القرآن الكريم، ذلك أن العلماء رغم اختلافهم في الوجوه التي تجلى فيها الإعجاز والتحدي فقد اتفقوا على الإعجاز البلاغي الذي يتجلى في كل سور القرآن الكريم. ولما كانت البلاغة مقصداً دينياً يخدم كتاب الله ويوضح صورته ويبرز معانيه انبرى علماء العربية للتأليف والتصنيف في علوم البلاغة، وراحوا يستنبطون من كلام العرب القواعد البلاغية ويوظفونها في فهم المعاني الدقيقة والأسرار اللطيفة في القرآن الكريم، فكثرت المؤلفات وانتشرت الشروح، ولكن كما هو الشأن في كل فن تميز بعضها على بعض ولقي من القبول ما لم يلقه الآخر، وكان مما تلقته الأمة بالقبول والاستحسان سلسلة من المصنفات لك أن تسميها سلسلة الذهب في المصنفات البلاغية، بدأت بكتابي عبد القاهر الجرجاني ثم كتاب مفتاح العلوم للسكاكي ثم تلخيص الخطيب القزويني ثم شروح هذا التلخيص وحواشيه، وكان أن استقرت المسائل البلاغية في معظمها عند ما قرره الخطيب القزويني في كتابه "الإيضاح في علوم البلاغة"، ذلك السفر العظيم الذي نال شهرة كبيرة بين أهل العلم وطلبته بما حوى من علم السابقين وزبدة أفكارهم وكان منارة باسقة يهتدي بها اللاحقون، حتى جرت أحكامه مجرى المسلمات والبدهييات في أذهان المشتغلين بالبلاغة، وغاب عنهم أن عمل الإنسان لا يمكن أن يبلغ الكمال وإن دنا منه. وأثناء تصفح الباحث للمراجع البلاغية التي دونت في عصر الخطيب القزويني وقع على جوهرة نفيسة علاها غبار الزمن وتجاهلها أصحاب التراجم وأغفلها المشتغلون بالبلاغة، هذه الجوهرة هي كتاب "الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة" لمصنفة محمد بن علي بن محمد الجرجاني (كان حيا عام 697هـ)، ويظهر من هذا التاريخ أنه عاش معاصراً للخطيب القزويني، وكان لا يقل عنه قدراً وعلماً وأوتي ذهنًا ثاقباً ومنطقاً قوياً استطاع به مناقشة القزويني وغيره ممن سبقه من أساطين البلاغة وفرسانها في هذا الكتاب، وجعل من عنوانه أمانة على محتواه، فهو ينقض في كثير من القضايا ما ذهب إليه ابن سنان الخفاجي (466هـ)، وعبد القاهر الجرجاني (471هـ)، والزمخشري (538هـ)، والقزويني (739هـ)، والسبكي (773هـ) وغيرهم. ورغم أهمية هذه المصنف لم يعثر الباحث على دراسة نقدية واحدة تسعى للبحث في المسائل والاعتراضات التي جاء بها صاحبه وتحاول التحكيم بين صاحبه ومن انتقدهم من البلاغيين .

وحين اطلعت على اعتراضاته ووجدتها قيمة تستحق الدراسة، شددت الهمة على جمعها ودراستها، لكن لما عدد هذه الردود والاعتراضات من الكثرة بحيث يتجاوز الحجم المعهود للأبحاث العلمية المحكمة،

<sup>1</sup> ينظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1431هـ)، 145/10

استسلمت للقاعدة التي تقول: "ما لا يدرك كله لا يترك قله"، وعزمت على جمع اعتراضات محمد الجرجاني على الخطيب القزويني في المسائل البلاغية الواردة في علم البيان فقط دون الأقسام الأخرى .

وقد انتهجت في بحثي هذا منهجاً إحصائياً ونقدياً، أجريت فيه مسحاً للمسائل التي انتقد فيها الجرجاني الخطيب القزويني في علم البيان، وهي القضايا التي عبر عنها الجرجاني بقوله: "قال المعاصر ... وفيه نظر". ثم عكفت على دراسة كل مسألة منها على حده، اذكر فيها قول القزويني مع حجته ودليله، وفيما إن كان ناقلاً عن سبقة كالسكاكي وعبد القاهر الجرجاني والزمخشري، أو كان أصيلاً فيما ذهب إليه مجتهداً في رأيه، ثم أبين اعتراض محمد الجرجاني عليه وأوضح وجه الاعتراض ودليله، وكذلك أبحث عن وافقه في اعتراضه إن كان ثمة من يوافقه، ثم اقدح الذهن في أدلة الفريقين أناقشها وأحللها محاولاً الترويج بينهما على ضوء من الأدلة العلمية .

## 1. التعريف بالخطيب القزويني ومصنفه:

### 1.1. التعريف بالخطيب القزويني<sup>2</sup>:

هو مُحَمَّد بن عبد الرَّحْمَن بن عمر بن أحمد بن أبي دلف العَجَلِيّ القَزْوِينِي، ولد في الموصل سنة 666هـ، سكن بلاد الروم درس وتفقه حتى صار عالماً، ثم قدم إلى دمشق، وتولى الخطابة في جامعها، وفي سنة 727هـ استدعي إلى الديار المصرية ليتولى القضاء، فيها ثم عاد إلى دمشق التي قضى فيها آخر أيام حياته قبل أن يصاب بالفالج ويتوفى بها سنة 739هـ.

عرف عن القزويني اشتغاله في علوم كثيرة كالفقه والأصول والحديث والأدب؛ لكنه أكثر ما تميز واشتهر في علوم البلاغة الذي صنف فيها سفره المعروف بـ "تلخيص مفاتيح العلوم" وكتابه المشهور "الإيضاح في علوم البلاغة".

### 1.2. الإيضاح في علوم البلاغة

قبل الشروع في الحديث عن هذا المصنف يحسن بنا الوقوف على موقعه من تاريخ التصنيف البلاغي، والحلقة التي يشغلها في سلسلة المؤلفات في هذا الفن. بعبارة موجزة نستطيع أن نجعل كتابي عبد القاهر الجرجاني 471هـ الموسومين بـ (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) منطلقاً لسلسلة الذهب من التصنيف البلاغي، الكتابين اللذين لخصهما بعده أبو يعقوب السكاكي 626هـ وجعلهما في الجزء الثالث من كتابه (مفتاح العلوم)، ثم تلاه الخطيب القزويني الذي عمد إلى ما ورد في مفتاح العلوم فأوجزه ولخصه في

<sup>2</sup> ينظر ترجمة القزويني في: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، (الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1972هـ)، 249/5. عبد الرحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، (لبنان: المكتبة العصرية)، 156/1. محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، (بيروت: دار المعرفة، 1431هـ)، 184/2. خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين 2002م)، 192/6. كحالة، معجم المؤلفين: 145/10

كتاب سماه (تلخيص مفتاح العلوم)، هذا الملخص الذي كتب له القبول بين أهل العلم واشتهر بين طلبته، ولكن يبدو أن القزويني استشعر صعوبة التلخيص وانغلاق عباراته على القارئ فأتبعه بكتاب بسط القول فيه وضمنه زبدة أفكاره ونتائج آرائه سماه "الإيضاح في علوم البلاغة"<sup>3</sup> وهو موضوع بحثنا.

## 2. التعريف بمحمد بن علي الجرجاني ومصنفه

### 2.1. التعريف بمحمد بن علي الجرجاني:

ظهر للباحث أثناء تقصيه ترجمة هذا العالم الجليل أنه من الذين أهملهم التاريخ وسقطوا من كتب التراجم؛ رغم أن الرجل كان متضلعا في أغلب الفنون والعلوم صاحب قلم سيال وفكر خصب ومنطق سليم سيتضح لك ذلك أثناء تناولنا لاعتراضاته على القزويني، حتى إن الأستاذ عبد القادر حسين محقق كتابه "الإشارات والتنبيهات" قد أوصل مصنفاته إلى الثلاثين<sup>4</sup>، ومع ذلك لا تجد له ذكراً إلا في كتاب أعيان الشيعة ومعجم المؤلفين.

هو الشيخ محمد بن علي بن محمد الجرجاني، ولد ونشأ في جرجان ثم استوطن مدينة الحلة الواقعة بين الكوفة وبغداد. كان عالماً فاضلاً، وأصولياً بارعاً، ومتكلماً جليلاً، تتلمذ على يد العلامة الحلي. ذكر صاحب معجم المؤلفين أنه كان حياً عام 697هـ. كان الجرجاني متقناً للغة الفارسية بصيراً بأسرارها ينقل منها ويترجم عنها، ولسنا في حاجة للتأكيد بأن صاحبنا كان موسوعة علمية كبيرة فمصنفاته تشهد بتبحره في علوم عصره كعلم الكلام، والنحو، والتفسير، والقراءات، والفلك، وعلم التريية والأخلاق. ورغم موسوعية الجرجاني ومشاركته في علوم كثيرة؛ فإن البلاغة حازت عنده حظاً أكبر من العناية والاهتمام، منحها وسام الشرف بين جميع الفنون، وجعلها مقياس رتبة الإعجاز الذي عليه مدار صدق معجزة القرآن الكريم قوام جميع أحكام الشريعة الإسلامية<sup>5</sup>.

### 2.2. مصنفه "التنبيهات والإشارات في علوم البلاغة"

رغم اعتراف الجرجاني للسلف بفضل السبق في تقرير القواعد البلاغية، فإن صنيعهم لم يخل - حسب رأيه - من الزيف والسهو والشطط، فاستدرك عليهم في الكثير من المسائل متمماً مجهودهم في رد الشارد والتنبيه على الزلل وبيان الصواب. تجلّى عمل الجرجاني هذا في تتبع المسائل البلاغية التي راجت بين البلاغيين قبله، وشاعت على أنها من البديهيّات المسلم بها، أعاد الجرجاني النظر فيها بتحليلها ونقدها ثم بيان وجه الصواب الذي ظهر له فيها، وأوتي من قوة الحجة والثقة بالنفس والشجاعة ما جعله يتتبع آراء كبار أساطين البلاغة بالنقض والتصويب كأمثال عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي والزمخشري والسكاكي

<sup>3</sup> ينظر: محمد بن عبد الرحمن القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م): 11. مصطفى بن عبد الله كاتب جليبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بغداد: مكتبة المثنى، 1941م): 473/1

<sup>4</sup> محمد بن علي بن محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علوم البلاغة، (مصر: مكتبة الآداب، 1997م): "المقدمة، الصفحة د

<sup>5</sup> ينظر: كحالة، معجم المؤلفين: 46/11

والقزويني. أودع الجرجاني استدركااته هذه كتاباً أسماه "التنبيهات والإشارات في علوم البلاغة"، تناول فيه جميع القضايا البلاغية على الترتيب المعهود لها، وأشار أثناء ذلك إلى المسائل التي خالف فيها من سبقه بعبارة " وهم وتنبيه "، ثم ناقشها تحت هذا العنوان مبيناً وجه الخطأ فيها.

### 3. مسائل علم البيان التي ناقش فيها محمد الجرجاني الخطيب القزويني

#### 3.1. مراعاة الصفات المختلفة للمشبه به.

وذلك حين يكون للشيء المشبه به عدة صفات، فيشبهه كل مرة باعتبار صفة من صفاته، كالقمر يشبهه باعتبارات مختلفة حسب أحواله وصفاته، ومنها حاله من حيث طول مدة ظهوره حين يكون بدرأ، وميله للغياب سريعاً حين يرق هلالاً، وذلك في بيتين لأبي بكر الخوارزمي قال فيهما مشبهاً بالقمر:

أراك إذا أيسرتَ حَيَّمَتَ عندنا ... مقيماً وإن أعسرتَ زُرْتَ لِمَا  
فما أنت إلا البدرُ إن قَلَّ ضَوْءُهُ ... أَعَبَّ وإن زَادَ الضياءُ أَقَامَا

شبه الشاعر ضمناً طول إقامة ممدوحه حين يكون ميسور الحال، وترك الزيارة وعدم موالاتها عند الإعسار بحال القمر يدوم طلوعه في السماء من أول الليل إلى آخره حين يكون مكتملاً مضيئاً، وتقل مدة ظهوره عندما يتحول إلى هلال خافت الضوء، فيقتصر ظهوره على أول الليل أو آخره. وهنا يعترض القزويني على الشاعر تشبيهه بداعي عدم انطباق المشبه على المشبه به في هذه الصفة، فـ "الإغباب" وفق قوله هو أن يتخلل وقتي الحضور وقت غيبية، بمعنى أن يظهر مرة ويغيب أخرى، وليس هذا شأن القمر، فإنه رغم نقصان ضوئه يطلع كل ليلة حتى ليلة السرار، فهو دائم الظهور كل ليلة<sup>7</sup>. ويبدو أن القزويني اقتفى في اعتراضه هذا أثر عبد القاهر الجرجاني ونقل كلامه عن البيهقي كما هو<sup>8</sup>. وهذا الرأي هو ما اعتمده الصعيدي في شرحه لتلخيص القزويني للمفتاح<sup>9</sup>.

غير أن هذا الاعتراض لم يقنع محمد بن علي الجرجاني الذي راح يدافع عن تشبيه الخوارزمي معتمداً على معنى الإغباب الذي يعني ظهور الشيء في وقت دون وقت، وهذا هو بعينه ما يحصل للقمر "لأنه في أول الشهر يظهر في أول الليل ويغيب في آخره، وفي آخر الشهر يغيب في أول الشهر ويظهر في آخره"<sup>10</sup>

والذي يظهر لي أن نزاع الفريقين في غير محله، وأنهم قد أسأوا فهم الرجل وما يعنيه من قوله: "زرت لماماً" فكلمة "المام" كما تعني "الزيارة غبا" فيقال: "فلان يزورنا لماماً أي في الأحايين"<sup>11</sup> فإن لها

<sup>6</sup> ينظر أحوال القمر وصفاته التي يشبه بها في أسرار البلاغة لعبد القادر الجرجاني، (القاهرة: مطبعة المدني، 1431هـ): 137

<sup>7</sup> ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 168

<sup>8</sup> ينظر: أسرار البلاغة لعبد القادر الجرجاني 137

<sup>9</sup> ينظر: عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، (مكتبة الآداب، 2005م): 391/3

<sup>10</sup> محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علوم البلاغة: 156

<sup>11</sup> ابن منظور، لسان العرب: مادة (لمم)

معنى آخر ذكره أصحاب المعاجم، ورد في لسان العرب: " قَالَ ابْنُ بَرِّي: اللَّمَامُ اللَّقَاءُ الْيَسِيرُ"<sup>12</sup> ويعني تخفيف الزيارة وتقليل مدتها، وعليه لا يبعد أن يكون مقصود الخوارزمي أن ممدوحه يقلل من مدة إقامته عنده حين يكون معسراً فلا يتقل كاهله، وهو بلا شك الأنسب لسياق الكلام السابق عليه " حَيَّمَتْ عِنْدَنَا مَقِيمًا "، وخاصة إذا علمت أن هذا المعنى يشكل مع سابقه طباقاً جميلاً، إذ من المعلوم أن ما يقابل عبارة "خيم مقيماً" لا يمكن أن يكون "تحَيُّنُ الزَّيَارَةِ" أو الزيارة بين الحين والآخر " لأن التخييم بالزيارة يشير بوضوح إلى طول مدة الإقامة لا موالاة الزيارات، وكذلك اللمام ينبغي أن يفهم على أنه قصر مدة الزيارة لا تحيُّنها. ولا أظنك بعد هذا تلمح أي خلل في تشبيه الخوارزمي بحالة القمر، فهو كان موفّقاً ودقيقاً في تشبيهه، ذلك أن القمر كذلك يخيم طويلاً في الليالي التي يكون فيها بدرًا منيراً وتطول مدة ظهوره حتى تكاد تشمل الليل كله، ثم ما تلبث هذه المدة تتقلص وتقل كلما نقص ضوءه وخفت نوره مع تحوله إلى هلال حتى يقتصر طلوعه على لحظات من الليل لا أكثر.

### 3.2. وجه الشبه الخيالي:

توسع القزويني في شرحه لكلام السكاكي<sup>13</sup> عن التشبيه الذي يكون الوصف المشترك فيه خيالياً، وعرّف وجه الشبه الخيالي بالوصف الذي يكون وجوده في المشبه به لا على سبيل الحقيقة وإنما على سبيل التخيل والتوسع. ثم استشهد على ما ذهب إليه بأبيات منها قول التنوخي:

وكان النجوم بين دجاها ... سنن لاح بينهن ابتداع

حيث جعل وجه الشبه هيئة منتزعة من متعدد وهي صورة أشياء مشعة ومشرقة يتخللها ظلام وعمّة<sup>14</sup>، وهذه الصورة متحققة واقعاً في المشبه وهو النجوم اللامعة في صفحة الليل المظلم، لكنها متخيلة في هيئة السنن المضيئة بين سواد البدع الكثيرة، والسبب الذي دعا الشاعر إلى تخيل الضياء في السنن والظلام في البدع هو أن المهتدي بالسنن يسير على بينة من أمره لا يضل طريق الحق ولا ينحرف عنه، في حين يتخبط صاحب البدعة في دياجي الضلال كالسائر في عمّة لا يهتدي إلى شيء<sup>15</sup>، وهذا التعبير شائع في البيان القرآني<sup>16</sup> يقول تعالى: (كُتِبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ)<sup>17</sup>.

اعترض محمد بن علي الجرجاني على كلام القزويني هذا قائلاً: "وفيه نظر؛ لاحتمال ألا يكون المشترك بين الطرفين في البيت الأول هو الهيئة المذكورة، بل الهداية، فإن كل واحد من النجوم والسنن يهتدي

<sup>12</sup> ابن منظور، لسان العرب مادة (لمم)، تاج العروس: مادة (لمم)

<sup>13</sup> يوسف بن أبي بكر بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م): 343

<sup>14</sup> وافقه في ذلك ابن عريشاه في شرحه لتلخيص المفتاح للقزويني. ينظر: الأطول: 74/1

<sup>15</sup> القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 169. وينظر: الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، (بيروت: دار

صادر، 2004م)، 107

<sup>16</sup> القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 169. أحمد بن علي، بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح للسبكي، (بيروت: المكتبة العصرية، 2003م):

44/2

<sup>17</sup> إبراهيم 14/14

به، وذكر الدجى والابتداع لكون الشيء يُظهِرُ حُسْنَهُ الضِدُّ<sup>18</sup> ورغم أن محمد الجرجاني ساق كلامه مساق الاعتراض والمخالفة للقزويني، فإن الناظر في كلام القزويني لا يجد اعتراض محمد الجرجاني أكثر من اجترارٍ لكلام الأول لا أكثر، فالخطيب القزويني لا ينكر هذا الكلام بل يجعله احتمالاً آخر حيث يقول: "ويحتمل وجهاً آخر، وهو: أن يتأول بأنه أراد معنى قولهم: إن سواد الليل يزيد النجوم حسناً"<sup>19</sup>، ويستشهد على هذا الاحتمال بقول البحتري:

وَقَدْ زَادَهَا إِفْرَاطٌ حُسْنٍ جَوَارُهَا ... خَلَائِقَ أَصْفَارٍ مِنَ الْمَجْدِ حُيِّبِ

وهو بذلك يتفق مع الجرجاني في احتمال أن يكون الوصف المشترك بين طرفي التشبيه وصفاً مفرداً لا هيئة منتزعة من متعدد، هذا الوصف صرح به الجرجاني وهو الهداية، غير أن في كلام الجرجاني ما يرجح كفة هذا الاحتمال، ذلك أنه ليس من الضرورة تحقق الوصف المشترك في الطرفين، بل يكفي وجود لازم، فليس من الضرورة في تشبيها الدواء الحار بالنار أن نتخيل صورة النار نفسها في الدواء، بل يكفي تصور لازم النار وهو الحرارة، وفي مثالنا محل الخلاف لا يلزم افتراض صورة النجوم نفسها في المشبه به وهو السنن وكذلك تخيل صورة الليل والعتمة في البدع، وإنما يكفينا تصور اللازم منها، ولازم صورة النجوم الاهتداء، ولازم صورة الظلام الضلال والتهيان.

والذي يميل إليه الباحث أن التشبيه الوارد في البيت تشبيه مفرد لكنه مقيد، وهذا التفصيل معروف لدى البلاغيين؛ فالتشبيه المفرد إما أن يكون مطلقاً أو مقيداً بنحو وصف، أو إضافة، أو حال، أو مفعول، أو ظرف، أو غير ذلك<sup>20</sup>.. والمقيد يشترك مع المركب أو التمثيلي في أن كلاهما منتزع من عناصر متعددة، سوى أنهما يفترقان في المقصود بالتشبيه من هذه العناصر؛ ففي المركب يكون الوصف المشترك الهيئة المتشكلة من جميع العناصر، في حين يكون المقصود بالمقيد عنصراً رئيسياً واحداً، وتعمل العناصر الأخرى على تقييده وتوضيحه. والذي يبدو أن التنوخي قصد من تشبيه النجوم بالسنن، تشبيه مفرد بمفرد، لا الهيئة المنتزعة من اجتماع النجوم في عتمة الدجى بالهيئة المنتزعة من ظهور السنن بين ظلام البدع والضلالات، وحتى يزيد الصورة وضوحاً وتحديداً أضاف إليها قيوداً، فقيد المشبه بالظرف (بين دجاها)، والمشبه به بجملة الصفة (لاح بينهن ابتداع).

### 3.3. دخول وجه الشبه في طرفي التشبيه وخرجه عنهما:

وجه الشبه عند القزويني إما غير خارج عن حقيقة طرفي التشبيه، أو خارج عنهما. وغير الخارج إما أن يكون تمام حقيقة الطرفين، نحو تشبيه إنسان بإنسان في كونه إنساناً، أو جزأهما كتشبيه الحيوان العجم بالإنسان بجامع الحيوانية في كل<sup>21</sup>. وقد نقل الصعيدي من شراح التلخيص هذا التمثيل واعتمده<sup>22</sup>.

18 الجرجاني، الإشارات والتشبيهات في علم البلاغة: 158

19 القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 170

20 ينظر: عيسى العاكوب، المفصل في علوم البلاغة: 361

21 ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 172

وهنا استدرك محمد الجرجاني على القزويني عبارته "تشبيه إنسان بإنسان في كونه إنساناً" واصفاً ذلك بالوهم، ومستدلاً بشرط بدهي في قضية التشبيه، هو أن وجه الشبه ينبغي أن يكون أظهر وأبين في طرف المشبه به منه في طرف المشبه، وإلا تساوى الطرفان في ذلك وكان تشبيه أحدهما بالآخر ترجيحاً من غير مرجح وهو محال. ولما كانت ذاتيات الأشياء وحقائقها متساوية في الرتبة والظهور استحال تشبيه إنسان بإنسان في الإنسانية، ذلك أن إنسانية عمرو ليست بأظهر من إنسانية زيد ولا أضعف منها حتى يتم إلحاق أحدهما بالآخر، والأمر كذلك بالنسبة لصفة الحيوانية لا تتفاوت بين عمرو وأحد الحيوانات حتى يشبه أحدهما بالآخر فيها.

ويبدو أن السبكي من شراح تلخيص المفتاح هو الآخر لم يرق له كلام القزويني فقال: "لا يقال: يصح أن يقال: إنسانية زيد أكثر من إنسانية عمرو؛ لأن المعنى بذلك ما يتفاوت فيه من الصفات الخارجية، وليس الكلام إلا في وجه غير خارج عن الحقيقة"<sup>23</sup> لكنه عاد فالتمس للقزويني عذراً فقال: "لعل المراد أن يكون المشبه مجهول الإنسانية للسامع فيقول: هذا كزيد في الإنسانية - أي هو إنسان"<sup>24</sup> ولا يخلو هذا الجواب في نظر الباحث من تكلف لا ينهض أمام اعتراض الجرجاني السابق، فمتى بلغ معنى الإنسانية في الإنسان من الجهل به حتى يتم تعريفه بالتشبيه فيقال: إن إنسانية زيد لما كانت مجهولة عمد المتكلم إلى تعريفها للمخاطب من خلال تشبيهه بعمر! والحق أن التشبيه في هذه الحال إنما يكون في العرضيات اللازمة للحقائق أو المفارقة لها لأنها هي التي تقبل التفاوت.

### 3.4. أغراض التشبيه:

للجرجاني على معاصره القزويني اعتراضان في هذا المبحث، أولها: أن القزويني في معرض حديثه عن أغراض التشبيه المتعلقة بالمشبه يذكر منها بيان إمكانية وجود المشبه حين يكون غريباً، ويستشهد على هذا الغرض بقول المتنبي:

فإن تُفَقِّ الأَنَامَ وَأَنْتَ مِنْهُمُ      فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْعَرَالِ

ثم يعقب على ذلك قائلاً: "أراد أنه فاق الأنام في الأوصاف الفاضلة، إلى حد بطل معه أن يكون واحداً

منهم"<sup>25</sup>

اعترض محمد بن علي الجرجاني على عبارة القزويني " إلى حد بطل معه أن يكون واحداً منهم" قائلاً: كيف يفسر بأنه بطل أن يكون منهم مع أن المتنبي نفسه يقول (وأنت منهم)؟ وهذا يعني أنه من البشر ولم يخرج من بشريته رغم تفوقه عليهم<sup>26</sup>. والحق أن هذه العبارة ليست للقزويني وإنما سبقه إليها شيخ البلاغيين

<sup>22</sup> ينظر: الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة: 398/3

<sup>23</sup> السبكي، عروس الأفراح: 48/2

<sup>24</sup> المرجع السابق: 49/2

<sup>25</sup> القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 180

<sup>26</sup> الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علوم البلاغة: 168

عبد القاهر الجرجاني<sup>27</sup>، وهي كذلك عبارة الرازي في نهاية الإيجاز<sup>28</sup>، والعلوي في الطراز<sup>29</sup> والسبكي<sup>30</sup> وابن عربشاه<sup>31</sup> من شراح تلخيص المفتاح.

ولما كان المفهوم من عبارة السبكي أن المراد أنه من البشر في الصورة الإنسانية، ولكنه فوقهم في الفضائل والكمال، اعترض محمد الجرجاني على هذا أيضاً قائلاً: "حينئذ لا يتم الشبه بالمسك"<sup>32</sup>، ذلك لأن المسك المشبه به قد خرج عن صورة الدم كلياً وصار إلى صورة أخرى مغايرة تماماً وهذا مخالف لحال الممدوح المتبني الذي ظل في الصورة البشرية لم يفارقها.

ويعود محمد الجرجاني ليفترض دفاعاً للقريني عن تشبيهه بأن امتناع التشبيه لازم على تقدير أن (من) الواردة في قوله: (منهم) هي تبعيضية. وهذا ما لم يقصده الشاعر، بل هي لابتداء الغاية نحو ما ورد في قوله تعالى: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾<sup>33</sup> والذي يعني أن الإنسان خلق ابتداءً من الطين، ولكنه تحول بعد ذلك إلى دم ولحم، وهكذا حال الممدوح تجاوز الخلق فصار أقرب إلى جنس آخر منه إلى جنس البشر<sup>34</sup>. غير أن هذا الجواب هو الآخر لا يسلم من النقض بأن المشبه في هذه الحالة ما عاد يشترك من المشبه به في هذه الصفة لأن المتبني قد صرح بأن "المسك بعض دم الغزال" وليس من دمه حتى يفهم معنى ابتداء الغاية، فالمسك حسب ما ورد في البيت داخل في جنس الدم لا خارج عنه، ومن ثم تعود مشكلة عدم التطابق في وجه الشبه بين المشبه والمشبه<sup>35</sup>.

والذي يظهر للباحث أن ثمة فسحة بين القريني والجرجاني يمكن الولوج منها إلى الوساطة بين الطرفين، خاصة إذا علمنا أن غالبية البلاغيين قد أوردوا هذا الشاهد في مصنفاتهم وقبلوه ولم يعترض عليه منهم أحد سوى محمد بن علي الجرجاني، هذه الوساطة تكمن في حمل آراء الطرفين على أن المراد بالتشبيه في البيت ليس تشبيه الممدوح بالمسك تشبيه مفرد بمفرد؛ وإنما هو تشبيه هيئة بهيئة، حيث تشبه صورة ارتقاء الممدوح في الكمالات والفضائل الإنسانية غاية سامية لا يدنو فيها أحد من البشر بصورة المسك الذي تعالى على سائر الدماء وارتقى في الكمال والصفات غاية لا يلحقه بها غيره من بني جنسه.

الاعتراض الثاني: اعترض الجرجاني على القريني عدّه معاني من مثل بيان إمكان المشبه وبيان حاله، وبيان مقداره وكذا تزيينه وتقبيحه أغراضاً للتشبيه<sup>36</sup>، فهذه المعاني حسب رأي الجرجاني يمكن التعبير عنها بألفاظ دالة عليها بالمطابقة؛ وليست مما يقتضي توظيف التشبيه، بمعنى أن التعبير عنها ليس مقتصراً على أسلوب التشبيه حتى نعدّها غاية تطلب به لا بغيره. ويسوي الجرجاني بين التشبيه وسائر الأساليب

<sup>27</sup> ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة: 123

<sup>28</sup> ينظر: الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: 123

<sup>29</sup> ينظر: يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، (بيروت: المكتبة العصرية، 1423هـ): 177/1

<sup>30</sup> ينظر: السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: 78/2

<sup>31</sup> ينظر: إبراهيم بن محمد بن عربشاه، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية): 181/2

<sup>32</sup> الجرجاني، الإشارات والتنبيهات: 168

<sup>33</sup> الأعراف 12/7

<sup>34</sup> ينظر: الجرجاني، الإشارات والتنبيهات: 168

<sup>35</sup> ينظر: المرجع السابق الصفحة نفسها.

<sup>36</sup> ينظر: القريني، الإيضاح في علوم البلاغة: 180-183



البيانية الأخرى في ذلك كالمجاز والكناية، ويجعل المزية الوحيدة التي يمتاز بها التعبير بالدلالة المركبة من الوضع والعقل عن الدلالة الوضعية الصرفة أن الأولى ترتاح لها نفس المخاطب وتطرب بها أذنه<sup>37</sup>.  
والذي يظهر لي أن أول من جعل هذه المعاني أغراضاً للتشبيه هو الرازي في كتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز<sup>38</sup>، والسكاكي<sup>39</sup> في مفتاح العلوم، ثم تبعهما في ذلك القزويني، وسار على نهجها كل من جاء بعد القزويني من شراح تلخيص المفتاح وغيرهم ممن كتب في البلاغة<sup>40</sup>، فيكون محمد الجرجاني أول من فطن لهذا الأمر واعترض عليه، ولا يخفى وجه القوة في رأيه فقولنا "غاية لكذا" يفهم على أنه إنما يقصد به وينصرف إليه لا إلى غيره، وإذا عرفنا أن التعبير عن هذه المعاني ليس حكراً على الفنون البلاغية؛ وأن بالإمكان طرقها بالألفاظ والتعابير الحقيقية أدركنا أن ما درج عليه أئمة البلاغة منذ عهد السكاكي إنما هو توسع في الاستعمال ومسامحة في الاصطلاح تفتقد إلى الدقة التي عهدناها من علمائنا في اختيارهم للمصطلحات والحدود.

### 3. 5. التشبيه المقلوب

يُعرّف أهل البلاغة التشبيه المقلوب بالتشبيه الذي يتم فيه عكس طرفيه بحيث يجعل المشبه مكان المشبه به، والمشبه به مكان المشبه، ويكون الغرض منه المبالغة في التعبير عن تحقق الصفة المراد نسبتها للمشبه، فيدعى أن وجه الشبه في المشبه أقوى وأظهر منه في المشبه به<sup>41</sup>. وجمهور البلاغيين على ورود هذا النوع من التشبيه في كلام العرب، ويمثلون له بقول ابن وهيب:

وَبَدَا الصَّبَاخُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ ... وَجَهُ الخليفةِ حينَ يُمتدِّحُ

وذهب جمهور البلاغيين ابتداءً من السكاكي ومروراً بالقزويني وشراح تلخيصه وانتهاءً بالمعاصرين إلى وروده في القرآن الكريم، إلا محمد الجرجاني الذي خالف الجمهور وقال بعدم وروده في القرآن الكريم، واستدل على مذهبه بأن قلب التشبيه وإن كان صنعة بلاغية مستحسنة في كلام العرب فإنها لا تخلو من المبالغة التي تدنو من الكذب، وهي لا تليق بكلام الله تعالى المبني على وجه التحقيق المنزه عن الكذب<sup>42</sup>.  
استشهد الجمهور على مذهبهم بآيات قرآنية اشتملت على التشبيه المقلوب في رأيهم وليس أدل على الجواز من الوقوع، منها قوله تعالى على لسان المشركين: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾<sup>43</sup>، وقوله تعالى: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> ينظر: الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علوم البلاغة: 169

<sup>38</sup> ينظر: الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: 122

<sup>39</sup> الجرجاني، أسرار البلاغة: 115

<sup>40</sup> ينظر: السبكي، عروس الأفراح: 78/2، ابن عربشاه، الأطول: 78/1، التفتازاني، المطول: 542، الصعدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في

علوم البلاغة: 413/3، أحمد بن إبراهيم الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبيوع، (بيروت: المكتبة العصرية): 238

<sup>41</sup> ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة: 239. عبد العزيز عتيق، علم البيان، (بيروت: دار النهضة العربية، 1982م)، 95. عبد الرحمن حبنكة

الميداني، البلاغة العربية، (دمشق: دار القلم، 1996م)، 201/2

<sup>42</sup> ينظر: محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علوم البلاغة: 171

<sup>43</sup> البقرة 275/2

<sup>44</sup> النحل 17/16

قال القزويني: إن ظاهر التشبيه يقتضي جعل الربا مشبهاً والبيع مشبهاً به، ضرورة أن البيع متفق على حله، ومساق الحديث التدليل على مساواة الربا بالبيع في الحل وإحاقه به في جواز التعاطي والتعامل به، لكن المشركين قلبوا الآية وخالفوا الظاهر مبالغة في التدليل على جواز الربا حتى جعلوا علة الجواز فيه أظهر وأقوى منها في البيع. وبذلك يكونون قد قلبوا التشبيه، والبيان الإلهي نقل حكاية قولهم<sup>46</sup>.

والمثال الثاني لا يختلف عن الأول كثيراً ففي حين كان الأصل إنكار تشبيهه العاجز عن الخلق بالقادر عليه، عبر البيان الإلهي بأسلوب مختلف قلب فيه الصورة لغرض المبالغة في تصوير جهلهم وتماديهم في شركهم حتى اعتقدوا أن من لا يخلق أحق بالعبادة ممن يخلق فجعلوا من لا يخلق أصلاً في استحقاق العبادة يشبه به<sup>47</sup>.

لم تنقع هذه الشواهد محمد الجرجاني الذي رآها أضعف من أن يبنى عليها حكم يخصص القرآن الكريم، وذهب يؤولها بما يخرجها من التشبيه المقلوب، فأية الربا جاءت حكاية عن قول المشركين مستحلي الربا ولا يبعد أن يكون الربا أظهر في الحل من البيع حسب اعتقادهم لحصول شرطه فيه، والحكاية ينبغي أن تطابق المحكي، وعليه يكون الكلام على أصله بالنسبة لاعتقاد المتكلم ولا قلب فيه. وأما الشاهد الثاني فالجواب عليه أن محمد الجرجاني لا يسلم بأن في الآية تشبيهاً، وإنما سلب للتشبيه، "لأنه استفهم على وجه الإنكار الذي هو في قوة السلب" ومعلوم أن ثمة فرقاً بين التشبيه وسلبه، فالأول يشترط فيه أن يكون وجه الشبه في المشبه به أقوى وأظهر، أما الثاني فلا يستلزم ذلك، وسيان في السلب بين تقديم المشبه به وتأخيرها، وإنما قدم المشبه به في الآية الكريمة وهو "من يخلق" المراد به الله تعالى للتشريف والعناية<sup>48</sup>.

ورغم مخالفة محمد الجرجاني لجمهور البلاغيين فإن الذي ذهب إليه من تنزيه كتاب الله تعالى عن التشبيه المقلوب المشتمل على الكذب الصريح رأي وجيه يستحق التقدير، كونه يوافق الأصل المتبع عند البلاغيين عند حديثهم عن المبالغة كمحسن بديعي، حين يفصلون الكلام فيها ويجعلونها ثلاثة أنواع؛ تبليغ: يكون الوصف المبالغ فيه ممكناً عادة، وإغراق: حين يكون الوصف المدعى ممكناً عقلاً لا عادة، وغلو: حين يكون الوصف المبالغ فيه ممنوعاً عادة وإن أمكن عقلاً، ثم يجعلون المقبول المملوح من هذا الأخير ما اقترن بما يقربه من الصحة ويبعده عن الكذب، نحو أفعال المقاربة، فينزهون الوصف الوارد في قوله تعالى: ﴿يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار﴾<sup>49</sup> عن الغلو والكذب، لأن اقتران المبالغة بالفعل "يكاد" أبعد عن ذهن المخاطب احتمال الكذب وجعل الزيت يقترب من الإضاءة دون حدوثها<sup>50</sup>. ومن هنا أقول إذا كان جمهور

<sup>45</sup> ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 344. القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 185، العلوي، الطراز: 146/1. السبكي، عروس الأفراح: 84/2، الصعدي، بغية الإيضاح: 419/3

<sup>46</sup> ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 184

<sup>47</sup> ينظر: البلاغة - البيان البديع، مناهج جامعة المدينة المنورة: 92

<sup>48</sup> ينظر: محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: 172

<sup>49</sup> النور 35/24

<sup>50</sup> ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 254. العلوي، الطراز لأسرار البلاغة: 70/3. السبكي، عروس الأفراح: 261/2. عربشاه، الأطول: 106/1

البلاغيين ينزهون كلام الله تعالى عن الغلو المنطوي على الكذب في مبحث المبالغة، فما الذي يدعوهم للقول بالتشبيه المقلوب المبني على الغلو هنا؟ أليس القول بورود التشبيه المقلوب في القرآن الكريم هو قول بالغلو؟

### 3.6. مراتب التشبيه:

اعترض محمد الجرجاني على القزويني جعله مراتب التشبيه ثمانية بإضافة أربع مراتب أخرى إلى الأربع المتفق عليها، فالأربع المتفق عليها في نظر الجرجاني هي:

التشبيه الذي حذف منه الأداة ووجه الشبه، نحو قولك: "زيد أسد" وهو أعلى مراتب التشبيه وأقواها، لأنه يجعل المشبه مساوياً للمشبه به وينفي أية مزية للمشبه به على المشبه.

التشبيه الذي حذف منه الأداة أو وجه الشبه، نحو قولك: "زيد أسد في الشجاعة" أو "زيد كالأسد" ويأتي في المرتبة الثانية من حيث القوة.

التشبيه الذي ذكر فيه الأداة ووجه الشبه، وهو دون النوعين المتقدمين مرتبة، لدلالته على اشتراك الطرفين في وصف واحد فقط.

التشبيه المقلوب وهو يأتي في المرتبة الثانية، "لأن فيه قوة باعتبار القلب ونقل مزية المشبه به إلى المشبه، وضعفاً باعتبار عدم إيهام شمول التشبيه للصفات الأخرى"<sup>51</sup>.

قال محمد الجرجاني: وزاد المعاصر على هذه المراتب الأربعة أربعاً أخرى، باعتبار حذف المشبه مع الأربع المذكورة، ولم يذكر وجه القوة ولا الضعف فيما ذكره من مراتب<sup>52</sup>.

يرى محمد الجرجاني أن المراتب الأربعة التي أضافها القزويني لا تشكل مراتباً ولا تملك قوة ولا ضعفاً ومن ثم لا داعي لذكرها وجعلها مراتب يتفاوت التشبيه بسببها قوة وضعفاً؛ لأن المشبه إن كان محذوفاً لفظاً مقدراً في الكلام ودلت قرينة على تعيينه كان ذلك بمثابة ذكره، وإن لم تكن هناك قرينة تعيينه فقد التشبيه أحد طرفيه وبطل أن يكون تشبيهاً، وأما إن لم يكن مقدراً خرج الكلام عن التشبيه وتحول إلى الاستعارة<sup>53</sup>، وفي كلا الحالتين ليس ثمة داع لجعله مرتبة يتفاوت التشبيه بالنسبة إليه قوة وضعفاً.

والقزويني وإن كان قد تأثر بالسكاكي<sup>54</sup> في تقسيمه لمراتب التشبيه، فإن إقحام حذف المشبه وذكره في مسألة تفاوت درجات التشبيه قوة وضعفاً تكلف وتفصيل لا يبني عليه شيء مفيد يمكن أن يزيد التشبيه قوة ووضوحاً أو خفاء وضعفاً، باعتبار أن الذي يميز التشبيه عن الاستعارة هو ذكر الطرفين أو غياب أحدهما. والأمر الذي يوهن مذهب القزويني ويجعله ضعيفاً أمام اعتراض الجرجاني أنه لم يعط وجه القوة ولا الضعف في المراتب التي أضافها، فما الذي يجعل حذف المشبه ضعفاً في قولك: "كالأسد في الشجاعة" طالما أن هذه الجملة لا تقال منفردة وإنما تأتي جواباً لسؤال سائل: ما يشبه زيد؟ فيكون حذف كلمة "زيد" بلاغة لا

<sup>51</sup> محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: 180

<sup>52</sup> المرجع السابق، الصفحة نفسها.

<sup>53</sup> المرجع السابق، الصفحة نفسها.

<sup>54</sup> ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 355. القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 202

يستغنى عنها، وذكرها إطالة في الكلام لا داعي لها. وهذا الكلام ينطبق على المراتب الأخرى التي أوردها القزويني.

### 3.7. اشتقاق كلمة "مجاز"

أصل لفظه مجاز مصدر ميمي على وزن "مفعل"، من الفعل "جوز" تحول إلى "مَجُوز" ثم نقلت حركة الواو إلى الحرف الساكن قبلها، ثم تحركت الواو بحسب الأصل، وفتح ما قبلها بحسب الآن فقلبت ألفاً صارت "مجازاً"<sup>55</sup>.

وقد اختلف البلاغيون في التكييف الاشتقاقي لهذه الكلمة؛ فالكلمة حسب رأي عبد القاهر الجرجاني<sup>56</sup> ومن بعده الفخر الرازي<sup>57</sup> والسكاكي<sup>58</sup> مصدر ميمي بمعنى الجواز والتعدية، من جاز المكان يجوزه إذا اجتازه وتعداه فهو مجاز، ثم نقل اللفظ إلى المعنى الاصطلاحي الذي يعني الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له. والمناسبة التي لاحظها هؤلاء بين المعنى الأصلي والاصطلاحي هي أن هذا المصدر الميمي إما أنه استعمل بمعنى اسم المفعول؛ أي إنهم جازوا بالكلمة معناها الحقيقي فهي مجوز بها، وإما أنه استعمل بمعنى اسم فاعل أي جازت الكلمة بنفسها موضعها الأصلي ومعناها الحقيقي فهي مجازة. وذهب فريق آخر على رأسهم الخطيب القزويني<sup>59</sup> إلى أن "مجاز" مصدر ميمي استعمل بمعنى اسم المكان أي مكان الجواز والتعدية، من قولهم: جعلت كذا مجازاً إلى حاجتي، أي طريقاً ومسلكاً، فهو من جاز المكان أي سلكه إلى كذا، لا من جازه إذا تعداه كما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني. ويدلل القزويني على رأيه بما ورد عند الجوهري بأن معنى "جاز المكان" سلكه<sup>60</sup>، ويرى المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي أن المجاز طريق إلى تصور معناه وفهمه.

انتصر محمد الجرجاني لرأي الفريق الأول وراح ينقد رأي القزويني قائلاً: "قول المعاصر: إن المجاز بمعنى الطريق لأنه طريق إلى المعرفة، ليس بشي"<sup>61</sup>، ثم علل اعتراضه هذا بأنه لما كان المجاز مقابلاً للحقيقة، وجب تفسير كل من المتقابلين بما يقابل تفسير الآخر، فلو فرضنا أن سبب تسميه المجاز ما ذكره القزويني من أنه طريق ومسلك لمعرفة معناه، أليست الحقيقة كذلك طريقاً إلى معرفة معناها؟ أليس هذا ترجيحاً من غير مرجح!<sup>62</sup>

وخلاصة القول: إن لفظ "مجاز" مصدر ميمي يصلح للزمان والمكان والحدث، والطرفان متفقان على استبعاد معنى "الزمان" وعدم صلاحيته، لانتفاء المناسبة بينه وبين المعنى الاصطلاحي المنقول إليه، ثم

<sup>55</sup> ينظر: التفقازاني، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني: 253/3

<sup>56</sup> ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة: 395

<sup>57</sup> ينظر: الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: 87

<sup>58</sup> ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 360

<sup>59</sup> ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 205. عربشاه، الأطول: 233/2. حاشية الدسوقي على مختصر المعاني: 253/3. الصعيدي، بغية

الإيضاح: 460/3

<sup>60</sup> جاء في الصحاح تاج العربية وصحاح العربية، مادة (جوز): "جُرْتُ الموضوع أجورُهُ جَوَازاً: سلكته وسرت فيه"

<sup>61</sup> محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: 183

<sup>62</sup> المرجع السابق الصفحة نفسها.

يفترقان فيذهب عبد القاهر الجرجاني ومعه محمد الجرجاني إلى اعتبار معنى الحدث، فيما يرجح الخطيب القزويني معنى المكان<sup>63</sup>، والذي أميل إليه هو قول القزويني؛ لأنه الأقرب إلى منطق اللغة وقوانينها فدلالة المصدر الميمي على المكان أصيلة وحقيقة على خلاف استعماله بمعنى اسم الفاعل واسم المفعول فإنه مجاز، ولا يخفى أن اللفظ أقرب إلى معناه الحقيقي وأولى به من المعنى المجازي.

### 3. 8. الاستعارة في قوله: «وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ»<sup>64</sup>

اختلف علماء البلاغية حيال الاستعارة الواردة في الآية الكريمة وانقسموا فريقين: الفريق الأول ويمثله الفخر الرازي والسكاكي والعلوي<sup>65</sup> يرى أنها اشتملت على استعارة محسوس بمحسوس بجامع عقلي، ذلك أنها استعارة المرأة العقيم التي لا تنجب للريح العديمة المنفعة التي لا ينزل بسببها غيث ولا يلقح بها شجر<sup>66</sup>، فحذف المشبه وهو المرأة وأبقى على شيء من لوازمها وهو صفة العقم على سبيل الاستعارة المكنية، والصفة الجامعة بين الطرفين هي عدم ترتب الفائدة. أما الفريق الثاني فيمثله الخطيب القزويني ومن بعده السبكي والصعيدي من شراح تلخيص المفتاح، ينقض هذا الفريق رأي الفريق الأول بدعوى أن "عقيم" صفة للمرأة وليس اسماً، وكذلك جعلت صفة للريح لا اسماً لها، ويرى القزويني أن الصواب جعل صفة "عقيم" مستعاراً منه، كونها الصفة التي تمنع من الإنجاب في المرأة، وإنزال الغيث وتلقيح الشجر في الرياح،<sup>67</sup> وعليه يكون طرفا الاستعارة عقليين لا حسيين كما زعم السكاكي.

وهنا يعترض محمد بن علي الجرجاني على فريق الخطيب القزويني وما استدل به، قائلاً: "وفيه نظر؛ لجواز أن يكون "العقم" موضوعاً للقدر المشترك بين الصفتين، وإطلاق القدر المشترك على جزئيتين حقيقة لا مجاز؛ فضلاً عن كونه مستعاراً"<sup>68</sup> والمفهوم من كلام الجرجاني أن جعل صفة العقم مستعاراً منه يخرج الكلام عن المجاز والاستعارة ويجعله حقيقة، وأن الأسلم اتباع مذهب السكاكي الذي جعل المرأة هي المستعار منه.

والذي يظهر للباحث أن مذهب السكاكي الذي تمسك به محمد الجرجاني لا يسلم كذلك من النقض، ذلك أن صفة "العقم" لا تكفي كناية دالة على المشبه به المحذوف "المرأة" لأنها ليست صفة خاصة بالمرأة؛ وإنما وصف يشترك فيه الرجل مع المرأة فيقال: رجل عقيم كما يقال امرأة عقيم<sup>69</sup>.

<sup>63</sup> ينظر: حاشية الدسوقي على مختصر المعاني: 254/3

<sup>64</sup> الذاريات 41/51

<sup>65</sup> ينظر: الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: 157. السكاكي، مفتاح العلوم: 388. العلوي، الطراز لأسرار البلاغة 126/1. محمد أحمد قاسم، محيي الدين ديب، علوم البلاغة (البدع والبيان والمعاني)، (طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2003م)، 199

<sup>66</sup> ينظر: محمود بن عبد الله الالوسي، روح المعاني للالوسي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ): 16/14

<sup>67</sup> ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 225. السبكي، عروس الأفراح: 163/2. الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح: 499/3

<sup>68</sup> محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: 199

<sup>69</sup> مقاييس اللغة لابن فارس: مادة (عقم)

ولا يرى الباحث تفسيراً لإصرار الفريقين على اعتبار ما ورد في الآية الكريمة استعارة؛ رغم أنها أقرب إلى التشبيه منها للاستعارة، أليس من شروط الاستعارة غياب أحد طرفيها المشبه أو المشبه به؟ أما عرّف السكاكي الاستعارة بأنها "أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به"<sup>70</sup>، وعرفها السيد الجرجاني بأنها "ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه، مع طرح ذكر المشبه من البين"<sup>71</sup>، وبتأمل الآية الكريمة نجد أن طرفي التشبيه المذكوران؛ المشبه وهو الريح مذكور صراحة، والمشبه به وهو المرأة أو الرجل الذي لا ينجب مشار إليه بوصفه "العقيم"، وفي هذه الحال يكون ادعاء الاستعارة بعيداً عن روح البيان والبلاغة. تأمل ما يقوله عبد القاهر الجرجاني عن الفرق بين التشبيه والاستعارة "وهو أنك عزلت في القسم الأول<sup>72</sup> الاسم الأصلي عنه واطّرحته، وجعلته كأن ليس هو باسم له، وجعلت الثاني هو الواقع عليه والمتناول له، فصار قصدك التشبيه أمراً مطوّياً في نفسك مكنوناً في ضميرك، وصار الظاهر كأنه الشيء الذي وُضع له الاسم في اللغة، وليس كذلك القسم الثاني<sup>73</sup>، لأنك قد صرّحت فيه بذكر المشبه، وذكرك له صريحاً يأتى أن تتّوهم كونه من جنس المشبه به، وإذا سمع السامع قولك زيد أسد، استحال أن يظنّ وقد صرّحت له بذكر زيد أنك قصدت أسداً وسيفاً، وأكثر ما يمكن أن يدعى تخيُّله في هذا أن يقع في نفسه من قولك زيد أسد، حال الأسد في جرائته وإقدامه وبطشه، فأما أن يقع في وهمه أنه رجل وأسدّ معاً بالصورة والشخص فمحال"<sup>74</sup> وهذا يعني أن التصريح بذكر المشبه "الريح" وكذا المشبه به الموصوف بـ "عقيم" قد أبعد عن ذهن المخاطب تخيل الريح فرداً من أفراد النساء المتصفن بالعقم، وجعل التركيب منحصرأ في تشبيه تلك الريح في عدم المنفعة بهذا المجتمع العقيم في عدم التناسل، وصار تقدير الكلام (أرسلنا عليهم الريح التي كالمرأة العقيم) ثم تأمل كذلك المعيار الآخر الذي وضعه عبد القاهر الجرجاني ليكون غاية الدقة في التمييز بين الاستعارة والتشبيه والذي مفاده أن الاسم المشبه به إما أن يجتلب ليحصل به التشبيه ويكون الكلام موضوعاً لذلك لا غير وهذا يكون تشبيهاً، أو أن يكون قد وضع لإثبات أمر آخر غير ما هو معنى الاسم وهنا يكون استعارة<sup>75</sup>. وواضح أن الكلام في الآية ليس مسوقاً لإثبات صفة العقم للريح وإنما جاء وصف الريح بهذا الوصف تصويراً لقساوة العذاب الذي أرسل على قوم عاد، والله أعلم.

### 3. 9. الاستعارة في قوله تعالى: (ولما سكت عن موسى الغضب)<sup>76</sup>

استدرك محمد الجرجاني على الخطيب القزويني إدراجه هذه الآية ضمن أمثلة الاستعارة التمثيلية، قائلاً: "والحق أنه ليس من التمثيل في شيء، وإن كان من المجاز التركيبي"<sup>77</sup>، ووجه الاستعارة التمثيلية في

<sup>70</sup> السكاكي، مفتاح العلوم: 369

<sup>71</sup> الشريف الجرجاني، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م): 20

<sup>72</sup> يعني أن تُسقط ذكر المشبه من البين، حتى لا يُعلم من ظاهر الحال أنك أردته، وذلك أن تقول "عنت لنا ظبية".

<sup>73</sup> يعني أن تذكر كل واحد من المشبه والمشبه به فتقول زيد أسد وهذا بدر.

<sup>74</sup> الجرجاني، أسرار البلاغة: 322 بتصرف

<sup>75</sup> ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة: 326

<sup>76</sup> الأعراف 154/7

هذه الآية حسب رأي القزويني أن حال الغضب الذي أثار موسى واستفزه وحرضه لبعض الوقت على جر رأس أخيه وإلقاء الألواح ثم ما لبث أن سكنت سورتته وهدأت ثورته شبيه بحال إنسان أقدم على إثارة غيره وأغراه على فعل قبيح ثم هدأ وكف عن ذلك، والجامع بين الصورتين التحول والانتقال من حال إلى حال<sup>78</sup>.

ويذهب محمد الجرجاني إلى أن الوارد في الآية الكريمة ما هو إلا مجاز عقلي من إسناد الشيء إلى سببه، حيث أسند فعل السكوت الذي هو فعل الإنسان إلى الغضب، وإنما استحسن هذا الخروج على الظاهر حسب رأيه لأن "الغضبان حيث تكلم بكلام غير مألوف منه بسبب هيجان القوة الغضبية وغلبتها القوة العاقلة"<sup>79</sup> نظير قولنا عند اشتطاط الإنسان غضباً: هاج شيطان فلان وتكلم بكذا وكذا ونريد بذلك غضبه، وإذا سكنت سورة الغضب جاز لنا إسناد السكوت إليه لأنه هو المقابل للتكلم. واختير إسناد السكوت إلى الغضب لا إلى صاحبه لصيرورة صاحبه عنده كآلة تنصاع لأمر الغضب وتنفذه دون اختيار<sup>80</sup>.

ويبدو لي أن الآية الكريمة حمالة أوجه وأن ما ورد فيها يحتمل ما قيل، إلا أنني أجد في رأي القزويني تكلفاً يغنيها عنه ما ذهب إليه محمد الجرجاني، أليس من العبث أن نجعل التشبيه لصورة بصورة وحال بحال مع إمكان جعله لمفرد بمفرد، ألا يكفي أن نقول بأنه أسند السكوت إلى الغضب مع كونه من فعل الإنسان؟ وما الداعي لتمثل إثارة الغضب لموسى حالة وصورة نلحقها بصورة إنسان يغري إنساناً آخر؟ أليس هذا من التطويل الذي لا فائدة منه.

والجدير بالذكر أن ما ورد في الآية يحتمل أن يكون استعارة تصريحية تبعية أو استعارة مكنية على ما ذهب بعض المفسرين وأهل الفن<sup>81</sup>؛ فاستعارة السكوت لزوال سورة الغضب بجامع السكون والهدوء في كل منهما، ثم اشتقاق الفعل "سكت" من المصدر "سكوت" يكون على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية. ولك أن تقول: إن الآية شبهت الغضب بإنسان بجامع قابلية التحريض والإغراء ثم حذف المشبه به "الإنسان" وتركت شيئاً من لوازمه وهو السكوت على سبيل الاستعارة المكنية وهذه الأخيرة هي التي أميل إليها كونها الأقرب إلى فهم المخاطب وأيسر في التأويل وأبعد عن التكلف.

### 3. 10. الكناية في قوله تعالى: (ولما سقط في أيديهم)<sup>82</sup>

اتفق علماء البيان والتفسير<sup>83</sup> على أن ما ورد في هذه الآية الكريمة هو مما ابتكره القرآن الكريم من الكنايات التي لم تطرق قبله أسماع العرب ولم تألفه تعبيراتهم، وأجمعوا كذلك على أنها كناية عن شدة الندم

<sup>77</sup> محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: 206

<sup>78</sup> ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 232، وينظر: محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ):

163/2. الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة: 515/3

<sup>79</sup> محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: 206

<sup>80</sup> ينظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

<sup>81</sup> ينظر: الألوسي، روح المعاني: 68/5. عتيق، علم البيان: 183

<sup>82</sup> الأعراف 149/7

<sup>83</sup> ينظر: يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، (مصر: دار المصرية)، 339. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث): 118/13. إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (بيروت: عالم الكتب،

جاءت في الذروة من البلاغة والغاية في الحسن والجمال، ولكنهم تفرقوا في شرح هذه الصورة وبيان العلاقة التي تربط معناها الأصلي بمعنى شدة الندم التي خرجت إليه.

حاول الزمخشري تفسير هذه العلاقة في كشافه<sup>84</sup> فقال: إنها تعبير عن شدة ندم بني إسرائيل على ما فعلوه من عبادة العجل وتحسرهم على شناعة ما اقترفته أيديهم، وقد مثل القرآن الكريم هذا الندم وتلك الحسرة بصورة الندمان الذي يعرض على يديه، والعلاقة بين المعنيين أن العارض يُسقط فمه على يده، فيكون الفم ساقطاً على اليد، واليد مسقوطاً فيها. وهذا الذي ذهب إليه الزمخشري هو ما اختاره الخطيب القزويني واعتمده قائلاً: "لأن من شأن من اشتد ندمه وحسرتة أن يعرض يده غما، فتصير يده مسقوطة فيها؛ لأن فاه قد وقع فيها"<sup>85</sup>.

ولكن يبدو أن هذا التأويل كان أوهى وأضعف من أن يرضي محمد الجرجاني الذي ردّه قائلاً: "وفيه نظر، والأولى أن يقول: إن الكناية في (أيديهم)، لا في (سقط)"<sup>86</sup>، وهو في رأيه هذا ينطلق مما قال به الزجاج من إن المراد باليد هنا النفس والقلب، والساقط هو الندم، والمعنى: لما سقط الندم في أنفسهم وقلوبهم، واستدل على ذلك بقول العرب: "حصل في يده مكروه" يريدون حصل في نفسه<sup>87</sup>، ولكن الجرجاني بعد أن بنى على قوله الزجاج بأن يد الإنسان مظهر لأكثر أعماله، ولذا تنسب أفعاله كلها إليها كناية عنه، راح يخالفه مستأنساً بما ورد في قوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾<sup>88</sup>، فإن الباء على تقدير أنها زائدة يصير المعنى: لا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة، ولما كان من معاني السقوط النزول من مرتبة أعلى إلى مرتبة أدنى، لا يبعد أن يكون المعنى المراد "ولما سقطت نفوسهم من الأشرف إلى الأخس ندماً"<sup>89</sup> أي عرفوا أنهم بعبادتهم العجل سقطوا عن رتبته.

ولا يخف الباحث دهشته والاستغراب الذي تملكه مما جاء في الكشاف واعتمده الخطيب القزويني لما فيه من الضعف البين والتكلف الواضح المبني على خيال محض لا يعضده دليل عقلي ولا شاهد من كلام العرب، فمن ذا الذي يسمى انهماك الندمان في عرض يديه سقوطاً، ولم أسقطوا من الصورة المتخيلة رفع الندمان يديه إلى فيه؟ أليس فيه رفعاً نحو الأعلى؟ وهل السقوط في العربية إلا وقوع حر من عل ووقوع لا تحكمه إرادة، فهل انكباب النادم على يديه عضاً سقوط خارج عن إرادة النادم؟ ولو أنهم قالوا بدلا عن ذلك أن من عادة النادم أن يطأطئ رأسه مسنداً ذقنه على يده معتمداً عليها، بحيث لو سحبت يده لسقط على وجهه، لكان أقرب إلى الصواب وأدعى للقبول.

وليس يخامر الناظر في مقالة محمد الجرجاني شك في قوة حجته وسطوع برهانه ومتانة منطقته، لا سيما أن له شواهد من كلام العرب تشد أزره وتقرب صورته إلى مخيلة المخاطب، فكلا الدعامتين اللتين

1988م): 378/2. الزمخشري، الكشاف: 160/2. أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري، مجمع الأمثال، (بيروت: دار المعرفة)،

330/1. القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 244

<sup>84</sup> ينظر: الزمخشري، الكشاف: 160/2

<sup>85</sup> القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 244. الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة: 544/3

<sup>86</sup> محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: 221

<sup>87</sup> ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 378/2

<sup>88</sup> البقرة 195/2

<sup>89</sup> محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: 221



اعتمد عليهما الجرجاني تقومان على أساس سليم من منطق العربية، فكناية اليد عن النفس، وإسناد الفعل والعمل إلى اليد كناية عن النفس أمر شائع في كلام العرب حتى ورد في القرآن الكريم قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَلَكَونَ﴾<sup>90</sup>. وكذلك الأمر بالنسبة لاستخدام فعل "سقط" بمعنى السقوط المعنوي المراد به نزول الراتبة وانحطاط المنزلة، فإنه وارد في كلام العرب ومستعمل في حديثهم يقولون: سقط فلان من عيني، أي نزلت رتبته عما كانت عليه وفقد احترامه، ومنه ما جاء في الأثر المنسوب إلى سيدنا عمر بن الخطاب قوله: " : إِنِّي لَأَرَى الرَّجُلَ، فَيُعْجِبُنِي، فَأَقُولُ: هَلْ لَهُ جِرْفَةٌ؟ فَإِنْ قَالُوا: لَا؛ سَقَطَ مِنْ عَيْنِي"<sup>91</sup>.

### النتائج والتوصيات

- إذا علمنا أن كتاب القزويني "الإيضاح" عدّ عصاره علوم البلاغة، والبستان الذي جمع آراء كبار علماء البلاغة، ظهرت لنا القيمة الكبيرة لاعتراضات الجرجاني وتصويباته، التي شكلت مراجعة نقدية، وإضافة حقيقة ستسهم في اكتمال صرح البلاغة العربية لو أخذت بعين الاعتبار.
- أعاد محمد بن علي الجرجاني النظر في مسائل عُدَّت حتى عصر القزويني من المسلمات التي استقر عليها جمهور البلاغيين، فناقش فيها كبار أئمة البلاغة مثل الجرجاني وابن سنان الخفاجي والسكاكي وغيرهم.
- يتمسك محمد بن علي الجرجاني برأيه ويدافع عنه ويكشف زيغ رأي القزويني لا يابيه به حتى لو كان مذهب الأولين وكان القزويني متبعاً مقلداً في ذلك، وهو بذلك يزن الرجال بالأقوال لا الأقوال بالرجال.
- تنوعت اعتراضات الجرجاني على القزويني فهي تارة تتعلق بالمسائل والقواعد النظرية، وتتصل بالشواهد الواردة في كتاب القزويني الإيضاح تارة أخرى؛ ولكن الغالب من هذه الاعتراضات كان تطبيقياً يدور حول سلامة الشواهد القرآنية والشعرية، ومدى انطباق المسألة البلاغية عليها، نحو اعتراضه على مسألة وجه الشبه الخيالي والتشبيه المقلوب، وكذلك اعتراضه على الاستعارة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾<sup>92</sup>، وقوله تعالى: (ولما سكت عن موسى الغضب) .
- ظهر للباحث وجهة رأي الجرجاني وقوة منطقته وسلامة أدلته في معظم القضايا التي أثارها فوافقه فيها، نحو اعتراضه في مسألة التشبيه المقلوب، وقضية مراتب التشبيه، ودخول وجه الشبه في طرفي التشبيه وخرجه عنهما.

- ثمة قضايا بلاغية أخرى انتقد فيها الجرجاني معاصره القزويني، ظهر للباحث ضعف رأي الفريقيين المتخاصمين فيها، فلم تستقم أدلتهما في ميزان النقد العلمي الذي نصبه الباحث، مما حدا بالباحث إلى

<sup>90</sup> يس 71/36

<sup>91</sup> الأثر ورد في كتاب المجالسة وجواهر العلم للدينوري، (البحرين: جمعية التربية الإسلامية، 1419هـ)، 117/7

<sup>92</sup> الذاريات 41/51

اعتماد رأي آخر هداه إليه الدليل والبرهان، نحو ما ورد في قضية وجه الشبه الخيالي، ومسألة مراعاة الصفات المختلفة للمشبه به، والاستعارة الواردة في قوله تعالى: (وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ). - تركزت معظم ملاحظات الجرجاني وتصويباته في قسم التشبيه الذي استدرك فيه على القزويني ستة مواضع، في حين حوى موضوع المجاز على ثلاثة اعتراضات، والكناية واحداً. - رغم مخالفة الجرجاني للقزويني في الرأي فإنه قد تحلى بالأمانة العلمية أثناء نقله لأدلة الخصم إذ لم يقف الباحث على أي تحوير أو تغيير في نقولاته واقتباسات. - نجح الجرجاني في إثارة انتباه البلاغيين إلى مظان النقص ومواطن البحث في مسائل بلاغية عديدة، لكنها لم تجد صدى عند المشتغلين بالبلاغة بعد عصر القزويني، ربما لأن الرجل كان مخالفاً لهم في المذهب.

## Kaynakça / References

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y. 1415)
- Atîk, Abdulaziz, *İlmu'l-Meânî*, ( Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, y.y. 1982)
- Akûb, İsa, *el-mufessal fi ulûmi'l-belağa*, (Suriye: Halep Üniv yayımları)
- Alevî, Yahya b. Hamze, *Attiraz li'Esrari'l- Belağa*, (Beyrut: Mektebetu'l Asriyye, y.y. 1423)
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, (Mısır: Matbaatu'l Medenî)
- Cürcânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât fi ilm'l belâğa* (Mısır: Mektebetu'l Âdap, y.y. 1997)
- Dineverî, Ahmed b. Mervan, *el-mücâlese ve cevahir'l İlm*, (Bahreyn: Cem'iyetüt-Terbiyeti' l islamiyye. y.y. 1419)
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî, *Me'ânî'l-Kur'ân*, (Mısır: Dâru'l-Mısriyye)
- Haşimi, Ahmed b. İbrahim, *Cevahirü'l-belâğa fi'l-meani ve'l-beyan ve'l-bedi'*, (Beyrut: Mektebetu'l Asriyye)
- Habenneke, Hasan, *el-Belağati'l-Arabiyye*, (Şam: Dâru'l Kalem, y.y. 1996)
- İbn Arapşah, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. İbrâhîm b. Arabşâh el-Ensârî ed-Dımaşkı el-Hanefî, *el-eṭvâl şerhu telhîşi'l-Miftâh*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye)
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y. 2003)
- Kasim, Ahmed Muhyidin. *Ulûmu'l-Belâğa (el-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi')*, (Lübnan: Müessetü'l hadisetü li'l-Kitap, y.y. 2003)
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Bağdat: Mektebetu'l-Muzenna, y.y. 1941)
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Mü'ellifin*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, y.y. 1431)
- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nisâbüri, *Mecma'u'l-emşâl*,(Beyrut: Dâru'l Ma'rife)
- Seyyid Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât fi İlmi'l-Belâğat*, (Mısır: Mektebetü'l- Âdab, y.y.1997)
- Seyyid Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y. 1983)
- Sayidi, Abdül Müteaal, *Buğyetü'l-İzâh li Telhîsi'l-Miftâh*, (Kahire. Mektebetü'l-âdâb. y.y. 2005)
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî *Miftâhu'l-'ulûm*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l el-İlmiyye, y.y. 1987)
- Subkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi el-Mısri, *Arûsul-Efrâf*, (Beyrut: Mektebetu'l Asriyye, y.y. 2003)
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî *Buğyetü'l-vu'ât fi ṭabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühâ*, (Lübnan: Mektebetu'l Asriyye)
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî *el-Bedrü't-tâli 'bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*,(Beyrut: Dâru'l Ma'rife, y.y. 1431)
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*,(Mekkei Mükerrrem: Dâru't-terbiyetit-turâs)

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, (Mekkei Mükerrrem: Dâru't-terbiyetit-turâs)
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmiizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil*, (Beyrut: Daru'l-Kitâbu'l-Arabî, y.y. 1407)
- Zeccâcî, Abdurrahman b. İshâk Ebu Kasım, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühu*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, y.y. 1988)
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî *el-A lâm*, (Beyrut: Daru'l-İlim Lil-Melâyîn, y.y. 2002).

## Klasik Dönem İstihşân Taksiminin Artırılmasının İmkânı: İstihşân bi'l-İhtiyât Örneği

*The Possibility of Increasing the Classification of İstihşân (Preference) in the Classical Period:  
İstihşân bi'l-İhtiyât (Preference with Reserve) Case*

Ünal ŞAHİN

ORCID: 0000-0001-6741-4943 | E-Posta: unalsahinn29@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı,  
Assistant Professor, Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law,  
Artvin, Türkiye

ROR ID: 02wcpmn42

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Şahin, Ünal. "Klasik Dönem İstihşân Taksiminin Artırılmasının İmkânı: İstihşân bi'l-İhtiyât Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 189-212. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1237675>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	17. 01. 2023
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	03. 04. 2023
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15. 06. 2023
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized - Two External (İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

## Özet

İstihsân, Hanefî mezhebinde hüküm istinbat metotlarından birisi olarak kullanılmıştır. Klasik dönem Hanefî usulcülere istihsânı dört ana başlık altında ele almış ve incelemişlerdir. Usul âlimleri istihsânı; istihsân bi'l-eser, istihsân bi'l-icmâ, istihsân bi'z-zarure ve kıyâs-ı hafî istihsânı şeklinde taksim etmişlerdir. Mezhebin istihsân anlayışı modern döneme kadar bu tasnif üzerinden gitmiştir. Ancak son zamanlarda istihsân için klasik dönemde yapılan taksimatın artırılmasının imkânı ele alınarak tartışılmıştır. Söz gelimi Şelebî (1910-1997) tarafından istihsân için yapılan mezkûr taksimatın artırılabilirliği vurgulanmış ve konu bağlamında açıklamalarda bulunulmuştur. Fukahânın istihsân ile amel ettiği bazı yerlerin arka planında ihtiyat olduğu ifade edilmiştir. İstihsânın diğer türleri için yapılan isimlendirmelerde olduğu gibi burada da ihtiyat ilkesi sebebiyle istihsâna gidildiğinden dolayı tesmiye de o şekilde yapılmıştır. İstihsân türlerindeki isimlendirmelerde belirleyici olanın, istihsâna sevk eden neden olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim istihsân türlerinde de bu durum açıkça görülmektedir. Bu makalede istihsânın farklı bir türü olabilecek istihsân bi'l-ihtiyât üzerinde durulmuştur. İstihsânın bu türü klasik dönem taksimi içerisinde yer almadığı için evvela bunun imkânı tartışılmıştır. Zira istihsân bi'l-ihtiyâtın klasik dönem tasnifi içerisinde olmaması, öne sürülecek bu istihsân türünün diğer istihsân türleri arasında olup olmadığının iyice tespit edilmesini gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı çalışmada öncelikle ihtiyatın tanımına ve istihsân bi'l-ihtiyâtın diğer istihsân türlerden farklı bir nevi olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Devamında ise farklı baplardan örneklere yer verilmek suretiyle istihsân bi'l-ihtiyâtın uygulanabilirliğinin gösterilmesine gayret edilmiştir. İstihsânın bu türünde ihtiyat, istihsâna gidilmesinin ana sebebinin oluşturmakta ve bundan dolayı kıyas terk edilmektedir. Dolayısıyla istihsân bi'l-ihtiyât ile kastedilen ihtiyatın, ulemânın ihtilafından sakınmak anlamında olmadığı belirtilmelidir. Bahsi geçen ihtilafı daha çok el-hurûc mine'l-hilâf veya mürâ'âtü'l-hilâf ismiyle karşılamak mümkündür. Zira istihsân bi'l-ihtiyâtta maksut olan ihtiyat, kıyastan (udûlü) dönmeyi gerektiren ihtiyat iken, mürâ'âtü'l-hilâfta ise ulemânın ihtilafından sakınmak ve iki fetva arasında tercih yapılmak durumunda kalırsa daha güçlü olanın alınmasından ibarettir. Fukahânın istihsân ile hüküm verdiği her yerde kıyasın terki söz konusudur. İstihsân bi'l-ihtiyâtta ise istihsânın diğer dört türünde olmayan bir sebeple istihsâna başvurulmaktadır. O gerekçe ise fakîhler tarafından "ihtiyat" olarak tespit edilmiştir. Fukahâ istihsâna başvurduğu yerlerde kimi zaman "ihtiyat sebebiyle" veya "ihtiyattan dolayı" gibi ifadelerle istihsânın tercih edilmesindeki arka plana işaret etmektedirler. Ancak herhangi bir detay ilgili eserlerde görülmemektedir. Bu ise istihsânın bu türünün anlaşılması ve ihtiyat denilince akla ilk gelen ihtiyattan farkının ortaya konulmasını gerektirmektedir. İstihsânın bu türünün klasik dönem istihsân türleri içerisinde yer almaması istihsân bi'l-ihtiyâtın istihsânın yeni bir nevi olarak görülmesinin imkânı anlamına gelmektedir. Bu çalışmada konunun bu yönü, detaylı şekilde analiz edilmektedir. Her ne kadar istihsânın türlerinin genişletilme ihtimaline Şelebî tarafından vurguda bulunulsa da konu özelinde bir çalışma yer almamaktadır. Yapılan bu çalışma ise hem konu özeline bir ışık tutma hem de alana katkı sunmayı hedeflemektedir. İstihsân bi'l-ihtiyât özelinde farklı baplardan örnekler verilmek suretiyle konunun uygulanabilirliği ve iç tutarlılığının test edildiği belirtilmelidir. Böylelikle öne sürülen bu istilahun mezhebin hemen her bahsinde şartları oluştuğunda tatbik edilebileceği gösterilmiş olmaktadır. Bunu da Hanefî mezhebinin gerek kurucu gerekse sonraki fakîhleri tarafından oldukça işletilen istihsâna dair bir açılım çabası olarak yorumlamak mümkündür. Ayrıca karşılaşılan meselelerde mezhebin kendi bütüncül, tutarlı ve sistemsal yapısından ayrılmadan, Hanefî mezhebinin kendi dinamikleri üzerinden karşılaşılan meselelerin halledilmesinde önemli bir kapı aralamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, İstihsân, İstihsân bi'l-İhtiyât, Mürâ'âtü'l-hilâf.

## **Abstract**

Istihsān has been used as one of the ruling istinbat (reveal the meaning) methods in the Hanafi sect. Hanafi scholars of the classical period, on the other hand, discussed and analyzed istihsān under four main headings. According to the scholars of *usul al-fiqh*, istihsān is divided into "kīyas (syllogism) al-hafī", "istihsān bi'l-eser", "istihsān bi'l-icma" and "istihsān bi'z-zarure". The understanding of istihsān of the sect has gone through this classification until the modern period. However, the possibility of increasing the division made in the classical period for istihsān has recently been discussed. For example, it was emphasized that the aforementioned division made for istihsān by Shalabī (1910-1997) could be increased and explanations were made in the context of the subject. It has been stated that there is precaution in the background of some places where the fuqaha acted with istihsān. This has been effective in naming this type of istihsān. As in other types of istihsān, the naming was done in that way, since istihsān was used due to the precautionary principle. Because it is possible to say that the determining factor in the naming of istihsān types is the reason that leads to istihsān. As a matter of fact, this situation is clearly seen in the types of istihsān. In this article, istihsān bi'l-iẖtiyât, which can be a different type of istihsān, is emphasized. Since this type of istihsān is not included in the classical period division, the possibility of this is discussed first. Because it is not in the classical period classification, it is necessary to determine whether this istihsān type to be put forward is among other types of istihsān. Therefore, in this study, first of all, it has been tried to define prudence and to show that istihsān bi'l-iẖtiyât is different from other types. Afterwards, it has been tried to show the applicability of istihsān bi'l-iẖtiyât by giving examples from different chapters. In this type of istihsān, prudence is the main reason for istihsān, and therefore, analogy is abandoned. Therefore, it should be noted that prudence, which is meant by istihsān bi'l-iẖtiyât, does not mean avoiding the disagreement of the scholars. This disputation is more commonly referred to as *al-hurūj min al-khilāf* (avoid of dispute) or *murā'at al-khilāf* (observing separation). Because in istihsān bi'l-iẖtiyât, the purposeful precaution is the precaution that creates the *qiyas-i hafī*, while in *murā'at al-khilāf*, it consists of avoiding the disagreement of the ulama and taking the stronger one if a choice is made between two fatwas. Wherever the fuqaha decrees with istihsān, there is the abandonment of *qiyas*. In istihsān bi'l-iẖtiyât, istihsān is used for a reason not found in the other four types of istihsān. That justification was determined by the jurists as a precaution. However, this precaution should be understood as prudence, which means abandoning *qiyas* and preferring istihsān. In places where fuqaha resort to istihsān, they sometimes point to the background in the preference of istihsān with expressions such as "due to prudence" or "for the reason prudence". However, no details are seen in the related works. This makes it necessary to understand this type of istihsān and to reveal its difference from the first thing that comes to mind when it seems to prudence. The possibility of seeing istihsān bi'l-iẖtiyât as a new type of istihsān is discussed by considering this article. Although Shalabī emphasizes the possibility of expanding the types of istihsān, there is no study specific to the subject. This study, on the other hand, aims to both shed light on the subject and make a new contribution to the field. It should be noted that the applicability and internal consistency of the subject were tested by giving examples from different parts in particular istihsān bi'l-iẖtiyât. Thus, it has been shown that this term can be applied in almost every talk of the sect when the conditions are met. It is possible to interpret this as an effort to expand on istihsān, which was highly exploited by both the founders and later jurists of the Hanafi sect. In addition, it fills an important gap in solving the problems encountered through the dynamics of the Hanafi sect without leaving the holistic, consistent and systematic structure of the sect.

**Keywords:** Islamic Law, Hanafī sect, İstihsān, İstihsān bi'l-iẖtiyât, Murā'at al-khilāf.

## Giriş

İstihsân, Hanefî mezhebinde bir delil türü olarak kabul edilmiş, mezhepte olabildiğince işletilmiş ve Hanefî mezhebi bu yönüyle temayüz etmiştir. Ayrıca mezhebin ilk dönem usul kitaplarında<sup>1</sup> ve usulü'l-ifta eserlerinde bir meselede kıyas ve istihsân tercih edilmek durumunda kalırsa (tesirinin kuvvetli olması durumunda) istihsân odaklı fetvanın alınması asıl kabul edilmiştir.<sup>2</sup> İbn Âbidîn'e (ö. 1252/1836) kadar gelen süreç de bunu destekler mahiyettedir. Nitekim mezhepte kıyasçı kimliğiyle öne çıkan İmam Züfer'in (ö. 158/775) görüşlerinin bu nedenden dolayı fazlaca dikkate alınmadığı ifade edilebilir.<sup>3</sup>

İstihsân delili, Hanefî mezhebinin klasik dönem kaynaklarında dörtlü taksim içerisinde ele alınmıştır. İstihsân ile amel edilen yerlerin bu dört türden birisiyle temellendirildiği görülmektedir. Ancak ulemânın kimi zaman istihsân ile hüküm verdiği yerlerde özellikle istihsânın gerekçesi olarak "ihtiyât" olgusuna vurgusu dikkat çekmektedir.<sup>4</sup> Bu durum istihsânın farklı bir türü olarak sunulma imkanına kapı aralamaktadır. Ancak istihsânın türev olarak modern döneme kadar bahsi geçen dörtlü tasnif dışında bir taksimnin olmaması yapılacak bu yeni teklifi bir hayli güçleştirmektedir. Modern dönemde ise Şelebî'nin istihsânın türevlerine eklemeler yapması bir kısım çevrelere etki etmiş ve istihsânın türleri dörtten fazla zikredilmeye başlanmıştır. Ancak yapılan ilavelerin mezkûr dört kısım içerisinde sayılmaya elverişli olduğu görülmektedir. Bu durum ise istihsân için yapılan açılımın yeterince test edilmediği fikrini uyandırmaktadır. Ayrıca istihsânın diğer türlerinin de bu açıdan ele alınması ve incelenmesi gerekmektedir. Nitekim Dönmez'in, "Literatürdeki istihsân örnekleri âdeta tüketircesine tespit edilmeli, kümelenendirilmeli ve bunların her birinin ortak fikri üzerinde düşünülerek hangi ihtiyaca

<sup>1</sup> Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Darü'l-Marife, ts.), 2/203; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Dersâadet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye, 1308), 4/6.

<sup>2</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Ukûdu resmî'l-müftî* (Suriye: Matbaatü'l-maarif, 1301), 35.

<sup>3</sup> Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ünal Şahin, *İmam Züfer ve Usul Anlayışı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 115 vd; Adem Çiftci, "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsana Yaklaşımı = Zufar ibn Hudhayl's Approach to Istihsân from the Founding Imams of the Hanafi Sect", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2017), 132-139.

<sup>4</sup> Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dâru'l-kitabî'l-islâmî, ts.), 7/236; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut-İstanbul: Darü'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992), 5/404; Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *Umdetü'r-riâye ala şerhi'l-vikâye* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/358.



cevap vermenin amaçlandığı keşfedilmeye çalışılmalıdır”<sup>5</sup> ifadeleri de bu açıdan istihsân için yapılacak çalışmalara dair önemli bir perspektif sunmaktadır.

Bu makalede istihsânın farklı bir türü olarak istihsân bi'l-ihyâtın tarifine ve uygulama örneklerine yer verilecektir. Ulemânın istihsânı işletirken ihtiyatı merkeze koyarak hüküm belirlediği yerlerde nasıl bir metot izlediği Hanefî eserleri üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken ayrıca kıyas merkezli düşünce yapısına da atf yapılacaktır. Yukarıda bahsedilenler de dikkate alındığında ilk dönem Hanefî usulcülerinin dört kısım olarak belirlediği istihsân türlerinin artırılması bir hayli zordur. Zira yapılan taksimlerin mezkûr dört türün altına girip girmediği iyice tespit edilmelidir. Çalışmada konu, bu açıdan da ele alınmış ve mevzu özelinde Hanefî fûru fıkıh kaynaklarının farklı baplarından örnekler seçilmiştir. Böylelikle istihsânın farklı bir türü sayılabilecek istihsân bi'l-ihyât, bu yönüyle farklı birkaç açıdan değerlendirilmiştir.

## 1. İstihsân Tanımına Dair

İstihsân kavramı, her ne kadar ilk dönem fukahâ tarafından kullanılmış olsa da mezhep literatüründe terim anlamı itibariyle kavramsallaşma süreci geçirdiği ifade edilmiştir.<sup>6</sup> Bu süreçte Kerhî'nin (ö. 340/952) tanımı etkili olmuş, Cessâs (ö. 370/981) ile birlikte bu tarif daha netlik kazanmıştır. Cessâs, istihsânın mahiyetini ve kısımlarını ele almış ve tanım olarak hocası Kerhî'nin tarifini nakletmiştir.<sup>7</sup> Hatta Cessâs'ın “İstihsân çeşitlerini net bir biçimde ortaya koyan ilk usûlcü” olduğu ileri sürülmüştür.<sup>8</sup> İlk dönem usulcülerinden Debûsî (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-edille*'de istihsânı delillerden bir kısım olarak görmekte ve “kıyas-ı celîye muâriz olan delil”<sup>9</sup> olarak tarif etmektedir. Aynı tarif sonraki

<sup>5</sup> İbrahim Kafi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 265.

<sup>6</sup> Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulaması* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 92 vd.; Ali Bardakoğlu, “İstihsân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/340; Ayrıca erken dönem istihsân tanım ve tartışmaları için bk. Abdulmuid Aykul, “Erken Döneme İstihsân Tanımları Etrafında Oluşan Meşrûiyet Tartışmaları = Discussions Around Legitimacy of the Istihsan's Definitions in the Early Period”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal* 16/1 (2022), 173-190.

<sup>7</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1985), 4/233-234.

<sup>8</sup> Mehmet Aziz Yaşar, “Fukahâ Metodunda İstihsân Kavramının Gelişiminde Cessâs'ın Rolü”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 20/2 (2020), 838. Dahası, Cessâs'ın istihsânın tanım ve meşrûiyetine yönelik açıklamaları kendisinden sonra Hanefî çevrelerce kabul edilmiş ve Hanefî usûl eserleri onun değerlendirmeleri çerçevesinde istihsânı açıklamışlardır. Geniş bilgi için bk. Aykul, “Erken Döneme İstihsân Tanımları Etrafında Oluşan Meşrûiyet Tartışmaları = Discussions Around Legitimacy of the Istihsan's Definitions in the Early Period”, 178.

<sup>9</sup> Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 404.

usulcüler tarafından da kabul görmüş ve nakledilmiştir.<sup>10</sup> Pezdevî (ö. 482/1089) istihsânı; “Bize göre istihsân, iki kıyastan birisidir”<sup>11</sup> şeklinde tarif eder. Pezdevî, ilerleyen satırlarda ayrıca; bu iki kıyastan “illetinin tesiri” nispeten zayıf olanı “kıyas”, kuvvetli olanı ise “kıyas-ı müstahsen-güzel kabul edilen kıyas” şeklinde isimlendirdiklerini belirtmektedir. Serahsî (ö. 483/1090), fukaha nezdinde istihsânın iki türü olduğunu; birincisinin Şâri’ tarafından takdiri fukahaya bırakılmış olan meselelerde ictihat ile amel, ikincisinin ise malum kıyasa muarız olan delil olduğunu ifade etmektedir.<sup>12</sup> Sıgnâkî (ö. 714/1314), Pezdevî’nin açıklamalarını “amel için daha evla olması”<sup>13</sup> şeklinde gerekçelendirir. Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), istihsân tanımı hususunda Hanefî imamlar arasında ihtilaf olduğuna; “Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) istihsân açıklaması hususunda ashabımızın ibarelerinde ihtilaf bulunmaktadır”<sup>14</sup> sözleriyle işaret eder.

Abdülazîz el-Buhârî, daha sonra ashaptan bazılarının istihsân için “bir kıyasın mûcebinden daha akva olan kıyasa yönelmek”<sup>15</sup> şeklinde yaptığı tarifi nakleder. Tanımdaki kısmi probleme işaret eden el-Buhârî, Kerhî’nin tanımına yer verir. Kerhî’nin istihsân hakkındaki tanımı ise şu şekildedir: “[Müçtehidin] daha önce benzer bir konuda hilafına hüküm verdiği bir meselede hükmetmekten, udûl etmesini gerektirecek daha güçlü bir nedenden dolayı dönmesidir.”<sup>16</sup> Kerhî’nin istihsân tanımına özellikle yer verilmesinin nedeni, erken dönem içerisinde bu tarifi yapılmış olması ve “Hanefiler katında en belirgin istihsân tanımı”<sup>17</sup> olarak tavsif edilmesi nedeniyle.

Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî’den yaptığı nakilde istihsânı “ismen ve manen” ve sadece “ismen” şeklinde ikiye ayırır. Abdülaziz el-Buhârî, istihsânın tesirinin kıyasın tesirinden daha fazla olması durumunda “hem ismen hem de manen istihsân” olarak isimlendirildiğini, ancak kıyasın tesirinin istihsândan daha fazla olması durumunda ise istihsân ile tesmiyenin sadece ismen olduğunu, manen gerçekleşmediğini belirtir. Sadece

<sup>10</sup> İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminateddin İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)* (İstanbul: Salah Bilici, 1292), 285.

<sup>11</sup> Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Dersaâdet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye, 1308), 4/3.

<sup>12</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/200.

<sup>13</sup> Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Sıgnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, ed. Muhammed Seyyid Gânat (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1826.

<sup>14</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/3.

<sup>15</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/3.

<sup>16</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/3. “ أن الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي “العدول عن الأول

<sup>17</sup> Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 262.

manen olan istihsânın kıyasın kendisi olduğunu da sözlerine ekler.<sup>18</sup> Bu açıklamanın da istihsânı netleştirmek için yapılan tanımlardan olduğu ifade edilebilir. Rükneddin Semerkandî (ö. 701/1301), istihsân için “müstenbat ve hafî olup tesiri güçlü olan illetle kıyas”<sup>19</sup> şeklinde bir tanım yapar. Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) “her kıyası hafînin istihsân olduğunu ancak her istihsânın kıyas olmadığını”,<sup>20</sup> zira istihsânın farklı türleri bulunduğunu aktarır. Ancak mezhep ulemâsının eserlerinde genel olarak istihsân denilince bundan kıyası hafî olan istihsân kastedildiğini ifade eder. Bununla beraber istihsân ifadesinin “kıyasın terki” anlamının dışında da kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Cessâs (ö. 370/980), *el-Fusûl fi'l-Usûl*'de miktarların içtihat ile belirlenmesine ve “takdir-i hüküm/gâlib-i re'y istihsânı” anlamına da istihsân ismini ıtlak etmektedir.<sup>21</sup> Serahsî'de de aynı durum söz konusu edilmiştir.<sup>22</sup>

Molla Hüsrev de (ö. 885/1480) *Mir'âtü'l-usûl*'ünde istihsânı, kıyasın iki türünden birisi olarak görmekte, usûl terminolojisinde, celî olanın kıyas, hafî olanın ise istihsân şeklinde yorumlandığını belirtmektedir. Ayrıca istihsânı, efhâm-ı müçtehidinin [ilk bakışta zihninin] anladığı şeyi kıyas diye isimlendirmesi de dikkat çekmektedir.<sup>23</sup> Molla Hüsrev'in de işaret ettiği üzere istihsân için verilen tariflerden genel olarak, kıyası celiye karşı “kıyası hafî” olarak tasavvur olunduğu,<sup>24</sup> ayrıca “illetin tesiri bakımından zayıf olanın kıyas, güçlü olanın ise istihsân”<sup>25</sup> şeklinde tesmiye edildiği belirtilmektedir. Hatta Molla Hüsrev, Pezdevî'nin istihsânın iki kıyastan birisi olarak yaptığı tarife denk gelecek ifadelere yer verir. Ancak iki kıyasın arasını temyiz etmek için celî olan kıyasa ıstilahî anlamda kıyas denilirken, özellikle hafî olanına istihsân adının galip olduğunu ve usulcülerin ıstilahının da bu yönde olduğunu belirtir.<sup>26</sup> İstihsân için yapılan tanımların genel olarak bu minval üzere temerküz ettiği verilen nakillerden anlaşılmaktadır.

<sup>18</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/4.

<sup>19</sup> Rükneddin Ubeydullah es-Semerkandî, *Cami'u'l-usûl fi beyâni'l-kava'idi'l-Hanefiyye ve's-Şafiiyye fi usûli'l-fıkh* (İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 2/219.

<sup>20</sup> Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/171.

<sup>21</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/233.

<sup>22</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/200.

<sup>23</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâti'l-vüsûl (Tarsûsî Haşiyesiyle birlikte)* (İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 463.

<sup>24</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 463.

<sup>25</sup> Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî İbnü's-Sââtî, *Bedî'u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)* (Câmiatü Ümmü'l-Kura, 1985), 610.

<sup>26</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 463-464.

## 2. Klasik Dönem İstihsânın Türevleri ve Artırılmasının İmkânı

İstihsân için Hanefî mezhebinin klasik dönem usûl-i fıkıh kaynaklarında dört farklı istihsân türü olduğu belirtilmektedir. Bu istihsân türleri mezhep ulemâsınca aşağıdaki şekilde belirlenmiş, bunlara dair eserlerde örnekler verilmiştir:

- a) İstihsân bi'l-eser
- b) İstihsân bi'l-icmâ
- c) İstihsân bi'z-zarure
- d) Kıyâs-ı hafî istihsânı<sup>27</sup>

İlk dönem eserlerinden itibaren taksim bu şekilde belirlenmiş ve bunun dışında başka bir istihsân türü zikredilmemiştir. Verilen sıralamanın Pezdevî,<sup>28</sup> Serahsî<sup>29</sup> ve sonraki usulcülerde de aynı şekilde olduğu görülmektedir.<sup>30</sup> Mezhebin usul metinleri de bu ekseninde oluşmuştur. Söz gelimi *Menâr* ve şerhlerinde de durum aynıdır.<sup>31</sup> Mezhebin fûru eserlerinde istihsân ile hüküm verilen yerlerde de meselenin istihsânın bahsi geçen türleri dile getirilmek suretiyle değerlendirmeye tâbi tutulduğu görülmektedir.<sup>32</sup> İstihsânı çokça kullanmakla öne çıkan Hanefî mezhebinin eserlerinde istihsânın bu dört kısımda ele alınıp incelendiğini söylemek mümkündür. Hanefî usul eserlerinde bu dört kısmın dışında başka türüne vurgu yapılmaz.

Klasik dönemde olduğu gibi son dönem çalışmalarının birçoğunda da yapılan taksim bu şekildedir.<sup>33</sup> Zikri geçen taksimde herhangi bir değişiklik bulunmaz. Görebildiğimiz kadarıyla ilk defa Mustafa Şelebî tarafından Hanefîlerin mezkûr taksimi genişletilmeye tâbi tutulmuş, dört kısım daha eklenerek bu sayı sekize çıkarılmıştır. Bunlar; “örf ile istihsân”, “âlimler arasındaki ihtilafı dikkate alarak ihtiyaten yapılan istihsân”, “kolaylaştırmak ve

<sup>27</sup> İstihsânın bu türü bazı eserlerde “istihsan bi'l-akl” şeklinde de isimlendirilmiştir. Bkz. Muhammed Ubeydullah el-Es'adî, *el-Mûcezz fi usûli'l-fıkh* (Kahire: Dârü's-Selam, 1990), 243.

<sup>28</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/2.

<sup>29</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/202.

<sup>30</sup> Siğnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, 1822-1825; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefi İbn Nuceym, *Lübbü'l-usûl* (İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 264.

<sup>31</sup> İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 285; Zeynüddin İbn Nuceym, *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 385.

<sup>32</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1/84; Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314), 5/128; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/18, 8/120.

<sup>33</sup> Hanbelizade Muhammed Şakir, *Fıkıh Usûlü* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 309-310; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 72-73; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 113-117.

genişliği tercih etmek için delilin gerektirdiği şeyi terk etmek” ve “maslahat sebebiyle istihsân” şeklinde sıralanmıştır.<sup>34</sup> Bu tasnif günümüzde yapılan bazı çalışmalara tesir etmiş ve ilgili eserlerde maslahat ve örf de istihsânın bir kısmı olarak sayılmıştır.<sup>35</sup> Şelebî de istihsânın sayılan türlerini zikredip sayının artacağına işaret etmiştir.<sup>36</sup> Nitekim son dönemdeki bazı akademik araştırmalarda da bu sayının arttırıldığı görülmektedir.<sup>37</sup> Vehbe Zühaylî (ö. 2015) de istihsânı iki kısma ayırmakta ve ikinci kısmı da altı başlık altında incelemektedir. Klasik dönem tasnifinden farklı olarak “örf ile istihsân” ve “maslahat ile istihsân” kısımlarına yer vermektedir.<sup>38</sup>

Konu özelinde yaptığı çalışmasında Önder, bu noktaya temas eder ve istihsân için fukahânın kavillerinde farklı istihsân türlerinin bulunduğunu belirtir. Bunlar arasında özellikle “Sahabe sözü, örf, maslahat, ihtiyat veya mevcut ihtilafların dikkate alınması, zarar, zorluğun ve sıkıntının (raf‘u’l-harac) giderilmesi”<sup>39</sup> gibi nedenlerle istihsâna gidilen yerler olduğuna dikkat çeker. Ancak sayılan bu kısımların istihsânın bahsi geçen dört nev‘inin altında değerlendirilebileceğini söyler.<sup>40</sup> Önder de çalışmasında genel kabul gören ve fukahâdan nakledilen dörtlü taksimi esas alır. Ancak zaruret sebebiyle istihsânın çerçevesinin biraz daha genişletildiği ve maslahat prensibinden hareketle tercih edilen istihsân türünün de istihsân bi’z-zarure kapsamında değerlendirildiği görülür.<sup>41</sup>

İstihsânın zikri geçen her bir türü (İstihsân bi’l-eser,<sup>42</sup> İstihsân bi’l-icmâ,<sup>43</sup> İstihsân bi’z-zarure<sup>44</sup> ve Kıyâs-ı hafî istihsânı<sup>45</sup>) Hanefî mezhebinin kaynaklarında mezkûr isimlerle

<sup>34</sup> Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta’lîlü’l-ahkâm: arz ve tahlîl li-tarîkati’t-ta’lîl ve tetavvüratiha fi usûri’l-ictihad ve’t-taklîd* (Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1981), 348-358.

<sup>35</sup> Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İminin Esasları: (Usûlü’l-fikh)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 241; Talip Türcan (ed.), *İslam Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 179; Muhsin Koçak, *Fıkıh usulü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 130-137. Bardakoğlu, “İstihsan”, 23/342-344.

<sup>36</sup> Şelebî, *Ta’lîlü’l-ahkâm*, 248.

<sup>37</sup> Said Nuri Akgündüz, “Hanefî Fürûunda İstihsan -el-Hidâye Örneği-”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23 (Şubat 2002), 44-57; Said Ali Kudaynetov, “Uygulamalı Örnekler Bağlamında İmam Ebû Yûsuf’un İstihsan Anlayışı”, *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* XIII/1 (2021), 333-335.

<sup>38</sup> Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 2011), 2/24-29.

<sup>39</sup> Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulanması*, 203-204.

<sup>40</sup> Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulanması*, 204.

<sup>41</sup> Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulanması*, 286-294.

<sup>42</sup> Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-Înâye* (Daru’l-Fikr, ts.), 1/434, 5/320, 9/181; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 10/401.

<sup>43</sup> Bâbertî, *el-Înâye*, 7/117; Aynî, *el-Binâye*, 8/376.

<sup>44</sup> Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 2/402.

<sup>45</sup> İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/118; Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm fi şerhi Gureri’l-ahkâm* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 2/152.

anılmakta ve istihsânın gerekçesi olarak gösterilmektedir. İstihsân ile amel edilen yerler dört farklı istihsân türü ile gerekçelendirilirken, istihsân bi'l-ihtiyât da istihsâna başvurulma sebebi olarak ihtiyat gösterilmekte ancak farklı bir kısım olarak açıkça vurguda bulunulmamaktadır. İstihsânın sebebi olarak ihtiyat gösterildiği halde söz konusu türleri çerisinde yer almaması oldukça dikkat çekmekte ve bu açıdan tahkike ihtiyaç duymaktadır. Zira bu kısım diğer türlerin zımında olmadığı, müstakil bir tür sayılabilecek karakterde olduğu söylenebilir. Ancak birkaç açıdan tetkike ihtiyaç duymaktadır.

