

e-ISSN-2636-8110  
ISSN-2651-3978



**HİTİT**  
UNIVERSITY

**JOURNAL OF DIVINITY  
FACULTY OF  
HITIT UNIVERSITY**

Volume: 19 Issue: 1  
June 2020

2020/1



HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

e-ISSN-2636-8110  
ISSN-2651-3978



**HİTİT**  
ÜNİVERSİTESİ

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

Cilt: 19 Sayı: 1  
Haziran 2020

Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin 19. Cilt, 1. sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz.

Bu sayıdan itibaren yayımladığımız makaleleri seslendirdik ve ses dosyalarına ait karekodları makale kapaklarına koyduk. Akademik dergicilikte belki de ilk kez gerçekleşen bu uygulamanın birçok yeniliklere öncülük edeceğine inanıyorum.

Makaleleri, yapımcı ve seslendirme sanatçısı **Muhammed Safa ULUSOY** seslendirdi. Kendisine ve **Abdüllatif ZORLU**'ya bu değerli katkılarından dolayı özel teşekkürlerimi sunuyorum.

Gönderilme aşamasından yayımlanmaya uzanan yayım süreçlerini yürüten **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** Editör Kurulu, özverili gayretleriyle aktif bir şekilde emek veren 33 kişiden (**23 Editoryal Ekip, 10 Yayın Kurulu Üyesi**) müteşekkildir.

Bunun pratikte anlamı: **Yayın Kurulu Değerlendirme, Yazım ve İntihal Kontrolü, Hakem Değerlendirmesi, Dil Kontrolü, Redaksiyon ve Düzenleme**'den oluşan [Yayım Süreçlerinde](#) bir makaleye dergi ekibi ve hakemlerden en az 10 kişi emek ve katkı sunmaktadır.

Çünkü **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sadece nitelikli makaleleri yayımlamayı değil aynı zamanda gönderilen makalelere nitelik kazandırmayı amaç edinen bir misyona sahiptir.

Dergimizde yürüttüğümüz yayım politikasının olumlu sonuçlarından bazılarını paylaşmak istiyorum:

- Görev dağılımının ve görev tanımlarının açık bir şekilde belirlenmiş olması, zamanın faydalı kullanılmasını imkânını vermektedir.
- Editoryal ekibin koordineli hareket etmesine ve belirtilen sürede yayım yapma kriterine göre hareket etme fırsatı sunmaktadır.
- Yayın Kurulu, başka yayım politikalarını izleyen dergilerden farklı olarak, daha aktif ve verimli bir şekilde yayım sürecine dahil olmaktadır.
- Her sayı yayımlandıktan sonra editoryal ekiple yapılan toplantılar, gerekli güncellemelerin yapılması imkânı sunmaktadır.
- Yayım süreçlerinin her biri için detaylı formların düzenlenmesi ve dergi web sitesi vasıtasıyla paylaşılması; yazarlar ve değerlendiriciler için derginin yayım politikalarını açık bir şekilde anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.
- Yazarlar yayım ilkelerini ve şartlarını bilerek çalışmalarını gönderebilmektedirler. Ayrıca çalışmalarına yapılan değerlendirmelere ayrıntılı bir şekilde ulaşabilmektedirler.
- Değerlendirme kriterlerine göre yayım yapan hakemli akademik dergiler açısından en önemli hususlardan biri olan şeffaflık ve hesap verebilirlik koşulu optimum seviyede sağlanmaktadır.

Bu sayıda yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, [Yayım Süreçlerinin](#) sonucunda, Yayın Kurulu nihai kararı ile 16 araştırma yazısı yayımlanmaya uygun görülmüştür.

Makalelerin sıralaması Yayın Kurulunun ön inceleme sırasında verdiği puanlar göz önünde bulundurularak yapılmıştır.

Dergimizde yürürlükte olan bu sistem neticesinde pozitif geri bildirimler almaya devam ediyoruz. Dergimizi daha iyi seviyelere ulaştırmak için editoryal ekibimiz AR-GE çalışmalarını sürdürmektedir. Yayın süreçlerini en iyi şekilde sürdüren ve her sayıda daha iyi olmak için çalışan dergi ekibine teşekkür ediyorum.

Dergimizin süreçlerine ilişkin, paydaşlarımızdan gelen olumlu geri bildirimler, çalışmalarımızda önemli motivasyon sağlamaktadır. Bu vesileyle yazarlara, hakem/panelistlere, dergimize her türlü katkı sağlayan ve takip eden tüm paydaşlarımıza Editoryal ekip adına teşekkür ediyorum.

İsmail BULUT

Editör

Dear Scholars,

We are glad to publish our journal, vol. 19, no 1.

We have voiced the articles we have published with this issue and put the data matrix of the links of the audio files on the article covers. Producer and voice actor Muhammed Safa ULUSOY voiced the articles. Special thanks to him and to Abdüllatif ZORLU for their contributions to our journal.

The editorial board of the **Journal of Divinity Faculty of Hitit University** consists of 38 members skilled and active in their fields (23 Editorial Team, 10 Editorial Board Members). In practical terms, this means: in total, 10 people consisting of the journal team and referees contribute to an article in the Publishing Process, which consists of Editorial Board Evaluation, Spelling and Plagiarism Control, Peer Review, Language Control and redaction, and editing. We are proudly announcing that the **Journal of Divinity Faculty of Hitit University** has a mission that aims not only to publish qualified articles but also to qualify articles.

I would like to share some of the positive results of the publication policy we conduct in our journal:

- The clear distribution of tasks and job descriptions allows beneficially using the time.
- It allows the editorial team to act in a coordinated manner and offers the opportunity to act according to the publishing criteria within the specified time.
- Unlike the journals that follow other editorial policies, the Editorial Board is included in the publishing process more actively and efficiently.
- The meetings held with the editorial team just after the publication of each issue provide the opportunity for a more dynamic policy-making process by enabling necessary updates.
- Organizing detailed forms for each of the publishing processes and sharing them with the publishing processes via the journal website provides a clear understanding of the journal's publication policies for the reviewers.
- The authors can send their works by knowing the publishing principles and conditions. In addition, they can access any positive and negative criticism made in detail.
- Transparency and accountability, one of the most important issues for refereed academic journals that publish according to the evaluation criteria, are provided at an optimum level.

The articles sent to be published in this issue, as a result of the Publishing Process - 16 research papers were approved for publication with the final decision of the Editorial Board.

The ranking of the articles was made by taking into consideration the points given by the Editorial Board during the preliminary examination.

As a result of the process that we have established in our journal, we continue to receive many positive feedbacks. Our editorial team continues its R&D studies to increase our journal to better levels.

Positive feedback from our stakeholders regarding the processes of our journal provides significant motivation in our work. In this case, I would like to thank –on behalf of the editorial

team- the authors, referees/panelists, and all of our stakeholders who have contributed to and followed all sorts of our journal.

İsmail Bulut

Editor

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

*(Ses dosyalarını açmak için başlılara tıklayınız)*

**Anti-Göçmen ya da Anti-AB:**

**Birleşik Krallık'ın Brexit Kararının Siyasi Söylem Analizi**

Anti-Immigration vs Anti-EU: Political Discourse Analysis of Brexit Decision of The UK  
Deniz Eroğlu Utku | Nergiz Özkural Köroğlu.....1-34

**Doğu Avrupa'nın Din Merkezli Göçmen Politikaları**

Religio-Centric Migrant Policies of Eastern Europe

Zuhal Karakoç Dora.....35-62

**Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Çeviri Zorlukları**

Translation Difficulties Arising from the Structure of the Arabic Language

Abdullah Hacıbekiroğlu.....63-84

**Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme**

A Review on The Attitudes of The Alevi Students Towards Religious Culture and Moral Knowledge Course | Nevzat Gencer.....85-118

**Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı (Problemler ve Eleştiriler)**

The Art of Mushakala According to Kamal Pashazade (Issues and Critiques)

Mehmet Faruk Çiççi.....119-150

**Divanü Lûgat-it-Türk'te Felsefî İçerikler**

The Philosophical Contents of Dîwân Lughât al-Turk

Prof. Dr. Vefa Taşdelen.....151-172

**Bağımsızlık Öncesi ve Sonrası Kırgız Toplumunda Din Ve Dinî Kurumlar Üzerine Bir Analiz**

Charitable Acts Of A Fatwa Authority: Waqf Activities Of Gedizli Mehmed Efendi

Doç. Dr. Samagan Myrzaibraimov.....173-206

---

**İzutsu'nun Kur'ân'daki Ahlâki Kavramlara İlişkin Görüşlerinin Din Eğitimi Açısından Analizi**

Analysis of Izutsu's Views on Moral Concepts in the Qur'an in Terms of Religious Education  
Ramazan Diler ..... 207-244

**Çağdaş Şii İslah Düşüncesinde Selefi Etkiler: Şeriat Senglecî Örneği**

Salafi Effects on Contemporary Shiite Reform Thought: The Sample of Shairat Sanglaji  
Habip Demir ..... 245-278

**Bir Kur'an Üslubu Olarak Şarta Bağlanan Hüküm Üzerinden İmkânsızlığın İfade Edilmesi**

The Expression of Impossibility through Conditionals as a Quranic Style  
Soner Aksoy ..... 279-306

**Osmanlı Müelliflerinin Çalışmalarında Zeyd-Zeyneb Hadisesi Bağlamında Voltaire'in "Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in Bağnazlığı" Adlı Tiyatro Eseri Üzerine Değerlendirmeler**

In The Works of The Ottoman Authors Some Evaluations on Voltaire's Theatrical Work "Mahomet The Prophet or Fanaticism" In The Context of Zayd-Zaynab Issue  
Muhammed İhsan Hacısmailoğlu ..... 307-338

**Bir Fetvâ Emininin Hayratı: Gedizli Mehmed Efendi'nin Vakıf Faaliyetleri**

Charitable Acts Of A Fatwa Authority: Waqf Activities Of Gedizli Mehmed Efendi  
Talip Ayar ..... 339-368

**İlk Hadis Usulü Eserinde Râmhürmüzî'nin Fıkhü'l-Hadîs Denemesi**

Râmhurmuzî's Try of Fıqh al-Hadîth in The First Work of Usul al-Hadith  
Fatih Mehmet Yılmaz ..... 369-404

**دلالة التَّعبير باسم الفاعل في القرآن الكريم**

The Significance of Expression of the Participle in the Holy Qur'an  
Mohamed Rizk Shoair ..... 405-426

**Ahmed Feyzî Çorumî'nin el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi**

The Tahqiq and Translation of Ahmed Feyzî Çorumî's Tertibi'l-'ulûm and Its Evaluation  
Abdullah Sıtkı İlhan ..... 427-476

**Belâgat ve Edebî Tenkit Terimlerinin Teşekkülü Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi**

A Bibliography Trial on the Formation of Rhetoric and Literary Criticism Terms I  
İsa Güceyüz ..... 477-508

**İnsanın "Boş Özü": Hadis Literatüründe ve Klasik Arap Edebinde Etik ve Estetik**

Man's "Hollow Core": ethics and aesthetics in Ḥadîth literature and classical Arabic adab  
Suat Koca ..... 509-546

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110

Cilt: 19 Sayı: 1

(30 Haziran 2020)

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY  
OF  
HİTİT UNIVERSITY**

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110





Volume:19 Issue: 1

(30 June 2020)



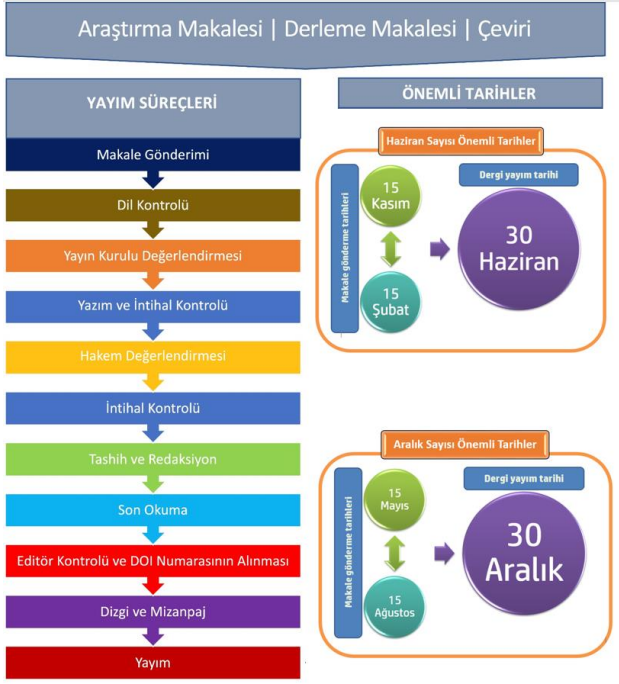


<b>HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ</b> ISSN 2651-3978   e-ISSN 2636-8110 Cilt: 19, Sayı: 1 (30 Haziran 2020)	<b>JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY</b> ISSN 2651-3978   e-ISSN 2636-8110 Volume:19, Issue: 1 (30 June 2020)
<b>Periyot</b> Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	<b>Period</b> Biannually (30 June & 30 December)
<b>Dergi Eski Adı</b> Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi <b>Yayımlanan Sayılar</b> Yıl 2002, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2006, Cilt 5, Sayı 10 <b>Önceki ISSN:</b> 1303-7757	<b>Previous Title</b> Founded in 2002 as Gazi University Journal of Divinity Faculty of Çorum <b>Year Range of Publication with Former Title</b> 2002, Volume 1, Issue 1– 2006, Volume 5, Issue 10 <b>Former ISSN:</b> 1303-7757
<b>Kapsam</b> Dinî Araştırmalar	<b>Scope</b> Religious Studies
<b>Baskı</b> 30 Haziran 2020	<b>Printing</b> 30 June 2020
<b>Basım Yeri</b>	<b>Place of Printing</b>
 <small>YAYIN MATBAACILIK TİC. İŞLETMESİ BASİMEVİ   PRINTING HOUSE</small> Ostim OSB Mahallesi 1256. Cadde No: 11 06370 Yenimahalle / ANKARA Tel: 0312 354 91 31 (pbx) Faks: 0312 354 91 32 e-posta: bilgi@tdv.com.tr	
<b>Yazışma Adresi</b>	<b>Contact Address</b>
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0090 364 2346358 Fax: 0090 364 2346357 ilafdergi@hitit.edu.tr   <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititilahiyat">https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititilahiyat</a>	
<b>Yayın Dili</b> Türkçe & İngilizce & Arapça	<b>Language of Publication</b> Turkish & English & Arabic
<b>Yayıncı</b> Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 19100, Çorum, TÜRKİYE	<b>Publisher</b> Hitit University, Divinity Faculty, 19100, Çorum, TÜRKİYE
	
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Journal of Divinity Faculty of Hitit University is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY NC ND) licence.	

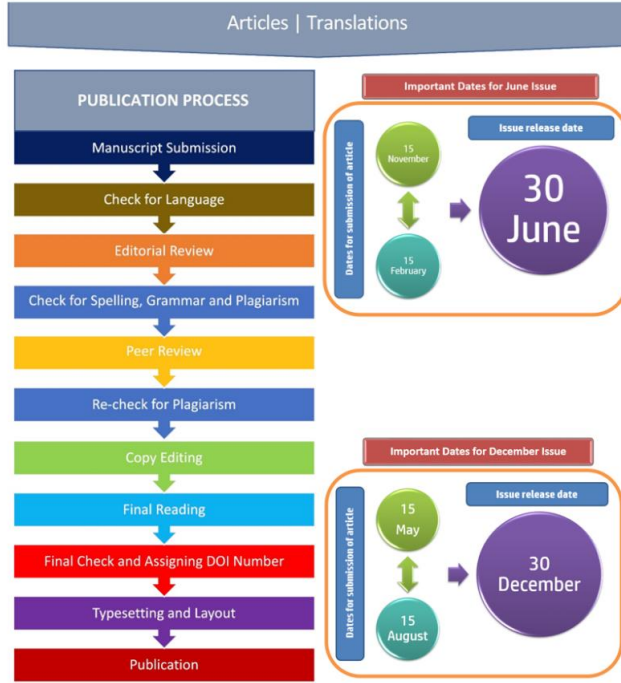
<b>HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ</b>	<b>JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY</b>
<b>Hitit Üniversitesi Adına Sahibi</b>	<b>Owner on behalf of Hitit University</b>
Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK Rector, aliosmanozturk@hitit.edu.tr	
<b>Yazı İşleri Müdürü</b>	<b>Responsible Manager</b>
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK Dean of Faculty of Theology, Hitit University, Çorum, TURKEY abdullahcolak@hitit.edu.tr	
<b>Editör</b>	<b>Editor in Chief</b>
Doç. Dr. İsmail BULUT	
<b>Uluslararası Editör</b>	<b>International Editor</b>
Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU	
<b>Alan Editörleri</b>	<b>Field Editors</b>
<p>Asst. Prof. Ersin KABAKCI, ersinkabakci@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Asst. Prof. Ömer DİNÇ, omer_dinc25@hotmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Instructor Sema DİNÇ, semadinc@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Res. Asst. Dr. Yunus ÖZTÜRK, ozturkyunus52@hotmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Res. Asst. Mustafa ERZEN, mustafaerzen@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Res. Asst. Muhammet Fatih KİRENCİ, mfatihkirenci@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Res. Asst. Leyla DÜNDAR, mahiley1@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Res. Asst. Abdullah Sıtkı İLHAN, abdullahsitkiilhan@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Res. Asst. Hafzullah GENÇ, hafzullahgenc@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Res. Asst. Dr. Muharrem Samet BİLGİN, msametbilgin@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Res. Asst. Fahrettin HALİLOĞLU, fahrettinhaliloglu@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Res. Asst. İlhami ÇITIR, ilhamicitir@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Res. Asst. Betül YURTALAN, byurtalan@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Res. Asst. Osman AYDIN, hititosmanaydin@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p> <p>Res. Asst. Tuba AKÇAY, takcay126@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey</p>	
<b>Dizinenme Bilgileri</b>	<b>Abstracting and Indexing Services</b>
	ESCI Indexing Start: November of 2015
	TR DİZİN TURKISH NATIONAL DATABASE Indexing Start: 2009
	EBSCO Academic Search Ultimate Indexing Start: 1 June 2002
	IndexCopernicus Indexing Start: 11 October 2019

Yayın Kurulu	Editorial Board
<p>Prof. Şaban HAKLI; sabanhakli@hitit.edu.tr, <i>Philosophy of Islam</i>, Hitit University, Turkey</p> <p>Prof. Mehmet AZİMLİ, mehmetazimli@hitit.edu.tr, <i>History of Islam</i>, Hitit University, Turkey</p> <p>Prof. Cemil HAKYEMEZ, cemilhakyemez@hitit.edu.tr, <i>Islamic Sects</i>, Hitit University, Turkey</p> <p>Prof. Kadir GÜRLER, kgurler@hotmail.com, <i>Hadith</i>, Hitit University, Turkey</p> <p>Prof. Selim TÜRCAN, selimturcan@hitit.edu.tr, <i>Tafsir</i>, Hitit University, Turkey</p> <p>Prof. Yaşar TÜRK BEN, yasarturkben@hotmail.com, <i>Philosophy of Religion</i>, Hitit University, Turkey</p> <p>Assoc. Prof. Macid YILMAZ, macidyilmaz@hitit.edu.tr, <i>Education of Religion</i>, Hitit University, Turkey</p> <p>Asst. Prof. Şahabettin ERGÜVEN, serguvens@yahoo.com, <i>Arabic Language and Literature</i>, Hitit University, Turkey</p> <p>Asst. Prof. Abdulkadir TANIŞ, tanisabdulkadir@gmail.com, <i>Philosophy of Religion</i>, Hitit University, Turkey</p> <p>Asst. Prof. Hesna Serra AKSEL, hesnaserra@gmail.com, <i>History of Religions</i>, Hitit University, Turkey</p>	
Danışma Kurulu	Advisory Board
<p>Prof. Dr. Ferit USLU, ferituslu@hotmail.com, Osman Gazi University</p> <p>Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN, yunusa@erciyes.edu.tr, Erciyes University</p> <p>Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, hibrahimsimsek@hotmail.com, Hitit University</p> <p>Prof. Dr. Hasan ONAT, onat@divinity.ankara.edu.tr, Ankara University</p> <p>Prof. Dr. Hilmi DEMİR, hilmidemir@hitit.edu.tr, Hitit University</p> <p>Prof. Dr. İbrahim SİRKECİ, sirkeci@gmail.com, Regent's University</p> <p>Prof. Dr. Jules JANSSENS, jules.janssens@kuleuven.be, Catholic University of Leuven</p> <p>Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR, kasifokur@hotmail.com, Hitit University</p> <p>Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER, recber@ankara.edu.tr, Ankara University</p> <p>Prof. Dr. Nebi MEHDİYEV, nebimehdiyev@hotmail.com, Trakya University</p> <p>Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ, altas68@gmail.com, Marmara University</p> <p>Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, sigunduz@gmail.com, İstanbul University</p> <p>Prof. Dr. Yahya MICHOT, ymichot@hartsem.edu, Hartford Seminary</p> <p>Assoc. Prof. Conor CUNNINGHAM, conor.cunningham@nottingham.ac.uk, University of Nottingham</p> <p>Assoc. Prof. Halit ÖZKAN, halitozkan@sehir.edu.tr, Şehir University</p>	
Dil Editörleri	Language Editors
<p>Asst. Prof. Hesna Serra AKSEL, <i>English</i>, Turkey, hesnaserra@gmail.com, Hitit University, Turkey,</p> <p>Asst. Prof. Murat YILMAZ, <i>English</i>, muratyilmaz@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey</p> <p>Res. Asst. Elif Büşra KOCALAN, <i>English</i>, ebusrakocalan@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey</p> <p>Instructor Şahin BAL, <i>Arabic</i>, shahinbal09@gmail.com, Hitit University, Turkey</p>	
Hakem Kurulu	
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.	
Referee Board	
Journal of Divinity Faculty of Hitit University uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.	
<i>Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. All the responsibility for the content of the papers published in The Journal of Divinity Faculty of Hitit University belongs to the authors.</i>	

# YAYIM SÜREÇLERİ



# PUBLICATION PROCESS



## ANTI-IMMIGRATION VS ANTI-EU: POLITICAL DISCOURSE ANALYSIS OF BREXIT DECISION OF THE UK

### ANTI-GÖÇMEN YA DA ANTI-AB: BİRLEŞİK KRALLIK'IN BREXİT KARARININ SİYASİ SÖYLEM ANALİZİ

#### DENİZ EROĞLU UTKU

Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Edirne, Türkiye

Asst. Prof., Deniz Eroğlu Utku, Trakya University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science and Public Administration

denizeroglu@trakya.edu.tr  
Orcid: 0000-0002-1823-699X

#### NERGİZ ÖZKURAL KÖROĞLU

Doç. Dr., Üsküdar Üniversitesi, İTBF / Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, İstanbul, Türkiye

Assoc. Prof. Faculty of Humanities and Social Sciences, Political Science and International Relations Department.

nergiz.ozkuralkoroglu@uskudar.edu.tr  
Orcid: 0000-0003-0893-4054

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
17 Ocak 2020	17 January 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
15 Şubat 2020	15 February 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
Doi	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.676664">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.676664</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Deniz Eroğlu Utku - Nergiz Özkural Köroğlu, "Anti-Immigration vs Anti-EU: Political Discourse Analysis of Brexit Decision of The UK" [Anti-Göçmen ya da Anti-AB: Birleşik Krallık'ın Brexit Kararının Siyasi Söylem Analizi], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 1-34.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## **Anti-Immigration vs Anti-EU: Political Discourse Analysis of Brexit Decision of the UK<sup>1</sup>**

### **Abstract**

United Kingdom's relation with the European Union has been always distant. Nevertheless, Britain's decision to leave the European Union, so-called the Brexit decision, has been one of the shocking developments happening in 2016. Prima facie the referendum result shows the electorate's historic decision to break away from the EU, however it is actually a product of a populist political discourse, which has been shaped by increasing anti-immigrant sentiments in the UK. In this paper, we argue that anti-immigrant discourses behind the Brexit campaign actually are a part of larger historical relations with the European Union. Following on from the literature, we argue that the role of the UK in the EU throughout the history of European integration has always been one of 'British exceptionalism'. The immigration question, on the other hand, provided an important opportunity for following this exceptionalist policy and leave the EU membership, but it resulted in racist and xenophobic attacks towards all "others" within society. In this process, discourses on the leave side contributed to anti-immigrant feelings and racism within society, although we cannot say this was the main aim. In this paper, we conduct the political discourse analysis developed by Teun van Dijk to examine the campaign of the United Kingdom Independence Party during the referendum process. Taken together, these aspects of the article show how the anti-immigration discourse has contributed to the racist and xenophobic actions, while the main aim has been to finalise the UK's long-standing distance from the EU.

**Keywords:** Politics, Brexit, Euroscepticism, Anti-immigration, Political Discourse, UKIP.

### **Summary**

United Kingdom's relation with the European Union has been always distant. As literature mainly underlines, the UK has never been a full participant of certain policy areas; particularly in the area of 'justice and home affair' the UK showed limited enthusiasm to cooperate. Nevertheless, Britain's decision to leave the European Union, so-called the Brexit decision, has been one of the shocking development happening in 2016 and both EU

---

<sup>1</sup> An earlier version of this paper was first prepared at Turkish Migration Conference, 23-26 August 2017, Harokopio University, Athens, Greece

and member state leaders expressed their disappointment. The process that started with David Cameron's signal for the referendum in 2013 ended with a vote to leave the EU by 52% to 48%. Prima facie the referendum result shows the electorate's historic decision to break away from the EU, however it is actually the/a product of a populist political discourse, which has been shaped by increasing anti-immigrant sentiments in the UK. In this paper, we argue that anti-immigrant discourses behind the Brexit campaign actually are a part of larger historical relations with the European Union. In this process, discourses on the leave side contributed to anti-immigrant feelings and racism within society, although we cannot say this was the main aim. In this paper, we conduct the political discourse analysis developed by Teun van Dijk to examine the campaign of the United Kingdom Independence Party during the referendum process. Although Nigel Farage was not the only figure to target migrants, his actions were the most radical and his anti-immigration discourse was quite effective therefore the analysis used his discourses during the referendum. The Brexit process is still ambiguous, but we have already witnessed the social consequences of the racist discourses of the referendum process. In this regard, the increases in racist attacks indicated in the official reports are worrying.

The study has four main parts. After the introduction part, the historical relation between the EU and the UK has indicated and distant relationship between the parts is highlighted. Following on from this part, Euroscepticism in Britain is explained and its role behind Brexit's decision is clarified as part of the main argument of this study. After this historical explanation, the main analysis started. The study is conducted by relying on Political Discourse Analysis developed by Teun van Dijk. At this point, clarification of "discourse" is somewhat important. According to van Dijk, discourse is essential to control people's minds, ideas, knowledge, opinions, and their personal and social representations. He also argues that discourses are significant to have power, dominance and the reproduction of racism within societies and political discourses tend to be future-oriented. The actors topicalise certain issues and use discourses to direct masses towards certain actions. During the referendum process, UKIP was not the only party supporting the leave campaign, Boris Johnson, for example, also encouraged the public to vote for Brexit. Nigel Farage allegedly persuaded more than 17 million people to vote to leave the EU<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> BBCNews, "The Nigel Farage Story", 2016, access: 4 July 2018 , <http://www.bbc.com/news/uk-politics-36701855>.



In the analysis, we first pointed the ‘positive self-presentation’ in Farage’s discourses. Here, “WE” always represent the ‘more democratic and civilised’ one. Similar to this ‘others’ have negative meaning and correspond to threats to the coherence of the country. During the campaign, the party and the leader targeted immigrants and categorised their threat according to three aspects of life: the welfare system, the UK public’s security, and social norms. However, Farage never accepted that he was being ‘racist’, even he argued he supported refugees by emphasising bogus/real refugee distinction. In addition, Farage’s strategy was to justify his ‘firm and fair’ immigration control for the good of an inner circle, in other words in the interests of the British people. He tried to justify his actions by arguing they were the demands of British people. On top of all these, he indicated some real/unreal numbers to persuade masses.

After discourse analysis, the article indicates how racism within society was reproduced. By showing hate crime reports that indicate attacks peaked in the post-referendum, this study underlines discourses are not inefficient tools, in fact they can pave the way for some dangerous results. Both the National Police and UN reports prove the increase in the number of racist hate crimes, especially in England, Wales, and Northern Ireland.

All in all, we argue that the role of the UK in the EU throughout the history of European integration has always been one of ‘British exceptionalism’. The immigration question, on the other hand, provided an important opportunity for following this exceptionalist policy and for leaving the EU membership, but it resulted in racist and xenophobic attacks towards all “others” within society. Without ignoring historical background, this study relied on data produced during the referendum process and post-referendum era and it aimed to contribute to both migration and Brexit studies literature. Since this article did not have room to account for the other parties’ discourses and the long-run effects of referendum, it would be interesting to enlarge the inquiry by adding different party discourses, describing their influence on the public and how migrants are affected today.

## Anti-Göçmen ya da Anti-AB: Birleşik Krallık'ın Brexit Kararının Siyasi Söylem Analizi

### Öz

Birleşik Krallık'ın Avrupa Birliği ile olan ilişkileri her zaman mesafeli olmuştur. Bununla birlikte, Britanya'nın Brexit kararı olarak isimlendirilen Avrupa Birliği'nden ayrılma kararı 2016'da meydana gelen şok edici gelişmelerden biri olmuştur. İlk bakışta referandumun sonucu seçmenlerin AB'den ayrılma konusundaki tarihi kararını gösteriyor olsa da aslında bu sonuç İngiltere'deki göçmen karşıtı duyguların artmasıyla şekillenen popülist bir siyasi söylemin ürünüdür. Bu çalışmada, Brexit kampanyasının arkasındaki göçmen karşıtı söylemlerin aslında Avrupa Birliği ile daha büyük tarihsel ilişkilerin bir parçası olduğunu iddia etmekteyiz. Literatürü takiben İngiltere'nin Avrupa entegrasyonu tarihi boyunca AB'deki rolünün her zaman 'İngiliz istisnacılığında biri olduğunu ileri sürmekteyiz. Göç sorunu ise, bu istisnacılık politikasını sürdürmeyi ve AB üyeliğinden ayrılma için önemli bir fırsat sağladı, ancak bu, toplumdaki tüm "ötekilere" karşı ırkçı ve yabancı düşmanlığıyla sonuçlandı. Bu süreçte ayrılma taraftarı söylemler, toplumdaki göçmen karşıtı duygulara ve ırkçılığa neden olmuştur, ancak bunun temel amaç olduğu söylenemez. Bu yazıda, referandum sürecinde Birleşik Krallık Bağımsızlık Partisi'nin kampanyasını incelemek için Teun van Dijk tarafından geliştirilen siyasal söylem analizini kullanmaktayız. Çalışmanın asıl amacı İngiltere'nin AB'den uzun süreli olan mesafesini ortaya koymak iken makale bir bütün olarak ele alındığında, göçmen karşıtı söylemin ırkçı ve yabancı düşmanlığına nasıl sebep olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Siyaset, Brexit, Avrupa Şüphenciligi, Göçmen Karşıtlığı, Siyasi Söylem Analizi, UKIP

### INTRODUCTION

Relations between the UK and continental Europe have always been distant, even though this country has been a member of the Union since 1973. In many sectors, the UK followed its own national policies and abstained from applying supranational norms. Particularly in the areas of justice and home affairs, which include policies regarding the Schengen rules, the abolition of intra-member state border controls, immigration of third-country nationals, the Common European Asylum System (CEAS) and criminal justice and police cooperation, the UK opted to secure its own policies<sup>3</sup>. Troitino et. al.

<sup>3</sup> Sergio Carrera, et. al. "What Does Brexit Mean for the EU's Area of Freedom, Security and

have argued that this country does not understand the nature of the EU, it simply regards the union as an economic one.<sup>4</sup> Despite these semi-detached relations, the Brexit decision has stunned the world. The process that started with David Cameron's signal for the referendum in 2013 ended with a vote to leave the EU by 52% to 48%. Finally, Britain stopped being a member of this Union on 31 January 2020.

While the referendum result was surprising for many<sup>5</sup>, some like Glencross found it 'inevitable'.<sup>6</sup> He rightly defined the UK's 40-year membership as 'neverandum' by indicating the policies of the UK which deviated from those of the EU.<sup>7</sup> However, this historical background has been mainly overlooked and current issues like the high migration rate of the country were indicated as one of the main reasons for voting leave.

Following on from Glencross, we argue that the role of the UK in the EU throughout the history of European integration has always been one of 'British exceptionalism'. The immigration question, on the other hand, provided an important opportunity for following this exceptionalist policy and leave the EU membership, but it resulted in racist and xenophobic attacks towards all "others" within society. In this process, discourses on the leave side contributed to anti-immigrant feelings and racism within society, although we cannot say this was the main aim.

In order to examine the process in relation to the historical background, we shall first explore the background of EU-UK relation and Euroscepticism in Britain. Then we shall move on to the methodology part to clarify what kind of discourse analysis method is utilised in this study. In the analysis, we shall explore how an anti-immigration discourse was utilised to actualise the already embedded policy of exceptionalism in the UK. At this point, we will conduct the political discourse analysis (henceforth PDA) developed by van Dijk to examine the campaign of the United Kingdom Independence Party (*henceforth UKIP*) during the referendum process. Although Nigel Farage was not the only figure to target migrants, his actions were the most radical and

---

Justice?", (*CEPS Commentary*, 2016), access: 19 July 2017, <https://www.ceps.eu/ceps-publications/what-does-brexit-mean-eus-area-freedom-security-and-justice/>

<sup>4</sup> Ramiro Troitiño, et.al., *Brexit: History, Reasoning and Perspectives*, (Switzerland: Springer: 2018).

<sup>5</sup> See some comments, BBCNews, "Brexit: Europe Stunned By UK Leave Vote", 2016, access: 9 July 2018 <https://www.bbc.com/news/uk-politics-eu-referendum-36616018>.

<sup>6</sup> Andrew Glencross, *Why the UK Voted for Brexit: David Cameron's Great Miscalculation*, (London: Palgrave Macmillan, 2016), 3.

<sup>7</sup> Glencross, *Why the UK Voted for Brexit: David Cameron's Great Miscalculation*, 8.

his anti-immigration discourse was quite effective. Later on, we will indicate official reports and data showing the increase in racist attacks in the post-referendum period in the UK. Taken together, these aspects of the article will show how the anti-immigration discourse has contributed to the racist and xenophobic actions, while the main aim has been to finalise the UK's long-standing distance from the EU.

## 1. BACKGROUND OF EU-UK RELATIONS: FEDERALIST AND CONFEDERALIST CHALLENGES

In order to understand the background of the 2016 referendum result, it is vital to look at the relations between the UK and continental Europe. This history reveals Britain's confederalist position against the European dream of integration and its long-lasting federalist arguments. According to Dedman, even though Winston Churchill wrote many articles on the idea of a "United States of Europe" in the 1930's, Churchill thinks that Britain was not part of Europe and Britain should merely support any Franco-German attempt as an outside actor.<sup>8</sup> Between 1939 and 1941, federalist movements in Britain became strong all over the country. In the post-World War II period, negotiations by T. Roosevelt and Churchill concluded with Britain's decision to be in the Atlanticist wing with the United States.<sup>9</sup> In this regard, Churchill's declaration that "If Britain must choose between Europe and the open sea, she must always choose the open sea" quite clearly shows the UK's attitude towards the USA as well as towards Europe.<sup>10</sup> In this period, while Britain and the United States considered that the partial rearmament of Germany was possible against the Soviet Union, France believed that Germany's rearmament was a threat to her security. With the start of the Korean War in 1952, the polarisation between France and the Atlanticist wing increased and Rene Pleven, as head of the French government, put forward a project of European Common Defence. France and Germany, in the framework of a supranational structure, would create a common defence power in Europe. This plan laid the ground for the European Defence Treaty in 1952. However, in 1954 the French Assembly did not approve the project and it failed.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Martin Dedman, *The Origins and Development of the European Union: 1945-2008*, (New York: Routledge, 2010), 7.

<sup>9</sup> Dedman, *The Origins and Development of the European Union: 1945-2008*, 15-35.

<sup>10</sup> Erica Moret, "Europe or the Open sea? Brexit and European Commentary, European Council on Foreign Security", 2016, access: 18 January 2018, [https://www.ecfr.eu/article/commentary\\_europe\\_or\\_the\\_open\\_sea\\_brexit\\_and\\_european\\_security7007](https://www.ecfr.eu/article/commentary_europe_or_the_open_sea_brexit_and_european_security7007)

<sup>11</sup> Erhan Akdemir, "Avrupa Bütünleşmesi Tarihçesi", *Avrupa Birliği: Tarihçe, Teoriler, Kurumlar ve Politikalar*, ed. Belgin Akçay ve İlke Göçmen. (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2012), 35-62.

Churchill's attitude could explain Britain's position on the European defence issue in the post-war period. Churchill's idea was based on the long history of the British Empire and also Britain's close relations with the United States, which Jones describes as the "special relationship".<sup>12</sup> "Churchill described the Western world's defence against communism as being a project dependent upon three concentric circles (where these three circles intersected with Britain): the United States, the Empire, and Europe".<sup>13</sup> Britain was one of the winning powers in World War II and also the inheritor of a big British Empire. "Britain's role as a world power, based on a global Empire of nations, which it managed to maintain until the end of the 1950s and by maintaining its distance from Europe Britain sought to perpetuate the notion that it was different from the continent".<sup>14</sup> Britain attached more importance to having a special relationship with the United States than to establishing good relations with Europe.<sup>15</sup>

Britain led to the establishment of the European Free Trade Area (EFTA) as an alternative organisation to the European Economic Community (EEC) in 1960. Founder countries left EFTA when they became EU member states, but EFTA was a competitor to the EEC until Britain became one of the EU member states. When Britain applied for EEC membership, De Gaulle's administration in France had a negative attitude towards Britain's membership and Britain's application was refused. The main reason behind this negative attitude was Britain's Atlanticist position, which could damage the federalist idea of Europe. Also, Britain was a strong power that could change the balance of power inside the EEC. After De Gaulle's death, Britain became an EEC member state with the approval of her second application for membership in 1973. Britain continued to be an alternative pole to the Franco-German axis. Also, Britain's EEC membership created polarisation and discussions in Britain<sup>16</sup>. While the right-wing conservative parties supported Britain's entrance into the EEC, left-wing parties viewed EEC membership in a negative way. Britain, as an industrial country, challenges with France which is an agricultural country, throughout the history of European integration on agricultural subsidies. "In 1984, Margaret Thatcher corrected what was seen as an injustice, negotiating a

---

<sup>12</sup> Alistair Jones, *Britain and the European Union*, (UK: Edinburgh University Press, 2007), 2.

<sup>13</sup> Jones, *Britain and the European Union*, 2.

<sup>14</sup> Christian Schweiger, *Britain, Germany and the Future of the European Union*, (UK: Palgrave Macmillian, 2007), 15.

<sup>15</sup> Jones, *Britain and the European Union*, 2.

<sup>16</sup> Sam Wilson, "Britain and the EU: A Long and Rocky Relationship", 2014, access: 7 January 2016 <http://www.bbc.com/news/uk-politics-26515129>.

permanent rebate for Britain on its EC contributions, because it received much less in agricultural subsidies than some other countries, notably France".<sup>17</sup>

In 1992, the Maastricht Treaty created a three-pillar structure and also the EC became the European Union in a step towards political integration. Britain had never been a supporter of the federalist attempts of the European Union. Therefore, "at the time of Maastricht Treaty, Britain was considered as the 'awkward' or 'reluctant' partner, exceptional in the EC for the ambivalence of its political class and general public towards a project it had joined belatedly".<sup>18</sup>

Throughout the history of European integration, there was a big clash between federalist and confederalist ideas. This clash created the main divergence between France-Germany and Britain. The main difference between the Franco-German axis and Britain is shaped by the discussion on supranationalism and inter-governmentalism. The Franco-German axis was based on a pro-European idea with supporting federation which could succeed with political integration. However, Britain supported the idea of strong nation-states in a confederation. Britain showed her attitude by not signing the Schengen Agreement in 1985 through an *opt-out* and also did not join the Eurozone area after the ratification of the Euro in 1995. Britain became a remarkably Eurosceptic member state in the EU by having no part in these crucial policies.

It should be noted that Britain is not the scapegoat for the EU's failure to be a political actor. There have been many discussions and much opposition in the process of widening and deepening. For example, in the case of the deepening dilemma, the EU Constitution was rejected by a referendum in France and another in Holland in 2005. At that point, the democracy deficit in the EU and its negative reflection on public opinion in the EU member states is the other side of the coin. The Lisbon Treaty was a reform treaty after the failure of the EU Constitution. Britain had many objections to this Treaty. Britain did not want the Charter of Fundamental Rights to be legally binding on all member states and also objected to the establishment of an EU Foreign Minister. The other objection was to abolish the right to veto some policies (like social security) in the area of justice and home affairs, and because of these objections concessions were offered to Britain.<sup>19</sup> In the case of the widening dilemma, Turkey started accession negotiations and this was

---

<sup>17</sup> Wilson, "Britain and the EU: A Long and Rocky Relationship".

<sup>18</sup> David Baker- Poulina Schnapper, *Britain and the Crisis of the European Union*, (UK: Palgrave Macmillan, 2015), 61.

<sup>19</sup> Akdemir, "Avrupa Bütünleşmesi Tarihçesi", 55.

a big challenge for the EU. The idea of “unity in diversity” was questioned by member states.

### 1.1. Euroscepticism in Britain and Brexit

In this part, the concept of Euroscepticism will be looked at by considering Britain’s role in the EU as a Eurosceptical one. After that, the route to Brexit will be examined. Some authors, like Leconte, mention that Euroscepticism “originated in a specific context, that of British public debate on the EC in the mid-1980s and was popularised by Margaret Thatcher’s so-called ‘Bruges speech’ given in 1988 at the College of Europe”.<sup>20</sup>

Taggart and Szczerbiak categorise Euroscepticism into two forms: “hard” and ‘soft’ Euroscepticism. Hard Eurosceptics support leaving the EU and they are against EU integration as a whole. Soft Eurosceptics are reformers and they object to some policy areas which might be against the national interest.<sup>21</sup> In fact, in Britain, it is obvious that most of the parties are Eurosceptic, either soft or hard.

In Britain, Euroscepticism has evolved in parallel to the developments in European integration. The Lisbon Treaty instituted Article 50 and this Article gave member states the right to withdraw from the EU. This was a sticking point for Britain because all the Eurosceptic ideas which had developed since 1945 culminated in the idea of leaving the Union. Just after the signing of the Lisbon Treaty, a euro crisis appeared in the EU and this was another turning point for Euroscepticism in Britain. After the euro crisis, Britain started to complain about the margin of the British contribution and its subsidy to the EU. Also, migration flow inside the EU after the euro crisis became another vital problem for Britain. After 2010, in David Cameron’s period of office, Euroscepticism in Britain grew.

Also, the international conjuncture is crucial in analysing Euroscepticism in Britain. The political division between pro-American and pro-European member states during the Iraq war showed EU’s incapability to be an actor in international politics and this event triggered Euroscepticism in Britain. In addition, the evolution of the Arab Spring in the Middle East, the big migration flows to Turkey and, at the same time, Turkey’s accession process was also

---

<sup>20</sup> Cecile Leconte, *Understanding Euroscepticism*, (UK: Palgrave Macmillan, 2010), 3.

<sup>21</sup> Paul Taggart- Aleks Szczerbiak, “Europeanization, Euroscepticism and Party Systems: Party-based Euroscepticism in the Candidate States of Central and Eastern Europe”, *Perspectives of European Politics and Society*, (2002): 29-30.

crucial developments in understanding the high level of Euroscepticism in public opinion in the EU.<sup>22</sup>

Before the 2015 elections, UKIP started to organise big campaigns for Brexit and David Cameron promised to hold a referendum on Brexit. Cameron's main intention was not that Britain should leave the EU but that the EU be forced to make reforms. He also wanted to boost his own popularity.<sup>23</sup> Cameron sought to get "special status" for Britain, which would have a braking system for social welfare for migrants.<sup>24</sup> The referendum campaign was fought between Britain Stronger in Europe, Vote Leave and Grassroots Out. In the process, Britain Stronger in Europe argued that Britain should stay in the EU 'to protect jobs, lower prices, workers' rights and a stronger, safer and better off Britain'<sup>25</sup>; the Labour Party, the Liberal Democrats, the Scottish National Party, and the Green party campaigned for the EU's remain in the union. On the other hand, "vote leave" side argued that Britain should leave the EU to save money, control migration, to charge of borders, to control domestic politics<sup>26</sup>. As a result, on the 24th of June, 2016 the referendum was held and Britain decided to leave the EU with 52% votes for "yes". England and Wales decided to leave, but Scotland decided not to leave the EU to the tune of 62% of the votes.

In this study we follow the argument that the history of the UK's EU membership has always been one of 'British exceptionalism', therefore we see the referendum process as part of this tendency. However, political actors in the campaigns contributed to the reproduction of racist and anti-immigrant attitudes in society while they followed the historical policy of 'exceptionalism'. In this regard, the discourses of one of the leading Brexit figures, Nigel Farage, and his party UKIP are scrutinised in the following parts. When we say 'the process of the referendum', it would be possible to go back very far. However, we will take the 23rd of January 2013 as a starting point, as Prime Minister David Cameron discussed the future of the EU and

<sup>22</sup> Nergiz Özkural Köroğlu- Sinem Yüksel Çendek, "Toplumsal Güvenlik, Kimlik, Bütünleşme Bağlamında Avrupa Şüpheliği: Cameron Dönemindeki Avrupa Şüpheliğinin İçerik Analizi", *Akademik İncelemeler Dergisi*, (2015) : 201.

<sup>23</sup> Özkural-Çendek, "Toplumsal Güvenlik, Kimlik, Bütünleşme Bağlamında Avrupa Şüpheliği: Cameron Dönemindeki Avrupa Şüpheliğinin İçerik Analizi", 191-216.

<sup>24</sup> Glencross, *Why the UK Voted for Brexit: David Cameron's Great Miscalculation*, 29-32.

<sup>25</sup> See Stronger in Europe, "Britain Stronger in Europe", access: 10 July 2017, <http://www.strongerin.co.uk>.

<sup>26</sup> see why vote leave, access: 10 July 2017, [http://www.voteleavetakecontrol.org/why\\_vote\\_leave.html](http://www.voteleavetakecontrol.org/why_vote_leave.html).



gave the signal of an in-out referendum on the future of the UK' s membership of the union.

## 2. METHODOLOGY: POLITICAL DISCOURSE ANALYSIS

This qualitative study aims to display the critical association between the elite's anti-immigration discourse and the post-Brexit attacks. The primary data used in this analysis comprises of statements made by Nigel Farage during the propaganda process of the referendum. In the analysis, we focus on the language choices by approaching them from the (Political Discourse Analysis) PDA developed by van Dijk. This method enables researchers to uncover the elite's role in producing everyday racism.<sup>27</sup> In this regard, the relationships between language, politics, and action are scrutinised in the study.

The term 'discourse' is simply defined as 'a coherent or rational body of speech or writing; a speech, or a sermon'.<sup>28</sup> When it comes to academia, it is hard to find a common definition of this word as various theoretical and disciplinary perspectives formulate their own definitions.<sup>29</sup> What's more, "as the notion of discourse becomes popular, so, naturally enough, it took on different meanings for different people".<sup>30</sup> While the definition of discourse is not an agreed one, many<sup>31</sup> approve Stubbs' point that 'it is above the sentence'<sup>32</sup>. Therefore, discourse analysis should go beyond analysing sentences. In this regard, "It encompasses both spoken and written forms of language, and is employed in an endeavor to understand how actions are performed, goals realised, and meanings produced across various layers of context (local, conversational, social, cultural, ideological, cognitive, etc.)"<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Teun A. van Dijk, "Denying Racism: Elite Discourse and Racism", *Racism and Migration in Western Europe*, ed. John. Wrench,-John. Solomos (UK:Berg Publishers, 1993), 179-193; Teun A van Dijk, *Elite Discourse and Racism*, vol. 6, (UK: Sage, 1993).

<sup>28</sup> Stuart Hall, "The West and the Rest Discourse and Power", *The Indigenous Experience: Global Perspectives*, ed. Roger Maaka-Chris Andersen, (Canada: Canadian Scholars Press Inc., 2006), 165.

<sup>29</sup> Norman Fairclough, *Discourse and Social Change*, (Cambridge, UK: Polity Press, 2006), 3.

<sup>30</sup> Henry G. Widdowson, "Discourse Analysis: a Critical View", *Language and Literature* 4/3 (1995), 157.

<sup>31</sup> Eg. Deborah Cameron, *Working With Spoken Discourse*, (London; Thousand Oaks; Delhi:S age, 2001); Rebecca Rogers, "Critical Approaches to Discourse Analysis in Educational Research", *An Introduction to Critical Discourse Analysis in Education*, ed Rebecca Rogers , (UK: Routledge, 2011).

<sup>32</sup> Michael Stubbs, *Discourse Analysis: The Sociolinguistic Analysis Of Natural Language*, (US:University of Chicago Press, 1983), 1.

<sup>33</sup> Zohar Kampf, "Political Discourse Analysis", *The International Encyclopedia of Language and Social Interaction*, ed. Karen Tracy-Cornelia Ilie, (US:Wiley-Blackwell, 2015), 2-3.

Discourses have mutual relations with social life. On the one hand, situational, institutional, and social contexts are important in the formation of discourses.<sup>34</sup> On the other hand, they have the power to shape institutional settings<sup>35</sup>. Discourses might be circulated in several ways (such as through the media, politicians, forms of popular culture, education) and they come to influence people's understanding of social life and construction of their identity and sense of belonging.<sup>36</sup>

When a question is influenced by discourses and circulation, van Dijk's studies are quite eye-opening for social science researchers as he explores cognition, power, and discourse relations<sup>37</sup> (van Dijk, 1988). His approach is inspired by the French philosopher Michel Foucault as van Dijk also places power at the centre of his analysis and speaks of 'the reproduction of power and dominance through discourse'<sup>38</sup>. However, while Foucault's sense of power is 'productive', van Dijk understands it as abuse.<sup>39</sup> In his analyses, van Dijk shows how discourse is essential to control people's minds, ideas, knowledge, opinions, and their personal and social representations.<sup>40</sup> By highlighting the top-down process of social control, van Dijk's studies are quite informative for those who wish to understand the reproduction of racism within societies by comprehensively drilling down into discursive formations.

While investigating power, dominance, and the reproduction of racism within societies, van Dijk points out powerful social groups and institutions that have active control over different types of discourses, such as scholarly discourse, educational discourse, media discourse, legal discourse, political discourse.<sup>41</sup> In this study, we approach the issue from his PDA perspective,

<sup>34</sup> Norman Fairclough, *Discourse and Social Change*, (Cambridge, UK: Polity Press, 2006), Joanna Krotofil-Dominika Motak, (2018). "A Critical Discourse Analysis of the Media Coverage of the Migration Crisis in Poland", *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 28: 92-115. Andrea Mayr, *Language And Power: An Introduction to Institutional Discourse*, (London&New York: Continuum, 2008).

<sup>35</sup> Mayr, *Language And Power: An Introduction to Institutional Discourse*, 1.

<sup>36</sup> Nazi Sila Cesur et.al. "The 'European Turks': Identities Of High-Skilled Turkish Migrants in Europe", *Southeast European and Black Sea Studies* 18/1 (2018), 4.

<sup>37</sup> Teun A. van Dijk, "Social Cognition, Social Power And Social Discourse", *Text* 8 (1988), 129-157.

<sup>38</sup> Teun A. van Dijk, "Discourse, Power And Access", *Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*, ed. Carmen Rosa Caldas- Malcolm. Coulthard, (London: Routledge, 2003), 102.

<sup>39</sup> Marianne Jørgensen- Louise Phillips, *Discourse Analysis As Theory And Method*, (Sage: London, 2002), 91.

<sup>40</sup> Teun A. van Dijk, *Discourse and Power*, (London, New York: Palgrave Macmillan, 2008), 9.

<sup>41</sup> Teun A. van Dijk, "Critical Discourse Analysis", *The Handbook of Discourse Analysis*, ed.

therefore we analyse how political discourse is effective in influencing people's minds and attitudes.

Political discourse is defined as "talk and text produced in regard to concrete political issues (language in politics) or through the actual language use of institutional political actors, even in discussions of non-political issues (language of politicians)".<sup>42</sup> van Dijk increases the number of discourses by adding non-verbal structures and interactions to the list.<sup>43</sup>

In this sense, both the producers and the recipients are important in discursive practices. While the recipients can be defined as different groups, such as 'the public, the people, citizens, the masses', producers are usually politicians who produce in the process of political communication<sup>44</sup>. In this relationship, political actors are aware of the role of language and the effects of their language<sup>45</sup>. Discourse is an important political tool for them and eventually the elite discourse becomes the natural and dominant discourse which organises social reality.<sup>46</sup> Since a topic can be constructed in a certain way through discourses<sup>47</sup>, the politician's choice of words is of the utmost importance in affecting people's attitudes towards the point in question. Particularly, as regards ethnic affairs, political discourse and decision making somewhat influence public debate and opinion formation.<sup>48</sup> In this regard, the immigration topic appears as one of those affairs which politicians need to control people's minds and attitudes.

The past decades have witnessed a growing interest in investigating the discursive aspects of the immigration topic.<sup>49</sup> In particular, van Dijk's critical

---

Deborah, Tannen, Heidi. E. Hamilton-Deborah, Schiffrin , (Oxford, UK: John Wiley & Sons, 2015), 470.

<sup>42</sup> Kampf, "Political Discourse Analysis", 3.

<sup>43</sup> Teun A. van Dijk, "Discourse and Racism", *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. ed. David Theo. Goldberg-John. Solomos, (Oxford, UK: Blackwell Publishing), 147; Teun A. van Dijk, *Discourse and Power*, 3.

<sup>44</sup> Teun A. van Dijk, "What is Political Discourse Analysis?", *Belgian Journal of Linguistics* (1997), 13.

<sup>45</sup> Poul Chilton, *Analysing Political Discourse: Theory and Practice*, (London: Routledge, 2004).

<sup>46</sup> Norman Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, (New York: Routledge, 2003). Pınar Yazgan -Deniz Eroglu Utku, "News Discourse and Ideology: Critical Analysis Of Copenhagen Gang Wars' Online News", *Migration Letters*, (2017), 149.

<sup>47</sup> Hall, "The West and the Rest Discourse and Power", 165.

<sup>48</sup> van Dijk, *Elite Discourse and Racism*, 50.

<sup>49</sup> e.g. Rosa Capdevila, -Jane E. Callaghan,. (2008), "'It's not racist. It's Common Sense'. A Critical Analysis Of Political Discourse Around Asylum And Immigration in The UK", *Journal of Community & Applied Social Psychology* 18(1): 1-16. Christopher Hart, *Critical Discourse Analysis And Cognitive Science: New Perspectives On Immigration Discourse*, (Palgrave Macmillan:London,

discourse analyses are important for exploring how the elites take advantage of popular resentment against new immigrants and minorities and how discourses are important for them to reproduce racism throughout society.<sup>50</sup> Ontologically, he takes racism as a socially learnt concept and the discourses of elites are important in the process of producing and reproducing it.<sup>51</sup>

Following on from the literature that emphasises the power of language and claims it is able to create norms and attitudes, we apply the PDA approach to examine Nigel Farage's referendum campaign speeches. By doing so, we try to understand how the political discourse on immigration is used to justify the UK's long-term policy of British exceptionalism and the desire to leave the EU.

### 3. UKIP AND ITS POLITICAL DISCOURSE ON ANTI-IMMIGRATION

During the referendum process, UKIP was not the only party supporting the leave campaign. However, we have intentionally selected this party as UKIP played a key role in inspiring British people to vote leave. The leader of the party at that time, Nigel Farage, allegedly persuaded more than 17 million people to vote to leave the EU<sup>52</sup>. Although it is not surprising that UKIP has anti-immigration discourse since it is a right-wing populist party, it is still important to examine the party campaigns before the referendum as this issue was indicated as "key to the Brexit vote".<sup>53</sup>

UKIP has developed its political discourse based on criticism of the European Union and mass migration, as well as of the elites in Westminster and Brussels.<sup>54</sup> Among all these criticisms, the anti-immigration discourse was more direct and apparent even before discussions regarding the UK

---

2010). Luisa Martion Rojo–Teun A. van Dijk, "'There Was A Problem, And it Was Solved!': Legitimizing the Expulsion of Illegal 'Migrants in Spanish Parliamentary Discourse" *Discourse & Society* 8/4 (1997): 523-566. Ineke van Der Valk, "Right-wing parliamentary discourse on immigration in France", *Discourse & Society* 14/3 (2003): 309-348.

<sup>50</sup> van Dijk, "Denying Racism: Elite Discourse and Racism", van Dijk, *Elite Discourse and Racism*.

<sup>51</sup> van Dijk, *Elite Discourse and Racism*, Teun A. van Dijk, "Elite Discourse and the Reproduction of Racism", *Hate Speech*, ed. Rita Kirk Whillock -David Slayden. (UK: Sage Publications, 1995), 1-27.; Teun A. van Dijk, "What is Political Discourse Analysis?", *Belgian Journal of Linguistics* 11/1 (1997), 11-52.

<sup>52</sup> BBCNews, "The Nigel Farage Story", 2016,

<sup>53</sup> Harold Clarke et.al., *Brexit: Why Britain Voted To Leave The European Union*, (Cambridge: UK, 2017).

<sup>54</sup> Andrea Pareschi- Alessandro Albertini, "Immigration, Elites and the European Union: How UKIP Frames Its Populist Discourse", *Comunicazione Politica* 19/2 (2018), 247-272.

remaining in the EU began. Farage's sharp stance can be seen in his declaration after the November 2015 Paris attack.

"The thing that makes me angry about what happened in Paris is frankly the fact that it was so utterly and entirely predictable," said Farage. "I think we've reached a point where we have to admit to ourselves, in Britain and France and much of the rest of Europe, that mass immigration and multicultural division has for now been a failure."<sup>55</sup>

As is shown in the above quote, the anti-immigration discourse has a particular place in the party's political stance. In fact, this discourse formed the manifesto the party published in 2015. Mandelson identifies this attitude of the party as a kind of obsession and says 'Why is the Brexit camp so obsessed with immigration? Because that's all they have'<sup>56</sup>

UKIP claimed that immigration into the UK was far too high and should be controlled as soon as possible. In its manifesto, the party argued that the UK would never be able to control migration while it remained a member of the EU<sup>57</sup>. Accordingly, the party received support for this discourse as the polls showed that '70 percent of UKIP supporters identify immigration as the most important issue facing the United Kingdom, compared to 45 percent of Conservative voters and just above 25 percent of Labour voters'<sup>58</sup>.

In 2013, when David Cameron declared that the British people should have a say on Europe, it was a long-awaited opportunity for the rise of UKIP. Immediately after Cameron's declaration, Nigel Farage said "Winning this referendum, if and when it comes, is not going to be an easy thing but I feel that UKIP's real job starts today"<sup>59</sup>. Afterwards, UKIP under the leadership of Nigel Farage started to pursue the 'leave campaign' by putting anti-immigration at the centre of its political discourse.

<sup>55</sup> Rowena Mason, "Nigel Farage Accuses Muslims in UK Of 'Split Loyalties'", 2015, access: 10 December 2018, <http://www.theguardian.com/politics/2015/nov/16/nigel-farage-accuse-british-muslims-conflicting-loyalties>.

<sup>56</sup> Peter Mandelson, "Why is the Brexit Camp so Obsessed with Immigration? Because That's All They Have", 2016, access: 8 August 2017, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/may/03/brexit-camp-immigration-economic-vote-leave>.

<sup>57</sup> UKIP Manifesto. "Beleive in Britain UKIP Manifesto", 2015, access: 08 October 2017, <https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/ukipdev/pages/1103/attachments/original/1429295050/UKIPManifesto2015.pdf?1429295050>, 12.

<sup>58</sup> Will Somerville, "Brexit: The Role of Migration in the Upcoming EU Referendum", 2016, access: 20 October 2018, <http://www.migrationpolicy.org/article/brexit-role-migration-upcoming-eu-referendum>.

<sup>59</sup> BBCNews "David Cameron promises in/out referendum on EU", 2013, access: 16 October 2018, <http://www.bbc.com/news/uk-politics-21148282>.

### 3.1. PDA of Nigel Farage and UKIP during the Referendum Process

In looking at UKIP's efficient role during the referendum process and the anti-immigration discourse shaping the party's campaign, we apply the PDA analytical method meticulously developed by van Dijk.

To begin with, van Dijk underlines the importance of carefully differentiating between what is 'political discourse' and what is not.<sup>60</sup> Our task was relatively easy as we set out to analyse one of the politicians, Nigel Farage', campaign speeches during the referendum process, which means from 2013 to 2016. However, van Dijk highlights that being a politician is not enough to be involved in political discourse; the politician must have 'functions' and 'implications'.<sup>61</sup> This is an important distinguishing feature of PDA, because any text or talk can be analysed through PDA as long as it can be "politically contextualised".<sup>62</sup> PDA fits our analysis, since discourses during the referendum had an important political function and implications and their aim was to affect the public's decision regarding one important political question. Therefore, they definitely fall into the category of 'political discourse'. Also, the 'predicates of the macrostructures of political discourse tend to be future-oriented'<sup>63</sup>. He emphasises that discursive structures are chosen not only to obey official rules but also for specific purposes, to 'emphasise or de-emphasise political attitudes and opinions, garner support, manipulate public opinion, manufacture political consent, or legitimate political power'.<sup>64</sup> During the campaign, the UKIP had the aim of constructing its anti-immigration discourse. While fuelling anti-immigrant resentments, British citizens were targeted to be influenced to vote for Brexit.

Another step is to check the topics of discourses, which should be topically political and also have implications for other social domains. The immigration question is one of these, as it is related to social domains and several actors. In addition, the actors topicalise this in a future-oriented way.<sup>65</sup> Again, immigration fits this criterion, as the political actors first reveal today's conditions and then outline what should be done for the future.

<sup>60</sup> van Dijk, "What is Political Discourse Analysis?".

<sup>61</sup> van Dijk, "What is Political Discourse Analysis?", 14.

<sup>62</sup> van Dijk, "What is Political Discourse Analysis?", 24.

<sup>63</sup> van Dijk, "What is Political Discourse Analysis?", 27.

<sup>64</sup> van Dijk, "What is Political Discourse Analysis?", 25.

<sup>65</sup> van Dijk, "What is Political Discourse Analysis?", 25-28.

Political discourses also have their own style and lexical choices and a subtle syntax designed to create we/other distinctions. In this distinction, ‘we’ is always related to ‘political position, alliances, solidarity, and other socio-political positions of the speaker’.<sup>66</sup> In addition to this, political discourses can also be labelled as ‘rhetoric’. In some cases, they are ‘typically verbose, hyperbolic, dishonest and immoral’.<sup>67</sup> This is what we are faced with when the topic is migration, as the numbers are mostly exaggerated in order to increase manipulative power. Expressions are also important, as politicians rely on certain images, headlines, big type, striking colours or eye-catching photos to support their argument.<sup>68</sup>

After checking the components of immigration discourse, an examination of the contextual functions of the various structures and strategies of text and speech is required for a systematic and explicit PDA.<sup>69</sup> In order to achieve this, we will once again follow van Dijk’s approach step by step and examine Nigel Farage’s political discourse during the referendum process in the UK.<sup>70</sup>

When we take as our road map van Dijk’s method of analysis, we start by looking at the structures and the general strategies of the discourse. Just like he rightly emphasises in his parliamentary debate analysis, politicians’ speeches are highly ‘self-controlled’, as they are aware that these speeches are recorded.<sup>71</sup> The same can be said of Farage, as every single word has a purpose for the ‘leave campaign’, therefore it is possible to say these words were deliberately chosen.

### 3.1.1. Positive Self-representation

van Dijk underlines the ‘positive self-presentation’ of politicians’ discourses, especially when the topic is immigration and ethnic affairs.<sup>72</sup> From the discourses of Nigel Farage, this kind of presentation is quite clear. Europe, Muslims and even Westminster politics represent ‘others’ in his discourses. In his speeches, the word “we” always represent the ‘more democratic and civilised’ side.

<sup>66</sup> van Dijk, “What is Political Discourse Analysis?”, 34.

<sup>67</sup> van Dijk, “What is Political Discourse Analysis?”, 34.

<sup>68</sup> van Dijk, “What is Political Discourse Analysis?”, 36.

<sup>69</sup> van Dijk, “What is Political Discourse Analysis?”, 38.

<sup>70</sup> van Dijk, “Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments”.

<sup>71</sup> van Dijk, “Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments”, 36.

<sup>72</sup> van Dijk, *Elite Discourse and Racism*, 72; van Dijk, “Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments”, 35.

"Let us send an earthquake through Westminster politics and Let us stand up and say: Give us our country back!"<sup>73</sup>

"It's actually rather simple: do you wish the US to be a self-governing, independent, democratic nation or part of a bigger, broader, European Union?"<sup>74</sup>

When the topic is immigration and ethnic issues, UKIP has a tendency to show positive self-representation, referring to 'hospitality, tolerance, equality, democracy, and other values' just like van Dijk points out.<sup>75</sup>

"The British people accept immigrants and are among the most welcoming and tolerant people in the world. UKIP's policies recognise the new openness in our world and the positive benefits controlled immigration has brought and can continue to bring to our nation."<sup>76</sup>

### 3.1.2. Negative Other-representation

Besides self-glorification, negative other-representation is another aspect of the discourses of politicians to support restrictions on immigration.<sup>77</sup> While blaming the EU as something that has changed and eliminated the UK's real identity, Farage blamed the EU for not curbing immigration. When the leader delivered his main speech to persuade the British people to vote for Brexit, the main argument was controlling mass immigration while Britain remains in the EU is simply impossible'.<sup>78</sup> In these discourses, the main targets are immigrants. The we/them discrimination is considerably apparent. Farage uses the categorisation of our/their and by doing so his discourses show a 'positive evaluation of us and OUR actions in positive terms and of THEM

<sup>73</sup> Andrew, Sparrow, "Ukip Conference And Godfrey Bloom "Sluts" Row: Politics Live Blog", 2013, access: 16 October 2018, <http://www.theguardian.com/politics/2013/sep/20/ukip-conference-and-reaction-to-the-damian-mcbride-revelations-politics-live-blog>.

<sup>74</sup> BBCNews, "Immigration Focus is Turning Point in EU Campaign, says Farage", 2016, access: 09 Ekim 2018, <http://www.bbc.com/news/uk-politics-eu-referendum-36444014>.

<sup>75</sup> van Dijk, "Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments", 36.

<sup>76</sup> UKIP Manifesto, 13.

<sup>77</sup> van Dijk, "Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments", 36.

<sup>78</sup> Macer Hall,–David Maddox, "Farage Speech: Controlling Mass Immigration While Britain Remains Part Of EU is Impossible", 2016, access: 10 October 2017, <http://www.express.co.uk/news/politics/665446/Nigel-Farage-Ukip-control-immigration-leave-EU-referendum-June>.



and THEIR actions in negative terms' as expected.<sup>79</sup> In this categorisation, immigrants represent 'them'.

During the campaign, the party and the leader targeted immigrants and categorised their threat according to three aspects of life: the welfare system, the UK public's security, and social norms. To begin with, indicating migrants as a threat to jobs and the welfare state was quite apparent in the process of the referendum. The party manifesto stated that immigrants created problems for housing and public services, such as schools, hospitals, transport networks, power, and water supplies. Therefore, it was important to control them.<sup>80</sup> Furthermore, the manifesto pledged to end access to benefits and free NHS treatment for new immigrants until they had paid tax and National Insurance for five years. What is more, the manifesto proposed to require all visitors and new immigrants to the UK to have their own health insurance.

In line with the party's manifesto, Farage claimed that immigrants abused the welfare system of the UK. He suggested that immigrants be barred from receiving any benefits until they had been resident in the UK for five years<sup>81</sup>. Farage said the vast majority of people who had come into Britain since 2004 had not been of net benefit to society. Therefore, he had a suggestion a five year ban on immigration coming to Britain, alongside an Australian-style system of temporary work permits.<sup>82</sup>

As well as pointing to immigrants as a threat to the welfare state, characterising them as a threat to public security was also common in the anti-EU campaign. Farage argued that 'the issue of open borders and mass immigration is no longer simply an issue of social problems and the impact on British workers, it is fast becoming one of national security.'<sup>83</sup> During the campaign, he mainly associated terrorist attacks with migration. After the Brussels attack, he pointed to the EU's immigration rules as the main cause

---

<sup>79</sup> van Dijk, "What is Political Discourse Analysis?", 28.

<sup>80</sup> UKIP Manifesto, 11.

<sup>81</sup> BBCNews, "Nigel Farage Calls for Five-year Ban on Migrant Benefits", 2014, access: 15 Ekim 2017, <http://www.bbc.com/news/uk-politics-25630036>.

<sup>82</sup> Patrick Wintour, "Nigel Farage: Ukip Wants Five-Year Ban On Immigrants Settling in UK", 2014, access: 05 Ekim 2018, <http://www.theguardian.com/politics/2014/jan/07/ukip-ban-immigrants-nigel-farage>.

<sup>83</sup> The Telegraph, "Nigel Farage: Immigration will be the defining issue of this EU referendum campaign", 2015, access: 05 October 2018. <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/immigration/11817508/Nigel-Farage-Immigration-will-be-the-defining-issue-of-this-EU-referendum-campaign.html>.

of insecurity by saying “EU border rules” had led to “the free movement of terrorists, of criminal gangs and of Kalashnikovs”<sup>84</sup>. In line with positive evaluations of US (Britons) and negative evaluations of THEM (immigrants), immigrants were also targeted as a threat to Britain’s norms. Mr. Farage, said:

“British women could be at risk of sexual assaults from immigrants if Britain voted to remain in the European Union”<sup>85</sup>

“The majority that are coming are economic migrants. In addition, we see, as I warned earlier, evidence that Isis are now using this route to put their jihadists on European soil....We must be mad to take this risk with the cohesion of our societies”<sup>86</sup>

Here, Farage added another category: EU immigrants and non-EU immigrants. In line with his we/them distinction, non-European people always constitute the worst category. The scenario of more people coming from non-European countries is always categorised as the worst-case, therefore the possible accession of Turkey to the EU was part of his political discourse. Farage said that even though the UK was not part of the Schengen system, if Brussels came to a visa-free agreement with this country, they would eventually have a chance to come to the UK.<sup>87</sup>

Among the immigrants, refugees had a particular place in the party’s discourse. It is possible to see that party discourse around refugees is formed to strengthen ‘positive self-representation’. van Dijk shows that indicating refugees as ‘fake refugees’ achieves the aim of combining ‘positive self-representation’ with ‘negative other representation’.<sup>88</sup> Farage’s argued:

“I think refugees are a very different thing to economic migration and I think that this country

<sup>84</sup> BBCNews, access: 05 October 2018, “Nigel Farage Defends Linking Brussels Attacks and EU Migration Rules”, 2016, <https://www.bbc.com/news/uk-politics-35879670>.

<sup>85</sup> Erlanger Steven, “Britain’s ‘Brexit’ Debate Inflamed by Worries That Turkey Will Join E.U”, 2016, access: 15 September 2017, <http://www.nytimes.com/2016/06/14/world/europe/britain-brexit-turkey-eu.html>.

<sup>86</sup> BBCNews, “Migrant Crisis: Farage Says Eu ‘Mad’ To Accept So Many”, 2015, access: 09 October 2017, <http://www.bbc.com/news/uk-politics-34197707>.

<sup>87</sup> Rebecca Perring, “EU Loophole Could See 77 Million Turks Head To Britain, Warn Farage And Johnson, 2016”, access: 07 October 2017, <http://www.express.co.uk/news/uk/661387/Migrant-crisis-Nigel-Farage-Turkey-EU-visa-free-travel>.

<sup>88</sup> van Dijk, *Elite Discourse and Racism*, 79.

should honour the spirit of the 1951 declaration on refugee status that was agreed”<sup>89</sup>

Through a combination of negative other representation and positive self-representation, politicians engage racist talk without making it explicit. However, as van Dijk notes, they sometimes need an apparent denial of racism<sup>90</sup>.

### 3.1.3. Denial of Racism

While positive presentation and negative othering are clear in his discourses, Farage never accepted that he was being ‘racist’. Although during the referendum campaign he was accused of being racist, he complained that people calling UKIP ‘racist’ and he claimed that it was “simply not true”.<sup>91</sup>

During the campaign, the extreme action of UKIP was preparing a poster showing thousands of refugees on the border of Slovenia and blaming the EU for not curbing this flow. This poster was considered by some quite xenophobic and racist. However, after the poster event, he declared ‘That poster reflects the truth of what’s going on’<sup>92</sup>. He only withdrew the poster, branded ‘racist’ by critics, because of the ‘unfortunate timing’ of its publication just two hours before the killing of MP Jo Cox<sup>93</sup>. After this event, he himself argued that he was the ‘victim’ of hatred.<sup>94</sup>

### 3.1.4. Apparent Sympathy

When we analyse UKIP’s former leader’s discourses, we are unlikely to encounter sympathy towards immigration, even in ‘apparent’ sense. However, it is possible to see that migration control policies are suggested as if they are necessary ‘for their own good’ as well as for the sake of harmony in society.<sup>95</sup>

<sup>89</sup> He refers to UN The Convention Relating to the Status of Refugees.

<sup>90</sup> van Dijk, *Elite Discourse and Racism*.

<sup>91</sup> Independent, “I’ve Had Enough Of People Insinuating That Ukip is Racist – it’s Simply Not True”, 2015, access: 20 July 2018, <http://www.independent.co.uk/voices/comment/i-ve-had-enough-of-people-insinuating-that-ukip-is-racist-its-simply-not-true-10182747.html>.

<sup>92</sup> Skynews, “Farage Defends “Vile And Racist” EU Poster”, 2016, access: 10 October 2018, <https://news.sky.com/story/farage-defends-vile-and-racist-eu-poster-10318659>.

<sup>93</sup> For further information regarding Jo Cox’s murder, check BBCNEWS, “Jo Cox Murder”, access: 19 October 2018, <https://www.bbc.com/news/topics/cn1r4rw9qz4t/jo-cox-murder>.

<sup>94</sup> Oliver Wright, “Nigel Farage Says He is A Victim Of Political Hatred in Response To Jo Cox Question From”, 2016, access: 11 October 2017, <http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/nigel-farage-jo-cox-dead-murdered-peston-brexiteu-referendum-ukip-political-hatred-a7089996.html>.

<sup>95</sup> van Dijk, “Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments”, 37.

Once again, Farage categorises refugees as either ‘fake’ or ‘genuine’, and this categorisation enables him to justify stricter border control and Brexit. He says:

“If we want to help genuine refugees, if we want to protect our societies, if we want to stop the criminal trafficking gangs from benefiting as they are, we must stop the boats coming as the Australians did and then we can assess who qualifies for refugee status “.<sup>96</sup>

### 3.1.5. Fairness

van Dijk shows that politicians prefer to show political decisions as if they are the results of ‘reality’ and they are compelled to take them.<sup>97</sup> In other words, policy measures are suggested as ‘firm but fair’ decisions.<sup>98</sup> This kind of discourse is seen when Farage defends his anti-immigration policy by defending his ‘own’ society. Just like van Dijk defines it, Farage’s strategy is to justify his ‘firm and fair’ immigration control for the interests of the British people<sup>99</sup>.

“It doesn’t mean I’m against anybody of different backgrounds or different cultures—far from it. I want us to have a sensible, open-minded immigration policy. But I think that what we’ve got, or what we’ve had, certainly, and what we continue to have when it comes to the EU is just wholly irresponsible. .... I think it’s done great damage to the cohesion of our society and the well-being of working people in this country”.<sup>100</sup>

van Dijk underscores ‘harmony’ as a key word for avoiding opposition.<sup>101</sup> In Farage’s discourse, ‘cohesion’ takes the place of harmony and indicates other discourses – such as pro-immigration or pro-EU – as supporters of chaos.

<sup>96</sup> BBCNews, “Migrant crisis: Farage says EU ‘mad’ to accept so many”, 2015, access: 09 October 2017, <https://www.bbc.com/news/uk-politics-34197707>.

<sup>97</sup> van Dijk, *Elite Discourse and Racism*, van Dijk, “Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments”.

<sup>98</sup> van Dijk, *Elite Discourse and Racism*, 93.

<sup>99</sup> van Dijk, *Elite Discourse and Racism*, 97.

<sup>100</sup> Christopher Hope, “Mass Immigration has Left Britain ‘Unrecognisable’, says Nigel Farage”, 2014, access: 15 October 2017, <http://www.telegraph.co.uk/news/politics/ukip/10668996/Mass-immigration-has-left-Britain-unrecognisable-says-Nigel-Farage.html>.

<sup>101</sup> van Dijk, *Elite Discourse and Racism*, 97.

### 3.1.6. Top-down Transfer

van Dijk's analysis of PDA continues by showing how racism is preformulated by elites. In other words, there is a top-down transfer of racism.<sup>102</sup> However, van Dijk also shows the elite's strategies to express it as if the public demands these attitudes from politicians. He rightly argues that 'for the political elites, racism always is elsewhere'.<sup>103</sup> This means that politicians do not accept the accusation of being racist, but instead claim that other factors influence their decisions. In this regard, they mainly indicate the resentment of the public or the culture and behaviour of 'others' which irritate native people.<sup>104</sup> As van Dijk's predicts, Farage argues that there is rising concern regarding immigration<sup>105</sup>. Then he approves of this concern by adding a securitisation discourse:

"There is an especial problem with some of the people who've come here and who are of the Muslim religion who don't want to become part of our culture. So there is no previous experience, in our history, of a migrant group that comes to Britain, that fundamentally wants to change who we are and what we are. That is, I think, above everything else, what people are really concerned about".<sup>106</sup>

### 3.1.7. Justification

van Dijk underlines the idea that elites prefer to indicate some 'facts' to justify negative decisions, such as the 'number of refugees'<sup>107</sup>. While Farage was pursuing his political campaign by acknowledging immigration, the net migration statistics were published by the Office for National Statistics in February 2016<sup>108</sup>. Accordingly, the difference between the number of people leaving and arriving was 323,000 in the year to September, which was one of

<sup>102</sup> van Dijk, *Elite Discourse and Racism*, 4.

<sup>103</sup> van Dijk, "Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments", 38.

<sup>104</sup> van Dijk, "Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments", 38.

<sup>105</sup> Rowena Mason, "Nigel Farage: British Muslim 'Fifth Column' Fuels Fear of Immigration", 2015, access: 18 May 2018, <http://www.theguardian.com/politics/2015/mar/12/nigel-farage-british-muslim-fifth-column-fuels-immigration-fear-ukip>.

<sup>106</sup> Mason, "Nigel Farage: British Muslim 'Fifth Column' Fuels Fear of Immigration".

<sup>107</sup> van Dijk, "Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments", 38.

<sup>108</sup> Office for National Statistics, "Migration Statistics, Quarterly Report", 2016, access: 05 July 2018, <http://www.ons.gov.uk/releases/migrationstatisticsquarterlyreportfebruary2016>.

the records. After the publication of this report, Farage relied on the migration numbers in the report and said:

“As I’ve said for years, we cannot control immigration into Britain while we remain inside the EU. The government pledge to reduce net migration to tens of thousands continues to be laughable.... I am pleased that there are now lots of voices agreeing with me, that we must leave the European Union to control our borders.”<sup>109</sup>

In addition to empirical data, Farage also relied on numbers that actually did not represent reality. In one speech he claimed that if Turkey became a member of the EU ‘its population of 75 million to come to Britain along with the millions of Syrian migrants who are in refugee camps there’.<sup>110</sup> In other words, “rhetorical manipulation of numbers”<sup>111</sup> also strengthened the anti-immigration discourse of the UKIP leader during the campaign.

Taken together, the Brexit campaign pursued by UKIP concentrated on the migration question and mostly characterised migrants as a threat to several aspects of British life. Farage carefully constructed his discourses, circulated to society and created new realities, eventually the party discourses affected public attitudes.

#### 4. AFTER THE REFERENDUM: INCREASE IN ATTACKS ON IMMIGRANTS

For the second time in their history, the British people had to decide the country’s relationship with Europe<sup>112</sup>, and the result was completely different this time. The referendum results were announced on the 24th of June. The UK had voted to leave the EU by 52% to 48%. Although the difference was quite small, the result indicated that the British people wanted to leave Europe.

The referendum result not only paved the way for further discussions regarding the UK’s departure, but several attacks on migrants from different origins took place. The attacks began as soon as the referendum results

<sup>109</sup> BBCNews, “Net Migration at 323,000 Prompts EU Referendum Row”, 2016, access: 19 October 2018, <http://www.bbc.com/news/uk-politics-35658731>.

<sup>110</sup> David Maddox, “Nigel Farage: We Can Only Control Our Borders By Leaving The EU”, 2016, access: 19 October 2018, <http://www.express.co.uk/news/politics/642617/Nigel-Farage-Immigration-defining-issue-EU-referendum-campaign-politics>.

<sup>111</sup> van Dijk, “Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments”, 46.

<sup>112</sup> Glencross, A. *Why the UK Voted for Brexit: David Cameron’s Great Miscalculation*, 8.

were announced and they led to fatalities. In September 2016, the National Police Chief announced that hate crime reports had peaked at nearly 60% post-referendum. This rate was 14% higher than at the same point in the previous year. Just after the week following the referendum, the number of incidents rose by 58%. 2,778 hate crime incidents were recorded up to the 18<sup>th</sup> of August.<sup>113</sup> It was stated that ‘the number of reported hate crimes for the July to September quarter rose from 10,793 in 2015 to 14,295 for the same period last year’.<sup>114</sup>

In particular, migrants originating in Eastern European countries were targeted. In this regard, it was the Polish community that suffered the most racist and xenophobic attacks. Their houses were attacked and they were verbally assaulted<sup>115</sup>. One Polish man who had lived in the UK for four years was killed in a suspected hate crime.<sup>116</sup> Due to the increasing risk to Poles’ lives in the UK, the Polish Foreign Minister, Witold Waszczykowski, explained the relationship between the referendum and these attacks and said:

“Over dozens of years that big Polish community in the United Kingdom has not suffered any problems. Then a couple of months ago after the very heated campaign preceding the referendum on the staying or leaving of Great Britain some incidents started to happen against the Polish community”.<sup>117</sup>

Besides attacks on European immigrants, religion or belief-based hate crimes also increased in the post-referendum period. According to the hate crime report of the National Police, there was a considerable increase in the number of religious-motivated offences after the Brexit vote. “The number of racially or religiously aggravated offences recorded by the police in July 2016 was 41% higher than in July 2015’.<sup>118</sup>

<sup>113</sup> Caroline Mortimer, “Brexit caused lasting rise in hate crime, new figures show”, 2016, access: 01 June 2018, <http://www.independent.co.uk/news/uk/crime/brexit-hate-crime-racism-eu-referendum-poland-islam-more-in-common-a7231836.html>.

<sup>114</sup> Shafik Mandhai, “Protests in UK Against Post-Brexit Racism”, 2017, access: 01 September 2018, <http://www.aljazeera.com/news/2017/03/protests-uk-post-brexit-racism-170318140636538.html>.

<sup>115</sup> See the news , BBCNews “Polish Media In Uk Shocked By Post-Brexit Hate Crimes”, 2016, access: 19 October 2018, <https://www.bbc.com/news/world-europe-36656348>.

<sup>116</sup> May Bulman, “Brexit vote sees highest spike in religious and racial hate crimes ever recorded”, 2017, access: 17 October, <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/racist-hate-crimes-surge-to-record-high-after-brexit-vote-new-figures-reveal-a7829551.html>.

<sup>117</sup> Josh Lowe, “Polish Foreign Minister: Brexit Has Fueled Anti-Polish Hate Crime”, 2016, access: 20 October 2018, <https://www.newsweek.com/poland-poles-uk-polish-immigrants-hate-crime-brexit-rise-post-ref-racism-496028>.

<sup>118</sup> Hannah Corcoran- Kevin Smith, “Hate Crime, England and Wales”, *The National Police Chiefs’ Council*, 2015/16, UK. 2016, access: 01 April 2017, <<http://www.report-it.org.uk/files/>

The rising xenophobic attacks on all immigrants in the country also attracted the attention of the United Nations. The UN Committee on Eliminating Racial Discrimination published a critical report (2016) and expressed the Committee's concern regarding the sharp increase in the number of racist hate crimes, especially in England, Wales, and Northern Ireland, after the referendum on membership of the EU. The Committee's report also criticised the attitudes of politicians and prominent political figures for pursuing anti-immigrant and xenophobic rhetoric and creating entrenched 'prejudices, thereby emboldening individuals to carry out acts of intimidation and hate'.<sup>119</sup>

Taken together, a number of hate crimes have been reported since the Brexit decision of the UK. This is not a claim that all these fatal events are a consequence of the Brexit campaign, but it is also impossible not to see the effects of political discourse to galvanise racist attacks. Similarly, van Dijk<sup>120</sup> shows how elite discourses are influential in fuelling everyday racism. Solely UKIP's discourse did not create anti-immigrant feelings within society, but during the referendum campaign, the party leader took advantage of popular resentments against immigrants.

## CONCLUSION

British citizens decided to leave from the European Union, and the country left the Union on 31 January 2020. Today, many commentators, political scientists, economists, and several experts from different fields have asked the same question: What happens now? The answer to this question is somewhat difficult to find, but we have already witnessed the social consequences of the referendum. In this regard, the increases in racist attacks indicated in the official reports are worrying.

Before jumping into a discussion about the results of the referendum, we wished to contribute to discussions by examining the process that led to the Brexit decision. In this regard, we tackled the historical background and leave campaign discourses together. Following on from the studies that look at 'British exceptionalism', we argued that this referendum was a way to achieve the country's historical policy of distant relations with Europe. The migration

---

hate-crime-1516-hosb1116.pdf , 18.

<sup>119</sup> UN. "International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination", 2016, access: 09 September 2018, [http://www.equalityhumanrights.com/sites/default/files/icerd-\\_concluding\\_observations.pdf](http://www.equalityhumanrights.com/sites/default/files/icerd-_concluding_observations.pdf).

<sup>120</sup> van Dijk, "Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments", 53.



question was pointed out during the referendum, although the main aim was to fulfil this objective. However, the anti-immigration discourse formulated by the leave campaign (specifically by UKIP and in Nigel Farage's discourse) contributed to anti-immigrant feelings and racism, while fulfilling the UK's long-standing distance from the EU. In order to shed some light on this, the PDA method developed by van Dijk was beneficial in showing the specific linguistic choices that Farage made in the campaign process. In the detailed analysis, we explored how the words, frames, posters, and numbers were manipulated to achieve his Brexit goal.

This article mainly examined the discursive dimension of the Brexit campaign by taking the historical background into consideration. We only examined UKIP and its leader's discourse. However, the leave campaign did not involve only this party. Since this article did not have room to account for the other parties' discourses, it would be interesting to enlarge the inquiry by adding different party discourses and describing their influence on the public.