Klasik dönemde dört kısım olarak zikredilen istihsân türlerinin ziyadeleştirilmesinin imkânı tartışmaya açık bir konudur. Zira selef ulemânın bu tür bir ayrıma gitmemesindeki temel nedeninin tespiti gerekmektedir. Özellikle kurucu metin sahipleri olan ve mezhebin dinamiklerini çok iyi bilen müçtehit âlimlerin farklı bir taksime gitmemesi sonradan yapılan tasniflerin sıhhatini tartışılır hale getirmektedir. Farklı ihtimaller bulunsa da bizce en önemli sebep; istihsân için sayılabilecek diğer türlerin mezkûr dört kısmın altına girmesi ihtimalidir. Nitekim Şelebî'nin artırdığı istihsân örneklerine dikkatlice bakıldığında bu durum görülecektir. Söz gelimi, Şelebî'nin eserinde şer'î örf ile amelî örfü aynı kategoride değerlendirmesi bunun örnekleri arasındadır.<sup>46</sup> Örfün mutlak olarak zikredilmesinden de anlaşılacağı üzere istihsân bi'l-örften maksat insanlar arasındaki örfüdür. Dolayısıyla Şelebî tarafından zikredilen misal istihsân bi'l-örfe örnek kabul edilmez. Şelebî'nin örnek olarak zikrettiği ve örf-i amelî ile istihsân yaptığı fer'i meselenin ise istihsân bi'z-zarûre olarak tasavvur edilmesine herhangi bir mâni bulunmamaktadır.<sup>47</sup> Devamında verilen örnek ise<sup>48</sup> istihsân bi'l-örf olarak sunulsa da bunun birçok Hanefî fıkıh kaynağında geçen ( لا صلاة لجار (المسجد إلا في المسجد) hadisine<sup>49</sup> istinaden istihsân bi'l-eser olarak değerlendirilmesi önünde bir engel görünmemektedir. Nitekim Zeylaî (ö. 743/1343) de bunu açıkça dile getirmiştir. Zeylaî'nin ifadelerindeki asıl anlamın; bitişik olmasalar bile diğer komşuların da şer'an komşu olarak kabul edilmesi yönündedir.<sup>50</sup> Ayrıca bu minval üzere örfün oluşmasında da bir sakınca yoktur. Anlaşılan o ki, örfün bu duruma muvafakat etmesi, fukahânın istihsân bi'l-örf ifadelerini kullanmasının temel sebebini oluşturmuştur. Özetle, Şelebî'nin Hanefîlere

<sup>46</sup> Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 354.

<sup>47</sup> Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 355.

<sup>48</sup> Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 356.

<sup>49</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Me'ânî'l-âsâr* (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1994), 1/394.

<sup>50</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/200 "والكل يسمون جارا عرفا وشرعا، قال عليه الصلاة والسلام: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد".

nisbet ettiği istihsân bi'l-örf kavramının sağlam temellere dayanmadığını söylemek mümkündür.

İhtiyat ile istihsânın klasik dönem istihsân taksimi içerisinde yer almadığına değinilmişti. Mezkûr dört türün tanım, kapsam ve örneklerine bakıldığında istihsân bi'l- ihtiyâtın özellikle bu üç tür içerisinde (İstihsân bi'l-icmâ, İstihsân bi'z-zarure ve Kıyâs-ı hafî istihsânı) yer almayacağı aşikardır. Ancak istihsân bi'l-eser kategorisinde sayılması tartışmaya açık bir noktadır. İstihsân bi'l-eser olarak ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) ( *دع ما يريبك (إلى ما لا يريبك* ) hadisinin<sup>51</sup> istihsân bi'l-ihtiyâtın kapsamına dahil olup olmamasına gelince bunu birkaç açıdan değerlendirmek gerekmektedir. Zira ulemânın ihtiyat ile istihsâna gidilen yerlerde buna dair en ufak bir işaretin olmaması, istihsân bi'l-ihtiyâtı istihsân bi'l-eser'in kapsamında saymayı bir hayli güçleştirmektedir. Nitekim fukahânın istihsân bi'l-eser ile istihsân yapılan yerlerde bunu açıkça belirttikleri görülmektedir.<sup>52</sup> Eğer böyle olsaydı usul âlimlerinin bunu zikretmesi veya buna işaret sayılacak ifadeleri kullanması beklenirdi. İkinci bir neden olarak ise usul âlimlerinin dışında fukahânın da istihsânı temellendirirken ihtiyat ilkesi ile ilişkilendirmesi de istihsân bi'l-ihtiyâtın diğer dört türden farklı olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bunlara ek olarak ihtiyatın kapsamı ve işletildiği durumlar dikkate alındığında bu türün istihsân bi'l-eserin zımında zikredilmesi oldukça güçtür.

Yukarıda istihsânın türleri ve istihsân bi'l-ihtiyâtın farklı bir tür olabileceğine işaret edildi. Her ne kadar ilgili araştırmalarda ihtiyat sebebiyle yapılan istihsâna vurgu yapılsa da<sup>53</sup> bunun konumuzu teşkil eden istihsân bi'l-ihtiyâttan tamamen farklı olduğuna değinildi. Ancak mezkûr çalışmalarda istihsân bi'l-ihtiyâtın tanımına ve mahiyetinin ne olduğuna temas edilmemiştir. Bu durum istihsân bi'l-ihtiyâtın tarifini ve temellendirilmesini iktiza etmektedir.

### 3. İstihsân bi'l-ihtiyâtın Tanımı

İstihsân bi'l-ihtiyâtın tanımından önce ihtiyat ilkesine kısaca temas edilecektir. İhtiyat ilkesi fukahâ nezdinde de oldukça dikkate alınmış hatta "ihtiyatla amel etmenin şeriatta asıl

<sup>51</sup> Buhârî, "Kitâbü'l-buyû", 2. "Sana şüphe veren şeyleri bırak ve sana şüphe vermeyen şeylere bak."

<sup>52</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 1/434, 5/320, 9/181; Aynî, *el-Binâye*, 1/401; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/313.

<sup>53</sup> Akgündüz, "Hanefî Fırûunda İstihsân -el-Hidâye Örneği-", 56-57; Kudaynetov, "Uygulamalı Örnekler Bağlamında İmam Ebû Yûsuf'un İstihsân Anlayışı", 338.

olduğu<sup>54</sup> belirtilmiştir. Cürcânî (ö. 816/1413), ihtiyatı “günaha düşmekten nefsi koruma”,<sup>55</sup> İbn Nüceym (ö. 970/1563) ise “iki delilden güçlü olanıyla amel” şeklinde tarif etmiştir.<sup>56</sup> İhtiyatın ibadet bahislerinde yoğun olmakla birlikte diğer konularda da izleri açıkça görülür. Metodolojik olarak sedd-i zerîa prensibinin de temelde ihtiyat ilkesine dayandığı kaydedilmektedir.<sup>57</sup>

İhtiyat ilkesi fıkhîta önemli bir yer tutmakta, zannî deliller arasında kabul edilmekte ve bununla amel vacip görülmektedir.<sup>58</sup> Klasik dönemde sıklıkla temas edilen bu kavram, günümüz araştırmacıları tarafından birçok çalışmaya konu edinilmiş ve farklı yönleriyle ele alınmıştır.<sup>59</sup> Söz gelimi konu özelindeki çalışmasında Pala, ihtiyat prensibine, ilişkili kavramlara, önemine ve çeşitlerine temas etmektedir.<sup>60</sup> Pala, söz konusu çalışmasında ihtiyat ilkesinin hem fûru fıkıh hem de usul-i fıkhîta kullanıldığını belirtmekte, ihtiyat ve istihsân arasındaki ilişkiye işaret etmekte ve usul ilmindeki önemine vurgulamaktadır.<sup>61</sup> Devamında ise ihtiyat ve istihsân ilişkili örneklere yer verilmektedir.<sup>62</sup>

İstihsân bi'l-ih-tiyâtı, müçtehidin ihtiyat ilkesiyle hareket ederek, kıyastan dönmesi şeklinde tarif etmek mümkündür. İstihsânın diğer türlerinde olduğu gibi daha güçlü bir nedenden dolayı terkedilen kıyas, burada da ihtiyat ilkesi sebebiyle terk edilmektedir. İstihsânın diğer türevlerinde olduğu gibi istihsân bi'l-ih-tiyâtta da her hâlükârda kıyasın terki söz konusudur.

Yukarıda Şelebî'nin ihtiyat odaklı istihsân vurgusuna dikkat çekilmişti. Ancak Şelebî'nin vurguladığı ihtiyat ile makalenin konusunu oluşturan istihsân bi'l-ih-tiyât birbirinden farklıdır. O, âlimlerin ihtilafını esas alarak yapılan istihsân türüne işaret etmektedir. Şelebî'nin temas ettiği mesele, bir konuda iki âlimden birinin vacip, diğerinin sünnet veya daha farklı bir hüküm vermesinden sonra bu ihtilafı gözeterek (el-hurûc mine'l-

<sup>54</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/52.

<sup>55</sup> es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 12.

<sup>56</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/155.

<sup>57</sup> H. Yunus Apaydın, “İhtiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/578.

<sup>58</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/333.

<sup>59</sup> İlyas Belka, *el-İhtiyât hakikatuhu ve hücciyetuhu ve ahkâmuhu ve davâbituhu* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003); Münîb b. Mahmûd Şâkir, *el-Amel bi'l-İhtiyât fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Dârü'n-Nefâis, 1418). Konu hakkında ülkemizde ise gerek yüksek lisans gerekse doktora düzeyinde birçok çalışma mevcuttur.

<sup>60</sup> Ali İhsan Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 17 vd.

<sup>61</sup> Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 89 vd, 138.

<sup>62</sup> Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 139-142.



hilâf veya mürâ'âtü'l-hilâf<sup>63</sup>) ahvat veya ihtiyatlı olanın alınması şeklinde açıklanabilir.<sup>64</sup> Nitekim verilen örnek de bunu göstermektedir. İlgili örnekte mahcûr olan kimsenin kıyasen umre yapmasına müsaade edilmemesi gerekir. Zira bu umre, o kimse için tatavvu' halini almıştır. Tıpkı bir kereden fazla hac yapmak istediğinde engellenmesi gibi.<sup>65</sup> Ancak âlimlerden bazılarına göre ömürde bir defa umre yapmak farz olduğundan dolayı ihtiyatla amel edilmiştir.<sup>66</sup> Bunun temel sebebi âlimlerin bu ihtilafından sakınmaktır. Şelebî'nin "âlimler arasındaki ihtilafı dikkate alarak ihtiyaten yapılan istihsâna"<sup>67</sup> verdiği bu örnek, Şâkir,<sup>68</sup> Pala<sup>69</sup> ve Akgündüz tarafından da tekrarlanmıştır.<sup>70</sup> Burada âlimlerin ihtilafından sakınmak için istihsân ile amel edilmiştir. Aynî'nin (ö. 855/1451) de işaret ettiği gibi buradaki ihtilaf aslında delillerin tearuzundan kaynaklanmakta<sup>71</sup> ve mezhep imamlarının nasları farklı yorumlamasından neşet etmektedir. Haccın malî ibadetlerden olduğu gibi bedenî ibadetlerden olması, bedenî ibadetlerde ise ihtiyatın asıl olması nedeniyle de ulemâ bu konuda ihtiyat ilkesini işletmiştir.

Yukarıda da vurgulandığı üzere el-hurûc mine'l-hilâf veya mürâ'âtü'l-hilâf ile istihsân bi'l-ihtiyât arasındaki temel farkın bizzat ihtiyatın işletilmesi olduğu söylenebilir. Yoksa istihsân bi'l-ihtiyât, ulemânın ihtilafından kaçınmak için kullanılan bir yöntem değildir. İki arasında bu açıdan oldukça büyük bir fark bulunmaktadır. İlkinde bir konuda ulemânın farklı deliller nedeniyle ulaştığı bir hükmün yine başka bir âlim tarafından farklı kategoride değerlendirilmesi söz konusudur. Ancak istihsân bi'l-ihtiyâtta konunun

<sup>63</sup> Mürâ'âtü'l-hilâf, Mâlikî mezhebinde her ne kadar istihsan olarak isimlendirilse de her iki mezhebin (Hanefî ve Mâlikî) istihsan tanımları, telakkileri ve metodolojik işletimi birbirinden farklı olduğundan, burada o konudan sarf-ı nazar edilmiş, mevzu Hanefî mezhebi çerçevesinde ele alınmış ve furu örnekler de Hanefî fihından seçilmiştir. Mezkûr kavramın burada daha çok ulemanın ihtilafından sakınmak anlamında kullanıldığı belirtilmelidir. Ayrıca mezhep müktesebatında da ifadenin bu yönde kullanıldığı müşahede edilmektedir. Bk. Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar eş-Şürünbülâlî, *Merâki'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâh şerhu Nuri'l-izâh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 218; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1/131, 133, 147, 505, 2/400, 603. Mürâ'âtü'l-hilâfın Mâlikî mezhebinde istihsan olarak kabul edilmesi hakkında bk. Ebü'l-Velid b. Rüşd el-Kurtubi İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl: ve's-şerhu ve't-tevcîhu ve't-talîlu fi Mesâilü'l-müstahrece* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1984), 3/419, 4/157, 15/224; Konu hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Sâlih b. Abdülaziz b. Osman Sindî, *Mürââtü'l-hilâf fi'l-fikh te'silen ve tatbîkan* (Riyâd: Muhammed b. Suûd Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 1419), 67 vd.

<sup>64</sup> Mürâ'âtü'l-hilâfın, Mâlikî mezhebinde delil olarak kullanıldığı, Mâlikî mezhebinin yanı sıra diğer üç mezhepte uygulama alanı bulduğu, istihsan türlerinden sayıldığı hususunda özellikle Şâtıbî'nin nakilleri ilgili maddede dikkat çekmektedir. Bk. Muharrem Kılıç, "Mürâât-ı Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/37.

<sup>65</sup> Aynî, *el-Binâye*, 11/105.

<sup>66</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/197; Aynî, *el-Binâye*, 11/105.

<sup>67</sup> Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 356.

<sup>68</sup> Şâkir, *el-Amel bi'l-İhtiyât fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 258.

<sup>69</sup> Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 139.

<sup>70</sup> Akgündüz, "Hanefî Furuunda İstihsan -el-Hidâye Örneği-", 56-57.

<sup>71</sup> Aynî, *el-Binâye*, 11/105.

temelinde ihtiyat bulunmakta ve fukahâ ihtiyatı dikkate alarak hareket etmekte ve ona göre hüküm bina etmektedir. İlkinde durum sonraki fukahânın ameliyesi iken, ikincisinde ise konu doğrudan müçtehidin kendi sistemi ve metodolojisiyle alakalıdır. Ayrıca mürâ'âtü'l-hilâfta her daim hükümde mertebeye daha yüksek olanla (yukarıda mahcûr olan kimsenin ömründe bir kere umre yapması meselesinde olduğu gibi) fetva verilmesi gerekmektedir. Zira mahcûrun mezkûr durumundan dolayı umresi Hanefî mezhebinde tatavvu' olarak değerlendirilirken, Şafî mezhebinde ise kişinin ömründe bir defa umre yapmasını farz olarak kabul edilmiştir.<sup>72</sup> Dolayısıyla bu örnekte farz, tatavvu'dan mertebeye daha yüksek olması nedeniyle onunla hüküm verilmiştir. Buna binaen Şelebî'nin yukarıda verdiği misal, mürâ'âtü'l-hilâf kaidelerinden hareketle ulaşılan istihsân örneğidir.<sup>73</sup> Meselenin aslında ihtiyat yer almaz. Ancak aşağıda verilecek örneklerde ise fakîhin istihsâna giderken bizzat ihtiyat veya ihtiyat ilkesini esas aldığı, bu sebeple kıyası terk ettiği ve oradan hareketle hüküm verdiği fikhî misaller işlenecektir.

#### 4. İstihsân bi'l-İhtiyâtın Furu Örnekler Üzerinden Tatbiki

Yukarıda Hanefî mezhebinde istihsânın tanımına, ulemânın istihsân telakkisine ve klasik dönem Hanefî çizgisinde istihsân türlerine yer verildi. Ayrıca istihsân bi'l-İhtiyâtın tanımı yapılmaya çalışıldı. Burada ise yapılan tanımdan hareketle mezhep eserlerinde istihsân ile amel edilen yerlerde, ihtiyat ilkesi sebebiyle kıyastan (udûl) dönülen örneklerden bazılarına yer verilecektir. Örnekler farklı baplardan seçilmiş ve bir anlamda ulemânın istihsân bi'l-İhtiyâtı fikhînin birçok konuda uyguladığı gösterilmiştir.

##### 4.1. Abdestin Bozulması

Hanefî mezhebi metinlerinde kanın tükürüğe karışması ve tükürükten fazla olması durumunda abdestin bozulacağı belirtilmiştir. Ancak kan ve tükürük eşit oranda olur ise bu durumda abdestin bozulup bozulmayacağı noktasında ulemâ arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Muhammed (ö. 189/805) bozulmayacağını ileri sürerken, Ebû Hanîfe ise bu durumda olan bir kimsenin abdestinin bozulacağını ifade etmiştir. Burhânüddîn İbn Mâze el-Buhârî (ö. 616/1219) *el-Muhîtü'l-burhânî*'de tükürük ve kanın eşit olmaları durumunda kıyasen bozulmaması gerektiğini belirtir. Buhârî, kan ve tükürüğün eşit olması

<sup>72</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 8/475; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/197; Bâbertî, *el-İnâye*, 9/267; Aynî, *el-Binâye*, 11/105.

<sup>73</sup> Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, 356.

durumunda kanın seyelânının ya kendiliğinden veyahut tükürük nedeniyle olabileceğine dikkat çeker. Mezkûr ihtimal ise şüphe meydana getirmiştir. Ancak şüphenin meydana getirdiği böyle bir durum olsa dahi kıyasen bu kimsenin abdesti bozulmaz. Zira bu kişide abdestin varlığı kesindir.<sup>74</sup> Yakîn ise şüphe ile ortadan kalkmaz.<sup>75</sup> Ancak Serahsî'nin de ifade ettiği gibi kan ve tükürük eşit olunca kanın kendiliğinden çıkma ihtimali bulunmaktadır. Böyle bir durumda ise abdest bir açıdan vacip diğer bir açıdan ise vacip değildir. Bu gibi hallerde ise "ihtiyatı almanın evla" olduğu Serahsî tarafından tasrih edilmiştir.<sup>76</sup> Kâsânî (ö. 587/1191) ise bu gibi durumları iştibâh diye tesmiye eder, ihtiyatı almanın vacip olduğunu söyler.<sup>77</sup> İmam Muhammed, kıyası tercih etmiş ve bu durumda olan kimsenin abdestinin bozulmadığını ileri sürmüştür.<sup>78</sup> Ebû Hanîfe ise ikinci ihtiyat görüşünü esas almış ve bu kişi için abdesti gerekli görmüştür. Ebû Hanîfe'nin kabul ettiği görüş istihsân olmakla birlikte dayandığı temel nokta ihtiyattır. Ebû Hanîfe tarafından benimsenen bu görüşü istihsân bi'l- ihtiyât ile ilişkilendirilmek ve isimlendirmek mümkündür. Ayrıca mezhepte ibâdât bahislerinde ihtiyat olan ile amel etmenin vacip olduğu,<sup>79</sup> özellikle mezkûr konularda mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşünün alınması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>80</sup> Dolayısıyla istihsânın ihtiyat olgusu sebebiyle tercih edildiği yerlerin de bu kapsamda görülmesinde bir engel bulunmamaktadır.

#### 4.2. Gusül Gerekmesi Durumu

Uyandığında elbisesinde meni gören bir kimse, ihtilam olduğunu da hatırlasa bu kişiye gusül almak ittifakla vaciptir. Uyandığında ihtilam olduğunu hatırlayan bir kimse, üzerinde veya yatağında yaşlık bulsa ve bu kişi yaşlığın meni veya mezî olduğuna kanaat getirirse yine gusül vaciptir. Yaşlığın meni mi yoksa vedî mi olduğunda şüphe etse aynı şekilde gusül gerekir. Ancak ihtilam olduğunu hatırlamasa ve üzerinde bulunan yaşlığın meni, mezî veya vedî mi olduğuna karar veremeyip böyle bir durumda kalan kimse için üç imam arasında ihtilaf mevcuttur. Tarafeyn'e göre gusül gerekli iken, Ebû Yûsuf ise bu kimseye guslü gerekli görmez. Ebû Yûsuf, bu kimsenin durumunu mezînin uyku halinde

<sup>74</sup> Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/65.

<sup>75</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/728; *Mecelle* madde 4.

<sup>76</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414), 1/77.

<sup>77</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1/27.

<sup>78</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/37.

<sup>79</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/112, 154, 194; Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 1/268; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/262.

<sup>80</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdu resmi'l-müftî*, 35.

olduğu gibi uyanık iken de gelmesine kıyas etmektedir. Nasıl ki uyanık iken gelen mezîden dolayı gusül değil sadece abdest yeterliyse, aynı şekilde bu kimseye de gusül vacip değildir. Zeylaî, Ebû Yûsuf'un bu görüşünü beraet-i zimmet kaidesiyle destekler ve yakîn derecesinde olmadığı sürece bu kimseye guslü gerekli görmez.<sup>81</sup> Tarafeyn ise ihtiyatla amel ederek bu kıyası işletmezler. Zira uyku halini ihtilam olmanın mazınnesi kabul ederler. Ayrıca meninin çıktıktan sonra hava ile etkileşimi sebebiyle incilmesi mümkündür. Bu ise meninin mezîye dönüşmesi ihtimalini barındırmaktadır. Bu ihtimalden dolayı Tarafeyn en ihtiyatlı (ahvat) olanla amel etmiş ve istihsânı tercih etmiştir. Genel olarak ibadetlerde kabul edilen şey ise ihtiyatla amel olduğundan, bu durumda olan kimsenin gusül abdesti almasını vacip kabul etmişlerdir.<sup>82</sup> Ancak kıyasen bu kimseye gusül gerekmez. Tarafeyn istihsân bi'l-İhtiyât ile amel ederek kıyası (genel ilke/yerleşik kural) terk etmişlerdir.

### 4.3. Kafirlere Emân

Kafirlerle yapılan sulh anlaşmalarında kafirler (أمنونا على أبنائنا) “oğullarımız hususunda bize emân verin” diyerek talepte bulunsalar ve bu şekilde talepte bulunanların hem oğulları hem de torunları olsa torunlarının bu kısma dahil olup olmayacağı tartışılmıştır. İmam Muhammed *es-Siyerü'l-kebîr*'inde ele aldığı bu meselede kıyasen sadece oğulların talep edilen emân kısmına dahil olacağını belirtir. Ancak devamında İmam Muhammed, istihsânen oğlun oğlu yani torunun da bu kapsamda olacağını söyler.<sup>83</sup> Oğulları için emân dileyen kişinin, torunlarından bağımsız bir şekilde, sadece oğullarının canından endişe etmesinin pek mümkün olmadığından hareketle, “oğullar ifadesinin zahirinden” sadece oğulların kastedilmiş olduğuna yönelik bir şüphe oluşmaktadır. Emân ise şer'an en az şüphe ile sabit olur. İşte bu şüpheden dolayı ulemâ kıyası terk ederek ihtiyatı esas almışlar ve istihsân tarihiyle oğulları (ebnâ) için emân dileyen kimsenin torunlarını da bu kapsamda değerlendirmişlerdir.<sup>84</sup> Usulcülerin “mevla” kelimesini de bu minvalde değerlendirdikleri, dolayısıyla emân noktasında “mevla” isminin “mevlanın mevlası”na da şamil olduğunu

<sup>81</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/16.

<sup>82</sup> Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 1/13.

<sup>83</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. es-Sehl Serahsî, *Şerhü's-Siyerü'l-kebîr* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417), 1/233-234.

<sup>84</sup> Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dimaşkî el-Haskefî, *İfâzatü'l-envâr ala usûli'l-Menâr (Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr'la birlikte)* (Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1418), 103.

düşündükleri görülmektedir.<sup>85</sup> Bu her iki örnek her ne kadar hakikat mecaz bahislerinde, hakikat ve mecazın tek bir irade ile tek bir lafızda toplanmayacağı iddialarına yönelik dile getirilen deliller arasında yer alsada bizim konumuzla doğrudan alakası olan nokta, bu örnekteki istihsân veçhesidir. İmam Muhammed'in istihsâna gittiğini söylediği noktada istihsân veçhesi belirtildiği üzere tamamen ihtiyat ilkesiyle alakalıdır. Zira kıyasen ebnâ (oğullar) lafzı sadece oğlu kapsar torunu kapsamaz. Ancak burada kanı dökülmekten korumak için (haknu'd-dem) ihtiyat ilkesiyle hareket edilmiş ve ilgili örneklerde hem torun hem de mevlânın mevlâsı bu kapsamda değerlendirilmiştir.

#### 4.4. İhramlıyken Avlanma

İhramlı olan bir kimse bir av hayvanını yaralasa, uzvunu koparsa, tüylerini yolsa veyahut yünlerini kesse bundan dolayı gerçekleşen noksanlığı tazmin eder. Aynî, benzer şekilde eğer dişini çekip koparırsa veya gözüne vurup gözüne perde inmesine sebep olursa bu durumlarda yine hayvan için ayıplanmış kabul edileceğini ve av yasağının çiğnenmiş olacağını söyler.<sup>86</sup> Kul haklarında olduğu gibi burada da bedeninin tamamına itibar olunur ve noksanlık meydana getiren kusur tazmin edilir.<sup>87</sup> Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605), belirtilen bu tazminin hayvan iyileştikten sonra cinayetin eseri kalması durumunda olacağını belirtir. Ancak hayvan iyileştikten sonra hayvanda yaradan kaynaklanan bir iz kalmaz ise bu durumda tazmin gerekmeyeceğini ifade eder. Zira mûcib zail olmuştur ki o da yaranın varlığı veya izidir.<sup>88</sup> Ebû Yûsuf ise, bu kişinin müdahalesinin hayvana elem ve acı vermesinden dolayı sadaka vermesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bundan dolayı muhrim, bir kimsenin dişini sökse veya gözüne vursa ve gözüne perde inse ancak daha sonradan dişi yeniden çıksa veya gözdeki leke gitse dahi muhrime tazmin gerekir.<sup>89</sup> Kâsânî de yara iyileşse dahi bu kimseye ceza gerekeceğini belirtmiştir. Bu noktada ulemânın ittifakı olmadığı İbn Âbidîn'in naklinden anlaşılmaktadır.<sup>90</sup> Ayrıca insan ve hayvana yapılan yaralayıcı fiilin farklı kapsamda tutulacağını Zeylaî açıkça ifade eder. Zeylaî'nin av hayvanına yapılan yaralamadan dolayı tazmin hususunda Kâsânî gibi düşündüğü anlaşılmaktadır. Zira insana

<sup>85</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/53; İbn Melek, *Şerhi'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 113; Haskefî, *İfâzatü'l-envâr*, 103.

<sup>86</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *Minhatü's-sülûk fi şerhi Tuhfeti'l-mülûk* (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2007), 325.

<sup>87</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/34.

<sup>88</sup> Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâyê bi-şerhi'n-Nukâye* (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), 1/709.

<sup>89</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/65.

<sup>90</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/566.

yapılan bir yaralamadan dolayı eseri kalmaması durumunda tazmin gerekmeyeceğini söylemesinden anlaşılabilir budur.<sup>91</sup> Muhrim olan bir kimsenin av hayvanına yaralayıcı olan fiilinden dolayı noksan olan kısmı tazmin etmesi gerekir. Zira kıyas bunu gerektirmektedir. Aliyyü'l-Kârî, kıyasın veçhesine “tamamının tazmini meşkûktur” ifadeleriyle işaret eder.<sup>92</sup> Ancak Tarafeyn istihsânı esas almışlar ve hayvanın tamamının kıymetinin tazmin edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>93</sup> İbn Âbidîn, bunu şu örnekle de destekler. Bir kimse bir hayvanı yaralasa ancak ölüp ölmediği bilinmese veya bir hayvanı alıp Harem sınırları dışına çıkarsa, sonrada hayvanı bıraksa böyle bir durumda da yine bu kimsenin hayvanın tamamını tazmin etmesi gerekir. Zira hayvanın Harem sınırları içerisine dahil olup olmadığı bilinmemektedir.<sup>94</sup> Haccın ibadet olma yönü baskın olduğu için ihtiyat esas alınmış ve istihsâna gidilmiştir. Nitekim mezhepte ibadetler söz konusu olduğunda ihtiyatın alınması asıldır.<sup>95</sup> Zeylaî, yaşama ihtimalinin meşkûk olmasından dolayı hayvanın tamamının tazmininin gerekli olmayacağı görüşünü kıyas olarak belirtir.<sup>96</sup> Ancak ihtiyat ilkesi esas alınarak ihtimal devre dışı bırakılmış ve muhrimin fiilinden kaynaklanan yaralamadan dolayı tamamının tazmin edilmesine hükmedilmiştir.<sup>97</sup> Burada uygulanan istihsân nevi ise istihsân bi'l-ihtiyât diye tesmiye ettiğimiz istihsân türünün işletilmesidir.

#### 4.5. Nesep Davası

İhtiyat sebebiyle istihsâna gidilen fûru örneklerine son olarak şu meseleyi göstermek mümkündür. Haskefî (ö. 1088/1677), *ed-Dürri'l-muhtâr*'da Hanefî mezhebinde genel kabul görmüş şu satırlara yer vermektedir: “Ölüm günü, kazanın (hüküm) konusu değildir. Katl (öldürülme) günü ise kazanın konusudur.”<sup>98</sup> Buna binaen bir kimse, babam “şu gün öldü” diye delil getirirse daha sonrada bir kadın, “maktul, beni öldü denilen tarihten sonra nikahladı” diye iddia etse ve bu iddiasını ispat etse kadının sözüyle hükmedilir. Ancak adam “babam şu gün öldürüldü” diye iddia etse ve delil getirirse daha sonra kadın, “maktul beni öldürüldü denilen tarihten sonra nikahladı” diye iddia etse ve kadın da delil getirirse bu

<sup>91</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/65.

<sup>92</sup> Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/709.

<sup>93</sup> Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 2/442.

<sup>94</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/566.

<sup>95</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/11.

<sup>96</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/65.

<sup>97</sup> Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/709.

<sup>98</sup> Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dimaşkî el-Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 470.

durumda kadının sözüne değil adamın (maktulün oğlu) sözüne itibar edilir. Aynı şekilde akit yaptığına veya borçlandığına dair ileri sürülen deliller de kabul edilmez. Bunun istisnası ise çocuğu ile birlikte gelip nikah iddiasında bulunan kadındır.<sup>99</sup> Bu durumda (yani kadının çocuğu ile birlikte gelip nikah iddiasında bulunması halinde) kıyas, kadının ileri sürdüğü iddianın kabul edilmemesini (çocuğun nesebinin maktulden sabit olmamasını ve dolayısıyla mirastan da pay almamasını) ve adamın tek varis olmasını gerektirmektedir. Nitekim İbn Nüceym bu meselede Ebû Hanîfe'nin ihtiyat ile istihsânı tercih ettiğini, İmâmeyn'in ise kıyası benimsediğini nakletmektedir.<sup>100</sup> Burada kıyastan rücu edilen yön (varis olamamakla birlikte) çocuğun nesebinin maktulden sabit olmasıdır.

Ebû Hanîfe'nin, "Ben, kadının delilinin kabul edilmesi, nesebin sabit olması ve adamın öldürülmesi delilinin iptal edilmesi hususunda istihsân yapıyorum"<sup>101</sup> dediği nakledilmektedir. İbn Âbidîn, buradaki istihsânın ihtiyat gerekçesiyle yapıldığını belirtir. Zira ihtiyat ile gözetilen nokta özellikle "nesebin sabit olması" hususudur. Nitekim ortada maktule nisbet edilen çocuk olmadan kadın sadece evlilik iddiası ile gelmiş olsaydı bu durumda, maktulün kadınla davalışan çocuğunun beyyinesinin kabul edileceği ve mirasa tek başına hak sahibi olacağı belirtilmektedir. Burada çocuğun nesebi, istihsân bi'l-ihyât yoluyla sabit olmuştur. Zira çocuğun nesebinin ortada kalmasındansa mevcut durumla ilişkilendirilerek bir babaya ilhak edilmesi oldukça önemli bir noktadır. *el-Muhîtü'l-burhânî* sahibi Burhânüddîn İbn Mâze de istihsân veçhesi olarak bu noktaya dikkat çekmektedir.<sup>102</sup> Kıyas ise burada çocuğun babasının öldürüldüğünü ispat etmesiyle kabul edilmesidir. Nitekim İmâmeyn de kıyas ile hükmetmişlerdir. Ancak Ebû Hanîfe, burada kıyası terk etmiş ve istihsân bi'l-ihyât ile amel etmiştir.<sup>103</sup>

İstihsân bi'l-ihyât ile verilen hükümler sadece bu örneklerle sınırlı değildir. Mezhep metinlerinde ihtiyat ilkesi esas alınarak verilen başka hükümler de bulunmaktadır.<sup>104</sup> Hatta ibadet bahislerinde istihsân bi'l-ihyâtın diğer bahislere nazaran daha fazla işletildiğini söylemek mümkündür. Zira Serahsî,<sup>105</sup> Bâbertî (ö. 786/1384)<sup>106</sup> ve Kadızâde'nin de (ö.

<sup>99</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 470-471.

<sup>100</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/236. (وكان هذا الاستحسان للاحتياط)

<sup>101</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/236; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/404.

<sup>102</sup> Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 8/455.

<sup>103</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/404.

<sup>104</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/132; Mevsîlî, *el-İhtiyât*, 1/10; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/64; Aynî, *el-Binâye*, 1/336, 349; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/566.

<sup>105</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/11.

988/1580) ifade ettiği üzere “ibadetlerde asıl olan ihtiyattır” ilkesi genel kabul görmüştür.<sup>107</sup> Nitekim mezhebin müessisi Ebû Hanîfe'nin bu yönünün fazla olması nedeniyle ibadetlerde mutlak olarak (tashih bulunmadığı sürece) onun görüşlerinin esas alınması gerektiği usulü'l-iftâ eserlerinde belirtilmektedir.<sup>108</sup>

## Sonuç

İstihsân, Hanefî mezhebinde dört kısım olarak ele alınmış ve incelemeye tâbi tutulmuştur. Modern dönemde ise istihsân türevlerinin daha fazla olduğu ileri sürülmüş ve bu eksende çıkarımlara yer verilmiştir. Son dönem usul eserlerinde bu ayırım oldukça hissedilmektedir. Zira kimileri, istihsânı klasik dönem tasnifi içerisinde değerlendirirken, bazıları ise istihsânın türlerini dörtten fazla olarak sunmaktadır. Ancak bunun imkânı sorgulanmaya ve tetkik edilmeye açık olduğu belirtilmelidir. Zira farklı türler olarak sunulan istihsânın klasik dönem tasnifinin altında yer alması ihtimali bulunmaktadır.

Klasik dönem eserlerinde dört sebeple istihsâna gidildiği, istihsân türlerinin isimlendirilmesinde de istihsâna sebep olan şeyin etkili olduğu kaydedilmektedir. İstihsânın bu türünde ve isimlendirilmesinde de aynı faktörün etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira fukahânın istihsânın gerekçesi olarak ihtiyat ilkesine vurgusu açıktır. Ancak buradaki ihtiyat, tercih edilecek iki konu arasında değildir. Bu hususta bilhassa Mâlikî mezhebinde mürâ'âtü'l-hilâf olarak isimlendirilen ıstılah ile istihsân bi'l-ihtiyât arasındaki farklılığa temas bulunmuş ve iki kavram arasındaki farka işaret edilmiştir. İstihsân bi'l-ihtiyâtta dile getirilen ihtiyat karşısında mutlaka kıyasın terkedilmesi durumu söz konusudur. Fakîhler de bu duruma işaret etmek için istihsânın gerekçesi olarak ihtiyat olgusunu özellikle ifade ettikleri görülmektedir.

Bu makalede klasik dönemde istihsân için belirlenen dört türün dışında bir kısım olabilecek istihsân bi'l-ihtiyât ele alınmış ve bunun istihsânın farklı bir bölümü olma imkânı tartışılmıştır. Ancak mezhebin fûru ve usul bütünlüğünü çok iyi bilen fukaha tarafından dile getirilmemesi, istihsân bi'l-ihtiyâtın, istihsânın diğer taksimleri içerisinde yer alması ihtimalini barındırmaktadır. Öte yandan fakîhler tarafından kıyasın terk edilerek istihsânın

---

<sup>106</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 9/512.

<sup>107</sup> Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 9/526, *Netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* isimli eser, *Fethü'l-kadîr*'e Kadızâde Ahmed Şemseddin (ö. 988/1580) tarafından yazılan tekmiledir.

<sup>108</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdu resmî'l-Müftî*, 35.



tercih edilmesi, ayrıca bahsi geçen istihsânın ihtiyat ile gerekçelendirmesi bu kısmın da ayrı bir tür olma ihtimalini gündeme getirmektedir.

Yapılan tanım çerçevesinde ele alınan örneklerle birlikte istihsânın klasik dönem tasnifinde genişletilme yapılabileceği ortaya konmaya çalışılmıştır. İstihsân bi'l-ihtiyât hususunda verilen hükümlerin farklı baplardan tercih edilerek okuyucuya sunulması, istihsân bi'l-ihtiyât ile amelin işlevselliğini göstermeye matuftur. Bu türün, tikel birkaç olayla sınırlı olmadığı hemen her bapta örnek bulunabileceği ifade edilmelidir. Dolayısıyla istihsânın bu türünün de diğer neveleri gibi fukahâ tarafından işletildiğini söylemek mümkündür. Tüm bunlarla birlikte istihsân bi'l-ihtiyâtı farklı açılardan ele alarak değerlendirmek potansiyel olarak mevcuttur. Ancak istihsânın diğer türlerindeki tanım, işlevsellik ve uygulama örnekleri de dikkate alındığında istihsân bi'l-ihtiyâtı, istihsânın farklı bir türü olarak telakki etmek baskın gözükmemektedir.

## Kaynakça / References

- Akgündüz, Said Nuri. "Hanefî Fürûunda İstihsân -el-Hidâye Örneği-". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Şubat 2002), 29-57.
- Apaydın, H. Yunus. "İhtiyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/577-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Aykul, Abdulmuid. "Erken Döneme İstihsân Tanımları Etrafında Oluşan Meşrûiyet Tartışmaları = Discussions Around Legitimacy of the Istihsân's Definitions in the Early Period". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal* XXVI/1 (2022), 173-190.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-. *Minhatü's-sülûk fi şerhi Tuhfeti'l-mülûk*. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2007.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Înâye*. Darü'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Belka, İlyas. *el-İhtiyât hakikatuhu ve hücciyetuhu ve ahkâmuhu ve davâbituhu*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-. *Keşfü'l-esrâr*. Dersâadet: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniye, 1308.
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1985.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çiftci, Adem. "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsâna Yaklaşımı = Zufar ibn Hudhayl's Approach to Istihsân from the Founding Imams of the Hanafi Sect". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/1 (2017), 107-146.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsbâ ed-. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.
- Es'adî, Muhammed Ubeydullah el-. *el-Mûcez fi usûli'l-fikh*. Dârü's-Selam, 1990.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dımaşkî el-. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi 'i'l-bihâr*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî el-. *İfâzatü'l-envâr ala usûli'l-Menâr (Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr'la birlikte)*. Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1418.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut-İstanbul: Daru'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Ukûdu resmi'l-müftî*. Suriye: Matbaatü'l-maarif, 1301.
- İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminateddin. *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*. İstanbul: Salah Bilici, 1292.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Dâru'l-kitabi'l-islâmî, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefi. *Lübbü'l-usûl*. İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- İbni'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Fethü'l-kadîr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbni's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî. *Bedî'u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)*. Câmiatü Ümmü'l-Kura, 1985.
- Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-. *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1997.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kılıç, Muharrem. "Mürâât-ı Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koçak, Muhsin. *Fıkıh usulü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Kudaynetov, Said Ali. "Uygulamalı Örnekler Bağlamında İmam Ebû Yûsuf'un İstihsân Anlayışı". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi XIII/1 (2021)*, 322-352.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-. *Umdetü'r-riâye ala şerhi'l-vikâye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâtî'l-vüsûl (Tarsûsî Haşiyesiyle birlikte)*. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Dürerü'l- hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. Karaci: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Önder, Muharrem. *Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulaması*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Pala, Ali İhsan. *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Rüşd, Ebü'l-Velid b. Rüşd el-Kurtubi İbn. *el-Beyân ve't-tahsil: ve's-şerhu ve't-tevcîhu ve't-ta'lîlu fi Mesâilü'l-müstahrece*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1984.
- Semerkindî, Rükneddin Ubeydullah es-. *Cami'u'l-usûl fi beyâni'l-kava'idi'l-Hanefiyye ve's-Şafiiyye fi usûli'l-fikh*. İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Şerhü's-Siyeri'l-kebîr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414.

- Siğnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-. *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*. ed. Muhammed Seyyid Gânat. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Sindî, Sâlih b. Abdülaziz b. Osman. *Mürââtü'l-hilâf fi'l-fikh te'silen ve tatbikan*. Riyâd: Muhammed b. Suûd Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 1419.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İminin Esasları: (Usûlü'l-fikh)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Şahin, Ünal. *İmam Züfer ve Usul Anlayışı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Şakir, Hanbelizade Muhammed. *Fıkıh Usûlü*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Şâkir, Münîb b. Mahmûd. *el-Amel bi'l-İhtiyât fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Riyad: Dârü'n-Nefâis, 1418.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'îlül-ahkâm: arz ve tahlîl li-tarîkati't-ta'îl ve tetavvüratiha fi usûri'l-ictihad ve't-taklîd*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen eş-. *el-Asl*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar eş-. *Merâki'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâh şerhu Nuri'l-izâh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî et-. *Şerhu Me'ânî'l-âsâr*. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1994.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-. *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Türcan, Talip (ed.). *İslam Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Fukahâ Metodunda İstihsân Kavramının Gelişiminde Cessâs'ın Rolü". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XX/2 (2020), 823-848.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.
- Zühaylî, Vehbe ez-. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2011.

## Şark Müderrislerinin Hadis ve Sünnet Algıları: Van Örneği

*The Perception of Hadith and Sunna of the Eastern Mudarris: Van Province Case*

Rıdvan KALAÇ

ORCID: 0000-0002-3257-2471 | E-Posta: r30kalac@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı,  
Assistant Professor, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Hadith,  
Van, Türkiye

ROR ID: 041jyzp61

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Kalaç, Rıdvan. "Şark Müderrislerinin Hadis ve Sünnet Algıları: Van Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 213-245.  
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1239118>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	19. 01. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	08. 04. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External ( <i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i> ).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur</i> ). This article is a revised and expanded version of the paper titled "Hadith and Sunnah Perceptions in Traditional Educational Institutions: The Case of the Mudarris of Van", which was presented orally at the Symposium on the Future of Van, held in Van on December 01-02, 2022. ( <i>Bu makale, 01-02 Aralık 2022 tarihinde Van'da düzenlenen Düünden Yarına Van İlinin Panoraması Van'ın Geleceği Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "Geleneksel Eğitim Kurumlarında Hadis ve Sünnet Algıları: Van Müderrisleri Örneği" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir</i> ).
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir</i> ).
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	suifdergi@gmail.com
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır</i> ).
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır</i> ).

## Özet

Günümüzde Doğu Anadolu Bölgesi'nde aktif olarak geleneksel eğitim veren çok sayıda medrese bulunmaktadır. Bu medreseler devlet desteği olmadan toplum desteğiyle ayakta durmayı başarmış ve doğu toplumuna rehberlik etme ve onların dini hayat tarzını yönlendirme noktasında önemli bir misyon üstlenmiştir. Bu anlamda son dönemde medreseleriyle ön plana çıkan illerden birisi de Van'dır. Buradaki medreselerin eğitim müfredatına bakıldığında hadis ilminin de öğretildiği ve müderrislerin hadis ve sünnet konusunda önemli bir birikime sahip oldukları görülmektedir. Bu araştırmanın amacı, Van'da tedris faaliyeti yürüten bu medreselerdeki bazı müderrislerin hadis ve sünnet algılarını incelemektir. Araştırmanın verileri, Van ilinde aktif faaliyet sürdüren medreselerden seçilen bir örneklem grubunun müderrislerine açık uçlu sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formları aracılığıyla toplanmıştır. Bu veriler ışığında müderrislerin hadis ve sünnet yaklaşımları, sünnetin dindeki konumu, sünnetin vahiy mahsulü olup olmadığı, Hz. Peygamber'in helal veya haram kılma yetkisinin olup olmadığı ve Hz. Peygamber'in sünneti denilince ilk olarak akıllarına ne geldiği gibi pek çok konu hakkında anlamlı bulunan tespitler paylaşılmıştır. Araştırmada tespit edilen önemli bir husus, müderrislerin hadis ve sünneti, Kur'an'ın tefsiri ve beyanı olarak görmeleridir. Ancak bunun yanında müderrisler, hadis ve sünnetle ilgili bazı konularda farklı yaklaşımlar da sergilemişlerdir. Örneğin müderrislerin büyük bir kısmı (14 kişi), hadis ve sünnetin birbirinden farklı manalara sahip olduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen 8 müderris, sünnet ile hadis arasında umum-husus ilişkisi olduğunu belirtmişlerdir. Diğer taraftan hadis ve sünnetin aynı anlama geldiği görüşünün de altı katılımcı tarafından benimsendiği ortaya çıkmaktadır. Müderrislerin hadis ve sünnetin vahiy ile olan ilişkisine dair bazı önemli görüşleri tespit edilmiştir. Örneğin müderrislerden 13 kişi sünnet ve hadisin tamamının vahiy mahsulü olduğunu savunurken geri kalanlar ise sadece bir kısmının vahiy mahsulü olabileceğini ifade etmişlerdir. Hadis ile sünnetin vahiy ile olan ilişkisine dair bu yaklaşıma sahip olanların yarısından fazlasının (11 kişi), savundukları düşüncelerinde tenakuz yaşamışlardır. Nitekim bu katılımcılar sünnet ve hadisin tamamının vahiy kaynaklı olduğunu ifade ederken tıp hadisleriyle ilgili kendilerine yöneltilen soruda beklenilen aksine cevap vermiş ve tıp hadislerinin bir kısmının veya tamamının tecrübeye dayandığını savunmuşlardır. Müderrislerin tamamına yakını, sünnetin Kur'an gibi bağlayıcı olduğunu savunmuşlardır. Katılımcılardan üç kişi sünnetin tamamını bağlayıcı görmemektedir. Bunlara göre Hz. Peygamber'in beşer vasfıyla yaptıkları ile yaratılış icabı sevdiği veya hazzetmediği şeylerin bağlayıcılığı yoktur. Yine müderrislerin bir kısmının zihinlerinde ahlaki sünnetler öncelikliken bir kısmında ise şekli sünnetler önceliklidir. Müderrislerin yarısına yakını (8 kişi) *Kütüb-i sitt'e*'ye önemli bir değer atfetmiştir. Katılımcılar, bu eserlerdeki hadislere güven duyduklarını, bir hadisin bu eserlerden birisinde nakledilmesi durumunda kabul edeceklerini ifade etmişlerdir. Geri kalan katılımcılar ise isnad ve metinle ilgili araştırmalardan sonra hadislerin sıhhatlerinin tespit edileceğini düşünmektedir. Müderrislerin günümüzde Kur'aniyyun diye popüler olan grup hakkında fikir sahibi oldukları görülmektedir. Müderrislere göre bu grubun asıl amacı Kur'an'ın mesajını ortadan kaldırmaktır. Müderrislerin zihin dünyalarında Suyûtî ve Gazzâlî önemli bir yer edinmiş görünmektedir. Bilhassa Suyûtî'nin Arapça gramer konusundaki yetkinliği, hadis alanına da teşmil edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Sünnet, Geleneksel, Medrese, Müderris, Algı.

## Abstract

Currently, numerous madrasas in Eastern Anatolia Region actively provide traditional education. These madrasas have managed to survive with community support without any state aid and have taken an important mission to guide the eastern community and direct their religious lifestyle. In this sense, Van is one of the provinces that has recently stood out with its madrasas. When the education curriculum of these madrasas in Van is examined, it is seen that the science of *ḥadīth* is also taught and the teachers have significant accumulation on *ḥadīth* and *sunna*. This research aims to examine the perceptions of some teachers on *ḥadīth* and *sunna* in these madrasas providing education in Van. The data of the research were collected through semi-structured interview forms consisting of open-ended questions addressed to a sample group of teachers selected from madrasas that actively operate in Van. In light of this data, meaningful findings have been shared about many issues such as the approach of the teachers to *hadith* and *sunna*, the position of *sunna* in religion, whether *sunna* is a product of revelation, whether Prophet Muḥammad (PBUH) had the power to make things *ḥalāl* or *ḥarām*, and what comes to their mind first when Prophet Muḥammad's *sunna* is mentioned. An important finding identified in the research is that the teachers see *ḥadīth* and *sunna* as the interpretation and explanation of the Qur'ān. However, the teachers also exhibited different approaches to some issues related to *hadith* and *sunna*. For example, most of the teachers (14 people) think that *ḥadīth* and *sunna* have different meanings. Eight of the teachers who adopt this approach stated that there is a general-specific relationship between *sunna* and *ḥadīth*. On the other hand, it is revealed that the view that *hadith* and *sunna* mean the same thing is embraced by six participants. Some important views of the teachers regarding the relationship of *ḥadīth* and *sunna* with revelation have been identified. For example, while 13 of the teachers argue that all of the *sunna* and *ḥadīth* are a product of revelation, others stated that only some of them could be a product of revelation. More than half of those who hold this approach (11 people) experienced inconsistency in the thoughts they defended. Indeed, these participants stated that the whole *sunna* and *ḥadīth* are the source of revelation while giving an unexpected answer to the question directed to them about medical *ḥadīths*, and they claimed that some or all of the medical *ḥadīths* are based on experience. Almost all of the teachers argue that *sunna* is binding like the Qur'ān. Three of the participants do not see the whole *sunna* as binding. According to them, things that Prophet Muḥammad did with his human qualities or things he loved or disliked by creation do not have bindingness. Also, while some of the teachers prioritized moral *sunan* in their minds, others prioritized formal *sunan*. Almost half of the teachers (8 people) attached great importance to *al-kutub al-sitta*. The participants stated that they trust the *ḥadīths* in these works and that they would accept it if a *ḥadīth* is transmitted in one of these works. The remaining participants think that the authenticity of the *ḥadīths* will be determined after research on the *isnād* and the text. It is seen that madrasah teachers have an idea about the popular group called Kur'aniyyun today. According to them, the main purpose of this group is to destroy the message of the Qur'ān. Suyūṭī and Ghazālī seem to have an important place in the minds of the professors. In particular, Suyūṭī's competence in Arabic grammar has been extended to the field of *ḥadīth*.

**Keywords:** *Ḥadīth*, *Sunna*, Traditional, Madrasa, Mudarris, Perception.

## Giriş\*

Hicri dördüncü asra kadar eğitim-öğretim faaliyetleri daha çok mescit ve camiler ile âlimlerin evleri gibi çeşitli yerlerde icra edilmiştir. Ancak bu asırdan sonra İslam dünyasında medreselerin açılmasıyla eğitim ve öğretim, kurumsallaşma sürecine girmiştir. Bu anlamda bilhassa hadis eğitimi için Nişabur'un önde gelen hadisçilerinden birisi olan Ahmed b. İshâk es-Sıbgî (ö.342/954) tarafından "dârüssünne" ismini taşıyan bir medresenin kurulduğu görülmektedir.<sup>1</sup> Bu açıdan bakıldığında dârülhadislerin Nizâmiye Medreseleri'nden yaklaşık 150 yıl önce inşa edildiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Bağdat'ta kurulan Nizâmiye Medreseleri'nden önce Nişabur başta olmak üzere Doğu İslam coğrafyasında otuzdan fazla medresenin kurulduğu ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Ancak medreseler, tam kurumsallaşma sürecine Selçuklu döneminde Nizâmiye Medreseleri ile girmiştir. Bu yapıların inşa edilmesinin temel amacı Fatımiler'in Şîî propagandasına karşı ehl-i sünnet anlayışını güçlendirmektir.<sup>3</sup> Bu anlamda Sultan Melikşah (ö.485/1092) zamanında Nizâmü'l-Mülk, Bağdat başta olmak üzere Nişabur, Merv, Herat, Belh, Basra, Musul, İsfahan, Cizre ve Rey gibi şehirlerde Nizâmiye Medreselerini kurmuştur. İslam dünyasının dört bir yanında inşa edilen bu medreseler, Bağdat Nizamiye Medresesi örnek alındığı için aynı isimle anılmıştır.<sup>4</sup>

Selçuklular döneminde kurumsal bir kimlik kazanan ve eğitimin vazgeçilmez bir merkezi haline gelen medreseler, Osmanlılar döneminde büyük bir atılım gerçekleştirmiş ve çok geniş alanlarda faaliyet göstermiştir. Diğer taraftan Osmanlı medreseleri eğitimin ve öğretimin ulaştığı zirve noktayı temsil etmektedir. Nitekim Osmanlıda Sahn-ı Seman Medreseleri ile Süleymaniye Medreseleri, müfredatları itibariyle yüksek öğretim ve

\* Bu makale, 01-02 Aralık 2022 tarihinde Van'da düzenlenen Dünden Yarına Van İlinin Panoraması Van'ın Geleceği Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "Geleneksel Eğitim Kurumlarında Hadis ve Sünnet Algıları: Van Müderrisleri Örneği" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

<sup>1</sup> Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhab es-Sübkî, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü'l-Hicr, 1992), 4/159.

<sup>2</sup> Nâci Ma'rûf, *Medâris Kable'n-Nizâmiyye* (Bağdat, 1973), 67-68; Nâci Ma'rûf, *Neş'etü'l-Medârisi'l-Mustakille fi'l-İslâm* (Bağdat: Matbaatü'l-Ezher, 1966), 5-7; Muhammed Ahmed Harbut Hamd el-İsavî, "el-Medârisu'n-Nizâmiyye fi Bağdat ve Devruha fi Fikri'l-Arabî el-İslâmî", *Camiatu Tikrit* 7/24 (2011), 151-163; Rıdvan Kalaç, "Van Medrese Geleneğinde Hadis Eğitimi ve Müderrislerin Hadis/Sünnete Yaklaşımları", *Türkiye'de Hadis Eğitimi* (Konya: Palet Yayınları, 2022), 169-170.

<sup>3</sup> Münir Ecer - Eyüp Şimşek, "İnanç ve Siyaset Kısacasında Eğitim: Fâtımîler Döneminde Medreseler", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 580-581.

<sup>4</sup> Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/188-191; Nebi Bozkurt, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/323-327.



araştırma özelliği kazanmıştır.<sup>5</sup> Osmanlı devletinin yıkılışı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla beraber medreseler adına var olan olumlu hava tersine dönmüş ve 3 Mart 1924 tarihinde batılılaşma eğitim politikalarının neticesi olarak Tevhîd-i Tedrisat kanunuyla birlikte medreseler devlet desteğini kaybederek kapatılma sürecine girmiştir. Ancak mezkûr olumsuzluklara rağmen bu yapılar, farklı mekânlarda toplumun desteğiyle ayakta durmayı başarmış ve geleneksel bilgi aktarımına devam etmiştir. Esasında devlet desteğinden yoksun bırakılan bu geleneksel yapılar, Anadolu'da merkeze uzak olan yerlerde daha aktif şekilde varlık göstermiştir.<sup>6</sup> Bundan dolayı şark medreseleri (doğu ve güneydoğu) Anadolu'nun diğer bölgelerine göre daha belirgin bir şekilde faaliyet göstermiş ve hayırsever halkın destekleriyle de günümüze kadar bu geleneksel kültürü devam ettirebilmiştir. Şark'ın önemli illerinden birisi olan Van ilinin de bu medreselere ev sahipliği yaptığı görülmektedir.

Kurulduğu günden beri çok sayıda devletin hâkimiyetine giren ve bundan dolayı çok sayıda medeniyete ev sahipliği yapan kadim Van ilinin çok sayıda medreseyi de uhdesinde bulundurduğu görülmektedir. Nitekim bir tespite göre Van şehir merkezinde on, ilçelerinde ise on yedi kadar medrese kurulmuştur. Ancak bu medreselerin hiçbiri günümüzde faal olmayıp beşte biri kadarının kalıntıları bile (Kızıl Medresesi, Kaya Çelebî Medresesi, Müftü Medresesi, İskender Paşa Medresesi ve Melik Mehmet Medresesi) günümüze ulaşmamıştır.<sup>7</sup> Günümüzde ise Van ilinde medrese geleneğinin temsilcileri olan kurumların büyük çoğunluğunun resmi Kur'an kursları kimliği ile ön plana çıktıkları görülmektedir. Bu anlamda Van'ın merkez ilçelerinde (İpekyolu, Tuşba, Edremit ve Gevaş) 22 kadar medresenin aktif eğitim verdiği tespit edilmiştir.<sup>8</sup>

Bu yapıların eğitim müfredatında klasik medrese sıra kitapları yanında istenilen düzeyde olmasa da hadis eğitimine de yer verildiği ve bu eğitimi veren bazı müderrislerin ise hadis ve sünnetle ilgili bazı konularda kayda değer bir birikime sahip oldukları görülmektedir. Bu müderrislerin sahip oldukları birikim toplumun hadis ve sünnet algısını

<sup>5</sup> Mehmet İşpirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/327-333; Kalaç, "Van Medrese Geleneğinde Hadis Eğitimi", 170-171.

<sup>6</sup> Mehmet Dinçoğlu, "Doğu Medreselerinde Okutulan Hadis Kitapları ve Dersleri (Muş Yöresi)", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum*, ed. Fikret Gedikli (Muş: Muş Alparlan Üniversitesi, 2013), 2/580.

<sup>7</sup> Abdüsselam Uluçam, "Van ve Çevresindeki Osmanlı Medreseleri ile Eğitim Öğretimdeki Yerleri", *XIII. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler* (Ankara, 1999), 3/777-784; Kalaç, "Van Medrese Geleneğinde Hadis Eğitimi", 171-172.

<sup>8</sup> Bk. Kalaç, "Van Medrese Geleneğinde Hadis Eğitimi", 169-228.

da etkilemektedir. Zira bu müderrisler toplumda birer kanaat önderi rolü üstlenmiş olup insanların dini yaşantısı ve algıları üzerinde belirleyici bir konuma sahip olmuşlardır. Bu sebeple mezkûr müderrislerin hadis ve sünnet anlayışlarıyla ilgili görüşlerini ortaya çıkarmak ve akademik bir bakış açısıyla değerlendirmek önem arz etmektedir.

## Amaç

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yer alan klasik usul ile tedrisat faaliyeti yürütmekte olan medreseler toplumda önemli bir etki bırakmaktadır. Literatüre bakıldığında bu medreselerin öğrenci yapısı, okutulan dersler, derslerde okutulan eserler gibi konularda çeşitli çalışmaların yapıldığı görülmektedir.<sup>9</sup> Ancak medreselerdeki müderrislerin temel İslami ilimlere bakış açısı ve bu konulardaki yeterliliklerini ele alan çalışmaların olmadığı tespit edilmiştir. Bu durum hadis alanı için değerlendirildiğinde medreselerdeki hadis dersleriyle ilgili bazı çalışmalar yer alsa da<sup>10</sup> müderrislerin hadis ve sünnete bakış açısı ve hadis ile sünneti İslâm dininde konumlandırma durumlarıyla ilgili bir araştırma bulunmamaktadır. Bundan dolayı doğu müderrislerinin hadis ve sünnet yaklaşımlarının ortaya konulabilmesi gerekli görülmüş ve Van İli örnekleminde bir araştırma tasarlanmıştır.

Bu çalışma, Van'da eğitim ve öğretime aktif bir şekilde devam eden medreselerde müderrislik icra eden kimselerin Hz. Peygamber'e dair yaklaşımlarını ve buna bağlı olarak şekillenen hadis ve sünnet algılarını saptamayı ve değerlendirmeyi amaç edinen bir alan araştırmasıdır. Nitekim toplumun dinî yaşantısı ve dine dair algıları üzerinde etkili olan bu müderrisler, aynı zamanda geleceğe yön verebilecek ve geleceğin dünyasında dinî konularda söz sahibi olabilecek talebeler de yetiştirerek Van ilinin geleceğini de zımnen

<sup>9</sup> Bk. M. Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009); Dinçoğlu, "Doğu Medreselerinde Okutulan Hadis Kitapları ve Dersleri (Muş Yöresi)"; Muhammet Sadık Hamidi, "Doğu ve Güney Doğu Medreseleri'nin Mahiyeti ve Ders Müfredatı'nın İslah Önerisi", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum*, ed. Fikret Gedikli (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, 2013), 313-328; İsmail Narin, "Bingöl Medreselerinde Fıkıh Eğitimi", *Bingöl Araştırmaları Dergisi* 1/1 (10 Ekim 2014), 9-28; Mustafa Keskin, "Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Gaziantep Örneği", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (01 Haziran 2017), 61-82; İslam Musayev, "Doğu Medreselerinde Eğitim: Hakkâri Mele Nezir Medresesi Örneği", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (23 Aralık 2018), 233-245; İbrahim Sizgen - Nasi Aslan, "Tillo Medreselerinde Fıkıh Eğitimi-Memdühiyye Medresesi Örneği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2020), 569-592; Kalaç, "Van Medrese Geleneğinde Hadis Eğitimi", 169-228.

<sup>10</sup> H. Musa Bağcı, "Medrese Eğitiminde Hadis Birikimi -Diyarbakır Örneği-", *Şarkiyat* 1 (01 Nisan 2009), 45-59; Dinçoğlu, "Doğu Medreselerinde Okutulan Hadis Kitapları ve Dersleri (Muş Yöresi)", 2/579-593; Ahmet Yıldırım, "Kazakistandaki Karnak Medreseleri ve Hadis Eğitimi" (Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dârü'l-Hadisler 08-09 Eylül 2012, Çankırı, 2013), 85-94; Kalaç, "Van Medrese Geleneğinde Hadis Eğitimi", 169-228; Abdulcelil Alpkıray, "Son Dönem Afganistan Medreselerinde Hadis Eğitimi: Belh Örneği", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (14 Temmuz 2022), 676-703.

belirlemiş olmaktadır. Dolayısıyla bu müderrislerin hadis ve sünnete dair algılarının tespiti, yeni nesillerin hadis ve sünnet yaklaşımlarını saptama adına bir öngörü de sağlayacaktır.

Müderrislerin hadis ve sünnet yaklaşımlarıyla ilgili irdelenen konular arasında; hadis ve sünnetin mahiyeti, sünnetin dindeki konumu, hadis ve sünnetin vahiyle olan ilişkisi, sünnetin bağlayıcılığı, sahih hadisin tespiti ve sahih hadis kitapları, tıpla ilgili hadislerin değeri, Hz. Peygamber'in teşrî yetkisi, günümüz sünnet algıları ve Kur'anıyyûn ekolü ile hadis-bilim ilişkisi gibi çeşitli meseleler yer alır.

### Evren, Örneklem ve Yöntem

Araştırmanın evrenini doğu ve güneydoğuda faaliyet gösteren medreselerin müderrisleri oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklem kitlesi ise Van ilinde eğitim faaliyeti yürüten medrese müderrisi olan 20 kişiden müteşekkildir.

Katılımcı müderrislere ilişkin bilgiler şu şekildedir:

Katılımcı Müderrisler İçin Kullanılan Rumuzlar	Eğitim Durumu
K15, K16	İHL Mezunu
K1, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K18, K20	Ön Lisans İlahiyat Mezunu
K2, K3, K19	İlahiyat Lisans Mezunu
K17	Yüksek Lisans Öğrencisi
K4, K5	Doktora Öğrencisi

Araştırmanın örneklem kitlesinde yer alan 20 kadar müderrisin tamamı medrese ilimlerini tahsil etmiş olup dinî ilimlerde eğitimlik yapabilecek icazete sahiptir. Bu müderrisler devlet okullarında da önemli eğitimler almışlardır. Nitekim tabloda görüldüğü üzere bunlardan 2 kişi imam hatip mezunu, 12 kişi ön lisans ilahiyat mezunu, 3 kişi dört yıllık ilahiyat fakültesi mezunudur. 1 müderris ise Arap Dili ve Belagati'nda yüksek lisansına devam etmektedir. Ayrıca 2 kişi ise yüksek lisans mezunu olup hali hazırda Tefsir ve Tasavvuf alanlarında doktora eğitimlerini sürdürmektedir.

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması tercih edilmiştir. Durum çalışması, herhangi bir alanda var olan bir çalışma konusuyla ilgili detaylı ve derinlikli

araştırma yapmaktır.<sup>11</sup> Veriler toplanırken ilgili kişilere rahat bir şekilde ulaşılabildiği için çalışmanın kaynaklarını bu kişiler oluşturmuştur. Bu sebeple araştırmacı tarafından “Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu” hazırlanmış; bu formda yer alan açık uçlu sorular müderrislere yönlendirilerek kendilerinden cevaplar alınmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme, kaynakların katılımcı kişiler olduğu çalışmalarda kendilerine açık uçlu sorular yönlendirilerek alınan cevapların araştırmada veri olarak kullanıldığı bir görüşme türüdür.<sup>12</sup> Nitekim araştırma için seçilen müderrislerle yapılan görüşmeler neticesinde alınan cevaplar araştırmacı tarafından yazıya aktarılarak kendilerinin hadis ve sünnet anlayışlarına ilişkin bulgular oluşturulmuştur.

Van Medrese kültüründe aktif eğitim faaliyeti yürüten müderrislerin hadis ve sünnet algıları hakkında bilgi aktarmadan önce temel olarak hadis ve sünnet konularında tartışılan bazı görüşleri klasik hadis uleması perspektifinde ele almak, Van müderrislerinin yaklaşımlarının mukayesesi bakımından önem arz etmektedir. Bundan dolayı klasik hadis ulemasının bazı yaklaşımlarını sorgulamak ve bu anlayışların temsilcilerine dair bazı bilgiler sunmak, sonrasında müderrislerin görüşlerine ilişkin detaylara yer vermek uygun görülmüştür.

## 1. Hadis ve Sünnet’in Genel Mahiyeti Hakkında Klasik Ulemanın Görüşleri

Hadis kavramı, sözlükte yeni anlamına geldiği gibi haber anlamına da gelir. Terim olarak ise Hz. Peygamber ile ilgili haberler anlamına uygun olarak şu şekilde de tarif edilmiştir: “Söz, fiil, takrir, yaratılış ve huyla ilgili bir vasıf olarak Hz. Peygamber’e nispet edilen her şeydir.” Bu tanıma göre hadis, sadece Hz. Peygamber’e ait haberleri ihtiva etmektedir. Ancak bazı hadis âlimleri, sahabe ve tabiûna ait haberleri de hadis kapsamında değerlendirmişlerdir.<sup>13</sup> Bu anlamda Hz. Peygamber’e ait olan hadislere merfû, sahabeye ait olanlara mevkuf, tabiine ait olanlara ise maktu adı verilmiştir.<sup>14</sup> Sonraları merfu, mevkuf ve maktu terimlerinin hepsini ifade etmek amacıyla haber kavramı kullanılmaya başlayınca

<sup>11</sup> John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşirdemir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 97.

<sup>12</sup> John W. Creswell, *Araştırma Deseni*, çev. Yüksel Dede (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 190.

<sup>13</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2015), 31; M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/27-28.

<sup>14</sup> Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalâni, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Abdullah b. Dayfillah er-Rehîlî (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2001), 109-121.

bazı ilim adamları sadece merfu rivayetlere, bir kısmı ise merfu ve mevkuf rivayetlere hadis demişlerdir.<sup>15</sup>

Sünnet kavramı ise sözlükte “izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek” gibi anlamlara gelirken terim olarak temel İslam bilimlerinin her birinde (fıkıh, fıkıh usulü, hadis, kelam) farklı anlaşılmış, her bir ilim dalı kendi amaç ve ihtiyaçları doğrultusunda sünnete farklı tanımlar getirmiştir. Ancak bu ilim dallarının hepsi bu kavramı Allah Resulü ile irtibatlandırmış ve sünnetin onun yolunu izleme olduğu noktasında ittifak etmiştir. Örneğin Fıkıh usulcülerine göre sünnet, Kur'an dışında, Hz. Peygamber'in şer'i bir hüküm teşkil eden söz, davranış ve onaylarıdır. Fıkıhçılara göre, farz ve vacipler dışında Hz. Peygamber' den gelen hükümlerdir. Kelamcılara göre ise sünnet, bid'at kavramının karşıtıdır.<sup>16</sup>

Hadisçiler'in çoğunluğuna göre sünnet, şer'i bir hüküm ifade etsin ya da etmesin, Hz. Peygamber'in bütün söz, davranış, onay ve hayatına dair bilgilerin tamamıdır. Bu açıdan bakıldığında hadisçilerin çoğunluğuna göre sünnet, hadisle eş anlamlıdır.<sup>17</sup> Ancak bazı hadisçilere göre sünnet ile hadis arasında ince bir fark vardır. Hadis bir sözü, sünnet ise bir tatbikatı (uygulamayı) ifade eder.<sup>18</sup> Onlara göre sünnet, söz, fiil, takrir ve halki ile hulki özellikler iken, hadis ise Hz. Peygamber'e ait olan bu mezkûr durumların sonraki nesillere aktarımıdır. Dolayısıyla sünnetler, hadis yoluyla aktarılmış olur. Bu durumda hadisler, sünnetin yazılı dökümleri olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamberin sözlü tavsiyeleri ile fiilleri ve takrirleri sünnet olurken bunların rivayet edildiği metinler ise hadis adını alır.<sup>19</sup>

İlk asırlardan itibaren âlimler, Hz. Peygamber'in sünnetini bağlayıcılık açısından çeşitli şekillerde taksim etmişlerdir. Bu konuda en eski örneklerden birisi İbn Kuteybe (öl.276/889) tarafından yapılan sınıflandırmadır. Nitekim o, sünneti üç kategoriye ayırmış, ilk iki kategorideki sünnetlerin bağlayıcı olduğunu üçüncü kategoridekilerin ise bağlayıcı olmadığını savunmuştur. Sünnetin tamamının bağlayıcı olmadığı, dolayısıyla bazı

<sup>15</sup> Kandemir, “Hadis”, 15/28.

<sup>16</sup> Murteza Bedir, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/150.

<sup>17</sup> Bedir, “Sünnet”, 38/150; Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 2.

<sup>18</sup> Arif Gezer, “Sünnetin Önemi ve Bağlayıcılığı”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/35 (2017), 237-250.

<sup>19</sup> Hikmet Gültekin, “İmam Hatiplerin Hadis Bilgileri ve Sünnet Algıları (Uşak İli Örneği)”, *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (30 Eylül 2019), 108; Gezer, “Sünnetin Önemi ve Bağlayıcılığı”, 237-250.

sünnetlere uymanın gerekmediği anlayışı sonraki asırlarda da devam etmiş ve bu husus daha çok fıkıh usulü alimleri tarafından ele alınmıştır.<sup>20</sup> Netice olarak âlimlerin sünnet hakkındaki yapmış oldukları taksimlerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber'in beşer vasfıyla ortaya koyduğu hususlar, dini bir amaç gütmeksizin yaptığı işler ile adet ve örften kaynaklanan bazı davranışları bağlayıcı değildir.

Sünnetin mahiyetiyle ilgili tartışılan önemli konulardan birisi de sünnet-vahiy ilişkisidir. Sünnet ile vahiy arasındaki ilişki, esasında Hz. Peygamber'in sünnetini ortaya koyarken başvurduğu bilgi kaynaklarından neşet etmiştir. Bu bilgi kaynaklarının neler olduğuna dair Kur'an ve hadislerde açık ve net ifadeler bulmak mümkün değildir. Bundan dolayı hadis tarihinde Hz. Peygamber'in sünnetini ortaya koyarken başvurduğu kaynaklar konusunda birbirinden farklı üç görüş ileri sürülmüştür:

a) Sünnet bütünüyle Kur'an gibi vahiy mahsulüdür. Bu görüşü savunanlar sünneti vahiy gayri metluv olarak kabul ederler. Bu görüşün temsilcileri arasında Hasan b. Atiyye (öl.130/748), İmam Şafiî (öl.204/819), İbn Hibban (öl.354/965), İbn Hazm (öl.456/1063), Abdulğani Abdulhalık gibi çeşitli simalar vardır.

b) Sünnet, vahiy yanında Hz. Peygamber'in içtihatlarının da ürünüdür. Bu görüşün temsilcileri arasında İbn Kuteybe, İbn Kayyim, Şah Veliyullah Dihlevî, İbn Aşûr, M. Hayri Kırbasoğlu ve Ali Toksarı gelir.

c) Sünnette vahiy ürünü hiçbir şey yoktur. Bütünü Hz. Peygamber'in kendi tecrübesiyle yaptığı içtihatlardır. Bu görüşün temsilcileri arasında Sübhî es-Sâlih (öl.1986) ve Mehmed Said Hatipoğlu gelir.<sup>21</sup>

Sünnetin genel mahiyeti hakkında verilen bu bilgilerden sonra Van ilinde hali hazırda faal olan medreselerde tedris faaliyeti yürüten müderrislere sorulan açık uçlu sorulardan hareketle hadis ve sünnet algıları hakkında şunları ifade etmek mümkündür:

<sup>20</sup> Sünnetin bağlayıcılığı hakkında yapılan taksimler hakkında bk. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet / Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 63-76; Salih Karacabey, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (195M.S.), 39-102.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1940), 92-93; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-terfîhi İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/189; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 1/96-97; Ahmet Keleş, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 166-179; Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 215-239; Mehmed Said Hatipoğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy -Gaybi Hadisler Meselesi-* (Ankara: Otto, 2015).

## 2. Hadis ve Sünnet'in Mahiyeti Hakkında Müderrislerin Yaklaşımları

Bu bölümde birkaç açık uçlu soru yardımıyla katılımcı müderrislerin hadis ve sünnetin mahiyetine dair yaklaşımları tespit edilmiştir. Şimdi katılımcılara yöneltilen açık uçlu sorular ve bu sorulara verilen cevapları aşağıda maddeler halinde sıralayarak ele almak mümkündür:

1. Katılımcılara sorulan ilk soru "*Hadis nedir? Sünnet nedir? Bu ikisi arasında fark var mıdır?*" şeklindedir. Katılımcılardan 6 kişi bu soruya "*iki kavram arasında fark yoktur*" diye cevap verirken 14 kişi ise bu iki kavramın birbirlerinden farklı olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla yukarıda görüldüğü üzere hadis ve sünnet hakkında klasik ulema arasında meydana gelen ihtilaf, müderris katılımcılar arasında da meydana gelmiştir. Sünnet ile hadis arasında fark olduğunu savunan katılımcıların önemli bir kısmı, genel olarak sünneti "*Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri*" olarak tanımlamışlardır. Ancak sünnet ile hadise farklı yaklaşımlar da sergilenmiştir. Örneğin K5, K7 ve K19 sünnet ile hadis arasında umum-husus olduğunu ifade etmişlerdir. Bu katılımcılara göre sünnet daha genel olup kavli, fiili ve takriri haberleri kapsarken hadis ise sadece kavli haberlerden müteşekkildir. Bu durumda sünnet hadisi de kapsamış olmaktadır. Dolayısıyla bu katılımcıların zihin dünyasında hadis, "*kale Resulullah*" türünden olan rivayetlerdir. Sünnet ise kavli, fiili ve takriri olan rivâyetlerdir. Sünnet ile hadis arasında böyle bir fark olduğunu düşünen başka katılımcılar da olmuştur. Örneğin K6 ve K17, sünnete takriri rivâyetleri dahil etmemiş, bilakis sünnetin Hz. Peygamber'in sözleriyle fiillerinden oluştuğunu ifade etmişlerdir.

Sünnet ile hadis ayırımından bahseden K18, hadisin Hz. Peygamber'in sözlerinden ibaret olduğunu ifade ederken, sünnetin ise Hz. Peygamber'in fiilleri ile takrirlerinden meydana geldiğini belirtmiştir. Sünnetin daha özel bir kavram olduğunu ve dolayısıyla hadisin umum bildirdiğini ifade edenler de olmuştur. Örneğin K3, K4 ve K15'e göre hadis umumi olup sünneti de kapsar. Bundan dolayı merfu hadislerle birlikte sahabe (mevkûf) ve tabiûn (maktu) sözleri, fiilleri ve takrirleri de hadistir. Ancak sünnet Hz. Peygamber'e has bir durumdur.

Hadis ile sünnet kavramlarının ayırımına dikkat çeken K12, sünneti fıkıh âlimleri gibi farklı bir şekilde tanımlamıştır. Bu katılımcıya göre sünnet, Allah Resulu'nün farz ve vacipler dışında ibadet niyetiyle yaptıkları ve onaylarıdır. Dolayısıyla farz ve vacipler dışında Hz. Peygamber'den gelen hükümler, bu katılımcının zihin dünyasında sünnet adını alır. Hadis

ise Hz. Peygamber'den bizlere nakledilmiş olan her şeydir. Bu durumda mevkuf ve maktu haberler hadis çatısı altında yer almaz. Hadis ve sünnetin mahiyeti hakkında bu iki kavramın yaptığı çağrışımından hareketle genel bir tanım da yapılmıştır. Örneğin K5 ve K10, hadisin bir sözlü aktarım olduğunu ifade ederken sünnetin ise bir tatbikatı ifade ettiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu iki katılımcıya göre sünnet, aynı zamanda hadisler yoluyla aktarılmaktadır.

Hadis ve sünnet kavramları hakkında bazı katılımcıların zihinlerinin net olmadığı da görülmektedir. Örneğin bu iki kavramın farklı olduğunu beyan eden K2, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine hadis derken, sünnet için "Hz. Peygamber'in, sahabenin ve tabi'inin yolu" şeklinde muğlak bir tanım yapmıştır. K1 ise Hz. Peygamber'in ve sahabenin söz ve fiillerine hadis derken sünneti muğlak bırakmıştır. Bu katılımcıya göre sünnet, Allah Resulü'nün buyrukları ve yaşam tarzıdır. Dolayısıyla bu iki kavram arasında fark olduğunu savunan her iki katılımcı sahip oldukları bu yaklaşımlarını izah etme noktasında problem yaşamışlardır.

Hadis ve sünnetle ilgili yukarıdaki yaklaşımları benimseyen katılımcıların öğrenim durumlarıyla benimsedikleri fikirler arasında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir. Örneğin hadisin sadece Hz. Peygamber'in sözlerinden oluştuğunu sünnetin ise daha genel olduğunu savunan katılımcılardan üç tanesi (K6, K7, K18) ön lisans ilahiyat, iki tanesi (K17, K19) lisans ilahiyat, bir tanesi de (K5) yüksek lisans mezunu olup hali hazırda doktora eğitimi sürdürmektedir. Ancak hadisin daha genel olup sünneti kapsadığını bildiren katılımcıların bir tanesi (K15) imam hatip lisesi mezunu iken, bir tanesi (K3) lisans ilahiyat, bir tanesi (K4) ise yüksek lisans mezunu doktora öğrencisidir. Yine hadis ve sünnet ayırımını muğlak bırakan bir katılımcı (K2) ilahiyat lisans mezunuyken diğeri ise (K1) ön lisans mezunudur. Dolayısıyla bu katılımcıların eğitim düzeylerinin hadis ve sünnete yaklaşım tarzlarını pek etkilemediği görülmektedir.

2. Katılımcılara yöneltilen ikinci soru "*Sünnetin dindeki konumu nedir? Kur'an-ı Kerim ile ilişkisi nasıldır?*" şeklindedir. Müderrislerin tamamı sünnetin Kur'an'dan sonra en önemli ikinci asli kaynak olduğunu ikrar etmiş ve sünnetin Kur'an'ın beyanı olduğunu belirtmişlerdir. Bu katılımcıların tamamına göre Sünnet, aynı zamanda Kur'an'ın tefsiridir. Ancak sünnetin Kur'an ile ilişkisine dair daha detaylı açıklamalar yapan müderrisler de olmuştur. Örneğin iki katılımcıya (K3, K15) göre sünnetin Allah'ın kitabı karşısında; mücmel



ayetleri açıklamak, müşkil ayetleri izah etmek, mutlak (kayıtsız) ifadeleri sınırlamak ve umum bildiren ayetleri tahsis etmek gibi birtakım görevleri vardır. Sünnetin Kur'an karşısındaki bu görevlerine dair detaylı açıklama yapan iki katılımcıdan birincisi (K3) ilahiyat lisans mezunuyken diğerinin ise (K15) lise mezunu olduğu görülmektedir. Burada sünnetin Kur'an karşısındaki misyonunu akademik bakış açısıyla sunan mezkûr iki katılımcının devlet okullarındaki eğitim düzeyleri ile yaklaşımları arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir. Nitekim bu bakış açısının, modern okullardaki tahsillerinden ziyade bu iki katılımcının kendi çabalarının ve özel okumalarının ürünü olduğu kanaatindeyiz.

3. Katılımcılara yöneltilen diğer soru “*Bir hadisin sahih olup olmadığını nasıl tespit edersiniz?*” şeklindedir. Bu soruya K1 cevap vermekten kaçınırken 8 katılımcı (K1, K3, K4, K7, K9, K14, K18, K19) ilgili hadisin kaynağına bakacağını, şayet *Kütüb-i sitté*'de geçiyorsa hadisin doğrudan sahih olduğunu ifade ederek bu hususta tam bir teslimiyet göstermiştir. Dolayısıyla bu katılımcıların zihin dünyasında *Kütüb-i sitté*'de yer alan tüm rivâyetler sahihtir. Bu kaynaklarda yer alan rivâyetlerin sıhhat tespitinin yapılması da anlamsızdır. Çünkü âlimler bu hadislerin sıhhati konusunda görüş birliği içinde olmuştur. Ancak iki katılımcı bu soruya kitap merkezli yaklaşımı daha da daraltarak cevap vermiştir. Örneğin K6, eğer ilgili hadis Buhârî'nin *Sahih*'inde geçiyorsa mutlak olarak kabul edeceğini aksi taktirde araştırmaya tabi tutacağını ifade etmiştir. Bu yaklaşım K8 tarafından da sergilenmiştir. Ancak bu katılımcı Müslim hadislerini de tümünden sahih kabul etmiş ve dolayısıyla *Sahihayn*'ın hadislerinin mutlak olarak sahih olduğunu vurgulamıştır. Diğer kaynaklarda yer alan hadisleri ise araştırmalara tabi tutacağını ifade etmiştir. Ayrıca bu katılımcı son dönemlerde hadis tahrici ve tenkidi noktasında büyük kolaylık sağlayan el-Mektebetü'ş-Şamile programından da haberdardır. Gerek hadis tahrici ve gerekse hadislerin sıhhatlerinin tespiti ile sened tenkidi noktasında zikredilen programdan istifade ettiğini belirten bu katılımcı, bu program sayesinde cerh ta'dil kaynaklarından önemli ölçüde yararlandığını sözlerine eklemiştir.

Medreselerde sıklıkla kullanılan birtakım eserlerin de sahih eserler olduğu anlayışı, bir müderris (K4) tarafından sergilenmiştir. Esasında bu yaklaşım medrese kültürüne ve burada okutulan eserlere mutlak anlamda teslimiyetin göstergesidir. Bu katılımcı müderris, Van medreselerinde en çok kullanılan eserlerden olan *Riyazu's-Salihîn* ile *Tâcü'l-Câmi* adlı eserlerin de en sahih eserler olduğuna dikkat çekmiştir. Bu katılımcıya göre bu iki eserde yer

alan rivayetlerin sıhhat tespitine gerek yoktur. Çünkü mezkûr eserlerde yer alan tüm rivayetler sahihtir.

Yukarıdaki zikredilen soruya kitap merkezli ön kabul yaklaşımın yanında hangi kaynaktan geçiyorsa geçsin araştırmaya tabi tutacağını ve cerh- ta'dil kaynaklarına bakıp râvilerin durumlarını tespit edeceğini ve dolayısıyla isnad tenkidi yapacağını bildiren katılımcılar da olmuştur. Bu katılımcıların sayısı 9'dur (K2, K5, K10, K12, K13, K15, K16, K17, K20). Ancak bu katılımcılardan beş kişi (K5, K10, K12, K13, K16) sened tenkidiyle iktifa etmeyeceklerini, metin tenkidi de yapacaklarını bildirmişlerdir. Bu anlamda mezkûr katılımcı müderrislerin metin tenkidiyle ilgili dikkat çektikleri husus, sünnet ve hadisin Kur'an'a arzıdır. Bunlara göre isnad tenkidi tek başına bir rivayetın sıhhatini belirlemede yeterli değildir. Bilakis rivayetın, metin olarak Kur'an'a aykırı olmaması ve onunla çelişmemesi gerekir. Bir katılımcı ise isnad tenkidi (K20) yapmadan önce alimlerin ilgili hadis hakkındaki görüşlerini araştıracağını belirtmiş ve ilmi olan duruşun da bu olduğunu vurgulamıştır. Bu katılımcıya göre hadislerin sıhhatini belirlemek için ilk yapılması gereken şey, hadisin önceki münekkıt alimlerce sahih olarak kabul edilip edilmediğini ortaya koymaktır. İsnad tenkidi bir sonraki adımdır.

4. Katılımcılara yöneltilen dördüncü soru "*Hadis ve Sünnet Kur'an gibi vahye dayalı bilgiler midir? Yani Hadis ve Sünnet vahiy mahsulü mudur?*" şeklindedir. Bu soruya 13 katılımcı hadis ve sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğunu ve dolayısıyla vahye dayandığını ifade etmişlerdir. Bu katılımcılara göre Kur'an, vahyi metluv iken sünnet ve hadis, vahyi gayrı metludur. 7 katılımcı ise (K3, K4, K10, K12, K15, K16, K18) hadis ve sünnetin bir kısmının vahye dayandığını bir kısmının ise Hz. Peygamber'in beşer vasfıyla ilgili olduğunu belirtmiş ve dolayısıyla bu türden olanların vahye dayanmadığını ifade etmişlerdir. Bu katılımcılara göre vahye dayanan ile dayanmayan ayırt etmenin yolu dinî ve dünyevi çizgiyi ayırt etmekten geçer. Bu durumda dinî hükümlerle alakalı her hadis ve sünnet aynı zamanda vahiy kontrolü altındadır ve vahiy ürünüdür. Dünyevi konulardaki hadisler ise vahiy mahsulü değildir. Sünnet ve hadisin tamamının veya bir kısmının vahye dayandığını savunan müderrislerin birçoğu (K1, K5, K6, K10, K13, K14, K18, K19,), bu yöndeki fikirlerini desteklemek için "*O, kendi heva ve hevesinden konuşmaz. O kendisine indirilen vahiyden başkası değildir.*" (Necm, 53/3-4) anlamındaki ayetleri delil olarak zikretmişlerdir. Hadis ve sünnetin vahiyyle olan ilişkisine dair detaylı bir açıklama yapan K16, sünnetin bağlayıcılığına da dikkat

çekmiş ve Hz. Peygamber'in kaza (yargı), devlet başkanlığı (imamlık ve komutanlık) ve yaratılış icabı yaptığı şeylerin vahye dayanmayıp bağlayıcı olmadığını vurgulamıştır.

Necm süresi 3-4. ayetlerin sünneti temellendirmek amacıyla kullanılmasının doğru olmadığını ve Hz. Peygamber'in tüm sözlerinin vahiy olduğu görüşüne delil teşkil etmeyeceğini ifade etmek gerekir. Bu iki ayeti sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğu anlayışına delil gösterenlerin düştüğü hata, parçacı yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Esasında sünnetin dindeki konumu hakkında en çok başvurulan kaynak bu iki ayettir. Ancak bu iki ayetin önceki ve sonraki ayetlerle ilişkisine (siyak-sibak) bakıldığında ifade edilen şeyin vahiyle ilgili olduğu, Hz. Peygamber'in peygamberliğini konu aldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu iki ayetin siyak sibaki "vahiy ve peygamberlik" olgusuna işaret etmektedir. Bu durumda "vema yentiku" ayetinde geçen "konuşma" Kur'an'ı kastetmektedir. Bu görüş aynı zamanda Katâde (öl.117/735), Ferrâ (öl.207/822), Taberî (öl.310/922), Cessâs (öl.370/980) ve Beydâvî (öl.682/1283), Elmalılı Hamdi (öl.1942) ve Mevdûdî (öl.1979) gibi çok sayıda âlim tarafından da benimsenmiştir.<sup>22</sup>

5. Katılımcılara yöneltilen beşinci soru "*Tıbbu'n-nebevi ile ilgili hadisler tecrübeye dayanan bilgiler midir? Yoksa bunlar Allah'tan alınan bilgilere mi dayanır? Dolayısıyla bunlar mucize sayılır mı?*" şeklindedir. Bu sorulara müderrislerin verdiği cevaplara bakıldığında üç farklı yaklaşımın ön plana çıktığı görülmektedir.

Birinci yaklaşıma göre tıpla ilgili hadislerin tamamı vahye dayanır ve dolayısıyla tıpla ilgili hadisler mucize sayılır. Bu yaklaşım 5 müderris (K2, K4, K15, K19, K20) tarafından benimsenmiştir. Bu müderrislerden bir tanesi lise mezunu (K15), bir tanesi ön lisans ilahiyat (K20), iki tanesi ilahiyat lisans mezunu (K2, K19), bir tanesi ise (K4) doktora öğrencisidir. Müderrislerin mezuniyetleri ile yaklaşımları arasında anlamlı bir ilişki olduğu söylenemez.

İkinci yaklaşıma göre tıpla ilgili hadislerin önemli bir kısmı vahye dayanırken bir kısmı ise Arap örfüne, tecrübesine ve o dönemin tıp ilmine dayanır. Bu yaklaşım 11 (K3, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K12, K14, K17, K18) katılımcı tarafından benimsenmiştir. Bu katılımcılardan 8 tanesi ön lisans ilahiyat, 2 tanesi lisans ilahiyat, 1 tanesi ise doktora öğrencisidir. Bu katılımcıların eğitim vaziyetleri de yukarıda olduğu gibi yaklaşımları üzerinde anlamlı bir ilişki kuramamış ve homojen bir yapı sağlayamamıştır. İlk iki yaklaşım sahiplerinden birer kişi (K18, K20), tıpla ilgili mucize addettikleri sinek hadisini örnek

<sup>22</sup> Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 188-194, 224.

göstermişlerdir. Bu iki katılımcıya göre “Sizden birinizin yemek kabına sinek düşerse, onu iyice batırın. Zira onun bir kanadında hastalık diğerinde şifa vardır. O, içerisinde hastalık olan kanadıyla korunur”<sup>23</sup> rivayeti mucizevi tıp hadislerindedir.

Üçüncü yaklaşıma göre tıpla ilgili hadislerin tamamı tecrübe, örf ve dönemin tıp gelişmelerine dayanır. Bu görüş dört müderris tarafından (K1, K11, K13, K16) kabul edilmiştir. Bu müderrislerden K16 lise mezunuyken diğerleri ön lisans ilahiyat mezunudur.

Tıpla ilgili müderrislerin bu yaklaşımlarını tespit ettikten sonra önemli bir çelişkinin göze çarptığı ve bazı müderrislerin fikirlerinin tutarlı olmadığı görülmektedir. Nitekim önceki soruda katılımcılara hadis ve sünnetin vahye dayalı bilgiler olup olmadığı sorulmuştu. Esasında hadislerin vahiy mahsulü olup olmadığı yaklaşımının tıpla ilgili hadislerin mahiyetini de etkilemiş olması beklenirdi. Bu konuda 11 müderris hadis-vahiy ilişkisi yaklaşımını tıpla ilgili hadislerle uygulayamamış ve bir tenakuza düşmüştür. Örneğin tüm hadislerin vahye dayalı olduğunu ifade eden K1, K11, K13 gibi bazı katılımcılar, bir sonraki soruda tıpla ilgili hadislerin tecrübeye dayandığını beyan etmiştir. Ancak bu katılımcıların tutarlı olabilmesi için tıpla ilgili hadisleri de vahiy mahsulü olarak kabul etmeleri beklenirdi. Yine K4, K5, K6, K7, K8, K9, K14, K17 gibi bazı katılımcılar ise sünnetin tamamını vahiy mahsulü olarak kabul ederken tıpla ilgili hadislerin bir kısmının vahiy bir kısmının ise tecrübe mahsulü olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bu katılımcıların da tutarlı olabilmeleri için tıpla ilgili hadisleri de vahiy mahsulü olarak kabul etmeleri beklenirdi.

Hadis-vahiy ilişkisi sorusuyla tıbbî hadisler sorusuna tutarlı davranarak cevap veren katılımcılardan 4 kişi (K2, K15, K19, K20), hadis ve sünnetin tamamını vahiy ürünü gördüğü gibi tıpla ilgili hadislerin tamamını da vahiy mahsulü olarak kabul etmişlerdir. Aynı şekilde hadis ve sünnetin bir kısmının vahiy, bir kısmının da Hz. Peygamber’in beşerî vasfından neşet ettiği yaklaşımını benimseyen 5 katılımcı (K3, K10, K12, K16, K18) ise tıpla ilgili hadislerde tutarlı davranmış ve bu hadislerin bir kısmının tecrübeye bir kısmının ise vahye dayandığını ifade etmişlerdir.

6. Müderrislere sorulan başka bir soru “Hz. Peygamber’in helal ve haram kılma yetkisi var mıdır?” şeklindedir. Katılımcılardan 8 kişi (K2, K3, K6, K12, K13, K16, K18, K19), Allah

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), Bedü'l-Halk 17, Tıb 57; Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kamil Karabelli vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Et'ime 48; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Tıb 31.

Resulü'nün helal ve haram yetkisinin olmadığını yetkinin yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade etmiştir. Geri kalan 12 katılımcı Hz. Peygamber'in teşrî' yetkisinin olduğunu, onun Allah'tan sonra ikinci şâri' olduğunu kabul etmişlerdir. Bu katılımcılardan K3, şöyle demektedir: "Hz. Peygamber, tam olarak teşrî' yetkisine sahip değildir. Ancak Allah Resulü vahiy olmadığında dinî konularda içtihat edebilir. Eğer bu içtihat vahiyle desteklenirse zımnen Hz. Peygamber, teşrî' yetkisi elde etmiş olur. Vahiyle desteklenmediğinde ise bu yetkisini kaybeder."

7. Müderrislere sorulan diğer soru "*Cuma hutbelerinde ve vaazlarda hadise yeterince önem verildiğini düşünüyor musunuz?*" şeklindedir. Bu soruya 8 katılımcı (K1, K4, K8, K9, K12, K13, K17, K19) hem hutbelerde hem de vaazlarda yeterince önem verildiği görüşünü beyan ederken 1 katılımcı (K20) hutbelerde yeterince yer verilmediğini ancak vaazlarda yeterli olduğunu ifade etmiştir. Diğer katılımcılar hutbe ve vaazlarda hadise yeterince yer verilmediğini düşünmektedir.

8. Müderrislere sorulan diğer soru "*Cuma hutbeleri veya vaazlarında uydurma hadislerin kullanıldığını düşünüyor musunuz?*" şeklindedir. Bu soruya 5 katılımcı (K3, K6, K11, K16, K18), müspet anlamda cevap vererek hutbe ve vaazlarda uydurma hadislere yer verildiğini ifade etmiştir. İki katılımcı (K4, K20) ise Diyanet'in hutbeleri titizlikle merkezden hazırlayıp din adamlarına gönderdiği, dolayısıyla hutbelerde uydurma hadis kullanılmadığı, ancak vaazlarda ise imamların çokça uydurma hadis barındıran eserlerden vaaz ettiklerini ifade etmiştir. Kalan diğer 13 müderris ise Diyanet'e oldukça itimat ettiklerini ve günümüzde vaaz ile hutbelerde kesinlikle uydurma hadis kullanılmadığı hususunda görüş belirtmişlerdir.

Esasında Cuma hutbeleriyle vaazlarında kullanılan rivâyetlerin hadis ilmi açısından kritiği ayrı bir araştırma konusudur. Son dönemlerde akademik sahada böyle çalışmaların olduğu da görülmektedir. Ancak toplumun bir ferdi olarak Cuma hutbeleri ve vaazlarında okunan hadislere şahit olduğumuz kadarıyla bunların önemli bir kısmının mübarek gün ve geceler hakkında olduğu görülmektedir. Bu durum, bazı çalışmalarda da tespit edilen bir olgudur.<sup>24</sup> Bilhassa bazı mübarek gün ve gecelerde kılınan namaz ve tutulan oruçlar gibi

<sup>24</sup> 2019-2020 yılları arasında Cuma hutbelerinde kullanılan hadisler, bu hadislerin kaynakları ve konu dağılımı hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Ay, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yayımladığı Hutbelerdeki Hadîslerin Tahrîci ve Genel Değerlendirmesi (2001-2004)* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008); Emine Şefika Özen, *2019-2020 Yılları Arasında Cuma Hutbelerinde Kullanılan Hadîslerin Değerlendirilmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022).

birtakım amellerin faziletine ilişkin bazı hadislere sıhhat açısından ihtiyatlı yaklaşılması gerektiği, zira bunların bir kısmının zayıf, hatta uydurma olduğu tespit edilmiştir.<sup>25</sup> Dolayısıyla zamanların kutsiyetine ilişkin rivâyetlerin hadis ilmi açısından iyice tetkik edilmesinde fayda olacağını ifade etmek gerekmektedir.

9. Müderrislere yöneltilen başka bir soru “*Çağımızda sünnetten kopuş görüyor musunuz?*” şeklindedir. Bu soruya müderrislerin tamamı günümüzde sünnetten büyük bir kopuşun olduğunu ve sünnetlerin terkedildiğini ifade etmiştir. K14’e göre sünnetten kopuş bilgisizlikten ve din düşmanlığından kaynaklanmaktadır. K1’e göre sünnetten kopuş, en çok büyük kentlerde meydana gelmektedir. Büyük kentlerde sünnet yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ancak kırsal kesimler nispeten sünneti ihya etme noktasında biraz daha iyidir. Bazı katılımcılara göre (K3, K4, K8, K18), günümüzde toplumun yanı sıra ilim ehlinin yaşayışında, ilahiyat fakülteleri hocaları ve talebeleri ile medrese müderrisleri ve talebelerinde de sünnetten büyük kopmalar meydana gelmektedir. K3’e göre bu kopmaların temel sebebinde, modern toplumun baskısı ve bakışı yatmaktadır. Nitekim modern toplum, kendi yaşantısını özendirme noktasında başarılı olmuş ve toplumun bir ferdi olan ilim ehli kimseler, bu baskılara daha fazla dayanamamıştır. K3 ve K8’e göre bu anlamda terk edilen sünnetlerin başında cübbe giymek, sarık takmak ve sakal bırakmak gelir. K8’e göre Müslümanım diyen kişi cübbe ve sarıkla çarşı pazarda gezmekten ve dolayısıyla sünneti ihya etmekten korkar hale gelmiştir. Bu katılımcıların cübbe giymeyi, sarık takmayı ve sakal bırakmayı sünnet olarak zikretmeleri, sünnet algılarına ilişkin önemli bir detaydır. Nitekim cübbe giymenin,<sup>26</sup> sakal bırakmanın<sup>27</sup> ve sarık takmanın<sup>28</sup> sünnet oluşu hadislerle kaynaklarda yerini almıştır. Bu durumda müderrislerin sünnet algılarını etkileyen temel unsurun nakledilen rivâyetler olduğu açıktır.

10. Katılımcılara yöneltilen diğer soru “*Sünnet, Kur’an-ı Kerim gibi bağlayıcı mıdır?*” şeklindedir. Katılımcılardan 17 kişi sünnetin mutlak anlamda bağlayıcı olduğunu savunmuştur. Esasında bu soruya “*sahih sünnetler bağlayıcıdır*” şeklinde cevap verenler de olmuştur. K8’e göre sünnetin bağlayıcılığına delil “*O, kendi heva ve hevesinden konuşmaz.*”

<sup>25</sup> Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, *Mukaddes Zaman ve Mekanlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 268-275; Enbiya Yıldırım, *Sahih Hadis Bulunmayan Konular* (Ankara: Otto, 2015), 77-81.

<sup>26</sup> Buhârî, “Cihâd”, 25, “Libâs”, 9; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), “Tahâret”, 274; İbn Mâce, “Libâs”, 4.

<sup>27</sup> Müslim, “Tahâret”, 261; İbn Mâce, “Tahâret”, 8; Ebü Dâvûd, “Tahâret”, 28.

<sup>28</sup> Ebü İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977), “Libâs”, 11; İbn Mâce, “Libâs”, 14.

(Necm, 53/3) mealindeki ayet iken K19'a göre buna dair delil "*Resul size neyi verdiyse onu alın. Neyi de size yasakladıysa ondan vazgeçin*" (Haşır, 59/7) mealindeki ayettir.

K13 ve K16'a göre sünnetlerin tamamı bağlayıcı değildir. Bunlara göre Hz. Peygamber'in beşer vasfıyla yaptıkları, imamlık ve komutanlık vasfıyla yaptıkları ve yaratılış icabı hoşlandığı veya hoşlanmadığı şeylerin bağlayıcılığı yoktur. K13'e göre bu tür durumlarda da Hz. Peygamber'e uymak kişiye sevap kazandırır da bunların bağlayıcılığı yoktur. Bu hususta kayda değer bir fikir beyan eden K3, sünnetlerin bağlayıcılığını ümmetin icmasına bağlamıştır. K3'e göre sünnet icma ile desteklenirse mutlak anlamda bağlayıcı olur. Eğer icma hasıl olmazsa ilgili konu ihtilafa medar olursa sünnet, mutlak anlamda bağlayıcılığını kaybeder.

Sünnetin bağlayıcılığı hususunda tenakuza düşen ve dolayısıyla tutarlı davranmayan müderrislerin olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Nitekim daha önce sünnetin vahiy mahsulü olup olmadığına dair sorulan soruya verilen cevaplara bakıldığında bu tutarsızlık ortaya çıkmaktadır. Örneğin K3, sünnetin büyük bir bölümünün vahiy mahsulü olduğunu savunurken sünnetin bağlayıcılığını icmaya dayandırmaktadır. Bu müderrisin önceki soruyla tutarlı bir yaklaşım içinde olması için sünnetin bir kısmının bağlayıcılığını herhangi bir şart ileri sürmeden kabul etmesi beklenirdi. Bu açık bir tenakuzdur. Kaldı ki icma, hadis tashihi ve tad'îfi noktasında muhaddislerin kabul ettiği bir kıstas değildir. Yine sünnetin bir kısmının vahiy mahsulü olduğunu savunan müderrislerin (K4, K10, K12, K15, K18) bu soruya verdikleri cevapla görüşlerinde tutarlı olmadıkları izlenilmiştir. Nitekim bu katılımcılar mutlak anlamda sünnetin tamamının bağlayıcı olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bu müderrislerin tutarlı olabilmeleri için sünneti de bağlayıcılık açısından tasnif etmeleri ve bir kısmının bağlayıcılığını kabul etmeleri gerekirdi. Netice olarak mezkûr katılımcılar dışındaki müderrislerin sünnet hakkında daha tutarlı oldukları ortaya çıkmaktadır.

11. Müderrislere sorulan başka bir soru "*Hz. Peygamberin sünneti denilince aklınıza önce ne gelmektedir?*" şeklindedir. Bazı müderrisler (K3, K7, K8, K9, K10, K15, K17) bu soruya mücmel bir ifadeyle cevap vermiş ve Allah Resulü'nün yaşam tarzı ve ahlakının akla geldiğini ifade etmişlerdir. Bu müderrisler, Hz. Aişe'den nakledilen "*Onun ahlakı Kur'an'dı*"<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 14/148, 42/183, 43/15; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-*

rivayetinden mühlhem bu şekilde cevap vermiştir. Katılımcıların önemli bir kısmı (K4, K5, K6, K12, K14, K20) ahlaki sünnetleri ön plana çıkararak sünnet denilince ahlaka taalluk eden konuların zihin dünyalarında belirlediğini ifade etmişlerdir. Bu anlamda sila-i rahim, iyilik yapmak, İslâm kardeşliği, haksızlığa karşı dik durmak, dürüstlük, çalışkanlık, merhametli olmak, sözünde durmak, kanaat sahibi olmak, adaletli olmak, ön yargıdan uzak durmak ve hayır yapmak gibi bazı hususlar önemli ahlâki sünnetler olduğu ifade edilmiştir. Sünnet denilince ahlaki konuların yanında şekli sünnetlerin de bazı müderrislerin (K1, K2, K11, K13, K16, K18, K19) aklına geldiği gözlemlenmiştir. Bu anlamda sarık, cübbe, misvak, tuvalet adabı (sağ ile girip sol ile çıkmak), sağ elle yemek, temiz olmak, selam vermek, sağ üzeri uyumak, camiye sağ ile girmek, her işe sağ ile ve besmele ile başlamak, sünnet olmak, uyurken kibleye dönmek, nafîle namaz kılmak gibi hususlar sünnet denilince akla gelen hususlar olmuştur. Netice olarak bu soruya verilen cevaplardan hareketle müderrislerin yaklaşımlarının üç grupta kümelendiği ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda şekli sünnetlere oldukça önem verilmekle beraber toplumun kanayan yarası olarak ahlaki konuların da zihinlerde canlı olduğu söylenebilir.

12. Müderrislere yöneltilen başka bir soru “*Hadiste geçen ve şifa olduğu söylenen bir tedavi ya da bitkiyi uyguluyor musunuz? Yoksa doktora mı müracaat edersiniz?*” şeklindedir. Bu soruya verilen cevaplar üç farklı uygulamada kümelenmiştir. Örneğin müderrislerin bir kısmı (K1, K4 ve K6) doktora başvuracağını, sünnetteki uygulamayı esas almayacağını ifade ederken bir kısmı (K2, K5, K7, K13, K14, K16, K17, K18, K19, K20) ise önce doktora başvuracağını ve bunun yanında daha sonra sünneti de tatbik edeceğini ifade etmiştir. Başka bir grup müderris (K3, K9, K10, K11, K12, K15) ise önce sünneti uygulayacaklarını ifade etmiş, şifa bulma hususunda netice alınmadığında doktora gideceklerini beyan etmiştir. Zikri geçen soruya müderrislerin verdiği cevaplarla tıbbu'n-nebevî sorusuna verilen cevapları karşılaştırdığımızda bazı çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Örneğin tıpla ilgili hadislerin tamamının vahiy mahsulü olduğunu ve dolayısıyla bunların mucize sayıldığını savunan K4, hadiste şifa olduğu belirtilen hususu dikkate almayacağını ve dolayısıyla sadece doktora başvuracağını ifade ederek daha önceki cevabıyla tenakuz yaşamıştır. Burada ilgili katılımcının tenakuz yaşamaması için sünnetteki uygulamayı doktor tavsiyesine takdim etmesi beklenirdi. Yine K11, tıpla ilgili hadislerin tamamının dönemin tecrübesi olduğunu

---

*Mu`cemü'l-evsat*, thk. Târık b. Avdillah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 1/30.



ifade ederken bu soruda şifa bulma adına önce sünnetteki uygulamayı esas alacağını, günümüz gelişmiş modern tıbbından daha sonra destek alacağını ifade etmesi bizce başka bir çelişki gibi gözükmemektedir.

13. Katılımcılara sorulan diğer soru “*Bir haberin hadis olduğunu cemaatinize ya da öğrencinize aktarmanız için geçmişte yazılmış bir kitapta olması sizin için yeterli midir? Mevzu hadislerle alakalı uydurma hadis kitaplarına müracaat eder misiniz?*” şeklindedir. Bu soruya muhtelif cevaplar verilmiştir. Örneğin bir grup müderris (K4, K8, K11, K12, K14, K15, K17) *Kütüb-i sitte*'yi merkeze alacaklarını, hadisin bu eserlerden herhangi birisinde geçmesi durumunda sıhhati hakkında araştırma yapmayacaklarını ve uydurma hadis kaynaklarına müracaat etmeyeceklerini ifade etmiş ve bu hadisin sahih olduğuna kanaat getireceklerini belirtmişlerdir. Bu müderrisler, bir hadisin bu eserlerde yer almaması durumunda diğer hadis kaynakları ile uydurma hadis kaynaklarına müracaat edeceklerini ifade etmiştir. K13, İmam Nevevî gibi sağlam bazı muhaddislerin hadis alanındaki eserlerini esas alacağını, aksi bir durumda sıhate dair şüpheli yaklaşım sergileyip mevzuat türü eserleri inceleyeceğini ifade etmiştir. K7 *Kütüb-i tis'a'yı*, K10 ise medreselerde okutulan *Tâcü'l-Câmi* ile *Riyâzu's-Salihin*'i esas alacağına dair görüş belirtmiştir. K18'e göre günümüz doğu medreselerinde ehli sünnet çizgisini takip eden âlimlerin eserleri okutulduğu için medreselerde hadis alanıyla ilgili olsun veya olmasın bu kaynaklarda geçen tüm rivayetlere itibar ettiğini söylemiştir. Bu tutum medreselerdeki kitap merkezli ön kabul yaklaşımından kaynaklanmış görünmektedir. Ayrıca K2, ilk defa duyduğu bir hadisin zihninde soru işareti bırakması durumunda, kaynağını araştıracağını ve uydurma hadis eserlerinden de tetkik edeceğini söylemiştir. Diğer taraftan bazı katılımcılarda hadislerle dair eleştirel düşüncenin olduğu ve kaynak merkezli ön kabullerin olmadığı görülmektedir. Bu anlamda ilgili hadis hangi kaynaktan geçiyorsa geçsin kaynağını araştırdığını ve uydurma hadislerle alakalı eserleri de incelediğini ifade eden katılımcıların sayısı da (K1, K3, K5, K6, K9, K16, K19, K20) az değildir.

14. Müderrislere sorulan diğer soru “*Kıyamet alametleri ile ilgili hadislerin günümüzde ortaya çıktığını düşünüyor musunuz?*” şeklindedir. Bu soruya müderrislerin tamamı aynı yaklaşımı benimsediklerini ortaya koyan cevaplar vermiştir. Bu anlamda müderrislerin zihin dünyalarında hadislerde kıyamet alametleriyle alakalı bildirilen hususların tamamı zuhur etmemiştir. Bilakis bunlara göre küçük alametler günümüzde ortaya çıkmıştır. Ancak

hadislerde büyük alamet olarak tavsif edilen Hz. İsa'nın nüzulü ve deccal gibi hususlar henüz zuhur etmemiştir. Müderrislerin küçük alamet olarak günümüzde ortaya çıktığını ifade ettikleri meselelerin başında; cehaletin artması, ilmin azalması, ahlaksızlığın çoğalması, içki, kumar ve fuhşun artması, anne babaya saygının azalması, namazın terkedilmesi, faizin çoğalması, binaların yükselmesi, ehil olmayanların işlerin başına geçmesi, depremlerin çoğalması, zenginlerin fakiri unutması, köylülerin binalarda yaşamaya başlaması, ahde vefanın yok olması ve bulaşıcı hastalıkların artması gibi durumlar gelir. Ayrıca bir müderrise (K14) göre büyük alametlerin çıkması da an meselesidir ve bunlar günümüzde manevi sıfatlarıyla çıkmış olup madden/cismen çıkması da pek yakındır.

15. Müderrislere sorulan başka bir soru "*Günümüzde farklı sünnet algıları hakkında ne düşünüyorsunuz?*" şeklindedir. Bu soruya birbirinden farklı çok sayıda cevap verilmiştir. Örneğin bir katılımcı (K14), günümüzde sünnete ittiba etmeyip onu değersiz hale getiren ve hadis ile sünnete alenen bir düşmanlık sergileyen çok sayıda kişinin olduğunu ifade etmiştir. Bu müderrise göre sünnete bu şekilde yaklaşan kişiler, Hz. Peygamber'i bir postacı olarak görüp onun dinde herhangi bir görüş hakkına sahip olmadığını savunurlar. Sünneti değersiz hale getiren bu yaklaşım da küfürdür. Yine bazı müderrislere göre (K2, K5, K8, K9, K13, K17) günümüzde sünnete yönelik sapkın görüşte olan farklı gruplar mevcuttur. Bunların asıl amacı, Kur'an'ın mesajını ortadan kaldırmaktır. Zira sünnet, Kur'an'ın asıl tefsiridir. Sünnet ortadan kalkınca da Kur'an anlaşılmaz hale gelecektir. Ayrıca bazı müderrisler (K3, K16) ise soruya biraz daha tafsilatlı cevap vermiş ve günümüzün bazı ilahiyatçılarının sünnetle ilgili problem arz eden şeyleri umuma açık tartışarak konuyu istismar ettiklerini ve bunların da iyi niyetle yapılmadığını ifade etmiştir. Bu müderrislere göre günümüzün mezkûr ilahiyatçıları bu davranışlarıyla din karşıtlarına hizmet eder hale gelmişlerdir.

Geri kalan müderrisler ise bu soruya genel olarak ehl-i sünnet âlimlerinin ve muhaddislerinin yaklaşımlarını baz alıp orta yolu tutmak gerektiğini, diğer görüşlerin bidat ve sapkın olduğunu belirterek cevap vermişlerdir. Bu müderrisler, esasında klasik hadis ulemasının sünnet ve hadis konuları hakkındaki genel kanaatlerini benimseyerek savunmacı bir yaklaşım içine girmişlerdir. Bu anlamda çok sayıda müderrisin günümüz dünyasında hadislerle ilgili tartışmalardan sosyal medya aracılığıyla haberdar olduğu görülmektedir. Müderrislerin tamamının günümüzde sünnete dair problem olduğu belirtilen hususlara katılmadığını rahatlıkla söylemek mümkündür.

16. Katılımcılara yöneltilen başka bir soru “*son yıllarda ön plana çıkan Kur’ancılık akımı hakkında neler söylersiniz?*” şeklindedir. Bu sorunun cevabı katılımcıların tamamının zihin dünyasında benzerdir. Nitekim onlara göre bu akım ilimden yoksun ve altı boş bir hareket olup amacı ise Kur’an’ı sünnetten ayırıp Kur’an’ı anlaşılabilir hale getirmektir. Dolayısıyla bilinçli bir harekettir. Esasında zikri geçen soruya bu akımın tarihi süreç içerisindeki yeri ve sonrasında dünyanın çeşitli yerlerine dağılmasına dair fikir beyan ederek cevap veren müderrisler de olmuştur. Bu müderrislerin (K14, K16) aktardığına göre Kur’aniyyun denilen bu akım, İngiltere’nin planı olup ilk başlarda Hindistan’da ortaya çıkmış sapkın bir anlayıştır. Bu ekolu Hindistan’da Abdullah Çekralevi kurmuştur. Bu görüşün günümüz Türkiye’inde çok sayıda temsilcisi de vardır. Zikri geçen müderrislerin bu akım hakkındaki aktardıkları görüşler, onların akademik hadis dünyasında meydana gelen gelişmelerden kısmen haberdar olduğunu ortaya koymaktadır.

K5’e göre Kur’aniyyun ekolünü savunan bazı kişiler, başta iyi niyetle bu fikri benimsemişlerdir. Ancak zamanla onlar da sapkın fikirlerin peşine düşmüşlerdir. K12 ve K13’e göre bu akım, Kur’an’ın ruhundan uzaklaştırmaya hizmet etmektedir. Kur’an’ın muhatabı Hz. Peygamber’dir. Dolayısıyla Kur’an sünnet olmadan anlaşılır. Günümüzde bu fikri benimseyenlerin asıl amacı Allah Resulü’nü devre dışı bırakıp Kur’an metnini istedikleri gibi yorumlamaya zemin oluşturmaktır. K9’a göre bu akım bir projedir. Asıl amacı ise İslâm’ı bölmek ve parçalamaktır. K4 ve K20’e göre bu fikir, dini ortadan kaldırmaya yönelik bir fitnedir. Zira sünnet devre dışı bırakıldığında çok sayıda dini hüküm de ortadan kalkacaktır. K7’e göre Kur’an’ın en büyük düşmanı yine Kur’ancılar akımıdır.

17. Müderrislere sorulan diğer bir soru “*Sünnet ile hadis bilim ve akılla çelişir mi?*” şeklindedir. Bu soruya birbirinden farklı çok sayıda cevap verilmiştir. Örneğin müderrislerin önemli bir kısmı (K3, K4, K5, K15, K16, K18) sahih hadislerin akıl ve bilimle çelişmeyeceğini, ortada bir çelişki olduğunda ise anlamada problem olduğunu ifade etmişlerdir. Bu müderrislerden K4, bilim ile aklın ayet ve hadislerin sırrına erişemediğini, zahiren oluşan bazı çelişkilerin de bundan kaynaklandığını ifade etmiştir. Diğer taraftan bazı katılımcılar (K1, K11, K12, K19, K20), sünnet ve hadislerin bilim ve akılla asla çelişmediğini, çünkü bunların zaten akla hitap ettiğini savunmuşlardır. Sünnet ile hadisin bilim ve akılla çelişebileceğini ifade edenler de olmuştur. Bu görüşü benimseyenler (K7, K8, K9, K10, K17), ortada bir çelişki olması durumunda sünnetin merkeze alınması gerektiğini ifade etmiş ve

toptan ret fikrinin yanlış sonuçlar doğuracağını düşünmüşlerdir. Bunlara göre sünnet ve hadiste çelişkiye neden olan ifade, tevil edilerek akıl ve bilimle uygun hale getirilmesi gerekir. Böylelikle zahirde meydana gelen çelişki ortadan kalkar. Sünnet ile hadisin akıl ve bilimle tenakuz yaşamasının tabii olduğunu ifade edenler de olmuştur. Bu anlamda iki müderris (K2 ve K6), sünnet ile hadisin akıl ve bilimle uyumlu olmak gibi bir zorunluluk içerisinde olmadığını, meydana gelen çelişkinin de bundan neşet ettiğini savunmuştur. İki müderris (K13 ve K14) ise müteşabih ayetler olduğu gibi müteşabih hadislerin de varlığına işaret etmiş, ortadaki çelişkinin de bundan kaynaklanabileceğini ifade etmişlerdir. K14'e göre müteşabih hadislere Hz. Musa'nın ölüm meleğini tokatlayıp gözünü çıkarması mevzusunu anlatan rivayet<sup>30</sup> örnek olarak gösterilebilir.

18. Müderrislere sorulan başka bir soru "*Hadis denilince aklınıza hangi hadisçi gelmektedir?*" şeklindedir. Bu soruya müderrislerden bir kişi (K12) İbn Hacer ve Nevevî derken altı kişi ise (K1, K3, K6, K13, K15, K17) Buhâri ve Müslim demiştir. Geri kalan müderrisler ise akıllarına *Kütüb-i sitte* müelliflerinin geldiğini ifade etmiştir. Müderrislerin bir kısmı (K1, K15, K18, K19) bu muhaddislere ek olarak İmam Mâlik, İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel, Nevevî, İbn Hacer ve Ali el-Kâri gibi bazı isimler zikretmişlerdir. Dolayısıyla gerek ilk dönem muhaddisleri gerekse de sonraki dönem muhaddislerinin belleklerde kısmen canlı olduğu söylenebilir.

19. Katılımcılara sorulan bir diğer soru "*Gazzâlî'nin herhangi bir eserinde kullandığı hadislere itibar eder misiniz?*" şeklindedir. Bu soruya müderrislerin yarısı (K1, K3, K4, K5, K6, K12, K15, K16, K19, K20) Gazzâlî'nin hadislerine itibar etmeyeceğini, bilakis sıhhat bakımından araştıracağını ifade etmiştir. K20, Gazzâlî'nin herhangi bir eserine aldığı ahlaki konularla ilgili rivâyetleri araştırmaya gerek duymadığını onlarla amel edebileceğini ancak şer'i konulardaki rivâyetleri ise kesinlikle sıhhat açısından araştırmadan amel etmeyeceğini belirtmektedir. Geri kalan diğer 10 katılımcı ise Gazzâlî'nin büyük bir hadisçi olduğunu, herhangi bir eserinde hadis naklettiyse bunu sıhhat bakımından araştırmaya gerek duymadıklarını ifade etmiştir. Ancak bu görüşün günümüz akademik hadis dünyasında pek muteber kabul edilmediğini ifade etmek gerekir. Nitekim Gazzâlî'nin bilhassa *İhyâü Ulûmi'd-*

<sup>30</sup> Buhârî, Cenâiz 68, Enbiya 31; Müslim, Fedâil 42.

*Dîn* isimli eserinde kullandığı rivâyetlerin önemli bir kısmının sıhhat bakımından problemlili olduğu tespit edilmiştir.<sup>31</sup>

20. Müderrislere sorulan bir diğer soru “*Süyûtî’nin herhangi bir eserinde kullandığı hadislere itibar eder misiniz?*” şeklindedir. Bu soruya 5 müderris (K5, K6, K12, K15, K16) sıhhat bakımından araştırma yapmadan itibar etmeyeceğini, geri kalan 15 müderris ise Suyûtî’nin büyük bir hadisçi olduğunu ve bundan dolayı onun tahrir ettiği hadislerine güven duyup itibar edeceklerini belirtmiştir. Süyûtî’nin itibara layık olduğunu ifade eden K4, onun hadiste şeyh ve güvenilir bir hadis hafızı olduğunu vurgulamıştır. Süyûtî’nin hadislerine duyulan bu güven esasında medreselerde Arapça gramer konusunda okutulan eserlerde onun büyük bir ağırlığı olmasından kaynaklanmış gözükmektedir. Süyûtî’nin gramer eserlerindeki derinliğini gören müderrisler bu yetkinliğini hadis ilimlerine de teşmil ederek onun münekkit ve büyük bir hadisçi olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak Süyûtî’nin hadis ilimlerinde mütesahil olduğunu ifade eden müderrisler de olmuştur. Bu anlamda K16, Süyûtî hakkında bazı âlimlerin kullandığı *hâtibu’l-leyl*<sup>32</sup> ifadesine dikkat çekerek<sup>33</sup> onun hadisleri arasında sıhhati problemlili çok sayıda rivâyetin bulunduğuna değinmiştir. Süyûtî’nin tesahül gösterdiğine dair dile getirilen açıklamalara şiddetle karşı çıkan K8, ona yönelik bu tür tenkitlerin yersiz olduğunu belirterek Süyûtî’ye olan güvenini izhar etmiştir.

21. Katılımcılara sorulan son soru ise “*Hz. Peygamber’in sakal bırakması sarık takması gibi durumlar dini bir kimlikle mi yapılmıştır? Yoksa Arap örfüne göre midir?*” şeklindedir. Katılımcılardan 5 kişi (K7, K9, K10, K12, K17) sarık ve sakalın örften alınmadığını bilakis Allah Resulü’ne has bir uygulama olup dini kimlikle yerine getirildiğini ifade ederken geri kalan katılımcılar ise bu tür uygulamaların daha önce Arap örfünde var olduğunu, Hz. Peygamber’in bu örfü devam ettirip ona dinî bir kimlik kazandırdığını ve bunu ümmetine sünnet kıldığını ifade etmiştir. Bunun gerekçesi de dine aykırı bir uygulama olmamasıdır. Dolayısıyla bu katılımcılar sakal ve sarık gibi uygulamaları örften alınma birer sünnet kabul etmektedir.

<sup>31</sup> İhyâ’da kullanılan bazı rivâyetlerin kaynakları ve sıhhat durumları hakkında geniş bilgi için bk. Şükrü Işık, *Gazzâlî’nin İhyâu Ulûmi’-d-Dîn Adlı Eserinin “Kütâbu’l-İlim” Kısmında Geçen Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010).

<sup>32</sup> Olur olmaz işittiği her şeyi yazan, her hadisçiden hadis alan kimse anlamında kullanılan bir terimdir. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2012), 114.

<sup>33</sup> Bu kavramın cerh lafzı olarak kullanım süreci ve hakkında kullanılan âlimler için bk. Necmi Sarı, “Tenkit Terimi Olarak Hâtibu Leyl”, *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015), 337-364.

## Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada Doğu ve Güneydoğu Anadolu medreselerinde ders okutan müderrislerin hadis ve sünnet algıları Van'da faaliyet yürüten 20 müderris üzerinden anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Van ili, günümüzde kayda değer geleneksel eğitim veren çok sayıda medreseye ev sahipliği yapmaktadır. Nitekim Van'ın merkez ilçeleri (İpekyolu, Tuşba, Edremit) ile Gevaş'ta hali hazırda faal olan yirmi iki kadar medrese bulunmaktadır. Bu yapıların yarısından fazlası resmi Kur'an kursu hüviyetindedir. Bu kurumların eğitim müfredatlarında alet ilimleri yanında temel İslâmi ilimlerin de yer aldığı, bu anlamda istenilen düzeyde olmasa da hadis ilmine dair bazı derslerin yapıldığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında mezkûr yapılarda talebelere hadis dersleri veren müderrislerin bu alandaki yeterlilikleri ve hadis ile sünnet hakkındaki yaklaşımlarının tespiti önemli görülmüştür.

Araştırmaya konu olan müderrislerin tamamı geleneksel medrese usulü ilimlerini tahsil etmiş olup bu ilimlerde eğitmenlik yapabilecek icazete sahiptir. Bu katılımcılar, geleneksel yapılarda gördükleri öğrenimleri yanında devlet okullarıyla da münasebetleri olmuş ve bu okullarda da eğitim göyerek önemli bir birikim elde etmişlerdir. Nitekim zikri geçen müderrislerin yarısından fazlası (on iki kişi) ön lisans ilahiyat mezunudur. Geri kalan müderrislerden iki kişi imam hatip lisesi mezunuyken diğer altı müderris ise ilahiyat alanında lisans mezunudur. Lisansı bitiren üç kişi ise lisansüstü eğitimi görmektedir. Bunlardan bir tanesi Arap Dili ve Belâgatı alanında yüksek lisans yaparken diğer iki müderristen birisi Tefsir diğeri ise Tasavvuf alanında doktora öğrenimi görmektedir.

Araştırmada öne çıkan birinci husus, hadis ve sünnetin İslâm dininde Kur'an'dan sonra ikinci önemli kaynak olduğunun tüm müderrisler tarafından kabul gördüğüdür. Bu müderrisler, hadis ve sünneti, Kur'an'ın tefsiri ve beyanı olarak görmüşlerdir. Bununla beraber, hadis ve sünnetle ilgili bazı konularda müderrislerin farklı anlayışlara sahip olduğu da saptanmıştır. Bu anlamda müderrislerin büyük bir kısmı (14 kişi), hadis ve sünnetin birbirinden farklı manalara sahip olduğunu düşünmektedir. Bunlardan bazısı (8 kişi), sünnet ile hadis arasında umum-husus ilişkisi olduğunu belirtmişlerdir. Bu düşüncüyü savunan beş müderris, sünnetin daha genel olduğunu ve hadisi de kapsadığını ifade ederken üç kişi ise hadisin sünneti kapsayacak şekilde daha umumi olduğunu ifade etmişlerdir. Böyle düşünen müderrisler, sünnetin yalnızca Hz. Peygamber'e ait olduğunu savunmuşlardır. Diğer

taraftan hadis ve sünnetin aynı anlama geldiği görüşünün de altı katılımcı tarafından benimsendiği ortaya çıkmaktadır. Bu görüşlerin yanı sıra sünneti fıkıh usûlcüleri gibi farz ve vaciplerin dışında hükme medar olan bilgiler olarak kabul gören bir anlayışın az da olsa taraftar bulması dikkate değerdir.

Müderrislerin hadis ve sünnetin vahiy ile olan ilişkisine dair fikirleri de muhtelifdir. Bu anlamda müderrislerden 13 kişi sünnet ve hadisin tamamının vahiy mahsulü olduğunu savunurken geri kalanlar ise sadece bir kısmının vahiy mahsulü olabileceğini ifade etmişlerdir. Hadis ve sünnetin tamamının vahiy kaynaklı olduğunu düşünenler, bu görüşlerine *"O, kendi heva ve hevesinden konuşmaz. O kendisine indirilen vahiyden başkası değildir."* (Necm, 53/3-4) anlamındaki ayeti delil olarak zikretmişlerdir. İkinci görüşü savunan müderrisler, vahye dayanan ile dayanmayan ayırt etmenin yolu olarak dinî ve dünyevî çizginin dikkate alınması gerektiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla dinî konuları muhtevi olanlar vahiy mahsulü iken dünyevi olanlar ise Hz. Peygamber'in içtihadına ve tecrübesine dayanmaktadır. Hadis ile sünnetin vahiy ile olan ilişkisine dair bu yaklaşıma sahip olanların yarısından fazlasının (11 kişi), savundukları düşüncelerinde tenakuz yaşadıkları ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu katılımcılar sünnet ve hadisin tamamının vahiy kaynaklı olduğunu ifade ederken tıp hadisleriyle ilgili kendilerine yöneltilen soruda beklenilenin aksine cevap vermiş ve tıp hadislerinin bir kısmının veya tamamının tecrübeye dayandığını savunmuşlardır. Ancak bunların tutarlı olabilmeleri için bu tür hadis ve sünnetlerin tamamını da vahiy kaynaklı olarak kabul etmeleri beklenirdi. Geri kalan 9 müderrisin ise daha tutarlı cevaplar verdiği ortaya çıkmaktadır.

Hadis ve sünnetten büyük bir kopuş olduğunu ve dinin ikinci kaynağının günümüzde hak ettiği değeri görmediğini düşünen müderrislerin tamamına yakını, sünnetin Kur'an gibi bağlayıcı olduğunu savunmuşlardır. Katılımcılardan üç kişi sünnetin tamamını bağlayıcı görmemektedir. Bunlara göre Hz. Peygamber'in beşer vasfıyla yaptıkları ile yaratılış icabı sevdiği veya hazzetmediği şeylerin bağlayıcılığı yoktur. Bu konuda savundukları görüşlerde tenakuz yaşayan müderrislerin olması dikkat çekicidir. Nitekim hadis ile sünnetin vahiy ile olan ilişkisine dair cevaplarla bağlayıcılık açısından sünnetin taksimine verilen cevaplar bir çelişki doğurmaktadır. Bu çelişki iki konuyu birbirinden bağımsız gibi algılamalarından kaynaklanmıştır. Örneğin sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğunu düşünen birinin tamamının bağlayıcılığını da kabul etmesi beklenir. Yine

sünnetin bir kısmının vahiy mahsulü olduğunu beyan eden bir katılımcının da sünnetin tamamından ziyade bir kısmını bağlayıcı olarak görmesi gerekmektedir.

Sünnet denilince akla gelenler önemli bir konudur. Bu anlamda müderrislerin bir kısmının zihinlerinde ahlaki sünnetler öncelikliken bir kısmında ise şekli sünnetler önceliklidir. Müderrislerin yarısına yakını (8 kişi) *Kütüb-i sitte'*ye önemli bir değer atfetmiştir. Bu katılımcılar, zikri geçen eserlerdeki hadislere güven duyduklarını, bir hadisin bu eserlerden birisinde nakledilmesi durumunda kabul edeceklerini ifade etmişlerdir. Bu katılımcıların bir kısmı şark medreselerinde okutulan *Riyâzu's-Sâlihîn* ve *Tâcû'l-Câmi* gibi eserlerin de tamamen sahih hadisleri içerdiğini düşünmektedir. Geri kalan katılımcılarda hadislere yönelik eleştirel bir bakış açısının olduğu, kitap merkezli ön kabulün olmadığı, isnad ve metinle ilgili araştırmalardan sonra sıhhatin belirleneceğine dair bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır.

Müderrislerin günümüzde sünnetle ilgili farklı yaklaşım sergileyen gruplardan haberdar olduğu görülmektedir. Bu anlamda Kur'anıyyun diye popüler olan grup hakkında tüm müderrisler aynı kanaati sergilemektedir. Müderrislere göre bu grubun iddiaları ilmî temelden yoksundur. Bunların asıl amacı Kur'an'ın mesajını ortadan kaldırmaktır. Nitekim sünnet Kur'an'ın beyanıdır. Sünnet reddedilince Kur'an da anlaşılmaz olacaktır.

Müderrislerin çoğunluğu günümüz hutbe ve vaazlarında hadise yeterince önem verilmediğini düşünmektedir. Yine bu katılımcıların yarısından fazlası (13 kişi), günümüz hutbe ve vaazlarında uydurma hadislerin kullanılmadığını düşünmektedir. Bu husus müderrislerin zihin dünyasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın izlediği titiz politikadan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla zikri geçen müderrislerin bu anlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'na tam bir güven duydukları ortaya çıkmaktadır. Müderrislerin medreselerde Suyûtî ve Gazzâlî'nin muhtelif eserlerinden dersler yapmış olmaları, bu âlimlerin hadis alanındaki yetkinliklerini de zihinlerde pekiştirmiş gözükmektedir. Bilhassa Suyûtî'nin müderrislerin zihin dünyasında Arapça gramer konusundaki yetkinliği, hadis alanına da teşmil edilmiştir. Müderrisler, Suyûtî'nin büyük bir münekkit muhaddis olduğunu ve bundan dolayı onun hadislerine sorgusuz sualsiz itimad edeceklerini belirterek bu hususta tam bir teslimiyet örneği sergilemişlerdir.

Müderrislerin beyan ettikleri bu fikirler genel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda hadis ve sünnet konusunda muhtelif görüşlere sahip oldukları, bazı konularda ihtilafa



düştükleri ortaya çıkmaktadır. Onlar arasında meydana gelen ihtilaf, klasik hadis âlimlerinin de yaşadıkları ihtilaftan kaynaklanmış gözükmektedir. Nitekim sorulan sorulara verilen farklı cevaplar, önceki âlimler tarafından da tartışmaya konu olmuş ve bu âlimler de çeşitli gruplarda kümelenerek tek düze bir yaklaşım içinde olmamışlardır. Bunun yanında müderrislerin bir kısmının hadis ve sünnet bilgisi ile yeterlilikleri konusunda kaynak ve detay verme noktasında zayıf oldukları tespit edilmiştir. Bu durumun medreselerin eğitim içeriğinden kaynaklandığını ifade etmek mümkündür. Nitekim bu geleneksel ortamlar, Arapça lehinde dil ilmine daha fazla önem vermekte, müfredatını da buna göre şekillendirmektedir. Bu durum hadis ilmi de içinde olmakla beraber, bütün temel İslâmi ilimlere detaylı bir mesai teksif edilmesini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bu kurumlarda eğitimlik yapan müderrisler temel uğraşlarını âlet ilimlerine sarfederek hadis alanında büyük bir ihtisas sahibi olamamışlardır. Bu anlamda medreselerde hadis alanında bir ihtisaslaşmanın gerçekleşmediği rahatlıkla söylenebilir.

Çalışmada elde edilen sonuçlara bağlı olarak müderrislere ve hadis alanındaki araştırmacılara çeşitli öneriler sunmak mümkündür. Bu bakımdan müderrislere şu öneriler sunulabilir:

a) Müderrislerin ilahiyat alanında lisans başta olmak üzere lisansüstü eğilimli çalışmalar yapmaları gereklidir. Bu bağlamda medrese ilimlerinde mevcut olan birikimin ilahiyat öğrenimi esnasında pekişmesi ve bir ihtisaslaşmanın meydana gelmesi önem arz etmektedir.

b) Müderrislerin akademik camiayla iş birliği halinde faaliyet yürütmesi önemli görülmüştür.

c) İlahiyat alanı başta olmak üzere dinî ilimlerle ilgili akademik dünyada yapılan çalışmalar, yönelimler ve tartışmaların müderrisler tarafından yakından takip edilmesi, onların hadis alanı başta olmak üzere dinî ilimlerle ilgili gelişmelerin farkında olmalarını sağlayacaktır.

Hadis alanındaki araştırmacılara bu konu bağlamında sunulacak bazı öneriler de şunlardır:

a) Medreselerde verilen hadis dersleri gözlem yoluyla takip edilerek yeni bakış açılarına sahip çalışmalar üretilebilir.

b) Medreselerde eğitim gören talebelerin hadis alanında aldıkları eğitimin yeterliğini ortaya koymak amacıyla bu talebeleri merkeze alan görüşmeye bağlı çalışmalar tasarlanabilir.

c) Van örnekleme bağlamında yürütülen bu çalışmanın yanı sıra klasik usul ile eğitim veren medreselerin bulunduğu diğer illerin müderrisleriyle de görüşmeler yapılarak hadis ve sünnet algılarına dair tespitler derinleştirilebilir.

**Kaynakça / References**

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Alpkray, Abdulcelil. "Son Dönem Afganistan Medreselerinde Hadis Eğitimi: Belh Örneği". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (14 Temmuz 2022), 676-703. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya/issue/71248/1106808>
- Ay, Yusuf. *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yayımladığı Hutbelerdeki Hadislerin Tahrirci ve Genel Değerlendirmesi (2001-2004)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2012.
- Bağcı, H. Musa. "Medrese Eğitiminde Hadis Birikimi –Diyarbakır Örneği-". *Şarkiyat* 1 (01 Nisan 2009), 45-59. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sarkiat/issue/11236/134280>
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/323-327. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni*. çev. Yüksel Dede. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşirdemir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Çiçek, M. Halil. *Şark Medreselerinin Serencâmı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.
- Dinçoğlu, Mehmet. "Doğu Medreselerinde Okutulan Hadis Kitapları ve Dersleri (Muş Yöresi)". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum*. ed. Fikret Gedikli. 2/579-593. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kamil Karabelli vd. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ecer, Münir - Şimşek, Eyüp. "İnanç ve Siyaset Kıskaçında Eğitim: Fâtımîler Döneminde Medreseler". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 574-600.
- Gezer, Arif. "Sünnetin Önemi ve Bağlayıcılığı". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/35 (2017).
- Gültekin, Hikmet. "İmam Hatiplerin Hadis Bilgileri ve Sünnet Algıları (Uşak İli Örneği)". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (30 Eylül 2019), 93-128. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mevzu/issue/49072/616986>
- Hamidi, Muhammet Sadık. "Doğu ve Güney Doğu Medreseleri'nin Mahiyeti ve Ders Müfredatı'nın Islah Önerisi". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum*. ed. Fikret Gedikli. 313-328. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, 2013.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy -Gaybi Hadisler Meselesi-. Ankara: Otto, 2015.
- Işık, Şükrü. *Gazzâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-Dîn Adlı Eserinin "Kitâbu'l-İlim" Kısımında Geçen Hadislerin Tahrirci ve Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Nüzhëtü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*. thk. Abdullah b. Dayfillah er-Rehîlî. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân bi-terfibi İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Îsavî, Muhammed Ahmed Harbut Hamd el-. "el-Medârisu'n-Nizâmiyye fi Bağdad ve Devruha fi Fikri'l-Arabî el-İslâmî". *Camiatu Tikrit* 7/24 (2011), 151-163.
- İşpirli, Mehmet. "Medrese (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/327-333. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kalaç, Rıdvan. "Van Medrese Geleneğinde Hadis Eğitimi ve Müderrislerin Hadis/Sünnete Yaklaşımları". *Türkiye'de Hadis Eğitimi*. 169-228. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/27-64. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Karacabey, Salih. "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (195M.S.), 39-102.
- Keleş, Ahmet. "Sünnet Vahiy İlişkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 151-194.
- Keskin, Mustafa. "Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Gaziantep Örneği". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (01 Haziran 2017), 61-82. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat/issue/43335/527263>
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet / Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 12. Baskı., 2013.
- Kutluay, İbrahim. *Mukaddes Zaman ve Mekanlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Ma'rûf, Nâci. *Medâris Kable'n-Nizâmiyye*. Bağdat, 1973.
- Ma'rûf, Nâci. *Neş'etü'l-Medârisi'l-Mustakille fi'l-İslâm*. Bağdat: Matbaatü'l-Ezher, 1966.
- Musayev, İslam. "Doğu Medreselerinde Eğitim: Hakkâri Mele Nezir Medresesi Örneği". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (23 Aralık 2018), 233-245. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/beuifd/issue/41452/470347>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Narin, İsmail. "Bingöl Medreselerinde Fıkıh Eğitimi". *Bingöl Araştırmaları Dergisi* 1/1 (10 Ekim 2014), 9-28. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bad/issue/39603/468307>
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 33/188-191. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Özen, Emine Şefika. *2019-2020 Yılları Arasında Cuma Hutbelerinde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Sarı, Necmi. "Tenkit Terimi Olarak Hâtıbu Leyl". *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015), 337-364.
- Sizgen, İbrahim - Aslan, Nasi. "Tillo Medreselerinde Fıkıh Eğitimi-Memduhiyye Medresesi Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2020), 569-592. <https://doi.org/10.33420/marife.809253>

- Sübkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhab es-. *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübra*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dârü'l-Hicr, 1992.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1940.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977.
- Uluçam, Abdüsselam. "Van ve Çevresindeki Osmanlı Medreseleri ile Eğitim Öğretimdeki Yerleri". XIII. *Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler*. 3/777-784. Ankara, 1999.
- Yıldırım, Ahmet. "Kazakistandaki Karnak Medreseleri ve Hadis Eğitimi". 85-94. Çankırı, 2013.
- Yıldırım, Enbiya. *Sahih Hadis Bulunmayan Konular*. Ankara: Otto, 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2015.

## Aklî Temaşaya İmkân Sağlaması Açısından Iamblichus'un Theurge Ritüelleri İle İbn Tufeyl'de Riyazet Düşüncesi Üzerine Bir Karşılaştırma

*A Comprasion Essay on Iamblichus' Theurge Rituals and Ibn Tufayl's Riyazah in Terms of the Possibility of Mental Seeing*

**Ömer CERAN**

ORCID: 0000-0002-7483-9963 | E-Posta: [omerceran2031@gmail.com](mailto:omerceran2031@gmail.com)

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı  
*Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,  
Faculty of Divinity, Department of Islamic Philosophy  
Ankara, Türkiye  
ROR ID: 019jds967*

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Ceran, Ömer. "Aklî Temaşaya İmkân Sağlaması Açısından Iamblichus'un Theurge Ritüelleri İle İbn Tufeyl'de Riyazet Düşüncesi Üzerine Bir Karşılaştırma". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 246-271. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1227722>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	01. 01. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	08. 04. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External ( <i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i> ).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Turnitin.
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i> )
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i> )
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i> )

## Özet

İamblichus, üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda Şam bölgesinde yaşamış, Yeni Platoncu düşünce geleneği içerisinde değerlendirilen bir Arap filozofudur. Eserlerinin bir kısmı bugün elimizde olmamakla beraber onun düşünce sistemi hakkında fikir sahibi olmamıza imkân tanıyacak bazı eserleri günümüze ulaşmıştır. İbn Tufeyl, Endülüs coğrafyasında yaşamış ve Yeni Platoncu düşünce geleneğinden etkilenmiş, önemli filozoflardan biridir. Temel özelliklerinden biri Platon felsefesi ile Aristoteles felsefesini aynı çizgide yorumlayarak birleştirmek olan Yeni Platoncu düşünce sistemi İslam felsefesi başta olmak üzere pek çok disiplini ve filozofu etkilemiştir. Özellikle Plotinus'un ileri sürdüğü varlık hiyerarşisi, akıl sahibi bir varlık olarak insana ruhsal bir yükselme ve bunun neticesinde bir yetkinleşme öngörmesi dolayısıyla mistik bir karaktere sahip olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu hususta temel sorulardan biri bu ruhsal yükselmenin sadece düşünsel bir çabayla mı olduğu yoksa bu çabayı desteklemek için eylem/ritüele gerek olduğu mu sorusudur. Konunun felsefi açıdan epistemolojik bir boyutu yanında ahlaki bir boyutu da bulunmaktadır. Yeni Platoncu düşünce sistemine önemli özgün katkılarda bulunmuş olan İamblichus ile ilgili Türkçede çok fazla akademik çalışma olmadığını görmekteyiz. Buna karşın İbn Tufeyl'le ilgili çalışmaların sayısı nispeten fazladır. Bu çalışmamız her iki filozofa göre bir tür içe dönüş ile ilahi hakikatlerin temaşa edilmesi suretiyle gerçek bilgi ve mutluluğa ulaşılmasının bazı ritüeller gerektirip gerektirmediği sorunu üzerinde yoğunlaşacaktır. Bu çerçevede her iki filozofun düşünceleri karşılaştırılacaktır. Bunun için önce felsefi arka plana değinilecek ve her iki filozofun etkilendiği Pisagor, Platon ve Plotinus'un konuyla ilgili düşünceleri ortaya konacak, daha sonra İamblichus ile İbn Tufeyl'in özgün düşünceleri ile önceki gelenekten ayrıldıkları noktalar tespit edilerek aralarındaki benzer ve farklı noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır. İamblichus, Yeni Platonculuğa yaptığı en özgün katkı olan theurge düşüncesinde ulaşılması arzu edilen bu düşünsel/akli seviye için bir takım günlük ritüelleri zorunlu kılar. İbn Tufeyl ise elimize ulaşan tek felsefi eseri Hıyy b. Yakzân'da bir tür içsel tecrübeyle elde edilecek bu düşünsel seviye için riyazet dediği günlük hayatta bazı faaliyetlerin yapılmasını öngörür. Her iki filozofun düşüncelerinde gerek Platon'un gerekse Plotinus'un düşüncelerinin etkisi göze çarpmaktadır. Platon'un ve Plotinus'un düşüncelerinde de Pisagor'un etkisi açıkça göze çarpar. Bununla beraber İamblichus ile İbn Tufeyl'in düşünceleri arasındaki benzerlik İbn Tufeyl'in İamblichus'tan etkilenmiş olabileceği izlenimini doğurmaktadır. Özellikle Hıyy b. Yakzân'da aktarılan günlük yaşamla ilgili bazı ritüeller ve Hıyy b. Yakzân'a ait bazı kişisel özellikler ile İamblichus'un Pisagor'un biyografisi ve düşüncelerini anlattığı eserinde aktardığı Pisagor'a ait özellikler ve Pisagor'un günlük yaşamıyla ilgili aktardığı ritüeller arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Bununla beraber biz böyle bir etki söz konusu olsa bile İbn Tufeyl'in özellikle ritüeller/riyazet konusundaki düşüncelerinin tek kaynağının İamblichus olmadığını düşünüyoruz. İbn Tufeyl İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan ve gerek düşüncelerinin arka planı gerekse kullandığı kavramlar itibarıyla içinde yetiştiği geleneği yansıtan bir düşünür olarak onun düşünceleri üzerinde başta İslam geleneğine ait disiplinler olmak üzere pek çok düşünce sistemi ve filozofun etkisinden söz edilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Yeni Platonculuk, Theurge, Riyazet, İamblichus, İbn Tufeyl.

## **Abstract**

Iamblichus, an Arab philosopher who lived in the Sham/Damascus region in the third and fourth centuries and was considered part of the Neoplatonic tradition. Although some of his works are lost, some have survived to provide us with an idea of his philosophical system. Ibn Tufayl, an important philosopher who was influenced by the Neoplatonic tradition and lived in the region of Andalusia, was known for combining Platonism and Aristotelianism in his philosophy, which had an influence on Islamic philosophy as well as many other disciplines and philosophers. In particular, the hierarchy of existence proposed by Plotinus, which suggests a spiritual ascent for humans as a rational being, leading to a certain level of competence, has been interpreted as having a mystical character. One of the main questions in this regard is whether this spiritual ascent is merely a mental effort or whether action/ritual is also necessary to support this effort. Along with the epistemological dimension of the subject from a philosophical point of view, there is also a moral dimension. We see that there are not many academic studies on Iamblichus in Turkish, who made important original contributions to the Neoplatonic system, while the number of studies on Ibn Tufayl is relatively high. In this study, we will focus on the question of whether achieving true knowledge and happiness through the contemplation of divine truths requires some rituals according to both philosophers' ideas. In this context, we will first discuss the philosophical background, and Pisagor, Plato, and Plotinus' thoughts on the subject will be examined, and then the similarities and differences between the two philosophers will be identified by determining the points where Iamblichus and Ibn Tufayl's original thoughts differ from the previous tradition. Iamblichus requires certain daily rituals in his most unique contribution to Neoplatonism, the theurgic idea, to achieve the desired mental level, while Ibn Tufayl suggests certain activities in daily life, which he calls riyazet, to be carried out for the internal experience required to attain this level. Both philosophers are influenced by the ideas of Plato and Plotinus, and the influence of Pisagor is also apparent in their thoughts. However, the similarity between the thoughts of Iamblichus and Ibn Tufayl raises the possibility that Ibn Tufayl may have been influenced by Iamblichus. Especially, the daily rituals related to the life of Ḥayy b. Yaḳẓān and some personal characteristics of Ḥayy b. Yaḳẓān in Ibn Tufayl's only philosophical work, and Pisagor's biography and thoughts in Iamblichus's work are among the similarities.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Neoplatonism, Theurge, Riyazah, Iamblichus, Ibn Tufayl.



## Giriş

Felsefe tarihinde bilginin, bilginin kaynağının ve kapsamının ne olduğu sorunu üzerine üretilen düşünceler felsefenin temel alanlarından biri olan epistemolojiyi ortaya çıkarmıştır. Kadim Yunan düşüncesinde bilginin algıyla beraber duyulara indirgenmesi septisizmi, akla ve aklın çıkarımlarına irca edilmesi rasyonalizmi, duyuların ötesinde bir bilgi arama çabası idealizmi doğurmuştur.

Çokluğu ifade eden varlığın arkasında bir ilk varlık/arkhe arama düşüncesi çokluğun birlikten ortaya çıkmasıyla hareketin ve zamanın çoklukla başladığı sonucunu çıkarmıştır. Buna göre değişimi ortaya çıkaran hareketin kendisi mükemmel olmamakla, değişimden (hareketten) uzak olan ilk varlık mükemmellikle nitelenmiştir. Bütün varlığın arkasında bu ilk varlığı görebilmek Kadim Yunan düşüncesinde *gnosis* ile isimlendirilirken, değişen varlıkların bilgisi *doxa* olarak adlandırılmıştır. Anaksagoras (ö. MÖ 428) çokluğu ifade eden ve duyularımızla algıladığımız bütün varlığa bir aklın dâhil olduğunu ileri sürerek değişen bütün varlıkla değişmeyen varlığın irtibatını kurmuş oluyordu. Aklın bütün varlıklarda ortaya çıkması logosu doğurmuştur. Sokrates'le (ö. MÖ 399) başlayan süreçte bu mutlak akıl Tanrı'yla özdeşleşmiştir. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi *gnosisle*, duyulur varlıkların bilgisi de *doxa* ile adlandırılmıştır. Gnosisin nihai teknik anlamını F. Peters 'kutsal ve tanrısal tin üfürülmüş olanlar ve kurtuluş temin eden yüksek, gizli bilgi' şeklinde vermektedir.<sup>1</sup> Bu çalışmada üzerinde duracağımız temeşanın zemini, aklın idrak etmesi anlamına gelen *gnosis* kavramıdır. Epistemenin gerçek anlamda hangisini ifade ettiği bu süreçte felsefenin önemli tartışmalarından biri olmuştur.

Platon'un (ö. MÖ 347) bilginin ne olduğu sorununun çözümünde temel hareket noktası bilginin nesnesinin ne olduğu sorusuna verilen cevaptır. Zira bilgi bir şeyin bilgisidir. Platon bilgiye konu olan *var olanın* ne olduğu ile *gerçek olanın* arasını kesin olarak ayırmamıştır. Bilgiye konu olan ideaların sonsuz ve gerçek oldukları düşüncesi onun bilgi karşısındaki bu yaklaşımının sonucudur. Yani bunlar akılla ulaşılan ama akıldan bağımsız olan bir varlık alanını oluşturur. İdealara akılla ulaşmak Platon felsefesinde aklın bu varlıklardan birini görmesi olarak adlandırılır. Onun ifadesiyle 'aklın gözü' ile yapılan bu

---

<sup>1</sup> Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 134.

eylem bir anlamda ideaları yakalamaktır (aklın onlara ulaşmasıdır). Platon'un ideaların bilgisine ulaşmayı açıklarken kullandığı kavramlardan biri temaşadır. İnsan akıl yetisiyle/düşünceyiyle gerçek varlıklar âlemine ait bilgileri onları anlayarak/kavrayarak elde etmektedir. Aklın bu kavrayışı temaşa olarak nitelenir. Burada kavrayış, aklın varlığa ulaşması anlamına gelir ki onun *bilmeyi* karşılamak için en sık kullandığı kavramlardan biri *anlamaktır*.<sup>2</sup>

Platon'a göre idealar Demiurge'un yaratmada kullandığı örneklerdir. Başka bir ifadeyle idealar varlığın, kendilerine göre var edildikleri asıllar âlemidir. Demiurge bu âleme/idealara bakarak maddeyi var etmiştir. İdealar, duyu organlarına konu olmayıp sadece akılla kavranan/bilinen bir varlık âlemidir.

Platon Phaidon'da aklın/ruhun temaşasını şöyle açıklar:

Ruh, bir şeye bakmak için bedeni kullandığında sürekli değişen şeyler arasında kaybolur ve ne yaptığını bilmez hale gelir. Fakat bedenden kurtulur kendi gözüyle kendisine bakarsa değişmez, saf, ölümsüz bir yöne dönmüş olur. Bundan dolayı onların arasına katılır, onlarla beraber değişmez, saf ve ölümsüz olarak kalır. Ruhun bu durumu bilgelik olarak adlandırılır.

Bedenin aptallığından kurtulunca saf olana yaklaşılar ve saf olanla sohbet edilir. Ancak saf olanlar gerçeğin ışığını bilebilirler. Bunlar gerçek bilgiyi sevenlerin sözcükleridir.<sup>3</sup>

Bilgelik, aklın ölümsüzü temaşası olup aklın bir bakışıdır. Platon, bilgi bu şekilde açıklığa kavuştuktan sonra daha fazlasını aramayı reddeder.

Öğrenme bir anımsayış olup bu, aklın/ruhun kendisinden pay aldığı idealer âleminden ruha/düşünceye yansıyan bilgileri içerir. Episteme, ruhun düşüncesinin hakiki anlamda var olanlarla (idealarla) doğrudan ilişkiye geçtiği anda mümkündür. Platon, 'Theaetetus' diyalogunda düşünceyi ruhun araştırdığı konular üzerinde kendi kendine konuşması olarak açıklar. Düşünen ruh (ya da ruhun düşünme özelliği) bedene ait algıların değişen varlıklar âlemine ait sanılarından daha doğru, daha gerçek olan varlık âlemine (zihinsel varlıklar) ait bilgileri elde etmeye yatkındır. Bu, anımsayış esasında ruhun

<sup>2</sup> Richard M. Hare, *Plato*, (London: Oxford University Press, 1996), 35.

<sup>3</sup> "Phaedo", *The Dialogues of Plato*, ed. Benjamin Jowett (London: Oxford University Press, 1931), 79.

kendinde olanı (çünkü her şey idealardan pay almaktadır) düşünsel yetilerle ortaya çıkarması anlamına gelmektedir.<sup>4</sup>

Platon değişmeyi bozulma olarak değerlendirmiş ve algıladığımız madde âleminde sürekli değişen varlıkların değişmeyen/gerçek bilgiyi veremeyeceği savunmuştur. Gerçek anlamda bilgi denmeye layık olan, değişmeyen varlıklara ait bilgidir. O bunu idealar teorisiyle açıklar ve algıların elde ettiği bilginin birer sanı/doxa olduğunu belirtir. Algı insanı yanıltabilir fakat düşünce algıdan üstün olmak itibariyle insanı yanıltmaz. O halde düşüncenin (başka bir ifadeyle aklın/ruhun) ulaştığı bilgi gerçek bilgi yani epistemedir.<sup>5</sup>

Platon, Yedinci Mektup'da gerçek bilgeliği elde edebilmek için günlük hayatta bir yaşam tarzı önermektedir. O burada insanların günde iki defa tıka basa yediklerinden, sık sık şöenler düzenlediklerinden ve kimsenin cinsel anlamda bir perhiz uygulamadığından şikâyet ederek böyle bir yaşam tarzında bilgelik olmayacağını belirtir.<sup>6</sup> Konumuz açısından önemli olan husus onun gerçek bilgelik için bir takım eylemler ve sade ve düzenli bir yaşam önermiş olmasıdır. Diğer bir husus onun ruhun gerçek bilgiye ulaşabilmesi için Theaetetus diyalogunda Tanrı'nın yardımından söz etmiş olmasıdır.<sup>7</sup> İlerde değinileceği üzere Yeni Platoncu felsefe her iki konu üzerinde de yorumlar geliştirmiştir.

Yeni Platoncu felsefenin en önemli teorisyeni Plotinus'un (ö. 270) ontolojik sisteminde varlık hiyerarşisinin en üstünde Bir bulunur. Bir, Platon'un İyi'sine karşılık gelmekte olup Plotinus'a göre varlık da değildir. Varlığın ortaya çıkarıcı, cömert ilkesidir. Bir'den zorunlu olarak ortaya çıkan Nous/Akıl (bu ortaya çıkış bir taşma/sudur olarak açıklanır) âlemdeki en büyük varlık olup, çokluk olarak görünen bütün varlığın ilkesidir.<sup>8</sup> İdealar Plotinus'un sisteminde Nous'un düşüncesinden oluşan varlıkların ilkelerine karşılık gelmektedir. Bir, mükemmel olup, Nous Bir'i taklit etmesi/onun taklidi olması itibariyle Bir gibi mükemmel değildir. Her taklit, aslını yaşatmakla beraber asla aslı değildir. Varlıklar hiyerarşisinde mükemmellik yukardan aşağıya doğru azalarak devam etmektedir. Daha aşağıda bulunan

---

<sup>4</sup> Plato, "Theaetetus", *The Dialogues of Plato*, trans. J. D. Kaplan (New York: The Pocket Library, 1957), 1748-1749.

<sup>5</sup> Uğur Köksal Odabaş, *Platon: Hayatı ve Felsefesi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 72.

<sup>6</sup> Plato, *The Seventh Letter*, trans. John Harward (Global Grey, 2018), 3

<sup>7</sup> Plato, "Theaetetus", *The Dialogues of Plato*, 1738.

<sup>8</sup> Plotinus, *The Enneads*, trans. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, 1962), 261.

varlık daha yukarda bulunan varlığa yöneldiği<sup>9</sup> ölçüde mükemmelliğe yaklaşmaktadır. Plotinus bu yönelmeye temaşa demektedir. Nous, Bir'den çıkmak itibariyle Nous'un temaşa ettiği şey ile temaşa eden burada bir anlamda aynı olmaktadır.<sup>10</sup>

Bir'in Nous'a ihtiyacı olmayıp Nous, sadece Bir'e muhtaçtır. Nous, Bir'in kelamı ve onun bir anlamda eylemidir. Ruh ise Nous'un kelamı ve onun eylemidir. Nous kendi yetkinlik noktasına ulaşınca Ruh ortaya çıkmaktadır/ondan sudur etmektedir. Yetkinlik düşünmekle/temaşa ile mümkün olup kendini düşünmek iki varlık ortaya çıkarmak anlamına gelmektedir. Düşünmek merak etmektir. Kendini düşünen kendinde merak edeceği bir şey bulunmak/ortaya çıkmak itibariyle bir çokluğa neden olacaktır. Yani Nous kendisinin yukarısında olan ilkeyi düşündüğünde çokluk ortaya çıkacaktır.<sup>11</sup>

Nous'un Bir'i temaşası ile Ruh ortaya çıkar. Ruh, Nous'un bir kopyası olmak itibariyle ondan daha az mükemmel olup onun da mükemmelliği saf düşünce ile Nous'u temaşa ile mümkündür. Ruh, Bir'i en alt seviyede temsil etmekte olup esasında Bir hepsinin kaynağı olduğu için Ruh da bir anlamda Bir'e dâhildir. Plotinus'ta ruhun iki yönü bulunmaktadır. Biri kendinden yukarda ve daha mükemmel olan Nous'a bakan yönü, diğeri maddeye dönük ve maddeye düzen veren yönüdür. Ruh'un Nous'u temaşası evrensel ruhu, maddeye düzen vermesi doğayı/phusisi ortaya çıkarmaktadır.<sup>12</sup> Başka bir ifadeyle Plotinus'ta Ruh'u evrensel ruh ve doğa olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Bütün tikel ruhların ilkesi olan Ruh tek olup maddedeki çokluğun da kaynağı durumundadır. Ruh, algılara konu olan dünyanın ilk, tinsel/ilahî âlemin de son ilkesidir.

Plotinus ontolojisinde Ruh'un altında madde bulunur. Burada kastedilen öncelikle suretle birleşmemiş olan maddedir. İyiden pay almamış olan madde gerçek bir varlık da

<sup>9</sup> Daha yukarda bulunan varlığa yönelme, varlığın potansiyelinde bulunan yetkinliği gerçekleştirme anlamına gelmektedir. Bu, Aristoteles'in gaye nedeniyle açıklanmakta olup gaye neden, fail neden ile birlikte harici nedenlerdir. Aristoteles'in Orta Platonistler gibi bazı şarihleri tarafından eleştirilen hareket etmeyen hareket ettirici düşüncesinin varlık veren bir faile imkân tanımaması sorunu Yeni Platoncu bazı filozoflar tarafından Platon'un Demiurge'unun bazı özellikleri ile Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisinin sentezlenmesiyle aşılmasıyla çalışılmıştır. Orta Platonistler olarak nitelenen bu filozoflar arasında Plotinus'un, kendisine öğrencilik yaptığı Ammanius Sakkas (ö. III. yy) da bulunmaktadır. Buna göre Sudur teorisi ile Aristoteles'in varlığın gaye nedeni olan Tanrısı ile Platon'un, ideaları model alarak varlık veren Tanrısı birleştirilmiş ve Bir, Nous ve Ruh maddi varlıklar için hem gaye neden hem varlık nedeni olarak ön plana çıkmıştır. Başka bir ifadeyle Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi ile En Yüksek Akıl uzlaştırılmaya çalışılmıştır; Mehmet Murat Karakaya, *Tanrı, Akıl ve Nefs*, (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 20.

<sup>10</sup> Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışım Saflığı*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 1997), 19; 30.

<sup>11</sup> Plotinus, *Dokuzluklar*, 65.

<sup>12</sup> Plotinus, *The Enneads*, 323.

olmayıp geçici bir hayalle ifade edilmiştir. Dolayısıyla madde, insan ruhunun mükemmelliğe ulaşması için aşılması/kurtulması gereken bir varlıktır. Diğer bir açıdan bir hiçlik olan madde netice itibariyle Bir'den kaynaklanmasından ve Bir'e yaklaşılmaya vesile olacağından dolayı (zira ondan kurtularak Bir'e yaklaşılabilecektir) izafi bir değeri haiz bulunmaktadır. Keza varlık hiyerarşisinde en altta bulunan bu dünyada duyulur ve düşünülür ne varsa yukarda bulunan varlıklarla anlaşılacağından ve onlardan ortaya çıkmış olduğundan dolayı Plotinus "Burada yukarda olan her şey vardır." demektedir.<sup>13</sup>

İamblichus (ö. 325), Yeni Platoncu düşünce geleneğine mensup addedilen en önemli filozoflardan biridir. Felsefenin tek başına insan ruhunu kurtaramayacağı yönünde yorumlanan düşüncesinin onu bu gelenek içinde özgün yaptığı ileri sürülebilir. O, buna bazı ritüeller ilave edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür ki bu onu mistisizmin de önemli bir temsilcisi yapmaktadır. Onunla ilgili elimizdeki en eski metin Eunapius'un 'Lives of Philosophers and Sophists' adlı eseridir. Soylu ve zengin olmasına karşın oldukça sade bir hayat yaşamayı tercih eden İamblichus, özellikle ruhun ilahî âleme yükselmek için ritüel anlamında bir yardıma/desteğe ihtiyacı olduğunu ileri süren Plotinus'tan ayrılmaktadır.<sup>14</sup>

İbn Tufeyl (ö. 1185) Endülüs'ün önemli filozoflarından biridir. Elimizde onun günümüze kadar gelen şiirleri ve 'Hayy b. Yağzân' adlı eseri dışında bir metni bulunmamaktadır. Şiirleri ise tıpla ilgili olup filozof aynı zamanda tabiptir. Bunun yanında o, Batlamyus'u (2. yy) eleştirecek kadar gök bilimle de ilgilenmiştir.<sup>15</sup> Onun düşünceleri üzerinde genelde panteist mistisizm olarak nitelenen Yeni Platoncu geleneğin sudur nazariyesi yorumu ile el-Fārābī (ö. 950) ve İbn Sīnā'nin (ö. 1035), özellikle mistisizm konusunda da el-Ġazālī'nin (ö. 1111) yaklaşımları etkili olmuştur.<sup>16</sup> Özeldede ise onun 'Hayy b. Yağzân'da ele alınan düşünsel yetkinliğe ulaşmadaki bedensel yaşam biçimi üzerinde İamblichus'un etkisi olduğunu ileri süren araştırmacılar bulunmaktadır ki bu çalışmamızda biz bu iddiayı da tartışacağız.

---

<sup>13</sup> Plotinus, *Dokuzluklar*, 170.

<sup>14</sup> Robbert M. van den Berg, "Iamblichus", *Holy People of The World*, ed. Phyllis G. Jestice (Santa Barbara: ABC CLIO, 2004), 385.

<sup>15</sup> Gürbüz Deniz, "Hayy bin Yakzân ve Hikâyenin Kur'anî Temelleri", *Hayy'dan Hû'ya Hay bin Yakzan* içinde, ed. Ejder Okumuş, Sıddık Ağçoban (Konya: Palet Yayınları), 27.

<sup>16</sup> Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, (Leiden: E. J. Brill, 1974), 79.

İbn Tufeyl'in felsefesi hakikate ulaşmada herhangi bir dinî düşüncenin rehber olarak kabul edilmesine gerek olmaması yönüyle diğer işrakî filozoflardan ayrılmaktadır.<sup>17</sup> Bu hakikat bozulmamış fitratın yaratıcıyı idrakidir. Tabiatı seyretmek onun nazarında ilahî varlığı/varlıkları temaşaya kapı aralamaktadır.

Bu çalışmamızda biz Yeni Platoncu felsefe geleneği içinde değerlendirilen İamblichus'un (ö. 325) bu felsefeye katkıları ışığında onun theurge kavramını ve bununla ilgili olan ritüellerin onun sistemindeki yeri ve önemi ile İbn Tufeyl'in (ö. 1185) 'Hayy b. Yağzân' adlı eserinde Hayy'ın ulaştığı benzer düşünsel/akli seviye ve eylem-düşünce ilişkisini karşılaştırarak değerlendireceğiz.

### 1. İamblichus'ta İlahî Düzenin Temel Unsurları Olarak Tanrılar

Plotinus'un varlık hiyerarşisinde Bir'den sudur eden Nous ve Nous'tan sudur eden Ruh onun sisteminin temel dayanaklarıdır. Bunlar *üç hipostas* olarak isimlendirilir. Madde, Ruh'tan ortaya çıkması itibariyle Bir'den (mükemmellikten) en uzak varlık konumundadır.

İamblichus, Plotinus'un nispeten basit bu hiyerarşisine karşılık daha karmaşık bir sistem önermiştir. Onun ontolojisinde de Bir, bütün varlıkların en üstünde varlığın kaynağı olan ilkedir. Bir'in altında o, Plotinus'tan ayrılarak tanrılardan (gods) bahseder. Bu tanrıların başında onların ilkesi ve ortaya çıkarıcısı olarak Demiurge bulunmaktadır.<sup>18</sup> Onun burada Plotinus'tan ayrılarak Platon'a döndüğü yorumu yapılabilir. Zira Platon'da Demiurge yaratıcı tanrı olarak diğer tanrıların kaynağı durumundadır. Burada önemli bir fark şudur: Platon ay altı âlemdeki ruhları da tanrılar kategorisine dâhil etmektedir.

İlahî düzende tanrılardan sonra başmelekler (archangels), onlardan sonra da melekler (angels) gelmektedir. Bunların altında Ruh yer almaktadır. Ruh, ilahî varlıkların en alt

<sup>17</sup> Sami S. Hawi, İbn Tufeyl yorumunda şöyle demektedir: "İbn Tufeyl bütün içsel varlığı ve tutkuları ile ilk kaynağa yönelmektedir. Bu anda o, özsel bir dönüşümle Tanrı ile yüz yüze kalmaktadır. Burada onun sübjektif bakışıyla insan gerçekliğinin kalbine yerleşmektedir." Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, 197. Buna karşın biz örneğin es-Sühreverdî'nin (ö. 1191), kaderinde bedbahtlık olan insanları karanlığın yöneteceği gibi düşüncelerinden hareketle dini düşüncüyü yadsımayan bir bakış açısıyla hareket ettiği yorumu yapabiliriz. Şihabüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 560. Nitekim Müfit Selim Saruhan'ın belirttiği üzere işrakî filozofun sufi kimliğe sahip görünümünün olduğu yönündeki yorumlarından hareketle biz yine burada dini bir kaygının var olduğu yorumu yapabiliriz. Müfit Selim Saruhan, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof* (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 67.

<sup>18</sup> Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, trans. Thomas Taylor (London: Bertran Dobell, 1985), 4.

seviyesinde bulunup maddi varlıkların en üst ilkesidir.<sup>19</sup> Plotinus'ta Nous'un Bir'den ortaya çıkması Bir'in bir tezahürü olmak itibarıyla esasında onunla aynı ilkeyi ifade etmektedir. İamblichus Bir'in gücünü diğer varlıklar üzerinde hâkim kılabilmek için sisteminde tanrılara yer vermiştir. Zira tanrılar Bir ile varlıklar arasında birer aracı konumdadırlar. Tanrıların bu aracı konumundan ve ilahî niteliklerinden dolayı tanrılar *henadlar* olarak nitelenmektedir. Burada onların aracı rolü daha yukarda bulunan ve daha iyi olan varlıktaki iyiyi/iyiliği daha aşağıda bulunan varlığa taşımak ve kendi kendine yeterliği daha aşağıda bulunan varlıklara aktarmayı kapsamaktadır.<sup>20</sup> Henadlar kavramı Proclus (ö. 485) tarafından da kullanılmakta olup onun bu konuda İamblichus'tan etkilenmiş olduğunu ileri sürenler araştırmacılar bulunmaktadır.<sup>21</sup> İamblichus bu ilahî düzeni zincir metaforuyla açıklamış ve varlıkların zincirin halkaları gibi birbirine devamlı ve düzenli bir şekilde bağlı olduğunu ileri sürmüştür.

Burada boşlukların olmadığı bir ilahî/ruhsal düzen kurma kaygısının ön plana çıktığı yorumu makul görünmektedir. İamblichus'un ontolojik sisteminde her bir varlık kendinden aşağıda bulunan varlıkların en yüksek, kendinden yukarda bulunan varlıkların da en düşük ilkesi/yayılmı olmaktadır. Bu durumda Demiurge göksel âlemdeki en yüksek, akledilir/intelligible âlemdeki en düşük tanrıdır. Onun Plotinus'un sisteminde maddi dünya ile ilahî varlıklar arasında ortaya çıkma ihtimali olan bir kopukluğun/boşluğun önüne geçme çabası içinde olduğu görülebilir. Nitekim theurge ritüellerin (Bu ritüeller dinsel anlamda dua gibi kişisel, özel eylemlere karşılık gelecek şekilde anlaşılmaya müsait olmakla beraber bunu bir dine indirgemek onun anlamını daraltmak olacaktır.) de arka planında bu aranabilir. Şöyle ki o, 'On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians'de mümkün olduğunca maddi varlıklar âleminin noksanlıklarından uzaklaştırarak anlamaya çalıştığımız göksel tanrıları ihtiyaç duyduğumuz anda yeryüzüne nasıl indireceğimizin izahını aramaktadır. Bu tanrılar hem Cennet'te hem de ihtiyaç anında yeryüzünde nasıl bulunacaklardır. Ya da birden fazla tanrı kendi yerlerinde mukim iken nasıl sonsuz ve

---

<sup>19</sup> Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 104, 133.

<sup>20</sup> Dennis Clark, "The Gods as Henads in Iamblichus", *International Journal of The Platonic Tradition*, 4, (2010), 69.

<sup>21</sup> John M. Dillon, "Iamblichus and The Origin of The Doctrine of Henads", *Phronesis*, 17, (1972), 103.

sınırsız olabileceklerdir?<sup>22</sup> O, varlıklar arasında ruhsal/ilahî bir boşluk bırakmayarak bu sorunu açmaya çalışmış ve theurge ritüelleri için bunu bir zemin olarak kullanmıştır.

Tanrıları düşüncenin ulaştığı ve ulaşamadığı tanrılar olarak görünen ve görünmeyen şeklinde ikiye ayıran İamblichus sadece düşüncenin ulaştığı varlık alanını intelligible (:anlaşılır/noēton<sup>23</sup>) kavramıyla ifade eder. Bununla beraber tanrılar aklın ötesinde yani özleri bilinebilir olmaktan uzak olup akıl onları sadece var olmaları ve yetkinlik ifade eden sıfatlarıyla bilmekte bu bilme de daemonlarla<sup>24</sup> mümkün olmaktadır. Akıl, görünmeyen tanrıları görünür hale getirmektedir. Tanrıların maddeye etkileri de akıl ve akletme ile olmaktadır. Onun bunu ifade etmek için kullandığı kavram intellectual (akılsal/noeron)dir.<sup>25</sup>

## 2. Tanrısal Güçler Olarak Daemonlar/Ruhun Motive Edici Güçleri ve Kahramanlar (Heroes)

İamblichus'un, ontolojik sisteminde daemonlara yer vermesi onun bu kelimelerin çıkış yeri olarak Antik Yunan düşüncesinin onun üzerindeki etkisiyle açıklanabilir. Antik Yunan düşüncesinde daemonlar, tanrılarla insanlar arasında, yarı ilahi varlıklar olarak insana eylemleri ve düşünceleri için ruhsal bir olanak ve motivasyon sağlayan varlıklardır. Yunanca, bölmek anlamına gelen *daio* kelimesinden türetilen daemon, terim olarak insanlar arasında onların talihlerini ve kaderlerini bölen/paylaştıran anlamına gelmektedir. Bu, ilahi varlıkların/tanrıların bir eylem biçimidir ve görünmez bir karaktere sahiptir. Kelimenin anlamının daha sonra içinden çıkılmaz bir halde değiştiğini ve olumsuz bir takım anlamlara hasredildiğini İamblichus da kabul etmektedir.

Antik Yunan mitolojisinde kahramanlar tanrılarla ilişkilendirilerek açıklanır. Birçoğu tanrıların çocukları olan kahramanlar ya tanrısal güçlerden pay almışlardır ya da onlara özenen ve onları örnek alan insanlardır. Burada önemli olan hususlardan biri onların tanrılara saygı duyan varlıklar olmasıdır. Bu kahramanların ilk örneği olan Prometheus bir

<sup>22</sup> Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 24.

<sup>23</sup> Noēton ve noeron kavramları Yunanca akıl anlamına gelen Nous kelimesinden türetilen kavramlardır. Bu kavramlar 2. yüzyıldan sonra felsefede yaygın olarak kullanılmaya başlanmış ve Latinceye intellect (:zihin/akıl) ve türevleri ile çevrilmiştir. Porphyry bu kavramı ruhun bir işlevi (:zihin) anlamında kullanmıştır; *Porphyry in Fragments*, ed. Ariane Magny (Burlington: Ashgate, 2014), 135.

<sup>24</sup> Felsefe tarihinde daemon kavramının kullanımı daha eski olmakla birlikte Orta Stoa dönemi filozoflarından biri olan Poseidonios (ö. MÖ 51) bu kavramı Tanrı ile insan arasında insanüstü varlıklar anlamında kullanmış ve bunların Tanrı ile insan arasındaki bağı sağladığını ileri sürmüştür.

<sup>25</sup> Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 78.



tanrı olmayıp tanrıların bulunduğu ortamdan ateşi çalarak insanlara verir.<sup>26</sup> Bu onun bir tanrı olmak heves ve emelinden mütevellit bir eylemi olarak onu tanrılarla insanlar arasında bir konuma yerleştirir. O, ölümsüzler arasına katılmak amacıyla tanrılara yaklaşmak, onlardan pay almak istemiştir. İamblichus Yunan mitolojisinde tanrılarla insanlar arasında bulunan kahramanları kendi sisteminde Bir'in hemen altında bulunan tanrılarla akıl arasında bir konuma yerleştirmiş ve insanların bunların gücü ve etkisiyle tanrılara yaklaşmasını ön görmüştür. Bunlar esasında insan ruhunda içkin olarak bulunan varlıklar olup insan ruhunda ritüellerle bu varlıkların etkisi ortaya çıkmaktadır. İamblichus'un, bu düşüncelerinde Heracleitos'un (ö. MÖ 535) etkisinden söz edilebilir. Heracleitos insanlar arasındaki dua ile sonuçlanan gizemlerin kutsal olmadığını ve insanların bu kutsallıktan habersiz olarak bir evin duvarı ile konuşur gibi gerçeği bilmeden yapılan duadan yakınmaktadır.<sup>27</sup>

İamblichus, filozofların "akıldan pay alan ruhsal özler" olarak tanımladıklarını söylediği<sup>28</sup> daemonları varlık kategorilerinde tanrılarla yarı tanrılar arasına yerleştirir. Yarı tanrılardan sonra kahramanlar, onlardan sonra da insanlar gelmektedir.<sup>29</sup> Burada onun daemonlara özlerinde bir kötülük atfetmediğini görüyoruz. Bununla beraber insan düşüncesinin ürettiği kötülükler netice itibariyle ilahî bir gücü/enérgeia gerektirmekte olup (zira bu ilahî dokunuş olmadan düşünmek mümkün değildir) bu bir anlamda daemona bağlanabilir. Bu durum Stobaeus'un (ö. 5. yy) dehanın insanlar için ya iyi ya da kötü bir daemon olduğunu ifade eden sözlerinde daha yetkin bir şekilde anlaşılabilir.<sup>30</sup>

### 3. Tanrıları Temaşa İmkânı Açısından Theurge Ritüeller

Kelime anlamı 'Tanrı yapısı' olan theurge, İamblichus felsefesinde tanrılarla kurulması ön görülen irtibatla sonuçlanması beklenen bedensel ritüelleri içeren bir kavramdır. Nitekim İamblichus'u ritüel anlamında Batı mistisizminin zirvesi olarak gören araştırmacılar bulunmaktadır. Tanrılarla irtibatla kişisel, içsel bir tecrübeyle (temaşa) karşılıklı olarak desteklenen dua gibi eylemler tanrılardan ve tanrısal güçlerden

---

<sup>26</sup> Aeschylus, *The Prometheus Bound*, ed. R. H. Mather (London: Allyn and Bacon, 1883), 67.

<sup>27</sup> John Burnet, *Early Greek Philosophy*, (London: A&C Black, 1920), 105.

<sup>28</sup> Iamblichus, *On the Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 60.

<sup>29</sup> Iamblichus, *Life of Pythagoras*, trans. Thomas Taylor (London: J. M. Watkins, 1818), 18.

<sup>30</sup> Iamblichus, *Life of Pythagoras*, 190.

yararlanmayı ve bir anlamda mutlu olmak için tanrılara doğru yükselmeyi ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Theurge kavramının bazı mistisizm araştırmacıları tarafından insanın doğaüstü alanı idrakine kapı aralayan, kutsal ve bilge kişiler takip ettiği ve insanların imrendiği yüceliğe giden tek yol olarak değerlendirildiği ileri sürülmüştür. Burada amaç mutluluk, bilgelik ve güç olup bu, insana verilen ilahi bir organla/akılla mümkün görülmüştür.<sup>32</sup>

Tanrıları ve temiz ruhları anlamak için önce onlara saygı duymak gerekmektedir. Bu saygı onların varlık hiyerarşisindeki yerini idrak eden düşünsel/aklı süreci önceler ve bir temaşayı gerekli kılar. Sokrates'in tanrılara olan saygısının onu tanrıların adlarından korkuya sevk etmesi<sup>33</sup> bu korkunun şekillendirdiği ses ve eylem içerikli kompozisyonların tanrıların özünü gözler önüne sereceği düşüncesini beslemektedir.<sup>34</sup> Tanrıların konumunu idrak eden düşüncenin temel karakteri varlığı, tek bir varlık olarak görece ve bütün ruhsal varlıklarda tanrıların ve tanrısal güçlerin daimi katılımı ve etkisini bulmak olacaktır. Zira tanrılar yetkinlikleri dolayısıyla değişimden ve bozulmadan uzak olup insan ruhunun da aslı ve örneği olmaları itibariyle insan ruhu da aynı özelliklere sahiptir. İkisi de ezeli ve basittir.

İnsan ruhu, tanrıları gerçek anlamda idrak eden bir akıl yürütmeye onun ikinci doğası olarak adlandırılan alışkanlıkları üzerinde bir hâkimiyet ve bunun neticesinde tanrıların onların hayatlarının merkezinde (hayatlarının kendisi) olduğu düşüncesinin ortaya çıkardığı, benliğin tanrılarda yok oluş süreci başlatmış olacaktır. Theurge ritüellerin temeli olan bu alışkanlıklar akıl yürütme eyleminin sadece bir sonucu olmayıp döngüsel bir zaman anlayışına ve İamblichus'un zincir metaforuna uygun olarak sürekli bir sebep sonuç ilişkisi içerisinde birbirini takip etmektedir. Bu alışkanlıklar hem öz itibariyle tanrılardan kaynaklanmakta hem de onlara giden yolu insan ruhuna açmaktadır.

İamblichus'a göre bu idrak sürecinde ruh sadece kendi başına bir eylem gerçekleştir/e/meyip tanrılarından gelen ilahî bir yardıma muhtaçtır. Bu yardım onun, ruhunu arındırdığı ölçüde kaçınılmaz olarak gelmektedir. Yani ruhları arandıran tanrıların

<sup>31</sup> Iamblichus, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 332.

<sup>32</sup> Robert Alfred Vaughan, *Hours With The Mystics*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1893), 101.

<sup>33</sup> Plato, *Philebus*, trans. J. C. B. Gosling, (Oxford: Clarendon Press, 1975), 2.

<sup>34</sup> Proclus Diadoctus, *On the Theology of Plato*, trans. Thomas Taylor with an added seventh book from collected material electronic edition, 2010, 104.

mükemmelliğidir.<sup>35</sup> Onun burada kullandığı kavramlardan biri enérgeiadır. Felsefe tarihinde ilk defa Aristoteles tarafından kullanılan bu kavram gerçekliği ortaya çıkaran bir var oluşu ifade edip bünyesinde tanrıların iyiliğini barındıran ve ritüellerden doğan ve onlarla desteklenen (ruhsal) bir güce karşılık gelmektedir.<sup>36</sup>

Bununla, mükemmel olan tanrılar mükemmel olmayan insanlar tarafından anlaşılabilir ve anlatılabilir hale gelmektedir. Başka bir ifadeyle insanlar özünde anlatılmaz olanı anlatılır kılmaktadır. Enérgeianın anlamına yüklenen bu kritik görevin en önemli amacı her türlü noksanlıktan uzaklaştırılan göksel varlıklar/tanrılar ile insanlar arasındaki (düşüncede ortaya çıkması muhtemel) bağlantı kopukluğunu ortadan kaldırmaktır.

Bu enérgeia ile insan, kutsanmış olan tanrıları temaşa ederken başka bir yaşam bilinci kazanmaktadır. Kendi enérgeiasını tanrıların enérgeiası ile değiştirmekte diğer bir ifadeyle ruhunu tanrıların enérgeiası ile doldurmaktadır. Ritüel, insanı tutkularından arındırarak ruhu tanrıların enérgeiasına hazır hale getirmektedir. Ruh, ritüel ile yükselerek gitgide daha saf ve değişmez (mükemmel) hale gelmektedir.<sup>37</sup> Theurgist ruhların eğilimleri ritüellerle, tanrıları görünür kılmaya (temaşaya) çağırdığında ruhlarında ilahî bir sevgi ve coşkunun katılımı ile onları dünyevi tutkularından kurtuluşa yaklaştırmaktadır.<sup>38</sup> Ruhun ilahî olana yönelen düşüncesinin ortaya çıkardığı bedensel hareketler ruh için bir dinlenme, dinginlik ve ilahî bir kontrol sağlamak ve düşünsel halin/temaşanın devamlılığı ve yerleşmesi için imkân sunmaktadır. Bu dinginlik halinde insan ruhu Tanrısal ilhamlara da mazhar olabilecektir. Bu, gelecekle ilgili bilgilerin sezilmesi gibi birtakım neticeler vermek şeklinde insanda ortaya çıkabilecek bir yapı barındırmaktadır.

İamblichus insan ruhunun iki yönlü bir karaktere sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bunlardan biri maddeye dönük olan, maddeyi anlayan ve anlamlandıran yönü diğeri ise ilahî varlıkların/tanrıların etkisi altında olan ve onlara dönük olan yönüdür. Ritüeller maddi olan bedenle yapılmak itibarıyla ruhun maddeye dönük yönünü ruhun tanrılara bakan yönüne tabi kılmak uğraşısı olarak insan doğasını dönüştüreceklerdir. Ruh, ilahî olana doğru harekete geçiren bu alışılmış ve devamlı tekrarlanan hareketler ruhun, benliğinde

---

<sup>35</sup> Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 93.

<sup>36</sup> Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 102.

<sup>37</sup> Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 56.

<sup>38</sup> Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 101.

tanrıları hissetmesi şeklinde tanrıları ve tanrısal güçleri insan ruhunda idrak etmesiyle insanı ilahî olana yükseltecek başka bir deyişle tanrılarla dolduracaktır. Bu, tanrıların inmesi anlamına gelmeyip insan ruhunun yükselmesi anlamı taşımaktadır. Burada ritüelin temel işlevi ruhun uyanışını ve ruhun ulaşacağı yeni halin bir alışkanlıkla ruhun karakterine dönüşmesini sağlamaktır. Bu şekilde ruh kendisiyle benzer olanla birleşmekte ve ona dönüşmektedir.

Burada bir ritüel olarak ele alabileceğimiz duanın dinsel anlamda anlaşılan duadan farklı olduğu yorumlarına katılmamız gerekiyor.<sup>39</sup> İamblichus'un tanrısı insanların çoğunun inançsal kanaatlerinin aksine duyu organları olan ve insanlar gibi algılayan, insanlarla konuşmak ya da isteklerine cevap vermek gibi eylemleri olmayan bir tanrıdır. Onun düşünce sisteminde ilahî anlamda yukarıda bulunan varlıklar aşağıda bulunan varlıkları zorunlu olarak bilir ve kendi içlerinde kavrarlar. Bu durumda duada bir tanrı-insan düalizminden değil tanrıya benzemeye çalışarak onunla birleşen bir ruhtan bahsetmemiz gerekiyor.<sup>40</sup>

İamblichus en çok etkilendiği filozoflardan biri olan Pythagoras'un hayatını anlattığı 'Life of Pythagoras' adlı eserinde onun günlük yaşamındaki ritüellerinden övgüyle bahsetmiş ve onun düşüncelerinin örnek alınması gerektiği üzerinde durmuştur. Onun burada verdiği bilgilere göre ilk defa filozof olarak isimlendirilen kişi olan Pythagoras'tır ve Pythagoras'a göre herhangi bir felsefi tartışma tanrıların ilham verici yardımları olmadan kavranamaz.

İbn Tufeyl'in İamblichus'tan etkilendiği düşüncesini destekleyecek mahiyette yorumlanmaya müsait olan husus onun Pythagoras'ın hayatı ile ilgili anlatmış olduğu yaşam biçiminin Hayy b. Yakzân'ı çağrıştırmasıdır.

Pythagoras şarap ve hayvansal gıdalardan mümkün olduğunca uzak durmayı bir yaşam biçimi haline getirmiş idi. O, etlerini yediği hayvanlar konusunda son derece seçici davranmış ve sindirilmesi kolay hayvanları tercih etmiştir.<sup>41</sup> Yaşamında olduğu gibi tapınma anlamındaki ritüellerinde de sadeliği ön plana çıkarmış ve tanrıların göksel sayılarına uygun

<sup>39</sup> Crystal Addey, "The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation", *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, ed. Eugene V. Afonasin, John M. Dillon, John Finamore (Brill, 2012), 136.

<sup>40</sup> Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 328-329.

<sup>41</sup> Iamblichus, *Life of Pythagoras*, 9.

davranmayı alışkanlık edinmişti.<sup>42</sup> Bu, ona göre insan doğasına uygun olan davranıştır ve tanrılar için yapılan eylemler bir özeni hak etmektedir. Bu ritüellere verilen önem bunlar yapılırken tercih edilen kıyafetlere de yansiyacak şekilde gösterilmelidir.<sup>43</sup>

İamblichus'un, bir filozof olarak yücelttiği ve örnek olarak gösterdiği Pythagoras'ın yaşamına dair verdiği bilgiler<sup>44</sup> onun theurge ritüellerinin pratikte bir göstergesi ve bir anlamda uygulanabilirliğini kanıtlama çabası olarak değerlendirilebilir.

#### 4. İbn Tufeyl'de Ruhsal Bir Yolculuk Olarak Müşahade

İbn Tufeyl'in bugün elimizde olan tek felsefi eseri Hayy b. Yakzân adlı metaforik romanıdır. Eserin baş tarafında kendisinden İbn Sînâ'nın (ö. 1037) 'el-Ĥikmetü'l-Meşrikiyye' adlı eserinin kapalı yerlerini açıklamasının istenmesi üzerine onun sırlarını açıklamak amacıyla bu eserini kaleme aldığını belirtir. Nitekim kitaba nispet edilen diğer bir isim de 'Esrâru'l-Ĥikmeti'l-İşrâkiyye'dir.<sup>45</sup> İbn Sînâ'nın bugün aynı adla elimizde mevcut olan eseri tam olmayıp sadece mantık ve fizik bölümleri bulunmaktadır ve metafizik ile ilgili kısım mevcut değildir. Mevcut bölümler içinde de İbn Tufeyl'in, kitabında açıklayacağını vadettiği sırlar bulunmamaktadır. Bu durum bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. İbn Tufeyl'in, kitabının başında İbn Sînâ'dan iktibas ettiği bölümler birkaç küçük farkla 'eş-Şifâ'nın girişinden ve 'el-İşârât'ın Dokuzuncu Namat'ından alınmıştır. Dimitri Gutas'ın İbn Tufeyl'in

<sup>42</sup> Iamblichus, *Life of Pythagoras*, 68.

<sup>43</sup> Iamblichus, *Life of Pythagoras*, 109.

<sup>44</sup> Bu çalışmada ele aldığımız temaşa ve ritüel ilişkisi dışındaki bazı hususlarda iki filozof arasındaki benzerliğin açıklanması tesadüften daha fazla bir izahı gerektiriyor diye düşünüyoruz. Şöyle ki: İamblichus'un bu konuda bir rol model olarak önerdiği Pythagoras'ın yeme konusundaki seçiciliği ile Hayy'ın adadaki her hayvanın etini yememeye gösterdiği özen dikkate değerdir. Hayy da Pythagoras gibi günlük yaşamında temizliği ve öz bakımları alışkanlık haline getirmiştir. Pythagoras da günlük yaşamında şehir hayatından uzaklaşıp bir mağarada uzun vakitler geçirmeyi alışkanlık haline getirmiştir. Hayy da bütün varlıktan uzaklaşıp kendi benliğine döndüğü zamanlarda mağarada bulunmaktadır. Pythagoras da Hayy gibi vahşi hayvanları eğitmekle ilgilenmiştir. Pythagoras uzun yıllar boyunca astronomi ile ilgilenmiş ve gök cisimlerini incelemiştir. Bu cisimlerin hareketlerinin sayısal değerlerini tespit ederek ritüellerinde bunlardan faydalanmıştır. Hayy da gök cisimlerinin hareketleri gibi dairevi hareketleri alışkanlık edinmiştir. Pythagoras kurban olarak sunulan hayvanların iç organlarının incelenmesi için kurban işinin rastgele yapılmamasını önerir. Hayy da gençliğinde hayvanların iç organlarını inceleyerek anatomi ilminde ciddi bir ilerleme sağlamıştır. Bunların yanında her ikisi arasında önemli farklar da bulunmaktadır: Pythagoras bir toplum içinde yaşaması itibarıyla toplumsal ilişkilere dair bazı kriterler tespit eder. Örneğin kadın erkek/karı koca ilişkilerinde bir takım uyulması gereken normlar belirler. İbn Tufeyl'in eserinde bu bir tartışma konusu yapılmamanın yanında Hayy'ı büyüten geyiğin dişi olması dışında benzer bir atıf da bulunmadığı gibi Hayy'ın kendisi de erkektir. Pythagoras'ın hayatında müziğin insan üzerindeki etkisi tartışılmış iken Hayy'da bu konuya değinilmez. Pythagoras hafızasını güçlendirmek için her gün sabah bir önceki gün yaptıklarını hatırlamayı alışkanlık haline getirmiş iken Hayy böyle kaygı taşımamaktadır. Pythagoras yaşamına kendisi son vermiş iken Hayy'da böyle bir durum söz konusu değildir.

<sup>45</sup> Ahmed Emîn, *Hayy b. Yakzân li İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve's-Sühreverdi*, (el-Kâhira: Eklâmu'l-'Arabiyye, 2019), 12.

İbn Sina metinlerinde bu iki eserle beraber sadece birkaç eserini okumuş olabileceği iddiasının<sup>46</sup> bizim ulaşmak istediğimiz sonucu değiştirmeyeceğini belirterek onun maddi ve manevi bir eğitim süreci olarak değerlendirdiği riyazet (çoğulu: riyazat) konusunda hareket zemininin İbn Sînâ olduğunu ifade etmeliyiz.

İbn Tufeyl'in iktibas ettiği metne göre İbn Sînâ, insanın nefsini temizleyerek ve ahlakını güzelleştirerek hakikat nuru ile gözünün aydınlanacağını ve gözün giderek bu nura daha da alışacağını ve bu yönde bir meleke kazanacağını buna alıştığında da riyazet halinde olmadığında bile bu hallerin onda devam edeceğini belirtir. İlgili bölüm 'el-İşārāt'ta şu şekilde geçmektedir:

Riyazetin amacı alışkanlık kazanmak suretiyle aldanmışlık âleminden Hak'kın katına yönelmektir. Bunun neticesinde bâtn sırları görünür ve insan güçlü nurlara yönelir. Bu durum onda bir meleke halini alır. Bütünü ile kutsiyet yoluna katılan insan sırların refakatiyle Hak'kın nuruna muttali olur.<sup>47</sup>

İbn Tufeyl burada ehl-i zevk/ehl-i velayet dediği mutasavvıfların halleri ile ehl-i nazar dediği filozofların nurlara muttali olma noktasında birbirlerinden ayrıldıklarını belirtir. Birincilerin elde ettikleri zevk gören birinin görme eyleminden duyacağı zevke benzeyip âmâ bir kimse diğerinin gördüğünü ne kadar bilirse bilsin onun duyduğu hazzı duyamayacaktır. O, hakikatleri müşahede eden kimsenin huzur makamında olduğunu ve bir noktadan sonra bunun açıklanmasının da mümkün olmadığını belirtir.<sup>48</sup>

Müşahede, tanık olmak, şahit olmak, görmek gibi anlamlara gelen *şehide* kelimesinden türetilmiş bir kelimedir. Bu kelime ıstılahî bir terim olarak tasavvufta Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, onları temaşa etmeyi ifade eder. Bu, ruhî, manevi bir keyfiyet olup bu hali yaşamayanların onun mahiyetini tam olarak kavraması mümkün değildir.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Gutas, İbn Tufeyl'in, 'el-Hikmetü'l-Meşrikiyye' kitabı elinde olmamasına rağmen bunu zikretmiş ve meşrik kelimesine vurgu yapmış olmasının muhtemel gerekçelerinde biri olarak onun kendi sistemini bina edeceği en uygun zemini oluşturma çabası olduğunu belirtir; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 77.

<sup>47</sup> Ebü 'Alî b. Sînâ, *el-İşārāt ve't-Tenbîhāt*, thk. Süleymân Dünyâ (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1968), 4:59.

<sup>48</sup> 'Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risâletühü Ḥayy b. Yakzân*, (el-Kâhira: Mektebetü'l-Enclü'l-Miṣriyye, 1999), 41.

<sup>49</sup> Süleyman Uludağ, 'Müşahede', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32:152.

Müşahedeyi ilk dönem mutasavvıflardan bazıları şimşeklerin ortaya çıkardığı aydınlığa benzetmişler ve *huzur* kelimesiyle nitelemişlerdir.<sup>50</sup>

Riyazet, bedenle/maddeyle alakalı bir zeminde terbiyeyi öngörmekle beraber onun neticesinde elde edilen müşahede durumu düşünsel/akli bir mahiyet arz etmektedir. İbn Tufeyl her ne kadar ehl-i nazarı, temaşa anlamında zevk ehlinde ayırsa da o bunların her ikisinin de mesele karşısındaki konumlarını bilgi olarak isimlendirmektedir. Yani zevk ehli de ruhun akıl gücüyle bir bilme eylemi gerçekleştirmektedir. Onun gerçek bilgiyi müşahede ile anlama çabasının Platon'u çağrıştırdığı söylenebilir. Bununla beraber gerçek bilginin anlatılamaz/aktarılamaz oluşunda Plotinus'un Bir'ini ifade ediş biçimi hatırlanabilir. Zira Bir, ifade edilemez, anlatılamazdır. Nitekim ona Bir denmesi de insan için dilsel bir zorunluluktan kaynaklanır.