## BIBLIOGRAPHY

- Akdemir, Erhan. "Avrupa Bütünleşmesi Tarihiçesi". *Avrupa Birliği: Tarihiçe, Teoriler, Kurumlar ve Politikalar*. Ed. Belgin Akçay- İlke Göçmen. 35-67. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2012.
- Baker, David-Schnapper, Poulina. *Britain and the Crisis of the European Union*. UK: Palgrave Macmillan, 2015.
- BBCNews. "Immigration Focus is Turning Point in EU Campaign, Says Farage". Access: 09 October 2018. <http://www.bbc.com/news/uk-politics-eu-referendum-36444014>.
- BBCNews. "Brexit: Europe Stunned By UK Leave Vote". Access: 9 July 2018. <https://www.bbc.com/news/uk-politics-eu-referendum-36616018>.
- BBCNews. "The Nigel Farage Story". Access: 4 July 2018. <http://www.bbc.com/news/uk-politics-36701855>.
- BBCNews. "Migrant Crisis: Farage Says EU 'Mad' to Accept So Many". Access: 09 October 2017. <http://www.bbc.com/news/uk-politics-34197707>.
- BBCNews. "Nigel Farage Defends Linking Brussels Attacks and EU Migration Rules". Access: 05 October 2018. <http://www.bbc.com/news/uk-politics-35879670>.
- BBCNews. "David Cameron Promises In/Out Referendum on EU". Access: 16 October 2018. <http://www.bbc.com/news/uk-politics-21148282>.
- BBCNews. "Net Migration at 323,000 Prompts EU Referendum Row", Access: 19 October 2018. <http://www.bbc.com/news/uk-politics-35658731>.
- BBCNEWS. "Jo Cox Murder". Access: 19 October 2018. <https://www.bbc.com/news/topics/cn1r-4rw9qz4t/jo-cox-murder>.
- BBCNews. "Polish Media In UK Shocked By Post-Brexit Hate Crimes". Access: 19 October 2018. <https://www.bbc.com/news/world-europe-36656348>.
- Bulman, May. "Brexit Vote Sees Highest Spike in Religious And Racial Hate Crimes Ever Recorded", Access: 17 October 2018. <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/racist-hate-crimes-surge-to-record-high-after-brexit-vote-new-figures-reveal-a7829551.html>.
- Cameron, Deborah. *Working With Spoken Discourse*. London: SAGE, 2001.
- Capdevila, Rosa-Callaghan, Jane E. "'It's not Racist. It's Common Sense'. A critical Analysis of Political Discourse around Asylum and Immigration in the UK". *Journal of Community & Applied Social Psychology* 18/1(2008): 1-16.
- Carrera, Sergio Guild, Elspeth and Ngo Chun Luk "What Does Brexit Mean for the EU's Area of Freedom, Security and Justice?" CEPS Commentary, 2016. Access: 19 July 2017. <https://www.ceps.eu/ceps-publications/what-does-brexit-mean-eus-area-freedom-security-and-justice/>.
- Cesur, Nazi Sila. Lourie Hanquinet- Duru, Deniz Neriman. "The 'European Turks': Identities of High-Skilled Turkish Migrants in Europe". *Southeast European and Black Sea Studies* 18/1 (2018): 127-144.
- Chilton, Poul. *Analysing Political Discourse: Theory and Practice*. London: Routledge, 2004.
- Christopher, Hart. *Critical Discourse Analysis And Cognitive Science: New Perspectives On Immigration Discourse*. Palgrave Macmillan: London, 2010.

- Clarke, Harold- Goodwin, H., Matthew – Whiteley, Paul. *Brexit: Why Britain Voted To Leave The European Union*. Cambridge: UK, 2017.
- Corcoran, Hannah- Smith, Kevin. "Hate Crime, England and Wales". Access: 01 April 2017. <http://www.report-it.org.uk/files/hate-crime-1516-hosb1116.pdf>.
- Dedman, Martin. *The Origins and Development of the European Union: 1945-2008*. New York: Routledge, 2010.
- Fairclough, Norman. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. Abingdon, New York: Routledge, 2003.
- Fairclough, Norman. *Discourse and Social Change*. UK: Polity Press, 2006.
- Glencross, Andrew. *Why the UK Voted for Brexit: David Cameron's Great Miscalculation*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Hall, Macer-Maddox, David. "Farage Speech: Controlling Mass Immigration While Britain Remains Part of EU is Impossible". 2016. Access: 10 October 2017. <http://www.express.co.uk/news/politics/665446/Nigel-Farage-Ukip-control-immigration-leave-EU-referendum-June>.
- Christopher, Hope. "Mass Immigration Has Left Britain 'Unrecognisable', Says Nigel Farage". 2014. Access: 15 October 2017. <http://www.telegraph.co.uk/news/politics/ukip/10668996/Mass-immigration-has-left-Britain-unrecognisable-says-Nigel-Farage.html>.
- Independent. "I've had Enough of People Insinuating That UKIP is Racist – It's Simply Not True". 2015. Access: 20 July 2018. <http://www.independent.co.uk/voices/comment/i-ve-had-enough-of-people-insinuating-that-ukip-is-racist-its-simply-not-true-10182747.html>.
- Jørgensen, Marianne-Phillips, Louise . *Discourse Analysis As Theory And Method*. London: Sage, 2002.
- Jones, Alistair. *Britain and the European Union*. UK: Edinburgh University Press, 2007.
- Kampf, Zohar. "Political Discourse Analysis". *The International Encyclopedia of Language and Social Interaction*. Ed. Karen Tracy-Cornelia Ilie. 1-17. US: Wiley-Blackwell, 2015.
- Krotofil, Joanna-Motak, Dominika. "A Critical Discourse Analysis of the Media Coverage of the Migration Crisis in Poland". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 28(2018): 92-115.
- Leconte, Cecile. *Understanding Euroscepticism*. UK: Palgrave Macmillan, 2010.
- Lowe, Josh . "Polish Foreign Minister: Brexit Has Fueled Anti-Polish Hate Crime". 2016. Access: 20 October 2018. <http://www.newsweek.com/poland-poses-uk-polish-immigrants-hate-crime-brexit-rise-post-ref-racism-496028> .
- Maddox, David. "Nigel Farage: We Can Only Control Our Borders By Leaving The EU". 2016. Access: 19 October 2018, <http://www.express.co.uk/news/politics/642617/Nigel-Farage-Immigration-defining-issue-EU-referendum-campaign-politics>.
- Mandelson, Peter. "Why is the Brexit Camp so Obsessed with Immigration? Because That's All They Have". 2016. Access: 08 August 2017. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/may/03/brexit-camp-immigration-economic-vote-leave>.
- Mandhai, Shafik. "Protests in UK against Post-Brexit Racism". 2017. Access: 01 September 2018. <http://www.aljazeera.com/news/2017/03/protests-uk-post-brexit-racism-170318140636538.html>.

- Mason, Rowena. "Nigel Farage: British Muslim 'Fifth Column' Fuels Fear of Immigration". 2015. Access: 18 May 2018. <http://www.theguardian.com/politics/2015/mar/12/nigel-farage-british-muslim-fifth-column-fuels-immigration-fear-ukip>.
- Mason, Rowena. "Nigel Farage Accuses Muslims in UK of 'Split Loyalties'". 2015. Access: 10 December 2018. <http://www.theguardian.com/politics/2015/nov/16/nigel-farage-accuse-british-muslims-conflicting-loyalties>.
- Mayr, Andrea. *Language And Power: An Introduction to Institutional Discourse*. New York: Continuum, 2008.
- Mortimer, Caroline. "Brexit Caused Lasting Rise In Hate Crime, New Figures Show". 2016. Access: 01 June 2018. <http://www.independent.co.uk/news/uk/crime/brexit-hate-crime-racism-eu-referendum-poland-islam-more-in-common-a7231836.html>.
- Moret, Erica. "Europe or the Open sea? Brexit and European Commentary, European Council on Foreign Security". 2016 Access: 18 January 2018. [https://www.ecfr.eu/article/commentary\\_europe\\_or\\_the\\_open\\_sea\\_brexit\\_and\\_european\\_security70](https://www.ecfr.eu/article/commentary_europe_or_the_open_sea_brexit_and_european_security70).
- Office for National Statistics. "Migration Statistics, Quarterly Report". 2016. Access: 05 July 2018. <http://www.ons.gov.uk/releases/migrationstatisticsquarterlyreportfebruary2016>.
- Özkural Köroğlu, Nergis -Yüksel Çendek, Sinem. "Toplumsal Güvenlik, Kimlik, Bütünleşme Bağlamında Avrupa Şüpheliliği: Cameron Dönemindeki Avrupa Şüpheliliğinin İçerik Analizi". *Akademik İncelemeler Dergisi* 10/2(2015): 191-216.
- Pareschi, Andrea-Albertini, Alessandro. "Immigration, Elites and the European Union: How UKIP Frames Its Populist Discourse". *Comunicazione Politica* 19/2(2018): 247-272.
- Perring, Rebecca. "EU loophole could see 77 MILLION Turks head to Britain, warn Farage and Johnson. 2016. Access: 07 October 2017. <http://www.express.co.uk/news/uk/661387/Migrant-crisis-Nigel-Farage-Turkey-EU-visa-free-travel>.
- Rogers, Rebecca. "Critical Approaches to Discourse Analysis in Educational Research". *An Introduction to Critical Discourse Analysis in Education*. Ed. Rebecca Rogers. 29-48. UK:Routledge, 2011.
- Royo, Luisa Martion –van Dijk, Teun. A. "'There Was A Problem, And It Was Solved!': Legitimizing the Expulsion of Illegal 'Migrants in Spanish Parliamentary Discourse" *Discourse and Society* 8/4, (1997): 523-566.
- Schweiger, Christian. *Britain, Germany and the Future of the European Union*. UK: Palgrave Macmillan, 2007.
- Skynews, "Farage Defends "Vile And Racist" EU Poster". 2016. Access: 10 October 2018. <https://news.sky.com/story/farage-defends-vile-and-racist-eu-poster-10318659>.
- Somerville, Will. "Brexit: The Role of Migration in the Upcoming EU Referendum". 2016. Access: 20 October 2018. <http://www.migrationpolicy.org/article/brexit-role-migration-upcoming-eu-referendum>.
- Sparrow, Andrew. "UKIP conference and Godfrey Bloom "sluts" row: Politics live blog". 2013. Access: 16 October 2018. <http://www.theguardian.com/politics/2013/sep/20/ukip-conference-and-reaction-to-the-damian-mcbride-revelations-politics-live-blog>.

- Steven, Erlanger. "Britain's 'Brexit' Debate Inflamed by Worries That Turkey Will Join E.U". 2016. Access: 15 September 2017. <http://www.nytimes.com/2016/06/14/world/europe/britain-brexit-turkey-eu.html>.
- Stuart, Hall. "The West and the Rest Discourse and Power", *The Indigenous Experience: Global Perspectives*. Ed. Roger Maaka–Chris Andersen, Canada: Canadian Scholars Press Inc., 2006.
- Stubbs, Michael. *Discourse Analysis: The Sociolinguistic Analysis Of Natural Language*. US: University of Chicago Press, 1983.
- Stronger in Europe, "Britain Stronger in Europe". Access: 10 July 2017. <http://www.strongerin.co.uk>.
- The Guardian. "Nigel Farage Calls On Government To Let Syrian Refugees into UK". 2013. Access: 10 October 2018. <http://www.theguardian.com/politics/2013/dec/29/nigel-farage-syrian-refugees-uk>.
- Taggart Paul–Szczerbiak, Aleks "Europeanization, Euroscepticism and Party Systems: Party-based Euroscepticism in the Candidate States of Central and Eastern Europe", *Perspectives of European Politics and Society* 3/2 (2002): 23-41.
- The Telegraph. "Nigel Farage: Immigration Will Be The Defining Issue Of This EU Referendum Campaign". 2015. Access: 05 October 2018. <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/immigration/11817508/Nigel-Farage-Immigration-will-be-the-defining-issue-of-this-EU-referendum-campaign.html>.
- Ramiro, Troitiño- David, Kerikmäe- Tanel, Chochia- Archil A. *Brexit: History, Reasoning and Perspectives*, Switzerland: Springer, 2018.
- UKIP Manifesto. "Beleive in Britain UKIP Manifesto". 2015. Access: 08 October 2017. <https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/ukipdev/pages/1103/attachments/original/1429295050/UKIPManifesto2015.pdf?1429295050>.
- UN. "International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination". 2016. Access: 09 September 2018. [http://www.equalityhumanrights.com/sites/default/files/icerd-\\_concluding\\_observations.pdf](http://www.equalityhumanrights.com/sites/default/files/icerd-_concluding_observations.pdf).
- van Der Valk, Ineke. "Right-Wing Parliamentary Discourse on Immigration in France". *Discourse & Society* 14/3 (2003): 309-348.
- van Dijk, Teun. A. "Denying Racism: Elite Discourse and Racism". *Racism and Migration in Western Europe*. Ed. John Solomos–John Wrench. 179-193. UK: Berg Publishers, 1993.
- van Dijk, Teun A. *Elite Discourse and Racism*. Vol. 6. UK: Sage, 1993.
- van Dijk, Teun A. "Elite Discourse and the Reproduction of Racism". *Hate Speech*. Ed. Rita. Kirk. Whillock–David. Slayden . 1-27. UK: Sage Publications: 1995.
- van Dijk, Teun, A. "Discourse, Power and Access". *Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*. Ed. Carmen Rosa Caldas-Coulthard and Malcolm. Coulthard, 84-104. London: Routledge, 1996.
- van Dijk, Teun A. "Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments". *The Language and Politics of Exclusion: Others in Discourse* 2(1997):31-64.
- van Dijk, Teun. A. "What is Political Discourse Analysis?". *Belgian Journal of Linguistics* 1/1, (1997): 11-52.

- van Dijk, Teun. A. "Discourse and Racism". *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. Ed. D. T. Goldberg-J. Solomos. 145-159. UK: Blackwell Cambridge, 2002.
- van Dijk, Teun A. "Social Cognition, Social Power And Social Discourse". *Text* 8/1-2 (1988):129-157.
- van Dijk, Teun A. *Discourse and Power*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- van Dijk, Teun A. "Critical Discourse Analysis". *The Handbook of Discourse Analysis*. Ed. Deborah, Tannen Heidi. E. Hamilton-Deborah, Schiffrin. 466-487. UK: John Wiley and Sons, 2015.
- Wright, Oliver. "Nigel Farage Says He is A Victim of Political Hatred in Response to Jo Cox Question from". 2016. Access: 11 October 2017. <http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/nigel-farage-jo-cox-dead-murdered-peston-brexit-eu-referendum-ukip-political-hatred-a7089996.html>.
- Wilson, Sam. "Britain and the EU: A Long and Rocky Relationship". 2014. Access: 7 January 2016. <http://www.bbc.com/news/uk-politics-26515129>.
- Widdowson, Henry G. "Discourse Analysis: A Critical View". *Language and Literature* 4/3 (1995): 157-172.
- Why Vote Leave. Access: 10 July 2017. [http://www.voteleavetakecontrol.org/why\\_vote\\_leave.html](http://www.voteleavetakecontrol.org/why_vote_leave.html).
- Patrick, Wintour. "Nigel Farage: UKIP wants five-year ban on immigrants settling in UK". 2014. Access: 05 October 2018. <http://www.theguardian.com/politics/2014/jan/07/ukip-ban-immigrants-nigel-farage>.
- Yazgan, Pinar-Deniz, Eroglu Utku. "News Discourse And Ideology: Critical Analysis of Copenhagen Gang Wars' Online News". *Migration Letters* 14(1)/1 (2017): 145-160.



## RELIGIO-CENTRIC MIGRANT POLICIES OF EASTERN EUROPE

### DOĞU AVRUPA'NIN DİN MERKEZLİ GÖÇMEN POLİTİKALARI

#### ZUHAL KARAKOÇ DORA

Dr., Türkiye Büyük Millet Meclisi, Strateji Geliştirme Başkan Yardımcısı, Ankara, Türkiye  
Dr., Turkish Grand National Assembly, Deputy President of Strategy Development, Ankara, Turkey

[zuhaldora@yahoo.com](mailto:zuhaldora@yahoo.com)

Orcid: 0000 0002 3954 2208

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
15 Şubat 2020	15 February 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
15 Şubat 2020	15 February 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.705788">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.705788</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Zuhall Karakoç Dora, "Religio-Centric Migrant Policies of Eastern Europe", [Doğu Avrupa'nın Din Merkezli Göçmen Politikaları], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 35-62.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.  
All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası



## Religio-Centric Migrant Policies of Eastern Europe

### Abstract

Migration has been the most specific characteristics of the human being and the initial step of globalization since the beginning of history. In today's world, while globalization and migration continue to feed each other, states are seeking ways to cope up with growing numbers of newcomers. While states have been in search of the "better" and have taken steps accordingly, they have been trying to restrict the "others" to do the same. Walls have been erected or wars have been made to keep the territories safe for the inhabitants by keeping the others on the other side of the borders. However, the definition of the "others" has continually changed from region to region and from time to time. On one hand, universal and regional norms and values are discussed and, on the other hand, specific and marginal measures are considered. As being the Christian Roman Heritage, European perception of "identity" and the "other" has mostly been constructed on the fear of invasions coming from the East that hold Muslim identity since the first Islamic conquests on East and West Roman territories. This being the case, a fear of Islam is triggered after the refugee crisis stimulated by the Syrian civil war. Though there are many other determining factors in migrant policies, significant religio-centric refugee policies of the countries in Eastern Europe and the answer of why religion, culture, and the politics are too much interlocked lie in the historical and cultural ties of Europe.

**Keywords:** International Politics, Migrant Policy, Eastern Europe, Migration, History, Religion, Identity, Syrian.

### Summary

Human beings have always been on the move since they existed. Though its form and purpose might change in due course, the mobility itself has been remaining as one of the most specific characteristics of human. With the rise of globalization; the feeling and action of migration to flee from conflicts, natural disasters, or economic problems in the search for better conditions increased. In today's world, while globalization and migration continue to feed each other, states are seeking ways to cope up with growing numbers of newcomers. The reaction towards migrants and refugees became more and more systematic with the changing conditions of the world. Strengthening borders and levelling up the security measures have turned into a policy which is established for the sake of protecting the nation and the nation-state

in one hand. And on the other hand, these measures are also taken to protect the national identity, which is composed of religion and culture as well as language and history. In the case of Europe, and specifically, Eastern Europe, these measures have clearly been seen during the last decade.

Though migration is not a new phenomenon for Europe, it has been more sweeping than ever before. Especially the year 2015 was a milestone in the aspect of migration policies. After the Syrian crisis erupted in 2011, caused by the internal instability in Syria, millions of people replaced both within and beyond the country. Though the war in Syria had been going on for four years until then, the illegal immigration to Europe reached its peak in 2015. In October 2015, the monthly number of the refugees entering Europe, 218.394, was almost equivalent to the total that entered over the whole of 2014, and more than 50 per cent of these were Syrians. Europe has been one the most attractive destinations for both Syrians and other migrants fleeing from the East and the Middle East due to economic, political, and social problems.

During the wake of the crisis, there was a sharp contradiction within Europe. Eastern Europe has adopted a sharper political discourse in rejecting migrant-friendly policies. Though their style of the discourses differs from West to East, it is understood from the results of the elections throughout Europe that the perception towards migrants is more or less the same all around Europe. It is well seen in the public surveys that every other day people are getting more anxious about the migrants and their voting tendencies are shaped according to migration policies of the political parties. Throughout Europe, far-right parties who are strictly against Muslim migrants are becoming the parts of the governing coalitions.

In spite of the consensus of politicians and the approach of the citizens are generally very much similar in practice, the political discourse of the West and the East differs. This might be due to the integration process of the East resulting from the effects of the Cold War which left them more than 40 years back. While the West had already started focusing on the elements like democracy, respect of human rights, pluralism, non-discrimination, and tolerance, the East was putting up a fight for liberty. Therefore, it would not be easy for the Eastern countries of the EU, who became a member of the Union after the 2000s, to close this gap immediately in the first place. In spite of the fact that they all share some common historical or cultural links, the East had a lot to overcome in many aspects, from economy to ideology and from abstract values of pluralism to non-discrimination. As the political culture

of Western Europe is more settled, while they prefer more abstract ways; Eastern Europe, who still needs years to interiorize the European norms, does not seem to hesitate to prefer a more direct and offending language.

It is known that history, religion, sectarian differences, geopolitical and geostrategic substances are interrelated among the factors that determine the political reflexes of the countries and historical legacy is a prominent element in constructing the identities of the nations. In the same way, the identity of the EU, specifically Eastern Europe, is mostly constructed on the historical links which include common identity and values. Being ruled by the Ottomans -whose identity is coded as Muslim- and having lived under a communist regime for decades made them attached to religion in most ways. Developing a religious resistance against a religious threat and attaching to religion after being kept far from religion during the Cold War had a traumatic effect on the perception of threat on the East. But it should be remembered that the more otherised the migrants are, the more radicalized they become in time. During the age of global migration, for the future safety of the communities, migration policies should be carried out from humanitarian and security perspectives; not according to the religious or ethnic backgrounds of the immigrants. Human rights, multiculturalism, respect to the differences are not just definitions written on the conventions; but the universal values of humanity to be inherited by future generations and adopted by successor governments.

## Doğu Avrupa'nın Din Merkezli Göçmen Politikaları

### Öz

Göç, tarihin başlangıcından bu yana, insanoğlunun en özgün karakteristiği ve küreselleşmenin ilk adımı olmuştur. Günümüzde küreselleşme ve göç birbirini besleyip büyümeye devam ederken, devletler de her geçen gün sayıları hızla artan göçmenlerle nasıl baş edebileceklerinin yollarını aramaktadırlar. Ülkeler hep "daha iyi olanın" peşinden giderken ve bu doğrultuda adımlar atarken, "ötekilerin" aynı şeyi yapmasını kısıtlamaya çalışmışlardır. Ötekileri sınırın diğer tarafında tutmak suretiyle ülke topraklarını kendi vatandaşları için daha güvenli bir yere dönüştürmek için duvarlar inşa edilmiş ya da savaşlar yapılmıştır. "Öteki"nin tanımı ise dönemden döneme ya da bölgeden bölgeye değişiklik göstermeye devam etmiştir. Bir yandan evrensel ve bölgesel normlar ve değerler tartışılırken, bir yandan da spesifik ve marjinal tedbirler düşünülmektedir. Hıristiyan Romanın mirasçısı olan Avrupa'nın "kimlik" ve "öteki" algısı; Doğu ve Batı Roma topraklarında

gerçekleşen İslami fetihlerden itibaren, çoğunlukla Müslüman kimliğine sahip Doğudan gelen işgallere karşı duyulan korku üzerine inşa edilmiştir. Hal böyle olunca, Suriye iç savaşının tetiklemiş olduğu mülteci krizi, İslam'a duyulan korkuyu da tetiklemiştir. Doğu Avrupa ülkelerinin mülteci politikalarını belirleyen pek çok etken bulunsa da; yadsınamayacak bir yere sahip olan din merkezli bakış açısının arka planı ile dinin, kültürün ve siyasetin neden bu denli iç içe geçmiş olduğunun cevabı Avrupa'nın tarihi ve kültürel bağlarında yatmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Uluslararası Politika, Göçmen Politikası, Doğu Avrupa, Göç, Tarih, Din, Kimlik, Suriyeli.

## INTRODUCTION

Human beings have always been on the move since they existed. Though its form and purpose might change in due course, the mobility itself has been remaining as one of the most specific characteristics of human. Since the beginning of history; communities have been searching for the "better" in most areas, while, on the other hand, trying to restrict the "others" to do the same. Walls have been erected or wars have been made to keep the territories safe for the inhabitants by keeping the others on the other side of the borders. However, the definition of the "others" has continually changed from region to region and from time to time.

Though, in Europe, the definition of the "others" more or less has remained as it was for centuries. One of the most important motives for the formation of the political and geographical map of Europe is the phenomenon of religion. Since the Roman Empire adopted Christianity as the official religion of the state in the 4<sup>th</sup> century, none of the other religions has been able to find a ground to be expanded in Europe. Invasions and threats, coming from the East which was seen as a common enemy for the Europeans -whether it is Seljuks (for the Eastern Rome), Andalusians or the Ottomans, and whether it is direct or indirect- caused great fear. The religious identities of these threats, against whom the Crusades or the Crusade-like wars held, were Islam; thus, Europeans very much linked the unwanted ones with Muslims. The religious motivation of the common enemy, therefore, helped the religious motivation to be increased against.

History, religion, sectarian differences, geopolitical and geostrategic substances are interrelated among the factors that determine the political reflexes of the countries. Though migration is not a new phenomenon, today,

it has been more sweeping than ever before. With the rise of globalization; especially after the Cold War, the feeling and action of migration to flee from conflicts, natural disasters, or economic problems in the search for better conditions increased. Correspondingly, the reaction towards migrants and refugees became more and more systematic with the changing conditions of the world. Strengthening borders and levelling up the security measures have turned into a policy which is established for the sake of protecting the nation and the nation-state. The concept of critical mass, which refers to “the size that something needs to reach before a particular change, event, or development can happen”<sup>1</sup> has been under discussion with reference to the migrants and refugees in parallel to these politics. Since uncontrolled waves of migration, reaching or surpassing the critical mass might demolish the demographic structure and social fabric of the target state, migration and refugee policies have started to be hotly debated both or maintain a venture from humanitarian and security nexus.

The year 2015 was a turning point in migration and refugee politics. After the Syrian crisis erupted in 2011, caused by the internal instability in Syria, millions of people replaced both within and beyond the country. According to UNHCR, with 4.9 million refugees, 6.6 million IDPs<sup>2</sup>, and nearly 250,000 asylum-seekers, an estimated 11.7 million Syrians were displaced by end-2015, seeking protection within Syria or abroad<sup>3</sup>. Though the war in Syria had been going on for four years until then, the illegal immigration to Europe reached its peak in 2015. In October 2015, the monthly number of the refugees entering Europe, 218.394, was almost equivalent to the total that entered over the whole of 2014, and more than 50 per cent of these were Syrians<sup>4</sup>. While debates over the fairness of the Dublin Convention were going on, steps were taken by the founding members to co-operate with Turkey on Syrian refugees by signing a readmission agreement. Though this was highly adopted by Western Europe, most of the countries in Eastern Europe; including Estonia, Bulgaria, Czech Republic, Slovakia, Hungary, Slovenia, and Poland, preferred

---

<sup>1</sup> *Cambridge Dictionary of English*, “Critical mass”, 10 January 2020, <https://www.dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/ingilizce/critical-mass>.

<sup>2</sup> Internally Displaced Persons

<sup>3</sup> UNHCR, “*Global Trends: Forced Displacement in 2015*”, date of access: 10 January 2020, <https://www.unhcr.org/576408cd7.pdf>.

<sup>4</sup> Tom Miles – Depetris Mariana, “October’s Migrant, Refugee Flow to Europe Roughly Matched Whole of 2014”, Reuters UK. November 2, 2015, date of access: 10 January 2020, <https://www.reuters.com/article/us-europe-migrants-un/octobers-migrant-refugee-flow-to-europe-roughly-matched-whole-of-2014-idUSKCN0SR15P20151102>.

to adopt a particular anti-refugee attitude, focusing on the Muslim origin of the Syrian immigrants.

In this article, the background of religio-centric refugee policies of the countries in Eastern Europe will be discussed within the framework of globalization and Islamophobia. Common features of these countries in both historical and regional aspects will be revealed from a descriptive analysis perspective and statements will be built on analytical data.

## 1. GLOBALIZATION AND MIGRATION

Although the migration phenomenon varies according to the causes of migration, considering the content of the article, the types of migration to be discussed here are forced, voluntary, legal, and illegal migrations. Voluntary migrations are mostly shaped around the ideas of increasing the living standards of individuals, while forced migration has occurred mostly as a result of incidents like wars, disasters, and exiles that individuals cannot control<sup>5</sup>. The realization of these migrations is possible by legal and illegal means. A person who enters into the other country by legal ways (with the permission of the authorities) and lives in that country within the framework of the law by leaving his/her country legally in accordance with his/her request -mostly for economic reasons- is called an immigrant. On the other hand, illegal immigrant can be defined as the individual's living or working illegally on an ongoing basis in the country where s/he entered illegally<sup>6</sup>.

Migration, which can be defined as the geographical movement in its simplest form, has played a significant role in changing the order of the world since the earliest known periods. What makes people and their sense of belonging valuable and meaningful is their connection and relationship with the place they live. In this context, migration establishes a ground for the change and transformation of beliefs, thoughts, rules, and structures which are strongly related to human beings, especially to the individuals<sup>7</sup>. Within this point of view, while being fed by globalization in one sense, migration feeds globalization as well. Because, globalization is a historical process that began with the first movement of people out of Africa into other parts of the

---

<sup>5</sup> Robert Mcleman-François Gemenne, "Environmental Migration Research: Evolution and Current State of the Science", *Routledge Handbook of Environmental Displacement and Migration*, eds. Robert Mcleman et al. (Routledge Int. Handbooks, 2018), 7.

<sup>6</sup> IZA World of Labour, "Enforcement and Illegal Migration, 2014", date of access: 15 January 2020, <https://wol.iza.org/uploads/articles/81/pdfs/enforcement-and-illegal-migration.pdf>.

<sup>7</sup> Süleyman Ekici-Tuncel Gökhan, "Göç ve insan", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2015): 9.

world while, in the meantime, delivering their ideas, customs, and products to new lands<sup>8</sup>. Migration history, in this regard, is intensively integrated with the history of globalization. Yet, human mobility involves very complex and intangible elements when compared with the circulation of today's commodities. Herewith; its long-term outputs and cost calculation are very much dynamic and far from definite estimation.

Though globalization history dates back to human history, owing to developments in many fields; specifically, technology, it accelerated in the 20<sup>th</sup> century, increased abruptly after the Cold War and reached a critical threshold in the 2000s. According to the International Organization of Migration data of 2019, there are 272 million international migrants globally who live in the countries they were not born or did not hold citizenship which corresponds approximately 3,5% to the world population<sup>9</sup>. This rate, unfortunately and naturally, is not evenly distributed among countries. While migrants who are seeking better social and economic conditions prefer wealthy countries to move, migrants who try to save their lives in the first place usually prefer neighbouring safe countries -which might turn into transit countries in later stages. Especially after the refugee crisis, caused by the Syrian civil war, migration became one of the forthcoming issues throughout the world. The flocks of people, who came suddenly and unexpectedly in a very short period of time, brought with the need of all previous international contracts and conventions on migration to be reviewed.

As migration has many social, financial, cultural, and environmental aspects and effects; it is quite typical to approach the migrant-receiving issue with suspicion for most of the states and their citizens. One of the significant aspects of migration is the movement of culture and its constituents that arrive at the hosting states along with the migrants. With the help of globalization, the flow of culture is now much more facilitated. Migrants -typically the forced ones- prefers in general to preserve their identities on the territories they move to. Keeping close links with the other members of the same identity in the hosting state makes it possible to turn this situation to a threat for the hosting communities who are in quest of conserving the dominant identity.

---

<sup>8</sup> Yaleglobal, "History of Globalization", date of access: 16 January 2020, <https://www.yaleglobal.yale.edu/history-globalization>.

<sup>9</sup> IOM, "World Migration Report 2020. International Organization for Migration", date of access: 15 January 2020, <https://www.publications.iom.int/books/world-migration-report-2020-chapter-2>.

Though multiculturalism is supported by a great mass; still, the protection of the possessed cultural values is of the same size importance.

## 2. HISTORICAL LEGACY OF THE EU AND EUROPEAN IDENTITY

One of the most important motives for the formation of the political and geographical map of Europe is the phenomenon of religion. Since the Roman Empire adopted Christianity as the official religion of the state in the 4<sup>th</sup> century, none of the other religions has been able to find a ground to be expanded as Christianity does in Europe. When Western Rome collapsed and turned into a fragmented structure, the Frankish Empire, dominating present-day northern France, Belgium, and western Germany, established the most powerful Christian kingdom of early medieval western Europe<sup>10</sup>. Though Eastern Rome was also Christian, there was a sectarian differentiation between them. The East–West Schism, also called the Great Schism of 1054, was the break of communion between what is now the Roman Catholic Church and Eastern Orthodox Churches, which has lasted since the 11th century<sup>11</sup>. With this break, the Vatican had the opportunity to dispatch and rule Western Europe -the previous hinterland of Western Rome-through religion. Though this controversy between the Orthodox East and the Catholic West is very much suitable for politicization, the fact that the Seljuks were strongly suppressing the Eastern Rome while the Andalusian State were advancing into the interior of today's France, the upper identity of Christianity helped the Europeans to unite against the common enemy. The identity of the common enemy -or the "others"- was then identified as Islam and Muslims. The religious motivation of the common enemy, therefore, helped the religious motivation to be increased against. The spirit of the Crusades was constructed under these circumstances. The ultimate goal of the Crusades, coordinated by the leadership of the Vatican, composed of many European states and the feudal and targeted the holy lands of Jerusalem, took a dominant role in shaping the European identity.

With the retreat of the Seljuks from the scene of the history by handing over its place to Ottomans, the threat continued exponentially for Europe. That the Ottoman State took Europe and especially the Balkans as the target of expansion led the European reunification. The religious identity of the

---

<sup>10</sup> Britannica, "Frank People", date of access: 19 January 2020, <https://www.britannica.com/topic/Frank-people>.

<sup>11</sup> Frank Leslie Cross – Elizabeth Anne Livingstone, "Great Schism", *Oxford Dictionary of the Great Church*, (Oxford University Press, 2005), 239.



threat was again Islam. The battles of First and Second Kosovo, Nicopolis, and Varna were all offensive moves aiming at defending against the “danger”. Just like the Crusades, these wars happened under the morale and intense religious motivation of the clergy. The only reason why these wars are not called Crusades is that their ultimate goal was not Jerusalem. Yet, they were aiming to stop the Ottomans, saving the occupied Christian geography and the people in captivity who were mostly Orthodox. The Ottoman’s seizure of Istanbul and the aftermath expansion in the Balkans and construction of permanent fortifications left lasting traumatic effects to Europe. The identity formation process, caused by harsh and hurtful blows, was heavily influenced by a classification and categorization approach that takes danger as a benchmark. The first category was composed of occupied and lost lands including today’s Greece, Bulgaria, Romania, Hungary and the Balkans and their people in captivity who were religious brothers -though being Orthodox-; the second category was the buffer lands of today’s Austria, Poland, Slovakia, Czech Republic, and Italy; and the third category was the land of Western Europe who was insecure while commiserating with the occupied lands, supporting and fortifying the buffer lands. This emerging picture forced the people of Europe, under or feeling the threat of the Seljuks or the Andalus or the Ottoman, to develop a sight from the perspective of religion and name the threats as Muslims. Therefore; any kind of threat coming from the East, still, is very much linked with the historical experiences.

In time, with the collapse of the Ottoman State and the elimination of the threat coming from the East, national identities and sectarian differences started to revive within Europe. During the First and the Second World War and specifically the Cold War, ideological disintegration became more evident. The ideological dissociation of Europe for more than 40 years during the Cold War left many damages behind in most ways. During the years of the Cold War between 1947 and 1991, while Western countries in Europe were laying the foundations of economic unity, Eastern countries were being overwhelmed by the communist regime under restricted economic conditions. Having been under communist pressure for so many years, the fall of the Berlin Wall opened a clear way leading to the collapse of the USSR. The fall of the wall and the end of the Cold War was regarded, in one way, as the fall of ideological conflicts, because it was thought that international co-operation and better relations would be possible when ideological disagreements

finished<sup>12</sup>. Though the co-operation opportunities of the EU were primarily based on the essence of sharing the European continent's territories rather than the dissolution of ideological divergences in the foundation phase of the Union, the economic situations of the founding countries were more or less similar. For these reasons, it was not difficult to determine the founding principles and there were no sharp differences of opinion and the way of political applications. As the Union expanded within the European continent the backwardness of the East started to show up, specifically when essential values of the union are to be tested. Of course, there were several issues with the integration of the 'Eastern Bloc' states, not least the economic implications; Western Europe was flourishing in a new and more open market of free trade, whilst the Eastern states remained 'Stalin-esque' industrial nations<sup>13</sup>. Their industry in the East was monotype and far from catching up with the modern technology of that period. Hence; many required serious investment to bring them up to Western standards and some would need 'propping up' with Western funds; yet, the idea of free movement between European nations made this more difficult as many of the fit and capable workers in the East sought to emigrate to richer states<sup>14</sup>. This occasion explains the political stances and discourses of the Eastern countries towards migrants on several accounts. However, the division of the West and East Europe is not only seen in the economic field. In the post-Cold War period, it became more obvious that the effects of the communist regime had been more devastating than it was thought. While the West had already started focusing on the elements like democracy, respect of human rights, pluralism, non-discrimination, and tolerance, the East was putting up a fight for liberty. The gap between the West and the East had widened during the years of War. Therefore, it would not be easy for the Eastern countries of the EU, who became a member of the Union after the 2000s, to close this gap immediately in the first place. In spite of the fact that they all share some common historical or cultural links, the East had a lot to overcome in many aspects, from economy to ideology and from abstract values of pluralism to non-discrimination.

<sup>12</sup> Mustafa Büyükgebiz, "How the Enemy Has Changed: Islamophobia and post-9/11 Syndrome in John Le Carre's Novel: A Most Wanted Man", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (2016): 228-235.

<sup>13</sup> Ben Bradley, "European Unity in the Post-Cold War Era", 2012, date of access: 10 January 2020, <https://www.e-ir.info/2012/02/22/the-cold-war-may-have-ended-but-europe-is-still-just-as-divided/>.

<sup>14</sup> Bradley, Ben. "European Unity in the Post-Cold War Era".

Soon after the end of the Cold War; countries, who were once a member of the Warsaw Pact or who broke away from Russia and gained their independence, turned into countries of producing immigrants towards the West for various reasons, especially for economic reasons. This process of migration is remarkable just because migrants were composed of qualified people. It should be noted that countries that produce migrants, for whatever reason and in any way, are paradoxically not open up to receive migrants. Their economic realities support this attitude in most ways because their level of economic welfare is -or the perception is- far below the limits of sharing. If this attitude reaches to radical heights, nation consciousness becomes traumatic and causes sceptical complications. Because religion plays one of the most important roles in gaining awareness of being a nation. The reason for the continuing increase in religious sensitivity in Eastern European countries after the Cold War lies beneath this reality. The “others” are kept a tight grip with an urge to protect the country’s existence and the nation. In other words, historical memories of countries in Eastern Europe, who had been occupied throughout their history and have just emerged from the Cold War, turn into historical barriers for the migrants.

Historical legacy is a prominent element in constructing the identities of the nations. The identity of the EU is mostly constructed on the historical links which include common identity and values. Beyond the aspect of security, the question of the borders introduces the aspect of identity: that which connects the nations within the EU together is also what distinguishes them on the outside, and the distinction between “a within” and “from without” is constitutive of a sense of identity<sup>15</sup>.

### **3. THE GREAT WAVE OF MIGRATION TOWARDS EUROPE**

When the Syrian internal disorder outbreak in 2011, the general reaction of the EU countries was mostly political rather than social. The biggest problem might have been that it was unpredictable that the migrant crisis would grow so much in such a short time and millions of people would be displaced. Since the very beginning every following year after the crisis, increasing numbers of people were displaced both within and beyond the borders of Syria. But 2015 was a significant milestone in terms of the course of the Syrian crisis.

---

<sup>15</sup> The Research and Studies Centre on Europe, European, 466 (2018), “Europe and the Identity Challenge: Who We Are?”, date of access: 16 January 2020, <https://www.robert-schuman.eu/en/european-issues/0466-europe-and-the-identity-challenge-who-are-we>.

Russia intervened for the first time to Syria in that year and along with this intervention, the attempts of the international radical terrorist organizations to fill the emerging authority gap in Syria made the already unsafe land of Syria even more insecure. While the number of Syrians in Turkey was only 14.237 in 2012, it became 1.519.286 in 2014 and reached to 2.503.549 in 2015<sup>16</sup>. Turkey, hosting the biggest number of Syrians, turned into a transit country as well. The Syrians, looking for better economic and social opportunities, started to try illegal migration routes to arrive in Europe. The number of illegal border crossings reached its peak in 2015 leaving hundreds of thousands of dead bodies in the seas.

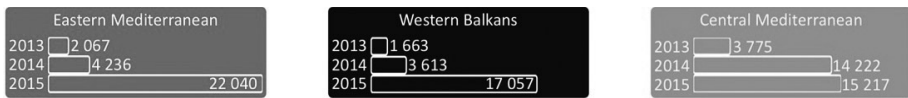


Figure 1. Monthly Average Number of Detections of Illegal Border Crossings in the EU<sup>17</sup>.

Though being the main force, the Syrian crisis was not the only reason in the rise of the migration flow to Europe and the Syrians were not the only group to migrate. In 2015, record numbers of people left their homes and fled to Europe due to the rise of ISIS, the Syrian civil war, and instability in Afghanistan, the Middle East, and elsewhere as a result of which more than 2 million people requested asylum within the EU between 2015 and 2016<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> DGMM, Directorate General of Migration Management, Ministry of Interior, 2020, "İstatistikler", date of access: 19 January 2020, <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>.

<sup>17</sup> European Parliament, 2015, "Recent Migration Flows to the EU", date of access: 21 January 2020, <http://www.europarl.europa.eu/EPRS/EPRS-AaG-565905-Recent-Migration-flows-to-the-EU-FINAL.pdf>.

<sup>18</sup> Annabelle Timsit, "Things Could Get Very Ugly Following Europe's Refugee Crisis", date of access: 19 January 2020, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2017/10/qa-sasha-polakow-suransky-immigration-europe/543537/>.

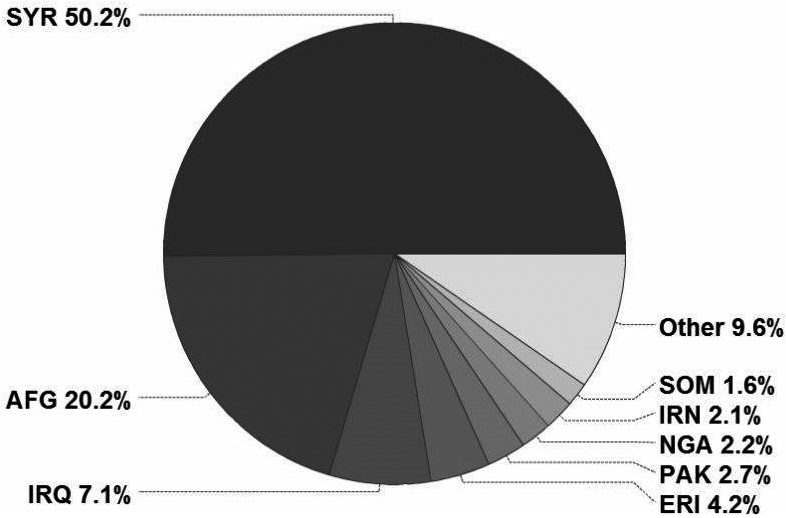


Figure 2. Nationalities of aggregate cumulative arrivals to Europe in 2015<sup>19</sup>

Since the refugee crisis began, the European Union has spent millions discouraging people from making the journey, funding and supporting countries that have become main points of entry, and speeding up the return of people to their countries of origin<sup>20</sup>. But these measures remained at a relatively minor level, did not stop or decrease the flow of the migrants towards Europe, on the contrary, the increase in the number of the migrants caused separations within Europe. Indeed, the policy challenges associated with the management of the European Union's external borders and asylum responsibilities date back to the establishment of the Schengen System and its corollary, the Dublin Regulation<sup>21</sup>. The Regulation entered into force on January 1, 2014 setting down the criteria and the mechanisms of determination of the member state in the change of examining the request of international protection presented by a third-country national or by a stateless person in one

<sup>19</sup> IOM, International Organization for Migration, "Compilation of Available Data and Information", date of access: 19 January 2020, [https://www.iom.int/sites/default/files/situation\\_reports/file/Mixed-Flows-Mediterranean-and-Beyond-Compilation-Overview-2015.pdf](https://www.iom.int/sites/default/files/situation_reports/file/Mixed-Flows-Mediterranean-and-Beyond-Compilation-Overview-2015.pdf).

<sup>20</sup> Priyanka Boghani, "The Human Cost of the EU's Response to the Refugee Crisis", date of access: 19 January 2020, <https://www.pbs.org/wgbh/frontline/article/the-human-cost-of-the-eu-response-to-the-refugee-crisis/>.

<sup>21</sup> Elizabeth Collett-Le Coz Camille, "After the Storm: Learning from the EU Response to the Migration Crisis", *Migration Policy Institute Europe* 2018.

of the European states<sup>22</sup>. According to the Regulation, the illegal migrants are to be sent back to the first country in Europe where the migrants first arrived. When migration flow reached an uncontrollable point, it was understood that the Regulation was unacceptable for the first arrival countries, especially for Greece and Italy who were the target countries of illegal sea routes of migration.

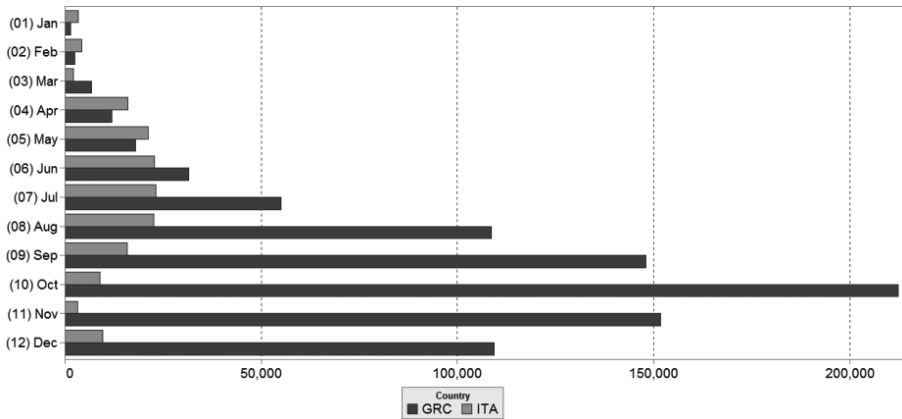


Figure 3. Monthly arrivals by countries of first arrival<sup>23</sup>

	Sea	Land	Total
<b>Greece</b>	<b>853,650</b>	<b>3,713</b>	<b>857,363</b>
<b>Bulgaria</b>	-	<b>31,174</b>	<b>31,174</b>
<b>Italy</b>	<b>153,842</b>	-	<b>153,842</b>
<b>Spain</b>	<b>3,845</b>	-	<b>3,845</b>
<b>Malta</b>	<b>106</b>	-	<b>106</b>
<b>Cyprus</b>	<b>269</b>	-	<b>269</b>
<b>TOTAL</b>	<b>1,011,712</b>	<b>34,887</b>	<b>1,046,599</b>

Figure 4. Total arrivals overview: countries of first arrival<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Annapaola Ammirati, "What is the Dublin Regulation?", date of access: 17 January 2020, <https://www.openmigration.org/en/analyses/what-is-the-dublin-regulation/>.

<sup>23</sup> IOM, International Organization for Migration, "Compilation of Available Data and Information."

<sup>24</sup> IOM, International Organization for Migration, "Compilation of Available Data and Information".

As the figures above show, if the Regulation had been fully applied, the burden-sharing would not have been equal among the EU countries. When the flow of migrants turned into a crisis and when it was understood that the previously signed conventions, significantly Dublin Regulation, did not work, it was time for Europe to take more strict measures and implement more consistent policies for stopping the influx before it reaches to European territories. In March 2016, controversial deal with Turkey was stricken, one of the main transit hubs along the eastern Mediterranean route, particularly for those fleeing war-torn Syria and according to the deal anyone -refugee or migrant- who tried to cross from Turkey to Greece outside of proper channels would be sent back and for every Syrian sent back to Turkey, the EU would accept one refugee<sup>25</sup>. The aim of this deal was, in general, shifting the crisis out of the EU borders by sharing the cost, at least supposedly. During the negotiations and even after the signal of the deal, despite a sharp decrease in the number of the illegal border crosses, another problem aroused within the members of the EU. It is possible to claim that the migrant crisis had a triggering effect on the historical sensibilities and fears towards "others", and, as the cases below well support, soon, initiated discussions over the European identity.

#### **4. BREAKUP IN THE EU: ANTI-REFUGEE ATTITUDES OF THE EASTERN EUROPE**

It is known that the migration issue not a new phenomenon for Europe. Throughout its history, all parts of Europe, including Eastern Europe, have been the lands of both emigration and immigration. Especially after the Cold War, citizens of the European countries immigrated to different countries within Europe. However, with the migration influx after the 2010s triggered mostly by the Syrian civil war and the political instability in the Middle East, the Muslim identity of the migrants became more visible due to their growing numbers. This situation, in a very short time, activated the historical reflexes and migrants are connected with their religious identities.

In the wake of the migrant crisis in 2015, deep contradictions have arisen, both internally within individual countries and between EU countries, and there is major disagreement on how to handle the increased influx of refugees and migrants; with strong opposition to receiving refugees in particularly

---

<sup>25</sup> Priyanka Boghani, "The Human Cost of the EU's Response to the Refugee Crisis".

Eastern European countries<sup>26</sup>. Eastern Europe adopts a sharper political discourse in rejecting migrant-friendly policies, and, though the style of the discourses differs from West to East, it is understood from the results of the elections throughout Europe that the perception towards migrants is more or less the same. In many Western European countries, resistance to immigration has also increased, and political parties critical of immigration have grown in popularity<sup>27</sup>. Throughout Europe, nearly every major right-wing populist party emphasizes cultural and religious objections to Muslim immigration<sup>28</sup>. The effects of this discourse are seen in a wave of elections that saw far-right parties -in France, the Netherlands, Germany, Hungary, Austria, Finland, Sweden, Denmark, and Italy- make gains in parliaments and join governing coalitions with mainstream parties<sup>29</sup>. After the European Parliament elections, the National Rally (Rassemblement National) became France's largest party, and in both Italy and Austria strongly immigration-critical parties are part of the government coalition<sup>30</sup>. According to European Islamophobia Report, Europe's average public opposition to further migration from predominantly Muslim states is 55%, ranging from 41% in Spain to 71% in Poland.<sup>31</sup>

In spite of the consensus of politicians and the approach of the citizens are generally very much similar in practice, the political discourse of the West and the East differs. This might be due to the integration process of the East resulting from the effects of the Cold War which left them more than 40 years back. As the political culture of Western Europe is more settled, while they prefer more abstract ways; Eastern Europe, who still needs years to interiorize the European norms, does not seem to hesitate to prefer a more direct and offending language. When we look at the dates that they became a member of the EU, we see that all of them became members of the EU in 2004 or 2007 which supports the idea that the selected political discourse might be

<sup>26</sup> Eirik Christophersen, "Hour of Reckoning for European Refugee Policy", date of access: 19 January 2020, <https://www.nrc.no/shorthand/fr/hour-of-reckoning-for-european-refugee-policy/index.html>.

<sup>27</sup> Eirik Christophersen, "Hour of Reckoning for European Refugee Policy".

<sup>28</sup> Shadi Hamid, "The Role of Islam in European Populism: How Refugee Flows and Fear of Muslims Drive Right-Wing Support", date of access: 19 January 2020, <https://www.brookings.edu/research/the-role-of-islam-in-european-populism-how-refugee-flows-and-fear-of-muslims-drive-right-wing-support/>.

<sup>29</sup> Annabelle Timsit, "Things Could Get Very Ugly Following Europe's Refugee Crisis".

<sup>30</sup> Eirik Christophersen, "Hour of Reckoning for European Refugee Policy".

<sup>31</sup> EIR, *European Islamophobia Report 2016*, eds. Enes Bayraklı, Farid Hafez (Ankara: Seta Yayınları, 2017), 6.



a matter of interiorizing the EU norms. We will shortly analyse the attitudes of some of these Eastern European countries -Hungary, Bulgaria, Estonia, Czech Republic, Slovakia, Poland, and Slovenia- towards migrants after the refugee crisis of 2015.

#### 4.1. Hungary

Over the course of 2015, a total of 411,515 migrants and asylum seekers were registered arriving in Hungary and during September it reached its peak<sup>32</sup>. During the same month of 2015, a refugee child, who was running at the borders of Hungary with his father was tripped up by a Hungarian journalist which in a very short time became one of the heart-breaking symbols of the refugee crisis.

Hungary is one of the countries that fortified its borders during this process. Along with the declaration of “emergency situation caused by mass immigration” and deploying troops to the southern border, during 2015, the government completed the fence along the Serbian border, finished the fence along with the Croatian border control with regard to Slovenia and declared that -if needed- it was ready to extend the fence towards Romanian border<sup>33</sup>. In Hungary, where climbing through the fence or damaging it became a criminal offense punishable by imprisonment, the Prime Minister, Viktor Orban, calling the migrants a “poison”, boasted that the borders were “hermetically sealed”<sup>34</sup>. Viktor Orban, presents himself as the protector of Christian Europe and is particularly critical of accepting Muslim refugees<sup>35</sup>. He stated that most refugees come to Europe not because they are fleeing dangerous conditions at home but because they want to take the advantage of economic opportunities, as such, they shouldn’t be considered “refugees” so much as “Muslim invaders”<sup>36</sup>. This discourse found and finds a ground in the public in Hungary. Muslim refugees were a central campaign issue in the 2018 Hungarian elections and Prime Minister Viktor Orban of the Fidesz Party expanded his support by gaining half a million new voters since the

---

<sup>32</sup> IOM, International Organization for Migration, “Compilation of Available Data and Information.”

<sup>33</sup> IOM, International Organization for Migration, “Compilation of Available Data and Information.”

<sup>34</sup> Shara Tibken –E. Solsman Joan, “For Refugees on Hungary’s Border, Razor Wire Trumps Tech”, date of access: 19 January 2020, <https://www.cnet.com/news/for-refugees-on-hungary-serbia-border-razor-fence-wire-trumps-tech/>.

<sup>35</sup> Eirik Christophersen, “Hour of Reckoning for European Refugee Policy”.

<sup>36</sup> Bild, “Victor Orban: Hungary Doesn’t Want Muslim Invaders”, date of access: 21 January 2020, <https://www.politico.eu/article/viktor-orban-hungary-doesnt-want-muslim-invaders/>.

previous election<sup>37</sup>. According to the findings of the Eurobarometer poll in 2018, Hungary is an extreme case in terms of the intensity of anti-Muslim feeling<sup>38</sup>.

## 4.2. Bulgaria

During 2015, Bulgarian authorities apprehended a total of 31,174 migrants entering, exiting, and within the country<sup>39</sup>. Though this number does not seem too high when compared with other European countries, Bulgaria is one of the countries carrying out a policy against migrants of different religions. The government established the National Council for Migration and Integration; while, on the other hand, amending the Law of Public Procurement in the Parliament for construction of the fence on the Bulgarian-Turkish border and deploying the units of the gendarmerie directorate to assist the border police in guarding the country's frontier with Turkey<sup>40</sup>. During the debates on the refugee crisis, Bulgarian Prime Minister Boyko Borissov focused on the demographic balance and declared "if more Muslims came from abroad, the demographic structure of their country might be at risk of radical change"<sup>41</sup>. In another speech, he said that his country has "nothing against Muslims," but that accepting Muslim refugees might tilt the country's religious make-up, which is then 60% Orthodox Christian and 8% Muslim<sup>42</sup>.

Though Bulgaria is hosting a big percentage of Muslim minority when compared with other European countries, it is ordinary to witness hate speeches from the bottom of the community to top of the political level. In 2015, Bulgaria was criticized by various international organizations for its failure to adequately investigate and prosecute hate crimes and tackle prejudice against

<sup>37</sup> Peter Kreko – Enyedi Zsolt, "Orban's Laboratory of Illiberalism", *Journal of Democracy* 29/3 (2018):39-51.

<sup>38</sup> European Commission, "Special Eurobarometer 469: Integration of Immigrants in the European Union", 2018, date of access: 21 January 2020, <http://ec.europa.eu/comfrontoffice/publicopinion/index.cfm/survey/getsurveydetail/instruments/special/surveyky/2169>.

<sup>39</sup> IOM, International Organization for Migration, "Compilation of Available Data and Information."

<sup>40</sup> IOM, International Organization for Migration, "Compilation of Available Data and Information."

<sup>41</sup> Veselin Zhelev, "Migration Threatens Demographic Balance says Bulgarian PM", date of access: 21 January 2020, <https://euobserver.com/beyond-brussels/128450>.

<sup>42</sup> Cassie Werber, "These European Countries Are Willing to Accept Some Migrants – But Only If They Are Christian", date of access: 21 January 2020, <https://qz.com/490973/these-european-countries-are-willing-to-accept-some-syrian-migrants-but-only-if-theyre-christian/>.

asylum seekers, migrants, Muslims, Roma, and LGBT people<sup>43</sup>. During the election campaign in March 2017, the extreme nationalist coalition parties blockaded the Turkish-Bulgarian borders and prevented thousands of people of Turkish-Muslim origin to enter Bulgaria in order to practice their right to vote and the newly elected parliament, especially the extreme nationalists, proposed discriminative amendments to the Penal Code to criminalize Islam in the country<sup>44</sup>.

### 4.3. Estonia

Comparing the numbers with the other Member States, with 226 applications, it is clear that Estonia is amongst the bottom of the list when it comes to the number of received asylum applications in 2015; though one of the extremist approaches was carried out by Estonia during the crisis. Refugees and the mandatory quotas of the EU are perceived to have a very negative impact on the society of Estonia as a whole, some even associate it as a threat to their own security<sup>45</sup>.

During the years of the refugee crisis, the discourses of the representatives of the government were far from welcoming and tolerant. Social Policy Minister of Estonia, Margus Tsahkna, told that they, eventually, belonged to the Christian culture, so they were “closed to Muslim refugees” and he would prefer to give Syrian Christians a priority, should Estonia have an opportunity to choose whom to resettle there<sup>46</sup>. This political discourse was adopted by the upmost level of the government as well. The Prime Minister Taavi Roivas admitted that although Estonia has a long experience with Russian-speaking immigrants, integrating asylum seekers from Africa and the Middle East is an “enormous task” for the country, which is why the government stood against the EU’s initial quota plan<sup>47</sup>.

### 4.4. Czech Republic

Along with Hungary, Slovakia, and Poland; Czech Republic was also critical and against the EU decision of compulsory refugee relocation quota

<sup>43</sup> BTI, “Bulgaria Country Report”, date of access: 21 January 2020, <https://www.bti-project.org/en/reports/country-reports/detail/itc/BGR/>.

<sup>44</sup> EIR, *European Islamophobia Report 2017*, eds. Enes Bayraklı, Farid Hafez (Ankara: Seta Yayınları, 2018), 130.

<sup>45</sup> Liis Luuk, “Migration Crisis in the EU: A New Threat for Estonia?” (Master’s Thesis, Tallinn University of Technology, 2016), 47.

<sup>46</sup> ERR News, “Rõivas: Refugees will be resettled across Estonia”, date of access: 21 January 2020, <https://news.err.ee/116210/roivas-refugees-will-be-resettled-across-estonia>.

<sup>47</sup> ERR News, “Rõivas: Refugees will be resettled across Estonia.”

system and openly expressed its preference for Christian migrants. Czech President Milos Zeman declared that “refugees coming from a completely different culture in the background could not be in a good position in their country” and called Muslim immigrants as “potential terrorists”<sup>48</sup>. From the beginning of the refugee crisis, President Zeman became a symbol of defiant anti-Muslim, anti-refugee, racist, and xenophobic rhetoric and it is not a coincidence that on the anniversary of the 1989 Czechoslovak Velvet Revolution in November 2015, Zeman sang the Czech national anthem on stage with an extremist anti-Islamic activist who demanded that gas chambers and concentration camps be set up for Muslims<sup>49</sup>.

It is not surprising that Zeman’s political party won the following Presidency elections when we consider the general public opinion of the Czech. According to a 2015 opinion poll 72.3% of Czechs like Zeman for his anti-refugee statements and in September 2015, 69% of Czech citizens were against accepting refugees and migrants from the Middle East and Africa<sup>50</sup>. Another rising party in the Czech Republic is Tomio Okamura’s, the anti-Islam and Eurosceptic leader of the Czech Republic’s Freedom and Direct Democracy party, which came fourth in parliamentary elections in October 2017 with the slogan of “No to Islam, No to Terrorism”<sup>51</sup>.

#### 4.5. Slovakia

Just after the refugee crisis in Europe Interior Minister of Slovakia declared; “In Slovakia, we have a really tiny community of Muslim people. We even do not have mosques. That’s the reason we want to choose people who really want to start a new life in Slovakia. And Slovakia, as a Christian country, can really help Christians from Syria to find a new home in Slovakia”<sup>52</sup>. As being on the extreme side of religio-centric and ethno-centric policies, though being the home of migrants from near geography, Slovakia has been deadly against the migrants, specifically the Muslim ones.

<sup>48</sup> Cassie Werber, “These European Countries Are Willing to Accept Some Migrants – But Only If They Are Christian”.

<sup>49</sup> EuropeNow, “Why is the Czech Republic So Hostile to Muslims and Refugees?”, date of access: 21 January 2020, <https://www.euopenowjournal.org/2017/02/09/why-is-the-czech-republic-so-hostile-to-muslims-and-refugees/>.

<sup>50</sup> EuropeNow, “Why is the Czech Republic So Hostile to Muslims and Refugees?”.

<sup>51</sup> EIR, *European Islamophobia Report 2017*, 162.

<sup>52</sup> Andrew Rettman, “EU States Favour Christian Migrants from Middle East”, date of access: 20 January 2020, <https://euobserver.com/justice/129938>.

Political parties in Eastern Europe have a historical predisposition towards ethno-nationalism, which effects the discursive strategies adopted by competing political parties, and it is no surprise that this is what occurred in Slovakia<sup>53</sup>. While far-right Slovak National Party (SNS), a previous Fico coalition partner, took 15 seats in the elections held in 2016, the neo-Nazi People's Party Our Slovakia (LSNS) entered to the parliament for the first time with 14 seats<sup>54</sup>. At the level of attitudes, behaviours, the media, and political context, the 2016 campaign should have focused on the economy, tackling corruption, and providing an opportunity for the incumbent political party and prime minister to remain in power; instead, it was dominated by the so-called refugee crisis and various political parties spoke on this issue, often revealing negative attitudes towards Islam and Muslims<sup>55</sup>. It is not a hidden fact that the discourse of the politicians is generally shaped by the expectations of the voters. According to the European Commission's Public Opinion Researches, Islamophobia is at its strongest in the EU in Central Europe and especially in Slovakia<sup>56</sup>.

#### 4.6. Poland

The Polish response to the crisis that escalated across Europe in 2015, banning refugees from crossing its borders, has been one of the least welcomings in Europe<sup>57</sup>. Just after the crisis in 2015, the Polish Prime Minister, Ewa Kopacz, said that Poland, "as a Christian country", has a special responsibility to help Christians and that "they would only choose Christian Syrians"<sup>58</sup>. In 2016, the coming Prime Minister of Poland, Beata Szydlo, continued the discriminative approach of his predecessor and declared that his country would accept Christian refugees from Syria rather than Muslims, implying that the latter are potential threats<sup>59</sup>.

---

<sup>53</sup> Aaron Walter, "Islamophobia in Eastern Europe: Slovakia and the Politics of Hate", *A Journal for Historians and Area Specialists*, date of access: 21 January 2020, <https://www.connections.clio-online.net/article/id/artikel-4705>.

<sup>54</sup> Global Security, "Slovak Republic – Political Parties", 2020, date of access: 21 January 2020, <https://www.globalsecurity.org/military/world/europe/sk-political-parties.htm>.

<sup>55</sup> Aaron Walter, "Islamophobia in Eastern Europe: Slovakia and the Politics of Hate".

<sup>56</sup> Aaron Walter, "Islamophobia in Eastern Europe: Slovakia and the Politics of Hate".

<sup>57</sup> Kasia Narkowicz, "Refugees Not Welcome Here: State, Church and Civil Society Responses to the Refugee Crisis in Poland", *International Journal of Politics, Culture, and Society* 31 (2018): 357-373.

<sup>58</sup> Rettman, "EU States Favour Christian Migrants from Middle East".

<sup>59</sup> Przemyslaw Osiewicz, "Europe's Islamophobia and the Refugee Crisis", date of access: 20 January 2020, <https://www.mei.edu/publications/europes-islamophobia-and-refugee-crisis>.

The radical discourses of the politicians are well supported by the Polish community. According to a survey by the Polish Centre for Public Opinion Research (CBOS), Poles are the biggest Europhiles in the EU, and yet the clear majority would rather lose EU funds than accept Muslim refugees as part of relocation processes<sup>60</sup>. The Polish response to the refugee crisis should, therefore, be analysed as a subtext to a broader political change in the country towards nationalism that has as its goals to push out all foreign “invasion”<sup>61</sup>. When we go through the details of the mentioned survey we see that at least 31% of the respondents said they believe refugees intend to “Islamize Europe” and 23% perceive them as potential terrorists; what is more, the average Polish citizen believes that Muslims constitute more than 7% of society, while in reality, Muslims make up less 0,1% of the population; 70 times less than the perceived number<sup>62</sup>.

## 5. SLOVENIA

From the start of the crisis on 16 October 2015 to the end of the year, 378,604 migrants and asylum seekers were registered to enter Slovenia who faced its first large influx of migrants<sup>63</sup>. It was literally chaos for both Slovenia and its neighbours who were struggling with the same issue. In October, Hungary closed its border with Croatia with a razor-wire fence, and Croatia began directing migrants westward towards Slovenia in response to which Slovenia began erecting a razor-wire fence on its border with Croatia to control the influx of migrants<sup>64</sup>. It is symptomatic that in October 2015 the Slovenian Ministry for Foreign Affairs strongly protested against the Hungarian intention of installing barbed wire at borders, saying that this is reminiscent of the Cold War and the Iron Curtain, but, ironically, only a month later Slovenia found itself buying the same wire fences from Hungary and installing them at the eastern and southern borders of Croatia<sup>65</sup>.

On 21 October, when the highest number of migrants entering Slovenia in one day reached to 12,616 persons, the Parliament amended the Defence

<sup>60</sup> Osiewicz, “Europe’s Islamophobia and the Refugee Crisis”.

<sup>61</sup> Kasia Narkowicz, “Refugees Not Welcome Here: State, Church and Civil Society Responses to the Refugee Crisis in Poland”, 357-373.

<sup>62</sup> Osiewicz, “Europe’s Islamophobia and the Refugee Crisis”.

<sup>63</sup> IOM, International Organization for Migration, “Compilation of Available Data and Information.”

<sup>64</sup> IOM, International Organization for Migration, “Compilation of Available Data and Information”.

<sup>65</sup> Jernej Zupancic, “The European Refugee and Migrant Crisis and Slovenian Response”, *European Journal of Geopolitics* 4 (2016): 95-121.

Act granting the Armed Forces additional powers for border protection and security at reception and accommodation centers, to support to the Police<sup>66</sup>. As Slovenia is a typical transit country and officially first “Schengen” border country; despite the high number of immigrants who crossed Slovenian borders, relatively small there really remain<sup>67</sup>. Yet, In Slovenia right-wing politicians and radical groups, who are very active on social media and through the organization of public events and protests, overtly and explicitly display Islamophobic discourses<sup>68</sup>. Adopting practice from other countries, since online platforms transgress national borders, also in Slovenia racist anti-immigrant visual images and short populist slogans spread like wildfire and a growing number of people across the demographic spectrum suddenly began posting calls for the annihilation of all migrants, musing about Hitler being right, and resolving that this is the only way to protect the Western Christian civilisation, Slovenia, the Slovenian nation<sup>69</sup>.

## CONCLUSION

Today, there are many different, independent, and interrelated factors that shape a country’s migrant policies from economic to cultural and social dynamics. However; migration policies of the states, on the other hand, are drawn according to the global and specifically regional occasions and in close connection with the historical and cultural links of that state as well. When the mass migration waves of the last decade and the economic, political, and social reasons lying behind migration are considered; it is seen that migration producing countries are generally the geography of the Muslim-domination. After the Syrian crisis, with the peak of illegal migration towards Europe, the historical background of the societal memory again returned to the stage. With the blistering critical approach of Eastern Europe for the Muslim migrants, once more it is seen that history, religion, sectarian differences, geopolitical and geostrategic substances are interrelated among the factors that determine the political reflexes of the countries.

Though discrimination based on religion is specifically prohibited under European law -which is one of the reasons people fleeing sectarian conflicts

---

<sup>66</sup> IOM, International Organization for Migration, “Compilation of Available Data and Information”.

<sup>67</sup> Zupancic, “The European Refugee and Migrant Crisis and Slovenian Response”, 95-121.

<sup>68</sup> EIR, *European Islamophobia Report 2017*, 14.

<sup>69</sup> Veronika Bajt, “Anti-Immigration Hate Speech in Slovenia”, date of access: 21 January 2020, [https://www.researchgate.net/publication/298045194\\_AntiImmigration\\_Hate\\_Speech\\_in\\_Slovenia](https://www.researchgate.net/publication/298045194_AntiImmigration_Hate_Speech_in_Slovenia).

in places like Syria seek asylum there in the first place<sup>70</sup>; since 2015, negative attitudes towards Islam and Muslims have been very common in certain Eastern European countries and have led to political demands that are incompatible with the democratic requirement of religious freedom and EU anti-discrimination laws<sup>71</sup>. Especially after harsh and offending discourses of the representatives of the states against Muslim migrants, it is understood that it was not only an anti-migrant policy; instead, it was mostly religio-centric migrant policy. Their stance well showed that the migration issue is not handled on the basis of a humanitarian issue. Nor it was completely a matter of population or cost, it was more than these: religion and culture. The reason why in the preamble of the Treaty on European Union the term of “area” is preferred instead of “territory” is that territory refers to a geographic piece of land; however, area is beyond that, beside geographic facts it also refers to cultural and religious inheritance of Europe.

For a country, who receives and produces migrants within the European territory, calling the Muslim migrants as “invaders” could well be explained with the fears coming from the past. The roots of today’s religio-centric politics date back to centuries before. Being ruled by the Ottomans -whose identity is coded as Muslim- and having lived under the communist regime for decades made them attached to religion in most ways. Developing a religious resistance against a religious threat and attaching to religion after being kept far from religion during the Cold War had a traumatic effect on the perception of threat on the East. The small and the middle-sized Central European nations have never been able to rid themselves of their fear that they could be annihilated or that their national community could cease to exist<sup>72</sup>.

The increased migration of Muslims against the background of globalization and conflicts in the Middle East, and the threat perceived by the Christian or non-religious majority population, highlights how the peaceful coexistence of people of different cultures and religions in danger<sup>73</sup>. It would not be wrong to claim that there is a parallelism between anti-Islam and anti-West discourses. The more otherised the people are, the more radicalized they become in time. Policies that respect human rights, justice, and accountability,

<sup>70</sup> Werber, “These European Countries Are Willing to Accept Some Migrants – But Only If They Are Christian”.

<sup>71</sup> Aaron Walter, “Islamophobia in Eastern Europe: Slovakia and the Politics of Hate”.

<sup>72</sup> EuropeNow, “Why is the Czech Republic So Hostile to Muslims and Refugees?”.

<sup>73</sup> Aaron Walter, “Islamophobia in Eastern Europe: Slovakia and the Politics of Hate”.



and that manifest the values on which democracy is founded, are an essential element of effective counterterrorism policies<sup>74</sup>. During the age of global migration, for the future safety of the communities, migration policies should be carried out from humanitarian and security perspectives; not according to the religious or ethnic backgrounds of the immigrants. Human rights, multiculturalism, respect to the differences are not just definitions written on the conventions; but the universal values of humanity to be inherited by future generations and adopted by successor governments.

## REFERENCES

- Ammirati, Annapaola. "What is the Dublin Regulation?". Date of Access: 17 January 2020. <https://www.openmigration.org/en/analyses/what-is-the-dublin-regulation/>.
- Bajt, Veronika. "Anti-Immigration Hate Speech in Slovenia". Date of Access: 21 January 2020. [https://www.researchgate.net/publication/298045194\\_AntiImmigration\\_Hate\\_Speech\\_in\\_Slovenia](https://www.researchgate.net/publication/298045194_AntiImmigration_Hate_Speech_in_Slovenia).
- Bild. "Victor Orban: Hungary Doesn't Want Muslim Invaders". Date of Access: 21 January 2020. <https://www.politico.eu/article/viktor-orban-hungary-doesnt-want-muslim-invaders/>.
- Boghani, Priyanka. "The Human Cost of the EU's Response to the Refugee Crisis". 2018. Date of Access: 19 January 2020. <https://www.pbs.org/wgbh/frontline/article/the-human-cost-of-the-eus-response-to-the-refugee-crisis/>.
- Bradley, Ben. "European Unity in the Post-Cold War Era". Date of Access: 10 January 2020. <https://www.e-ir.info/2012/02/22/the-cold-war-may-have-ended-but-europe-is-still-just-as-divided/>.
- Britannica. "Frank People". Date of Access: 19 January 2020. <https://www.britannica.com/topic/Frank-people>.
- BTI. "Bulgaria Country Report". Date of Access: 21 January 2020. <https://www.bti-project.org/en/reports/country-reports/detail/itc/BGR/>.
- Büyükgöbüz, Mustafa. "How the Enemy Has Changed: Islamophobia and post-9/11 Syndrome in John Le Carre's Novel: A Most Wanted Man". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (2016): 228-235.
- Cambridge Dictionary of English. Date of Access: 10 January 2020. <https://www.dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/ingilizce/critical-mass>.
- Christophersen, Eirik. "Hour of Reckoning for European Refugee Policy". Date of Access: 19 January 2020. <https://www.nrc.no/shorthand/fr/hour-of-reckoning-for-european-refugee-policy/index.html>.
- Collett, Elizabeth – Camille, Le Coz. "After the Storm: Learning from the EU Response to the Migration Crisis". *Migration Policy Institute Europe* 2018.

<sup>74</sup> Ben Emmerson, "Perception that Refugees are more Prone to Radicalization Wrong and Dangerous", Special Rapporteur on Promotion and Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms while Countering Terrorism – UN Rights Expert, *UN News*, (24 October 2016).

- Cross, Frank Leslie –Livingstone, Elizabeth Anne. "Great Schism". *Oxford Dictionary of the Great Church*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- DGMM, Directorate General of Migration Management. "İstatistikler". Date of Access: 19 January 2020. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>.
- EC, European Commission, "Special Eurobarometer 469: Integration of Immigrants in the European Union". Date of Access: 21 January 2020. <http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/survey/getsurveydetail/instruments/special/surveyky/2169>.
- EIR, European Islamophobia Report 2016. Eds. Enes Bayraklı, Farid Hafez. Ankara: Seta Yayınları, 2017.
- EIR. European Islamophobia Report 2017. Eds. Enes Bayraklı, Farid Hafez. Ankara: Seta Yayınları, 2018.
- Ekici, Süleyman – Gökhan, Tuncel. "Göç ve insan". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2015): 9-22.
- Emmerson, Ben. "Perception that Refugees are more Prone to Radicalization Wrong and Dangerous". Special Rapporteur on Promotion and Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms while Countering Terrorism – UN Rights Expert. *UN News*, (24 October 2016).
- EP, European Parliament, "Recent Migration Flows to the EU". Date of Access: 21 January 2020. <http://www.europarl.europa.eu/EPRS/EPRS-AaG-565905-Recent-Migration-flows-to-the-EU-FINAL.pdf>.
- ERR News. "Röivas: Refugees will be resettled across Estonia". Date of Access: 21 January 2020. <https://news.err.ee/116210/roivas-refugees-will-be-resettled-across-estonia>.
- EuropeNow. "Why is the Czech Republic So Hostile to Muslims and Refugees?". Date of Access: 21 January 2020. <https://www.europenowjournal.org/2017/02/09/why-is-the-czech-republic-so-hostile-to-muslims-and-refugees/>.
- Global Security. "Slovak Republic – Political Parties". Date of Access: 21 January 2020. <https://www.globalsecurity.org/military/world/europe/sk-political-parties.htm>.
- Hamid, Shadi. "The Role of Islam in European Populism: How Refugee Flows and Fear of Muslims Drive Right-Wing Support". Date of Access: 19 January 2020. <https://www.brookings.edu/research/the-role-of-islam-in-european-populism-how-refugee-flows-and-fear-of-muslims-drive-right-wing-support/>.
- IOM, International Organization for Migration. "Compilation of Available Data and Information". Date of Access: 19 January 2020. [https://www.iom.int/sites/default/files/situation\\_reports/file/Mixed-Flows-Mediterranean-and-Beyond-Compilation-Overview-2015.pdf](https://www.iom.int/sites/default/files/situation_reports/file/Mixed-Flows-Mediterranean-and-Beyond-Compilation-Overview-2015.pdf).
- IOM, International Organization for Migration. "World Migration Report 2020". Date of Access: 15 January 2020. <https://www.publications.iom.int/books/world-migration-report-2020-chapter-2>.
- IZA World of Labour. "Enforcement and Illegal Migration, 2014". Date of Access: 15 January 2020. <https://wol.iza.org/uploads/articles/81/pdfs/enforcement-and-illegal-migration.pdf>.

- Kreko, Peter – Zsolt, Enyedi. “Orban’s Laboratory of Illiberalism”. *Journal of Democracy* 29/3 (2018):39-51.
- Luuk, Liis. “Migration Crisis in the EU: A New Threat for Estonia?”. Master’s Thesis, Tallinn University of Technology, 2016.
- Mcleman, Robert – Gemenne, François. “Environmental Migration Research: Evolution and Current State of the Science”. *Routledge Handbook of Environmental Displacement and Migration*. Eds. Robert Mcleman–Gemenne, François. London: Routledge, 2018.
- Miles, Tom – Mariana, Depetris. “October’s Migrant, Refugee Flow to Europe Roughly Matched Whole of 2014”. Date of Access: 10 January 2020. <https://www.reuters.com/article/us-europe-migrants-un/octobers-migrant-refugee-flow-to-europe-roughly-matched-whole-of-2014-idUSKCN0SR15P20151102>.
- Narkowicz, Kasia. “Refugees Not Welcome Here: State, Church and Civil Society Responses to the Refugee Crisis in Poland”. *International Journal of Politics, Culture, and Society* 31 (2018): 357-373.
- Osiewicz, Przemyslaw. “Europe’s Islamophobia and the Refugee Crisis”. Date of Access: 20 January 2020. <https://www.mei.edu/publications/europes-islamophobia-and-refugee-crisis>.
- Rettman, Andrew. “EU States Favour Christian Migrants from Middle East”. Date of Access: 20 January 2020. <https://euobserver.com/justice/129938>.
- RSCE. “Europe and the Identity Challenge: Who We Are?” Date of Access: 16 January 2020. <https://www.robert-schuman.eu/en/european-issues/0466-europe-and-the-identity-challenge-who-are-we>.
- Tibken, Shara – Joan, E. Solsman. “For Refugees on Hungary’s Border, Razor Wire Trumps Tech”. Date of Access: 19 January 2020. <https://www.cnet.com/news/for-refugees-on-hungary-serbia-border-razor-fence-wire-trumps-tech/>.
- Timsit, Annabelle. “Things Could Get Very Ugly Following Europe’s Refugee Crisis”. Date of Access: 19 January 2020. <https://www.theatlantic.com/international/archive/2017/10/qa-sasha-polakow-suransky-immigration-europe/543537/>.
- UNHCR. “Global Trends: Forced Displacement in 2015”. Date of Access: 10 January 2020. <https://www.unhcr.org/576408cd7.pdf>.
- Walter, Aaron. “Islamophobia in Eastern Europe: Slovakia and the Politics of Hate”. *A Journal for Historians and Area Specialists* 2019. Date of Access: 21 January 2020. <https://www.connections.clio-online.net/article/id/artikel-4705>.
- Werber, Cassie. “These European Countries Are Willing to Accept Some Migrants – But Only If They Are Christian”. Date of Access: 21 January 2020. <https://qz.com/490973/these-european-countries-are-willing-to-accept-some-syrian-migrants-but-only-if-they-re-christian/>.
- Yaleglobal. “History of Globalization”. Date of Access: 16 January 2020. <https://www.yaleglobal.yale.edu/history-globalization>.
- Zhelev, Veselin. “Migration Threatens Demographic Balance says Bulgarian PM”. Date of Access: 21 January 2020. <https://euobserver.com/beyond-brussels/128450>.
- Zupancic, Jernej. “The European Refugee and Migrant Crisis and Slovenian Response”. *European Journal of Geopolitics* 4 (2016): 95-121.

## ARAP DİLİNİN YAPISINDAN KAYNAKLANAN ÇEVİRİ ZORLUKLARI

### TRANSLATION DIFFICULTIES ARISING FROM THE STRUCTURE OF THE ARABIC LANGUAGE

#### ABDULLAH HACİBEKİROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Asst. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences,  
Department of Arabic Language and Rhetoric, Ankara, Turkey

[ahacibekiroglu@ybu.edu.tr](mailto:ahacibekiroglu@ybu.edu.tr)

Orcid: 0000-0002-1495-9728

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
23 Ekim 2019	23 October 2019
Kabul Tarihi	Date Accepted
18 Nisan 2020	28 April 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.637402">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.637402</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Abdullah Hacibekiroğlu, "Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Çeviri Zorlukları", [Translation Difficulties Arising from the Structure of the Arabic Language], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 63-84.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.  
All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## Translation Difficulties Arising from the Structure of the Arabic Language

### Abstract

Translation is a way in which societies throughout human history have resorted for scientific, cultural, literary and diplomatic reasons. The interaction between societies and languages is effectively achieved through the transfer of wealth belonging to one society or language to another. Translation action has its own rules and methods, but also has some difficulties. In this study, the difficulties encountered within the framework of more translation experience were addressed.

One of the structural challenges we address in the study is the difficulty of reading. As is known, the use of *harekes* in the Arabic language is almost nonexistent except for some texts. This makes it difficult to read consonants and creates a barrier to correct meaning and correct translation. Grammatical difficulties also lead to translation difficulties. Even those with a good level of grammatical knowledge may face grammatical difficulties. The transfer of Arabic *Irab* rules from the theoretical to the practical level and the abundant textual experience will help overcome the difficulties. These difficulties were explained with sample sentences and texts and suggestions were presented for the translation of these sentences. Equivalent statements have been attempted to be found. Differences between the source language and the target language, such as language structure, culture and style, restrict equivalent translation possibilities. Despite all these differences between languages and cultures, equivalent translation possibilities have been tried to be shown. Because of the unique structure of the languages, the translator himself or the cultural differences between the two languages, there may be some difficulties in the translation process. The translator must be extremely familiar with the characteristics of both languages. In this way, he will overcome these problems that arise during translation.

**Keywords:** Arabic Language, Turkish, Translation, Equivalence, Collocation.

### Summary

Today, translation activity should be considered as a social, cultural, economic and historical reality. In the historical process, translation activity has always existed depending on many factors. The translation method used over time has changed according to the characteristics of the period. Societies'

life styles and life perceptions are different from each other, and culture differs from one society to another. Intercultural communication is provided through translation. Translation is an indispensable bridge between societies, cultures and languages. Each culture must be fed from different sources and communicate with different cultures to enrich its language, thought and art.

Literary texts are important elements that establish links between different cultures and societies. There are literary works that reflect the characteristics of every society in many ways, including cultural, scientific, moral and social. Societies promote these entities through translation. It is also able to recognize the cultures of other societies in this way. This is how communication and connection between cultures and societies are provided.

Translation is one of the important methods used in language teaching. One of the main aims of foreign language teaching is to enable students to have the ability to transfer the expression patterns in their mother tongue and target language from one language to another. Various texts are used in the translation activities and foreign language teaching process for students to acquire this ability. In the translation of these texts, grammatical, semantic, cultural etc. a number of differences and challenges may be faced. In our research, we classified these difficulties under various headings and presented some suggestions.

One of the structural difficulties in the Arabic language that we discussed in the study is the difficulty of reading. The simplest and quickest way to overcome this is to use symbols called *harekes*. But the use of harekes in the Arabic line is almost nonexistent except for some texts. Even those who know the language at intermediate or advanced levels face the challenge of reading. The way to avoid this situation is to put harekes on letters that are worried about being misread. It will also play a key role for proper reading and comprehension of the dominance of the patterns of nouns and verbs and the rules of Arabic I'rab.

Because languages have cultural elements within them, there are cultural differences between languages. For example, when translating metaphors, idioms and proverbs, there should be an equivalent in the target language, taking into consideration the meaning rather than literal.

Grammatical difficulties also lead to translation difficulties. Even those with a good level of grammatical knowledge may face grammatical difficulties. The transfer of the Arabic I'rab rules from the theoretical to the

practical level and the abundant textual experience will help overcome these challenges.

Translation first of all requires expertise in the field of translation. In addition to field expertise, a good knowledge of the source language's expression styles and culture provides a clear and understandable translation. Instability may occur during the translation process. Appropriate strategies must be determined to minimize translation losses and to make accurate decisions.

In this study, rather than issues such as translation theories and the detailed history of translation, the difficulties encountered in personal translation experience are demonstrated through sample sentences and texts. When necessary, suggestions and proposals were presented and the place where each challenge in terms of translation science was stated. In addition, although there are differences between languages and cultures, the possibility of translation has been pointed out, and it has been stated that appropriate equivalence can also be found in many cases.

The translation difficulties mentioned in the research often arise from differences between the source language and the target language. Each language has its own unique structure. Cultural differences between languages are also a case to be considered in translation. Texts containing cultural elements need to be conveyed comprehensively in the target language with appropriate equivalence. The existence of a very meaningful and affluent vocabulary of the Arabic language requires consideration of both the phenomenon of polysemy and the use of classical and modern dictionaries. This attention will ensure a clear, lean and fluid translation of statements. During the translation process, it is possible to always face translation difficulties caused by many different reasons. In order to minimize the losses and difficulties that can be experienced in translation, attention should be paid to the specific structures and cultural elements of the languages.

## **Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Çeviri Zorlukları**

### **Öz**

Çeviri, insanlık tarihi boyunca toplumların bilimsel, kültürel, edebî, diplomatik vs. nedenlerle başvurduğu bir yoldur. Toplumlar ve diller arasındaki etkileşim, bir topluma veya dile ait zenginliğin diğerine aktarılması kanalıyla etkin bir şekilde sağlanmıştır. Çeviri eyleminin kendine has kural ve

yöntemleri olmakla beraber birtakım zorlukları da vardır. Bu çalışmada daha çok çeviri deneyimi çerçevesinde karşılaşılan zorluklar ele alınmıştır.

Çalışmada ele alınan yapısal zorlukların başında okuma zorluğu gelmektedir. Bilindiği gibi Arap Dilinde hareke kullanımı bazı metinler dışında hemen hemen yok gibidir. Bu durum sessiz harflerin okunmasını zorlaştırmakta, doğru anlam ve doğru çevirinin önünde bir engel oluşturmaktadır. Dilbilgisi kaynaklı zorluklar da çeviri zorluklarına sebebiyet vermektedir. İyi düzeyde gramer bilgisine sahip olanlar bile dilbilgisi kaynaklı zorluklarla karşılaşabilmektedir. Arapça i'râb kurallarının teorik düzeyden pratik düzeye aktarılması ve bol metin deneyimi zorlukların aşılmasına yardımcı olacaktır. Bu zorluklar örnek cümle ve metinlerle izah edilmiş, söz konusu cümlelerin tercümeleriyle ilgili öneriler sunulmuştur. Eşdeğer ifadeler bulunmaya çalışılmıştır. Kaynak dil ile hedef dil arasındaki dil yapısı, kültür, üslup vs. gibi farklılıklar eşdeğer çeviri imkânlarını kısıtlamaktadır. Diller ve kültürler arasındaki tüm bu farklılıklara rağmen eşdeğer çeviri imkânları gösterilmeye çalışılmıştır. Dillerin kendine özgü yapısından, çevirmenin bizzat kendisinden yahut iki dilin sahip olduğu kültürel farklılıklardan dolayı çeviri işleminde birtakım zorluklar yaşanabilir. Çevirmen her iki dilin de özelliklerine son derece hâkim olmalıdır. Böylece çeviri esnasında ortaya çıkan bu sorunların üstesinden gelecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Türkçe, Çeviri, Eşdeğerlik, Eşdizim.

## GİRİŞ

Esas fonksiyonu iletişim olan dil, kültürler ve diller arasındaki çeviri faaliyetinin ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Aynı dili konuşanlar arasında iletişim ihtiyacı olduğu gibi farklı dillere mensup toplumlar arasında da bir iletişim ihtiyacı tarihsel olarak hep var olagelmiştir. Çeviri, dillerin farklı farklı olması hasebiyle başta iletişim olmak üzere pek çok nedenden adeta bir mecburiyet halini almıştır.