## 5. Hıy b. Yakzān'ın Düşünsel Yetkinlik/Temaşa Serüveni

Romanın kahramanı olan Hıy b. Yakzān ekvatorial bölgede, insanların bulunmadığı bir adada, yavrusunu kaybetmiş dişi bir geyik tarafından büyütülmüştür. İbn Tufeyl'in Hıy'ın buraya nasıl geldiği ya da burada nasıl ortaya çıktığını açıklarken verdiği bilgilerde Yeni Platoncu felsefenin etkilerini görmek mümkündür. Nitekim Hıy'ı burada canlandıran ruh ile ilgili verdiği bilgilerde onun şu ifadeleri dikkat çekicidir:

Metafizikte şu husus kesin olarak kanıtlanmıştır ki ruh Allah'ın bir emri olarak güneş ışığının sürekli Güneş'ten taşıp âleme yayılması gibi Tanrı'dan taşarak eşyaya yayılmaktadır. Dolayısıyla yaratılan her şeyde o ruhtan bir pay bulunmaktadır.<sup>51</sup>

İnsanda bulunan ruhun bedeni yönetmesi için bir takım kuvvetlere ihtiyacı vardır ki ruh bir hükümdarın ülkesini yönettiği gibi bedeni yönetmektedir.

Hıy yedi yaşına geldiğinde kendisinin adada bulunan diğer canlılardan farklı olduğunu idrak etmiş ve onlardan farklı olarak örtünmek için kendisine çevresinde bulunan eşyalardan bir örtü yapmış ve onların saldırılarından korunmak amacıyla basit bir takım aletler geliştirerek onları taşımaya başlamıştır.<sup>52</sup>

İlerleyen senelerde canlı varlıklar içinde onları canlı yapan ve cansızlardan ayıran şeyin ne olduğunu araştırmaya başlayan Hıy, hayvanların iç organlarını inceleyerek ciddi

<sup>50</sup> Ebü Naşr es-Serrâc, *el-Lum'a*, (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002), 412.

<sup>51</sup> 'Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risâletühü Hıy b. Yakzān*, 70.

<sup>52</sup> 'Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risâletühü Hıy b. Yakzān*, 74.

bir anatomi bilgisine ulaşmış ve bu araştırmalarla canlılarda bir ruhun varlığını bulmuştur. Bu ruhun yeri olarak göğsü/kalbi keşfetmiş ve insanda asıl olan varlığın bu ruh olduğu sonucuna varmıştır. Bunun neticesinde beden (ve dolaylı olarak maddenin) onun gözünde bir değeri kalmamıştır.

Daha sonraki akıl yürütmelerinde farklı maddelerin aslında tek bir madde olduğunu, bunların madde olma noktasında birleştiğini, aynı şekilde farklı canlılarda bulunan ruhların da ruh olmak itibarıyla tek bir ruhta birleşmeleri gerektiği sonucuna varır. İbn Tufeyl'in işaret ettiği çıkarımlar Yeni Platoncu Ruh anlayışına uygundur. Zira Nous'tan ortaya çıkan Ruh maddi âlemdeki bütün canlıların kaynağı durumundadır. Başka bir deyişle aslında tek bir ruh bulunmaktadır. Bundan sonraki aşamada Hıyy aslında cansız varlıklarla ruhların da varlık olmak bakımından birleştiğini dolayısıyla aslında tek bir varlık olduğunu idrak etmiştir. Hıyy'ın önemli tespitlerinden biri de ruhla ilgili bilgilere soyut bir akıl yürütme ile (nefsin bir faaliyeti ile) ulaşılabilirliği. Bu onun maddeye/bedene olan nefretinin arka planında olan düşüncelerden biridir.

Buradan daha karmaşık bir akıl yürütme faaliyeti ile maddenin üç boyutlu yani bir uzamı bulunduğu düşüncesi ile maddenin uzamsız olamayacağı, öyleyle uzamın da maddenin özünden bir parça olduğu sonucuna varır. Bunun neticesinde Hıyy aslında felsefede heyula ve suret olarak nitelenen ayrımı idrak etmiş bulunmaktadır.<sup>53</sup> Tüm suretlerin kendine bir suret veren varlığa muhtaç olduğu düşüncesi ile o artık bir yaratıcı fail fikrine ulaşmıştır. Bu yaratıcı bütün noksan sıfatlardan da uzak olmalıydı ki Hıyy bunu idrak ettiğinde 35 yaşına ulaşmış bulunmaktadır.

Eserin ilginç özelliklerinden biri şudur ki Hıyy düşünsel çıkarımlarının önemli aşamalarında hep yedi ve yedinin katları olan yaşadadır. Eser şüphesiz metaforik anlamda çok farklı okumalara müsaittir. Bunlardan biri burada anlatılan akıl yürütme sürecinin esasında insanlığını düşünsel gelişimi olduğudur. Hıyy Yaratıcıyı temaşa aşamasına geldiğinde 49 (7x7) yaşında bulunuyordu.

Nihai aşamada İbn Tufeyl Tanrı'nın yardımını/ilahî bir dokunuşu gerekli kılarak insanın bu süreci kendi başına tamamlayamayacağını kabul etmektedir. Her halükarda duyudan yola çıkan bilgi şüpheden tamamen kurtulamamaktır. Özellikle Tanrı hakkında

<sup>53</sup> 'Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risāletühü Hıyy b. Yakzān*, 91.



akıl şüpheye düşmesi onu idrakten acizlikten kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın temaşa ile sonuçlanan yardımı ve yol göstericiliği bütün bu şüpheleri de ortadan kaldırmaktadır.<sup>54</sup>

Nazarını gök cisimlerine yönelten Hayy onların değişimden uzak olduklarını ve hareketlerinin dairevi olduğunu fark etmiştir. Onların yeryüzündeki varlıklardan daha mükemmel oldukları düşüncesi ile Hayy hareketlerinde onları örnek alacaktır. Örneğin bir ritüel olarak kendi etrafında dönmek gibi davranışlar sergileyecektir.<sup>55</sup> Kukkonen, Hayy'ın bu davranışlarının gerekçesi olarak temaşa esnasında maddi varlıkları temaşadan uzaklaştırma kaygısını ileri sürmektedir.<sup>56</sup> Fakat onların mükemmel olduklarına yapılan atıf ve onlar gibi hareket etme düşüncesi bu gerekçeye indirgenmekten daha fazlasını hak etmektedir. Daire başı ve sonu olmamak itibariyle sonsuz hareketi temsil etmektedir.

Ruhun basit bir cevher dolayısıyla ölümsüz olduğu düşüncesiyle beden ölümünden sonra var olmaya devam ettiği sonucuna varan Hayy bu dünyada yaratıcıya benzeme çabasının ve onu müşahade etmenin verdiği zevkin ölümden sonra da devam etmesi için müşahadenin her daim canlı tutulması ve devamlı olması gerektiğini anlamıştır. Bunun yolu değersizliğini çok önceden anlamış bulunduğu maddeden uzaklaşmaktan geçmektedir ve bu müşahade için en uygun varlık yaratıcıyı bilmek kabiliyetinde var edilmiş bulunan insandır.

Hayy, yaratıcının varlığını zihninde ispat ettikten sonra onun nasıl olması gerektiğini düşünmüş ve Tanrı'nın subutî ve selbî sıfatları olduğunu tespit etmiştir. Bunlar yaratıcının kendine özgü sıfatları ile onun mükemmelliğini ifade eden sıfatlardı. Hayy onun bu sıfatlarında ona nasıl benzeyeceğini düşünmeye başlamıştır.

Hayy nihayet bu idrak seviyesini ve temaşa faaliyetini diri tutmak ve onun devamlılığını sağlamak için bir takım bedensel eylemler ön görecektir.

## **6. İbn Tufeyl'de Riyazetin Boyutları**

Hayy, yaptığı incelemeler neticesinde üç tür eylemin olduğu sonucuna varmıştır. Bunlardan birincisi canlı olmak itibariyle hayvanlarla ortak olan eylemlerdir. Bunlar temelde

---

<sup>54</sup> 'Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risāletühü Hayy b. Yaqzān*, 119.

<sup>55</sup> 'Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risāletühü Hayy b. Yaqzān*, 93-94.

<sup>56</sup> Taneli Kukkonen, "İbn Tufayl's (d. 1185) Hayy ibn Yaqzān", *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. Khaled el-Rouayheb, Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2017), 248.

hayatın devamını sağlayan yemek, korunmak gibi eylemlerdir. Ne var ki müşahede aşamasına geçebilmek için bunları aşmak gerekmektedir. Bu aşma eylemi bunlardan kurtulmakla değil bunları mümkün olan asgari seviyeye indirmekle olacaktır. Bu amaç için Hıyy yeme içme gibi eylemlerini en aza indirmiş ve her gıda ile beslenmemesi gerektiği düşüncesiyle kendisine bir besin listesi yapmıştır.

Eylemlerin ikincisi gök cisimlerine benzemenin gerektirdiği eylemlerdir. Hıyy gök cisimlerinde bir saflık ve basitlik görmüştür. Bu onlardaki mükemmelliğin de kaynağıdır. Hıyy onların bu özelliklerine benzemek için beden ve elbise temizliğini alışkanlık haline getirmiş ve güzel kokular sürmeye başlamıştı.<sup>57</sup>

Gök cisimleri, oluş ve bozuluş âlemi olan bu dünyadaki ruhani suretlere etki ederek onlara daha yetkin olma kabiliyeti vermektedirler. Hıyy gök cisimlerinin daha iyi ve güzel olana karşı bu yönlendirme eylemlerine benzemek için etrafında gördüğü yardıma muhtaç varlıklara yardım etmeyi alışkanlık haline getirmiştir. Gök cisimlerinin dairevi hareket ettiklerini gören Hıyy, günlük hayatında kendi etrafında dönmek ya da adanın etrafında yürümek gibi dairevi hareketler yapmayı adet edinmiştir.

Gök cisimlerine benzemek, üçüncü eylem tarzı olan yaratıcının eylemlerine benzemek için bir basamak olup burada gerçekleşen ilk müşahede/temaşa, gerçek anlamda yaratıcıyı müşahede için bir hazırlık mahiyetindedir. Yaratıcının eylemlerine benzemenin sonucu ise varlıkta yaratıcıdan başka hiçbir şey görmemektir ki hakiki müşahede budur. Hıyy bu müşahede esnasında kendinden geçmekte ve etrafında olup bitenden haberdar olmamaktadır. İbn Tufeyl'in vurguladığı üzere bu bir tefekkür halidir.<sup>58</sup> Yani nihai amaç olan bu müşahede, düşünsel bir durum olup Hıyy bu manevi hâle soyut bir akıl yürütme faaliyeti neticesinde ulaşmıştır.

İbn Tufeyl, tasavvufi geleneğe uygun olarak müşahede neticesinde ortaya çıkan bu ritüelleri riyazet olarak nitelemiştir. Bunlar önce gök cisimlerini sonra da Tanrı'yı müşahede şeklinde ortaya çıkan bir temaşa yani aklı/düşünsel bir idrak sürecinin neticesi olan ve bu müşahedeyi sürekli canlı tutan eylemlerdir. Bu akıl yürütme faaliyeti olmadan başka bir

<sup>57</sup> Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risāletühü Hıyy b. Yaḳzān*, 109.

<sup>58</sup> Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risāletühü Hıyy b. Yaḳzān*, 117.

ifadeyle burada bahse konu olan bilinç hâli olmadan yapılan aynı eylemler temaşa ya da müşahede ile sonuçlanmayacaktır.

Hayy, müşahedenin en son aşamasında Tanrı'ya benzemenin keyfiyetini araştırırken yaptığı bedensel ritüellerin kendisini ona benzemekten alıkoyduğunu tespit etmiş ve romanın ön görülemeyen olay örgülerinden biri olarak bu ritüelleri terk etmiştir. Artık tamamen yaratıcı ile baş başa kalmış ve ondan başka varlık bulunmadığını, tek gerçek varlık olarak Tanrı'nın olduğunu idrak etmiştir.

Eserinde sonunda adaya gelen ve Hayy'a ilahi bir dinin hakikatlerini öğreten Absal'ın öğrettiği bilgilerle Hayy'ın kendi düşünsel çabası neticesinde vardığı sonuçların esasında aynı olduğu, aradaki farkın ise ilahi dinin bu düşünsel çabayı gerçekleştirmekten aciz olan insanlara (avam) da hitap edebilme kaygısı taşıdığı için çoğunlukla sembolik bir dil kullandığı sonucuna varılmaktadır.

## **Sonuç**

İbn Tufeyl'in, eserindeki kurgularla farklı kültürlere ait bazı metinler arasında benzerlikler tespit edilmeye çalışılmıştır ve bunlar onun etkilenmiş olabileceği kaynaklar olarak zikredilmiştir.<sup>59</sup> Bununla beraber İbn Tufeyl eserin baş tarafında verdiği bazı bilgilerde öncekilerin rivayetlerine istinat ettiğini zaten belirtmektedir. Eseri orijinal kılan hususlardan biri de onun orijinleridir.

İamblichus ve İbn Tufeyl Yeni Platoncu felsefe geleneğine bağlı kalarak düşünce üretmişlerdir. Bu geleneğin en önemli özelliklerinden biri bütün varlığın Bir'den/Tanrı'dan bir sudur ile ortaya çıktığı düşüncesidir. Burada Bir, negatif bir teoloji ile maddeye ait kavramlarla nitelermelerden kaçınılmıştır. Ondaki uzaklaştıkça varlıklar mükemmellikten de uzaklaşmaktadırlar. Maddi varlıklar âlemi yetkinlik anlamında en alt basamakta yer almakta olup burada içinde bulunduğu konumu idrak etme kabiliyetine sahip tek canlı olan insan, Tanrı'ya düşünce ve hareketlerinde benzediği başka bir ifadeyle ona yaklaştığı ölçüde yetkinleşecek ve aynı ölçüde mutlu olacaktır.

İbn Tufeyl, içinde yaşadığı kültürün kullandığı kelimelerle İamblichus'a göre nispeten daha basit bir ontolojik evren modeli kurgulamıştır. İamblichus Yeni Platoncu

---

<sup>59</sup> Ahmed Emîn, *Hayy b. Yakzân li İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve's-Sühreverdî*, 14-19.

varlık görüşüne Kadim Yunan orijinli varlıkları ekleyerek Plotinus'un sistemine eklektik bir mahiyet kazandırmıştır.

İamblichus aklın temaşasında Tanrı'nın müdahalesini zorunlu görmüş ve bu müdahale olmadan temaşada yetkinliğin mümkün olmayacağını ileri sürmüştür. Burada tespiti yapılan müdahale dinlerin ön gördüğü şekilde bir duanın kabul edilmesi anlamında değil Tanrısal gücün insanın ruhuna dolması anlamındadır. İnsan enérgeiası ile bu gücü kendine çekmekte olup varlıkta her şey bir şey (aynı şey) olmak itibariyle insan esasında Tanrı'nın katılımıyla bunu gerçekleştirmektedir. Zira asıl olan Tanrıdır ve insan, Tanrıyla/Tanrılarla vardır. İbn Tufeyl de ilahî hakikatlerin müşahedesinde nihai aşamada insanın Tanrı'nın yardımı ile şüphelerinden kurtulduğunu ve saf bir düşünceye ulaştığını belirtmektedir.

İamblichus'ta theurge ritüeller temaşa için hem bir sebep hem de sonuçtur. Bunlar döngüsel olarak birbirini takip etmektedir. İbn Tufeyl ise aklıyla ulaştığı bir idrak seviyesinden ve bilinç halinden sonra ritüelleri bu hali desteklemek için, bu halin bir sonucu olarak tespit etmiştir. Nitekim bu hal insanda yerleştikten sonraki aşamada ritüellerin terk edilmesi onun düşüncesinin önemli farklarından biridir. Ritüeller ulaşılan bilinç halinin insanda yerleşmesini sağlamak ve bunun devam etmesi için bir zemin oluşturmaktadır. İbn Tufeyl'de de ritüeller bu halin insanın karakterine dönüşmesine yardım etmektedir. Fakat onun bu farkındalık ve anlama seviyesinin insanda yerleşmesinden sonra ritüele ihtiyaç duymaması onun ritüel-temaşa ilişkisine döngüsel değil çizgisel bir bağlamda yaklaştığını göstermektedir.

İbn Tufeyl'in eserinin kahramanı olan Hıyy b. Yakzân alışkanlık haline getirdiği davranışlarda gök cisimlerini kendisine örnek almıştır. Bunlar dairevî, sürekli ve basit hareketlerdir. İamblichus, theurge ritüellerde kahramanlar (heroes) ve saf ruhlar gibi varlıklara benzeme kaygısı taşımaktadır. Fakat bunlar gök cisimleri gibi duyuların tespit ettiği varlıklar değil aklın ulaştığı soyut varlıklardır.

Her iki filozof da temaşa ile ortaya çıkan ritüellerde bir coşku ve mutluluk halinden bahsetmişlerdir. Ritüeller bu halin ruhta yerleşmesi ve devamı için önemli olup İbn Tufeyl ruhun, bu hali kendi tabiatına dönüştürdüğü anda ritüel önemini kaybetmiştir. İamblichus bunu hiçbir surette bırakmayı önermez.

İbn Tufeyl'in eseri onun selefi konumunda olan İbn Bacce'nin 'Tedbirü'l-Mütevahhid' adlı eserinin bir devamı olarak yorumlanmıştır. İbn Bacce, eserinde toplum içinde entelektüel bir yalnızlık yaşayan filozofu anlatmaktadır. İbn Tufeyl'de bu yalnızlık sadece toplumdaki değil temaşa halinde bütün varlıktan uzaklaşmak şeklinde bir yalnızlığa dönüşmüş ve yalnızlık yüceltilmiştir. Bu, İamblichus'ta belirgin şekilde görmediğimiz bir öneridir. İbn Tufeyl'in, inziva düşüncesinde sufi geleneğin etkisi olduğu ileri sürülebilir. Endülüslük İslam düşüncesi üzerinde bu gelenek İbn Meserri (ö. 931), İbnü'l-Ārif (ö. 1141) İbn Berrecân (ö. 1142) gibi sufilerle etkili olmuştur.

İbn Tufeyl'de düşünsel yetkinlik için toplumun yadsınması düşüncesi onu Aristotelesçi çizgide felsefe yapmış olan birçok İslam filozofundan ayırtmıştır. Her ne kadar Hayy'ı bir geyiğin büyütmesi onda toplumsal ihtiyaçların karşılanmasına Aristotelesçi bir bakış açısı olarak yorumlansa da<sup>60</sup> eserde bu konuda topluma güçlü bir atıf bulunmaz. Hatta öyle ki o ilerleyen yaşlarında sadece toplumdaki değil bütün varlıklardan inzivayı önerecektir.

Gerek İbn Tufeyl'de gerekse İamblichus'ta asıl varlık olarak ruh yüceltilmiş, beden aşağılanmıştır. Ruhun temaşasına bir zemin hazırlamak üzere alışkanlık haline getirilen ritüeller üzerinden bedene izafi bir değer atfedilmiş başka bir ifadeyle aşılması gereken bir varlık olması dolayısıyla bedene duyulan görece ihtiyaç, bedeni aklın gözünün (İslam düşüncesinde kalp gözü) açılması için kişisel deneyimlerin merkezine yerleştirmiştir.

İbn Tufeyl'in düşüncelerinde İslam düşünce tarihinde üretilmiş olan kavram ve olguların etkisi belirgin olarak görülebilir. İamblichus ise Yeni Platoncu felsefi düşüncenin bir takipçisi olmakla beraber Kadim Yunan düşüncesinde üretilen bazı kavram ve olguları düşüncesinin temel dayanakları olarak tespit etmiş ve Yeni Platonculuğun bir yorumu olarak 'pagan yeni Platonculuk' olarak adlandırılan düşüncenin bir temsilcisi sayılmıştır. Düşüncelerinin benzer yönlerinden hareketle İbn Tufeyl üzerinde İamblichus'un bir etkisinden söz edilebilirse de elimizde bu benzerlikler dışında bunu kanıtlayacak bir bilgi bulunmamaktadır.

---

<sup>60</sup> Mustafa Yıldız, "İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları", *Felsefe Dünyası*, 1/53 (Temmuz 2011), 69

## Kaynakça / References

- ‘Abdü’l-Ḥalīm Maḥmūd. *Felsefetü İbn Ṭufeyl ve Risāletühü Ḥayy b. Yakzān*. el-Ḳāhira: Mektebetü’l-Enclü’l-Mıṣriyye, 1999.
- Aḥmed Emīn. *Ḥayy b. Yakzān li İbn Sīnā ve İbn Ṭufeyl ve’s-Sühreverdī*. el-Ḳāhira: Eḳlāmu’l-‘Arabiyye, 2019.
- Addey, Crystal. “The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus’ Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation”. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. ed. Eugene V. Afonasin, John M. Dillon, John Finamore. Leiden: Brill, 2012. [https://brill.com/display/book/edcoll/9789004230118/B9789004230118\\_010.xml](https://brill.com/display/book/edcoll/9789004230118/B9789004230118_010.xml)
- Aeschylus. *The Prometheus Bound*. ed. R. H. Mather. London: Allyn and Bacon, 1883.
- Berg, Robbert M. van den. “Iamblichus”. *Holy People of the World* içinde. ed. Phyllis G. Jestice. Santa Barbara: ABC CLIO, 2004.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: A&C Black, 1920
- Clark, Dennis. “The Gods as Henads in Iamblichus”. *International Journal of the Platonic Tradition*. 4 (2010): 54-74
- Deniz, Gürbüz. “Hayy bin Yakzān ve Hikâyenin Kur’anî Temelleri”. *Hayy’dan Hû’ya Hay bin Yakzan* içinde. ed. Ejder Okumuş, Sıddık Ağçoban. Konya: Palet Yayınları.
- Dillon, John M. “Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads”. *Phronesis*. 17/2 (1972), 102-106
- Ebū ‘Alī b. Sīnā. *el-İşārāt ve’t-Tenbīhāt*. tah. Süleymān Dünyā. Mısır: Dāru’l-Me‘ārīf, 1968.
- Ebū Naşr es-Serrāc. *el-Lum‘a*. thk. ‘Abdü’l-Ḥalīm Maḥmūd. Mısır: Mektebetü’s-Sekāfeti’d-Dīniyye, 2002.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sīnā’nın Mirası*. der. ve çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Hadot, Pierre. Plotinos ya da Bakışın Saflığı. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 1997.
- Hare, Richard M. *Plato*. London: Oxford University Press, 1996.
- Hawi, Sami S. *Islamic Naturalism and Mysticism*. Leiden: E. J. Brill, 1974.
- Iamblichus. *Life of Pythagoras*, trans. Thomas Taylor. London: J. M. Watkins, 1818.
- Iamblichus. *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*. trans. Thomas Taylor. London: Bertran Dobell, 1985.
- Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, ed. Eugene Afonasin John Dillon John F. Finamore. Leiden: Brill, 13 (2012), 131-152
- Karakaya, Mehmet Murat. *Tanrı, Akıl ve Nefs*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Kukkonen, Taneli. “İbn Ṭufayl’s (d. 1185) Ḥayy ibn Yaqqān”, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. ed. Khaled el-Rouayheb, Sabine Schmidtke. Oxford University Press, 2017.
- Odabaş, Uğur Köksal. *Platon: Hayatı ve Felsefesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Plato. *The Seventh Letter*. trans. John Harward. Global Grey, 2018.
- Plato. *Philebus*. trans.:J. C. B. Gosling. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Proclus Diadoctus. *On the Theology of Plato*. trans. Thomas Taylor. with an added seventh book from collected material electronic edition. 2010. <https://meuser.awardspace.com>
- The Dialogues of Plato*. ed. Benjamin Jowett. London: Oxford University Press, 1931.
- The Dialogues of Plato*. trans. J. D. Kaplan. New York: The Pocket Library, 1957.

- Plotinus. *The Enneads*. trans. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1962.
- Plotinus. *Dokuzluklar*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Porphyry in Fragments*. ed. Ariane Magny. Burlington: Ashgate, 2014.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Şihabüddîn es-Sühreverdî. *Hikmetü'l-İşrak*. çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. 'Müşâhede'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 32:152-154. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musahede>
- Vaughan, Robert Alfred. *Hours with the Mystics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1893. <https://webs.ucm.es/info/diciex/gente/agf/plato/The Dialogues of Plato v0.1.pdf>
- Yıldız, Mustafa. "İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları". *Felsefe Dünyası*. 1/53 (2011), 65-91.

## Tasavvufî Açından Allah'a İzafe Edilen Zaman ve Mekân Problemi (Mahmud Üşnüvî'nin Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân Adlı Risalesi Örneğinde)

*The Issue of Time and Space Attributed to God in Sufism  
(In the Context of Mahmud Ushnuwî's Treatise Gayetü'l-İmkan fi dirâyeti'l-mekan)*

**Ömer TAY**

ORCID: 0000-0002-1692-9143 | E-Posta: o.tay21@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı,  
Assistant Professor, Bingöl University Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism,  
Bingöl, Türkiye  
ROR ID: 03hx84x94

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Tay, Ömer. "Tasavvufî Açından Allah'a İzafe Edilen Zaman ve Mekân Problemi (Mahmud Üşnüvî'nin Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân Adlı Risalesi Bağlamında)". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 272-299. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1243828>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	28. 01. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	28. 03. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External ( <i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i> ).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Turnitin/ Ithenticate
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i> ).
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	suifdergi@gmail.com
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i> ).
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i> ).



## Özet

Zaman ve mekân kavramları tarih boyunca ilim ehlinin üzerinde düşündüğü önemli iki konudur. Ancak bunda ittifak ettikleri düşünülemez. Zira filozoflar, kelamcılar ve mutasavvıflar her biri kendi penceresinden olaya farklı yaklaşmışlardır. Çalışmada filozof ve kelamcılardan ziyade mutasavvıfların bu konuda ne düşündükleri üzerinde durmaya çalışılmıştır. Bu yüzden makalede Üşnüvî'nin *Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân* adlı Farsça el yazma eseri konu olarak seçilmiştir. Çalışma, tasavvuf cenahında zaman ve mekân konusunu geniş bir şekilde ele almakta ilklerden sayılan bu eserin nasıl bir yaklaşım sergilediğini ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Konuyu dağıtmamak adına esere bağlı kalmakla birlikte yer yer felsefe, kelam ve diğer mutasavvıfların görüşlerine yer verilmiştir. Üşnüvî, bu eserinde Allah'a ait mekânı ve zamanı merkeze alarak zamanın ve mekânın farklı boyutlarını ve çeşitlerini açıklamıştır. Diğer sûfiler Allah hakkında tenzih yolunu seçerken Üşnüvî yaratılmışların zaman ve mekân kavramlarından farklı olarak Allah'a has bir mekân ve zaman kavramından bahsetmiştir. Üşnüvî, söz konusu risalede Hakk Teâlâ'nın mekânı ile mahlukatın mekânı arasında mânevî bir uzaklık olduğunu belirtmiştir. O, Allah'ın yaratıklara olan yakınlığını te'vil etmeden hulûl ve teşbihten uzak bir şekilde olmak üzere zâhirî anlamda ele almıştır. Allah'ın evrenle olan birlikteliğinin anlaşılması için sık sık ruhun cesetle olan birlikteliği örneğini vermiştir. Üşnüvî, ilk dönem kelam ekollerinde Allah'a ait mekânda ittifak olduğunu sadece mahiyet ve özellikleri hakkında ihtilafa düştüklerini belirtmiştir. Üşnüvî, söz konusu risalesinde sık sık kendini Ehl-i Sünnet olarak tanıtmış, yer yer filozoflara ve Mu'tezileye de eleştirilerde bulunmuştur. Müellif, Allah'a ait mekân ve zaman kavramının hayli zor bir konu olduğunu ve bunu salt keşf ve ilhamla veya ruhun yardımıyla çözenin imkansız olduğunu belirtmiştir. Keşf ve ilham bilgisinin; Kur'ân, hadis ve ümmetin icmâ süzgecinden geçirildikten sonra doğru bir sonuç elde edileceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre, mekânları tanımanın asıl kriterleri âyet, hadis ve ümmetin icmâ ettikleri şeylerdir. Üşnüvî, cismânî, ruhânî ve Allah'a ait olmak üzere üç çeşit mekân ve zamandan bahsetmiştir. Kesif ile latif cismânîlerin mekân ve hızlarında farklılık olsa da bunlar için daralma, sıkışma, yakınlık ve uzaklığın söz konusu olduğunu belirtmiştir. Üşnüvî, tüm bunların aklî delillerle sabit olduğunu ancak kendisinin ruhî ve kalbî mükâşefeler sayesinde bunu çözdüğünü ifade etmiştir. Bunun yanı sıra mükâşefe yolu kendisine açılmayanların aklî delillere başvurmaları gerektiğini belirtmiştir. Üşnüvî'ye göre ruh, Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba ve riyâzete devam etmesiyle birlikte bu kesif kalıptan latif cismânîlerin mekânına ulaşabilir. Hatta mânevî anlamda daha güçlü olan ise eltaf cismânîlerin mekânına bile ulaşabilir. Üşnüvî, bununla tay-ı mekân ve tay-ı zamanın mümkün olduğunu söylemeye çalışır. Üşnüvî'ye göre, yüce Allah'ın bahsedilen mekânlara inmesi veya onlarla beraber olması mümkün değildir. Zira hiçbir yaratık O'nun mekânına ulaşamaz. Çünkü O'nun mekânı çok yüksek olduğundan hiçbir yaratık ona iştirak edemez. Zira ona göre bahsedilen yükseklik zâhir ehlinin anladığı cihet açısından olan yükseklik değildir. Çünkü cihet açısından olan yüksekliğe yaratıkların ulaşması mümkündür. Ancak yüce Allah için söz konusu olan yüksekliğe mahlûkatın ulaşması imkânsızdır. Son olarak Üşnüvî, yüce Allah hakkındaki zaman kavramını anlamının hayli zor olduğunu bu yüzden buna iman ve teslim olmanın en doğrusu olduğunu belirtmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Üşnüvî, Ğâyetü'l-İmkân, Mekân, Zaman.

## **Abstract**

The concepts of time and space are two important subjects that scholars have thought about throughout history. However, it cannot be thought that they agreed on this. Philosophers, theologians, and Sufis have approached the issue from their own perspectives. In this study, it was attempted to focus on what Sufis thought about this subject rather than philosophers and theologians. Therefore, the Persian manuscript written by Ushnuwī named "Ġâya al-imkân fî dirâyâti'l-mekân" was chosen as the subject of the article. The study aims to reveal how this work, which is one of the first works to extensively address the topic of time and space in the field of Sufism, approaches the subject. While staying true to the work and not straying from the subject, the opinions of philosophers, theologians, and other Sufis were also included. Ushnuwī, in this work, explained the different dimensions and types of time and space by focusing on the space and time that belongs to Allah. While other Sufis chose the path of "tenzih" (refraining from attributing human-like qualities to Allah), Ushnuwī talked about a unique concept of space and time that belongs only to Allah, different from the concepts of space and time of created beings. In this treatise, Ushnuwī stated that there is a spiritual distance between Allah's space and the space of creatures. He approached the subject from a literal point of view without interpreting Allah's closeness to the creatures. To understand the unity of Allah with the universe, he frequently used the example of the unity of the soul and body. Ushnuwī stated that there was an agreement among the early theological schools regarding Allah's space, and they only disagreed about his essence and attributes. In his treatise, Ushnuwī often referred to himself as a member of the Ahl al-Sunnah wa'l-Jama'ah and criticized philosophers and Mu'tazilites. The author stated that the concept of space and time belonging to Allah was a difficult subject and it was impossible to solve it solely through inspiration or revelation or the assistance of the spirit. He stated that true knowledge could only be obtained by passing the criteria of the Quran, Hadith and the consensus of the ummah. According to Ushnuwī, there are three types of space and time: physical, spiritual, and belonging to Allah. Although there are differences in the space and speed of the physical and spiritual entities, he mentioned that there are constraints, compression, proximity, and distance in these entities. Ushnuwī stated that all of these are established by rational proofs, but he himself solved these issues through spiritual and heartfelt contemplation. He also pointed out that those who could not reach the way of contemplation should resort to rational proofs. According to Ushnuwī, the soul can reach the space of subtle physical entities by following the Sunnah of the Prophet Muhammad and continuing to practice spiritual discipline. Moreover, the spiritual soul can even reach the space of subtle physical entities. Ushnuwī, tries to say that tay-ı space and tay-ı time are possible with this. According to Ushnuwī, it is not possible for Almighty Allah to descend to the mentioned places or be with them. For no creature can reach His place. Because His place is so high, no creature can participate in it. For, according to him, the height mentioned is not the height in terms of the aspect understood by the people of the apparent. Because it is possible for creatures to reach the height in terms of direction. However, it is impossible for creatures to reach the height that is in question for Almighty Allah. Finally, Ushnuwī stated that understanding the concept of time with regard to the Almighty Allah is quite difficult and therefore it is best to believe in and surrender to it.

**Keywords:** Tasavvuf (Sufism), Ushnuwī, Ġâya al-imkân, Space, Time.

## Giriş

İnsanlar arasında tarihin her döneminde ve her kültürde yaygın olarak görülen, Allah'ı gökte düşünme temayülü İslam dini tarafından reddedilerek, zamandan ve mekândan münezzeh bir Allah inancı istenmekle birlikte, gerek Kur'ân-ı Kerimde ve gerekse hadislerde, adeta insanların kendilerini alamadıkları bu düşünce ve tasavvur yani insan psikolojisinden kaynaklanan bu temayül bir dereceye kadar müsamaha ile karşılanmıştır. Çünkü bir Müslüman şuurlu olarak inancı gereği Allah'ın gökte olduğunu düşünmez. Gayri ihtiyari böyle bir düşünceye kapılsa bile, bu bir anlık bir düşünce olabilir. Gerçekte o, Allah'ın gökte olmayıp her an, her yerde hazır ve nazır olduğunu bilir ve inanır.<sup>1</sup> Allah-mekân ilişkisi ve dolayısıyla Allah'ın her-yerde bulunması düşüncesine ilişkin olarak ortak bir anlayıştan söz etmek mümkün değildir. Zira kelim, felsefe ve tasavvuf bilginleri her biri kendi penceresinden olaya farklı yaklaşmaktadırlar.<sup>2</sup> Örneğin kelim ekollerinden olan Kerrâmiyye, arş ayetinden yola çıkarak Allah'a ait mekânın arş olduğunu ifade etmiştir. Kerrâmiyye taraftarları arasında O'nun arşın bazı cüzleri üzerinde karar kıldığını söyleyenler olduğu gibi arşı tamamen kapladığını veya yön itibariyle üstte ve arşın hizasında bulunduğunu belirten müntesipler de vardır. Dahası Allah ile arş arasında sonsuz bir uzaklık mevcut olduğunu dile getiren, mekân tutmakla bir hizada bulunmayı kabul etmeyen ve sadece üstte olma ve farklılığı ortaya koyan düşünceler de söz konusudur.<sup>3</sup> Mu'tezilenin ise kendi içinde farklı görüşleri bulunmaktadır. Söz gelimi Ebü'l- Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), Câfer b. Harb (ö. 236/850), Câfer b. Mübeşşir (ö. 234/848), İskâfî (ö. 240/854) ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916), Allah'ın her yerde olduğunu ve O'nun tedbirinin her yeri kapladığını belirtirler. Hişâm el-Fuvatî (ö.218/833) ve Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) gibi Mu'tezilî alimler ise Allah'ın mekânda olmadığı ancak mekânı kapladığını ve cihanı istila ettiği şeklinde yorumlamışlardır.<sup>4</sup> Söz konusu ekol, teşbihi andıran ve sadece yaratılmış varlıklar için düşünülebilen yön, yer, mekânda yer tutma, bir yerden bir başka yere geçiş gibi

---

<sup>1</sup> Hüseyin Certel, "Mekân İçinde Tanrı Tasavvuru ve Antropomorfik Düşünce", *Akademik Araştırmalar: Sosyal Bilimler Dergisi* 1/3 (1996), 52.

<sup>2</sup> Eyüp Aktürk, "Tanrı-Mekân İlişkisi: 'Her Yerde Bulunma' ve 'Aşkınlık' Sorunu", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8/16 (2016), 944.

<sup>3</sup> Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 1/124-129; Kadir Recep Muhammed, "Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Allah ve Mekân", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 249.

<sup>4</sup> Ebü'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2005), 155.

hâdis belirtirler Allah'a nispet edilmesini kabul etmeyip tevhid ilkesi gereğince, naslarda kullanılan antropomorfik dilin farklı şekillerde anlaşılması gerektiğini belirterek teşbih ve teccimi çağrıştıran ayet ve hadislerin tevil mekânizması çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamıştır.<sup>5</sup> Râfızîlerden Hişam b. el-Hakem (ö.190/806) ise yüce Allah'ın bir mekânda olduğunu ve bu mekânın da arş olduğunu ve O'nu kuşattığını belirtir.<sup>6</sup>

Üşnüvî'den önce zaman ve mekân konusuna değinen sûfiler olmuş ise de geniş bir şekilde ele alan ilk mutasavvıf Üşnüvî'dir. Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), "mekânın yüce Allah'ı kuşatmadığını zamanın ise O'nu idrak etmekte aciz kaldığını öyle ki her kim Allah mekândadır, mekânın üzerindedir, mekâna bitişiktir, gönülde tasavvur olunabilir, vehimlerle hayal edilebilir, sıfat ve nat altına girebilir derse şirke girer"<sup>7</sup> der. Bu ifadelerden Hallâc'ın, Allah'a işaret etme konusunda yeterince tenzîhî bir tutum takındığı rahatlıkla görülmektedir. Hallâc, Hakk'ın bütün illetlerden uzak olduğunu, hiçbir şeyin onu kuşatamayacağını vurgulayarak bu konudaki düşüncesini, "Yönlerden, illetlerden ve aletlerden önce var olanı, sonlu olanlar nasıl ihata edebilir."<sup>8</sup> cümlesiyle dile getirmektedir. Kelâbâzî (ö. 380/990), Allah için mekânın söz konusu olmadığını belirtir. Zira O, mekân ve zaman ile sınırlandırılmaz. Kelâbâzî, Allah için alt, üst, cihet, ön ve arka gibi kavramların söz konusu olmadığını ifade eder. Çünkü O'nun varlığı zaman ve mekândan öncedir der.<sup>9</sup>

Yûnus Emre (ö. 720/1320), Allah'ın zâtına, herhangi bir mekân izafe etmemekle beraber Allah'ın her yerde hâzır ve nâzır olduğuna inanmaktadır. Cenâb-ı Hak, zamanın, zeminin ve mekânın kısacası her şeyin yaratıcısı olduğundan zâtı yönüyle zamandan, zeminden ve mekândan münezzehtir. Kur'ân'da her nerde olursanız olun, Allah sizinledir,<sup>10</sup> ayetinden hareketle Allah'ın, her şeyi kabza-i tasarrufuna aldığını kabul etmektedir. Allah'ın kudretinin ve ilminin haricinde bir an bile yoktur. Tekrar ifade etmek gerekir ki Yûnus, Allah'a herhangi bir mekân izafe etmemektedir. Yûnus'un, söz konusu mısralarının zâhirî manası, bu fikri çağrıştırsa da diğer şiiirleri ve seyr u sülûkun makamlarının psikolojik hâlleri

<sup>5</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/57; Kadir Recep Muhammed, "Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Allah ve Mekân", 250.

<sup>6</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 188.

<sup>7</sup> Hüseyin b. Mansûr Hallâc, *Ahbâru'l-Hallâc* (Paris, 1957), 12-25.

<sup>8</sup> Hüseyin b. Mansûr Hallâc, *Kitâbu't-Tavâsîn* (Paris, 1913), 70; Rıza Bakış, *Hallâc'a Göre Varlık Ve Dîmî Tecrübe* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 99.

<sup>9</sup> Ebü Bekir Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 61.

<sup>10</sup> el-Hadîd, 57/4.

ile beraber değeriendirildiğinde, Allah'ın zâtına mekân izafe edilmesi söz konusu dahi edilmemektedir. Burada kastedilen, Allah'ın ilmiyle, kudretiyle, yaratmasıyla kısaca isim ve sıfatlarıyla daima her yerde tecellide bulunmasıdır.<sup>11</sup>

Peki, Allah'ın aynı anda her yerde bulunması ne anlama gelir? Allah ve mekân arasında nasıl bir ilişki vardır? Herhangi bir varlık niceliksel açıdan birbirinden farklı olan iki farklı mekânda bir bütün olarak nasıl var olabilir? Eğer bir mekânda ikamet etmek o mekân tarafından çevrenmek anlamına geliyorsa, o zaman (zorunlu olarak) hiçbir mekân tarafından sınırlanamayan bir varlık nasıl olur da bir mekâna yerleşebilir? Bir bedene sahip olmaksızın bir varlık nasıl bir mekânda ikamet edebilir? İkamet eden varlık ikamet ettiği mekânın şeklini, boyutunu, tipolojisini ve sınırlarını kazanmış olmaz mı? Niceliksel açıdan birbirinden farklı olan iki şeyin her birisi nasıl aynı mekânda ikamet edebilir? Allah evrende bulunan her bir varlığa nüfuz ederek mi her yerde bulunur; yoksa evrenin her bir noktasına ilahi bir cisim şeklinde yayılarak bulunur? Eğer Allah (mekânsal olarak yerleşmediği halde) evrenin tümünde etkin olarak her yerde bulunursa o zaman (böyle) mânevî/ruhsal bir varlığın evrenin yaratıcısı olduğu tutarlı bir şekilde savunulabilir mi? Aşkın bir varlık olan Allah'ın içkin olanlarla ilişkisi nasıl açıklanabilir; ve böylece aşkın olan bir Allah'ın her-yerde bulunması nasıl yorumlanabilir?<sup>12</sup> gibi sorulara Üşnûvî bu risalesinde cevap bulmaya çalışır.

## 1. Hayatı

Tam adı, Tâcüddin Mahmud b. Hudâdâd el-Üşnûvî'dir.<sup>13</sup> Nisbesi ise Şünühî, Şünûvî, Üşnûvî ve Üşnühî şeklindedir. Fakat Sadreddin<sup>14</sup> adındaki oğlu babasının mahlasını Şünûvî ve Üşnühî şeklinde zikreder.<sup>15</sup> Hem nisbesinden hem de *Rûhu'l-cinân* adlı eserde Rûzbihân Baklî'nin (ö. 606/1209) kerametlerinden bahsedilirken Üşnûvî'nin bu kasabada kaldığı ve orada ona ait bir hankahın varlığından yola çıkarak onun Üşnüh'de doğduğu söylenebilir. Üşnüh kasabası günümüzde İran topraklarında olan Urmiye şehrine yakın bir yerin

<sup>11</sup> Rıza Gençdal, *Yûnus Emre'de Allah, İnsan Ve Varlık Anlayışı* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022), 51.

<sup>12</sup> Aktürk, "Tanrı-Mekân İlişkisi: 'Her Yerde Bulunma' ve 'Aşkınlık' Sorunu", 944.

<sup>13</sup> Günümüzde Uşnu veya Şino olarak bilinen bu şehir; İran, Irak ve Türkiye sınırlarının keşiştiği noktaya oldukça yakındır.

<sup>14</sup> Muhammed adındaki bu oğlu, hicrî yedinci asırda doğmuş, Herat ve Şiraz'da yaşamıştır. Akli ve nakli ilimlere sahip bir kişiydi. Sühreverdî'nin bunun vaazlarını beğendiği söylenir. Vefatı belli olmamakla birlikte hicrî 660 senesinden önce vefat ettiği tahmin edilmektedir. *Tühfetü ehli'l-vusul fi ilmi'l-fusul* adında bir eseri bulunmaktadır. Necîb Mâyil Herevî, *Mecmûa-i âsâri fârisî* (Şeyh Ebu Muhammad Mahmud b. Hudâdâd b. Yusuf) (İran: Kütüphâne-i Tahûrî, 1950), 11-15.

<sup>15</sup> Mâyil Herevî, *Mecmûa-i âsâri fârisî*, 15.

ismidir.<sup>16</sup> Kaynaklarda hayatıyla ilgili detaylı bilgi olmamakla birlikte tahmini hicrî altıncı ve yedinci yüzyıllarda yaşadığı söylenmektedir. Çünkü Abdülmelik Deylemî (ö.589/1193)<sup>17</sup> bazı eserlerinde Üşnüvî'den müridi olarak bahsetmektedir.<sup>18</sup> Bu yüzden onun vefatının hicrî 589'dan sonra olma ihtimali yüksektir. Her ne kadar Üşnüvî'nin hayatıyla ilgili fazla bilgi bulunmasa da dönemin kaynakları ondan zamanın şeyhi ve mürşidi diye bahsederler. Müstevfî (ö. 637/1239) gibi yazarlar onun ismini Moğol dönemi şeyhleri arasında zikrederler. Bu yüzden onun hicrî altıncı asrın ortalarında doğduğu tahmin edilmektedir.<sup>19</sup> Üşnüvî'nin ilmî ve tasavvufî yönü detaylı bilinmese bile yetiştirdikleri halife ve müritlerden yola çıkarak iyi bir alim ve mutasavvıf olduğu söylenebilir. Zira Kübreviyye tarikatının önemli isimleri arasında zikredilen Seyfeddin Bâharzî (ö. 659/1261)<sup>20</sup> hilafet hırkasını ilkin Herat'ta Üşnüvî'den giymiştir. Yine Necmeddin-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) müridleri arasında kabul edilen Davud b. Muhammed b. Rüzbihân Ferid, Üşnüvî'den zikir ve irşad icazetini almıştır. Bunların yanı sıra hicrî yedinci asrın meşayihinden kabul edilen Muhammed Gehrzenî de onun müridlerindedir.<sup>21</sup> Yukarıdaki bilgilerden yola çıkarak Üşnüvî'nin hicrî yedinci asrın ortalarında Herat'ta vefat ettiği tahmin edilmektedir. Türbesi şu an Herat'ta olup sultan Mecdüddin haziresinde medfundur.<sup>22</sup>

### 1.1. Eserleri

Üşnüvî'ye ait günümüze ulaşan tasavvufla ilgili birkaç risale ve bazı beyitler bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla şu şekildedir:

<sup>16</sup> Yâkut b. Abdillâh Şihâbuddîn el-Bağdâdî. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrût: Dâru Sadir, 1979), 1/201.

<sup>17</sup> Tam adı, Şemsuddîn Ebu Sâbit Muhammed b. Abdilmelik ed-Deylemî et-Tusî'dir. Ancak daha çok Muhammed ed-Deylemî olarak bilinir. Doğum tarihi ve ailesi hakkında fazla bilgi olmayan Deylemî'nin vefat tarihi 589/1193 yılı olarak bilinmektedir. Üretken bir müellif olan Deylemî; tefsir, felsefe, kelam ve tasavvuf alanında birçok eser kaleme almıştır. Deylemî Muhammed b. Abdilmelik, *Risâle-i Reddi Hulûliyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütühanesi, İbrahim Efendi, 860), 109b; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrût: Dâru İhyâ-i Turâsî'l-'Arabî, 1993), 10/10/257. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Mübarek Çelik, *Ebu Sabî Muhammed Bîn Abdilmelik Ed-Deylemî Ve Tefsîru'd-Deylemî* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Doktora, 2015).

<sup>18</sup> Şemsuddîn Ebû Sâbit Muhammed b. Abdilmelik Deylemî, *el-Mesâilu'l-Mulemme' bi'l-Vekâi'i'l-Bedâi'i'l-Muberhan bi Delâilî's-Şerai'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1346), 3a; Çelik, *Ebu Sabî Muhammed Bîn Abdilmelik Ed-Deylemî Ve Tefsîru'd-Deylemî*, 32.

<sup>19</sup> Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *Nefahâtü'l- üns min hadarâti'l-küds* (Tahran: Kitap Furûşî Mahmûdî, 1958), 233.

<sup>20</sup> Mutasavvıf, Kübreviyye tarikatının Bâharziyye kolunun kurucusu. Süleyman Uludağ, "Bâharzî, Seyfeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/474-475.

<sup>21</sup> Mâyil Herevî, *Mecmûa-i âsâri fârisî*, 9.

<sup>22</sup> el-Câmî, *Nefahâtü'l- üns min hadarâti'l-küds*, 233; Asîluddin Abdullah Vâiz, *Maksadü'l-ikbâli sultânîyye* (Tahran, 1932), 37.

1. *Ğâyetü'l-îmkân fî dirâyeti'l-mekân*

Çalışmamızın konusu olduğundan tekrara düşmemek adına burada ondan bahsedilmeyecektir.

2. *Pasuh be çend pürseş*. Bu risale, bir hac mevsiminde Mekke ve Medine arasında müridlerinin kendisine sordukları bazı sorulara verdiği cevaplardan meydana gelmektedir. Risalenin dili Arapçadır. Risalenin içeriği nefis, kalp, sır ve bunlar arasındaki münasebetler hakkındadır. Eserde nefsi üç kategoride değerlendirip emmare, levvame ve mutmainne şeklinde zikreder. Kalbin latif ve ilahi muhabbetin yeri olduğunu, sırrın ise insana ait olan letâifler arasında en ince ve hususiyetinin fena makamı olduğunu belirtir.<sup>23</sup>

3. *Tehkiku'r-ruh*. İsminden de anlaşıldığı üzere söz konusu risale ruhu ele almaktadır. Ancak bu risalede Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında tartışma konusu olan halku'l-Kur'ân meselesi, vahdet ve kesret konusu ve seyr u sülûk ile ilgili konulara da değinmiştir.

4. *Şiirleri*. Onun tasavvufî ile ilgili olan bu şiirleri yaklaşık iki yüz beyitten meydana gelmektedir. Dağınık olan bu şiirler daha çok 665'te (1267) İsmâil b. Abdülmü'min Ebû Mansûr Mâşede tarafından yapılan '*Avârifü'l-ma'ârif*'in Farsça tercümesinde yer almaktadır.<sup>24</sup>

2. *Ğâyetü'l-îmkân fî dirâyeti'l-mekân*

Üşnûvî'nin, *Ğâyetü'l-îmkân fî dirâyeti'l-mekân* adlı eseri, *Ğâyetü'l-îmkân fî marifeti'z-zamâni ve'l-mekân* gibi farklı isimlerle kaydedilmiş olsa bile ilk nüshaların birinci isimle yazılmış olduklarını belirtmek gerekir. İsminden de anlaşıldığı üzere bu risale zaman ve mekânın hakikatlerini içermektedir. Tahmini hicrî dokuzuncu asırda istinsah edilen *Temhidât* adlı eserinin sonuna eklenmesinden dolayı bazı yerlerde bu risale Aynülkudât el-Hemedânî'ye (ö. 525/1131) nisbet edilmiştir.<sup>25</sup> Hatta bazı kaynaklarda Mahmud Şebüsterî'ye (ö. 720/1320) bile nisbet edilmiştir. Hacı Mîrzâ Abdülhüseyn Zü'r-riyâseteyn bu eseri Şâh Ni'metullâh'ın(ö. 834/1431) *Pâre-yi ez Resâil-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî* adlı risaleleri arasında zikretmiş fakat yanlışlıkla nisbe benzerliğinden Mahmud b. Muhammed Dehdâr Ayânî

---

<sup>23</sup> Mâyil Herevî, *Mecmûa-i âsâri fârisî*, 30-34.

<sup>24</sup> Mâyil Herevî, *Mecmûa-i âsâri fârisî*, 37.

<sup>25</sup> Mâyil Herevî, *Mecmûa-i âsâri fârisî*, 2.

Üşnüvî'ye nisbet etmiştir.<sup>26</sup> Ancak elimizdeki el yazma nüshaları ve Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) gibi müelliflerin bilgilerine dayanarak bu risalenin Üşnüvî'ye ait olduğu tespit edilmiştir.<sup>27</sup> Söz konusu risale mukaddime ve üç fasıldan meydana gelmektedir. Üşnüvî, mukaddime bazılarını tarafından müşebbihe fırkası ve küfürle itham edilmesinden dolayı bu risaleyi ele aldığını belirtir. Üşnüvî, akıl ve insaf ehlinin Allah'ı arayanlarda teşbihin söz konusu olmadığını iyi bilmeleri gerektiğini zira yüce Allah'ın benzetilmeye çalışıldığı her şeyden uzak ve münezzeh olduğu herkes tarafından bilinmesi gerektiğini söyler. Bu yüzden risalesine *Ğâyetü'l-imekân fî dirâyeti'l-mekân* adını verdiğini ifade eder. Yüce Allah'ın bu risaleyi okuyan ve dinleyenlerin iman ve marifetlerini artırmalarını ve kendi lütuf ve rahmetiyle insanları onun yüzünden fitneye düşürmemelerini ve kendisini de halkın fitnesinden korumasını temenni eder.<sup>28</sup> Üşnüvî, risalenin birinci faslını tevhid ve mertebelerine ayırmış, burada filozof ve Mu'tezile'nin tevhid hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir. İkinci fasılda mekânın çeşitleri ile naklî bazı delilleri ileri sürerek Allah'a ait mekânı izah etmeye çalışmıştır. Üçüncü faslı, zamanın çeşitleri ve Allah hakkındaki zaman kavramına tahsis etmiştir. Üşnüvî'nin bu risalesinden Aziz Neseî (ö. 700/1300) ve Muhammed Pârsâ gibi bazı müelliflerin etkilendiği görülmektedir.<sup>29</sup> Zira Neseî'nin mebd, ceberût ve melekût alemlerin beyanı, kesif, latif ve eltaf mekânlar konusunda Üşnüvî'nin bu risalesinden alıntılar yaptığı görülmektedir. Bundan dolayı çalışmamızda yer yer Neseî'den aktarmalar yapacağız. Bunun yanı sıra Muhammed Pârsâ, Üşnüvî'nin bu risalesinin adeta bir kopyasını *Faslü'l-hitâb* adlı eserine bir bölüm olarak dahil etmiştir. Eserin söz konusu bölümlerinde bazı arifler diye paragraflara başlamıştır. İsmi zikretmemekle birlikte büyük ihtimalle Üşnüvî'yi kastetmiştir.<sup>30</sup>

*Ğâyetü'l-imekân fî dirâyeti'l-mekân* adlı risalenin farklı kütüphanelerde bazı nüshaları bulunmaktadır. 1. Bunlardan en eskisi İran Radevî kütüphanesinde 906 no. olarak muhafaza edilmektedir. 2. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamîdiyye, no: 1447'da bulunmaktadır. Söz

<sup>26</sup> Şâh Ni'metullâh, "*Ğâyetü'l-imekân fî dirâyeti'l-mekân*", *Pâre-yi ez Resâil-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî*, ed. Hacı Mîrzâ Abdülhüseyn Zü'r-riyâseteyn (Tahran: Matbu'at-i Ermagan, 1311), 144.

<sup>27</sup> Hacı Halife Kâtib Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmî'l- Kütüb ve'l-Fünûn*, (Beyrût: Daru İhyâu Tûrâsü'l-Arabî, ts.), 2/1190.

<sup>28</sup> Tâcüddin Mahmud b. Hudâdâd Üşnüvî, *Ğâyetü'l-imekân fî dirâyeti'l-mekân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4819), 3b.

<sup>29</sup> Mâyil Herevî, *Mecmûa-i âsâri fârisî*, 18-22.

<sup>30</sup> Muhammed Pârsâ, *Faslü'l-hitâb* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 2002), 353-364; Abdülmelik İbrahimoglu, "Muhammed Pârsâ'nin Başyapiti Faslü'l-Hitâb", *Şarkiyat* 14/3 (2022), 1133.



konusu risale, 315-321 varakları arasında bulunmaktadır. 3. Hicrî 818 ile 831 tarihleri arasında istinsah edilen risale, Tahran Üniversitesi kütüphanesinde 3299 no. olarak muhafaza edilmektedir.<sup>31</sup> 4. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4819 no. olarak bulunmaktadır. Söz konusu eser 27 varaktan müteşekkildir. Çalışmamızda bu nüshadan yararlandık.

### 3. Üşnüvî'nin Mekân Kavramına Yaklaşımı

İnsan, kendisinin ve kainatın yaratıcısı ve varlık sebebi olan Allah'ı düşünmekten kendini alamaz. Zira hem kendi fitratı hem de çevresinde gözlemlediği hadiseler ve varlıklar, onu yaratıcı kudreti düşünmeye sevk etmektedir. Daha da önemlisi, insandaki din duygusu fitri bir duygudur. İnsan yeryüzünde var olduğu günden bu yana daima sonsuz kudret sahibi yüce bir varlığa sığınıp yardım dileme ihtiyacı duymuştur. Bunun için de din, insanla birlikte var olmuş, insanla birlikte varlığını devam ettirmektedir ve gelecekte de var olacaktır.<sup>32</sup> Peygamberlerin en önemli gayesi, insanın düşüncesini, dikkat ve ilgisini Allah'a yöneltmek ve onun şuurunda Allah düşüncesini devamlı canlı tutmaktır. O halde insanın Allah'ı düşünmesi için çok sebep vardır ve o Allah'ı düşünmeden edemez ve düşünmelidir de. Ancak İslamî açıdan bu, sınırlandırılmış, somutlaştırılmış, mekân boyutuna indirgenmiş ilkel bir Allah düşüncesi değil; sonsuz, ebedi, ezeli, zaman ve mekândan münezzehe ama her an her yerde hazır ve nazır, bütün kemal sıfatlara sahip ve her türlü eksiklikten uzak bir Allah düşüncesi olmalıdır.<sup>33</sup> Üşnüvî'ye göre yüce Allah kulların iyiliğini istediğinden dolayı zatını onlara tanıtmış ve O'nu hatırlamak için onları kendine yakın tutmuştur. Bunun ispatı için ise şu ayetleri delil olarak ileri sürmüştür: *"Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım."*<sup>34</sup> *"Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız."*<sup>35</sup> Fakat ilk dönem Mâtürîdî kelamcılarında Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), ayetteki "yakınız" kelimesini zâhir anlamıyla değil de kudret ve hakimiyet bakımından yakın olduğu şeklinde anlaşılmasının daha isabetli olduğunu ve *"O, kullarının üstünde yegane kudret ve tasarruf sahibidir"*,<sup>36</sup> ayetinin de buna işaret ettiğini söylemiştir.<sup>37</sup> Ancak ondan farklı düşünen

---

<sup>31</sup> Mâyil Herevî, *Mecmûa-i âsâri fârisî*, 40.

<sup>32</sup> Certel, "Mekan İçinde Tanrı Tasavvuru ve Antropomorfik Düşünce", 56.

<sup>33</sup> Certel, "Mekan İçinde Tanrı Tasavvuru ve Antropomorfik Düşünce", 57.

<sup>34</sup> Bakara 2/186.

<sup>35</sup> Kâf 50/16.

<sup>36</sup> En'am 6/18,61.

Üşnüvî, ayetteki yakınlık kelimesini zâhirî anlamıyla ele aldığını söylemek gerekir. Üşnüvî'nin ayeti zâhir anlamıyla yorumlamasından dolayı akla şöyle bir soru gelebilir. Yüce Allah'ın zatı, havadisın (yaratılmışların) özellikleri olan hareket, sukun, intikal, uzaklaşma ve hulûlden münezzehtir. Öyleyse yaratıklara kurbiyeti nasıl gerçekleşir? Üşnüvî, bu soruya Ehl-i Sünnet'in takip ettiği tenzih çizgisini koruyarak akla ve hayale gelen tüm vehimlerden yüce Allah'ın mukaddes ve münezzehe olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra yüce Allah'ın insanın şah damarından, göz bebeğinden ve kişinin gönlünden geçen bilgilerden dahi kendisine daha yakın olduğunu ifade eder. Ancak Üşnüvî, gerçek anlamda hulûl ve teşbihten uzak bir şekilde kurbiyet sırrını anlamamanın hayli zor olduğunu da altını çizer. Bunun anlaşılması için cismânî ve rûhânîlerin zaman ve mekânlarının iyi bilinmesi gerektiğini ve ancak böylece bu sırra aşına olunacağını belirtir.<sup>38</sup> Ayrıca Üşnüvî, zaman ve mekân sırrına nail olmanın büyük bir lütuf olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın zat ve sıfatlarını tanıyanlar ancak zaman ve mekân hakkında söz edebilirler. Aksi halde zaman ve mekân sırrına vakıf olmak mümkün değildir. Üşnüvî, zaman ve mekân konusunda önceki meşayih tarafından çok az söz edildiğini ve buna neredeyse hiç dikkat çekilmediğini belirtir. Kendisinin de ilk başlarda buna yönelik bir çalışması olmadığını ancak bu ayetin, "*Allah, olacak bir işi gerçekleştirsin.*"<sup>39</sup> sırrına binaen akîl delillerle değil de sem'î delillerle Allah'a has bir mekânın olduğunu ispatlamaya çalıştığını ifade eder. Mekân derken yaratıklara ait olan mekân anlaşılmasın diye peşinen Allah'a ait olan mekânın herhangi bir cihetle mahsus olmadığını da altını çizer.<sup>40</sup>

### 3.1. Kur'ân-ı Kerîm ve Hadislerden Mekân ile İlgili İleri Sürdüğü Deliller

Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet, İslam'ın vazgeçilmez iki temel kaynağıdır. Bu yüzden düşüncelerini kabul ettirmeye çalışan İslam alimleri fikirlerini bu iki kaynağa dayandırır. Aynı çizgiyi takip eden Üşnüvî, yüce Allah'a has bir mekânın varlığından bahseder ve buna bazı ayet ve hadislerin açık bir şekilde işaret ettiğini ve aynı zamanda bu anlayışın ehl-i sünnetin inancına uygun olduğunu iddia eder. İddiasını ispatlamak için ise şu ayetleri ileri

<sup>37</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/244-245.

<sup>38</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü'l-imekân fi dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 4a.

<sup>39</sup> Enfâl 8/44.

<sup>40</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü'l-imekân fi dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 9a.

sürer: “Nerede olsanız, O sizinle beraberdir.”<sup>41</sup> “Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az, yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir.”<sup>42</sup> “Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım.”<sup>43</sup> “Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.”<sup>44</sup> “Ne yerde, ne de gökte, zerre ağırlığına, (hatta) bu zerreden daha küçük veya daha büyük olsun, hiçbir şey Rabbinden uzak (ve gizli) olmaz; hepsi muhakkak apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da yazılı)dır.”<sup>45</sup> Üşnüvî, bu tür ayetleri te'vil etmeyerek direkt zâhir anlamlarıyla değerlendirir. Zira ona göre yüce Allah bazılarının te'vil ettiği gibi evrenle sadece ilmi ve kudretiyle değil aynı zamanda zatıyla bulunur. Ancak yüce Allah'ın cisimlerle birlikteliği cisimlerin birbiriyle olan birlikteliğine benzemediğini söyler. Zira O'nun cisim olmadığını hatırlatır. Aynı zamanda O'nun mevcudatla olan birlikteliği cevherin cisimle olan birlikteliği veya arazların cevher ve cisimle olan birlikteliğine benzemediğini vurgular. Çünkü O'nun cevher ve araz olmadığını belirtir. Ona göre, yüce Allah'ın kainatla olan birlikteliği ruhun cesetle olan birlikteliği gibidir. Çünkü ruh ne beden içinde ne de dışındadır, ne bedene bitişik ne de bedenden ayrıdır. Zira ruh başka aleme ait beden ise başka bir aleme aittir. Üşnüvî, yukarıdaki ayetlerden yola çıkarak yüce Allah'ın zatına yakışır ve O'na layık bir mekân olduğunu ve bütün evrendeki zerrelere birlikte olduğunu ve aynı zamanda hepsinden münezzehe ve mukaddes olduğunu söyler.<sup>46</sup> Üşnüvî'nin bu görüşlerinden etkilenen Azizüddin Nesefî, buna benzer ifadeler kullanarak yüce Allah'ın mülk, melekût ve ceberut alemlerinden farklı olmakla birlikte hem zatıyla hem de sıfatlarıyla bu alemlerle birlikte olduğunu ifade eder. Bu alemlerin her bir zerresinde Hakk Teâlâ'nın var olduğunu ancak O'nun birlikteliğinin ruh ile beden birlikteliği gibi olduğunu belirtir.<sup>47</sup> Ancak İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi alimler, bu tür ayetlerin Allah'ın arşta, gökte, doğuda, batıda, olmasını gerektirmediğini zira değişime uğramak, intikal ve hareket etmeyi O'na nisbet etmenin doğru olmadığını belirtirler.<sup>48</sup>

Üşnüvî, yüce Allah'a ait mekânın varlığının ayetlerle sabit olduğu gibi hadislerin de buna işaret ettiğini belirtir. Bu konudaki hadislerin ise şunlar olduğunu ifade eder: “Allah

---

<sup>41</sup> Hadîd 57/4.

<sup>42</sup> Mücâdele 58/7.

<sup>43</sup> Bakara 2/186.

<sup>44</sup> Kâf 50/16.

<sup>45</sup> Yûnus 10/61.

<sup>46</sup> Üşnüvî, Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân (Ayasofya, 4819), 9b.

<sup>47</sup> Azizüddin Nesefî, *Tenzîl*, çev. Selami Şimşek (İstanbul: Litera Yayınları, 2020), 43.

<sup>48</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* (Ankara: İsam Yay, 2003), 164.

buyuruyor ki; izzetim, celalim, mahlûkatımın bana olan ihtiyacı, arşa istiva etmem ve mekânımın yüceliği hakkı için Müslüman olarak yaşlanmış erkek ve kadın kullarıma azap etmekten hayâ ederim.”<sup>49</sup> Üşnüvî, “mekânımın yüksekliği” gibi ibarelerin birçok hadiste geçtiğini belirtir. Düşüncesini ispatlamaya çalışan Üşnüvî, şu hadisi de delil olarak iler sürer: “Hz. Mûsâ: “Ya Rab! Sen yakın mısın? Yakınsan sana yavaş söyleyeyim. Sen uzak mısın? Uzaksan sana sesleneyim. Ben senin sesini çok iyi işitiyorum fakat seni göremiyorum. Sen neredesin?” dedi. Yüce Allah: “Ben senin arkadayım, önündeyim, sağındayım, solundayım! Ey Mûsâ! Kulum beni andığımda ben onun yanına oturuyum. Dua ettiği zaman da onun yanındayım.”<sup>50</sup> Üşnüvî, her iki hadisteki mekân ifade eden ibareleri zâhir anlamlarıyla değerlendirmiştir. Üşnüvî iddiasını güçlendirmek için İbn Abbas’a ait olan şöyle bir ifade daha aktarır: “Her kim Hz. Peygamberin Beytü’l-Makdis’teki taştan mi’râca çıktığını iddia ederse yalan söylemiş olur. Aksine onun emri kâinat üzere kurulmuştur. Yerlerin altındadır. O’ndan mekân, gök, yer, kara, deniz ve hava hiçbir hali değildir. O, her yerededir.” Üşnüvî, tüm bunlardan yola çıkarak yüce Allah’a has bir mekânın olduğunu ancak bir cihete has olmadığını iddia eder. Zira ona göre evrenin hiçbir zerresi zât-ı mukaddesten uzak ve ayrı değildir.<sup>51</sup>

### 3.2. Ümmetin Mekân ile İlgili Görüşü

İslam dininin kitap, sünnet, icmâ’ ve kıyas şeklindeki dört şer’î delilinden biri de icmâ-ı ümmettir. Görüşlerini delillendirmeye çalışırken bundan yararlanan Üşnüvî, yüce Allah’a izafe edilen mekân hakkında ümmetin de icmâ ettiğini iddia eder. Buna delil olarak Mu’tezile’den Ebü’l-Kâsım Abdullah b. Ahmet el-Belhî el-Ka’bî’nin (ö. 319/931) *Kitâbu’l-Makâlât* adlı eserinden şöyle bir alıntıyı aktarır: “Bu kitaba hicrî iki yüz doksan dokuz yılında başladım.” Üşnüvî, burada bu tarihin zikredilmesinden amaç bundan sonra bunların hilafına yazılan şeylerin bid’at ve delalet olduğunu göstermek için olduğunu ve devamında Belhî’nin bu kitapta şunları zikrettiğini belirtir: “Mu’tezile, Hâricî ve Mürcie fırkaları Allah’ın her yerde olduğunu söylüyorlar ancak Allah’ın bir mekânda olması caiz değildir.”<sup>52</sup> Üşnüvî’ye göre, burada Mürcie’den maksat ehl-i hadis ve fakihlerdir. Özellikle İmam Ebû Hanîfe’yi (ö.

<sup>49</sup> Ebû Nu’aym, bunu mevzu hadisler arasında zikretmiştir. Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî Ebû Nu’aym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Kahire: Dârü’l-fikir, 1996), 2/386.

<sup>50</sup> Alâüddîn Alî b. Müttakî b. Hüsâmüddîn el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl* (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1981), 1/1871.

<sup>51</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü’l-imekân fi dirâyeti’l-mekân* (Ayasofya, 4819), 10a.

<sup>52</sup> Ebü’l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât ve Maahu Uyûnu’l-Mesâil ve’l-Cevâbât* (İstanbul: Daru’l-Feth Yayınları, 2020), 260.

150/767) kastetmiştir. Çünkü onu Mürcieler'den kabul eder. Görüldüğü üzere mekânın ispatında istisna tuttuğu alimler, ümmetin ileri gelenlerindedir. Ve devamında şöyle demiştir: "Hişam ve Haşavî ve Müşebbiheler'den bir cemaat şöyle demiştir: "Allah her yerdedir. Bir yerde olup başka yerde olmaması caiz değildir."<sup>53</sup> Üşnûvî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin bu sözlerinden ümmetin mekânın varlığı konusunda ittifak ettiğini ileri sürer. Aslında ihtilaf ettikleri konunun mekânın varlığı değil daha çok mekânın özellikleri ve mahiyeti hakkında olduğunu belirtir. Üşnûvî'ye göre, ümmetin mekân konusunda ittifak etmeleri kendiliğinden oluşan bir durum değil aksine âyet, hadis, sahâbe sözü, tâbiîn ve etbâ-i tâbiünden gelen delillere binaendir. Ayrıca bunun garipsenmemesi gerektiğini zira o dönemde Allah'a ait mekânın kabulü herkes tarafından bilinen ve yaygın olduğunu öyle ki Mu'tezile'nin bile buna itiraz etmediğini ileri sürer. Üşnûvî'ye göre, şayet o dönemde bu konuda icmâ olmasaydı Mu'tezile gibi bir ekol bunu muhakkak reddederdi. Ayrıca Üşnûvî hakkı arayan insaf ehlinin Allah'a izafe edilen mekânı inkar etmemesi gerektiğini zira mekânın halvet (yanlızlık yeri) olduğunu ve halvetin sınırsız olduğunu dile getirir.<sup>54</sup>

Kelamcılar, Üşnûvî'nin bu görüşüne itiraz ederek duhul, huruç, temas, mukabele, üst, alt gibi sıfatların cisimlere ait olduğunu halbuki Allah'ın cisim olmadığını bu yüzden bu tür sıfatları Allah'a izafe etmenin doğru olmadığını söylerler. Fakat Üşnûvî, kelamcıların görüşüne katılmayarak onları eleştirir. O, elbette bu tür sıfatları Allah'a izafe etmenin ve lafızlara takılmanın doğru olmadığını kabul eder. Ancak kendisinin daha çok lafızlardaki kapalı ve karışık olan perdeyi kaldırmaya yönelik çaba gösterdiğini ve bu yüzden duhul, huruç, üst, alt gibi lafızların yerine vücûd lafzını kullanarak kelamcılara bazı soruları yöneltir: "Hakk Teâlâ yüksek ve alttaki alemlerde bulunur mu yoksa bulunmaz mı? Şayet kelamcılar bulunmaz derler ise bu mahz ta'til<sup>55</sup> olur. Aynı zamanda bu zındıklığın ta kendisidir. Şayet bulunur derler ise o zaman maksadımız hasıl olmuştur." Yani kendisiyle aynı düşündüklerini söylemeye çalışır. Fakat Üşnûvî, her ne kadar Allah'a mekân izafe etse de O'nun cismânî ve rûhânî mekânlarda bulunmasının muhal olduğunu O'nun mekânı O'nun zatına layık olduğu kaydını düşmekten de geri durmaz.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 261.

<sup>54</sup> Üşnûvî, *Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 11a.

<sup>55</sup> Ta'til: Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit etme; tabiatın onu yaratan ve yöneten yüce bir varlıktan berî olduğu düşüncesidir.

<sup>56</sup> Üşnûvî, *Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 11b.

Üşnüvî'ye göre, cismânî ve rûhânîlere ait mekânlar birbirini takip ettiğinden dolayı yatay, dikey, derinlik ve uzaklığı olmayan birer mekândan ibarettir. Aynı zamanda evrende hiçbir zerre Allah'tan hâli değildir. Zaten aklen ve gerçeklikte O'nu hayal etmek imkansızdır. Ancak herkes O'nun alemin tüm zerrelere vücut bulduğunu bilir. Bunun örneği ise ruhun bedende bulunması gibidir. Zira cisme ait olan bitişme, ayrılma, üst ve alt gibi sıfatların, ruha nisbet edilmesi doğru değildir. Çünkü ruh emir aleminden olup halk alemine ait değildir. Bununla birlikte beden hiçbir zerresi ruhtan hâli değildir. Aynı zamanda ondan uzak ve ayrı olmadığı gibi ona bitişik de değildir. İşte ruhun bedenle olan birlikteliği cismânî bir mekânda değil bilakis kendine has bir mekândadır.<sup>57</sup> Üşnüvî'ye göre, mekânları sadece basiret, sırrı müşahede etmek ve ruhun yardımıyla tanımak imkansızdır. Bunları Kur'an, hadis ve ümmetin icmândan geçirdikten sonra ancak doğru bir sonuç elde edilir. Zira mekânları tanımanın asıl ölçekleri âyet, hadis ve ümmetin icmâ ettikleri şeylerdir. Ve kendisinin de böyle bir yol takip ettiğini ve bunun neticesinde teşbih ve ta'tilden uzak bir şekilde muvaffak olduğunu belirtir.<sup>58</sup>

### 3.3. Üşnüvî'nin Mekân Tasnifi

Üşnüvî'ye göre, cismânîler, rûhânîler ve Allah'a ait olmak üzere üç çeşit mekân vardır. Cismânîlere ait olan mekân da; kesif, latif ve eltaf cismânî olmak üzere kendi içinde üçe ayrılır. Kesif cismânîlerin mekânı zemindir. Burada daralma ve sıkışma olduğundan birisi bir yerden kalkmadan diğeri oraya oturamaz. Yakınlık ve uzaklık bunlar için söz konusudur. Bu yüzden bir memlekete ancak mesafe katedilerek gidilir. Latif cismânîlerin mekânı ise rüzgarın mekânıdır. Burada da sıkışma ve daralma söz konusudur. Zira bir eve rüzgar girmişse pencereden çıkmayana kadar diğer rüzgar kütlesi giremez. Ancak kesif cismânîler için uzak olan şeyler latif cismânîler için yakın sayılır. Zira kesif cismânîlerin bir veya iki ayda katettikleri mesafeyi rüzgar bir saatte katetebilir. Bunlar için de yakınlık ve uzaklık vardır. Zira rüzgarın doğudan batıya gidebilmesi zaman alır.<sup>59</sup> Eltaf cismânîlerin mekânı ise nurlu surette olan güneş ay, ateş gibi varlıkların mekânıdır. Öyle ki latif cismânîler için uzak olan mekân bunlar için yakındır. Örneğin doğu batı arası rüzgar için uzak iken güneş için yakındır. Çünkü güneş doğuda doğduğu gibi ışığı aynı hızla batıda

<sup>57</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü'l-İmkân fî dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 12a.

<sup>58</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü'l-İmkân fî dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 12a.

<sup>59</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü'l-İmkân fî dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 12b-13a.

görlür. Ancak bu, rüzgar için sözkonusu değildir. Bu yüzden ışığın yeri ile rüzgarın yeri farklı şeylerdir. Bununla ilgili başka bir örnek ise rüzgar dolu bir eve, mum ışığı girdiğinde evin her tarafını aydınlatmasıyla birlikte rüzgarın da dışarı çıkmadığı görlür. Rüzgar, nisbî kesiflikten dolayı ışığın mekânını işgal edemez. Aynı zamanda ışık da rüzgarın letafetinden dolayı yerini kaplayamaz. Üşnüvî'ye göre, aklı burhan ve kalbî mükâşefe olmadan bunları birbirinden ayırmak hayli zordur. Zira bunlar arasında ince bir nüans vardır. Üşnüvî, konunun anlaşılması için şöyle bir örnek getirir: "Örneğin ateşin asıl görevi sıcaklık ve yakmaktır. Senin gördüğün ise ateşin suretidir. Özelliğı ise aydınlatmaktır. Ateş suyun zıddıdır. Bu yüzden iki zıddın bir arada olması imkansızdır. Böylece ateş ve suyu bir mekânda toplamak mümkün değildir." Üşnüvî'ye göre, sıcak suyun içinde ateş vardır ve o ateş eli yakar. Halbuki ateş ile suyun bir arada olmadığı malumdur. Öyleyse suyun içinde bulunan ateş ile suyun mekânı farklıdır. Zira bu ikisinin bir arada olması demek iki zıddın aynı yerde birleşmesi demek olur ki bu da muhaldir. Ancak hiç kimse sıcak suyun içinde ateş yoktur veya bu ateşin içinde su yoktur diyemez. Fakat ikisi ayrı şeylerdir bu yüzden bunlar ne bitişik ne de ayırılırlar. Ayrıca bunlar için daralma ve sıkışma yoktur. Çünkü evde yakılan bir mum evin her tarafını aydınlattığı gibi evde yüz tane mum yakılrsa da yine aynıdır. Hiçbir mumun dışarıya götürülmesi gerekmez. Ancak bu mekân için de uzaklık söz konusudur. Zira güneş ışığı kesif maddeleri geçemez. Ayrıca uzaklık artıkça ışık da azalır.<sup>60</sup>

Üşnüvî'ye göre, mekânın ikinci kısmı ise rûhânîlerin mekânıdır. Bunların çeşitleri olmakla birlikte bunları ednâ (aşağı), evsat (orta), a'lâ (yüksek) ve ervah mekânı diye dört kategoride değerlendirmek mümkündür.

1. Ednâ (aşağı) olan rûhânîler, bunlar cehennem ve yeryüzünden sorumlu meleklerdir. Bunlar alem-i süflâ denilen ay feleğinden sorumlu olup göğün birinci katına kadar yükselebilirler. Her ne kadar bunların imkanı olsa da buraya kadar kendilerine izin verilmiştir. Nitekim Kur'ân buna işaret etmektedir. "(Melekler derler ki:) "Bizim her birimizin bilinen bir makamı vardır."<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Üşnüvî, Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân (Ayasofya, 4819), 13b.

<sup>61</sup> Sâffât 37/164.

2. Evsat (orta)rûhânîler, bunlar gökteki meleklerdir. Her göğün sorumlu meleği ayrıdır ve hiçbiri diğer göktekinin yerini göremez. Zira Cebrail (a.s)'in “*Bir parmak öteye gelsem yanarım*” sözü bunlar için de geçerlidir.<sup>62</sup>

3. A'lâ (yüksek) rûhânîler, bunlar sıfatlar açısından rubûbiyet makamına yakın olan meleklerdir. Bunlar mertebe açısından farklı olup son derece latif varlıklardır. Öyle ki diğer meleklerin mekânına indiklerinde letafetlerinden dolayı diğer melekler onları görmezler. Bunlar için perde söz konusu değildir, en sert maddelere girebilir ve çıkabilirler. Hareket ettiklerinden dolayı uzaklık bunlar için de söz konusudur.<sup>63</sup>

4. Ruhlar mekânı. Ruhların farklılığından dolayı bunların yeri de farklıdır. Ruhlar içerisinde en latif olanı insan ruhudur. İnsan ruhu arştan ferşe kadar onun için uzaklık söz konusu değildir. İstedığı yeri dolaşabilir. Bitişiklik, ayrılık, iç, dış, hareket ve sukün onun için söz konusu değildir. Üşnüvî, tüm bunların aklî delillerle sabit olduğunu ancak kendisinin ruhî ve kalbî mükâşefeler sayesinde bunu çözdüğünü bu yüzden aklî delillere hâcet kalmadığını ifade eder. Fakat mükâşefe yolu kendisine açılmayanların aklî delillere başvurmaları gerektiğini belirtir. Bunlar için de uzaklık söz konusudur. Zira bunlar mütenahi (sonlu) olan şeylerdir yüce Allah ise namütenahidir. Bu yüzden mütenahi olan namütenahi olanı kapsayamaz. Üşnüvî'ye göre, bu nedenlerden dolayı yüce Allah tüm mekânlardan uzaktır. Bu mekânlara hulûl etmesi veya temas etmesi söz konusu değildir. O'nun mekânı tüm mekânların üstündedir. O'nda uzaklık, yatay, dikey, derinlik, üst, alt, sağ veya sol söz konusu değildir.<sup>64</sup>

Üşnüvî'ye göre ruh, Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba etse ve riyâzete devam ederse bu kesif kalıptan latif cismânîlerin mekânına ulaşabilir ve böylece bir saatte iki üç aylık mesafeyi kat edebilir. Mânevî anlamda daha güçlü olan ise eltaf cismânîlerin mekânına ulaşabilir. Örneğin su üzerinde yürüyüp ıslanmamak gibi. Nitekim ateş, sıcak suyun içinde bulunmasına rağmen su, ateşin mekânına temas etmez. Veya bir anda farklı yerlerde bulunması gibi. Üşnüvî'nin bu sözlerinden, tay-ı mekân ve tay-ı zamanı kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre bu tür şeyleri yaşayan velîler, hâlâ cismânî mekânları geçmeyenlerdir. Eğer ruhun mânevî gücü artarsa rûhânîlerin mekânına ulaşabilir. Bunun

<sup>62</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü'l-İmkân fî dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 14a.

<sup>63</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü'l-İmkân fî dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 14b.

<sup>64</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü'l-İmkân fî dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 15a.



örneği ise ateşe girip yanmamak gibi.<sup>65</sup> Zira ayette geldiği üzere peygamberler ve veliler cehenneme uğradıkları halde yanmazlar. "(Ey insanlar!) Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir."<sup>66</sup> Bunun bir başka örneği ise cehennemden sorumlu zebanilerdir, ateşte oldukları halde yanmazlar. Üşnüvî, buna benzer birçok olayın olduğunu ve velilerin zaman zaman duvardan geçtiklerini hatta istedikleri durumda görünmez hale geldiklerini ve bunların yaşandığını ve ileri de bu tür hadiselerin devam edeceğini söyler. Ancak yüce Allah'ın bahsedilen mekânlara inmesi veya onlarla beraber olması mümkün değildir. Zira hiçbir yaratık O'nun mekânına ulaşamaz. Çünkü O'nun mekânı çok yüksek olduğundan hiçbir yaratık ona iştirak edemez. Tabii ki bahsedilen yükseklik zâhir ehlinin anladığı cihet açısından olan yükseklik değildir. Çünkü cihet açısından olan yüksekliğe yaratıkların ulaşması mümkündür. Ancak yüce Allah için söz konusu olan yüksekliğe mahlûkatın ulaşması imkansızdır.<sup>67</sup>

Üşnüvî'ye göre, insanoğlu dört zıt mürekkep olan toprak, su, rüzgar ve ateşten yaratılmıştır. Bu yüzden bedenın sertliği topraktan, rutubeti sudan, koruluğu rüzgardan ve harareti ateşten kaynaklanır. Ancak bunların her birinin mekânı farklıdır. Zira toprak ile su bir araya gelemmez çünkü su daha latiftir. Biri çıkmadan diğeri o mekâna giremez. Aynı zamanda su ile rüzgârın da bir arada toplanması mümkün değildir zira rüzgar daha latiftir. Kısacası hepsi bir bedende toplandıkları halde mekânları farklıdır. Aynı şekilde insanoğlu bedeninde yüce Allah'ın mekânı bulunmaktadır ama bahsettiğimiz şeylerin mekânından farklı bir mekândır ve her şeyin üstünde olan bir mekândır. O'nun mekânında bunlardan hiçbiri bulunmaz. Bunların mekânında başka bir nesnenin bulunmadığı gibi. O, birliktelikten uzak, herkese yakın, can ve gönüle hem yakın hem de uzaktır. Ne bitişik ne de ayırır, her yerde bulunur ve her şey O'nun nişanıdır.<sup>68</sup>

Üşnüvî'nin Allah hakkında ispat etmeye çalıştığı mekân ezelde var mıydı? Eğer vardı denilse o zaman bu mekân kadim olur halbuki Allah ile birlikte başka bir kadimin varlığı küfürdür. Yoktu, bu mekân her an yaratılıyor denilse yine de hataya düşülmüş olur zira kadimin mahluka hulûlu muhaldir. Öyleyse Üşnüvî'nin mekânı bu şekilde ispat etmeye çalışması sakıncalıdır şeklinde bir soru yöneltilebilir. Üşnüvî, bunlara şöyle cevap vermeye

---

<sup>65</sup> Üşnüvî, Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân (Ayasofya, 4819), 15b.

<sup>66</sup> Meryem 19/71.

<sup>67</sup> Üşnüvî, Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân (Ayasofya, 4819), 16a.

<sup>68</sup> Üşnüvî, Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân (Ayasofya, 4819), 16b-17a.

çalışır: “Elbette hulûl yüce Allah için söz konusu değildir. Ben yüce Allah ile ilgili bu mekân hakkında haşa hulûl cihetinden olduğunu iddia etmiyorum. Ben, yüce Allah’ın evrenle olan birlikteliği ruhun bedenle olan birlikteliği gibi olduğunu söylüyorum. Zira ruh bedenın tüm zerrecelerini kaplamıştır. Öyle ki bedenın hiçbir zerresi ruhtan hali olmadığı halde ruh için hulûl söz konusu değildir. Çünkü hulûl ve intikal cisimlere ait olan bir şeydir. Halbuki cisimlerin arazları ruh için söz konusu değildir. Aslında ruh hulûl olmadan letafetine has bir mekânda bedenın her zerresinde mevcuttur. Aynı şekilde yüce Allah zat-ı mukaddesine layık bir mekânda hulûl, ittisal, bitişme olmadan bütün kainatta mevcuttur.”<sup>69</sup> Bu konuda ondan sonra gelen Azizüddin Nesefî de ruhun bedenın her bir cüzünde hem zat hem de sıfat olarak bulunduğunu ancak ikisinin farklı şeyler olduğunu ve her birinin makamının farklı olduğunu belirtir. Zira galiz olan bedenın latif olan ruhta bulunmasının mümkün olmadığını ifade eder. Yüce Allah ile alemin birlikteliğinin de böyle anlaşılması gerektiğini söyler.<sup>70</sup>

Üşnûvî’nin sözlerinden yüce Allah’ın zatının yedi kat gök ve zemin hatta kainatın hiçbir zerresinden hâli olmadığı ve aynı zamanda hulûl ve ittisalın de O’nun için söz konusu olmadığı ortaya çıkmaktadır. O zaman Hakk Teâlâ’nın çöplük gibi çirkin yerlerde de bulunması ortaya çıkar ki bunun Allah için doğru olmadığı herkesin malumudur şeklinde bir soru yöneltilir.<sup>71</sup> Ki ünlü kelamcı Ebü’l-Muîn en-Nesefî böyle düşünmektedir. Zira o, Allah’a mekân nispet eden her görüşün geçersiz olduğunu ifade eder. Çünkü Allah’ın zatıyla her yerde olduğu iddiasına karşı O’nun, hayvanların boşluklarında, kuyularda ve pis olan yerlerde bulunmasının gerekliliği öne sürülür ki, bunun geçersiz olduğunu iddia eder.<sup>72</sup> Üşnûvî, tasavvufî kimliğini öne çıkartarak bunlara birkaç açıdan cevap vermeye çalışır:

1. Sünnete karşı edebini korumak ehli tarikatın adaplarından. Hele söz konusu Allah ise edebi korumak farzı ayndır. Bu yüzden horuz ile domuz veya çalı çırpı Yaradan ile aynı şeylerdir denilemez. Zira İbrahim (a.s) hastalandığında hastalığı kendine, şifayı Allah’a nisbet etmişti. Allah beni hasta etmiştir demedi. Çünkü hastalık kötüdür. Güzel olan şifayı Allah’a nisbet etti. Hâlbuki Allah dilemedikten sonra kimse hasta olmaz. Bu yüzden

<sup>69</sup> Üşnûvî, *Ğâyetü’l-ımkân fi dirâyeti’l-mekân* (Ayasofya, 4819), 17b.

<sup>70</sup> Nesefî, *Tenzil*, 44.

<sup>71</sup> Üşnûvî, *Ğâyetü’l-ımkân fi dirâyeti’l-mekân* (Ayasofya, 4819), 17b.

<sup>72</sup> Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fi usûli’-d-dîn*, 1/226; Kadir Recep Muhammed, “Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye Göre Allah ve Mekân”, 255.

samediyet sahasında kişinin edebini koruması gerekir. Nitekim yüce Allah ayette buna işaret etmektedir: *"Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir."*<sup>73</sup>

2. Bütün ehl-i İslâm'ın ittifakıyla her çeşit necaset Hakk Teâlâ tarafından yaratıldığı halde tüm bunlardan uzak olduğu da herkesin malumudur. Zira O'nun zatına bir noksanlık getirmemiştir.<sup>74</sup>

3. Hakk Teâlâ'nın hem zatı hem de mekânı temiz ve çirkin bütün nesnelere münezzehtir. Ayrıca arştan seraya kadar Hakk Teâlâ'nın mekânı ile mahlukatın mekânı arasında mânevî bir uzaklık vardır. Öyle ki kulun binlerce sene ömrü olsa her nefeste binlerce adım atsa her adımı arştan seraya kadar olsa bile Hakk'ın mekânına yine de ulaşamaz. Zira O'nun mekânına ulaşmak imkansızdır.<sup>75</sup> Üşnûvî'ye göre, mânevî uzaklık böyle anlaşıldıktan sonra sûrî yakınlığın hiçbir zararı yoktur. Bunun daha iyi anlaşılması için iki örnek getirir. Birinci örnekte güneş ışığı üzerinde konuyu anlatmaya çalışır. Zira güneş; temiz, çirkin, güzel ve kötü kokuya aynı oranda ışık verir. Ancak her nesne kendi özelliğinde kalır. Bu iyi kokular için bir üstünlük olmadığı gibi kötü kokular için de bir eksiklik ve ayıp sayılmaz. İkinci örnek ise ruh örneğidir. Ruh, beden her zerresinde vardır ve beden onunla hayat bulmaktadır. Ancak bedendeki hâle ve eksiklik ruha yansımaz.<sup>76</sup>

Mekân ile ilgili görüşlerini aktardığımız Üşnûvî'nin, *"Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir."*<sup>77</sup> ayeti ile ilgili yorumuna da değinmek gerekir. O, bu âyetin yorumunda şöyle der: "Padişahların iki mekânı vardır. Birisi ailesi ve yakın dostlarını ağırladığı yer, diğeri ise avamın işlerini gördüğü yerdir. İkinci yerde mazlumların talepleri karşılanır, ihtiyaç sahibinin ihtiyacı giderilir, hizmetçilere burada görev dağılımı yapılır. Kısacası memleket meseleleri ve yasaların düzenlendiği yer burasıdır. Padişaha has olan yerde ise bunlar yapılmaz. Ayrıca tüm kainat Allah'a aittir. O'nun has kulları olan enbiyâ ve evliyâ dışında O'na kimse ulaşamaz. Diğeri mahluklar buraları göremezler. Bunun yanı sıra arşta avamın ihtiyaçları giderilir. Meleklerle burada görev taksimi verilir. Kulların amelleri burada arz edilir. Bu yüzden ayette Allah arşa istiva etmiştir değil de Rahman arşa istiva etmiştir

---

<sup>73</sup> Nisâ 6/79.

<sup>74</sup> Üşnûvî, *Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 18a.

<sup>75</sup> Üşnûvî, *Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 18b.

<sup>76</sup> Üşnûvî, *Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 18b.

<sup>77</sup> Tâ-hâ 20/5.

denilmiştir.”<sup>78</sup> Üşnüvî’ye göre, Hakk’ın arşa istivası güneş misali gibidir. Zira güneş gün ortasında ve gün batımında aynıdır. Ancak insanlar günün vakitlerine göre güneş ışığından farklı yararlanırlar. Aynı şekilde yüce Allah’ın kemal ve celali arşa istiva ettiği sırada ile farklı mekânlarda aynıdır. Sadece muhtaçların O’nun cömertlik ve kereminden istifade etmeleri istiva anındadır. Yoksa O’nun zat-ı mukaddesinde hiçbir farklılık söz konusu değildir.<sup>79</sup>

#### 4. Zaman Kavramı

Üşnüvî, mahlukatın mekânından münezzeh bir şekilde Allah’a ait bir mekân kavramını benimsediği gibi ona benzer bir zaman anlayışını da kabul eder. Üşnüvî, bizler için örneğin elli bin sene çok uzun iken yüce Allah için bunun söz konusu olmadığını zira O’nun için bir göz açıp kapama kadar hızlı olduğunu belirtir. Nitekim ayette bunun açık bir şekilde belirtildiğini ifade eder: “Emrimiz ancak bir tek emirdir. Göz kırpması gibidir. (Anında gerçekleşir.)”<sup>80</sup> Başka bir ayette: “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, “ol” dememizdir. O da hemen oluverir.”<sup>81</sup> Üşnüvî’ye göre, yüce Allah hakkındaki zaman kavramını anlamak hayli zordur. Bu, ancak iman ve teslim olmakla hasıl olan bir şeydir.<sup>82</sup>

Üşnüvî, zamanı da mekân gibi üç kategoride değerlendirir. Cismânî, rûhânî ve Hakk Teâlâ’nın zamanı. Birincisi, cismânîlerin zaman anlayışıdır. Üşnüvî, bunların da kendi içinde ikiye ayrıldığını; birincisi feleklerin hareketinden meydana gelen kesif olan cismânîlerin zaman kavramı. Tabii ki feleklerin hareket etmeleri neticesinde gün, ay ve yıl meydana gelir. Bunlar için mazi, hal ve istikbal söz konusu olduğundan bu zamanın bir arada olması imkansızdır. Zira dün geçmeden bugün meydana gelmez bugün geçmeden yarın olmaz. İkincisi, latif cismânîlere ait zaman kavramıdır. Bu, cinlere ait olan bir zaman kavramıdır. Kesif cismânîler için uzun olan zaman süresi bunlarda çok kısa sayılır. Örneğin bunların bir günde yaptığı işi kesif cismânîler bir yılda yapamazlar. Bunların da onlara has mazi, istikbal ve hal şeklinde zaman kavramı vardır. Çünkü insanlar için dün veya yarın olan bir zaman kavramı cinler için haldir. Üşnüvî, bahsettiği şeylerin kat’i olmadığını zira bununla ilgili

<sup>78</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü’l-İmkân fî dirâyeti’l-mekân* (Ayasofya, 4819), 19a.

<sup>79</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü’l-İmkân fî dirâyeti’l-mekân* (Ayasofya, 4819), 19b.

<sup>80</sup> Kamer 54/5.

<sup>81</sup> Nahl 16/40.

<sup>82</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü’l-İmkân fî dirâyeti’l-mekân* (Ayasofya, 4819), 20a.

kesin ve kat'î delil bulunmadığını belirtir. Bunun tamamen basiret ehlinin görüş ve ictihadlarından yola çıkılarak böyle bir sonuca varılmıştır.<sup>83</sup>

İkinci kısım rûhânîlerin zaman kavramıdır. Üşnüvî'ye göre, rûhânîler de farklı zaman kavramlarına sahiptirler ve bunlardan biri de meleklerdir. Cinlere çok uzun gelen zaman süresi melekler için kısadır. Cinlerin bin yılı melekler için bir nefes mesabesindedir. Bunlarda sıkışma ve daralma yoktur. Zira bunlarda geçen bin yıl ile gelecek bin yıl aynı anda bulunur. Ancak bunların zamanı ezelî ve ebedî değildir. Çünkü bunların zamanlarının da bir başlangıcı ve bir sonu vardır.<sup>84</sup>

Üçüncüsü yüce Allah'a ait olan zamandır. Üşnüvî, yüce Allah'ın zaman kavramının ise mazisi ve istikbali olmayan, ezel ve ebedi kapsayan bir zaman kavramı şeklinde tarif eder. Hatta ezel ve ebedin O'nun hakkında sadece bir nokta olduğunu belirtir. Aslında O'nun için ezel ve ebed söz konusu değildir. Zira ezel ve ebed dediğiniz O'nun için bir göz açıp kapama mesabesindedir. O'nun hakkındaki zaman kavramında geçmiş ve gelecek, sınırlama, sayı ve bölünme yoktur. Ayrıca O'nun mekânı tek olduğu gibi O'nun hakkındaki zaman kavramı da tektir. Zira O'nun hakkındaki ezel ve ebed kavramları birbirinden kopuk düşünülemez. Bu yüzden O'nun hakkındaki zaman kavramında bölünme veya sayı söz konusu değildir. O, kadir-ı mutlak olduğundan aynı anda bütün mahlukata hükmeder. Üşnüvî'ye göre, bid'at ehlinen bu sır perdelendiği için Kur'ân'ın kıdem oluşunu inkara gitmişler. Zira onlara göre, Hz. Musa ve tur dağı yokken nasıl olur da yüce Allah, "Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın."<sup>85</sup> şeklinde söylemiş olabilir. Üşnüvî, bunlara sert çıkışarak bunların eşek ve öküzlerin mekânından başka bir yer görmediklerini rûhânîlerin zamanına yolculuk yapmadıklarından böyle davrandıklarını ifade eder. Ona göre, şayet cismânîlerin zaman boğazından tek bir nefes çıkmış olsalar ve rûhânîlerin zaman kavramını görebilselerdi O'nun için mazi, istikbal, sayı, sınırlama, bölünme olmadığını ve ezel ile ebedin O'nun için bir nokta hükmünde olduğunu görecektir.<sup>86</sup> Aynı zamanda dünyaya gelmeyen Hz. Musa'nın nasıl mevcut olduğunu ve onunla nasıl konuştuğunu anlayacaklardı. Bu konuyu biraz daha detaylandıran Üşnüvî'ye göre, aslında keşf ehli ve sırları müşahede edenler için hüccete gerek yoktur.

---

<sup>83</sup> Üşnüvî, Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân (Ayasofya, 4819), 21b.

<sup>84</sup> Üşnüvî, Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân (Ayasofya, 4819), 21b.

<sup>85</sup> Tâ-Hâ 20/12.

<sup>86</sup> Üşnüvî, Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân (Ayasofya, 4819), 22a.

Ancak diğer insanların anlaması için Hz. Peygamber'den bir örnek verir. O, mi'râc hadisesinde, "Yunus'u balığın karnında gördüğünü buyurur." Başka bir hadiste: "O gece (Mîrâc Gecesi'nde) Abdurrahmân bin Avf'ı (ö. 32/652) gördüm. Cennete, oturduğu yerde emekleyerek giriyordu. Ona dedim ki:

–Niçin bu kadar ağır geliyorsun?

–Dedi ki: Yâ Rasûlallâh! Malımın hesâbı dolayısıyla, çocukları bile ihtiyarlatacak kadar ağır sıkıntılar geçirdim. Öyle ki, bir daha sizi göremeyeceğimi zannettim..."<sup>87</sup> Üşnüvî'ye göre, halbuki Hz. Yunus ile ilgili olan bu hadise iki üç bin yıl önce yaşanmıştı. Abdurrahman b. Avf için ise yıllar sonra olacak bir hali ona bildirdi. Aslında Hz. Peygamber'in bahsettiği şeyleri bu zaman kavramıyla anlatmak mümkün değildir. Demek oluyor ki bazı zaman kavramlarında geçmiş ile gelecek birdir ki bunları ifade etmiş olsun. Ayrıca Hz. Peygamber, Abdurrahman'la mecazi değil hakiki anlamda konuşmuştur. Halbuki sûret olarak Abdurrahman yoktu. Öyleyse yüce Allah'ın ezelde Hz. Musa'yla konuşması niye mümkün olmasın. Bunu kabul etmeyen Mu'tezile, mi'râcın uyanık değil de uyku halinde gerçekleştiğini bu hallerin ser (baş) ile değil de sır aleminde gerçekleştiğini ileri sürebilirler. Öncelikle ehl-i sünnete göre mi'râc bedenle olmuştur ve bununla ilgili bir sürü nakli deliller vardır. Farzedelim mi'râc uykuda gerçekleşti bu bile rûhânîler için zaman ispatını gerektirir. Avam tabakası uykuda bu zamanı yaşarlar enbiyâ ve evliyâ ise bunu uyanıkken yaşarlar. Hz. Peygamber zaten bunu hem sır hem de beden ile yaşamıştır.<sup>88</sup>

Üşnüvî'nin sözlerinizden anlaşılın, bütün mevcudat ezelde mevcut idi. Öyleyse bunlar kadim olur. Halbuki bu, filozof ve Dehrîler'in mezhebidir. Müslümanların akidelerine terstir. Üşnüvî, böyle bir soruyu göz önünde bulundurarak şöyle cevaplamaya çalışır: "Aslında o zamanda ne ezel ne de ebed vardı, ne evvel ne de ahir vardı. Tüm mevcudatın varlığı ezelde birdi. Zira ezel olan aynı zamanda ebetti. Evvel olan aynı zamanda ahirdi. Yani ezel olarak gördüğün onu ebed olarak da görmem lazım. Şunu iyi bil ki ümmü'l kitap dediğimiz şey feleklerin deveranının dışında olan bir zaman dilimidir. Ezel ve ebetten ayrı bir şeydir. Bu kadim bilginin bir sıfatıdır. Bu bilgilerin ezel ve ebette veya suret olarak alemlerde bulunması gerekmez. Mir'âc hadisesinde bunu zikrettim, Hz. Peygamber zaman ve mekân darlığından çıktı ve halkın anlayışındaki ezel ve ebedin üstüne çıktı.

<sup>87</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü'l-İmkân fî dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 23a; Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 361.

<sup>88</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü'l-İmkân fî dirâyeti'l-mekân* (Ayasofya, 4819), 23b.

Abdurrahman'ı gördü ve onunla konuştu ve Hz. peygamberin yaşadığı o halet o anda bulunması gerekmiyor zira elli bin yıl sonra da meydana gelebilir ve nitekim bu, mi'râc gecesinde O'na göründü ama bizim için yoktu. Aynı şekilde bütün yaratıklar ezelde yüce Allah için mevcut iken bizim için madumdular. Ayrıca insan, ruhunu terbiye ederek ve Hz. Peygamberin şeriatına uyarak latif cismânîlerin mertebesine çıkabilir. Nitekim birisinin bir günde yaptığını diğerleri bir yılda yapamazlar. Yani ruh mânevî kuvvet kazandı mı bedenden çıkıp rûhânîlerin zamanını yaşayabilir.”<sup>89</sup> Ayrıca Üşnüvî'ye göre, mi'râc hadisesi bunun bariz örneğidir. Zira bir saatte memleketin bütün detayları Hz. Peygambere gösterildi ve yüce Allah ile sayısız sayıda kelime konuştu, geri döndüğünde yatağı hala sıcaktı. Üşnüvî'ye göre, birisi bunu inkar etse bile uyku halinde görülen şeyleri inkar edemez. Çünkü buna benzer olaylar uykuda sık sık olur. Örneğin birisi rüyada Türkistan'a gitti ve orada evlendi, bin yıl kaldı sonra bin çocuk sahibi oldu. Aslında tüm bunlar bir saatte gerçekleşmiştir. Hâlbuki rüyada geçen zamanda suret yok. Üşnüvî, rüyada yaşanan bu tür hadiselerin aynısının uyanık halinde de olması mümkün olduğunu belirtir.<sup>90</sup>

Üşnüvî, levh-i mahfuz ile ümmü'l-kitabın farklı şeyler olduğunu belirtir. Zire ona göre ümmü'l-kitap denilen şey, ezelde ve ebedette olacak olan her şey onda mevcuttur. Levh-i mahfuzda ise çok cüzi bilgiler mevcuttur. İsrâfil bunlara muttalidir. Ancak ümmü'l-kitaptaki bilgilere Hakk Teâlâ dışında hiç kimse muttali değildir.<sup>91</sup> Üşnüvî'ye göre, levh-i mahfuzdaki bilgiler silinebilir ve bununla ilgili şu ayeti delil gösterir. “Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap O'nun yanındadır.”<sup>92</sup> Ancak ümmü'l-kitaptaki bilgilerin değişmesinin söz konusu olmadığını ve buna yönelik şu ayeti delil olarak ileri sürer. “Benim katımda söz değiştirilmez ve ben kullara zulmedici değilim.”<sup>93</sup>

Son olarak Üşnüvî'ye göre, yüce Allah bahsedilen zamanın içinde değil fakat buna muttalidir. Bu yüzden Allah, zamanullah ile sıfatlandırılmaz. Üşnüvî, düşüncelerini şu şekilde özetlemektedir: “Şunları iyi bilmen lazım ki Allah ezeli ve ebedîdir. Kelamı kadimdir. Sözleri tektir sayı içermez. Bütün melekutları tek emirle ol, der, o da hemen oluverir “kün fe yekün” ile var etmiştir. Kün fe yekün emri, ezel ve ebedi hepsini kapsar.

<sup>89</sup> Üşnüvî, Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân (Ayasofya, 4819), 24a-24b.

<sup>90</sup> Üşnüvî, Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân (Ayasofya, 4819), 25a.

<sup>91</sup> Üşnüvî, Ğâyetü'l-İmkân fi dirâyeti'l-mekân (Ayasofya, 4819), 25b.

<sup>92</sup> Ra'd 13/39.

<sup>93</sup> Kâf 50/29.

Zira göz açıp kapayana kadar bir süre ondan uzak ve ayrı değildir. Zaman ve mekânla ilgili bahsettiğim deryadan bir damladır. Bazı sırlar söylenilmez. Zira yanlış anlaşılır.”<sup>94</sup>

### **Sonuç**

Üşnüvî, bu risalesinde cismânî ve rûhânîlerin mekânlarını ele almakla birlikte cismânîlerinkine benzemeyen Allah’a has bir mekânın olduğunu Kur’ân ve hadislerden yola çıkarak ispatlamaya çalışmıştır. Üşnüvî, getirdiği naklî delillerden yola çıkarak Hakk’ın mahlukata yakın olduğunu ancak bu yakınlığın cisimlerin birbirine olan yakınlığı ve onların mekânı kapladığı gibi olmadığını belirtmiştir. O’nun yaratıklara olan kurbiyetinin ruhun bedene olan yakınlığı gibi olduğunu söylemiştir. Üşnüvî, her ne kadar Allah’a mekân izafe etse de O’nun cismânî ve rûhânî mekânlarda bulunmasının muhal olduğunu O’nun mekânı O’nun zatına layık olduğu kaydını düşmekten de geri durmamıştır. Zamanın farklı algılanması gerektiğini düşünen Üşnüvî, cismânîlerin bir yılda kat edemedikleri mesafeyi rûhânî kısmından sayılan meleklerin bunu bir nefeste kat ettiklerini belirtmiştir. Cismânîler için mazi, istikbal ve hal söz konusu iken rûhânîler için sadece mazi ve istikbal vardır. Hakk için ise mazi istikbal ve hal sözkonusu değildir. Zira O’nun ezel ve ebedi kapsadığını hatta ezel ve ebedin O’nun hakkında sadece bir nokta olduğunu belirtmiştir. Aslında O’nun için ezel ve ebedin bile söz konusu olmadığını zira ezel ve ebed dediğimiz şeyin O’nun için bir göz açıp kapama mesabesinde olduğunu ifade etmiştir. O’nun hakkındaki zaman kavramında geçmiş ve gelecek, sınırlama, sayı ve bölünme yoktur. Üşnüvî’ye göre, bid’at ehlinin Kur’ân’ın kıdem oluşunu inkara gitmelerinin nedeni de bu zaman sırrını kavrayamadıklarındandır. Ona göre Allah hakkındaki ezel ve ebed kavramları birbirinden kopuk düşünülemez. Zira her şeyin bizim anladığımız zaman kavramıyla açıklanamayacağını ve buna örnek olarak da Hz. Peygamber’in mi’râc hadisesinde yaşadığı bazı olayları göstermiştir. Üşnüvî, ayetteki ümmü’l kitabın levh-i mahfuz değil de başka bir şey olduğunu ve ümmü’l kitap dediğimiz şeyin feleklerin deveranının dışında olan bir zaman dilimi olduğunu ve bunun ezel ve ebetten ayrı bir şey olduğunu belirtmiştir. Bunun kadim bilginin bir sıfatı olduğunu ve bu bilgilerin ezel ve ebedin de ötesinde olan bilgiler olduğunu ifade etmiştir. Üşnüvî, ayetlerden yola çıkarak levh-i mahfuzdaki bilgilerin silinmesinin mümkün olduğunu ve İsrâfil adlı meleğin bundan haberdar olduğunu ancak

---

<sup>94</sup> Üşnüvî, *Ğâyetü’l-imekân fî dirâyeti’l-mekân* (Ayasofya, 4819), 26a.



ümmü'l-kitaptaki bilgilerin değışmeyeceğini ve Allah'tan başka kimsenin bu bilgilerden haberdar olmadığını belirtmiştir. Son olarak zaman ve mekânla ilgili bahsettiği bilgilerin deryadan bir damla olduğunu ve bazı sırların yanlış anlaşılmaya neden olacağından burada zikretmediğini ifade etmiştir.

## Kaynakça / References

- Aktürk, Eyüp. "Tanrı-Mekân İlişkisi: 'Her Yerde Bulunma' ve 'Aşkınlık' Sorunu". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 8/16 (2016), 942-961.
- Bakış, Rıza. *Hallâc'a Göre Varlık Ve Dînî Tecrübe*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-. *Kitâbu'l-Makâlât ve Maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. İstanbul: Daru'l-Feth Yayınları, 2020.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefahâtü'l- üns min hadarâti'l-küds*. Tahran: Kitap Furôşî Mahmûdî, 1958.
- Certel, Hüseyin. "Mekân İçinde Tanrı Tasavvuru ve Antropomorfik Düşünce". *Akademik Araştırmalar: Sosyal Bilimler Dergisi* 1/3 (1996), 52-57.
- Çelik, Mehmet Mübarek. *Ebu Sabîh Muhammed bîn Abdîmelik ed-Deylemî ve Tefsîru'd-Deylemî*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Doktora, 2015.
- Deylemî, Muhammed b. Abdümelik. *Risâle-i Reddi Hulûliyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 860.
- Deylemî, Şemsüddîn Ebû Sâbit Muhammed b. Abdîmelik. *el-Mesâilu'l-Mulemme' bi'l-Vekâi'i'l-Bedâi'i'l-Muberhan bi Delâili's-Şerai'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1346.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Kahire: Dârü'l-fikir, 1996.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Gençdal, Rıza. *Yûnus Emre'de Allah, İnsan Ve Varlık Anlayışı*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022.
- Hallâc, Hüseyin b. Mansûr. *Ahbâru'l-Hallâc*. Paris, 1957.
- Hallâc, Hüseyin b. Mansûr. *Kitâbu't-Tavâsîn*. Paris, 1913.
- Hamevî, Yâkut b. Abdillâh Şihâbuddîn el-Bağdâdî. el-. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrût: Dâru Sadir, 1979.
- Hindî, Alâüddîn Alî b. Müttakî b. Hüsâmüddîn el-. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

- İbrahimoğlu, Abdulmelik. "Muhammed Pârsâ'nin Başyapıtı Faslü'l-Hitâb". *Şarkiyat* 14/3 (2022), 1117-1143.
- Kadir Recep Muhammed. "Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Allah ve Mekân". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 245-262.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-Zünûn an Esâmî'l- Kütüb ve'l-Fünûn*,. 2 Cilt. Beyrût: Daru İhyâu Türâsü'l-Arabî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrût: Dâru İhyâ-i Turâsi'l-'Arabî, 1993.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-tevhîd*. Ankara: İsam Yay, 2003.
- Mâyil Herevî, Necîb. *Mecmûa-i âsâri fârisî (Şeyh Ebu Muhammad Mahmud b. Hudâdâd b. Yusuf)*. İran: Kütüphâne-i Tahûrî, 1950.
- Nesefî, Azizüddin. *Tenzîl*. çev. Selami Şimşek. İstanbul: Litera Yayınları, 2020.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Pârsâ, Muhammed. *Faslü'l-hitâb*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 2002.
- Şâh Ni'metullâh. "Ğâyetü'l-İmkân fî dirâyeti'l-mekân", *Pâre-yi ez Resâil-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî*. ed. Hacı Mîrzâ Abdülhüseyin Zü'r-riyâseteyn. Tahran: Matbu'at-i Ermagan, 1311.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Uludağ, Süleyman. "Bâharzî, Seyfeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/474-475. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Üşnüvî, Tâcüddin Mahmud b. Hudâdâd. *Ğâyetü'l-İmkân fî dirâyeti'l-mekân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4819.
- Vâiz, Asîlüddin Abdullah. *Maksadü'l-İkbâli sultâniyye*. Tahran, 1932.



ISSN: 2146-4901  
e-ISSN: 2667-6575

## Nûr-nâme-i Muhammed Adlı Miraç-nâme

*Mirajname Named Nûr-nâme-i Muhammed*

**Abdullah UÇAR**

ORCID: 0000-0003-1391-8681 | E-Posta: [ucarabdullah@gmail.com](mailto:ucarabdullah@gmail.com)

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı,  
*Assistant Professor, Selcuk University, Faculty of Letters, Department of Classical Turkish Literature*  
Konya, Türkiye  
ROR ID: [045hgzm75](https://orcid.org/045hgzm75)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Uçar, Abdullah. "Nûr-nâme-i Muhammed Adlı Miraç-nâme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 300-328. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1244306>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	30. 01. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	02. 04. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External ( <i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i> ).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i> )
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i> )
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i> )

## Özet

Klasik Türk edebiyatı bünyesinde kaleme alınan manzumeler, türlerine göre incelendiği zaman Hz. Peygamber'i methetmek için yazılan eserlerin çok fazla olduğu görülecektir. Naatlar başta olmak üzere mevlid, hicretü'n-Nebî, esmâ-i Nebî, gazavât-ı Nebî, mucizât-ı Nebî, ahlâku'n-Nebî, hilye, şefâat-nâme, kırk hadis, vefâtü'n-Nebî, Muhammediyye gibi pek çok türün Hz. Muhammed'i anlatmaya çalıştığı ve bunların sayısının da çokluğu fark edilecektir. Müslüman Türk halkının ve divan şairlerinin Hz. Peygamber'e olan sevgisini ve ona verdikleri değeri gösteren bu durum, edebiyatımızın geneline yayılmış ve bu sevgiyi ortaya koymak üzere yazılmış pek çok eserin çıkmasına vesile olmuştur. Onun hayatı sadece edebiyata değil diğer güzel sanat dallarına da ilham kaynağı olmuştur. Hz. Peygamber'in hayatında pek çok olağanüstü hadise/mucize cereyan etmiştir. Bunlardan biri olan miraç, hem Türk edebiyatında hem de diğer Müslüman milletlerin edebiyatlarında sıkça işlenen konulardan biri olmuştur. Miracı anlatan eserler miraç-nâme veya miraciye adıyla daha çok İran ve Türk edebiyatlarında kaleme alınmıştır. Bu konuda en çok eser edebiyat alanında verilmiş olmakla birlikte minyatür, mûsikî, hat ve kitap sanatlarında ele alınan konulardan biri olmuştur. Türk edebiyatında en çok işlenen konulardan biri hâline gelen miraç, başlangıçta siyerlerin bir bölümü olarak ele alınmıştır, daha sonra müstakil bir tür olmuştur. 12. yüzyıldan beri gerek manzum gerekse mensur miraç-nâmeler yazılmıştır. Türk edebiyatında 16. yüzyıldan itibaren divanlarda da yer almaya başlayan miraciyeler, sonraki yüzyıllarda neredeyse her divanda kendine yer bulmuştur. Divan şairleri içinde miraciye yazma geleneği 19. yüzyılda da devam etmiştir. Çalışmaya konu olan 19. yüzyıl divan şairlerinden Zuhrî de eserinde miracı anlatan müelliflerden biridir. Tezkirelerde ve biyografik kaynaklarda Zuhrî'nin hayatı hakkında bilgi bulunamamıştır. Bu sebeple Zuhrî'ye ait bilgiler -geniş bilgi elde etmek mümkün olmasa da- Nûr-nâme-i Muhammed adlı eserinden çıkarılmıştır. Müellif, eserinde mahlasını iki yerde kullanmıştır. Eserin son beytinde Nûr-nâme-i Muhammed'in 1253/1837 yılında tamamlandığı belirtilmiştir. Mesnevide yer alan üç beyitte Gazi Sultan Mahmud Han zikredilmiştir. Eserin telif tarihinden hareketle bu padişahın Sultan II. Mahmud olduğu anlaşılmaktadır. Zuhrî, mesnevisinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve onun meşhur eseri Mesnevî'yi zikrettiği için ve dahi okuyucuya birkaç yerde "ey dede" diye hitap ettiği için Zuhrî'nin Mevlevî olduğuna kanaat getirilmiştir. Mesnevi nazım şekliyle ve miraciye nazım türüyle kaleme alınan 860 beyitlik Nûr-nâme-i Muhammed, Zuhrî'nin bilinen tek eseridir. Zuhrî, bu eserini üç bölüm olarak tasarlamıştır. Birinci bölümün önemli bir kısmını nûr-ı Muhammedî fikrine ayıran Zuhrî, asıl bölümde Hz. Muhammed'in bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya götürülmesini, Mescid-i Aksa'dan da Allah'ın katına yükselişini anlatmaktadır. Eserini fâilâtün fâilâtün fâilün kalıbıyla kaleme alan Zuhrî'nin, bu eserinde pek çok redif bulunmakta olup farklı türlerden kafiyeler kullanılmıştır. Biyografik kaynaklarda şairin hayatına ve Nûr-nâme-i Muhammed'e dair herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Mesnevide, dil özellikleri bakımından Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait -ısar/-iser, -uban/-üben, -gıl/-gil gibi ekler çok defa kullanılmış olsa da eser, 19. yüzyılın ortalarında telif edilmiştir. Bu çalışmada Zuhrî'nin Nûr-nâme-i Muhammed adlı eseri şekil, muhteva ve dil özellikleri bakımından incelenecektir. Bu inceleme, İslami Türk edebiyatına zerre miktarı da olsa katkı sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk Edebiyatı, Zuhrî, Nûr-nâme, Miraç-nâme, Mesnevi.

## Abstract

When the poems written within the scope of Classical Turkish Literature are examined according to their genres, it will be seen that there are many works written to praise Prophet Muhammad (PbuH). It will be noticed that many genres, such as naats, mevlids, hijrat al-nabi, esma al-nabi, ghazwat al-nabi, mu'jizat al-nabi, ahlaq al-nabi, hilya, shafaat-nama, forty hadiths, vefat al-nabi, and Muhammadiyye, try to depict Prophet Muhammad's life, and their numbers are also remarkable. This situation that shows the love and value of Muslim Turkish people and divan poets for Prophet Muhammad has spread throughout our literature and has led to the emergence of many works written to reveal this love. His life has been an inspiration not only to literature but also to other fine arts. Many extraordinary events/miracles occurred in Prophet Muhammad's life. One of these, miraj, has been a frequently addressed topic both in Turkish literature and in the literatures of other Muslim nations. Works that tell the story of Miraj have been written mostly in Persian and Turkish literatures, called Mirajname or Miraciye. Although the most works have been produced in the literature field, it has been one of the subjects addressed in miniature, music, calligraphy, and book arts. Miraj, which has become one of the most addressed topics in Turkish literature, was initially considered as a part of siyar (the Prophet's biography), and then became an independent genre. Mirajnames, both in verse and prose, have been written since the 12th century. Miraj poems, which began to appear in divans in Turkish literature in the 16th century, later found a place in almost every divan in the following centuries. The tradition of writing Miraciye among the divan poets continued in the 19th century as well. Zuhri, one of the 19th-century divan poets studied in this work, is also one of the authors who tell the story of Miraj. Information about Zuhri's life could not be found in biographical sources. Therefore, although it is not possible to obtain comprehensive information, the information about Zuhri was taken from his work named Nūr-nāme-i Muhammed. The author used his pen name in two places in the work. It is stated in the last couplet of the work that Nūr-nāme-i Muhammed was completed in 1253/1837. Gazi Sultan Mahmud Han is mentioned in three couplets in the mesnevi. Based on the date of the work, it is understood that this sultan was Sultan II. Mahmud. It is believed that Zuhri was a Mevlevi because he mentions Mevlana Jalaluddin Rumi and his famous work Mesnevi in his mesnevi, and he addresses the reader as "oh dede" (oh grandpa) in a few places. The Nūr-nāme-i Muhammed is an 860-verse work written by Zuhri in the form of Mesnevi and in the style of Miraciye. It is the only known work of Zuhri. The author has divided the work into three sections. In the first section, Zuhri devotes an important part to the idea of the "nūr-ı Muhammedi" (the light of Muhammad). In the main section, he narrates the story of Prophet Muhammad's journey from the Masjid al-Haram to Masjid al-Aqsa and then to Allah's presence. The work is written in the "fāilātün fāilātün fāilün" form with many redif and various types of kafiyes. No biographical information about the poet or the Nūr-nāme-i Muhammed can be found in the sources. Although the work often uses suffixes such as "-ısar/-ıser," "-uban/-üben," and "-gil/-gil," which are characteristic of Old Anatolian Turkish, it was actually composed in the mid-19th century. This paper examines Zuhri's Nūr-nāme-i Muhammed in terms of its form, content, and language features. Such an analysis will contribute even if in a small way to Islamic Turkish literature.

**Keywords:** Classical Turkish Literature, Zuhri, Nūr-Nāme, Mirajnāme, Masnawī.

## Giriş

Türklerin 10. yüzyılın başlarından itibaren kitleler hâlinde İslam'a girmesiyle edebiyatımızda yeni bir dönem başlamıştır. İslam'ın getirdiği iman esaslarını öğrenmek ihtiyaç hâline gelmiş ve bu, edebiyat alanında dinî-tasavvufî muhtevalı pek çok eserin yazılmasına vesile olmuştur. Müslüman Türkler, İslam'ı öğrenmenin en iyi şeklinin Kur'an'ı öğrenmek, onu iyi bir şekilde anlamanın yolunun da Hz. Muhammed'i öğrenmek olduğunun farkındaydılar. Bu sebeple 11. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dinî-tasavvufî konularda eserler vermeye başlamışlardır. Bu eserlerin zaman içerisinde çeşitlenmesi, yeni edebî türlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu türlerden bazıları Yaradan'ı, bazıları da Hz. Muhammed'i konu almıştır. Dinî-tasavvufî içerikli bu eserler Türk edebiyatının en önemli ürünleri arasında yer almaktadır.

İslami Türk edebiyatını oluşturan kaynaklar incelendiği zaman şair ve yazarların, dinî unsurları neredeyse bütün eserlerinde kullandıkları görülür. Başta Yaradan, Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim ve hadisler olmak üzere pek çok dinî unsur, bu edebiyatın olmazsa olmazlarından<sup>1</sup>. Dinî unsurların zamanla klasik Türk edebiyatında da kullanılması gelenekleşmiş ve bunun etkisiyle de dinî öğeler, içerikte olduğu kadar biçimde de kendini göstermiştir. Bu geleneğin etkisiyle kaleme alınan manzum ya da mensur eserler, besmele ile başlayıp hamdele ve salvele ile devam ederek dua ve münâcât ile son bulan kalıplaşmış bir hususiyet kazanmıştır.<sup>2</sup>

14. yüzyıldan itibaren Hz. Muhammed'in hayatını veya hayatının bir bölümünü anlatan pek çok eser kaleme alınmış olup bu eserlere genel olarak siyer denmektedir. Türk edebiyatında ilk telif siyer, Veysi'nin (öl. 1628), 1628 yılında yazdığı Siyer-i Veysi olarak bilinen eseriye<sup>3</sup> Muhammediye adını taşıyan ilk eser ise Yazıcıoğlu Mehmed'in (öl. 1451) kaleme aldığı Muhammediye'dir.<sup>4</sup>

Dinî konuların işlendiği İslami Türk edebiyatının önemli eserlerinden bazıları Hz. Peygamber'in hayatını veya hayatının bir dönemini anlatan türler oluşturur. İslami Türk

<sup>1</sup> Ağâh Sırrı Levend, "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *TDAY Belleten* (1972), 35.

<sup>2</sup> Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 349.

<sup>3</sup> Seyfettin Erşahin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005), 336.

<sup>4</sup> Âmil Çelebioğlu, *Muhammediye I-II*. (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), I, 9-40; Mehmet Sait Çalka, "Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyesine Yazılmış Bir Nazire: Yûsuf Bin Sultan Şah'ın Muhammediyesi", *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi* 8 (Nisan 2018), 66.

edebiyatı içerisinde bu minvalde ele alınan edebî türler arasında mevlid, miraciye, hicretname, kırk hadis, mucizat, hilye, şefaatiname ve gazavat-ı Resulullah gibi siyer ile ilgili eserler bulunmaktadır. Bu tür eserlerin bazılarında Hz. Muhammed'in hayatının küçük bir bölümü anlatılırken bazılarında ise daha geniş bir bölümü kaleme alınmıştır.<sup>5</sup> Bu eserlerden Hz. Muhammed'in doğumunu anlatanlara mevlid, fizikî yapısını tasvir edenlere hilye, Hz. Âdem'den başlayarak nesebinin silsilesini ihtiva edenlere neseb-i şerif, miracını anlatanlara miraciye/miraç-nâme, Mekke'den Medine'ye göçünü anlatanlara hicretname, isimlerini konu alanlara esmâ-i Nebî, mucizelerinden bahsedene mucizatname, askerî faaliyetlerini veya bazı gazalarını anlatanlara gazavat-ı Nebî, peygamberlik alametlerini anlatanlara delail-i nübüvvet, davranış ve hareketlerini anlatanlara şemail-i şerif, şefaatinin nasıl olduğunu anlatanlara da şefaatiname denmiştir.<sup>6</sup> Bu eserlerin bazıları müstakil olarak yazılmışken bazıları bir eserin bölümü olmuştur. Çalışmamıza konu olan Nûr-nâme-i Muhammed adlı eser ise esas olarak isra ve miraç olayını anlattığı için miraç-name olarak nitelenebilir. Ayrıca eserin giriş bölümünde hakikat-i Muhammedî de uzunca anlatılmıştır.

Hakikat-i Muhammediyye, Hz. Muhammed'in manevi şahsiyetini ifade etmek için kullanılan tasavvufî bir terim olup dinî-tasavvufî muhtevalı birçok eserde kullanılmıştır. "Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa hakikat-i Muhammediyye var olmuş, bütün yaratıklar bu hakikatten ve onun için yaratılmıştır. Nûr-ı Muhammedî de denen bu hakikat, âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesidir. Kutsî hadis olduğu rivayet edilen ve tasavvufî eserlerde çok sık kullanılan 'Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım' (Aclûnî, II, 164; Hâkim, el-Müstedrek, II, 615) ifadesi bu hususu anlatmaktadır."<sup>7</sup>

Nûr-ı Muhammedî, Hz. Muhammed'e mahsus nur veya nübüvvet nuru demek olup tahkik ehline göre Hz. Muhammed her kemâlin başlangıcı, her güzel şeyin kaynağıdır.<sup>8</sup> Nûr-ı Muhammedî terimi, dinî-tasavvufî eserlerde Hz. Muhammed'in manevî şahsiyetini ifade etmek için kullanılmış olup bazen de hakikat-i Muhammediyye şeklinde ifade edilmiştir. Bu iki terim de Hz. Muhammed'in her şeyden önce yaratıldığını, kâinatın da ondan yaratıldığını

<sup>5</sup> Ahmet Kavaklıyazı, *Kastamonulu Yûsuf'un Muhammediyye'si (İnceleme-Metin)* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 10-11; Halil Batur, "Türk edebiyatında Regâibiyye Geleneği ve Şâkir'in Nazm-ı Regâib'i", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 5 / 1 (Nisan 2022), 109.

<sup>6</sup> Nihat Öztoprak, "Türk Edebiyatında Manzum Siyerler", *Uluslararası Mevlid Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 54-55.

<sup>7</sup> Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/180.

<sup>8</sup> Mehmet Demirci, "Nûr-ı Muhammedî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1983), 239-240.



ve dolayısıyla Hz. Muhammed'in bütün faziletlerin kaynağı olduğunu ifade etmek üzere kullanılır.<sup>9</sup>

Nûr-ı Muhammedî yaratıldıktan sonra yaratılan her şey ondandır ve onun içindir. Hz. Muhammed'in ruhu ve nuru bütün insanlardan, resullerden hatta meleklerden önce var olduğu için Hz. Muhammed, insanlığın mânevî babasıdır. Hz. Âdem insanların maddeten babasıdır, Hz. Muhammed ise ruhların babasıdır. "Âdem toprakla su arasında iken ben peygamber idim", "Allah ilk defa benim nurumu yarattı" (Tirmizî, "Menâkıb", 1; Müsned, IV, 66; V, 379; Aclûnî, I, 265; Abdülkerîm el-Cîlî, II, 37) mealindeki hadisler bunu ifade etmektedir. Hz. Âdem'de tecelli edip daha sonra diğer resullere geçen, Hz. Muhammed'in bedeni yaratılınca da ona geçip onun bedeninde kalan nur, onun ölümünden sonra da var olmaya devam etmekte ve kâinat, bu sayede varlığını devam ettirebilmektedir. Bu nur, ebedî olduğu için mutasavvıflar Hz. Muhammed için "öldü" tabirini kullanmamışlardır.<sup>10</sup>

"Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bunun için âlemi yarattım" (Aclûnî, II, 132), "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım" (Aclûnî, II, 164; Hâkim, el-Müstedrek, II, 615) gibi tasavvuf edebiyatında sık sık kullanılan ifadeler, nûr-ı Muhammedî'nin özünü anlatır. Nûr-ı Muhammedî düşüncesi, yaratılışın temelinde sevgi olduğunu ifade ettiği için dinî-tasavvufî edebiyatın gelişmesine katkıda bulunmuş ve birçok şaire ilham kaynağı olmuştur.<sup>11</sup> Tasavvufî bir kişiliğe sahip olan Zührî de bundan ilham alan şairler arasındadır. Nûr-nâme-i Muhammed'in asıl konusu miraç hadisesi olsa da mesnevinin giriş kısmında *Nûr-ı Muhammedî* ile ilgili pek çok beyit bulunmaktadır. Zührî kitabının ismini de bunu çağrıştıracak şekilde koymuştur.

İslam medeniyetinde miraç, Hz. Muhammed'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya, oradan da Allah'ın huzuruna yaptığı nebevî yolculuğu ifade eder. Miracın başlangıcı İsrâ'dır. Buna göre Allah, bir gece, kendisine bazı ayetlerini göstermek için kulunu Mescid-i Haram'dan çevresini mübarek kıldığı Mescid-i Aksa'ya götürmüştür.<sup>12</sup> Akabinde ise miraç gerçekleşmiştir. Bununla beraber Müslümanların çoğu, Necm suresindeki bazı

<sup>9</sup> Turan Açık - Mücahit Kaçar, "Sultan I. Ahmed'e Sunulan Nur-i Muhammedî Konulu Bir Eser: Nûr-Nâme", *Journal of Turkish Studies* 8, (Kış 2013), 17.

<sup>10</sup> Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/180; Melek Dikmen, "Nûr-ı Muhammedî Anlayışının Metin ve Minyatür Üzerinden Takibi: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No'lu Siyer-i Nebî Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016), 1060-1065.

<sup>11</sup> Selçuk Eraydın, "Hakikat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler", *Diyanet Dergisi* 25/4 (1989), 131-143.

<sup>12</sup> İsrâ 17/1

ayetlerin (1-18) muhteva olarak miraca işaret ettiğini kabul etmiştir.<sup>13</sup> Miraç yolculuğu Buhârî ve Müslim’de yer alan hadislerde de anlatılmaktadır.<sup>14</sup>

Türkler, miraç hadisesine çok önem vermişler, bu konuda miraciyye veya miraç-nâme adıyla edebî eserler kaleme almışlardır. Miraç hakkında müstakil eserler olmakla birlikte *Muhammediyye* ve *Garibnâme* gibi bazı kitaplarda miraç hadisesi bir bölüm olarak yer almıştır. Ayrıca divanlarda ve mesnevilerde miraçla ilgili şiirler bulunması mutat hâle gelmiş, zamanla miracı konu alan mesneviler ve kasideler yazılarak bu konuda edebî bir türün oluşması sağlanmıştır. Miracın anlatıldığı eserlerden bazılarında konu, dinî kaynaklardan beslenerek ele alındığı için bu eserlerin sanat cihetinin didaktik cihetinden sonra geldiği, tasavvufî açıdan ele alınanlarda ise daha lirik ve sanatkârane bir söyleyişin öne çıktığı tespit edilmiştir. Miracı anlatan şairlerin, hayal dünyalarının zenginliği nispetinde olayı yorumladığı da olmuştur.<sup>15</sup>

Türk edebiyatında miraç, bir motif olarak ilk defa *Satuk Buğra Han Destanı*’nda görülmüştür. Çağatay sahasında 12. yüzyılda sade dille ve hece vezniyle Hakîm Ata’nın kaleme aldığı *Mi’racnâmetü’l-hazret* türün ilk müstakil örneğidir. Anadolu sahasında kaleme alınan ilk müstakil miraciyye 15. yüzyılın başında (H 808/ M 1405) Ahmedî’ye ait 497 beyitlik *Tahkîk-i Mi’râc-ı Resûl*’dür.<sup>16</sup> Klasik Türk edebiyatı içerisinde miraç hadisesi üzerine de manzum veya mensur pek çok eser hazırlanmıştır. Miraç hadisesini ele alan bu eserler hakkında geniş bilgi vermek yerine konuyu detaylı bir şekilde işleyen çalışmaların künyesi verilmekle iktifa edilmiştir.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Seyfettin Erşahin, “Bayramilerin Hz. Muhammed (as) Anlayışı: Yazıcıoğlu Mehmed’in Muhammediye Örneği”, *Hacı Bayram-ı Velî V* (Ankara: İlahiyât Yayınları 2020), 68-69.

<sup>14</sup> Buhârî, “Salât”, 1, “Tevhîd”, 37, “Enbiyâ”, 5, “Bed’ü’l-halk”, 7, “Menâkıb”, 24, “Menâkıbü’l-ensâr”, 42; Müslim, “Îmân”, 259, 262-263, “Fezâ’il”, 164.

<sup>15</sup> Mustafa İsmet Uzun, “Mi’raciyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/135.

<sup>16</sup> Mustafa İsmet Uzun, “Mi’raciyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/135-140.

<sup>17</sup> Hüseyin Ayan, “Abdülbâkî Ârif Efendi’nin Mi’râciyyesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* (1986), 1-11; Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi’racnameler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay, 1987); Sema Özdemir, *Aksaraylı İsa’nın Miraciyyesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996); Orhan Bilgin, “Aşkî Mustafa Efendi ve Mi’râc-nâmesi”, *Prof. Dr. Nihad M. Çetin’e Armağan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1999), 97-116; Ali Fuat Bilkan, “Nâbî’nin Mi’râc-nâme’si”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 1-8; Hasan Ali Esir, “Anadolu Sahası Mesnevilerinde Miraç Mevzuu”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı* 9 (2009), 683-708; Hakan Yekbaş, “Sarıhatipzâdelerden Numan Sâbit Efendi ve Bilinmeyen Mi’râciyyesi”, *Kültür Tarihimizde Sivasslı Bir Aile Sarıhatipzâdeler*, Ed. Alim Yıldız (Sivas: Buruciye Yayınları, 2011), 233-271; Ahmet Tanyıldız, “Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki 1211 Numaralı Na’t ve Mi’râciyye Mecmûası”, *Turkish Studies* 8/1 (2013), 525-547; Serkan Türkoğlu, “Mehmed Fevzî Efendi ve Kudsiyyü’s-Sirâc fî Nazmî’l-Mi’râc Adlı Eseri”,

## 2. Müellif

Müellif, eserinde mahlasını iki yerde ظهري şeklinde kullanmıştır. Eserde bazı kelimeler harekelidir fakat mahlaslar üzerinde hareke bulunmamaktadır, bulunsa da harekelerin sonradan konmuş olma ihtimali vardır çünkü metin harekesizdir.

Bu mahlas zahrî, zıhrî ve zuhrî şekillerinde okunabilmektedir. Zahrî, arkaya ait, arkayla, sırtla ilgili demektir; zuhrî, öğleye ait, öğle vaktiyle ilgili demektir.<sup>18</sup> Zıhrî ise ilgilenilmeyerek arkaya atılıp terk ve ihmâl olunmuş nesne demektir.<sup>19</sup> Müellifin bunlardan hangisini tercih ettiği bilinmemekle birlikte uygun okunuş şeklinin Zuhrî olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Prof. Dr. Halil İnalçık Kütüphanesi katalogunda kayıtlı olan mahlas da Zuhrî şeklindedir.

Bu çalışma öncesinde kim olduğuyla ilgili herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız şairin hayatını bu makalede tesis etmek için tezkireler ve biyografik kaynaklar<sup>20</sup> incelenmiş fakat bu eserlerde herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bu sebeple Zuhrî'nin hayatı

---

*Turkish Studies* 8/13 (2013), 1617-1644; Ayşe Nur Sır, "Eski Türkiye Türkçesi Devresine Ait Mensur Bir Eser: Risâle-i Mî'râciyye", *Turkish Studies* 8/1 (2013), 2257-2349; İsmail Yıldırım, "Kerkükî Abdüssettâr Efendi ve Mî'râciyye'si", *Turkish Studies* 9/6 (2014), 1163-1180; Hasan Kaya, "Ömer Hâfız-ı Yenişehir-i Fenârî'nin Mî'râciyesi", *Turkish Studies* 9/6 (2014), 677-718; H. İbrahim Demirkazık, "Mecîdî'nin Miraciye'si", *Turkish Studies* 10/8 (2015), 849-886; Hasan Şener, "Türk Edebiyatında Mî'râciyye Geleneği ve Harputlu Rahmî'nin Beyân-ı Mî'râc Başlıklı Manzumesi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/2 (2016), 77-91; Melek Dikmen, "Son Müstakil Miraciyelerden Biri: Mehmed Bahâeddin ve Miraciye'si", *Ekev Akademi Dergisi* 67 (2016), 237-260; Reyhan Keleş, *Divan Şiirinde Mî'râciyye Kasideleri -Tespit ve Tahlil-* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018); Ali Yörür, "Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Miraciye'si", *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi* (2018) 229-241; Mustafa İsmet Uzun, "Mî'râciyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/135.

Ayrıca üzerinde çalışma yapılmış Mî'râciyyeler hakkında hazırlanmış bir bibliyografya çalışması için bkz. Emrah Gülüm, "Türk Edebiyatı'nda Mî'râcnâmeler Üzerine Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bibliyografya Denemesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/35 (2014), 105-111.

<sup>18</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2003), 1165, 1191.

<sup>19</sup> Doktor Hüseyin Remzî, *Lûgat-i Remzî*, haz. Ali Birinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 1/809.

<sup>20</sup> Nûr-nâme-i Muhammed'in telif tarihi 1253/1837 olduğu için 19. yüzyıl ve sonrasında yazılmış tezkireler ve biyografik kaynaklar incelenmiştir. İncelenen kaynaklar şunlardır: Şefkat-i Bagdâdî, "Şefkat Tezkiresi", *Tezkire-i Şu'arâ-yı Şefkat-i Bagdâdî*, haz. Filiz Kılıç (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017); Esad Mehmed Efendi, *Bâğçe-i Safâ-endûz*, haz. Rıza Oğraş (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018); Şeyhülislam Ârif Hikmet Bey, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, haz. Mehmet Nuri Çınarcı (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019); Fatîm Davud, *Fatîm Tezkiresi* (Hâtimetü'l-Eşâr), haz. Ömer Çiftçi (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017); Faik Reşâd, *Eslâf*, haz. Emrah Aydemir-Fatih Özer (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019); Mehmed Sirâceddîn, *Mecma'-i Şu'arâ ve Tezkire-i Üdebâ*, haz. Mehmet Arslan (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018); Ali Emîrî Efendi, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, haz. İdris Kadioğlu (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018); İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: MEB Basımevi, 1970); Bursalı Mehmet Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975); Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî-Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı (Ankara: Bizim Büro Yay, 2001).

hakkındaki bilgiler, *Nûr-nâme-i Muhammed* adlı eserinden elde edilmeye çalışılsa da detaylı bilgi elde etmek mümkün olmamıştır.

Eserin son beytinde yani 860. beyitte *Nûr-nâme-i Muhammed*'in 1253/1837 yılında tamamlandığı belirtilmektedir:

*Gûyemet târîh-râ dâñ nûk-nâm*<sup>21</sup>

**Bin iki yüz elli üç sâl idi tamâm** (860. beyit)

Ayrıca mesnevîde padişah olarak 3 yerde Sultan Mahmud Han geçmektedir:

Hem ilettdi **Gâzî Sultân Mahmûda**

Göre nûr-ı zât-ı pâki Ahmede (263. beyit)

Çün haber-dâr oldı **Mahmûd Gâzî** şâh

Eyledi ol demde cânâ azm-i râh (264. beyit)

Ol gice rüyâda gördiler anı

Yanî **Sultân Gâzî Mahmûd Hân[ı]** (268. beyit)

Eserde verilen tarihten ve zikredilen padişah isminden hareketle Zuhrî'nin II. Mahmud (1808-1839) döneminde yaşadığı ifade edilebilir.

Beyitlerde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve onun kıymetli eseri *Mesnevî* zikredildiği için Zuhrî'nin Mevlevîlik muhibbi olduğu, belki de Mevlevîliğe intisap ettiği söylenebilir:

Nitekim ol pîşvâ ehl-i yakîn

Yanî **Mevlânâ Celâlu'l-hakku'd-dîn** (801. beyit)

**Mesnevî**de buyurur eyler beyân

Dinle zerresin diyem ey gâfilân (802. beyit)

Elbette bu mısralar onun Mevlevî olduğunu kanıtlamaz lakin *Nûr-nâme-i Muhammed*'de geçen "dede"<sup>22</sup> hitabı, Zuhrî'yi Mevlevîliğe bir adım daha yaklaştırmaktadır:

<sup>21</sup> Ey iyi insan! Sana söylüyorum, tarihe bak.

<sup>22</sup> Dede unvanı Mevlevîlik ve Bektaşilikte yaygın olarak kullanılmıştır. Mevlevîlikte çile doldurup dedelik derecesine ulaşan bir muhib için özel bir merasim düzenlenip gülbankler çekme bir tarikat geleneği idi.

Altı yüz öküz ve yirmi beş deve  
Eyledi kurbân o demde **ey dede** (267. beyit)

Anda dahı çok melâik **ey dede**  
Görmüşem bi'l-cümlesini secdede (431. beyit)

Âlem-i manâ işârâta kadem  
Bil hakîkatde basamaz **ey dedem** (656. beyit)

Şairin *Nûr-nâme-i Muhammed'* de mahlasını kullandığı 2 beyit şu şekildedir:

Şeyhüm üstâzum efendüm Kâzımâ  
Didi bir gün gel beri ey **Zuhriyâ** (13. beyit)

Çünkü herkes söyledi kaderince  
Sen de vasf it **Zuhrî** misl-i mûrca (20. beyit)

### 3. Nûr-nâme-i Muhammed

#### 3.1. Şekil Özellikleri

##### 3.1.1. Nazım Şekli

*Nûr-nâme-i Muhammed*, mesnevi nazım şekli ile yazılmıştır. Divan şairleri mesnevilerin içinde değişik nedenlerle farklı nazım şekillerine yer verebilmişlerdir. Fakat *Nûr-nâme-i Muhammed'* de böyle bir durum söz konusu değildir.

##### 3.1.2. Mesnevinin Adı

Eserin isminin *Nûr-nâme-i Muhammed* olduğunda şüphe yoktur. Zira hem metinde başlık olarak (Ekler bölümüne bk.) hem de metin içinde eserin ismi zikredilmiştir. Zuhrî, eserinin ismini metin içinde sekiz yerde zikretmiştir:

Kim hadîsinde buyurmuşdur o şâh  
Kim ki bu **Nûr-nâmeme** kılssa nigâh (244. beyit)

---

Süleyman Uludağ, "Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/76.

Kim ki bu **Nûr-nâme**ye şek getirür  
Şübhesüz ol kâfir-i mutlak olur (259. beyit)

Bir gün envâr-ı saâdet-hânedede  
Buldı **Nûr-nâme**yi kütüb-hânedede (261. beyit)

Sad hezâr **Nûr-nâmenün** şükrânıçün  
Zebh-i agnâm eyledi gördüğüçün (266. beyit)

Kim ki bu **Nûr-nâme**yi dâim okur  
Şevkle kalbi anun pür-nûr olur (274. beyit)

Derd-i ser görmez ilâ yevmi'l-kıyâm  
**Nûr-nâme**yi okuyan ve's-selâm (276. beyit)

Dinledin **Nûr-nâme**yi çünki ogul  
Gel işit ez-cân Mirâc-ı resûl (277. beyit)

Hamdulillâh **Nûr-nâme** hatm şod  
Hoş rebî-i muhteremdür mâh bûd (859. beyit)

Zuhrî, mesnevinin asıl bölümünde Miraç hadisesini anlattığı hâlde eserine giriş bölümünde ele aldığı nûr-ı Muhammedî'den yola çıkarak *Nûr-nâme-i Muhammed* ismini vermiştir.

### 3.1.3. Eserin Yazılış Tarihi

Mesnevilerde genellikle hâtıme bölümünde eserin tamamlandığı tarih farklı şekillerde belirtilir. Bu, doğrudan tarih vererek yapılabildiği gibi ebced hesabıyla tarih düşürerek de yapılabilir. *Nûr-nâme-i Muhammed*'de eserin son beytinde tamamlanma tarihi 1253/1837 olarak belirtilmiştir:

*Gûyemet târîh-râ dâñ nûk-nâm*<sup>23</sup>

**Bin iki yüz elli üç sâl idi tamâm** (860. beyit)

Ayrıca metin içerisinde kanaatimize göre II. Mahmud'u kasteden 3 beyit de bu tarihi doğrular niteliktedir.

### 3.1.4. Bölümler

Divan edebiyatında mesnevilerin tertibi belli bir plana göredir. Belli bir konuyu işleyen, bağımsız bir kitap olarak yazılmış mesnevilerin planları, çoğunlukla "giriş bölümü, konunun işlendiği asıl bölüm ve bitiş bölümü"nden oluşur.<sup>24</sup> *Nûr-nâme-i Muhammed*'deki bölümler ve beyit aralıkları şöyledir:

Giriş bölümü: 1-276 beyitler

Konunun işlendiği asıl bölüm: 277-852 beyitler

Bitiş bölümü: 853-860 beyitler

### 3.1.5. Beyit Sayısı

Bir manzumenin beyit sayısı, o manzumenin nazım şeklinin tespit edilmesine imkân sağlar. Divan şiirinde bazı nazım şekillerinin beyit/bent sayısı sabittir. Gazel ve kaside gibi bazı nazım şekillerinin de yaklaşık olarak beyit sayısı tespit edilmiştir. Elbette bu sayıların istisnaları bulunmaktadır. Kesin olmamakla birlikte gazel için 5-15 beyit, kaside için 15-99 beyit kabul edilmiştir.

Mesnevilerde şairi sınırlandıran bir kafiye düzeni olmadığı için bir başka deyişle mesnevi beyitleri kendi arasında kafiyeli olduğu için mesneviler çok uzun yazılabilmişlerdir.

Mesnevilerin beyit sayıları konuya, konunun işleniş tarzına, şairin tercih ve kabiliyetine göre değişmiştir. Bazı mesnevi şairleri mesnevilerinin içinde eserlerinin kaç beyit olduğunu bildirmişlerdir fakat şairin bildirdiği sayı ile eldeki nüshaların beyit sayısı her zaman aynı olmayabilir. Bu durum, şairlerin beyit sayısını yuvarlayarak vermesinden ya da müstensihlerin ihmalinden kaynaklanmıştır.<sup>25</sup>

*Nûr-nâme-i Muhammed*'in şu an için elimizde bir nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaya göre eser, 860 beyitten oluşmaktadır.

<sup>23</sup> Ey iyi insan! Sana söylüyorum, tarihe bak.

<sup>24</sup> İsmail Ünver, "Mesnevî", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II* (Divan Şiiri) (1986), 432; Ahmet Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2014), 93.

<sup>25</sup> İsmail Ünver, "Mesnevî", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II* (Divan Şiiri) (1986), 449; Enes Yıldız, *Divanlarda Küçük Mesneviler* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 149.

### 3.1.6. Redif ve Kafiye

*Nûr-nâme-i Muhammed'* de ek hâlinde, ek+kelime veya kelime grubu hâlinde ve kelime veya kelime grubu hâlinde redifler bulunmaktadır. Bu redifler Türkçe olabildiği gibi Arapça veya Farsça da olabilmektedir. Aşağıda bu rediflere bazı örnekler verilmiştir:

#### Ek hâlinde:

Su eyitdi nedür aybum bil**mezem**  
Söyle kim ben bir dahı yanıl**mazam** (152. beyit)

Nâr eyitdi her ne murâ**umdurur**  
Eylerüm anı ki ol kâ**umdurur** (160. beyit)

Bir gün envâr-ı saâdet-**hânedede**  
Buldı Nûr-nâme-yi kütüb-**hânedede** (261. beyit)

#### Ek+kelime veya kelime grubu hâlinde:

Ey benüm maksûd [u] matlû**bum olan**  
Ey benüm envâr-ı mahbû**bum olan** (99. beyit)

On ikinci yıl risâlet**den idi**  
Bir sene akdemce hicret**den idi** (296. beyit)

Didi Azrâîl Hudân**un hakkıçün**  
Nûr-ı çeşm-i enbiyân**un hakkıçün** (495. beyit)

#### Kelime veya kelime grubu hâlinde:

Hamdülillâh bizi ümmet **eyledi**  
Gark-ı envâr-ı muhabbet **eyledi** (9. beyit)

Sad salât [u] sâfiyât **olsun ana**  
Cân [u] dilden zâkiyât **olsun ana** (45. beyit)



Kim derûn-ı maden-i hikmet **o şeb**  
Hem dehân-ı dürc-i pür-rahmet **o şeb** (305. beyit)

*Nûr-nâme-i Muhammed'*de mücerred, mürdef, müesses ve mukayyed olmak üzere farklı kafiye türleri kullanılmıştır. Kafiye kullanımına baktığımızda Zuhrî'nin sağlam bir kafiye bilgisi ve güçlü bir kafiye tasarrufu olduğu görülmektedir. Mesnevideki farklı kafiye türlerine birkaç örnek verilmiştir:

**Mürdef Kafiye:**

Hem hadîsinde buyurmuşdur **o şâh**  
Kim ki bu Nûr-nâmeme kılsa **nigâh** (244. beyit)

Eyledi feth-i azîm itdi **esîr**  
Cizye üzre itdi sulh kalb-i **münîr** (547. beyit)

Belki tâkat getüremez bir **vücûd**  
Görmeye envâr-ı âsâr-ı **Vedûd** (636. beyit)

**Mücerred Kafiye:**

Kabri içre dâimâ olur **bekâ**  
Üstühvânı çürüyüp bulmaz **fenâ** (251. beyit)

Cümlesin teshîr idüben **âkıbet**  
Eyledi anlara bî-had **merhamet** (516. beyit)

Fahr-ı âlem Hak nebiyy-i **muhterem**  
Didi Mirâc gicesi çün **dem-be-dem** (813. beyit)

**Mukayyed Kafiye:**

Hem beşincidür anun deryâ-yı **fakr**  
Hadd ü bî-pâyân azîm ummân-ı **bahr** (104. beyit)

Maşûkun yolına âşık mâl [u] **genc**  
Sarf idüp eyler dahı cânını **harc** (713. beyit)

Derd-i aşk ol derd-i aşk ol derd-i **aşk**  
Ref olup zulmet gönül pür ola **şevk** (720. beyit)

#### Müesses Kafiye:

Benî İsrâîle gökden **mâide**  
İndi buldı kavm-i İsâ **fâide** (42. beyit)

Gerçi agzında kilîd var **ârifün**  
Gönli râz ile toludur **zârifün** (735. beyit)

Ten gözi Hakkı görür **vâsıl olur**  
Emr-i Hakla ne diler **hâsıl olur** (828. beyit)

#### 3.1.7. Vezin

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında kullanılan mesneviler hem uzun konuların anlatılabilmesini hem de okunup ezberlenmesini sağladığı için genellikle aruzun kısa kalıpları ile kaleme alınmışlardır.<sup>26</sup>

Türkçe mesnevilerde en çok kullanılan kalıp “fâilâtün fâilâtün fâilün”dür. *Nûr-nâme-i Muhammed'* de de bu kalıp kullanılmıştır.

Zuhrî, aruzu başarıyla kullanmıştır. Pek çok eserde olduğu gibi *Nûr-nâme-i Muhammed'* de de *imâle*, *tavsil/vasl* (ulama), *zihaf*, *tahrîk*, *medd* gibi aruz tasarrufları bulunmaktadır. Aruz tasarruflarına birkaç örnek verilmiştir:

*fâilâtün / fâilâtün / fâilün*

Oldı **nice** enbiyâ vü mürselîn

Nesline sallû aleyhim ecmaîn (6. beyit)

<sup>26</sup> Ahmet Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi*, 84.

Vârid olmuşdur hadîs-i enbiyâ  
Kim odur Hakdan bize ayn-ı atâ (81. beyit)

Katre-i evvelden oldu rûzgâr  
Sânîden halk itdi suyu Kirdigâr (128. beyit)

Aczin ikrâr eyledi su pür-kusûr  
Bî-ayıb sensin didi ey şâh-ı nûr (155. beyit)

Âb-ı rûy-ı hayr-hvâhân oldılar  
Haslet-i bihterle destân oldılar (212. beyit)

İki pehlûsın görenler ol zamân  
Gâzî olmuşlardur anlar bu cihân (237. beyit)

### **3.2. Muhteva Özellikleri**

*Nûr-nâme-i Muhammed*, giriş bölümü, asıl bölüm ve hâtime olmak üzere üç kısımdan oluşur. Eserin tamamında sadece dört başlık bulunmaktadır. Bunlar, Hz. Ebu Bekir methiyesi, Hz. Ömer methiyesi, Hz. Osman methiyesi, Hz. Ali methiyesi'dir. Müellif/müstensih, diğer konular için başlık kullanmasa da konu değişimlerini göstermek için ilgili konunun son beytini veya ilk beytini kırmızı mürekkeple istinsah etmiş ve bu beyitle konunun değişeceğine ya da değiştiğine işaret etmiştir.

#### **3.2.1. Giriş**

*Nûr-nâme-i Muhammed*'in 1-276. beyitleri giriş bölümüdür. Giriş bölümü "hamdele, salvele, sebab-i te'lîf, Hz. Ebu Bekir methiyesi, Hz. Ömer methiyesi, Hz. Osman methiyesi, Hz. Ali methiyesi, nûr-ı Muhammedî"den oluşmaktadır. Bunlardan dördü (Hz. Ebu Bekir methiyesi, Hz. Ömer methiyesi, Hz. Osman methiyesi, Hz. Ali methiyesi) başlıklarla ayrılmış ve kırmızı mürekkeple istinsah edilmiştir, diğerleri için herhangi bir başlık atılmamış olup başlıklar muhtevadan çıkarılmıştır. Giriş bölümünün en uzun kısmı nûr-ı Muhammedî'nin anlatıldığı kısımdır.

### 3.2.2. Asıl Bölüm:

*Nûr-nâme-i Muhammed*'in 277-852. beyitleri giriş bölümüdür. Bu bölüm miraç hadisesini anlatmaktadır ve şu beyitle başlamaktadır:

Dinledin Nûr-nâmeyi çünkü oğul  
Gel işit ez-cân Mirâc-ı resûl (277. beyit)

*Nûr-nâme-i Muhammed*'de Hz. Muhammed'in birinci feleğe yükselişi 373. beyitte ifade edilmiştir. Burada Hz. Muhammed, Allah'ı ayakta tesbih eden binlerce melek görmüş; Cebrail, o meleklerin kıyamete kadar ayakta Allah'ı tesbih edeceğini belirterek Hz. Muhammed'in de Allah'tan böyle bir ibadet talep etmesini istemiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed, Allah'a niyaz etmiş ve Muhammed ümmetine namaz bahşedilmiştir. Sonrasında Hz. Muhammed'in, Hz. Âdem ile görüşmesi gelmektedir. Daha sonra Hz. Muhammed'e bazı insan toplulukları gösterilmiş, Hz. Muhammed, Cibril'e bunları sormuş, Cibril de cevaplamıştır. Bu insan topluluklarından bazıları dünyada yaptıklarından dolayı (tasadduk gibi) mükâfatlandırılırken bazıları yaptıklarından veya yapmadıklarından dolayı (cuma namazını veya cemaati terk etmek, zekât vermemek, harama meyletmek gibi) cezalandırılmış ve cehennem azabına düçar olmuştur.

*Nûr-nâme-i Muhammed*'de Hz. Muhammed'in ikinci feleğe yükselişi 407. beyitte anlatılmıştır. Hz. Muhammed, burada binlerce meleği rükûda Allah'ı zikrederken görmüştür. Bu meleklerin Hz. Muhammed yaratıldığından beri rükûdan hiç kalkmadıkları ifade edilmiştir. İkinci gökte Hz. Muhammed'e Hz. Yahya ve Hz. İsa gösterilmiştir. Hz. Muhammed burada pek çok şey görmüş ve hayretler içinde kalmıştır.

*Nûr-nâme-i Muhammed*'de Hz. Muhammed'in üçüncü feleğe yükselişi 428. beyitte anlatılmıştır. Hz. Muhammed, burada binlerce meleği secde ederken görmüş ve secdeyi Allah'tan niyaz etmiştir. Bunun üzerine Allah, Muhammed ümmetine secde ve namazı vermiştir. Sonrasında melekler Hz. Muhammed'i görüp başlarını kaldırmışlar ve onun selamını almışlardır. Hz. Muhammed üçüncü gökte kardeşim dediği Hz. Yusuf ile görüşmüş, muhabbet etmiştir. Hz. Muhammed, bu gökte kürsü üzerinde oturan ve yanında pek çok meleğin de olduğu bir melek görmüştür. Bu meleğin yetmiş veya daha fazla başı, yetmiş bin kanadı bulunmaktadır. Hz. Muhammed yine bu gökte bir topluluğun sopa ile dövüldüğünü görmüş ve Cebrail'e sormuştur. Cebrail, bunların zalimler ve kibirliler olduğunu haber vermiştir.

*Nûr-nâme-i Muhammed'* de Hz. Muhammed'in dördüncü feleğe yükselişi 451. beyitte anlatılmıştır. Hz. Muhammed, burada Hz. İdris'i görmüş ve onunla muhabbet etmiştir. Burada bir beyitte hatt-ı aklamın (yazı) ilk defa Hz. İdris'e ihsan edildiği belirtilmiştir. Hz. Muhammed, dördüncü felekte gamlı bir şekilde oturan heybetli bir melek görmüştür. Baştan ayağa nurdan yaratılmış olan bu meleğin oturduğu tahtın 4 köşesi bulunmaktadır ve bu tahtın her köşesinde yedi yüz bin mertebe vardır. Tahtın sağ tarafındaki melekler nurdan, sol tarafındaki melekler karanlıktan yaratılmıştır. Önünde bir de ağaç bulunan bu heybetli meleğin elinde sınırsız sayfası olan bir levha olduğu ve daima o levhaya baktığı belirtilmiştir. Allah, bu sayfalara herkesin ismini yazmıştır. Heybetli melek, bazen sağ eliyle bir sayfa alıp nurani meleklerle bazen de sol eliyle alıp soldaki zulmani meleklerle verir. Bu manzarayı gören Hz. Muhammed, Cebrail'e bu durumu sorar. Cebrail, o meleğin Azrail olduğunu ve kardeşi kardeşten ayırmanın o olduğunu ifade eder. Cebrail, Azrail'in yanına varıp Hz. Muhammed'in geldiğini haber verir. Azrail, başını kaldırıp Hz. Muhammed'e saygı gösterir. Hz. Muhammed'i hüzünlü gören Azrail, ona neden hüzünlü olduğunu sorar. Hz. Muhammed ona korktuğunu söyler. Azrail, Hz. Muhammed'e hizmette noksanı olmadığını ve tembellik etmediğini söyler. Hz. Muhammed, gördüğü şeylerin neler olduğunu sormaya başlar. Hz. Muhammed, Azrail'in elindeki levhayı (kitabı) sorar, Azrail cevap verip *halkın ecelleridir* der. Hz. Muhammed, sayfaları sorar, Azrail cevap verip *rûz-nâme (amel defteri)* der. Hz. Muhammed, ağacı sorar, Azrail cevap verip *o ağaçta herkesin isminin ve resminin bulunduğunu, öldüğü zaman yaprağının levhaya düştüğünü ve kendisinin de o kişinin ruhunu kabzettiğini* beyan eder. Azrail devam ederek *ölen kişi saadetliyse sağ taraftaki meleklerle teslim ettiğini, şekavetli ise sol taraftaki meleklerle teslim ettiğini* söyler. Sonrasında Hz. Muhammed'e binlerce salat ve selam eder. Hz. Muhammed, Azrail'e ümmetinin zayıf olduğunu söyler ve Azrail'den onların canını yumuşak bir şekilde almasını ister. Azrail, Hz. Muhammed'e cevap verip *Allah'ın kendisine binlerce kez "Habibimin ümmetine merhamet et çünkü ben onları affettim. Onların ruhlarını kolaylıkla al, perişanlıkla alma. Ümmetine analarından ve babalarından daha fazla merhamet ederim"* dediğini söyler.

*Nûr-nâme-i Muhammed'* de Hz. Muhammed'in beşinci feleğe yükselişi 504. beyitte anlatılmıştır. Hz. Muhammed, burada Hz. Harun'u görmüş ve Hz. Harun, Hz. Muhammed'e saygı göstermiştir. Hz. Muhammed, beşinci felekte tamamen nurdan yaratılmış ve kendisine beş yüz bin meleğin hizmet ettiği bir melek görür. Beş yüz bin

meleğe de başka bir beş yüz bin melek tabi kılınmıştır. Bu meleklerin tamamı Allah'ı ayakta tesbih eder, sağa sola bakmaz, gözlerini hiç oynatmaz. Hz. Muhammed, ümmeti için dua eder ve Allah ona huşûyu ihsan eder. Sonra Hz. Muhammed çok büyük bir melek görür. Melek o kadar büyüktür ki onun büyüklüğünü anlatmak için bin lisan olsa onun zerresini anlatamaz. Bu meleğin etrafında da çok büyük başka melekler vardır ve bir grup insana azap etmektedirler. Azap sebebiyle o insanların etleri dökülür ve ölürlür. Allah onlara tekrar hayat verir ve bu azap devam eder. Hz. Muhammed, Cebrail'e bunu sorar ve Cebrail cevap verip *bu insanların şirk edenler olduğunu* söyler.

*Nûr-nâme-i Muhammed'*de Hz. Muhammed'in altıncı feleğe yükselişi 539. beyitte anlatılmıştır. Hz. Muhammed, burada Hz. Musa ile görüşmüştür ayrıca büyük bir kürsü üstünde oturan Mikail'i burada görmüştür. Mikail'in yanında her bir kefi cihan kadar olan bir terazi vardır. Mikail, Hz. Muhammed'i görünce onunla muhabbet eder ve ümmetini överek onlara müjdeler verir. Mikail'in yanında ona hizmet eden yedi yüz bin melek vardır. Bu meleklerin ellerinde de birer alem vardır. Bu alemlerin altında da yedi yüz bin melek hazır ve Mikail'in emrindedir. Onlar Hz. Muhammed'e *Ya Muhammed, hepimiz senin emrindeyiz* derler.

*Nûr-nâme-i Muhammed'*de Hz. Muhammed'in yedinci feleğe yükselişi 571. beyitte anlatılmıştır. Hz. Muhammed, burada Hz. İbrahim'i sırtını beyt-i mamura<sup>27</sup> vererek bir kürsü üzerinde otururken görür. Melekler onu tavaf etmektedir çünkü o, Kâbe'yi inşa etmiştir. Hz. Muhammed, yedinci felekte de sayısız meleğin Allah'ı zikir ve tesbih ettiğini görmüştür. Hz. Peygamber burada yedi yüz bin başı olan bir melek görür. Bu meleğin her başında yedi yüz bin yüzü, her yüzünde yedi yüz bin ağzı, her ağzında yedi yüz bin lisanı vardır. Başka hiçbir meleğe benzemeyen bu meleğin yedi yüz bin kanadı bulunmaktadır.

*Nûr-nâme-i Muhammed'*de Hz. Muhammed'in Sidre'ye<sup>28</sup> ulaşması 598. beyitte anlatılmıştır. Burada Sidre'nin bazı özellikleri anlatılmıştır. Bu özelliklerden bazıları yedinci feleğin üstünde ve arş-ı alânın altında olması, her budağının saf altından olması, Allah'a uzaklığının bin yıl olması, çok parlak olması, meyvesinin olması ve bu meyveden yiyenin ağzının pak olması şeklinde sıralanabilir. Hz. Muhammed, Sidre'den ayrılmadan önce

<sup>27</sup> Kâbe'nin tam üzerinde yedinci kat gökte bulunan ve melekler tarafından tavaf edilen bir köşk (www.luggat.com).

<sup>28</sup> Hz. Peygamber'in, Mi'rac gecesi yanında ilâhî sırlara mazhar olduğu ağaç. Süleyman Uludağ, "Sidretü'l-Müntehâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/152-153.

Cebraîl'i asli suretinde de görür. Hz. Muhammed, Sidre'den ayrılacağı zaman Cebraîl ona daha ileri gidemeyeceğini, giderse yanacağını söyler. Hz. Muhammed, bundan sonrasında yola Refref<sup>29</sup> ile devam eder.

*Nûr-nâme-i Muhammed'* de Hz. Muhammed'in Allah'ın huzuruna ulaşması 661. beyitte anlatılmıştır. Zührî, 661. ve 662. beyitlerde

*İzz ü dergâh-ı Hudâya basdı pây*

*Cân ile cânân miyânı iki yây*

*Belki dahı akreb oldı hazrete*

*Mahz-ı nûr müstegrak oldı rahmete*

ifadelerine yer vererek Necm suresinin 9. ayetinden de mana olarak iktibas yapmıştır. Hz. Muhammed, Allah'ın huzurunda ayakta durur. Sidre'de bulunan Cebraîl'in işaretleriyle Hz. Muhammed, Allah'a selam verir. Yine Cebraîl'in işaretleriyle Hz. Muhammed, Allah'a senada bulunur ve sonrasında vücudu nura gark olur.

Zührî, *Nûr-nâme-i Muhammed'*in asıl bölümünün sonlarında bir dizi tavsiyede bulunur. Bu tavsiyelerden bazıları şöyledir: Kalp gözünü aç, dikkatle bak, Habibullah yoluna gir ve sen de manevi miraca çık, eşyayı bırak, aşk ehli ol, gafil gezme, can kulağı ile dinle, sırrı ifşa eyleme, hep konuşma dinle, gece gündüz zikir ile meşgul ol... Bu tavsiyelerden sonra miraç hadisesinin devamı anlatılır. Hz. Muhammed, miraçtan dönmüştür ve ashabıyla sohbet etmektedir. Hz. Peygamber onlara baş gözüyle Allah'ı gördüğünü söyler. Ashabı ona bunun nasıl olduğunu sorar. O da miraç gecesi gördüğünü söyler ve o gece yaşadıklarını anlatır. O gece felekler geçtiğini, sonra Sidre'ye ulaştığını, Cebraîl'i orada bırakıp Refref'e bindiğini, Allah'a ulaştığını ifade eder.

### **3.2.3. Hâtîme**

*Nûr-nâme-i Muhammed'*in hâtîme bölümü 853. beyitte başlamaktadır. Bu bölümde Zührî, Allah'a dua ederek Hz. Muhammed, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Kâbe, Safa-Merve hürmetine kendisini affetmesini niyaz eyler.

---

<sup>29</sup> Mi'rac gecesinde Hz. Peygamber'i taşıdığı kabul edilen binek. İsmail Taşpınar, "Refref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/534.

### 3.3. Dil ve İmla Özellikleri

Mesnevinin telif/istinsah tarihi daha önce belirtilmişti. Bu tarihe (1253/1837) göre *Nûr-nâme-i Muhammed'* de, Osmanlı Türkçesi dönemi özellikleri görülmesi gerekirken Eski Anadolu Türkçesi özellikleri görülmektedir. Bu, bize müellifin klasik dönem benzeri bir miraciye ortaya koyma arzusunu göstermektedir. Ayrıca özellikle dinî metinlerde türün ilk müelliflerini tazim için güncel olmayan bu tür ek veya kelimelerin kullanıldığı bilinmektedir.

Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait olan -ısar/-iser, -uban/-üben, -gıl/-gil ekleri *Nûr-nâme-i Muhammed'* de çokça kullanılmıştır. Bu eklerden -uban/-üben eki 27 kez, -ısar/-iser ve -gıl/-gil ekleri 4 kez kullanılmıştır. Bu eklerin kullanımıyla ilgili birkaç örnek şöyledir:

#### -uban/-üben zarf-fiil eki

Okuy**uban** oldu mesrûr gönli hoş

Eyledi deryâ-yı dil cûş hurûş (262. beyit)

Yine kullarını âzâd eyledi

Rahm id**üben** adl ile dâd eyledi (272. beyit)

#### -ısar/-iser gelecek zaman eki

Nûr eyitdi gel bana virgil cevâb

N'eyley**isersin** cihânda söyle âb (149. beyit)

Bu gice hâsıl ol**ısar** hep dilek

Didi muntazır sana yüz bin melek (309. beyit)

#### -gıl/-gil emir eki

Sag elimden tamladı beş katre âb

Aç gözün fehm eyle**gil** gel olma h'âb (123. beyit)

Dinle**gil** bu sırrı cân kulagun aç

Sidre ne dirler işit gel bir ağaç (599. beyit)

*Nûr-nâme-i Muhammed'* de harekeler, bazı yerlerde belirtme hâli eki veya yönelme hâli eki olarak kullanılmıştır:

*fâilâtün / fâilâtün / fâilün*



Şükürin icrâ nice itsün zü'l-celâl  
Kalbi mahzûn gönli hayrân **dili** lâl (10. beyit)

قلبی مخزون کو کلی حیران دل لال

İns ü cinne **kevne** fihâ âleme  
Cümle mevcûdâta bâis âdeme (21. beyit)

انس و جنه کون فیہا عالمه

Cennetün **miftâhı** anda yâdgâr  
Kimse güşâd eylemez illâ Bekir (54. beyit)

جنتلہ مفتاح آنده یاد کیر

Bir taraflarında var murdâr yem  
Terk ider pâki yer ol **murdârı** hem (405. beyit)

ترک ایدر پاک یی را اول مردار هم

Bu beşinci göge idince vusûl  
Hazret-i **Hârûmı** gördüm dir resûl (509. beyit)

حضرت ہرؤن کوردم دزر سو

Oldı ol dem **Refrefi** aşka süvâr  
Eyledi lâ haysu lâ eyne karâr (666. beyit)

اولدی اولدم رفرف عشقه سوار

Degme bir kişinün aklı iremez  
Fehm-i **sırrullâhı** ey dil bilemez (780. beyit)

فہم ستر اللہ ہر ای دل بیلمز

Fahr-ı âlem buyurur ey şâh-ı men  
Baş göziyle görmişem **Allâhı** men (811. beyit)

باش کوزیله کورمشم اللہ منن

Hazret-i **Allâha** irişdüm tamâm  
Gel berü didi Muhammed ve's-selâm (817. beyit)

حضرت اللہ ایرشدم تمام

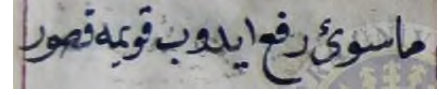
*Nûr-nâme-i Muhammed'* de hemze, bazı yerlerde belirtme hâli eki olarak kullanılmıştır:

Azâzil tâ kim ebed **kimseyi** Hak  
Senden ekrem itmemişdür didi halk (479. beyit)

از ازل تا کم ابد کسیه حق

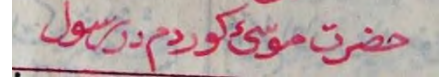
Perde-i zulmet ü nûrî iledür

**Mâsivâyı** ref idüp koyma kusûr (285. beyit)



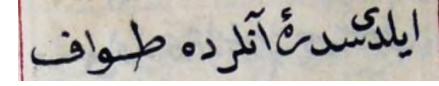
İtdüm altıncı semâya çün vusûl

Hazret-i **Mûsâyı** gördüm dir resûl (539. beyit)



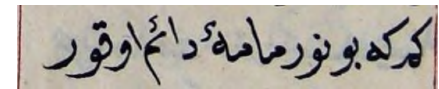
Kim beşer çün Kâbe olmuşdur metâf

Eyledi **Sidreyi** anlar da tavâf (634. beyit)



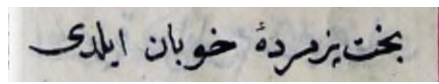
Kim ki bu **Nûr-nâme**yi dâim okur

Şevkle kalbi anun pür-nûr olur (274. beyit)



Hûn-feşân Merrîh der-bân eyledi

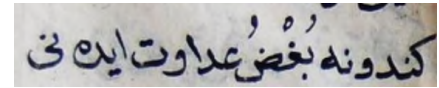
Baht-ı **pejmürdeyi** hûbân eyledi (506. beyit)



*Nûr-nâme-i Muhammed'* de hareke, bazı yerlerde atıf vâvı olarak kullanılmıştır:

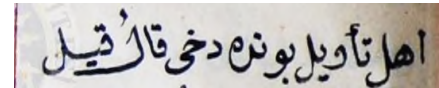
Kendüne bugz **u** adâvet ideni

Hadd **u** bî-pâyân şekâvet ideni (515. beyit)



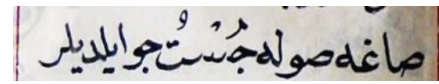
Ehl-i tevîl bunda dahı kâl **u** kîl

Eyledi say-i belîg kadr-i celîl (619. beyit)



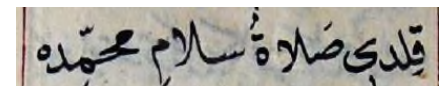
Saga sola cüst **ü** cû eylediler

Bahs idüp çok güft [ü] gû eyledi[ler] (612. beyit)



Geldi âteş dahı dîn-i Ahmede

Kıldı salât **u** selâm Muhammede (166. beyit)



*Nûr-nâme-i Muhammed'* de bazı kelimelerde istinsah hatası olduğu fark edilmiştir. Fark edilen hatalar şunlardır: müşâhîd > müşâhid, tarâf > taraf, mürşîd > mürşid, gâfil > gâfil, ûstâz > üstâz. Ağaç ve gelen gibi bazı kelimelerde ise farklı yazımlar olduğu görülmüştür:



469. beyit - 486. beyit

354. beyit - 477. beyit

Bu özelliklerin dışında dikkate değer bazı özellikler ise şunlardır: Geniş zaman eki bir yerde düz ünlülü olarak (giydirir) istinsah edilmiştir. İki yerde (cân-ı men, şâh-ı men) şeklinde bir kullanım bulunmaktadır. ك harfi pek çok yerde belirtme hâli eki gibi kullanılmıştır. Metinde bir yerde *bular*, dört yerde *olar* kelimesi kullanılmıştır. -lu/-lü isimden isim yapım eki bir yerde düz ünlülü (tozlu) olarak kullanılmıştır. Birkaç yerde *ey-* ve *eyit-* fiilleri (Eydi hâtifden..., Nûr eyitdi...) kullanılmıştır. Bildirme eki bir yerde düz ünlülü olarak istinsah edilmiştir.

#### 4. Nüsha Tavsifi

Eserin Adı	: Nûr-nâme-i Muhammed
Yazarı	: Zuhrî
İstinsah Tarihi	: 25 Safer 1253
Kütüphane	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Prof. Dr. Halil İnalçık Kütüphanesi
Koleksiyon	: Mustafa Con
Arşiv Numarası	: A 704/I
Mesnevinin Başı	: Hamd-i bî-hadd ü senâ-yı bî-aded Ol Hudâya kim odur Ferd ü Samed
Mesnevinin Sonu	: Gûyemet târîh-râ dâñ nîk nâm Bin iki yüz elli üç sâl idi tamâm
Yaprak Sayısı	: 1b-27a
Kâğıt Boyutu	: 244 x 175 mm.
Satır ve Sütun	: 17 satır, 2 sütun
Mürekkep Rengi	: Siyah, başlıklar kırmızı
Yazı Türü	: Nesih

## Sonuç

Hayatı hakkındaki bilgilere eseri *Nûr-nâme-i Muhammed* üzerinden ulaşmaya çalıştığımız Zührî, mutasavvıf bir kişiliğe sahiptir ve kanaatimize göre Mevlevidir. Şimdilik tek bir yazma nüshasına erişebildiğimiz eserde 860 beyitten oluşan ve asıl konusu miraç olan bir mesnevi bulunmaktadır.

Şair, eserini şeyhinin cesaretlendirmesi üzerine yazdığını giriş bölümünde ifade etmiştir. Mesnevi, *fâilâtün fâilâtün fâilün* kalıbıyla kaleme alınmıştır. Miraç bölümünün bir kısmı Hz. Muhammed'in ağzından anlatılmış olup bu bölümde Hz. Peygamber ile kimi meleklerin konuşmaları da yer almıştır. *Nûr-nâme-i Muhammed* adlı miraç-nâme, bu çalışmada şekil, muhteva, dil ve imla hususiyetleri bakımında incelenmiş ve konuyla ilgili tanık beyitler paylaşılmıştır.

## Kaynakça / References

- Açık, Turan - Kaçar, Mücahit. *Cafer İyânî Bey Nûr-Nâme Varlığın İncisi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Açık, Turan - Kaçar, Mücahit. "Sultan I. Ahmed'e Sunulan Nur-i Muhammedî Konulu Bir Eser: Nûr-Nâme". *Journal of Turkish Studies* 8, (Kış 2013), 1741-1780.
- Akar, Metin. *Türk Edebiyatında Manzum Mi'racnameler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1987.
- Ayan, Hüseyin. "Abdülbâkî Ârif Efendi'nin Mi'râciyesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1986), 1-11.
- Batur, Halil. "Türk edebiyatında Regâibiyye Geleneği ve Şâkir'in Nazm-ı Regâib'i". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 5 / 1 (Nisan 2022), 107-143.
- Bilgin, Orhan. "Aşkî Mustafa Efendi ve Mi'râc-nâmesi". *Prof. Dr. Nihad M.Çetin'e Armağan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1999.
- Bilkan, Ali Fuat. "Nâbî'nin Mi'râc-nâme'si". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2008), 1-8.
- Çalka, Mehmet Sait. "Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyesine Yazılmış Bir Nazire: Yûsuf Bin Sultan Şah'ın Muhammediyesi". *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi* 8 (Nisan 2018), 65-83.
- Çelebioğlu, Âmil. *Muhammediye I-II*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Çelebioğlu, Âmil. "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Demirci, Mehmet. "Nûr-ı Muhammedî". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1983), 239-257.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Demirkazık, H. İbrahim. "Mecîdî'nin Miraciye'si". *Turkish Studies* 10/8 (2015), 849-886.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 20. Baskı, 2003.
- Dikmen, Melek. "Nûr-i Muhammedî Anlayışının Metin ve Minyatür Üzerinden Takibi: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No'lu Siyer-i Nebî Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (Aralık 2016), 1060-1065.
- Dikmen, Melek. "Son Müstakil Miraciyelerden Biri: Mehmed Bahâeddin ve Miraciye'si". *Ekev Akademi Dergisi* 67 (2016), 237-260.
- Doktor Hüseyin Remzî. *Lûgat-i Remzî*. haz. Ali Birinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Esir, Hasan Ali. "Anadolu Sahası Mesnevilerinde Miraç Mevzuu". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı* 39 (2009), 683-708.
- Eraydın, Selçuk. "Hakikat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler". *Diyanet Dergisi* 25/4 (1989), 131-143.
- Erşahin, Seyfettin. "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005), 335-358.
- Erşahin, Seyfettin. "Bayramilerin Hz. Muhammed (as) Anlayışı: Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye Örneği", *Hacı Bayram-ı Velî V*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

- Gülüm, Emrah. "Türk Edebiyatı'nda Mi'râcnâmeler Üzerine Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bibliyografya Denemesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 35/7 (2014), 105-111.
- Kartal, Ahmet. *Doğu'nun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2014.
- Kavaklıyazı, Ahmet. *Kastamonulu Yûsuf'un Muhammediye'si (İnceleme-Metin)*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Kaya, Hasan. "Ömer Hâfız-ı Yenişehir-i Fenârî'nin Mi'râciyesi". *Turkish Studies* 9/6 (2014), 677-718.
- Keleş, Reyhan. *Divan Şiirinde Mi'râciyye Kasideleri -Tespit ve Tahlil-*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018.
- Levend, Ağâh Sırrı. "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri". *TDAY Belleteri* (1972), 35-80.
- Özdemir, Sema. *Aksaraylı İsa'nın Miraciyesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Öztoprak, Nihat. "Türk Edebiyatında Manzum Siyerler". *Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. 52-70. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Sır, Ayşe Nur. "Eski Türkiye Türkçesi Devresine Ait Mensur Bir Eser: Risâle-i Mi'râciyye". *Turkish Studies* 8/1 (2013), 2257-2349.
- Şener, Hasan. "Türk Edebiyatında Mi'râciyye Geleneği ve Harputlu Rahmî'nin Beyân-ı Mi'râc Başlıklı Manzumesi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/2 (2016), 77-91.
- Tanyıldız, Ahmet. "Süleymaniye Kütüphanesindeki 1211 Numaralı Na't ve Mi'râciyye Mecmûası". *Turkish Studies* 8/1 (2013), 525-547.
- Türkoğlu, Serkan. "Mehmed Fevzî Efendi ve Kudsiyyü's-Sirâc fî Nazmî'l-Mi'râc Adlı Eseri". *Turkish Studies* 8/13 (2013), 1617-1644.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Mi'râciyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/135-140. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Ünver, İsmail. "Mesnevî". *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)* (1986), 430-563.
- Yekbaş, Hakan. "Sarıhatîpzâdelerden Numan Sâbit Efendi ve Bilinmeyen Mi'râciyesi". *Kültür Tarihimize Sivash Bir Aile Sarıhatîpzâdeler*. Ed. Alim Yıldız. Sivas: Buruciye Yayınları, 2011.
- Yıldırım, İsmail. "Kerkükî Abdüsettâr Efendi ve Mi'râciyye'si". *Turkish Studies* 9/6 (2014), 1163-1180.
- Yıldız, Enes. *Divanlarda Küçük Mesneviler*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Yörür, Ali. "Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Miraciye'si". *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi* 8 (Nisan 2018), 229-241.

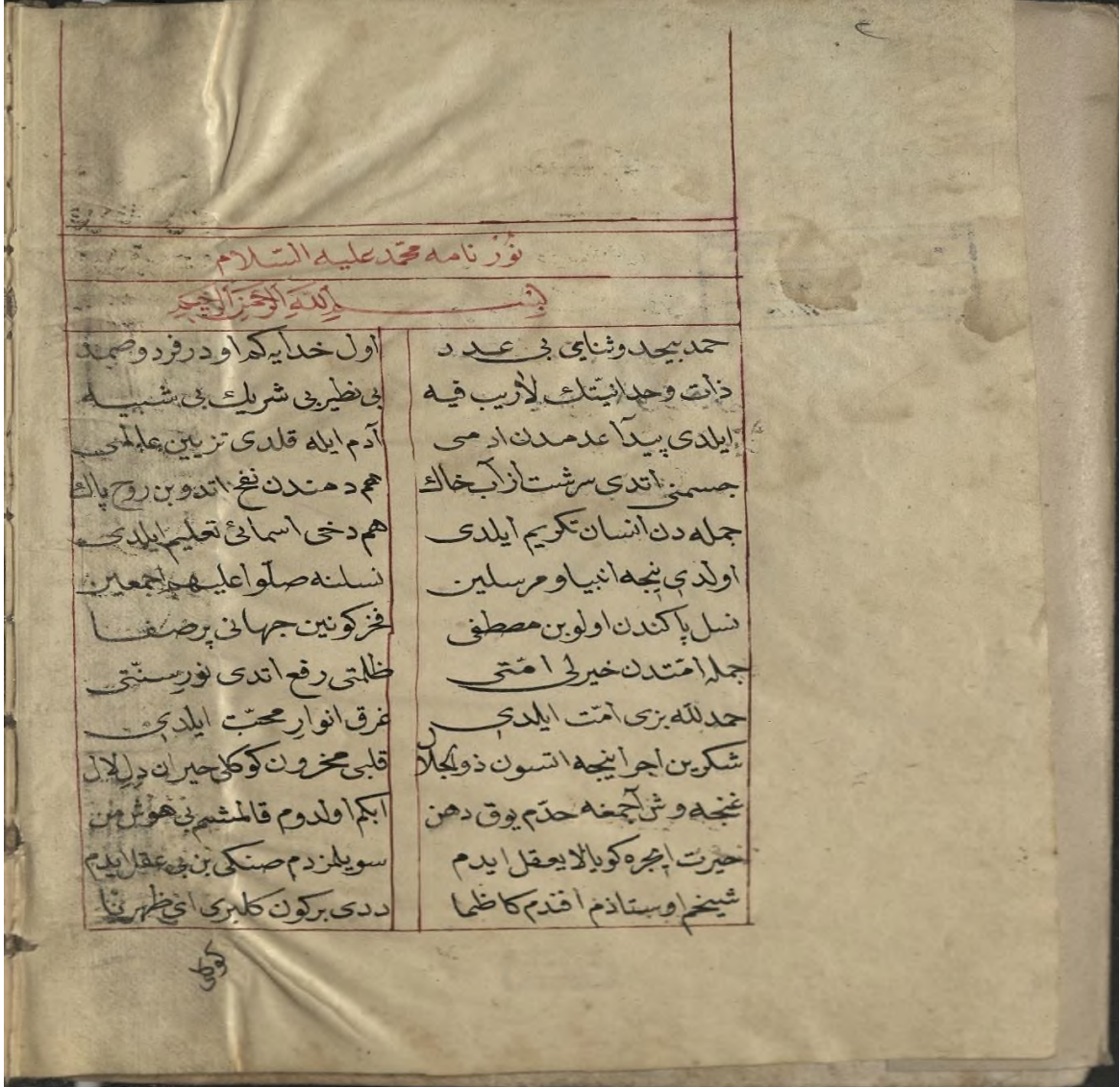
#### Elektronik Kaynaklar

hadislerleislam.diyaret.gov.tr  
hadisveritabani.info  
islamansiklopedisi.org.tr  
kuran.diyaret.gov.tr  
lexiqamus.com/tr  
lugatim.com  
luggat.com



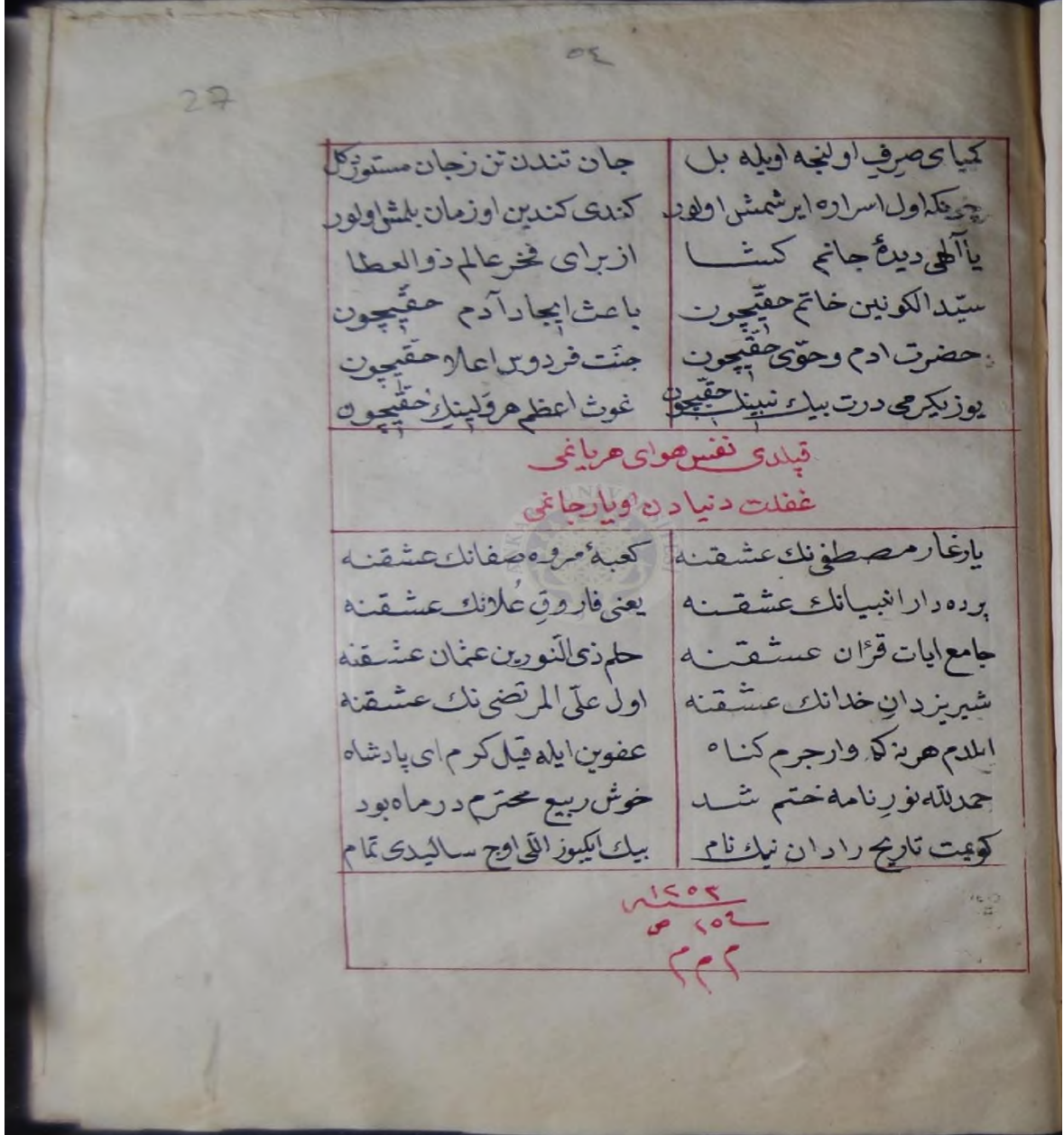
Ekler

Mesneviden Örnek Sayfalar



1- Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Prof. Dr. Halil İnalçık Kütüphanesi,

Mustafa Con A 704/I, vr. 1b



2- Aynı eser, vr. 27a





**Müte`âriz Haberlerde Tercih Kriterleri ve Furû Fıkha Yansıması: Şîrâzî Örneği**  
*The Preference Criteria Over The Contradictory Narrations And Their Influence On The Islamic Law: The Shirâzî Example*

**Adnan MEMDUHOĞLU**

ORCID: 0000-0002-0730-5566

E-Posta [amemduhoglu@hotmail.com](mailto:amemduhoglu@hotmail.com)

Doç. Dr. Siirt Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Assoc. Prof. Dr. Siirt University, Faculty of Theology,  
Department of Basic Islamic Sciences,  
Siirt-Türkiye  
ROR ID: 05ptwtz25

**Ahmet BATUR**

ORCID: 0000-0002-7822-5520

E-Posta [ahmetbatur56@hotmail.com](mailto:ahmetbatur56@hotmail.com)

Dr., Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Dr., Siirt University, Graduate School of Social Sciences, Faculty  
of Theology,  
Department of Basic Islamic Sciences,  
Siirt-Türkiye  
ROR ID: 05ptwtz25

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Citation / Atıf:** Memduhoğlu, Adnan – Batur, Ahmet. “Müte`âriz Haberlerde Tercih Kriterleri ve Furû Fıkha Yansıması: Şîrâzî Örneği”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 329-359. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1257966>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	01. 03. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	12. 04. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized - Two External (İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i> )
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i> )
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i> )

## Özet

Haber kavramı mütekaddim usûlcüler tarafından “mahiyeti itibariyle doğru ve yalan olma ihtimali bulunan söz” manasında kullanılır. Teâruz kavramı ise usûl kaynaklarında “aynı meselede iki delilden her birinin diğerini engellemesi, başka bir ifadeyle iki delilden her birinin diğerinin gereğini (hükmünü) engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesi” şeklinde tarif edilir. Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen bazı haberler arasında zahiren teâruz / çelişki olduğu görülmektedir. Fıkıh usûlü âlimleri, haber ve teâruz kavramlarına yaptıkları tariflere uygun olarak Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen bazı haberler arasında zahiren görülen teâruzu / çelişkiyi giderme hususunda bazı yöntemler geliştirmişlerdir. Çelişkiyi gidermede kimi usûlcüler, nesh, cem`, tercîh ve tesâkut şeklinde bir sıralama takip ederken; kimisi de cem`, nesh, tercîh ve tahyîr şeklinde bir sıralama takip etmiştir. Teâruzu giderme yöntemleri içerisinde bulunan tercih metodu için de usulcüler, haberi senet ve metin açısından değerlendirerek gerek senet ve gerekse metin için birtakım kriterler belirlemişlerdir. Ancak belirlenen kriterlerin bir kısmında âlimler ittifak halindeyken bir kısmında da ihtilaf etmişlerdir. Bu durum ise fıkıh âlimlerinin bazı fikhî meselelerde farklı içtihatlarında bulunmalarına sebep olmuştur. Şâfiî fakih ve mütekellimin usûlcü Ebû İshâk eş-Şîrâzî mütekaddim usûlcüler tarafından yapılan tanımdan farklı olarak haberi “doğru veya yalan olması kaçınılmaz olan söz” şeklindeki tarif eder. Teâruz kavramı içinse herhangi bir tarif yapmadan direk olarak haberler arasında görülen teâruzun giderilmesi hususunda takip edilecek metod hakkında bilgi verir. Şîrâzî, birer şerî’ delil olan iki haber arasında görülen zâhirî teâruzu gidermede mütekellimin usûlcülerin kabul ettiği cem’ metodunu; sonra nesh bu da mümkün olmadığında son olarak deliller arasında tercih yapma yöntemini benimsemiş ve tercih için de usule dair eserlerinde müteâruz haberlerin senet ve metnine yönelik bir takım tercih kriterlerini sistemli bir şekilde zikretmiştir. İmâm Ebû Hanîfe ile İmâm Şâfiî arasındaki fikhî ihtilafları ele aldığı “*en-Nüket fi’l-mesâilî’l-muhtelif fihâ beyne’s-Şâfiî ve beyne Ebî Hanîfe*” adlı eserinde Şîrâzî, söz konusu tercih kriterlerini pratik açıdan da ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin müteâruz haberler/hadisler arasında görülen çelişkiyi gidermede senede ve metne yönelik tercih kriterlerinin fikhî meselelere yansımaları ile ilgili olarak bilebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar müstakil bir çalışmanın olmaması bu araştırmanın hazırlanması ihtiyacını doğurmuştur. Araştırmada öncelikli olarak Şîrâzî’nin fıkıh usûlü ve cedele dair yazdığı *Lume’*, *Şerhu’l-Lume’* ve *el-Meû’ne fi’l-cedel* isimli usûl eserleri ile *en-Nüket* adlı eserinden, konuyla alakalı klasik usûl kaynaklarından ve bazı günümüz çalışmalarından yararlanıldı. Çalışmada, ihtilâflı haberler konusundaki tercih kriterleri ve bunun furû fıkha yansımasından önce haber, teâruz/ihtilaf kavramları ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin bu kavramlara yaklaşımı üzerinde duruldu. Şîrâzî’nin müteâruz haberler/hadisler arasında görülen çelişkiyi gidermede baz aldığı senede ve metne yönelik tercih kriterleri ve bu kriterlerin fikhî meselelere yansımalarının ne şekilde olduğu furu’ fıkha dair örneklerle tahlil edilmeye çalışıldı. Çalışmanın sonunda Şîrâzî’nin, rivâyetler arasındaki teâruzu giderme hususunda sırasıyla cem’ /uzlaştırma, nesh, tercih yollarını esas alan mütekellimin metodunu benimsediği, teâruzu giderme yöntemi olarak tercih için toplam yirmi dört kriter zikrettiği, zikrettiği bu tercih kriterlerinin verilen örneklerden hareketle farklı fikhî hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olacak şekilde furû fıkha da yansıdığı sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Haber, Teâruz, Tercîh.