Çeviri, geçmişte olduğu gibi günümüzde de farklı dillere mensup toplumlar ve bireyler arasında iletişimin kurulmasını sağlayan vazgeçilmez bir etkinliktir.<sup>1</sup> Çeviri bir kültür ve medeniyete ait bilim, teknoloji, edebiyat vs. alandaki ürünlerin diğerine kazandırılması vesilesiyle yeni medeniyetlerin ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. “Milattan önce 6-4. yüzyıllar arasında Doğu kültüründen Eski Yunan kültürüne, milattan sonra 8. yüzyılda Yunan

<sup>1</sup> Lokman Tanrıku, “Çeviri Eylemi ve Karşılaşılan Zorluklar”, *Turkish Studies*, 11/15, (2016): 519.



kültüründen İslam kültürüne, 11. yüzyılda İslam kültüründen Batı kültürüne yapılan çevirilerle büyük kültür değişim"lerinin yaşandığı tarihsel bir gerçektir.<sup>2</sup> Büyük kültürel dönüşümlerin çeviri aracılığıyla gerçekleşmiş olduğunu görmekteyiz. Avrupa rönesansının temelinde de İslam kültür ve medeniyetinden çevrilmiş eserlerin Endülüs üzerinden Avrupa içlerine kadar uzanmasının önemli bir payı olmuştur.<sup>3</sup> Çeviri ile sadece diğer dillerden aktarım yapılmaz aynı zamanda kendi bilim ve kültür havzamıza ait eserleri başka toplumlara tanıtmaya ve onların da yararlanabilmesi imkânı elde edilebilmektedir.

Çeviride hiç şüphesiz sorumluluk büyük ölçüde çevirmenin omuzundadır. Bu sorumluluk da alan hâkimiyetini, kaynak dil ile hedef dilin inceliklerine vakıf olmayı, teenni ile hareket etmeyi, deneyimi ve bolca sözlük kullanımını gerektirmektedir. Nitelikli bir çeviri için anlam eksiksiz aksettirilmelidir. Kelime, terim ve deyimlerin hedef dildeki ideal eşdeğer karşılıklarının bulunması zorunludur. Dillerin, anlatım ve üsluplarının birbirinden farklı oluşu göz önünde bulundurulduğunda yeri geldiğinde lafzî/literal çevirinin değil de anlam temelli bir çevirinin ön plana alınması kaçınılmaz gözükmektedir. Bu noktada kaynak dildeki anlam ve fikirlerle uyuşmayan nitelikte bir çeviri de ne yazık ki meşhur bir Latin atasözünde belirtildiği gibi *Her tercüman haindir (Traduttore traditore)* sözünün gerçekliğiyle karşı karşıya kalabilir.

Çevirmen her şeyden önce çeviri yaptığı alanın uzmanı olmalıdır. Alan uzmanlığının yanı sıra kaynak dilin dilsel anlatım üslupları ile kültürlerini iyi düzeyde bilmelidir. Çünkü bir metin ne kadar açık ve anlaşılır bir şekilde hedef dile aktarılırsa o kadar başarılı bir çeviri olmuş demektir. Çevirmenin anlatım üslupları hâkimiyeti ve alandaki uzmanlığı çevirinin temeli mesabesinde. Çevirinin esas işlevi, anlamın kaynak dilden hedef dile doğru bir şekilde aktarılmasıdır. "Çeviri, sürekli karar verme süreci olarak gelişen bir işlem özelliğini taşımaktadır. Çevirmen, karar vermek için öncelikle öncelikleri belirlemek, meydana gelebilecek kayıpları en alt düzeye indirmek için nasıl bir strateji izleyeceğini saptamak durumundadır."<sup>4</sup>

Çeviri eylemi bir dilden diğerine yapıldığından kaynak dilin kültürel ortamı ile hedef dilinki ister istemez aynı olmayacaktır. Benzer ve yakın durumlar, ifadeler, yapı ve üsluplar olmasına rağmen çevirmen, "Kültürel aktarımlarda titiz davranmalıdır. Çünkü onun yaptığı iş bir bakıma kültür

<sup>2</sup> Feriduddin Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*, (İstanbul: Maruf Yayınları, 2016), 18.

<sup>3</sup> İsmail Durmuş, *Çeviri Sanatının Esasları*, (İstanbul: Akdem Yayınları, 2018), 23.

<sup>4</sup> Mehmet Hakkı Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2007), 198.

transferidir. Hem kaynak dilin kültürünü hem de hedef dilin kültürünü çok iyi tanımış olmalıdır. Aksi takdirde kültürel aktarım hatası, okuyucunun orijinal eserdeki verilmek istenen mesajları tam anlamıyla algılayamamış olmasına neden olacaktır.”<sup>5</sup>

Çeviri tarihsel olarak hemen hemen telif kadar eskidir. Çeviri hareketi Orta Çağ'da zirve dönemini yaşamıştır.<sup>6</sup> “On ikinci asırda Aristo'nun *Organon* isimli kitabını Yunanca'dan Latince'ye Venedikli James çevirmiştir. 1182 yılında çevirisi tamamlanan bu eserin Latince'ye çevrilen ilk eser olduğu kabul edilmektedir. Yine bu asırda İspanyolalı John, Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm*'unu, Gazâlî'nin *Mekâsîdu'l-Felâsife*'sini ve bunlarla birlikte astronomi ve felsefeye ilişkin bazı eserleri 1135-1153 yılları arasında Latince'ye çevirmiştir.”<sup>7</sup>

İslam tarihinde kitap çevirisi “ilk kez Emevi döneminde Halid b. Yezid'in kimya ile ilgili eserleri Arapçaya tercüme ettirmesiyle başlamıştır. Huneyn b. İshak ve diğer çevirmenlerin Grek tıbbından yaptıkları tercüme de ilk çeviriler arasındadır.”<sup>8</sup>

Emeviler döneminde başlayan sistematik ilk çeviri, Abbasiler döneminde oldukça ivme kazanmıştır. Abbasi halifesi Harun Reşid ve yerine geçen oğlu Me'mûn tarafından kurulan Beytü'l-Hikme, Bağdat'ta bir kütüphane ve çeviri okulu olarak hizmet vermiştir.<sup>9</sup> Bu asırlarda “gerek tıp gerekse diğer ilim dallarında Grekçe, Süryanice ve eski Farsçadan Arapçaya yapılan çeviriler genelde devlet desteği ile yapılmıştır.”<sup>10</sup> Yöneticiler tarafından ilme ve çeviriye verilen bu önem sayesinde İslam kültür ve medeniyeti mesafe katetmiş, pek çok çeviri okulunda faaliyetler yürütülmüş ve çok sayıda çevirmen yetişmiştir.

Müslümanların fethettikleri coğrafyanın genişlemesiyle beraber İslam Dini de yayılmış başka millet ve kültürler de İslam Dini ve kültürüyle tanışmaya başlamışlardı. Kültürler arası bu aktarım çeviri faaliyetleriyle sağlanabilmiştir. Erken dönemlere ait Arapça dinî ve edebî eserler Türkçeye de

<sup>5</sup> Ahmet Uğur Nalcioğlu, “Edebi Eserlerde Çeviri Sorunları”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 0/55 (2015), 7.

<sup>6</sup> Theodore Savory, *Tercüme Sanatı*, Trc. Hamit Dereli, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 42-44.

<sup>7</sup> Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş*, 19-20.

<sup>8</sup> Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş*, 23.

<sup>9</sup> Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 22-24; Taceddin Uzun, *Tercüme Sanatı ve Arapça'dan Türkçeye Nasıl Tercüme Yapılır?* (Konya: Uysal Kitabevi, 1995), 23.

<sup>10</sup> Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş*, 24.

çevrilmiştir. Günümüzde de Arapça dinî, fikrî, ilmî, edebî vs. birçok eserin Türkçeye çevirisi yapılmakta ve bu uğraş durmaksızın devam etmektedir.

Geçmişte ve günümüzde her topluluğun farklı bir dil kullandığı bilinen bir durumdur. Toplumların dillerinin birbirinden farklı olması hasebiyle iletişim engeli ortaya çıkmaktadır. Bir toplumun diğeriyle iletişim kurmasının ve bilgi alışverişi yapmasının yolu da çeviriden geçmektedir. Özellikle edebi metinlerin sanatsal kıymeti, metin içerisinde kullanılan deyim, mecaz, hiciv, söz sanatları, pekiştirme, abartı, uyum, dil oyunları, teşbih vb. birçok ifadeye dayanmaktadır. Farklı dil ve kültürlerle ait olan metinlerin tercüme edilmesiyle toplumlar arasında kültürel bağlar kurulmaktadır. Köprü görevi gören bu bağların sağlamlığı çevirinin kaliteli ve nitelikli olmasıyla da yakından ilgilidir. Yukarıda zikredilen durumlarla bezeli bir metnin hedef dil ve kültüre aktarılması çeviride önemli bir sorun olarak görülmektedir. Bu sebeptendir ki bu tarz metinlerin çevirisinde doğru anlam temel olmakla beraber sanatsal ve estetik değerlerin de yansıtılması gerektiği akıldan çıkarılmamalıdır.<sup>11</sup>

Çeviribilim alanındaki teorik çalışmalarda kaynak dil ile hedef dil arasındaki eşdeğerlik<sup>12</sup> bir problem olarak görülmektedir. Eşdeğerlik kavramı hem çeviribilim hem de pratik çeviri faaliyetleri açısından kilit bir önem taşımaktadır.

Bu çalışmada çeviribilim bakımından çeviri kuramları, çevirinin ayrıntılı tarihi gibi hususlardan ziyade kişisel çeviri deneyiminde karşılaşılan zorluklara örnek cümle ve metinler üzerinden işaret edilip yeri geldiğinde öneri ve teklifler sunulmuş ve her bir zorluğun çeviribilim bakımından ait olduğu yer gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca diller ve kültürler arasında farklılıklar bulunmasına rağmen çevirinin imkânına işaret edilmiş uygun eşdeğerliğin de pek çok durumda bulunabileceği gösterilmiştir.

## 1. ÇEVİRİ (الترجمة)/TRANSLATION) VE ÇEVİRİNİN İMKÂNI

Çeviri veya tercüme olarak ifade edilen bu kelime Arapça الترجمة, İngilizce *translation* sözcüğünün Türkçe karşılığıdır. Çoğulu الترجم olan kelime sözlükte *tefsir etmek, nakletmek, beyan etmek, açıklamak* gibi anlamlara gelmektedir.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Tanrıku, "Çeviri Eylemi ve Karşılaşılan Zorluklar", 521.

<sup>12</sup> Eşdeğerlik "özgün bir metnin, kendi dilinin okurunda uyandırdığı etkiyi, çeviri metnin de çeviri dili okurunda uyandırabilmesi" olarak tarif edilmektedir. Bk. Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994), 60.

<sup>13</sup> İbrahim Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, (Kahire: 4. Baskı, Mektebetu's-Şurûki'd-Devliyye, 1425/2004), 83.

Çeviri, kaynak metni hedef dilde tekrar oluşturma eylemidir. Toplumların bilgi, tecrübe, düşünce ve kültürlerini birbirleriyle paylaşmalarını sağlayan bir yoldur. “Çeviri, dillerin dilidir.”<sup>14</sup> Dillerin gramatik, fonetik, sözdizimsel yapısı vs. ile içinde barındırdığı kültürel unsurları birbirinden farklıdır. Birbirine yakın, komşu, belli oranda kelime ve kültürel düzeyde birbirinden etkilenmiş dillerden söz edilebilse bile bu durum farklı oldukları gerçeğini değiştirmemektedir. Diller arasındaki tüm farklılıklara rağmen, birinden diğerine çeviri her zaman için imkân dahilindedir.<sup>15</sup> Nitekim tarih boyunca ve günümüzde gerek siyasî/diplomatik gerekse bilimsel ve edebî gibi pek çok alanda çeviri işleminin yapıldığını görmekteyiz.

Çeviri zor ama imkânsız bir eylem değildir. Bir toplumun tüm fertlerinin başka bir toplumun dilini bilmesi mümkün değildir. Çeviri aracılığıyla milletlerarası ilişkilerde her düzeyde ilişkilerin kurulması veya geliştirilmesi sağlanmaktadır.

## 2. ARAPÇADAN ÇEVİRİ ZORLUKLARI

### 2.1. Okuma Zorluğu:

Arap dilindeki okuma zorluğunu aşmanın en basit ve kestirme yolu hareke adı verilen sembollerin kullanılması gibi gözükse de durum aslında uygulamada böyle değildir. Bilindiği üzere harekeler çok büyük oranda Kur’ân-ı Kerim, sözlükler ve günümüzde de dil öğretim setlerinde kullanılmaktadır. Bunların haricinde hareke kullanımı hemen hemen yok gibidir. Zira her kelime için hareke kullanılması hem yazar hem de okuyucu için güçlükler taşımaktadır. Yazar açısından her kelimeye hareke koyma güçlüğü, okuyucu açısından ise okuma esnasında harf ile harekeyi eşleştirme güçlüğü söz konusu edilebilir.

Sessiz harflerden oluşan Arap alfabesinde kelimelerin okunmasını sağlamak için harekeler kullanılmaktadır. “Harekeler harften ayrı olduğundan yazının harekelenmesi bazı yanlışlıkları beraberinde getirmektedir. Bu harekeler kâtibin, müstensihin veya yayınevinin dikkatli davranmaması sebebiyle çoğunlukla kendisi için gelmesi gereken harfe değil de başka harfin üzerine yazılabilmektedir.”<sup>16</sup> Harekeli metinlerdeki hatalı harekelemeler, çevirmen

<sup>14</sup> Edmond Cary, *Çeviri Nasıl Yapılmalı*, Trc. Mete Çamdereli, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 13-14; Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, 15-16.

<sup>15</sup> Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 28.

<sup>16</sup> Emîl Bedî’ Yakub, *Fıkhul-Lugati’l-‘Arabiyye ve Hasâisuhâ*, (Beyrut: Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, 1982), 238.

veya okuyucunun doğru anlamı tespit etmesinde zorlanmasına veya bula-mamasına neden olmaktadır.

Arap Dili alanında çalışan veya öğrenim gören herkes sıklıkla hatalı ha-rekelenmiş metinlerle karşı karşıya kalabilmektedir. Hatta dil öğretim setle-rinde bile sıfır veya sıfıra yakın hareke yanlış olması gerekirken yanlış ha-rekelemelerin olabildiği görülmektedir. Kısacası tamamen harekelendirilmiş metinlerin az veya çok yanlış hareke barındırma ihtimali vardır. Kâtip, müs-tensih veya yayınevlerinin tüm metinleri harekelemesi mümkün olmadığından “yazının hepsine değil de yanlış okunma endişesi olan yerlere hareke koymak bu problemi büyük ölçüde çözebilir.”<sup>17</sup>

“Arap dilinin en problemlili konularından biri harekelerin yazıda harf ola-rak gösterilmeyişidir.”<sup>18</sup> Aşağıdaki tespitler de harekesiz metinler için getiri-len eleştirileri ifade etmektedir:

Harekelerin görünmediği bir yazıda öne sürülen başlıca problem, dili ve gramer kurallarını çok iyi bilen uzmanlar dışında kimsenin yazıyı doğru bir şekilde okumasının mümkün olamayacağıdır. Çünkü hareke konmamış bir kelime birden çok şekilde okunma ihtimali taşımaktadır. Doğru okuyabil-mek için öncelikle bu kelimeyle ne kastedildiğini, kelime olarak yapısını ve cümledeki yerini bilmek gerekmektedir. Kelimenin bu özelliklerine vakıf olabilmek için de söz konusu kelimenin öncesinde ve sonrasında gelen keli-meleri hatta çoğu zaman cümleyi tamamen okumak, daha da ötesi tahlil et-mek gerekmektedir. Bu noktada Mısırlı yazar Kasım Emin’in şu sözü dikkate değerdir: “Arap dilinin yazısıyla diğer dillerin yazısı arasında garip bir fark vardır. Diğer dillerde insanlar anlamak için okurlar. Ama Arapça yazılmış bir metni okuyabilmek için önce anlamak gerekir.”<sup>19</sup>

Aynı durumu benzer ifadelerle Muhammed Âbid el-Câbirî de şöyle ifade etmektedir: “Harekelerin harf olarak yazıldığı dillerde anlamak için okuruz. Arapçada ise doğru okuyabilmemiz için öncelikle anlamamız gerekir.”<sup>20</sup>

Kelimenin okunmasında birden fazla ihtimalin olması okumayla ilgi-li problemlere sebebiyet vermektedir. Ancak bu ihtimaller sınırsız değildir. Bazı kelimelerin okunuşunda ise ihtimal bile olmayıp tek bir okunma biçimi

<sup>17</sup> Şükran Fazlıoğlu, “Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası ve Bunlara Verilen Cevaplar”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5/17 (Bahar 2005), 55.

<sup>18</sup> Ahmet Bulut, *Arap Dili Araştırmaları I*, (Bursa: Alfa Yayınları, 2000), 7.

<sup>19</sup> Fazlıoğlu, “Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası”, 54.

<sup>20</sup> Muhammed ‘Âbid el-Câbirî, *Binyetu'l-Akli'l-Arabî*, (Beyrut: Merkezü Dirâsati'l-Vahdeti'l-'Ara-biyye, 2009), 46.

vardır. Özellikle mezîd bâblarda م (mîm) harfi ile başlayan kelimelerin ism-i fâil olarak mı yoksa ism-i meful şeklinde mi okunacağı anlamdan ve cümledeki bağlamından anlaşılabilir. Mesela bu durumu ortadan kaldırmak için مَنَّق kelimesinin sondan bir önceki harfinin harekesi kesralanırsa ism-i fâil, fethalanırsa ism-i meful olduğu kolaylıkla anlaşılır ve ona göre anlam verilir. Aynı yöntem pek çok kelimenin doğru okunuşuna yardımcı olmak için kullanılabilir.

İştikakî bir dil olan Arapçada isim ve fiillerin adet ve cinsiyet bakımından farklı kalıpları vardır. Çevirmenin veya okuyucunun tüm bu kalıplara ve Arapça ırâb kurallarına hâkimiyeti doğru okuma ve anlama ile çeviri becerisinde kilit bir rol görevi görecektir.

### 2.1.1. Mechûl (Edilgen) Okunuş

Fiillerin mechûl okunuşları dili iyi düzeyde bilenlerin bile sıklıkla karşılaşılabileceği bir sorundur. Hatta şöyle bir anekdot anlatılmaktadır: Çeviri çalışması yapan birisi metin içerisinde bir kelimedede oldukça zorlanmış ve ibarenin manasını bulmakta güçlük çekmiştir. Bu hâlet-i ruhiyedekeyken gece rüyasında *mechûl oku, mechûl oku!* diye bir ses işitir ve bu ilhamla cümleyi tekrar okuyup doğru manayı bulabilmiştir.

Örneğin öğrencilerine hitaben من الصف قبل الأوان şeklinde bir ifade söyleyen öğretmenin cümlesinde fiil ilk anda malum (etken) okunduğunda anlam doğru anlaşılabilir. Fiil mechûl (edilgen) olduğundan cümlenin doğru anlamı şöyle olmalıdır: *Size, zamanından önce sınıftan çıkmanız yasaklandı.* Bu cümledeki مَنَّع fiilinin ilk harekesinin dammelenmesi bile fiilin mechûl olduğunu gösteren önemli bir ipucu olacaktır.

### 2.1.2. Şeddenin Kullanılmaması

Arap yazısında bazı metinler dışında harekenin kullanılmadığını yukarıda ifade etmiştik. Arap dilinde harf olarak kabul edilen şeddenin kullanılmaması doğru okuma ve anlama önünde engel teşkil etmektedir. Ayrıca hemzenin yazımı ve noktalama kurallarına riayet edilmemesi, kelimenin iç okunuşunda kritik harfe hareke konulmaması, bilhassa eski metinlerde elif-i maksûre ile yâ harflerinin birbirlerinin yerine yazılması da okumayı güçleştirmektedir. ي (yâ) harfi ile yazılması gereken yerlerde elif-i maksûrenin kullanılmasına çokça rastlanmaktadır.

Mesela سلم kelimesi isim olarak okunabileceği gibi fiil olarak da okunabilir. Yaygın bilinen şekliyle pek çok kişi muhtemeldir ki bu kelimeyi سلم şeklinde

mastar olarak veya سَلَّمَ şeklinde fiil olarak okuyabilir. Kelimenin harekesiz oluşu pek çok farklı okuma ihtimalini taşımaktadır. Kelime isim midir yoksa fiil midir? Fiil ihtimalini devre dışı bırakıp aşağıdaki örnek cümleyi inceleyelim:

بدأت النساء يصعدن السلم في السياسة والأعمال ووسائل الإعلام kelimesinde hiçbir hareke bulunmadığından yukarıda zikredilen okuma şekilleri göz önüne gelmektedir. Fakat kelimenin elif lâmlı olması isim olduğunu göstermekle beraber şedde kullanılmaması okunuşu yine de zorlaştırmıştır ki doğru okunuş السَّلْمُ şeklinde olmalıdır. Buna göre cümlenin anlamı *Kadınlar siyaset, iş dünyası ve medyada basamakları çıkmaya başladılar* şeklindedir.

Fiillerde hiçbir hareke kullanılmadığı durumlarda bazen fiilin sülasisi ile mezidi kolaylıkla ayırt edilememektedir. Bu noktada فَعَّلَ ve تَفَعَّلَ bâblarının orta harfinin harekelenmesi fiillerin ayırımını rahatlıkla sağlayacaktır.

### 2.1.3. Harfleri, Muttasıl Zamirlere Benzeyen İsim veya Fiillerdeki Zorluk

Bazı harfler kelimenin aslından olup da şeklen muttasıl zamirlere benzeyebilmektedir. Aslında muttasıl zamirlerle ilgisi olmayan bu durum okuyucuda okuma ve anlama zorluğu oluşturmaktadır. Mesela;

في حالة تصدع أو انهيار سد ما فإنه يتوقع أن تدهم أول موجة فيضان للمياه المتدفقة من السد سكان المدينة والمناطق المحيطة في غضون ثلاث ساعات فقط.

Şeklindeki bir cümlede altı çizili olan fiil mezîd فَاهَمَ fiilinin çekimli hali olup sonunda bulunan هم harfleri çoğul zamirini andırmaktadır. Bu durum okuyucuda bir fiile bitişen zamir vehmini uyandırabilir. Cümlenin anlamı şu şekildedir: *Bir barajın çatlaması veya yıkılması durumunda, barajdan taşan ilk su dalgasının şehri ve çevresini sadece üç saat içinde etkilemesi beklenir.*

واندفعت نحو ابنتها التي كانت تدعك عينها cümlesinde دَعَكَ ovdü, fırcaladı fiilini tanımayan birisi sondaki كَ harfini zamir zannedip yanlış çıkarımlara gidebilir. Bu kelimeyi ودع fiilinin muzarisine zamir bitişmiş zannedebilir. Cümlenin doğru anlamı şu şekildedir: *Gözlerini ovan kızma doğru atıldı.*

Harekesiz metinlerin farklı okunma ihtimallerinin olması ve bazen de dikkatsizlikten kaynaklanan hatalar sebebiyle eksik veya yanlış çeviriler zaman zaman görülebilmektedir. “Her zaman olduğu gibi, çeviride de dikkat

başarının yarısıdır. Dikkatsiz çevirmenler, özgün metni bazı nedenlerle yanlış okuyarak ya da yorumlayarak bireysel anlam kaydırmaları yaparlar.”<sup>21</sup>

#### 2.1.4. İletli Fiillerin Kök Harflerini Tespitteki Zorluk

لِيُفْهَمَ أَمْثَالِي وَيُرْثِي لِي cümlesinde يرثي fiili ilk bakışta ورت fiilinin muzari hali olan يرث şeklinde okunmakta ancak bu durumda da hat يرثي şeklinde olmadığı için yanlış yazıldığı vehmedilebilir. Oysaki fiil, رثى fiilinin muzarisisi olup ورت fiiliyle bir ilgisi yoktur. Bu durum daha çok illetli ve mudâ'af fiillerde yaşanmaktadır.

#### 2.1.5. Başına Cezm veya Nasb Edatı Gelmiş Bazı Fiiller

لَيْسَ قَبْلَ أَنْ تَعْدَ بِأَنَّكَ سَوْفَ تَتَمَسَّكُ بِأَقْوَالِكَ الصَّحِيحَةَ cümlesinde عد fiilinin muzarisisi olan عدّ fiilinin mechûlû şeklinde bile okunabilir. Oysaki fiil mudâ'af bir fiil olmayıp misâl-i vâvî bir fiildir. Cümle- nin anlamı da şu şekildedir: *Sözlerine sadık kalacağına söz vermeden önce değil.*

### 2.2. Özel İsimler ve Yer İsimleri:

#### 2.2.1. Arapça Özel İsimler

Arapçadan Türkçeye geçmiş bazı kelimeler Türkçede özel isim olarak kullanılmazken Arapçada özel isim olarak kullanılabilir. Türkçede de kullanımı olan kelimeyi kendi dilimizdeki anlamı üzerinden düşünürken aslında bunun başka bir fonksiyonu olduğu görülmektedir.

Mesela وَصَلَ شَفِيقٌ إِلَى الْكَلْبَةِ مُبَكِّرًا cümlesinin Türkçe çevirisi şöyledir: *Şefik fakülteye erkenden ulaştı.* شَفِيقٌ kelimesi sözlükte *şefkatli* anlamına gelmektedir. Eğer bu isim Türkçeye çevirisi yapılarak aktarılırsa *Şefkatli fakülteye erkenden ulaştı* şeklinde hatalı olarak yansıtılacaktır.<sup>22</sup>

وَعِنْدَمَا وَقَفْتَ أَمَامَهَا مَبَارَكَةً cümlesinde مباركة kelimesinin *bereketli, kutlu* gibi anlamları olup özel isim olarak kullanılmıştır. Buna göre cümle- nin anlamı *Mü- bâreke onun önünde durduğunda* şeklinde tercüme edilir. Özel isimler tercüme edilemeyeceğinden *Bereketli/kutlu onun önünde durduğunda* biçimindeki bir çeviri hatalı olur.

سُنْدُسُ الْحَلِيبَةِ عَلَى الْبَابِ cümlesinde سُندُسُ kelimesinin özel isim olduğu fark edilmezse الحليبة kelimesinin de onun sıfatı olabileceği kestirilememektedir. Cümle- nin anlamı şöyledir: *Halepli Sündüs kapıda.*

<sup>21</sup> Mehmet Demirezen, “Çeviride Kayıplar Sorunu”, *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi*, 1 (1991), 121.

<sup>22</sup> Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş*, 118.



### 2.2.2. Yabancı Özel İsimler

“Yabancı isimler ve Arapçalaştırılmış terimler okunmada büyük zorluklar doğurmaktadır.”<sup>23</sup> Mesela;

كارثة تشيرنوبيل التي وقعت في مفاعل تشيرنوبيل هي أكبر كارثة نووية شهدها العالم

*Çernobil reaktöründe meydana gelen felaket dünyanın gördüğü en büyük nükleer felakettir* cümlesinde geçen تشيرنوبيل kelimesi yabancı bir isim olup fonetik bakımdan da Arap alfabesinde bulunmayan ç harfini barındırmaktadır. Bilindiği üzere yabancı kelimelerdeki bu harf, Arapçada ت ve ش harfleriyle karşılanmaktadır. Arap alfabesinin vezinlerine ve iştikâkî yapısına alışan bir okuyucu bu tarz yabancı ifadeleri okumakta oldukça güçlük çekmektedir. Arapça kelime yapısına uzak olan bu tarz isimlerle karşılaşıldığında yabancı bir ifade olduğu hususu her zaman akılda tutulmalıdır. Ayrıca düzenli günlük metin okumaları bu yabancılığın giderilip bu tarz kelimelere aşinalık kazanmaya yardımcı olacaktır.

### 2.2.3. Yer İsimleri

Özel isimlerin anlamı olmasına rağmen çevrilmezler. Kaynak dildeki özel bir ismi hedef dile anlamını gözeterek aktarmak bariz bir çeviri hatası olur. Bu nedenle “kişi, şehir vb. özel isimleri tercüme etmemek gerekir.”<sup>24</sup> Örneğin;

زرت السيدة زينب cümlesinde yer alan السيدة زينب ibaresi Mısır’da camiye, Suriye’de ise türbeyi ifade etmektedir. Yani bir mekânın ismidir. Dolayısıyla cümle *Zeynep hanımefendiyi ziyaret ettim* şeklinde çevrilirse yanlış ifade edilmiş olur. Cümlenin doğru anlamı *Seyyide Zeynep camisini/türbesini ziyaret ettim* şeklindedir.

### 2.3. Mecâz, Deyimsel İfadeler, Atasözleri:

Mecâz, deyim ve atasözlerinin lafzî olarak anlaşılmaya çalışılması doğru anlam önünde engel olabilmektedir. Arap kültürüne has bazı kullanımlar da sözlükte bulunamazsa eğer tercüme edilmesi imkânsız hale gelmektedir.<sup>25</sup>

لكل شيخ طريقته ifadesi lafzî anlamda *Her şeyhin kendi yolu vardır* şeklinde Türkçede ifade edilebilir. Ancak bu ifadenin *Her yiğidin bir yoğurt yiyişi vardır* şeklinde anlamı yansıtacak uygun bir karşılıkla çevrilmesi daha isabetli olur. Zira deyimi, deyimle; atasözünü, atasözüyle karşılamak ve bu gibi kalıp

<sup>23</sup> Fazlıoğlu, “Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası”, 55.

<sup>24</sup> Ali Bulut, *Çeviri Teknikleri ve Başlıca Arapça Kalıplar*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2014), 19.

<sup>25</sup> Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 158.

ifadelerde literal anlam yerine uygun anlam vermek tercih edilmesi gereken usuldür. Örneğin;

الأعور في مملكة الغميان سلطان (Tek gözü olan kişi körler diyarında sultandır) ve مِنْ قَلَّةِ الرِّجَالِ سَمَّوْا الذِّبْكَ أَبُو عَلِي (Erkeklerin azlığından horozu Ebu Ali olarak adlandırmışlar) atasözleri parantez içinde verilen lafzî manalarından ziyade Türkçede en iyi *Koyunun bulunmadığı yerde keçiye Abdurrahman Çelebi derler* şeklinde çevrilebilir.

أَنْ يَأْكُلَ النَّعْلَ وَلَا يَسْأَلَ الْمُقْتَبَةَ atasözü de lafzî olarak *Baklayı yemek, baklacıyı sormamak* şeklinde değil, yukarıda zikredilen hedef dilde uygun karşılık bulma/dinamik eşdeğerlik ilkesi gözetilerek *Üzüümü ye, bağıını sorma* şeklinde çevrilebilir.<sup>26</sup>

Mecâz, deyim ve atasözlerdeki zorluklara ilaveten kalıp ifadeler ve istilahların çevirisinde de birtakım zorluk ve hatalarla karşılaşabilmektedir. Mesela Vâni Mehmed Efendi (ö. 1000/1592) *es-Sihâh*'ın çevirisinde رَبِّكَ زَأْسَهُ ifadesini *başına bindi* şeklinde tercüme etmiştir.<sup>27</sup> Bu ifadenin doğru anlamı ise *laf/söz dinlememek, aceleci davranmak, istediğini yapmak* vs. olmalıdır.

Okunuşu ve yazılışı birbirine benzeyen kelimeler de zaman zaman çeviri zorlukları oluşturabilmektedir. Bu tarz durumlar dikkatsizlikten kaynaklı çeviri hatalarını beraberinde getirebilmektedir. Mesela انقطاع المياه عن الأدوار العليا kelimesi النهار الأنهار şeklinde sehven okunup *Nehirlerdeki su seviyesinin düşmesi* şeklinde tercüme edilmiştir. Oysaki cümlemin doğru çevirisi *Gündüzleyin, yüksek katlarda suların kesilmesi* şeklinde olmalıdır.<sup>28</sup>

Kaynak dildeki mecâz, deyimse ve kalıp ifadeler ile atasözleri her kültürün kendine özgü kullanımlarından ortaya çıkmaktadır. Bu tarz ifadeler kaynak dil ile hedef dil arasındaki dilsel farklılıklara ilaveten kültürel farklılık durumuna da işaret etmektedir. Dolayısıyla kaynak dildeki kültürel farklılık durumu, edebî veya sanatsal dil kullanımları gibi sebeplerle hedef dilde uygun eşdeğerlik bulmak her zaman mümkün olmamaktadır. Çeviride hedef dilin imkânları sonuna kadar kullanılsa dahi, uygun bir çeviri bulunamayabilir. Topluların kültürüne özgü durumlar kaynak metnin hedef dile aktarımını zorlaştırabilir. Bu tarz durumlar genelde ya uyarılma yoluyla veya doğrudan çevrilmektedir. Hedef dilin kültür havzasında bulunmayan

<sup>26</sup> İlyas Karşlı, "Arapçadan Türkçeye Tercüme Hataları", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5/19 (2005), 82.

<sup>27</sup> Mehmed Efendi el-Vâni, *Vankulu Lüğati*, (İstanbul: Daru'l-Tıbaati'l-Ma'mura, 1169/1755), I, 66.

<sup>28</sup> Karşlı, "Arapçadan Türkçeye Tercüme Hataları", 84-85.

öğeleri daha anlaşılır kılmak için dipnot veya açıklama yöntemleri ihtiyaç halinde kullanılabilir.<sup>29</sup>

## 2.4. Aldatıcı Benzerlik:

Çok iyi bilindiği zannedilen kelimelerin başka anlamlarıyla terkiib içinde kullanılması çeviriyi zorlaştırmaktadır.

Bir tercüme öğrencisinin yolu üzerinde en sık karşılaştığı ve sonra tecrübesi arttığı zaman bile, daima düşeceği tuzak, *aldatıcı benzerlik*dir. Öğrenci Lâtince *luridi flores* kelimelerini okur okumaz, hiç düşünmeden İngilizce'ye *lurid flowers* diye çevirir. Bu nevi güçlükler ciddi sayılmamalıdır, çünkü bunlar gerçekte mütercimim ihmalinden doğan neticelerden başka bir şey değildir. Sözlüğe bakmış olsaydı, *luridus*'un karşılığı olarak *sarıyı* bulacaktı. Sözlüğünü kullanmayan bir mütercim de hiçbir zaman mazur görülemez.<sup>30</sup>

Mesela ما قولك يا ست العارفين؟ cümlesindeki ست kelimesi çokça kullanılan *altı* rakamını akla getirmektedir. Ancak cümle *Bilgelerin altısı sen ne diyorsun/senin düşüncen nedir?* şeklinde tercüme edildiğinde yanlış bir anlam ortaya çıkmaktadır. Oysa cümlemin doğru anlamı şöyle olmalıdır: *Bilge kadın sen ne diyorsun/senin düşüncen nedir?*

<sup>29</sup> Sergül Vural Kaya, "Yazınsal Metinler Çevirisinde Eşdeğerlik Arayışı", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15/27 (2012), 395-396. "Her çeviride karşılaşılan fakat tarihî eserlerin çevirisinde daha yoğun bir şekilde zihni meşgul eden 'Burada geçen ıstılahı hangi kelimeyle karşılamalıyım? Bu karşılık yeterli olur mu? Bugünün dünyasında benzer tabirler var mı?' gibi sorular söz konusu olduğunda dipnot veya açıklama yoluna başvurulabilir. İbn Battûta'dan bir misâl vereyim; 14. yüzyılda Hintçe aşçılık sanatı terminolojisinden olan ve zamanla Körfez Arapçasına geçen *Kûşân* kelimesini nasıl karşılayabilirim? Evvelâ *Kûşân* kelimesini seyyahın ve o çağda yaşayan diğer yazarların nasıl tarif ettiğini anlamalıyım; sonra iyi bir Hintçe sözlükte bu kelimeyi bulup başka anlamlar içerip içermediğine bakmalıyım, daha sonra bu kelimenin Türk kültüründe tam karşılığı olabilir mi diye araştırmalıyım. Eğer iyi bir karşılık bulamazsam kelimeyi dipnotta tarif edip bırakmalıyım; iyi bir karşılık bulabilirsem bir teklif olarak sunmalıyım. Nitekim biz de öyle yaptık ve dipnotta pek çok tarif verdikten sonra *Kûşân* kelimesi için *Hint tiridi* karşılığını teklif ettik. Burada dikkat çekmek istediğim nokta şu: Eğer elinizdeki metin çağımızda yazılmışsa standart, kapsamlı bir sözlüğe bakıp karşılığını bulursunuz ama metin eskiyse sözlükler bile yaranıza merhem olabilecek bir şey söylemeyebilir." Bk. Biyografi Net (BİYOGRAFİ), "Sait Aykut'la Arapça ve Çeviri Üzerine" (Erişim 15 Ekim 2019). Kaynak dildeki bazı özel ıstılah veya teknik tabirlerin sözlüklerde tam karşılığının bulunmaması özellikle klasik metinlerdeki eski ıstılah veya teknik tabirler ile yeni ortaya çıkmış kavram veya kelimelerin tam karşılığının bulunamaması veya mefhumunun aksettirilememiş olması çeviri zorluğunu artırmaktadır.

<sup>30</sup> Savory, *Tercüme Sanatı*, 9.

بطرحهن السّوداء في العزاء كانت النسوة يحطن بي بطرحهن السّوداء tamlamasındaki طرح kelimesi ilk anda طَرَحَ fiilinin mastarı zannedilebilir. Fakat dikkatli bakıldığında sıfatın müzekker değil de müennes olduğu fark edilmektedir. Bu durumda nitelenen ismin yani mevsûfun akılsız çoğul olması gerekmektedir. Çünkü gayr-ı akil isimlerin sıfatı müfred-müennes şeklinde gelmektedir. Bu durumda طرح kelimesine sözlükten tekrar baktığımızda bu ismin başörtüsü anlamına gelen طُرْحَةٌ kelimesinin çoğulu olduğu görülmektedir. Zaten kelimeye طرح fiilinin mastarı nazarıyla bakıldığında herhangi bir anlam verilememektedir. Buna göre cümlenin anlamı şu şekildedir: *Taziyede kadınlar siyah başörtüleriyle etrafımı sarmıştı.*

Ülkemizde son yıllarda farklı ve yeni Arapça öğretim yöntemleri kullanılmakla beraber dilbilgisi-çeviri yönteminin (منهج النحو والترجمة) de hâlâ bazı resmî veya özel kurumlarda kullanıldığı görülmektedir. Geleneksel bir metot olan dilbilgisi-çeviri yönteminde öncelikle dilin kuralları öğretilip kelime ve cümleler de çeviri yoluyla edinilmektedir. Öğrenci bu yöntemde kelimenin sözlük anlamlarını liste halinde öğrenir. Metin içerisinde veya farklı bir bağlamda karşılaştığı kelimenin anlamını bilinen anlamlar arasında bulamayabilir. Bu durumda doğru anlamı tam tespit edemeyip hedef dile de hatalı veya eksik aktarabilir.<sup>31</sup>

Mesela قال رسول الله في بيت عمر cümlesinde geçen قال fiili demek, söylemek anlamında değildir. Buradaki fiil masdarı قول olan قال fiili değil, masdarı قِيلُوه olan قال fiilidir. Buna göre cümle; *Resûlullâh Ömer'in evinde dedi/söyledi* şeklinde değil de *Resûlullâh Ömer'in evinde kaylûle yaptıl/öğle uykusuna yattı* manasına gelmektedir.

نظر المعلم إلى صبيّه في قلق cümlesinin çevirisi ilk bakışta *Öğretmen merak içinde çocuğuna baktı* şeklindedir. Çünkü معلم öğretmen, صبي de çocuk anlamındadır. Fakat Mısır lehçesinde معلم kelimesi zanaat ustası صبي ise çırak anlamına gelmektedir. Buna göre cümle *Usta merak içinde çırağına baktı* şeklinde tercüme edilmelidir.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 48.

<sup>32</sup> "Hedef dilin sözcüğü, kaynak dilin sözcüğüyle aynı ya da yakın anlamda ise bu sözcük çeviri literatüründe *vefali dostlar* terimiyle adlandırılmaktadır... Sahte dostlar ise iki veya daha fazla dilde aynı biçimle kullanılan fakat farklı anlamlar taşıyan sözcük ve ifadelere gönderme yapan ironik bir adlandırmadır... Genellikle dillerde *vefali dostlar*, *sahte dostlardan* sayıca daha fazladır. Bu nedenle çevirmen, vefali dostlara başvurmadan çekinmemelidir... Emrullah İşler, Türkçeye girmiş Arapça kökenli *sahte dostların* sayısını 536 kelime ve kelime grubu olarak belirlemiştir. Mesela مملكة kelimesi Arapçada *krallık* anlamına gelirken Türkçede *vatan*, *ülke* anlamında kullanılır" (Suçin, 2007: 108-109).

## 2.5. Dilbilgisel Zorluk:

Çeviri faaliyetinde her şeyden önce kaynak dil ile hedef dilin gramerlerinin eksiksiz bir şekilde bilinmesi elzem bir durumdur. Çevirmen açısından gramer konularındaki eksiklik hataya düşme ihtimalini artırabilir. İyi düzeyde gramer bilgisine sahip olanlar bile dilbilgisi kaynaklı zorluklarla karşılaşabilmektedir. Hatta bir dili iyi düzeyde bilmek bile iyi bir çeviri için yeterli değildir. İyi ve nitelikli çevirilerin ortaya konabilmesi zaman ve tecrübe ile de yakından ilgilidir. Tecrübe ise yalnızca çeviri yaparak elde edilir.<sup>33</sup> Dilbilgisel zorluktan kasıt bir dilin gramerini öğrenirken ki zorluklar değil aksine dilbilgisi öğrenimi yapıldıktan sonra bile ilk anda kolay fark edilmeyen veya başka durumlarla karıştırılma ihtimali olan öğelerle ilgilidir.

### 2.5.1. Fiil ile Fail Arasında Fasıla Olması

Standart bir Arapça fiil cümlesinin dizilimi fiil (yüklem), fâil (özne), mef'ûl (nesne) şeklindedir. Fiil ile fail arasına fasıla yani başka kelime veya kelimeler girdiğinde bu durum standart dizilime göre bir zorluk teşkil etmektedir. Aşağıdaki örneğe bakalım:

كانت تحمل على رأسها صندوقها العتيق تُسندُهُ بيدها اليسرى، بينما تتدلى من كوع اليد نفسها، ربطة قماش كانت تتدلى fiili ile öznesi arasında birden fazla kelime girmiştir. Yeterli metin deneyimi olmayan birisi bu tür durumları kolaylıkla fark etmeyebilir. Fiil ile fâil arasına fasıla girmesi Arapçada sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Hatta öyle ki bazen fâil, bir alt satırda bile gelebilmektedir. Yukarıdaki cümlelerin çevirisi şu şekildedir:

*Sol elinin dirseğinden bağlanmış büyük bir kumaş bohça sallanıyor iken başının üzerinde aynı eliyle desteklediği eski sandığını taşıyordu ve sağ eliyle de uzun asasını tutuyordu.*

### 2.5.2. Tekid Bildiren Kelimelerin Farklı Anlaşılması

Arap dilinde tekid, lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılır. Manevî tekid için كافة، جميع، كل، نفس، عين، gibi bazı kelimeler kullanılmaktadır.<sup>34</sup> Özellikle عين ve نفس kelimelerinin tekid anlamı dışında kendi anlamları da olduğundan çeviride güçlüğü sebebiyet verebilmektedir.

Örneğin سندس عينها والسم واحد cümlesinde kullanılan عين tekid lafzî kendinden önceki ismi pekiştiren bir kelimedir. Bu lafzî tekid bildirdiği görülemezse

<sup>33</sup> Emrullah İşler v.dğr., *Arapça Çeviri Kılavuzu*, (İstanbul: Elif Yayınları, 2017), 24.

<sup>34</sup> Mustafa el-Galâyînî, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1414/1993), III, 232.

göz, kaynak, pınar gibi sözlük anlamları hatıra gelebilir. Oysaki buradaki kelime tekid ifade etmekte olup cümleye şöyle bir anlam katmaktadır: *Bizatihi Sündüs ve zehir birdir.*

### 2.5.3. Nidâ ve Tekid Edatlarının Eşdeğerliği

Nida harfinin ve tekid ifade eden kelimelerin her seferinde tercüme edilmesi yerine hedef dildeki seslenme ve pekiştirme bildiren uygun eşdeğer ifadelerle karşılanması çeviri kalitesini artıracaktır. Örneğin;

أهذا صحيح يا صديقي؟ cümlesinde kullanılan يَا nida harfinin *Ey Arkadaşım bu doğru mu?* şeklinde Türkçeye aktarılması anlamsal açıdan bir hata veya kusur oluşturmamasına rağmen hedef dilin selikasıyla çok fazla örtüşmemektedir. Çünkü Türkçede hitap veya seslenme çoğunlukla direkt bir şekilde yapılır. Buna göre cümlenin *Arkadaşım bu doğru mu?* şeklinde çevrilmesi yeterli gelmektedir.

Yukarıda da verilen *سندس عينها والسم واحد* cümlesi عين tekid lafzı değerlendirilmeksizin *Sündüs ve zehir birdir* şeklinde çevrilebilir.

وَاللَّهُ أَنْبَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا âyetinde<sup>35</sup> geçen نَبَاتًا kelimesi mefûl-ü mutlak konumundadır ve fiili tekid eder. Kelimenin dilbilgisel konumunu bilmemek yanlış anlamaya sebebiyet verebilir. Nitekim âyete bazı meâllerde “Allah sizi yerden bir bitki olarak bitirdi” şeklinde hatalı meâl verilmiştir. Âyetin anlamı “Allah sizi mutlak olarak/kesinlikle yerden yarattı” şeklinde olmalıdır.<sup>36</sup>

### 2.5.4. Yabancı Üslup Kullanımı

Başka dil veya kültürlerden transfer edilen ve Klasik Arapçada olmayan bazı ifade üslupları Arapçanın sözdizimini dahi etkileyecek düzeyde olabilir. Aşağıdaki cümlede لم ve لن nefy (olumsuzluk) edatları tek bir fiilin başına gelmiştir.

أنا أريد أن يضحك الأستاذ عقاد، وأزعم أنه لم ولن يفهم من مقدمته شيئاً.

Üstat el-Akkâd'ın gülmesini istiyorum. İddia ediyorum ki kendi önsözünden bir şey anlamamış ve anlamayacak da.<sup>37</sup>

### 2.6. Bölgesel Kullanım:

Belli bir Arap ülkesinde kelimenin yaygın anlamından ziyade alt anlamının kullanılıyor olması. Mesela مصلحة kelimesi *menfaat, yarar, kâr* gibi sözlük

<sup>35</sup> Nuh, 71/17.

<sup>36</sup> Karılı, “Arapçadan Türkçeye Tercüme Hataları”, 76.

<sup>37</sup> Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 172.

anlamları ilk olarak akla gelen bir kelimedir. Ancak bu kelime Mısır Arapçasında *daire*, *kurum*, *iş* manasında da kullanılmaktadır. Mesela *قال إنّ الأمور في المصلحة سلطة* cümlesinde *المصلحة* kelimesi *kurum/daire* anlamında olup cümlenin manası *Kurumda işlerin karışık olduğunu söyledi* şeklindedir.

“Arap dilinde kelimelerin tarihsel değişimlerini gösteren sözlükler yok denecek kadar azdır. Aynı şekilde kullanımı önceleyen ve kelimelerin bir Arap bölgesinden diğerine anlamsal farklılığını gösteren sözlüklere de pek rastlanmamaktadır.”<sup>38</sup> Hiç şüphesiz bu tarz sözlüklerin hazırlanması çevirmenin işini kolaylaştıracaktır.

## 2.7. Kelime Tekrarı:

Eşanlamlı veya yakın anlamlı kelimelerin atıf harfleri kullanılarak peş peşe zikredilmesi Arapçada yaygın bir üsluptur. Oldukça zengin bir söz varlığına sahip olan Arap dilinin mensupları da kelime düzeyindeki bu geniş imkânları hem yazı dilinde hem de sözlü iletişimde kullanmaktadırlar.

Türkçenin aksine Arapçada eşanlamlı veya yakın anlamlı kelimeler peş peşe kullanılmaktadır. Bu durum Türkçede anlatım bozukluğu olarak görülmektedir. Arapçada eş ve yakın anlamlı kelimelerin kullanılması dilin üslup özelliklerinden olmakla beraber bu özellik çeviri zorlukları veya sorunlarına yol açmaktadır.

Mesela *وكان منظرها يدهش ويذهله* cümlesinde *يدهش* ve *يذهل* fiilleri yakın anlamlı kelimelerdir. Cümlenin *Görünüştü onu şaşırtıyor ve hayrete düşürüyordu* şeklinde çevrilmesi üslup olarak doğru olmaz. Fakat anlamları birbirine yakın olan *mez-kûr* fiiller *Görünüştü onu hayrete düşürüyor ve ürkütüyordu* şeklinde ayrı fiiller olarak tercüme edilebilir.

## 2.8. Eşdizimsel Zorluk:

Eşdizim (*التضام*/collocation) *bir kelimenin başka bir kelimeyle anlamsal bir bağ içerisinde düzenli veya sık kullanımı, birliktelik* şeklinde tarif edilebilir.<sup>39</sup> Bu tanıma göre gerek yabancı dil öğrenenlerin gerekse de çeviri yapan kişilerin eşdizim özelliğine sahip ifade veya kalıpları bilmeleri gerekmektedir. Eşdizimlilik özelliğine sahip bir kelimenin farklı kullanımlarına aşına olunması anlamın doğru aktarılmasına önemli ölçüde katkı sunmaktadır.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Hasan Hanefi, “Mine'l-Luga ile'l-Fikr”, *el-Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye bi Dimeşk*, 71/1 (1416), 65.

<sup>39</sup> Kâmile İmer v.dğr., *Dilbilim Sözlüğü*, (İstanbul: Boğaziçi Üniv. Yayınevi, 2011), 60.

<sup>40</sup> Durmuş, *Çeviri Sanatının Esasları*, 105.

Örneğin;

ناقش الاجتماع الخطة التي اقترحها الرئيس cümlesinde ناقش الاجتماع eşdizimi harfî manada *toplantı tartıştı/münakaşa etti* anlamına gelmektedir. Cümle, *Başkanın önerdiği planı toplantı tartıştı* şeklinde Türkçeye aktarıldığında uygun bir eşdizimle karşılanamadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Türkçede *toplantı bir şeyi tartışamaz*, bunun yerine *toplantıda tartışılır veya konuşulur* demek icap etmektedir. Eşdizimsel uyumsuzluk olmaması için cümlenin *Başkanın önerdiği plan toplantıda tartışıldı* şeklinde çevrilmesi gerekmektedir.

## SONUÇ

Bu çalışmada, Arapçadan Türkçeye çeviri yapılırken karşılaşılabilecek zorluklar ele alınarak sınıflandırılmıştır. Uygun eşdeğerlik bulma, çeviriyi ifade edebilme sorunlarının yanı sıra bazı dilbilgisel zorluklar da ortaya konmuştur. Sessiz harflerden oluşan Arap alfabesi okuma zorluğu oluşturmaktadır. Hareke kullanımının yaygınlaşması, Arapça i'râb kurallarına hâkimiyet ve bol metin deneyimi bu zorluğun aşılmasına yardımcı olacaktır. Çeviride her ne kadar bazı zorlukların var olduğu hususu yukarıda anlatılıp sınıflandırılmışsa da çoğu zaman kaynak dil biçimsel olarak aynıyla hedef dile aktarabilmektedir.

Araştırmada zikredilen çeviri zorlukları genellikle kaynak dil ve hedef dil arasındaki farklılıklardan ortaya çıkmaktadır. Her bir dilin kendine özgü yapısı vardır. Farklı dil ailelerine mensup Arapça ve Türkçe arasında çeviri yapılırken bu dilleri konuşanlar arasında kültürel farklılıkların olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Hedef dil okuru açısından kaynak metindeki kültürel öğelerin anlaşılması kolay değildir. Bu nedenle kültür temelli farklılıkların metnin akışını bozmadan hedef dile anlaşılır bir şekilde aktarılması gerekmektedir.

Arap Dilinin çok anlamlı ve devasa söz varlığı hem çok anlamlılık olgusunun hem de klasik ve modern sözlüklerin kullanımının dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu dikkat, ifadelerin açık, yalın ve akıcı bir şekilde çevrilmesini sağlayacaktır.

Sonuç itibarıyla dillerin kendine has yapısından, çevirmenden ve toplumsal ve kültürel bağlam farklılıklarından dolayı çeviride kayıplar sorunu yaşanabilir. Çeviride pek çok farklı sebepten kaynaklanan zorluklarla her zaman karşı karşıya kalmak mümkündür. Çeviri vazifesini üstlenen kişi öncelikle dillerin hususiyetlerine etraflıca vakıf olduktan sonra bu değişik kültürleri de birbirlerine yaklaştırmak suretiyle çeviri sürecinde oluşacak kayıpları ve zorlukları minimuma indireyebilir.



## KAYNAKÇA

- Aydın, Feriduddin. *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*. İstanbul: Maruf Yayınları, 2016.
- BİYOĞRAFİ, Biyografi Net. "Sait Aykut'la Arapça ve Çeviri Üzerine". (Erişim 15 Ekim 2019).  
http://www.biyografi.net/kisiyrinti.asp?kisiid=4113.
- Bulut, Ahmet. *Arap Dili Araştırmaları I*. Bursa: Alfa Yayınları, 2000.
- Bulut, Ali. *Çeviri Teknikleri ve Başlıca Arapça Kalıplar*. İstanbul: İfav Yayınları, 2014.
- el-Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Binyetu'l-Akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdetî'l-'Arabiyye, 2009.
- Cary, Edmond. *Çeviri Nasıl Yapılmalı*. Trc. Mete Çamdereli, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Demirezen, Mehmet. "Çeviride Kayıplar Sorunu". *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* 1 (1991): 115-128.
- Durmuş, İsmail. *Çeviri Sanatının Esasları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2018.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası ve Bunlara Verilen Cevaplar". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5/17 (Bahar 2005): 51-66.
- Göktürk, Akşit. *Çeviri: Dillerin Dili*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994.
- el-Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1414/1993, I-III.
- Hanefî, Hasan. "Mine'l-Luga ile'l-Fikr". *el-Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye bi Dimeşk*, 71/1 (1416): 64-78.
- İmer, Kâmile – Kocaman, Ahmet – Özsoy, A. Sumru. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniv. Yayınevi, 2011.
- İşler, Emrullah – Yıldız, Musa. *Arapça Çeviri Kılavuzu*. İstanbul: Elif Yayınları, 2017.
- Karslı, İlyas. "Arapçadan Türkçeye Tercüme Hataları". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5/19 (Güz 2005): 69-90.
- Kaya, Sergül Vural. "Yazınsal Metinler Çevirisinde Eşdeğerlik Arayışı". *Bahkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15/27 (Haziran 2012): 391-402.
- Mustafa, İbrahim-Zeyyât, Ahmed Hasan-Abdulkadir, Hamid-Neccâr, Muhammed Ali. *el-Mu'cemu'l-Vasîf*. 4. Baskı, Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 1425/2004.
- Nalcioglu, Ahmet Uğur. "Edebi Eserlerde Çeviri Sorunları". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 0/55 (Aralık 2015): 1-9.
- Savory, Theodore. *Tercüme Sanatı*. Trc. Hamit Dereli, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Suçin, Mehmet Hakkı. *Öteki Dilde Var Olmak*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2007.
- Tanrikulu, Lokman. "Çeviri Eylemi ve Karşılaşılan Zorluklar". *Turkish Studies*, 11/15 (2016): 513-524.
- Uzun, Taceddin. *Tercüme Sanatı ve Arapça'dan Türkçe'ye Nasıl Tercüme Yapılır?*. Konya: Uysal Kitabevi, 1995.
- el-Vânî, Mehmed Efendi. *Vankulu Lügati*. İstanbul: Daru'l-Tıbaatî'l-Ma'mura, 1169/1755.
- Yakub, Emîl Bedî'. *Fıkhu'l-Lugati'l-'Arabiyye ve Hasâisuhâ*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1982.

## ALEVİ ÖĞRENCİLERİN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNE KARŞI TUTUMLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

### A REVIEW ON THE ATTITUDES OF THE ALEVI STUDENTS TOWARDS RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE COURSE

#### NEVZAT GENCER

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Çorum, Türkiye  
Asst. Prof., Hitit University, Faculty of Health Sciences, Department of Social Work, Çorum, Turkey

nevzatgencer@hitit.edu.tr

Orcid: 0000-0001-9619-8119

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
1 Mart 2019	1 March 2019
Kabul Tarihi	Date Accepted
17 Nisan 2020	17 April 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
Doi	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.534552">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.534552</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Nevzat Gencer, "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme" [A Review on The Attitudes of The Alevi Students Towards Religious Culture and Moral Knowledge Course], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 85-118.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.  
All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## **A Review on The Attitudes of The Alevi Students Towards Religious Culture and Moral Knowledge Course**

### **Abstract**

In this study, it is aimed to examine the attitudes of Alevi students towards the Religious Culture and Moral Knowledge (RCAMK) course in terms of various variables in four secondary schools in Bahçelievler neighborhood of Çorum province where Alevi citizens densely live. The sample, which was determined by the "Stratified Sampling" method, consists of 184 students in the 6th, 7th and 8th grades of the schools. "Personal Information Questionnaire" and "Religious Culture and Moral Knowledge Attitude Scale" were used to collect the research data. The Cronbach Alpha reliability coefficient of the 20-item Religious Culture and Moral Knowledge Attitude Scale was found to be 0.97. SPSS 16.0 package program was used to evaluate the data collected through questionnaire and scale. T-test and variance analysis were used to test the research problems. Tukey and Tamhane's T2 tests were also used for multiple comparisons. A significance level of 0.05 was taken as the basis for testing the hypotheses. According to the findings of the study, the attitudes of the students towards the RCAMK course are generally positive. In addition, a significant difference was found to be between the students' attitude levels towards RCAMK course and their gender, class levels, the level of education of the parents, the success of RCAMK course, students' opinions as to RCAMK course and RCAMK teacher, liking the teaching methods of the RCAMK course teacher, the attitude of the RCAMK course teacher towards the students, parents' attitude as to whether they wish their children to receive religious information or not. However; there is no significant difference between the income level of the family, the success of the students in other courses, the state of having religious education outside the school, and the attitude towards the course.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religious Culture and Moral Knowledge, RCAMK, Attitude, Alevi.

### **Summary**

This study was carried out at four secondary schools located in Bahçelievler Neighbourhood where Alevi citizens densely live. The aim is to examine the attitudes of Alevi students towards the Religious Culture and Moral Knowledge (RCAMK) course in terms of various variables. A sample of 184 subjects was taken from the total population (n=1884) by using the "Stratified

Sampling” method. The data was collected using the “Personal Information Questionnaire”, designed by the researcher and “Religious Culture and Moral Knowledge Attitude Scale”. “RCAMK” consists of 20 items and in the study, the Cronbach’s Alpha reliability coefficient of the 20-item-scale was found to be 0.97. SPSS 16.0 package program was used to analyze the data and t-test and variance analysis were used to test the research problems. Tukey and Tamhane’s T2 tests were used for multiple comparisons. According to the findings of the research, students generally have positive attitudes towards the RCAMK course ( $X=3,4279$ ). In addition, a significant difference was found to be between the students’ attitude levels towards RCAMK course and their gender, class levels, the level of parents education, the success of RCAMK course, students’ opinions regarding RCAMK course and RCAMK teacher, enjoying the teaching methods of the RCAMK course teacher, teacher’s attitude towards the students, parents’ attitude as to whether they wish their children to receive religious information or not. However; there is no significant difference between the income level of the family, the success of the students in other courses, the state of having religious education outside the school, and the attitude towards the course. The details of the findings are as follow:

52.2% of the participants were female and 47.8% were male. In the context of gender variable; it was found that the mean score of the attitude towards the RCAMK course is higher in male students (Female  $X=3,2490$ , Male  $X=3,6068$ ). In other words, the gender variable has a significant effect on students’ attitudes towards the RCAMK course.

Students’ attitudes for the RCAMK course vary according to the class level. Research findings have revealed that the higher the grade level is, the lower the students’ attitudes for the course become.

It has been established that the economic status of the families is not an effective factor in the students’ attitude for the course. That is to say, according to the families’ perception of their economic status, there is no difference in the students’ attitudes towards the course.

Parent’s education level is an important factor in the attitude towards the course. Although it cannot clearly be said that there is a decrease in the students’ attitudes towards the course as parents’ education level increases, in the groups with significant differentiation, it has been determined that the students whose parents have a higher education have the lowest attitudes towards the course.

There is a positive correlation between the success of the RCAMK course and the attitude for that course. It has been observed that the students' attitude for the RCAMK course increases as the success level in the course gets higher. Students' attitude in the "very good" group is the highest.

There is no significant relationship between the students' success in other subjects at school and the attitude towards the RCAMK course. However, the students perceiving their achievement in the other subjects at a moderate level have higher attitudes for the course than the ones perceiving their success in the other subjects as "good" and "very good".

Another finding is that students enjoying the course have more positive attitudes. The teacher is an important factor in the students' attitude towards the lesson. The results of the research have shown that students who like RCAMK teachers have more positive attitudes than those who do not like the teachers of the course.

The attitude level of the students enjoying teaching methods of RCAMK course teachers increases in a positive way.

The attitude levels of the students thinking their teachers as "democratic" are more positive than the attitudes of the students considering their teachers as "authoritarian" and "indifferent".

The affirmative religious attitude of the parents positively affects the child and his/her negative attitude may negatively affect the child's religious attitude. The results of the research have revealed that the students whose parents wish them to receive religious information have a more positive attitude towards the course than the attitudes of the students whose parents do not wish that.

Except for school, no significant difference has been determined between the attitudes towards the RCAMK course of the students who have received religious education in the mosque or cemevi and the students who have not received religious education. This has been explained by the fact that there may be several other factors affecting attitudes.

The recommendations presented in accordance with the research findings are:

1. Investigating the factors affecting the decreasing attitudes for RCAMK course as the grade level increases,

2. Examining the attitudes of the Alevi students at the secondary education with respect to RCAMK course, and comparing the result with these findings.
3. Alleviating the concerns of Alevi citizens about the RCAMK course informing them about the changes made in the curriculum and course content.
4. Ensuring coordination with stakeholders to establish democratic learning environments,
5. Conducting studies to increase the professional competence of RCAMK teachers in the field of Alavism subjects,
6. Taking necessary measures for the implementation and extensification of the services provided in the mosques in accordance with the pedagogical principles.

### **Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme**

#### **Öz**

Bu araştırmada, Alevi vatandaşların yoğun olarak yaşadığı Çorum ili Bahçelievler Mahallesinde bulunan dört ortaokulda öğrenim gören Alevi öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersine yönelik tutumlarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmaktadır. "Tabakalı Örneklem" yöntemiyle belirlenen örneklem, okulların 6., 7. ve 8. sınıflarında okuyan 184 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırma verilerini toplamak için "Kişisel Bilgi Anketi" ve "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeği" kullanılmıştır. 20 maddelik Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı 0,97 olarak bulunmuştur. Anket ve ölçek yoluyla toplanan verilerin değerlendirilmesinde SPSS 16.0 paket programı kullanılmıştır. Araştırma problemlerinin test edilmesinde t-testi ve varyans analizi kullanılmıştır. Çoklu karşılaştırmalarda ise Tukey ve Tamhane's T2 testlerinden faydalanılmıştır. Denencelerin test edilmesinde 0,05 anlamlılık düzeyi esas alınmıştır. Araştırma bulgularına göre, öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumları genel olarak olumludur. Ayrıca öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeyleri ile cinsiyetleri, sınıf seviyeleri, anne-babanın öğrenim düzeyi, DKAB dersi başarı durumu, DKAB dersi ve DKAB öğretmeni ile ilgili düşüncesi, DKAB öğretmenin ders işleme yöntemini beğenme, DKAB öğretmenin öğrencilere karşı tutumu ve ailenin

öğrencisinin dini bilgi almasını isteyip istememe durumu arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur. Bununla birlikte; ailenin gelir durumu, öğrencinin diğer derslerdeki başarı durumu, okul dışında dini eğitim alıp almama durumu ile DKAB dersine yönelik tutumu arasında anlamlı bir farklılaşma yoktur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, DKAB, Tutum, Alevi.

## GİRİŞ

Tarihin bilinen en eski devirlerinden bu yana tüm insan topluluklarında var olagelen bir fenomen olarak din<sup>1</sup>, günümüzde de çeşitli inanç ve uygulamaları ile birey ve toplumlar üzerindeki etkisini sürdürmektedir.<sup>2</sup> Toplumlar din eğitimi ihtiyacı olarak görmekte<sup>3</sup>, kendi dinsel ve tarihsel geleneklerine ve gerçeklerine uygun bir biçimde din eğitimi-öğretimi faaliyetlerini gerçekleştirmektedir.<sup>4</sup>

Ülkemizde ise Cumhuriyet dönemi boyunca dinin eğitim sistemi içerisindeki yeri sürekli tartışılma gelmiştir. Tartışmaların önemli bir kısmı da okullarda verilen din eğitimi üzerinedir. Okullarda din dersine hiç yer verilmemesinden, seçmeli veya zorunlu olmasına kadar çeşitli alternatifler ülkemizde denenmiştir.<sup>5</sup> Din öğretiminin okullarda zorunlu olması bu alternatiflerin sonucusudur.<sup>6</sup> 1982 Anayasasının 24. Maddesinde geçen “*Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk eğitimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır... .*”<sup>7</sup> hükmü ve yine 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu’nun 12. Maddesindeki

<sup>1</sup> Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 11.

<sup>2</sup> WIN/Gallup International tarafından 2008, 2009 ve 2015’te yapılan anket sonuçları dünyanın farklı ülkelerinde dininin önemini göstermiş ve insanların büyük oranlarda kendilerini dindar hissettiklerini ortaya koymuştur. (bk. The Telegraph, “Mapped: The world’s most (and least) religious countries”, erişim: 02 Ekim 2018, <http://www.telegraph.co.uk/travel/maps-and-graphics/most-religious-countries-in-the-world>.)

<sup>3</sup> Mevlüt Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001): 43.

<sup>4</sup> Mahmut Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013): 272.

<sup>5</sup> Beyza Bilgin, “Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981): 479-483.

<sup>6</sup> Abdülkadir Çekin, “İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İle Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016): 56.

<sup>7</sup> Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Kabul Tarihi: 17.11.1982, Kanun No: 2709, Madde: 24.

“... Din Kültürü ve Ahlâk Öğretimi ilkökul ve ortaokullar ile lise ve dengi okullarda okutulan zorunlu dersler arasında yer alır.”<sup>8</sup> ifadeleri doğrultusunda, DKAB dersi ülkemizde İlköğretim ve Ortaöğretimde zorunlu ders olarak okutulmaktadır. Ancak DKAB dersinin zorunlu olarak okutulması laiklik perspektifinden ele alınarak çokça tartışılmıştır.<sup>9</sup> Bazı kesimlere göre ders muhtevasında Sünni inanç sisteminin öğretilmesine odaklanılmakta, Alevi ve Bektaşilik gibi diğer inanç yaklaşımlarından ise yeterince bahsedilmemektedir. Zorunlu din dersi uygulamasına karşı çıkan bu kesimler tarafından bu durum zaman zaman yargı sürecine de taşınmaktadır.<sup>10</sup> Özellikle çoğulcu toplumlarda bu tür farklı yaklaşımların olması da doğal kabul edilebilir. Ancak tartışmaların canlılığını koruması durumunda, söz konusu bakış açısına sahip ebeveynlerin DKAB dersine karşı çocuklarının tutumunu etkilemeleri de muhtemeldir. Örneğin Çorum ilinde Aleviler üzerinde yapılan bir alan araştırmasında geçmişte yaşanan bazı olaylara atfen Alevilerin büyük bir çoğunluğunun (%89,8) tarihsel süreçte bir takım haksızlıklara uğradıklarını düşündükleri tespit edilmiştir. Aynı araştırmada Aleviliğin müfredatta yer almasının çok iyi olacağını düşünenlerin oranı %72,4 olarak bulunmuştur.<sup>11</sup>

Esasında İlköğretim DKAB Öğretim Programında İslam dini ve diğer dinlerin betimleyici yaklaşımla öğretime konu edilmesi amaçlanmış, İslam düşüncesinde ortaya çıkan yorumlar bilimsel bir metotla ve mezhepler üstü bir yaklaşımla ele alınmıştır. Yaşayan diğer dinler ise yine bilimsel bir metotla, dinler açılımlı ve olgusal bir yaklaşımla öğretime konu edilmiştir. Programın uygulanmasında da farklı din ve inançların öğretiminde olgusal bir yaklaşım benimsenmektedir. Bu yaklaşımda dinler, inançlar ve İslam düşüncesinde yer alan yorumlar, kendi metinleri, kaynakları ve kabulleri temelinde öğretime dâhil edilmektedir.<sup>12</sup> 7. sınıfların “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinde sırasıyla; “Din Anlayışındaki Yorum Farklılıklarının Sebepleri”, “İslam Düşüncesinde Yorum Biçimleri”, “İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” konularına yer verilmektedir. Ünite genelinde İslam düşüncesindeki

<sup>8</sup> Millî Eğitim Temel Kanunu, Kabul Tarihi: 14.06.1973, Kanun No: 1739, Madde: 12.

<sup>9</sup> Recep Uçar-Gülşen Sayın, “Türkiye’de Laiklik Tartışmaları Çerçevesinde Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Zorunlu Hale Gelişi Ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansımaları”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017): 288.

<sup>10</sup> Derya Kap, “Türkiye’de Zorunlu Din Dersi Uygulaması”, *Akademik Perspektif* (2014): 60, erişim: 03 Ekim 2018, [https://www.ikv.org.tr/images/files/5861%20AKADEMIK%20PERSPEKTIF%20KASIM%202014\\_58-61%20\(1\).pdf](https://www.ikv.org.tr/images/files/5861%20AKADEMIK%20PERSPEKTIF%20KASIM%202014_58-61%20(1).pdf).

<sup>11</sup> Demet Cılaş, *Çorum İlinde Yaşayan Aleviler Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006), 97-99.

<sup>12</sup> Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 8-9.



yorum farklılıkları, nesnel ve betimleyici bir anlatım ile ve ana hatlarıyla öğrenci düzeyine uygun bir biçimde ele alınmaktadır. Örneğin 4 nolu kazanımda “*Alevilik-Bektaşilikle ilgili temel kavram ve erkânları açıklar.*” denildikten sonra bu kazanım altında cem ve cemevi, musahiplik, razılık ve kul hakkının sorulması, cemde on iki hizmet, semah, gülbank, Hızır ve Muharrem orucuna ve uygulanma şekline yer verileceği ifade edilerek bu kapsamda ele alınan konular şu şekilde sıralanmaktadır:

*Alevilik-Bektaşilikteki “ocak kültürü”ne ve “el ele, el hakka ikrarı”na yer verilir; Bektaşilikte musahipliğe “ikrar ve nasip alma” da denildiğine ve bu kavramın İslam tarihindeki muhacir ensar kardeşliğine dayandırıldığına değinilir.*

*Cemevi; âyin-i cem erkânının yapıldığı, “yol, adap ve erkân yeri” olarak nitelenir; Bektaşilikte ise cemevi yerine “meydan evi” ifadesinin kullanıldığına değinilir. “Görgü cemi”, “İkrar cemi” ve “Abdal Musa cemi”nden bahsedilir. Âyin-i cem ve cemevi ile ilgili görsellere yer verilir.*

*Alevilik-Bektaşilikte duaların başında, “Bismişah”, sonunda ise “Allah Allah” lafzının söylendiğine değinilir. “Gülbank” konusunda ise “Lokma Duasına” yer verilir.<sup>13</sup>*

Yine İlköğretim DKAB ders programında Alevi-Sünni birlikteliğini korumaya ve güçlendirmeye yönelik pek çok örneği görmek mümkündür. Kur’an-ı Kerim’in kitap haline gelmesi ve çoğaltılmasında Hz. Ali’nin katkıları<sup>14</sup>, Hz. Ali’nin hicretteki ve İslam’ın yayılmasındaki rolü<sup>15</sup>, çeşitli kazanımlarda Hz. Ali, Cafer-i Sadık ve Hacı Bektaş Veli’nin sözlerine yer verilmesi<sup>16</sup> bunlardan bazılarıdır. Ezan ve kamet konusunda Caferilikte “Eşhedü Enne Muhammeden Resulullah” denildikten sonra “Eşhedü Enne Aliyyen Veliyyullah” ifadesinin de yer aldığına dikkat çekilmesi<sup>17</sup>, Nevruz ve Hıdrellezin 5. sınıf “Ahlak” öğrenme alanında bulunması<sup>18</sup>, Alevi-Bektaşilikte akşam yatarken okunan “*Bismi şah Allah Allah! Yattım Allah kaldır beni, rahmetine daldır beni, eğer vadem yetti ise iman ile gönder beni. Yattım sağıma döndüm soluma sığındım Sübhan’ıma. Kalkarsam Allah, kalkmazsam amentü billâh. Destur Allah, eyvallah.*”

<sup>13</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 35.

<sup>14</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu* (Ankara: DÖGM, 2010), 32.

<sup>15</sup> Bekir Çuhadar, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ve Ders Kitaplarında Birlikte/Bir Arada Yaşama Kültürü* (Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi, 2017), 106.

<sup>16</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 52.

<sup>17</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 49.

<sup>18</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 76.

duasının dua örneği olarak aktarılması<sup>19</sup>, Hacı Bektaş'ı Veli'nin İslam dininin yayılmasına katkıları, konularda Ahmet Yesevi ve Ahi Evran'a yer verilmesi<sup>20</sup>, Muharrem orucu, Kerbela ve Aşurenin öneminin vurgulanması<sup>21</sup>, cem ve cemevi, razılık, kul hakkı, on iki hizmet, semah, musahiplik, Gülbenkler ve hızır orucu<sup>22</sup> gibi Alevi vatandaşlarımız için önemli olan kavramların öğretilmesi ve DKAB ders kitaplarında Alevi-Bektaşî vatandaşların önemsendiği şairlerin ve büyüklerin şiirleri ve sözlerinin yer alması<sup>23</sup> ve daha pek çok örnek birlikte yaşama kültürüne verilen önem olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte sonraki yıllarda müfredatta yapılan değişiklikleri de yeterli bulmayan Alevi kesimden bazıları bu dersin zorunlu olmaktan çıkartılması gerektiğini, eğitim sisteminde reforma gidilerek zorunlu DKAB derslerinden muafiyet hakkının tanınmasını ve bu muafiyet hakkının da ebeveynlerin din ve inançlarını açıklamak zorunda kalmayacakları bir şekilde düzenlenmesini ve Alevilik dersinin programa konulmasını istemektedirler.<sup>24</sup>

Esasında öğretim programı daha çoğulcu bir yaklaşımı benimsemiş görünmektedir. DKAB dersinin öğrenme alanları ve ünite konuları hakkında Yılmaz, dersin mezhepler üstü özelliğinin büyük ölçüde korunduğunun, öğrenme alanları ve üniteler içerisinde Alevi-Sünni bütün bireylerin genel din kültürü konusunda bilgi sahibi olmalarına yönelik bilgilere yer verildiğinin anlaşıldığını belirtmekte ve genç neslin bu konularda bilgi ve kültür sahibi olmasının önemli olduğunun altını çizmektedir.<sup>25</sup> Ancak yaşantı ve deneyimler sonucu oluşan<sup>26</sup>, bir olguya yönelik bireyin olumlu ya da olumsuz düşünce, his veya davranışlarında istikrarlı, yargısal bir eğilimi olarak tanımlanan "tutum"ların<sup>27</sup> Alevi gelenekte yetişmiş bireyler için kültürel aktarımlar sonucu belirli düzeylerde sürdürüldüğünü de söylemek mümkündür. Tutumlar, bireye ait özelliklerdir ve insanları tanımak, onların davranışlarını açıklamak için kullanılırlar. Genel olarak insanlar, kendileri açısından psikolojik

<sup>19</sup> Mehmet Akgül v.dğr., *İlköğretim 5. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 5. Baskı (Ankara: MEB Yayınları, 2012), 48.

<sup>20</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 53.

<sup>21</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 55.

<sup>22</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 57, 75.

<sup>23</sup> Çuhadar, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı*, 115.

<sup>24</sup> Fatma Kurt, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Sürecinde Alevilik Öğretimi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 108.

<sup>25</sup> Hüseyin Yılmaz, "Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 198.

<sup>26</sup> Mücahit Arpacı, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Velilerin Tutumları (Diyarbakır Örneği)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/29 (2014/1): 163.

<sup>27</sup> Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 747.

bir anlam ifade eden şeylere karşı tutum geliştirebilmektedir. Bu anlamda bireyin sayılamayacak kadar çok tutumu olduğu söylenebilir.<sup>28</sup> Kişinin canlı ya da cansız, soyut ya da somut hakkında tutum sahibi olduğu her şeye “tutum nesnesi” denilmektedir.<sup>29</sup> Tutum nesnesi olarak DKAB dersi alındığında, öğrencinin derse yönelik tutumu henüz gelişmemişse “nötr”, bu dersi öğrenci beğenmiyor ve reddediyorsa “olumsuz”, bu dersi seviyorsa “olumlu” tutuma sahip olduğu değerlendirilir.<sup>30</sup>

Bireyin tutumları, onun sahip olduğu inanç, duygu ve davranışlarda kendisini göstermektedir. Tutum, kişinin sergileyeceği hareket ya da davranışın önemli bir belirleyicisidir.<sup>31</sup> Kaya, dine karşı tutum ile DKAB dersi ve bu dersin öğretmenine karşı tutum arasında yakın bir ilişkinin bulunduğunu belirtmektedir.<sup>32</sup> Buna göre dine karşı olumlu tutuma sahip olan öğrenciler DKAB dersine ve ders öğretmenine karşı da olumlu tutum sergilemekte ve bu derste daha başarılı olabilmektedir. Ters durumda ise öğrencinin herhangi bir nedenle geliştirdiği olumsuz tutum o konu ya da dersle ilgili sonraki öğrenmeleri güçleştirmektedir.<sup>33</sup> Araştırma bulguları da bu hususu teyit etmekte ve ders başarısına etki eden en önemli değişkenlerden birisinin, o derse yönelik tutum olduğunu göstermektedir.<sup>34</sup>

Öğrencinin DKAB dersine yönelik tutumunu etkileyen pek çok faktör olabilir. Ancak çok sayıda faktörün tek bir araştırmada ele alınmasının zorluğu da açıktır. Bu doğrultuda DKAB derslerine yönelik öğrenci tutumlarına ilişkin ülkemizde yapılan araştırmalar incelendiğinde ölçek geliştirme çalışmalarının yapıldığı<sup>35</sup>, 6. ve 7. sınıflarda öğrenim gören öğrenciler üzerinde<sup>36</sup>,

<sup>28</sup> Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik”, 274.

<sup>29</sup> Salih Güney, “Tutumlar ve Önyargı”, *Davranış Bilimleri*. (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2000), 230-234.

<sup>30</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine”, 45.

<sup>31</sup> David G. Myers, *Social Psychology* (New York: The McGraw-Hill Companies Inc., 1996), 125.

<sup>32</sup> Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum* (Samsun: Etüt Yayını, 1998), 167.

<sup>33</sup> Recep Özer, *Öğrenci Başarısı* (Rize: Rize Rehberlik ve Araştırma Merkezi Yayınları, 1999), 16.

<sup>34</sup> İsmail Arıcı, “Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008): 163.

<sup>35</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine”, 43-78.; Ayrıca bk. Arıcı, “Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları”, 161-175.; Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik...”, 271-301.; Şuayip Özdemir-Rahime Çelik, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017): 7-20.

<sup>36</sup> Arıcı, “Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları”, 161-175.

sadece 7. sınıf öğrencileri üzerinde<sup>37</sup>, 5. ve 6. sınıf öğrencileri üzerinde<sup>38</sup> ve ilköğretim ve ortaöğretim öğrencileri üzerinde karşılaştırmalı çalışmaların<sup>39</sup> da yapıldığı görülmektedir. Ancak inanç açısından kendisini Alevi olarak tanımlayan öğrenciler üzerinde yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bağlamda araştırmada, Alevi vatandaşların çoğunlukla yaşadığı mahallede bulunan ortaokullarda öğrenim gören öğrencilerin çeşitli demografik değişkenlere göre DKAB dersine yönelik tutum düzeylerinin farklılaşp farklılaşmadığının tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Araştırmanın temel problem cümlesi; *“Alevi öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi’ne yönelik tutum düzeyleri nasıldır?”* şeklinde belirlenmiştir.

Araştırmada sınanan denenceler ise şu şekildedir:

1. Cinsiyete göre öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları farklılaşmaktadır.
2. Sınıf düzeyi yükseldikçe, öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeyi düşmektedir.
3. Ailenin ekonomik durumu yükseldikçe, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeyi düşmektedir.
4. Anne ve babanın öğrenim düzeyi yükseldikçe, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeyi düşmektedir.
5. DKAB dersinde başarılı olan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu, bu derste başarısız olan öğrencilerin tutumuna göre daha olumludur.
6. Diğer derslerde başarı düzeyi yüksek olan öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları da yüksektir.
7. DKAB dersini seven öğrencilerin DKAB dersine ait tutumları, DKAB dersini sevmeyen öğrencilerin bu derse yönelik tutumlarından daha olumludur.
8. DKAB dersi öğretmenlerini seven öğrencilerin DKAB dersine ait tutumları, DKAB dersi öğretmenlerini sevmeyen öğrencilerin bu derse yönelik tutumlarından daha olumludur.

<sup>37</sup> Özdemir-Çelik, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin”, 7-20.

<sup>38</sup> Abdülkadir Çekin, “Ortaokul Beşinci ve Altıncı Sınıf Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Katılma İlişkin Görüşleri”, *Milli Eğitim Dergisi* 44/201 (2014): 203-214.

<sup>39</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine”, 43-78.

9. DKAB dersi öğretmenlerinin ders işleme yöntemini beğenen öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları, beğenmeyen öğrencilerin tutumlarına göre daha olumludur.
10. DKAB dersi öğretmenlerinin öğrencilere karşı tutumunu demokratik olarak algılayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları, öğretmenin tutumlarını otoriter ve ilgisiz olarak algılayan öğrencilerin tutumlarına göre daha olumludur.
11. Ailesi dini bilgi almasını isteyen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları, ailesi dinin bilgi almasını istemeyen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumlarına göre daha olumludur.
12. Okul dışında camide ya da cemevinde din eğitimi alan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu, din eğitimi almayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumuna göre daha olumludur.

## 1. Yöntem

Araştırmada bağımlı değişken olarak belirlenen ortaokul öğrencilerinin DKAB dersine karşı tutum düzeylerinin; bağımsız değişkenler olan cinsiyet, sınıf düzeyi, ailenin ekonomik durumu, annenin öğrenim durumu, babanın öğrenim durumu, öğrencinin DKAB dersindeki başarı durumu, öğrencinin DKAB dersi ve ders öğretmenlerine yönelik tutumları, DKAB öğretmenlerinin ders işleme yöntemlerini beğenme durumu, DKAB öğretmenlerinin öğrenciye karşı tutumu, ailelerin öğrencinin din eğitimi almasını isteyip istememe ve öğrencilerin okul dışında cami ya da cemevinde dini eğitim alıp almamaları ile arasındaki ilişki incelenmektedir. Bu nedenle araştırma “İlişkisel Tarama” modeline uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Böylece, söz konusu bağımsız değişkenlere göre bağımlı değişken olan öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeylerinde bir farklılaşma olup olmadığının belirlenmesi amaçlanmıştır.<sup>40</sup>

### 1.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni 2018-2019 eğitim-öğretim yılında Çorum il merkezinde Alevi vatandaşların yoğun olarak yaşadığı Bahçelievler Mahallesinde bulunan Bahçelievler Öğretmen Salim Akaydın Ortaokulu, Karşıyaka Ortaokulu, Yavruturna Ortaokulu ve Yunus Emre Ortokulu'nun 6., 7. ve 8. sınıflarında öğrenim gören toplam 1844 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklemi ise farklı

<sup>40</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, 5. Basım (Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994), 77-84.

sınıf düzeylerinden ve cinsiyete göre alt evrenlerden alınan 184 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklemen belirlenmesinde “Tabakalı Örneklem” yöntemi kullanılmıştır.<sup>41</sup> Betimsel araştırmalarda örneklem alınacak oran minimum %10 olabildiğinden<sup>42</sup> bu okullarda öğrenim gören kız ve erkek öğrenci dağılımı da dikkate alınarak toplam evrenin % 10’unun örneklem olarak alınmasına karar verilmiştir. Hedeflenen sayıda öğrencinin belirlenmesinde ise “Basit Tesadüfî Örneklem” yöntemi<sup>43</sup> kullanılmıştır. Evreninin okul ve sınıf düzeyinde dağılımı Tablo-1’de, örneklemen dağılımı ise Tablo-2’de gösterilmiştir.

**Tablo 1. Evrenin Okul ve Sınıf Düzeyine Göre Dağılımı**

Sınıf	Bahçelievler S.Akaydın Ort	Karşıyaka Ortaokulu	Yavru Turna Ortaokulu	Yunus Emre Ortaokulu	Toplam
6. Sınıf	236	79	172	50	537
7. Sınıf	334	118	254	62	768
8. Sınıf	267	97	124	51	539
Gen Top.	837	294	550	163	1844

Tablo 1, araştırma evreninin okullara ve sınıf düzeylerine göre dağılımını göstermektedir. Tabloya göre 6., 7. ve 8. sınıf düzeylerinde Bahçelievler Salim Akaydın Ortaokulunda 837, Karşıyaka Ortaokulunda 294, Yavru Turna Ortaokulunda 550 ve Yunus Emre Ortaokulunda da 163 öğrenci olmak üzere toplam 1844 öğrenci araştırmanın evrenini oluşturmaktadır. Söz konusu sınıflar düzeyinde toplam öğrencisi en fazla olan okul Bahçelievler Salim Akaydın Ortaokulu, en az sayıda öğrencisi olan okul da Yunus Emre Ortaokuludur. Tüm okulların 7. sınıf düzeyinde toplam öğrenci sayısı (n=768), 6. ve 8. sınıflarda bulunan öğrenci sayısından daha fazladır. Ayrıca 6. ve 8. sınıflarda öğrenim gören öğrencilerin sayısı da birbirine yakındır.

**Tablo 2. Örneklemen Okul ve Sınıf Düzeyine Göre Dağılımı**

Sınıf	Bahçelievler S.Akaydın Ort	Karşıyaka Ortaokulu	Yavru Turna Ortaokulu	Yunus Emre Ortaokulu	Toplam
6. Sınıf	23	8	17	5	53

<sup>41</sup> Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, 113-114.

<sup>42</sup> Mine Arlı – Hamil Nazik, *Bilimsel araştırmaya giriş* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2001), 77.

<sup>43</sup> Basit Tesadüfî Örneklem Yöntemi için bk. Ayhan Ural-İbrahim Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Detay Yayınları, 2005), 34.

Sınıf	Bahçelievler S.Akaydın Ort	Karşıyaka Ortaokulu	Yavru Turna Ortaokulu	Yunus Emre Ortaokulu	Toplam
7. Sınıf	34	12	26	6	78
8. Sınıf	26	10	12	5	53
Gen Top.	83	30	55	16	184

Tablo 2, örneklemin okul ve sınıf düzeyine göre dağılımını göstermektedir. Buna göre; tüm sınıflar düzeyinde Bahçelievler Salim Akaydın Ortaokulundan 83, Karşıyaka Ortaokulundan 30, Yavru Turna Ortaokulundan 55 ve Yunus Emre Ortaokulundan da 16 öğrenci olmak üzere toplam 184 öğrenci araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Bu veriler; en fazla örneklemin toplam öğrencisi en fazla olan Bahçelievler Salim Akaydın Ortaokulunda (n=83), en az örneklemin ise öğrenci sayısı en az olan Yunus Emre Ortaokulunda (n=16) olduğunu göstermektedir. Ayrıca 6. ve 8. sınıflardan araştırmaya katılan öğrenci sayısı birbirine eşittir (n=53).