## **Abstract**

The concept of narration is used by the early methodists to mean “a word that is likely to be true or false by its nature”. The concept of ta'arud (conflict) is defined in the procedural sources as “each of two evidences preventing the other on the same issue or each of the two evidences confronting the other in a way that prevents the necessity (judgment) of the other”. It is seen that there is an apparent inconsistency/conflict among some of the narrations reported from the Prophet (PBUH). Fiqh scholars have developed some methods to eliminate the apparent conflict among some of the narrations transmitted from the Prophet (PBUH) in accordance with their definitions of the concepts of narrations and disagreement. While some methodists follow a sequence in the form of nash (revoking judgment), cem` (gathering of narrated sayings and deeds), tercih (preference) and tesâkut (comparison of narrated sayings and deeds) in eliminating the conflict; some of them followed a sequence such as cem`, nash, preference and tahyir (liberty of mind). For the preference method, one of the conflict eliminating methods, the methodists evaluated the narrations in terms of the promissory note and determined some criteria for both the promissory note and the text. However, while the scholars were in agreement on some of the criteria, they also disagreed on some. This situation has caused the scholars of fiqh to make different ijthahs on some fiqh issues. Shirazi defines the narrations as “a word that is inevitable to be true or false”, unlike the definition made by the proficient methodologists. For the concept of conflict, he gives information about the method to be followed in eliminating the conflict that is seen in the narrations directly without making any definitions. Shirazi used the method of cem and nash, respectively, and if this was not possible, he finally accepted the method of choosing from among the proofs. Shirazi's preference for writing and text to eliminate the contradiction between narrations/hadith, and the absence of an independent study on the reflections of these criteria on fiqh issues so far is motivating for this research. The concepts of narrations, conflict and Shirazi's approach to these concepts were emphasized in the study. It has been analyzed with examples that the preference criteria for the script and text, which Shirazi bases on to eliminate the conflict among contradictory narrations/hadiths. At the end of the study, it was determined that Shirazi adopted the method of mutakallimun, which is based on the methods of cem', nash, preference, in order to eliminate the conflict among the narrations, and mentioned a total of twenty-four criteria for preference as a method of eliminating the conflict. Based on the examples given, it has been concluded that these preference criteria, which he mentioned, are also reflected in the furû fiqh, which will cause the emergence of different jurisprudence.

**Key Words:** Islamic Law, Abu Ishaq al-Shirazi, Narrations, Ta'arud (Conflict), Preference.

## Giriş

Hız. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerden ibaret olan Sünnet, günümüze rivâyet yoluyla gelmiştir. Bu rivâyetlere haber/hadis de denilmektedir. Ancak bazen haberler arasında zahiren de olsa teâruz olduğu görülmektedir. Söz konusu teâruzunu gidermek için usûl âlimleri tarafından farklı yöntemler geliştirilmiştir. Şâfiî fakih ve usûlcüsü olan Şîrâzî (ö. 476/1083) de bu yöntemlerden mütekellimin usûlcülerin kabul ettiği cem', nesh ve tercih metodunu benimsemiş ve tercih için usûle dair eserlerinde bir takım kriterler ortaya koymuştur.

Şîrâzî, fıkıh usûlü ve cedele dair yazdığı *Lume'*, *Şerhu'l-Lume'* ve *el-Meû'ne fi'l-cedel* isimli usûl eserlerinde tercih sebeplerini vermekle yetinirken, İmâm Ebû Hanîfe ile İmâm Şâfiî arasındaki muhtelifün fih olan meselelerle ilgili kaleme aldığı *en-Nüket* adlı esrinde ise tercih kriterlerini furû fıkha yansımış şekliyle; örneklerle beraber zikretmekte ve teorik bilgiler ile pratiği beraber ortaya koymaktadır. Bu da Şîrâzî'yi ve eserini bu konuda değerli kılan önemli bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ana konumuz olan "Şîrâzî'nin ihtilâflı haberler konusundaki tercih kriterleri ve furû fıkha yansıması" konusuna geçmeden önce haber, teâruz kavramları ve Şîrâzî'nin bu husustaki yaklaşımına kısaca temas etmek faydalı olacaktır. Öncelikle haber kavramı mütekaddim usûlcüler tarafından "mahiyeti itibariyle doğru ve yalan olma ihtimali bulunan söz" şeklinde tarif edilmiştir.<sup>1</sup> Ancak Allah ve Rasûlü'nün (s.a.v.) doğrudan sözleri ve mütevâtir haberlerin de yalan olma ihtimalini de taşıdığından, haber kavramı için yapılan bu tanım Şîrâzî tarafından pek hoş karşılanmamıştır. Bunun için Şîrâzî, Bâkılânî'nin haber için "doğru veya yalan olması kaçınılmaz olan söz" şeklindeki tarifini tercih ederek; bu tarifin, Allah ve Rasûlü'nün haberleri ile mütevâtir haberleri kapsadığını belirtir.<sup>2</sup> Zira Allah Rasûlü'nün sözleri ve mütevâtir haber kesin doğru sözler olduğundan bu tanıma dâhil olurlar. Gazâlî de, "Bir haberde sıdkın/doğrunun ve kizbin/yalanın aynı anda olmayacağı, Allah'ın (ve Rasûlü'nün) kelimana yalanın kesinlikle girmeyeceği ve imkânsız/muhâl olan şeylerle ilgili haberlerin de doğru olmayacağından haber için "doğrulama/tasdik veya yalanlamanın/tekzib ettiği söz" şeklindeki

<sup>1</sup> Ebu'l-Hüseyn Muhammed b Alî el-Basrî (ö. 436/1044), *Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullâh (Beyrut: el-Me'hedu'l-ilmîyye, 1385/1965), 2/542; Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî (ö.476/1083), *Şerhu'l-Lume'*, thk. Abdulmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmiyy,1408/1988), 2/567.

<sup>2</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-lume'*, 2/567.

tanımın daha evlâ” olduğunu belirtmiştir.<sup>3</sup> Yani Gazâlî, haberi atıf harflerinden olan ve mantıkta tikel evetleme önerisini ifade eden “ev” = “و” ile tarif etmenin; “doğru ve yalanın dâhil olduğu söz” şeklindeki “vâv” = “و” ile yapılan ve tümel evetleme önerisi anlamını ifade eden tanımdan daha evlâ olduğunu ifade etmiştir.<sup>4</sup>

Teâruz kavramı ise “aynı meselede iki delilden her birinin diğerini engellemesi”<sup>5</sup> başka bir ifadeyle “iki eşit hücten her birinin diğerinin hükmünü engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesidir.” Usûl kaynaklarında, teâruzla eş anlamlı olarak muâraza, tenâkuz, teâdül, tezâd, temânu’, tedâfu’, tenâfi ve ihtilâf gibi kelimeler de kullanılmaktadır.<sup>6</sup> Sahih/kat’î olan şer’î deliller arasında bir teâruz tasavvur edilemez. Çünkü böyle bir durum, İslâmî hükümlerin arasında çelişki bulunduğu sonucuna götürür. Çelişki ise acizliğin ve tutarsızlığın belirtisidir. Bunun Yüce Allah hakkında düşünülmesi ise imkânsızdır.<sup>7</sup> Ancak hakiki Şâri’ olan Yüce Allah, şer’î hükümlerin tamamı hakkında kat’î deliller tayin etmemiştir. Mükelleflere kolaylık olsun diye bazı delilleri zannî olarak da tayin etmiştir. Bu bakımdan, açık ve kapalı oluşları hasebiyle aralarında zahiren bir çelişki vuku bulabilir. Böyle olunca da ihtilâflı olan iki delil arasında tercihte bulunup kuvvetli olanla amel etmek gerekir. Zira iki delil arasında teâruz gerçekleştiğinde ya her ikisiyle amel edilir veya her ikisi de iptal edilir; onlarla amel edilmez. Diğer bir seçenek ise râcih olan delil ile amel etmektir.<sup>8</sup>

Teâruz kavramı için herhangi bir tanım vermeyen Şîrâzî, direkt olarak şer’î delillerden olan haberler arasında görülen teâruzun giderilmesi hususunda takip edilecek metot hakkında bilgi verir. Ona göre, iki haber arasında teâruz gerçekleştiğinde cem’/uzlaştırma edilmeleri mümkünse cem’ edilirler. Uzlaştırmaları mümkün değilse; birinin diğeriyle neshedilme imkânı varsa neshedilir. Bu da mümkün değil ise tercihe başvurulur.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, (Beyrut: el-Mektebetu’l-asriyye, 1433/2012), 187.

<sup>4</sup> Hamit Sevgili, *Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin usûl analizi*, (Ankara: İlâhiyât, 2020), 50; Halil Kaya, “Gazzâlî’de Haber ve Hadis Kavramları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (Aralık 2017), 39.

<sup>5</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), *Usûlü’s-Serahsî*, (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1414/1993), 2/12.

<sup>6</sup> Şükrü Özen, “Teâruz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/208.

<sup>7</sup> Serahsî, *Usûl*, 2/12; Şa’bân, *Usûlü’l-fikh*, 419.

<sup>8</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *Bahrü’l-muhît fi usûli’l-fikh*, (Kahire: Dâru’s-safve, 1413/1992), 6/108.

<sup>9</sup> Şîrâzî, *Lume’fi usûli’l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Mustevi-Yûsuf Alî Bedîvî (Beyrut: Dâru’l-kalemi’t-tayyib, 1416/1995), 173; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lume’*, 2/657.

Bu çalışmamızla alakalı olarak doğrudan olmamakla birlikte konuyla ilgili dolaylı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri olan Nurullah Agitoğlu'na ait yedi sayfalık kısa makalede<sup>10</sup> yazar, Şâfiî usûlcülerin muhtelefun fih olan rivayetleri tercih ve yorumlama gerekçelerini genel olarak ortaya koymuş, Şîrâzî'nin tercih kriterlerini ise sadece usul açısından ele almış ve furû fıkha yansımasına dair örnekler vermeden sadece maddeler halinde sıralamıştır. Ahmet Özdemir'e ait diğer bir çalışmada<sup>11</sup> tercih kriterleri fıkıh değil hadis ilmi açısından ele alınmıştır. Bizim bu çalışmamızda ise müte`âruz haberlerde tercih kriterleri ve furû fıkha yansıması, Şîrâzî'nin ortaya koyduğu kriterler ve verdiği örneklerle birlikte Şâfiî mezhebi furû fıkıh kaynaklarından da istifade edilerek temellendirilmeye ve ihtilaf edilen konulara dair fıkıh ekollerinin görüşleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu şekliyle, konunun usuli teorik bilgiler yanında furû' fıkha dair pratik yönleri de ortaya konulmak suretiyle daha iyi anlaşılması ve bu alandaki boşluğu dolduracak şekilde literatüre katkı sağlanması düşünülmektedir. Araştırmada tearuzu giderme yolları hakkında genel bilgi verildikten sonra Şîrâzî'nin müte`âruz haberlerde tercih kriterleri konusu müstakil bir başlık altında ele alınacaktır. Araştırmayı özgün kılan, Şîrâzî'nin isnat ve metin için belirttiği tercih kriterlerinin iki başlık altında ele alınması ve verilen örnekler üzerinden konunun temellendirilmesi ve değerlendirilmesinin yapılmasıdır.

### 1. Teâruzu Giderme Yolları

Şer`î hükümlerin delilleri Allah'a ait oldukları için hakikatte aralarında bir teâruz söz konusu değildir. Ancak müçtehidin idrak ve kavrayışına göre zâhirî bir teâruz durumu söz konusu olabilmektedir. Teâruz konusu hadis usulü kaynaklarında *muhtelefü'l-hadis* başlığı altında incelenirken, fıkıh usulü kitaplarında ise çoğunlukla *ictihâd ve taklîd* bölümlerinden önce yer almaktadır.<sup>12</sup> Şîrâzî ise bu konuya, usule dair kaleme aldığı kimi eserlerinde ictihâd bahsinde

<sup>10</sup> Nurullah Agitoğlu, "Şâfiî Usûlcülerin Muhtelefun fih Olan Rivayetleri Tercih ve Yorumlama Gerekçeleri: Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği", *Social Sciences Studies Journal* 5/48 (Ekim 2019): 6046-6052.

<sup>11</sup> Ahmet Özdemir, "Âhâd haberin reddedildiği durumlar-Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1084)", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 10/23 (Aralık 2019): 509-527. Bu makale, daha önce IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresinde tebliğ şeklinde de yayınlanmıştır. Ahmet Özdemir, "Âhâd haberin reddedildiği durumlar-Şâfiî Âlimlerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1084)-Örneği", IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi 21-23 Aralık *Mardin*, ed. Bülen Cercis Tanrıtanır-Amenah Manafidizaji (y.y: İksad yayınevi, 2018), 449-454.

<sup>12</sup> Hamit Sevgili, "İmâm Buhârî'nin Nasslar Arası Teâruzu Giderme Yöntemi", *Usul İslam Araştırmaları*, 31/31 (Ocak 2019), 100.

*tekâfu'ul-edille* başlığı altında yer verirken,<sup>13</sup>kimisinde ise âmm ve hâssın teâruzu bahsinde yer vermektedir.<sup>14</sup>

Usûl âlimlerinin çoğu, şer'î deliller arasındaki teâruzun cem'/tevfik, tercih, nesih ve tesâkut yöntemleriyle giderileceği hususunda hemfikirdir.<sup>15</sup> Ancak bu yöntemler arasındaki hiyerarşi konusunda usûlcüler, iki yaklaşım ortaya koymuşlardır. Hanefî usûlcüler/fukahâsı iki nass arasındaki çelişkiyi gidermek için, aynı kuvvette olan delillerin tarihi biliniyorsa öncelikle neshe; tarihleri bilinmiyor veya aynı kuvvette değilse tercih kriterleriyle birini diğerine tercih etme; şayet o mümkün değilse cem/telif;oda mümkün değilse müteâruz olan delillerle amel etmenin düşmesinden/tesâkut dolayı bir sonraki şer'î delile gitme yöntemini izlemişlerdir.<sup>16</sup>Bu yöntem, şer'î hükümlerin kaynağı olan haberlerin çelişkili olmaları durumunda da takip edilmiştir.<sup>17</sup>

Şâfiî usûlcülere göre ise iki delil arasında teâruz gerçekleştiğinde, çelişkinin giderilmesi için sırasıyla şu yollar takip edilir: Öncelikle eğer iki delilin arasını cem etme mümkünse araları cem edilip her ikisiyle de amel edilir.Cem imkânı yok ise birinin diğeriyle neshedilmesi mümkünse bu yola başvurulur. Bu da mümkün değilse bir delil diğer delile bir tercih sebebine istinaden tercih edilir, bu da mümkün değilse son olarak iki delilden biri seçilir/tahyîr.<sup>18</sup> Zira şer'î delillerle amel, onları işlevsiz bırakmaktan evlâdır.

Şâfiî usûlcülerden biri olması hasebiyle Şîrâzî de haberler arasında vuku bulan teâruzu gidermede -tahyîr hariç- Şâfiîlerin deliller arasındaki teâruzu giderme yöntemini benimsemiştir.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Bk.Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heytû, (Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 1403/1983), 510; *Şerhu'l-lume'*, 2/1071, 1072.

<sup>14</sup> Bk. Şîrâzî, *Lume'*, 86-87; *Şerhu'l-lume'*, 1/358-360; Sevgili, *Şîrâzî'nin usûl analizi*, 197-200, 248-249.

<sup>15</sup> Sevgili, "İmâm Buhârî'nin Nasslar Arası Teâruzu Giderme Yöntemi", 101.

<sup>16</sup> Abdül'alî Muhammed b. Nizâmiddîn el-Leknevî (ö. 1225/1810), *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1423/2002), 2/236; Muhammed Hudarî, *Usûlü'l-fıkh*, (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1424/2003), 351.

<sup>17</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), *Usûlü'l-fıkh (el-Fusûl fî'l-usûl)*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf, 1414/1994), 3/161-171.

<sup>18</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1433/2012), 2/133; Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübki (ö. 771/1370), *Cem'u'l-cevâmi' fî usûlü'l-fıkh*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye,1424/2003), 113.

<sup>19</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 173; Şîrâzî, *Şerhu'l-lume'*, 2/657.

## 2. Şîrâzî'nin Müte'âriz Haberlerde Tercih Kriterleri

Tercih kavramı “aralarında zıtlık görülen iki delilden birini, kuvvetli olan bilinsin ve onunla amel edilsin diye, diğerine karşı takviye etme” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>20</sup> Şîrâzî, cem edilmeleri veya bir birlerini neshetmeleri mümkün olmayan müteâriz haberlerde daha önce de zikredildiği gibi tercih metodunu benimsemiştir. Ona göre tercih, isnat ve metinde olmak üzere iki şekilde gerçekleşir.

### 2.1. İsnattaki Tercih Kriterleri

Senet açısından tercih sebeplerini on iki olarak zikreden Şîrâzî, bunun haber-i vâhidlere hâs olduğunu belirtmiştir.<sup>21</sup> Ona göre isnattaki tercih kriterleri şunlardır:

1. Hadisi alma esnasında yaşça büyük olan râvinin rivâyeti, yaşça küçük olanın rivâyetine tercih edilir.Çünkü büyüklerin zaptı daha kuvvetlidir.<sup>22</sup>

Örneğin haberlerin teâruz ettiği konulardan birisi yapılaş/edâ biçimi bakımından hangi hac çeşidinin daha faziletli olduğudur. Konuyla ilgili farklı rivâyetler bulunduğundan dolayı doğal olarak fukahâ arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefîlere göre kıran;<sup>23</sup> Mâlikî<sup>24</sup> ve Şâfiîlere göre ifrâd;<sup>25</sup> Hanbelîlere göre ise temettu'haccı daha faziletlidir.<sup>26</sup> Her bir mezhep, kendi görüşüne dayanak olarak bir takım deliller ileri sürmüştür. Ancak makalemizin hacmi elvermediğinden ve Şîrâzî de *en-Nüket*<sup>27</sup>adlı eserinde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında mukayese yaptığından dolayı, biz de bu konuda olduğu gibi müteakip konuların örneklerinde

<sup>20</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö. 606/1209), *Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir el-A'lvânî, (y.y: Müessesetu'r-risâle, t.y.), 5/397.

<sup>21</sup> Şîrâzî, *el-Meû'ne fi'l-cedel*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beirut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmiyy, 1408/1988), 273.

<sup>22</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 174; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/657; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 273. Bu kriter, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî usûlcüler tarafından da kabul edilmektedir. (Abdül'alî Muhammed b. Nizâmiddîn es-Sihâlevî el-Leknevî (ö. 1225/1810), *Fevâtilhu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, (Beirut:Dâru'l-kutubi'l-ilmiye, 2002), 2/256; Ebû Amr Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), *Muhtasarü'l-Münteha's-sûl ve'l-emel*, Thk. Nezîr Hamâd, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 2/1277; Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl (ö. 513/1119), *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdî'l-muhsin et-Türkî, (Beirut: Müessesetu'r-risâle, 1420/1999), 5/83.)

<sup>23</sup> Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Merğînânî (ö. 593/1196), *Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedâ*, (Beirut: Şeriketu dâri'l-erkâm, t.y.), 1/186.

<sup>24</sup> Ebulvelîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-müçtehid*, (Beirut: Müessesetu'r-risâle, 1425/2004), 331.

<sup>25</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc*, (Beirut, Dâru'l-marife,1418/1997), 1/748.

<sup>26</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme (ö. 620/1223), *Kâfi*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkîyy (Medine: Hicre, 1417/1997), 2/332.

<sup>27</sup> Şîrâzî, *Nüket fi mesâili'l-mühtelefu fihâ...*,thk. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2011).



öncelikle dört mezhebin görüşünü; Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin delillerini ve varsa son olarak Şîrâzî'nin değerlendirmesini vermekle yetineceğiz.

Hanefî mezhebine göre aynı yılın hac ayları içinde umre ve haccı tek ihramla birleştirerek yapılan kırân haccı, aynı yılın hac aylarında önce umre için ihrama girip, umreyi tamamladıktan sonra hac için yeniden ihrama girerek yapılan temettu' haccından daha faziletli, temettu' da umresiz yapılan ifrâd haccından daha faziletlidir.<sup>28</sup> Hanefîlerin kırân haccının daha faziletli olduğuna dair sünnetten bazı delilleri şunlardır: Hz. Ömer, Alî, İbn Abbâs ve Enes'in rivâyet ettiği, "Hz. Peygamber hac ve umreyi birleştirdi."<sup>29</sup> ile Hz. Enes'in, Hz. Peygamber, "Hac ve umre için lebbeyk" dediğini duydum,<sup>30</sup> hadisleridir. Hanefîlere göre bu rivâyetler, Hz. Peygamber'in kırân haccı yaptığına delâlet etmektedirler.<sup>31</sup>

Şâfiî mezhebine göre ise edası bakımından haccın en faziletlisi ifrâd, ondan sonra temettu' ve en son olarak da kırân haccı gelmektedir.<sup>32</sup> Şâfiîlerin ifrâd haccının daha faziletli olduğuna dair delilleri ise Hz. Aişe ve Hz. Câbir'in, "Hz. Peygamber yalnız ifrâd haccı yaptı."<sup>33</sup> ve Hz. Câbir'in, "Hz. Peygamber ile hac yaptım. Sadece hac için tehlik getiriyorlardı."<sup>34</sup> hadisleridir.<sup>35</sup>

Şîrâzî, "Bizim (Şâfiîlerin) haber daha evladır. Çünkü delil olarak kabul ettiğimiz haberlerin râvileri sayıca daha fazla, daha fakih, yaşça daha büyük ve Hz. Peygamber'e de daha yakınlardır" diyerek Şâfiîlerin istidlâlde bulunduğu haberleri diğerlerine tercih etmiştir.<sup>36</sup>

2. Râvilerden birinin diğerinden daha bilgin/fakih olması. Bu durumda fakih olanın haberi öncelenir. Zira fakih olan kişi, işittiğini daha iyi kavrar.<sup>37</sup> Ayrıca fakih olan râvi, câiz olan şeylerle câiz olmayan şeyleri birbirinden temyiz etme kabiliyetine sahiptir. Bu bakımdan, zâhire hamledilmesi câiz olmayan bir haber işittiğinde o haberi, mukaddimelerini ve vürûd sebebini

<sup>28</sup> Abdullah b. Mahmûd el-Mavsîlî (ö. 683/1284), *İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1436/2015), 1/205, 207.

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce (ö. 273/887), *Sünen*, thk. Muhammed Fûâd Abdilbâkî (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1414/1994), "Menâsik", 38 (no: 2971).

<sup>30</sup> İbn Mâce, "el-Menâsik", 38 (no. 2968, 2969).

<sup>31</sup> Ebû Bekr b. Mesûd el-Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Alî Muhammed Mua'vvez-Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1424/2003), 3/183, 184.

<sup>32</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/748.

<sup>33</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, (Riyad: Beytu'l-efkârî'd-devliyye, 1419/1998), "Hacc" 17 (no. 1211, 1213).

<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1433/2012), "Hacc", 34 (no. 1568).

<sup>35</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 1/396; İbn Rüşd (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-müçtehid*,

<sup>36</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 1/396.

<sup>37</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 174; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/658; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 273.

araştırır ve nihayetinde problemi giderme yoluna gider. Fakih olmayan râvi ise bu vasma haiz olmadığı için hadislerde bulunan teâruzu giderme kabiliyetine de sahip değildir.<sup>38</sup> Birinci kriterde zikri geçen haberler, bu kriter için de örneklik teşkil etmektedirler.

3. Daha iyi kavrayacağından dolayı, günlük hayatta Hz. Peygamber'e daha yakın olan râvinin rivâyeti tercih edilir.<sup>39</sup> Şîrâzî, ifrâd haccının daha faziletli olduğuna delâlet eden haberleri tercih ederken, bu kriteri de göz önünde bulundurmuştur. Nitekim konuyla ilgili değerlendirmesinde tercih sebeplerini sayarken Hz. Peygamber'e yakın olmayı da zikretmiş ve bu kritere gerekçe olarak da, İbn Ömer'in "Şüphesiz Enes, örtülü olmadıkları halde kadınların yanına girerdi. Ben ise Hz. Peygamber'in devesinin altındaydım ve onun (s.a.v.) hac için telbîye getirdiğini işitiyordum."<sup>40</sup> sözünü verir.<sup>41</sup> Nitekim İmâm Şâfiî de ifrâd haccıyla ilgili hadislerin kırân haccıyla ilgili hadislere tercih ederken, İbn Ömer'in Hz. Peygamber'e yakın olmasını gerekçe olarak göstermektedir.<sup>42</sup>

4. Hadiste geçen olaya râvilerden biri bizzat tanık olmuşsa veya olay onunla ilgili ise onun rivâyeti takdim edilir. Çünkü o, olaya -yabancı olan kimseden- daha hâkimdir.<sup>43</sup>

Buna örnek olarak ihramlıyken kıyılan nikâhın hükmü verilebilir. Hanefîlere göre ihramlı erkek ve kadının evlenmeleri câiz, cinsi münasebette bulunmaları ise haramdır.<sup>44</sup> Mâlikî,<sup>45</sup> Şâfiî<sup>46</sup> ve Hanbelî<sup>47</sup> mezheplerine göre ise bu durumda yapılan nikâhbatıldır.

Hanefîlerin görüşü, İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber Hz. Meymûne ile evlendiğinde ihramlıydı,<sup>48</sup> rivâyetine dayanmaktadır. Onlara göre bu rivâyet ile Yezîd b. Asam'ın, "Hz. Peygamber Meymûne (r.a.) ile nikâhlanınca ihramlı değildi."<sup>49</sup> rivâyeti arasında teâruzsöz konusu değildir. Zira onlara göre, İbn Abbâs'ın rivâyetini esas almak iki yönden daha evlâdır.

<sup>38</sup> Muhammed Yahyâ, *Nüzhâtü'l-müştâk*, 534.

<sup>39</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 174; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/658; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 273.

<sup>40</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir A'tâ (Mekke: Dâru'l-bâz, 1414/1994), 5/9 (no. 8612).

<sup>41</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 1/396.

<sup>42</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *el-Üm, İhtilâfu'l-hadîs*, thk. Rif'atFevzî, (Mansûra: Dâru'l-vefâ, 1422/2001), 10/323.

<sup>43</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 174; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/658; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 273.

<sup>44</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*; 3/559; Merğînânî, *Hidâye*, 1/228.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 505.

<sup>46</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/210.

<sup>47</sup> İbn Kudâme, *Kâfi*, 4/286.

<sup>48</sup> Buhârî, "Cezâu's-sayd", 12 (no. 1837).

<sup>49</sup> Müslim, "Nikâh", 5 (no. 1411).

Birincisi İbn Abbâs'ın haberi, arızı bir durum olan ihramlı olmayı ispatlamaktadır. Yezîd'in haberi ise asıl olan ihramlı olmamaya hamledilir. Bu durumda, Hz. Peygamber'in ihramlı olduğunu rivâyet eden râvi durumun hakikatine uymuş, ihramlı olmadığını rivâyet eden ise işi zâhire hamletmiştir. Bu yönüyle, hakikateriyet edenin rivâyeti daha evlâdır. İkincisi ise İbn Abbâs'ın daha fakih ve mütkin olmasıdır.<sup>50</sup> Hanefîler, aynı zamanda Şâfiîlerin delilleri arasında da bulunan "İhramlı ne nikâhlanabilir ne de nikâh kıyabilir."<sup>51</sup>hadisini ise cinsel münasebete hamletmişlerdir.<sup>52</sup> Dolayısıyla Hanefîlere göre ihramlı iken evlenmek câiz, cinsel ilişkide bulunmak ise câiz değildir.

Şâfiîlerin konuyla ilgili delilleri ise "İhramlı ne nikâhlanabilir ne de nikâh kıyabilir."<sup>53</sup>ve Ebû Râfi' ve başka râviler tarafından rivâyet edilen, "Hz. Peygamber, Meymûne ile nikâhlanınca ihramlı değildi."<sup>54</sup> rivayetleridir.<sup>55</sup>

Bu konuda Ebû Râf'î'n rivayeti, İbn Abbâs'ın rivâyet ettiği habere tercih edilmiştir. Zira Ebû Râf'î elçi olduğundan dolayı, olaya bizzat şahit olmuştur. Bu bakımdan Hz. Meymûne'nin ihramda olup olmadığına daha vakıf olduğu tahmin edilmektedir/söylenbilir. Ancak bu örnekte "Râvilerden biri günlük hayatta Hz. Peygamber'e daha yakın diğeri ise daha fakih olması ile bilinmektedir. Bu durumda fakih olanın haberi öncelenir." kriteri arasında çatışma söz konusudur. Zira İbn Abbâs'ın fikhî yönü ve zaptı söz konusuyken, Ebû Râf'î'n de meseleye şahit olması mevzubahistir. Durum böyleyken iki haberden hangisinin diğeri tercih edileceği hususunda problem ortaya çıkmaktadır. Elbette bu durumda fakih ve zâbit olan râviye ait rivâyetin tercih edileceği aşikârdır. Ancak bu durumda da başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, Ebû Râf'î'n rivayeti, olayın kendisiyle ilgili olduğu Hz. Meymûne'nin, "Hz. Peygamber benimle evlendi. İkimiz de ihramlı değildik."<sup>56</sup> sözüne müvâfıktır. Kişi de kendi halini başkasından daha iyi bilir ilkesine göre Ebû Râf'î'n haberinin tercihi daha uygun

<sup>50</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*; 3/559.

<sup>51</sup> Müslim, "Nikâh", 5 (no. 1409).

<sup>52</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1/228.

<sup>53</sup> Müslim, "Nikâh", 5 (no. 1409).

<sup>54</sup> Müslim, "Nikâh", 5 (no. 1411).

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 505; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/210.

<sup>56</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as esSicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1434/2013), "Menâsik", 38 (no. 1843).

görünmektedir.<sup>57</sup> Ebû Râf'î'in rivayetinin tercih edilmesini destekleyen diğer bir husus ise metin tercih kriterlerinde birinci sırada zikredilecek olan “ Haberlerden biri Kitap, Sünnet ve kıyas gibi diğer bir delile uygunsuzsa diğer habere takdim edilir.” kriterine uygun olmasıdır. Zira bu haber “İhramlı ne nikâhlanabilir ne de nikâh kıyabilir.”<sup>58</sup> hadisine müvâfıktır. İbn Abbâs'ın rivâyetinde ise böyle bir durum bulunmamaktadır. Dolayısıyla Ebû Râf'î'n rivâyeti, İbn Abbâs'ın rivâyetine tercih edilmesi daha uygun olur.

5. Muteâriz iki haberden râvisi fazla olan rivâyet tercih edilir.<sup>59</sup>

Hakkında müteâriz haberler bulunan konulardan biri de, cinsel organa dokunmakla abdestin bozulup bozulmayacağı konusudur. Hanefî mezhebine göre bir kimsenin kendi cinsel organına temas etmesi abdesti bozmazken,<sup>60</sup> diğer üç mezhebe göre ise bozar.<sup>61</sup>

Hanefilerin konuyla ilgili farklı delilleri bulunmaktadır. O delillerden biri Talk b. Alî'nin rivâyetidir. O rivâyete göre, cinsel organa dokunma sonucu abdest almanın gerekli olup olmadığı Hz. Peygamber'e sorulmuş, Hz. Peygamber de “Hayır! (gerekmez), çünkü o ondan bir parçadır.”<sup>62</sup> buyurmuştur.<sup>63</sup> Cessâs, cinsel organa dokunmayla abdestin bozulup bozulmayacağıyla ilgili rivayetleri, nâkil yönünden her iki haberin sahih olmaları ve bununla beraber hükümlerinin bâki kalma ihtimalinin olmadığı müteâriz haberler kısmına örnek olarak zikreder<sup>64</sup> ve ona göre rivâyetler arasında teâruz olup, zekere dokunmayla abdestin bozulmayacağına delalet eden rivâyet, aksine delâlet eden rivâyeti neshetmiştir.

Şâfiîlerin delillerinden biri Büsre'nin rivâyet ettiği, “Biriniz cinsel organına dokunduğunda abdest alsın.”<sup>65</sup> hadisidir.<sup>66</sup> Şîrâzî, bu haberler hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bizim (Şâfiîlerin) haber isnat bakımından daha sahihtir. Nitekim Buhârî, es-Sâcî ve Muhammed b. İshâk: Bu konuda en sağlam hadis, Büsre'nin hadisi olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca

<sup>57</sup> Muhammed Yahyâ, Nüzhetü'l-müşâtak, 537.

<sup>58</sup> Müslim, “Nikâh”, 5 (no. 1409).

<sup>59</sup> Şîrâzî, Lume', 174; Şîrâzî, Şerhu'l-Lume', 2/658; Şîrâzî, el-Meû'ne, 274.

<sup>60</sup> Mavsilî, İhtiyâr, 1/16.

<sup>61</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Mağribî (ö. 954/?), Mevâhibu'l-celîl li şerhi Muhtasari Halîl, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1416/1995), 1/434; Şîrînî, Muğni'l-muhtâc, 1/69; İbn Kudâme, Kâfî, 1/95.

<sup>62</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 70 (no. 182).

<sup>63</sup> Mavsilî, İhtiyâr, 1/16.

<sup>64</sup> Cessâs, el-Fusûl, 3/163.

<sup>65</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 69 (no. 181).

<sup>66</sup> Şîrâzî, Nüket, 1/56.

haberimizi; Ebû Eyûb, Ebû Hüreyre, Câbir, Zeyd b. Hâlid, Aişe, Ümmü Habibe, Ervâ bnt. Enîs ve Büsre gibi bir grup sahâbi tarafından rivâyet edilmiştir. Hanefîlerin haberini ise Talk tek başına rivâyet etmiştir.<sup>67</sup> Dolayısıyla Talk'ın haberi ferttir. Bunun için, pek çok râvi tarafından rivâyet edilen Büsre'nin haberi, Talk'ın haberine tercih edilmiştir.

6. Hz. Peygamber ile beraberliği daha fazla olan râvinin rivâyeti tercih edilir. Çünkü o devam eden sünnetleri daha iyi bilmektedir.<sup>68</sup>

Hakkında çelişkili haberler bulunan konulardan biri de cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun hükmüdür. Dört mezhep âlimlerinin de içinde bulunduğu cumhura göre cenabetten taharet, orucun sıhhat şartı olmadığı için cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucu sahihtir. İbrâhîm en-Nehaî', Urve b. Zübeyr ve Tâvus'a göre ise kasıtlı olarak cenabetli sabahlayan kimsenin orucu fasittir.<sup>69</sup>

Cumhurun konu hakkındaki delilleri, Hz. Aişe'den nakledilen, "Hz. Peygamber ihtilam değil de cimadan dolayı cünüp olarak sabahlardı, sonra da Ramazan orucunu tutardı."<sup>70</sup> ve Ümmü Seleme'den de rivâyet edilen, "Hz. Peygamber, ihtilam değil de cimadan dolayı cünüp olarak sabahlardı, sonra orucunu yemez ve kaza da etmezdi."<sup>71</sup>

Hz. Peygamber'in eşlerinin kendisiyle olan beraberliği diğer sahabilerin beraberliğinden daha fazla olduğu için, onların rivâyeti Ebû Hüreyre'nin rivâyetine tercih edilmiştir. Ayrıca Ebû Hüreyre, kendisine Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin rivâyet ettikleri hadis, haber verilince onların durumu daha iyi bildiklerini itiraf etmiştir.<sup>72</sup>

Mezheplerin ittifakı, Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin haberlerini esas aldıklarını göstermektedir. Konuyla ilgili dört mezhep arasında herhangi bir ihtilâf söz konusu olmadığından olacak ki, Şîrâzî bu konuya *Nüket'te* değinmemiştir.

7. Râvilerden biri hadisin siyâk-sibakını daha iyibiliyorsa onun rivâyeti tercih edilir.<sup>73</sup> Bundan dolayı, ifrâd haccının daha faziletli olduğunu savunan âlimler, Hz. Câbir'in konuyla

<sup>67</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 1/56

<sup>68</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 175; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/659; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 274.

<sup>69</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 249; Vehbe Zuhaylî (ö. 1436/2015), *Mevsû'atu'l-fikhu'l-islâmiyy*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1434/2013), 2/543.

<sup>70</sup> Buhârî, "Savm", 22 (no. 1925, 1926); Müslim, "Siyâm", 13 (no. 1109).

<sup>71</sup> Zuhaylî, *Mevsû'atu'l-fikhu'l-islâmiyy*, 2/543.

<sup>72</sup> Müslim, "Siyâm", 13 (no. 1109).

<sup>73</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 174; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/658; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 274.

ilgili “Hz. Peygamber ile hac yaptım, beraberinde umre olmadan hac için telbiye getiriyorlardı.”<sup>74</sup> rivâyetini diğer rivâyetlere takdim etmişlerdir. Çünkü Hz. Câbir, Hz. Peygamber’in Medine’den ayrılışından Mekke’ye girişine kadar, (yolculuğunu) merhale merhale anlatmış ve hac menâsikini tertibe göre hikâyeye etmiştir. Onun dışındaki râviler ise onun zikrettiği (detayları), kaydetmemişlerdir.<sup>75</sup>

Şîrâzî, ifrâd haccının daha faziletli olduğu görüşünü savunan Şâfiîlerin delilleri arasında Hz. Câbir’in haberini de verir,<sup>76</sup> fakat ona has herhangi bir değerlendirmede bulunmaz.

8. Daha geç dönemde Müslüman olan râvinin haberi tercih edilir. Çünkü sonradan İslâm ile şereflenen sahâbe, Hz. Peygamber’den gelen haberlerden sonuncusunu da hıfzetmiştir. Aynı şekilde sahabeliği sonra olan kimsenin rivâyeti, önce olanın rivâyetine tercih edilir.<sup>77</sup>

Hakkında çelişkili rivâyetler bulunan konulardan biri de namazda olduğunu unutarak konuşan kimsenin, namazının iptal olup olmadığı konusudur. Hanefîlere göre kasıtlı olsun ya da unutarak olsun namazda konuşmak, namazı bozar.<sup>78</sup> Mâlikî ve Şâfiîlere göre namazda olduğunu unutarak konuşan kimsenin namazı bozulmaz.<sup>79</sup> Hanbelîlerden ise konuyla ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır.<sup>80</sup> Birinde Hanefîlerle, diğerin de ise Mâlikî ve Şâfiîlerle aynı görüşler.

Hanefîlerin delilleri, Hz. Peygamber’in, “Şüphesiz namazda insan sözünden herhangi bir şeyi konuşmak uygun değildir. O ancak tesbih, tekbir ve Kur’an okumaktan ibarettir.”<sup>81</sup> ile İbn Mesûd’un “Hz. Peygamber’e selam verirdik o da selamımızı alırdı. Ta ki, Habeşistan topraklarından dönünceye kadar. (Döndüğümde) selam verdim, Hz. Peygamber selamımı almadı. Beni bir sıkıntı tuttu. Namazını bitirinceye kadar oturdum, (namazdan sonra) Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Allah dilediğini var eder. Şüphesiz namazda konuşmamayı ihdâs etmiştir.”<sup>82</sup> hadisleridir.

<sup>74</sup> Buhârî, “Hacc”, 34 (no. 1568).

<sup>75</sup> Muhammed Yahyâ, *Nüzhetü’l-müştâk*, 542.

<sup>76</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 1/396.

<sup>77</sup> Şîrâzî, *Lume’*, 175; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lume’*, 2/659; Şîrâzî, *el-Meû’ne*, 274.

<sup>78</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1/75.

<sup>79</sup> Ebû ÖmerYûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-Kâfi fî fikhi ehli’l-Medîne*, (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1413/1992), 66;Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*,1/299.

<sup>80</sup> İbn Kudâme, *Kâfi*, 1/368.

<sup>81</sup> Müslim, “Mesâcid”, 7 (no. 537).

<sup>82</sup> Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünen*, (Riyad: Mektebetü’l-meârif, 1429/2008), “es-Sehv”, 20 (no. 1221).

Şâfiîlerin delili ise Zülyedey'nin haberidir. Ebû Hüreyre'den rivâyet edildiğine göre "Hz. Peygamber, öğle veya ikinci namazını kaldırdı. İkinci rekâttayken selâm verdi, daha sonra kızgınmış gibi mescitteki bir sütuna giderek yaslandı. Bunun üzerine Zülyedeyn ona (s.a.) şöyle dedi: "Namaz mı kısaltıldı yoksa unuttunuz mu ya Râsûlullâh ?" Hz. Peygamber ashâbına: "Zülyedey'nin dediği doğru mudur?" buyurdu. Onlar da, evet dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, iki rekât daha kılıp sehv secdesi yaptı."<sup>83</sup> Bu hadisin konuya delil teşkil eden yönü, Hz. Peygamber'in namazda olmadığına inanarak konuşması, sahâbelerin de neshe cevâz vererek konuşmaları ve daha sonra namaza kaldıkları yerden devam etmeleridir.<sup>84</sup> Şâfiîler, Zülyedey'nin bu rivâyetini, aksini ifade eden İbn Mesud'un rivâyetine ve diğer rivâyete tercih etmişlerdir.<sup>85</sup> Çünkü Ebû Hüreyre'nin Müslüman olması İbn Mesud'un Müslüman olmasından sonradır. Zira İbn Mesud'un ifadesiyle, kendisi ilk Müslüman olanların altıncısıdır.<sup>86</sup> Ebû Hüreyre ise hicri 7. (628) yılının başında Müslüman olmuştur.<sup>87</sup> Dolayısıyla sahabeliği daha sonradır.

9. Daha takvâlî olan ve hadis rivâyetinde ihtiyatlı davranan râvinin rivâyeti tercih edilir. Çünkü böyle biri, daha güvenilirdir.<sup>88</sup> Bu kriterden kastedilen, râvinin zaptının tam olması ve hadise çok ihtimâm göstermesidir.<sup>89</sup>

Hakkında ihtilâflı haberler bulunan meselelerden biri de ön ve arkanın dışında vücudun herhangi bir yerinden çıkan kanın ve benzeri necis şeylerin abdesti bozup bozmadığı meselesidir. Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre, vücudun herhangi bir yerinden çıkan kan gibi necis şeyler abdesti bozar.<sup>90</sup> Mâlikî (onlara göre idrar, dışkı, mezî, vedî ve koku gibi doğal olarak ön ve arkadan çıkan şeyler abdesti bozar. Kan, taş, kurtçuk gibi şeyler ön ve arkadan dahi çıksa abdesti bozmazlar.)<sup>91</sup>ve Şâfiî mezhebine göre ise bozmaz.<sup>92</sup>

<sup>83</sup> Buhârî, "es-Sehv", 3 (no. 1227).

<sup>84</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/299.

<sup>85</sup> Muhammed Yahyâ, *Nüzhetü'l-müşâtâk*, 543.

<sup>86</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/114.

<sup>87</sup> M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/160.

<sup>88</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 175, 176; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/659; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 274. Mâlikî ve Hanbelî usûlcüler de bu kriteri kabul etmektedirler. (İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 2/1269; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 3/1033.)

<sup>89</sup> Muhammed Yahyâ, *Nüzhetü'l-müşâtâk*, 544.

<sup>90</sup> Mavsilî, *İhtiyâr*, 1/14; İbn Kudâme, *Kâfi*, 1/90.

<sup>91</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 38.

Hanefîlerin delillerinden biri, İsmail b A'yyâş tarikiyle Hz. Aişe'den merfû olarak rivâyet edilen, "Kim namazda kusarsa veya burnu kanasa gidip abdest alsın daha sonra -eğer konuşmamışsa- namazına kaldığı yerden devam etsin."<sup>93</sup>haberidir. Bu haber, ön ve arkanın dışında vücudun herhangi bir yerinden çıkan necâsetin abdesti bozduğunu ve namazda abdest bozulunca abdest alıp namazın kalan kısmını kılınanın üzerine bina etmenin câiz olduğuna hüccettir.<sup>94</sup>

Şâfiîlerin delillerinden birisi ise Şu'be tarikiyle Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen "Abdest ancak (arkadan çıkan) ses ve kokudan dolayı alınır."<sup>95</sup> haberidir. Şâfiîler, söz konusu kriterden hareketle bu haberi, Hanefîlerin delil olarak aldıkları habere tercih etmişlerdir. Çünkü İsmail b. A'yyâş, zapt yönünden Şu'be seviyesinde değildir. Zira Şu'be hadis konusunda emiru'l-mü'minin lakabına sahiptir. İsmail ise Medinelilerden aldığı rivayetlerde hatalar yapmıştır. Râvinin adalet ve sicalık ile şöhreti, tercih sebeplerinden olduğu için bu özelliklere sahip olan Şu'be, İsmail'e tercih edilir.<sup>96</sup>

10. Lafzında iztirâb bulunmayan rivâyet tercih edilir. Çünkü lafızdaki iztirâb, râvînin hıfzının zayıflığını gösterir.<sup>97</sup>

Hakkında ihtilâflı haberler bulunan konulardan biri de, namaz kılarken ellerin kaldırıldığı yerlerdir. Hanefî mezhebine göre, eller sadece ihrâm tekbiri getirilirken kaldırılır.<sup>98</sup> Diğer üç mezhebe göre ise ihrâm tekbiri getirilirken; rükûa giderken ve rükûdan kalkarken de eller kaldırılır.<sup>99</sup>

Hanefîlerin delillerinden biri, Berâ b. Â'zib'in "Hz. Peygamber namaza başlarken ellerini kulaklarına yakın olacak şekilde kaldırır." <sup>100</sup> rivâyetidir. Şâfiîlerin delili ise İbn Ömer'in, "Hz. Peygamber tekbir getirirken; rükûa giderken ve rükûdan kafasını kaldırırken ellerini kaldırır." <sup>101</sup>

<sup>92</sup> Zuhaylî, *Mevsû'atu'l-fıkhü'l-islâmiyy*, 1/363.

<sup>93</sup> İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 137 (no. 1221).

<sup>94</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*; 1/227, 228.

<sup>95</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî (ö. 279/892), *es-Sünen*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1432/2011), "Tahâret", 56 (no. 74).

<sup>96</sup> Muhammed Yahyâ, *Nüzhëtü'l-müştâk*, 545.

<sup>97</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 176; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/659; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 274.

<sup>98</sup> Mavsîlî, *İhtiyâr*, 1/67.

<sup>99</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 130; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/234, 253, 254; İbn Kudâme, *Kâfi*, 1/282, 298, 301.

<sup>100</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 119 (no. 750).

<sup>101</sup> Buhârî, "Ezân", 84 (no. 736);



rivâyetidir. Şâfiîler, Berâ'nın rivâyetinde müztarib olan Yezîd b. Ziyad bulunduğu için, kendisinde ıztrâb ve ihtilâf bulunmayan İbn Ömer'in rivâyetini ona tercih etmişlerdir.<sup>102</sup>

11. Hz. Peygamber'in fiillerini görmeleri ve vefat edinceye kadar onun sünnetlerine tanık olmalarından dolayı, Medine ehlinde olan ravînin rivâyeti tercih edilir.<sup>103</sup>

Hakkında müteâriz rivâyetler bulunan konulardan biri de, develerin sayısı yüz yirmiyi geçince farizanın yeniden başlayıp başlamayacağı hususudur. Hanefîlere göre, fariza yeni baştan başlar. Böylece yüz yirmiden fazlasının zekâtı, ilk nisabın zekâtı gibi olur. Yüz yirmiden sonraki her beş deve için, iki hıkkaya/üç yaşını tamamlayıp dört yaşına girmiş deve ek olarak birer koyun/keçi verilir.<sup>104</sup> Şâfiîlere göre ise deve zekâtı baştan başlamaz; onluklar üzerinde sabit kalarak; her kırk deve de bir binti lebûn/iki yaşını tamamlamış üç yaşına girmiş deve; her elli deve de bir hıkkaya verilir.<sup>105</sup>

Hanefîlerin delili, Ebû Bekr b. Hazm'in zekâtla ilgili mektubunda yazılan, “ ...Develer yüz yirmiyi aşınca fariza baştan başlar; yirmi beşten az olan develerde bir koyun/keçi zekât olarak verilir. (Buna göre) her beşte zevde/beş ile on arası bir koyun/keçi vardır.”<sup>106</sup> bilgilerdir.<sup>107</sup>

Şâfiîlerin delili ise İbn Ömer'in, “Doksan birden yüz yirmiyeye kadar (zekât olarak) iki hıkkaya vardır. Yüz yirmiyeye aşınca her elli deve de bir hıkkaya, her kırkta da bir binti lebûn vardır.”<sup>108</sup> rivâyetidir.<sup>109</sup> Konuyla ilgili Medine ehlinin Ebû Bekr b. Hazm'in evlatlarından yaptığı rivâyete göre, yüz yirmi deveden sonra her kırk deve de bir binti lebûn, her elli deve de bir hıkkaya vardır. Şîrâzî konuyla ilgili şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Bu durumda (Ebû Bekr b. Hazm'den gelen) bu iki rivâyet birbirleriyle çelişip itibardan düşmektedirler. Dolayısıyla elimizde İbn Ömer'in rivâyeti kalır ve onunla amel edilir. Veyahut Ebû Bekr b. Hazm'in evlatlarından yapılan rivâyet

<sup>102</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeyleî' (ö. 762/1360), *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, (Cidde: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-islâmiyye, t.y.), 1/403, 404; Muhammed Yahyâ, *Nüzhetü'l-müştâk*, 547.

<sup>103</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 176; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/659, 660.

<sup>104</sup> Mavsîlî, *İhtiyâr*, 1/138.

<sup>105</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâmî's-Şâfiî*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995), 1/268, 269.

<sup>106</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Meâ'ni'l-âsâr*, (Beyrut: 'Alemlü'l-kutub, 1994), 4/375 (no. 7371)

<sup>107</sup> Mavsîlî, *İhtiyâr*, 1/139.

<sup>108</sup> Tirmizî, “Zekât”, 4 (no. 621).

<sup>109</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 1/308.

diğerine tercih edilir. Çünkü bu rivâyetin en meşhur râvileri Medine ehlinde olup ondan başka rivâyette bilmiyorlardır.”<sup>110</sup>

12. Kendi rivâyetine muhalif rivâyette bulunmayan râvinin rivâyeti, kendi rivâyetine muhalif rivâyette bulunan râvinin rivâyetine tercih edilir.<sup>111</sup>

Bir önceki tercih sebebinde örnek olarak verdiğimiz deve zekâtı hakkındaki haberler arasında Enes b. Malik'in, deve sayısı yüz yirmiyi geçtikten sonra her kırk deveye bir binti lebûn; her elli deveye de bir hıkkâ olduğunu bildiren rivâyeti,<sup>112</sup>de bulunmaktadır. O rivâyet Asım b. Dumrate'nin Hz. Alî'den rivâyet ettiği “Ferâizler başa döner; develer çoğalınca her elli deveye bir hıkkâ vardır.”<sup>113</sup> rivâyetine tercih edilmiştir. Çünkü Â'sım b. Dumrate'nin Hz. Alî'den yaptığı başka bir rivâyeti, Enes b. Malik'in rivâyetine müvafıktır. Asım, aynı konuda farklı rivâyetlerde bulunduğu için Enes'in rivâyeti onunkine tercih edilmiştir.<sup>114</sup>

## 2.2. Metindeki Tercih Kriterleri

Şîrâzî'nin müte'âriz haberlerin metinleriyle ilgili zikrettiği tercih kriterleri, genel olarak âhâd haberlerin metinleriyle ilgilidir. Ancak özellikle doğrudan lafzın kendisinden kaynaklanan tercih sebeplerinin haber-i vâhid dışındaki delâleti zannî olan tüm rivâyetler için de geçerli olacağını söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>115</sup> Şîrâzî'nin, metne dair zikrettiği on iki tercih sebebi şunlardır:

1. Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi başka bir delille desteklenen rivâyet tercih edilir. Çünkü böyle bir durumda rivâyet teyit edilmiş olur.<sup>116</sup>

Hakkında çelişkili haberler bulunan ve birinin diğer bir hadise/sünnete uygun olduğu konulardan biri, kadının velisinin izni olmadan yaptığı evliliğin hükmüdür. Hanefî mezhebine göre böyle bir evlilik câizdir/sahihtir.<sup>117</sup> Diğer üç mezhebe göre ise câiz değildir.<sup>118</sup> Hanefîlerin

<sup>110</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 1/309.

<sup>111</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 176; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/660; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 275.

<sup>112</sup> Buhârî, “Zekât”, 38 (no. 1454).

<sup>113</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/92 (no. 7053).

<sup>114</sup> Muhammed Yahyâ, *Nüzhetü'l-müşâtâk*, 549.

<sup>115</sup> Ahmet Numan Ünver, *Fıkah ilminde cedel yönteminin kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 257.

<sup>116</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 176; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/659; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 274.

<sup>117</sup> Mavsîlî, *İhtiyâr*, 3/112.

<sup>118</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 474; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/426; İbn Kudâme, *Kâfî*, 4/223.

delili, “Eyyim/bakire olsun ya da dol olsun kocası olmayan kadın, nefsi konusunda velisinden daha hak sahibidir.”<sup>119</sup> hadisidir.<sup>120</sup> Şâfiîlerin delili ise Ebû Mûsâ’nın, “Velisiz nikâh olmaz.”<sup>121</sup> rivâyetir. Bu rivâyet, Mikdâd’ın, “Velisiz nikâh olmaz. Velisiz nikâhmerdûttur.”<sup>122</sup> ve Hz. Aişe’nin, “Hangi kadın velisinin izni olmadan nikâhlanırsa nikâhı batıldır, nikâhı batıldır, nikâhı batıldır.”<sup>123</sup> rivâyetleriyle uyumludur.<sup>124</sup> Bundan ötürü Ebû Mûsâ’nın rivâyeti, “eyyim” ile ilgili rivâyete tercih edilmiştir.

2. Hz. Peygamber’den gelen haberlerin sonuncusu olduğuna delâlet ettiğinden dolayı Hulefâ-i Râşidîn’in kendisiyle amel ettiği haber tercih edilir. Aynı şekilde Haremeyn/Mekke ve Medine ehlinin bir haberle amel etmeleri de o haberin daha evlâ olduğuna delâlet eder. Zira o haberle amel etmeleri, Şeriat’ın o haberde istikrar kıldığını ve onu miras olarak aldıklarını gösterir.<sup>125</sup>

Hakkında müteâriz rivâyetler bulunan konulardan biri de bayram namazındaki tekbir sayısıdır. Hanefî mezhebine göre, bayram namazının birinci rekâtında ihrâm tekbirinden sonra üç; ikinci rekâtında ise kıraatten sonra üç tekbir getirilir.<sup>126</sup> Mâlikî ve Hanbelîlere göre birinci rekâtta ihrâm tekbirinden sonra altı; ikinci rekâtta kıyâm tekbiri dışında kıraatten önce beş tekbir getirilir.<sup>127</sup> Şâfiîlere göre ise birinci rekâtta ihrâm tekbirinden sonra yedi; ikinci rekâtta kıyâm tekbiri dışında, kıraatten önce beş tekbir getirilir.<sup>128</sup>

Hanefîlerin delili İbn Mesûd’un, “(Kişi) bir tekbir getirip onunla namaza başlar (iftitâh tekbiri), o tekbirden sonra üç tekbir getirir. Sonra kıraate başlar. Sonra tekbir getirip rükûya gider. Sonra secde yapar. Secdeden sonra kalkıp kıraate başlar. Ardından üç tekbir getirir. Sonra tekbir getirip rükûya gider.”<sup>129</sup> böylece ikinci rekâtı da tamamlar,” şeklindeki mevkuf haberidir.<sup>130</sup>

<sup>119</sup> Müslim, “Nikâh”, 9 (no. 1421).

<sup>120</sup> Muhammed Yahyâ, *Nüzhetü'l-müşâtâk*, 554, 555.

<sup>121</sup> Ebû Dâvûd, “Nikâh” 19 (no. 2085).

<sup>122</sup> Şîrâzî’nin (bkz. *Nükette*, 2/130) zikrettiği Mikdâd hadisi, hadis kaynaklarında tespit edilemedi.

<sup>123</sup> Ebû Dâvûd, “Nikâh” 19 (no. 2083).

<sup>124</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 130, 131.

<sup>125</sup> Şîrâzî, *Lume’*, 176, 177; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume’*, 2/660; Şîrâzî, *el-Meû’ne*, 275.

<sup>126</sup> Mavsîlî, *İhtiyâr*, 1/114.

<sup>127</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 209; İbn Kudâme, *Kâfi*, 1/519, 520.

<sup>128</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/225.

<sup>129</sup> Tahâvî, *el-Asâr* s:40?

<sup>130</sup> Mavsîlî, *İhtiyâr*, 1/114.

Şafiîlerin delili ise İbn Ömer'in, "Hz. Peygamber, Ramazan ve Kurban bayramları namazında kıraatten önce (birinci rekâta) yedi; aynı şekilde kıraatten önce (ikinci rekâta) beş tekbir getirirdi."<sup>131</sup> rivâyetidir. Şîrâzî, bu konuda şu değerlendirmede bulunur: "Bizim (Şafiîlerin) haberimiz daha evlâdır. Çünkü Hz. Aişe, İbn'Amr, Abdullâh b. Ömer, 'Ammâr, Kesîr b. Abdullâh ve sahâbenin müteahhirûnu rivâyet etmişlerdir."<sup>132</sup>

3. Mantûkun/lafzın delâletini ve mefhumun delâletini kendisinde cem eden rivâyet, daha açık olduğu için bunlardan sadece birini kendinde barındıran rivâyete tercih edilir.<sup>133</sup>

Hakkında ihtilâflı haberler bulunan meselelerden biri de, kimin şüf'a/ön alım hakkına sahip olduğudur. Hanefîlere göre ortak/şerik ve komşu/câr şüf'a hakkına sahiptir.<sup>134</sup> Cumhura göre ise sadece ortak bu hakka sahiptir.<sup>135</sup>

Cumhurun delillerinden biri Hz. Câbir'in, "Hz. Peygamber, paylaştırılmayan malda şüf'aya hükmetti. Sınırlar belirlenince ve yollar ayrılınca şüf'a yoktur."<sup>136</sup> rivâyetidir. Bu rivâyet, mantûkun delâletini ve mefhumun delâletini kendisinde cem ettiği için sadece mantûkun delâletini barındıran Hanefîlerin delilleri arasında olan Semure b. Cündeb'in, "Evin komşusu, ev hakkında başkasından daha hak sahibidir."<sup>137</sup> rivâyetine tercih edilmiştir.<sup>138</sup>

4. Haberlerden biri mantûkun delâleti ile; diğeri ise delil/mefhum-muhâlif ile bir hükme delâlet ediyorsa bu durumda mantûk olan tercih edilir. Çünkü mantûkun delâleti hususunda ittifak edilmiş, mefhum-muhâlif delâleti konusunda ise ihtilâf edilmiştir.<sup>139</sup> Cumhura göre mefhum-muhâlif, şer'î naslarda hükme delâlet etme hususunda hüccettir/delil olarak kabul edilir. Hanefî usûlcülere göre ise hüccet değildir.<sup>140</sup> Bir önceki maddede verilen şüf'a ile ilgili rivayetler bu maddeye de örneklik teşkil eder. Çünkü Hanefîlerin, komşunun da şüfa' hakkına sahip olduğu hususunda delilleri olan hadis üçüncü kriterde de zikredildiği üzere, sadece

<sup>131</sup> Tirmizî, "İ' deyn", 5 (no. 536); İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 156 (no. 1277).

<sup>132</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 1/272.

<sup>133</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 177; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/660.

<sup>134</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 2/305.

<sup>135</sup> Zuhaylî, *Mevsû'atu'l-fıkhi'l-islâmiyy*, 5/665.

<sup>136</sup> Buhârî, "Buyû'", 97 (no. 2214).

<sup>137</sup> Tirmizî, "Ahkâm", 31 (no. 1368); Ebû Dâvûd, "Buyû'", 75 (no. 3517).

<sup>138</sup> Muhammed Yahyâ, *Nüzhetü'l-müşâk*, 558.

<sup>139</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 177; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/661; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 276.

<sup>140</sup> Abdülvehhâb Hallâf (ö. 1956), *İlmü usûli'l-fık*, (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2003), 182.

mantûkun delâletini kendisinde barındırmaktadır. Cumhurun delili olan Hz. Câbir'in hadisi ise, aynı zamanda mefhumun delâletini de içerir.

5. Haberlerden biri söz ve fiil diğeri ise sadece kavli ya da sadece fiili ise bu durumda sözü ve fiili kendisinde cem eden haber tercih edilir. Zira kavli ve fiili kapsayan haber, iki delilin tezahüründen dolayı daha kuvvetlidir.<sup>141</sup>

6. Kendisiyle hüküm kastedilen haber, kendisi ile hüküm kastedilmeyen haberden evlâdır. Çünkü hüküm bildiren haber, amacı beyan etmede ve maksadı ifade etmede daha açıktır.<sup>142</sup>

Hakkında farklı rivâyetlerin bulunduğu konulardan biri de, ikinci namazının başlama vaktidir. Cumhura göre, ikinci namazının vakti; her şeyin gölgesinin bir misli, Ebû Hanife'ye göre ise iki misli olduğu andan itibaren başlar ve ittifakla güneşin battığı zamana kadar devam eder.<sup>143</sup>

Şâfiîlerinde içinde bulunduğu cumhurun delili Hz. Peygamber'in, "*Cibrîl, Kâbe'nin kapısında bana iki defa imamlık yaptı; gölge nalın tasmaı kadar olduğunda öğleyi kıldırdı, daha sonra her şeyin gölgesi bir misli olunca ikindiye kıldırdı...*"<sup>144</sup> buyurmasıdır.<sup>145</sup>

Ebû Hanife'nin delillerinden biri, "*Siz ve sizden önceki ümmetlerin durumu, ücret karşılığında işçi tutup ve 'benim için kim fecirden öğleye kadar bir kîrât karşılığında çalışır? –Yahudiler çalıştılar-; daha sonra, kim benim için öğleden ikindiye kadar bir kîrât karşılığında çalışır? –Hiristiyanlar çalıştı- ; daha sonra da, kim benim için iki kîrât karşılığında ikindiden akşama kadar çalışır? –siz çalıştınız ve ameliniz az, mükâfatınız ise çok oldu- diyen kimsenin durumu gibidir.*"<sup>146</sup> Hanefîlerden Kâsânî, bu hadis;eğer durum Ebû Hanifenin dediği gibi ise ikinci vaktinin öğlenin vaktinden daha kısa olduğuna delâlet eder değerlendirmesinde bulunur.<sup>147</sup>

<sup>141</sup> Şîrâzî, Lume', 177; Şîrâzî, Şerhu'l-Lume', 2/661

<sup>142</sup> Şîrâzî, Lume', 177; Şîrâzî, Şerhu'l-Lume', 2/661; Şîrâzî, el-Meû'ne, 276.

<sup>143</sup> Mavsîlî, İhtiyâr, 1/51; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müçtehid, 94; Şîrbînî, Muğni'l-muhtâc, 1/190; İbn Kudâme, Kâfi, 1/206.

<sup>144</sup> Tirmizî, "Salât", 1 (no. 149).

<sup>145</sup> Şîrâzî, Nüket, 128.

<sup>146</sup> Buhârî, "Salât", 17 (no. 557).

<sup>147</sup> Kâsânî, Bedâi' u's-sanâi; 1/664, 665.

Şîrâzî ise konuyla ilgili zikri geçen hadisler hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Haberimiz/delilimiz kendisinden namaz vakitlerinin beyanı kastedildiği için kendisiyle darb-ı mesel kastedilen rivâyetten daha evlâdır.”<sup>148</sup>

7. Herhangi bir sebep olmadan vârid olan (âmm) haber, özel bir sebebe binaen vârid olan âmm haberden daha evlâdır. Çünkü vürûd sebebi olmayan haberin umum ifade ettiği hususunda ittifak varken, vürûd sebebi belli olan haberin umum ifade etmesinde ise ihtilâf bulunmaktadır.<sup>149</sup>

Hakkında ihtilâflı haberler bulunan konulardan biri de irtidât eden kadının, ceza olarak öldürülmesi meselesidir. Cumhura göre dinden çıkan kadın öldürülür.<sup>150</sup> Ebû Hanife'ye göre ise öldürülmez.<sup>151</sup> Şâfiîlerin de dâhil olduğu cumhurun delillerinden biri, “Kim dinini değiştirirse öldürün.”<sup>152</sup> hadisidir. Hanefîlerin delili ise Hz. Peygamber'in, kadınların ve çocukların öldürülmesini yasakladığıyla ilgili hadistir.<sup>153</sup>

Şîrâzî, “Zikrettiğimiz hadis ile hükmetmek daha evlâdır. Çünkü onların (Hanefîlerin) zikrettiği hadis harbiye olan kadın/kadınlar hakkında vârid olmuştur. Hâss bir sebebe binaen vârid olan haberin umum ifade etmesi muhtelefün fih'tir. Haberimiz (Şâfiîlerin delil olarak kabul ettiği hadis/rivâyet) ise herhangi bir sebep olmadan vârid olmuştur.” değerlendirmesinde bulunur.<sup>154</sup>

8. Haberlerden biriyle diğeri hakkında hüküm verilmişse bu durumda kendisiyle hüküm verilen haber tercih edilir.<sup>155</sup>

Hakkında müteâriz rivâyetlerin bulunduğu konulardan biri de, zirai ürünlerin/hububat zekâtında nisap şartının aranıp aranmaması meselesidir. Cumhura göre hububatın zekâtında nisap şartı aranır.<sup>156</sup> Ebû Hanife'ye göre ise aranmaz.<sup>157</sup>

<sup>148</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 1/130.

<sup>149</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 177; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/661; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 276.

<sup>150</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 894; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/181; İbn Kudâme, *Kâfi*, 5/321.

<sup>151</sup> Mavsîlî, *İhtiyâr*, 4/183.

<sup>152</sup> Buhârî, “Cihâd”, 149 (no. 3017); Nesâî, “Tehrîmu'd-dem”, 14 (no. 4059).

<sup>153</sup> Tirmizî, “es-Siyyer”, 19 (no. 1569).

<sup>154</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 2/355.

<sup>155</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 177; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/661.

<sup>156</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 297; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/566; İbn Kudâme, *Kâfi*, 2/135.

<sup>157</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1/132.

Ebû Hanife'nin delili,"Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve rızık olarak yerden size çıkardıklarımızdan hayra harcayın." (Bakara, 2/267) ayeti ile Hz. Peygamber'in, "Yağmurun/sema suladıklarında 1/10 (zekât) vardır."<sup>158</sup> hadisidir.<sup>159</sup> Şâfiîlerin de içinde olduğu cumhurun delillerinden biri ise "Beş vesktan daha az olan (ürünlerde) sadaka/zekât yoktur."<sup>160</sup> hadisidir. Bu hadis ile, yağmur suyu ile sulanan ekinlerin ürününde 1/10 zekât olduğunu bildiren hadis<sup>161</sup> hakkında hüküm verilmiştir.<sup>162</sup> Yani umumu tahsis edilmiştir. Bu bakımdan, delil olarak verdikleri hadis tercihe daha uygundur.

9. Olumlu olan haber, olumsuz olan habere takdim edilir. Zira müspet olan haberde ek ilim/bilgi vardır. Dolayısıyla onunla amel etmek daha evlâdır.<sup>163</sup> Ancak eşyada asıl yokluk olduğu için nefi bildiren haber asla uygun olacağından, isbât olan habere tercih edilir diyen usûlcüler de bulunmaktadır.<sup>164</sup>

Hakkında müteâriz rivâyetler bulunan konulardan biri de oruçluken hacamat yapmanın câiz olup olmaması konusudur. Hanefî mezhebine göre oruçluken kan aldirmek orucu bozmaz ve mekruh da değildir.<sup>165</sup> Mâlikî ve Şafiî mezhebine göre hacamat yapmak oruçluya mekruh olup, orucu bozmaz.<sup>166</sup> Hanbelî mezhebine göre ise oruçlunun hacamattan uzak durması vacip olup, yapılması orucu bozar.<sup>167</sup>

Hanefîlerin delili, Hz. Peygamber'in "Üç şey oruçlunun orucunu bozmaz; kusmuk, hacamat ve ihtilâm."<sup>168</sup> hadisidir. Onlara göre hacamat oruca aykırı bir durum olmadığı için orucu bozmaz.<sup>169</sup> Mâlikî ve Şafiîlerin delili de, "Hz. Peygamber, oruçlu iken hacamat yaptı."<sup>170</sup> hadisidir. Hanbelîlerin delili ise "Hacamatçının ve kendisine hacamat yapılanın orucu bozulur."<sup>171</sup> hadisidir. Hacamatla ilgili hadislerin arasındaki teâruzu gidermek için âlimler, cem, tercih ve tesâkut/itibardan düşürme

<sup>158</sup> Buhârî, "Zekât", 55 (no. 1483).

<sup>159</sup> Muhammed Yahyâ, *Nüzhetü'l-müşâtak*, 566.

<sup>160</sup> Buhârî, "Zekât", 56 (no. 1484).

<sup>161</sup> Buhârî, "Zekât", 55 (no. 1483).

<sup>162</sup> Muhammed Yahyâ, *Nüzhetü'l-müşâtak*, 565.

<sup>163</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 177, 178; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/661; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 276.

<sup>164</sup> Muhammed Yahyâ, *Nüzhetü'l-müşâtak*, 566.

<sup>165</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1/148.

<sup>166</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 246; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/631.

<sup>167</sup> İbn Kudâme, *Kâfi* 2/242.

<sup>168</sup> Tirmizî, "Savm", 24 (no. 719).

<sup>169</sup> Merğînânî, *Hidâye*, 1/148.

<sup>170</sup> Buhârî, "Savm", 32 (no. 1938).

<sup>171</sup> Tirmizî, "Savm", 60 (no. 774).

yollarını izlemişlerdir. Rivâyetlerin arasını uzlaştıran âlimler, kan aldırılmayı nehyeden hadisi kerahete; Hz. Peygamber'in hacamat yaptığını bildiren haberi ise kan aldırmanın oruçluya haram olmadığını göstermek için olduğuna, yorumlamışlardır. Tercih yolunu izleyenler ise, kan aldırma durumunda orucun bozulacağını bildiren hadisi, bozulmayacağına delâlet eden hadise tercih etmişlerdir.<sup>172</sup>

10. Rivâyetlerden biri berâet-ı asliyeden çıkararak, diğeri berâet-ı asliye üzere bırakan/mubkî ise bu durumda şer'î bir hüküm ifade ettiği için nâkil olan haber tercih edilir.<sup>173</sup>

Rivâyetlerin teâruz ettiği konulardan birisi de -isnâd tercih kriterlerinde de zikredildiği gibi- cinsel organa dokunmayla abdestin bozulup bozulmayacağı konusudur. Hanefî mezhebine göre, bir kimsenin kendi cinsel organına temas etmesi abdesti bozmazken,<sup>174</sup> diğer üç mezhebe göre ise bozar.<sup>175</sup>

Hanefilerin konuyla ilgili farklı delilleri bulunmaktadır. O delillerden biri de Talk b. Alî'nin rivâyetidir. O rivâyete göre bir bedevî avret mahalline dokunmadan dolayı abdest almanın gerekli olup olmadığını sormuş, Hz. Peygamber de "Hayır! (gerekmez), çünkü o ondan bir parçadır."<sup>176</sup> buyurmuştur.<sup>177</sup>

Şâfiîlerin delillerinden biri Büsre'nin rivâyet ettiği, "Biriniz cinsel organına dokunduğunda abdest alsın."<sup>178</sup> hadisidir.<sup>179</sup> Şîrâzî, her iki mezhebin zikredilen delilleri hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bizim (delil olarak kabul ettiğimiz) rivâyet isnat bakımından daha sahihtir...; çünkü Ebû Eyûb, Ebû Hüreyre, Câbir, Zeyd b. Hâlid, Aişe, Ümmü Habibe, Ervâ bnt. Enîs ve Büsre gibi bir grup sahâbi tarafından da rivâyet edilmiştir. Ayrıca söz konusu rivâyet, namazın durumuna daha uygundur; âdetten ibadete nakleder. Öyle ise (tercih için) daha evlâdır."<sup>180</sup>

<sup>172</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 246, 247.

<sup>173</sup> Şîrâzî, *Lume'*, 178; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lume'*, 2/661; Şîrâzî, *el-Meû'ne*, 276.

<sup>174</sup> Mavsîlî, *İhtiyâr*, 1/16.

<sup>175</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Mağribî (ö. 954/1547), *Mevâhibu'l-celîl li şerhi Muhtasari Halîl*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995), 1/434; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/69; İbn Kudâme, *Kâfi*, 1/95.

<sup>176</sup> Ebû Dâvûd, "Tahâret", 70 (no. 182).

<sup>177</sup> Mavsîlî, *İhtiyâr*, 1/16.

<sup>178</sup> Nesâî, "Tahâret", 118 (no. 163).

<sup>179</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 1/56.

<sup>180</sup> Şîrâzî, *Nüket*, 1/56



11. Kendisinde ihtiyat bulunan haber, kendisinde ihtiyat bulunmayan habere tercih edilir. Çünkü din hususunda daha ihtiyatlı olan haber, ihtiyatlı olmayandan daha eslemidir.<sup>181</sup>

12. Yasak gerektiren haber ile ibâha (veya vücûb)<sup>182</sup> gerektiren haberden hangisinin takdim edileceği konusunda iki görüş bulunmaktadır. Bir görüşe göre her iki rivâyet eşittir. Diğer bir görüşe göre ise hazır ifade eden haber, diğerinden daha evlâdır. Şîrâzî de daha ihtiyatlı olduğu için bu son görüşün sahipliğini kabul etmektedir.<sup>183</sup>

Bu kritere örnek olarak İbn Ömer'in, "Ay/şehir yirmi dokuz günden ibarettir. Hilali görmedikçe oruç tutmayın. Eğer hava bulutlu olursa ona göre ayın miktarını takdir edin (ayı otuza tamamlayın)."<sup>184</sup> rivâyeti ile Ammâr b. Yâsir'in, "Kim şek gününde oruç tutarsa Ebu'l-Kâsım'a isyan etmiştir."<sup>185</sup> rivâyetidir. Şaban'ın otuzu olan şek gününde oruç tutmanın vacip olduğunu savunanlar İbn Ömer'in rivâyetini; o gün oruç tutulmayacağını savunanlar ise hazır ifade ettiğinden dolayı Ammâr'ın rivâyetini delil olarak kabul etmektedirler.<sup>186</sup> Ammâr'ın rivâyetini ve başka rivâyetleride esas alan Şâfiîler, şek gününde oruç tutmanın caiz olmayıp haram olduğu görüşündedirler.<sup>187</sup> Hanefîlere göre ise şek günü Ramazan orucuna ve vacip olan bir oruca niyetlenmek mekruh, sünnet/tetavvu' oruca niyetlenme ise mekruh değildir. Delilleri ise "Ramazan olduğundan şüphe edilen günde tatavvu'/sünnet oruç hariç, oruç tutulmaz." rivâyetidir.<sup>188</sup>

<sup>181</sup> Şîrâzî, Lume', 178; Şîrâzî, Şerhu'l-Lume', 2/662; Şîrâzî, el-Meû'ne, 277.

<sup>182</sup> Zerkeşî, Bahrü'l-muhît, 6/172.

<sup>183</sup> Şîrâzî, Lume', 178; Şîrâzî, Şerhu'l-Lume', 2/661; Şîrâzî, el-Meû'ne, 277.

<sup>184</sup> Müslim, "Siyâm" 2 (no. 1080).

<sup>185</sup> Tirmizî, "Savm", 3 (no. 686).

<sup>186</sup> Zerkeşî, Bahrü'l-muhît, 6/172.

<sup>187</sup> Şîrâzî, Nüket, 1/360.

<sup>188</sup> Merğînânî, Hidâye, 1/145. Hidâye'de verilen haberin kaynağı tespit edilemedi.

## Sonuç

Şer`î hükümlerin delilleri arasında hakikatte bir teâruz söz konusu değildir. Ancak müçtehidin idrak ve kavrayışına göre zâhirî bir teâruz durumu söz konusu olabilmektedir. Fıkıh usûlü âlimleri, Hz. Peygamber`den (s.a.v.) nakledilen bazı haberler arasında zahiren görülen teâruzu/çelişkiyi giderme hususunda bazı yöntemler geliştirmişlerdir. Bazıları nesh, cem`, tercîh ve tesâkut şeklinde bir sıralama takip ederken; diğerleri ise cem`, nesh, tercîh ve tahyîr şeklinde bir sıralama takip etmiştir. Teâruzu giderme yöntemleri içerisinde bulunan tercih metodu için de usulcüler, haberi senet ve metin açısından değerlendirerek gerek senet ve gerekse metin için birtakım kriterler belirlemişlerdir. Ancak belirlenen kriterlerin bir kısmında âlimler ittifak halindeyken bir kısmında da ihtilaf etmişlerdir. Bu durum ise fıkıh âlimlerinin bazı fikhî meselelerde farklı içtihatlarında bulunmalarına sebep olmuştur.

Ebû İshâk eş-Şîrâzî, fıkıh usûlü ve cedele dair yazdığı *Lume`*, *Şerhu'l-Lume`* ve *el-Meû`ne fi'l-cedel* isimli eserlerinde, on ikisi âhâd haberlerin senediyle ilgili ve on ikisi de haber-i vâhid olsun ya da olmasın haberlerin metniyle ilgili olmak üzere teâruzu giderme yöntemi olarak toplam yirmi dört tercih kriteri zikreder. Şîrâzî, bu tercih kriterleri içerisinde Hânefî usûlcülerin kabul etmediği “İki haberden birinin ravîleri daha fazlaysa, o haber tercih edilir.” ve “ Daha geç dönemde Müslüman olan râvinin haberi tercih edilir.” kriterlerini de kabul eder.

Şîrâzî, zikri geçen usûl eserlerinde tercih sebeplerini vermekle yetinirken, İmâm Ebû Hanîfe ile İmâm Şâfiî arasındaki muhtelifîn fih olan meselelerle ilgili kaleme aldığı *en-Nüket* adlı esrinde ise, iki imâmın istidlâlde bulunduğu müteâruz haberleri değerlendirirken, bu tercih kriterlerini de göz önünde bulundurarak İmâm Şâfiî`nin/Şâfiîlerin delil olarak kabul ettiği haberleri bazen bir, bazen de birden fazla tercih kriteriyle tercih eder. Şüphesiz kendisinden önceki ilim mirasından yararlanmış olmakla birlikte tercih kriterleriyle ilgili ortaya koymuş olduğu teorik bilgiler ile pratiği beraber yansıması bu konuda Şîrâzî`yi ve eserlerini özgün ve değerli kılmaktadır.

Şîrâzî, haberler arasında vuku bulan teâruzu gidermede tahyîr hariç Şâfiîlerin yöntemini benimsemiştir. Buna göre iki haber arasında teâruz gerçekleştiğinde öncelikle cem metoduna gidilir. Bu mümkün olmadığı zaman nesih yoluna başvurulur. Aralarında teâruz gerçekleşip

cem edilmeleri ve birbirlerini neshetmeleri mümkün olmayan haberler arasındaki çelişkiyi gidermek için son olarak tercih metodu kullanılır. Ona göre tercih, isnat ve metinde olmak üzere iki şekilde gerçekleşir.

Senet açısından tercih sebeplerini on iki olarak zikreden Şîrâzî, bunun haber-i vâhidlere hâs olduğunu belirtir. Mütearız haberler/rivâyetler öncelikle mümkünse araları cem'edilip/uzlaştırılıp onlarla amel edilir. Aralarını cem etmek mümkün değilse ve tarihleri biliniyorsa nesh yoluna başvurulur. Nesh için aranan şartlar da mevcut değilse son olarak tercih yoluna gidilir.

Şîrâzî, metin açısından tercih sebeplerini de on iki olarak zikreder. Haberlerin metin açısından tercih edilmesine dair zikrettiği kriterler genel olarak âhâd haberlerin metinleriyle ilgili olmakla birlikte bunların haber-i vâhid dışındaki delâleti zannî olan tüm rivâyetler için de geçerli olduğu söylenebilir.

Şîrâzî'nin isnat ve metin için iki başlık altında ele aldığı tercih kriterleriyle ilgili örnekler değerlendirildiğinde şunları söylemek mümkündür: Müte`arız haberlerde teorik bazda ortaya koyduğu tercih kriterleriyle ilgili olarak Şîrâzî'nin bizzat vermiş olduğu örnekler yanında Şâfiî ve diğer fıkıh mezhepleri kaynaklarındaki örneklerde konunun furû fıkhı dair farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olacak şekilde yansıdığı açıkça görülmektedir. Buradan hareketle konunun usuli teorik bilgiler yanında fûru' fıkhı dair pratik yönlerinin de bulunduğu, mezheplere göre farklı görüşlerin ortaya konulduğu, bazı konularda fıkhi ihtilaflara ve farklı ictihadi hükümlere sebep olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak mütearız haberlerin/rivâyetlerin bulunması ve usûlcülerin teâruzu gidermek için takip ettikleri farklı metotlar ile tercih kriterleri, verilen örneklerden de anlaşıldığı gibi doğal olarak furû fıkhı da yansıtmış ve farklı fikhî hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

## Kaynakça / References

- Abdiberr, Ebû ÖmerYûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîne*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiye, 1413/1992.
- Agitoğlu, Nurullah. "Şâfiî Usûlcülerin Muhtelefun fih Olan Rivayetleri Tercih ve Yorumlama Gerekçeleri: Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği", *Social Sciences Studies Journal* 5/48 (Ekim 2019), 6046-6052.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Alî. *Mu'temed fi usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hamîdullâh. Dimeşk: Matbae' u'l-kâsûlîkiyye, 1385/1965.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Alî.*es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir A'tâ. 10 Cilt. Mekke: Dâru'l-bâz, 1414/1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl.*el-Câmi'u's-sahîh*, 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1433/2012.
- Cerrahoğlu, İsmail."Abdullah b. Mes'ûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî.*Usûlü'l-fikh(el-Fusûl fi'l-usûl)*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf, 1414/1994.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1434/2013.
- Erdoğan,Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 3. Baskı, 2010.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed.*el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*.Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1433/2012.
- Hallâf,Abdülvehhâb. *İlmü usûli'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1423/2003.
- Hudarî, Muhammed.*Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1424/2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed.*Kâfi*.Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkiyy. Medine: Hicre, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. Thk. Muhammed Fûâd Abdilbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1414/1994.
- İbn Rüşd,Ebulvelîd Muhammed b. Ahmed.*Bidâyetü'l-müçtehid*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1425/2004.
- İbnu'l-Akîl, Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*.Thk. Abdullah b. Abdi'l-muhsin et-Türki.5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999.

- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib. *Muhtasarü'l-Münteha's-sûl ve'l-emel*. 2 Cilt. Thk. Nezîr Hamâd. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Hüreyre". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/160-167. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mesûd. *Bedâi' u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Thk. Alî Muhammed Mua'vvaz-Adil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Kaya, Halil. "Gazzâlî'de Haber ve Hadis Kavramları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (Aralık 2017), 37-56.
- Leknevî, Abdül'alî Muhammed b. Nizâmiddîn. *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1423/2002.
- Mağribî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-celîl li şerhi Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1416/1995.
- Mavsîlî, Abdullah b. Mahmûd. *İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1436/2015.
- Merğînânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*. Beyrut: Şeriketu dâri'l-erkâm, t.y.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*, Riyad: Beytu'l-efkârî'd-devliyye, 1419/1998.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*, Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1429/2008.
- Özen, Şükrü. "Teâruz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Özdemir, Ahmet "Âhâd haberin reddedildiği durumlar-Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1084)", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 509-527.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Taha Câbir el-A'lvânî. y.y: Müessesetu'r-risâle, t.y.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1414/1993.
- Sevgili, Hamit. *Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin usûl analizi*. Ankara: İlâhiyât, 2020.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Cem' u'l-cevâmi' fi usûlü'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-fikh*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm, İhtilâfu'l-hadîs*. thk. Rif'atFevzî. 11 Cilt. Mansûra: Dâru'l-vefâ, 1422/2001.

- Şe`lân, Abdurrahman b. Abdullâh. *Usûlu fıkhi'l-Îmâm Malik*. 2 Cilt. Riyad: el-İdâretü'l-âimme li's-sekâfeti ve'n-neşr, 1424/2003.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. *Şerhu'l-Lume'*. Thk. Abdulmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmiyy, 1408/1988.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. *el-Meû'ne fi'l-cedel*. Thk. Abdülmeccîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmiyy, 1408/1988.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-Îmâmu's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1416/1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. *Lume' fi usûli'l-fikh*. Thk. Muhyiddîn Dîb Mustevi-Yûsuf Alî Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-kalemi't-tayyib, 1416/1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. *Nuket fi mesâili'l-mühtelefu fihâ...*, Thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 2011.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Hatîb *Muğni'l-muhtâc*. Beyrut, Dâru'l-marife, 1418/1997.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meâ'ni'l-âsâr*. Beyrut: 'Alema'l kutub, 1414/1994.
- Tirmizî, Ebû İshâk Muhammed b. İshâ. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1432/2011.
- Ünver, Ahmet Numan. *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Kahire: Dâru's-safve, 1413/1992.
- Zeyle', Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*. Cidde: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-islâmiyye, t.y.
- Zuhaylî, Vehbe. *Mevsû'atu'l-fıkhi'l-islâmiyy*. 14 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1434/2013.

**YAZAR KATKI ORANI BEYANI**  
(*AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT*)

**Makale Bilgisi (Article Information):** *Müte`ârız Haberlerde Tercih Kriterleri ve Furû Fıkha Yansıması: Şîrâzî Örneği*

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi ( <i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i> )		1. Sorumlu Yazar ( <i>Responsible Author</i> )	2. Katkı Sunan Yazar ( <i>Contributer Author</i> )
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50
Veri Toplanması:	Data Collection	%50	%50
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the journal process files archive*).

## Osmanlı Taşrasında Yetim Olmak: Nevşehir Örneği (1874-1926)

*Being An Orphan in An Ottoman Subprovince: Nevşehir (1874-1926)*

**M. Murat ÖNTUĞ**

ORCID: 0000-0003-0243-4091

E-Posta [muratmustafa.ontug@usak.edu.tr](mailto:muratmustafa.ontug@usak.edu.tr)

Prof. Dr., Uşak Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü,  
Prof. Dr. Usak University Faculty of Sciences and Letters,  
Department of History,  
Uşak-Türkiye  
ROR ID: 05es91y67

**Serkan ERDOĞAN**

ORCID: 0000-0002-9919-4479

E-Posta [serkane6@gmail.com](mailto:serkane6@gmail.com)

Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim  
Enstitüsü, 100/2000 YÖK Bursiyeri,  
PhD. student, Usak University Institute of Postgraduate Education  
100/2000 Scholarship holder of CoHE,  
Uşak-Türkiye  
ROR ID: 05es91y67

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Öntuğ, M. Murat - Erdoğan, Serkan. "Osmanlı Taşrasında Yetim Olmak: Nevşehir Örneği (1874-1926)". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 360-384. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1258010>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	28. 02. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	08. 04. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External ( <i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i> ).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) - Turnitin/ Ithenticate.
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare. ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i> )
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i> )
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i> )



## Özet

Kâinatı yaratan ve idare eden Yüce Allah, yeryüzünün düzen ve dirliğini korumak, kollamak ve muhafaza etmek için “sünnetullah” doktrinin gereği insanoğlunu; Âdem ve Havvâ’dan yaratmıştır. Bu yaratılışın başlangıcı olduğu gibi sonu da vardır, bu da namütenahi olmayan ecel, yani ölümdür. Ebedi ve ezeli olmayan ölümün ise ne zaman, nerede ve nasıl olacağını başta Peygamberler olmak üzere Allah’tan başka kimse bilemez ve bilemeyecektir. Ölümünden geriye, hayata tutunmak için baba ve ana desteğini kaybeden yetim ve öksüzler kalmaktadır. İslâm dinînin yüce öğütleri, bu husus üzerinde durmakta, hayatın her alanında sosyal dayanışma ve yardımlaşma üzerine sıklıkla vurgu yapmakta ve buna özen göstermektedir. Kur’ân ve Sünnet ile yetimin yaşam alanı içerisinde sahip olduğu veya olmadığı haklarının korunması ve kollanmasını titizlikle konu edinmiş, faziletli ve erdemli bir yaşam sürmesi için birtakım şartlar ve esaslar çıkarılmıştır. Böylelikle yetimin korunması, barınması, kefâleti ve malının ihsan üzere değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Kur’an’da on iki sûrede, toplam yirmi üç yerde yetimin hakkının gasp edilmemesi ve ona zulmedilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Dünyaya kimsesiz olarak gelen İslâm Peygamberi, yetim hak ve hukukunun muhafaza edilmesi hususunda insanlığın fitratında var olan insani duygulara seslenerek önleyici, rağbet edici emir ve yasaklar getirmiştir. Bu yasak ve teşvikler Osmanlı’da devam etmiş ve yetimler, reşit olana kadar vasî gözetimi ve hayırseverlerin ve devlet kurumlarının desteği ile maddî-manevî korunmuştur. Nitekim Osmanlı toplumunda birçok vakıf, yetimhâne ve bilumûm kurumlar yetimlere dönük çok çeşitli hizmetler sunmuş; hatta zaman içerisinde yetim çocukların sayılarının artması ile onlara yönelik müstakil müesseseler tesis edilmiştir. İşbu müesseseler yetim çocukların sağlıklı bir şekilde yetiştirilmesi, topluma faydalı birer fert haline getirilmesi ve ihtiyaçlarının karşılanması adına önemli bir görev üstlenmiştir. Osmanlı tarihinde genel olarak “Eytâm Sandıkları” olarak adlandırılan bu kurumlar yetimlerin haklarını da korumuş ve modern manada bir “fon” gibi hareket ederek onların atalarından kalan menkul ve gayrimenkul emtialarını muhafaza etmiştir. Buna kanıt olarak da bu ayet gösterilmiştir: “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda akılcıca bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin”. Ayette söz konusu “evlilik çağı” lafzından ergenlik çağının gerekliliği açıkça görülmüş ve yetimin mental ve fiziksel olarak rüştünü ispat etmesi istenmiştir. Her ne kadar İslâmî bir bağlamla ilişkilendirilmiş ve şeriatla doğrudan bir bağı haizmiş gibi gözükse de işbu kurumlar yalnızca Müslüman yetimler ile ilgilenmemiş; aynı zamanda, “Allah’ın Müslüman Devletlere Emaneti” olarak kabul edilen, semavi dinlere mensup yetimler de bu kurumlardan fazlasıyla istifade etmiştir. Bu bağlamda, işbu çalışmanın konusunu oluşturan Nevşehir Kazâsı da sahip olduğu bu özellik hasebiyle seçilmiş; bölgede bulunan Hristiyan yetim sayısının fazlalığı mezkûr müessesenin kapsamını daha iyi anlamak adına farklı bir perspektif sunmuştur. Ezcümle, Osmanlı yetimlerini esas alan bu çalışmada, Nevşehir Kazâsına ait, 1874-1926 yıllarını kapsayan mahkeme kayıtları ve vilâyet salnâmeleri incelenerek Eytâm Sandığı kurumunun yetimler üzerindeki etkisi ve onların haklarının korunmasındaki rolü hem bölgesel olarak hem de Çanakkale ve Eskişehir-Sivrihisar gibi taşra bölgeleriyle karşılaştırılarak umûmî manada irdelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Müesseseleri, Kur’an, Yetim, Osmanlı, Eytâm Sandığı, Nevşehir.

## **Abstract**

The Supreme God, who created and governs the universe, has created human beings, starting from Adam and Eve, in accordance with the doctrine of "sunnatullah" to protect, safeguard, and preserve the order and balance of the earth. The beginning of this creation is also its end, which is the endless death, that no one, except for the Prophets and Allah, knows when, where, and how it will happen. When someone dies, they leave behind orphans who have lost the support of their parents and need help to survive. The noble teachings of Islam emphasize the importance of social solidarity and cooperation in every aspect of life, particularly in the case of orphans. The Quran and the Sunnah carefully protect and uphold the rights of orphans, establish certain conditions and principles for them to lead a virtuous life, and aim to protect them, provide shelter and care for them, and make the best use of their property. The Prophet of Islam, who was himself an orphan, called upon humanity's innate humane emotions to protect and safeguard the rights of orphans. In the Ottoman Empire, these principles continued, and orphans were protected and supported financially and morally until they reached adulthood through the care of their guardians and the support of philanthropists and state institutions. Many waqfs, orphanages, and various other institutions in Ottoman society have provided a variety of services for orphans and even established independent institutions for them as their numbers increased over time. These institutions have played an important role in ensuring that orphaned children are raised in a healthy environment and become productive members of society while meeting their needs. Generally referred to as "Eytâm Sandıkları" in Ottoman history, these institutions have also protected the rights of orphans and acted as a "fund" by safeguarding their ancestral assets and real estate. The verse "Test the orphans until they reach the age of marriage, and if you find them to be mature enough, give them their property" is cited as evidence for this. Although these institutions have been associated with Islamic contexts and appear to have a direct connection with Islamic law, they have not only cared for Muslim orphans but have also helped orphans of other religions, who are considered the "Trust of God to Muslim States." This is why the subject of this study, Nevşehir District, was chosen, as it had a large number of Christian orphans who also benefited from these institutions. Briefly, in this study, which focuses on the orphans who lived in the Ottoman Empire, the impact of orphan funds on the orphans and their role in protecting their rights have been attempted to discuss by analyzing the court records between the years 1874-1926 and province yearbooks in both local and communal contexts by comparing Nevşehir to some rural districts such as Çanakkale and Eskişehir-Sivrihisar.

**Keywords:** Ottoman Institutions, The Qur'ân, Orphan, The Ottoman Empire, Orphan Fund, Nevşehir.

*“Yetimlere mallarını verin ve murdar olanla temiz olanı değiştirmeyin. Onların mallarını mallarınıza katarak yemeyin. Çünkü bu, büyük bir suçtur”*

Nisâ Sûresi 2. Âyet.

## Giriş

İslâm inancına göre toplumsal bir varlık olarak yaratılmış olan ve diğer varlıkların üstlenemediği sorumlulukları sırtlanan insanoğlu; yaşama, bir dinî benimseme ve yaşamın gerekliliklerine göre hareket etme, sonuçlarına katlanmak şartıyla dilediği davranışı sergileme, mülk edinme, seyahat etme, cinsiyet hakları ve iffet gibi temel haklara sahip hür ve eşit bireyler olarak toplumda yer edinmiştir.<sup>1</sup> Bir arada yaşamının bir gereği ve neticesi olarak toplum içinde zamanla ortaya çıkan dayanışma ruhu, bu hakları daha da önemli hale getirmiş ve yardımlaşma, toplumun kilit taşlarından birini teşkil etmeye başlamıştır. Bu vesile ile himaye edilmeye muhtaç olduklarından dolayı yetimlere ayrı bir önem verilmiş ve onlar adeta İslâm toplumlarının “insânü'l-ayn”ı haline gelmişlerdir. Keza yetim haklarının korunmasına Türk-İslâm devletlerinde ehemmiyet gösterilmiş ve bu amaca yönelik birtakım hukuki düzenlemeler ve idari müesseseler tesis edilmiştir.<sup>2</sup> Şer’i hukuka önemli bir yer atfedilen Osmanlı Devleti de yetim haklarını aynı hassasiyetle muhafaza etmiş, gerek yetimlerin gerek diğer bakıma/yardıma muhtaç insanların yaşadıkları toplum içerisinde hayatlarını idame ettirebilmeleri adına çeşitli kurumları faaliyete geçirmiştir. Hatta, Osmanlı Devleti’nin sahip olduğu bu hüviyet modern manada “sosyal devlet” niteliği kazanmasına yardım etmiş ve bahsi geçen kurumlar zamanın ve şartların gerekliliklerine göre değişiklik göstermiştir. Dolayısıyla, devletin kurmuş olduğu bu kurumlar kendilerine has özellikleriyle yüzyıllar boyunca topluma hizmet etmiş; eğitim, dinî hizmetler, yetim ve öksüzlerin himayesi gibi, yetimlerin ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik bütün masrafların karşılandığı sosyal vakıflar olmuştur.<sup>3</sup> Yine Osmanlı Devleti’nde söz konusu ianelere yönelik başka teşkilatların da koşullara göre tevârüs edildiğine tesadüf edilmektedir. Bu kuruluşlara, Islahhâneler, Dârüşşafaka ve Balkan Savaşları’nda şehit olanların çocuklarının korunması

<sup>1</sup> İlhan Kutluer, “İnsan”, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/320.

<sup>2</sup> Nesimi Yazıcı, “Osmanlılarda Yetimlerin Korunması Üzerine Bazı değerlendirmeler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2007), 3-5.

<sup>3</sup> Tahsin Özcan, “Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2006), 104-105.

amacına yönelik olarak kurulan Dârüleytâmırlar gibi kurumlar örnek gösterilebilir.<sup>4</sup> Kurulan bu teşkilatların yanında Osmanlı Devleti, yetimlerin mallarını muhafaza etmek ve toplum içerisindeki ekonomik bağımsızlıklarını idame ettirebilmek adına, miras yoluyla kalan menkul ve gayrimenkul malların vasıler tarafından işletilmesi, var olan sermayenin kontrolü, yetimlerin temel ihtiyaçlarının karşılanması gibi umumi hakların teminat altına alındığı Eytâm Sandıklarını kurmuştur.<sup>5</sup> Temel olarak, İstanbul'da kurulan ve ardından tüm Osmanlı coğrafyasına yayılan bu kurumlar; yetim ve öksüz kalmış çocukların atalarından kendilerine bırakılan menkul ve gayrimenkullerin toplanarak onlar adına kullanıldığı ve böylece, reşit olan çocukların topluma daha hazırlıklı bir şekilde katılmalarına destek verildiği yerler olmuştur.

İlgili çalışmanın ilerleyen kısımlarında vurgulanacağı üzere Eytâm Sandıkları zaman içerisinde hatırı sayılır kurumlar haline gelerek hem toplumsal hem de mali açıdan kuvvetli birer müesseseye dönüşmüştür. Nitekim 1866 yılı itibarıyla her vilâyet ve kazâda kurulması karar kılınmış olan bu müessesenin, şer'i mahkemelere bağılı olacak şekilde iki daimî âzâ, defterdâr, muhâsebeci, mâl müdürü, müftü ve eytâm müdüründen müteşekkil olması hedeflenmiştir.<sup>6</sup> Ancak hedeflenen bu kararın Nevşehir'de uygulandığını söylemek güçtür. Dönemin kayıtlarına bakıldığında ve bölgede görev yapmış olan memurlar tetkik edildiğinde bu memurların bir eytâm müdürü, mâl müdürü, şühüdü'-l-hâl ve ihtiyaç dahilinde yetim mallarının zayi olmaması için piyasa değerini belirleyen dellaları kapsadığı görülmektedir. Yani, merkezde alınan kararların taşrada şartlar ve imkânlar dahilinde uygulandığını söylemek mümkündür. Buradan da anlaşılacağı üzere yaşanan bir dizi zorluğa rağmen eytâm sandıkları bir şekilde var olmayı başarabilmiş "her ne kadar işleyiş ve memuriyet bakımından birtakım bölgesel farklılıklar görülse de eytâm sandıklarının varlığı bir şekilde muhafaza edilmiş ve bu kurumlar Osmanlı Devleti'nde "sosyal devlet" anlayışının temsil edilmesini salık vermiştir".