## 1.2. Veri Toplama Araçları

Öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumunu etkileyebileceği düşünülen bağımsız değişkenler araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi anketiyle, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumu ise “DKAB Dersi Tutum Ölçeği” ile tespit edilmiştir. Kaya tarafından geliştirilen ölçek madde puanları ile toplam puan korelasyon katsayısı ve faktör analizinde 1. Faktör yükü yüksek bulunan 20 maddeden (11 olumlu ve 9 olumsuz madde) oluşmaktadır. Öğrencilerin “DKAB Dersi Tutum Ölçeği”ne verdiği cevapların puanlanmasında olumlu maddelerde “Kesinlikle katılıyorum” seçeneğine 5, “Katılıyorum” seçeneğine 4, “Kararsızım” seçeneğine 3, “Katılmıyorum” seçeneğine 2 ve “Kesinlikle katılmıyorum” seçeneğine de 1 puan verilmiştir. Olumsuz maddelerde ise puanlama olumlu maddelerin ters yönünde yapılmıştır. Öğrencinin her maddeden aldığı puanların toplamı, onun DKAB dersine ilişkin toplam tutum puanını ortaya çıkarmaktadır. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan ( $20 \times 5 = 100$ ), en düşük puan ise ( $20 \times 1 = 20$ )’dir.

Yapılan faktör analizi sonucunda birinci faktörün varyans oranı %42.86 olarak tespit edilmiştir. Maddelerin faktör yüklerinin ilk faktörde toplanması ve yüksek olması; madde puanları ile toplam tutum puanı arasında korelasyon katsayılarının önemli düzeyde yüksek bulunması ölçeğin geçerlik özelliğine sahip olduğunu göstermektedir. Tek boyutlu bir ölçek olan “DKAB Dersi Tutum Ölçeği”nin Cronbach Alpha değeri 0.93, tek ve çift maddelerin test-yanı test güvenilirlik katsayısı 0.89, ölçeğin ilk ve son yarısına ait test-yanı test

güvenirlik katsayısı da 0.86 olarak bulunmuştur. Test-yan test güvenilirlik katsayılarından, testin bütününe ait güvenilirlik katsayısının (Spearman-Brown formülü  $r = 2ry / 1+ry$  ile) 0.89 olduğu görülmüştür. Farklı yollardan elde edilen güvenilirlik katsayı değerlerinin yüksek olması, DKAB Dersi Tutum Ölçeğinin güvenilir olduğunu göstermektedir.<sup>44</sup> Bu çalışmada ise Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0.97 olarak bulunmuştur.

### 1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verilerini toplamak üzere geliştirilen kişisel bilgi anketi ile DKAB dersi tutum ölçeği 6., 7. ve 8. sınıfta öğrenim görmekte olan toplam 200 öğrenciye uygulanmıştır. Veriler 2018 yılı Aralık ayı içerisinde farklı tarihlerde bizzat okullara gidilerek toplanmıştır. Uygulama öncesinde gerekli resmi izinler ile veli onayı alınmıştır. Öğrencilere çalışmanın amacı anlatılarak katılımın tamamen gönüllülük esasına dayalı olduğu ifade edilmiştir. Uygulama sırasında DKAB ders öğretmenlerinden de destek alınmıştır. Ölçek maddelerinin tamamında 5 ve 1 seçeneklerini işaretleyen 9 öğrencinin ve sorulardan bazılarında cevap vermeyen 7 öğrencinin anketi değerlendirme dışında tutulmuştur. Değerlendirme kapsamına alınan 184 anketten elde edilen veriler SPSS 16.0 paket programına aktarılmış ve bağımsız değişkenlere göre öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları incelenmiştir. Araştırma denencelerinin test edilmesinde t-testi ve varyans analizi kullanılmıştır. Bunun için verilerin normal dağılım gösterip göstermediğini anlamak üzere normallik testi yapılmış ve test sonucunda Skewness (.300) ve Kurtosis (.911) değerlerinin +1,5 arasında olduğu görülmüştür. Buna göre veriler normal dağılmaktadır. Gruplar arası farklılaşmalara yönelik çoklu karşılaştırmalarda ise “post-hoc” çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey ve Tamhane’s T2<sup>45</sup> analizlerinden istifade edilmiştir. Denencelerin test edilmesinde 0,05 anlamlılık düzeyi esas alınmıştır. Verilerin istatistiksel analizi sonucunda elde edilen bulgular, “Bulgular ve Yorumlar” bölümünde tablolaştırılarak sunulmuştur.

## 2. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, bağımsız değişkenler ile araştırma denencelerine yönelik analizler sonucu elde edilen bulgular ve bulgulara dayalı olarak yapılan yorumlar yer almaktadır

<sup>44</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine”, 50-52.

<sup>45</sup> Nilgün Köklü v.dğr., *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*, Geliştirilmiş 2. Baskı (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006), 180-193.



## 2.1. Cinsiyete Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

Cinsiyet değişkenine göre öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarını içeren bilgiler Tablo 3’de gösterilmiştir.

**Tablo 3. Cinsiyet Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Toplam Puanlarının İstatistiksel Analizi (t-Testi Sonuçları)**

Cinsiyet	N	%	X	S	Sd	t	p
Kız	96	52,2	3,2490	1,13921	182	-2,249	,026*
Erkek	88	47,8	3,6068	1,00768			
Toplam	184	100	3,4279	1,073445			

(Tablo değerleri varyansların eşitliğine göre alınmıştır.) \*p<0.05 (önemli)

Tablo 3’e göre öğrencilerin % 52,2’si kız, % 47,8’i ise erkeklerden oluşmaktadır. Kız öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum puan ortalaması ( $X=3,2490$ ), erkek öğrencilerin tutum puanlarının ortalamasından ( $X=3,6068$ ) daha düşük bulunmuştur. T-testi sonucunda da kız ve erkek öğrencilerin DKAB dersi tutum puanları ortalaması arasında  $p<0.05$  anlamlılık düzeyinde önemli bir fark tespit edilmiştir. Buna göre, “Cinsiyete göre öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları farklılaşmaktadır.” denencesi kabul edilmektedir.

Bulgular DKAB dersine karşı erkek öğrencilerin tutum düzeylerinin kız öğrencilere göre daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre; cinsiyet değişkeninin öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumu üzerinde önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Zengin araştırmasında benzer sonuçlara ulaşırken<sup>46</sup>, Kaya<sup>47</sup> ve Arıcı<sup>48</sup> ise cinsiyet değişkeni bağlamında öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarında anlamlı bir farklılık tespit etmemişlerdir.

## 2.2. Sınıf Düzeylerine Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

Araştırma kapsamında tutumları ölçülen öğrencilerin sınıflara göre dağılımı Tablo 4’de verilmiştir.

<sup>46</sup> Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik”, 285.

<sup>47</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine”, 53.

<sup>48</sup> Arıcı, “Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları”, 171.

**Tablo 4. Sınıf Düzeylerine Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları**

Sınıf	N	%	X	S	F	P	Tamhane's T2
1. 6. Sınıf	53	28,8	3,9236	,80399	9,548	,000*	1 > 2, 3
2. 7. Sınıf	78	42,4	3,3154	1,15972			
3. 8. Sınıf	53	28,8	3,0708	1,07038			
Toplam	184	100	3,4201	1,09022			

\*p&lt;0.05 (önemli)

Tablodaki veriler incelendiğinde; örneklemin evren (1844) ile uyumlu ve evreni temsil edecek sayıda her sınıf düzeyinden alındığı (bk. Tablo 1), 6 ve 8. sınıf öğrenci sayılarının birbirine eşit dağılım gösterdiği (% 28,8) ve 7. sınıf düzeyinden alınan örneklem sayısının ise yüksek olduğu (% 42,4) görülmektedir. Sınıf düzeylerine göre öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumlarının değişip değişmediği varyans analizi ile ölçülmüş ve (p=,000) p<0.05 düzeyinde ortalamalar arasında önemli bir fark ortaya çıkmıştır. Çoklu karşılaştırma da, ortalamalar arasındaki farkın 6. sınıf ile 7. ve 8. sınıflar arasında önemli olduğu anlaşılmıştır. Bu sonuç, "Sınıf düzeyi yükseldikçe, öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeyleri düşmektedir." denencesini doğrulamaktadır. Zengin de araştırmasında ilköğretim kademesindeki öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarının ortaöğretim öğrencilerine göre daha yüksek olduğunu ve öğrencinin okulda geçirmiş olduğu süre arttıkça derse karşı tutum düzeyinin azaldığını tespit etmiştir.<sup>49</sup> Kaya<sup>50</sup> ve Kaya<sup>51</sup> da benzer sonuçlar elde etmiştir.

### 2.3. Ailenin Gelirine Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

Ailenin gelir düzeyine göre öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum durumlarına ilişkin bulgular Tablo 5'de gösterilmektedir.

<sup>49</sup> Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik", 297.

<sup>50</sup> Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine", 53-54.

<sup>51</sup> Fatih Kaya, *Öğretmen, İdareci ve Öğrencilerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi: Tunceli Örneği* (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2014), 60.

**Tablo 5. Ailenin Gelirine Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları**

Ailenin Geliri	N	%	X	S	F	p
Düşük	13	7,1	3,0692	1,21425	2,131	,122
Orta	155	84,2	3,4913	1,08459		
Yüksek	16	8,7	3,0156	,95424		
Toplam	184	100	3,4201	1,09022		

$p > 0.05$  (önemsiz)

Kendi algılamalarına göre öğrencilerin % 7,1'i ailelerinin ekonomik durumunu düşük, % 84,2'si orta ve % 8,7'si ise yüksek olarak görmektedir. Yapılan varyans analizi sonucunda ailenin ekonomik durumunu düşük, orta ya da yüksek olarak algılayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları arasında önemli bir fark görülmemiştir ( $p = ,122$ ,  $p > 0.05$ ). Bu sonuç, "Ailenin ekonomik durumu yükseldikçe öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeyi düşmektedir." denencesinin doğrulanmadığını göstermektedir. Kaya<sup>52</sup> ve Zengin'in<sup>53</sup> araştırmalarında da benzer sonuçlar çıkmıştır.

## 2.4. Annenin Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

Annenin öğrenim durumu değişkenine göre; öğrencilerin DKAB tutum puanı ortalamalarını gösteren analiz sonuçları Tablo 6'da verilmiştir.

**Tablo 6. Annenin Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları**

Annenin Öğrenim Durumu	N	%	X	S	F	p	Tukey HSD
1. Okur Yazar Değil	3	1,6	2,7500	1,82962	5,179	,001*	2 > 5
2. İlkokul mezunu	48	26,1	3,5917	1,09692			
3. Ortaokul mezunu	48	26,1	3,8198	,89720			3 > 5
4. Lise ve Dengi Ok.	51	27,7	3,3098	,98407			
5. Yük.Ok.-Ünv.M.	34	18,5	2,8382	1,17358			
Toplam	184	100	3,4201	1,09022			

\* $p < 0.05$  (önemli)

Tablodaki bilgilere göre, annelerin % 1,6'sının okuryazar olmadığı, %26,1'inin ilkököl mezunu, %26,1'inin ortaokul mezunu, %27,7'sinin lise ve

<sup>52</sup> Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine", 56.

<sup>53</sup> Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik", 287.

dengi okul mezunu ve %18,5'inin ise yüksekokul ya da üniversite mezunu olduğu görülmektedir.

Analiz sonuçlarına göre; annenin öğrenim durumu değişkeni ile öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasında ( $p=,001$ )  $p<0.05$  düzeyinde önemli bir farklılık vardır. Annesi ilkököl mezunu olan öğrenciler ile annesi yüksekokul ya da üniversite mezunu olan öğrencilerin ve annesi ortaokul mezunu olan öğrenciler ile annesi yüksekokul ya da üniversite mezunu olan öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasında eğitim düzeyi düşük olanlar lehine fark anlamlı bulunmuştur. Ancak ortaokul mezunu annelerin olduğu grubun en yüksek ortalamaya sahip olması ( $X=3,8198$ ) ve en düşük ortalamasının da okur yazar olmayan annelerin bulunduğu grupta çıkması ( $X=2,7500$ ), istatistiksel olarak anlamlı ilişkiyi gösteren gruplar dışında anne eğitim düzeyinin öğrencilerin DKAB dersi tutum puanları üzerinde önemli bir etkisinin olmadığını göstermektedir. Alan yazında ise araştırmamızın sonuçlarına benzer sonuçların elde edildiği çalışmalar mevcuttur. Örneğin; Zengin'in araştırmasında DKAB dersine yönelik en düşük tutum düzeyi annesi üniversite mezunu olan çocuklarda görülmüştür.<sup>54</sup> Kaya'nın araştırmasında da benzer sonuçlar elde edilmiştir.<sup>55</sup> Öztürk de çalışmasında annesi lisans ve lisansüstü eğitim alan öğrencilerde dini duygu ve kavramlara karşı bir soğukluğun olduğunu, annesi ilkököl mezunu olanlarda ise dini duygu ve kavramlara karşı sıcak yaklaşımın bulunduğu tespit etmiştir.<sup>56</sup>

## 2.5. Babanın Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

Tablo 7, babanın öğrenim durumu değişkenine göre öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarına ilişkin istatistiksel analiz sonuçlarını göstermektedir.

Tablo 7. Babanın Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Babanın Öğrenim Durumu	N	%	X	S	F	P	Tukey HSD
1. İlkokul mezunu	44	23,9	3,5625	1,13035	6,492	,000*	1 > 4
2. Ortaokul mezunu	44	23,9	3,6659	1,01178			2 > 4

<sup>54</sup> Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik", 288.

<sup>55</sup> Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine", 57.

<sup>56</sup> Hüseyin Öztürk, "Ergenlerde Din Duygusu ve Allah İnanıcının Boyutları", *Din Öğretimi Dergisi* 32 (1992): 47, 54.

Babanın Öğrenim Durumu	N	%	X	S	F	P	Tukey HSD
3. Lise ve Dengi Ok.	56	30,4	3,5723	,98746			3 > 4
4. Yük.Ok.-Ünv.M.	40	21,7	2,7800	1,05835			
Toplam	184	100	3,4201	1,09022			

\*p<0.05 (önemli)

Veriler incelendiğinde; ankete katılan öğrencilerin babalarının %23,9'unun ilkökul mezunu, %23,9'unun ortaokul, %30,4'ünün lise ve dengi okul ve %21,7'sinin de yüksekökol ya da üniversite mezunu olduğu görülmektedir. Varyans analizi sonuçları ilkökul, ortaokul ve lise ve dengi okul mezunu olan grupların her birisinin ayrı ayrı yüksekökol ya da üniversite mezunu grupla farklılaştığını ve bu gruplar arasındaki farklılığın önemli ( $p=,000$ ,  $p<0.05$ ) olduğunu göstermektedir. Puan ortalamaları açısından ilkökul mezunu olan grup dışında babanın eğitim düzeyi yükseldikçe, öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeyi düşmektedir. En düşük ortalama babası yüksekökol ya da üniversite mezunu olan öğrencilere aittir. Zengin'in araştırmasında üniversite mezunu babaların çocuklarının DKAB dersine karşı tutumlarında ilkökula gitmemiş, ilkökul, ortaokul ve lise mezunu babaların çocuklarına göre anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. En düşük tutum üniversite mezunu babaların çocuklarında görülürken, en yüksek tutum ortalaması ilkökula gitmemiş babaların çocuklarında görülmüştür.<sup>57</sup> Kaya'nın araştırmasında da en düşük tutum puanı ortalamasının babası yüksekökol mezunu olan öğrencilere ait olduğu bulunmuştur ( $X=72,5$ ). Babanın öğrenim düzeyi yükseldikçe öğrencinin DKAB tutum puanı düşmektedir.<sup>58</sup>

Tablo 6 ve Tablo 7'deki sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde, "Anne ve babanın öğrenim düzeyi yükseldikçe, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeyi düşmektedir." denencesinin doğrulanmadığı söylenebilir.

## 2.6. DKAB Dersi Başarı Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

Tablo 8, öğrencilerin DKAB dersi başarı durumuna göre bu derse yönelik tutum düzeylerini gösteren analiz sonuçlarını içermektedir.

<sup>57</sup> Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik", 288.

<sup>58</sup> Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine", 57.

**Tablo 8. DKAB Dersi Başarı Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları**

DKAB Başarı Durumu	N	%	X	S	F	p	Tukey HSD
1. Çok İyi	61	33,2	3,8730	,99002	9,656	,000*	1 > 3
2. İyi	66	35,9	3,4311	,93680			1 > 4
3. Orta	49	26,6	3,0235	1,13013			2 > 4
4. Zayıf	8	4,3	2,3062	1,20725			
Toplam	184	100	3,4201	1,09022			

\*p<0.05 (önemli)

Tabloya göre; öğrencilerin %33,2'si DKAB dersindeki başarı durumları "çok iyi", %35,9'unun "iyi", %26,6'sının "orta" ve %4,3'ünün de "zayıf"tır.

DKAB dersindeki başarı durumuna göre, en yüksek tutum puan ortalaması (X=3,8730) ders başarısı "çok iyi" olan öğrencilere aittir. Varyans analizi sonucuna ilişkin verilere bakıldığında; DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasındaki farkın, başarısı "çok iyi" olan öğrenciler ile başarısı orta ve başarısı zayıf olan öğrenciler arasında olduğu görülmektedir. Ayrıca, başarıları "iyi" olan öğrenciler ile başarıları "zayıf" olan öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalaması arasındaki fark önemlidir. Ortalamalara bakıldığında da öğrencilerin DKAB ders başarı düzeyi arttıkça, tutum puanlarının arttığı görülmektedir.

Bu sonuçlar "DKAB dersinde başarılı olan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu, bu derste başarısız olan öğrencilerin tutumuna göre daha olumludur." şeklinde kurulan denenceyi doğrulamaktadır. DKAB dersine yönelik tutum ile ders başarısı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki (p=,000, p<0.05) olduğu anlaşılmaktadır. Bir derse karşı öğrencinin tutumu ile o derste gösterilen başarı arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğu bilinmektedir. Araştırmada elde edilen bulgu bunu teyit etmektedir. Benzer şekilde bir ilişkiyi ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine", 66.; Ayrıca bk. Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik", 294.

## 2.7. Diğer Derslerdeki Başarı Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

Diğer derslerdeki başarı durumuna göre, öğrencilerin DKAB tutum puanı ortalamalarına ilişkin analiz sonuçları Tablo 9'da verilmiştir. Ankete katılan öğrencilerin %35,3'ü DKAB dışındaki diğer derslerdeki başarı durumlarının "çok iyi" olduğunu, %47,8'i "iyi" olduğunu, %15,8'i "orta" ve %1,1'i "zayıf" olduğunu ifade etmişlerdir.

Tablo 9. Diğer Derslerdeki Başarı Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Diğer Dersler Başarı Durumu	N	%	X	S	F	P
1. Çok İyi	65	35,3	3,5308	1,07695	1,387	,248
2. İyi	88	47,8	3,2619	1,10947		
3. Orta	29	15,8	3,6690	1,03367		
4. Zayıf	2	1,1	3,1750	1,16673		
<b>Toplam</b>	<b>184</b>	<b>100</b>	<b>3,4201</b>	<b>1,09022</b>		

$p>0.05$  (önemsiz)

Diğer derslerde başarı düzeyi "orta" olan öğrencilerin DKAB tutum puan ortalamasının ( $X=3,6690$ ) "çok iyi" olanlara göre ( $X=3,5308$ ) daha yüksek olduğu görülmektedir. Ayrıca varyans analizi sonuçları ( $F=1,387$ ,  $p=,248$ ,  $p>0.05$ ) da diğer derslerdeki başarı durumu ile DKAB dersine yönelik tutum arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığını göstermektedir. Bunun bir açıklaması diğer derslerde başarı düzeyi yüksek olan öğrencilerin ortaöğretime geçiş sürecinde daha önemli gördükleri diğer derslere yönelmiş olmaları, orta düzeyde başarı sergileyen öğrencilerin ise sınavla ilgili çok fazla iddiaları bulunmadığından, başka derslerde başarılı olan öğrencilere kıyasla DKAB dersine karşı daha olumlu bir tutum geliştirmiş olmaları olabilir. Ayrıca diğer derslerde başarı durumlarını "çok iyi" ( $n=65$ ) ve "iyi" ( $n=88$ ) diyenlerin sayısı, DKAB dersinde başarı düzeyini "çok iyi" ( $n=61$ ) ve "iyi" ( $n=66$ ) diyenlerin sayısından daha fazladır (bk. Tablo 8).

Bu sonuca göre, "Diğer derslerdeki genel başarı düzeyi yüksek olan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu daha yüksektir." şeklinde kurulan denence doğrulanmamıştır.

## 2.8. DKAB Dersini Sevme Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

Tablo 10, DKAB dersini sevme durumu ile öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarına ilişkin analiz sonuçlarını göstermektedir. Tablodaki verilerden ankete katılan öğrencilerin %55,4'ünün DKAB dersini sevdiği, %35,9'unun kısmen sevdiği ve %8,7'sinin de dersi sevmediği anlaşılmaktadır. Puan ortalamaları incelendiğinde; dersi sevdiğini belirtenlerin tutum puan ortalamalarının oldukça yüksek olduğu ( $X=4,2225$ ) görülmektedir. DKAB dersini sevmediğini belirten öğrencilerin puan ortalamaları ise belirgin bir şekilde düşüktür ( $X=1,6188$ ).

Tablo 10. DKAB Dersini Sevme Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

DKAB Dersini Sevme Durumu	N	%	X	S	F	P	Tukey HSD
1. Evet	102	55,4	4,2225	,56672	252,983	,000*	1 > 2, 3
2. Kısmen	66	35,9	2,6167	,54224			2 > 3
3. Hayır	16	8,7	1,6188	,61964			
<b>Toplam</b>	<b>184</b>	<b>100</b>	<b>3,4201</b>	<b>1,09022</b>			

\*p<0.05 (önemli)

Gruplar arasındaki farklılığın yüksek düzeyde anlamlı olduğu ( $p=,000$ ), analiz sonuçlarına göre; dersi sevdiğini söyleyen grupla dersi kısmen sevdiğini ve sevmediğini belirten gruplar arasında ve dersi kısmen seven grup ile dersi sevmeyen grup arasında farklılaşmanın anlamlı olduğu ( $p<0,05$ ) sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlardan öğrencinin dersi sevmesinin derse olan tutumunu etkilediği yorumu yapılabilir. Zira kişinin sevdiği ve ilgi duyduğu konularla daha fazla meşgul olmak istediği ve o konularda daha başarılı olduğu<sup>60</sup> bilinmektedir.

Ayrıca anketlerde öğrencilerden bazıları DKAB dersinin sıkıcı olduğunu, din dersinin gerekli bir ders olmadığını, dine karşı olduklarını ve seçmeli ders de olsa DKAB dersini seçmeyeceklerini belirtmişlerdir. Bu yorumlardan bazı öğrencilerde derse karşı bir ön yargının olduğu anlaşılabilir.

<sup>60</sup> Yıldız Kuzgun, *Meslek Danışmanlığı Kuramları ve Uygulamaları* (Ankara: Nobel Yayınları, 2000), 65.



Analiz sonuçlarına göre; “DKAB dersini seven öğrencilerin DKAB dersine ait tutumları, DKAB dersini sevmeyen öğrencilerin bu derse yönelik tutumlarından daha olumludur.” denencesi doğrulanmıştır.

## 2.9. DKAB Ders Öğretmenini Sevme Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

DKAB ders öğretmenini sevme durumuna göre öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeyleri Tablo 11’de gösterilmiştir.

Tablo 11. DKAB Ders Öğretmenini Sevme Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Ders Öğretmenini Sevme Durumu	N	%	X	S	F	P	Tukey HSD
1. Evet	135	73,4	3,7593	,93755	37,670	,000*	1 > 2, 3
2. Kısmen	45	24,5	2,5867	,88808			2 > 3
3. Hayır	4	2,2	1,3500	,60415			
Toplam	184	100	3,4201	1,09022			

\*p<0.05 (önemli)

Verilere bakıldığında öğrencilerin %73,4’ünün DKAB dersi öğretmenini sevdiği, %24,5’inin kısmen sevdiği ve %2,2’sinin de DKAB ders öğretmenini sevmediği anlaşılmaktadır. “Hayır” seçeneğini işaretleyen öğrencilerden bazıları öğretmenlerini neden sevmediklerini anket metni üzerinde açıklamışlardır. Öğretmenin baskıcı, otoriter, disiplinsiz, ilgisiz ve derste yanlı olması belirtilen gerekçelerdendir.

Varyans analizi sonucu (F= 37,670 ve p=.000) öğrencilerin DKAB dersi öğretmenini sevip sevmediğine göre DKAB dersine ilişkin tutumları incelendiğinde ise her üç grubun tutum puan ortalamaları arasında önemli bir fark görülmüştür (p<0.05). Buna göre; öğrencilerin dersin öğretmenini sevmesi ile o dersi sevmesi arasında yakın bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle öğrenci DKAB dersi öğretmenini seviyorsa DKAB dersini de sevmektedir ki tutum puan ortalamaları da bunu göstermektedir. Kaya’ya göre öğrenciler özdeşim kurdukları öğretmenlerin tutum ve davranışlarını benimsemekte ve onlar gibi olmaya çalışmaktadır. Bu sebeple dersinin öğrenciler tarafından sevilmesini istiyorsa, kendisinin öncelikle öğrencilerini sevmesi, onlarla yakından ilgilenmesi ve kendisini öğrencilerine sevdirmeyi başarabilmesi gerekmektedir. Bu konuda Kaya’nın araştırmasında da bulgularımızı destekleyen benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Kaya, DKAB ders öğretmenlerini

seven öğrencilerin bu derse karşı en yüksek tutum puanına ( $X=79,3$ ) sahip olduklarını tespit etmiştir.<sup>61</sup> Zengin de benzer sonuçlar elde etmiştir.<sup>62</sup>

Bu sonuçlar “DKAB dersi öğretmenlerini seven öğrencilerin DKAB dersine ait tutumları DKAB dersi öğretmenlerini sevmeyen öğrencilerin bu derse ilişkin tutumlarından daha olumludur.” denencesini doğrulamaktadır.

## 2.10. DKAB Ders Öğretmeninin Ders İşleme Yöntemini Sevme Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

Tablo 12, DKAB Ders Öğretmeninin Ders İşleme Yöntemini Sevme Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalara ilişkin sonuçları göstermektedir.

Tablo 12. DKAB Ders Öğretmeninin Ders İşleme Yöntemini Sevme Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Ders İşleme Yön. Sevme Durumu	N	%	X	S	F	P	Tukey HSD
1. Evet	131	71,2	3,8645	,86352	64,745	,000*	1 > 2, 3
2. Kısmen	36	19,6	2,4111	,75528			
3. Hayır	17	9,2	2,1324	,78640			
Toplam	184	100	3,4201	1,09022			

\*p<0.05 (önemli)

Tutum puan ortalamalarına bakıldığında DKAB dersinin işleme yöntemlerini beğenen öğrencilerin ortalamalarının en yüksek olduğu ( $X=3,8645$ ), beğenmeyen öğrencilerin tutum puan ortalamalarının ise en düşük olduğu ( $X=2,1324$ ) görülmektedir. Zengin<sup>63</sup> ve Kaya da benzer sonuçlar elde etmişlerdir. Kaya, araştırmasında öğretmenin ders işleme yöntemini beğenmeyen öğrencilerin genel olarak öğretmenin devamlı ders anlatması, dersin monoton olması, öğretmen otoriter tutumu ve derste soru sorulamaması, kitaba fazlaca bağlı kalınması, öğretmenin dikkat ve ilgiyi derse çekememesi gibi olumsuzlukları dile getirdiklerini belirtmiştir.<sup>64</sup> Görüldüğü gibi öğretmenlerin çocukların ilgisini çekecek anlamlı ve işlevsel yöntemleri tercih etmeleri oldukça önemlidir.

<sup>61</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine”, 68.

<sup>62</sup> Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik”, 295.

<sup>63</sup> Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik”, 296.

<sup>64</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine”, 70.

Yapılan varyans analizine göre de ( $F=64,745$ ,  $p=,000$ ) öğrencilerin DKAB dersi öğretmenlerinin ders işleme yöntemini beğenip beğenmeme durumu ile bu derse karşı tutumlarının istatistiksel olarak anlamlı olduğu ( $p<0.05$ ) sonucuna ulaşılmıştır.

Bu sonuçlar “DKAB dersi öğretmenlerinin ders işleme yöntemini beğenen öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları, beğenmeyen öğrencilerin tutumlarına göre daha olumludur.” denencesinin doğrulandığını göstermektedir.

## 2.11. DKAB Ders Öğretmeninin Öğrencilere Karşı Tutumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

DKAB ders öğretmenlerinin öğrencilere karşı tutumları ve bu tutumlara göre öğrenci yaklaşımlarının yansıtıldığı analiz sonuçları Tablo 13’de verilmiştir.

Tablo 13. DKAB Ders Öğretmeninin Öğrencilere Karşı Tutumuna Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Öğretmen Tutumu	N	%	X	S	F	P	Tukey HSD
1. Demokratik	134	72,8	3,6675	,99690	15,087	,000*	1 > 3, 4
2. Otoriter	20	10,9	3,3875	,99139			2 > 3, 4
3. İlgisiz	11	6,0	2,2136	1,18745			
4. Başka	19	10,3	2,4079	,70144			
Toplam	184	100	3,4201	1,09022			

\* $p<0.05$  (önemli)

DKAB ders öğretmenlerinin öğrencilere karşı tutumları, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumlarını anlamlı düzeyde etkilemektedir. Buna göre; öğrencilere karşı demokratik tutumlu öğretmene sahip olan öğrencilerin derse karşı tutumları, otoriter veya ilgisiz öğretmene sahip olduklarını bildiren öğrencilerden daha yüksek çıkmıştır. Ankete katılan öğrencilerin %72,8’i DKAB dersi öğretmenlerinin kendilerine karşı olan tutumlarını “demokratik”, %10,9’u “otoriter”, %6’sı da “ilgisiz” olarak değerlendirmektedir.

Varyans analizi sonuçları gruplar arasında ( $p=,000$ ) yüksek önem düzeyinde anlamlı ( $p<0.05$ ) bir farklılığın olduğunu göstermektedir. Bu farklılık DKAB ders öğretmenin öğrencilere karşı tutumlarının “otoriter” olduğunu düşünen grup ile “ilgisiz” ve “başka” grupları ve “demokratik” olduğunu düşünen grupla “ilgisiz” ve “başka” görüşünde olan gruplar arasında olduğu

görülmektedir. Ortalamalara bakıldığında ise, DKAB dersine karşı en yüksek tutum puanının öğretmenlerinin kendilerine karşı “demokratik” bir tutuma sahip olduğunu düşünen gruba ( $X=3,6675$ ), en düşük tutum puanı ortalamasının ise öğretmenlerinin kendilerine karşı “ilgisiz” olduğunu düşünen gruba ait olduğu görülmektedir ( $X=2.2136$ ). Zengin benzer sonuçlar bulmuştur.<sup>65</sup>

Demokratik yaklaşımli bir öğretmen sınıf ortamında tüm öğrencilere karşı eşit davranma ve herkese fırsat sunma gayretinde olur. Öğrencilerini sever, ilgilidir, hoşgörülü ve anlayışlıdır. Öğrencileriyle olumlu etkileşim kurar, zamanında ve etkili konuşur, öğrencileri yargılamaz ve bir konuda birden fazla görüş olabileceğinin farkındadır. Bu nedenle öğrencilerin görüşlerini her zaman saygıyla karşılar. Demokratik bir öğretmen istenmeyen davranışları ortadan kaldırmak için sorunu anlamaya, ilgili kişiye yol göstermeye ve hatanın tekrarlanmamasına çalışır, farklılıklara saygı duyar ve farklılıkları öğrenme zenginliği olarak görür.<sup>66</sup> Öğrencilerine her türlü öğrenme fırsatlarını sunmaya çalışan bu tür yaklaşıma sahip olan öğretmenler öğrencileri tarafından sevileceğinden, bu öğretmenlerin derslerine karşı öğrencilerde olumlu bir tutum gelişebilir.

Araştırmanın ilginç bir bulgusu da DKAB ders öğretmenlerinin “otoriter” olduğunu düşünen grubun derse karşı tutum puan ortalamasının ( $X=3,3875$ ) yüksek olmasıdır. Kaya'nın araştırmasında öğretmenini “otoriter” olarak düşünen öğrencilerin derse karşı tutum puan ortalamaları ( $X=65,3$ ) öğretmenini “ilgisiz” şeklinde düşünen öğrencilerin derse karşı tutum puan ortalamalarından ( $X=67,3$ ) daha düşük bulunmuştur.<sup>67</sup> Bu çalışmada örneklemin sınıf düzeyleri/yaşları dikkate alındığında öğrenciler otoriteyi katı bir disiplin olmaktan ziyade kuralların açık, net ve anlaşılır olduğu bir sınıf ve ders düzeni şeklinde yorumlamış olabilirler.

Bu sonuca göre, “DKAB dersi öğretmenlerinin öğrencilere karşı tutumunu demokratik olarak algılayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları, öğretmenin tutumlarını otoriter ve ilgisiz olarak algılayan öğrencilerin tutumlarına göre daha olumludur.” denencesinin kabul edildiği söylenebilir.

<sup>65</sup> Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik”, 295-296.

<sup>66</sup> Gül Tuncel-Ali Balcı, “Demokratik Toplumlarda Öğretmen Nitelikleri ve Öğrencilere Yansımaları”, *Marmara Coğrafya Dergisi* 31 (Ocak 2017): 87.

<sup>67</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine”, 69.

## 2.12. Ailenin Öğrencinin Dini Bilgi Almasını İsteyip İstememe Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

Tablo 14, ailenin öğrencisinin dini bilgi almasını isteyip istememe durumuna göre öğrencilerin DKAB tutumlarına ilişkin analiz sonuçlarını içermektedir.

Tablo 14. Ailenin Öğrencinin Dini Bilgi Almasını İsteyip İstememe Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Ailenin İsteği Durumu	N	%	X	S	F	P	Tukey HSD
1. Evet İster	75	40,8	3,8600	,95188	14,909	,000*	1 > 2, 3
2. Hayır İstemez	31	16,8	2,7371	1,02306			
3. Bilmiyor	78	42,4	3,2686	1,07084			
Toplam	184	100	3,4201	1,09022			

\*p<0.05 (önemli)

Tablo incelendiğinde; öğrencilerin %40,8'i ailelerinin kendilerinin dini bilgi almasını isteyeceğini, %16,8'i ailelerinin kendilerinin dini bilgi almasını istemeyeceğini ifade etmiştir. Öğrencilerin %42,4'ü de ailelerinin bu konudaki fikirlerini bilmediklerini belirtmişlerdir.

Ailenin öğrencisinin dini bilgi almasını isteyip istememe durumu ile öğrencilerin DKAB dersi tutum puan ortalamaları arasındaki farklılığa yönelik yapılan varyans analizi sonucu ( $p=,000$ )  $p<0.05$  düzeyinde önemli farkı ortaya koymaktadır. Bu farklılık ailelerin öğrencisinin dini eğitim almasını isteyeceğini ifade eden öğrenciler ile ailesinin kendisinin dini eğitim almasını istemeyeceğini bildiren ve bu konuda bir bilgisi olmadığını söyleyen öğrencilerin tutum puanları arasında olduğu anlaşılmaktadır.

Ortalamalar incelendiğinde DKAB dersi tutum puanı ortalaması en yüksek ( $X=3,8600$ ) olan grubun çocuğunun dini eğitim almasını isteyen ailelerin öğrencilerinde olduğu, en düşük ortalamaya sahip olan grubun ise ( $X=2,7371$ ) öğrencisinin dini eğitim almasını istemeyen ailelerin öğrencilerinde olduğu tespit edilmiştir. Zengin<sup>68</sup> ve Kaya da araştırmalarında benzer sonuçlar elde etmişlerdir. Bu konuda din kurumunun DKAB dersiyle yakın ilişkisi olduğunu vurgulayan Kaya, dini tutumu olumlu olan öğrencinin, DKAB dersine karşı tutumunun da olumlu olacağını, dini tutumu olumsuz olan öğrencinin

<sup>68</sup> Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik", 291-292.

ise DKAB dersine karşı tutumunun da olumsuz olma ihtimalinin yüksek olduğunu ileri sürmektedir. Anne-babanın olumlu dini tutumunun çocuğa olumlu yansıtacağını, ailenin dine karşı olumsuz tutumunun da çocuğun dini tutumunu olumsuz yönde değiştireceğini ifade etmektedir.<sup>69</sup> Ayrıca bu bulgulardan ailelerin dine karşı tutumlarını da anlamak mümkündür.

Sonuçlar, “Ailesi dini bilgi almasını isteyen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları, ailesi dinin bilgi almasını istemeyen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumlarına göre daha olumludur.” denencesinin doğrulandığını göstermektedir.

### 2.13. Okul Dışında Dini Eğitim Alma Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları

Tablo 15, okul dışında camide ya da cemevinde din eğitimi alan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu ile din eğitimi almayan öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumunu karşılaştıran verileri içermektedir.

Tablo 15. Okul Dışında Dini Eğitim Alma Durumuna Göre Öğrencilerin DKAB Tutum Puanı Ortalamalarının Varyans Analizi Sonuçları

Okul Dışı Din Eğitimi	N	%	X	S	F	p
1. Evet Camide	27	14,7	3,6685	,98831	1,091	,354
2. Evet Cemevinde	12	6,5	3,3542	1,20689		
3. Hayır	134	72,8	3,4123	1,08838		
4. Başka	11	6,0	2,9773	1,21086		
<b>Toplam</b>	<b>184</b>	<b>100</b>	<b>3,4201</b>	<b>1,09022</b>		

p>0.05 (önemsiz)

Tablodaki verilerden örneklemin %14,7’sinin okul dışında camide din eğitimi aldığı, %6,5’inin cemevinde din eğitimi aldığı, %72,8’inin okul dışında din eğitimi almadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca “başka” seçeneğini işaretleyen örneklemin oranı da %6,0’dır.

Bu verilerde iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi; Alevi öğrencilerin çok büyük bir çoğunluğu (%72,8) okul dışında bir yerde din eğitimi almaktadır. Bu durum okullarda DKAB dersinin önemini göstermektedir. Ön yargıların önüne geçilebilmesi, birlikte yaşama kültürünün gelişmesi ve “farklılıkların zenginlik olarak değerlendirilmesi” düşüncesinin gerçekten

<sup>69</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine”, 63.

içselleştirilebilmesi için farklı inanç gruplarının ve bu grupların ritüellerinin tüm kesimlerce bilinmesi gerekmektedir. Alevi öğrenciler açısından bu büyük oranda okullarda sağlanabilmektedir. İkinci önemli husus; cemevinde din eğitimi alan öğrenci oranının çok düşük olmasıdır (%6,5). Buna karşın camide din eğitimini aldığını söyleyenlerin oranı daha yüksek çıkmıştır (%14,7). Ayrıca “başka” seçeneğini işaretleyenlerin bir kısmı da Kur’an Kurslarında din eğitimi aldıklarını belirtmişlerdir. Bunların da birinci gruba dâhil edilmesi halinde camide din eğitimi alma oranı daha da artmaktadır. Cemevinde din eğitimi alanların oranının düşük olmasının bir nedeni -her ne kadar özen gösterilmiş olsa da- araştırmada Alevi olmayan öğrencilerin de ankete katılmış olma ihtimali olabilir. Ya da gerçekten kendisini Alevi olarak tanımlayan ve Alevi kültürü içinde yetişmiş, ancak Aleviliği İslam’ın farklı bir yorumu olarak gören ve cami ya da cemevini çok da farklı görmeyen Alevi ailelerin çocukları camide din eğitimi almış ve bu nedenle de cami seçeneğini işaretlemiş olabilir. Ayrıca Sünnilerin camiye bakış açısı ile Alevilerin cemevine bakış açısı arasındaki farklılıktan da kaynaklanmış olabilir. Yine “hayır” seçeneğini işaretleyen öğrencilerin tutum puanının da yüksek çıkmasının nedeni öğretmen faktörüyle açıklanabilir. Öğretmeni seven bir öğrenci dersi de sevmektedir ve bu tür sevdiği öğretmenlerin derslerinde daha başarılı olmaktadır.

Veriler istatistiksel olarak anlamlı bir sonuç ortaya koymamış olsa da ( $p=,354$ ,  $p>0.05$ ), DKAB dersine karşı tutum puan ortalamaları incelendiğinde; camide din eğitimi aldığını söyleyen öğrencilerin DKAB dersi tutum puanlarının ( $X=3,6685$ ), okul dışında dini eğitim almadığını belirten öğrencilerin tutum puanlarından ( $3,4123$ ) belirgin bir biçimde yüksek olduğu görülmektedir. Bu durumda camide dini eğitim alan öğrencilerin hem kendilerinin hem de ailelerinin dine karşı olumlu tutumlarının göstergesi olduğu yorumu yapılabilir. Bu olumlu tutumun da DKAB dersine karşı olumlu olarak yansıdığı ve öğrencilerin bu dersi sevdikleri anlaşılabilir. Araştırma bulguları Kaya<sup>70</sup> ve Zengin<sup>71</sup> tarafından yapılan araştırmaların sonuçlarıyla da örtüşmektedir.

Cemevinde dini eğitim aldığını ifade eden öğrencilerin ortalamaları ( $X=3,3542$ ), din eğitimi almadığını belirtenlerin ortalamalarından ( $X=3,4123$ ) daha düşük çıktığı için bu sonuçlar istatistiksel olarak “Okul dışında camide ya da cemevinde din eğitimi alan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumu, din eğitimi

<sup>70</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine”, 64.

<sup>71</sup> Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik”, 292.

*almayan öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumuna göre daha olumludur.” denencisini doğrulamamıştır.*

## SONUÇ

On iki (12) denencenin test edildiği bu çalışmaya Alevi vatandaşların ağırlıklı olarak ikamet ettiği mahallede bulunan dört farklı okuldan toplam 184 öğrenci katılmıştır. Araştırma sonucuna göre öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları genel olarak olumludur (DKAB Genel Tutum- $X=3,4279$ ).

DKAB dersi tutum düzeyi cinsiyete ve sınıf düzeyi değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Erkek öğrencilerin daha yüksek tutum düzeyine sahip olduğu ve sınıf seviyesi arttıkça, tutum düzeyinin düştüğü bulunmuştur.

Ailelerin ekonomik durumunun öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumda etkili bir unsur olmadığı görülmüştür. Ekonomik durum değişkenine göre öğrencilerin derse yönelik tutumlarında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.

Ebeveynin öğrenim durumunun derse karşı tutumda önemli bir faktör olduğu görülmüştür. Aralarında anlamlı farklılaşmanın olduğu gruplarda anne ve baba eğitim düzeyi değişkenlerinin her ikisinde de anne ya da babası yüksek öğrenimli olan öğrencilerin bu derse yönelik tutum düzeylerinin en düşük olduğu bulunmuştur. Ancak yine her iki değişken grubunda ortaokul mezunu olan ebeveynlerin ortalamaları yüksek çıkmıştır. Bu nedenle bütün gruplar açısından anne ve babanın eğitim seviyesi arttıkça, öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeylerinde bir azalmanın olduğu kesin olarak söylenememektedir.

DKAB dersi başarısı ile derse karşı tutum arasında pozitif yönde önemli bir ilişki bulunmaktadır. Öğrencilerin DKAB dersindeki başarı düzeyi yükseldikçe, derse yönelik tutumlarının da yükseldiği görülmüştür. Ders başarısı “çok iyi” olan grupta bulunan öğrencilerin tutumları en yüksektir.

Öğrencilerin diğer derlerdeki başarı durumu ile DKAB dersine yönelik tutum arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir. Ancak diğer derslerde başarı durumunu orta düzeyde algılayan öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeyinin, başka derslerdeki başarısını “iyi” ve “çok iyi” olarak algılayanlara göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

DKAB dersini ve ders öğretmenini seven ve öğretmenin dersi işleyiş biçimini beğenen öğrencilerin bu derse yönelik tutumlarının daha olumlu



olduğu bulgulanmıştır. Ayrıca öğretmenin tutumunu demokratik bulan öğrencilerin öğretmenin tutumunu otoriter ve ilgisiz olarak değerlendiren öğrencilere göre DKAB dersine yönelik daha olumlu bir tutuma sahip oldukları da tespit edilmiştir.

Anne-babanın olumlu dini tutumu çocuğa olumlu yansımakta, olumsuz tutumu da çocuğun dini tutumunu olumsuz etkileyebilmektedir. Araştırma sonuçları da ailesi dini bilgi almasını isteyen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumlarının, ailesi dini bilgi almasını istemeyen öğrencilerin derse ilişkin tutumlarına göre daha olumlu olduğunu göstermiştir.

Okul haricinde din eğitimi camide ya da cemevinde alan öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumu ile din eğitimi almayan öğrencilerin bu derse ilişkin tutumu arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Bu durum öğrenci tutumlarını etkileyen öğretmen faktörüyle açıklanabilir. Okul dışında din eğitimi almayan ama öğretmeni seven öğrenciler DKAB dersine yönelik olumlu bir tutum geliştirmiş olabilirler. Bununla birlikte camide dini eğitim alan öğrencilerin tutum puanları diğer gruplara göre daha yüksek bulunmuştur.

#### **Araştırma bulguları doğrultusunda aşağıdaki öneriler ileri sürülebilir:**

\* Sınıf düzeyi yükseldikçe DKAB dersine karşı tutumların düşmesine etki eden faktörlerin araştırılması önerilebilir. Ortaya çıkan durumlara göre çözüm önerileri ve her sınıf düzeyinde ilginin devamına yönelik tedbirlerin tartışılması gerekmektedir.

\* Ortaöğretim kademesindeki Alevi öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumları incelenerek elde edilen bulgular karşılaştırılabilir.

\* Müfredatta yapılan değişikliklerden haberdar olmayan kişiler, DKAB dersine karşı ön yargılı olabilmektedir. Bu bağlamda Alevi vatandaşların kaygılarını giderici ve DKAB ders içeriği hakkında bilgilendirici etkin çalışmalar yapılmalıdır.

\* Ders ortamlarının ilgi uyandıran, aktif katılımı sağlayan, demokratik ortamlar şeklinde kurgulanması önemlidir. Bu nedenle öğretmenler öğrencilerin ilgisini çekecek anlamlı ve işlevsel yöntemleri tercih etmelidir. Öğrencide ilginin uyanması ders başarısını artıracaktır. Bu konuda eğitim-öğretimin paydaşlarının eşgüdümü sağlanmalıdır.

\* DKAB öğretmenleri Aleviliği, Aleviliğin inanç, ibadet ve ahlak esasları gibi konularda yeterli bilgi ve donanıma ve bu konuları açıklayabilecek

mesleki yetkinliğe sahip olmalıdır. Buna yönelik hizmet öncesi üniversite öğrenimi sırasında ve öğretmenlik mesleğini icra ederken yeterli düzeyde mesleki çalışmalar ve hizmet içi eğitim faaliyetleriyle öğretmenlerin mesleki yeterlikleri de artırılmalıdır.<sup>72</sup>

\* Camide alınan dini eğitim, öğrencinin DKAB dersine karşı tutumunu olumlu etkilemektedir. Bu noktada camilerde verilen hizmetlerin pedagojik ilkelere uygun, planlı ve verimli bir şekilde yürütülmesi ve yaygınlaştırılması gerekmektedir.

## KAYNAKÇA

- Akgül, Mehmet-Yıldırım, Ramazan-Ekşi, Ahmet, v.dğr. *İlköğretim 5. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*. 5. Baskı. Ankara: MEB Yayınları, 2012.
- Arıcı, İsmail. "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008): 161-175.
- Arlı, Mine-Nazik, Hamil. *Bilimsel Araştırmaya Giriş*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2001.
- Arpacı, Mücahit. "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Velilerin Tutumları (Diyarbakır Örneği)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/29 (2014/1): 159-184.
- Bilgin, Beyza. "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981): 469-483.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Cılaz, Demet. *Çorum İlinde Yaşayan Aleviler Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2006.
- Çekin, Abdülkadir. "Ortaokul Beşinci ve Altıncı Sınıf Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Katılma İlişkin Görüşleri". *Milli Eğitim Dergisi* 44/201 (2014), 203-214.
- Çekin, Abdülkadir. "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İle Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016): 56-97.
- Çuhadar, Bekir. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ve Ders Kitaplarında Birlikte/Bir Arada Yaşama Kültürü*. Yüksek Lisans, Çorum: Hitit Üniversitesi, 2017.
- Güney, Salih. "Tutumlar ve Önyargı". *Davranış Bilimleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2000.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. 5. Basım. Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayını, 1998.

<sup>72</sup> İlahiyat ve DKAB mezunu öğretmenlerin Alevilik konusunda yeterlikleri hakkında bk. İbrahim Turan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aleviliğin Öğretimi İle İlgili Yeterlik Algıları", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (Aralık 2017): 892-895.

- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001): 43-78.
- Kaya, Fatih. *Öğretmen, İdareci ve Öğrencilerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi: Tunceli Örneği*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2014.
- Kap, Derya. "Türkiye'de Zorunlu Din Dersi Uygulaması". *Akademik Perspektif* (2014): 58-61. Erişim: 03 Ekim 2018, [https://www.ikv.org.tr/images/files/5861%20AKADEMIK%20PERSPEKTIF%20KASIM%202014\\_58-61%20\(1\).pdf](https://www.ikv.org.tr/images/files/5861%20AKADEMIK%20PERSPEKTIF%20KASIM%202014_58-61%20(1).pdf).
- Köklü, Nilgün-Büyüköztürk, Şener-Bökeoğlu-Ömay Çokluk. *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*. Geliştirilmiş 2. Baskı. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006.
- Kurt, Fatma. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Sürecinde Alevilik Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2016.
- Kuzgun, Yıldız. *Meslek Danışmanlığı Kuramları ve Uygulamaları*. Ankara: Nobel Yayınları, 2000.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Ankara: DÖĞM, 2010.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.
- Milli Eğitim Temel Kanunu. Kabul Tarihi: 14.06.1973, Kanun No: 1739, Madde: 12.
- Myers, David G. *Social Psychology*. New York: The McGraw-Hill Companies Inc., 1996.
- Özdemir, Şuayip-Çelik, Rahime. "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017): 7-20.
- Özer, Recep. *Öğrenci Başarısı*. Rize: Rize Rehberlik ve Araştırma Merkezi Yayınları, 1999.
- Öztürk, Hüseyin. "Ergenlerde Din Duygusu ve Allah İnancının Boyutları". *Din Öğretimi Dergisi* 32 (1992): 44-55.
- The Telegraph. "Mapped: The world's most (and least) religious countries". erişim: 02 Ekim 2018, <http://www.telegraph.co.uk/travel/maps-and-graphics/most-religious-countries-in-the-world/>
- Tuncel, Gül-Alı Balcı. "Demokratik Toplumlarda Öğretmen Nitelikleri ve Öğrencilere Yansımaları". *Marmara Coğrafya Dergisi* 31 (Ocak 2015): 82-97.
- Turan, İbrahim. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aleviliğin Öğretimi İle İlgili Yeterlik Algıları". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (Aralık 2017): 879-902.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. Kabul Tarihi: 17.11.1982, Kanun No: 2709, Madde: 24.
- Uçar, Recep-Sayın, Gülşen. "Türkiye'de Laiklik Tartışmaları Çerçevesinde Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Zorunlu Hale Gelişi Ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansımaları". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017): 262-291.
- Ural, Ayhan-Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Detay Yayınları, 2005.
- Yılmaz, Hüseyin. "Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 189-209.
- Zengin, Mahmut. "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013): 271-301.

## KEMALPAŞAZÂDE'YE GÖRE MÜŞÂKELE SANATI (PROBLEMLER VE ELEŞTİRİLER)

### THE ART OF MUSHAKALA ACCORDING TO KAMAL PASHAZADE (ISSUES AND CRITIQUES)

#### MEHMET FARUK ÇİFÇİ

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Bolu, Türkiye  
Asst. Prof., Bolu İzzet Baysal University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences,  
Department of Arabic Language and Rhetoric, Bolu, Turkey

mehmetfarukcifci@ibu.edu.tr  
Orcid: 0000-0002-5078-6262

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
14 Ocak 2020	14 January 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
20 Nisan 2020	20 April 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
Doi	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.674844">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.674844</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Mehmet Faruk Çifçi, "Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı (Problemler ve Eleştiriler)" [The Art of Mushakala According to Kamal Pashazade(Issues and Critiques)], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 119-150.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.  
All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## **The Art of Mushakala According to Kamal Pashazade (Issues and Critiques)**

### **Abstract**

This study focuses on Kamal Pashazade's evaluations and criticisms about mushakala and aims to reach his views on the mushakala's theory and practice through these. Because, besides being a literary art, mushakala is also related to al-kalâm and al-tafsir that Kamal Pashazade was well specialized in. So, his approach to this art is important in our opinion. The art of mushakala in Arabic language rhetoric that can be described shortly as using the same word with two different meanings in the same context contains many problems in it as its structure and examples. For example, metaphorical meaning in the second word, the relevance of this metaphor and the nature of this relevance have always been discussed. Kamal Pashazade also did not state his thoughts about the art of mushakala clearly. However, he inclined to the view that it was a kind of metaphor based on the companionship of meanings. So, he analyzed many examples of mushakala in the literature of Arabic language rhetoric in different ways without mentioning the art of mushakala. Naturally, mushakala art in his Tafsir has revealed as the last option in places where real meaning cannot be reached and strong literary arts are not applied. In this context, we can say that Kamal Pashazade has a tendency not to bring such a controversial type of metaphor closer to the Qur'anic commentary. On the other hand, Sari ad-Din al-Misri responded to his critiques against Mulla al-Fanari, Abu Ya'qub al-Sakkaki and al-Sayyid al-Sharif al-Jurjani about the mushakala art in the same tone by establishing his arguments on solid foundations.

**Keywords:** Arabic Rhetoric, Kamal Pashazade, Mushakala, Companionship, Ta'wil, Sari ad-Din al-Misri.

### **Summary**

Bedi' discipline is one of three main topics that form the eloquence of the Arabic language. The mushakala that means 'similarity' in the dictionary as literary art in bedi' discipline and is defined as using the same word with two different meanings in the same context is one of the arts that caused controversy among eloquence scholars due to its complex structure. Even if the formal similarity between two words in the same sentence the second word has a different meaning in this art. For example in the sentence "Laugh! The days I will laugh at you are close!" 'laugh' is originally used in the true

sense in the previous sentence. Nevertheless, in the following sentence, the same word means "I will make you regret laughing at me." It is clear that the same word has completely different meanings in two sentences. This art has much more complex examples than which we gave here. Kamal Pashazade (d. 940/1534), Ottoman Shaykh al-Islam, reveals his views which is also the topic of this study by using this kind of example.

Mushakala is an art that has been used frequently in Arabic literature and defined with different names. It is said that is the first rhetorician who used this art which has many examples in the Qur'an, the hadiths and poetry of Jahiliyya with current usage in bedi' science is Abu al-Qâsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī (d. 538/1144). However, mushakala took its place and literal definition in the science of bedi' by Abu Yaqub Yusuf al-Sakkaki (d. 626/1229). Later, with the additions of Khatib al-Qazwini (d. 739/1338) this definition was expanded and the following one became commonly accepted: "To use the same word with two different meanings in the same context evidentially or imaginary. With this definition, mushakala is divided into two parts, evidential and imaginal mushakala.

Our study is about Shaykh al-Islam Kamal Pashazade's approach to the art of mushakala described above. Kamal Pashazade discussed the subject in depth both in his tractate about mushakala and his other tractates about metaphor. However, he put forward his views in the form of criticism as usual. On the other hand, Kamal Pashazade's Quran Tafsir contains important clues as to where he puts the art of mushakala in interpreting the Qur'anic verses. In this context, it was deemed necessary to address the issue in three stages in this article. Firstly, Kamal Pashazade's works on metaphor were examined and it was tried to determine in which kind of literary art he put the mushakala. In the second stage, it was tried to determine how he described the mushakala. In addition, Kamal Pashazade's critiques based on the art of mushakala and the answers he received are discussed in this section. In the third stage, the Tafsir of Kemal Pashazade was examined and it was tried to determine how he benefited from the mushakala art in interpreting the verses of the Qur'an.

According to the results we have reached, it can be obviously said that the mushakala is a kind of metaphor in Kamal Pashazade's thinking due to the presence of companionship relation between word and meaning.

The main problem of Kemalpaşazâde's work on mushakala is the nature of the companionship relation that brings out the metaphorical meaning in the art of mushakala. Because, a metaphor must be based on an existing

relation. According to Muhammad ibn Hamzah al-Fanari (d. 834/1431), this relation is the connection in the mind, and the companionship of words is its evidence. And according to Hafid al-Herawi (d. 916/1510), this relation is only the connection in the mind. At this point, Kamal Pashazade with reference to Allama al-Taftazani (d. 792/1390) says: "This relation is the companionship, but this is a companionship of meanings, not words". Indeed, with this view, Kamal Pashazade seems to have responded to al-Herawi and al-Fanari both. On the other hand, the Egyptian scholar İbn as-Saig Sari ad-Din al-Daruri (d. 1066/1656), opposed all of this, particularly Kamal Pashazade's view and he argued that the companionship in the art of mushakala is between words.

Another issue on that Kamal Pashazade emphasizes is the deficiency in the description of the mushakala. Because, he finds Sekkaki's description incomplete. According to him, this description does not cover the mushakala between the opposite words. On the other hand, Sari ad-Din defended al-Sakkaki by stating that the literary writers took the most used examples of arts into account and criticized Kamal Pashazade implicitly.

Finally, it should be said that when the Kamal Pashazade's Tafsir is examined, it is understood that he did not accept the mushakala as a suitable art for interpreting the verses of the Qur'an.

### **Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı (Problemler ve Eleştiriler)**

#### **Öz**

Bu çalışma Kemalpaşazâde'nin müşâkele hakkındaki değerlendirme ve eleştirilerini konu edinmiş, bunlar üzerinden onun müşâkelenin teorisi ve uygulanması noktasındaki görüşlerine ulaşmayı hedeflemiştir. Zira edebî sanat olmasının yanında tefsir ve kelim gibi ilim dallarını da ilgilendiren müşâkeleye tüm bu alanlara hâkim bir âlim olan Kemalpaşazâde'nin bakış açısı kanaatimizce önemlidir. Arap dili belâgatında kısaca bir mânâyı ona işaret eden bir lafızla değil de söz içinde geçen başka bir lafızla ifade etme şeklinde tarif edilmesi mümkün olan müşâkele sanatı yapısı ve örnekleri itibariyle birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Şöyle ki bu sanatta aynı söz içinde ikinci kez gelen lafzın mecazlığı, bu mecazı sahih hale getiren alâkanın ne olduğu ve bu alâkanın mahiyeti konusu hep tartışılmıştır. Bu noktada Osmanlı Şeyhülislâmı Kemalpaşazâde de müşâkele sanatına dair düşüncelerini açık ve net olarak ifade etmemiş ancak onun kelimelerin medlüllerinin müsâhabetine istinaden bir mecaz türü olduğu görüşüne meyletmiştir. Zira

Arap dili belâgatı literatüründe geçen birçok müşâkele örneğini o, müşâkeleyi telaffuz etmeden farklı şekillerde tahlil etmiştir. Haliyle onun tefsirinde de müşâkele sanatı, hakikî mânaya hiçbir şekilde gidilemeyen ve istiare gibi muhkem edebi sanatların söz konusu olmadığı yerlerde başvurulacak son bir izah yolu olarak kalmıştır. Tabiri yerindeyse Kemalpaşazâde mecâzi ve hakikî anlam arasındaki alâkanın bu denli tartışmalı olduğu bir mecaz türünü Kur'ân âyetlerinin tefsirine yaklaştırmama eğilimindedir. Diğer yandan onun müşâkelenin alâkası, tarifi ve bazı örnekleri üzerinden Molla el-Fenârî, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'ye yönelttiği sert eleştirilere Mısırlı âlim Seriyüddîn ed-Derûrî aynı ton ve sertlikte ve argümanlarını sağlam temeller üzerine kurarak karşılık vermeye çalışmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili Belâgatı, Kemalpaşazâde, Müşâkele, Müsâhabet, Te'vil, Seriyüddin el-Mısrî.

## GİRİŞ

1469-1534 yılları arasında yaşayan ve Kemalpaşazâde ya da İbn Kemal olarak tanınan Osmanlı Şeyhülslâm'ı Şemseddin Ahmed (ö. 940/1534) üstlendiği müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülslâmlık gibi görevlerle ve İslâmî ilimlerin hemen her alanında yazdığı eserlerle tarih ve kültürümüzde iz bırakan ilim ve devlet adamlarındandır. Bir ilim adamı olarak Kemalpaşazâde'nin temayüz ettiği özelliklerinin belki de en başında eserlerinde karmaşık konuları ele alması ve otorite kabul edilen âlimleri çekinmeden eleştirebilmesi gelmektedir.<sup>1</sup>

Bu meyanda, Kemalpaşazâde'nin müellefâtı içinde Arap dili belâgatının tartışmalı alanları olan mecaz, istiare, tağlib vb. konuları ihtiva eden çok sayıda risale bulunmakta olup bunlardan biri müşâkeleye ilgilidir. Kendi tabiriyle, 'müşâkele hakkındaki kıl u kâl kabilinden yorumları tafsil etmek, konu hakkındaki işkâl ve şüphelerin üzerindeki perdeyi aralamak'<sup>2</sup> maksadıyla te'lif ettiği risale konusu itibariyle dikkat çekici olmasının yanında mukaddimede kullanılan iddialı ifadeler dikkate alındığında daha da fazla merak uyandırmaktadır. Diğer yandan onun, mecaz ve istiareye dair risalelerinde ve tefsirinde de müşâkele hakkında önemli ayrıntılara dikkat çektiği görülmektedir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında bk. Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2002), 25/238-240.

<sup>2</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi tahkîki'l-müşâkele", thk. Huseyn el-Esved, *Mecmû'u Resâili 'Allâme İbn Kemalpaşa*, (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 4/143.

<sup>3</sup> Ülkemizde özellikle son yıllarda müşâkele hakkında birçok akademik çalışmaya imza atılmış olup bunların en kapsamlısı Kur'an'da Müşâkele Sanatı adıyla Salahattin Yılmaz tarafından



Benzeşme anlamına gelen müşâkeleyi bir manayı ona işaret eden bir lafızla değil de söz içinde geçen başka bir lafızla ifade etme olarak düşünmek mümkündür. Yani iki kelime şeklen aynı, mâna itibariylese farklı olmaktadır.<sup>4</sup> Mesela: “Sen gül! Benim de sana güleceğim günler yakın!” cümlesinde ‘gül!’ kelimesi ikincide: “Güldüğüne pişman edeceğim!” anlamındadır.<sup>5</sup> Burada ikinci kelimeyi bu mânada kullanmayı sağlayan ‘söz içinde geçme’ durumu müşâkelede mecazî kullanımı caiz kılan alâka olarak düşünülmekte ve buna müsâhabet denilmektedir. Ayrıca ‘gül’ kelimesi ilk cümlede geçtiği için buradaki müşâkele tahkikidir. “Allah, bir sivrisineği veya daha küçük bir şeyi örnek vermektен hayâ etmez (çekinmez).”<sup>6</sup> mânasındaki âyette hayânın ‘çekinme’ anlamında kullanılması ise ‘takdirî müşâkele’ türündendir. Çünkü bu âyetin, müşriklerin: “Muhammed’in rabbi sivrisineği örnek vermektен hayâ etmiyor mu?” sözleri üzerine nâzil olduğu düşünülmektedir. Hayâ kelimesinin ilk geçtiği yer mukadder olduğu için bu âyet ‘takdirî müşâkele’ye örnek olmaktadır.<sup>7</sup> Bunların dışında zıt anlamlı kelimeler arasında cereyan eden müşâkele suretleri de mevcuttur.

İleride daha detaylı aktarılacağı üzere müşâkele birçok farklı örnek formatında karşımıza çıktığı için ulema arasında ihtilafa sebep olmuştur. Bu ihtilafın çıkış noktası müşâkelede hangi alâkaya istinaden mecazî kullanıma cevaz verildiği mevzusudur. Konu biraz daha derinleştğinde ise şayet buna cevaz verilmişse alâkanın isti’ malden sonra nasıl ortaya çıkabildiği meselesi önümüze gelmektedir. Zira alâka önce gelmelidir ki buna istinaden mecazî

2012 senesinde Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda yapılan yüksek lisans tezidir. Diğerleri ise bilimsel makale olup çalışmanın muhtelif yerlerinde onlara atıflar yapılmıştır. Ancak Kemalpaşazâde’nin müşâkeleye yaklaşımı hakkında herhangi bir çalışma tarafımızdan tespit edilememiş, diğer yandan müşâkele hakkındaki çalışmaların çoğunda Kemalpaşazâde’nin görüşlerine ya hiç değinilmediği ya da kısmen işaret edildiği görülmüştür.

<sup>4</sup> M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, (İstanbul: Gökkuşbu, 2011), 217; Ali Bulut, *Belâgat-i Müyesserâ Meânî, Beyân, Bedî*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 187.

<sup>5</sup> Bk. Hasan Tefvik Marulcu, “Kur’ân’da Edebî Bir Üslup Olarak Tehekküm ve Müşâkele – Kelâm Açısından Bir Değerlendirme-” *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2017/4), 330.

<sup>6</sup> Ayette geçen ‘femâ fevkahâ’ ifadesi farklı şekillerde tercüme edilmiş olmakla birlikte biz burada Yaşar Kandemir, Halit Zavalısız ve Ümit Şimşek tarafından yapılan meali tercih ettiğimizi ifade etmek istiyoruz. Bk. *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Yaşar Kandemir vd., (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), Bakara 2/26.

<sup>7</sup> Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidî’t-tenzîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Riyâd: Mektebetü’l-‘Ubeykân, 1418/1998), 1/237-238.

mânaya gidilebilsin. Bu noktada ise müşâkil<sup>8</sup> lafzın kullanımına kapı aralayan alâkanın lafızda değil zihinde aranması gerektiği, dolayısıyla da bunun zihni mücâveret olduğu görüşü tartışmaya açılmaktadır.

Kemalpaşazâde özellikle müşâkele hakkındaki görüşlerini istinbata çalıştığımız risalesinde bu sorulara cevap aramıştır. Ancak bunu yaparken münekid yönünü ön plana çıkarmış ve görüşlerini Sekkâkî (ö. 626/1229), Teftâzânî (ö. 792/1390), Cürcânî (ö. 816/1413), Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Hafid el-He-revî (ö. 916/1510) gibi âlimlerin ifadeleri üzerinden serdetmiştir. Tabii olarak bu durum onun tam manasıyla ne düşündüğünü anlamayı zorlaştırmıştır. Mamafih Mısırlı âlim Kadı Seriyüddin ed-Derûrî'nin (ö. 1066/1656)<sup>9</sup> belki ulemayı müdafaa etme belki de Kemalpaşazâde'nin bu eleştirel tavrından rahatsızlığını dile getirme saikiyle kaleme aldığı hissini uyandıran müşâkele risalesi Kemalpaşazâde'nin görüşlerini aralardan çekebilme noktasında büyük kolaylık sağlamıştır.<sup>10</sup>

Son olarak ifade edilmelidir ki çalışma Kemalpaşazâde'nin görüşleri bağlamında Sekkâkî'den Fenârî'ye, Kemalpaşazâde'den Seriyüddin el-Mısırî'ye kadar uzanan yaklaşık dört asırlık dönemde müşâkele üzerinden yapılan temel tartışmaların kısa bir özetini sunmaktadır. Kaldı ki bu tartışmalar daha sonra da devam etmiş Siyalkûtî (ö. 1067/1657) ve İsmail el-Konevî (ö. 1195/1781) gibi âlimler de buna dâhil olmuşlardır. Ancak belirtmek gerekir ki muğlak ifadeleri sebebiyle Teftâzânî'nin bu tartışmadaki rolü büyüktür.

<sup>8</sup> Âdem Yerinde müşâkele hakkında yazdığı kapsamlı makalesinde müşâkelenin üç unsurundan bahseder. Buna göre müşâkelenin unsurları müşâkel, müşâkil ve alâkadır. Bk. Adem Yerinde, "Belagat İlminde Müşâkele Sanatı", *Usûl İslam Araştırmaları* 30 (Aralık 2018), 18.

<sup>9</sup> Tarihçi Muhibbî'nin (ö. 1111/1699) ifadesine göre Seriyüddin Muhammed b. İbrâhim ed-Derûrî (ö. 1066/1656) Mısır'da döneminin önemli âlimlerinden biridir. Zengin bir ailenin çocuğu olan Seriyüddin ömrünü ilim öğrenmeye ve öğretmeye adanmıştır. Bir müddet Mısır medreselerinde müderrislik yaptıktan sonra Şeyhülislâm Ahmed b. Yusuf el-Muîd (ö. 1057/1647) onu İstanbul'a davet edip hüsnü kabul ile karşılamış, daha sonra da ona Mısır kadılığını vermiştir. Türkçe ve Farsça'yı ana dili gibi konuştuğuna işaret edilen bu zâtn eserlerinden birisi müşâkele hakkında olup henüz tab'edilmemiştir. Geniş bilgi için bk. Muhammed Emîn b. Fadlullah b. Muhibbiddîn b. Muhammed el-Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşar* (Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284), 3/317. Bu kısa terceme-i halden anlaşıldığı üzere Seriyüddin el-Mısırî İstanbul'u ve âlimlerini yakından tanıma fırsatını bulmuştur. Bu meyanda onun Kemalpaşazâde'nin eserlerini de mütalaa etmiş olması muhtemeldir. Zira risalelerinden oluşan bir mecmuada Kemalpaşazâde'nin bir ayet tefsirine ta'likli bulunmaktadır ve bu ta'likte Kemalpaşazâde'nin görüşünü müdafaa etmektedir. Bk. Seriyüddin, *Esile ve Cevâbât* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, 1180), 141b.

<sup>10</sup> Buna rağmen Kemalpaşazâde'nin görüşlerini birçok yerde yorumlayarak ve farklı ihtimalleri göz önüne alarak aktarmak durumunda kaldığımızı ifade etmek istiyoruz.

Tüm bunların yanında müşâkelenin âyetleri te'vil için kullanımı söz konusu olduğu için Kemalpaşazâde'nin bu konuda müşâkeleye olan mesafeli duruşuna da son bölümde değinilmiştir.

## 1. MÜŞÂKELENİN TANIMI, BELÂGATTAKİ YERİ VE ÖRNEKLERİ

Müşâkele belâgat ıstılahında: “أن تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع في صحبته تحقيقاً أو تقديراً” Bir şeyi, tahkiken ya da takdiren beraberinde vâki olması sebebiyle başka bir lafızla zikretmendir.”<sup>11</sup> şeklinde tarif edilir. Buradaki (ذكر الشيء بلفظ غيره) ifadesi tüm mecazlar için geçerlidir. Ancak (لوقوعه) kısmındaki harf-i cerr müşâkelenin alâkası olan müsâhabete işaret ederek onu diğer mecazlardan ayırmaktadır.<sup>12</sup>

Müşâkele, lafzın hem hey'eti/şekli hem de medlûlü/mânasıyla ilişkisi sebebiyle farklı mülahazalara neden olmuş, bu yönüyle kelime tekrarına dayalı olduğu için lafzî sanatlardan olduğu izlenimini vermekle birlikte mânanın farklı olması açısından manevî sanatlar içerisinde düşünülmüştür.<sup>13</sup> Örneğin müşâkeleyi bedî' ilminin bir konusu haline getiren Sekkâki<sup>14</sup> tahsînü'l-kelâm kastıyla yapılan sanatları mânaya ve lafza râci olanlar şeklinde ikiye ayırdıktan sonra müşâkeleye mânaya ait sanatlar arasında yer vermiştir.<sup>15</sup>

Diğer yandan müşâkelenin mecazlığı da tartışmalıdır. Şöyle ki Teftâzânî *Miftâh* hâşiyesinde müşâkelenin mecaz veya hakikat, mecaz ve hakikattin dışında üçüncü bir tür ya da müsâhabet alâkasına binâen mecaz olduğunu söylemiş,<sup>16</sup> Siyalkûtî (ö. 1067/1657) ise *el-Mutavvel* hâşiyesinde mecaz olmadığını savunmuştur. Çünkü ona göre lafız bir elbise gibidir ve müşâkelede yapılan

<sup>11</sup> Hafîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 263. Bu tarif genelde belâgat kitaplarında kabul edilen ve kullanılan tarif olmakla birlikte *Miftâh*'tan günümüze müşâkelenin tarifinde farklılıklar olmuştur. Bu tarifler hakkında bk. Muhittin Elicaık, “Bazı Belâgat Kitaplarında Müşâkele Sanatının Tanım ve Tasnifi”, *Sosyalbilimler* 3/2 (Temmuz 2013), 8-14.

<sup>12</sup> İbnü's-Sâiğ, Seriyüddin Muhammed b. İbrâhim ed-Derûri, *Risâle fi'l-müşâkele* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin Paşa, 305), 2a.

<sup>13</sup> İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 2006), 32/154; Bulut, *Belâgat-i Müyessera*, 187.

<sup>14</sup> Durmuş, “Müşâkele”, 32/154.

<sup>15</sup> Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed b. Ali es-Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1435/2014), 533.

<sup>16</sup> Taftâzânî, Mas'ûd ibn 'Umar, Sharh al-qism al-thâlith min Miftâh al-'ulûm lil-'Allâmah al-Taftâzânî, (Cambridge: The Houghton Library, Harvard Collage Library 139.8), 314b. <https://curiosity.lib.harvard.edu/islamic-heritage-project/catalog/40-990073453990203941> (Erişim 27 Temmuz 2019). Eserin Türkiye kütüphanlerinde nüshaları olmakla birlikte erişime açık olduğu için bu online kaynak tercih edilmiştir. Nitekim müşâkele risalesinin muhakkiki de tahkikte bu kaynağı kullanmıştır.

iş, mânanın bir elbiseden başka bir elbiseye geçirilmesi, farklı bir surette gösterilmesidir. Mecazda ise lafzın bir mânadan başka bir mânaya nakli söz konusudur. Bu yönüyle müşâkele mühassinât-ı mâneviyyededir.<sup>17</sup> Bu görüşü daha önce benzer ifadelerle Taşköprîzâde (ö. 968/1561) de savunmuştur. Zira ona göre 'sohbette vâki olma' müşâkeleyi mecaz olmaktan çıkarmaktadır. Çünkü ikinci kelime birincinin mânasında mecazen kullanılmamakta, sadece onun yerine geçmektedir.<sup>18</sup> Kemalpaşazâde ise müşâkeleyi bir mecaz türü olarak görmüş,<sup>19</sup> yine son dönem âlimlerinden Arapzâde Muhammed Nuri (ö. 1277/ 1860 civarı) mecaz bahislerinde müşâkeleden bahsetmiştir.<sup>20</sup>

Kur'ân'da,<sup>21</sup> hadislerde ve Câhiliyye şiirinde örneklerine rastladığımız, farklı tarif ve isimlerle edebiyatçılar tarafından telaffuz edilen<sup>22</sup> bu sanatı bedî' ilminde yer aldığı şekliyle ilk kullanan belâgatçının Zemahşerî (ö. 538/1144) olduğu söylenmektedir.<sup>23</sup> Ancak bedî' ilmindeki yerini alması ve tanımına kavuşması Sekkâkî ile gerçekleşmiştir. Sonraki süreçte müşâkele, Hatîb el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) *Telhîs*'te tarife tahkîken ya da takdîren<sup>24</sup> ifadelerini eklemesiyle takdirî ve tahkîkî müşâkale olmak üzere ikiye ayrılmıştır.<sup>25</sup>

<sup>17</sup> Abdulhakîm es-Siyalkûtî, *Hâşiyetü's-Siyalkûtî 'alâ kitâbi'l-Mutavvel* (Kum: Menşûrâtü'ş-Şerîf er-Radî, ts.), 1/543.

<sup>18</sup> Taşköprîzâde Ahmed b. Mustafa, *Şerhu'l-Fevâidü'l-Gıyâsiyye min 'ilmeyi'l-beyân ve'l-bedî'* (İstanbul: Daru't-Tibâ'atî'l-Âmira, 1312/1896), 272.

<sup>19</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi Envâ'î'l-mecâz", thk. Huseyn el-Esved, *Mecmû'us Resâilü Allâme İbn Kemalpaşa*, (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 4/ 77.

<sup>20</sup> Ahmed Feyzî el-Çorûmî, *el-Fevâidü'l-Feyziyye ale'r-Risâleti'l-Emîniyye* (Çorum: Hasan Paşa İl Halk Ktp, 2368), 31b, 32a; Mehmet Faruk Çifçi, *Arapzâde Muhammed Nuri Efendî ve Emîniyye Risalesi* (Ankara: Fecr Yay., 2017), 111.

<sup>21</sup> Ayetlerde geçen müşâkele lafızları hakkında bk. Veysel Güllüce, "Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi", *Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 41-62; Salahattin Yılmaz, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı* (Erzurum: Atatürk Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 23-74; Adem Yerinde, "Dil ve Belâgat Yönünden Ebüssuûd Efendî'nin Tefsiri İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm -Müşâkele Sanatı Örneğinde-", *Usûl İslam Araştırmaları* 26 (Temmuz-Aralık 2016), 241-276; Hasan Tevfik Marulcu, "Kur'ân'da Edebî Bir Üslup Olarak Tehekküm ve Müşâkele - Kelâm Açısından Bir Değerlendirme-" *Süleyman Demirel Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2017/4), 327-338; Avnullah Enes Ateş, "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâkele Üslubu", *Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31 (Haziran 2017), 109-128.

<sup>22</sup> Terimleşme süreci hakkında bk. Yerinde, "Belâgat İlminde Müşâkele Sanatı", 12-18.

<sup>23</sup> Yerinde, "Belâgat İlminde Müşâkele Sanatı", 14.

<sup>24</sup> Sekkâkî'nin "أن تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع في صحته" şeklindeki tarifine Kazvî'nin yaptığı eklerle tanım: "ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع في صحته تحقيقاً أو تقديراً", "أن تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع في صحته تحقيقاً أو تقديراً" halini almış ve bu tanım üzerinden müşâkelenin takdirî ve tahkîkî müşâkale olmak üzere iki alt başlığı oluşmuştur. Bu iki çeşit müşâkeleye Kazvî'nin verdiği örnekler akabinde belâgat eserlerinin vazgeçilmezleri haline gelmiştir. Tarifler için bk. *Miftâhu'l-ülûm*, 532; *et-Telhîs*, 356; *el-İzâh*, 264.

<sup>25</sup> Durmuş, "Müşâkele", 32/154; Yerinde, "Belâgat İlminde Müşâkele Sanatı", 8,14.

Belâgat kitaplarındaki en meşhur müşâkele örneği Ebû Raka'mak'ın (ö. 399/1009)<sup>26</sup>şu şiiridir:<sup>27</sup>

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً

Burada şair 'خطوا' yerine bir önceki cümlede geçen 'طبخ' kelimesinin müsâhabetine istinaden pişirme (طبخ) fiilini kullanmış ama bununla dikme (خياطة) eylemini kastetmiştir.<sup>28</sup> İlginç olan şairin 'dabh' kelimesine konuşma anının bir gereği olarak yüklediği yeni anlamın müsâhabet söz konusu olduğu için tekellüfsüz anlaşılmasıdır.

Bu şiirin bir benzeri İbn Câbir el-Endelûsî tarafından söylenmiştir ancak Ebû Raka'mak'ın şiiri zannımızca *Miftâh*'da geçtiği için daha çok meşhur olmuştur. Şiir şöyledir:

قالوا اتخذ دهنًا لقلبك يشفه قلت ادهنوه بخدها المتورد<sup>29</sup>

Müşâkele'nin en eski örneklerinden biri Amr b. Külsüm'ün (ö. 584 veya 600) Mu'allaka'sındaki şu mısralarda geçmektedir:<sup>30</sup>

ألا لا يعلم الأقرام أننا تضعضنا وأنا قد ونينا

ألا لا يجهلنَّ أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Aslen Antakyalıdır. Uzun süre Mısırda yaşamış ve orada sultan ve vezirlere methiyeler söylemiştir. Mısırda H. 999 senesinde vefat ettiği zannedilmektedir. Detaylı bilgi için bk. İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 1/131.

<sup>27</sup> Bu meşhur örneğin hikâyesi şöyledir: "Ebû Raka'ma' şöyle demiştir: Benim dört kardeşim (dostum) vardı. Üstaz Kâfûr zamanında ben onlarla arkadaşlık ederdim. Üşümeme engel olacak bir elbisemin olmadığı soğuk bir günde bana onların bir adamı geldi ve dedi ki: "Arkadaşlarının selamu var. Sabah uyandık ve semiz bir koyun kestik. Gel de senin için ayrılan kısmın tadına bak! diyorlar?" Ben de onlara şunu yazıp gönderdim: "Dostlarımız sabah yemek yemeğe niyetlenmişler! Bana da husûsen onların bir davetçisi geldi! Dediler ki: "Bir şey söyle onu senin için (hemen) güzelce pişirelim!" / Dedim ki: "Bana bir cübbe ve gömlek pişirin." Adam yazdığı notu onlara ulaştırdı. Çok geçmemişti ki elinde dört elbise ve dört keseye geri döndü. Her bir kesede on dinar vardı. Ben de hemen elbiselerden birini giydim ve yanlarına gittim." İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/455, 456; Abdurrahim b. Ahmed el-Abbâsî, *Meâhidü't-tensîs*, 2/252. İbn Hallikân'ın rivayetinde şiirde küçük farklar mevcuttur ancak mefhum aynıdır.

<sup>28</sup> Abdurrahim b. Ahmed el-Abbâsî, *Meâhidü't-tensîs 'alâ şevâhidi't-Telhîs*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1367/1947), 2/253.

<sup>29</sup> Dediler ki: Bir merhem bul da kalbine şifa olsun. / Dedim ki: Kalbime onun gül yanaklarını sürün. Abdurrahim b. Ahmed el-Abbâsî, *Meâhidü't-tensîs*, 2/252.

<sup>30</sup> *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, çev. Nurettin Ceviz vd. (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), 136.

<sup>31</sup> Dikkat edin! Kavimlerden yoktur şahit olan / Bizim sarsıldığımızı ve zayıfladığımızı! / Dikkat edin! Sakın ola kimse bize karşı cahillik etmeye yeltenmesin! / Aksi takdirde bize bunu yapanların cahilliğinin ötesinde bir cahillik yaparız. Beytin farklı tercümeleri için bk. *Yedi Askı*, 125; Yerinde, "Belâgat İlminde Müşâkele Sanatı", 8.

Şiirde 'cahillik etmek' ifadesi ardından gelen dizede 'cahillik yaparız' şeklinde tekrar edilmiş ancak ikincide farklı olarak: "Onların yaptıklarına mukabele ederiz, bunu yaptıklarına pişman ederiz." vb. anlamlara gelecek şekilde kullanılmış; yani "فنجهل" ifadesi "فنجازيه" anlamında düşünülmüştür.<sup>32</sup> Ayrıca buradaki müşâkele: "Sen gül! Benim de sana güleceğim günler yakın!" ifadesinde olduğu gibi tehekküm (tehdid) ihtiva etmektedir.<sup>33</sup> Buna ek olarak şiir, müşâkel lafzın cümlede geçmesi nedeniyle tahkikî müşâkelenin örneğidir.<sup>34</sup>

Bu misallerde görüldüğü üzere müşâkele, insan zihninin tabiatında var olan özelliklerin yardımıyla zorlanmadan ürettiği<sup>35</sup> ve günlük hayatta da bazen maksatlı bazen de gayr-ı ihtiyari kullandığı bir üslup gibi durmaktadır. Ancak kanaatimizce bu yorum tahkikî müşâkele için geçerlidir. Zira takdirî müşâkeleyi icra etmek ve anlayabilmek için kullanılan lafızla zihinde bir bilginin bulunması gerekmektedir. Zira kanaatimizce müşâkele mevzû' lafzın isti' mâliyle ilgili olması sebebiyle tamamen mütekellimin lafza yüklediği mânâyla bağlantılıdır.<sup>36</sup>

Peygamberimizin: "فوالله لا يملّ حتى تملّوا. عليكم بما تطيقون"<sup>37</sup> şeklindeki sözleri de bu sanatın örneklerindedir.<sup>38</sup> Burada 'يملّ' ibaresi bıkmaz anlamında değil yapılan amelin karşılığını vermeyi bırakmaz şeklinde yorumlanmıştır. Zira bıkmak tabiri Allah Teâla hakkında caiz olmaz ve onun sıfatlarına dâhil edilemez.<sup>39</sup>

Müşâkele ihtiva eden âyetlerin sayısı bir hayli fazla olup<sup>40</sup> Kazvî'nin kısaca şerh ettiği Bakara 138. âyette geçen "صبغة الله" ifadesi bunların başında

<sup>32</sup> Abdurrahim b. Ahmed el-Abbâsî, *Meâhidü't-tensîs*, 2/253.

<sup>33</sup> Marulcu, "Kur'an'da Edebî Bir Üslup Olarak Tehekküm ve Müşâkele", 330.

<sup>34</sup> Şunu da ifade etmek gerekir ki Kemalpaşazâde'ye göre bu beyit müşâkelenin dışında hususi bir mecaz (tevesşü' mahsûs) türüdür. Bk. İbn Kemalpaşa, Şemsüddin b. Ahmed b. Süleyman, *Tefsîru İbn Kemalpaşa*. thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1439/2018), 1/73.

<sup>35</sup> Adnan Arslan, "Zemahşerî'nin el-Keşşaf Tefsiri Özelinde Müşâkele Üslûbu", *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/3 (Mayıs 2018), 126.

<sup>36</sup> Vaz' ve isti' mâl tabirleriyle ilgili bk. İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yay., 2006), 60-61.

<sup>37</sup> "Güç yetirebildiğiniz kadar ibadet edin. Bilin ki siz bıkmadıkça Allah Teâla bıkmaz."

<sup>38</sup> Bk. Durmuş, "Müşâkele", 32/154.

<sup>39</sup> Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *Sahîhu Ebi 'Abdillâh el-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî*(Beyrût: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1401/1981), 1/173. Müşâkele örneği olan hadisler hakkında bk. Yılmaz, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*, 77-86.