<sup>4</sup> Ahmet Yüksel, "Osmanlı Devleti'nde Dul ve Yetimler", *Şarkiyat Mecmuası*, 8 (1998), 331.

<sup>5</sup> Mehmet Çanlı, "Tarihî Süreç İçerisinde Eytâm Sandıklarının Hukuki Mevzuatı ve Karşılaştığı Sorunlar (1851-1920)", *Uluslararası Türkçe Kültür Edebiyat Dergisi*, 9/3 (2020), 1301-1303.

<sup>6</sup> Furkan Şahin, *Eytâm Sandıklarının Kuruluşu ve Konuyla İlgili Yapılan Yasal Düzenlemeler*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 71-72.

## 1. Osmanlı Toplumunda Yetimin Yeri

Yetimler, Türk tarihinde her zaman ayrı bir öneme sahip konulardan biri olmuştur. Bu konuya ciddi bir önem veren ve yetimlere yönelik müstakil kurumlar tesis eden Osmanlı Devleti'nde de yetim haklarının korunmasına özen gösterilmiş; onların haklarının suistimal edilmesine, onlara karşı müteceviz hareketlerde bulunulmasına ve hatta onlara zarar verilmesine mâni olabilmek için bir dizi önlem alınmıştır. Bunların başında da "avâriz" veya "müessesât-ı hayriyye" isimlerini taşıyan vakıfların kurulması gelmiştir.<sup>7</sup> Bu vakıflar, toplumda hayatını idame etme noktasında zorluk çeken ve insan desteğine maddî-manevî ihtiyaç duyan kişilere yönelik sosyal yardım ve dayanışmayı organize ve finanse edici özelliğe sahip olup bilhassa ekonomik ve sosyal açıdan güçsüz, kimsesiz ve fakir kimselerin maddî-manevî sığınak yerleri olmuştur. Osmanlı Devleti, kahir ekseriyetle savaş zamanlarında ve ihtiyaç hâsıl olduğunda hane başına alınan avâriz vergisini ödeyecek gücü olmayanlar için köy ve mahallelerde "Avâriz Vakıfları"nı kurmuştur".<sup>8</sup> Bu verginin zamanla önemini kaybetmesiyle vakıfta toplanan paralar, afetzedelere, kimsesiz kızların evlendirilmesine ve yetim kalan çocukların ihtiyaçlarına sarf edilmiştir. Doğal olarak, "Avâriz Vakıfları"nda toplanan bu paralar vasıtasıyla yetim çocuklar, Osmanlı Devleti'nde hukuken himaye ve koruma altına alınmış; ailesini kaybeden ve kimsesiz kalan bu çocukların kendi kaderlerine bırakılmasına engel olunmaya çalışılmıştır. Diğer bir deyişle, annesiz, babasız veya hem annesini hem de babasını kaybetmiş olan bu çocuklar salimen yetiştirilerek etraflarındaki insanların onları kullanmalarına ve bazı durumlarda da görüldüğü gibi akrabaları tarafından suistimal edilmelerine karşı tedbirler alınmıştır. Bu bağlamda, zamanla yetim sayılarının artmasıyla devlet, onların haklarını daha iyi koruyabilmek için çeşitli hukuki değişikliklere gitmiş ve daha da önemlisi, yetimlerin koruyucusu onların akrabaları değil; bizatihi "Osmanlı Devleti" olmuştur. Bu bağlamda devlet, *şer'i mahkemeler* vasıtasıyla, yetim veya kimsesiz kalan çocukların aile terbiyesi ve kültürü almaları, istikballerinin hazırlanması için "vasîlik"<sup>9</sup> adıyla kayıtlara geçen bir nizâm

<sup>7</sup> Yüksel, "Osmanlı Devleti'nde Dul ve Yetimler", 331.

<sup>8</sup> İsmail Kıvrım, "Mahalle Avâriz Vakıfları (17. Yüzyıl Ayntab Örneği)", *Gaziantep Üniversitesi Ayıntâb Araştırmalar Dergisi*, 2/2 (2019), 35-36.

<sup>9</sup> Vasî: Engelli veya yetim kişilerin haklarını korumak üzere mahkeme kararıyla imza yetkisini kullanan veya malını yöneten kimse.

kurmuştur.<sup>10</sup> Vasîler, yetimlere ait malların hukuki çerçevede özel korumaya alınması gayesiyle teşkil edilen eytâm mallarının yürütücüsü konumundadırlar. Kaynaklarda “vasî-i muhtâr” olarak da ifade edilen vasî, genellikle yetimin birinci derece akrabasından seçilmektedir.<sup>11</sup> Seçilmiş vasî anlamına gelen kişinin göreve getirilmesi *kibel-i şer’-i şerîften vasî nasb ve ta’yîn olundukda*<sup>12</sup> ile gerçekleşmektedir. Devlet tarafından tayin edilen vasîlere bölgenin yerel yöneticileri veya tanınmış simalarının şahitlik yapması, yetim haklarının bekasına ve devletin yetimlere göstermiş olduğu öneme örnek teşkil etmesi bakımından kayda değerdir. Keza ilgili çalışmanın temelini oluşturan Nevşehir’e bağlı Civarzile Köyü’nde Devlet-i Âliye’nin Rum milletinden bir fert olarak yaşayıp burada ölen Yuva’nın yetim kalan üç çocuğu için vasî olarak atanan dayısı Mosi’ye, köyün muhtâr-ı evvel ve sânisinin *mu’arref ve şûhüdü’l-hâl* olarak eşlik etmesi bu duruma güzel bir örnektir.<sup>13</sup> Devletin bu adımı atmasındaki amacın temelinde, yetim kalan yavruyu kendisine karşı gelebilecek suiistimallerden koruma çabası yatmaktadır. Nitekim 1580 yılında "Osman" ve "Hüseyin" namlı yetimlerin üç yüz bin akçesini alıp firar eden vasî Hasan’ın ivedilikle yakalanarak cezalandırılmasının istenmesi örneğinde vasîliğin yalnızca tek bir kişiye bırakıldığında ne gibi suiistimallerin yaşanabileceği gözler önüne serilmiştir.<sup>14</sup> Hiç şüphesiz ebeveynlerinden kalan malların yetimlerin ellerinden alınması sadece İslami kurallara karşı gelmekle alakalı olmayıp toplumun insicamını ciddi anlamda zedelediğinden vasîlik kavramına devletin de müdahil olması büyük bir zarurilikten kaynaklanmıştır.<sup>15</sup> Bu nedenle, devlet yetimleri

<sup>10</sup> Fatih Bozkurt, “Yetimi Kolla, Malını Korum! Tereke Defterleri ve Yetim Malları (1785-1875)”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3, (2012), 77-79.

<sup>11</sup> *Nevşehir Şer’iyye Sicili* (1308-1324), Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat, (Nevşehir Şer’iyye Sicilleri), No. 6, 108.

<sup>12</sup> *Nevşehir Şer’iyye Sicili* (1308-1324), 378.

<sup>13</sup> Serkan Erdoğan, *13 Numaralı Nevşehir Şer’iyye Sicili (H. Recep 1326/M. Temmuz-Ağustos 1908/H. Ramazan 1328/M. Eylül-Ekim 1910) Transkripsiyon ve Genel Değerlendirme*, (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 474.

<sup>14</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A. DVNSMHH.] No. 36, 710.

<sup>15</sup> Osmanlı Devleti’nin yetim haklarına müdahil olarak belirleyici bir konuma ulaşması da maalesef yetim haklarının yeterli düzeyde korunmasını sağlayamamıştır. Özellikle devletin yetim hakları konusunda söz sahibi olmaya başladığı 18. yüzyılda kadılar ve çeşitli devlet memurları vasîlerle iş birliğine giderek yetimleri ve onların haklarını suistimal etmeye devam etmiş ve dolayısıyla, devlet ilgili konuda daha sert ve daha ağır tedbirler almak durumunda kalmıştır. Bu bağlamda, işletilmek üzere yetime kalan paradan vergi alınması kati suretle reddedilmiş, güvenilir bir kefil ile istirbâh edilecek meblâğa ise bin akçeye üç akçeden fazla masraf alınmaması ve devlet memurlarının rüşvet almalarına ve mültemise dönüşmelerine engel teşkil etmesi adına para akışının kontrolsüz bir şekilde yapılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Nitekim 18. yüzyıla ait bir hükümde yetim hakları ile alakalı şunlar söylenmiştir: “*Vasîler ve nâzırlar yahud eytâmın akrabalarından biri nizâ’ edip tekrar ferman ve mübâşir alıp üslûb-ı sâbık üzre resm ve harç diyü eytâm baliğ olunca yine müceb-i mâl-ı mahfûzları telef ve zayi’ olup eytâma küllî gadr olunmağın bu mâkule mevcûd ve mahfûz yahud def’-i iştibâh için huzûr-ı şer’de ta’dadı iktizâ eden der-kise mâl-ı eytâmdan resm ve ücret-i kifâyet namıyla bir akçe ve bir habbe alınmayıp ancak vech-i sâbık-ı meşrûh üzre mâ’rifet-i şer’le ve rehn-i kâvî ve kefil-i melî ile i’-mâl olunan mâl-ı eytâmın nemâsi ve ‘akâr ve metâ’in icâre mahsulâtı*

suistimal edenleri en ağır şekilde cezalandırmıştır. Bu hususta yetimlere kalan ev, değirmen ve arazi gibi gayrimenkullerin satılması veya kiraya verilmesi, nakit paralarının değer kaybetmemesi ve haksız iktisabın önüne geçilmesi bakımından önem arz etmiştir. Devlet destekli “vasîlik” makamının gittikçe önemli bir hal alması ve daha da önemlisi, bu müessesenin kontrol ettiği gelir hacminin genişlemesi bu kurumun daha organize ve teşkilatlı bir yapı kazanması gerektiğini de göstermiştir. Bilhâssa, 18. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı ordusunda yer alan asker sayısının artmasına paralel olarak babasız kalan çocuk sayısının artması bu sürece ivme kazandırmış; kadı, naip, kassâm ve muhtâr gibi esas alanları devletin farklı mecraları olan devlet memurlarının bu işe eskisi kadar zaman ayıramamalarına sebebiyet vermiştir. Doğal olarak, devletin farklı kademelerinde yer alan devlet memurlarının yetim çocuklarla alakalı meselelerde yetersiz kalması bu alana yönelik müstakîl ıslahatların yapılmasında etkili olmuş ve nihayetinde, Eytâm Sandıkları ortaya çıkmıştır. İlk olarak İstanbul’da ortaya çıkan bu kurumun temel gayesi yetimlerin haklarını korumak ve onların statülerini doğru şekilde tesis edebilmek olmuş; bu kurum, hem çevredekilerin hem de devlet memurlarının onları suistimal etmelerini engelleyerek devlet otoritesinin zedelenmesine mâni olmuştur. Diğer bir deyişle, yetimlerin ve öksüzlerin malları ilgili sandıklar tarafından teminat altına alınmış ve onların birer fert haline geldikten sonra daha iyi bir yaşam sürmelerine katkıda bulunulmuştur. Keza var olan bu kurumun önemi kısa sürede ortaya çıkmış ve zaman içerisinde tüm Osmanlı coğrafyası bu tarz kurumlara ev sahipliği yapmıştır. Kurulduğu yıl olan 1851’den 1908’e kadar “Eytâm Sandığı” adıyla anılan bu müessese, daha sonraları “Eytâm İdânât Sandığı” adını almıştır. Hatta, ilgili kurumun sahip olduğu gelirin çok büyük boyutlara ulaşması bu kurumun aynı zamanda bir banka kurmasına da vesile olmuş; “Emlâk ve Eytâm Bankası” adı verilen bu kurum 1926 yılında hizmete girmiştir.<sup>16</sup>

*zabt ve tebyîn-i îrâd ve mesârif için hesâb olunup bu güne muhâsebeden ancak bin akçede üç akçe alınıp nisfi ücret-i kitâbet ve nisf-ı ahârı mübâşiriyye olup kezâlik mürtezika-i evkâf mütevellîlerinin muhâsebelerine tâlib olup mübâşir ile muhâsabeleri görüldükde mevcûd der-kise olan mâl-ı vakfdan dahi resm-î muhâsebe ve ücret-i kadem namıyla bin akçede vech-i sâbık üzere üç akçeden ziyade alınmamak için evâmîr-i şerife verilip düsturû'l-amel kılınmak”. İlgili hükmün tam metni için bakınız: BOA, A. DVNSMHM, No. 36, 710. Hatta, devlet tarafından yürürlüğe konmuş bu hükmün devamında da çocuklara kalan malların, kadılar ya da vasîler tarafından ziyan edilmeden sistemli bir biçimde kaydedilerek güvenli yerlerde saklanması gerektiği vurgulanmıştır: “Memâlik-i mahrûsede vefat edip verese-i sığârına terk edenlerin vasîleri emvâl-i sığârı ma’rifet-i şer’le bezâzistan ve ânun misillü me’men ve mahfûz mahalde der-kise mevcûd hıfz üzere iken...”.*

<sup>16</sup> İlhami Yurdakul, “Osmanlı’da Yetimler ve Söğüt Darüleytamı, Kenan Göçer”, *Tarih Boyunca Söğüt ve Kültürü*, ed. Taner Bilgin vd. (Ankara: Başkent Klişe Matbaacılık, 2015), 15.; Kenan Göçer, “Bankacılığımızda Tekâmül ve Emlâk ve Eytâm Bankası”, *Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3/1 (2017), 111.

## 2. Nevşehir Eytâm Sandığı

Nevşehir'deki Eytâm Sandıklarının tam olarak ne zaman kurulduğuna dair net bir bilgi bulunmamakla birlikte kurum adının ilk defa 1874 yılında yetim mallarının taksimi hususundaki bir davada “*Emvâli Eytâm Müdürü bulunan İzzet Bey ibn Tahir Bey'in taleb ve ma'arifet ve ma'arifetleriyle tahrîr ve terkîm ve bi'l-müzâyede bey'u fîrûht olunarak beyne'l-verâse tevzî' ve taksîm*”<sup>17</sup> ibaresiyle geçtiği görülmektedir. Nitekim bu ve benzeri ibarelerin geçtiği ve Eytâm Sandıklarının taşrada vüsat bulunduğu 1852/1269-1881/1298 yıllara tevâfuk eden iki numaralı Nevşehir Şer'iyeye Sicili incelendiğinde 1276/1859 tarihinden sonra “*mâ'rifet-i şer'le muharrîr olunan tereke ve mütefrriâtından alınan harçların...*” ibaresiyle görülecek tereke davalarında

“*Elli yedinci madde hasbe'l-nizâm üç senede bir kere emvâl-i eytâm muhâsbesi ru'yet olunarak ba'de ihrâci'l-mesârif fazla kaldığı halde asıl mala sirâyet etmemek üzere fazlanın kâfi olduğu mertebe mecmû' maldan harc-ı muhâsebe olarak kisede beş gurusu alınacaktır fakat hasbe'l-icab bir sene mürurunda muhâsbesi ru'yet olduğu sûrette zikr olunan harc-ı muhâsbenin sülûsü ve iki sene mürurunda ru'yet olduğu takdirce sülûsânı ve üç sene veyahud ziyâde mürûrunda ru'yet olunur ise sâlifü'z-zikr kisede beş gurusu alınacaktır ve eğer ba'de ihrâci'l-mesârif fazla kalmaz ise harc-ı muhâsebe alınmayıp ber vech-i hasebî ru'yet olunacaktır*”<sup>18</sup>

İbaresinden de anlaşılacağı üzere 1866 yılından itibaren Osmanlı taşrasında kurulacak olan Eytâm Sandıklarının işleyişi ve yetim terekesinden alınacak harçlar ile ilgili nizâmmelerin suretleri dönemin kadısı tarafından Nevşehir Bölge Mahkemesinde tutulan sicillere derç edilmiştir.<sup>19</sup> Derç edilmiş olan nizâmname ve şer'iyeye sicillerine binaen Nevşehir'deki yetimler ile ilgili taksim ve tevzî konularında “*sigârı mezbûrenin hisse-i irsiyeleri vasî-i mezbûr talebiylebi'l-müzâyede bey'u fîrûht olunarak beyne'l-verâse tevzî' ve taksîm*”<sup>20</sup> ibarelerinin sıklıkla tahrîr edildiği görülmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Nevşehir'de 1874 yılından evvel yetimler ile alakalı meselelerin eski usullerle çözüldüğü görülmüş ve Eytâm Sandıkları gibi organize bir müessesenin adı zikredilmemiştir. Daha da önemlisi, 1866 yılından sonra<sup>21</sup> Osmanlı'nın farklı coğrafyalarında kurulmaya başlanan Eytâm Sandıklarının henüz Anadolu'da yeterli ölçüde tesisleşemediği göz önüne alınırsa işbu vesikalarda “Nevşehir Eytâm Sandıkları” gibi bir ibarenin yer almaması olağandır. Dolayısıyla, 1866 yılından sonra Nevşehir'e ait vesikalar incelendiğinde kahir ekseriyetle

<sup>17</sup> Nevşehir Şer'iyeye Sicili (1270-1298), Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 2, 174.

<sup>18</sup> Mezkûr hüküm ve bölgeye gönderilen diğer nizâmmeler için bakınız. Nevşehir Şer'iyeye Sicili (1270-1298), 91.

<sup>19</sup> Nevşehir Şer'iyeye Sicili (1270-1298), 120.

<sup>20</sup> Bu ve benzeri hükümler için bakınız: Nevşehir Şer'iyeye Sicili (1270-1298), 120-172.

<sup>21</sup> Şahin, Eytâm Sandıklarının Kuruluşu ve Konuyla İlgili Yapılan Yasal Düzenlemeler, 72.



"vasîlik makamı" ibaresine rastlanmış; Eytâm Sandıklarına ait ilk bilgilerin 1874 yılına dayandığı görülmüştür.<sup>22</sup> Tüm bu bilgiler ışığında da Nevşehir Eytâm Sandığının kuruluşunu 1874 yılı olarak kabul etmek mümkündür.

Nevşehir'de 1874 yılında kurulan bu müessese kısa bir zaman içerisinde yoğun bir teveccühle karşılandığından yüksek bir meblâğa ulaşmış; kurumun bütçesi Anadolu'daki muadillerinin önüne geçmiştir. Bu nedenle, Nevşehir'de faaliyet gösteren bu kurumda görev yapacak memurlar büyük önem arz etmiş ve ciddi bir sorumluluk üstlenmişlerdir. Keza Eytâm Sandıklarında çalışan görevlilerin kendi zimmetlerine para geçirmelerini engellemek için ilgili kuruma liderlik etmesi beklenen müdürün kefâletle seçilmesi gerekli görülmüştür. Hatta, yalnızca Eytâm Sandığı müdürü için değil; aynı zamanda, ona kefil olanlardan da kefâlet istenmiştir.<sup>23</sup> Diğer bir deyişle, kurum ve kuruma bağlı tüm görevlilerin birbirlerine kefil olmaları sağlanarak olası usulsüzlüklerin ve suistimallerin önüne geçilmiştir; zira zincirleme şeklindeki bu kefâlet sisteminde olası bir usulsüzlükte tüm görevli personel ihmalden veya suistimalden ötürü sorumlu tutulmuştur. Bu maksatla, Eytâm Müdürlüğüne seçilen memurun ve kefil olanların mal beyanları yapılmış ve mal beyanında yer alan malların dışında terekelerine kaydedilen mallardan zimmetine mal veya para geçirdiği anlaşılmalardan dolayı cezai yaptırımlarda bulunulmuştur. Örneğin, bölge Eytâm Müdürlüğüne tayin olunan, Nevşehir'in Câmî-i Cedîd Mahallesi'nden Bekir Sıtkı Efendi'nin zimmetine mal ya da para geçirdiği anlaşılırsa derhâl iade edilmesine dair yazılan belgede, Bekir Sıtkı Efendi'nin mallarının kaydı yapılmış; olası bir suistimalde kendisine uygulanabilecek hukukî yaptırımlardan söz edilmiştir. Bu bağlamda, Bekir Sıtkı Efendi'den Nevşehir Ziraat Bankası'nda ne kadar parası olduğuna dair bir belge istenmiş ve ilgili belge, Mâl Müdürlüğünden alınan, kayıtlı malların listesinin yer aldığı başka bir vesika ile desteklenmiştir. Bu bilgiler ışığında da mezkûr kişiye kefâlet edecek kimselerin mufassal bilgilerle kendisine şahadet etmesi istenmiştir. Böylelikle, sandıkta toplanan yüksek tutarlı

<sup>22</sup> *Nevşehir Şer'iyye Sicili* (1270-1298), 120.

<sup>23</sup> Bu bağlamda Nevşehir Kazâsı Eytâm Müdürlüğüne atanan Tahsin Efendi'ye kefil olanlar için kullanılan ibare şu şekildedir: "*Nevşehir Mahkeme-i Şer'iyye Kâtibi Câmî-i Cedîd Mahallesinden Seyyid Efendizâde Tahsin bin Mustafa Efendi kefâlet eden Nar Karyesi'nin Aşağı Mahallesinden Ahmed Dedeoğlu Ali bin Hacı Halil ile mûmâ-ileyhin mâl ve tapu kalemlerinden ihrâc edilen emlâk ve arazileri on bin gurus kefâleti te'mîne kâfi görülmüş olmağla ale'l-usûl tasdik*". Keffillerin kefilini yörenin yerel yöneticilerinin de tasdik etmesi gerekiyordu. Nitekim kefil olarak intihâp edilen mezkûr kişileri, Nevşehir Kaymakamı Hüseyin Sabri, Naib Mehmed Mansur, Metropolit Vekili Papa Nekdiryos, Mâl Müdürü Şadi Efendi, Tâhriyat Kâtibi Osman Efendi ve mahkeme âzâlarının da onaylaması gerekiyordu. Detaylı bilgi için bakınız: Erdoğan, *13 Numaralı Nevşehir Şer'iyye Sicili*, 158-161.

meblâğ teminat altına alınmış; müdürlerin irtikâp<sup>24</sup> yapmasının da önüne geçilmeye çalışılmıştır. Ardından, sandığın kurulması ve müdürün göreve başlaması ile yetimlerle alakalı işlemlerde sandık uhdesine geçilmiştir.

Sandiğa atanan müdürün kefâlet işlemlerinin tamamlanmasının ardından sandığa bağlı yetimlerin terekelerinin tutulması ile ilgili sürecin ilk safhası başlatılmıştır. Akabinde, müdür, Nevşehir Eytâm Sandığına bağlı tüm yetimlerin sahip olduğu menkul ve gayrimenkul malları detaylı bir şekilde kontrol edip var olan kayıtlarda herhangi bir oynama veya suistimal yapıp yapılmadığını tetkik etmiştir; zira sandıkta yetimin ebeveynine ait tüm mal varlığının dökümü tutulduğu için var olan kayıtların sağlamlasının yapılması büyük bir önem arz etmiştir. İlgili kayıtların sahih ve güvenilirliğine müteakip bölgede ölmüş olan ve arkasında “âkil-bâliğ” yaşına ulaşmamış, biyolojik-cinsî-ergenlik farkındalığından uzak, maddî-manevî ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar küçük yaşta çocuğu<sup>25</sup> bulunan kişilerin terekeleri incelenerek onların kayıtları yapılmıştır. Burada önemli olan nokta, çocuğun yukarıda bahsedilen özelliklerden en az bir tanesine sahip olması, diğer bir ifade ile çocuğun kendine bakamayacak veya reşit sayılamayacak bir ahval içerisinde olmasıdır. Bu nedenle, Eytâm Sandığına yetim kalmış olan tüm çocukların kayıtları değil, sadece yukarıda bahsi geçen özelliklere hâiz olanların terekeleri bırakılmıştır. Bu hususun da başarılı bir şekilde ifâ edilmesi ile Eytâm Sandığına kaydı yapılan ve terekesi tutulan yetim çocuk için, kadı ve şühûdü'l-hâl huzurunda, “*sinn-i rüşd ve sedâdlarına değîn tesviye-i umûrlarına kibel-i şer'den bir vasî nasb ve ta'yîn olunmak ehemm ve elzem olmağın emânet ile ma'rûf ve istikâmetle mavsûf ve her vechile vesâyet uhdesinden gelmeğe kâdir idüğü zeyl-i vesîkada muharreru'l-esâmî müslimîn ihbârlarıyla lede's-şer'i'l-enver zâhir ve mütehakkık olan işbu bâ'isû'l-vesîka*”<sup>26</sup> ibaresiyle vasî atama işlemine geçilmiştir. Önderliğini bölgede görev yapan kadının üstlendiği meclis yoluyla yetim kalmış olan çocuğa “vasîlik” yapması muhtemel kişilerin kimler olduğu belirlenerek adaylar arasındaki en güvenilir kişi yetimin “vasîsi” olma şerefine nail olmuştur. Bu sayede,

<sup>24</sup> 1914 yılında Hacı Sofuoğlu Hasan'ın Nevşehir'den Dahîliye Nezâretine göndermiş olduğu telgrafta, Eytâm Sandığına olan borcu hasebiyle sandığın usulsüz muamelesiyle mallarına icrâ dairesince el konulmuş, sahip olduğu malın beşte biri ise satılmıştır. Sandığın yapmış olduğu bu usulsüzlük sebebiyle ailesi geçinemez duruma gelmiştir. Bu bakımdan, bu durumun yaratmış olduğu olumsuz neticelerin giderilmesini istemiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye [DH.H], No. 47, Gömlek No. 79, 1-2.

<sup>25</sup> Çocukluk, doğumdan temyîz yaşına ve temyîzden ergenliğe yani “âkil-bâliğ” yaşına kadar iki kısma ayrılır. İlk dönemdeki çocuğa “gayr-i mümeyyiz (0-7)”, ikinci dönemdeki çocuğa ise “mümeyyiz (7-15)” denir. Dolayısıyla, çocuk, gayr-i mümeyyiz döneminde hayatın akışının, karşılaştığı durumların zarar ya da fayda derecesinin bilincinde değildir.

<sup>26</sup> Nevşehir Şer'îyye Sicili (1332-1339), Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 19, 25.

aralarında imam, muhtâr, şühüdül-hâl ve kassâm gibi din ve devlet görevlilerinin bulunduğu bir meclisin ortak bir karar alarak “vasîlik” görevinin en iyi şekilde yürütülmesine ön ayak olunmuştur.<sup>27</sup> İlgili meclisin belirli bir kişiyi “vasî” tayin etmesinden sonra kassâm<sup>28</sup>, müteveffanın mal taksimini başlatmıştır. Kassâmın ilgili ameliyeyi muvaffakiyetle ikmal etmesinden sonra “*ma’rifeti ve ma’rifet-i şer’le eytâm müdürü hazır olduğu halde tahrîr ve tereke edilerek beynlerinde bi’l- müzâyede fûrûht edilip*”<sup>29</sup> ibaresinden hareketle Eytâm Müdürü devreye girmiş ve sürece dair tüm sorumluluğu üzerine almıştır. Keza Eytâm Müdürü, yetime kalan gayrimenkul malı varisler arasında müzâyede ile taksim ettikten sonra yetime kalan para ve gayrimenkulü sandıkta korumak ve işletmek, vasî ise yetimin istek ve temel ihtiyaçlarını, sandığın belirlemiş olduğu belirli miktarda nafaka ile karşılamak ile mükelleftir.<sup>30</sup>

Bu noktada kayda değer bir hususun altını çizmek son derece önemlidir. Her ne kadar sandıkların ortaya çıkışındaki amaç yetim mallarının olası suiistimallerden korunmasını sağlamak ve onların haklarının muhafaza edilmesine destek vermek olsa da sandıklarda biriken paranın zaman içerisinde artmasıyla devlet var olan bu parayı farklı şekillerde kullanma yoluna giderek onu “güvenli bir şekilde” saklamıştır. Bu sayede, sandıkta biriken para devlet tarafından kontrol edilerek dolaşıma sokulmuş ve aralarında muhtârlık ve belediye gibi yerel idarelerin bulunduğu hizmet kanallarına sübvansede edilmiştir.<sup>31</sup> Başka bir ifade ile yetimlere ait olan gelirin kullanılmasıyla toplumun refahı artırılmış ve kamu hizmetlerinin aksamadan dağıtılmasına destek olunmuştur. Öte yandan, devletin böyle bir faaliyet içerisinde olması yetimlerin de işbu süreçten yararlanmalarına katkı sağlamış; her bir yetime sahip olduğu meblâğ gereğince fıkıh çerçevesinde %10 ila %15 arasında değişen bir oranla istirbâh sağlanmıştır.

<sup>27</sup> Nevşehir Şer’iyye Sicili (1339-1343), Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 20, 18.

<sup>28</sup> Sözlükteki anlamı itibarıyla “kısım kısım ayıran” manasına gelen “kassâm” kelimesi, hukuki terim olarak hayatını kaybeden kimsenin terekesini (geriye bıraktığı mal varlığını) vârisleri arasında İslami miras hukukuna göre paylaşımın memura verilen sandır. Bu paylaşım “kassâm defteri” adlı bir deftere kaydedilirdi. Kassâmlar, “kazasker kassâmları” ve “kadılık kassâmları” olmak üzere ikiye ayrılırdı. Kadıya karşı sorumlu olan kassâmlar, güvenilir ve taksim işini iyi bilen kişiler arasından seçilirdi. Kassâmların belli bir miktarda maaşları olmamakla beraber bu kimseler taksim ettikleri terekelerden “resm-i kısmet” adı altında pay alırlardı. Kassâmlık, Tanzimat’tan sonra kaldırılmış, sadece “İstanbul Kassâmlığı” görevini idame ettirmiştir. Daha fazla bilgi için bakınız: Said Öztürk, “Kassâm”, Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/579-582; Ahmet Akgündüz, Şer’iye Sicilleri Mahiyeti Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler, (Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı Yayınları, 1998) 1/76.

<sup>29</sup> Nevşehir Şer’iyye Sicili (1296-1308), Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 7, 17.

<sup>30</sup> Nevşehir Şer’iyye Sicili (1324-1326), Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 29, 6.

<sup>31</sup> Nevşehir Şer’iyye Sicili (1328-1332), Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 21, 127.

İstirbâh işleminin gerçekleşmesi ise çeşitli koşulların yerine getirilmesine bağlıdır. Bu bağlamda, sandıktan kendisi veya kurumu adına para talep eden kişiden alacağı paraya karşılık bir rehin alınması ve alınacak bu rehinin talep edilen paradan en az bir buçuk kat fazla olması gerekmiştir. Gerekli rehinin parayı talep eden kişi tarafından sağlanması ile rehinin ederini belirleyebilecek ve hatta rehinin durumunu değerlendirebilecek bir eksper görevlendirilmiştir. Öte yandan, gerekli görülen rehinin matlup tarafından karşılanamaması durumunda ilgiliden asgari iki kişi olmak kaydıyla kefil bulması istenmiştir. Kefil olması istenen bu kişilerin de tıpkı rehinin niteliği ve değeri gibi çeşitli özelliklere sahip olmaları beklenmiş ve yerel toplum nezdinde kayda değer bir yere veya statüye haiz olmaları gerektiği öngörülmüştür. Örneğin, Nevşehir Kazâsı Tahta Câmî Mahallesi'nde "Said" ve "Behiyye" isimli iki çocuğun babalarının vefatı üzerine Eytâm Sandığına intikâl eden meblâğın bin sekiz yüz yetmiş dört kuruşunu idâne (borç) almak isteyen Azmi Efendi'ye mezkûr mahalle imamı ile toplumda saygınlık kazanmış olan Molla Habib Efendi "*edâsına tarafeynden bi'l-emr ve'l-kabûl kefâlet-i mutlaka-i sahîha-i şer'iyye ile her birimiz yekdiğerimizin zimmetine lâzım gelen meblâğa dahi başka başka kefil ve zâminleriz dediklerinde*"<sup>32</sup> ifadesiyle kefil olmuşlardır. Buradan da görülebileceği üzere talep edilen para karşılığında kefillerin güvenilir ve itimâtlı kişiler arasından seçilmelerine yönelik şart, sandığın tüzüğünde yer alan mevzuatla<sup>33</sup> paralellik göstermiş ve dolayısıyla, devletin yetimlerin haklarını korurken ne kadar hassas ve ihtiyatlı davrandığının da bir göstergesi olmuştur. Yetimlerin haklarının korunmasına verilen ehemmiyet sadece Müslüman tebaa için söz konusu olmamış, hakeza gayrimüslimler için de geçerli olmuştur. Bu duruma son derece uygun bir örnek Nevşehirli Prodermus üzerinden verilebilir. Nevşehir'in Civarzile Köyü'nde ölen Rum kökenli Lazari'nin yetim kalan evladına kalan dört bin beş yüz üç kuruşu idâne almak isteyen Prodermus'un Eytâm Sandıkları müdürünün gerekli gördüğü rehini sağlayamaması üzerine kendisinden en az iki kefil getirmesi istenmiş, bu durum üzerine Prodermus da yörenin saygın kişileri arasında gösterilen ve yerel esnaftan olan Dimitri ve Sava isimli kişileri kefil olarak göstermiştir.<sup>34</sup> Eytâm Sandıklarının, haklarını korumaya çalıştığı yetimler konusunda herhangi bir ayırım gözetmediği, ilgili çalışmanın esas aldığı Nevşehir'de ortaya konan

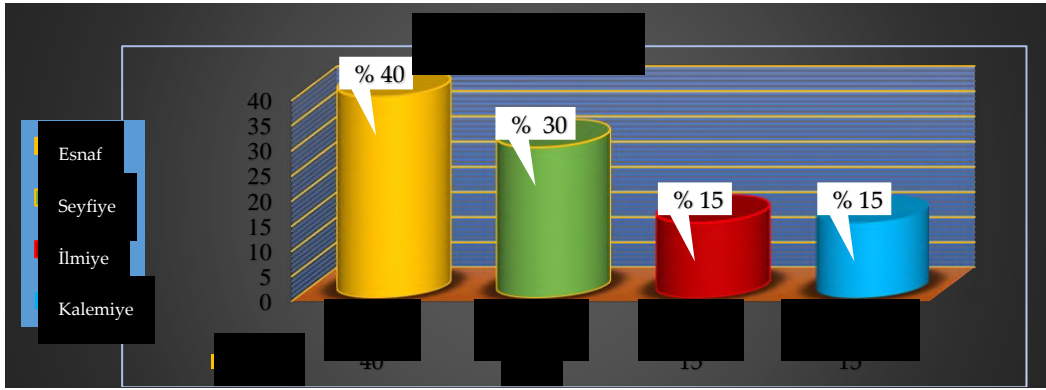
<sup>32</sup> Erdoğan, 13 Numaralı Nevşehir Şer'iyye Sicili, 109-110.

<sup>33</sup> Eytâm Sandıklarının hukuki mevzuatı ve karşılaştıkları sorunlar için bakınız: Mehmet Çanlı, "Tarihî Süreç İçerisinde Eytâm Sandıklarının Hukuki Mevzuatı ve Karşılaştığı Sorunlar (1851-1920)", *Uluslararası Türkçe Kültür Edebiyat Dergisi* 9/3 (2020).

<sup>34</sup> Erdoğan, 13 Numaralı Nevşehir Şer'iyye Sicili, 431-432.

örnekler ve bu örneklere bağlı olarak hazırlanan tablolarda gözler önüne serilmiştir. Müslüman ve gayrimüslim yetimlerin paralarının bir kısmını talep eden ve Eytâm Sandıkları müdürünün gerekli gördüğü rehini sağlamak üzere, en az iki farklı kefil getirmesi beklenen matlupların bulmuş oldukları kefillerin statüleri Tablo 1’de görülmektedir. İşbu tablodan da anlaşılacağı üzere sandıktan para talep eden kişilerin çoğunlukla belirli bir gelir seviyesine sahip ve sürekli bir geliri bulunan kimseleri tercih ettiği söylenebilir. Ayrıca, kefillerin bağlı buldukları zümreler ve işgal ettikleri meslekler göz önüne alındığında kefillerin neredeyse tamamının belirli bir prestije ve yerel halk nezdinde teveccüh gören bir itibara haiz olduğu aşikârdır.<sup>35</sup>

Tablo 1: İdane Alan Şahıslara Kefil Olan Kişilerin Statüleri

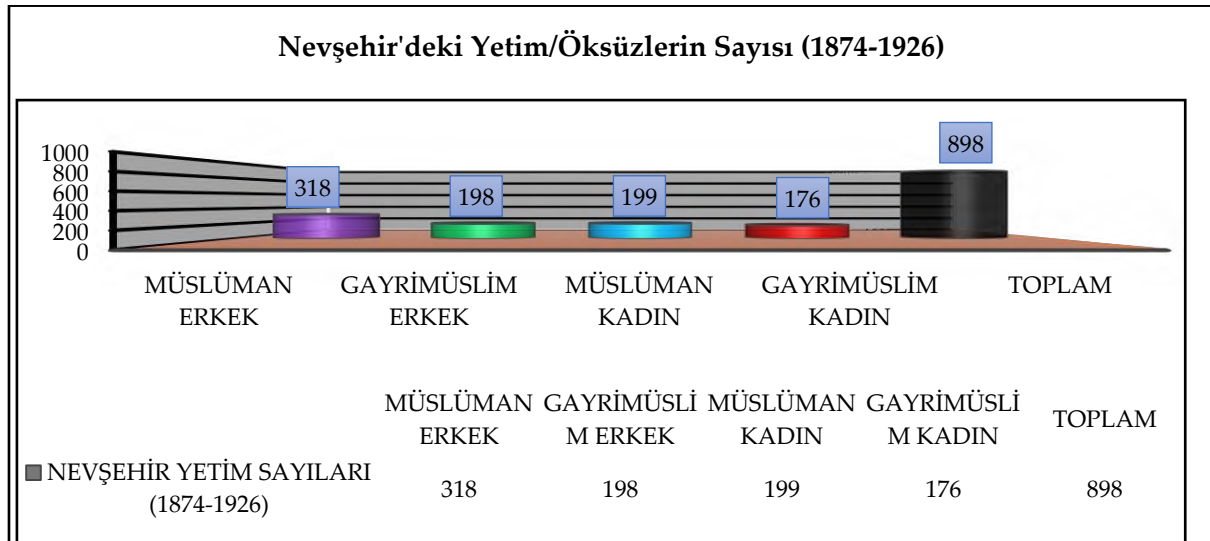


Sandığın bu raddede nizâmli ve güvenilir olması, Müslim-gayrimüslim<sup>36</sup> ayrımı gözetmeksizin yetimlerin maddî-manevî tüm ihtiyaçlarına destek olması onu toplumun “sosyo-ekonomik şemsiyesi” haline getirmiştir. Sandık, varlığını sürdürdüğü elli iki yıl boyunca zora düşmüş tüm çocuklara nefes aldırma, ışık verme, maddî ve manevî ihtiyaçlarına katkıda bulunma misyonunu benimseyerek faaliyet göstermiştir. Tüm bunlardan hareketle renkli ve çeşitli insanlar barındıran bir tebaaya sahip olan Nevşehir

<sup>35</sup> Eytâm Sandıklarından para talep ederek ihtiyaçlarını karşılamak isteyen devlet kurumlarının da kefâlet bakımından oldukça sıkı şartları yerine getirmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, sandık meclisinden yardım talep eden devlet görevlilerinin de benzer şartlara riayet ederek sivillerden beklenen şartların benzerlerini yerine getirmeleri büyük önem arz etmiştir. 1911 yılında dönemin Nevşehir Belediye Başkanı Mehmet Bey, Nevşehir Eytâm Sandıklarından belirli bir miktarda para talep etmiştir. Belediyenin bu talebine karşılık sandık meclisi, kendisinden, var olan meblâğın en az bir buçuk katı değere sahip rehin göstermesini istemiştir. Bu talep üzerine Mehmet Bey de bu değere sahip iki mağazayı ipotek ederek rehin göstermiştir. İşbu örnekte de görülebileceği üzere sandık meclisi var olan şartları hiçbir şekilde esnetmemiş; kurumdan para talep eden herkese benzer şartlar sunmuştur. İlgili olay için bakınız: *Nevşehir Şer’iyye Sicili (1328-1332)*, 127.

<sup>36</sup> İlgili dönem içerisinde bölgede ikamet eden Müslim ve gayrimüslimlerin sosyo-ekonomik durumları için ayrıca bakınız: Hüseyin Saraç-Serkan Erdoğan, “13 Numaralı Nevşehir Şer’iyye Sicilinde Yer Alan Tereke Kayıtlarına Göre Müslim ve Gayrimüslimlerin Sosyo-ekonomik Durumları (1908-1910)”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/2 (2019).

Eytâm Sandığı, yetimlerin geleceğini<sup>37</sup> şekillendiren, her çocuğun eşit ve yaşanabilir bir hayata sahip olması gerektiğine inanan bir duruş sergilemiştir. Tebaanın sandığı birtakım emellerle suistimal etmesinin de önüne geçilmiş ve bölgedeki yetimlerin sayısının sandığa doğru ve eksiksiz bir şekilde kaydedilmesi mümkün kılınmıştır. Tablo 2, Nevşehir'deki yetimlerin sayısını ayrıntılı olarak göstermektedir. 1874 ile 1926 yılları arasında toplamda 898 çocuğun kaydının tutulduğu Nevşehir Eytâm Sandığında 517 Müslüman yetime karşılık 374 gayrimüslim yetim bulunmaktadır. Doğal olarak buradan da anlaşılacağı üzere 198'i erkek, 176'sı kadın olmak üzere toplamdaki 374 gayrimüslim yetim elli iki yıllık kurumun paydaşları olmuş ve hepsinin hakları Devlet-i Âliyye tarafından koruma altına alınmıştır. Daha da önemlisi, bu sayılar, devletin "istimâlet" politikasının çok önemli bir örneğini ortaya koymuş olduğunu vurgulamaktadır. Tüm bu bilgiler ışığında da Devlet-i Âliyye'nin "sosyal devlet" anlayışının ilk örneklerinden birini göstererek muasır bir medeniyet profili çizdiğini söylemek mümkündür.

Tablo 2: Nevşehir Kazâsı'ndaki Yetim/Öksüzlerin Sayısı (1874-1926)<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Yetimler, sandıkta olan haklarını ve sahip oldukları haklara binaen sandıkta bulunan paralarını reşit olunca alabilme imkânına haizlerdir. Bu anlamda, yetimlerin reşit olunca rüştlarini ispat edebilmeleri için mahkemeye başvurmaları gerekmiştir. Örneğin, Nevşehir Kazâsı'na tabi Sulusaray Köyü sakinlerinden olan Abdülhamid'in vefat etmesi üzerine o dönem mirasçısı olan fakat rüştlarini henüz almadıkları için mirası devralamayan yetimlerden Züleyha ve Hacı Mehmed'in artık reşit olduklarından ve kendi işlerini yapabilecek duruma geldiklerinden ötürü vasileri olan Ayşe Hatun'a gerek kalmadığına dair Nevşehir Kazâsı Mahkemesinde süregelen dava sonuçlanmış ve çocukların reşit olduklarına dair karar Eytâm Müdürü Mustafa Efendi'ye gönderilmiştir. Çocukların reşit olup olmadıklarına karar vermeleri adına Muhsin Bey Mahallesi İmamı Mehmed Nuri Efendi, muhtâr-ı evvel Ali Efendi, Hacı Hamdi Efendi ve Süleyman Beyzâde Nail Bey gibi isimlerin yer aldığı bir heyet mahkemeye şahitlik yapmıştır. İlgili dava için bakınız: *Nevşehir Şer'iyye Sicili (1326-1328)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 13, 193.

<sup>38</sup> Bu tablo kaynakçada verilen Nevşehir Şer'iyye Sicillerinde yer alan kayıtlardan oluşturulmuştur.

Yukarıda görüldüğü üzere 1874-1926 yılları arasında Nevşehir’de 898 yetim/öksüzün yekûn 1.004,098 kuruşu sandık uhdesinde işletilmiş ve bu sayede, anaparaya 141,297 kuruşu ribh edilmiştir.<sup>39</sup> Nevşehir Eytâm Sandığının faaliyet gösterdiği 1874 ile 1926 yılları arasında istirbâh edilen meblâğın %50’si 12 ay, %11’i 9 ay, %10’u 24 ay, %9’u 6 ay, %8’i 6 ay, %8’i 9 ay ve %4’ü 3 ay vade ile sandıktan alınmıştır.<sup>40</sup> Bu bağlamda da ilgili yıllar arasında sandığın yetimlere sağlamış olduğu genel istirbâh oranının %12 olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan, Nevşehir’de verilen bu istirbâh oranının Anadolu’daki muhtelif muadilleri ile kıyaslandığında farklılık gösterdiğini söylemek gereklidir. Genel itibarıyla %12 istirbâh payı verilen Nevşehir’in aksine Çanakkale’de %9, Eskişehir-Sivrihisar’da ise %12 oranında bir pay verildiği ifade edilebilir.<sup>41</sup> İstirbâh oranlarının yerel bazda farklılık arz etmesi ise yörenin sandığa göstermiş olduğu rağbet ile açıklanabilir. Hakeza mezkûr şehirlerde yetim/öksüz adına sandığa yatırılan meblâğın miktarına bakıldığında Çanakkale’de sandığa daha fazla ilginin olduğu görülmektedir. Bu da ister istemez istirbâh oranlarına yansımıştır. Bölgedeki istirbâh oranının düşük olması da insanların daha az para almalarına neden olmuştur. Bu durum Nevşehir ve Çanakkale’de paralellik arz ederken Eskişehir-Sivrihisar’da ise zıt yönde seyir göstermiştir.

Tablo 3: Nevşehir, Eskişehir-Sivrihisar Ve Çanakkale Kazâları’nın Servet Miktarı ve Yıllık İstirbâh Oranları

İdâne-Vade Alınan İstirbâh-Oran	Yetim Adına Sandığa Yatırılan Meblâğ <sup>42</sup>
Nevşehir (1909-1913)	

<sup>39</sup> İlgili bilgiler için bakınız: Ek 2.

<sup>40</sup> İlgili bilgiler için bakınız: Ek 3.

<sup>41</sup> Çanakkale Eytâm Sandıkları ve sandıklarda uygulanan istirbâh oranları için bakınız: İrfan Ünal, *167 Nolu Çanakkale Eytâm Sandığına Mahsus Teminatlı idâne Defteri’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi (1920-1926)*, (Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Eskişehir-Sivrihisar Eytâm Sandıkları ve sandıklarda uygulanan istirbâh oranları için bakınız: Necla Kızıldağ, *Eytâm İdaresi ve 50 Nolu Eskişehir-Sivrihisar İdat Sandığı Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>42</sup> Çanakkale ve Eskişehir-Sivrihisar’a ait veriler daha önce çalışılmış yüksek lisans tezlerinden alınmıştır. Bkz: Ünal, *167 Nolu Çanakkale Eytâm Sandığına Mahsus Teminatlı idâne Defteri’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi (1920-1926)*; Kızıldağ, *Eytâm İdaresi ve 50 Nolu Eskişehir-Sivrihisar İdat Sandığı Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*.

İdâne <sup>43</sup>	Vade	Faiz	Faiz Oranı	50.000	20.000-50.000	10.000-20.000	1.000-10.000	100-1.000
7.095	3 Yıl	2.550	%11,98	9	14	26	21	34
4.562	2 Yıl	1.094	%11,99					
1.159	1 Yıl	134	%11,56					
<b>Eskişehir-Sivrihisar (1913-1915)</b>								
3.141,9	3 Yıl	1.131	%12	-	-	2	77	3
1.706	3 Yıl	614	%12					
2.240	5 Yıl	1.244	%12					
<b>Çanakkale (1920-1926)</b>								
15.000	3 Yıl	4.050	%9	15	33	39	42	2
4.300	2 Yıl	744	%9					
6.000	1 Yıl	540	%9					

## Sonuç

Emvâl-i Eytâm İdaresi, Osmanlı'da yetimleri ve onların mallarını muhafaza etmek için yürürlüğe konulmuş çalışmaların son safhasıdır. Daha önceleri vakıflar yoluyla korunagelen yetim malları, Emvâl-i Eytâm İdaresi ile düzene ve kurallara bağlanmıştır. Emvâl-i Eytâm İdaresi, yetim malları için imparatorluğun dört bir yanında faaliyet göstermiş ve yetim mallarının nemâlandırılması devlet kontrolünde yapılmıştır.

<sup>43</sup> Tabloda verilen miktarlar istirbâh oranının bulunabilmesi için miktara bakılmaksızın sondaj metodu kullanılarak alınmıştır.



1874-1926 yılları arasında faaliyet gösteren Nevşehir Eytâm Sandığı, bölge halkının refahı ve yetim mallarının sürdürülebilirliği açısından bölgede etkin rol oynamıştır. Mezkûr yıllar arası sandıktan üç yüz doksan üç kişi deyn almıştır. Bunların %65'ini Müslüman, %35'ini ise gayrimüslimlerin aldığı bilinmektedir. Yetimlerin cinsiyetlerine ve tabi oldukları tebaaya bakıldığında üç yüz on sekiz Müslim erkek, yüz doksan dokuz Müslim kadın, yüz doksan sekiz gayrimüslim erkek, yüz altmış yedi gayrimüslim kadının olduğu görülmektedir. Yetimlerin vasîlerinin genellikle birinci dereceden kişiler olduğu görülmektedir. Bu vasîlerin başında anne, baba, amca, hala ve "vasî-i mansûb" denilen, kadı tarafından güvenilir ve uygun görülen kişiler olduğu görülmektedir. Murislerin cinsiyetleri ve dinlerine bakıldığında dört yüz on üç Müslim erkek, yüz yetmiş beş Müslim kadın, doksan yedi Rum erkek, kırk iki Rum kadın, yetmiş beş Ermeni erkek ve otuz iki Ermeni kadın olduğu görülmektedir.

Yetimlere verilen miktar nizâmname kuralları kapsamında belirlenen istirbâh oranı ile aynıdır; fakat aynı durumu Çanakkale için ifade etmek güçtür. Bunun sebebi ise bölgede sandığa olan rağbetin az olması ile açıklanabilir. Tüm borçlular için "ber-vech-i istirbâh" şeklinde bir tanım yapılmıştır. Borç alan kişilerin tamamı için kefiller veya rehin edilecek yerler yazılmıştır. Sandıktan para alanların mesleklerine bakıldığında esnafların en fazla para alan kesim olduğu görülmüştür. Yine sandıktan para alanların mahalle ve köylerine bakıldığında Muhsin Bey Mahallesi ve Melegübü<sup>44</sup> Karyesi göze çarpmaktadır. Bunun nedeni olarak ise bu bölgelerin esnafın ve ticaretin yoğun olduğu yerler olması öne sürülebilir.

Yukarıda da izah edilmiş olduğu üzere Nevşehir Eytâm Sandığından birçok sahada etkin bir biçimde yararlanılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun uygulamış olduğu istimâlet politikası ise yörede yaşayan farklı din ve kültüre mensup tebaanın sandığa olan rağbetini artırmıştır. Sandık sadece tebaaya hitap etmemiş; aynı zamanda, devletin idari kurumlarının da faydalandığı bir "fon" olmuştur. Nitekim dönemin Nevşehir Belediye Başkanı Mehmet Bey, "belediye işlerinde harç u sarf etmek üzere" ibaresiyle sandıktan sekiz bin kuruş idâne almıştır. Bu manada Nevşehir Eytâm Sandığı, yetim çocukların teminatı olduğu gibi toplumun da faydalanabileceği, modern anlamda bir banka özelliği göstermiştir.

<sup>44</sup> Günümüz Nevşehir İli'ne bağlı Derinkuyu İlçesi'nin adıdır.

Son olarak, ilgili çalışmanın ana konusunu oluşturan Eytâm Sandıkları sahip olduğu farklı özellikler açısından modern bir müessesenin haiz olması gereken tüm ihtiyaçlara karşılık verebilmiş; yer yer sosyal, yer yer ekonomik ve yer yer de iktisadi bir profil çizmiştir. İmparatorluğun farklı alanlarına yönelik göstermiş olduğu esneklik Eytâm Sandıklarını döneminde faaliyet gösteren birçok kurumun önüne geçirmiş ve onu tam manasıyla çağının gerekliliklerine uygun bir fenomene dönüştürmüştür.

## Kaynakça / References

### Arşiv Vesikaları

- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1270-1298)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 2. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1308-1324)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 6. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1296-1308)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 7. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1328-1331)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 8. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1328-1330)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 9. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1322-1328)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 10. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1319-1320)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 11. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1325-1331)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 12. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1326-1328)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 13. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1339-1343)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 14. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1320-1321)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 16. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1323-1324)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 17. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1338-1339)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 18. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1332-1339)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 19. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1339-1343)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 20. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Neoşehir Şer'iyye Sicili (1328-1332)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 21. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

- Nevşehir Şer'iyeye Sicili (1331-1340)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 22. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Nevşehir Şer'iyeye Sicili (1331-1340)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 23. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Nevşehir Şer'iyeye Sicili (1336-1338)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 26. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Nevşehir Şer'iyeye Sicili (1341-1342)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 27. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Nevşehir Şer'iyeye Sicili (1337-1341)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 28. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Nevşehir Şer'iyeye Sicili (1324-1326)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 29. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Nevşehir Şer'iyeye Sicili (1322-1325)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meşihat [MŞH. ŞSC. d], No. 30. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye [DH.H]*. No. 47, Gömlek No. 79, 1-2. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri [A. DVNSMHM.]*. No. 36, 710. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

### Kitap, Makale ve Tezler

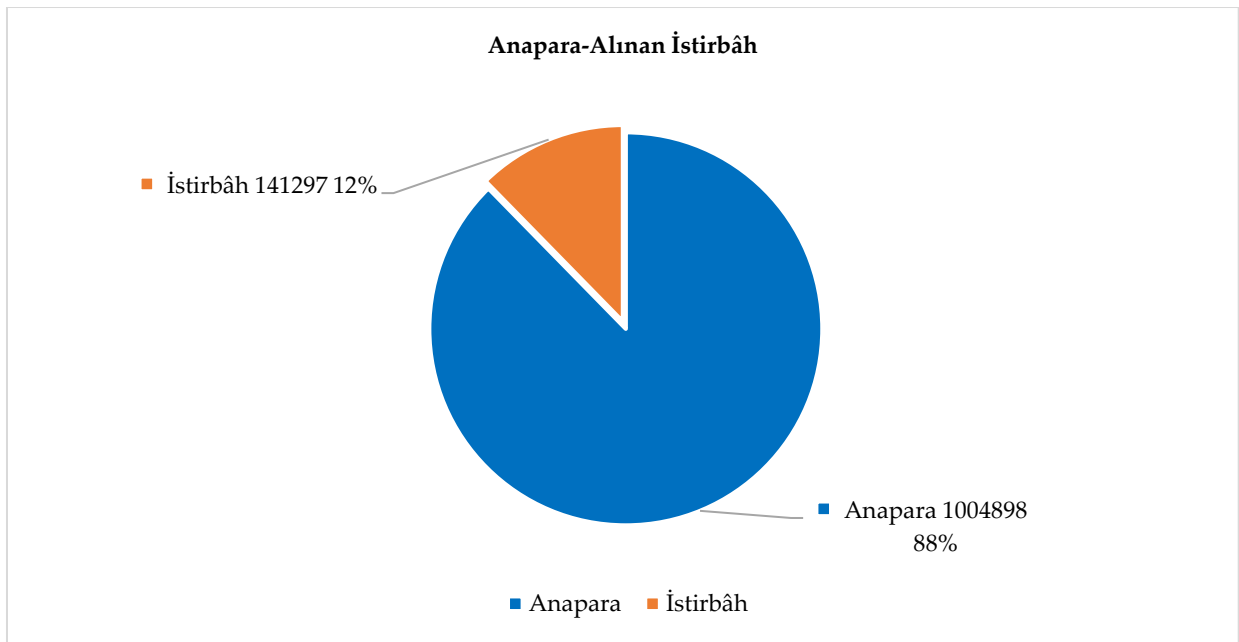
- Akgündüz, Ahmet. *Şer'iyeye Sicilleri Mahiyeti Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı Yayınları, 1998.
- Bozkurt, Fatih. "Yetimi Kolla, Malını Korum! Tereke Defterleri ve Yetim Malları (1785-1875)", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3 (2012), 69-90.
- Çanlı, Mehmet. "Tarihî Süreç İçerisinde Eytâm Sandıklarının Hukuki Mevzuatı ve Karşılaştığı Sorunlar (1851-1920)", *Uluslararası Türkçe Kültür Edebiyat Dergisi*, 9/3, (2020), 1301-1321.
- Erdoğan, Serkan. *13 Numaralı Nevşehir Şer'iyeye Sicili (H. Recep 1326/M. Temmuz-Ağustos 1908/H. Ramazan 1328/M. Eylül-Ekim 1910) Transkripsiyon ve Genel Değerlendirme*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Göçer, Kenan. "Bankacılığımızda Tekâmül ve Emlâk ve Eytâm Bankası", *Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3/1 (2017), 109-113.
- İnanç, Veli. *Eytâm İdaresi-Sandıkları ve Marmaris Örneği (1885-1911)*, Muğla: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Kıvrım, İsmail, "Mahalle Avârız Vakıfları (17. Yüzyıl Ayntab Örneği)", *Gaziantep Üniversitesi Ayntâb Araştırmalar Dergisi*, 2/2 (2019), 34-49.

- Kızıldağ, Necla. *Eytâm İdaresi ve 50 Nolu Eskişehir-Sivrihisar İdânat Sandığı Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kutluer, İlhan. "İnsan" *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/320-323. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 2000.
- Özcan, Tahsin. "Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2006), 103-121.
- Öztürk, Said. "Kassâm" *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/579-582. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 2001.
- Saraç, Hüseyin-Erdoğan, Serkan. "13 Numaralı Nevşehir Şer'iyye Sicilinde Yer Alan Terekelere Kayıtlarına Göre Müslim ve Gayrimüslimlerin Sosyo-ekonomik Durumları (1908-1910)", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/2 (2019), 440-450.
- Şahin, Furkan. *Eytâm Sandıklarının Kuruluşu ve Konuyla İlgili Yapılan Yasal Düzenlemeler*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ünal, İrfan. *167 Nolu Çanakkale Eytâm Sandığına Mahsus Teminatlı İdâne Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi (1920-1926)*. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Yazıcı, Nesimi. "Osmanlılarda Yetimlerin Korunması Üzerine Bazı Değerlendirmeler" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (2007), 1-46.
- Yurdakul, İlhami. "Osmanlı'da Yetimler ve Söğüt Darüleytâmı", *Tarih Boyunca Söğüt ve Kültürü*, ed. Taner Bilgi vd. 13-21, Ankara: Başkent Klîşe Matbaacılık, 2015.

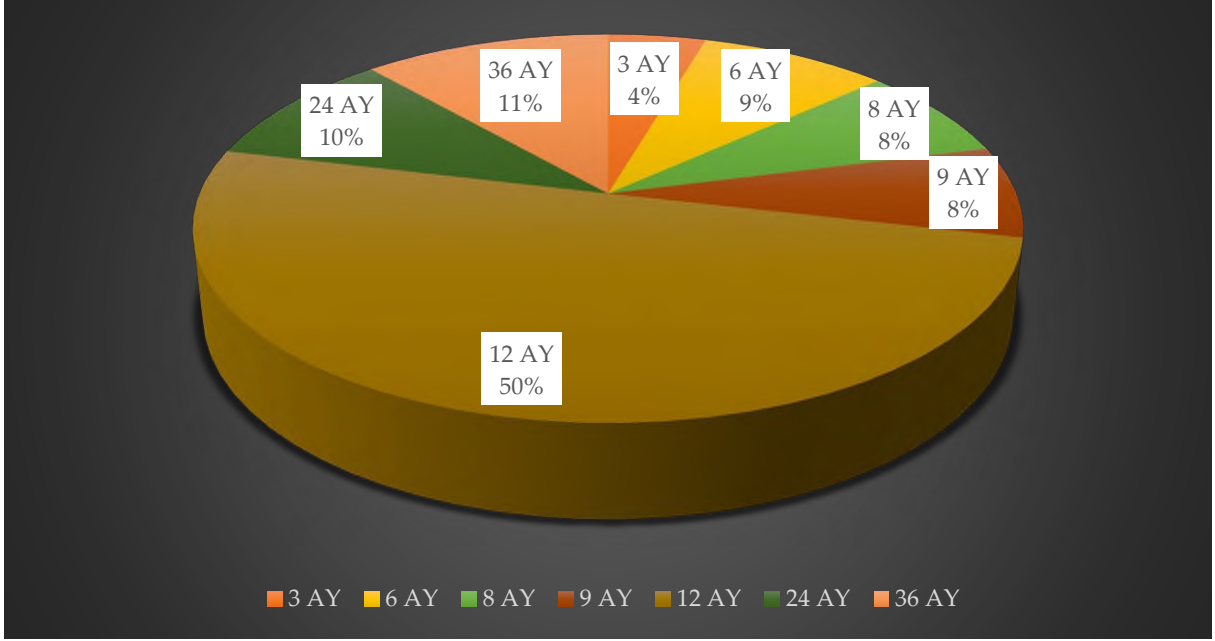
## Ekler

Müdürün Adı	Atama Tarihi	Künye
İzzet Bey	1874/H.1294	N.Ş.S., NO: 2 Varak: 173, Hüküm 356.
Hacı Tahir Efendi	1888/H.1306	Konya Vilâyet Sâlnâmesi, H.1305-06, s.133.
Nuri Efendi	1890/H.1305	N.Ş.S., NO: 7 Varak: 225, Hüküm 996.
Safvet Efendi	1892/H.1307	N.Ş.S., NO: 6 Varak: 40, Hüküm 118.
Süleyman Reşit	1894/H.1309	N.Ş.S., NO: 6 Varak: 106, Hüküm 332.
Hacı Ahmet	1896/H.1311	N.Ş.S., NO: 6 Varak: 123, Hüküm 360.
Münir Efendi	1898/H.1313	N.Ş.S., NO: 6 Varak: 131, Hüküm 381.
Hacı Osman Efendi	1900/H.1315	N.Ş.S., NO: 6 Varak: 177, Hüküm 499.
Mustafa Efendi	1909/H.1325	N.Ş.S., NO: 13 Varak: 138, Hüküm 303.
Sıtkı Bey	1910/H.1326	N.Ş.S., NO: 13 Varak: 212, Hüküm 136.
Ahmet Efendi	1912/H.1328	N.Ş.S., NO: 21 Varak: 300, Hüküm 44.
Bekir Efendi	1915/H.1331	N.Ş.S., NO: 19 Varak: 151, Hüküm 97.
Hacı Hasan Efendi	1920/H.1336	N.Ş.S., NO: 19 Varak: 84, Hüküm 435.
Hacı Bekir Efendi	1923/H.1340	N.Ş.S., NO: 18 Varak: 36, Hüküm 36.

Ek 1: Nevşehir Eytâm Sandığı Müdürleri



Ek 2: Anapara ve Alınan İstirbâh



Ek 3: Sandığa Teslim Edilen Miktarın Vadeleri

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi



Şırnak University  
Journal of Divinity Faculty

ISSN: 2146-4901  
e-ISSN: 2667-6575

## YAZAR KATKI ORANI BEYANI

(AUTHORS' CONTRIBUTION STATEMENT)

**Makale Bilgisi (Article Information):** Osmanlı Taşrasında Yetim Olmak: Nevşehir Örneği (1874-1926) / *Being An Orphan in An Ottoman Subprovince: Nevşehir (1874-1926)*

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50
Veri Toplanması:	Data Collection	%50	%50
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur (The signed original copy of the document is available in the journal process files archive).



**İ'câzu'l-Kur'ân İlminin Oluşumunda Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân İsimli Eserin Rolü**  
*The Role of the Ta'wil Mushkil al-Qur'ân in the Formation of I'jâz al-Qur'ân Science*

**Emrullah ÜLGEN**

ORCID: 0000-0003-4865-5703 | E-Posta: [eulgen230@hotmail.com](mailto:eulgen230@hotmail.com)

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı  
*Assistant Professor, Faculty of Islamic Science, Department of Tafsir*  
Bingöl, Türkiye  
ROR ID: [03hx84x94](https://orcid.org/03hx84x94)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Citation / Atf:** Ülgen, Emrullah. "İ'câzu'l-Kur'ân İlminin Oluşumunda Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân İsimli Eserin Rolü". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 385-406.  
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1245522>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	31. 01. 2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	08. 04. 2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 06. 2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External ( <i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i> ).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur</i> ).
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir</i> ).
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır</i> ).
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır</i> ).

## Özet

Kur'ân-ı Kerim'in en belirgin vasıflarından birisi, edebî ve belâğî açıdan i'câz düzeyinde ilahi bir kitap oluşudur. Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili erken dönem çalışmaları, daha ziyade onun bu yönüyle ilgilidir. Bulunduğu dönemin genel yapısına uygun olarak İbn Kuteybe, çeşitli açılardan Kur'ân'ın bir savunusu niteliğinde olan *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* isimli eserinde çok sayıda âyeti Arap dilbilimi ve retorîği açısından incelemektedir. Müellifin, eserdeki asıl gayesinin Kur'ân'da çelişki ve dilsel hatalar olduğu iddialarına edebî ve belâğî açıdan cevap vermek olduğu düşünüldüğünde, eserin i'câz açısından incelenmesi önem arz etmektedir. Buradan hareketle eserde geçen konu başlıkları ve eserin sistematiği dikkate alınarak İbn Kuteybe'nin i'câzu'l-Kur'ân ilmine ne tür katkıları olduğu tespit edilmeye çalışılmaktadır. Hicrî dördüncü asırda müstakil bir ilim hüviyetini elde eden i'câzu'l-Kur'ân ilminin ilk nüvelerinin erken dönemlerden itibaren oluşmaya başladığı görülmektedir. Hicrî ikinci asırda âyetleri çeşitli açılardan araştırma konusu yapan eserlerde, Kur'ân'ın edebî i'câzıyla ilgili işaretlerin varlığı da bu tespiti desteklemektedir. Özellikle âyetleri dil bilimsel açıdan inceleyen eserlerde sistematik olmamakla birlikte, âyetler üzerinde yapılan retorik analizlerde Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili somut bilgiler bulunmaktadır. İ'câzu'l-Kur'ân ilmi açısından henüz teşekkül süreci olarak değerlendirilebilecek bu evre, söz konusu ilme temel teşkil etmesi açısından önem arz etmektedir. Hicrî üçüncü asra gelindiğinde ise benzer durumun devam ettiği, i'câzu'l-Kur'ân'ın henüz müstakil bir ilim hüviyetini elde etmediği görülmektedir. Ancak bir önceki dönemden farklı olarak bu dönemde telif edilen eserlerde, Kur'ân'ın i'câzına temel oluşturacak edebî ve belâğî kavramlar ile bunlarla ilişkili bilgilerin biraz daha belirginleştiği ifade edilebilir. Özellikle âyetlerin edebî ve belâğî hususiyetlerini önceleyen eserler, bir sonraki asırda bağımsız olan bu ilmin gelişim sürecine kaynak teşkil etmişlerdir. Şüphesiz bunlar arasında muhteva açısından oldukça zengin olmakla birlikte daha ziyade Arap dili temelinde inşa edilen *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*'ın ayrı bir yeri vardır. Söz konusu eseri bu alanda öne çıkaran başlıca faktör, i'câzın gerek teorik gerekse uygulama açısından henüz başlangıç evresinde olduğu hicrî ikinci asır ile bağımsız bir ilim formuna dönüştüğü dördüncü asır arasında köprü işlevi görmesidir. Kendisinden sonra telif edilen i'câzu'l-Kur'ân'la ilgili ilk eserlerin temel kaynakları arasında yer alması da buna delalet etmektedir. Genelde erken dönem tefsir çalışmaları özelde i'câz çalışmaları açısından *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*'ı bulunduğu dönemde öne çıkaran başlıca faktörlerden biri, zahiren müşkil addedilen çok sayıda âyetle ilgili retorik tahlillere yer vermesidir. Bunların hatırı sayılır kısmının Kur'ân'ın edebî i'câzıyla ilgili olduğu dikkate alındığında, eserin i'câzu'l-Kur'ân ilmi açısından önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İbn Kuteybe'ye göre, Arapçanın edebî incelikleri Kur'ân-ı Kerim'de en mükemmel bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte kendine özgü mecâz üslubuyla Arapçanın diğer dillerden üstün olduğu fikri, onun i'câz yaklaşımının diğer bir boyutunu oluşturmaktadır. Zira bu noktadan hareketle kutsal kitaplardan farklı olarak Kur'ân'ın başka bir dile tercümesini mümkün görmemektedir. Onun bu düşüncesi ayrıca, i'câz perspektifinin son derece kapsamlı olduğuna işaret etmektedir. Her ne kadar teorik izahlara çok fazla girmese de mecâz, istiâre, maktûb, hazf, ihtisâr, tekrâr, ziyâde, kinâye, ta'rîd vb. konu başlıkları altında yer verdiği örnek âyetler üzerinde yaptığı tahlillerde i'câza dair somut bilgiler görmek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Belâğat, İ'câz, İ'câzu'l-Kur'ân, İbn Kuteybe, Tevilü Müşkili'l-Kur'ân.

## **Abstract**

One of the most distinctive dimension of the Qur'ân is its divine book status at an i'jâz level in terms of literary and rhetorical aspects. Early studies on the i'jâz of the Qur'ân are mainly concerned with this aspect. Ibn Qutaybah, in his work *Ta'wîl Mushkili'l-Qur'ân*, which is more of a defense of the Qur'ân from various angles, examines numerous verses in terms of Arabic linguistics and rhetoric, in line with the general structure of the period. Considering that the main purpose of the author in responding to claims of contradictions and linguistic errors in the Qur'ân from a literary and rhetorical perspective, it is important to examine the work in terms of its i'jâz aspect. Based on the topics covered in the work and its structure, the contributions of Ibn Qutaybah to the science of i'jaz al-Qur'ân are being determined. It is seen that the first seeds of the science of i'jaz al-Qur'ân, which obtained an independent scientific identity in the fourth century AH, began to form in the early periods. In works that investigate verses from various perspectives in the second century AH, the existence of indications of the literary i'jaz of the Qur'ân also supports this finding. Especially in works that analyze verses from a linguistic perspective, although they are not systematic, there are concrete information on the i'jaz of the Qur'ân in rhetorical analyses of verses. This phase, which can still be considered as the process of formation of the science of i'jaz al-Qur'ân, is important in terms of constituting the basis of this science. In the third century AH, it is observed that a similar situation continues and i'jaz al-Qur'ân has not yet obtained an independent scientific identity. However, it can be expressed that in this period, unlike the previous period, literary and rhetorical concepts that will constitute the basis of the miraculousness of the Qur'ân and related information miraculousness of the Qur'ân that were written after it. One of the main factors that made *Ta'wîl Mushkili'l-Qur'ân* prestigious in its time, especially in terms of the studies of the miraculousness, was that it included rhetorical analyses related to many verses that were seemingly difficult. Considering that a significant portion of them are related to the literary miraculousness of the Qur'ân, the importance of the work in terms of the science of the miraculousness of the Qur'ân naturally emerges. According to Ibn Kuteybe, the literary subtleties of the Arabic language are most perfectly revealed in the Qur'ân. However, the idea that Arabic is superior to other languages with its unique figurative style constitutes another dimension of his approach to the miraculousness. Because based on this point, it is not possible to translate the Qur'ân into another language unlike other holy books. This idea also indicates that the perspective of the miraculousness is extremely comprehensive. Although he does not go into too much theoretical explanation, it is possible to see concrete information about the in his analyses of the example verses he gives under the headings of of majâz, isti'ârah, maklûb, hadhf, ikhtisâr, takrâr, ziyadâh, kinayâh, ta'rid etc.

**Keywords:** Tafsîr, Arabic Rhetoric, I'jâz al-Qur'ân, Ibn Qutaybah, Ta'wîl al-Mushkili'l-Qur'ân.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, nüzûlünden itibaren bütün dikkatleri üzerine çekmiş, onu anlama ve yorumlamaya yönelik çabalar kesintisiz bir biçimde süregelmiştir. Tarihsel süreç içerisinde daha da olgunlaşan ve sistematik bir hal alan bu çabalar sonucunda çok sayıda ilmî disiplin ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de i'câzu'l-Kur'ân ilmidir. Diğer Kur'ân ilimleri gibi bu ilmin de oluşum ve gelişiminde çeşitli faktörler etkili olmuştur. Şüphesiz bunların en önemlisi Kur'ân'ın edebî ve belâğî açıdan bizzat i'câz düzeyinde oluşudur. Araplar, Kur'ân'ın bu hususiyetini fitratları gereği çok iyi anlayabiliyorlardı. Belâğat ve fesâhatte zirvede oldukları bir dönemde, Kur'ân karşısında onları aciz bırakan şey de esasında onun bu temel özelliğidir.<sup>1</sup> Aynı şekilde Kur'ân'ın açık meydan okumalarına karşın benzerini getiremeyen müşrik Arapların, son çare olarak şiddete başvurmalarının sebebi de budur. Bu açıdan bakıldığında i'câzu'l-Kur'ân ilminin tarihsel sürecini ilk nüzûlünden itibaren başlatmak mümkün olmakla birlikte, konuyla ilgili somut veriler referans alındığında hicrî ikinci asırdan itibaren başlatmanın daha gerçekçi olduğu ifade edilebilir.<sup>2</sup> Zira Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili ilk somut bilgiler, bu asırda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönem kaynaklarında sistematik olmamakla birlikte âyetlerin edebî ve belâğî üslubuna yönelik tespitler, süreç içerisinde bağımsız olan bu ilmin ilk nüvelerini oluşturmuştur. Bu meyanda Kur'ân'ın dilbilim yönüyle ele alan ilk eserlerden kabul edilen Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı kayda değer bir eserdir. Diğer bir eser de daha ziyade Kur'ân'ın dilbilimsel yönüne yoğunlaşan Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ıdır. Her iki eserde örnek âyetler üzerinde yapılan retorik analizlerde i'câz olgusuyla ilgili önemli tespit ve değerlendirmeler bulunmaktadır.

Hicrî üçüncü asra gelindiğinde ise i'câz olgusu, teoriler çerçevesinde tartışıldığı yeni bir evreye girmiştir. Bilhassa Mutezilî düşüncenin gelişim seyrine paralel olarak i'câz etrafında tez ve anti tezlerin ortaya çıktığı bu evre, i'câzu'l-Kur'ân'ın müstakil bir ilim haline geldiği dördüncü asra geçiş niteliği taşımaktadır. Özellikle felsefenin etkisiyle, birçok alanda olduğu gibi i'câz olgusu etrafında gelişen farklı söylem ve yaklaşımlardan birisi olan sarfe

<sup>1</sup> Zafer Akyüz, "Fadl Hasan Abbâs'a Göre İ'câz ve Çeşitleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 353-354.

<sup>2</sup> İ'câzu'l-Kur'ân'ın tarihsel gelişim süreciyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Nuaym Hımsî, *Fikretü icâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1980), 40.

teorisi<sup>3</sup>, Kur'ân'ın belâğat, fesâhat ve nazım açısından bizzat i'câz düzeyinde olmadığı iddiasıyla tartışmaların odağında olmuştur. Bu sebeple fikrin sahibi Nazzâm (ö. 231/845), kendisiyle aynı mezhebe mensup başta İskâfî (ö. 240/854), Cubbâî (ö. 303/916), Ebû Huzeyl (ö. 235/849-50) olmak üzere, bazı âlimlerce tekfir edilmiştir.<sup>4</sup> Nazzâm'ın bu iddiasına karşın aynı zamanda talebesi olan Câhız (ö. 255/869) ise nazım teorisini ortaya koyarak i'câzın bizzat Kur'ân'ın kendisinde var olduğunu savunmuştur. Buradan hareketle Câhız, aynı zamanda belâğatın önemli başlıkları arasında yer alan îcâz, hazf, ziyâde, istiâre vb. kavramlar altında edebî ve belâğî açıdan i'câz olgusunu temellendirmeye çalışmıştır.<sup>5</sup> Ona göre Hz. Peygamber'e nazil olan Kur'ân, eşsiz/bedî' bir nazma sahip olup benzerinin meydana getirilmesi beşer gücü açısından mümkün değildir.<sup>6</sup> Her ne kadar günümüze ulaşmasa da Nazmu'l-Kur'ân isimli eserini, Arap dilinin inceliklerine vakıf olmayanların şüphelerini gidermek maksadıyla telif etmiştir. Rafîî'ye (1881-1937) göre bu eser, nazım ve fesâhat gibi i'câz konularını ihtiva etmesi itibariyle alanında ilk olup sonraki eserlere kaynak niteliğindedir.<sup>7</sup>

İ'câzu'l-Kur'ân ilminin oluşumuna önemli katkılar sağlayan alimlerden birisi de aynı zamanda araştırmamıza konu olan hicrî üçüncü asır alimlerinden İbn Kuteybe (ö.276 /889)'dir. Abdullah İbn Mukaffa (ö. 142/759) ve Câhız'dan (ö. 255/869) sonra Arap nesrinin üçüncü büyük şahsiyeti kabul edilen İbn Kuteybe başta tefsir ve hadis olmak üzere kelim, tarih, dil-edebiyat gibi birçok ilimde yetkin ve üretken bir alimdir. Özellikle *Te'vîlü Müşkîlî'l-Kur'ân* isimli eseriyle i'câzu'l-Kur'ân ilminin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır. Esasında Kur'ân'da çelişki, belirsizlik, lahn gibi iddialara cevap niteliğinde olan bu eser, i'câz olgusu hakkında önemli bilgiler içermektedir. İleride geleceği üzere, bu eserin i'câzu'l-Kur'ân ilminin teşekkülüne ne tür katkılar sağladığı araştırmanın asıl gayesini oluşturmaktadır.

<sup>3</sup> Sarfe; Kur'ân-ı Kerîm'in haddizatında mu'ciz olmadığını, şayet insanlar muarazadan menedilmeselerdi benzerini bir biçimde getirebileceklerini iddia eden bir teoridir. M. Zülfi Cennet, "Fahredden Râzî'nin İ'câz Düşüncesinde Bir Kırılma Noktası Olarak Sarfe Temâyülü Tartışması", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2020) 1254.

<sup>4</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temimî Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-nâciye minhum*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Kâhire: Mektebetü İbn Sinâ, ts.), 120-122.

<sup>5</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1969), 3/86.

<sup>6</sup> Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/90. Ayrıca bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Dâru'l-meârif, ts.), 30.

<sup>7</sup> Mustafa Sâdik er-Rafîî, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2008), 1/100.

Hicrî dördüncü asır ise gerek muhteva gerekse yöntem açısından i'câzu'l-Kur'ân'la ilgili müstakil eserlerin telif edildiği bir evredir. Bir kavram olarak i'câzın, Kur'ân'ın benzerinin getirilememesi ya da taklit edilememesi şeklindeki bir manaya karşılık gelmesi de bu döneme denk gelmektedir. Rummânî'nin (ö. 384/994), *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* ve Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân'ı* bu alanda telif edilen ilk eserler arasında sayılmaktadır. Bu dönemin diğer bir özelliği de sarfe teorisi ile ilgili tartışmaların varlığını sürdürmesidir. İkinci asrın ortalarından itibaren Mu'tezilî düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan sarfe teorisinin bu ilmin gelişiminde önemli bir etkisinin olduğu bir realitedir. Zira Mu'tezilî düşüncenin sarfe teorisi ekseninde ortaya koyduğu tezler, başta nazım teorisi olmak üzere i'câzı esas alan karşıt tezlerin vücut bulmasını sağlamıştır. Nitekim Hattâbî'nin, Kur'ân'ın eşsizliği/taklit edilemezliği hakikatine aykırı olduğu gerekçesiyle sarfe teorisini savunan Rummânî'ye karşı çıkması, buna örnek teşkil etmektedir. Hattâbî, nazım olgusu çerçevesinde ortaya koyduğu somut örneklerle Kur'ân'ın i'câzını çeşitli açılardan temellendirmeye çalışmaktadır. Özetle i'câzu'l-Kur'ân tarihi açısından hicrî dördüncü asır, daha ziyade retorik temeller üzerine inşa edilen bu ilmin bağımsız bir ilim formuna kavuştuğu evre olarak öne çıkmaktadır.

İ'câzu'l-Kur'ân ilminin tarihsel serencamını ana hatlarıyla aktardıktan sonra, bu sürece etkisi açısından Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân'ın konumuna dikkat çekilecektir. Bu eser, doğrudan i'câzu'l-Kur'ân'la ilgili müstakil bir eser olmasa da İbn Kuteybe'nin Kur'ân'ın meşruiyeti ile ilgili iddialara yönelik geliştirdiği cevapların kayda değer bir kısmının Kur'ân'ın belâğî ve edebî boyutuna yoğunlaştığı düşünüldüğünde, eserin bu ilimle ilişkisi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'da çelişki ve lahn iddialarının detaylı bir eleştiriye tabi tutulduğu eserde özellikle örnek âyet uygulamaları üzerinden yapılan tahlillerde Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili önemli tespit ve değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu sebeple konu çeşitliliği açısından son derece zengin bir muhtevaya sahip olan eserin, Kur'ân i'câzı açısından kaynak niteliğinde olduğu söylenebilir.

Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân, akademik camianın ilgisini çekmiş ve çeşitli açılardan araştırmalara konu edilmiştir.<sup>8</sup> Bunlardan Arpa'nın kaleme aldığı "İbn Kuteybe'nin Belâgat

<sup>8</sup> İbn Kuteybe'nin Tevilü Müşkili'l-Kur'ân isimli eseriyle ilgili yapılan akademik çalışmaların bir kısmı şöyledir: Semira Karuko, "İbn Kuteybe ve Müberred Üzerinde El-Câhız Etkisi- Belâgat İlmi Açısından-", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/1 (2018); Mustafa Kurt, *İbn-i Kuteybe ve Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı yayınları, 1996); Süleyman Kaya, "Kur'ân Müdafaası: İbn Kuteybe'nin

İlminin Teşekkülüne Katkıları –Te’vîlü’l-Müşkili’l- Kur’ân Çerçevesinde” isimli makalesi<sup>9</sup> ile Bıçak’ın hazırladığı “İbn Kuteybe’nin Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân’ının Arap Dili Açısından Tahlili” isimli yüksek lisans tezidir<sup>10</sup>. Muhteva itibariyle araştırmamızla benzer yönleri olsa da özellikle konu ve amaç açısından aralarında önemli farklılıkların olduğu söylenebilir. Tespit edilebildiği kadarıyla bu araştırma, söz konusu eserin i’câzu’l-Kur’ân ilmine katkısını ortaya koyması açısından ilk olma özelliğini taşımaktadır.

Bu genel girişten sonra öncelikle İbn Kuteybe’nin hayatı ve ilmi kişiliğiyle ilgili kısa bir bilgi verilecek, akabinde i’câz ilminin oluşumunda Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân’ın katkısı ele alınacaktır.

## 1. İbn Kuteybe ve İlmi Kişiliği

### 1.1. İbn Kuteybe

Asıl adı Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî olan İbn Kuteybe’nin hayatıyla ilgili kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Doğduğu (d. 213/828) yerle ilgili farklı isimler zikredilse de Kûfe ve Bağdat şehirleri daha çok öne çıkmaktadır. Müellif, babasına nispetle İbn Kuteybe künyesiyle tanınmış, bunun yanında doğduğu, yaşadığı ve kadılık yaptığı yere nispetle Kûfî, Dineverî, Bağdadî isimleriyle de anılmaktadır. İbn Kuteybe, farklı zamanlarda Nişâbur ve Mekke gibi önemli şehirlerde yaşamış, hayatının önemli bir kısmını dönemin ilim merkezlerinden biri olan Abbasilerin başkenti Bağdat’ta geçirmiş ve orada vefat etmiştir (ö. 276 /889).<sup>11</sup>

### 1.2. İlmi Kişiliği

İbn Kuteybe’nin ilmi kişiliğinin gelişiminde etkili olan unsurlardan birisi, onun yaşadığı sosyo-kültürel çevredir. Abbasilerin hâkim olduğu bir dönemde yaşayan İbn Kuteybe, halife Me’mûn (ö. 218/833) başta olmak üzere çok sayıda halifenin idaresine

---

Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân Örneği”, *Dergiabant* 9/2, (2021); Floyd W. MacKay, *Ibn Qutayba’s Understanding Of Quranic Brevity* (Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1991); Muhammad Amin A. Samad, *Ibn Qutayba’s Contribution To Qur’anic Exegesis* (Canberra: b.y., 2011).

<sup>9</sup> Abdulmuttalip Arpa, “İbn Kuteybe’nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları –Te’vîlü’l-Müşkili’l-Kuran Çerçevesinde-”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011).

<sup>10</sup> İzzetin Bıçak, *İbn Kuteybe’nin Te’vîlu Müşkili’l-Kur’an’ının Arap Dili Açısından Tahlili* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

<sup>11</sup> Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: b.y. 1971), 1/85; Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrâhim Samerrâî (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 159-160; Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1978), 3/43.

tanıklık etmiştir. Bilindiği üzere halife Me'mûn, Beytü'l-Hikme müessesesini tesis ederek eski Yunanca kaynakları Arapça'ya tercüme ettirmiş böylece daha önce dil ve edebiyat merkezli ilmî faaliyetlerin felsefe, kelim ve diğer disiplinleri kapsayacak biçimde daha geniş bir alana yayılmasına öncülük etmiştir. Onun bu çabası, İslam dünyasında ilmî ve kültürel alanlarda büyük canlılık meydana getirmiştir.<sup>12</sup> Bununla birlikte Mu'tezilî düşüncüyü devletin resmî ideolojisi kabul ederek Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikri temelinde otoriter bir yönetim biçimi de sergilemiştir. Bu da İbn Kuteybe'nin söz konusu fikre karşı eleştirel bir tutum takınmasına sebep olmuştur. Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân'da bunu destekleyen çok sayıda işaret görmek mümkündür.

Yaşadığı çevrenin sağladığı imkanlar sayesinde oldukça erken sayılabilecek bir yaşta İslamî ilimlerle tanışan İbn Kuteybe, erken dönem dinî müktesebatı sentezleyerek Kur'ân ve sünnet merkezli bir yaklaşım biçimi ortaya koymuştur. Bu da onu, sünnî düşüncenin önde gelen temsilcilerinden birisi haline getirmiştir. Dönemin imkanlarının sağladığı diğer bir avantaj da tanınmış çok sayıda alimden ders alma imkanını bulmasıdır. Bunların başında Câhız, Ahmed İbn Hanbel'in meşhur talebesi İshâk b. İbrâhîm b. Râhûye (ö. 238/853) ve dönemin önde gelen dil bilimcilerinden Ebû Hâtim Sicistânî (ö. 255/869) gibi alimler gelmektedir. İlmî kişiliğinin yanında tedris faaliyetlerinde de bulunan İbn Kuteybe, çok sayıda alim yetiştirmiştir. Kaynaklar onun kırâat, ğarîbi'l-Kur'ân, müşkili'l-Kur'ân, i'râbu'l-Kur'ân, ğaribu'l-hadis, müşkilü'l-hadis gibi İslâmî ilimlerin yanında, edebiyat ve tabakat gibi diğer alanlarda altmıştan fazla eser telif ettiğini kaydetmektedir.<sup>13</sup>

## **2. Amaç, Muhteva ve Metot Açısından "Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân"**

İbn Kuteybe, kısa mukaddimesinde eserin yazılış gerekçesi, muhtevası ve metodu hakkında bazı tespitlere yer vermektedir. Müellif, öncelikli hedefinin hak yoldan sapan kimselerin, Kur'ân'da çelişki/tenâkuz, uyumsuzluk/ihtilâf ve gramer hatası/lahn olduğu iddialarının yersiz olduğunu ortaya koymak olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu kimseler, Kur'ân etrafında şüphe ve toplumda fitne meydana getirmek maksadıyla özellikle müteşabih âyetleri kendi heva ve heveslerine göre yorumlamaya çalışmaktadırlar. Aslında

<sup>12</sup> Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 6/88-90.

<sup>13</sup> İbn Kuteybe'nin ilmi kişiliği hakkında detaylı bilgi için bkz. Kurt, *İbn-i Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, 73-90; Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 20/145.



bu, onların aklî zafiyetlerinden ve sathî yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu iddialar, Kur'ân'ın nüzûlünden itibaren süregelen iddialardır. Şayet bunların bir aslı olmuş olsaydı öncekilerin Kur'ân'a yönelik şiir, sihir gibi söylemlerin Kur'ân'ın meydan okuması (tehaddi) karşısında geçerliliğini korumuş olması gerekirdi. Ancak böyle bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. İbn Kuteybe; çeşitli başlıklar altında, âyetler ve şiirler üzerinde yaptığı analizlerle bir yandan söz konusu iddiaların yanlışlığını ortaya koyarken diğer yandan özellikle belâğat ve nazım açısından Kur'ân'ın i'câzını temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>14</sup>

Kur'ân'ın mahiyetine dair iddialara yönelik müdafaa niteliğindeki eser; başta mecâz, istiâre, maktûb, temsîl, kalb, hazf, ihtisâr, tekrâru'l-keâm ve'z-ziyâde fihi, kinâyeye ve't-ta'rîd gibi belâğat konuları olmak üzere yedi harf, kıraat, tekrarlar, hurûf-u mukattaa, vücûh ve nezâir, edatlar vb. Kur'ân ilimleri kapsamına giren çok sayıda başlığı içeren oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Metod itibariyle de zahiren anlaşılması müşkil birtakım hususların belirlenerek genellikle dilsel kurallar temelinde izah edildiği bir yaklaşım biçimi takip etmiştir. Müellif, bunu kendi değerlendirmelerinin yanında açık ya da gizli refere ettiği alimlerin görüşleriyle desteklemektedir.

### 3. Eserde Kur'ân'ın İ'câzına Yönelik İşaretler

Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân'ı, genelde erken dönem tefsir ilmi özelde ise i'câz ilmi açısından önemli kılan hususlardan birisi, zahiren müşkil addedilen çok sayıda âyeti dilbilimsel tahlillere tabi tutmasıdır. Bunların hatırı sayılır kısmının Kur'ân'ın edebî ve belâğî i'câzıyla ilgili olduğu düşünüldüğünde, eserin i'câzu'l-Kur'ân ilmi açısından önemi kendiliğinden anlaşılmaktadır. Her ne kadar hicrî üçüncü asır, i'câzu'l-Kur'ân açısından henüz teşekkül evresi olsa da bazı argümanlar eseri söz konusu ilim açısından önemli kılmaktadır.

İbn Kuteybe'nin, Arapça'nın kendine has mecâz üslubuyla diğer dillerden üstün olduğu düşüncesi, onun i'câz yaklaşımının temelini oluşturduğu söylenebilir. Ona göre Tevrat, Zebûr ve İncil gibi ilahi metinlerin Arapçaya tercümesi mümkün iken, Kur'ân'ın başka bir dile tercüme edilememesinin sebebi, Arapların diğer milletlere nazaran mecâz

<sup>14</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Mektebetü dârü't-türâs, 2006), 67-74.

olgusuna daha yatkın olmalarıdır.<sup>15</sup> Bu bağlamda şunu ifade etmek gerekir ki İbn Kuteybe, mecâzı terim manasından ziyade istiâre, temsîl, kalb, takdîm, te'hîr, hazf, tekrâr, ihfâ, izhâr, ta'rîd, ifsâh, kinâye vb. birçok başlığı ihtiva edecek biçimde geniş bir çerçevede değerlendirmektedir.<sup>16</sup> Bu da Kur'ân'ın adeta bir müdafaası mahiyetinde olan eserini, büyük ölçüde Arap dili temelinde inşa ettiğine dair bir ipucudur. Aynı zamanda onun bu yaklaşımı, i'câza geniş bir perspektifte baktığına dair bir ipucudur. Ona göre Arapçanın bütün edebî incelikleri, Kur'ân-Kerim'le birlikte en mükemmel forma dönüşmüştür. Bu kanaatini de gerek edebî üslup gerekse nazım itibariyle Kur'ân'ın eşsizliğiyle ilişkilendirmektedir. Bu özelliği sebebiyle Kur'ân'ın diğer bir dile tercümesini mümkün görmemektedir.<sup>17</sup>

İbn Kuteybe'ye göre Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin en büyük alametidir. Nasıl ki denizin ikiye yarılması, taştan su çıkarılması, asanın yılanı dönüşmesi vb. mucizeler Hz. Musa'nın; ölülerin diriltilmesi, kör ve alaca hastaların iyileştirilmesi, çamurdan kuş yapılması vb. mucizeler Hz. İsâ'nın nübüvvetlerinin delilleriyse Hz. Peygamber'in nübüvvetinin en büyük delili ise Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bütün insanlar ve cinler bir araya gelseler de onun bir benzerini meydana getirmeleri mümkün değildir. Bunun sırrı ise Kur'ân'ın sahip olduğu beyan ve nazımdır. Adeta nikâh ve sulhta olduğu gibi, herhangi bir meselede yeknesak bir üslup takip etmeyip hale göre bazen tahfif maksadıyla sözü kısaltan, bazen tekit maksadıyla sözü tekrar eden, bazen işitenlerin çoğunluğuna gizli kalması için manaları gizleyen, bazen anlaşılır kılmak için sözü uzatan, bazen de yabancı kimselerin anlaması için sözü açıkça beyan eden bir hatip gibidir. Yani Kur'ân-ı Kerîm, belâğatın da en belirgin vasfı olan muhtezâ-yı hâle (yerli yerinde) uygun bir üslup biçimi takip eder.<sup>18</sup> Onun i'câza yönelik yaklaşımını eserinde ele aldığı aşağıdaki başlıklar üzerinden incelemek mümkündür.

### **3.1. Mecâz**

Diğer kavramlar gibi mecâz kavramının da tarihsel bir arka planı bulunmaktadır. Bu kelime, erken dönemlerde "konuşma/üslup biçimi" anlamında geniş bir çerçevede

<sup>15</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 81.

<sup>16</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 80. Ayrıca Kur'ân kelimelerinin anlam zenginliği için bkz. Emannullah Polat, *Kur'ân Lafızlarının Anlam Zenginliği* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2020).

<sup>17</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 74-80.

<sup>18</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 74.

kullanılırken sonraki süreçlerde ise hakikatin zıddı anlamında daha özel bir manada kullanılmıştır. Bu hususa dikkat çeken İbn Teymiyye, hakikât-mecâz şeklinde bir ayrımın selef döneminde bulunmadığını, hicri üçüncü asrın başlarından itibaren oluşmaya başladığını, terimleşmenin de dördüncü asırda gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>19</sup> Bir kavram olarak “Asıl mananın kastedilmesine engel bir karine veya bir ilgi sebebiyle bir kelimenin vazedildiği mananın haricinde farklı bir anlamda kullanılması” şeklinde tanımlanan mecâz, şayet asıl mana ile kastedilen mana arasında bir yakınlık/benzeme söz konusu ise istiâre, değilse mecâz-ı mürsel olmaktadır.<sup>20</sup>

İbn Kuteybe, kendisiyle aynı dönemde yaşadığı Davud ez-Zâhirî’den farklı olarak Kur’ân’da mecâz olgusunu kabul etmektedir. Ona göre mecâzî zenginlik Arapçaya özgü bir husus olup bütün mecâzî üsluplar en mükemmel bir formda Kur’ân’da mevcuttur. Buradan hareketle diğer kutsal kitaplardan ayrı olarak Kur’ân’ın tercümesinin mümkün olmadığı sonucuna varmaktadır. İbn Kuteybe’nin mecâz olgusundan hareketle böyle bir sonuca ulaşması, Kur’ân’ın i’câzına yaklaşımını ortaya koyan önemli bir bilgi olarak değerlendirilebilir.<sup>21</sup>

İbn Kuteybe, daha önce de belirtildiği üzere, mecâz olgusunu ifade biçimleri anlamında oldukça geniş bir çerçevede değerlendirmenin yanısıra hakikatin zıddı manasında oldukça dar bir çerçevede de değerlendirmektedir. O, “ifade biçimleri ve kaynakları/مَأْخَذُهُ وَالْقَوْلُ وَطُرُقُ الْقَوْلِ” şeklinde tanımladığı mecâz kavramı altında çok sayıda kavramı zikretmektedir. Bu da özellikle edebî ve belâğî açıdan müellifin i’câz perspektifinin boyutuna dair bir ipucu mahiyetindedir.<sup>22</sup>

Mecâz olgusunun önemini ifade bağlamında İbn Kuteybe, bunun anlaşılması durumunda Hz. İsa’nın ilahlaştırılması örneğinde olduğu gibi itikadî problemlerin ortaya çıkabileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre Hz. İsa’ya atfen İncil’de geçen bazı mecâzî ifadelerin hakiki manada değerlendirilmesi, bu tür menfi sonuçlara sebebiyet vermektedir. Hristiyanlar, Hz. İsa’nın ادعو ابي “Babama dua ediyorum.” ve اذهب الي ابي “Babama

<sup>19</sup> Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-fetâvâ* (Riyâd: Vizâretü şuuni'l-ve'l-evkâf, 2004), 7/87-88.

<sup>20</sup> Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Mu'cemut-ta'rifât*, thk. Mustafa Sadık Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-fadile,ts.), 170; Ebû Ya'kub Sirâceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftahü'l-ulûm* (Beyrut:Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye), 361.

<sup>21</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 81.