<sup>40</sup> Bu ayetler hakkında bk. Mehmet Soysaldı, "Kur'an-ı Kerim'de Müşâkele Sanatı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 28/1 (2017), 1-11.

gelir ve 'takdirî müşâkele'nin örneğidir. Müşâkele'deki takdirî durumun anlaşılması için Kazvî'nin aşağıdaki ifadeleri yol gösterici niteliktedir:

Takdirî müşâkelenin örneği 'صبيغة الله' dir. Bu (iki âyet önce gelen) 'أمنّا بالله' ifadesini tekid eden bir mastar olup 'Allah'ın temizlemesi' anlamındadır. Çünkü iman ruhları temizlemektedir. Bu âyetteki mânanın çıkış noktası şudur ki Hristiyanlar çocuklarını Ma'mûdiyye dedikleri sarı bir suya batırırlar ve bunun çocukları temizlediğini söylerlerdi. Bu yüzden 'الإيمان بالله' müşâkele sebebiyle bahsi geçen bu rivayet karine olarak alınıp 'صبيغة الله' şeklinde ifade edilmiştir.<sup>41</sup>

Kazvî'den daha önce Zemahşerî'nin dillendirdiği bu ifadelerle alakalı olarak *el-Keşşâf* şârihi Tîbî (ö. 743/1343), Kadı Beydâvî'nin boyadan maksadın süs ve zinet olduğu düşüncesinden yola çıkarak burada istiare-i musarraha-yı tahkikiye<sup>42</sup> olduğu görüşüne meyletmiştir. Ona göre âyet Yahudi ve Hristiyanlar hakkında umûmidir ve Hristiyanların çocuklarını suya batırmaları ile doğrudan alakası yoktur.<sup>43</sup> Kadı Beydâvî ve Kemalpaşazâde ise burada müşâkele ihtimalini ikincil bir görüş olarak değerlendirmişlerdir.<sup>44</sup>

İfade etmek gerekir ki bu âyet ve Kur'an'da müşâkeleye örnek verilen diğer ifadeler Allah Teâlâ'yı tenzih maksadıyla müşâkele olarak değerlendirilmiş ve buna uygun olarak müşâkil lafızlar farklı anlamlara hamledilmiştir. Dolayısıyla bunlar insan kelimelerindeki örneklerden farklı bir kategoridir. Bunu söylememizin sebebi âyetlerdeki müşâkelenin bazen bir edebi sanat değil de zorunluluk gibi düşünülüyor olmasıdır. Nitekim yapılan çalışmalarda, söz konusu âyetlerde tespit edilen müşâkelenin tenzih maksatlı değerlendirildiği görülmekte ve belâğattan daha çok kelam ilmine bakan bir vechesi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>45</sup> Bu ifadelerin bir kısmını te'vil hususunda müşâkele

<sup>41</sup> Hatîb el-Kazvîni, *et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâga*, nşr. Abdurrahmân el-Bargûgî (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1904), 356-357.

<sup>42</sup> Tasrihî istiarede zikredilmeyen müşebbeh hissen ya da aklen tahakkuk edebiliyorsa bu istiare tahkiki'dir. Ancak sadece vehmî bir suretten müteşekkil ise tahyiliye olur. Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, 482.

<sup>43</sup> Bk. Şerefüddin el-Huseyn b. Abdullah et-Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, thk. Umer Hasan el-Kıyyâm (Abu Dabi: y.y., 1424/2013), 3/123.

<sup>44</sup> Kâdî Nâsirüddin el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî (el-müsemmâ) Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil* (İstanbul: Dersaadet Kitapevi, ts.), 1/90; İbn Kemalpaşa, *Tefsîru İbn Kemalpaşa*, 1/327.

<sup>45</sup> Bu âyetler ve yorumları hakkında bk. Güllüce, "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyula İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi", 45-62; Marulcu, "Kur'an'da Edebî Bir Üslup Olarak Tehekküm ve Müşâkele", 333-337; Ateş, "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da

sanatını hiçbir şekilde telaffuz etmeyen müfessirlerin varlığı bu düşünceyi desteklemektedir.<sup>46</sup>Dolayısıyla bu tür âyetlerde müfessirin bakış açısı ön plana çıkmakta, müşâkelenin varlığı ve yokluğunun yoruma tabi olduğu görülmektedir. Nitekim müşâkeleyle te'vile karşı olmamasına rağmen Zemaşerî de bu âyetlerin bazılarında müşâkelenin varlığından hiç bahsetmemiş; bağlamdan yola çıkarak Allah'a isnat edilen fiilleri<sup>47</sup> sözlük anlamında ama tenzihe hâlel getirmeyecek şekilde yorumlamıştır. Aynı durum ilgili bölümde geleceği üzere Kemalpaşazâde için de geçerlidir.

## 2. KEMALPAŞAZÂDE'NİN MÜŞÂKELE SANATI ÇERÇEVESİNDE GÖRÜŞ VE ELEŞTİRİLERİ

Bu bölümde Kemalpaşazâde'nin risalelerinde<sup>48</sup> verdiği bilgilere, değerlendirmelerine ve müşâkele üzerinden belâgatçılara yönelttiği eleştirilere yer verilecektir.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki müşâkele Kemalpaşazâde'ye göre mecaz çeşitlerinden biridir. Nitekim o, *Risâle fi envâ'i'l-mecâz*'daki mecaz taksimlerinden ikincisinde müşâkeleyi de saymaktadır. Bu yüzden onun müşâkeleyle bakışını analiz edebilmek için yaptığı mecaz taksimleri önemlidir. Zira bahsi geçen risalenin 'ilk tahkikli neşrini gerçekleştiren Cebr İbrahim Berrî bu risalenin Sekkâkî Belâgat Ekolü'ne bir başkaldırı ve belâgatta felsefe ve mantık tesirinden uzaklaşıp onun özüne dönme gayreti olduğuna işaret etmektedir.<sup>49</sup> Ancak kanaatimizce muhakkikin bu tespiti tartışmaya açıktır. Çünkü

Müşâkele Üslubu", 112-116; Arslan, "Zemaşerî'nin el-Keşşaf Tefsiri Özelinde Müşâkele Üslubu", 128-136.

<sup>46</sup> Burada Neseî'nin (ö. 710/1310) şu sözleri örnek verilebilir: "Allah onlarla istihza eder." istihzâları sebebiyle onları cezalandırır demektir. Şöyle ki burada 'istihzânın cezası' 'istihzâ' ile tesmiye olunmuştur. "Bir kötülüğün cezası yine bir kötülüktür." (Şûrâ 40) ve: "O halde kim size saldırdıysa, siz de ona yaptığı saldırının aynıyle saldırın." (Bakara 194) âyetlerinde de durum böyledir. Çünkü burada kötülüğe karşılık verilecek ceza (seyyie) kötülük, saldırmaya (i'tidâ) karşılık verilecek ceza yine saldırma şeklinde tabir edilmiştir. Bunun sebebi istihzânın hakikî manasıyla Allah Teâlâ'ya nisbetinin câiz olmamasıdır. Zira istihzâ abes işler kabilinden olup Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî (Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl)*, thk. Yusuf Ali Bedevî-Muh-yiddîn Dîb Mutu, (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005/1426), 1/53. Benzer bir yaklaşım için bkz. Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Aziz Dağıtım, ts.), 1/216.

<sup>47</sup> Örnek olarak bk. Arslan, "Zemaşerî'nin el-Keşşaf Tefsiri Özelinde Müşâkele Üslubu", 129-133.

<sup>48</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi Envâ'i'l-mecâz", 4/67-86; İbn Kemalpaşa, "Risâlefi 'ilmi'l-beyân", thk. Huseyn el-Esved, *Mecmû'u Resâli Allâme İbn Kemalpaşa*, (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 4/233-291.

<sup>49</sup> Cebr İbrahim Berrî, "Risâle fi taksîmi'l-mecâz li İbn Kemalpaşa dirâseten ve tahkîken", *Dirâsâtü 'ulûmü'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 38/2 (2011), 495.



Kemalpaşazâde'nin mezkûr risalede mecaz hakkında yaptığı tarif ve izahlar ileride görüleceği üzere büyük oranda mantık ilmine müstenittir.

## 2.1. Kemalpaşazâde'ye Göre Mecazın Taksimi

Kemalpaşazade ilgili risalede mecazı üç şekilde sınıflandırmakta, ilk taksimde mecazın maddede (şahsî vaz') ya da hey'ette (nev'î vaz') gerçekleşmesi üzerinden yürümektedir.<sup>50</sup> Buna göre mecaz dörde ayrılır. İlki 'müfret mecazdır' ki bunda menkul lafız müfrettir ve nakil vaz-ı şahsî şeklinde yani maddede gerçekleşir.<sup>51</sup> İkinci tür mecaz ise mürekkep lafızda olur ve nakil yine maddededir. Bunun örneği sadece 'temsîlî istiâre' ve 'kinayeden dönmüş mürsel mecaz'dır. Üçüncü tür mecaz yine müfred lafızda olmakla birlikte nakil vaz-ı nev'î şeklinde gerçekleşir. Bunu Kemalpaşazâde 'mecâz fi'l-binâ' şeklinde ifade eder. Mâzi fiilin müstakbel fiil manasında istiare yoluyla kullanılması bu kabildendir.<sup>52</sup> Dördüncü mecaz grubunda ise lafız mürekkep ve nakil vaz-'ı nev'î türündendir. Kemalpaşazâde buna 'mecaz bi hasebi'l-heyeti't-terkîbiyye' demekte ve: 'Rabbim ben kız çocuğu doğurdum.' (Âl-i İmrân 36) âyetini örnek vermektedir. Çünkü burada cümlenin heyeti/formu ihbâri cümle olmakla birlikte üzüntüyü ifade kabilinden inşâ cümlesi şeklinde istiare edilmiştir.<sup>53</sup>

Müellif ikinci taksiminde mecazı beşe ayırmaktadır. Burada çıkış noktası hakikî mânanın müteazzır ya da mümkün olmasıdır. Hakikî mânanın alınmasının mümkün olmadığı mecazda alâka ya müşâbehettir ya da başka bir şeydir.<sup>54</sup>

Bu taksime göre ilk mecaz türü müşebbeh bihin lafzının müfred ya da müteaddid olması yönüyle tasrihî istiareye mültebis (andıran) teşbih ve temsilî istiareye mültebis teşbih şeklinde ikiye ayrılan 'teşbih-i belîğ'dir. Çünkü

<sup>50</sup> Burada şahsî vaz'dan kasıt 'Ahmed', 'hâzâ', 'insân' ve 'eyne' kelimeleri gibi vâzî tarafından kendi özel maddesi yani harfleriyle mülâhaza edilen kelimelerin vaz'ıdır. Nev'î vaz'da ise vâzî 'ism-i fâil ve 'sıfat-ı müşebbehe' gibi müştak kelimeleri ve mürekkep lafızları maddeleriyle değil kalıplarıyla mülâhaza ederek vaz' etmiştir. Mesela ism-i fâil kalıbında olan her lafız bir zatın yaptığı fiilin ona nispetini ifade edecek bir lafız olarak düşünülmüştür. Ya da mübtedâ ve haberden oluşan cümlelerde bu ikisi arasındaki bağlantı aynı formda gelen tüm cümleler için geçerlidir. Ancak özel isimler ve harfler gibi kelimelerde kalıpla mâna arasında bağlantı bulunmadığı için bu tür kelimelerin vaz'ı vaz-ı şahsîdir. Bk. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 78, 79, 80, 81, 83. Ayrıca bk. Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yay., 2015), 487-494.

<sup>51</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi Envâi'l-mecâz", 4/70.

<sup>52</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi Envâi'l-mecâz", 4/71.

<sup>53</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi Envâi'l-mecâz", 4/71.

<sup>54</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi Envâi'l-mecâz", 4/77.

bu her iki teşbihte de müşebbeh bihin lafzı vaz' olunduğu mânadan çıkarılmaktadır.<sup>55</sup>

İkinci mecaz türü 'tasrihî istiare'dir. Kemalpaşazâde burada meknî istiareyi mecaz çeşitlerinden biri olarak görmediği için dışarıda bırakmıştır. Ona göre Sekkâkî ve taklitçilerinin meknî istiareyi mecaz olarak görmeleri bir ve himidir.<sup>56</sup>

Üçüncü mecaz türü 'tehekkümî istiare'dir. Çünkü bu mecaz, müsteâr minh ve müsteâr leh arasındaki mübâyenetin (zıtlığın) müşâbehet makamında olmasına müstenittir.<sup>57</sup>

Dördüncü mecaz 'mecâz-ı mürsel' ve beşinci ise 'müşâkeledir. Müellife göre müşâkele sanatı müsteâr lehin müsteâr minhin beraberinde ya da müsteâr minhin müsteâr lehin beraberinde getirilmesi üzerine kurulmuştur.<sup>58</sup>

Bu ikinci taksimin devamında hakikî mânanın anlaşılmasının mümkün olduğu mecaz türleri gelir ki bunlar tazmîn, umûmu'l-mecâz<sup>59</sup> ve kinayedir.<sup>60</sup>

Bu taksimde müellifin maksadı, görüldüğü üzere mecazî mânanın yanında hakikî mânanın da anlaşıldığı mecaz çeşitlerini diğerlerinden tefrik etmektir. Buna göre konumuz olan müşâkele sanatı mecazî anlamın yanında hakiki anlamın kastedilmesinin müteazzir olduğu (mümkün olmadığı) mecaz türüne girmektedir.

Müellifin üçüncü ve son taksimi ise mecazda itibara alınan lafzın vaz' olunduğu mânadan nakledilip edilmemesine mebnidir. Buna göre eğer nakil varsa bu gruba istiare dışındaki vaz'î mecaz türleri girer. Çünkü istiarede vaz'î anlamdan nakledilme durumu beyan âlimleri arasında ihtilafa medar

<sup>55</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi Envâi'l-mecâz", 4/77.

<sup>56</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi Envâi'l-mecâz", 4/78.

<sup>57</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi Envâi'l-mecâz", 4/78.

<sup>58</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi Envâi'l-mecâz", 4/78.

<sup>59</sup> "Hanefî fakihler nikâh lafzının, hakikat ve mecaz anlamları birlikte kapsayacak nitelikte (umûmu'l-mecaz) olduğu yönünde de değerlendirmeler ortaya koymuşlardır. Buna göre (ولا تتكروا)âyetinde geçen "نكح" fiili, zıfâf manasında hakikat olup akit anlamını da ihtiva etmektedir." Bk. Ali Kumaş-Muharrem Yılmaz, "Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi", *Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2017), 59. Nikâh hakiki anlamı itibarıyla vat (ilişki) demektir. Akit anlamına gelen nikâh da mecazen nikâh olarak isimlendirilmiştir. Çünkü nikâh ilişkinin sebebidir. Nitekim ilişki helal olmayan kişiye nikâh da helal değildir. Bu yüzden nikâh kelimesi ilişki anlamında hakikat evlilik akdi anlamında da mecaz ifade eder. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, thk. Muhammed Sâdık el-Gamhâvî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1412/1992), 3/51.

<sup>60</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi Envâi'l-mecâz", 4/80.

olan konulardandır.<sup>61</sup> Bu taksimde ikinci mecaz türü aklî mecaz'dır.<sup>62</sup> Zira malumdur ki aklî mecaz lafızda değil isnatta gerçekleşmektedir. Bu anlamda ona hükmi mecaz, ispatta mecaz ya da mecâz-ı isnâdî gibi isimler verilmiştir.<sup>63</sup>

Müellifin, *Risâle fî 'ilmi'l-beyân*'da mecazî kullanımın sıhhatine dair yaptığı taksimler de vardır. Bunlardan birine göre lafzın yeni anlamında kullanımını alâkaya mebnidir. Bu alâka ise lafzî ya da mânevî olur. Mânevî alâka müşâbehet olursa bu istiare, değilse mürsel mecaz adını alır. Mânevî alâkanın olmadığı durumda ise takdirî ya da tahkikî müsâhabet gibi lafzî bir alâka bulunmalıdır. İşte bu alâkanın bulunduğu mecaz müşâkeledir.<sup>64</sup>

## 2.2. Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkelenin Tarifi ve Alâkası

Kemalpaşazâde'nin, müşâkele risalesinin mukaddimesinde hüsn-i ibtidâ kabilinden serdettiği ifadeler hem müşâkelenin lügat anlamına, hem de risalenin muhtevasına referansta bulunmaktadır.<sup>65</sup> Bu girişte Allah Teâlâ'nın 'ğayrısına müşâkele'den münezzeh olduğunu söylerken müşâkelenin 'mümâsele/benzeme'<sup>66</sup> anlamına, şerrin ona nispetinin muhal olduğunu söylerken âyetlerdeki bazı ifadelerin müşâkeleyle istinaden tevil edildiğine ve 'onun yüce ashabına' derken de müşâkelenin alâkası olan 'müsâhabet'e telmih söz konusudur.

Kemalpaşazâde'nin görebildiğimiz kadarıyla kendisine ait bir müşâkele tarifi yoktur. Ancak onun efrâdını câmî ağıyarını mânî bir tarif üzerinde durduğu lakin bunu Sekkâkî'nin tarifindeki kusura işaret ederek oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Şöyle ki: "Bir şeyi beraberinde vâki olması sebebiyle başka bir lafızla zikretmek."<sup>67</sup> şeklindeki bu tarif müşâkelenin bazı örneklerini dışarıda bırakmaktadır. Mezkûr sebeple tarife 'mukâbilinin sohbetinde/ beraberinde' ifadesinin eklenmesi gerekmektedir.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fî Envâi'l-mecâz", 4/81.

<sup>62</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fî Envâi'l-mecâz", 4/81, 82.

<sup>63</sup> Taftâzânî, *el-Mutavvel*, 51.

<sup>64</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fî 'ilmi'l-beyân", 4/237.

<sup>65</sup> الحمد لله المنزه عن مشاكلة الغير وبيده الخير ولا نسبة إليه للشر والصلوة والسلام على فخر الأنام محمد عليه التحية والسلام وعلى آله الكرام وصحبه العظام. "Hamd ğayrısına müşâkeleden münezzeh olan Allah'a mahsustur. Hayr onun yed-i kudretindedir ve şerrin ona nisbet edilmesi muhaldır. Selam fahr-i enâm Muhammed'e (sav) ve onun âl-i kirâm ve sahb-i 'izâmının üzerine olsun." İbn Kemalpaşa, "Risâle fî tahkiki'l-müşâkele", 4/143.

<sup>66</sup> İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, "şekele", (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 1/491.

<sup>67</sup> Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 532.

<sup>68</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fî tahkiki'l-müşâkele", 4/151.

Kemalpaşazâde ayrıca tarifte geçen 'sohbet' tabirinin üzerinde durmakta, bu noktada Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) el-*Keşşâf* hâşiyesindeki değerlendirmelerine yorum getirmektedir. Bu yüzden Teftâzânî'nin ifadelerini ve Kemalpaşazâde'nin tahlillerini daha net anlayabilmek için bağlama dikkat edilmelidir.

Zemahşerî: "Allah, bir sivrisineği veya daha küçük bir şeyi örnek vermekten hayâ etmez."<sup>69</sup> âyeti hakkında şöyle der:

Yani Allah Teâlâ hakirliğinden ötürü bir sivrisineği misal vermekten çekinen birinin yaptığı gibi onu misal getirmeyi terk etmez. Âyette geçen ibarenin kâfirlerin sözlerinde vâki olup onların: "Acaba Muhammed'in rabbi sivrisinek ve örümceği misal vermeye hayâ etmiyor mu?" şeklinde bir konuşmayı gerçekleştirmiş olmaları ve buna istinaden 'mukâbele' ve 'sualin cevaba mutâbakatı' gözetilerek âyetin gelmiş olması da caizdir. İşte bu, Arapların dilinin eşsiz bir sanatı ve enteresan bir ifade tarzıdır.<sup>70</sup> Yine Ebu Temmâm'ın:

من مبلغ أفناء يعرب كلها أي بنيت الجار قبل المنزل<sup>71</sup>

şeklindeki beyti de bu kabildendir.

Bir adam Şurayh'ın huzurunda şahitlik yaptı. Bunun üzerine: "Sen şahitliği hakikaten kolay/düzgün/tam olan birisin (إنك لسبب الشهادة)." deyince adam: "Şahitlik benim için hiç zor/kusurlu/noksan olmadı ki! (إنها) (لم تجعد عني)" diyerek cevap verdi. Akabinde Şurayh: "Maşaallah sana." dedi ve şahitliğini kabul etti. Bu örneklerde 'komşu inşa etme' ve 'şehadeti eksiksiz/kusursuz yapma (ca'd/saçın kıvrıkcık, dalgalı olması)' ifadelerini kullandıran şey müşâkelenin dikkate alınmasıdır. Eğer daha önce 'binâü'd-dâr' geçmiş olmasa 'binâü'l-câr', 'sübûdatü's-şehâde' geçmiş olmasa 'tec'îdü's-şehâde'nin kullanılması mümkün olmazdı.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Bakara 2/26.

<sup>70</sup> Zemahşerî, el-*Keşşâf 'an hakâiki şavâmidî't-tenzîl*, 1/ 237-238.

<sup>71</sup> Benim ev inşa etmeden evvel komşu inşa ettiğimi, kim duyurur Ya'rub Kabilesi'nin tüm garibanlarına!

<sup>72</sup> Zemahşerî, el-*Keşşâf*, 1/238.

Teftâzânî, Zemaşerî'nin bu sözleriyle belâgatçılarının: "Müşâkelede, tek başına lafzın medlûlünün o lafzın mukâbilinde vâki olması mecaz yönüne delâlet eder." sözlerinin aynı anlama geldiğine dikkat çekmektedir.<sup>73</sup> Kemalpaşazâde de Teftâzânî'nin bu görüşünü gerek tahkîkî gerekse takdirî olsun müsâhabetin müşâkil ve müşâkel lafızda değil bunların medlûlünde olduğu düşüncesine mesned kabul etmektedir.<sup>74</sup> Buna göre Kemalpaşazâde nazarında, müşâkelenin alâkası olarak görülen müsâhabet salt lafızlar üzerinden değil onların medlûlleri/mânaları üzerinden düşünülmalıdır.<sup>75</sup> Şihâbüddin el-Hafâcî de (ö. 1069/1659) hâşiyesinde aynı görüşü savunmaktadır.<sup>76</sup>

Bağlantılı oldukları için eksiksiz aktarmak durumunda kaldığımız bu izahlara Kemalpaşazâde'nin yer vermesinin kanaatimizce iki temel nedeni vardır. Birincisi manaları birbirine zıt olan kelimelerin de müsâhabette istinaden müşâkele sanatının kapsamına girdiğini göstermektir.<sup>77</sup>

İkinci sebebi ise Teftâzânî'nin, müsâhabet alâkasının lafızda/zikirde (el-müsâhabe fi'z-zikr) olduğunu söylemesinin yanlış yorumlanmasıdır. Mesela Teftâzânî'nin torunu Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî (ö. 916/1510),<sup>78</sup> Teftâzânî'nin müsâhabeti alâka olarak görmesine itiraz etmiş, müşâkelede alâkanın ancak hayaldeki mücâveret<sup>79</sup> olabileceğini söylemiştir. Çünkü lafzın hakikî anlamından çıkarılması alâkaya istinaden gerçekleşir. Bu yüzden alâka isti'malden<sup>80</sup> önce gelmelidir. Dolayısıyla alâka müsâhabet değil bilakis zihni mücâverettir.<sup>81</sup> Kemalpaşazâde ise Teftâzânî'nin müsâhabet derken kastının lafızların değil onların medlûllerinin müsâhabeti olduğuna, bunun da zihindeki mücâveretten neşet ettiğine dikkat çekerek bu itiraza cevap

<sup>73</sup> Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* (İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Fak. Ktp., 1014), 44a. Eserin her bir varışına da ayrıca numara verilmiştir. Buna göre alıntı seksen sekizinci sayfadadır.

<sup>74</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi tahkîki'l-müşâkele", 4/150.

<sup>75</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi tahkîki'l-müşâkele", 4/150.

<sup>76</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ömer Şihâbüddin el-Hafâcî, *Înâyetü'l-kâdi ve kifâyetü'r-râdi'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 2/87.

<sup>77</sup> Bunlarla ilgili bk. İbn Kemalpaşa, "Risâle fi tahkîki'l-müşâkele", 4/151-152.

<sup>78</sup> Seriyüddin el-Misrî burada Taftâzânî'nin torunu el-Herevî'ye cevap verildiğini söyler ve Kemalpaşazâde'nin sözlerini aktarır. Hamişe düşülen notta da cevap verenin Kemalpaşazâde olduğu yazılıdır. Bk. Seriyüddin, *Risâle fi'l-müşâkele* (Amcazade Hüseyin Paşa, 305), 2b-3a.

<sup>79</sup> Mücâveret mürsel mecazın alâkalarından biridir. Mesela suyu taşıyan hayvan anlamındaki râviye kelimesininin "شربت من الراوية" şeklinde su kovası yerinde kullanılması mücâveret alâkasına mebnidir. Bk. Mahmud el-Antâkî, *Şerh-i 'Alâka*, (İstanbul: Matbaa-i Âmir, 1274), 34.

<sup>80</sup> İsti'mâl kavramı hakkında ayrıntı için bk. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 60-61.

<sup>81</sup> Bk. Hafîdü't-Taftâzânî, Seyfüddin Ahmed b. Yahya el-Herevî, *Hâşiyetü 'ale'l-Muhtasar*, (Manisa: İl Halk Ktp., Akhisar Zeynelzâde Koleksiyonu, 5971), 41b-42a.

vermiştir.<sup>82</sup> Nitekim mecazın taksimi bölümünde açıklandığı üzere o mürsel mecaz ve istiarenin alâkasını mânevî, müşâkelenin alâkasını da lafzî alâka olarak tâdât edip bu alâkanın müsâhabet olduğunu söylemiştir.<sup>83</sup>

### 2.3. Kemalpaşazâde'nin Eleştirileri ve Seriyüdü'n el-Mısrî'nin Verdiği Cevaplar

Daha önce vurgulandığı üzere Kemalpaşazâde Sekkâkî'nin *Miftâh*'da yaptığı tarifi eksik bulmuştur. Çünkü bu tarif müteaddid defalar bahsi geçen: "صدق الله وكذب بطن أخيك" gibi zıt anlamlı kelimelerin müsâhabetinden doğan örneklerle şâmil değildir.<sup>84</sup>

Ancak Kemalpaşazâde'nin eserlerine muttali olduğuna daha önce işaret ettiğimiz<sup>85</sup> Kadı Seriyüddin bu noktada Sekkâkî'yi müdafaa eder. Zira ona göre birinci örneğin takdiri (ما كذب الله وإنما كذب بطن أخيك) şeklindedir. Kadı Şurayh hikâyesinde geçen (لم تمنع ولم تقبض) ifadesi de (لم تجعد عني) manasındadır. Dolayısıyla böyle düşünüldüğünde tarif muttariden ve mün'akisen sahih olmakta ve Kemalpaşazâde'nin eleştirisine mahal kalmamaktadır. Seriyüdü'nün ayrıca bu tarifi yaygın olan müşâkele örnekleri itibara alınarak yapıldığını, udebânın bundan kaçınamayacağını söyler. Dolayısıyla onun burada üstü kapalı bir şekilde Kemalpaşazâde'yi ediplerin ihtisârına vâkif olamamakla vasıflandırdığı değerlendirilebilir.<sup>86</sup>

Kemalpaşazâde'nin bir diğer eleştirisi Molla Fenârî Şemseddin Muhammed b. Hamza'nın *Fusûlu'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'* de söylediklerinedir. Fenârî müsâhabetin alâka sayılmasını onun hayaldeki mücâveretin delili olmasına bağlamış, dolayısıyla hakikatte alâkanın bu mücâveret olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre zikirde müsâhabet istî'malden sonra olur. Hâlbuki alâka önce gelmelidir ve mecâzi kullanımı sahih kılmalıdır.<sup>87</sup> Burada Fenârî alâkanın istî'malden önce bulunması meselesine bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Ancak bu çözüm Kemalpaşazâde nazarında fasittir. Çünkü ona göre alâka

<sup>82</sup> Bizim daha kolay anlaşılması için yorumlayarak aldığımız bu ifadeler için bk. İbn Kemalpaşa, "Risâle fi tahkîki'l-mecâz", 4/150.

<sup>83</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi 'ilmi'l-beyân", 4/237.

<sup>84</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi tahkîki'l-müşâkele", 4/151.

<sup>85</sup> Bu âlim hakkında dokuzuncu dipnotta bilgi verilmiştir. Ancak burada ifade etmek gerekir ki Seriyüdü'nün, eleştirilerini iktibas ettiğimiz müşâkele risalesini Kemalpaşazâde'yi hedef alarak yazmış gibi görünmektedir. Bu anlamda görüşleri konumuz açısından büyük önem arz etmektedir.

<sup>86</sup> Seriyüddin, *Risâle fi'l-müşâkele* (Amcazade Hüseyin Paşa, 305), 2a.

<sup>87</sup> Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlu'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1/ 114.

müsâhabettir ve bu müsâhabet mecâzî kullanımını caiz kılacak şekilde lafızlar değil medlûller üzerinden düşünölmüştür. Bu düşünce de zihni mücâveret alâka olmayıp medlûllerin müsâhabetinin dayanağı/çıkış noktası konumundadır.<sup>88</sup> Kemalpaşazâde Fenârî'nin bu görüşünün takdirî müsâhabeti dikkate almamaktan kaynaklandığını düşünmektedir. Çünkü malumdur ki tahkikî müsâhabet zikir itibariyle sonradan gelmektedir. Takdirî müsâhabet ise zaten mukaddemdir.<sup>89</sup>

Bu sözler aynı zamanda Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî'ye de cevap niteliğindedir. Zira o müşâkelede alâkanın doğrudan zihni mücâveret olduğunu söylemiştir.<sup>90</sup>

Seriyüddin Kemalpaşazâde'nin Fenârî'ye yönelttiği bu tenkide de itiraz etmektedir. Zira ona göre Fenârî'nin açıklaması Teftâzânî'nin sözlerinin bir yorumudur ve bunda Kemalpaşazâde'nin vehmettiği gibi fesat söz konusu değildir.<sup>91</sup> Ancak enteresan olan nokta Seriyüddin'in hemen birkaç satır sonra hem zihni mücâveretin<sup>92</sup> tek başına alâka olmasına hem de alâkanın bir cüzü sayılmasına açıkça itiraz ederek Fenârî'nin görüşünü çürütmesi, ancak aynı şeyi yapmaya çalışan Kemalpaşazâde'nin ifadelerini vehim olarak değerlendirmesidir.

Diğer yandan Seriyüddin alâkanın mücâveret değil müsâhabe fi'z-kıkr olduğunu açıklarken Teftâzânî'nin de '*Şerhu Usûlü İbn Hacib'e* yazdığı

<sup>88</sup> Seriyüddin, Kemalpaşazâde'nin Teftâzânî'nin Keşşâf hâşiyesinde geçen medlûllerin müsâhabeti ifadesini alâka olarak kabul etmesini lafızlarda mazruf olan mânanın mücâvereti ve mukabelesi şeklinde anlamakta bir beis görmemektedir. Bk. Seriyüddin, *Risâle fi'l-müşâkele* (Amcazade Hüseyin Paşa, 305), 2a.

<sup>89</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi tahkiki'l-müşâkele", 150-151. Şunu da ifade edelim ki bu sözlerle Kemalpaşazâde'nin Fenârî'yi hedef aldığı Seriyüddin'in risâlesinin hamisine düşölen nota belirtilmiştir. Nitekim eleştirilen ifadeler bire bir Fenârî'ye aittir. Bk. Seriyüddin, *Risâle fi'l-müşâkele* (Amcazade Hüseyin Paşa, 305), 3a.

<sup>90</sup> Bk. Hafîdü't-Taftâzânî el-Herevî, *Hâşîye 'ale'l-Muhtasar* (Akhisar Zeynelzâde Koleksiyonu, 5971), 41b-42a; Seriyüddin, *Risâle fi'l-müşâkele* (Amcazade Hüseyin Paşa, 305), 2b. Burada torun Herevî'nin Teftâzânî'yi eleştirdiğini söyleyen Seriyüddin'dir. Biz de ilgili kaynakta Hafîd'in biraz daha farklı yorumlanabilmekle birlikte bir itirazı olduğunu gördüğümüz için konuyu buraya taşıdığımızı ifade etmek istiyoruz.

<sup>91</sup> Seriyüddin, *Risâle fi'l-müşâkele* (Amcazade Hüseyin Paşa, 305), 3a.

<sup>92</sup> Zihni mücâveret hakkında İsmâil el-Konevî (ö. 1195/1781) der ki: Bazıları bunu şöyle izah eder: (Müşâkelede) mecaza kapı aralayan şeyin hayaldeki mücâveret olması mümkündür. Mesela cübbe ve gömleğe (dikilmesine) çok ihtiyaç duyan bir adamın zihnine -ki çok ihtiyaç duyduğu için zaten bunları düşünmektedir- "Söyle bize! Ne istersen sana onu güzelce pişirelim." denilerek "dabh/pişirme" eylemi getirilince adam pişirme ve dikme arasında hayalinde bir yakınlık kurar. İşte bu durumda dikmeyi pişirme ile ifade etmesi mümkün olur ve: "Siz bana bir gömlek ve cübbe pişirin." deyiverir. Bk. İsmâüddin İsmâil b. Muhammed, *Hâşîyetü'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-İmâm el-Beyzâvî*, 3/19. Konevî bu görüşü kimden aldığını söylememekte ancak görüş sahibinin *el-Mutavvel'e* hâşiyesi olduğunu bildirmektedir.

hâşiyede sarahaten bu görüşte olduğunu iddia etmektedir.<sup>93</sup> Ancak ifade etmek gerekir ki Teftâzânî'nin bu hâşiyede Seriyüddin'in dediği gibi sarıh bir ifadesi mevcut değildir. Bilakis Teftâzânî müşâkelede alâkanın net olmadığını söylemekte ancak: "Sanki onlar zikirde müsâhabeti alâka saydılar." demektedir.<sup>94</sup>

Lafızların delaleti, fıkıh usulünün konularından olduğu için bu tartışmaya usûl kitaplarında da rastlanmaktadır. Örneğin *Hâşiyetü'l-Attâr*'da el-müsâhabetü fi'z-zikr alâkasının ancak lafızların isti'mâlinden sonra husûle geleceğine dikkat çekilmiş; bu takdirde de mecâzın üzerine binâ edileceği alâka henüz mevcut olmadığı için konunun tartışıldığından bahsedilmiştir. Buna verilen cevap ise mütekellimin bir şeyden bahsederken elbette iki lafız arasında zihninde bir müsâhabet oluşturacağı şeklindedir.<sup>95</sup> Yine aynı eserde müellif mücâveretin birçok şeyi içine alan umumi bir kavram olup müstakil bir alâka sayılmasının doğru olmadığı şeklindeki yorumların akabinde Kemalpaşazâde'nin: "Belâgatçıların zikirde müsâhabet derken kasıtları lafızların medlüllerinin müsâhabetidir ve bunun mercii zihindeki mücâveretleridir." sözlerine yer vererek mücâveretin tek başına alâka sayılmayacağı görüşünü desteklemeye çalışır gibi görünmektedir.<sup>96</sup>

Burada son olarak Seriyüddin'nin zihnî mücâveret hakkında yaptığı müdellel izaha yer verilecektir. Çünkü bu, konuyla ilgili görüşlerin genel bir değerlendirmesi niteliğindedir. Şöyle ki Seriyüddin'e göre zihnî mücâveret tahkiken ya da takdiren zikrî müsâhabet olmaksızın kesinlikle alâka kabul edilemez. Çünkü hayal ilgili ilgisiz birçok şeyi birbirine mücâvir hale getirebilir. Bu yüzden akl-ı selim bunun fesadına hükmeder.<sup>97</sup>

Zihnî mücâveretin, zikrî müsâhabetin bir şartı veya bir parçası olduğunu söylemekse ona göre boş laftır. Zira zihnî mücâveret isti'mali sahih hale getirmeye uygun değildir. Onu sahih hale getirecek olan ancak zikrî müsâhabettir. Dolayısıyla konuya dahil olmayan bir unsuruna itibara almak doğru yoldan sapmaktır.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Seriyüddin, *Risâle fi'l-müşâkele* (Amcazade Hüseyin Paşa, 305), 2a.

<sup>94</sup> Sa'düddîn et-Teftâzânî, "Hâşiyetü't-Teftâzânî 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûli li İbni'l-Hâcib", *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ'l-usûli li İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 1/537.

<sup>95</sup> Hasan el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr 'alâ Cem'î'l-cevâmi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/426.

<sup>96</sup> Hasan el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr*, 1/415.

<sup>97</sup> Seriyüddin, *Risâle fi'l-müşâkele* (Amcazade Hüseyin Paşa, 305), 3a.

<sup>98</sup> Seriyüddin, *Risâle fi'l-müşâkele* (Amcazade Hüseyin Paşa, 305), 3b.



Alâkanın isti'malden önce gelmesi gerektiği düşüncesine verilecek cevap ise ona göre basittir. Çünkü sonradan gelecek olan şey lafzın varlığıdır ancak onun mülahazası zaten mevcuttur. Bu yüzden isti'malden sonra ortaya çıkması beklenen mücâveretin isti'mal anında var olduğunun düşünülmesi caizdir. Şöyle ki bir şeyin hariçte, zihinde, lafızda ve yazıda bir varlığı söz konusudur. Konuşan kişi iki mânâyı zihnî varlık anında mülahaza edip lafzî varlıkta mücâvir olacaklarını düşündüğünde bunlara lafzî vücuttaki mücâveretleri esnasında müteşâkil olmaları için benzer iki elbise giydirir. Mesela konuşan kişi meyve suyunda şarap olma yetisini mülahaza eder ve onu şarap anlamında kullanır. Kısacası lafzî mücâveret zihnî varlıkta bi'l-kuvve olarak –meyve suyunda şaraplığın vucûd-ı zihnîde bi'l-kuvve bulunduğu gibi- mevcuttur. Böylesi lafızda bi'l-kuvve hâsıl olan mücâveret alâka olabilir.<sup>99</sup>

Özetleyerek verdiğimiz bu açıklamalarıyla Seriyüddin, müsâhabetin derinlemesine düşünüldüğünde mücâverete ihtiyaç bırakmadığını, zira müsâhabetin zımnında mücâveretin zaten bulunduğunu ifade etmeye çalışıyor gibidir.

Zihnî mücâveret hakkındaki bu açıklamalardan sonra tekrar eleştirilere geri dönebiliriz.

Kemalpaşazâde müşâkeleyle alâkalı olarak Cürçânî'ye (ö. 816/1413) de tenkitte bulunmaktadır. Şöyle ki o, Mâide 116. âyette: "تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك" şeklinde geçen 'nefs' kelimesinin Allah Teâlâ'ya nispetini –bununla hakikatte zât kastediliyor olsa bile- doğru bulmamaktadır. Ona göre bu nispeti sahih kılacak olan tek unsur müşâkeledir.<sup>100</sup>

Kemalpaşazâde böyle bir yaklaşımın merdûd olduğu kanısındadır. Çünkü Âl-i İmrân 33. âyette: "O sizi nefsinden sakındırmaktadır." ifadesi geçmekte ve Hz. Peygamber de: "Ben seni gerektiği gibi övemem. Sen kendi nefsini övdüğün gibisin." buyurmaktadır.<sup>101</sup>

Cürçânî'nin 'nefs ile hakikatte zât kastedilse bile' sözü de yine Kemalpaşazâde'ye göre problemlidir. Zira 'zât' kelimesinin Allah'a nispeti mâna cihetinden mahzurlu ise bunun müşâkele yoluyla kullanılması da mahzurlu sayılmalıdır. Kaldı ki bu görüşte olan kimse yoktur. Şayet bu mahzur lafız/şekil cihetinden ise bunun müşâkele yoluyla kullanılması da mahzuru

<sup>99</sup> Seriyüddin, *Risâle fi'l-müşâkele* (Amcazade Hüseyin Paşa, 305), 3a-b.

<sup>100</sup> Bk. Yüksel Çelik, *es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî'nin el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)*, (İstanbul: Marmara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 730. Benzer ifadeler için Bk. Taftâzânî, *Sharh al-qism al-thâlith min Miftâh al-'ulûm*, 314b.

<sup>101</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi tahkiki'l-müşâkele", 4/153.

ortadan kaldırmayacaktır.<sup>102</sup> Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) de bu hususta Kemalpaşazâde gibi düşünmektedir.<sup>103</sup> Konu hakkında ciddi çalışmaları bulunan Âdem Yerinde, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) bu görüşünün nefis kelimesiyle Allah'ın zâtının kastedilmesinin ancak müşâkele yoluyla olabileceğini iddia edenlere reddiye olduğu düşüncesindedir ve o reddiye muhatap olanların Cürcânî ve sonraki belagatçılar olduğuna işaret etmiştir.<sup>104</sup>

Bu noktada Seriyüddin de Cürcânî'yi nefis kelimesinin zât anlamında kullanılsa bile müşâkele olmaksızın caiz olmayacağını söylediği için eleştirir. Ancak Maide 116. âyet özelinde müşâkeleye başvurmaksızın: "Ben senin zâtında olanı bilmem." şeklindeki bir ifadenin hoş olmayacağı görüşünde Teftâzânî'ye katılmaktadır.<sup>105</sup> Seriyüddin burada her ne kadar mâna açısından bazı teviller mümkün olsa bile lafzî olarak "لا أعلم ما في ذاتك" tarzında bir ifadenin lafzen de uygun durmadığına, dolayısıyla burada müşâkeleyi devreye koymaktan başka bir hal çaresi bulunmadığına vurgu yapar. Devamında ise: "Burada müşâkelenin lafzın şenaatini ortadan kaldırmayacağı sözünün reddi zevk-i selimin şahitliğine havale edilir." cümlesini kurarak lafzın daha zarif olması noktasında müşâkeleye razı olmayan Kemalpaşazâde'yi zevk-i selimden uzak olmakla itham ettiğine şahit olunmaktadır.<sup>106</sup>

### 3. KEMALPAŞAZÂDE'NİN MÜŞÂKELE ÖRNEĞİ OLARAK KABUL EDİLEN ÂYETLERE YAKLAŞIMI

Bu başlık altında Kemalpaşazâde'nin müşâkele içerdiği düşünülen âyetler hakkındaki görüşlerine yer yerilecektir. Bundan maksat Kemalpaşazâde'nin bir müfessir olarak hangi şartlarda müşâkeleyi dikkate aldığını göstermektir.

Bu anlamda ilk olarak Kemalpaşazâde'nin te'vil noktasında müşâkeleye hiç itibar etmediği âyetler incelenecektir.

#### 3.1. Müşâkeleyi İtibara Almadığı Âyetler

Bakara 194. âyetteki i'tidâ<sup>107</sup> lafzı Kemalpaşazâde'ye göre müşâkelenin misali değildir. Çünkü اعتداء' herhangi bir sınırı aşmak anlamında olup zulmün aksine her zaman zemmedilen bir davranış değildir. Zulümse bir şeyi hak etmediği yere koymaktır ki her hâlükârda bu mezmûmdur. Mesela: "Sana kim

<sup>102</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fi tahkîki'l-müşâkele", 4/153.

<sup>103</sup> Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd (el-müsemmâ) İrşâdu akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kurâni'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/115.

<sup>104</sup> Yerinde, "Dil ve Belâgat Yönünden Ebüssuûd Efendi'nin Tefsiri", 258, 259.

<sup>105</sup> Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 256b.

<sup>106</sup> Seriyüddin, *Risâle fi'l-müşâkele* (Amcazade Hüseyin Paşa, 305), 6b.

<sup>107</sup> "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه."

zulmederse sen de ona zulmet.” sözü ancak müşâkele yoluyla kullanılabilir. Ancak mezkûr âyette durum böyle değildir.<sup>108</sup>

Yine Âl-i İmrân 54. âyette Yahudiler’in tuzak kurdukları ancak Allah’ın da tuzak kurduğu ve onun tuzak kuranların en hayırlısı olduğundan bahsedilmektedir. Kemalpaşazâde bu tuzağın Allah’ın Hz. İsa’yı hileyle öldürmeye çalışanlara karşın onu göğe yükseltmesi olduğunu söyler ve bu görüşünü Râğıb el-İsfahânî’nin şu sözleriyle destekler: “Tuzak bir işin hakikatine tam olarak vakıf olmayan kişiye o işin zıddını göstermektir. Tuzak ve hileyle çirkin bir işi gerçekleştirmeye çalışan kişi makbul değildir ancak bu yolla güzel bir şeyi gerçekleştiren memduhtur.”<sup>109</sup> Dolayısıyla mekrin de keydin de Allah’a isnadında Kemalpaşazâde’ye göre problem yoktur. Bu sebeple mekrin ancak mukâbele ve izdivaç sanatı düşünülerek Allah’a isnad edilebileceğini düşünen kişi ona göre vehim içerisindedir ve sanki onun ‘أفأمنوا مكر الله’ (Araf 99) âyetinden haberi yok gibidir.<sup>110</sup> Ona göre âyetteki: “Onlar Allah’ın mekrinden eminler mi?” ibaresi ‘onların aniden, istidrâcen hissettirmeden ahzedilmesi, cezalandırılması’ anlamındadır ve bu bir istiâredir.<sup>111</sup>

### 3.2. Güçlü Mecazları Müşâkeleye Öncelediği Âyetler

Bir önceki başlık altında zikredilen âyetlerde bağlama itibarla hakikî anlamdan yola çıkan müellifin bunun mümkün olmadığı durumlarda alâkası güçlü mecazları müşâkeleye öncelediği görülmektedir. Mesela Bakara 14.-15. âyetlerde münafıkların Müslümanlarla alay etmelerinden ve Allah Teâlâ’nın da onlarla alay ettiğinden lafzen bahsedilmektedir.<sup>112</sup> Buradaki istihzânın

<sup>108</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrû İbn Kemalpaşa*, 2/52.

<sup>109</sup> İsfahânî Kemalpaşazâde’nin almadığı kısımda görüşünü şöyle delillendirmektedir: “Dolayısıyla bu yolla güzel bir maksadın peşine düşen kişinin övülmesi sahihtir. Bu nedenle bazı âlimler: ‘إن الله يبدعنا عن النار كما يبدع الصبي أبوه من المضار’ / ‘Allah bizi, babanın çocuğunu sıkıntudan bir şekilde kurtarması gibi ateşten kurtaracaktır.’ demişlerdir.” Bk. Râğıb el-İsfahânî, *Ebûl-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, Tefsîru’r-Râğıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulaziz Besyûnî (Mısır: Câmîatu Tantâ, Külliyyetü’l-edebe, 1420/1999), 1/ 409.

<sup>110</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrû İbn Kemalpaşa*, II, 301, 302. Kemalpaşazâde’nin yukarıdaki açıklamalarında bu kelimenin ancak mukabele ve izdivaç tarikiyle Allah’a nispetini mümkün gören Beyzâvî’ye (ö. 685/1286) bir gönderme yaptığı değerlendirilebilir. Şu kadar var ki Beydâvî de Kemalpaşazâde gibi Âraf 99. ayeti istiâre olarak görmekte ve ‘beklenmedik bir şekilde kulu cezalandırma’ anlamı vermektedir. Bk. Beydâvî, *Tefsîru’l-Beydâvî*, 1/351.

<sup>111</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrû İbn Kemalpaşa*, 4/111. Şunu da ifade etmek gerekir ki mekr kelimesini asli anlamında kullanmakta beis olmadığını göstermek için İsfahânî’den nakil yapan müellifin bu görüşünün güçlendirmek için referans verdiği Âraf 99. ayetin tefsirinde kelimenin istiâre yoluyla farklı anlamda kullanıldığını söylemesi akılda soru işareti bırakmaktadır.

<sup>112</sup> وَإِذَا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ. اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

Allah'a nispeti Kemalpaşazâde nazarında istiâre-i tebe'iyeye kabilindedir.<sup>113</sup> Tevbe 79. âyette geçen "سخر الله منهم" ibaresi de böyledir.<sup>114</sup>

Kemalpaşazâde'nin 'denildi ki' diyerek zayıflığına işaret ettiği ikinci görüşe göre âyetin manası: "Allah ahirette alaylarının karşılığını onlara gösterecektir." şeklindedir. Çünkü Arapların adetlerinden biri yapılan işe verilecek olan karşılığı yine o işin ismiyle (ibtidâ)<sup>115</sup>tesmiye etmeleridir. Amr b. Külsüm'ün "ألا لا يجهلن قوم.....فنجهل" derken yaptığı budur. Yine "وجزاء سيئة سيئة" âyetinde de durum aynıdır ve bu, müşakelenin dışında hususi bir mecaz (tevessu' mahsûs) türüdür.<sup>116</sup>

Bakara 26. âyette<sup>117</sup> geçen 'istihyâ' tabirinin Allah'a nispeti ise Kemalpaşazâde'ye göre temsil yoluyla yapılmış bir mecazdır. Burada mâna: "Allah, küçük oldukları için bu tür varlıklarla misal vermektен kaçınan birinin yaptığı gibi kaçınacak değildir." şeklindedir. Kemalpaşazâde burada istihyâ lafzının mukâbele ve cevabın soruya uyumu yoluyla gelmiş olmasını da caiz görür. Yani buradaki istihyâ kâfirlerin: "Muhammedin rabbi sivrisinek ve örümceği misal vermektен hayâ etmez mi?" demelerine cevaben: "Muhakkak ki Allah hayâ etmez." tarzında bir karşılıktır. Bu, Arapların müşâkele/ses benzerliği gözetilerek yapıldığı için sevdikleri ve hoşlandıkları eşsiz bir sanat, ilginç bir ifade tarzıdır.<sup>118</sup>

Ahzâb 53. âyette geçen<sup>119</sup> "istihyâ" tabirinde de ilk olarak (muhtemelen istiâreyi kastederek) mecaz olduğunu söylemiş ikinci görüş olarak ise bunun: "Bana bir cübbe ve gömlek pişirin." tarihiyle söylendiğine işaret etmiştir.<sup>120</sup>

<sup>113</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrû İbn Kemalpaşa*, 1/73.

<sup>114</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrû İbn Kemalpaşa*, 4/410.

<sup>115</sup> Burada Kemalpaşazâde'nin kullandığı 'ibtidâ' tabirini daha iyi anlamak için el-Hereri'nin konuya ışık tutan şu izahına yer vermek yerinde olacaktır: "وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيُصْرَفَهُ اللَّهُ" âyetinde zulme karşılık olarak verilen cezanın zulm etme şeklinde ifade edilmesinin sebebi müşâkeledir. Nitekim: "Bir kötülüğün karşılığı yine bir kötülüktür." ve "Kim size karşı haddi aşarsa siz de ona karşı haddi aşın." âyetlerinde de durum budur. Ya da bu örnekler mecâz-ı mürsel kabilinden olup cezanın ibtidâ olarak isimlendirilmesinin sebebi önce yapılan şeyin sonrakine yani ona verilecek olan cezaya sebep olmasıdır. Bu, sebebin müsebbebin ismiyle isimlendirilmesi tarzında bir mecâz-ı mürseldir. Çünkü ibtidâen yapılan iş (ceza)ı gerektiren fiil) cezanın sebebidir." Bk. Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Uremî el-Alevî el-Hereri, *Tefsîru hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân*, nşr. Hâşim Muhammed Ali b. Huseyn Mehdî (Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 1421/2001), 18/402.

<sup>116</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrû İbn Kemalpaşa*, 1/73.

<sup>117</sup> "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَغُوضًا فَمَا فُوقَهَا"

<sup>118</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrû İbn Kemalpaşa*, 1/ 122.

<sup>119</sup> "إِنَّ دَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ"

<sup>120</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrû İbn Kemalpaşa*, 8/ 275.

Burada Kemalpaşazâde müşâkeleyi açıkça zikretmemiş ancak onun en meşhur örneğine atıfta bulunmuştur.

Bu değerlendirmelerinde görüldüğü üzere Kemalpaşazâde istihzâ ve istihyâ gibi fiillerden Cenab-ı Allah'ı tenzih noktasında müşâkeleyi ilk sıraya koymamıştır. Bunun nedeni kanaatimizce istiare ve mecâz-ı mürseli daha sağlam mecazlar olarak görmesidir. Nitekim o prensip olarak bunların olduğu yerde müşâkeleye gidilmesini uygun görmemektedir. Örneğin Nur 45. âyette<sup>121</sup> karnı üzerinde sürünerek ilerleyen yılan ve balık gibi varlıkların bu hareketinin meşy kelimesi ile ifade edilmesi ona göre istiaredir. Çünkü bu hareket onlar için yürüme yerine geçmektedir. Müşâkele ise başka bir ifade tarzı olup istiarenin sahih olduğu yerde ona müracaat edilmez.<sup>122</sup> Bu görüşüyle Kemalpaşazâde hemen hemen aynı ifadelerle burada istiâre ya da müşâkele<sup>123</sup> olduğu görüşünde birleşen Zemahşerî, Nesefî,<sup>124</sup> Beydâvî<sup>125</sup> ve Ebüssuûd Efendi<sup>126</sup> gibi âlimlerden ayrılmaktadır.

Yine müfessirler tarafından müşâkeleye hamledildiği halde Kemalpaşazâde'nin kinâyeye üzerine bina edilmiş mecaz dediği âyetler de vardır. Örneğin Ebüssuûd Efendi'nin müşâkele yoluyla Allah'a isnat edildiğini söylediği<sup>127</sup> 'nisyân', Kemalpaşazâde tarafından müşâkele değil kinâyeye üzerine bina edilmiş mecaz olarak değerlendirilmiştir.<sup>128</sup> Şöyle ki: "نسوا الله فسيهم"<sup>129</sup> ifadesi ilkinde kinaye, ikinci de ise el-mecâzül-müteferri'a 'ale'l-kinâyeye türünden bir mecazdır ki bunun anlamı Kemalpaşazâde'de mecâz-ı mürselin asli olmayan ikinci çeşididir. Kemalpaşazâde bu tabiri kinaye olduğu halde Allah'a nispeti mümkün olmayan kelimeleri ifade etmek için kullanmaktadır.<sup>130</sup>

Âl-i İmrân 31. âyette<sup>131</sup> geçen 'Allah'ın sevmesi' ise razı olma ve kendisine yaklaştırma gibi anlamlara gelmekte olup bu mânaların 'sevmek'le ifade

<sup>121</sup> "فسيهم من يمشي على بطنه ومشيهم من يمشي على رجليه ومشيهم من يمشي على أذنيه"

<sup>122</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrü İbn Kemalpaşa*, 7/284. Ayrıca bk. İbn Kemalpaşa, "Risâle fi tahkiki'l-müşâkele", 4/154.

<sup>123</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/312-313.

<sup>124</sup> Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl)*, 2/512.

<sup>125</sup> Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, 2/128.

<sup>126</sup> Ebüssuûd, *Tefsîru Ebî's-Sü'ûd*. 6/185.

<sup>127</sup> Yerinde, "Dil ve Belâgat Yönünden Ebüssuûd Efendi'nin Tefsiri...", 265.

<sup>128</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrü İbn Kemalpaşa*, 4/394.

<sup>129</sup> Tevbe Suresi 9/67.

<sup>130</sup> Bk. İbn Kemalpaşa, "Risâle fi 'ilmi'l-beyân", 4/86 (dipnot 1).

<sup>131</sup> "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله"

edilmesi ise Kemalpaşazâde nazarında istiâre veya (ve)<sup>132</sup> müşâkele yoluyla kurulan mecaz bağlantısından kaynaklanmaktadır.<sup>133</sup> Bu noktada Kemalpaşazâde ifadenin istiare yoluyla kullanıldığına net olarak kanaat getirememiş olmalı ki müşâkele ihtimalini de itibara almıştır.

### 3.3. Müşâkeleyi İlk Sıraya Koyduğu Âyetler

Tüm bunların yanında onun doğrudan müşâkeleyi kullanarak tahlil ettiği âyetler de bulunmakta olup Bakara 237. âyet<sup>134</sup> bunlardan biridir. Âyette birinci 'afv' boşanan kadının hak ettiği mehirinden kendi rızasıyla vazgeçmesini ifade ederken ikinci 'afv'da boşayan kocanın mehrin tamamını kadına vermesi kastedilmektedir.<sup>135</sup> Yani 'Afv' kelimesinin bu anlamda kullanılması hemen öncesinde gelen ancak manası farklı olan kelimeye müşâkil olmasındandır.

Yine Hûd 38. âyette<sup>136</sup> mâna: "Siz nasıl ki bizi cahiller olarak görüyorsunuz biz de size aynı gözle bakıyoruz, sizin cahil olduğunuzu düşünüyoruz." şeklindedir ve bu müşâkeleden kaynaklanmaktadır.<sup>137</sup>

Nahl 17. âyette<sup>138</sup> kural gereği âkıl varlık için kullanılan 'من' ism-i mevsûlünün akılsız varlıklar olan putlara işaret ediyor olmasının sebebi de Kemalpaşazâde'ye göre müşâkelenin gözetilmesi olabilir.<sup>139</sup>

Diğer yandan Sebe 16. âyette geçen: "وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتِينَ" ifadelerinde Kemalpaşazâde'nin tabiriyle 'müşâkele mea't-tehekküm' vardır.<sup>140</sup> Kanaatimizce o burada müsâhabettten dolayı müşâkeleyi düşünmüş, bununla birlikte ikinci cenneteyn kelimesi harabe bahçelere işaret ettiği için burada tehekküm bulunduğuna dikkat çekmek istemiştir.

<sup>132</sup> Muhakkikin dipnotunda 'veya' şeklinde bir nüsha farkı mevcuttur. Kanaatimizce burada 'veya' olması daha uygundur. Zira görebildiğimiz kadarıyla Kemalpaşazâde daha güçlü bir alâka varsa müşâkeleyi tercih etmemekte ya da başka bir mecaz varken müşâkeleyi bu mecazı güzelleştirmek ve saire maksatlarla kullanmaya sıcak bakmamaktadır. Bk. İbn Kemalpaşa, "Risâle fi tahkiki'l-müşâkele", 4/154.

<sup>133</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrî İbn Kemalpaşa*, 2/276.

<sup>134</sup> "وَأَنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَوَضَعْتُمْ مَا قَرْضَتْكُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَفْدَةُ الْبَيْتِ الْحَرَامِ"

<sup>135</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrî İbn Kemalpaşa*, 2/138.

<sup>136</sup> "قَالُوا إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ"

<sup>137</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrî İbn Kemalpaşa*, 5/153. Daha önce geldiği üzere Tevbe 79. âyette geçen "سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ" cümlesini istiâre-i tebeyye olarak gören Kemalpaşazâde buradaki alayı ise müşâkeleye hamletmiştir. Bunun sebebi kanaatimizce âyetlerin farklı bağlamlarda gelmesi ve müellifin kelimeye her bir âyette farklı bir mâna yüklemesidir.

<sup>138</sup> "أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ"

<sup>139</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrî İbn Kemalpaşa*, 6/24.

<sup>140</sup> İbn Kemalpaşa, *Tefsîrî İbn Kemalpaşa*, 8/313.

Kemalpaşazâde'nin müşâkeleyi kabul ettiği mezkûr âyetlere bakıldığında bunlarda hakiki anlamın uygun düşmediği, bununla beraber kuvvetli mecazların da Kemalpaşazâde tarafından düşünülmediği anlaşılmaktadır.

Özetle, Kemalpaşazâde'nin gözünde müşâkelenin âyetleri te'vil maksatlı kullanılmasının en son ve en zayıf yöntem olduğunu değerlendirmek mümkündür. Çünkü o, ilk olarak lugavî anlama yönelmekte, bunun mümkün olmadığı yerlerde mecâz-ı mürsel ya da istiâreyi önceleyerek müşâkeleyi sona bırakmakta, hatta bu mecazlara ait alâkalarla müsâhabetin beraberce düşünülebileceği görüşünü de kayda değer bulmamaktadır.<sup>141</sup> Ancak onun, müşâkelenin kullanımı hakkındaki bu yaklaşımlarını özellikle Allah Teâlâ'ya isnad edilen fiillerde ön plana çıkardığı göz ardı edilmemelidir. Bu da onun müşâkeleyi âyetleri te'vilde koşulsuz olarak kullanılabilir düzeyde muhkem bir sanat olarak görmediğini düşündürmektedir.

## SONUÇ

Kemalpaşazâde'ye göre müşâkele tartışmasız bir mecaz çeşididir. Onun: "Müşâkele sanatı müsteâr lehînin müsteâr minhin beraberinde ya da müsteâr minhin müsteâr lehînin beraberinde getirilmesi üzerine kurulmuştur." ifadeleri müşâkeleyi bir nevi istiâre olarak gördüğüne ancak müsâhabet alâkası sebebiyle onu istiâreden ayırdığına delalet etmektedir. Ayrıca ona göre müşâkele mecazî anlamın yanında hakiki anlamın kastedilmesinin müteazzir olduğu mecaz türüne girmektedir.

Diğer yandan o Teftâzânî'nin de müşâkeleyi bir mecaz olarak gördüğünü düşünmüş ve onun bazı ifadeleri üzerinden bunu izah etmeye çalışmıştır. Siyalkûtî (ö. 1067/1657) ise el-Mutavvel hâşiyesinde müşâkelenin mecaz olmadığını savunarak Teftâzânî'ye, dolayısıyla da Kemalpaşazâde'ye cevap vermiş olmaktadır. Çünkü Siyalkûtî'ye göre lafız bir elbise gibidir ve müşâkele mânânın elbise değiştirmesidir. Mecaz olması için ise lafzın bir mânadan başka bir mânaya nakledilmesi gerekir. Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) de benzer bir yaklaşımla müşâkeleyi mecaz saymamıştır.

Kemalpaşazâde'nin müşâkeleyi ele alış biçimi daha ziyade eleştiri üzerine kurgulanmıştır. Şöyle ki o, bu anlamda ilk olarak Sekkâkî'yi eleştirmiş, yaptığı tarifin zıt anlamlı lafızlar arasındaki müşâkele örneklerini kapsamadığını söylemiştir. Ancak Seriiyyüddin ediplerin tarifte ihtisarı tercih ettiklerine ve en yaygın örnekleri itibara aldıklarına işaret ederek Kemalpaşazâde'ye cevap vermiştir.

<sup>141</sup> İbn Kemalpaşa, "Risâle fî tahkîki'l-müşâkele", 4/154.

Onun bir diğer eleştirisi de müşâkelede sorular yumağının düğümlendiği yer olan alâka hakkındadır. Bu alâka, Seriyüddin gibi âlimlere göre lafzî müsâhabet iken Hafîd el-Herevî'ye göre zihnî mücâverettir. Ancak Fenârî'nin nazarında müsâhabet aslında zihindeki mücâveretin delili olmakta ve bu anlamda asıl alâka işte bu mücâveret gibi durmaktadır. Kemalpaşazâde ise Teftâzânî'nin ifadelerinden yola çıkarak alâkanın müsâhabet olmakla birlikte bu müsâhabetin sanıldığı gibi lafızlarda değil lafızların medlûllerinde olduğu görüşüne gitmiştir. O, bu müsâhabette zihnî mücâverete de bir rol biçmiş ve medlûllerin müsâhabetinin zihnî mücâveretten neşet ettiğini söylemiştir.

Diğer yandan müşâkele hakkında ciddi bir risale kaleme alan Kemalpaşazâde'nin beklenenin tam aksine tefsirinde müşâkele konusundaki teorik tartışmalara hiç girmedığı ve genellikle ilgili âyetleri tahlilde müşâkeleyi ikinci bazen de üçüncü sıraya koyarak ona çok fazla itimat etmediği gözlemlenmiştir. Bu anlamda Kemalpaşazâde'nin müşâkeleyi hakiki mânaya gitmenin ya da istiâre gibi muhkem mecazların olmadığı ya da cevabın soruya uyumu gibi bir durumun düşünülmediği yerlerde son bir tahlil aracı olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Şunu da ifade etmek gerekir ki Kemalpaşâde'nin konuyla ilgili eleştirileri o dönemde ilim çevrelerinde yankı bulmuş ve Seriyüddin el-Mısrî müşâkeleye dair kaleme aldığı ve henüz yazma halinde bulunan risalesinde Kemalpaşazâde'yi ciddi anlamda eleştirmiştir. Zira o Kemalpaşazâde'yi bazen ediplerin muhtasar ifadelerini fehmedememekle bazen de zevk-i selimden uzak olmakla tavsif etmiş, bu tenkitlerini de yaptığı izahlarla temellendirmeye çalışmıştır.

En nihayetinde ifade etmek gerekir ki kanaatimizce müşakelenin alâkası etrafında dönen tartışmada görüş beyan edenlerin hemen hepsi aynı sonuca gitmeye çalışmakta fakat bunu vâkıf oldukları ilimlerin onlara sağladığı düşünce zenginliği içerisinde farklı argümanlarla ifade etmektedirler. Çünkü her birinin gayesi çok eskiden beri Arap dilinde kullanılan ancak daha sonra müşâkele ismini alan bu ifade tarzının sahil bir kullanım olduğunu gösteren çözüme ulaşmaktır. Bu çözümü bazıları müsâhabet alâkasında bulmuş ancak müsâhabetle izah edemeyeceği örnekler sebebiyle tutarlı olmak için bu müsâhabeti zihnî mücâveretin delili olmakla desteklemeye çalışmıştır. Bazıları da mânaların müsâhabeti görüşüne meyletmiş ve yine bunu sağlama almak için zihnî mücâvereti müsâhabetin menşei konumuna yerleştirmiştir. Kimi de zihnî mücâveretin alâka kabul edilmesinin mümkün olmadığını, bu yüzden alâkanın ancak zikrî müsâhabet olabileceğini söylerken bu şartlarda



mecazî kullanımın sahih olamayacağı şeklinde gelecek bir itiraza karşı: “Zikrî müsâhabet sonradan gelir ama onun mülâhazası konuşan kişinin zihninde zaten vardır. Şu farkla ki bu zihnî varlık isti‘mal ile birlikte hariçteki varlığa dönüşmüştür.” mânasındaki cevabını hazırlamış ve bahsi geçen diğer izahlara mefhum itibariyle yaklaşmıştır.

## KAYNAKÇA

- Abdurrahim b. Ahmed el-Abbâsî. *Meâhidü't-tensîs 'alâ şevâhidi't-Telhîs*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1367/1947.
- Ahmed Feyzî el-Çorûmî. *el-Fevâidü'l-Feyziyye 'ale'r-Risâleti'l-Emîniyye*. Çorum: Hasan Paşa İl Halk Ktp., 2368, 1b-95b.
- Antâkî, Mahmud. *Şerh-i Alâka*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1274/1858.
- Attâr, Hasan. *Hâşiyetü'l-Attâr 'alâ Cem'î'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Arslan, Adnan. “Zemahşeri'nin Keşşaf Tefsiri Özeline Müşâkele Üslubu”. *Edebalı İslamiyat Dergisi* 2/3 (Mayıs 2018), 125-136.
- Ateş, Avnullah Enes. “Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâkele Üslubu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (Haziran 2017), 109-128. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyyat.333331>
- Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn. *Tefsîru'l-Beydâvî (el-müsemmâ) Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 2 Cilt. İstanbul: Dersaadet Kitapevi, ts.
- Bulut, Ali. *Belâgat-i Müyessera Meânî, Beyân, Bedî'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Cebr İbrâhîm Berrî. “Risâle fî taksîmi'l-mecâz li İbn Kemâlpaşa dirâseten ve tahkîken”. *Dirâsâtü 'ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 38/2 (2011), 491-515.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Gamhâvî. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-'Arabiyye, 1412/1992.
- Çelik, Yüksel. *es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî'nin el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Çifçi, Mehmet Faruk. *Arapzâde Muhammed Nuri Efendi ve Emîniyye Risalesi*. Ankara: Fecr Yay., 2017.
- Durmuş, İsmail. “Müşâkele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/154-155. İstanbul: TDV. Yay., 2006.
- Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebi's-Su'ûd (el-müsemmâ) İrşâdu akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Eliaçık, Muhittin. “Bazı Belâgat Kitaplarında Müşâkele Sanatının Tanım ve Tasnifi”. *Sosyalbilimler Dergisi* 3/2 (Temmuz 2013), 6-15.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd.. 10 Cilt. İstanbul: Aziz Dağıtım, ts.

- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlu'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Güllüce, Veysel. "Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 41-62.
- Hafâcî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer Şihâbüddin. *İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî alâ Tefsiri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts..
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Uremî el-'Alevî. *Tefsîru hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân*. nşr. Hâşim Muhammed Ali b. Huseyn Mehdî. 30 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001.
- Herevî, Hafîdû't-Teftâzânî Seyfüddin Ahmed b. Yahya. *Hâşiyeye 'ale'l-Muhtasar*. Manisa: İl Halk Ktp., Akhisar Zeynelzâde Koleksiyonu, 5971, 1b-43b.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Kemalpaşa, Şemsüddin b. Ahmed b. Süleyman. *Tefsîru İbn Kemalpaşa*. thk. Mâhir Edîb Habûş. 9 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1439/2018.
- İbn Kemalpaşa, Şemsüddin b. Ahmed b. Süleyman. "Risâle fi Envâi'l-mecâz". thk. Huseyn el-Esved. *Mecmû'u Resâili 'Allâme İbn Kemalpaşa*. 4/67-87. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İbn Kemalpaşa, Şemsüddin b. Ahmed b. Süleyman. "Risâle fi tahkiki'l-müşâkele". thk. Huseyn el-Esved. *Mecmû'u Resâili 'Allâme İbn Kemalpaşa*. 4/141-155. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İbn Kemalpaşa, Şemsüddin b. Ahmed b. Süleyman. "Risâle fi 'ilmi'l-beyân". thk. Huseyn el-Esved. *Mecmû'u Resâili 'Allâme İbn Kemalpaşa*. 4/233-291. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İsâmüddin, İsmâil b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-İmâm el-Beyzâvî*. thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü's-Sâiğ, Seriyüddin Muhammed b. İbrâhim ed-Derûrî. *Risâle fi'l-müşâkele*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin Paşa, 305, 1b-8a.
- İbnü's-Sâiğ, Seriyüddin Muhammed b. İbrâhim ed-Derûrî. *Es'ile ve Cevâbât*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, 1180, 136b-149b.
- Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Yaşar Kandemir vd. İstanbul: İFAV, 2010.
- İbrâhim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Kazvînî, el-Hatîb Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrrahman. *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003/1424.
- Kazvînî, el-Hatîb Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrrahman. *et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâğa*, nşr. Abdurrahman el-Bargûğî. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1904.
- Kumaş, Ali-Muharrem Yılmaz. "Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 /2 (Aralık 2017), 51-68.
- Marulcu, Hasan Tevfik. "Kur'ân'da Edebî Bir Üslup Olarak Tehekküm ve Müşâkele -Kelâm Açısından Bir Değerlendirme-" *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2017/4), 327-338.
- Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fadlullah b. Muhibbiddîn b. Muhammed el- Muhibbî. *Hulâsâtü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşar*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284.

- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*. thk. Yusuf Ali Bedevî-Muhyiddîn Dîb Mutû. 3 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005/1426.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz'îlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yay., 2006.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *Tefsîru'r-Râğîb el-İsfahânî* (1. Cilt). thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî, Mısır: Câmîiatu Tantâ Külliyyetü'l-edeb, 1420/1999.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *Sahîhu Ebî 'Abdillâh el-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2. Basım, 1401/1981.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbu, 9. Basım, 2011.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb, Yûsuf b. Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1435/2014.
- Siyalkûtî, Abdulkâhîm. *Hâşiyetü's-Siyalkûtî 'alâ kitâbi'l-mutavvel* (1. Cilt). Kum: Menşûrâtü'ş-Şerîf er-Radî, ts.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'an-ı Kerim'de Müşâkele Sanatı". *İslami Araştırmalar Dergisi* 28/1 (2017), 1-11.
- Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa. *Şerhu'l-Fevâidü'l-Ğiyâsiyye min 'ilmeyi'l-beyân ve'l-bedî'*. İstanbul: Daru't-Tibâ'ati'l-'Âmira, 1312/1896.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. "Hâşiyetü't-Teftâzânî 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî li İbni'l-Hâcib". *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî li İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. 3 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424/2004.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Hâşiyetü'l-Keşşâf*. İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Fak. Ktp., 1014, 1b-227b.
- Taftâzânî, Mas'ûd ibn 'Umar. *Sharh al-qism al-thâlith min Miftâh al-'ulûm lil-'Allâmah al-Taftâzânî*. Cambridge: The Houghton Library, Harvard Collage Library 139.8, 1b-221a. <https://curiosity.lib.harvard.edu/islamic-heritage-project/catalog/40-990073453990203941> (Erişim 27 Temmuz 2019 ).
- Tîbî, Şerefüddîn el-Huseyn b. Abdullah, *Fütûhu'l-gayb*. thk. Umer Hasan el-Kıyyâm. 17 Cilt. Abu Dabi: y.y., 1424/2013.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yay., 2002.
- Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*. çev. Nurettin Ceviz vd. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013.
- Yerinde, Âdem. "Belâgat İlminde Müşâkele Sanatı". *Usûl İslam Araştırmaları* 30 (Aralık 2018), 7-30.
- Yerinde, Âdem. "Dil ve Belâgat Yönüyle Ebüssuûd Efendi'nin Tefsiri İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l- Kitâbi'l-Kerîm -Müşâkele SanatıÖrneğinde-". *Usûl İslam Araştırmaları* 26 (Temmuz 2016), 241-276.
- Yıldırım, Abdullah. "Vaz' İlmi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 425-451. İstanbul: İsam Yay., 2015.
- Yılmaz, Salahattin. *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidü't-tenzîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd.. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.

## THE PHILOSOPHICAL CONTENTS OF DİWÂN LUGHÂT AL-TURK

### DİVANÜ LÛGAT-İT-TÛRK'TE FELSEFÎ İÇERİKLER

#### VEFA TAŞDELEN

Prof. Dr., Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü.

Prof. Ph.D., Kyrgyz-Turkish Manas University Faculty of Humanities Department of Philosophy, Yıldız Technical University Faculty of Education Department of Curriculum Development and Education.

vefa@yildiz.edu.tr

Orcid: 0000-0003-3937-3413

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
10 Ocak 2020	10 January 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
17 Nisan 2020	17 April 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
Doi	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.673391">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.673391</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Vefa Taşdelen, "The Philosophical Contents of Diwân Lughât al-Türk" [Divanü Lûgat-it-Türk'te Felsefî İçerikler], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/1 (Haziran – June 2020): 151-172.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.  
All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## The Philosophical Contents of *Dīwān Lughāt al-Turk*<sup>1</sup>

“Language is the ornament of reason,  
a word is the ornament of language...”<sup>2</sup>

### Abstract

Philosophy is a work of mind which is produced in language. The power of expression regarding being, mankind, society, morality, and value manifests the philosophical potential of a language as well. The potential of the language is the potential of philosophy and the potential of philosophy is the potential of the language.

*Dīwān Lughāt al-Turk* is one of the oldest and the most important texts of Turkish culture. This work that is written to teach Turkish to foreigners, is not a work of dictionary in a simplistic sense, it has a quality of an “anthology” which presents the samples from the structure of the language of its own period such as poetry, proverb, and story according to the requirement of the language teaching that is embodying and exemplary. It is one of the works that has a quality of exhibiting the philosophical potential of Turkish, the possibility to conceive and articulate the being in scope of the riddle of human being, God and universe; for the first time as in the most advanced level. This article aims to deal with the philosophical content in the text. In this article words, idioms, proverbs, poems, stories, and sample sentences will be examined in terms of their philosophical contents and connotations. This accumulation, will take place in order to reflect the holistic perspective of philosophy within the frame of: (1) conception of being, (2) conception of knowledge, (3) conception of human, (4) ethical and aesthetic values.

**Keywords:** Philosophy, *Dīwān Lughāt al-Turk*, Mahmūd al-Kāšrārī, Being, Knowledge, Ethics, Aesthetics.

### Summary

Great texts are texts which are alive; they need to be re-read, re-comprehended and reproduced. *Dīwān Lughāt al-Turk* is such a living text; it embodies the accumulated education, science, thought, and culture of life in its own period. Language is simultaneously experience, worldview,

<sup>1</sup> A comprehensive summary of this article was presented in Turkish at Symposium on Mahmūd al-Kāšrārī (*Mahmūd al-Kāšzarī*) in *The Turkish and Islamic World*, hold in on April 21-23, 2016 in Bishkek and Issyk-Kyl.

<sup>2</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1959), 2: 31.

conception of the universe, culture of living, and the apprehension of civilization; language is a common reason with the words, conceptions and traditional verbal components (epics, proverbs, ballads, tales, myths, elegies, jokes) it embodies. *Dīwān Lughāt al-Turk* is precisely such a book of common reason. It is the common accumulation and common treasure of Turkish civilization; its intention is to present a common language of culture and communication without respect to the differentiations of accent and dialect that arise from distance over space (geography) and time. Likewise, *Dīwān Lughāt al-Turk* opens up the conception of Turkish into Arabic, in terms of its worldview, apprehension of life, and cultural riches; it furthermore opens up Arabic, the language of education, science, philosophy and literature, into Turkish. It does so by the means of reproducing Turkish in Arabic; it, so to speak, attunes the two languages to one another via their mutual encounter.

Philosophy is a language study and emerging in the language. The power of expressing existence, people, society, morality and value constitutes the philosophical potential of a language. Languages in which great philosophies are produced are languages that allow for a detailed and inclusive consideration of existence. The “alternating” and “reciprocal” relationship between philosophy and language is reflected not only from language to thought but also from thought to language; the meaning given to the being in its broadest sense, the ability and skill in expressing the being is a contribution to the development and enrichment of the language. The potential of language determines philosophical effort; the potential of language is the potential of philosophy; the potential of philosophy is the potential of language. *Dīwān Lughāt al-Turk* is one of the works in which the philosophical potential of Turkish is exhibited for the first time in the context of the concept of human beings, God and the universe.

As a language has its own capacity, so too do human beings have a capacity of their own. As a language possesses its own wisdom, so too does each individual human being have a wisdom one of his or her own. At some point, language transcends being a mere “instrument” and transforms into a state of mind or consciousness that reflects in its own body the accumulation of millennia. Therein, people feel as if they were swept along in a vigorous river that comes flowing through the depths of the history, becoming ever greater and stronger as it flows. Philosophy, as the activity of deep thinking, emerges at the point where the capacity of humankind converges with the capacity of language, where the accumulation of language intersects with the accumulation of human beings. When the capacity of language is met

by the faculties and strivings of mankind, it moves beyond mere potential and becomes an active force. Every language possesses its own mental structure and worldview. A language, which reflects a worldview, culture and the philosophy of a nation, also possesses a philosophical quality with a unique conception of being, knowledge, and values it encapsulates. This is certainly true of *Dīwān Lughāt al-Turk*. While the *Lughāt* is not a dictionary in a simplistic sense, it occupies the position of a work of art which reflects with the vocabulary it transmits; in this case, the apprehension of thought, belief and morality of the Turkish mind, as the latter exists in the frames of being, knowledge and value, and in its purest and most concise form. This rich context enables us to read it not only as a dictionary but also as a book of knowledge, culture and wisdom.

Every text ought to be read and comprehended from a philosophical perspective. Such a reading enriches the text and enables it to endure. Looking at a text from a philosophical point of view does not mean to claim that the text is philosophical. Rather, such a “philosophical” reading can be defined as: (1) a reading which conceptualizes; (2) a reading which problematizes; (3) a reading which deals with an issue not in the framework of singular examples but in a holistic perspective; (4) a critical reading; (5) a reading which regards language and thought coherently; (6) a reading which intends to deal with the subject matter comprehensively and strives for integrity and consistency within that frame; (7) an interdisciplinary reading; (8) a reading which eventually seeks to ground the subject matter pursuant to ontological, epistemological, ethical and aesthetic values, to make it comprehensible; and (9) a reading which considers the historical and traditional context in its own right.

In the current article, *Dīwān Lughāt al-Turk* will be read with the express purpose of laying forth the philosophical contents encapsulated therein; its subject will be treated within the framework of (1) being (*ontology*), (2) knowledge (*epistemology*), and (3) ethical and aesthetic values (*axiology*). This effort will also mean exploring the philosophical potential of this first source, in which the Turkish language accumulates in its purest form.

## Divanü Lûgat-it-Türk'te Felsefî İçerikler

### Öz

Felsefe dille yapılan ve dilde ortaya çıkan bir çalışmadır. Varlığı, insanı, toplumu, ahlâk ve değeri ifade edebilme gücü, bir dilin felsefe potansiyelini

de ortaya koyar. Büyük felsefelerin üretildiği diller, varlığı ayrıntılı ve kapsayıcı bir şekilde düşünmeye izin veren dillerdir. Felsefe ve dil arasındaki “dönüşümlü” ve “karşılıklı” ilişki, sadece dilden düşünceye değil, düşünce-den dile doğru da yansır; en geniş anlamıyla varlığa verilen anlam, varlığı ifade etmedeki yetenek ve beceri, dilin gelişmesi ve zenginleşmesi yönünde bir katkıdır. Dilin potansiyeli felsefenin, felsefenin potansiyeli de dilin imkânıdır. Dil ile zihin arasındaki yakın ilişki dikkate alındığında, *Divanü Lûgat-it-Türk*'ün doğrudan kendi dönemindeki ortak akıl ve zihniyete tanıklık ettiği düşünülebilir.

*Divanü Lûgat-it-Türk*, Türk kültürünün en eski ve en önemli metinlerinden biridir. Yabancılara Türkçe öğretmek amacıyla yazılan bu eser, basit anlamıyla bir sözlük çalışması değil, dil öğretiminin somutlaştırıcı ve örnekleyici yapısı gereği şiir, atasözü, hikâye, folklor gibi dönemin dil ve kültür birikiminden örnekler sunan bir “seçki” niteliğindedir. Bu anlamda insan, Tanrı ve evren tasavvuru çerçevesinde Türkçenin felsefe potansiyelinin ilk defa en ileri derecede sergilendiği eserlerden biridir. Bu makale, söz konusu metindeki felsefi içeriği ele almayı ve bu içerikten örnekler sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmada kelimeler, deyimler, atasözleri, şiirler, hikâyeler, örnek cümleler, felsefi içerik ve çağrışımları açısından ele alınacaktır. Bu birikim, felsefenin bütüncül bakışını yansıtacak şekilde: (1) varlık anlayışı, (2) bilgi anlayışı, (3) insan anlayışı, (4) etik ve estetik değerler çerçevesinde olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, *Divanü Lûgat-it-Türk*, Kaşgarlı Mahmud, varlık, bilgi, etik, estetik.

## INTRODUCTION

Great texts are texts which are alive; they need to be re-read, re-comprehended and reproduced. *Divān Lughāt al-Turk* is such a living text; it embodies the accumulated education, science, thought and culture of life in its own period. Language is simultaneously experience, worldview, conception of the universe, culture of living, and the apprehension of civilization; language is a common reason with the words, conceptions and traditional verbal components (epics, proverbs, ballads, tales, myths, elegies, jokes) it embodies. *Divān Lughāt al-Turk* is precisely such a book of common reason. It is the common accumulation and common treasure of Turkish civilization; its intention is to present a common language of culture and communication without respect to the differentiations of accent and dialect that arise from distance over space (geography) and time. In this respect, it is not a work aiming solely to teach Turkish to Arabs, but rather one which also endeavors to



form an identic language of speech and communication among Turkic tribes. On the other hand, every activity of translation, every instance of engaging the dictionary, enriches both languages (the source language and the target language) at once; it adds the richness of one into the other. Likewise, *Dīwān Lughāt al-Turk* opens up the conception of Turkish into Arabic, in terms of its worldview, apprehension of life, and cultural riches; it furthermore opens up Arabic, the language of education, science, philosophy and literature, into Turkish. It does so by the means of reproducing Turkish in Arabic; it, so to speak, attunes the two languages to one another via their mutual encounter.

Every text ought to be read and comprehended from a philosophical perspective. Such a reading enriches the text and enables it to endure. Looking at a text from a philosophical point of view does not mean to claim that the text is philosophical. Rather, such a “philosophical” reading can be defined as: (1) a reading which conceptualizes; (2) a reading which problematizes; (3) a reading which deals with an issue not in the framework of singular examples but in a holistic perspective; (4) a critical reading; (5) a reading which regards language and thought coherently; (6) a reading which intends to deal with the subject matter comprehensively and strives for integrity and consistency within that frame; (7) an interdisciplinary reading; (8) a reading which eventually seeks to ground the subject matter pursuant to ontological, epistemological, ethical and aesthetic values, to make it comprehensible; and (9) a reading which considers the historical and traditional context in its own right. In the current article, *Dīwān Lughāt al-Turk* will be read with the express purpose of laying forth the philosophical contents encapsulated therein; its subject will be treated within the framework of (1) being (*ontology*), (2) knowledge (*epistemology*), and (3) ethical and aesthetic values (*axiology*).

## 1. DĪWĀN LUGHĀT AL-TURK: AN AUTHENTIC WORK OF ART

We can summarize the circumstances of knowledge, culture, and philosophy of the period in which *Dīwān Lughāt al-Turk* was written as follows: At the beginning of the ninth century, with the support of Abbasid caliph Harun Rashid and his son al-Ma'mun, significant translation movements took place in Baghdad at the “House of Wisdom” (Ar. *Bayt al-Hikmah*); via these efforts, the accumulation of Greek, Indian, Persian and other cultural riches were transferred into Arabic. Within a short period, the foundation that produced these translations turned into an institution boasting a huge library and engaged in advanced works with scientific and philosophical attributes.

At the end of this period of cultural mobility, an immense accumulation emanated from the fields of mathematics, astronomy, geography, philosophy, and medicine. Arabic, a prominent language of poetic literature, became a tongue associated with philosophical and scientific mastery.<sup>3</sup> A whole culture was gradually produced through this language as remarkable achievements were made in the fields of philosophy, mathematics, astronomy, medicine, chemistry, physics, and geography. In this manner, many sages and philosophers, including al-Khwarizmi, Jabir Ibn Hayyan, al-Kindi, al-Farabi, Ikhwanal-Safa, Avicenna (Ibn Sina), Ibn Miskawayh, and al-Biruni came to prominence. In the years 1064–1092, Nizamiye Madrasas, which corresponded to today's universities, were founded by the vizier of the Great Seljuk Empire, Nizam al-Mulk, in cities such as Baghdad, Mosul, Basra, Nishapur, Balkh, Herat, and Isfahan. It is apparent that in the years of 1072–1074 when Mahmūd al-Kāšrārī lived and wrote the *Lûghat*, "encyclopedic lexicon"<sup>4</sup> considerable engagement of knowledge, wisdom, culture, art, and philosophy took place. The aforementioned cities of culture are in the position of being the places where multiculturalism is manifested in terms of language, religion, and traditional structure. As a result of the desire of different human groups to learn each other's languages, it seems that many languages were spoken together in these cities. This was in fact so much the case that, as Mahmūd al-Kāšrārī says, people who spoke only one language could be found only in villages and hamlets, whereas people who mingled with the city-dwellers, who were at least bilingual, spoke a broken language.<sup>5</sup> In this period, Turks began to exercise military dominance in such regions as Iran, Iraq, and Syria, becoming a prominent constituent of the territory, which in turn aroused the regional public's interest in Turkish. This political, military, social and cultural conjuncture is among the reasons why the *Lughāt* was written.

*Dīwān Lughāt al-Turk* possesses rich content that demands multifaceted examination. It includes lexicologies that reflect the Turkish language of the period: words, idioms, exemplary expressions, proverbs, poems, stories, historical and geographical information, aphorisms concerning daily life, and folkloric information. It also quotes from the Qur'an and hadith. Mahmūd al-Kāšrārī claims that this rich content was intended to ornament and beautify his lexical work. He says, "I have set it out according to the order of the

<sup>3</sup> Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 88-90.

<sup>4</sup> Robert Dankoff, "Editor's Introduction, Mahmūd al-Kāšrārī", *Compendium of the Turkic Dialects* (Harvard: Harvard University Printing Office, 1982), 1: 4.

<sup>5</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982), 1: 21.

alphabet; and adorned it with words of wisdom and elegant speech, proverbs, verses of poetry, and sentences of prose. I have spent long years of labor over it, causing each word to lie down in its proper place, and lifting each one out of obscurity”<sup>6</sup> This rich content made it “the book of firsts” in many respects: it is the first Turkish dictionary, the first book which gives information about the grammatical structure of Turkish, the work containing the first map along with geographical, historical and cultural information regarding the regions where the Turkic tribes lived, and the first folklore compilation that includes recipes<sup>7</sup> and even children’s games<sup>8</sup>. It is also attributed to be the first anthology in which one can find the various examples of poetry of the period. It seems that this book wishes to emphasize the truth that in order to learn a language with all its rich content and vocabulary, one is not merely required know word and sentence structures; that in fact language cannot be learned without also understanding the worldview and manner of life, thought, and perception style. For this reason, it includes expressions that are clearly intended to teach culture: The author explains: “For each of their dialectal groups I have established the root principles from which the acts of speech branch out; since pruning down what is spread out allows wisdom to grow. I have strewn therein examples of their verses, which they utter in their pronouncements and declarations; as well as proverbs which they coin according to the ways of wisdom, both in adversity and in felicity, and which are handed down from speaker to transmitter. And I have gathered therein much-repeated matters and famous expressions. Thus has the book attained the utmost of excellence and the extreme of refinement.”<sup>9</sup>

Another authentic aspect of *Dīwān Lughāt al-Turk*, to use if expression from modern literature, is the fact that it employed a “research method.” To compose *Lûgat*, Mahmūd al-Kāšrārī created a compilation, an area study, a type of field research, so to speak, by wandering among different Turkic tribes of the period. To quote: “I have traveled throughout their cities and steppes, and have learned their dialects and their rhymes; those of the Turks, the Turkmān-Oğuz, the Čigil, the Yağma, and the Qırqiz. Also, I am one of the most elegant among them in language, and most eloquent in speech; one of the best-educated, the most deep-rooted in lineage, and the most

---

<sup>6</sup> Mahmūd al-Kāšrārī, *Compendium of The Turkic Dialects* (Harvard: Harvard University Printing Office, 1984), 2: 71.

<sup>7</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 136

<sup>8</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 60.

<sup>9</sup> Mahmūd al-Kāšrārī, *Compendium of The Turkic Dialects*, 2: 72.

penetrating in throwing the lance. Thus, have I acquired perfectly the dialect of each one of their groups; and I have set it down in an encompassing book, in a well-ordered system".<sup>10</sup> In such statements, Mahmūd al-Kāšrārī provides information about his research methods and also expresses the idea that *Dīwān Lughāt al-Turk* reflects the accumulated riches of Turkish, as spoken among the Turkic tribes of the period, in their highest level of expression.

## 2. THE PHILOSOPHICAL CONTENTS OF DĪWĀN LUGHĀT AL-TURK

Language bears witness to the mentality, worldview, and life perception of a nation. The mind of a nation reveals itself most expressively through its linguistic elements as manifested in written and verbal accumulation. The language of a nation is its character, its soul; understanding a nation requires understanding its language, its human, cosmos and God conceptions. In an article entitled "Possibilities of Turkish as a Language of Philosophy," we stated that Turkish already revealed its philosophical potential in an early period, in *Dīwān Lughāt al-Turk*; the aesthetic and intellectual depth found in the poems of Yunus Emre emerged as the harvest of this potential. In another essay, "The Issue of Verb of the Poetry in Turkish", we strived to unpack the Turkish approach to art and literature more broadly, as well as the Turkish approach to poetry more specifically. Similarly, in this article, we will attempt to evaluate the content of *Dīwān Lughāt al-Turk* through a philosophical lens.

### 2.1. The Conception of Being

The conception of being is among the most fundamental constituents of philosophical thought. The specific conception of being that emerges in *Lughāt* bears the influence of Islamic belief in the context of the relationship among God, human being and the universe. A central aspect of this conception is the idea of "creation," which plays a crucial role in the understanding of being. It establishes a relationship of existence between "Being" and the true and an absolute being is God; "It" is the one which is the very essence of being. All things that come into existence after "It" and owe their being to "It." Mahmūd al-Kāšrārī says: "God created Adam and everything besides Adam (Tenğri yalñguk yarattı)."<sup>11</sup> Again: "Man is created" (*Yalñguk törüdi*).<sup>12</sup> In another part of the *Lûghat* we encounter the following expression: "God made it rain" (*Tenğri*

<sup>10</sup> Mahmūd al-Kāšrārī, *Compendium of The Turkic Dialects*, 2: 70.

<sup>11</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 2: 315.

<sup>12</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 3: 362.

*yağmur yağitti*).<sup>13</sup> In yet another place the author states, “God made it thunder” (*Tenğri yaşın yaşnattı*).<sup>14</sup> According to the Mahmūd al-Kāşrārī’s statements, the conception of a “Creator” God lays the groundwork for comprehending being and existence. God would not merely create and leave; being bears witness to a new occurrence by an act of will, unfolding anew in every instance. In the *Lughāt*, no notion of a passive God or of an inert being is implied, as some philosophers have suggested. God’s will reveal itself as a new occurrence, a new creation, a new act of will in every instant; in this sense, being can be defined as a situation in which creation is on the scene in every moment. Accordingly, creation is not something that simply occurs and comes to an end; rather, it is an existing being which renews its bloom in perpetuity, discloses itself in every wink, and brings being into existence, alongside itself, in every instant. As such; being is elucidated both as a creating force and as a creation, manifesting itself as a metaphysical ground.

## 2.2. The Conception of Knowledge

One of the most prevalent words in the *Lughāt* is *bilig*. *Bilig* means knowledge, wisdom, intellect, and the ability to conceive;<sup>15</sup> in this quality, it resembles the notion of *logos*. Mahmūd al-Kāşrārī mentions the word “sage” (*bilge*), which means “wise” or “sovereign” and relates to the verb “to know” (*bilmek*).<sup>16</sup> Accordingly, a sage is a person who possesses knowledge and wisdom; just as *philo-sophos* is *philo-logos*.

To know is to attain sainthood. As we approach the point of attaining sagacity, our boundedness to the world is loosened proportionally. The inverse proportion between wisdom and worldliness was first articulated by Plato, who asserted that the age of wisdom is over fifty.<sup>17</sup> At this age, the eyes in the head weaken and internal eyes begin to open and to look and recognize more deeply.<sup>18</sup> As human beings grow older, their passion for the world diminishes; they gain an awareness of ephemerality and begin to pursue permanent values and seek to grasp the essence of truth, justice, temperance, and courage. In the *Lughāt*, too, certain verbal formulations point to wisdom which grows as physical powers and passions fade away. One of these says:

<sup>13</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 2 316.

<sup>14</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 2: 356.

<sup>15</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 12 – 2: 143.

<sup>16</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 11.

<sup>17</sup> Plato, *The Republic of Plato* (New York: A.L. Burt Company Publishers, 1924), 184, 295.

<sup>18</sup> Platon, *Şölen* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 78.

“Now that my wish has come closer, the springs of knowledge in my chest have burst forth; as time takes me there [to the dead], my life ebbs away”.<sup>19</sup>

Plato carves out a prominent place for knowledge and wisdom within his conception of virtue. Without knowledge, the state of virtue cannot be attained. Knowledge must come first. This does not apply only to matters of individual virtue, but also to matters of state governance. In order to rule the state, one must acquire wisdom and also become a philosopher since virtue, justice, goodness, and temperance are best understood by the philosophers. The primary requisite for being able to govern a state is thus the attainment of knowledge and wisdom.<sup>20</sup> So too in the *Lughāt*, Mahmūd al-Kāšrārī also makes use of the expression “kut belgüsi bilig,” meaning “knowledge is the manifestation of bliss and happiness”<sup>21</sup> alluding to the thought revealed in *Knowledge of Bliss (Kutadgu Bilig)* by his contemporary Yusuf Khass Hajib, with whom Mahmūd al-Kāšrārī shared a common homeland. In this way, he points out that knowledge is vital for proper order to be established in the state and society, and that without knowledge virtue and justice cannot be achieved.

### 2.3. The Conception of Morality

Perhaps the most comprehensive and profound perspective in *Dīwān Lughāt al-Turk* emerges in regard to the question of morality, which is among the most ancient subject matter of human thought. The large body of thought on morality has produced, approaches that consider a “morality of happiness,” “moral duty,” and “hedonist morality,” among others. Such approaches are gathered under the disciplinary umbrella of “ethics.” *Ethics* is derived from the Greek word *ethos*, meaning temperament, nature, or character. In Turkish, *ahlâk* (ethic) is derived from the Arabic word *hulk*, which similarly means creation, temperament, nature, or character.

In the *Lughāt*, regarding the formation of the idea of ethics; “us” has an important place which means “reason/mind” in Turkish. Reason (*akıl*) implies the ability to distinguish benevolence from malice, good from evil.<sup>22</sup> However, morality is not merely seen as a human faculty and as a requirement of reason; individuals and societies, culture and beliefs also play a role in its formation. Although, when viewed from this perspective, *ethos* in Ancient Greek culture and *ahlâk*, which means morality in Turkish, are defined using the same words,

<sup>19</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 148.

<sup>20</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 2: 131.

<sup>21</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 428.

<sup>22</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 36, 286.

we see that the world of meaning each word points to is different. In the Age of Enlightenment, philosophers attempted to comprehend and ground morality within the frame of reason, as evidenced in Immanuel Kant's work *Critique of Practical Reason (Kritik der praktischen Vernunft)*. The latter is characteristic of secular world perception, which constitutes one of the basic principles of the Age of Enlightenment. The approach to morality in the *Lughāt* is not based solely on reason; "Tengri nomi" (*God's commandment*) plays a significant role in it as well.<sup>23</sup> In the logic of the *Lughāt*, it can be observed that reason and *Tengri nomi* do not contradict each other, but on the contrary support and justify one another; it can be conceived that from the togetherness of these two, the order of existence that is called morality and virtue is derived.

The aim is to be a good person, and this is not easy to achieve. In fact, this task represents the most important issue faced by humankind throughout its history. The remediation of one's character, temperament, and nature, and the ability to discipline one's own ego and to purify oneself of crude and selfish emotions require strenuous efforts but if pursued lead to self-dignity and enrichment of all humanity. In the *Lughāt* one runs across many expressions that relate to temperament, character, and human nature.<sup>24</sup> For instance, we encounter the word *yorik*, which means temperament.<sup>25</sup> Moral values such as temperament, nature, character not only force us to confront ourselves, they also bring us face to face with others and with the reality of the existence of other people. My morals, temperament, and character can only manifest themselves in light of others, together with others, in a state of relationship and communication. This reality corresponds to a value in which morality reveals itself too. The entire field of ethics suggests that one first seeks to purify oneself, to beautify his/her own temperament, and to enter into a relationship with others as a unique personality. In the *Lughāt*, the concept of "essence," which is frequently mentioned, implies a person's own self (in Arabic, incidentally, the "self" is given the name *nafs* which carries a religious connotation). Thus, when a person talks about himself or herself, he or she says "my essence" (Turk. *özüm*), meaning his/her own "self" (Turk. *kendim*). Morality is the primary striving towards the creation of one's own essence, its purification. In the *Lughāt*, something clean is referred to as *arığ* or "purified," as a "clean object".<sup>26</sup> Genuine purity is purity within, which pervades the self

---

<sup>23</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 3: 137.

<sup>24</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 15.

<sup>25</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 376.

<sup>26</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 12, 63.

and one's emotions. In a like manner, the notions of "clarity" and "cloudiness," which in the physical world describe the different possible states of water, are used in the *Lughāt* to express the emotional states of a human being. The main thing communicated in these parts is that the emotions and heart should not be cloudy, but rather pure and refined.<sup>27</sup> Turkish *uvut*, meaning bashfulness,<sup>28</sup> and *özük*, meaning a woman who is pure of heart,<sup>29</sup> both denote temperance and moral conduct. To be offensive, rigid, and cruel, is not to be out of sync with the reality of existence and with the values of sublime virtue that can exist in a human being. Tenderness of heart as an inner discipline is the most harmonious state of human existence, which by nature is mortal, bounded, and sooner or later destined to suffer. In the *Lughāt*, the word *tüzün* refers to a "tendered person."<sup>30</sup> Tenderness as an attribute of character is further exemplified in the following verse: "People do not look at a person who is loveless, scowling, and strict. My sonny, acquire a sweet temper, so you may gain a fair reputation, which will remain to the future."<sup>31</sup> As we see, the ethical content in the *Lughāt* centers around good intentions, goodwill, and overall moral attitude;<sup>32</sup> hard work is glorified for its goodness and merit.<sup>33</sup> All the aforementioned might be summed up in the following piece of advice: "Do not look for the beauty or ugliness of countenance, but rather search out virtue in people" (*Yüzge körme erdem tile*).<sup>34</sup>

The *Lughāt* deals with those values that underpin morality as well as with the kinds of living and conduct that corrupt and debase it. One such negative influence is greed. The verb *çukdı* means "descend" or "land," and is exemplified by the verse: "Because of possessions men have corrupted altogether; when they see goods, they descend upon a corpse just like an eagle" (*Eren kamuş artadı nenğler udhu/ Tawar körüp uslayu eske çukar*).<sup>35</sup> Another verse also emphasizes that a person ought not to base his own value and existence on worldly fortune, earnings, and possessions: "Do not rejoice at finding a horse, a stallion, a foal, a mare, gold, silver, or silk. Instead, turn them into

<sup>27</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 2: 238.

<sup>28</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 83.

<sup>29</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 71.

<sup>30</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 3: 10.

<sup>31</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 2: 250.

<sup>32</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 2: 91.

<sup>33</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 64.

<sup>34</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 3: 143.

<sup>35</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 2: 17.



benevolent deeds for your own sake<sup>36</sup>. In the *Lughāt*, the expression *yayıg kişi* is used to indicate an unreliable, renegade and untrustworthy person, who is inclined to this and that, as opposed to wearing one's heart on one's sleeve.<sup>37</sup>

In ancient tradition, morality is viewed as a state of order and temperance which enables human beings to attain bliss, either individually or collectively. Different aspects of this order and temperance are variously reflected concerning the individual, society, or the state. For this reason, every moral structure can be related to an individual person, or to the society and state system in which they live. The ordering of the state and society involves the concepts of law, justice, and action. Social order does not just materialize within the framework of customs and traditions; it also takes the form of laws. When we look at the philosophies of ethics that have emerged in the history of thought concerning the state and society, we find that individual happiness is not separate from the social order and the social order is not isolated from individual virtues. The social order and individual temperance, as well as individual happiness and the social order, are deeply intertwined. Such has been the case from antiquity up until the present day. This conception arose from such works as Plato's *Republic (Politeia)*, Aristotle's *Politics (Politikos)*, Farabi's *The City of Virtue (al-Madinah al-Fadilah)*, and Yusuf Khass Hajib's *Knowledge of Happiness (Kutatgu Bilig)*. We can observe in the *Lughāt* similar concepts and examples. When we examine the concept of *kut*, we understand it to imply bliss, energy, and the power of life. In the *Lughāt*, it is also employed in the expression *kutaldı er* (man becomes happy).<sup>38</sup> However, *kut* also means "state".<sup>39</sup> Yusuf Khass Hajib uses *kut* in his *Knowledge of Happiness* to infer both meanings. Whether it means "state" or "bliss," it is plain to see that both ideas support each other and are both considered in relation to "knowledge." Accordingly, knowledge is the cornerstone of happiness and justice. As integral to "knowledge" we can include the three other ancient virtues—justice, courage, and temperance—as manifested in Plato's *Republic* and Farabi's *City of Virtue*. Within the context of the state and society, justice and order are achieved solely through laws. The concept of law also occupied the minds of philosophers, chiefly Plato, Aristotle, and Farabi. Rousseau, in his work *The Social Contract (Du Contrat Social)*, established the concept of a modern constitution. Locke and Montesquieu introduced the principle of the

---

<sup>36</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 2: 17.

<sup>37</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 3: 23.

<sup>38</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 2: 121.

<sup>39</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 320.

“separation of powers.” In the *Lughât*, the word *nom* refers to a law or an act. *Nom*, closely related to the word *nomos*, which passed from Greek into Arabic as *namus* (*honour*), means “law.” However, this is not a law that arises only within the human mind; it also signifies God’s commandments and will. In this respect, when in the *Lughât* we read *Tengri nomi*, we understand this to mean: “Allah’s religion, and the order of life and law which is faithful to it.”<sup>40</sup>

The *Lughât* uses the expression *öz konukı* to mean “an entity moving inside the body or soul”.<sup>41</sup> This apprehension emphasizes the temporal character of human existence. This theme has become one of the most discussed issues in contemporary philosophy. Death does not merely set us apart from society, it sets us apart ontologically as well. In other words, each person occupies his or her own place and his or her own death. In his work *Being and Time* (*Sein und Zeit*), Martin Heidegger sees death as the last stage of existence; as if the last apple were plucked from the tree of life. Yet Heidegger does not derive pessimism from this, but on the contrary, extracts from it a philosophy of optimism and vitality. Since the human being moves irreversibly towards death, every instant of life possesses a unique value. *Öz konuk*, an entity moving inside the body or soul, as employed in the *Lughât*, is made transparent in Yunus Emre’s statement, “My soul is an imprisoned bird in the cage of my body/ In the instant of hearing from Friend (God) one day my bird would fly off” (*Benüm cânım bir kuş durur gevdem anun kafesidür/ Dostdan haber gelicegiz bir gün uçar kuşum benüm*).<sup>42</sup> The same thought is eloquently expressed in the verse, “Herein the Almighty witnesses this wording, this soul is the guest in the body/ One day it goes out as a bird fly off the cage” (*İşbu söze Hak tanukdur bu cân gevdeye konukdur/ Bir gün ola çıka gide kafesden kuş uçmuş gibi*).<sup>43</sup> A proverb cited in the *Lughât* regarding the temporality of human life says: “Time passes, and human does not hear / Human does not remain eternal” (*Öd keçer kişi tuymas/ Yalñguk oğlu menğgü kalmas*).<sup>44</sup> In another place in the *Lughât*, we find the following expressions: “One does not live eternally; therefore, he who goes down to the grave does not return” (*Yalñguk menğgü tirilmes, sinka giren geri dönmez*).<sup>45</sup> Yet another verse goes: “Days of time, hasten to impoverish the strength of man; rush to void the world of humans; he who runs away from death must meet it” (*Ödhlek küni tawraturl/*

<sup>40</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 3: 137.

<sup>41</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 46.

<sup>42</sup> Yunus Emre, *Dîvân-ı Yûnus Emre* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 169.

<sup>43</sup> Yunus Emre, *Dîvân-ı Yûnus Emre*, 317.

<sup>44</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 45.

<sup>45</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 3: 65.

*Yalnğuk küçin kewretür/ Erdin ajun sewritür/ Kaçsa takı artılır*).<sup>46</sup> We can conclude that the *Lughāt* too derives a philosophy of life from its apprehension of the temporality of human existence. If one exists in this world as *öz konuk* (a soul moving inside the body), one ought to live accordingly, seeking to be purified of arrogance, greed, jealousy, evil sensations, and as Yunus Emre puts it to be purged of the “vermins of self (*nafs*)”. Purification activates positive emotions as humbleness, mercy, and compassion.

In his work *The Sickness Unto Death (Sygdommen til Døden)*, existential philosopher Søren Kierkegaard suggests that the real deadly sickness comes from losing belief in eternity, in essence from despair. In this respect, as long as one does not lose this sense of eternity, then no matter how physically ill one might be, one shall not become fatally sick in reality. When Jesus walked towards the tomb of Lazarus and shouted “Lazarus, come forth!”, he also blew this hope into the soul of humanity.<sup>47</sup> The immortality of the soul in Islamic belief is also reflected by the *Lughāt*’s worldview. Its notion of *menğgü* means “eternal,” “eternity,” “everlasting,” “immortality.” *Menğgü ajun*, is used in the *Lughāt* to signify the “land of immortality” or the “hereafter.” In one verse, the conception of eternity or immortality is depicted as follows: “The man who is born does not remain forever. [ . . . ] Humankind perishes, but his name dwells on.”<sup>48</sup>

In *Dīwān Lughāt al-Türk*, the statement *erdem başı tıl* expresses the idea that language is the chief of all virtues and that virtue itself is rooted in language.<sup>49</sup> Language (Turk. *tıl*) as mentioned in the *Lughāt* must be dealt with in a broad perspective. To come before virtue; the language must be viewed as the signification of reason, heart, knowledge, wisdom, commonsense, and conscience. In its broadness of meaning, “language” here corresponds to *logos*. The thought of the period in which the book was written strove to establish the relationship of a human with other humans, with himself, and ultimately with God through language. In this sense, language is not a curtain of the “heart,” but rather its mirror; it may even be the heart itself. Language as the chief virtue boasts such an authentic structure. In this context, language emerges as an ethical, social and philosophical component. Yusuf Khass Hajib also considers language to be the foundation of all good, but also of

<sup>46</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 2: 336.

<sup>47</sup> Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (London: Penguin Books, 1989), 37.

<sup>48</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 3: 384.

<sup>49</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 336.

all evil; and he once again points to the value of language as a virtue, saying; “It is the tongue that brings a man esteem, so he finds fortune, and it is the tongue that brings a man dishonor so that he loses his head”.<sup>50</sup> This thought recurs in the verses by Yunus: “There is a word that ends the war and a word causes a man to lose his head/ There is a word that produces honey and butter from poisonous food” (*Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı/ Söz ola ağulu aşı balıla yağ ide bir söz*).<sup>51</sup>

Accordingly, a “language of virtue” must exist prior to virtue itself; this language defines virtue and leads man onto the path of virtue. In this framework, morality ceases to be merely a coincidental behavior pattern and becomes a matter of knowledge, wisdom, will, and conscience. This reminds us of Socrates, who equates knowledge with virtue. An act that takes place without employing the language of virtue does not comply with the conscious and free structure of virtue. For virtuous behavior to become manifest, one must know, understand and will virtue into existence. To communicate one’s being through the ground of language and meaning is a basic expression of existence. The mental structure of Turkish centralizes the word, knowledge, intellect, and wisdom. According to this approach, knowledge is the chief virtue, comprising “language” in all its broad mental content. Maybe this is the reason the *Lughāt* mentions hadith’s principle that “Man is hidden beneath his tongue.”<sup>52</sup>

#### 2.4. The Conceptions of Aesthetics and Art

Another philosophical concept emerges in relation to the subject of aesthetics. Aesthetics articulate the sensation of beauty inside man. Every object that impresses man, whether in nature or art, evokes a sense of beauty inside him, thus producing the concept of beauty. In traditional societies, people more frequently articulated the beauty that exists in nature, and daily life; correspondingly, beauty was more outshined in art and literature. On the other hand, human beauty was also embraced in the world of heart as one of the most impressive aspects of beauty; works of art articulated love and passion in a manner that revealed beauty in the attitude of one human towards another. We can dig to the heart of the relationship between love and

<sup>50</sup> Yusuf Khās Hājib, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig), A Turko-Islamic Mirror for Princes* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983), 44-45.

<sup>51</sup> Yunus Emre, *Dîvân-ı Yûnus Emre*, 81.

<sup>52</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 384.429.

beauty by looking back into the history of thought as articulated by Plato's dialog *Symposium*.

Multifarious words are uttered in the *Lughāt* carry the meaning "beauty." One of these is *körk*, which means "beautiful and elaborate";<sup>53</sup> *Körk* or *görk* is also used to imply "good." We witness here the identification of the good and the beautiful. A thing that is good is beautiful, and a thing that is beautiful is good—as such, beauty is freed from being a quality that is bounded by physical appearance, and it is furthermore transformed into internal beauty, the beauty of temperament and character. In the *Lughāt*, the beauty of the dress,<sup>54</sup> the beauty of man,<sup>55</sup> the beauty of countenance,<sup>56</sup> and the beauty of spring<sup>57</sup> are all wrapped up together in the concept of beauty. By suffixing *edhti* to *körk*, we get *körkedhti* which means "beautified," or "having become beautiful;" *körklüg* in turn denotes "beautiful" and "prominent".<sup>58</sup> The Turkish word *yaxşı* which we find in the *Lughāt* implies "beautiful," or "the most beautiful of everything," and is exemplified by the expressions "beautiful object" (*yaxşı nenğ*), "beautiful work and beautiful act" (*yaxşı iş*).<sup>59</sup> Accordingly, any absolute, perfect, nice, or elegant phenomena in the domains of nature, the human world, and work or human activity are characterized as "beautiful." Also, in *Dede Korkut Stories*, we see the word *körk* finding expression in the expression *görklü tanrı* ("beautiful God"). In its opening chapter, we read: "When I open my mouth and give praise, the God above us is beautiful" (*Ağız açup öger olsam üstümüzde Tanrı görklü*).<sup>60</sup> In such contexts, *körk/görk* is no longer, solely a quality in regards to the physical world, but also carries metaphysical implications. Perceived differences among artistic beauty and natural beauty, beauty in behavior, and beauty in art; began to form distinctively towards the end of the Age of Enlightenment. Baumgarten described aesthetics as the knowledge of sense (*cognitio sensitiva*). Kant subjected aesthetic perception to a thorough analysis and isolated it from craft, practical benefit, and moral good. In this respect, the identification of values that the concept of beauty had maintained from antiquity until the 1750s was dissolved, and each value attained individual qualities through the separation of ethics, aesthetics, and

<sup>53</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 384.353.

<sup>54</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 45.

<sup>55</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 319.

<sup>56</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 3: 43.

<sup>57</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 2: 340.

<sup>58</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 1: 362.

<sup>59</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 3: 32.

<sup>60</sup> Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 75.

craft. As mentioned above, the perspective offered by the *Lughāt* did not allow for distinctions to be made among the different values of beauty; no such need was perceived in the context of the prevailing culture and mentality of the time. Therefore, the dominant apprehension present there implies: good is beautiful, beautiful is good, good and beautiful are fair as well. In such a view, art is not a special field of occupation, but rather extends to all areas of life. It reveals itself in a work of craftsmanship, a moral act, an artistic *frieze*, the face of a person, or nature. In spite of their different possible manifestations, good is beautiful and beautiful is good. As a matter of fact, what is beautiful can even be an object used in daily life: a carpet, a tray, a tile, a jug, a lace, a door, or a plafond. However, we must also explore the idea that true beauty in the human world is inner beauty and inner purity, and that what is essential is not that which we can see superficially but that which lies within. Thus, the verse exhorting “Do not look for the face of beauty, but search instead for virtue” (*Yüzge körme erdem tile*) is grounded in both ethics and aesthetics.<sup>61</sup> A beautiful temperament, beautiful morality, and inner purity are considered to represent true beauty; the beauty of appearance remains but an empty word and state—even harmful in some cases—if it is not filled in with internal beauty.

## CONCLUSION

At the end of his book, Mahmūd al-Kāšrārī says: “We have carried out the conditions laid down in the “Introduction” of the book: to gather herein the dialects of the Turks; to set forth their principles and to explain their rules, and to arrange their divisions into good order. The promise is fulfilled, and the goal is reached. I have discarded all extras, frills, superfluities and fillers. The book has come to its conclusion, and is immortalized as an everlasting treasure.”<sup>62</sup> As we can understand from his manner of expression, Mahmūd al-Kāšrārī considers the *Lughāt* to be more than a dictionary, more than a mere textbook; he considers it to be a book of wisdom, so to speak, and the virtue of a nation which conveys its experience and knowledge across hundreds and even thousands of years.

As a language has its own capacity, so too do human beings have a capacity of their own. As a language possesses its own wisdom, so too does each individual human being have a wisdom one of his or her own. At some point, language transcends being a mere “instrument” and transforms into a

<sup>61</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 3: 143.

<sup>62</sup> Mahmūd al-Kāšrārī, *Compendium of The Turkic Dialects*, 2: 381.

state of mind or consciousness that reflects in its own body the accumulation of millennia. Therein, people feel as if they were swept along in a vigorous river that comes flowing through the depths of the history, becoming ever greater and stronger as it flows. Philosophy, as the activity of deep thinking, emerges at the point where the capacity of humankind converges with the capacity of language, where the accumulation of language intersects with the accumulation of human beings. When the capacity of language is met by the faculties and strivings of mankind, it moves beyond mere potential and becomes an active force. Every language possesses its own mental structure and worldview. A language, which reflects a worldview, culture and the philosophy of a nation, also possesses a philosophical quality with a unique conception of being, knowledge, and values it encapsulates. This is certainly true of *Dīwān Lughāt al-Turk*. While the *Lughāt* is not a dictionary in a simplistic sense, it occupies the position of a work of art which reflects with the vocabulary it transmits; in this case, the apprehension of thought, belief and morality of the Turkish mind, as the latter exists in the frames of being, knowledge and value, and in its purest and most concise form. This rich context enables us to read it not only as a dictionary but also as a book of knowledge, culture, and wisdom.

Nevertheless, *Dīwān Lughāt al-Turk* is not a work which thoroughly reflects the Turkish of the period. Since its primary aim was to teach Turkish to Arabs, any vocabulary that had been transferred from Arabic to Turkish was not reflected in the dictionary, and so “approximately 8,000 Turkish words found their place” in the work.<sup>63</sup> Therefore, when we look at the Turkish of the period as a whole, in terms of vocabulary that is both included and excluded, we see that the possibilities of expression are far broader than what was reflected in the *Lughāt*. The book’s language also does not include the rich experience of Arabic, which was enriched by knowledge of “House of Wisdom” (Ar. *Bayt al-Hikmah*) that existed in the same cultural basin as itself, and which increasingly became a language of science, culture, and philosophy. When races and cultures encounter one other, their mutual influence is irreversible. Turkish experienced its main transformation through the Turks’ acceptance of Islamic religion, and it integrated its own experience with the Islamic conceptions of being, time, space, mankind, and value. For this reason, the philosophical depth of the Turkish of the period should not be evaluated solely

---

<sup>63</sup> Mustafa Kaçalin, “Dīwānū Lügāt’it Türk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 446-449.

through the lexicology included in the *Lughāt*, but through what is excluded from it as well. Only then can the accumulation and potential of the Turkish of the period be revealed as a whole and comprehended in its fullness.

As a result of this discussion, we can say that considering all of its characteristics, *Dīwān Lughāt al-Turk* belongs to the present day rather than to olden times. It speaks much more to the people and societies of today than to those living at the time it was written. In this respect, it is a living text, a text that has a function, a text that conceives of humans and the world in a specific way, a text that has a mission. It exhorts the Turkish people to unite around a common destiny and around the ideal of a common language; it encourages them to reproduce their accumulation of experience in this language. In this context, the map drawn by Mahmūd al-Kāšrārī demands rethinking and reinterpretation today. Only then can it continue to be a source of inspiration and ideas regarding the future of the Turkish people.

## REFERENCES

- Dankoff, Robert. Editor's Introduction, Mahmūd al-Kāšrārī, *Compendium of the Turkic Dialects*. Vol. 1. Harvard: Harvard University Printing Office, 1992.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divanü Lûgat-it-Türk*. C. 1-3. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 88-90. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kaçalin, Mustafa. "Divânü Lügât'it Türk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 446-449. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kierkegaard, Søren. *The Sickness Unto Death*. London: Penguin Books, 1989.
- Mahmūd al-Kāšrārī. *Compendium of the Turkic Dialects*. Vol. 1-2. Harvard: Harvard University Printing Office, 1982.
- Plato. *The Republic of Plato*. Tr. J.L. Davies – D.J. Vaughan. New York: A.L. Burt Company Publishers, 1924.
- Platon. *Şölen*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Yunus Emre. *Divân-ı Yûnus Emre*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959.
- Yusuf Khās Hājib. *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig)*. A Turko-Islamic Mirror for Princes. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983.





## BAĞIMSIZLIK ÖNCESİ VE SONRASI KIRGIZ TOPLUMUNDA DİN VE DİNİ KURUMLAR ÜZERİNE BİR ANALİZ

### AN ANALYSIS ON RELIGION AND RELIGIOUS INSTITUTIONS IN KYRGYZ SOCIETY BEFORE AND AFTER THE INDEPENDENCE

**Timur KOZUKULOV**

Doç. Dr., Oş Devlet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din ve Sosyal Bilimler Bölümü, Oş, Kazakistan

Associate Professor, Osh State University Faculty of Theology, Department of  
Religion Studies and Social Science, Oş, Kazakistan

[t.kozukulov@oshsu.kg](mailto:t.kozukulov@oshsu.kg) / [timurkozukul@gmail.com](mailto:timurkozukul@gmail.com)

Orcid: 0000-0001-7480-0025

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
1 Ocak 2020	1 January 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
15 Mayıs 2020	15 Mayıs 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.669036">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.669036</a>	

#### ATIF/CİTE AS:

Timur Kozukulov, "Bağımsızlık Öncesi ve Sonrası Kırgız Toplumunda Din ve Dinî Kurumlar Üzerine Bir Analiz" [An Analysis on Religion and Religious Institutions in Kyrgyz Society Before and After the Independence], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 173-206.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.

All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## **An Analysis on Religion and Religious Institutions in Kyrgyz Society Before and After the Independence**

### **Abstract**

Regarding the sociology of religion and political science perspectives, this article attempts to examine the influence of religion on Kyrgyzstan's social and political life after her independence from the Union of Soviet Socialist Republics (USSR). This study addresses the following pieces of information before discussing the current circumstances. First, the historical background of how Islam has spread in Kyrgyzstan has different narratives and needs to be addressed before explaining the role of Islam in today's Kyrgyzstan. Also, to show how and when the Spiritual Administration of Muslims of Kyrgyzstan (SAMK), which is also called the Muftiyat of Kyrgyzstan, has emerged, it is necessary to examine the USSR era of Islam. In addition, since the first years of independence, religion and religious life have been given full freedom in Kyrgyzstan; however, the State Security Council in the meeting of February 2014 has decided that the prior religious freedom policy was wrong. In the following period, it was decided that the state would implement politics that would lead the religious structure and the religious life of society. In this study, religious tendencies and social sanctions for religion were studied in terms of sociology and political science in the post-independence period. Furthermore, the study focused on the work process and sanctions for the social and political stability of Kyrgyz society. This article also elaborates on the practices of the Kyrgyz state, which had a quarter-century past, on religion and shows that the practices are unstable and changing based on new circumstances.

**Keywords:** Sociology of Religion, Kyrgyz Society, Religion, Islamic Organizations, Muftiyat.

### **Summary**

Islamic elements are important in the daily life of the Kyrgyz people. Some of these are considered as traditions and customs by some people. The Kyrgyz were worshipping pre-Islamic Tengrism (Theism) and the elements of this faith. According to some researchers, Tengrism did not obstruct Islam, and it did not conflict with Islam, but rather made it easier for the Kyrgyz to embrace Islam. It has been suggested that various traditions are compatible with Islam and that they are accepted as Islamic. Tengrians keep this question in their agenda: "When did the Kyrgyz people accept Islam as a

religion?" Even though they have just emerged with their current view, they claim that they have come from their ancestors. They try to portray Islam and Islamization as a distortion in society, whereas İslam has an ancient history and has become a national value and an integral part of life. The radical people identify Islam and Muslims as being Arab and disseminating this idea in society and portray the Kyrgyz Muslims as Arabized. Although they consider Kyrgyz and Islam as two different phenomena, it is clear that Kyrgyz people are Muslims from early times. Nobody can deny this fact. However, some events in the society and some practices are not accepted by some parts of the society in the name of Islam. For example, those who consider the Arab outfit as a symbol of Islam prefer to replace it with traditional or modern clothing. The clothing of the members of the Tabligh Jamaat, and some of the other radical groups, have led to this concern. Some people claim that there is no connection between Islam and Kyrgyz using these examples. During the Soviet period, there was no Islam along with the ideology of atheism. Although the understanding and ideas of these two are completely different, the clergy of the old Soviet-era expressed that there were no social problems during this period. After Kyrgyzstan gained its independence, atheism collapsed. But some issues related to Islamic misunderstanding have emerged. Since the early years of sovereignty, there have been many incidents and a new set of facts have emerged. Several ideas have emerged contradicting traditional understandings. These have led to the consolidation of Muslims.

In 1993, an independent Muftiyat (Religious Affairs) was established in Kyrgyzstan under the name of "the Spiritual Administration of Muslims of Kyrgyzstan" apart from Tashkent. However, this institution remained very weak in religious and social matters, so it did not prevent the spread of different perceptions among the public. Even, it has led to the spread of some other perceptions. No innovations were introduced during the establishment of the Muftiyat. Just a branch of the Tashkent-based Muftiyat system during the former USSR was established in Kyrgyzstan. After the establishment of the Muftiyat, it has not been able to create a new system until today.

The Muftiyat is a non-governmental organization, but they call themselves the religious administration of Muslims in Kyrgyzstan. Communities also accept it in the same way. So far, Muftiyat is the owner of mosques and madrasahs built within the borders of Kyrgyzstan. But it has no connection with the social organization and the state. Since independence, Religious Education has been carried out without a plan and system. Although so many madrasahs were opened, it was not able to spread traditional Islamic

understanding. All the madrasahs are dependent on the Muftiyat. The opening of the madrasahs and the philosophy of education are generally dependent on the initiative of local religious people. In other words, if a person is a scholar then this man must have a madrasah. Even students are going to madrasah according to the name of this scholar. After independence, the state gave freedom to religion, yet tried to control it. However, the issue of religion did not play an important role in state policy. Five years after the independence, the State Commission for Religious Affairs was established by the Kyrgyz Government. At least, it is aimed to carry out the religion-related policies through this institution. This institution was not very strong in its early years. It only served to register religious institutions. The reason for the ineffectiveness of this institution was the freedom of religious belief and religious institutions, according to the law adopted in 1991. We can say that the State Commission for Religious Affairs and Muftiyat were unable to work together. These kinds of events in Kyrgyz society began to expand and spread the different misunderstanding of Islam, and of course, the state began to worry. Therefore, after 20 years of Independence, the state began to pay attention to the religious issues society. The state defines the policy towards religion in the past as wrong and tries to correct the situation in order not to fall again and make the same mistakes. The stability and continuous development of society depend on leaders and community engineers. Experts must work in this area. Unfortunately, not well-qualified experts are included in the working group in any case, we will try to examine the positive and negative aspects of this from the points of view of politics and sociology.

## Bağımsızlık Öncesi ve Sonrası Kırgız Toplumunda Din ve Dinî Kurumlar Üzerine Bir Analiz

### Öz

Din Sosyolojisi. Bu makalede bağımsızlığını kazandıktan sonra Kırgızistan'da toplumsal-siyasi hayatta önemli rol oynayan ve bunlara yön veren din unsurunu, din sosyolojisi ve siyaset bilimi açısından incelemeye çalışacağız. İslam'ın Kırgızlar arasında ne zaman yayıldığı ve benimsendiği ile ilgili tarihi kaynaklara dayanarak farklı görüşlerin bulunduğunu belirtmeliyiz. Günümüzde, Kırgızistan sınırları içerisindeki İslam'ı anlayabilmek için onun tarihteki süreçlerini göz önünde bulundurmak şarttır. Kırgızistan'ın Müftiyat kurumu; yani Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi'nin (KMDİ) ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını göstermek için Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği döneminde İslam hakkında birtakım tespitlerde bulunularak oluşum sürecinin ele alınması gerekmektedir. Kırgızistan'da İslam'ın tarihi sürecini birkaç döneme ayırmak gerekir: Ortaçağ'dan SSCB'nin kuruluşuna kadarki dönem, Sosyalizm dönemi ve son olarak Kırgızistan'ın bağımsızlığını kazandıktan sonraki dönem. Bağımsızlığın ilk yıllarından itibaren Kırgızistan'da dine ve dinî hayata öncesine oranla büyük bir serbestlik, bir bakıma kısmi özerklik hürriyeti verilmiştir. Ancak 4 Şubat 2014 tarihindeki Devlet Güvenlik Konseyi toplantısında dine verilen bu kısmi özerklik hürriyeti siyasetinin doğru olmadığı sonucuna varılmıştır. O günden itibaren devlet dinin toplumdaki yapısına ve yaşamına yön verme siyaseti yürüteceği kararını almıştır. Bu çalışmamızda bağımsızlık elde edildikten sonraki süreçte dinî eğilimler ve dine yönelik toplumsal yaptırımlar toplum bilimi ve siyaset bilimi açısından incelenmiştir. Kırgız toplumunun sosyal ve siyasi istikrarı için çalışma süreci ve yaptırımları üzerinde durulmuştur. Makalemizde çeyrek asırlık bir tarihe sahip olan Kırgız devletinin din konusundaki uygulamalarını siyaset bilimi, güvenlik ve toplum bilimi açısından ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Kırgız toplumu, Din, İslam Kurumları, Müftülük.

### GİRİŞ

Kırgızistan 1991 yılında bağımsız bir devlet olmuştur. Yeni kurulmuş bir devlet olarak algılansa da, Kırgız devleti 1922 yılında SSCB döneminde oluşmaya başlamıştır. İlk basamak olarak, bir özerk bölgeyle başlamış, yılların geçmesiyle devlet statüsüne ulaşmıştır. SSCB devrinde Kırgız devletinin kurucuları ve aydınları 1938 yılında Stalin'in *Repressiya* siyasetinin kahrına

uğramıştır. İlk Kırgız devletinin aydınları (Kasım Tınistanov, Cusup Abdu-rahmanov vb.) kurşuna karşı göğüs germişlerdir. Bunlar arasında meşhur merhum yazar Cengiz Aytmatov'un babası Törökul Aytmatov da vardır. Kırgız devletini kurmanın kolay olmadığını tarih göstermiştir. Kırgız devleti fiziki olarak 1991 yılına kadar mevcuttu. Fakat SSCB'ye dâhil, yani 15 devletten oluşan SSCB'nin bir üyesi idi. 1928 yılında Stalin tarafından dinî hayata yasak getirilmiştir. Bu yasak daha çok Müslüman toplumu için geçerli olmuştur. Stalin'in dine getirdiği yasak bütün cami ve medreselerin kapanmasına neden olmuştur. Kırgızistan da buna dâhildir. İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Almanların SSCB sınırına girmesi toplumu bunalıma sokmuştur. Savaş için Müslüman toplumundan yardım toplayabilmek için bir kurumsallaşmaya ihtiyaç olduğunu Müslüman din adamları Stalin'e gerekçeli bir şekilde yazılı olarak bildirmişler ve 1943 yılında ondan olumlu cevap almışlardır. 1943 yılı sonbaharında Taşkent'te yapılan Orta Asya Müslümanları Kurultayı'nda Taşkent merkezli Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi (OAM-Dİ) kurulmuştur. Bu kurum (OAMDİ), Müslümanlar ile devlet arasındaki ilişkiyi sağlamak görevini üstlenmiştir. Kırgızistan'da Taşkent'e bağlı Kadılık oluşturulmuştur. Müftülük ve Müftü, Taşkent merkezde bulunmaktaydı. Diğer ülkelerde ise bu kurum, Müftülük değil Kadılık olarak adlandırılıyordu ve tabi ki müftülere "kadı" deniliyordu. Kırgızistan'da dinî idare 1991 yılına kadar bu sistem üzerine kurulmuştu. Fakat yine de formalite olarak Taşkent'e bağlı idi. Kırgızistan bağımsızlığını kazandıktan sonra bağımsız olarak ilk Müftülüğünü 17 Eylül 1993 tarihinde kurdu.

Kırgızistan aynı zamanda çok etnik yapıya sahiptir. Bu da Kırgız toplumunda çok farklı diller, kültürler ve dinlerin bulunması anlamına gelmektedir. Günümüz dünya dinlerinin birçok mezhebi de Kırgızistan'da bulunmaktadır. Toplum içerisinde aynı din mensubu olup farklı mezhep ve anlayışlara sahip insanlar bulunmaktadır. Araştırmacılar ve uzmanlar Kırgızistan'ın çeşitli dinlerin mekânı ve poligonuna dönüştüğünü vurgulamaktadırlar. Kırgızistan'da siyasi-toplumsal huzur ve istikrar, sadece güvenliğe ve ekonomiye bağlı değildir. Toplumun istikrarının toplumsal olgularla ilgisi inkâr edilemez. Toplumun bu yapısı toplumsal olgularda büyük rol oynamaktadır. Toplumsal olgularda din ve etnik faktör büyük bir role sahiptir. Kırgızistan'da farklı dönemlerde etnik çatışmalar olmuştur, fakat bu olaylar çok uzamadan, aşırı şiddete dönüşmeden çözüme kavuşmuştur. Son zamanlarda Orta Doğu ve dünyanın farklı yerlerinde yaşanan din temelli çatışmalar, toplum uzmanları ve siyaset bilimcilerini bu çatışmaların Kırgızistan'da da olabileceği düşüncesine sevk etmiştir. Bu, Devlet Güvenlik Kurulu'nun

gündemine de getirilmiştir. Şunu belirtmek gerekir ki, Kırgız Devleti din konusunda laik bir tutum takınmış ve demokrasi taraftarı olmuştur. Bununla beraber SSCB dağıldığında din konusunda Kırgız devletinin pek tecrübesi bulunmamaktaydı. SSCB dönemindeki anlayış ve uygulamalarla demokratik bir yaklaşım sergilenmiştir. Devlet adamlarının, İslam'ı miras olarak atalardan gelen milli bir değer olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Din yani İslam adına yapılan bütün merasim ve faaliyetlere her zaman saygı gösterilmiştir. Bağımsızlığın ilk günlerinden itibaren din konusunda pek bir kısıtlama getirilmemiştir. İlk cumhurbaşkanı Askar Akaev, SSCB yani komünizm devrinin çok güçlü olduğu bir dönemde yetişmiş olmasına rağmen din konusu ile ilgili yaklaşımı onun bir demokrasi adamı olarak anılmasını sağlamıştır. Bağımsızlığı elde ettikten sonra ilk 15 yıl oldukça serbest bir dönem yaşanmıştır. Günümüzde yasaklanmış dinî örgüt ve mezheplerin Kırgızistan'da faaliyet yapmasına ve yerleşmesine o dönemde devlet ve toplum tarafından bir engel getirilmemiştir.

Kırgızlar kendilerini genellikle itikatta Maturidi, amelde ise Hanefi olduklarını ifade eden Müslümanlar olarak görürler. Yüksek oranda benimsenmesi nedeniyle Hanefî mezhebi bir bakıma Kırgız kimliği haline gelmiştir denebilir. Bunun için genellikle Geleneksel İslam (Salttuu İslam) kelimesi kullanılır. Kanaatimizce bu tabiri kullanmak yanlıştır. Bu Rusça'dan geçen bir kavramdır. Ruslar, Ortodoks mezhebini din olarak görmüş ve bundan dolayı "geleneksel din" tabirini kullanmışlardır. İlim adamları bu terimi ıstılahi anlamını almadan Kırgızca'ya tercüme etmişler ve böylece geleneksel din kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Önceleri geleneksel din tabiri kullanılırken son 10 yılda artık geleneksel İslam tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Bize göre Kırgızlar için geleneksel İslam değil, atalarımızın ve günümüz insanının tarihten günümüze kadar intisap ettiği bir mezhep söz konusudur. (Tarihten günümüze nesilden nesile miras şeklinde aktarılan Hanefi mezhebi için "geleneksel mezheb" tabirini kullanmayı öneriyoruz. Yani diğer fıkhi ve itikadi mezhepleri Orta Asya halkı kabullenmemiştir. "Geleneksel" ibaresi bu coğrafyada genelde siyasi içerikle kullanılmaktadır). Geleneksel İslam kavramı -Kırgızcada kullanıldığı şekilde- yanlış anlamalara neden olabilir. Geleneksel İslam, Avrupalıların açıklamasıyla Selefilîği ifade etmektedir.<sup>1</sup> Bu açıdan Orta Asya'nın geleneksel Mezhebi tabirini kullanmak daha uygun gözükmektedir. Bu genellemeye sadece Kırgızistan'ı değil de bir bütün olarak Orta Asya'yı katmamızın sebebi, Kırgızların Müslüman kimliklerini belirtirken kendilerini genelde Orta Asya'nın bir parçası olarak görmeleridir.

<sup>1</sup> Abdullah Manaz, *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İslamcılık* (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2005), 32.



## 1. KIRGIZİSTAN VE İSLAM

Günümüzde birçok araştırmacı tarafından İslam'ın Kırgızistan'a girişi ve yayılması ile ilgili tartışmalar yapılmaktadır. Bazıları Karahanlılar dönemi, bazıları Orta Çağ, bazıları ise Hokand hanlığından itibaren Kırgızların Müslümanlaştığını belirtmektedirler. Bu konu oldukça tartışmalı bir meseledir. Ateist dönemde eğitim görenler İslam'ın sonradan Kırgızlara geldiğini vurgulamaktadırlar. Son zamanlarda bir de bunlara Tenirciler katılmıştır. Onlar İslam'ın Kırgızlara Hokand hanlığı zamanında zorla kabul ettirildiğini belirtmektedirler. Oysaki son araştırmalara göre<sup>2</sup> Kırgızlar İslamla Orta Asya'ya ilk geldiği dönemde tanışmışlardır. Bu konu ile ilgili Cebeci, "Kırgızların Müslüman olmaları Satuk Buğra Han'ın Karahanlı Hükümdarı olmasıyla başladığını" vurgulamıştır.<sup>3</sup>

Tenirciler (Tanrıcular) ismini taşıyan ve toplumun her tabakasından üyeleri olan bir grup, Kırgızların İslamiyet'i tam olarak kabul etmediğini iddia etmektedirler. Bu grubun bilim adamları Kırgızların ismen Müslüman olsa bile bir Tenirci felsefesi ile yaşadığını belirtmektedirler. Son dönemlerde İslam günlük hayatta kendi varlığını ve etkisini artırmaya başlamıştır. Bunu müşahade eden Tenirciler, toplumda Arap kültürünün benimsendiğini ve Müslümanların kendi kimliğini reddettiklerini dillendirmektedirler. Oysaki tarihî kaynaklar bunun tam tersini göstermektedir.<sup>4</sup>

### 1.1. Ortaçağdan SSCB'ye Kadar Kırgızlar ve İslamiyet

Tarihçi Anara Tabışaliev, "751 senesindeki Talas Savaşı'nda Arapların Çinlilere karşı galip gelmesi İslam'ın Orta Asya'ya yayılmasına sebep olmuştur"<sup>5</sup> demektedir. Tabışaliev'nin belirttiği gibi, Orta Asya'ya İslam'ın girmesinde, bugün Kırgızistan sınırları içerisinde bulunan tarihî Talas şehrinde meydana gelen Talas Savaşı büyük bir rol oynamıştır.

<sup>2</sup> Ali Jusubaliyev, *Kırgızların İslâmiyeti Kabulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Zaylabidin Acımamatov, *Ebu Hanife ve Fergana Vadisindeki Et-kisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005); Mederbek Kadyrov, *Kırgızların İslam Anlayışının Tarihsel Arka planı ve Bazı Dini Yapılanmalar (Sovyetlerin Çöküşüne Kadar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Mametbek Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din Devlet İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

<sup>3</sup> Suat Cebeci, "Kırgızistan'da Dini Durum Ve Sovyet Sonrası Dini Gelişmeyi Besleyen Etkenler", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2016), 104.

<sup>4</sup> Timur Kozukulov, "Kırgızistan-İslam Merkezli-Değerlendirme", *Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi: İslam Dünyası Özel Sayısı* 2/96 (Ankara 2017), 431.

<sup>5</sup> Anara Tabışaliev, *Vera v Turkestan: Oçerk Religi V Sredney Azii İ Kazahstane* (Bişkek: "Az-Mak", 1999), 75.

İslam, Türkistan sınırı içinde yayılmaya başladığında Kırgızlar, Kırgızistan'ın güney bölgesinde yaşıyorlardı.<sup>6</sup> XVI. yüzyılda yazılmış olan *Mecmûâtut-Tevarih'e* göre, Özgen'de kurulmuş olan tarikata Said Mir Celal Mevlana Azam, Kırgızların Akdula ve Otuzuul adında iki kol (büyük boy adları) girmiştir. Onların içerisinde Salusbek, Bukçaçı, Boston, Teit, Çukuk, Cookesek, Doolos, Kandı ve Kıdırşa. Otuzuul'larından ise Adina, Minkuş, Karabağış, Tagay'lardır. Karauul Özgen'e gelerek tarikata altı çocuğuyla mensup olmuştur. Bunlar; Aybaş, Munduz, Çonbağış, Saruu, Sungan ve Kıtay'dır.<sup>7</sup>

XI-XII. asırlarda Fergana vadisinde, aynı zamanda Güney Kırgızistan'a dâhil Müslüman Türk Devleti kurulmuştur. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Kırgızların Orta Çağdan itibaren İslam'la ilişkisi olmuştur. Tarihçi Anvar Baytur konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Karahanlılara Kırgızların azı itaat etmiştir, fakat 1042 yılında Karahanlılar birbirine düşman olan iki devlete ayrılmıştır. Bundan dolayı Kırgızlar dağlara göç etmişlerdir."<sup>8</sup> Fergana vadisindeki Müslüman devleti hakkında tarihçi Nesimi Yazıcı ise şöyle demektedir: "1042 yılında Karahanlılar devletinin bölünmesiyle Fergana vadisi belli zamana kadar Batı Karahanlılar devletine bağlı olmuştur. Doğu Karahanlılar devleti Özgen başkentliğinde 1141 yılında *Tuğrul Kara Kağan* hâkimiyeti altına geçmiştir ve bağımsız Karahanlılar Müslüman devleti kurulmuştur."<sup>9</sup> "Kırgızlar ise Karahanlılar devletinde 24 boydan birini teşkil etmektedir."<sup>10</sup> Özgen'de kurulan Karahanlılar Devleti İslam'ı resmi din olarak tanımış ve halife olmadan da İslam'ın devletin resmi dini olabileceğini göstermişlerdir.

Büyük İslam düşünürü tarihçi Makdisi, Güney Kırgızistan'ın büyük şehirlerinden birisi olan Oş'a dünyanın her tarafından İslam düşünürleri ve ilim adamlarının gelerek bilgi alışverişinde bulduklarını, bu şehrin bir ilim merkezine dönüştüğünü belirtmektedir. Semerkand ekolü Maturidilik mezhebi, Semerkand'da ortaya çıkmış, Nesef'te sistemleştirilmiş, Oş'lu âlim Ali b. Osman el-Ûşî bu mezhebin temel esaslarını yüzyıllarca pekçok İslâm coğrafyasına nüfuz edecek şekilde, oldukça açık anlaşılır bir dilde manzum

<sup>6</sup> Mustafa Erdem, "Kırgızlarda Dini ve Sosyal Hayat". *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3:169-171.

<sup>7</sup> Sayfiddin ibn Şah Abbas, *Tarih-tardın Cıynağı (Macmuatut-Tavorih)*, Kotorgondor (çev.) Dosbolov M., Sooronov O (Bişkek: Akıl, 1996), 65-66.

<sup>8</sup> Anvar Baytur, *Kırgız Tarihinin Lektisyaları* (Bişkek: Uçkun, 1992), 14.

<sup>9</sup> Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 2. Baskı (Ankara: TDV, 2002), 138.

<sup>10</sup> Baytur, *Kırgız Tarihinin Lektisyaları*, 28.

hale getirmiştir. İslâm coğrafyasının birçok medresesinde ilim tahsili görenler, akâid ilmine bu eserle adım atmışlardır.<sup>11</sup>

Daha güçlü olarak değerlendirebileceğimiz bir görüşe göre Kırgızların İslâm'ı kabulünde önemli rol oynayan fikir, "XVI-XVIII. asırlarda sûfî şeyhlerinin çabasıyla Kırgızlar arasında İslâm'ın yayılmaya başlamış" olmasıdır.<sup>12</sup> Fakat komünist ideolojiye sahip başka bir görüşe göre ise, "VII. asırda sahabî komutanlardan Müslim b. Kuteybe uzun çabalarının ardından dördüncü girişimde Buhara'yı ele geçirmiş ve yerli halkı İslâm'ı kabul etmeye zorlamıştır".<sup>13</sup> Sonrasında Müslim b. Kuteybe, 706-712 yılları arasında Fergana vadisinin Soğdı sınırlarını da ele geçirmiştir.<sup>14</sup> Bu görüşleri ileri sürenler komünist düşünceli bilim adamı ve şarkiyatçılardır. Hâlbuki İslâm'da zorlama olmadığı bilinen bir gerçektir.

Tarihi bilgilere göre XVIII-XIX. asırlar arasında Kırgızların hemen hemen hepsi İslâm'ı kabul etmişlerdir. Fakat Kırgız boylarının arasında İslâm henüz aynı derecede yayılmamıştır. Örneğin, Orta Çağın ortalarında, Güney Kırgız boylarına (Andican) komşu olarak yaşayan ve İslami bilimlerde daha ileri olan Özbek ve Taciklerin, Kuzey Kırgızlara göre İslâm'dan olumlu anlamda daha çok etkilendikleri görülmektedir. Kuzey Kırgızlar kendilerini Müslüman sapsalar bile XIX. yüzyıla kadar şartlarını pek yerine getirememişlerdir. Kuzey Kırgızlar arasında İslâm'ın yayılmasında ve pekiştirilmesinde Kırgızistan'ın Rus Çarlığı egemenliği altına girmesiyle Slavlarla birlikte göç eden Tatar, Uygur, Özbek ve Dunganların rolü büyüktür (Talas, Çüy vadisi, Isıkgöl ve Narın bölgesi).<sup>15</sup>

Kırgızların İslâm'ı kabul etmesi hadisesinin Hokand Hanlığı devrinde gerçekleştiğini ileri sürenler de vardır. Bununla ilgili olarak B. Jamgırçinov şöyle demektedir: "Hokand Hanlığı tarafından Kırgızistan'ın kolonize edilmesi ile İslâm'ın yayılması beraber vuku bulmuştur".<sup>16</sup> Bu görüşün bir ideolojinin etkisi altında; yani SSCB'nin komünizm rejiminin baskısı altında dile getirildiğini unutmamak gerekir. Araştırmacı Bakıt Maltabarov ise, "İslâm'ın Kırgızların hayatında etkili olması, Fergana vadisi ve Kaşkar Müslüman

<sup>11</sup> Zaylabidin Acımamatov, *Ebu Hanife ve Fergana Vadisindeki Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 127-128.

<sup>12</sup> Toktobü Bayaliev, *Religioznıye Perejıtki U Kirgızov İ İh Predoleniye* (Frunze, 1981), 46.

<sup>13</sup> Thomas Walker Arnold, *İntişar-ı İslam Tarihi* (Ankara: Matbaş, 1982), 216.

<sup>14</sup> Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Orta Asyada Arap Fütuhâtı*, İngilizceden Türkçeye Çev. M. Hakkı, (İstanbul: Evkaf, 1930), 27.

<sup>15</sup> Osmon Sıdıkov, *Tarih Kırgız Şadmaniya: Kırgız Sancırası* (Frunze: Kırgızstan, 1990), 37-49; Baytur Soltonoiev, *Kırgız Tarihi* (Bışkek: Arhi innovatsiyalık borboru, 2003), 150-152.

<sup>16</sup> Begimalı Djamgerçinov, *Prisoedinenii Kirgizii k Rossii* (Moskova: Sotsekgez, 1959), 98.

toplumuyla ekonomik ve siyasi ilişkiler kurdukları zamana denk gelmektedir. Özellikle Hokand Hanlığı devrinde etkisi daha da artmıştır, çünkü İslam devletin resmi dini olmuştur” demektedir.<sup>17</sup> Fakat Fergana vadisinde zaten Kırgızlar oturuyorlardı ve doğrudan İslam’la muhatap olmuşlardı. Kaşkar’a giden yol zaten Fergana vadisinden geçmektedir. Burada Kırgızları iki faktörün etkilediği iddiası bizce yanlıştır. Daha önce bahsettiğimiz gibi Kırgızlar İslam’la daha önceden tanışmışlardı. Bu durumda Kırgızların İslam’la nerede ve ne zaman tanıştıkları sorusu ortaya çıkmaktadır. Kırgızların kendilerini Müslüman olarak gördükten sonra, azınlık konumunda kalan Tenircilerden hareketle İslam’dan ayrı gösterilmeye çalışılması realiteden uzaktır.

İslam dininin Kırgızistan’da yayılması ve yerleşmesi uzun bir geçmişe sahiptir. Bu süreçte pekçok zorluklarla karşılaşmış ve bu süreç birkaç yüzyıl sürmüştür. Yukarıda da değindiğimiz üzere kanaatimizce, Kırgızların İslam’ı kabulünde rol oynayan esas faktör, sūfî şeyhlerinin XVI-XVIII. asırlardaki çabalarıdır. Sonuçta Kırgız memleketinde Ehli Sünnet ve’l-Cemaat anlayışı kapsamında bir İslam anlayışı benimsenmiştir. Fıkhi mezhep olarak Hanefilik; itikadi mezhep olarak ise Maturidilik halk arasında yaygınlık kazanmıştır.<sup>18</sup>

## 1.2. SSCB Döneminde Kırgızistan’da İslam ve Dinî Kurumsallaşma

Bilindiği gibi SSCB döneminde Stalin’in emri üzerine 1928 yılında bütün dini ibadethane, vakıf, kurum ve medreseler kapatılmıştır. 1943 yılının sonbaharında izin verilmesiyle tekrar bu kurumlar açılmaya başlamış, ancak sınırlı tutulmuştur. Bu konuda Dilara Akramova şunları belirtmektedir: “Sovyetlerin dine karşı olan propagandası, 1940’lara kadar Stalin’in önderliğinde çok güçlendi. İslam uleması rejim aleyhtarlığı suçu ile cezalandırılıyor; kimi öldürülüyor, kimi de uzak esir kamplarına sürgüne gönderiliyordu. Türkistan’da 14.000 civarında cami kapatılmıştı. II. Dünya savaşının başında Stalin, Müslümanların kendilerine uygulanan yasaklardan dolayı düşmanı desteklemelerinden korkarak, savaş boyunca bütün dinlere serbestlik tanıdı. Savaştan sonra da ibadete kısmen izin verilmişti. SSCB’de dört İslam bölgesi dini idaresi kuruldu. Bunlar; Taşkent, Ufa, Kuzey Kafkas bölgesi ve Bakü dini idareleridir.”<sup>19</sup> Akramova bu sözlerinin devamında şunlara yer vermektedir:

<sup>17</sup> Bakyt Maltabarov, *Reliğiya İ Sotsialno-Politiçeskiye Protsessi v Kirgızstane* (Bişkek, 2002), 47.

<sup>18</sup> Timur Kozukulov, “Günümüz Kırgızlarda Din Anlayışı Ve Fenomenleri”, *Uluslararası Sempozyum Türk Dünyasında Din Anlayışları Bildiri Kitabı*, ed. Mehmet Saffet Sarıkaya, Nejdet Durak (İsparta: SDÜ, 2011), 127.

<sup>19</sup> Dilara Akramova, *Din Eğitiminin Genel Eğitimindeki Yeri ve Kırgızistan’daki Durumu*

"1917 Ekim ihtilalini idare edenler, SSCB'de hâkim olan rejimi tesis eden komünistlerdi. Kızıl ideolojinin din hususundaki asıl prensibi, dini ret, dinsizliğin devlet dini olarak kabulü idi. Böylece Lenin ve Stalin sözde din hürriyeti vaat etmelerine rağmen, yazılı olarak dine yasak getirmişlerdir. Nitekim 1922 yılında Sovyet hükümetinin kabul ettiği özel bir kanun, din öğretimi yasağı ve buna riayetsizlik halinde uygulanacak ağır hükümleri ihtiva etmekteydi."<sup>20</sup> Araştırmacının, Stalin'in, Müslümanların düşmanı desteklemesinden korkarak tekrar dine serbestlik tanıdığı yönündeki fikri bize göre tartışmalı bir konudur. Kanaatimize göre bu, yanlış bir değerlendirme olmuştur. "Çünkü 1943 senesinde Sovyet Hükümeti, Taşkent'in merkez olması şartı ile Orta Asya ve Kazakistan'da Müslümanların Dini İdaresi'nin açılmasına izin vermiştir. Böylece SSCB'nin Müslümanlara olan yaklaşımında yeni bir sayfa açılmıştır ve bu sistem günümüze kadar devam etmektedir. 1942 senesinde Soğuk Savaşın yoğun olduğu bir zamanda Stalin'in, Müslümanların ibadethanelerini ve merkezlerini SSCB topraklarında açmaya izin vermesi üzerine, Müslümanların Dini İdaresi'nin açılması Orta Asya'yı harekete geçirmiştir. Bu durum dine karşı şiddeti zayıflatmıştır. Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlarının Dini İdaresi'ni kurması İşan Babahan'a aittir. İşan Babahan ve Ziyauddinhan Karı (Karı: Hâfız anlamına gelmektedir), o zamanki SSCB'nin Özbekistan'daki Birinci Sekreteri Yuldaş Ahunbabaeve başvurmuşlar. O bu fikri doğru bulup, Moskova'ya bildirmiş ve Stalin de sakıncası olmadığına ve açılması gerektiğine dair fikir bildirmişti."<sup>21</sup> SSCB döneminde Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi'nin açılması ile ilgili süreç şöyle anlatılmaktadır: "Formalite olarak Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi tarihi, 1943 yılında yapılan Taşkent'teki kurultaydan başlamaktadır. Bu kurultayda Orta Asya Müslüman liderleri ilk olarak Orta Asya Müslümanları Dini İdaresi'ni (OAMDİ) kurma kararını almıştır. Araştırmacı Aydar Habutdinov *Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlarının Dini İdaresi'nin 70 Yıllık Anısına* adlı kitabında, bunun 27 Haziran 1941 yılında camiye bastırıp girerek Cuma namazının kılınmasıyla başladığını söylemektedir. *Eski ve unutulmayan geleneğe göre hemen ilk Cuma namazında Hutbede padişahın başarılı olması ve düşmanları yenmesi, düşmanın mağlup olması için hutbe okunduğu, OAMDİ'nin görevlisi Nodir Hoca'nın günlüğündeki yazılara dayanarak Tatar araştırmacı A. Habutdinov tarafından ileri sürülmüştür. Bu olay aynı zamanda devlet kurumları ve bir de İİMK (NKVD Rusçası; Türkçe açılımı İç İşleri Millî Komissariyat yani İç*

(Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 84.

<sup>20</sup> Akramova, *Din Eğitiminin Genel Eğitimindeki Yeri ve Kırgızistan'daki Durum*, 84.

<sup>21</sup> Timur Kozukulov, "Kırgızistan'da Dini Kurumsallaşma ve Toplum", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (Mayıs 2015), 179.

İşleri Bakanlığı) tarafından da kayıt edilmiştir. 1943 yılının başında Taşkentli İmam Eşon Babahan, Sovyet Müslümanlarının birleşmesi için çağrıda bulunmuştur. O diğer din adamları Abdurazzak Eşon Muhammad Alimov, Akramhon Tazihanov, Mulla Sadık İslamov ile birlikte Özbek SB Meclis Başkanı Yoldaş Ahunbabaev aracılığıyla 1943 Temmuzunda Moskova Merkez yönetimine yazı yazmış ve Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi'nin diğer merkez Rusya, Tataristan ve Başkurdistan Dini İdaresi gibi bir statüye yükseltilmesi talebinde bulunmuştur. Kremlin bu fikri desteklemiş ve Eşon Babahan'ı Moskova'ya davet etmiştir. Aynı araştırmacı OAMDİ'nin kurucu fikir babası ile Stalin'in görüşmesinin 1943 Temmuzunda gerçekleştiğini ve yönetici tarafından kurultay düzenleyerek dini idareyi kurumsallaştırmayı teklif ettiğini belirtmektedir. Bu süreci Eşon Babahan'ın kızı Sofiyahon Babahanova özetle şöyle anlatmaktadır: "OAMDİ'ni açma hususunda olumlu cevap aldıktan sonra babam ve abim Moskova'ya yolculuğa hazırlandılar. O zamanlar Moskova bizim için çok uzak olarak biliniyordu. Halk taşımacılığına yönelik uçaklar yok idi. Araba yolları param parçalanmış bozuk idi. Tek yol vardı; tren yolu. Trenle Taşkent'ten Moskova'ya 6 gün yol sürüyordu. Stalin ile görüşmede sadece babam olmuştur. Döndüğünde Stalin ile görüşmenin tercüman aracılığıyla onun odasında yapıldığını anlatmıştı. O saygıyla ve iyi niyetle Müslümanların hal hatırı ve hayatı hakkında sormuş, ondan sonra kurultay düzenleyerek OAMDİ'ni kurmayı ve savaşta düşmanlara karşı Müslümanların destek vermesini istemişti. Babama çay ve üzüm ikramında bulunmuştu. Babam, Stalin'in odasının çok sade döşendiğini anlatmıştı. Sovyet yönetimi babamın, 1928 yılında devlet tarafından el konulmuş olan Taşkent şehrinin *Hazreti İmam* mahallesinde Hamza sokağının 59 numaralı evini 3 gün içerisinde geri verdi ve burası OAMDİ yerleşkesine çevrildi. Yönetim tarafından onaylandıktan sonra kurultay düzenleme kuruluna Orta Asya'nın beş ülkesinden, Moskova ve Kazan din adamları üye olmuştur. 1943 Ağustos ve Eylül aylarında düzenleme kurulu üyeleri Orta Asya'nın her tarafını gezerek OAMDİ'nin kurulması ve önemi hakkında halka bilgilendirme konuşmaları yapmışlardır. Kurucuların emeği ile 1943 yılının 15-20 Ekim tarihlerinde Orta Asya Müslümanlarının ilk kurultayı Eşon Babahan'ın evinde düzenlenmiştir. Kızının anlattıklarına göre babası misafirleri karşılarken göz yaşlarını tutamamıştır. Misafirleri ağırlamak için imamın bütün akrabaları ve komşuları seferber olmuştur. Kurultayın açılışından kapanışına kadar hergün meşhur aşçı Aziz çırağı Fayzi ile aş (Orta Asya genelinde pirinçle yapılan yemek) pişirerek misafirlere ikram etmiştir. Kurultay sonunda Orta Asya devletlerinde Müslümanların Kazıları (Kadıları; il müftüleri) tayin

edilmiş; Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlarının Dini İdaresi'nin başkanı yani Müftüsü olarak da Eşon Babahan seçilmiştir. O ve onun nesli 1989 yılına kadar OAMDİ başkanlığını yapmışlardır."<sup>22</sup> Kırgızistan'ın OAMDİ merkeze bağlı kadılık sistemi de bu merkeze bağlı olarak kurulmuştur. 1943-1990 yıllar arasında SSCB dağılıncaya kadar Kırgızistan'da Kadılık yapanlar; Şakir Kojo uulu Alimhan Törö, Jeenbek uulu Musulmankul Acı, Nazarbek uulu Maksit Acı, Abdullacan Abdullahunov, Mamasalı Acı Parpiev, Temirbay Acı Orunbaev ve Sadıkjan Kaarı Kamalov'dur.<sup>23</sup>

Din hakkındaki bilgilerin halkın arasında yayılması yukarıda bahsettiklerimiz ile sınırlı kalmamıştır. Bu husus resmî kayıtlarda da ifade edilmektedir. 1970 yıllarında Kruşev, Arap ülkeleri ile iyi ilişkiler neticesinde öğrenci değişimi yapmıştır. Mısır ve Arap ülkelerinden gelen öğrencilerin yerli Müslüman gençlere dinî konuda bilgilendirme yaptığı<sup>24</sup> bazı araştırmacılar tarafından belirtilmektedir. Din eğitimi konusuna gelince Orta Asya'da sadece Buhara ve Taşkent'te din eğitimi yapan kurumlar vardı. İbadethaneler ise sayılı ve sınırlı kalmıştır. SSCB döneminde büyük köylerde camiler yoktu. Cenaze namazı kılınırdı ve sadece yaşlılar namaz kılardı. Dinî hayat görünürde bununla sınırlıdır. M. Erdem'in belirttiğine göre; "Sovyetler Birliği döneminde Türkistan'da, Buhara'daki Mirarab ve Taşkent'teki İslam Enstitüsü hariç, din eğitimi veren bütün kurumlar kapatılmıştır".<sup>25</sup> Buhara Mirarab medresesine kayıt olmanın da kolay olmadığını bu sıkıntıyı yaşayanların bizzat kendileri anlatmaktadır: "(2006-2010 yılları arasında) Celalabad eski Kazısı Abibilla Bapanov, 2016 yılında din görevlilerinin dini ihtisasını yükseltme kısa dönemli kursunda Buhara medresesine kayıt olabilmek için 4 yıl peş peşe başvurmuş ve ancak 4. müracaatında kayıt hakkı kazanmıştır. 4 yıl boyunca; yani kazanıncaya kadar Buhara'dan ayrılmamış ve medrese yakınlarında sokak temizleyicisi olarak çalışmıştır. Bu kadar uzun süren bir meşakkatli gayretten sonra ancak kayıt olabilmıştır. Anlattığına göre her yıl ancak 12 öğrenci alınıyormuş. SSCB döneminde dinî tahsil yapmak, çok zor ve kısıtlı kontenjanla ancak mümkün olabiliyordu."<sup>26</sup> Kısaca, SSCB döneminde

<sup>22</sup> İstoriya Sadum, "pervıye kazı i muftii Kırgızstana", erişim: 10 Mart 2019, <http://prevention.kg/?p=1937&fbclid=IwAR3ePDwbL3KfifiFNlzusIumxdf2Erbr1fdLS8u3pW3X2fuX9sENRzfE6SQU>.

<sup>23</sup> Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi Başkanlığı, erişim: 26 Mart 2019, <https://muftiyat.kg/муфтиятын-тарыхы/>.

<sup>24</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefi Hareketi ve Taliban", *Orta Asya'da İslam Temsilden Fobiye, Aydınlıktan Aydınlanmaya*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012), 1295.

<sup>25</sup> Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri: Antropoloji ve Sosyal Araştırmalar* (Ankara: ASAM, 2000), 46.

<sup>26</sup> Timur Kozukulov, "Kırgızistan'da Devletin Din Siyaseti", *Akademik Hassasiyetler* 4/7 (Haziran

Kırgızistan dini hayatı değinilen sadelikle sınırlı idi. SSCB döneminde İslam, Kırgızistan'da halk arasında daha çok ritüel olarak kalmıştır. Dinî anlayış ve eğitim yok denecek kadar kısıtlıdır. Bir bakıma halkın dinî hayatı, kendini Müslüman olarak bilme şeklinde sade bir itikat ve genellikle cenaze namazları şeklinde tezahür eden tek bir ibadetten ibarettir. Başka bir ifadeyle sözde Müslüman olduğunu ifade eden ama komünist bir hayat tarzını benimseyen bir Müslüman tipi mevcuttu.

### 1.3. Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da İslam

Kırgızistan'da SSCB döneminde sınırlı ve parmakla gösterebilecek sayıda cami bulunmaktaydı. SSCB dağıldığında Kırgızistan sınırları içerisinde ancak 33 cami vardı.<sup>27</sup> 1991 yılında SSCB'nin dağılmasıyla "Dinî inanç özgürlüğü ve dinî kurumlar" ile ilgili kanun çıkartıldığında Kırgızistan'da 33 cami vardı ve bunlar kullanımda idi.<sup>28</sup> Bu camilerden başka herhangi bir dini ibadethane veya eğitim kurumu bulunmamaktaydı. Ancak Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlarının Dini İdaresi'ni Kırgızistan'da temsil eden bir Kadılık (Müftülük) bulunuyordu. Bağımsızlık elde edildikten sonra Kırgızistan'da dinî ibadethane ve kurumlar hızla artmıştır. Günümüzde Kırgızistan'da yaklaşık 3.000 cami ve mescidin bulunduğu Müftülük tarafından belirtilmektedir. Bağımsızlık sonrası 27 yıl içerisinde camilerin sayısı 33'ten 3.000'e ulaşmıştır. Camilerin devletin Din İşleri Komisyonu tarafından kayıt altına alınması şartı bulunmaktadır. Fakat bu camilerin tamamı henüz kayda alınamamıştır. Kırgızistan'da bulunan camilerin yaklaşık %70'inin resmi kayıt altına alındığı belirtilmektedir. 4 sene önceki Müftülüğün resmi web-sitesindeki bilgilere göre, Kırgızistan'da 2.362 cami mevcut olup bunlar içerisinde 1.910 cami devlet tarafından kayıt altına alınmıştır.<sup>29</sup> (Cami ve İslam Eğitim kurumlarının rakamları verilirken çeşitli veri ve kaynaklarda farklılıklar olmaktadır. Mesela Oş bölgesi cami sayısı hakkında Kadılık belli bir sayı hakkında bilgi verirken, merkez Müftülük veya Din İşleri Sorumlu Devlet Komisyonu farklı sayıları da vermektedirler. Bir sistemsizlik söz konusu olmaktadır. Onun için hangi kaynak veya veride ne sayısı verildi ise olduğu gibi verilmesi uygun görülmüştür.)

2017), 89.

<sup>27</sup> Anel Davletgalieva, Arman Candarbekov, Ne Spyaşie V Bişkek, //Kontinent 8 (21) 19 Nisan–2 Mayıs 2000, erişim: 17 Şubat 2004, <http://www.continent.kz/2000/08/14.html>.

<sup>28</sup> Omurzak Mamayusupov, "Religiyoznaya Situatsiya v Kirgizskoy Respubliki", *Orta Asyada İslam Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*, ed. Bektemir Murzaibraimov (Oş: Oş Devlet Üniversitesi, 2004), 37.

<sup>29</sup> Kozukulov, "Kırgızistan'da Dini Kurumsallaşma ve Toplum", 189.



Her yıl birçok yeni cami açılmakta, camilerin açılışı törenlerle yapılmakta ve halkın hizmetine sunulmaktadır. Bir senede en az 5, 6 caminin ibadete açıldığını tahmin etmekteyiz. Günümüzde Orta Asya'nın en büyük camisi olan İmam Serahsi Câmii Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından Bişkek'te yaptırılmış ve 2018 yılı itibari ile inşaatı tamamlanmıştır. Bu caminin resmi açılışı 2018 yılının Eylül ayında Türkiye ve Kırgızistan Cumhurbaşkanlarının katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Bu caminin yanında T.C. Bişkek Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşavirliği Bürosu ve Müftülük Binası yapılması da aynı kurum tarafından kararlaştırılmıştır.

"Kırgızistan'daki dini durum ve gelişmelerin seyri bir hayli sıkıntılı olmuştur. Özellikle Sovyetler Birliği döneminde, gerek dindarlara yapılan baskı gerekse din eğitimi kurumlarına getirilen kısıtlamalar dikkate alındığında, uzun bir süre din eğitiminin askıya alındığı görülmektedir. Din eğitimindeki olumlu gelişmeler ancak bağımsızlık sonrası olabilmektedir."<sup>30</sup> Kırgızistan'da SSCB döneminde hiç bir medrese veya din eğitimi veren kurum bulunmazken günümüzde, Müftülüğe bağlı son bilgilere göre 112<sup>31</sup> eğitim kurumu bulunmaktadır. Bunlar; Kırgızistan İslam Üniversitesi adını taşıyan 1 üniversite (İsminde üniversite ifadesi bulunmakla birlikte bu, Kırgızistan Müftüyatına bağlı bir enstitü gibidir), 9 Yüksek İslam Enstitüsü ve 102 medreseden oluşmaktadır. Bunlardan 78'i aktif olarak eğitime devam etmektedir. Günümüzde yaklaşık 8.000'e yakın öğrenci bu kurumlarda eğitim görmektedir.<sup>32</sup> 2010 yılında toplamda 65 eğitim kurumu bulunmaktaydı. Şimdiki rakamlara baktığımızda eğitim kurumlarının son 8 yılda 2 katına çıktığı görülmektedir. Bunlardan hiçbirisi Hükümetin Milli Eğitim Bakanlığı (Bilim Berüü cana İlim Ministirliği-Bakanlığı) tarafından denetlenmemektedir. Bu kurumların çalışabilmesi için Müftülük tarafından ruhsat alınmış olması yeterlidir. Kurumlar, bu ruhsat ile Kırgızistan Cumhurbaşkanlığına bağlı Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu tarafından resmi kayıt altına alınmaktadır. Resmi kayıt altına alınan bu kurumlara Adalet Bakanlığı tarafından dinî kurum olduğuna dair sertifika verilmektedir.

Eğitim kurumlarının denetimi Müftülük ve Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu tarafından yapılmaktadır. Medreseler 2010 yılına kadar

<sup>30</sup> Mustafa Köylü vd., "Kırgızistan'daki Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlikleri Ve Sorunları", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/4 (2019), 3109

<sup>31</sup> Timur Kozukulov, "Kırgızistan'da Din Eğitime Yönelik Devlet Politikası ve Yapıtlar", *2. Uluslararası Ahmed-i Hanî Sempozyumu "İslam Düşüncesinde İnsan"*, ed. Abdulcebbar Kavak (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2018), 714.

<sup>32</sup> Azatlık radyo, "Diniy bilim berüügö mamlekettin maselesi", erişim: 11 Mart 2019. [https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan\\_religion\\_politics\\_opinionon/29806387.html](https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_religion_politics_opinionon/29806387.html).

plansız ve müfredatsız eğitim yapmaktaydı. Her medrese bağımsız olarak kendi müfredat programını hazırlayıp ona göre eğitim yürütmekteydi. Her bir medresenin müfredatı diğerlerinden farklılık arz etmekteydi. 2014 yılından sonra tek müfredat programı yapılmış ve bütün medreselere bu müfredata göre eğitim yapma zorunluluğu getirilmiştir. Fakat bu kurala bütün medreselerin uyup uyumadığı belli değildir. Ayrıca medreselere bu konuda denetim yapılmadığı, şayet denetimler yapılmışsa bile bunların sonuçlarının bilinmediği söylenmelidir.

Tek müfredat programı öğrencilerin okul seviyelerine göre düzenlenmiştir. Bu müfredat programı Ulemâlar Konseyi'nin (Aalımdar Keneşi) 14.05.2013 tarihli 7 nolu protokolüyle onaylanmıştır. Bu müfredat programı Müftülüğün resmi web sayfasında da yer almaktadır.<sup>33</sup>

2017 yılında Kırgızistan Müftiyatı'na bağlanmış olan Kırgızistan İslam Üniversitesi, Kırgızistan'da açılan ilk din eğitimi kurumudur. Bu kurum daha önce bir medrese idi. 1991 yılında Hz. Ömer Medresesi ismini taşımaktaydı. Daha sonra İslâm Enstitüsüne çevrilmiştir. 2008 yılında ise Kırgızistan İslam Üniversitesi'ne dönüştürülmüştür. Her ne kadar üniversite ismini taşımış olsa ve en üst yetkilisi rektör olarak adlandırılmış olsa da pratikte bu kurum bir enstitü düzeyindedir. Bu kurum Kırgızistan Hükümetinin Eğitim Bakanlığı'ndan İlahiyat Lisans eğitimi yapma ve mezunlarına devlet diploması verme hakkını elde etmiştir. Kuruma Eğitim Bakanlığı tarafından 2017 yılında bu amaçla sertifika verilmiştir. Fakat Kırgızistan İslâm Üniversitesi'nin İlahiyat lisans eğitimini Bişkek'te bulunan Kırgızistan Uluslararası Üniversitesi ile birlikte yürütmesi kararlaştırılmıştır.

Kırgızistan'da devlete bağlı 4 ilahiyat Fakültesi, 1 İlahiyat Yüksek Okulu ve 1 de İmam-Hatip Lisesi bulunmaktadır. Oş Devlet Üniversitesi bünyesinde faaliyet gösteren 1 İlahiyat Fakültesi (1993 senesinde açılmıştır) ve İmam-Hatip Lisesi (2013 yılında açılmıştır) Oş şehrinde bulunmaktadır. Bu iki eğitim kurumu Türkiye Diyanet Vakfı'nın desteği ile açılmıştır ve bütün giderleri bu vakıf tarafından karşılanmaktadır. Oş Devlet Üniversitesi'ne bağlı Bişkek yakınlarındaki Araşan köyünde Hüdayi Vakfı tarafından maddi destek verilen ve 2004 senesinde açılan İlahiyat Fakültesi bulunmaktadır. Daha sonra Bişkek'te İ. Arabaev adındaki Devlet Üniversitesi'nde İlahiyat bölümü açılmıştır. Aynı üniversitede 2015 yılında Kırgızistan'ın Cumhurbaşkanlığına Bağlı Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu ile iş birliği protokolü çerçevesinde

<sup>33</sup> Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi Başkanlığı, "Birdiktüü programma", erişim: 15 Mayıs 2019, <https://muftiyat.kg/birdiktuu-programma/>.

İlahiyat Yüksek Okulu açılmıştır. Türkiye-Kırgızistan Manas Üniversitesi bünyesinde de 2012 yılında İlahiyat Fakültesi açılmış olup 2019-2020 yılı itibarıyla fakülte 5. mezunlarını vermiş olacaktır.

Cami ve medreselerden başka toplumsal kuruluş olarak vakıf veya STK'lar da bulunmaktadır. Kırgızistan'da dinî kurumlar ile ilgili kanunen farklı bir durum söz konusudur. Buna göre her bir ibadethane ayrı bir dinî kurum olarak sayılmaktadır. Bundan dolayı bir cami bir kurum demektir. Kırgızistan'da 2500 caminin bulunduğunu göz önünde bulunduracak olursak kanunen bu, 2500 dini kurumun var olması demektir.

Cumhurbaşkanlığına bağlı Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu tarafından kayıt altına alınıp denetlenen ve çoğunluğu İslâm ile ilgili olmak üzere dinî faaliyette bulunan vakıf ve kuruluşlar da Kırgızistan'da bulunmaktadır. Bişkek şehrinde 30, Çüy'de 8, Oş şehir ve ilde 11, Isıkgöl'de 4, Celalabad'da 5, Talas'ta 1, Batken'de 1, Narın'da 2 ve Bişkek şehrinde yurt dışından gelen 4 kurum ve vakıf bulunmaktadır.<sup>34</sup>

## 2. KIRGIZISTAN MÜSLÜMANLARI DİNİ İDARESİ (MÜFTÜLÜK)

Kırgızistan Müslümanları Dinî İdaresi, SSCB'nin dağılmasıyla Taşkent'teki merkez idareden ayrılarak bağımsız bir kurum olmuştur. Bu teşkilat 17 Eylül 1993 tarihinde kurulmuştur. Kırgızistan, daha önce belirttiğimiz gibi SSCB dönemindeki Orta Asya Müslümanları Din İdaresi'nden sadece 33 camiyi miras olarak almıştır. Bu 33 cami hariç günümüzdeki 3.000'e yakın cami ve 112 dinî yüksek kurum ve medrese, Kırgızistan'ın kendi gücü ve imkânları ile bağımsızlıktan sonra yapılmıştır. Bunların yapılmasında yabancı ülkelerden gelen maddi yardımlar da kullanılmıştır. Bu kurumlara yerli zenginlerin de maddi katkısı olmuştur. Kırgızistan Müftiyatı'na bağlı 7 il ve 2 şehirde, yani başkent Bişkek ve anayasada ikinci başkent statüsünü alan Oş şehirlerinde, 9 temsilcilik yani Kadılık bulunmaktadır. Kırgızistan'da KMDİ bünyesinde Müftü ve temsilcileri konumunda Kadılar hizmet etmektedir. Müftülük iki alt teşkilattan oluşmaktadır. Aalımdar Keneşi ismiyle adlandırılan Din İşleri Yüksek Kurulu ve Müftülük (Müftiyat). Aalımdar Keneşi 21 üyeden oluşmaktadır. Bunlar 4 yıllığına seçilmektedirler.

Müftiyat tarafından âlim olarak değerlendirilen kişilerden müteşekkil bir komisyon oluşturulmakta ve bu komisyon Aalımdar Keneşine üye olmak

<sup>34</sup> Kırgızistan Cumhurbaşkanlığı'na bağlı Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu, erişim: 15 Mayıs 2019 [http://religion.gov.kg/ru/religion\\_organization/катталган-диний-бирикмелер/ислам-багытындагы/](http://religion.gov.kg/ru/religion_organization/катталган-диний-бирикмелер/ислам-багытындагы/)

isteyenleri imtihan etmektedir. Bu komisyonun en ilginç tarafı imtihan yapanların otomatik olarak “Aalımdar Keneşi” üyesi olmasıdır. İmtihan yapan komisyon üyelerinin ve doğrudan Aalımdar Keneşi üyesi olanların hangi kritere veya gerekçeye göre seçildiği belli değildir ve aynı zamanda bunları kimlerin belirlediği de net değildir. Önce sırayla 21 kişinin isimleri yazılmakta, ondan sonra yedekler yazılmaktadır. Bunları, Kırgızistan Müslümanlar Kurultayı’na delege olarak gelenler onaylamaktadır. Kurultay sistemi de SSCB’den miras kalan bir sistemdir. Bununla ilgili bilgileri daha önce hazırlamış olduğumuz bir makale ve tebliğlerimizde detaylı olarak belirtmiştik.<sup>35</sup> Aalımdar Keneşi, resmi olarak Müftülüğün üst kurumudur. Eskiden Müftü, Aalımdar Keneşi üyesi oluyordu ve otomatikman Başkanı olarak görev yürütüyordu. 2014 Şubat Devlet Güvenlik Konseyi’nden sonra Müftülük Tüzüğü’nde değişiklik yapılarak Müftünün Aalımdar Keneşi üyesi olmasına son verilmiştir. Resmîyette durum böyle olmakla birlikte yaptırım bakımından durumun eskisi gibi olduğunu belirtmemiz gerekir. Yani Müftünün istediği kararı çıkartabileceği ve istediği gibi sonuç alacağı dile getirilen bir husustur. Tüzükte değişiklik yapılmasına rağmen Müftünün fonksiyonu aynıdır. Eskiden 35 kişiden oluşan Aalımdar Keneşi, günümüzde 21 kişiden müteşekkildir. Aalımdar Keneşi üyesi, Müftü Yardımcısı veya Kadılık görevine tayin edilirse o zaman üyeliğine son verilir ve yedekte olan kişi onun yerine geçer.