<sup>22</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 80.

gidiyorum.” şeklindeki sözlerini, hakiki manada yorumladıkları için kendisine veladet (Allah'ın oğlu) nispet ettiler. Halbuki İncil'de hakiki manaya hamledilmesi mümkün olmayan çok sayıda pasaj bulunmaktadır.<sup>23</sup>

İbn Kuteybe, Kur'ân'da mecâz konusuna genellikle temkinli bir yaklaşım sergilemektedir. O, bir yandan mecâzın varlığını örnek âyetlerle istişhad ederken diğer yandan bazı kimselerin âyetleri yerli-yersiz bir biçimde mecâza hamletmelerini doğru bulmamaktadır. Bu meyanda kriter ortaya koyan İbn Kuteybe'ye göre, fiilin mecâz olarak değerlendirilebilmesi için kendi mastarıyla gelmemesi ve tekrar ile vurgulanmaması gerekmektedir. Örneğin, *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا* âyetinde<sup>24</sup> fiil, mastarıyla zikredildiğinden Allah'ın (cc), Musa ile konuşması mecâzî değil, bilakis hakikidir. Ayrıca *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona “Ol” dememizdir ve hemen olur.”<sup>25</sup> âyetinde geçen *قَوْل* kelimesi, cümlede tekrar edildiğinden söz konusu ifade mecaza hamledilmemelidir. Benzer biçimde, *وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآدَانِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ* “Allah bir insanla ya vahiyyle veya perde arkasından konuşur. Yahut ona kendi izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir. Doğrusu O, çok yücedir, her hükmü ve işi hikmetli ve sağlam olandır.”<sup>26</sup> âyetinde geçen *وَحْيًا* kelimesinin mecâza hamledilerek ilham manasında değerlendirilmesi isabetli değildir.<sup>27</sup>

Mecâz konusunda geniş teorik izahlara girmeyen İbn Kuteybe, genelde Arap dili özelde ise Kur'ân'da mecâzın varlığını istişhad amacıyla çok sayıda âyet ve şiir zikretmektedir. Ona göre *فَأُمُّ هَاوِيَةَ* “İşte onun anası (varacağı yer) Hâviye'dir.”<sup>28</sup> âyetinde, asıl olarak anne anlamında olan *أُمُّ* kelimesini, mecâzî olarak yorumlamaktadır. Yani nasıl ki bir anne çocuğunun koruyucusu, besleyicisi, sığınağı ve terbiyecisi ise cehennem de kâfirler için aynı durumu ifade etmektedir. Benzer bir durum, *وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ* “Eşleri, onların analarıdır.”<sup>29</sup> âyeti için de geçerlidir. Her ne kadar Hz. Peygamber'in eşleri müminlerin

<sup>23</sup> Örnekler için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 146.

<sup>24</sup> Nisâ, 4/164.

<sup>25</sup> Nahl, 16/40.

<sup>26</sup> Şurâ, 42/51.

<sup>27</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 152.

<sup>28</sup> Kâria, 101/9

<sup>29</sup> Ahzâb, 33/6

anneleri konumunda olsalar da yasaklar açısından diğer kadınlarla aralarında bir fark bulunmamaktadır.<sup>30</sup>

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, İbn Kuteybe'nin mecâz olgusunu belâğatın birçok konusuyla ilişkilendirmesi, Kur'ân'ın edebî i'câzına yönelik yaklaşımının boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Bunun yanında mecâzî üslup itibariyle diğer dillerde olmayan bir yapıya sahip olmasından hareketle Kur'ân'ın tercümesini mümkün görmeyişi de önemli bir husus olarak dikkat çekmektedir.

### 3.2. İstiâre

İbn Kuteybe, bu başlığın hemen altında "Arapların, aralarında benzerlik, yakınlık ya da başka bir sebepten ötürü ödünç aldıkları bir kelimeyi başka bir kelimenin yerine kullandıkları" biçiminde teorik bir çerçeve belirledikten<sup>31</sup> sonra, istişhad maksadıyla elliye yakın âyet ve çok sayıda şiir getirmektedir. Ancak şunu hatırlatmak gerekir ki *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân'ın* telifinin belâğatla ilgili terimlerin henüz yeni olduğu bir döneme denk gelmesi sebebiyle gerek kavramlar arası ilişkilerde gerekse bunların örneklendirilmesinde bazı belirsizliklerin olduğu gözlemlenmektedir. İstiâre ve mecâz-ı mürsel kavramları arasındaki karışıklık ile mübalağa ile ilgili örneklerin bu başlık altında zikredilmesi örnek verilebilir.<sup>32</sup> Mecâzın önemli bir kısmının istiâre kapsamında olduğunu belirtmekle birlikte her ikisini farklı başlıklar halinde zikretmesi diğer bir husus olarak göze çarpmaktadır.

İbn Kuteybe'nin bu başlık altında zikrettiği çok sayıdaki âyetten birisi de müfessirlerce, Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı toplumun şirk inancının kendisine verdiği manevi ızdırabın vahyin indirilişiyle hafifletildiği biçiminde yorumlanan *وَوَضَعْنَا عَنَّا* *وَزُرْنَا* "Senden yükünü indirmedik mi?"<sup>33</sup> âyetidir. Âyette geçen *وَزُرْنَا* kelimesi, aslında bir kimsenin sırtında taşıdığı yük manasına gelmekle birlikte, *günah* anlamında kullanılmıştır.<sup>34</sup>

Firavun ve ona tabi olan kimselerin hakikat nazarında önemli kişiler olmadığını ifade sadedinde gelen *فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ* "Gök ve yer onların

<sup>30</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, 147.

<sup>31</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, 172. Ayrıca tanım için bkz. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman Abdülkâhir Cürçânî, *Esrârü'l-belâğâ*, thk. Muhammed el-Fâdilî (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1998), 27.

<sup>32</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, 171-191.

<sup>33</sup> İnşirâh, 94/2.

<sup>34</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, 176.

ardından ağlamadı; onlara mühlet de verilmedi.”<sup>35</sup> âyetinde, mecâzî üslup kullanılmıştır. İbn Kuteybe'ye göre Araplar, toplumda önemli bir konuma sahip kişilerin vefatı münasebetiyle “Güneş, onun için karanlığa bürüdü. Ay tutuldu. Rüzgâr, şimşek ve sema onun için ağladı.” şeklinde bazı kalıp ifadeler kullanmaktadırlar. Bununla da musibetin büyüklüğünü ve şiddetini tasvir etmek istemektedirler. İbn Kuteybe, devamla âyetin yorumunda iki farklı görüşe yer vermektedir. Birincisi; bazılarının âyette geçtiği şekliyle semâ ve arzın onlara ağladığı inancında olmalarıdır. Buna göre âyet, Firavun ve kavminin suda helak edilip başkalarının onların yurtlarına ve bahçelerine mirasçı kılındıktan sonra arkalarında ağlayan ve feryat eden kimselerin bulunmadığı manasını ifade etmektedir. İkincisi ise semâ ve arz kelimeleri kullanılarak bunların ehlinden hiç kimsenin onlara ağlamadığını ifade etmektedir. Bu görüşü diğer bazı örnek âyetlerle destekledikten sonra İbn Abbas'ın şu görüşüne yer vermektedir: “Her müminin amelinin semaya çıktığı ve oradan indiği bir kapısı vardır. Öldüğünde ise o kapı ve yeryüzünde bıraktığı eserler ile namaz kıldığı yer ona ağlar. Kafirin ise ameli semaya çıkmaz. Ne semadaki kapı ne de yeryüzünde bıraktığı izler ona ağlamaz.”<sup>36</sup>

Diğer bir örnek de zalimlerin tövbe etmedikleri takdirde ahirette gereken cezaya çarpılacaklarını bildiren وَأَفْـِـدْتُهُمْ هَوَاءً “zihinleri bomboştur.”<sup>37</sup> âyetidir. Âyette, hava anlamına gelen هَوَاءً kelimesiyle zihinlerini hayırlı şeylerden soyutladıkları belirtilerek istiâre sanatı yapılmıştır.<sup>38</sup> Aynı şekilde evrendeki bütün canlıların Allah'ın (cc) mutlak hükmü altında olduğunu ifade eden مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا “Çünkü her canlının kontrolü O'nun elindedir.”<sup>39</sup> âyetinde, istiâre vardır. Zira bir şeyin perçeminden tutmak, onu boyunduruğu ve otoritesi altına almak anlamına gelmektedir. Benzer durum, نَاصِيَتِي بِيَدِكَ şeklindeki dua ifadesinde de vardır. Zâhirî manası, “Perçemim senin elindedir.” şeklindeki mana ile yüce Allah'ın (cc) mutlak egemenliği ve otoritesine vurgu yapılmaktadır.<sup>40</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse istiâre konusu, *Tevilü Müşkili'l-Kur'ân*'da oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Ancak eserin, kavramların henüz teşekkül aşamasında olduğu bir evrede telif edilmesi sebebiyle olsa gerektir ki başlığın hemen altında kısa bir bilgi haricinde teorik izahlara çok az yer verilmiştir. Bununla birlikte çok sayıda âyet üzerinde belâğatın

<sup>35</sup> Duhân, 44/29

<sup>36</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 197-198.

<sup>37</sup> İbrâhim, 14/43.

<sup>38</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 175.

<sup>39</sup> Hûd, 11/56.

<sup>40</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 209.

temel başlıklarından olan konunun önemini ortaya koymaya çalışması, Kur'ân'ın edebî i'câzı açısından kıymetlidir.

### 3.3. Kinâye ve Ta'rîd

İbn Kuteybe, eserinde “kinâye ve ta'rîd” şeklinde bir başlık oluşturmakla birlikte, konuyu oldukça dar bir çerçevede ele almaktadır. Nitekim süreç içerisinde “benzetme amacı taşımaksızın bir sözün hem gerçek hem de mecâzî manayı çağrıştıracak biçimde kullanılması”<sup>41</sup> şeklinde kavramlaşan kinâye, eserde künye (كنية) ve filan kişi (فلان) biçiminde iki kategoride değerlendirilmektedir.

İbn Kuteybe'ye göre künye, başkalarıyla aynı ismi taşıyan bir şahsı diğerlerinden ayırmak ya da yaşa bağlı olarak tecrübe ve basireti artan kişiyi tasvir maksadıyla kullanılmaktadır.<sup>42</sup> Örneğin, asıl ismi Abdu'l-Uzza olan Ebû Leheb, **تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ**, “Ebû Leheb'in elleri kurusun! Kurudu zaten.”<sup>43</sup> âyetinde künyesiyle zikredilmiştir. İbn Kuteybe bu durumu, onun asıl isminin putları çağrıştırması ve daha çok bu isimle anılmasına bağlamaktadır.<sup>44</sup> Diğer bir örnek de **يَا وَيْلَتِ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا** “Eyvah! Keşke falancayı kendime dost edinmeseydim!”<sup>45</sup> âyetinde geçen ve “falan” anlamında umumiyet ifade eden **فُلَانًا** kelimesidir. Bu kelime, bir şahıstan ziyade bazı vasıfları şahsında cemedden bütün şahısları ifade etmektedir. İbn Kuteybe, buradan hareketle ifadeyi mezhebî kaygıları önceleyip dört halifeye tahsis eden batınî yaklaşımları reddetmektedir.<sup>46</sup>

Bir tür kinâye sayılan ta'rîz ise bir şahsa dokundurmak ya da onu iğnelemek maksadıyla ima ve işaret yoluyla bir ifadenin kullanılmasıdır.<sup>47</sup> Arapların, ta'rîzi sözlerinde çokça kullandıklarını belirten İbn Kuteybe, bazen örtülü bir sözün açık ifade edilmesinden daha latif olabileceğini söyleyerek şu âyeti örnek getirmektedir:<sup>48</sup> **وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ** “Bu kadınlarla evlenme isteğinizi üstü kapalı bildirmenizde veya içinizde saklamanızda bir sakınca yoktur.”<sup>49</sup> Âyette kocasının vefatı münasebetiyle iddet

<sup>41</sup> Hatib Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvinî, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-ulûm, 1992), 318.

<sup>42</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 267.

<sup>43</sup> Tebbet, 111/1.

<sup>44</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 267,270.

<sup>45</sup> Furkân, 25/28.

<sup>46</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 271.

<sup>47</sup> Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Kitâbu keşşâfi istilâhâti'l-fünûm* (İstanbul: b.y., 1984), 2/1286.

<sup>48</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 263.

<sup>49</sup> Bakara, 2/235.

bekleyen kadınlarla evlenmek isteyenlerin ancak örtülü (ta'rid) bir biçimde teklif yapabilecekleri belirtilmektedir. O da şöyledir: "Vallahi sen çok güzelsin! Temenni ederim ki Allah (cc), sana salih bir koca nasip eder!"<sup>50</sup>

### 3.4. İcâz

Kur'ân-ı Kerîm'in en önemli îcâz vecihlerinden birisi "bir sözün ya da maksadın en kısa biçimde beyanı"<sup>51</sup> şeklinde tanımlanan îcâz üslubudur. İbn Kuteybe, "bâbu'l-hazf ve'l-ihtisâr" başlığı altında bu konuyu, on kategoride detaylı bir biçimde ele almaktadır.<sup>52</sup> Her ne kadar konu çerçevesinde belirlediği başlıklar altında örnek âyetlerle yetinse de bu meyanda elliden fazla âyeti istişhad amacıyla getirmesi, îcâz üslubunun önemini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

Birinci kategoride, "muzâfın düşürülüp yerine muzâfu'n-ileyhin getirilerek fiilin ona nisbet edilmesi" şeklinde zikrettiği kuralı âyetlerle örneklemektedir. Örneğin; Hz. Ya'kub'un çocuklarının, kardeşleri Bünyâmin'nin Mısır'da alıkonulmasında babalarına suçsuz olduklarını beyan sadedinde söyledikleri *وَسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا* "İstersen orada bulunduğumuz şehrin halkına sor!"<sup>53</sup> âyette, aslında muzâf konumunda olan *اهل* lafzı hafzedilmiş, yerine muzafu'n-ileyh getirilerek îcâz üslubu tercih edilmiştir. Diğer bir örnek de *وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ* "İnkârları yüzünden kalpleri buzağı sevgisiyle dopdoluydu."<sup>54</sup> âyetidir. İsrâiloğulları'nın Mısır'da kaldıkları uzun müddet zarfında, iktisadî ve sosyal hayatta önemli rol oynayan sığira kutsallık atfetmeleri sebebiyle kalplerinin buzağı sevgisiyle dolu olduğunu bildiren âyette, sevgi anlamına gelen muzâf konumundaki *حب* kelimesi hafzedilmiştir. Buna göre âyetin takdiri, *حب العجل* (buzağı sevgisi) şeklindedir.<sup>55</sup>

Müellif îcâz üslubunu, "bir fiilin iki farklı şey üzerine vuku bulması/fiilin hazfi" şeklinde diğer bir kategoride de ele almaktadır. Bu bağlamda cennet nimetlerine mazhar olacak kimselere verilecek nimetlerin bildirildiği şu âyet grubunu örnek getirmektedir: *يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ ﴿١﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ ﴿٢﴾ لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزَفُونَ ﴿٣﴾ ﴿٤﴾ وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٥﴾*

<sup>50</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 272.

<sup>51</sup> Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, thk. Bekri Şeyh Emin (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin,1985), 347.

<sup>52</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 231-248.

<sup>53</sup> Yusûf, 12/82.

<sup>54</sup> Bakara, 2/93.

<sup>55</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 231.



﴿ وَحُورٌ عِينٌ ﴾ ﴿ وَلَحْمٌ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴾ “Çevrelerinde kaynaktan doldurulmuş testiler, ibrikler ve kadehlerle sonsuza dek hizmet sunacak gençler dolaşır. Bundan dolayı ne baş ağrısına tutulurlar ne de sarhoş olurlar. Beğendikleri meyvelerle ve canlarının çektiği kuş etleriyle. Güzel gözlü hûriler.”<sup>56</sup> Bu âyet grubunda testiler, ibrikler, kadehler ve gençlerin hizmet maksadıyla cennet ehlinin etraflarında dolaştırılacağı ifade bağlamında يَطُوفُ عَلَيْهِمْ fiili zikredilmiştir. Hemen akabinde gelen meyveler, kuş etti ve huri gibi nimetlerin sayıldığı diğer âyet grubunda ise vermek anlamındaki يُوْتُونَ به fiili ise hafzedilerek îcâz üslubu tercih edilmiştir.<sup>57</sup>

İbn Kuteybe'nin bu meyanda zikrettiği diğer bir madde de “şartın cevabı konumunda olan cümlelerin hazfi”dir. Nitekim kendilerine mucize gösterilse dahi müşriklerin iman etmeyeceklerinin vurgulu bir biçimde konu edildiği وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتِ ۚ “Eğer gelmesi sebebiyle dağların yürütüldüğü veya yerin parçalandığı yahut ölülerin konuşurduğu bir Kur'an olsaydı...”<sup>58</sup> âyetinde, cevap cümlesi zikredilmemiştir. Müellif, cümlenin sonunda “لَٰكِن هٰذَا الْقُرْآنُ ۙ O yine bu Kur'ân olacaktı.” şeklinde bir cevap cümlesi takdir etmektedir.<sup>59</sup> Bu takdire göre âyetin manası, “şayet onların istedikleri mucize gerçekleşseydi o yine bu Kur'ân olacaktı” şeklinde olup, böylece hiçbir biçimde iman etmeyecekleri vurgulanmaktadır. Zira onların asıl niyetleri, imandan ziyade Hz. Peygamber'le alay etmektir.<sup>60</sup> Bununla birlikte, لَمَّا آمَنُوا “yine de inanmazlardı” şeklinde farklı bir takdir yapan müfessirler de bulunmaktadır.<sup>61</sup> Şart cümlesinin hazfi sadedinde müellifin getirdiği diğer bir örnek de يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هٰذَا الْقُرْآنَ فَسُحْرًا ۚ “Ya Allah'ın size lütfu ve rahmeti ulaşmasaydı, ya Allah çok şefkatli, çok merhametli olmasaydı!”<sup>62</sup> âyetidir. Müellif, cevap cümlesi olarak “Allah (cc), size azap ederdî” anlamına gelen لَعْنَةُ كُفْرِكُمْ fiilini takdir etmektedir.<sup>63</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse İbn Kuteybe, diğer birçok konuda olduğu gibi îcâz olgusunu örnek âyet ve şiirler üzerinde yaptığı tahlillerle ortaya koymaya çalışmaktadır.

<sup>56</sup> Vâkıa, 56/17-22.

<sup>57</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 233.

<sup>58</sup> Ra'd, 13/31.

<sup>59</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 234.

<sup>60</sup> Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 19/ 54.

<sup>61</sup> Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvil fi vücuhi't-te'vil* (Riyâd: Mektebetü Ubeykân, 1998), 3/ 352.

<sup>62</sup> Nûr, 24/20.

<sup>63</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 234.

Özellikle konuyu alt başlıklarla detaylandırarak farklı kategorilerde işlemesi, Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri olan îcâz üslubunu ortaya koyması açısından son derece önemlidir.

### 3.5. Tekrâr ve Ziyâde

#### 3.5.1. Tekrâr

İbn Kuteybe'ye göre Kur'ân, Arap dilinde bir üslup biçimi olan tekrar üslubuyla nazil olmuştur. Araplar, nasıl ki ifadeyi kolaylaştırmak amacıyla îcâz üslubunu kullanıyorlarsa aynı şekilde sözü nakletme ve pekiştirmek için de tekrar üslubunu kullanmaktadırlar. Bu üslubun önemini Kur'ân'ın tedricen nüzûlüyle ilişkilendirerek izah eden İbn Kuteybe'ye göre, Kur'ân kıssaların ve haberlerin tekrarı çok sayıda hikmet içermektedir. Kur'ân-ı Kerîm, hükümleriyle yirmi üç senelik zaman diliminde aşama aşama nazil olmasının başlıca hikmeti, hükümleri kolaylaştırmak, tembihleriyle insanları gaflet uykusundan uyandırmak ve kalplere sükûneti yerleştirmektir. Kur'ân-ı Kerim, faraza bir defada nazil olmuş olsaydı henüz sebepler gerçekleşmeden âyet inmiş olacak, farzlar Müslümanlara ve dine girmek isteyenlere ağır gelecek, sonuçta nasihatın hiçbir tesiri olmayacaktı. Bununla birlikte bir fiilin yapılması ya da yapılmaması gibi çelişkili bir durum da söz konusu olacaktı. Müellifin, tekrar üslubunu ilişkilendirdiği diğer bir husus da Kur'ân'ın bütünüünün hıfzedilmesinin farz kılınmayışdır. Böylece tekrarlar vasıtasıyla kişi, Kur'ân'ın hükümlerinden mahrum kalmamaktadır. Zira Kur'ân, hükmüyle amel etmek, müteşabihine iman etmek ve emrine uymak için gönderilmiştir.<sup>64</sup>

Müellif, tekrarı lafzî ve manevî olmak üzere iki kategoride değerlendirmektedir. Lafzî tekrar üslubuna, nüzûl döneminin ilk yıllarında Mekke'de nazil olan Kâfirûn suresini örnek getirmektedir: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ “De ki: “Ey inkârcılar! Ben sizin tapmakta olduğunuz şeylere tapmam. Siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz. Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim. Siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır.”<sup>65</sup> Bu sure, iman ve küfür arasında telifi mümkün olmayan kesin çizgileri tekrar üslubuyla muhataba etkili bir biçimde aktarmaktır. Müellif, ayrıca âyetteki bu vurguyu, surenin nüzûl sebebiyle izah etmektedir. Şöyle ki müşrikler, defalarca Hz.

<sup>64</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 248.

<sup>65</sup> Kâfirûn,109/1-6.

Peygamber'e gelip karşılıklı olarak birbirlerinin rablerine kullukta bulunmayı teklif etmişlerdi. Onların bu ısrarları âyette konu edilerek böyle bir şeyin mümkün olmayacağı tekrar üslubuyla etkili bir biçimde ortaya konulmuştur.<sup>66</sup>

Müellifin tekrar üslubunu somutlaştırmak bağlamında getirdiği diğer bir âyet de Rahmân suresinde otuz bir defa geçen, *فَبَايَ اِلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ* "O hâlde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?" âyetidir. İbn Kuteybe'ye göre nimetlerin zikredildiği âyet ya da âyet grupları arasında bu âyetin çokça tekrar edilmesinin hikmeti, Yüce Allah'ın mahlukata nimetlerini hatırlatarak sonsuz kudretini ve merhametini bildirmek istemesidir.<sup>67</sup>

Manevî tekrar üslubu ise bir fikri ya da mesajı farklı lafızlarla beyan etmektir. Bu meyanda şu örneği getirmektedir.<sup>68</sup> *فِيهِمَا فَآكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ* "Her ikisinde türlü meyveler, hurma ve nar var."<sup>69</sup> Âyette meyve ismi geçmekle birlikte, akabinde hurma ve narın özellikle zikredilmesinin sebebi, güzel ve hoş nimetlerden olmalarıdır.<sup>70</sup> Diğer bir örnek de *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَتُؤْمَرُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ* "Namazları ve orta namazı (ikindi) aksatmadan kılın!"<sup>71</sup> âyetidir. Âyette namazlar arasında ikindi namazına vurgu yapılması, bu namazın önemini ortaya koymak ve kılınmasını teşvik etmektir.<sup>72</sup>

### 3.5.2. Ziyâde

İbn Kuteybe, ziyâde üslup biçimini harf, kelime ve cümle kategorilerine ayırıp çok sayıda âyetle somutlaştırmaktadır. Münafıkların söylemlerinde samimi olmadıklarını ifade sadedinde gelen *يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ* "Kalplerinde olmayanı ağızlarıyla söylüyorlardı."<sup>73</sup> âyetinde, onların ağızlarıyla geveledikleri şeylerin kalplerinde olmadığı belirtilmektedir.<sup>74</sup> Benzer bir durum, *فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ* "Elleriyle kitap yazanlara yazıklar olsun!"<sup>75</sup> âyetinde bulunmaktadır. Âyette *ellriyle* (بِأَيْدِيهِمْ) ifadesi, ziyâde olup âyetin manasını pekiştirmek amacıyla gelmiştir.<sup>76</sup> Benzer bir durum *وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ*

<sup>66</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 252.

<sup>67</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 253.

<sup>68</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 255.

<sup>69</sup> Rahmân, 55/68.

<sup>70</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 255.

<sup>71</sup> Bakara, 2/238.

<sup>72</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 254.

<sup>73</sup> Âl-i İmrân, 3/167.

<sup>74</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 255.

<sup>75</sup> Bakara, 2/79.

<sup>76</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 255.

“...gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan..”<sup>77</sup> âyetidir. Âyette iki kanadı (بِجَنَاحَيْهِ) ifadesi, ziyade olup manayı pekiştirmektedir.<sup>78</sup>

## **Sonuç**

İ'câzu'l-Kur'ân ilminin ilk nüvelerinin oluşmaya başladığı hicrî ikinci asır ile müstakil bir ilim formunu elde ettiği dördüncü asır arasında köprü işlevi görmesi açısından *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* son derece önemli bir eserdir. Eserin telif edildiği hicrî üçüncü asrın i'câzu'l-Kur'ân ilmi açısından başlıca özelliği, sistematik olmamakla birlikte Kur'ân'ın edebî ve belâğî yönüyle ilgili tespit ve değerlendirmelerin kaynaklarda çokça yer aldığı bir dönem olmasıdır. Telif edildiği bu dönemin genel karakterine uygun olarak eserde, âyetlerin edebî/belâğî açıdan tahlilleri önemli bir yer tutmaktadır. Kur'ân'ın en önemli i'câz vecihlerinden birisinin onun edebî/belâğî boyutuyla ilgili olduğu dikkate alındığında eserin i'câz olgusu açısından önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar muhteva ve konu çeşitliliği itibariyle zengin olsa da i'câzu'l-Kur'ân'la ilgili kavramların yeterince olgunlaşmadığı bir evrede telif edilmesi sebebiyle eserde kavramsal izahlar ve teorik bilgiler yeterince yer almamaktadır. Daha ziyade eserde, belirlenen konu başlıklarının örnek âyet ve şiir tahlilleriyle yetinildiği bir yaklaşım biçiminin egemen olduğu görülmektedir. Bu da müellifin eserindeki müşkil addedilen âyetlere Arap beyanı temelinde izahlar getirme gayesiyle örtüşmektedir. İbn Kuteybe'nin, Arapça'nın diğer dillerden üstün olduğuna yönelik fikri, i'câzu'l-Kur'ân ilmi açısından söz konusu eseri öne çıkaran bir diğer faktördür. Zira müellif, diğer dillerde olmayıp yalnızca Arap diline özgü edebî ve belâğî birçok hususiyeti ihtiva eden Kur'ân'ın başka dillere tercümesini mümkün görmemektedir. Kısaca bu eserin gerek sonraki süreçlerde müstakil bir ilim hüviyetini elde eden i'câzu'l-Kur'ân ilmi ile ilgili eserlerinin başlıca referanslarından birisi olması gerekse mezkûr hususiyetleri onu i'câz ilmi açısında önemli bir yere konumlandırmaktadır.

---

<sup>77</sup> En'âm, 6/38.

<sup>78</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, 256.

## Kaynakça / References

- Akyüz, Zafer. "Fadl Hasan Abbâs'a Göre İ'câz ve Çeşitleri". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (2020), 351-371.
- Arpa, Abdulmuttalip. "İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları -Te'vilü'l-Müşkili'l-Kuran Çerçevesinde-". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/3 (2011), 29-54.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temimî Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum*. Kâhire: Mektebetü İbn Sinâ, ts.
- Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî. *Kitâbü'l-hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1969.
- Cennet, M. Zülfi. "Fahreddîn Râzî'nin İ'câz Düşüncesinde Bir Kırılma Noktası Olarak Sarfe Temâyülü Tartışması". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2020), 1251-1264.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman Abdülkâhir. *Esrârü'l-belâğa*. thk. Muhammed el-Fâdulî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1998.
- Cürcânî, eş-Şerif Ali b. Muhammed. *Mu'cemut-ta'rifât*. thk. Mustafa Sadık Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-fadile, ts.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*. thk. İbrâhim Samerrâî. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Floyd W. MacKay. *Ibn Qutayba's Understanding Of Quranic Brevity*. Montreal: Institute of Islamic Studies Mc Gill University, 1991.
- Hımsî, Nuaym. *Fikretü icâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-sadır, 1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: Mektebetü dârü't-Türâs, 2006.
- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: b.y. 1971.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmuatü'l-fetâvâ*. Riyâd: Vizâretü şuunî'l-ve'l-evkâf, 2004.
- Biçak, İzzetin. *İbn Kuteybe'nin Te'vilü Müşkili'l-Kur'an'ının Arap Dili Açısından Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Karuko, Semira. "İbn Kuteybe ve Müberred Üzerinde El-Câhız Etkisi (Belâgat İlmi Açısından)". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/1 (2018), 157-168.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 6/88-90. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Kaya, Süleyman. "Kur'ân Müdafaası: İbn Kuteybe'nin Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân Örneği". *Dergiabant* 9/2 (2021), 573-598.
- Kazvinî, Hatib Muhammed b. Abdurrahman. *el-İzâh fi ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1992.
- Kurt, Mustafa. *İbn-i Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1996.
- Polat, Emannullah. *Kur'ân Lafızlarının Anlam Zenginliği*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2020.

- Rafiî, Mustafa Sadık. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Mefâatihü'l-ğayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*. thk. Bekrî Şeyh Emin. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1985.
- Samad, Muhammad Amin A.. *Ibn Qutaybah's Contribution To Qur'anic Exegesis* . Canberra: b.y., 2011.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kub Sirâceddîn Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftahü'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye,
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Kitâbu keşşâfi istilâhâtî'l-fünün*. İstanbul: b.y., 1984.
- Yazıcı, Hüseyin. "İbn Kuteybe". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 20/145-149. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvil fi vücuhi't-te'vîl*. Riyâd: Mektebetü Ubeykân, 1998.



## Cüveynî'nin Mezhep İmamlarına Yönelik Tutumu: el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eseri Örneğinde

*Juwayni's Attitude Towards the Imams of the Sect: In the Context of al-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*

**Selman DEMİRBOĞA**

ORCID: [0000-0003-2019-2719](https://orcid.org/0000-0003-2019-2719) | E-Posta: [selman.demirboga@batman.edu.tr](mailto:selman.demirboga@batman.edu.tr)

Arş. Gör. Dr. Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Research Assistant Doctor, Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law

Batman, Türkiye  
ROR ID: [051tsqh55](https://orcid.org/051tsqh55)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Citation / Atıf:** Demirboğa, Selman. "Cüveynî'nin Mezhep İmamlarına Yönelik Tutumu: el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eseri Örneğinde". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 407-430. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1254523>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	21.02.2023
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	20.03.2023
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15.06.2023
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized – Two External (İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme).
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes (Evet) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i> )
Complaints (Etik Beyan Adresi)	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i> )
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i> )

## Özet

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), kelim ilminin yanı sıra fıkıh ve fıkıh usûlüne ilişkin pek çok eser kaleme almıştır. Fıkıh usûlüne ilişkin yazdığı en önemli eseri *el-Burhân fi usûli'l-fıkh* adlı eseridir. Bu eseri Cüveynî'nin fıkıh usûlüne dair günümüze ulaşan en son eseri olarak tavsif etmek mümkündür. Şâfiî usulcülerin yanı sıra Mâlikî usulcülerin de dikkatini çeken bu eser, Mâzerî (ö. 536/1141) ve Ebyârî (ö. 618/1219) gibi Mâlikî usulcüler tarafından şerhedilmiştir. Malikî usulcülerin bu esere ehemmiyet göstermelerinin temel sebeplerinden biri, Cüveynî'nin yer yer Mâlik (ö. 179/795) ve Eş'arî kelamcı usulcülerini eleştirmesidir. Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı son eserlerinden biri olması sebebiyle aynı zamanda ilmi olgunluğunu ve görüşlerinin tekamülünü yansıtmaya açısından da önem arz etmektedir. Zira bir usulcünün hangi görüşü esas aldığı ancak yazdığı son eserle belli olur. Aynı şekilde bu vasfı haiz olan eserler görüşlerin seyrinin takip edilmesi açısından da önemlidir. Cüveynî'nin özelde *el-Burhân* genelde diğer eserlerinde kendine özgün bir üslubunun bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan Cüveynî'nin en önemli özelliğinin kullandığı edebi dil olduğu söylenebilir. Kullandığı dilin zorluğu sebebiyle *el-Burhân* "üm metin bilmececi/luğazu'l-umme" olarak nitelenmiştir. Kendine özgün temellenmeleri ve akıl yürütmeleri de karakteristik özellikleri arasında yer almaktadır. Konuları veciz bir şekilde ele alması, hatalı olma ihtimali bulunan görüşleri nakilcilere nispet etmesi ve bazı fakihlere yönelik sert tutum içinde olmasını da temel özellikleri arasında saymak mümkündür. Cüveynî, *el-Burhân*'da birçok fakih ve usulcünün görüşüne değinmiştir. Özellikle eserleri, günümüze ulaşmayan bazı usulcülerin görüşlerini aktarmaya açısından büyük önem arz etmektedir. Usulcü ve fakihlerin yanı sıra Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik ve Şâfiî (ö. 204/820) gibi mezhep imamlarının görüşlerine de değinen Cüveynî, Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) ise sadece iki yerde atıfta bulunmuştur. Cüveynî mezhep imamlarının görüşlerine değinirken yer yer ağır eleştirilerde bulunmuştur. Söz konusu eleştirilere en çok maruz kalan imam, Ebû Hanîfe olmuştur. Ebû Hanîfe kadar olmasa da Mâlik'in de eleştirilerden payını aldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiriler hem şahıs hem de görüşlerine yönelik iken, Mâlik'e yönelik eleştiriler ise daha çok görüşlerine yönelik olmuştur. Ebû Hanîfe'ye yönelik sert tutumun altında Kündürî fitnesinin yanı sıra dönemin sosyal ve siyasal şartları, mezhepler arasındaki müzakeralar ve mezhep savunusu gibi hususların etkili olduğu söylenebilir. Mâlik'e yönelik tutumunda ise daha çok Medine ehlinin ameli ve maslahat gibi konular etkili olmuştur. Cüveynî'nin Şâfiî'ye yönelik tutumu ise her iki imamdan farklıdır. Zira o, kendi mezhep imamını övmüş ve mezhebinin tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur. Cüveynî'nin mezhep imamlarına yönelik tutumunu konu alan bu çalışmada öncelikle Cüveynî'nin takip ettiği yöntem ile bazı karakteristik özellikleri ele alınacaktır. Bu hususlar zikredildikten sonra mezhep imamlarına yönelik tutumunun nasıl olduğu ve bu tutumun arka planında yer alan sebeplerin ne olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bütün bu hususlar *el-Burhân* özelinde ortaya konulacaktır. Bununla birlikte ihtiyaç duyulması halinde Cüveynî'nin *et-Telhîs*, *Çiyâsu'l-umem*, *Nihâyetü'l-matlab* ve *Muğîsu'l-halk* gibi eserlerine de referansta bulunulacaktır. Bu çalışmanın temel amacı, Cüveynî'nin *el-Burhân*'da kullandığı yöntemin mahiyetini ve mezhep imamlarına yönelik tutumunu izah etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Cüveynî, el-Burhân, Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî.



## **Abstract**

Imām al-Haramayn al-Juwaynī wrote numerous works on fiqh and jurisprudence and its principles, as well as the science of kalam. His most significant work on jurisprudential principles is called *al-Burhan fī Usul al-Fiqh*, which is considered to be his latest surviving work on the subject. The work in question has been accepted as one of the main works of the method of mutakallimin and has been the main reference source for many works written after her. This work gained the attention not only of the Shafi'i usul scholars but also of the Maliki usul scholars, such as al-Maziri (d. 536/1141) and al-Abhari (d. 618/1219), who wrote commentaries on it. One of the main reasons why Maliki scholars attach importance to this work is that Juwaynī occasionally criticizes the Imam Malik (d. 179/795) and Ash'ari theological scholars. Juwaynī's statement that the views attributed to some Mu'tazilite scholars are wrong can be counted among these reasons. Juwaynī discussed the views of many jurists and theologians in his work, *al-Burhan*. His works are especially important for conveying the views of some usul scholars that have not reached us today. In addition to usul scholars and jurists, Juwaynī also refers to the views of imams of schools of law such as Abu Hanifa (d. 150/767), Malik, and Shafi'i (d. 204/820), but he only cites Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855) twice. While discussing the views of the imams of the sect, Juwaynī made heavy criticisms from time to time. Imam Abu Hanifa was the most criticized, while Malik was also subject to criticism, although not to the same extent. The harsh attitude towards Abu Hanifa can be attributed to factors such as the Kundurī sedition, the social and political conditions of the time, debates among schools of law, and the defense of one's own school. In his attitude towards Malik, matters such as the deeds of the people of Madinah and maslahat were mostly effective. Juwaynī's attitude towards Shafi'i is different from other imams. Because he praised his own sect imam and argued that his sect should be preferred. In this study on Juwaynī's attitude towards the imams of schools of law, first, the method he followed and some of his characteristic features will be discussed. After these points are addressed, his attitude towards the imams of schools of law and the reasons behind this attitude will be analyzed. All of these issues will be examined specifically in the context of *al-Burhan*. However, reference will also be made to Juwaynī's other works such as *at-Talhīs*, *Ġiyāsu'l-umam*, *Nihāyetü'l-matlab* and *Muġīsu'l-halq* if necessary. The main purpose of this study is to explain Juwaynī's method in *al-Burhan* and his attitude towards the imams of schools of law.

**Keywords:** Islamic Law, Juwaynī, al-Burhan, Abu Hanifa, Malik, Shafi'i.

## Giriş

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî hem usûl hem fûrû hem de kelim alanında önde gelen Şâfiî âlimler arasında kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Cüveynî'yi, yazdığı eserler ile Şâfiî usulcüler içerisinde kelamcı usul anlayışının dönemindeki en önemli temsilcisi saymak mümkündür.<sup>2</sup> Usûle ilişkin *el-Burhân fi usûli'l-fıkh* adlı eseri mütekellimîn metodu ile yazılan temel eserlerden biri olarak kabul edilmiştir.<sup>3</sup>

Şâfiî mezhebine bağlı olmakla birlikte Cüveynî, Ebû Hanîfe ve Mâlik gibi diğer mezhep imamlarının görüşlerine de eserlerinde yer vermiş ve bazı yerlerde bu imamların görüşlerini eleştirmiştir. Cüveynî'nin Şâfiî mezhebini diğer mezheplere tercihini konu edindiği ve mezhep savunusu mahiyetinde kaleme aldığı *Muğîsu'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak* adlı eseri, eleştirinin yoğun görüldüğü kitaplarından biridir. Yine fûrûa dair *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* adlı kitabında geçen bazı ifadeleri de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Kurucu imamlara yönelik benzer tutum, Cüveynî'nin özgün ilmî kişiliğini gösteren ve olgunluk döneminde kaleme aldığı *el-Burhân*'da da devam etmiştir.

Cüveynî'nin mezhep imamlarına yönelik ne tür bir tavır takındığı ve görüşlerine nasıl yaklaştığı konusunda bazı çalışmalar yapılmıştır. Şu var ki, söz konusu çalışmaların kahir ekseriyetinde *Muğîsu'l-halk* adlı eserin esas alındığı görülmektedir. Diğer yandan bu konuda yapılan çalışmalarda mezhep imamlarından sadece Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin dikkate alındığını söylemek mümkündür.<sup>4</sup> Görebildiğimiz kadarıyla

<sup>1</sup> Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fimâ nûsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1404), 271-286; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1985), 18/468-477; Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulu (Dâru hacr, 1413), 5/165-222.

<sup>2</sup> Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname* 2 (2009), 71.

<sup>3</sup> Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Halil Şahhade (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 2001), 576.

<sup>4</sup> Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî Bâbertî, *en-Nüketü'z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebî Hanîfe*, thk. Belle Hasan Ömer (Riyad: Câmiatü'l-Melik Su'ûd, 1997); Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *Teşyî'u fukahâi'l-Hanefiyye li teşnî'i süfehâ'i's-Şâfiyye* (İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2138); Nuh b. Mustafa, *el-Kelimâtü's-şerife fi tenzihi Ebî Hanîfe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4611); Muhammed Zâhid Kevserî, *İhkaku'l-hak bi ibtâli'l-bâtili fi Muğîsu'l-halk* (*Muğîsu'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak ile beraber*), thk. Heysem Tuaymî (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2003); Mehterhan Furkani, "Tahkîku 'el-İbâne fi'r-Red ale'l-Müşenniîn ala Ebî Hanîfe' li'l-Kâdî Ebî Ca'fer el-Belhî es-Sürmârî", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 43 (2020); Hacı Mehmet Günay, "Kevserî'nin İhkaku'l-Hak Adlı Eserinde Cüveynî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler" (Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu, Düzcü, 2007); Yusuf Eşit, "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Muğîsü'l-Halk fi Tercihi'l-Kavli'l-

Cüveynî'nin fıkıh usulüne ilişkin kaleme aldığı son eserlerinden biri olan *el-Burhân* özelinde bu tür bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle Cüveynî'nin olgunluk döneminde yazdığı *el-Burhân* özelinde Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'ye yönelik nasıl bir tavır sergilediği ve görüşlerine nasıl yaklaştığının bilinmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Diğer yandan kendisine sadece iki yerde atıfta bulunulması sebebiyle Ahmed b. Hanbel'e de kısaca yer verilmiştir.

İki ana bölüm olarak tasarlanan makalenin birinci bölümünde genel olarak Cüveynî'nin *el-Burhân*'da takip ettiği yöntem ve üslubu ele alınacaktır. Makalenin ikinci bölümünde ise Cüveynî'nin Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî gibi mezhep imamlarına yönelik tutumunun mahiyeti ele alınacaktır. Bütün bu hususlar Cüveynî'nin fıkıh usulüne ilişkin kaleme aldığı son eserlerinden biri olan *el-Burhân*'dan hareketle izah edilecektir. Bununla birlikte ihtiyaç duyulması halinde diğer eserlerine de referansta bulunulacaktır.

### 1. Cüveynî'nin *el-Burhân*'da Takip Ettiği Yöntem

Cüveynî kelim, fûrû ve usûl ilminin yanı sıra belağat ve fesahat alanına da ilgi göstermiştir. Cüveynî'nin gerek *el-Burhân* gerekse diğer eserlerinde kullandığı edebi dil, onun en önemli özelliklerinden birini yansıtır. Özellikle *el-Burhân*'daki fesahat ve belağat, bunun en bariz örneğidir. Nitekim bu husus, onun Arapçaya olan vükûfiyetini göstermesi açısından da önemlidir. Benzer şekilde Cüveynî'nin ilerlemiş yaşına rağmen 469 yılında Nisâbur'a gelen meşhur dilci Mücâşîf'den (ö. 479/1086) ders alması da bunun bir göstergesidir.<sup>5</sup>

Cüveynî'nin temel özellikleri arasında yer alan bu husus, *el-Burhân* şarihleri tarafından da ifade edilmiştir. Mesela Mâlikî usulcülerden Ebyârî *el-Burhân*'ın bu yönüne şu şekilde dikkat çekmektedir: “Bana göre İmâmu'l-Haremeyn'in (Allah rahmet eylesin) *el-Burhân* adlı kitabı, fıkıh usulü alanında yazılan en güzel kitaplardandır. Bunun sebebi, kitabın müellifinin ilmi konumu, tahkike olan hırsı, taklide karşı mesafeli duruşu, uzatma ve tekrarlardan kaçınması, alakasız ve anlamı kapalı olan istidlallerden yüz çevirmesidir. Bununla birlikte o, lafızlarında fasih ve veciz bir dil kullanmış ve uzatmaktan ziyade manaya yoğunlaşmıştır.”<sup>6</sup>

Hakk Adlı Eserinde Ebû Hanife'ye Yönelik Eleştirileri”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021).

<sup>5</sup> İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, 283; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 5/179-180.

<sup>6</sup> Şemsuddîn 'Alî b. İsmâ'îl b. 'Alî es-Senhâcî Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. 'Alî b. Abdirrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2013), 1/239.

Cüveynî'nin *el-Burhân*'da ele aldığı konuları veciz bir şekilde ele alması ve icmân temellendirmesinde olduğu gibi yer yer kendine has gerekçelerle çıkarımlarda bulunması en önemli özellikleri arasında saymak mümkündür. Zira ona göre icmânın hücciyetinde dikkate alınması gereken en önemli nokta adetlerin sürekliliğidir (ittirâdâtü'l-adât).<sup>7</sup> Cüveynî, icmân hücciyetini ispat etmede takip ettiği bu yolla daha önce kimsenin kullanmadığı bir kaide ileri sürdüğünü ifade etmiştir.<sup>8</sup>

Benzer şekilde herhangi bir mezhebe bağlılık kaygısı taşımaksızın bazı usûl konularını ele alması da onun özellikleri arasında sayılabilir. Mesela Cüveynî bu bağlamda bir usulcünün konuları ele alırken takip etmesi gereken yolu şu şekilde izah etmiştir: "Usulcünün herhangi bir mezhebe dayanarak tek bir yolu savunmaya bağlı kalmaması gerekir. Onun asıl yapması gereken şey fer'î konularda fakihlerin mezhebine bakmaksızın kesinlik gerektiren yolları aramasıdır."<sup>9</sup> Yine başka bir yerde şöyle demektedir: "Usûle ilişkin konularda (mesâlikü'l-usûl) fikhî meselelere bakılmaz."<sup>10</sup> Hakiki tercihin ancak delille olabileceğini delil olmaksızın tercihin tasavvur edilemeyeceği yönündeki ifadelerini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.<sup>11</sup> Aslında Cüveynî'nin bu ifadeleri aynı zamanda mütekellimîn yönteminin mahiyetine de ışık tutmaktadır.

Cüveynî'nin bu ifadelerinden fürûa dair ele alınan konuların mezheplerden bağımsız bir şekilde ele alınması gibi bir husus anlaşılabilir. Ancak kanaatimize göre bu hususun gerek Cüveynî gerekse diğer usulcüler için söz konusu olmadığını söylemek mümkündür. Zira aşağıda geleceği üzere Cüveynî haram olan hayvanlar konusunda mezhep imamı olan Şâfiî'nin farklı bir değerlendirmesi olması sebebiyle onun görüşünü tercih ettiğini aksi takdirde Mâlik'in yorumunu benimseyeceğini ifade etmesi de bunu desteklemektedir.

Muhtemelen Cüveynî, usûle ilişkin konularda herhangi bir mezhebe bağlı kalınmaması ve kesinlik gerektiren yolları araması konusunda Bâkılânî'den (ö. 403/1013) etkilenmiştir. Nitekim Bâkılânî'nin usûl eserine göz atıldığında onun birçok konuda

<sup>7</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbûrî Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Dârü'l-vefâ, 2012), 1/385-387; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbûrî Cüveynî, *Ğiyâsu'l-umem fi'l-tiyâsi's-zulem*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Beyrut: Dârü'l-minhâc, 2014), 237-239; Abdülazim Mahmûd Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî: Hasaisühu-eserühu-menziletühu* (Beyrut: Dârü'l-minhâc, 2013), 223-225.

<sup>8</sup> Cüveynî, *Ğiyâsu'l-umem*, 239.

<sup>9</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/696. Ayrıca bk. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 4/364.

<sup>10</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/779.

<sup>11</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/659.

kesinliği aradığı görülmektedir.<sup>12</sup> Mesela onun “Delillerden bir delili ispat etmeye götüren her şeyde kesinlik aranır” ifadesini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.<sup>13</sup> Yine Bâkılânî başka bir yerde şöyle demektedir: “Biliniz ki -Allah sizi muvaffak kılsın- delil bir görüşe delalet ettiği için söz konusu görüşü (mezhep) beyan etmek gerekir. Yoksa mezhep sahibinin o görüşü ileri sürmüş olması ve o görüşte olması sebebiyle değil. Dolayısıyla delillerin mezheplere değil, mezheplerin deliller üzerine kurulması gerekir.”<sup>14</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Bâkılânî’ye göre bir görüşü ileri sürmenin sebebi, delilin onu desteklemesi ve o doğrultuda olmasıdır.

Cüveynî’nin *el-Burhân* adlı eseri incelendiğinde onun öncelikle söz konusu olan konuyla ilgili görüşleri ve bu görüşlerin gerekçelerine yer verdiği görülür. Daha sonra kendisine göre tercihe şayan olan görüşü gerekçeleriyle birlikte veciz bir şekilde anlatır. Söz gelimi birçok usulcünün sayfalarca ele aldığı Kitabın Sünnet ile neshedilmesi bu hususa örnek olarak verilebilir.<sup>15</sup>

Cüveynî’nin usûl anlayışını ve üslubunu göstermesi açısından Tâcüddîn es-Sübki’nin (ö. 771/1370) onun hakkında kullandığı ifadeleri zikretmek yerinde olacaktır. Sübki’nin ifadeleri şöyledir: “Bil ki bu kitap (*el-Burhân*), İmam’ın fıkıh usûlüne dair farklı bir üslupla yazdığı ve üslubunda kimseye uymadığı bir kitaptır. İhtiva ettiği zor meselelerden dolayı ben bu kitabı “ümmetin bilmecesi/luğâzu’l-ümme” şeklinde isimlendiriyorum. O, zor olan bu meseleleri ancak kendisinin bulduğu ve sadece kendisine özgü olan yollarla çözmeye çalışır. Bu kitap, Şâfiîlerin övünmesi gereken kitaplardandır... İmam, özellikle *el-Burhân*’da ne Şâfiî’ye ne de Eş’arî’ye bağlı kalmıştır. O nazarının desteklediği yönde ve içtihadı doğrultusunda hareket etmiştir. Nitekim Eş’arî’ye muhalefet ettiği bazı yerler de olmuştur. Fesahatı gereği belîğ ifadeler kullanmıştır.”<sup>16</sup>

Cüveynî’nin izlediği bu metodun *el-Burhân*’ın sınırlı sayıda birkaç usulcü tarafından şerh edilmesinde etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Sübki, Şâfiî usulcülerden kimsenin

<sup>12</sup> Abdullah Culem en-Niyabî - Şebbir Ahmed el-Umerî, “Mukaddime”, *et-Telhîs fî usûli’l-fıkh* (Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-islâmiyye, 1996), 1/18-19.

<sup>13</sup> İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbüri Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdullah Culem en-Niyabî - Şebbir Ahmed el-Umerî (Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-islâmiyye, 1996), 3/242. Bâkılânî’nin bazı konularda tevakkuf etmesini de bu sebebe bağlamak mümkündür. Ayrıca bk. en-Niyabî - el-Umerî, “Mukaddime”, 1/19-20.

<sup>14</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1998), 1/305.

<sup>15</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/746-747.

<sup>16</sup> Sübki’nin ifadeleri kısaltılarak verilmiştir. Sübki, *Tabakâtü’ş-Şâfiyye*, 5/192.

*el-Burhân*'ı şerh etmeye yeltenmediğini ifade ettikten sonra Mâlikîlerden Mâzerî *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, Ebyârî *et-Tahkîk ve'l beyân fî şerhi'l-Burhân* ve Şerîf Ebû Yahya'nın bu her iki kitabı cem ederek *Kifâyetu tâlibi'l-beyân şerhi'l-Burhân* ismiyle üçüncü bir şerh yazdığını ifade eder.<sup>17</sup> Sübkî, *el-Burhân*'ın şerhlerini bu eserlerle sınırlı tutarken, Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) bu şarihlerin yanı sıra Şâfiî usulcülerden Takiyyüddîn el-Mukterah (ö. 612/1215-1216), Mâlikîlerden İbnü'l-Allâf ve Zeynuddîn İbnü'l-Müneyyir'i (ö. 695/1295-1296) de şarihler arasında zikreder. Yine Mâlikîlerden Nasiruddîn İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284-1285) *el-Kefîl bi'l-vusûl ilâ semerâti'l-usûl* ile İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 612/1215-1216) de *Muhtasarü'n-Nüket* adlı eserlerle *el-Burhân*'ı ihtisar etmişlerdir.<sup>18</sup>

Sübkî, Şâfiî usulcülerden ziyade Mâlikî usulcülerin bu kitaba ehemmiyet vermesini iki sebebe bağlamıştır. Bu sebeplerden birincisi Cüveynî'nin bazı yerlerde Eş'arî'ye muhalefet etmiş olmasıdır. İkincisi ise özellikle maslahat ve diğer konularda Mâlik'e yaptığı muhalefettir.<sup>19</sup> Buna göre Mâlikî usulcülerin *el-Burhân*'a şerh yazmalarının en önemli sebebi, mezhep imamlarına yöneltilen eleştirileri bertaraf etmek ve itikadî konularda imam olarak benimsedikleri Eş'arî'ye yönelik eleştirilere cevap vermektir.<sup>20</sup>

Cüveynî ile ilgili yaptığı çalışmalarla öne çıkan araştırmacılardan Abdülazim Mahmud ed-Dîb (ö. 2010) ise Cüveynî'nin *el-Burhân*'ına gereken ehemmiyetin verilmemesini, kelama ilişkin yazılan kitaplarıyla meşgul olunması ve *el-Burhân*'ın zorluğuna bağlamıştır. Bunun yanı sıra Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) hocası olması hasebiyle görüşlerinin Gazzâlî'de kendini göstermesi ve insanların ona yönelmesi de zikrettiği sebepler arasındadır.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 5/192.

<sup>18</sup> *el-Burhân* etrafında oluşan literatür hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vezaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 1/8; 'Alî b. Abdirrahmân Bessâm Cezâirî, "Mukaddime", *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*, mlf. Şemsuddîn 'Alî b. İsmâ'îl b. 'Alî es-Senhâcî Ebyârî (Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2013), 1/163-164; M. Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı* (Ankara: İsam Yayınları, 2021), 31-32; M. Macit Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 72-74.

<sup>19</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 5/192.

<sup>20</sup> Örnek olarak bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî el-Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammar et-Talibî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, ts.), 250-251.

<sup>21</sup> Abdülazim Mahmud Dîb, "Mukaddime", *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (Dâru'l-vefâ, 2012), 1/43. Ayrıca bk. Ammar Talibî, "Mukaddime", *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, mlf. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî el-Mâzerî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, ts.), 37-38; Mustafa Bakır, "el-Burhân fî usûli'l-fıkh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 13 Şubat 2023).

## 2. Cüveynî'nin Mezhep İmamlarına Yönelik Tutumu

Cüveynî *el-Burhân'*da Şâfiî'nin görüşünün yanı sıra Ebû Hanîfe, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in de görüşlerini aktarmıştır. Ele aldığı konuların birçoğunda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine atıfta bulunan Cüveynî, buna karşılık Mâlik'in görüşlerine daha az atıfta bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine ise tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece iki yerde atıfta bulunmuştur.

Cüveynî'nin Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine atıfta bulunduğu yerleri iki noktada toplamak mümkündür. Birincisi kıyasın hücciyetiyle ilgili konu hakkındadır. Cüveynî bazı kimselerin aklî kıyası reddedip şer'î kıyası kabul ettiklerini ifade ettikten sonra Ahmed b. Hanbel'in mezhebinin de bu yönde olduğunu ifade etmiştir.<sup>22</sup> İkincisi ise iki illetin çatışması durumuyla bağlantılı olarak Ahmed b. Hanbel'in sarık üzerine yapılan meshi, mest üzerine yapılan meshe benzeterek cevaz vermesidir.<sup>23</sup>

Cüveynî'nin Ebû Hanîfe ve Mâlik gibi mezhep imamlarına yönelik tutumu sadece onlarla sınırlı olmayıp diğer bazı fakih ve usulcülere yönelik olarak da devam etmiştir.<sup>24</sup> Aslında Cüveynî'nin aksi görüşte olan bazı fakih ve usulcülere yönelik bu sert tutumu da temel özellikleri arasında sayılabilir. Söz gelimi Cüveynî'nin Şâfiîlerin daha çok fukahâ kolunu temsil eden Ebü't-Tayyib et-Taberî'ye (ö. 450/1058) yönelik ifadeleri bu tutumu yansıtmaya açısından önemlidir. Cüveynî illeti tespit yollarından biri olan tard ve aks konusunda Ebü't-Tayyib et-Taberî ve görüşünü zikretme sebebini şu şekilde açıklamaktadır: "Bu Şeyhi (Ebü't-Tayyib et-Taberî) burada zikretmemin sebebi bir müddet Kâdî'nin (Bâkılânî) meclisinde bulunması ve bazı görüşlerine vakıf olmasıdır. Aksi takdirde gerisi boştur."<sup>25</sup>

Benzer ifadelerin Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) hakkında da kullanıldığı görülmektedir. Mesela Cüveynî, Bâkılânî'den nakille Dâvûd ve ashâbı hakkında şu ifadeleri kullanır: "Bu kimselerin hilafına aldırış edilmez ve bunların icmâi terk

<sup>22</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/434.

<sup>23</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/729. Hanbelîlerin görüşü için bk. Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî *el-Bağdâdî Kelvezânî, el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, thk. Abdullatîf Humeym - Mâhir Yâsin el-Fehl (Kuveyt: Dâru ğaras, 2004), 55; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulu (Riyad: Dâru alemlî'l-kutub, 1997), 1/379-384.

<sup>24</sup> Örnek olarak bk. Mahsum Aslan, "Bir Talebenin Hocasına Eleştirileri: İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî -Ebu'l-Kasım el-Fûrânî Örneği", *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021).

<sup>25</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/483.

etmeleri de icmâi bozmaz. Hatta bunlar şeriat alimlerinden de sayılmazlar.”<sup>26</sup> Yine Cüveynî başka bir yerde de onun hakkında şöyle der: “Bu (Dâvûd), Şâfiî'den sonra yaşamıştır. Bana göre şayet Şâfiî onunla aynı asırda yaşamış olsaydı onu alimlerden saymazdı.”<sup>27</sup> Cüveynî'nin benzer ifadeleri Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğlu Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 297/910) hakkında da kullandığı görülmektedir.<sup>28</sup>

Görüldüğü üzere Cüveynî mezhep imamları dışındaki diğer fakih ve usulcülere karşı da yer yer eleştirinin seviyesini yükseltmiştir. Dolayısıyla bu hususu da Cüveynî'nin üslubu olarak değerlendirmek mümkündür.

## 2.1. Ebû Hanîfe'ye Yönelik Tutumu

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî elliye yakın yerde Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunmuştur.<sup>29</sup> Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin usûle dair görüşlerini genellikle mutlak olarak zikretmiş emin olmadığı durumlarda ise zikrettiği görüşün, Ebû Hanîfe ve ashabına nispet edildiğini belirtmiştir.<sup>30</sup> Cüveynî'nin *el-Burhân*'da Ebû Hanîfe'ye yönelik tutumunun genel itibarıyla saygı ve tazim çerçevesinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunurken isminden sonra genellikle “rahimehullah” ifadesini kullanması<sup>31</sup> ve onun hakkı söylemekten geri durmadığını ifade etmesi<sup>32</sup> bunun en açık göstergesidir. Cüveynî'nin, Ebû Hanîfe'nin ashabının kıyas konusunda ön ve arkadan (sebileyn) çıkmayan necasetleri ön ve arkadan çıkan necasete kıyas etmelerini ince bir anlayış olarak görmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.<sup>33</sup> Bununla beraber Cüveynî yer yer Ebû Hanîfe'nin görüşüne karşı çıkmış ve şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Özellikle *el-Burhân*'da Ebû Hanîfe için kullandığı bazı ifadeler taraflar arasındaki gerilimi yansıtmaya açıktır.

Atıfta bulunduğu yerlerin büyük bir kısmında Cüveynî, Ebû Hanîfe'yi eleştirmiştir. Her iki taraf arasındaki gerilimi göstermek açısından burada birkaç mesele zikredilecektir. Cüveynî'nin Ebû Hanîfe'yi eleştirdiği yerlerden biri tercih konusudur. Mezhep

<sup>26</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/456.

<sup>27</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbûrî Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2007), 14/553. Bu ifadeler için ayrıca bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.), 1/183.

<sup>28</sup> Örnek olarak bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/508.

<sup>29</sup> Dîb'in hazırladığı indeks için bk. Dîb, “Mukaddime”, 2/830.

<sup>30</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/154.

<sup>31</sup> Bu kullanım için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/128, 154, 2/482, 528, 560, 578, 723, 732.

<sup>32</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/759.

<sup>33</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/543.



imamlarından hangisinin takip edilmesinin doğru olduğu konusunda Cüveynî, Ebû Hanîfe hakkında şu değerlendirmede bulunur: “Mezhepleri yeryüzünü kaplayan Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî gibi seçkin üç imam hakkında şunları söyleriz: Ebû Hanîfe’nin muamelata ilişkin örfü ve hükme konu olan meselelerin mertebelerini idrak etme konusundaki ince anlayışını ve keskin zekasını inkâr etmiyoruz. Zira o bu alanda ve bu alana ilişkin meselelerin sağlam (istimkan) bir şekilde vazedilmesinde son derece yetkindir. Fakat o, şeriatın asıllarından haberdar değildir. Bu asıllar, bilmeyip gafil kaldığı ya da tutunup riayet etmediği ve akledemediği kısımlara ayrılır. O, genel kaidelerden istifade etmeyen kimseler gibi konuları tasnif etmeye kalkışmıştır. Onun dikkat çeken bir özelliği de meseleleri tesis etmek için haber ve eserlerin toplanmasına gereken ehemmiyeti göstermemesidir. Ancak o, öngördüğü şekil üzerine fer’î meseleleri tesis etmeye çalışmış ve bunlarla yetinmiştir.”<sup>34</sup>

Cüveynî, müçtehitlerle ilgili bahiste ise Ebû Hanîfe’ye karşı eleştirinin dozunu biraz daha artırmış ve şu değerlendirmede bulunmuştur: “Ebû Hanîfe kesinlikle müçtehitlerden değildir. Çünkü o Arapçayı bilmemektedir. Hatta kendisi: *لَوْ رَمَاهُ بِأَبَا قُبَيْسٍ* (Ona Ebû Kubeys dağını bile atarsa)<sup>35</sup> demiştir. Hâlbuki Arapçadan az haberdar olan bir kişiye de bu ifadenin yanlış olduğu gizli değildir. O, hadislere de vakıf değildir. Bu sebeple sahih olmayan her hadisi kabul etmiş ve sahih olan her hadise muhalefet etmiştir. O, usûlü de bilmemektedir. Öyle ki, kıyasları hadislere takdim etmiştir. Kendi benimsediği fıkhi bilmediği için görüşleri (mezhep) karışmış, tenakuza düşmüş ve kendi içinde çelişmiştir. Şüphesiz şeriatın tümünün güzel ahlakı teşvik etmek ve kötülükleri yasaklamak için olduğu açıktır. Dolayısıyla her kim kısas gibi insanoğlunun haklarını ilgilendiren bir cezayı musakkal gibi bir şeyle düşürürse bu durumda kısası ispat eden kaidenin dışına çıkmış olur. Zira Allah şöyle buyurmaktadır: “Kısasta sizin için hayat vardır.”<sup>36</sup> (Bakara 2/179)

<sup>34</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/656.

<sup>35</sup> Ebû Hanîfe’ye bir kişinin diğerine taş atıp onu öldürmesiyle sonuçlanan bir meselede taş atan kişiye kısasın gerekip gerekmediği sorulunca Ebû Hanîfe şu cevabı vermiştir: “Hayır, taş atan öldürülmez. Hatta Eba Kubeys dağını bile atsa yine öldürülmez.” Zira ona göre *musakkal* ile öldürme kısası gerektirmez. *Musakkal*, silah olmayan ve silah gibi kesici, delici özelliği bulunmayan fakat genellikle öldürmeye elverişli olan taş, demir ve odun gibi nesnelere için kullanılan bir tabirdir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ'*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1995), 5/85-91; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-selâm, 2006), 11/5502-5519; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003), 10/234.

<sup>36</sup> Cüveynî bu ifadelerin devamında da eleştirilerine devam etmiş ve Ebû Hanîfe’yi Mürcie’den olmakla itham etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/763-764. Benzer ifadeler için ayrıca bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk, 1980), 471.

Bahsi geçen cümlede Cüveynî'nin iddia ettiği gibi dil bilgisi açısından bir hatanın bulunmadığını söylemek mümkündür. Cüveynî'ye göre cümlede geçen أَب kelimesinin başında yer alan cer harfi ب ile أَبِي şeklinde mecrur olması gerekir. Cüveynî'nin bu görüşü doğru olmakla birlikte dilcilerden أَب kelimesini ref, nasb ve cer olmak üzere her üç durumda elif ile okumanın caiz olduğu görüşü de nakledilmiştir. Dolayısıyla bu cümlede bir irab hatası bulunmamaktadır.<sup>37</sup> Nitekim Hanefî fakihlerden Aynî (ö. 855/1451) de bu kullanımın sahih olduğunu ifade ettikten sonra bu konuda Ebû Hanîfe'ye yönelik itiraza şu şekilde cevap vermiştir: "Bazı mutaassıpların zannettiği gibi bu kullanım hatalı değil, sahihtir. Söz konusu mutaassıplar, bu konudaki cehaletleri ve aşırı taassuplarından dolayı İmam'ın (Ebû Hanîfe) hata yaptığını zannetmişlerdir. Halbuki Müslümanın şanı ve İslâm'ın gerektirdiğine göre bir kimse söz konusu imamlar hakkında özellikle de dört imam hakkında (ileri geri) konuşmaması gerekir. Zira onlar Allah'ın has kullarından ve sağlam olan dininin nurlarındandır."<sup>38</sup>

Cüveynî, eleştirilerinde sadece Ebû Hanîfe'yle sınırlı kalmamış yer yer Ebû Hanîfe'nin ashabını ve Hanefî usulcülerini de eleştirmiştir. Cüveynî'nin Ebû Hanîfe ve Hanefî usulcülerini eleştirdiği yerlerden biri şöyledir: "Özetle Hanefî usulcülerde usûle dair az veya çok herhangi bir şey yoktur. Şayet onlardan biri (usûl düzeyinde) meseleyi anlamış olsaydı bile biz yine furuun detaylarında görüşlerini nakzederdik. Çünkü onların İmamı meselelerini herhangi bir usûl üzerine bina etmemiş ve olduğu gibi serdetmiştir. Dolayısıyla ashaplarından meselelerini bir asılla temellendirmeye çalışan olsa da söz konusu asıl furua ilişkin detaylarla tenakuz olmaktadır."<sup>39</sup> Yine eşeğin artığı olan suyun temiz olup olmaması konusunda Ebû Hanîfe'nin şüpheli olan görüşünü nakleden ve savunan Hanefîlere şaşırıldığını söylemesi de bu tür yerlerdendir.<sup>40</sup>

Bütün bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Cüveynî'nin gerek Ebû Hanîfe'ye gerekse Hanefîlere yönelik tutumunun sert olduğu söylenebilir. Nitekim bu tutum el-Burhân'da geçen ifadeler kadar ağır olmasa da daha önce yazdığı *Muğîsu'l-halk* adlı eserinde de

<sup>37</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bk. Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyîn* (el-Mektebetu'l-asriyye, 2003), 1/18; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah el-Hemedânî İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Kahire: Dârü't-türâs, 1980), 1/52.

<sup>38</sup> Ebû Muhammed Ebû's-Senâ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Mekâsidü'n-nahviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi'l-Elfiyye* (*Şerhu şevâhidi'l-kübrâ*), thk. Ali Muhammed Fahir vd. (Kahire: Dârü's-selâm, 2010), 1/194.

<sup>39</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/518.

<sup>40</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/780.

görülmektedir.<sup>41</sup> Benzer şekilde bu tutum, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) usûle dair ilk eserlerinden olan *el-Menhûl*'e de yansımıştır.<sup>42</sup>

Cüveynî'nin Ebû Hanîfe ve Hanefilere yönelik bu sert tutumunun altında yatan sebeplerle ilgili olarak farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Mesela Dîb, Cüveynî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik sert tutumunun kabul edilmeyeceğini ifade ettikten sonra Cüveynî'nin bu tutumunu iki sebebe bağlamıştır. Birincisi bu tür ifadelerin Cüveynî adına uydurulmuş olmasıdır. Dîb, yıllarca Cüveynî'nin usûl ve fûrûa ilişkin kitaplarının tahkikiyle uğraştığını ve Cüveynî gibi bir usulcünün bu tür ifadeleri kullanmasının uzak bir ihtimal olduğunu belirtmektedir.<sup>43</sup> Son dönem müelliflerden Malkâvî'de Ebû Hanîfe hakkında sarf edilen bu ifadelerin Cüveynî'den sâdır olmasının doğru olmadığını ve onun adına uydurulmuş olabileceğini ifade etmektedir.<sup>44</sup>

Kanaatimize göre Cüveynî'nin kullandığı ifadelerin kendi adına uydurulduğu ihtimali isabetli değildir. Zira bu tür ifadelerin *el-Burhân*'ın özeti mahiyetinde olan *el-Menhul*'da da zikredilmiş olması bu ihtimali zayıflatmaktadır. Aynı şekilde *Muğîsu'l-halk* adlı eserdeki ifadeleri de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Bu eleştiri ve ifadelerin *et-Tahkîk ve'l-beyân* adlı eserde de geçmesi bu ihtimali zayıflatmaktadır.<sup>45</sup>

Dîb'in zikrettiği ikinci sebebe göre ise Cüveynî'nin Ebû Hanîfe'ye karşı izlemiş olduğu bu tutumun altında Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in (ö. 455/1063) Mu'tezilî olan veziri Küdürî'nin (ö. 456/1064) Şâfiî âlimlerine yönelik uygulamaları yatmaktadır.<sup>46</sup> Zira Küdürî, Şâfiî âlimlerinden birçoğunu hapse atmış, göçe zorlamış ve işkenceye maruz bırakmıştır. İtikadda Mu'tezilî olmakla birlikte fûruda Hanefî olan bazı Mu'tezilîlerin, Küdürî'nin bu

<sup>41</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbûrî Cüveynî, *Muğîsu'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hak (İlhâku'l-hak bi ibtâli'l-bâtîli fî Muğîsu'l-halk ile beraber)*, thk. Heysem Tuaymî (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2003), 48 vd.

<sup>42</sup> Örnek olarak bk. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 439, 471, 496, 500-504. Ayrıca bk. Davut Eşit, "Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi" (II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Bursa, 2013); Sadrettin Buğda, "Gazzâlî'nin Eleştiriye Yaklaşımı ve Mezheb İmâmılarına Yönelik Eleştiri Üslûbu", *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021). Cüveynî, *et-Telhîs*'te de kıyasla ilgili bir konu hakkında Ebû Hanîfe'nin görüşü için açık bir hata (ğalatun zahir) ifadesini kullanmıştır. Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/543.

<sup>43</sup> Dîb, "Mukaddime", 2/764, 779-780.

<sup>44</sup> Bessâm İsmâil Mahmûd Malkâvî, *Menhecü'l-imâm Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî fî'l-usûli min hilâli kitabîhi el-Burhân fî usûli'l-fıkıh* (Ürdün, 2000), 180-183.

<sup>45</sup> Örnek olarak bk. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 4/231-232.

<sup>46</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/779-780; Dîb, *Fıkhu İmâmi'l-Haremeyn*, 56-59.

uygulamalarını desteklemesinin, Cüveynî gibi bazı alimlerin Hanefîlere karşı biraz daha sertleşmesine sebep olduğunu söylemek mümkündür.<sup>47</sup>

Cüveynî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik bu sert tutumunun oluşmasında Kündürî fitnessinin yanı sıra dönemin sosyal ve siyasal şartları, mezhepler arasındaki gerilimler ve mezhep savunusu gibi hususlar da etkili olmuştur.<sup>48</sup> Bununla birlikte Bâkılânî'nin Ebû Hanîfe hakkında kullandığı ifadelerin de Cüveynî üzerinde etkisi olduğunu söylemek mümkündür.<sup>49</sup>

## 2.2. Mâlik'e Yönelik Tutumu

Görebildiğimiz kadarıyla Cüveynî, otuza yakın yerde Mâlik'e atıfta bulunmuştur.<sup>50</sup> Mâlik'in görüşlerini aktarmada hassas davrandığı görülen Cüveynî, ona yanlış görüş nispet etmeme hususunda gereken gayreti sarf etmiştir. Nitekim atıfta bulunduğu yerlerin bir kısmında "şayet Mâlik'ten rivayet edilen bu nakil doğruysa" şeklindeki ifadeleri de bunu desteklemektedir.<sup>51</sup> Cüveynî'nin yanlış olma ihtimali bulunan görüşleri Mâlik'e nispet etmekten ziyade daha çok nakilcilere nispet etmesi sadece Mâlik'le sınırlı olmayıp diğer fakih ve usulcüler için de geçerlidir.<sup>52</sup> Bu husus da Cüveynî'nin özellikleri arasında sayılabilir.<sup>53</sup>

Cüveynî'nin Mâlik'e yönelik tutumunun Ebû Hanîfe'ye kıyasla daha yumuşak olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Cüveynî, yer yer Mâlik'e yönelik sert eleştirilerde bulunmuştur. Cüveynî'nin Mâlik'e yönelik eleştirilerini temelde iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi, Medine ehlinin amelinin hüccet olarak kabul edilmesi ve sahih habere öncelenmesidir. İkincisi maslahat konusunda Mâlik'in aşırıya kaçtığı ve şeriatın sınırlarını aştığı yönündeki eleştiridir.

Medine ehlinin amelini hüccet olarak kabul eden Mâlik hakkında Cüveynî, şu ifadeleri kullanır: "Makâlât ehli, Mâlik'ten Medine ehlinin yani alimlerinin ittifakını hüccet olarak kabul ettiğini nakletmişlerdir. Bu görüş, kendisinden şöhret bulmuştur. Dolayısıyla

<sup>47</sup> Detaylı bilgi için bk. İbn Asâkir, *Teb'yînü kezibi'l-müfterî*, 108 vd; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/113-115; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, 3/389-423. Ayrıca bk. Muhammed Zuhaylî, *el-İmâmu'l-Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn* (Dımaşk: Dâru'l-kâlem, 1992), 191-194; Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*, 13-18.

<sup>48</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Haremeyn*, 50-62; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 143-158.

<sup>49</sup> Örnek olarak bk. Cüveynî, *Muğîsu'l-halk*, 101-102; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 439.

<sup>50</sup> Dîb'in hazırladığı indeks için bk. Dîb, "Mukaddime", 2/838.

<sup>51</sup> Örnek olarak bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/406, 2/637, 668.

<sup>52</sup> Örnek olarak bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/236, 333-334.

<sup>53</sup> Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Haremeyn*, 538-539.

bu görüşü reddetmeye ihtiyaç yoktur. Eğer bu nakil doğruysa bu durumda şöyle deriz: Belli bir mekân, içinde yaşayan kişileri masum kılmaz. Şayet bir kimse Medine'nin iki dağı (labeteyi'l-Medine) arasında olan biteni görmüş olsaydı son derece şaşırırdı. Dolayısıyla şehrin etkisinden söz edilemez. Eğer Medine'nin, bütün alimleri içerdiği farz edilse bile bunun da bir etkisi yoktur. Benzer şekilde küfür beldelerinden (bilâd-ı küfr) bir belde, bütün alimleri barındırsa ve sonra bu alimler bir konuda icmâ etseler bunlara da tabi olunur (icmâları kabul edilir). Mertebesinin yüksek olması itibariyle Mâlik hakkındaki zannımız, nakilcilerin kendisinden naklettiği bu görüşü söylememiş olmasıdır."<sup>54</sup>

Mâlik'in Medine ehlinin amelinin hüccet olduğu yönündeki görüşünün pratiğe yansması medis muhayyerliğinde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, Mâlik "Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler" hadisini rivayet etmekle<sup>55</sup> birlikte Medine ehlinin amelinin aksi yönde olması sebebiyle bu hadisle amel etmemiştir. Cüveynî bu görüşü şu şekilde eleştirmiştir: "Mâlik bu hadisi rivayet etmekle birlikte medis muhayyerliğini kabul etmemiştir. Kendisinden rivayet edilen sahih görüşe göre onu bu görüşe sevk eden şey, Medine ehlinin amelini sahih haberlere ve açık naslara takdim etmesidir."<sup>56</sup>

Cüveynî, Mâlik'in söz konusu hadise yaklaşımının güzel bir zanla karşılanmasını ve sabit olan bir delil sebebiyle hadise muhalefet edilmesinin kabul edilmesi yönündeki soruya karşılık şu şekilde cevap vermiştir: "Mâlik hakkındaki güzel zannımız sabit olmakla birlikte ona tabi olmuyoruz. Çünkü biz onun hadise muhalefet etmesinin sebebini Medine ehlinin görüşünü hadise takdim etmesinden kaynaklandığını biliyoruz. Bu görüş ise kesinlikle yanlıştır."<sup>57</sup>

Cüveynî'nin Mâlik'i en çok eleştirdiği diğer bir konu ise maslahattır. Cüveynî, maslahat konusunda Mâlik'in aşırıya gittiğini ve ancak nasların belirlediği sınırlar içerisinde bu kaideye başvurulması gerektiğini savunur. Cüveynî'nin maslahatla ilgili olarak Mâlik'e yönelik tutumunu şu ifadelerinde görmek mümkündür: "Mâlik, devamlı naslarla uğraşır. Hatta hakkında nas bulunmayan meselelerde vermiş olduğu cevaplarının birçoğu "bilmiyorum" şeklindedir. Mezhebi, maslahat-ı mürsele olarak kabul ettiği meseleler

<sup>54</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/406.

<sup>55</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Daru İhyai't-turasi'l-Arabiyye, 1985), "Büyu", 79 (2/671); Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994), 3/222-223.

<sup>56</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/264. Benzer ifadeler için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/670. Mâzerî ve Ebyârî'nin bu görüşle ilgili değerlendirmeleri için bk. Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl*, 405-408; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-beyân*, 2/276-280, 917-921.

<sup>57</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/778.

hakkında meşhur olmuştur. Maslahatla ilgili öngördüğü kurallar, şeriatın sınırlarını aşmıştır. Medine ehlinin görüşlerini sahih hadislere takdim etmiştir.”<sup>58</sup>

Yine başka bir yerde şöyle demektedir: “Medine'nin imamı olan Mâlik istidlâl (maslahat) konusunda aşırıya kaçmıştır. Şeriatla bilinen ve alışılan maslahatlar yerine uzak ihtimalli maslahatlarla amel etmiştir. Maslahatlarını dayandıracak asıllar bulunmamakla birlikte bu husus onu, galip zanla bilinen bir maslahatla öldürmeyi ihdas etmesine ve başkasının malını almaya sevk etmiştir.”<sup>59</sup> Cüveynî, Mâlik'in maslahatla ilgili görüşünün fer'î meselelere yansımaları şu ifadelerle açıklamıştır: “Mâlik'in maslahatla ilgili görüşünün hatalı olmasının etkisi, şurada ortaya çıkmaktadır: Şeriatla bir delil bulunmaksızın öncekiler (evvelîn) kesinlikle insanların kanını akıtmaktan sakınmakla birlikte Mâlik, maslahat gereği ümmetin (üçte ikisine karşılık) üçte birinin öldürülmesine cevaz vermiştir. Yine siyasetin ikame edilmesi ve devletin kaim olması konusunda tazir (te'dib) olarak öldürmeye cevaz vermiştir. Bu tür uygulamalar zorbacıların (cebabir) adetleridir. Bu tür uygulamalar ancak sahabe asrı sona erdikten sonra meydana gelmiştir.”<sup>60</sup>

Bütün bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Cüveynî, özellikle maslahat ve maslahatla ilgili konularda Mâlik'e yönelik sert eleştirilerde bulunmuştur. Cüveynî'nin Mâlik'e yönelik bu tutumu daha önce kaleme aldığı *Ğiyâsu'l-umem* ve *Muğîsu'l-halk* adlı eserlerinde de görülmektedir.<sup>61</sup> Aynı şekilde bu tutum, *el-Menhûl'de* devam etmiştir.<sup>62</sup>

Mâlikî usulcülerden Ebyârî, Cüveynî'nin Mâlik hakkındaki bu tür iddialarının büyük bir gaflet olduğunu ifade ettikten sonra maslahatla ilgili gafletin sebebini iki yönle açıklamıştır. Buna göre maslahata tabi olmanın şartı şeriatla anlaşılan bir şeyle tenakuz etmemesidir. İkincisi ise burada maslahatla salt zararın def'i ve menfaatin celbinin kastedilmemiş olmasıdır. Zira ona göre buradaki maslahattan kasıt, şeriatın kastettiği şeye riayet edilip muhafaza edilmesidir. Ebyârî, bu konuda Mâlikî ve Şâfiî mezhebi arasında bir

<sup>58</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/763.

<sup>59</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/634.

<sup>60</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/688. Benzer değerlendirmeler için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/637-638, 644-645, 657, 687-688, 695-696.

<sup>61</sup> Mâlik'in tazirler konusunda öldürmeye cevaz verdiği ve yöneticinin ümmetin üçte ikisinin maslahatı gereği üçte birini öldürme hakkına sahip olduğu konusunda detaylı bilgi için ayrıca bk. Cüveynî, *Ğiyâsu'l-umem*, 352; Cüveynî, *Muğîsu'l-halk*, 103.

<sup>62</sup> Örnek olarak bk. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 354, 365-366, 471, 500.

fark bulunmadığını ve Cüveynî'nin her iki mezhebi birbirinden ayırmaya gayret ettiğini belirtmiştir.<sup>63</sup>

Öldürmeyle ilgili olarak Ebyârî ne Mâlik'ten ne de Mâlik'in ashabından Cüveynî'nin kastettiği şekliyle bir görüşün bulunmadığını ifade etmiştir. Ona göre şayet böyle bir görüş bulunsa da bunun doğruya yorumlanması mümkündür. Şöyle ki fesat ehli Müslümanlara karşı savaş açıp batıla davet etmeleri durumunda şerlerini bertaraf etmek ve bu görüşlerinden vazgeçmeleri için onlarla savaşılmasının mahzuru yoktur.<sup>64</sup> Ebyârî, Cüveynî'nin bunun dışında Mâlik'e nispet ettiği görüşlerin de doğru olmadığını belirtmiştir.<sup>65</sup>

### 2.3. Şâfiî'ye Yönelik Tutumu

Cüveynî'nin mezhep imamı olan Şâfiî'ye yönelik tutumu diğer imamlara yönelik tutumundan farklılık arz etmektedir. Zira Cüveynî hemen hemen her meselede Şâfiî'nin görüşüne değinmiş ve izah etmeye çalışmıştır. Şâfiî'nin görüşlerini sadece aktarmakla yetinmeyen Cüveynî, Şâfiî'nin gerçek görüşünün ne yönde olduğuna dair gayret göstermiş ve görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Şâfiî mezhebine bağlı olması sebebiyle Cüveynî'nin bu tarz bir tutum sergilemesi gayet normaldir. Mezheplerin tercihi konusunda taklit edilmeyi en çok hak eden mezhebin Şâfiî mezhebi olduğunu söyleyen Cüveynî, Şâfiî'nin diğer mezhep imamlarından daha üstün olduğunu ifade etmiştir.<sup>66</sup>

Cüveynî'nin Şâfiî'yle ilgili olarak *el-Burhân*'da kullandığı ifadelerden bazıları şöyledir: "Bir kimse Şâfiî'nin konumuna baktığında onun mezhep imamları arasında Allah'ın kitabını en iyi bilen kimse olduğunu anlar. Çünkü o apaçık bir Arap olup, Kureyşlilerin içinden çıkmıştır. Açıklamaya çalıştığımız konuda (tercih) onun diğer imamlardan üstünlüğü açıktır. Zira o, nâsîh ile mensûhu ve rivayetlerin sebab-i nüzulünü bilmektedir. Aynı şekilde onun haberler, rical ilmi ve fıkhu'l-hadis konusundaki konumu da herkesçe bilinmektedir. O öncelikle Allah'ın kitabıyla daha sonra Hz. Peygamberin sünnetiyle amel etmiştir. Kitap ve sünnette bir şey bulamadığında asılları munzabıt olan şeriatın genel kurallarından (kavaid) çıkan reye taalluk konusunda sahabeye tabi olmuştur.

<sup>63</sup> Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 4/144-145.

<sup>64</sup> Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 4/175-178.

<sup>65</sup> Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 4/232-241. Ebyârî'nin Cüveynî'nin eleştirilerine verdiği diğer cevaplar için bk. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 4/147-151. Ayrıca bk. Muhammed Saîd Ramazân Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Müessesetu'r-risâle, 1973), 367-368, 388-389.

<sup>66</sup> Örnek olarak bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/653-658, 763-764; Cüveynî, *Muğîsu'l-halk*, 47 vd.

Şeriatın sınırlarını aşması ve zayıf (inhilal) olması sebebiyle her görüşle amel etmeyi doğru bulmamıştır. Ona göre şeriatın kuralları, taabbudî ve ta'lilî olmak üzere iki kısma ayrılır. Manası akledilemeyen (taabbudî) konularda önceliklere tabi olmayı (olduğu gibi kabul etmeyi) teşvik etmiştir. Benzerleri bulunması durumunda bazen birbirine kıyas etmiştir. Manası akledilen (ta'lilî) konularda ise münasip manayı aramıştır. Bu konuda şeriatın kurallarına riayet etmiş ve bunun dışına çıkmamıştır.<sup>67</sup> Yine Cüveynî, başka bir yerde Şâfiî'yi insanlar arasında şeriatın asıllarını en iyi bilen<sup>68</sup> ve usûl alanında kitap yazan ilk kişi olarak nitelendirmiştir.<sup>69</sup>

Cüveynî, Şâfiî'yi diğer imamlardan üstün görmeye birlikte az da olsa bazı konularda kendisine muhalefet etmiştir.<sup>70</sup> Ayrıca Şâfiî mezhebindeki bazı görüşlerin temellendirilmesi konusunda da zorluk çektiği söylenebilir. Söz gelimi namazı kasten terk edenin hükmü ile helal ve haram hayvanlar konusundaki yaklaşımı böyledir. Konunun daha iyi anlaşılması için bu iki örneği zikretmek yerinde olacaktır.

Şâfiî'ye göre farz olduğuna inanmakla birlikte namazı kasten terk eden (târikü's-salât) kimse öldürülür. Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüş de bu kişilerin öldürülmesi yönündedir.<sup>71</sup> Müzenî'ye (ö. 264/878) göre ise böyle bir kişi öldürülmez.<sup>72</sup> Cüveynî, Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşünü aktardıktan sonra bir Müslümanın öldürülmesine hükmetmenin zor ve müşkül bir durum arz ettiğini belirtmiştir. Şâfiî'nin görüşünü temellendirme konusunda olanca gücünü sarf ettiğini söyleyen Cüveynî,<sup>73</sup> bununla beraber mezhebin konuyla ilgili sırrını idrak edemediğini ve bu görüşün Şâfiî mezhebine layık olmadığını ifade etmiştir.<sup>74</sup>

Cüveynî'nin ifade ettiğine göre; Mâlik, yenilmesi haram olan hayvanları “*De ki: Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek*

<sup>67</sup> Cüveynî'nin ifadeleri kısaltılarak verilmiştir. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/654-655.

<sup>68</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/658.

<sup>69</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/764.

<sup>70</sup> Bu konu hakkında yapılan bir çalışma için bk. Selman Demirboğa, *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhalefeti -Usûl Konuları Bağlamında-* (İstanbul: Nida Yayınları, 2022).

<sup>71</sup> Şâfiîlerin görüşü için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib (Mansûre: Dârü'l-vefâ, 2001), 2/563-565; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1999), 2/525-528; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhî'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995), 1/100-101; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/651-653.

<sup>72</sup> Müzenî'nin görüşü için bk. Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısırî el-Müzenî, *el-Muhtasar*, thk. Ebi Amir Abdullah ed-Dağîstânî (Riyad: Daru Medâric, 2019), 1/197; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/525; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/651.

<sup>73</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/651.

<sup>74</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/697; Cüveynî, *Muğîsu'l-halk*, 104-105; Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Haremeyn*, 525-526.



Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum" (En'am, 6/145) ayetinde geçenlerle sınırlandırmış ve bunların dışındaki hayvanların ise helal olduğuna hükmetmiştir.<sup>75</sup> Şâfiî ise bu ayetin putların adına kesilmiş hayvanları, akıtılmış kanı ve domuz etini helal gören müşriklere karşı reddiye mahiyetinde özel bir sebebe binaen nazil olduğunu belirtmiştir. Bunun yanı sıra Şâfiî bu konudaki birtakım haber-i vâhidlere de tutunmuştur. Bu yüzden ona göre haram olan hayvanlar ayette ismi geçenlerle sınırlı değildir.<sup>76</sup>

Cüveynî'ye göre bu ayetle ilgili olarak Şâfiî'nin yukarıda geçen açıklamaları bulunmasaydı Mâlik'e muhalefet etmek caiz olmazdı.<sup>77</sup> Nitekim "Şâfiî'nin mezhebini savunma konusunda bu ayetin izahının bana zor gelmediğini söylemiş olsaydım, bu durumda gizlemediğim bir şeyi açığa çıkarmış olurum"<sup>78</sup> ifadeleri de bunu göstermektedir.

Son olarak Cüveynî her ne kadar Ebû Hanîfe ve Mâlik gibi mezhep imamlarına yönelik ağır eleştirilerde bulunmuş olsa da onların hakkını vermekten geri durmamıştır. Nitekim Ebû Hanîfe ve Mâlik'i eleştirdikten sonra "bu imamlara güvenmiyor musun" şeklinde kendisine yöneltilen itiraza verdiği cevapta bu tavrı görmek mümkündür. Cüveynî bu itiraza şu şekilde cevap verir: "Ben onları yalan söylemekle itham etmiyorum. Şayet onlar testere ile kesilseler bile Hz. Peygamber hakkında yalan söylemezler. Fakat onlar (Şâfiî gibi) bu işin ehli değildirlir."<sup>79</sup> Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere bir mezhebe bağlı olan ve mezhep içinde içtihat faaliyetini yürüten bir usulcü için mezhep imamını yüceltmesi normal karşılanmalıdır. Zira bu duruş, bir mezhebe intisap etmenin sonucu olarak görülmelidir.

## Sonuç

Şâfiîlerin önde gelen kelimacı usulcülerinden Cüveynî kelim, fıkıh ve usûl ilimlerinin yanı sıra fesahat ve belâğat alanında yetkin olduğu görülmektedir. Yazdığı eserlerde kullanmış olduğu yüksek edebî dilin, onun en önemli özelliklerinden birini yansıttığını söylemek mümkündür. Nitekim bu özellik kendisini özgün ve seçkin kılan *el-Burhân* adlı eserine de yansımıştır. Cüveynî'nin *el-Burhân*'da kullandığı edebî dil ve kitabın zorluğu, söz konusu eserin sınırlı sayıda şerh edilmesine sebep olmuştur. Cüveynî'nin temel karakteristik

<sup>75</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/228-229, 2/678-679; Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl*, 292-293; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 4/301-307.

<sup>76</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 3/627-630; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/228-229, 2/678-679; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 18/209-210.

<sup>77</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/228-229.

<sup>78</sup> Cüveynî, *Ğiyâsu'l-umem*, 538.

<sup>79</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/657.

özellikleri arasında yer alan bu husus, *el-Burhân* şarihleri tarafından da ifade edilmiştir. Cüveynî'nin ele aldığı konuları veciz ve kendine has gerekçelerle temellendirmesi, hatalı olma ihtimali bulunan görüşleri nakilcilere nispet etmesi ve bazı fakihlere yönelik sert tutum içinde olması da temel özelliklerindedir.

Cüveynî, *el-Burhân*'da Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî gibi mezhep imamlarının görüşlerine referansta bulunmuştur. Cüveynî'nin mezhep imamlarına yönelik tutumunu atıfta bulunduğu görüş ve söylemleri doğrultusunda üç kategoride değerlendirmek mümkündür. Mezhep imamları içerisinde en sert eleştiriye maruz kalan imamın Ebû Hanîfe olduğu görülmektedir. Zira Cüveynî hem Ebû Hanîfe'nin şahsını hem de benimsediği görüşleri şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve yeri geldiğinde ağır ifadeler kullanmıştır. Cüveynî'nin Ebû Hanîfe ve Hanefîlere yönelik bu tutumunun altında Küdürî tarafından maruz kaldığı işkence ve zulmün yattığı söylenebilir. Dolayısıyla bu tür sıkıntıların Cüveynî üzerinde böyle bir etki bıraktığı düşünülebilir. Bunun yanı sıra dönemin sosyal ve siyasal durumu ile Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki gerilimler de bu tutumun oluşmasında etkili olmuştur. Yine Cüveynî'nin Ebû Hanîfe hakkında bu tutumu sergilemesinde Bâkılânî'nin etkisinde kaldığını söylemek mümkündür.

Cüveynî'nin Mâlik'e yönelik tutumu ise Ebû Hanîfe'ye kıyasla daha yumuşaktır. Zira Cüveynî'nin Mâlik'e yönelik tutumu şahsından ziyade daha çok görüşleriyle ilgilidir. Bu bağlamda Cüveynî'nin eleştirdiği görüşler daha çok Medine ehlinin amelinin hüccet olarak kabul edilmesi ve maslahat konusudur. Cüveynî, özellikle maslahatla ilgili konuda Mâlik'in aşırıya gittiğini ve şeriatın sınırlarını aştığını belirtmiştir. Cüveynî'nin mezhep imamı olan Şâfiî'ye yönelik tutumu ise her iki imamdan tamamen farklılık arz etmektedir. Zira Cüveynî hemen hemen her konuda mezhep imamının görüşüne değinmiş ve izah etme çabasına girmiştir. Her ne kadar bazı meselelerin temellendirilmesinde zorluk çekmiş olsa da büyük ölçüde mezhep imamını takip etmiştir. Mezheplerin tercihi meselesinde Şâfiî'nin usûl birikimini övmüş ve Şâfiî mezhebinin tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur.

Bütün bu hususlarla birlikte Cüveynî'nin özellikle Ebû Hanîfe'ye yönelik tutumunun bulunduğu şartlar içerisinde değerlendirilmesinin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira benzer tutumun sadece Ebû Hanîfe'ye yönelik değil Dâvûd ez-Zâhirî, Muhammed b. Dâvûd ile Ebû't-Tayyib et-Taberî'ye yönelik olduğu da görülmektedir. Cüveynî'nin mezhep imamlarına yönelik bu tutumunun kendisinden sonra fazla devam

etmediği ve *el-Menhul*'le sınırlı kaldığını söylemek mümkündür. Nitekim Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'da benzer ifadelere yer vermemesi de bu hususu desteklemektedir.

## Kaynakça / References

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Teşyî'u fukahâi'l-Hanefiyye li teşnî'i süfehâ'i's-Şâfiyye*. İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2138.
- Aslan, Mahsum. "Bir Talebenin Hocasına Eleştirileri: İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî -Ebu'l-Kasım el-Fûrânî Örneği". *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021).
- Aynî, Ebû Muhammed Ebü's-Senâ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Mekâsidu'n-nahviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi'l-Elfiyye (Şerhu şevâhidi'l-kübrâ)*. thk. Ali Muhammed Fahir vd. Kahire: Dâru's-selâm, 2010.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî. *en-Nüketü'z-zarîfe fî tercîhi mezhebi Ebî Hanîfe*. thk. Belle Hasan Ömer. Riyad: Câmîatü'l-Melik Su'ûd, 1997.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1998.
- Baktır, Mustafa. "el-Burhân fî usûli'l-fıkh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 13 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-burhan-fi-usulil-fikh>
- Buğda, Sadrettin. "Gazzâlî'nin Eleştiriyeye Yaklaşımı ve Mezhep İmâmlarına Yönelik Eleştiri Üslûbu". *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021).
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Davâbitü'l-maslaha fî's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Müessesetu'r-risâle, 1973.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Muhtasarü ihtilâfi'l-'ulemâ'*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1995.
- Cezâirî, 'Alî b. Abdîrahmân Bessâm el-. "Mukaddime". *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*. mlf. Şemsüddîn 'Alî b. İsmâ'îl b. 'Alî es-Senhâcî Ebyârî. Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2013.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbûrî. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. 2 Cilt. Dâru'l-vefâ, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbûrî. *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdullah Culem en-Niyabî - Şebbir Ahmed el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1996.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbûrî. *Ğiyâsu'l-umem fî'l-tiyâsi's-zulem*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2014.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbûrî. *Muğîsu'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hak (İhkâku'l-hak bi ibtâli'l-bâtîli fî Muğîsu'l-halk ile beraber)*. thk. Heysem Tuaymî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2003.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbûrî. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2007.
- Demirboğa, Selman. *Cüveynî'nin Şâfi'ye Muhalefeti -Usûl Konuları Bağlamında-*. İstanbul: Nida Yayınları, 2022.
- Dîb, Abdülazim Mahmûd. *Fıkhü İmâmi'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî: Hasaisühu-eserühu-menziletühu*. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2013.
- Dîb, Abdülazim Mahmud. "Mukaddime". *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. Dâru'l-vefâ, 2012.

- Ebyârî, Şemsuddîn 'Alî b. İsmâ'îl b. 'Alî es-Senhâcî. *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. 'Alî b. Abdîrrahmân Bessâm el-Cezâirî. Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2013.
- Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî. *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn*. el-Mektebetu'l-asriyye, 2003.
- Eşit, Davut. "Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi". Bursa, 2013.
- Eşit, Yusuf. "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Muğîsü'l-Halk fî Terçihî'l-Kavli'l-Hakk Adlı Eserinde Ebû Hanife'ye Yönelik Eleştirileri". *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021).
- Furkani, Mehterhan. "Tahkîku 'el-İbâne fi'r-Red ale'l-Müşenniîn ala Ebî Hanîfe' li'l-Kâdî Ebî Ca'fer el-Belhî es-Sürmârî". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 43 (2020).
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk, 1980.
- Günay, Hacı Mehmet. "Kevserî'nin İhkaku'l-Hak Adlı Eserinde Cüveynî'ye Yönelttiği Eleştiriler". Düzce, 2007.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah el-Hemedânî. *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Kahire: Dâru't-tûrâs, 1980.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fîmâ nûsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1404.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. thk. Halil Şahhade. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname* 2 (2009). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilimname/issue/3507/47666>
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî. *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*. thk. Abdullatîf Humeym - Mâhir Yâsin el-Fehl. Kuveyt: Dâru ğaras, 2004.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *İhkaku'l-hak bi ibtâli'l-bâtîli fî Muğîsu'l-halk (Muğîsu'l-halk fî tercihî'l-kavli'l-hak ile beraber)*. thk. Heysen Tuaymî. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2003.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Alî Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-selâm, 2006.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Daru İhyai't-turasi'l-Arabiyye, 1985.
- Malkâvî, Bessâm İsmâil Mahmûd. *Menhecu'l-imâm Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî fî'l-usûli min hilâli kitabihî el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Ürdün, 2000.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1999.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî el-. *İzâhu'l-mahsûl min Burhânî'l-usûl*. thk. Ammar et-Talibî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, ts.

- Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulu. Riyad: Dâru alemlî'l-kutub, 1997.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısırî el-. *el-Muhtasar*. thk. Ebi Amir Abdullah ed-Dağstânî. Riyad: Daru Medâric, 2019.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.
- Niyabî, Abdullah Culem en - Umerî, Şebbir Ahmed el-. "Mukaddime". *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmîyye, 1996.
- Nuh b. Mustafa. *el-Kelimâtü's-şerife fî tenzihi Ebî Hanîfe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4611.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994.
- Sevgili, M. Macit. *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*. Ankara: İsam Yayınları, 2021.
- Sevgili, M. Macit. *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulu. Dâru hacr, 1413.
- Şâfiû, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib. Mansûre: Dârü'l-vefâ, 2001.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fıkhî'l-İmâmî's-Şâfiû*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995.
- Talibî, Ammar et-. "Mukaddime". *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*. mlf. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî el-Mâzerî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1985.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vezaretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmîyye, 1992.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-İmâmü'l-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn*. Dımaşk: Dâru'l-kâlem, 1992.