Müftülüğün bir kaç alt birimi vardır. Bu alt birimler zaman zaman değişmekte, yeniden yapılanma yoluna gidilmektedir. Dört sene öncesine göre günümüzdeki hali ile karşılaştığımızda bir takım değişikliklerin ve yeni yapılanmaların olduğu görülmektedir. Örneğin Merkez Müftülükte: Basın Yayın Bölümü; Birim ve Kadrolar Sekreterliği; İnşaat ve Ayniyat Sayım Bölümü; Fetva, Dini Kitaplar ve Helal Endüstrisi Bölümü; Baş Muhasebecilik; Tebliğ, Davet, Kadın ve Gençlerle Çalışma Bölümü; Hac, Umre ve Uluslararası İlişkiler Bölümü ve son olarak Eğitim Bölümü gibi bölümler yer almaktadır. Dört sene önce müftülüğün alt birimleri farklı idi.<sup>36</sup> Eskiden cami ve medreseler bölümü isminde bir bölüm bulunmaktaydı. Cami, Müftülüğün alt birimlerden kaldırılmış; o birim sadece Eğitim Bölümü’ne dönüştürülmüştür.

### 3. KIRGIZ TOPLUMU, DİNİ CEMAATLER VE MEZHEPLER

Kırgız toplumu resmi olmayan bilgilere göre 150’den fazla etnik gruptan oluşmaktadır. Ancak gerçekte Kırgızistan’daki etnik grupların 80 civarında

<sup>35</sup> Timur Kozukulov, “Hükümet Dışı Bir Organizasyon Olarak Müftülük ve Karşılaştığı Sorunlar”, *Türk Dinyası Sivil Toplum Kuruluşlar Ziroesi/Bildiriler Kitabı*, ed. Kemal Şenocak, Ulvi Saran, Yusuf Pustu (Eskişehir: Kamu Araştırmalar Vakfı Yayınları, 2014), 603-609.

<sup>36</sup> Kozukulov, “Kırgızistan’da Dini Kurumsallaşma ve Toplum”, 185-189.

olduğunu söyleyebiliriz. Birkaç kişiden oluşan etnik gruplar da buna dâhildir. Buna paralel olarak Kırgızistan'da tek bir din değil birkaç dinin mevcudiyeti tabiidir. Ancak bu durum Kırgızistan'da eskiden beri çeşitli dinlerin bulunduğu anlamına gelmemektedir. Kırgız toplumunda çok eski tarihlerden itibaren var olan dinin İslâm dini olduğunu belirtmemiz gerekir. Çarlık Rusya, Orta Asya'ya baskı uygulamaya başladığında Ortodoks misyonerliği de başlamıştır. Ruslar tarafından Hıristiyanlaştırma siyasetinin izlendiği Moskova arşivlerinde yer almaktadır. Bu konu üzerine tahsis ettiğimiz bir makalemiz yayımlanmıştır.<sup>37</sup> Bu makalede, Çarlık Rusya Hükümetinin siyasi ve dinî faaliyetleri genişçe anlatılmıştır.<sup>38</sup> İşte o zamandan itibaren tek din durumu değişmeye başlamıştır. Rusların gelmesi ve yerleşmesi ile Kırgız toplumunda iki din birlikte bulunmaya başlamıştır. Daha sonra yani SSCB döneminde Katoliklerin ve Protestanların bazı kolları Kırgızistan'a gelmiştir. Onların kurumları da bulunmaktaydı. SSCB dönemindeki bilgilere göre Kırgızistan sınırları içerisinde birkaç dinin kurumları bulunmaktaydı. Günümüzde de Kırgızistan'da farklı dinlerin dini kurumları bulunmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bir cami bir kurum olarak sayılmaktadır. İslâm'dan başka Hıristiyanları, Ortodoks ve Katolikler çoğunlukta olmak üzere Protestanları da kattığımızda 300'e (resmilerin basın yayın ve çeşitli toplantılarda yaklaşık olarak belirtmektedirler) yakın kurum ve kiliseler bulunmaktadır. Protestanlardan; Vaftiz, Adventisler Yedinci Gün, Elliinciler, Yahova Şahitleri, Lüteranlar, Evangelistler, Presbiteryenlik ve diğer dinlerden Hinduizm, Budizm, Harizmatlar ve Bahaîlik Kırgızistan'da mensubu bulunan dinlerdir.<sup>39</sup>

Orta Asya ve Kırgızistan'da eskiden beri gelen tarihi bir gelenek vardır. Bu gelenek, halkın hemen hemen tamamı tarafından fikhî mezhep olarak Hanefiliğin, itikatta ise Maturidiliğin benimsenmiş olmasıdır. Hatta bu durumun SSCB döneminde bile korunduğunu söyleyebiliriz. Bağımsızlıktan sonra dinî inanca tanınan serbestlik durumunun az da olsa farklılaştığını söyleyebiliriz. Günümüzde Kırgızistan'da farklı dinî cemaat ve akımlar ortaya çıkmıştır. Kırgızistan'a ilk gelen cemaatlerden birisi Tebliğ Cemaati'dir.

Bağımsızlığını kazandıktan sonra Kırgızistan, bütün dünyaya kapılarını açarak, dünyadaki gelişimleri göz önünde bulundurarak *Kırgızistan-hepimizin evi* sloganını devlet ideolojisi olarak yaymaya başlamıştır. Fakat devleti

<sup>37</sup> Timur Kozukulov, "Tarihi Süreçte Orta Asya ve Kırgızistan'da Din Siyaseti ve Eğitimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (Erzurum, 2005), 170-173.

<sup>38</sup> Kozukulov, "Tarihi Süreçte Orta Asya ve Kırgızistan'da Din Siyaseti ve Eğitimi", 170-173.

<sup>39</sup> Kırgızistan Cumhurbaşkanlığına bağlı Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu, erişim: 13 Şubat 2019 [http://religion.gov.kg/ru/religion\\_organization/](http://religion.gov.kg/ru/religion_organization/) катталган-диний-бирикмелер/христиан-багытындагы/.

geliştirmeye yönelik bu fikir, teknolojiadaki gelişmelerle birlikte, Kırgızların kimliğine, ataların mirası olan geleneksel dine (geleneksel din olarak eskiden gelen Hanefî ve Maturidilik kastedilmektedir) karşı gelen akım ve cemaatlere de kapısını açmış oldu.

Suudi Arabistan, Mısır, Hindistan ve Pakistan gibi çeşitli ülkelerden gelen değişik akımların temsilcileri *sadece bizim yolumuz doğrudur* sloganı ile hareket edince, bu akımlar halk arasında yaygınlaşmıştır. Bu akımlar Kırgızistan'a istediği gibi yön vermeye çalışmaktadırlar. Son araştırmalara göre, ülkede halkın % 86'sı kendilerinin Müslüman olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber Kırgızistan'da birkaç İslamî akım bulunmaktadır. Bunlardan en büyüğü *Tebliğ Cemaatidir*. Bu cemaat mensupları diğer Müslümanları dine davet etmekte ve imanlarını üç günlük, kırk günlük ve dört aylık davetler ile güçlendirmeye özen göstermektedirler.<sup>40</sup> Temsilcileri vasıtasıyla Tebliğ Cemaati, Kırgızistan'da en ücra köylere kadar ulaşmıştır.

Değişik kaynak ve bilgilere göre, Tebliğ Cemaati'nin Kırgızistan'da otuz bin, yetmiş bin, iki yüz bin üyesi olduğu söylenmektedir. Hatta inanılması zor rakamları verenler de vardır. Bu söylentiye göre Kırgızistan'da beş yüz bin civarında oldukları belirtilmektedir. Tabi ki bunlar kesin bilgiler değildir. Bunların sayısını bilim adamları, devlet ve araştırma kuruluşlarından henüz kesin bir şekilde verebilen olmamıştır. Sayıları konusundaki söylentiler de Tebliğ Cemaati'nin üyelerine aittir. Daha önceki araştırmalarımız da bu hususu pekiştirmektedir.<sup>41</sup>

Kırgızistan, Orta Asya ülkeleri içerisinde dinlere, dinî cemaat ve akımlara en liberal davranan ülkeden biridir. Yukarıda Azatlık Radyosu'nun muhabirinin ve çoğu araştırmacıların da işaret ettiği üzere, Kırgızistan'a Türkiye'den gelen değişik dinî gruplar, Tebliğ Cemaati ve Selefilere kendilerini rahat hissettiklerini vurgulamaktadırlar. Dinlere böyle bir liberallik, bağımsızlığın ilan edilmesinin hemen arkasından Akaev tarafından verilmiştir ve bu liberalliği kısıtlamaya kimse yanaşmamış ve halen de yanaşmamaktadır. Ancak önceki Cumhurbaşkanı Almazbek Atambayev tarafından 2014 yılında din konusuna daha çok önem verilmeye başlanmıştır. Fakat bu konu ile ilgili

<sup>40</sup> Azattyk Radiosu, Kasım Rahmankulov, "Tebliğ Cemaati": daavatçının kundölüğü, erişim", 4 Mart 2019 13:50. <https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan-bishkek-tablighi-jamaat-inner-perspective/29801769.html>.

<sup>41</sup> Timur Kozukulov, "Kırgız Toplumunda Dini Cemaatler Sorunu – Tebliğ (Davet) Cemaati Özelinde", *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Kongresi. Kongre Kitabı*, ed. Gonca Bayraktar Durgun – Tuğrul Korkmaz (Ankara: Gazi Üniversitesi, 2017), 637-643.

çalışmalar, uzman olmayanlar tarafından yürütülmüş ve güvenilirlik oranı test edilememiştir.

Kırgızistan'da cemaat olarak Pakistan-Hindistan-Bangladeş merkezli Tebliğ Cemaati'nin yanı sıra bir de Kadıyanilik-Ahmediye ismiyle bir cemaat ve bunların faaliyetleri bulunmaktadır. Bu cemaate daha çok ticaretle uğraşanların bağlı olduğu görülmektedir. Bunların sayıları veya haklarında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Fakat Ahmediye olduklarını söyleyenler vardır. Bir dönem bunlardan bazılarının öldürülmesi neticesinde Ahmediye oldukları için öldürüldükleri şeklinde bir söylenti ortaya çıkmıştı. Bu olayda katilin başka bir radikal dinî gruba üye olduğu ve bir vaazda vaizin Ahmediye aleyhine konuşmasından etkilendiği; bu durumun Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu'na da şikâyet edildiği ifade edilmiştir. Bu durum bize Kırgızistan'da dini gruplar arasında açık ve gizli bir rekabetin olduğunu da göstermektedir.

Kırgızistan için büyük bir problem teşkil eden cemaatlerin başında Hizbu't-Tahrir cemaati gelmektedir. Hizbu't-Tahrir'in dini faaliyetlerde bulunması ve halk arasında yayılması Kırgızistan Yüksek Mahkemesi tarafından yasaklanmıştır. Faaliyetlerini açıkça yapmayan Hizbu't-Tahrir üyeleri gizli hareket etmekte ve dinî ideoloji ve faaliyetlerini gizli olarak yürütmektedirler.

Hizbu't-Tahrir'e mensup olduğu tespit edilen kimseler Mahkeme tarafından cezalandırılarak hapis cezasına çarptırılmaktadır. 2004 yılına kadar Hizbu't-Tahrir üyeleri açık faaliyet yaparak kendilerini ifade ediyorlardı. Kırgızistan Yüksek Mahkemesi tarafından yasak getirilince gizli hareket etmeye ve kendilerinin Hizbu't-Tahrirci olduğunu gizlemeye başladılar. 2006-2008 seneleri arasında Hizbu't-Tahrir üyelerinin sayısında 5.000'den 15.000'e kadar bir artışın görüldüğü kaydedilmiştir.<sup>42</sup> Hizbu't-Tahrir üyelerinin tam sayısını tespit etmemiz mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte saf dini duygulara sahip, sayısı günden güne artan gençler, bu cemaat tarafından radikal-siyâsî düşüncelerle tanıştırılmaktadır. S. Pay kendi araştırmalarında Hizbu't-Tahrir üye sayısının 2006 yılı tahmini olarak beş bin ile yirmi bin arasında olabileceğini belirtmektedir.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Murat Laumullin, "Skolko veruyuşih v Kirgizstane", erişim: 24 Eylül 2012, <http://russian.carnegieendowment.org>.

<sup>43</sup> Salih Pay, *Kırgızistan'da İslam Bir Diriliş Ve Bir Varoluş Mücadelesi* (İstanbul: Emin Yayınları, 2015), 90-91.

Türkiye'den gelen dini gruplara gelince bunlar arasında Nur Cemaatin-den Okuyucular, Süleymanlılar ve Hüdayiciler (diğer bir adıyla Altınolukçular) sayılabilir. Kuveyt'ten gelen Araplar da Kırgızistan'da kendi ekollerini oluşturmuş durumdadırlar. Bunlar çeşitli kurum ve vakıflar adıyla faaliyet yürütmektedirler. Arap ülkelerinden gelenler Kırgızistan'da değişik isimlerde yardım dernekleri, merkezler ve vakıflar adı altında faaliyetlerini sürdürmektedirler. Kırgızistan'da en çok faaliyet yürüten ülkelerin başında Kuveyt gelmektedir. Arap ülkeleri arasında Kırgızistan'a en çok yardım bu ülkeden gelmektedir.

Son zamanlarda Kırgızistan'da Selefilik yaygınlaştığı ve özellikle gençler arasında etkisini artırmaya başladığı dile getirilmektedir. Selefilik, daha çok Kırgız olduğu halde Kırgızca konuşamayan gençler arasında yaygınlaşmıştır. Din mezhepleri uzmanı, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Zaylabidin Acımamatov, Azatlık radyosuna verdiği röportajında, "Selefilik gerçekten Kırgız toplumuna yerleşmiştir. Fakat basın-yayında yer aldığı gibi durum vahim de değildir" şeklinde bir değerlendirmede bulunmuş devamında şunları ifade etmiştir: "Fakat, Kırgızistan'da Selefilik'in radikal kolu yaygınlaşmaktadır. Selefilik'i benimseyen ülkelerden gelenlerin Kırgızistan'daki faaliyetlerini illegal olarak yürüttüklerini söyleyebiliriz. Onlar insanlara çeşitli maddi yardımda bulunuyorlar. Aynı zamanda Selefilik'in okutulduğu eğitim kurumlarından mezun olan Kırgız vatandaşları da bulunmaktadır. Bu şekilde 20 yıldır Kırgızistan'da Selefilik yayılmaktadır. Bu sürece karşı Kırgızistan Müftüyatı tedbir alamamış, çok pasif kalmıştır."<sup>44</sup> Bu konuda Mevlüt Uyanık ile Zaylabidin Acımamatov, "Sünnî değerler dizisi adına neo Selefi/Vehhabî öğreti daha etkin" olduğunu belirtmişlerdir.<sup>45</sup> Başka diğer araştırmacılar şöyle belirtmektedir, "Arap ülkelerine gidip dini eğitim alanların çoğu geriye ya Vahhabi ya da Selefi fikirli olarak geri dönmüştür".<sup>46</sup> Bu bakış açısı, yani Selefilik'in Kırgızistan'da az da olsa yayıldığı görüşü güvenlik kurumları tarafından da kabul edilmemektedir. Cumhurbaşkanlığına bağlı İman Vakfı'nın bir önceki müdürü N.K. isimli şahıs 2015 yılının Eylül ayı başında din görevlilerine yönelik başlattığı kısa süreli hizmet içi eğitim kapsamında Oş'a geldiğinde şunları belirtmiştir: "Rusça konuşan bir delikanlı vardı. Yeni namaza başlamıştı.

<sup>44</sup> Talgarbek Sarıbağışev, "Salafizm V Kırgızistane – Put K Radikalizatsii", erişim: 2 Nisan 2019. <http://www.ca-portal.ru/article:9986>.

<sup>45</sup> Mevlüt Uyanık & Zaylabidin Acımamatov, "Selefi ve Felsefî Üslup: Teori ve Pratik Uyum-suzluğu", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı Bildiri Kitabı*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 360.

<sup>46</sup> Bakıt Murzaraimov & Mustafa Köylü, "Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 209.



Aynı camide o ve ben nerdeyse her gün yatsı namazını kılıyorduk. Bir gün bana dedi ki, ben yetişemiyorum. Vitir namazını kılarken imam ve cemaat dua edip kalkıp gidiyorlar. Ben ona bir şey demedim ve bir ay sonra o delikanlıyı Selefilere kaptırdığımızı fark ettim. Keşke Vitir namazını evde de kılsan olur diye ona söyleseydim böyle bir durum olmazdı. Selefiliği benimseyenler ise Vitir kılmadan da olur demiş ve bu fikir onun kafasına yatmış.” (Kurs verecek görevliler kendi aramızda oturup konuşurken anlatmıştı). Yani vitir namazını camide kılmasının şart olmadığına Selefiler tarafından kendisine belirtilmesi onu etkilemiş ve böyle küçük olarak değerlendirebileceğimiz bir husustan dolayı bu genç Selefilere katılmıştır. Mezhepler tarihi uzmanı Zaylabidin Acımamtov, 4 Nisan 2019 tarihinde Selefilik üzerine kendisiyle görüştüğümüzde konuyla alakalı olarak şunları söylemiştir: “Aslında Kırgızistan’da fıkhıta Hanbelîliğe göre amel edenlere *Selefi* diyorlar, bu yanlışır. Hanbelî olup da itikat olarak Selefi olmayanlar da vardır. Hanefi olup, Selefi olanlar da Kırgızistan’da var. Hatta fıkhıta Hanefi, fakat itikatta Selefi olanlardan bizzat tanıdıklarım var. İbadet konusunda bizimle aynı şekilde amel etmektedirler. Selefi şakirtlerinden de bunu fark ettim. Bir de Bişkek ve etrafında Hanbelî Selefilerin ortaya çıktığını da fark ettim. Aynı zamanda Suudi Arabistan veya Selefiliğin hâkim olduğu ülkelerden din eğitimi görüp eğitimlerini tamamlayıp gelenler de var. Bunlar fıkhıta Hanefidir ama itikatta Selefidir. Bir de bunun tersi Hanbelî olup, itikatta Selefi olmayanlar var. İşte bizim toplum bunun pek farkında değil. Bizde maalesef şekle önem verilerek bazı kimselere Selefi denilmektedir.” Kısaca, Selefi olmayanlara Selefi dendiği gibi, Selefilerin de gerçekte Selefi olmadıkları halde kendilerini öyle isimlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bunlara ilaveten Kırgızistan’da farklı Selefilik türlerinin bulunduğu da ifade edilmektedir.

Kırgızistan, itikatta-amelde Hanefilik-Maturidilik çizgisini benimseyen bir ülkedir. Devletin resmi bir din ve mezhebi bulunmamaktadır. Devletin her inanca eşit davranması Anayasada belirlenmiştir. Bu, laikliğin bir gereği olarak benimsenmiştir. Fakat Devlet Güvenlik Konseyi kararı ile Kırgız toplumu için geleneksel din ve mezhep itikatta Maturidilik, fıkhıta ise Hanefilik olarak belirlenmiştir.

Günümüzde çok sayıda olmasa da Kırgız toplumunda önceden olmayan mezhep ve dinlerle birlikte cemaatler de yayılmıştır. Netice olarak Kırgızistan’da dışarıdan gelen ve toplum arasında yer alan cemaatlerin de çok olduğunu ifade etmek gerekir.

#### 4. KIRGIZ CUMHURİYETİ DİN İŞLERİNDEN SORUMLU DEVLET KOMİSYONU

1996 yılında devlet dinî konulardaki özgürleşmeyi kayıt altına almayı düşünmüştür. Bu amaçla devlet ilkin kanun çıkartarak 1993 yılında yeni anayasaya Lâiklik ilkesini koymuştur. Hukuki yapılanma gereği bu çalışmalarını denetleyen bir kuruma ihtiyaç doğmuştur. Bu nedenle hükümete bağlı olarak çalışan Din İşlerinden Sorumlu bir birim açılmıştır.

Kırgızistan Hükümeti'ne bağlı Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu, 4 Mart 1996 tarihinde Kırgızistan Cumhurbaşkanı'nın No: 45 sayılı Fermanı ile dinî alanda yönetim birimi olarak kurulmuştur. Bu konuda en önemli adım, din ve dinî kurumlar ile ilgili devlet siyasetinin hukuki normlarının (gerekçeler ve kanunlar) tamamlanması amacıyla dönemin Cumhurbaşkanı Askar Akayev'in 14 Ekim 1996 tarihinde "Kırgız Cumhuriyeti'nde dini inanç ve vicdan özgürlüğü" ilkesini gerçekleştirmeye yönelik kararnamesi olmuştur.

Din ile devlet arasındaki ilişkiler konusunda eksiklikleri gidermek için uluslararası kuruluşların da görüşlerine istinaden yapılması gerekenler şu şekilde belirlenmiştir: Geçici dinî kurumları resmi olarak kayıt atında alma yönetmeliği; dinî faaliyet yapmak amacıyla yabancı ülkelerden gelen misyonları (kuruluşları) ve şahısları kayıt altına alma yönetmeliği; din eğitimi ile ilgili yönetmelik. Bu yönetmelikle dini kurumlara hukuki bir statü getirilmiştir. Dini kurumlar artık Kırgızistan'da Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu'nun izniyle dini çalışmalarını yapabilir duruma gelmiştir.

Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu'nun eski başkanlarından Omurzak Mamayusupov, Din Komisyonu'nun önemi ile ilgili olarak şunları belirtmektedir: "1996 yılına kadar devletin dine yönelik siyasetinde toplumla dini ayrı bırakması ve bu yönde yürüttüğü siyaset, devletin dinden ayrı kalması veya dinle ilgilenmemesi ve kendi başına bırakılması siyasî açıdan yanlıştır. Devlet vatandaşlarının hepsinin hakkını koruma ve aynı imkânları sağlamak durumundadır. Bundan dolayı 1996 yılında kurulmuş olan Kırgız Cumhuriyeti'nin Hükümetine bağlı Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu'nun çalışmaya başlaması çok doğru bir siyaset olmuştur."<sup>47</sup> Tabii bu komisyon toplumdaki dinî ihtiyaca binaen düşünülmüş ve toplumdaki din işlerinin düzenlenmesinde katkı sağlamak amacıyla kurulmuştur. Bizim

<sup>47</sup> Omurzak Mamayusupov, "Religiyoznaya Situatsiya v Kırgızskoy Respubliki", *Orta Asyada İslam Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*, ed. Bektemir Murzaibraimov (Oş: Oş Devlet Üniversitesi, 2004), 21.

düşüncemize göre de din işlerinin düzenlenmesinde böylece olumlu bir çalışma başlatılmıştır. Ancak bu kurumun objektif ve sübjektif açıdan bir takım eksik yönleri de bulunmaktadır.

İlk başta Kırgız Cumhuriyeti'nin Hükümetine bağlı olarak Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu, açıldığında devlet olarak dinî konularda siyasetini yürütme merkezi gibi düşünülen bir komisyondur. Fakat bu kurum farklı yıllarda farklı adlar altında bu görevi yürütmeye devam etmiştir. "Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu belli zamanlarda kendi varlığını çeşitli kurumlar altında sürdürmüştür. İlk başta *Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu* olarak adlandırılırken daha sonraları *Din İşlerinden Sorumlu Devlet Ajansı* olarak da isimlendirilmiştir. 2012 yılına kadar hükümete bağlı iken sonra bir bakanlığa (Kültür Bakanlığı'na) bağlanmış, daha sonra tekrar hükümete bağlı bir kurum olmuştur. 2012 yılında Cumhurbaşkanı Almazbek Atambayev'in kararnamesi ile hükümetten alınarak Cumhurbaşkanlığı'na bağlanmıştır. Bu tip kurumsal değişimler gösteriyor ki, din meselesi her zaman gündemde kalmıştır."<sup>48</sup> Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu'nun yeni çalışma yönergeleri ile ilgili 23 Mart 2012 tarihinde 71 No'lu Cumhurbaşkanlığı Fermanı (yönerge) çıkmıştır. Yeni yönergede ilke olarak değişiklikler yoktur. Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu yeni yönetmeliğe göre Kırgız Cumhuriyeti'nin devlet kurumlarının din ile ilgili işlerini koordine edecek ve devletin din politikasını yürütecek bir merkezi yönetim kurumudur. Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu, Kırgız Cumhuriyeti'nin Anayasası, din-inanç özgürlüğü ve dinî kurumlar kanunu, uluslararası anlaşmalar ve hükümet kararları temelinde çalışacaktır. Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu, Kırgız Cumhuriyeti'nin Cumhurbaşkanı'na bağlıdır.<sup>49</sup>

Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu Cumhurbaşkanlığı'na bağlı olup büyük yetkiye sahip olmasına rağmen imkânlarının kısıtlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu kurumun merkezi ve çalışanlarının büyük çoğunluğu Bişkek'te bulunmaktadır. Bir de Kırgızistan'ın güney bölgesi ve ikinci başkent sayılan Oş şehrinde temsilciliği vardır. Bu temsilcilikte sadece 4 görevli çalışmaktadır. 2016 yılından itibaren Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu'nun her il merkezinde valilikte 1 görevli temsilcisi tayin edilerek göreve başlamıştır. Ancak on yıllık süre içerisinde söz konusu kurumun tüm ille- ilçelere nüfuz edemediğini, Kırgızistan'da bulunan tüm vilâyet ve illerin

<sup>48</sup> Timur Kozukulov, "Osnovniye Printsipy Vzaimootnoşeniya Religii İ Gosudarstva V Kirgizstane", *Moloday Uçeny* 10 (2016), 1130.

<sup>49</sup> Timur Kozukulov, "Kırgızistan'da Devletin Din Siyaseti", *Akademik Hassasiyetler* 4/7 (Haziran 2017), 96-97.

dinî sorunlarıyla ilgilenmek üzere daha fazla temsilcinin çalıştırılmasına ihtiyaç duyulduğunu görmekteyiz.

## 5. DEVLETİN TOPLUMSAL DİNİ GÜVENLİĞİ SAĞLAMA SİYASETİ

Kırgızistan, dinî inanç meselesine özgürlük tanımıyla birlikte aynı zamanda dinî güvenliğe de üst düzeyde önem vermiştir. Yukarıda üzerinde durduğumuz gibi Kırgız Cumhuriyeti'nin Hükümetine bağlı Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu, 1996 yılında bu amaç doğrultusunda kurulmuştur. Bu durum devlet olarak din konusuna önem verildiğini göstermektedir. 2004 yılının Kasım ayında Cumhurbaşkanı'nın başkanlığında genişletilmiş Güvenlik Kurulu toplantısı gerçekleştirilmiştir. Bu toplantıda daha çok Hizbu't-Tahrir gündemde olmuştur. Ayrıca Vehhâbilik konusu da ele alınmıştır. "Bu toplantıda dönemin Cumhurbaşkanı Askar Akaev, ceza evlerinde suç ve cinayet işleyenlerin mahkûm olduğunu ancak farklı dinî inanç ve ideolojilere sahip olduğundan dolayı mahkûm olan kimselerin bulunmadığını belirtmiştir."<sup>50</sup>

Zamanla dinî durumda biraz tedirginlik oluşunca Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu Kurumu 2012 senesinde hükümetten alınarak Cumhurbaşkanlığı'na bağlanmıştır. Bu, din konusuna daha çok güvenlik açısından önem verildiği anlamına gelmektedir. İkinci devrimden sonra 2010-2012 yılları arasında Müftülükte kargaşa yaşanmıştı. 2010 yılının Nisan ve Mayıs aylarında 20 gün arayla dört Müftü değişikliği yapılmıştı. Müftü olarak atananlar en fazla bir hafta görev yapabilmemiş ve kendi isteği ile görevi bırakmışlardır. Eski Müftü merhum Muratalı Cumanov'u ise cinayetçiler devrimin hemen sonrasında günlerde evinden gece yarısı kaçırmışlardır. Kaçıranlar tarafından büyük miktarda para talep edildiği ve aynı zamanda sağlığına zarar verildiği yönünde haberler din görevlileri arasında yayılmıştı. Bu olaya karışanların bir kısmının polis tarafından tutuklandığı açıklanmıştır. Bu olaydan sonra sık sık müftüler değişmiştir. Dördüncü tayin edilen müftü görevini bırakmamış ve bir yıldan fazla görevini yürütmüştür. 2011 yılı sonbaharda o müftünün de görevine Aalımdar Keneşi (Din İşleri Yüksek Kurulu) tarafından son verilerek başka birisi getirilmiştir. O müftü de çoğunluk tarafından istenmemesine rağmen Kurultayda seçilmişti. Söz konusu Müftü, 2013 yılının

<sup>50</sup> Timur Kozukulov, *Problemi Borbi S Religioznom Ekstremizmom V Ferganskoy Doline Na Post-sovetskom Prostranstve V Usloviyah Globalizatsii* (Berlin: LAP Lambert Academic Publishing, 2012), 75.

Aralık ayının sonunda internette yayınlayan skandal videodan dolayı 2014 Ocak ayında istifa etmek zorunda kalmıştır.

2014 yılı Ocak ayında Müftünün değişmesi ile kurultay belirlendi, fakat ondan önce Güvenlik Konseyinin toplantısı belirlendi ve düzenlendi. Bu Güvenlik Konseyi toplantısında önemli bir karar alınmıştır. O da şu şekildedir: “Devletin egemenlikten günümüze kadar din meselesine karışmama ve kendisini dışarıda tutma siyaseti yanlış olmuştur, bundan sonra devletin din meselesine yönelik siyaset yürütmesi ve gerektiğinde müdahale etmesi gerekmektedir.”<sup>51</sup> Bundan sonra devlet, din meselesine istediği gibi yön verme ve kısıtlama hakkına sahip olmuştur. Bunun dışında da önemli kararlar alınmıştır. “Kırgız toplumu Hanefî-Maturidiliği benimsemiştir. Bundan dolayı Geleneksel İslâm’a ağırlık verilecektir. Devlet Hanefiliği yaygınlaştırmak için gerekli faaliyetleri yapacaktır.”<sup>52</sup> Güvenlik Konseyi toplantısında 4 çalışma grubunun oluşturulması bu grupların kendi alanında çalışmalar yaparak ileriye yönelik plan ve projeleri hazırlaması kararlaştırılmıştır. Bunlar;

- a) Din İşlerinden Sorumlu Komisyonun incelenmesi, yeni fonksiyonu ile ilgili yol haritasının hazırlanması,
- b) Kırgızistan’da Din Eğitimi ve devlet okullarında din bilimleri üzerinde çalışma yapılması,
- c) Müftülüğün reform yapmak üzere yol haritasının hazırlanması,
- d) 2014-2020 yıllarında Kırgızistan’ın din konusunda devlet siyaseti konseptinin hazırlanması şeklindeki kararlardan ibarettir.

Sözü edilen bu dört çalışma grubunun sadece ikisi toplumsal faaliyet yapmaktadır. Diğer ikisi zaten kurumsal çalışma yönteminin analizini yaptı ancak bunların sonucu henüz ilan edilmedi. Bu iki çalışma grubunun birisi din eğitimi ve din bilgisi dersi ile ilgili çalışmaları yapmıştır. Bununla ilgili 10 sayfalık gerekçeli bir proje de hazırlanmıştır. Bu projeye *Kırgızistan’da din bilgisi ve din eğitimi reformu* adı verilmiştir. Projenin gerekçesi, okullarda din

<sup>51</sup> Kırgızistan Cumhurbaşkanı’nın Kararnamesi 7 Şubat 2014, “O Realizatsii Reşeniya Soveta Oboronı Kırgızskoy Respubliki O Gosudarstvennoy Politike V Religioznoy Sfere”, erişim: 1 Mayıs 2019, [http://www.president.kg/ru/sobytiya/ukazy/1771\\_podpisan\\_ukaz\\_o\\_realizatsii\\_reşeniya\\_soveta\\_oboronı\\_kırgızskoy\\_respubliki\\_o\\_gosudarstvennoy\\_politike\\_v\\_religioznoy\\_sfere](http://www.president.kg/ru/sobytiya/ukazy/1771_podpisan_ukaz_o_realizatsii_reşeniya_soveta_oboronı_kırgızskoy_respubliki_o_gosudarstvennoy_politike_v_religioznoy_sfere).

<sup>52</sup> Kırgızistan Cumhurbaşkanı’nın Kararnamesi 7 Şubat 2014, “O Realizatsii Reşeniya Soveta Oboronı Kırgızskoy Respubliki O Gosudarstvennoy Politike V Religioznoy Sfere”, erişim: 1 Mayıs 2019, [http://www.president.kg/ru/sobytiya/ukazy/1771\\_podpisan\\_ukaz\\_o\\_realizatsii\\_reşeniya\\_soveta\\_oboronı\\_kırgızskoy\\_respubliki\\_o\\_gosudarstvennoy\\_politike\\_v\\_religioznoy\\_sfere](http://www.president.kg/ru/sobytiya/ukazy/1771_podpisan_ukaz_o_realizatsii_reşeniya_soveta_oboronı_kırgızskoy_respubliki_o_gosudarstvennoy_politike_v_religioznoy_sfere).

bilgisi ve dinî eğitim laiklik prensibine dayandırılmıştır; yani laiklik gereği her vatandaşın kendi dinini öğrenmesi için devletin gerekli yasal alt yapıyı hazırlaması demokratik bir zorunluluktur. Oysaki Güvenlik Konseyinde alınan karar Radikalizmi ve Ekstremizmi önleme amacını taşımaktaydı. Projedeki gerekçede ise dinî radikalizmin önlenmesinde alınacak tedbirlerden ziyade, laiklik gerekçesiyle bütün dinlere eğitim-öğretim hakkı verilmesi gerekliliği üzerinde durulmuştur. Bu gerekçe, oldukça genel bilgiler üzerine kurulmuştur. 2016 yılında hazırlanan bu gerekçenin günümüzdeki detaylı uygulanabilirlik durumu ve konumunun ne olduğu net değildir.

*Kırgız Cumhuriyetinin 2014-2020 yılları arasında din çevresinde devletin siyaseti* konusunu araştırarak olan<sup>53</sup> çalışma grubu, 2014 yılı 11 Kasım'da Güvenlik Konseyi'nin gündeminde değerlendirilmiş ve 14 Kasım 2014 tarihinde Cumhurbaşkanı tarafından yayımlanan bir ferman ile onaylanmıştır. Bu çalışma konusu/grubu üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, dinî kurumlar ile devlet kurumları arasındaki bağları güçlendirmek ve ilişkilerin kurulması ile ilgilidir. İkinci bölüm yukarıda bahsettiğimiz üzere din bilgisi ve din eğitiminde yapılacak reformlar hakkındadır. Üçüncü bölümde ise dinî radikalizmin yayılmasını önlemek için yapılacak faaliyetlerin kararlaştırılmasıyla alakalıdır. Üçüncü bölümünde söz edilen planın 2014 yılında Cumhurbaşkanlığı tarafından kurulan *Iyman Vakfı* aracılığıyla gerçekleştirileceği karara bağlanmıştır.

Radikalizmin, din görevlilerinin bilgilerinin yetersiz olduğundan dolayı yayıldığı kanaatine varılmıştır. Din görevlilerinin bilgisini artırmak ve dinî radikalizm hakkında onları bilgilendirmek için *Iyman Vakfı* tarafından kısa dönemli kurslar düzenlenmiştir. Bu kurslar çeşitli bölgelerde yapılmıştır. Kursta eğitim verenlerin yarısı İlahiyat Fakültelerinin öğretim üyeleri, diğerleri ise dinî bilgi seviyesi yüksek olan din görevlilerinden oluşmaktadır. Bu kurslar 2015-2017 yılları arasında çeşitli aralıklarla düzenlenmiş ve bu kurslara katılan imamlara sertifika verilmiştir. *Iyman Vakfı* üç kuru tamamlayıp sertifikalarını alan din görevlilerine maaş vermeye başlamıştır. Bu vakıf ilk maddi yardım ve desteği Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan almıştır.

Devlet tarafından dinî radikalizmin yayılmasını önleme çalışmaları ve din alanında siyasetinin sonuçları ilmi açıdan analiz edilmemiştir. Hazırlanan

<sup>53</sup> Kırgız Cumhuriyetinin 2014-2020 yılları arası Dine Yönelik Devlet Siyaseti Konsepti (Bişkek, 2014). Kırgızistan Cumhurbaşkanı'nun Kararnamesi 14 Kasım 2014 Kararname No 203, <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/68293>. erişim: 11 Nisan 2019.

genelgelere göre sonucun iyi olacağı kanaatine varılmıştır ve bu genelge üzerinden dinî hizmetler yürütülmektedir.

## SONUÇ

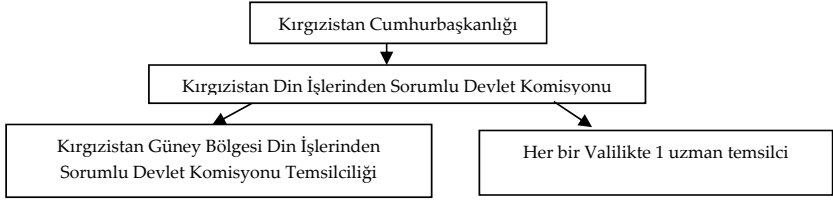
Bilindiği gibi, din her toplumda her zaman bir olgu olarak yer almıştır. Kırgız toplumu tarihin tüm dönemlerinde dinle, özellikle yüzyıllardır İslâm dini ile tanışıktır. Bağımsızlık öncesi Kırgızistan'da SSCB döneminde bile din toplum hayatından silinememiştir. Stalin, sert cezalar ve yasaklar koymasına rağmen bu konuda başarılı olamamıştır. Dinî kurumların tümü kapatılmasına rağmen din, halk arasında yaşayıp günümüze kadar gelmiştir. Yine aynı dönemde resmi olarak dinî kurumsallaşmaya gidilmiş, Stalin'in kendisi bizzat dinî kurumsallaşmayı desteklemiş, daha doğrusu desteklemek zorunda kalmıştır. Bu dönemde kurulan merkezi kurum, SSCB'nin dağılmasıyla kendi varlığını sürdürmemiştir. Bağımsızlığını elde eden Orta Asya ülkeleri kendi bağımsız dinî kurumlarını kendileri oluşturmuştur. Fakat dinî kurumları oluştururken SSCB döneminden kalan sistem aynen devam ettirilmiş, herhangi bir yeni düzenleme yoluna gidilmemiştir. Aslında Orta Asya'da hiç bir ülke yeni bir sistem oluşturamamış veya oluşturmak istememiştir. Bu durum Kırgızistan için de geçerlidir. 3 Şubat 2014 Güvenlik Konseyi toplantısında alınan karar oldukça önem arz etmektedir. Bu kararda ilke olarak laiklikle uyumlu ifadeler olmasına rağmen uygulamada merkezi yönetimin etkili olduğu; siyasetin dinî kurumlar üzerindeki geleneksel/önceki etkisinin dolaylı yolla devam ettiği görülmektedir. Uygulamadaki eksikliklere rağmen ilke olarak getirilen yeniliklerin ileride hakkıyla uygulama alanına da taşınacağı yönünde din görevlileri ve halk nezdinde iyi niyetler ağır basmaktadır.

Kırgızistan'da din konusunda ve dinî kurumlarda İlahiyatçılardan, özellikle doktorasını bitirmiş olan uzmanlardan, ya yeterince istifade edilememekte ya da onlar yeterince aktif olmamaktadırlar. Kısmen değindiğimiz üzere bunun kişisel ve yapısal sebepleri vardır.

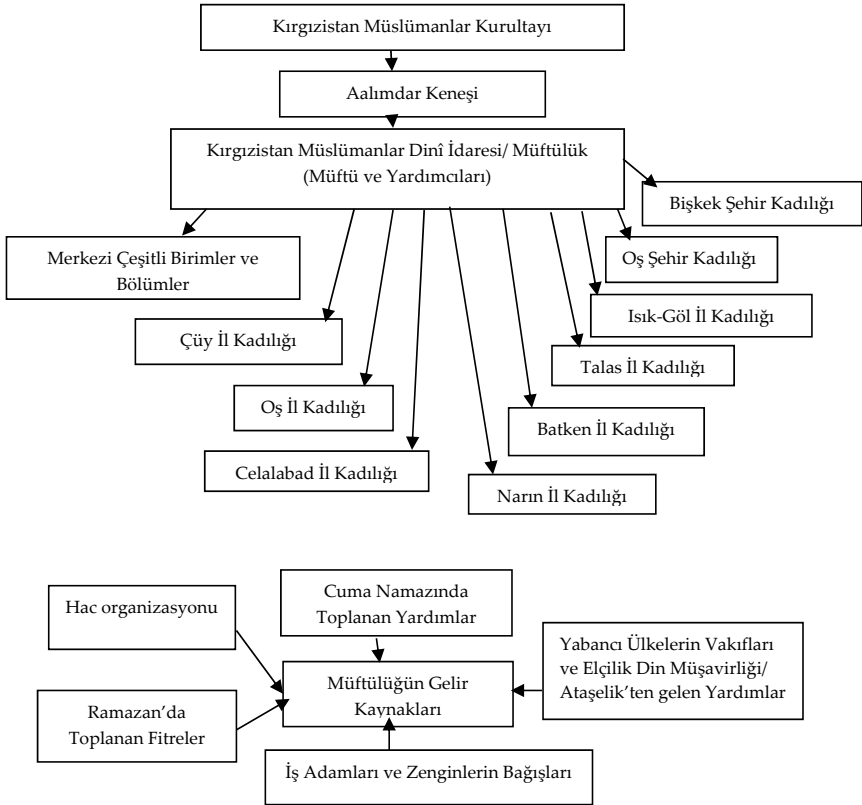
Sonuç olarak Kırgızistan toprakları İslâm'la tanışmasından günümüze kadar, bağımsızlık öncesi dönem ile bağımsızlık dönemlerinde İslam dini ile yakın bir ilişki içerisinde olmuş, Kırgız toplumu yüzyıllardır İslâm'ı benimsemiş ve bağımsızlık sonrası kendi iç dinamikleri doğrultusunda İslam dinini toplumla buluşturacak kurumsal gerekleri de kısmen yerine getirmeye çalışmıştır.

Kırgızistan'daki dinî yapılanmanın/dinî kurumların bir tablo halinde gösterilmesi konunun daha kolay anlaşılması adına faydalı olacaktır:

### Kırgızistan'da Devletin Dinden Sorumlu Kurumları



### Kırgızistan'da Bağımsız/Özerk Dini Kurumlar Şeması





## KAYNAKÇA

- Acımamatov, Zaylabidin. *Ebu Hanife ve Fergana Vadisindeki Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Akramova, Dilara. *Din Eğitiminin Genel Eğitimindeki Yeri ve Kırgızistan'daki Durumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Arnold, Thomas Walker. *İntişar-ı İslam Tarihi*. Ankara: Matbaş, 1982.
- Azatlık radiyo. "Diniy bilim berüügö mamlekettin maselesi". Erişim: 11 Mart 2019. [https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan\\_religion\\_politics\\_opinionon/29806387.html](https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_religion_politics_opinionon/29806387.html).
- Azattyk Radiosu, Kasım Rahmankulov. "Tabliği Camaat": daavatçının kündölüğü. Erişim: 4 Mart 2019 13:50. <https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan-bishkek-tablighi-jamaat-inner-perspective/29801769.html>.
- Bayalieva, Toktobü. *Religioznıye Perejtki U Kirgizov İ İh Predoleniye*. Frunze, 1981.
- Baytur, Anvar. *Kırgız Tarihının Lektisyaları*. Bişkek: Uçkun, 1992.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefi hareketi ve Taliban", *Orta Asyada İslam Temsilden Fobiye, Aydınlıktan Aydınlanmaya*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 1287-1316. Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012. 3.
- Cebeci, Suat. "Kırgızistan'da Dini Durum Ve Sovyet Sonrası Dini Gelişmeyi Besleyen Etkenler". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2016), 103-117.
- Davletgalieva, Anel, Candarbekov Arman. Ne Spyasıe V Bişkek, //Kontinent №8 (21) 19 Nisan-2 Mayıs 2000. Erişim: 17 Şubat 2004, <http://www.continent.kz/2000/08/14.html>.
- Djamgerçinov, Begimalı. *Prisoedinenii Kirgizii k Rossii*. Moskova, 1959.
- Erdem, Mustafa. "Kırgızlarda Dini ve Sosyal Hayat". *Türkler Ansiklopedisi*. Cilt 3. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Erdem, Mustafa. *Kırgız Türkleri: Antropoloji ve Sosyal Araştırmalar*. Ankara: ASAM, 2000.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Orta Asyada Arap Fütuhati*. çev. M. Hakkı. İstanbul: Evkaf, 1930.
- İbn Şah Abbas, Sayfiddin. *Tarihtardın Cıynagı (Macmu atut-Tavohih)*, çev. Kotorgondor Dosbolov M., Sooronov O. Bişkek: Akıl, 1996. İstoriya Sadum. "pervıye kazı i muftii Kırgızstana". Erişim: 10 Mart 2019, <http://prevention.kg/?p=1937&fbclid=IwAR3ePDwbL3KfIiFNlzu-slumxdf2Erbr1fdLS8u3pW3X2IuX9sENRzfE6SQU>.
- Jusubaliyev, Ali. *Kırgızların İslâmiyeti Kabulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kadyrov, Mederbek. *Kırgızların İslam Anlayışının Tarihsel Arkapları ve Bazı Dini Yapılanmalar (Sovyetlerin Çöküşüne Kadar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kırgız Cumhuriyetinin 2014-2020 yıllar arası Dine Yönelik Devlet Siyaseti Konsepti (Bişkek, 2014). Kırgızistan Cumhurbaşkanı'nın Kararnamesi 14 Kasım 2014 Kararname No 203. Erişim: 11 Nisan 2019. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/68293>.
- Kırgızistan Cumhurbaşkanı'nın Kararnamesi 7 Şubat 2014. "O Realizatsii Reşeniya Soveta Obooronı Kırgızskoy Respubliki O Gosudarstvennoy Politike V Religioznoy Sfere". Erişim:

- 1 Mayıs 2019, [http://www.president.kg/ru/sobytiya/ukazy/1771\\_podpisan\\_ukaz\\_o\\_realizacii\\_resheniya\\_soveta\\_oboroni\\_kirgizskoy\\_respubliki\\_o\\_gosudarstvennoy\\_politike\\_v\\_religioznoy\\_sfere](http://www.president.kg/ru/sobytiya/ukazy/1771_podpisan_ukaz_o_realizacii_resheniya_soveta_oboroni_kirgizskoy_respubliki_o_gosudarstvennoy_politike_v_religioznoy_sfere).
- Kırgızistan Cumhurbaşkanı'nın Kararnamesi 7 Şubat 2014. "O Realizatsii Reşeniya Soveta Oboroni Kırgızskoy Respubliki O Gosudarstvennoy Politike V Religiyoznoy Sfere". Erişim: 1 Mayıs 2019, [http://www.president.kg/ru/sobytiya/ukazy/1771\\_podpisan\\_ukaz\\_o\\_realizacii\\_resheniya\\_soveta\\_oboroni\\_kirgizskoy\\_respubliki\\_o\\_gosudarstvennoy\\_politike\\_v\\_religioznoy\\_sfere](http://www.president.kg/ru/sobytiya/ukazy/1771_podpisan_ukaz_o_realizacii_resheniya_soveta_oboroni_kirgizskoy_respubliki_o_gosudarstvennoy_politike_v_religioznoy_sfere).
- Kırgızistan Cumhurbaşkanlığı'na bağlı Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu. Erişim: 15 Mayıs 2019 [http://religion.gov.kg/ru/relgion\\_organization/катталган-диний-бирикмелер/ислам-багытындагы/](http://religion.gov.kg/ru/relgion_organization/катталган-диний-бирикмелер/ислам-багытындагы/).
- Kırgızistan Cumhurbaşkanlığına bağlı Din İşlerinden Sorumlu Devlet Komisyonu. Erişim: 13 Şubat 2019 [http://religion.gov.kg/ru/relgion\\_organization/катталган-диний-бирикмелер/христиан-багытындагы/](http://religion.gov.kg/ru/relgion_organization/катталган-диний-бирикмелер/христиан-багытындагы/).
- Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi Başkanlığı. "Birdiktüü programma". Erişim: 15 Mayıs 2019, <https://muftiyat.kg/birdiktuu-programma/>.
- Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi Başkanlığı. Erişim: 26 Mart 2019, <https://muftiyat.kg/муфтияттын-тарыхы/>.
- Kozukulov, Timur. "Günümüz Kırgızlarda Din Anlayışı Ve Fenomenleri". *Uluslararası Sempozyum Türk Dünyasında Din Anlayışları Bildiri Kitabı*. ed. Mehmet Saffet Sarıkaya, Nejet Durak. 127-137. Isparta: SDÜ, 2010.
- Kozukulov, Timur. "Hükümet Dışı Bir Organizasyon Olarak Müftülük ve Karşılaştığı Sorunlar". *Türk Dünyası Sivil Toplum Kuruluşlar Zirvesi Bildiriler Kitabı*. ed. Kemal Şenocak, Ulvi Saran, Yusuf Pustu. 603-609. Eskişehir: Kamu Araştırmalar Vakfı Yayınları, 2014.
- Kozukulov, Timur. "Kırgız Toplumunda Dini Cemaatler Sorunu – Tebliğ (Davet) Cemaati Özetinde". *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Kongresi Kongre Kitabı*. ed. Gonca Bayraktar Durgun – Tuğrul Korkmaz. 637-643. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2017.
- Kozukulov, Timur. "Kırgızistan'da Devletin Din Siyaseti". *Akademik Hassasiyetler 4/7* (Haziran 2017), 85-104.
- Kozukulov, Timur. "Kırgızistan'da Din Eğitime Yönelik Devlet Politikası ve Yapıtlar". *2. Uluslararası Ahmed-i Hanî Sempozyumu "İslam Düşüncesinde İnsan Bildiri Kitabı*. ed. Abdulcebbar Kavak. 711-722. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2018.
- Kozukulov, Timur. "Kırgızistan'da Dini Kurumsallaşma ve Toplum". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1/1* (Mayıs 2015), 177-209.
- Kozukulov, Timur. "Kırgızistan-İslam Merkezli-Değerlendirme". *Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi: İslam Dünyası Özel Sayısı*. 2/96. (Ankara 2017), 424-437.
- Kozukulov, Timur. "Osnovniye Printsıpy Vzaimootnoşeniya Religii İ Gosudarstva V Kırgızstane". *Moloday Uçenny 10/114* (2016), 1129-1132.
- Kozukulov, Timur. "Tarihi Süreçte Orta Asya ve Kırgızistan'da Din Siyaseti ve Eğitimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sayı 24* (Aralık 2005), 167-182.

- Kozukulov, Timur. *Problemi Borbi S Religioznım Ekstremizmom V Ferganskoy Doline Na Postsovet-skom Prostranstve V Usloviyah Globalizatsii*. Berlin: LAP Lambert Academic Publishing, 2012.
- Köylü, Mustafa vd. "Kırgızistan'daki Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlikleri Ve Sorunları". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/4 (2019), 3101-3125.
- Maltabarov, Bakyt. *Religiya İ Sotsialno-Politişeskiye Protsessi v Kırgızstane*. Bişkek, 2002.
- Mamayusupov, Omurzak. "Religiyoznaya Situatsiya v Kırgızskoy Respubliki". *Orta Asyada İslam Uluslararası Sempoium Bildiri Kitabı*. ed. Bektemir Murzaibraimov. Oş: Oş Devlet Üniversitesi, 2004. 31-37.
- Manaz, Abdullah. *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İslamcılık*. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2005.
- Murat Laumullin. "Skolko veruyuşih v Kırgızstane". Erişim: 24 Eylül 2012, <http://russian.carnegieendowment.org>.
- Murzaraimov, Bakıt & Köylü, Mustafa. "Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 193-211.
- Myrzabaev, Mametbek. *Kırgızistan'da Din Devlet İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Pay, Salih. *Kırgızistan'da İslam Bir Diriliş Ve Bir Varoluş Mücadelesi*. İstanbul: Emin Yayınları, 2015.
- Sıdıkov, Osmon. *Tarih Kırgız Şadmaniya: Kırgız Sancırası*. Kırgızistan: Frunze, 1990.
- Soltohoev, Baytur. *Kırgız Tarihi*. Bişkek: Arhi innovatsiyalık borboru, 2003.
- Tabışalieva, Anara. *Vera v Turkestane: Oçerk İstorii Religiiv V Sredney Azii İ Kazahstane*. Bişkek: "Az-Mak", 1999.
- Uyanık, Mevlüt & Acımamatov, Zaylabidin. "Selefi ve Felsefi Üslup: Teori ve Pratik Uyumsuzluğu". *Tarihte Ve Günümüzde Seleflik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı Bildiri Kitabı*. ed. Ahmet Kavas. 357-410. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Talgarbek Sarıbağışev. "Salafizm V Kırgızistane – Put K Radikalizatsii". Erişim: 2 Nisan 2019. <http://www.ca-portal.ru/article:9986>.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*. Ankara: TDV, 2. Baskı, 2002.

## İZUTSU'NUN KUR'ÂN'DAKİ AHLÂKİ KAVRAMLARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN ANALİZİ

### ANALYSIS OF İZUTSU'S VIEWS ON MORAL CONCEPTS IN THE QUR'AN IN TERMS OF RELIGIOUS EDUCATION

#### RAMAZAN DİLER

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Tokat, Türkiye  
Asst. Prof., Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and  
Religious Sciences, Tokat, Turkey

ramazan.diler@gop.edu.tr  
Orcid: 0000-0002-8659-0018

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
20 Aralık 2019	20 December 2019
Kabul Tarihi	Date Accepted
28 Nisan 2020	28 April 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
Doi	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.662512">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.662512</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Ramazan Diler, "İzutsu'nun Kur'ân'daki Ahlâki Kavramlara İlişkin Görüşlerinin Din Eğitimi Açısından Analizi"  
[Analysis of İzutsu's Views on Moral Concepts in the Qur'an in Terms of Religious Education], *Hitit Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 207-244.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.  
All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## Analysis of Izutsu's Views on Moral Concepts in the Qur'an in Terms of Religious Education

### Abstract

Toshihiko Izutsu is an orientalist scientist who studied on several religions. He also produced important works about Islam and the Qur'an. In this article, Izutsu's works *Ethico and Religious Concepts in the Qur'an* and *Allah and Man in the Qur'an* are examined. The methodology he uses in his studies is semantic, he explains the methodology he adopted in his studies and adheres to it. Semantics can be briefly expressed as meaning scholarship. He tries to explain with the examples how the moral concepts in the Qur'an have changed with the Qur'an. There is also an educational reality of the moral concepts that Izutsu emphasizes in his work. In this respect, analyzing the texts that focuses on the Qur'an-moral relation from an educational perspective can have significant results. The works of Izutsu are considered important in terms of understanding the Qur'an-moral and Qur'an-education relationship. Therefore, the study is expected to make an important contribution to moral educators. The main problem of the study is understanding how Izutsu established the Qur'an-moral relationship. The questions sought in the study are:

What are the themes emerging in the Qur'an-moral relationship in the works of Izutsu?

How the themes emerging in the Qur'an-moral relationship can be evaluated educationally?

In this research, content analysis is used as a method. Content analysis is a method used to understand and analyze a content. Some of the results Izutsu has achieved in his work are as follows: The Quran has seriously influenced the moral traditions of the Arabs. The Quran has redefined many traditional moral concepts used by arabic society. The Quran engaged these concepts to a universal principle. The most focal word in the Quran is Allah. In this respect, the basic concept that dominates moral concepts is Allah. Izutsu's moral concept analysis and his views on moral or value education were evaluated.

**Keywords:** Religious Education, Morality, Value, Moral Education, Izutsu.

## Summary

Toshihiko Izutsu is a Japanese orientalist scientist who has many studies on living religions. He produced important works especially about Islam and his holy book, Qur'an. In this article, Izutsu's works *Ethico and Religious Concepts in the Qur'an* and *Allah and Man in the Qur'an* are examined. It can be seen that the author explains his methodology, ensures the integrity of the subject and prevents misunderstandings, and remains true to his methodology until the end of his studies. The methodology used by Izutsu in his works is semantic. Semantics can be briefly expressed as meaning scholarship. In line with the principles of semantic science, the researcher examines, analyzes and makes some evaluations on the moral concepts in the Qur'an. He tries to explain how some of the basic concepts related to morality in the ancient tradition of the Arabs had changed and improved over time with the Qur'an's verses. It can be said that semantic science facilitates the work of the author in explaining the change in moral concepts. However, despite the methodological approach of the author, he is subjected to some criticism. The critics state that Izutsu's semantic science abandons some basic principles; he shapes and interprets them according to him. It has been argued that the information obtained with this new methodological approach cannot be called as the Quranic semantics. Furthermore, it is also claimed that the author ignores the basic sources of information other than the semantic science and classical Arabic poetry. In particular, it has been criticized that he does not use the basic religious resources of Islam sufficiently.

The main determining factors for the general characteristic of an ideal Muslim are in the Qur'an and the the sunnah of the Prophet. So the first step in moral education is to reveal the point of view of the Qur'an. It is necessary to try to determine the characteristics of the people that Islamic religious education wants to create from this basic source. In this respect, it can be important implications to study the works that examine the Qur'an-moral relation especially in terms of education. The moral concepts in the work of Izutsu also point to an educational reality. The importance of the study seems to have increased in terms of understanding the point of view of the Qur'an.

Izutsu's work is considered important to understand the Qur'an as a whole and to understand the Qur'an-morality and the Qur'an-education relationships. Therefore, the study is expected to make a vital contribution to moral educators. The main problem of the study is understanding how Izutsu establishes the Qur'an-moral relationship. The questions sought in the study are:

What are the themes emerging in the Qur'an-moral relationship in the works of Izutsu?

How the themes emerging in the Qur'an-moral relationship can be evaluated educationally?

In the research, the content analysis is used as a suitable method in order to answer the main problems. Content analysis stands out as a method used to understand and analyze a content. The main purpose of content analysis is to reveal the common aspects of a big amount of textual content, thereby reaching concepts and relationships that can explain the data in the texts. The basic process in this method is to gather similar data within the framework of certain concepts and themes and to organize and interpret them in a way that the reader can understand. Based on my studies of Izutsu, different themes are created to make the subject easy to understand.

The themes created in the study and some of the results obtained within the framework of these themes are as follows: Izutsu defends that man has a moral nature, potentially moral ability. According to him, although they live in different cultures, people have a moral tradition. Ignorant Arabs also had a close relationship with their morals and virtues. However, the Quran has had a serious impact on the moral traditions of the Arabs. In this context, the Qur'an has redefined many moral concepts and filled them in the way prescribed by Islam. Izutsu alleges that the author of the Quran changed the meaning of some moral concepts. According to him, Islam has placed the absolute satisfaction of Allah on the moral virtues made for the purpose of nation. Thus, the Qur'an has put an aim on some moral concepts of Arabs. He says that the most focal word in the Quran is Allah. As with all matters, God guided all other concepts in morality. It influenced and shaped them. From this point, Izutsu argues that according to the religion of Islam, Allah is the supreme being, therefore, the highest value. According to him, a Quran-centered mentality makes no distinction between the religious and the moral. From this point of view, Izutsu claims that the Qur'an adopts the view that religion and morality are inseparable. In this study, along with the moral concept analysis in Izutsu's work, his views on moral/value education are also evaluated.

## Izutsu'nun Kur'an'daki Ahlâki Kavramlara İlişkin Görüşlerinin Din Eğitimi Açısından Analizi

### Öz

Toshihiko Izutsu, oryantalist bir bilim insanıdır. Birçok dinle ilgili çalışması bulunan Izutsu, İslâm ve Kuran'la ilgili de önemli eserler ortaya koymuştur. Bu makale çalışmasında Izutsu'nun *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar* ile *Kur'an'da Allah ve İnsan* adlı eserleri incelenmiştir. Müellifin, çalışmalarında benimsediği metodolojiyi açıkladığı ve bu metodolojiye bağlı kaldığı görülmüştür. Izutsu'nun kullandığı metodoloji semantiktir. Semantik kısaca anlam bilimi olarak ifade edilebilir. Kur'an'daki ahlâkî kavramların Kuran'la birlikte nasıl bir değişime uğradığını örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Izutsu'nun çalışmasında üzerinde durduğu ahlaki kavramların eğitsel bir gerçekliği de vardır. Bu yönüyle özellikle Kur'an-ahlak ilişkisini inceleyen eserleri eğitsel açıdan incelemenin önemli doğurguları olabilir. Izutsu'nun çalışmaları Kur'an-ahlak, Kur'an-eğitim ilişkisini anlamak adına önemli görülmektedir. Bundan dolayı çalışmanın ahlak eğitimcilerine önemli bir katkı yapması beklenmektedir. Çalışmanın temel problemi Izutsu'nun Kur'an-ahlak ilişkisini nasıl kurduğudur. Çalışmada cevapları aranan sorular şunlardır:

Izutsu'nun çalışmalarında Kur'an-ahlak ilişkisinde ortaya çıkan temalar hangileridir?

Kur'an-ahlak ilişkisinde ortaya çıkan temalar eğitsel açıdan nasıl değerlendirilebilir?

Bu araştırmada yöntem olarak içerik analizi kullanılmıştır. İçerik analizi bir muhtevayı anlamak ve analiz etmek için kullanılan bir yöntemdir. Izutsu'nun çalışmalarında elde ettiği bazı sonuçlar şunlardır: Kur'an, Arapların ahlâk geleneklerini çok ciddi bir şekilde etkiledi. Kur'an, arap toplumunun kullandığı birçok geleneksel ahlaki kavramı yeniden tanımladı. Bu kavramları evrensel bir ilkeye bağladı. Kur'an'daki en odak kelime Allah'tır. Bu açıdan ahlaki kavramlara yön veren temel kavram da Allah'tır. Izutsu'nun ahlâkî kavram analizleri ve ahlak/değer eğitimine ilişkin görüşleri değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Ahlâk, Değer, Ahlak Eğitimi, Izutsu.

### GİRİŞ

Toshihiko Izutsu, Türkiye'de bilinen bir oryantalist/İslâm araştırmacıdır. Bir bilim insanı olarak bilinip tanınmasının ve akademik çevrelerde



çalışmalarının ilgi görmesinin çeşitli nedenleri olduğunu söylemek mümkündür. Aslen Japon olan Izutsu'nun eserlerinin dikkat çekici bulunmasının en önemli sebeplerinden biri, İslâmiyet ile ilgili yaptığı çalışmaların genel anlamda tarafsız olduğunun düşünülmesidir.<sup>1</sup> Bu objektif tutum ona, önemli bir şöhret kazandırmıştır denebilir.

### Problem, Amaç ve Önem

Genel olarak İslâm düşüncesi üzerine çalıştığı görülse de Izutsu'nun Kur'ân kavramlarını semantik açıdan ele alan eserlerinin diğerlerine nazaran daha önde olduğu söylenebilir. Bu çalışmada Toshihiko Izutsu'nun *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*<sup>2</sup> ile *Kur'ân'da Allah ve İnsan*<sup>3</sup> adlı eserleri öne çıktığı için öncelikli olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte Izutsu'nun yaptığı çalışmaları inceleyen, açıklayan, değerlendiren literatür de incelenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmalardan elde edilen veriler, makalenin konusuna uygun olarak sınırlandırılmıştır.

Çalışma, Izutsu'nun Kur'ân'daki ahlâkî kavramlara ilişkin görüşlerine odaklanmıştır. Dolayısıyla müellifin diğer görüş ve analizlerine çalışmada yer vermemeye çalışılmıştır. Bu düşünceden hareketle çalışmanın amacı, Izutsu'nun ahlâk ve değer kavramları ile ilgili görüşlerini, düşüncelerini ortaya koymak ve din eğitimi biliminin verileri ışığında değerlendirmektir.

Izutsu, İslâm'ın oluşturmak istediği ahlâk anlayışını, geleneksel Arap kültüründeki ahlâkî kavramları irdeleyerek ortaya koymaya çalışmaktadır. O, Arapların kendi kültürlerine körü körüne bağlılığını; bu kültürün bir parçası olarak cesaret, cömertlik, ahde vefa, doğruluk, hudutları belirlenmemiş şekilde yapılan aşırı cömertlik gibi erdemlerin; Kur'ân'ın gelişi ile birlikte nasıl dönüştürüldüğünü örneklendirmeye çalışmaktadır. Bu yüzden ona göre câhiliye Arap toplumunun; ahlâkî değerlerden tamamen yoksun olduğunu ileri sürmek; çok anlamlı değildir. Arapların kültür ve sosyal hayatında, önemli ahlâkî erdemler, değerler, kavramlar vardı. Fakat bunların tamamı aşiret intisabına dayandırıldığı için, evrensel bir ahlâk yasası olarak kabul görmesi ne engeldi. Kur'ân, Arapların ahlâk adına oluşturduğu birçok fiili, İslâm'ın

<sup>1</sup> Nurullah Sat, *Japonya'da İslâm Araştırmaları: Eserleri ve Fikirleri Bağlamında Toshihiko Izutsu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 3.

<sup>2</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991).

<sup>3</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.).

isteklerine uygun olarak düzenlemiş, geliştirmiş,<sup>4</sup> belli ilkelere bağlayarak evrensel bir nitelik kazanmasına katkıda bulunmuştur.

Mezkûr müellif'e göre, Kur'an'da Arap ülkülerinin birçoğu, İslâm'ın yeni giysisi içinde baştan ortaya çıkmaktadır. Câhiliyenin cömertlik, yiğitlik ve cesaret, sabır, güvenilirlik ve doğru sözlülük gibi yüksek ahlâkî erdemleri Kur'an tarafından Müslümanlara büyük bir samimiyetle tavsiye edilmektedir. Ancak, İslâm bu erdemleri, onları Bedevilerin anladığı şekli ile değil; kendi ahlâkî öğretiler sistemi içinde özümsemiş, onları arındırıp tazelemiş, enerjilerinin belli kanallara yönelmesini sağlamıştır.<sup>5</sup>

Izutsu'nun Arap toplumu için kullandığı, onları dönüştürmeyi ifade eden ahlaki kavramların veya ahlak olgusunun eğitsel bir gerçekliğe işaret ettiği anlaşılmaktadır. Müellifin ifadesiyle İslâm'ın "yeni giysisi"ni<sup>6</sup> insanlara nasıl giydirdiğinin açıklanmaya ihtiyacı vardır. Bu yeni giysi aslında yeni bir insan tipi dolayısıyla yeni bir eğitim anlayışı demektir. İslâm'ın eğitime, ahlak eğitimine bakış açısının ortaya konması İslâm'ın ortaya çıkarmak istediği, öngördüğü insan tipinin oluşmasında ilk adım olma niteliğindedir. Buna göre bir Müslümanın hangi özelliklerle donanık olacağı, bu bakış açısıyla daha da billurlaşır.

Müslüman bir bireye kazandırılacak genel özelliklerin belirlenmesinde temel belirleyici faktörler Kur'an-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. İslam eğitiminin oluşturmak istediği insanın özelliklerini bu temel kaynaklardan hareketle belirlemeye çalışmak yapılacak işlerin başında gelir. Kur'an'ın bakış açısını anlamak açısından çalışmanın önemi daha da artmış görünmektedir.

Kur'an'ın oluşturmak istediği yeni insan tipinin ahlakla mücehhez olması kaçınılmaz gözükmektedir. Gerek ahlak felsefesi bakımından gerekse İslam eğitim felsefesi açısından yeni insan tipinin niçin ahlaklı olması gerektiği, ahlak eğitiminin hangi amaçlara yer vermesi gerektiği, onun nasıl ahlaklanacağı ve ahlakın neliği önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Izutsu'nun eserleri veya benzer şekilde Kur'an-ahlak ilişkisini ele alan eserleri, düşünceleri, projeleri eğitsel açıdan incelemenin önemli doğurguları olabilir.

<sup>4</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 329.

<sup>5</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 110.

<sup>6</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 110.

İslam kültür tarihinde Kur'an ahlak ilişkisi ile ilgili çalışmaların varlığı bilinmektedir. Kur'an'ı doğrudan ele alarak onu anlamaya çalışmak bir yol olduğu gibi onu anlayanları okumak, analiz etmek de önemli görülmelidir. Kur'an'ı anlamak bir yerde, Kur'an'ı anlayanları da anlamaktır denilebilir. Izutsu'nun çalışmalarının Kur'an'ı bir bütün olarak anlamak ve Kur'an-ahlak, Kur'an-eğitim ilişkisini anlamak adına önemli olduğu düşünülmektedir.

Kur'an'ın, ahlakın ve yalın olarak eğitim olgusunun amacının iyi insan olduğu düşünülürse, bu birlikteliği sağlayacak her türlü faaliyet doğrudan din eğitiminin, dolaylı olarak da ahlak eğitiminin ilgisi ve alanı içerisindedir. Bu yönüyle çalışmanın ahlak eğitimi alanında çalışma yapanlara, ahlak eğitimi uygulayıcılarına önemli bir katkı yapması beklenmektedir.

Yukardaki açıklamalardan hareketle çalışmanın temel problemi Izutsu'nun Kur'an-ahlak ilişkisini nasıl kurduğudur. Buna göre çalışmanın alt problemlerini ifade eden sorular şunlardır:

Izutsu'nun çalışmalarında Kur'an-ahlak ilişkisinde ortaya çıkan başlıca temalar hangileridir?

Kur'an-ahlak ilişkisinde ortaya çıkan temalar eğitsel olarak nasıl değerlendirilebilir?

### **Izutsu'nun Kullandığı Metodoloji**

Izutsu, Arap toplumundaki ahlâkî değişim ve dönüşümü ifade eden örneklendirmeleri, Kur'an'ı anlamak için geliştirdiği bir yöntemle yapmış, insanın yapısı, ahlâkla olan ilişkisi konusunda önemli açıklamalarda bulunmuştur. Temel olarak ahlâkla ilgili kavramların zaman ve kültür içerisinde nasıl değiştiğini, güncellendiğini, yeni boyutlar kazandığını, Kur'an'ın bu kavramlara etkisinin nasıllığını incelediği görülmektedir. Bu nedenle müellifin ahlâka, onun doğasına, ilişkili olduğu kavramlara, ilkelere, kültür ve dünya anlayışına; ahlâk eğitimine dair görüşlerinin ne olduğunu ortaya çıkarmak önemli görülmektedir.

Izutsu, Kur'an'da dînî ve ahlâkî kavramları semantik yöntemle incelemiştir. Dolayısıyla onun düşüncesinin esasını, işte bu dilbilim ve dilbilimsel semantik oluşturmaktadır.<sup>7</sup> Semantik/anlam bilim: "anlam öğretisi; imlerle ya da sözcükler ve önermelerle, onların dile getirdiği anlam arasındaki bağıntıyı

<sup>7</sup> Mehmet Bayraktar, "Toşihiko İzutsu Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2005), 11.

inceleyen bilgi dalı<sup>8</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Semantik ilmi genel olarak içerikteki anlamın tezahür etmesi için; dilin ilişkili olduğu unsurlar arasındaki bağıntıyı göstermeye, açıklamaya, kodlarını çözmeye dönük bir çalışma alanıdır.

Izutsu, semantik ilminin mevcut yapısının Kur'an'ı anlamaya yetmeyeceğini düşünerek onu geliştirmiş ve yeniden tarif etmiştir. Müellif, semantiği; bir dilin anahtar kavramları üzerindeki analitik çalışmalar şeklinde tarif etmiştir.<sup>9</sup> Onun geliştirdiği semantiğe göre kavramların iki anlamı vardır: Esas anlam ve izâfî anlam. Esas anlam, kelimenin dilde kazanmış olduğu özgün, değişmeyen, sürekli manasıdır. Başka bir ifadeyle, kelimenin her zaman taşıdığı asıl anlamdır. İzâfî anlam ise, bir kelimenin, içinde bulunduğu özel bir sistem ve bu sistemin diğer kelimeleriyle olan münasebeti sebebiyle kazandığı özel anlamdır.<sup>10</sup> Izutsu bu tasnifle kelimelerin semantik kategorilerini dile getirmekte, delâlet meselesini çözümlenmektedir.<sup>11</sup> Esas anlam, kelimenin sözlük anlamına tekabül eder. Sözelimi kitap kelimesinin her dilde ve kültürde aynı anlamda kullanılması esas manaya örnek gösterilebilir. Örneğin kitap kelimesinin Kur'an kelime dağarcığı içinde yeni bir anlama kavuşması izafi anlama örnektir. Vahiy semantik alanında kazandığı yeni anlam ile kitap kelimesi, içinde bulunduğu sisteme göre bambaşka yeni bir anlam ve değer kazanır.

Izutsu izâfî anlam ile bir kavramın anlam olarak zenginleşmesini kastetmektedir. Böylece bir kelime girdiği yeni düşüncenin, yeni ideolojinin veya başka bir sistemin içinde çok sesli ve çok yönlü bir anlam çeşitliliğine kavuşmaktadır. Hatta bazen kelime yepyeni bir anlam kazanmaktadır. Kazandığı bu yeni anlam ise izâfî mana çeşitliliği içerisinde değerlendirilmektedir.<sup>12</sup>

Kur'an, Arapça olarak vahyedilmiş bir metindir. Izutsu'ya göre, Kur'an, Arap dilini, onun taşıdığı dünya görüşünü veya dilsel gerçekliği tekrar etmek için değil, yeni bir anlam dünyası inşa etmek için gelmiştir. Arapça kelimeleri yeni bağlamlar ve ilişkiler ağı içine aktararak farklı bir anlam meydana getirmiştir.<sup>13</sup> Müellife göre kelimeler, içinde buldukları kültür sistemlerinden

<sup>8</sup> Bedia Akarsu, "Semantik/anlam bilim", *Felsefî Terimler Sözlüğü* (Ankara: İnkılâp Kitabevi, 1975), 18.

<sup>9</sup> Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 17.

<sup>10</sup> Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 26.

<sup>11</sup> Yunus Ekin, "T. Izutsu'nun Kur'an Semantiği Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2005), 100.

<sup>12</sup> Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 26.

<sup>13</sup> Ekin, "T. Izutsu'nun Kur'an Semantiği Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", 101.

etkilenirler. Anlamlar da yalnız başına değil, daima bir sistem veya sistemler içerisinde değer kazanır.<sup>14</sup> Ona göre, semantiğin amacı da dili kullanan milletin dünya hakkındaki anlayış ve düşüncelerini anlamaktır.<sup>15</sup> Ancak bunun yapılabilmesi için bir dilin yapısal özelliklerinin ve o dilin konuşulduğu kültür ve tarihin iyi bilinmesi gerekir. Izutsu bu tanıma bağlı olarak, düşünceleri yorumlayıcı ve anlamlandırıcı<sup>16</sup> bir yaklaşım tarzını benimsemiştir denebilir.

Metodolojik bir düşünceyi ifade ederken Izutsu semantiğindeki “focus-word: odak-kelime”<sup>17</sup> çok önemli bir yere sahiptir. Müellif, odak kelimeyle özel bir anahtar kelimeyi kasteder. Ona göre bir kelime hazinesi içerisinde semantik alanın yeri ne ise, odak kelimenin yeri de odur. Odak kelime elastiki bir kelimedir. Bir kelimenin, semantik bir alanda “odak kelime” olması, bu kelimenin başka alanlarda normal bir kelime kabul edilmesine engel olmaz.<sup>18</sup> Izutsu’ya göre, Kur’ân’ın dünya hakkındaki görüşünün teşekkülünde hayati rol oynayan anahtar kavramların tamamı, Kur’ân’da yeni bir mana kazanmıştır.<sup>19</sup> Örneğin iman odak bir kelimedir. Kur’ân’la birlikte söz konusu kelime, sözlük anlamını aşarak yepyeni bir anlam kazanmıştır. Kur’ân’da iman kelimesinin etrafında başka önemli kavramların var olduğu da anlaşılmaktadır.<sup>20</sup>

### Izutsu Metodolojisinin Eleştirisi

Izutsu, metodolojik olarak semantik bilimini açıklamış ve temel ilkelerine göre hareket ettiğini iddia etmişti. Ayrıca o semantik ilmini geliştirdiğini de ileri sürmüştü. Izutsu’nun geliştirdiği semantik yöntem, Kur’ân’ı anlamaya katkı sağlama bakımından önemli görülmele birlikte, bilim çevrelerince eleştirildiği de görülmektedir.

Bayrakdar’a göre, Izutsu’nun semantik yönteminin esas problemi, kavramlar arası ilişkileri indirgemeci bir yaklaşımla ele almasıdır. Bir kavramın cümledeki diğer kavramlarla oluşturduğu ilişki göz önüne alınarak o kavramı yeni bir anlam içerisine sokma çabası, indirgemeci bir yaklaşımdır. Yöntemi böyle kullanmak, kavramların anlam netliğini bulandırmakta ve muğlak hale getirmektedir. Bayrakdar’a göre Izutsu, bu sorunun kısmen farkındadır

<sup>14</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 25.

<sup>15</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 17.

<sup>16</sup> Bayrakdar, “Toşihiko İzütsu Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi”, 11.

<sup>17</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 36.

<sup>18</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 36.

<sup>19</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 18-19.

<sup>20</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 36-37.

ve bunu kavramların anlamlarını esas ve izâfî anlamlar olarak ikiye ayırmakla halledebileceğini düşünmektedir. Ancak, gerçekte sorun halledilememektedir.<sup>21</sup>

Seber ise Izutsu'nun evrensel anlamdaki semantik metottan ayrıldığını ve bir nevi şahsına münhasır yöntem uyguladığını; bu sayede de istediği kavrama istediği anlamı yükleyebildiğini<sup>22</sup> ileri sürmektedir. Yazar bu durumu bir çelişki olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Seber, Izutsu'nun İslâm kültürünün ortaya koyduğu terminolojiyi yeterince kullanmadığını, Kur'an'ı anlamak adına Hz. Peygamber'in hadislerine yeterince başvurmadığını buna karşılık kadim Arap şiirini hadislere ve diğer ahkam delillerine tercih ettiğini<sup>23</sup> ileri sürmüştür.

Ekin'e göre Izutsu Kur'an semantiğini, karşıtlık düşüncesi üzerine inşa etmiştir. Izutsu, Kur'an'ın getirdiği vahyi, tez, antitez ve sentez diyalektiği içerisinde oluşmuş bir metin olarak görmüştür. Bu görüşten hareketle câhiliye dünya görüşü tez, Kur'an ise onunla çatışan antitezdur. Bu gerilim içinde ortaya çıkan Kur'an semantiği ise bir sentez hüviyetindedir. Ekin, devamında ise İslâm'ın, kendinden önceki dünya görüşünün bir antitezi veya onların daha mükemmel bir formu olmadığını<sup>24</sup> iddia ederek Izutsu'yu eleştirmektedir.

Görüldüğü gibi Izutsu oluşturduğu metodolojisi üzerinden tenkit edilmiştir. Bu tenkitlere göre Izutsu Kur'an'ın bütünlüğünü göz ardı etmiş, İslâm kültürünün ortaya koyduğu terminolojiyi yeterince kullanmamış, Hz. Peygamber'in hadislerine yeterince başvurmamış ya da Arap şiirini Hz. Peygamber'in sözlerine ve diğer ahkam delillerine tercih etmiştir. Müellife yöneltilen eleştirilerde Kur'an-ahlâk ilişkisini açıklamakta bazı yetersizliklerin, çelişkilerin olabileceği iddia edilmiştir.

Yapılan tenkitler ve Izutsu'nun yaklaşımı birlikte ele alındığında Izutsu'nun bir iç tutarlılığa sahip olduğu söylenebilir. Izutsu'nun Kur'an'ı anlamaya dönük çalışmasında, evvela metodolojisinin ilkelerini ortaya koyarak kendi çözümlenmeleri için geniş bir alan yarattığı ileri sürülebilir. Izutsu, semantik bilimin izin verdiği görecelikle, alışlagelmiş yaklaşımın ötesine geçerek yeni oluşturduğu anlam sistematikliğini geliştirmeye çalışmıştır, denilebilir.

<sup>21</sup> Bayrakdar, "Toşihiko İzutsu Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi", 13.

<sup>22</sup> Abdulkerim Seber, "Izutsu'nun 'Kur'an'da Allah ve İnsan' Adlı Eserinde Uyguladığı Semantik Metodun Tahlil ve Tenkidi", *Hikmet Yurdu* 7/13 (Ocak – Haziran 2014/1), 221.

<sup>23</sup> Seber, "Izutsu'nun 'Kur'an'da Allah ve İnsan' Adlı Eserinde Uyguladığı Semantik Metodun Tahlil ve Tenkidi", 215.

<sup>24</sup> Ekin, "T. Izutsu'nun Kur'an Semantiği Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", 102.

Izutsu'nun Kur'ân'ın anlaşılmasında çok özgün bir metot uyguladığı, kendi oluşturduğu bu metodolojiye sonuna kadar sadık kaldığı görülmektedir. Nitekim geliştirdiği bu metod birçok bilimsel çalışmaya öncülük etmiştir. Amacı Kur'ân-ahlâk ilişkisini ortaya çıkarmak olan Izutsu'nun, geliştirdiği metodolojiyi bir anlama aracı olarak kullandığı ileri sürülebilir. Izutsu'nun Kur'ân'daki ahlâkî kavramları anlamaya dönük metodolojik çabası ve ona yöneltilen eleştiriler, bir çalışma için yöntemin veya yöntem geliştirmenin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

## Yöntem

Bu çalışmada yöntem olarak içerik analizi kullanılmıştır. İçerik analizi bir muhtevayı anlamak ve analiz etmek için kullanılan bir yöntemdir. İncelenen muhteva/içerik çeşitli kelimeler, resimler, semboller, düşünceler, konular ya da iletilebilir herhangi bir mesaj olabildiği gibi yazılı bir metin de olabilir. İçerik analizi için metin çok önemlidir.<sup>25</sup> Çünkü metin; gözlem, anket veya diğer ölçme araçlarıyla doğrudan ulaşmanın olanaklı olmadığı<sup>26</sup> bilgilere ulaşmayı sağlar. İncelenen metinlerin içeriğinde saklı anlamı/söylemi keşfetmeye çalışan içerik analizi, ifade edilenin, görünenin arkasındaki dünyayı ortaya koymayı amaçlayan nitel bir araştırma yöntemidir. Yazılı ve görsel metinler ile ilgili kuramsal temelli analizlerde, bu yöntemin kullanılması önerilmektedir.<sup>27</sup>

İçerik analizinde temel amaç, çok sayıdaki metin içeriklerinin ortak yönlerini ortaya koymak,<sup>28</sup> böylece metindeki verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. "İçerik analizinde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır."<sup>29</sup> Bu amaçla çalışmada, "verilerden çıkarılan kavramlara göre yapılan kodlama"<sup>30</sup> türü tercih edilmiş; ilgili metinler dikkatlice okunarak temalar oluşturulmuştur.

<sup>25</sup> Orhan Gökçe, *İçerik Analizi Kuramsal ve Pratik Bilgiler* (Ankara: Siyasal Yayınları, 2006), 29.

<sup>26</sup> Philipp Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, çev. Adnan Gümüş-M. Sezai Durgun (Adana: Baki Kitabevi, 2000), 39.

<sup>27</sup> Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, 104.

<sup>28</sup> Gökçe, *İçerik Analizi Kuramsal ve Pratik Bilgiler*, 18.

<sup>29</sup> Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2006), 227.

<sup>30</sup> Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 232.

Çalışmada “Izutsu’ya göre Kur’an-Ahlâk İlişkisi” ve “İnsanın Ahlâkı Öğrenmesi” şeklinde iki ana tema ortaya çıkmıştır. Bu ana temalara bağlı olarak tezahür eden diğer alt temalar aşağıda tartışılmıştır.

## 1. IZUTSU’YA GÖRE KUR’ÂN-AHLÂK İLİŞKİSİ

Izutsu’ya göre Kur’an ile ahlâk arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. İncelenen eserlerinde bunu rahatlıkla görmek mümkündür. Söz konusu eserlere bakıldığında, eserlerden Kur’an’ın amacının bir ahlâk paradigması oluşturmak olduğu anlaşılabilir. Izutsu, yeni ahlâk paradigmasının nasıl oluştuğunu izah ederken öncelikle câhiliye Arap toplumunun ahlâkî duruşunu, ahlâkî kavramlara yüklediği anlamları anlamaya, açıklamaya ve yordamaya çalışmıştır. Sonrasında müellif, Kur’an’ın varlık dünyasına çıkışıyla birlikte, ahlâkî alandaki bireysel ve toplumsal paradigmatik dönüşümün bazı ipuçlarını vermiştir. Bu ipuçlarından hareketle çalışmada ahlâk ve onun eğitimine dair alt temalar oluşturulmuştur. Bu başlık altında, Izutsu’nun çalışmalarında ortaya çıkan söz konusu alt temaların analizi hedeflenmiştir.

### 1.1. Ahlâk Açısından İnsan Tabiatı Hep Aynıdır

Izutsu’ya göre insan tabiatı ahlak alanında benzer özellikler göstermektedir. Dış dünyadaki ahlâkî davranış kalıplarından, fenomenlerden hareketle, Izutsu’nun insanın ahlâkla ilişkisini ifade eden böyle bir yargıya ulaştığı söylenebilir. Bu konudaki şu ifadeleri, ileri sürülen yargıyı destekler niteliktedir.

“Belki bu yüksek soyutluk derecesinde insan tabiatı, tüm dünyada aynıdır ve ben bu şekilde, insan olarak bütün insanlar için geçerli olabilecek bazı, çok genel ahlâk kaidelerinin bulunma imkânını inkâr etmemekteyim. Benim görüşüme göre ahlâkla ilgili daha temel sorunlar, daha ziyade, çok daha aşağıdaki gözlemlenebilir olaylar ve pratik tecrübe sahasında ortaya çıkmaktadır. Toplum halinde, insan yaşamının oluşturduğu somut gerçeğin tam ortasında, her bir ahlâkî kelimenin anlamsal içeriği şekillenmektedir. Eğer ‘iyilik yapma’nın ne demek olduğu konusundaki görüş, toplumdan topluma farklılıklar göstermekteyse, o zaman her bir halde ‘iyi’ sözcüğünün kendisinin semantik (anlamsal) yapısı, zaruri olarak farklı olsa gerektir.”<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Izutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 21.



Izutsu'nun ifadelerinden ahlâk yasasının insan tabiatına müteallik olduğu fikri ön plana çıkmaktadır. Ahlâk açısından insan doğasının aynı olduğu iddiası, insanın fitri potansiyeline işaret etmektedir. İnsan bir fitrat üzere yaratılmıştır ve o tüm insan cinsini kapsamaktadır. Fitrat çerçevesinde dinin doğuştan sahip olunan bir ide mi yoksa sonradan çevreden öğrenilmiş bir düşünce mi olduğu tartışma konusu olmuştur. Bununla ilgili genelde dindar din psikologları bunun doğuştan bir eğilim olduğu kanaatini taşıırken, deneyci görüşe sahip olanlar bunun, sosyalleşme süreci içerisinde elde edilen bir düşünce olduğunu savunmaktadırlar.<sup>32</sup> Bu tartışmaların ahlak için de geçerli olduğu söylenebilir.

İnsanın potansiyelinin ne olduğu, insanın kainattaki yeri ve onun ayırt edici özellikleri, başta din ve felsefe olmak üzere, tarih, psikoloji sosyoloji ve antropoloji gibi bilimlerin üzerinde durduğu en önemli konulardan biri olmuştur.<sup>33</sup> İnsan ve onun doğasıyla ilişkili tüm disiplinlerin insanın neliği üzerindeki tartışmaları doğrudan insanın değeri anlayışıyla iç içedir. Eğitim söz konusu olunca oldukça belirgin bir şekilde bu görülmektedir. Birçok eğitim tanımında eğitime bir amaç yüklenmekte ve bu amaç da çoğunlukla iyi özellikler kazandırılması olarak ifade edilmektedir. Böyle bakıldığı vakit eğitim değer kazandırmanın aracı olarak görülmektedir. Diğer taraftan insan tabiatının değerli, insan varlığının saygın olarak görülmesi bakımından da eğitim sürecinin kendisi değer olarak görülebilmektedir. Bu düşünce insana, onun fitratına/doğasına nasıl bakıldığına göre değişebilmektedir.

Fitratla ilgili çokça tanım ve tartışma olmasına rağmen burada bunların hepsinden bahsetmek uygun olmayacaktır. Fitrat-din-eğitim ilişkisi konusunu inceleyen Okumuşlar fitratı, her ferdin kendine özgü farklı özellikleri değil, bütün insanların insan olmaları yönünden herkeste ortak bulunan yaratılış özellikleri<sup>34</sup> şeklinde açıklamaktadır. Yazar fitratı bu şekilde açıklayarak din eğitimi ile fitrat arasında kaçınılmaz bir ilişki kurmuştur. Nitekim yazar, din eğitiminden daha iyi bir sonuç alabilmek için sadece din eğitiminin konusunun değil yöntemlerinin de fitrata uygun olması gerektiğini<sup>35</sup> dile getirerek "din eğitimi Kur'an'ın insanları eğitime prensibine göre düzenlenmelidir ki bu da insanın fitri özellikleri ile dinin öğretileri arasındaki bağlantıyı

<sup>32</sup> Ali Kuşat, "Bilişsel Gelişim Açısından Din-Fitrat İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2012), 36.

<sup>33</sup> Muhittin Okumuşlar, *Kur'an'a Göre Din Fitrat Eğitim İlişkisi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1999), 16.

<sup>34</sup> Okumuşlar, *Kur'an'a Göre Din Fitrat Eğitim İlişkisi*, 35.

<sup>35</sup> Okumuşlar, *Kur'an'a Göre Din Fitrat Eğitim İlişkisi*, 114.

kurmakla mümkün" olduğunu ileri sürmüştür. Bu açıklamalar ve tanımlar din eğitimi alanında ilkesel bağlamda önemli ipuçları vermektedir. Ancak fıtratın tüm insanlardaki ortak özellikler olarak ifade edilmesi yeni çalışmaların yapılmasını gerekli kılıyor. Örneğin bu özellikler hangileridir ve nasıl geliştirilebilir? Benzer şekilde, ifadelerde geçen "Kur'an'ın insanları eğitime prensibi" ne demektir? Eğitim literatüründe bunu ne karşılayabilir? Gelişim dönemlerine göre bu prensip nasıl vücut bulur? Din Eğitimi Biliminin tüm bu konuları çalışmaya ihtiyaç vardır.

İnsanoğlunun doğasını inceleyen disiplinler, insanı açıklamaya çalışmaktadır. Teolojiden antropolojiye, biyolojiden psikolojiye birçok ilim dalı, insanın neliği üzerinde yoğunlaşmış ve cevap üretmişlerdir. Alanda fikir beyan edenler, insanın bir yönünü, kendi bakış açılarıyla baskın yönünü öne çıkararak tanımlamaya çalışmışlardır. Her bir alan, kendi yaklaşımının doğru olduğuna inanmaktadır. Çeşitli din ve disiplinler incelendiğinde insanın parçacı bir yaklaşımla tanımlandığı iddia edilmektedir.<sup>36</sup> Bu yönüyle bakıldığında insanın tüm özelliklerini kuşatıcı bir tanımının yapılması insanla ilgili faaliyetlerin de ona uygun yapılmasının zemini hazırlayacaktır.

İnsan biyo-psiko-sosyal bir varlıktır<sup>37</sup> diye tanımlanabilir. Onun davranışlarında biyolojik yapısının etkisi vardır. Ancak o aynı zamanda bir ruhsal/psikolojik yapıya da sahiptir. Davranışları üzerinde ruhsal yapının önemli bir etkisi vardır. Bunlarla birlikte insan, toplumsal bir varlıktır. Biyolojik ve psikolojik yapısı yanında insan, toplumsal normlarla karşılaştığında dengeleme problemleri yaşayan ve toplumsallaşarak bu problemleri çözmeye çalışan bir varlıktır aynı zamanda. Bu yapısından dolayı insan, birinci ve ikinci tabiatlarla anılan bir varlıktır.<sup>38</sup> Kendi türüne mahsus olmak üzere insanlar, biyolojik yapısı bakımından ve öğrenmeye elverişli tabiatı bakımından benzerlikler gösterirler. İnsanın ortak fıtrattan kaynaklanan özelliklerinden dolayı bir tek insanın fitri yapısına ilişkin bilgi, bütün insanlar için geçerlidir<sup>39</sup> denebilir. Bu açıklamaya göre insan tabiatı, benzer özellikler gösterir ve bu durum, her insanın yaradılış itibarıyla, aynı seviyede değişme ve gelişme imkânlarına

<sup>36</sup> Okumuşlar, *Kur'an'a Göre Din Fıtrat Eğitim İlişkisi*, 21.

<sup>37</sup> Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 21.

<sup>38</sup> Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Meteksan Yayınları, 1994), 4-6.

<sup>39</sup> Muhammet Şevki Aydın, "İslam Eğitim Ahlakı", *İslam Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar*, ed. Muhammed Şevki Aydın-Ahmet Hadi Adanalı (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 235.

sahip<sup>40</sup> olduğunu ifade etmektedir. İnsanın bireyselliklerini öne çıkaran ve vurgulayan tersi görüşlere de rastlamak mümkündür.<sup>41</sup>

İnsanın sosyal bir varlık olarak tek başına yaşayamaması, yaşam ile ilgili planlarını başka insanları varsayarak yapması ve sosyal sorumluluk sahibi olması, varoluşu itibari ile ahlâklı olmasını<sup>42</sup> gerektirmektedir. Günümüzde, insanın doğuştan getirdiği özelliklerin mi yoksa sonradan kazandığı davranışların mı insan üzerinde etkili olduğu şeklinde özetlenebilecek kalıtım-çevre ikilemi, terk edilme eğilimine girmiştir. Bunun yerine davranışların gelişmesinin kökenlerine ilişkin bu iki görüş; birlikte ele alınmaktadır. Yani çevre ve katılımın, birlikte etkileşiminin insan özelliklerinin ortaya çıkmasında rol aldıkları kabul edilmektedir.<sup>43</sup> İnsan genetik miras olarak doğuştan getirdikleri ile çevresel faktörlerle etkileşime girerek diğer öğrenmeler gibi ahlâkı da öğrenmektedir.

Görüldüğü gibi İzutsu, ilkesel olarak ahlâkî düşünce ve yargıda insanların benzerliklerinin arttığını; buna karşılık pratik alanda ise çeşitli faktörlerin etkisi ile benzeşmelerin azaldığını ifade etmektedir. İzutsu ahlâk tabiatı açısından, öz olarak benzeşen bireylerin farklı çevresel faktörlerin etkisine maruz kalabileceklerini söylemektedir. Nitekim öğrenme psikolojisinde bireyin içinde bulunduğu koşulların, onun deneyim, öğrenme yaşantıları, ahlâkî gelişimi ve davranışlarında etkili olabildiğini<sup>44</sup> belirtmektedir. Bu etkileşim insan davranışlarını farklılaştırabilmektedir. Bu durum insanın çevresinin etkisiyle oluşabilen ikinci tabiatını<sup>45</sup> ifade etmektedir.

İnsanın ikinci tabiatı öğrenen, gelişen tabiatıdır ve daima birinci tabiata tabidir. Birinci tabiat doğuştan yüklü iken ikinci tabiatın bir gelişme, olgunlaşma ve öğrenme sürecine bağlı olduğunu hatırlatmak gerekir. Basit, somut düzeyde başlayan gelişim ve öğrenmenin olabildiğince karmaşık ve soyut bir seyir izlediği anlaşılmaktadır. Bu süreç din ve ahlak alanı söz konusu olduğunda daha da katmerlenmektedir. Clark bu durumu şöyle ifade ediyor: “Daha basit İnsanî vasıfların ortaya çıkması bile bu kadar yavaş iken, insanın

<sup>40</sup> Mikdat Yalçın, “Hayır ve Şer Yönünden İnsan Tabiatının Hakikati ve Bunu Değiştirmede Eğitimin Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 23/1 (1979), 477.

<sup>41</sup> Gardner Murphy, “Human Potentialities”, *Journal of Social Issues* 9/S7 (1953), 4.

<sup>42</sup> Nevzat Tarhan, *Güzel İnsan Modeli* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 48-49.

<sup>43</sup> Münir’e Erden-Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008), 25-26.

<sup>44</sup> Erden-Akman, *Eğitim Psikolojisi*, 112.

<sup>45</sup> Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 22-24.

sonsuz hassalarının en karmaşık ve incesi olan dinin hemen doğumda kendisini göstermesini ne kadar ümit edebiliriz!"<sup>46</sup>

İkinci tabiat ile birinci tabiatın uyumu ile ilgili düşünceler bir yana ikinci tabiatının insan ürünü olduğunu uç noktalara kadar taşıyan düşüncelere rastlanabilmektedir. Ahlakın fitri mi yoksa öğrenme ürünü mü olduğu tartışmalarında, onun yapay, uydurulmuş olduğu düşünceleriyle de karşılaşmak mümkündür. Örneğin Bernard Mandeville, insan doğasının bencil, çıkarıcı, ikiyüzlü, sahtekâr ve aşırı tüketim odaklı olduğunu iddia eder. Ahlakın esasının insanı itaatkâr ve birbirine faydalı hale getirmeye çalışan 'hünerli siyasetçiler' tarafından ortaya konduğunu ileri sürer. Mandeville'e göre insanın özü iyi davranmaya meyilli değildir. Kanun koyucuların çabaları ile insan, toplum yararına nasıl davranacağını uzun bir süreçte öğrenir.<sup>47</sup>

Sebepler ne olursa olsun ya da nasıl ifade edilirse edilsin insan, ahlak ile olan ilişkisini anlamaya, açıklamaya ve onu kontrol etmeye çalışmaktadır. Bu süreç doğrudan ahlak psikolojisini, ahlak eğitim felsefesini ve ahlak eğitimi işaret etmektedir, denilebilir. Buna göre, ahlak psikolojisi, ahlak eğitim felsefesi ve ahlak eğitim uygulamaları olmadan insanın ahlakla olan ilişkisini anlaması, açıklaması ve ondan yararlanması mümkün değildir. Bu nedenle Din Eğitimi Bilimi insanın, ahlakın, dinin doğasına ilişkin çalışmaları takip etmek, müdahil olmak gibi önemli görevleri gerçekleştirmek durumundadır. Bundan dolayı alan yazında ortaya çıkan yeni gelişmeleri din eğitimi alanına uyarlamalı,<sup>48</sup> yeni teori, ilke, yöntem, materyal vs. geliştirmelidir.

## 1.2. İslam Ahlâkının Temel Kaynağı Kur'an'dır

Izutsu'ya göre, "iyi" ve "kötü" kavramlarının değer yüklü kavramlar olması nedeniyle İslam ahlâkının temel kaynağının din olduğunu söyler.<sup>49</sup> Kur'an en üst düzeyde İslam Dini'ni temsil ettiği, birincil kaynağı olduğu için İslam ahlâkının temel kaynağı olarak ifade edilebilir. Kur'an olmaksızın dinin tamamen soyut kaldığını görmek mümkündür. O bakımdan Izutsu'nun dini, ahlakın kaynağı olarak görmesini doğrudan Kur'an'ı ahlakın kaynağı olarak görmesi anlamına geldiği söylenebilir. Nitekim Hamidullah'ın da "İslâm'ın kanunu ve ahlâkı, tıpkı imanı gibi, ilâhî emirlere dayanır."<sup>50</sup> görüşüyle

<sup>46</sup> W. Houston Clark, "Çocuklukta Din", çev. Adil Çiftçi-Murat Yıldız, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 185.

<sup>47</sup> Filiz Bayoğlu Kına, "İnsan Doğası ve Ahlakın Yapaylığı: 'Arıların Masalı'", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 63 (Aralık 2019) 619.

<sup>48</sup> Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2010), VI.

<sup>49</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 268.

<sup>50</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam'a Giriş*, çev. Cemal Aydın (Ankara: TDV Yayınları: 2005), 152.

aynı düşünceyi paylaştığı görülmektedir. Bazı sosyologlar da insanların oluşturduğu medeniyetlerin temelinde ve geleceklerini yansıtan boyutunda din olduğu<sup>51</sup> iddiasını dile getirerek insanlarla ilgili tüm kurumlarda dinin etkisini vurgulamaya çalışmışlardır.

İslâm'da ahlâkın temel kaynağının din olduğu Kur'ân'daki çeşitli anlamlarla, kavramlarla kendisini açıkça göstermektedir. İzutsu, Kur'ân'ın "iyi" ve "kötü" diye anlaşılabilir bazı sözcükler içerdiğini ileri sürer. Öncelikle bunların birçoğu, betimleyici ya da işaret edici kelimelerdir. Bunlara pratik hayatta belirli bir değerlendirici önem taşımalarından dolayı, "değer" terimleri olarak bakılabilir. Yani bu sözcükler hem betimleyici hem de değer yükleyicidir. Ona göre Kur'ân'da bu tür sözcüklerin birincil görevi, betimleyicilik değil değer yükleyiciliktir.<sup>52</sup> Salih kavramı bunlardan biridir. Müellife göre, "İslâm'daki ahlâken iyilik kavrayışının vurgulu biçimde dinî olan karakterini, Kur'ân'da dinî ahlâkî mükemmellik karşılığı kullanılan en yaygın sözcüklerden biri olan 'Salih' sözcüğünün gösterdiği kadar hiçbir şey gösteremez."<sup>53</sup>

Izutsu anlamca "salih"e en çok benzeyen kelimenin "berr" olduğunu söyler.<sup>54</sup> Yine, Kur'ân'da ahlâkla ilgili önemli bir kavram da "ma'ruf"tur. Ma'ruf, kelime anlamı olarak "bilinen", yani tanınan, aşına olunan ve bundan dolayı da onaylanan demektir. Karşıtı münker, ma'rufun zıddı olarak tasvip edilmeyen anlamındadır.<sup>55</sup>

Bu örneklerden/kavramlardan hareketle İslâm'ın, dolayısıyla Kur'ân'ın, ahlâkın temel kavramları olan "iyi" ve "kötü"ye ilişkin kavramları kullandığı görülmüştür. İzutsu Kur'ân'ın ahlâkî kavramlara bu denli vurgu yapmasını, Kur'ân merkezli bir ahlâk anlayışının varlığını kabul etmesi olarak değerlendirmektedir. Onun görüşlerine göre Kur'ân, ahlâkî kavramları yeterince kullanmış, onların kapsamını belirlemek suretiyle bir ahlâk düşüncesi ve içeriği oluşturmuştur.

Kur'ân'ın ahlâkın temel kaynağı sayılması, ahlâkın din ile temellendirilmesi teorilerine işaret etmektedir. Zira bu tür teorilerde, ahlâkî değerlerin mutlak bir varlığa bağlanması, değerlerde de bir mutlaklık meydana getirmesi anlamı taşımaktadır.<sup>56</sup> Değerin mutlak olarak kabul edilmesi eğitimin

<sup>51</sup> Celaledin Çelik, "Paradigmatik Bir Açıklama Kategorisi Olarak Medeniyet ve Medeniyet-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi", *İslami Araştırmalar* 21/1 (2010), 60.

<sup>52</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 268.

<sup>53</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 268.

<sup>54</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 273.

<sup>55</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 281.

<sup>56</sup> Mehmet S. Aydın, *Tanrı Ahlak İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 220.

içeriğini ve sürecini nasıl etkiler? Ayrıca mutlak değer tanımı İslâm ahlâk eğitiminde bireyin aklını kullanmasına, özgürce karar verme becerisine bir hâle getirip getirmeyeceği yeniden düşünülebilir. Tüm bunlar eğitim anlayışının yeniden ele alınmasını gerektirir.

Eğitimin farklı tanımları yapılmıştır. Değer merkezli yapılan bir tanım “eğitim insanlara değerler kazandırma etkinliğidir.”<sup>57</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Esasen bu, kültür merkezli eğitim tanımları kapsamındadır. Bu tanım şekilleri amaç bildiren tanım grubuna dahil edilebilir. O halde değer nedir? Değer-ahlak ilişkisi nasıldır? Değer ve ahlak nasıl öğrenme konusu yapılabilir? Dini değerlerin ve din merkezli ahlakın öğretiminde ne yapılmalıdır? Değer nedir? Değerler göreceli midir? Şeklinde çokça sorular üretilebilir. Bunlar birçok boyutuyla din eğitiminin de muhatap olduğu sorulardır. Soruların mahiyetleri düşünüldüğünde din eğitiminden beklenen görevlerin ne kadar çok ve önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Değerlerin göreceliği veya mutlaklığı konusundaki tartışmaları burada ele almak uygun değildir. Ancak değerlerin göreceli olduğu söylenebilir. Buna göre insana kazandırılacak olan değerlerin toplumların kültürlerine ve dinlerine göre değişiklikler gösterebildiği<sup>58</sup> gözlemlenebilir. Her toplumda ve her kültürde insanlar, buyurucu nitelikte ve bir olması gerekeni ifade eden şeyler altında “iyi” veya “kötü” olarak adlandırılan eylemlerde bulunurlar. Her insan topluluğu bu türden eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, geleneklerin ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasakların meydana getirdiği bir görünmez ağ içinde yaşar. Herkes, daha doğar doğmaz, böyle bir ağ içinde yaşamaya başlar ve daha sonra bunların yönlendirmesi altında eylemlerde bulunur.<sup>59</sup>

Ahlak veya değerlerin mahiyeti tartışılırken bunların insanın zihninde nasıl yer aldığı, o bilgiyi nasıl oluşturduğu, bilginin veya tutumun bireyin davranışlarını nasıl yönlendirdiği ile ilgilenmek ahlak ve değer konusunda yeniden yapılanmayı gerektirecektir.

Günümüz eğitim anlayışları birey merkezlidir. Bireyin ilgileri, ihtiyaçları, nasıl öğrendiği vs. gibi olguları gözetenek hareket eder. Buna göre bireyin ahlak ve değerden ne anladığı, ondan nasıl yararlanacağı ve onu nasıl öğrendiği/anlamlandırdığı çok büyük önem arz etmektedir.

<sup>57</sup> Okumuşlar, *Kur'an'a Göre Din Fitrat Eğitim İlişkisi*, 51.

<sup>58</sup> Okumuşlar, *Kur'an'a Göre Din Fitrat Eğitim İlişkisi*, 51.

<sup>59</sup> Doğan Özlem, *Etik* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004), 15-16.

Bireyin öğrenme süreci bilginin değerinden bağımsız olarak düşünülemez. Ancak belirtmek gerekir ki sadece bilginin değeri insanın bir şeyi öğrenmesi, onunla amel etmesi, onu yaşamında sürdürülebilir tutumlar olarak içtenlikle devam ettirmesi anlamına gelmemektedir. Elbette akıllı bir varlık olarak insan neyi öğreneceğini, bunun kendi yaşam alanı içerisinde ne anlam ifade edeceğini hesaplar. Ancak öğrenme süreci de bu minvalde büyük önem arz etmektedir. Mesela Kur'ân öğrenmek Müslümanlar için değerli bir davranıştır. Kur'ân öğrenen bireyin önemli bir kazanım/kazanımlar elde ettiği düşünülür. Ancak Müslüman bir bireyin Kur'ân öğrenirken geçirdiği öğrenme yaşantılarının niteliği onu Kur'ân'a yaklaştırabildiği gibi ondan uzaklaştırmaktadır. Eğer birey Kur'ân öğrenirken temel ihtiyaçları karşılanır, sevgi ve şefkat görür, her gün öğrendiklerine yenisini ekler, kişiliğine saygı duyulduğunu fark ederse o bundan hoşlanacak; elde ettiği değerli bir bilgi ile birlikte kendisi için olumlu bir süreç geçirmiş olacaktır. Bu sürecin birey lehine sonuçlanması kuvvetle muhtemeldir. Ancak süreç başka türlü işlerse bu defa değerli bir davranış öğrenme amacı başka istenmeyen bir yöne doğru gelişebilir. Örneğin birey Kur'ân öğrenirken kendisine değerli olduğu hissettirilirse, öğrenme süreci dağınık ise, temel ihtiyaçları yeterince karşılanmasa bu durumda bireyin Kur'ân öğrenmesi, ondan yararlanması, onun ilkelerini yaşam boyu koruması düşük bir ihtimal olur. İrade sahibi bir birey olarak onun ne karar vereceği hakkında tahmin yürütmek doğru olmaz. Ancak öğrenme sürecinin bireye göre olması onun istendik davranışı benimsemesi veya tersi bir durumda istendik davranışı benimsememesi ihtimali yüksek olmaktadır. Çünkü öğrenme süreci sonucunda insanda meydana gelen davranış değişikliği benzerlik göstermektedir.

Ahlak ve değere öğrenme süreci olarak bakmanın özellikle ahlak ve değer eğitimi açısından son derece önemli olduğu görülmelidir. Çünkü bireyin nasıl ahlaklandığı/değerlendiği ve bu öğrenme sürecini nasıl geçirdiği çok önemlidir. Buna göre eğitimden daha iyi sonuç elde edilebilmesi için; din eğitiminin konusu kadar, eğitim sürecinin de önemli olduğunu unutmamak gerekir.

### 1.3. Kur'ân'ın Temel Ahlâkî Değeri Allah'tır

Değerler hiyerarşisinde diğer değerleri bünyesine alan, kapsayan, yönlendiren, onlara nüfuz eden temel değerler vardır. Bunlar değer sisteminin en tepesinde yer alan değer ya da değerlerdir. İslâm dinine göre en yüce varlık dolayısıyla en yüce değer Allah'tır. İzutsu bu konuda şunları söylemektedir:

“Kur'an'ın dünya görüşü temelde 'theocentric'tir; yani varlık merkezinde Allah vardır. Allah imajı, kitabın tümüne nüfuz etmiştir ve hiçbir şey O'nun bilgisini ve takdirini aşamaz. Semantik olarak bu, şu demektir: Genel olarak Kur'an'daki hiçbir ana kavram, kolaylıkla Allah kavramından bağımsız olarak var olamaz ve insan ahlâkı sahasında, onun her bir anahtar kavramı, ancak ilâhî vasfın soluk bir yansıması yahut son derece eksik bir taklidi yahut da ilâhî fiillerin icap ettirdiği belirli bir tepkidir”.<sup>60</sup>

Bu pasaja göre Allah kavramı diğer bütün kavramları, değerleri, devamında da davranışları etkileyen temel odak kavramdır. Dolayısıyla en büyük değerdir. İslâm düşüncesine göre, Allah dışındaki diğer bütün değerlerin inşasında bu varlığın göz önüne alınması gerekmektedir. Allah'ın göz ardı edildiği bir inanç sisteminde, sistem bütünlüğünün olduğunu iddia etmek; kolay değildir. Yine bu meyanda Izutsu; “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 tapacak değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır.”<sup>61</sup> meâlindeki ayetleri değerlendirirken şunları söylemektedir:

“Bu sözler, İslâm'ın, kendisini çevreleyen putperestlikten, dinî meselelerdeki temel tutum yüzünden, köklü bir biçimde ayrılmak zorunda kalışına, çarpıcı bir biçimde işaret etmektedir. Bu bir anlamda İslâm'ın, tebliğ ettiği tevhîdî inanışla esasen uyuşmazlık arz eden her şeyden bağımsızlığının resmen ilânını temsil etmekteydi. Bundan böyle tüm insani değerlerin mutlak manada güvenilir bir değerlendirme ölçütü ile ölçüleceğini anlatmaktaydı bu ilân. Kur'anî görüş, tüm insani nitelikleri —çok somut olmaları ve semantik açıdan iyi ve kötü yahut doğru ve yanlış diye isimlendirilmeye çok müsait olmaları nedeniyle— bizim basit olarak ve sırasıyla, 'olumlu ahlâkî özellikler sınıfı ve olumsuz ahlâkî özellikler sınıfı' diyebileceğimiz birbirine kökünden karşıt iki kategoriye bölmektedir. Bu bölme işlemi mümkün kılan nihaî kriter, tüm varlıkların yaratıcısı olan bir ve tek Tanrı'ya olan inançtır”.<sup>62</sup>

Izutsu'nun açıklamalarına göre İslâm dini, Arapların inanç sisteminde çok büyük ve köklü bir değişiklik yapmıştır. Çok tanrıci bir anlayış yerine tek

<sup>60</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 38.

<sup>61</sup> Kur'an Yolu, (Erişim 20 Nisan 2020) el-Kafirun 109/1-6.

<sup>62</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 151.



tanrıci bir din anlayışını insanlara sunmuştur. Tek olan, her şeyi dileyebilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrıdır O. Hiçbir şey onun iradesi dışında değildir. Böylesine güçlü bir Tanrının ahlâkî alan da temel odak kavram olması ve ahlâkın onun iradesi çerçevesinde şekillenmesi kaçınılmazdır denebilir. Aydın da Allah'ın sadece tasvir edici bir terim değil, aynı zamanda değer yükleyici bir terim<sup>63</sup> olduğunu belirterek Izutsu'nun düşüncelerini paylaşmıştır.

Allah'ın en yüce değer olduğunu kabul etmek, onun diğer değerlerin belirlenmesinde en büyük payeye sahip olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Esasında bir dindar için merkez değer olarak Allah'ın kabul edilmesi, bireyin davranışları üzerinde de etkili olması anlamına gelmektedir. Onun için Allah'tan gelen her şey artık bir değerdir. Bu bireyde din-ahlâk birlikteliğinin oluşması anlamına gelir. Buna göre Kur'ân'ın temel ahlâkî değeri Allah'tır demek Kur'ân'a göre din ile ahlâk ayrılmaz bir bütündür, demektir.

Kur'ân'da, dinin her şeyin kaynağı ve temeli olduğu daha önce vurgulanmıştı. Buna paralel olarak Izutsu'ya göre dinî kavramlar aynı zamanda ahlâkî kavramlardır. Ona göre Kur'ân merkezli bir zihniyet, dinî olanla ahlâkî olan arasında hiçbir ayırım yapmaz. Kur'ân'ın ahlâkî dili, öz olarak dinî bir mahiyet arz eder ve tüm davranış kaideleri, netice olarak, ilâhî emir ve yasaklara bağlıdır.<sup>64</sup> Bu gerçeklik birçok Kur'ân ayetinde yer almıştır.<sup>65</sup> Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) de: "Mü'minlerin iman bakımından en mükemmel olanı, ahlâkî en mükemmel olanıdır..."<sup>66</sup> diyerek din ile ahlâk arasındaki organik bağın varlığına işaret etmektedir. Dinin; insan için gerekli değerleri belirlemesi ve insana o değerlere bağlı kalarak yaşama iradesi kazandırması, değerlerin davranışa dönüşmesi açısından bakıldığında, ahlâk ile dinin birbirleriyle yakın ilişki içinde olduğu söylenebilir.<sup>67</sup>

Görüldüğü gibi İslâm dini ahlakî dinin ayrılmaz bir parçası olarak görmektedir. İslâm'da din ve ahlâkın sıkı sıkıya bağlı olduğunu<sup>68</sup> belirten ve bu

<sup>63</sup> Aydın, *Tanrı Ahlak İlişkisi*, 219.

<sup>64</sup> Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 330.

<sup>65</sup> Bu konuda bk. *Kur'ân Yolu* (Erişim 20 Nisan 2020) el-Asr 103/1-3; *Kur'ân Yolu* (Erişim 20 Nisan 2020) Fussilet 41/8.

<sup>66</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısırî, *el-Câmi' fi'l-ḥadîs*, nşr. Mustafa Hasan Ebu'l-hayr (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, ts.) "el-'Uzle", 11 (No. 483).

<sup>67</sup> İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 8.

<sup>68</sup> J. Mark Halstead, "Ahlak Eğitiminde Bir Temel Olarak İslami Değerler", *Değerler ve Eğitimi- II Sempozyum Bildirileri Kitabı (İstanbul 2012)*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2015), 94.; Cafer Sadık Yaran, "İslam Ahlakında Erdem", *İslam Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar*, ed. Muhammed Şevki Aydın-Ahmet Hadi Adanalı (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 100.

çerçevede Izutsu'yu destekleyen başka görüşlere de rastlamak mümkündür. Aydın da varoluşsal ve davranış bütünlüğü açısından ahlâk ile dinin birlikte yer aldığını ifade eder. O, Tanrının varlığına inanan bir insanın dinî ve ahlâkî tecrübelerinin iç içe olduğunu savunur. Ona göre dindar bir kimsenin, ahlâk kurallarını hiçe sayması mümkün değildir. İnsan hayatında ahlâkî taleplere olan ihtiyaç ile inanma ihtiyacı gerçektir. Ahlâk, doğruyu seçmede; din ise bu doğruya içtenlikle sarılabilmek için insana yardımcı olur.<sup>69</sup> Yaran da ahlâk için dinin; din için ise ahlâkın vazgeçilmez olduğunu belirtir.<sup>70</sup>

İnsanın din ve ahlâk birlikteliği ile ilgili tecrübesi dikkate alındığında bu iki olgunun genellikle yan yana yer aldığı, ilgili kavramlar bağlamında aralarında çok önemli bir bağ olduğu söylenebilir. İnsana ait bu tecrübe birikimi, Kur'an-ı Kerîm söz konusu olduğunda daha yakın bir ilişki ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında zaman, Izutsu'nun Kur'an'ın din-ahlâk birlikteliğine ilişkin görüşünün olgusal duruma paralel olduğu söylenebilir.

Ahlâk veya din eğitimine bakıldığında da bu birlikteliğin sağlanması gerekir. İslâm din eğitiminde ahlâktan bağımsız bir din eğitimi veya İslâm ahlâk eğitiminde dine rağmen bir ahlâk eğitimi yapmaya çalışmanın, İslâm eğitiminin amaçlarına uymadığı söylenebilir. Örneğin İslâm ahlâk eğitimi, öncelikle İslâm'ın varlık anlayışından hareketle ahlâk öğretisini ortaya koymak durumundadır.<sup>71</sup>

Müslüman ahlak öğretilerine göre ahlakın en önemli kaynağının din olduğu ifade edildi. Din insanın davranışlarını ahlâkî iyi ya da kötü olarak anlam kazanması noktasında etkiler. Örneğin adam öldürmek dince kötülenir, paylaşmak iyi olarak gösterilir. Ancak dinin ahlakın kaynağı olması insanlarda yekpare bir din anlayışının olduğunu ifade etmez. Evet din "iyi" ve "kötü" nün kaynağı olabilir. Bundan ne kastedildiği ile ilgili tartışmaların çokluğu da bilinmektedir. Bir şey Allah'ın buyruğu olduğu için iyi veya iyi olduğu için Allah onu buyurmaktadır, şeklinde özetlenebilecek tartışmaların uzun uzun yapıldığı bilinmektedir. Ancak Ahlak eğitimi boyutuyla konu ele alındığında şunu söylemek gerekir: her ne kadar "iyi" ve "kötü"ye dair tartışmalar temelde ilahiyat bilimlerinin konusu olsa da bunun davranış değiştirme boyutuyla psikolojinin ve eğitimin konusu olduğunu da hatırlatmak gerekir. Çünkü insanın "iyi" veya "kötü" diye nitelendirdiği davranışların nasıl oluştuğunu ve geliştiğini ortaya koymak, "iyi" ve "kötü" nün ne olduğu

<sup>69</sup> Aydın, *Tanrı Ahlak İlişkisi*, 220.

<sup>70</sup> Yaran, "İslam Ahlakında Erdem", 100-101.

<sup>71</sup> Aydın, "İslam Ahlak Eğitimi", 250.

kadar önemlidir. Hatta bazen ahlaki bir değerın kaynağından ziyade, onun insan davranışına nasıl dönüştüğü elzem olabilmektedir. Bundan dolayı Din eğitimi bilimi ahlakla ilgili bir özelliğın niçin istendik olduğunu ve bu istendik özelliğın bireyin davranışlarına nasıl dönüştüğü üzerinde çalışmalar yapmak durumundadır.

#### 1.4. Kur'ân Geldiğı Toplumun Davranış Örüntülerini Evrensel Bir Ahlâkî İlkeye Bağladı

Izutsu, eski Arabistan'da, Arapların iyi ile kötü yahut doğru ile yanlış olan arasında hiçbir ayırım yapmadıklarını iddia etmenin, onlara büyük haksızlık yapmak olduğunu vurgular. Hatta aksine, putperest Arapların bir ahlâk duygusu ile zengin bir biçimde donanmış oldukları konusunda hemen ikna edici dokümanların varlığını hatırlatır. Bunların, kişiyi veya aşireti ilgilendiren herhangi bir davranışın, doğruluğuna yahut yanlışlığına, iyi ya da kötü oluşuna hükmedebilmelerini sağlayan, kılı kırk yaran davranış kuralları olduğunu belirtir. Ancak o, Araplara ait iyi ve kötü, doğru ve yanlış kavramlarının, tutarlı nazarî bir temelden yoksun olduklarını<sup>72</sup> ileri sürmektedir.

Izutsu, putperest Arapların ahlâkî meselelerde dayanabilecekleri ve aslında dayanmaya meyilli de oldukları yegâne ilkenin, kültürel olarak tevarüs ettikleri ata kültürü olduğunu söyler. Ona göre bir davranışın arkasındaki temel ilke, davranışın mutlak iyi oluşu değil, miras olarak devraldıkları davranış örüntüleridir.<sup>73</sup> Kur'ân, İslâm'dan önceki bu dönem için "câhiliyye"<sup>74</sup> tabirini kullanır. Kavramın bir zihniyeti, bir hayat anlayışını, insan kimliğini, bir gerçekliği<sup>75</sup> ifade ettiğı söylenebilir. Bu dönemin karakteristik özellikleri; hak ve hakikatten uzak olmak, akıllarını kullanmamak, kendilerine tevarüs etmiş olan dogmatik geleneğe körü körüne bağlılık<sup>76</sup> şeklinde özetlenebilir. Câhiliyye; gelenekleri, adetleri, sosyal kurumları, hak ve hakikat anlayışı, insan ve dünya görüşü, metafizik inançları ile kültürel bir yapı arz eder. Bu kültürel yapı, kendi değer yargılarını<sup>77</sup> oluşturmuştur. Ancak câhiliyye, insanın kendisini değerlerin hem kaynağı hem de konusu haline getirmektedir.<sup>78</sup>

<sup>72</sup> Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 71.

<sup>73</sup> Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 72.

<sup>74</sup> Bu konuda bk. Kur'ân Yolu (Erişim 20 Nisan 2020), el-Mâide 5/50; Kur'ân Yolu (Erişim 20 Nisan 2020), el-Fetih 48/26.

<sup>75</sup> Şinasi Gündüz, "Cahiliyenin Kültürel Kodları", *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 9.

<sup>76</sup> Gündüz, "Cahiliyenin Kültürel Kodları", 12.

<sup>77</sup> Gündüz, "Cahiliyenin Kültürel Kodları", 14.

<sup>78</sup> Burhanettin Tatar, "Cahiliyye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar", *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 35.

Câhiliye insanının önemli özelliklerinden biri de eleştirel düşünce yoksunluğudur. Bu açıdan bakıldığında câhiliye tek tip, tek katmanlı veya tek boyutlu düşünme biçimine atıf yapmaktadır. İnsanın kendisine aşırı değer yüklemesi ile eleştirel düşünce yoksunluğu aynı sorunun iki farklı yüzünü ortaya çıkarmaktadır.<sup>79</sup>

Câhiliye dönemine ait bazı iyi davranış örneklerine rağmen bu davranışların dayandığı anlayış eleştirilmiştir. Bu davranışların temel itici gücünün salt iyilik olmadığı ileri sürülmüştür. Çoğunlukla bu davranışların motivasyon kaynağı, kişisel bir şan elde etmek, kabilesini yüceltmek ya da menfaat elde etmek olmuştur. Bir diğer itici güç de toplumsal baskı<sup>80</sup> olarak gösterilmiştir.

Izutsu câhiliye Araplarının, kendi kültürlerine karşı koymalarının doğal olarak, kendi mevcut toplumsal düzenlerinden bir kopuşu gerektirebileceğini bildiklerini söyler. Onlar, büyüklerinden devraldıkları âdetlerin itibarına hâlel getirecek her şeyin, kötü (yahut yanlış) olduğunu düşünürler.<sup>81</sup> Eski Arabistan'da, İslâm öncesi ahlâkî hayatın en göze çarpan özelliği "ataların âdetleri"ne sıkı sıkıya bağlılıktır. Ancak İslâm, aşiret temelli bir ahlâk anlayışı yerine, tümüyle Allah'ın mutlak iradesine dayalı yeni bir ahlâk anlayışı duyurusunda bulunmuştur.

Izutsu, Peygamber'in (a.s.) öncülüğünü yaptığı ahlâkî ilkenin temelde bir ve tek Allah'a duyulan samimi imanda bulunduğunu, sağlam bir ilkeye dayanmayan ahlâkî görüşlerin de bu ilke ile reddedildiğini ileri sürmektedir.<sup>82</sup>

Izutsu, yukarıda bahsi geçen konunun bir örneğini takva kavramı ile ilişkili olarak açıklamaya çalışır. Ona göre takva anahtar bir sözcüktür. Bir insanın gerçekten asil/kerîm oluşunun kanıtı, dünyevi meselelerde cesaret cihetinde aranmamalıdır. Hakikî kerîm, elindekileri düşünmeksizin heder etmeye cesaret eden kişi değildir. Hakiki "kerîm", büyük ahlâkî dürüstlük içinde hayatını idame ettiren kişidir.<sup>83</sup>

Izutsu'ya göre "kerîm" kelimesinin, "Allah'tan samimiyetle korkma" anlamındaki takva kavramı ile tanımlanması çok önemlidir. "Kerîm", câhiliyede, en yüksek değer-içerikli kelimelerden biriydi. Anlamı da genel olarak,

<sup>79</sup> Tatar, "Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar", 35-36.

<sup>80</sup> Fethullah Zengin "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2016), 67.

<sup>81</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 72.

<sup>82</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 72.

<sup>83</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 82.

doğuştan asaletiyle eli açıklık demekti. “Şüphesiz Allah indinde sizin en üstün olanınız (‘ekrem’, kerîm’in kıyasen en üstün şekli), Allah’tan en fazla korkanınızdır. (‘etkâ’, Allah’tan korkan anlamındaki en üstün ifade biçimi).”<sup>84</sup> Izutsu, kadim bir ahlâkî sözcüğü anlam olarak yeniden tanımlama teşebbüsünün devrimsel nitelik taşıdığını ısrarla vurgulamaktadır.<sup>85</sup> Ona göre böyle bir tanımlama yapmayı daha evvel kimse düşünemezdi.<sup>86</sup>

Izutsu’ya göre tıpkı kerîm gibi “haseb” de Araplar için önemli bir ahlâkî kavramdır. Söz konusu kavramın içeriği, önemli bir hayat kaidesini oluşturmaktadır. “Haseb”, bir kavmin değerinin, dolayısıyla her bir üyesinin şahsi erdeminin nihai kriteridir. Bu kavram kavimsel olarak örgütlenmiş bir toplulukta, ahlâkî davranışın yegâne rehberi olduğu söylenebilir. Zira kavmin her bir üyesi için atalarının bıraktığı bu şanlı “haseb”, en yüksek mefkureler manzumesi, hayatın tüm koşullarında taklit edilecek eksiksiz bir davranış modelidir. Bu miras, onun tüm davranışlarına hâkim olma eğilimi gösterir. Ayrıca tüm davranışlarının doğru mu; yanlış mı olduğuna ilişkin de alternatifsiz ölçü<sup>87</sup> sunmaktadır.

Görüldüğü gibi, Câhiliye Araplarında birtakım ahlâkî değerler mevcuttu. Ancak Izutsu’ya göre bunlar herhangi bir temel ilkeden yoksun idiler. Izutsu, ahlâkî ilke yerine “ahlâkî his”sin varlığından söz edilebileceğini, bunun da kavimsel bir mal olarak nesilden nesile aktarılmış o hayat tarzına karşı beslenen körü körüne bir tutkuya dayalı olduğunu savunur. Ona göre İslâm Araplar için ilk defa, insan davranışlarını ahlâkî bir ilkeye göre değerlendirmeyi mümkün hale getirmiştir.<sup>88</sup> Bu ilke de her davranışı Allah’a saygı ve iman çerçevesinde yapmaktır.

Izutsu’ya göre mana, bilinçaltında düzensiz bir biçimde, bölünmemiş ve sınıflanmamış olarak bulunur. Dış dünyanın algılanması manayı belirgin hale getirir ve anlam, bilinç seviyesine çıkar, dil ve düşünceye dönüşür. Mana, dil ile düşünceye dönüşürken dilin yer aldığı kültürel ortamda kavramsallaşır. Kavramlar ilk asli manalarını tamamen kaybetmeden kültür unsurlarının değişimiyle birlikte kırılmalar, yönelimler ve değişimlerle asli anlamlarına ilave anlamlar kazanır.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Kur’ân Yolu, (Erişim 20 Nisan 2020) el-Hucurât 49/13.

<sup>85</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 82.

<sup>86</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 83.

<sup>87</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 95.

<sup>88</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 152.

<sup>89</sup> Bayrakdar, “Toşihiko İzütsu Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi”, 11.

İlave anlamlar kazanan kavramlardan biri, daha önce mezkûr olan “kerîm”, bu konudaki örneklerden biri sayılabilir. Kerîm kelimesi, İslâm'da tamamen yeni bir alana konulmuştur. Izutsu bunun Arapların moral düşüncelerinde yapılan bir ihtilal olduğunu zikreder. Artık bu andan itibaren kelimenin delâlet ettiği asil, şerefli bir soydan gelen yahut ailesini düşünmeden nesi var nesi yoksa hepsini saçıp savuran; ertesi sabah çok kötü bir duruma düşen kimse olarak anlaşılmamaktadır. Oysaki Araplar ne var ne yok harca-yıp perişan bir hale düşmeyi en yüksek mertebe sayarlardı.<sup>90</sup>

Alan yazında Izutsu'nun düşüncelerine paralel, onu destekleyici görüşlere rastlamak mümkündür. Kerîm örneğinden hareketle, İslâm'ın öngördüğü ahlâk tasavvuru ile örtüşen câhiliyenin bazı alışkanlıkları<sup>91</sup> pekiştirilmiş, câhiliyede fazilet olarak algılanmalarına rağmen İslâm'a aykırı birtakım düşünce ve davranış modelleri terk edilmiştir. Islaha muhtaç olan davranışlar ise yeniden yorumlanmıştır.<sup>92</sup> İslâm kendinden önceki iyi davranışları amel-niyet ilişkisi içerisinde yeniden yapılandırmıştır. “Bu davranışların altında yatan gösteriş, kibir, düşmanlık, kabile taassubu vb. menfi motivasyon kaynaklarını ‘Allah'ın rızasını kazanmak’ gayesine tahvil etmiştir. Böylece iyilikler onaylanıp amaç yenilenmiştir.”<sup>93</sup>

Şimdiye kadarki açıklamalardan, Hz. Peygamber'in Arapların kültürel yapısını, değerlerini, telakkilerini tamamıyla reddetmediği, İslâm'a aykırı olmayan bazı hususları kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>94</sup> Örneğin onun bir sahâbiye: “Ey Sâib! Câhiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslâm devrinde de devam et! Misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran!”<sup>95</sup> şeklindeki sözleri buna bir örnektir.

İslâm öncesi bazı kurumlardaki dönüşümü sosyolojik açıdan değerlendirirken Bilgin, böylesine bir dönüşümün yirmi üç yıl gibi kısa bir zaman diliminde sil baştan yepyeni bir yapının inşa edilmesi şeklinde olmadığını

<sup>90</sup> Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 51.

<sup>91</sup> Huriye Martı, “Hz. Peygamber'i Ahlaki Bir Model Olarak Benimsemenin Önündeki Engeller Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2014), 2.

<sup>92</sup> Martı, “Hz. Peygamber'i Ahlaki Bir Model Olarak Benimsemenin Önündeki Engeller Üzerine”, 3.

<sup>93</sup> Zengin, “Câhiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 56.

<sup>94</sup> Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19.

<sup>95</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvut v.dgr (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), “Hadîsü Sâib b. Abdullah” 1 (No. 15500).

söylemektedir. Ona göre bu değişim ve dönüşüm tedricen olmuştur. İslâm öncesi döneme ait olan kalıpların bazıları tamamen; bazıları kısmen kabul edilmiş; bazıları ise reddedilmiştir.<sup>96</sup>

Târihî veriler ve Izutsu'nun bazı geleneklerin dönüşümü ile ilgili söylediklerine bakılınca ahlâk ve değer alanında bilginin değişmesine, gelişmesine ve güncellenmesine ilişkin yorumların dikkat çektiği söylenebilir. Toplumlar ve bireyler, hayatlarını sürdürürken sahip oldukları kültürün aynen kal(a)madığını; değişime zorlandığını görmüşlerdir. Bireysel ve toplumsal bazda ahlâk ve değer dönüşümünün süreç içerisinde olması eğitsel açıdan da önemli görülmelidir. Bu dönüşümün süreç içerisinde olması, birçok faktörün eşgüdümlü birlikteliğini gerektirir. Câhiliye örneğinden hareketle, Kur'ân, geldiği toplumun değerlerini doğrudan etkilemiş, içeriğini güncellemiş ve bu dönüşümü zamanla, tedricen gerçekleştirmiştir.

İslâm, eskiden putperestlikte önemli görülen bazı şeylerle olan bağını tamamen koparmıştır. Ancak şirk dönemi erdemlerinin bazısını da tek tanrıcılığın prensiplerine uygun olmak şartı ile dönüştürerek benimsemiş, onlara yeniden hayat vermiştir. Yozlaşmış bazı eski Arap ülküsü ve göçebe erdemlerinin bir kısmı; yeniden tanzim edilmiştir.<sup>97</sup> Örneğin İslâm'la birlikte ihdas edilen din kardeşliğiyle; kan bağı, asabiyet ve zulüm esaslı çıkar birlikteliği oluşturma noktasında "hîlf" olgusunu sonlandırmıştır. Ancak Hz. Peygamber'in sözleri ve sahabenin uygulamaları İslâmî prensiplerle örtüşen hîlf anlayışının ve ruhunun yeni dönemde de kabul görüp bir model olarak öne sürüldüğünü göstermektedir.<sup>98</sup> Öyle ki İslâm'ın oluşturduğu dünya görüşüne uyan, erdemliler topluluğu olarak bilinen "Hilfü'l-fudûl" a Hz. Peygamber'in, peygamberlik görevinin başlamasından sonra da tekrar çağrıldığı takdirde tereddütsüz olarak icâbet edeceğini söylediği ve bu kurumdan övgüyle bahsettiği<sup>99</sup> kaydedilmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, câhiliye, genel olarak, olumsuz davranışlarla anılan bir dönemdi. Söz konusu dönemin temel özellikleri olarak; şirk, putperestlik, kabile asabiyeti, zulüm, haksızlık, adaletten, sulh ve nizamdan yoksunluk, insan haklarının çiğnenmesi, insanların soylarından dolayı

<sup>96</sup> Vejdi Bilgin, "Cahiliye'den İslâm'a: Değişim ve Süreklilik Bağlamında Sünnet", *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu Bildirileri (11-12 Mayıs 2007 Konya-Meram)*, (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008), 141-142.

<sup>97</sup> Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 109.

<sup>98</sup> Yunus Akyürek, "Cahiliye Dönemi Kureys Toplumunda Hîlf Olgusu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 20/38 (Aralık 2018), 50.

<sup>99</sup> Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Velîd b. Ukbe el-Ezrakî, *Ahbar-u Mekke*, thk. Ruşdî es-Salih (Beirut: Dâr'ul Endelus, ts.), 2/257.

ayıplanması, vahşiyane hareketler, kan davası, haksızlığa yol açan riba, içki, kumar vs. şeklinde sıralanmakta ve bunlara bilgisizliğin de eklenmesi<sup>100</sup> gerektiği ifade edilmişti. Izutsu, câhiliye devrinin tamamen insandışılık olarak nitelendirilemeyeceğini savunur. O, câhiliye Araplarının bazı adetlerinin amaçtan yoksun olduğunu; bundan dolayı İslâm'ın o toplumun ahlâkî değerlerine ilişkin bazı öz değişiklikler yaptığını savunur.

“İslâm'ın öne çıkışından evvelki 'Cehalet (Câhiliye) Devri' diye anılan putperestlik çağında, göçebe Araplar arasında, çok tanrıya inanışın eseri olan garip âdetler ve fikirler, son derece revaçta idi. İslâm bunların ekseriyetini, özde ilâhî mesaj ile bağdaşmadığı gerekçesiyle kesinlikle reddetmiş; ama pek çoğunu, biçim ve özde değişiklikler yaparak benimsemiş ve bunlardan, yeni İslâmî ahlâk yasasına dahil edilecek yüksek ahlâkî fikirler çıkarmayı başarmıştır.”<sup>101</sup>

Yukarıdaki pasajda davranışların özünde meydana getirilen değişiklik ile Izutsu'nun, davranışın amacını kastettiği söylenebilir. Ona göre İslâm dini, bazı ahlâkî kavramların içeriğini kendi oluşturmak istediği değer sistemine göre yeniden tanımlamış; insan davranışlarına amaç yüklemiştir. Örneğin birr kavramı bunlardan biridir.

“Birr; sizin, yüzlerinizi doğuya ya da batıya çevirmeniz değildir. (Gerçek olan) Birr; Allah'a kıyamet gününe, meleklerle, kitaplara ve resullere iman etmek; mal varlığından, gözünüzde ne kadar kıymetli olursa olsun, yakın akrabaya, yetimlere, ihtiyaç sahiplerine, yolda kalmışlara, dilenenlere ve (hürriyetlerine kavuşmaları için) kölelere vermek; namazı kılmak, zekâtı ödemektir. Bir de, bir kere sözleştiler mi ahitlerine sadık kalanlar ve ızdırap ve zorluk karşısında tahammülü olanlar, işte samimî olanlar (ellezîne sadakû) bunlardır. Allah'tan korkanlar (muttekîn) onlardır.”<sup>102</sup>

<sup>100</sup> İbrahim Sarıçam, “Cahiliyenin Asr-ı Saadet'e Dönüşümünde Kur'an'ın Rolü”, III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu Tebliğleri 13-19 Ocak 1997 Ankara, (Ankara: 1998), 21-22.

<sup>101</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 36.

<sup>102</sup> *Kur'an Yolu*, (Erişim 20 Nisan 2020) el-Bakara 2/177.



Izutsu “birr” kavramıyla ilgili olarak, dinin şekli kaidelerini yerine getirmenin dış görünüş itibariyle yerine getirmekten ibaret olmadığını; “birr”in Allah’a şirk koşmamak anlamında derin bir inanış olduğunu<sup>103</sup> belirtmektedir. Oysaki putperest Araplar için ahlâkî faziletler, daha ziyade babalarından ve atalarından miras kalmış değerli toplumsal varlıklardı. Bir kişinin şanı, şerefi, her zaman kavminden kendisine bir miras olarak gelirdi. O da bu mirası, kendisinden sonra gelenlere aktarmayı kutsal bir vazife olarak hissedirdi.<sup>104</sup>

Izutsu’ya göre İslâm cesareti övmek ve korkaklığı kötü göstermek noktasında câhiliyeden ayrı düşmez. Tıpkı cömertlikte olduğu gibi bu erdemde de câhiliyenin tüm aşırı öğelerini kesip atmış, onu tipik bir İslâmî erdem yapmıştır. Şirk devrinde cesaret, cesaret gösterisi için yapılırdı. Câhiliye savaşçıları, savaş alanında karşı konulmaz bir arzuyu tatmin için sakınmadan, gerilemeden bir cesaret örneği gösterirlerdi. Bu duygu bazen kontrol edilemez bir hal alırdı. İslâm’da bu erdem, başlangıçtaki enerjisinin bir zerresini dahi kaybetmeden, kendine has bir değişim geçirmiştir. Artık bu; körü körüne, başına buyruk kontrolsüz bir hareket değil, hak dînin davasına hizmet için yüce bir amaca yönelik bir cesaret<sup>105</sup> olarak tezahür etmeye başlamıştır.

Kur’ân ve hadisler, İslâm Dini’nin çöl Araplarına has “vefa” erdemini, ahlâk yasasının önemli bir ögesi olarak benimsediğini ve ona yüksek bir şeref payesi verdiğini açıkça göstermektedir. Ancak, İslâm bu erdemi sadece benimseme ile yetinmeyip kendine has bir yol ile olgunlaştırmış ve onu tevhid inanışına kanalize etmeyi başarmıştır.<sup>106</sup>

Bir davranış için iyi bir amaç belirlemek, o davranışın ahlâkî sayılabilmesi için gereklidir. Hz. Peygamber’in (a.s.): “Ameller niyetlere göredir.”<sup>107</sup> sözü, bununla ilgilidir denebilir. Davranışın sonucundaki yarar kadar davranışa sevk eden niyet ve niyetteki samimiyet de önem arz eder.<sup>108</sup> Bir Müslümanın ahlâkî davranışını belirleyen en önemli gerekçe, söz konusu davranışın iyi olması, Allah için ve içtenlikle yapılmasıdır. Bu bağlamda düşünüldüğünde, câhiliye Araplarının erdemleri, Allah rızası eklenilerek anlamlı hale getirilmiş, İslâm ahlâk sisteminin parçasına dönüştürülmüştür.

<sup>103</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 64.

<sup>104</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 94.

<sup>105</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 123.

<sup>106</sup> Izutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 127.

<sup>107</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001), “Bed’ü’l-vahy”, 1 (No. 1).

<sup>108</sup> Cafer Sadık Yaran, “İslâm’a Göre Ahlaki Davranış ve Kıstasları”, *İslâm Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar*, ed. Muhammed Şevki Aydın–Ahmet Hadi Adanalı (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 83.

Görüldüğü gibi Kur'an Arap kültürüne karşı analitik bir yaklaşım sergilemiştir. Birincisi Kur'an, içerik olarak mutlak iyilik yüklü davranışları onaylamıştır. İslam'ın ruhuna halel getirmeyecek uygulamalar kabul görmüştür. İkincisi Kur'an, toplumdaki bir davranışın insanlar tarafından hangi amaçla yapıldığını ifade etmiş; buna karşılık hangi amaçla yapılması gerektiğini açıkça vurgulayarak, davranışlarda niyetin en önemli unsur olduğunu belirtmiştir.

İslam'ın temel bilgi kaynağı Kur'an-ı Kerim ilk tanıştığı toplumdan başlayarak insanları yeni bir anlayış ile kültürlemeye başladı. Kur'an'ın amacı yeni bir insan ve yeni bir toplum inşa etmektir. Kur'an bir taraftan kültürleme sürecine odaklanırken, diğer taraftan bireylerin hangi yeni kazanımlarla kültürleneceğine dair işaretlerde bulunuyordu.

Mevcut kültürün tamamen görmezden gelinmesi kültürlenme ve öğrenme sürecine uygun düşmeyebilirdi. Nitekim Kur'an'ın kültürlenme sürecini önceki öğrenmelerden hareketle yaptığı; söylenebilir. İnsanların sahip olduğu bazı gelenekleri, adetleri, davranış örüntülerini analiz etti, ayıkladı. Onları mevcut kültür üzerinde düşünmeye sevk etti. Bu ayıklamanın birey tarafından yapılmasına önem verdi. Çünkü eğer kültürel dönüşüm/öğrenme olacaksa bu ancak bireyin etkin katılımıyla olabilirdi. Bu yönüyle bakıldığında Kur'an bireye önemli bir öğrenme ve ahlaki özgürlük tanımı oldu.

Kur'an kültürleme/kültürlenme sürecine böyle yaklaşırken yeni tip insanın hangi davranışlarla donanık olacağını da haber veriyordu. Ya da başka bir ifade ile yeni birey geçmişi ile yeni durumu arasında nasıl bir tercihte bulunacağını düşünmeye başlamalıydı. Nitekim öyle oldu. İnsanlar bazı davranışlarını tamamen; bazılarını da kısmen değiştirdi. Bazı davranışların arkasındaki niyeti değiştirdi sadece. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bir davranışı yönlendiren niyetin nasıl kazandırılacağı veya kazanılacağı eğitim süreci açısından son derece müşkül bir durumdur.

## 2. İNSANIN AHLÂKI ÖĞRENMESİ

İncelenen eserler kapsamında Izutsu'nun, herhangi bir ahlak tanımına yer vermediği, buna karşılık ahlâk eğitimine ilişkin ise çok az bir görüşe yer verdiği görülmüştür. Müellifin ahlak tanımına yer vermemesi kabul görülen bir ahlak tanımını kabul ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Ahlak tanımı ile ilgili tartışmalara burada yer verilmeyecektir. Ancak din eğitimi alanında kullanılan, kabul gören ortak bir ahlak tanımının olmadığı söylenebilir. O bakımdan Din Eğitimi Biliminin kapsamlı bir ahlak tanımı üzerinde de çok ciddi çaba

sarf etmesi gerektiği söylenebilir. Izutsu'nun, ahlak kavramını tanımlamasına rağmen, tartıştığı konu itibarıyla ahlakın çerçevesini çizdiğini ifade etmekte yarar var. Zira yazarın konuyu ele alış amaçları arasında ahlak kavramını tanımlamak yoktur. Ancak yazar, çizdiği çerçeve ile ahlak eğitimi/ahlakı öğrenme bağlamında ipuçları vermektedir. Müllerin insanın ahlakı öğrenmesi ile ilgili görüşlerinden hareketle "İnsan Ahlakı Dilini Öğrendiği Gibi Öğrenir" şeklinde yalnızca bir tema oluşturulmuştur.

## 2.1. İnsan Ahlâkı Dilini Öğrendiği Gibi Öğrenir

Izutsu, bireyin –çocukluktan itibaren- ahlâkı nasıl öğrendiğine dair görüşünü; bir analogi ile dile getirmeye çalışmıştır. Bu konudaki görüşü şöyledir:

"Tasvir ettiğimiz süreç, aynıyla çocuklardaki dil öğrenme sürecidir ve de bu tür araştırmada araştırmacı, kendisini bilerek ana dilini öğrenmeye başlayan bir çocuğun, ya da bütünü ile meçhul bir dil ile karşılaşmış bir dilbilimci antropoloğun o tuhaf durumuna koyar. Çocuk 'elma' kelimesinin kullanımını, ebeveyn-öğreticisinin ona isim vermedeki davranışını gözlemleyerek öğrenir ve öylece kelime ile aşına olduğu meyve türü arasında bir işaret ilişkisi kurar. Bu işlemi birçok kereler tekrarlayarak, yeni örnekleri ebat, renk ve şekil gibi algılanan nitelikler yardımı ile 'elma' sınıfına sokar. Çocuğun ahlâkî sözlerin kullanımını öğreniş de aynen bu şekildedir. Belli bir ahlâkî terimi, belli bir tip şarta tatbiki öğreniş tarzı, 'elma' kelimesini belirli bir tür nesneye tatbiki öğreniş tarzından herhangi bir esas noktada ayırmamaktadır."<sup>109</sup>

Bu benzetmede Izutsu, çocuğun ahlâkı ailesinden konuştuğu dili öğrendiği gibi öğrendiğini, kendi gözlemlerinden hareketle ileri sürmüştür. Bu olgusal bir yaklaşımdır, denebilir. Örneğin davranışçı yaklaşıma göre çocuklar konuştukları dili herhangi bir şeyi öğrendikleri gibi öğrenirler. Çıkardıkları sesler çevresi tarafından pekiştirilen bebekler bunları sürdürürler ve zamanla bu sesler konuşma şeklini alır. Psikolinguistik kurama göre ise insanlar doğuştan dil öğrenebilmek için özel bir mekanizmaya sahiptirler. Çocuk

<sup>109</sup> Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 33-34.

çevreyle etkileşimi sonucu konuşulan dili içselleştirir, dil bilgisi kurallarını öğrenir ve onunla konuşur.<sup>110</sup>

Izutsu'nun kullandığı olgusal dil metaforunun ahlak eğitimi açısından büyük bir önemi vardır. Ahlak nihayetinde soyut bir içeriğe sahip olsa da davranışların dışa yansıyan somut göstergeleri vardır. Çocuk bebeklikten itibaren, zihinsel ve ahlaki gelişimine paralel olarak somuttan soyuta bir seyir takip eder. Bu dil için olduğu gibi ahlak için de söz konusudur. Örneğin büyüklere karşı saygılı olmayı gelişim dönemine uygun olarak somut şekilde gösterirken bu zamanla daha soyut bir şekilde kendisini gösterir.

Kullanılan metaforun ikinci bir boyutu da dilde olduğu gibi insanın ahlaki bir yatkınlığa sahip olduğu tezidir. İbn Miskeveyh ahlakı insanın düşünmeden kendi davranışlarını ortaya koyduğu hal/durum/yapı/sistem olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda o, insanın ahlakı kabul edecek bir yaratılışa sahip olduğunu<sup>111</sup> ileri sürmektedir. Aydın, Akseki'nin "Ahlak, insan nefsinde yerleşen öyle bir hey'et (meleke)dir ki, fiiller, hiçbir fikri zorlama olmaksızın, düşünüp taşınmadan, bu meleke sayesinde kolaylıkla ve rahatlıkla ortaya çıkar." şeklindeki tanımını analiz ederken insandaki hey'eti "bir yatkınlık"<sup>112</sup> diye açıklamaktadır. Kant da ahlaki yatkınlık kavramını "zihinsel yatkınlık"<sup>113</sup> olarak ifade eder ve "şükran, alçakgönüllülük, saygı veya bir buyruğa uyma duyguları, ödevin yerine getirilmesine ilişkin zihinsel yatkınlığımızın açık belirtileridir"<sup>114</sup> der. Klasik sözlüklerde ahlak, en genel anlamıyla 'insanın yaratılıştan gelen kökleşmiş tabiatı' olarak ifade edilmekte ve her bir insan tekine ait tabiat, fitrat, mizaç, cibilliyet, şahsiyet, seciye ve huy gibi kelimelerle dile getirilen kişilik ve karakter özellikleriyle açıklanmaktadır. Ahlakın bu yönüyle toplumsal değil de bireysel (ferdî) bir mahiyet arz ettiği<sup>115</sup> ileri sürülmektedir.

Bu açıklamalara göre, insan ahlakı öğrenmeye yatkın olarak dünyaya gelir. Ahlakın içeriği ve bireyin ahlakı öğrenme süreci, tıpkı dili öğrenmede olduğu gibi, onun nasıl bir ahlaka sahibi olduğu noktasında etkili olduğu söylenebilir.

<sup>110</sup> Erden-Akman, *Eğitim Psikolojisi*, 72-73.

<sup>111</sup> Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb b. Miskeveyh el-Hâzin, *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk* (Mısır: et-Terakî, 1317), 4.

<sup>112</sup> Mehmet S. Aydın, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesi", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 327/24.

<sup>113</sup> Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 26.

<sup>114</sup> Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 27.

<sup>115</sup> Suat Koca, "Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016), 132.

Diğer taraftan, ahlâk eğitiminde rol model olmanın, öncü olmanın büyük bir önemi vardır. Çocuk kendisine model aldığı kişi veya kişilerin davranışlarını taklit ederek onlarla özdeşleşmeye çalışır. Aile içerisinde model kişiler genellikle anne-baba ve diğer aile büyükleridir. Bunlar çocuğun ahlâk ve değer eğilimlerinin gelişmesinde en öncelikli kaynak durumundadır.<sup>116</sup> Çocuk bunlardan gördüğü ahlâkla ilgili davranışları öğrenmeye ve onları uygulamaya başlar. Ahlâk eğitiminde model alma/olma yaklaşımı, önemli görülmele birlikte bunun tek başına karmaşık bir yapı arz eden ahlâkî davranışın kazanılmasını açıklamaya yetmeyeceğini belirtmek gerekir. Çünkü eğitim süreci karmaşıktır. Basitçe bir etki-tepki; eğiten-eğitilen; öğretene-öğrenen vb. şeklindeki denklemlerle ifade edilemeyecek kadar kompleks bir yapı arz eder. Eğiticinin nitelikleri ve özellikleri; öğrenenin ilgi, ihtiyaç, beklentileri; öğrenme sürecinin dinamikleri ve doğası birlikte düşünüldüğünde bu süreci anlamak uzayıp gidebilir. Nitekim öğretme-öğrenme sürecini açıklamaya çalışan literatürün günümüzde bu kadar zenginleşmesi, bu güçlüğü bir ifadesidir. Söz konusu din veya ahlâk öğretimi olunca, güçlüğün derecesinin arttığını söylemek; abartı sayılmamalıdır.

Izutsu'nun Kur'an-ahlâk ilişkisini incelediği eserlerinde ahlâk eğitime dair çok fazla görüşe yer vermemesi kabul edilebilir bir durumdur. Çünkü mezkûr müellif, ahlâkî kavramların daha çok neliğiyle ilgilenmiş; nasıl öğretileceği üzerinde fazlaca durmamıştır, denebilir. Bundan dolayı, Izutsu'nun asıl amacının ahlâk eğitime odaklanmak olmadığı; ahlâkla ilgili kavramların Kur'an'la birlikte nasıl değiştiğini ortaya koymak olduğu söylenebilir.

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Izutsu çalışmalarıyla önemli görülen bir bilim insanıdır. Türkiye'de yazılanlar incelendiğinde, bazı çalışmalarda Izutsu'nun Kur'an'ı anlamak adına ortaya koyduğu metodolojinin önemli ve gerekli olduğu, dolayısıyla fark yarattığı ileri sürülmüştür. Bazı çalışmalarda ise mezkûr araştırmacının çalışmalarının olumlu karşılanmakla birlikte yeterince tahlil ve tenkit edilmediği iddia edilmiştir.

Çalışmalarında Kur'an ahlak ilişkisini inceleyen Izutsu, ahlâk alanında İslâm'la birlikte önemli değişiklikler olduğunu göstermiştir. Ahlâkî kavramlardaki değişimin daha çok dilsel olarak açıklanabileceğini ifade eden bir metodoloji oluşturmuştur. Izutsu'nun kullandığı metodoloji semantiktir. Semantik kısaca anlam bilimi olarak ifade edilmiştir. Müellif dil içerisindeki

<sup>116</sup> Hayati Hökelekli, *Aileden, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 289.

değişimi veya gelişimi semantik ilmi ile açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu değişimi sadece dilde meydana gelen bir değişiklik değil; din ve ahlâk eğitimi alanında bir paradigma değişikliği olarak anlamak gerekir. Bu paradigma değişikliğinin din eğitimi açısından incelenmesinin önemli doğurguları olduğu ileri sürülmüştür.

Izutsu, ahlâki kabul etmek noktasında insan tabiatının ortak ve evrensel olduğunu savunmuştur. Ancak insanın onu öğrenmesi, anlamlandırması ve referansları, kendisinin de işaret ettiği gibi, birbirinden farklıdır. İnsanın ahlâki öğrenmeye yatkınlığı iddiası, konu üzerinde din eğitimi biliminin yeni çalışmalar yapma zorunluğunu ortaya çıkarmıştır.

Izutsu Kur'an'daki temel odak kavramın Allah olduğunu belirtir. Allah'ın dinin odak kavramı olması ahlâkî değerlerin tümüyle bu kavramın bir yansıması olmasını gerektirir. Buradan hareketle Izutsu, İslâm'da din ile ahlâkın ayrılmaz bir bütün olduğunu iddia etmiştir. Bu nedenle, din ve ahlâkın zorunlu birlikteliğinin İslâm eğitim felsefesinin amaçlarını belirlemede etkili bir unsur olduğu ileri sürülmüştür.

Izutsu bazı evrensel değerleri kabul etmekle birlikte İslâm'ın değer sistemine kattığı anlamdan hareketle değerlerin içinde buldukları kültürden, toplumdan, ideolojiden, dünya görüşünden ve yeni bilgidен etkilendiğini ileri sürmüştür. Bu çerçevede din eğitimi biliminin, kültür-değer-eğitim ilişkisini açıklayan çalışmalar yapması gerektiği vurgulanmıştır.

Izutsu'ya göre câhiliye döneminin bazı özellikleri, adetleri, davranışları reddedilmiş olsa da bazıları çeşitli şekillerde tamir edilmiştir. Özellikle bazı davranışların, geleneklerin amaçtan yoksun olması, herhangi bir geçerli ilkeye dayanmaması nedeniyle Kur'an'ın bu davranış örüntülerini bir ilkeye bağladığını ve onlara bir amaç yüklediğini dile getirmiştir. Bu amaç güzel davranışların Allah'a saygı çerçevesinde yapılmasıdır.

Izutsu, câhiliye dönemi insanında ahlâk ve karakterini yansıtan bir yapıya rastlandığını ileri sürmüştür. Arap câhiliyesinde, amacı İslâm'dan farklı olmakla birlikte, sağlam, düzgün, tutarlı, kendisi ve kültürü için önemli olduğu düşünülen bir karaktere sahip olmanın, bu karakterle yaşamının önemli olduğu belirtilmiştir. Bu yönüyle bakıldığında karakter yapısı ile karakter eğitiminin o dönem insanı için de önemli olduğu; ancak bu karakter eğitiminin amacının İslâm'ın kastettiği amaçtan uzak olduğu görülmüştür.

Kur'an'da dinî ve ahlâkî kavramları çalışan Izutsu, herhangi bir ahlâk, değer veya erdem tanımı yapmamıştır. Çalışmanın bütününe bakıldığında

Izutsu'nun tanım geliştirmemesinin sebebinin herkesçe kabul edilen ahlâk, değer ve erdem tanımına sahip olduğu şeklindeki ön kabulü olduğu düşünülmüştür. Izutsu'nun kabul ettiği bir tanımı paylaşmış olması, kapsamlı bir ahlak tanımının yapılmasına katkısının olabileceği söylenebilir.

Dinî ve ahlâkî kavramlar konusunda nitelikli bir çalışma ortaya koyan ve önemli bir akademisyen olan Izutsu, ahlâk ve değer eğitimine ilişkin olarak insanın ahlakı kendi dilini öğrendiği gibi öğrendiğini ileri sürmüştür. Bunun olgusal bir tecrübenin ürünü olduğu düşünülmüştür. Ahlak eğitimi konusunda fazlaca bir bilgiye yer vermediği görülen Izutsu'nun kendi çalışmalarındaki asıl amacın, ahlâk-değer eğitimine eğilmek olmadığı anlaşılmaktadır.

İslam kültür tarihinde başta Kur'ân'ı anlamak üzere hadis gibi temel kaynakları anlamaya dönük çok müellif ve eserleri olduğu görülmektedir. Bunlar İslam kültür tarihini zenginleştiren, yarına ışık tutan değerler mahiyetindedir. Bu çalışmada bu önemli değerlerden olduğu düşünülen Izutsu ve eserleri Kur'ân-ahlak eğitimi ilişkisi bağlamında incelenmiştir. Benzer çalışmaların sayısı arttırılabilir. Benzer çalışmaların İslam eğitim felsefesinin oluşumuna, güncellenmesine doğrudan katkı yapacağı düşünülmektedir.

Kur'ân ile ilgili çalışmalar çok boyutlu olabilmektedir. Çalışmanın bir boyutu tefsir, bir boyutu ahlak, diğer bir boyutu ise eğitim olabilmektedir. Bu çalışmada da incelenen bilim insanı ve eserlerinin çok boyutlu olduğu görülmüştür. Buradan hareketle benzer çalışmaların çok ortaklı, disiplinler arası bir yaklaşımla yapılması önerilebilir.

Din eğitimi alanında çalışan ve üretenlerin bilimsel anlamda daha iyi anlaşabilmeleri için kapsamlı, ortak ahlak, değer, ahlak eğitimi, değer eğitimi tanımları geliştirmeleri gerekir.

## KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. "Semantik/anlam bilim". *Felsefi Terimler Sözlüğü*. Ankara: İnkılâp Kitabevi. 1975.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. 2. Baskı. Ankara: Nobel Yayınları, 2010.
- Akyürek, Yunus. "Câhiliye Dönemi Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 20/38 (Aralık 2018), 33-56. <https://doi.org/10.17335/sa-kaifd.457577>.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Seküler Ahlâk Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011): 1-23.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı Ahlâk İlişkisi*. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

- Aydın, Muhammet Şevki. "İslâm Eğitim Ahlâkı". *İslâm Ahlâkı Temel Konular Güncel Yorumlar*. ed. Muhammed Şevki Aydın–Ahmet Hadi Adanalı. 201-254. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*, 2. Baskı Basım. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Bayrakdar, Mehmet. "Toşihiko İzütsu Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2005), 1-15.
- Bilgin, Vejdî. "Câhiliye'den İslâm'a: Değişim ve Süreklilik Bağlamında Sünnet". *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu Bildirileri*. (11-12 Mayıs 2007 Konya-Meram). 129-142. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 1. Basım. 2008.
- Clark, W. Houston. "Çocuklukta Din". çev. Adil Çiftçi–Murat Yıldız, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 183-205.
- Çelik, Celaleddin. "Paradigmatik Bir Açıklama Kategorisi Olarak Medeniyet ve Medeniyet-Din İlişkinin Sosyolojik Analizi". *İslâmi Araştırmalar* 21/1 (2010), 52-68.
- Ekin, Yunus. "T. İzutsu'nun Kur'an Semantiği Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2005), 96-107.
- Erden, Münire–Akman, Yasemin. *Eğitim Psikolojisi*. 17. Baskı. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan Yayınları, 1994.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Velîd b. Ukbe. *Ebu Velîd Muhammed b. Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Velîd b. Ukbe Ahbar-u Mekke*. thk. Ruşdî es-Salih. 2 Cilt. Beyrut: Dâr'ul Endelus, ts.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gökçe, Orhan. *İçerik Analizi Kuramsal ve Pratik Bilgiler*. Ankara: Siyasal Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Gündüz, Şinasi. "Câhiliyenin Kültürel Kodları". *Milel ve Nihal*. 13/1 (2016), 8-27.  
doi: 10.17131/milelnihal.24763
- Halstead, J. Mark. "Ahlâk Eğitiminde Bir Temel Olarak İslâmi Değerler". *Değerler ve Eğitimi-II Sempozyum Bildirileri Kitabı (İstanbul 2012)*. ed. Recep Kaymakcan, Nuri Tınaz, Z. Şeyma Altın, Mahmut Zengin, Ahmet Yasin Okudan, Hulusi Yiğit. 93-105. İstanbul: DEM Yayınları, 2015.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'a Giriş*. çev. Cemal Aydın. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Hökekleli, Hayati. *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. 1. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlâki Kavramlar*. çev. Selâhattin Ayaz. 2. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb b. Miskeveyh el-Hâzin. *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*. Mısır: et-Terakî, 1317.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısırî. *el-Câmi' fi'l-ḥadîs*. nşr. Mustafa Hasan Ebu'l-hayr. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, ts.



- Koca, Suat. "Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016), 121-135. doi: 10.1501/İlhak\_0000001455
- Kılıç, Recep. *Ahlâkım Dîni Temeli*. 4. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kına, Filiz Bayoğlu. "İnsan Doğası ve Ahlakın Yapaylığı: 'Arıların Masalı'". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 63 (Aralık 2019), 619-625.
- Kur'an Yolu*. Erişim 20 Nisan 2020. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>
- Kuşat, Ali. "Bilişsel Gelişim Açısından Din-Fıtrat İlişkisi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2012), 35-53.
- Martı, Huriye. "Hz. Peygamber'i Ahlâkî Bir Model Olarak Benimsemeyenin Önündeki Engeller Üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2014), 1-12.
- Mayring, Philipp. *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. çev. Adnan Gümüş-M. Sezai Durgun. Adana: Baki Kitabevi, 2000.
- Murphy, Gardner. "Human Potentialities". *Journal of Social Issues* 9/S7 (1953), 4-19.
- Okumuşlar, Muhittin. *Kur'an'a Göre Din Fıtrat Eğitimi İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Özlem, Doğan. *Etik*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004.
- Sarıçam, İbrahim. "Câhiliyenin Asr-ı Saadet'e Dönüşümünde Kur'an'ın Rolü". *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu Tebliğleri (13-19 Ocak 1997 Ankara)*. 19-30. Ankara, 1998.
- Sat, Nurullah. *Japonya'da İslâm Araştırmaları: Eserleri ve Fikirleri Bağlamında Toshihiko Izutsu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Seber, Abdülkerim. "Izutsu'nun 'Kur'an'da Allah ve İnsan' Adlı Eserinde Uyguladığı Semantik Metodun Tahlil ve Tenkidi". *Hikmet Yurdu* 7/13 (Ocak – Haziran 2014/1), 197-228.
- Tarhan, Nevzat. *Güzel İnsan Modeli*. 4. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Tatar, Burhanettin. "Câhiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar". *Milel ve Nihal*. 13/1 (2016), 29-42. doi: 10.17131/milelnihal.03669
- Yalçın, Mikdat. "Hayır ve Şer Yönünden İnsan Tabiatının Hakikati ve Bunu Değiştirmede Eğitimin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 23/1(ts.), 475-477.
- Yaran, Cafer Sadık. "İslâm Ahlâkında Erdem". *İslâm Ahlâkî Temel Konular Güncel Yorumlar*. ed. Muhammed Şevki Aydın-Ahmet Hadi Adanalı. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Yaran, Cafer Sadık. "İslâm'a Göre Ahlâkî Davranış ve Kıstasları". *İslâm Ahlâkî Temel Konular Güncel Yorumlar*. ed. Muhammed Şevki Aydın-Ahmet Hadi Adanalı. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 5. Baskı. Ankara: Seçkin Yayınları, 2006.
- Zengin, Fethullah. "Câhiliye Araçlarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2016), 53-69.

## ÇAĞDAŞ Şİİ İSLAH DÜŞÜNCESİNDE SELEFÎ ETKİLER: ŞERİAT SENGLİCİ ÖRNEĞİ

### SALAFI EFFECTS ON CONTEMPORARY SHIITE REFORM THOUGHT: THE SAMPLE OF SHAIRAT SANGLAJI

#### HABİP DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi  
Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye

Asst. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of History of Islamic  
Sects, Çorum, Turkey

demirhabip81@gmail.com  
Orcid: 0000-0003-4360-3410

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
13 Şubat 2020	13 February 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
21 Nisan 2020	21 April 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
Doi	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.689029">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.689029</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Habip Demir, "Çağdaş Şii İslah Düşüncesinde Selefi Etkiler: Şeriat Senglici Örneği" [Salafi Effects on Contemporary Shiite Reform Thought: The Sample of Shairat Sanglaji], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 245-278.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum,  
Turkey. All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## Salafi Effects on Contemporary Shiite Reform Thought: The Sample of Shairat Sanglaji

### Abstract

In the historical adventure of Islamic thought, a large number of ideas flowed, many of them disappeared in the process of time. Salafism, as a mentality and way of thinking, is an important school that influences the thought of Islam the most in the historical process and still continues to be influenced. Salafi thought, as a mentality in which a certain period of history and any information produced in that period is sanctified and all kinds of innovations and personal opinions in religious thought are perverted under names such as bid'at, superstition, not in any particular sect or school, but in every current and intellectual movement. It is a religious-political ideological phenomenon that can be seen. Although it can only be seen as a phenomenon specific to Sunni sects, it can be said that each sect has members who adopt Salafi thought. Many studies have been done about the formation, historical process and present manifestations of this mentality in Ahl al-Sunnah circles. As an umbrella concept, the Salafist mentality has deeply influenced not only Ahl al-Sunnah but also Shiite thought. It is known that the ulama has established authority in the religious field since the first centuries in Shiite thought. The emergence of benevolence and improvement movements throughout this Islamic world with modern times undoubtedly had an impact on Shiism. The effect of Salafism, which is mentioned with the revivalist movements on Shia thought, has not been subject to sufficient study yet. In accordance with the principle of deepening on individuals, our study focuses on the ideas of Shariat Sanglaji, who can be considered as the first representative of this school in Iran, by mentioning the manifestations of Salafism in Shiite in the modern period.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Salafism, Shiism, Iran, Reform, Ihya, Shariat Sanglaji

### Summary

A large number of ideas emerged in the historical process of Islamic thought. One of these schools is Salafism, which has a traditional religious discourse. The basic views of this school, which is formed around a large number of ideas, are based on the acceptance of all views on religion and all areas of life, especially the attributes of Allah, as in parallel with the narrations coming from the Qur'an and Rasulullah. In this context, religion has been

imprisoned in the consciousness of a static environment in a certain period by denying all human actions such as interpretation, modification, rectification, judgment, and evaluation produced by man. The Salafist way of thinking has manifested in many ways in history until today. Numerous classification attempts have been made regarding Salafism, which differed structurally in the modern period. However, in our opinion, efforts to see the Salafism as identical to a certain school in a certain period of history, especially with the people of Ahl al-Hadith, and by emphasizing its various aspects, are not a proper approach. These classification efforts make it difficult for us to see the Salafism by isolating the original mind from its background, thus focusing on the ground that gave rise to this mentality.

As a fact, Salafism is a modern religious-political ideology that tries to shape the world with a political, social, religious, economic and tribal spirit, and adopts an apparent mindset. Although it was shaped in the Arab geography and tried to be transformed into a nationalist structure in the Sunni circles under the roof of Hanbalism and Wahabism, Salafism is a structure that transcends sects and geographies. Therefore, it is possible to be represented by different sections in every country and in all denominations.

The Shiite thought was also influenced by the Salafist mentality, which is represented in many tones in different tones. The Salafist mentality within the Shiite body should be seen as a manifestation of a modern ideology under the concepts of improvement and revival. In this context, it is possible to see the deep traces of the Salafist mentality in any kind of breeding thoughts that emerged in Shiite in parallel with the search for innovation in religion in the last century. In a sense, the call to return to the first generation brought by the Salafist mentality serves as a pivot in the criticisms of the *ulama* segment that has long monopolized religious thought. In this context, the emphasis on the first generation in the reform efforts that emerged in the Shiite body in the modern period also represents an anti-*ulama* movement.

It is known that the revivalist movements have been brought to the agenda in the context of modernizing Shiite thought for more than a hundred years in Iran. In the late 19th century, the search for innovation in the religious field that started with Shaikh Hâdî Najmâbâdî (d. 1902), who was first influenced by the Jamal al-Din al-Afghani school, continued with Shariat Sanglaji and Ahmad Kasravî (d. 1946) continued. However, despite the many criticisms directed to him, Sanglaji never broke from the Shiite tradition he was a member of and he made efforts for the benevolence of Shiite and Islam until

the end of his life. This feature made him in a different position among the needs of his era and beyond. Our study aims to make evaluations based on his own works and his thoughts about his life and thoughts after a general perspective about the period in which Shariat Sanglaji lived.

The most important thing he focuses on is the understanding of Tawhid and the Qur'an. Sanglaji, in his work *Tawhîd-i Ibâdat*, which contains the obvious effects of the Wahhabi branch of Salafî thought, is considered as sacred by the Shiites and has an important place in the eyes of the people, excesses in the graves, wearing rings, etc. He discussed various issues and claimed that these thoughts had nothing to do with the practices of the Qur'an and Sunnah and then the imams. In his work titled *Kilîd-i Fehm-i Kur'an*, he adopted a method that prioritized the Salafist in terms of understanding the Qur'an and adopted that there would not be any place in religion in the next centuries.

When Sanglaji's thoughts are considered as a whole, it can be seen that contrary to his claim, he cannot be regarded as a reformer like Muhammad Abduh. It is seen that the Sanglaji's perception of work-centered religion that closes the doors to all kinds of new ideas with the Salafist discourse that Abduh accepted as an example in order to say a word to the perception of the modern world. It is seen that the criticisms he expressed focused on rejecting some practices represented by tradition rather than the problems of his century waiting for a solution. In this respect, it is understood that his main target was the ulama, which increased his authority in the historical process and became the dominant power in the religious field. For this reason, he wanted to give the place of charisma loaded to people in the religious field with both his works and his talks. With this discourse, it is possible to state that he acted in accordance with the main goals of Salafist thought.

## Çağdaş Şii İslah Düşüncesinde Selefi Etkiler: Şeriat Senglecî Örneği

### Öz

İslam düşüncesinin tarihi serüveninde çok sayıda fikir akımı boy göstermiş, bunların birçoğu zamanla ortadan kaybolmuştur. Bir zihniyet ve düşünüş biçimi olarak Selefilik, tarihi süreçte İslam düşüncesini en çok etkileyen ve etkisi halen devam eden önemli bir ekoldür. Tarihin belirli bir döneminin ve o dönemde üretilen her türlü bilginin kutsallaştırılarak dinî düşüncede her türlü yeniliğin ve kişisel görüşün bid'at, hurafe gibi isimler altında sapkın görüldüğü bir zihniyet olarak Selefi düşünce, belirli bir mezhep ya da ekole has değil, her mezhep ve fikir akımında görülebilecek dinî-siyasî ideolojik bir olgudur. Her ne kadar yalnızca Sünnî mezheplere has bir olgu olarak görülüyor olsa da her mezhebin Selefi düşünceyi benimseyen mensuplarının olduğundan bahsedilebilir. Bu zihniyetin Ehl-i Sünnet çevrelerindeki oluşumu, tarihi süreci ve günümüzdeki tezahürleri hakkında hâlihazırda çok sayıda çalışma yapılmıştır. Şemsiye bir kavram olarak Selefi zihniyet, yalnız Ehl-i Sünnet'i değil, Şii düşünceyi de derinden etkilemiştir. Şii düşüncede ilk asırlardan itibaren ulemânın dinî alanda otorite kurduğu bilinmektedir. Modern dönemlerle birlikte İslam dünyasının genelinde ihya ve ıslah hareketlerinin ortaya çıkması, şüphesiz Şiilik üzerinde de tesir bırakmıştır. İhya hareketleriyle birlikte de anılan Selefliğin Şii düşünce üzerindeki etkisi henüz çalışmalara konu olmamıştır. Çalışmamız, şahıslar üzerinde derinleşme prensibiyle, Selefliğin modern dönemde Şiilikteki tezahürlerine değinerek bu ekolün İran'da tesir bıraktığı ilk temsilcisi sayılabilecek olan Şeriat Senglecî'nin fikirlerine yoğunlaşmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Selefilik, Şiilik, İran, Reform, İhya, Şeriat Senglecî

### GİRİŞ

İslam düşüncesi varlığını devam ettirdiği uzun asırlar boyunca çok sayıda bunalım dönemiyle karşılaşmıştır. Karşı karşıya kalınan bu bunalımlar İslam düşüncesinin çeşitli mecralardan beslenerek zenginleşmesine ve çeşitli coğrafyalarda temsil edilmesine olanak sağlamıştır. Bununla birlikte tarihi süreçte beşerî birikimlerin dinî düşünceye eklenmesi, dinin aslının ortadan kaldırılacağı şeklinde bir tehdit olarak da algılanmıştır. Böylece bir yandan İslam düşüncesi çeşitli mezhebî hareketlerle dine yönelik yeni tavırlar geliştirirken diğer yandan dini, belirli bir döneme ve o dönemin algılarına hapsedmeye çalışıp geçmişi kutsallaştırmaya çalışan akımların da gelişmesine

zemin hazırlanmıştır. Bu düşünce biçimine günümüzde geniş anlamıyla Selefilik adı verilmektedir. İşcan'ın "gerilemeci din söylemi" adını verdiği ve toplumda meydana gelen birtakım değişim ve gelişimlere karşı geçmişe sarılmayı öngören bu söylem, ilk ortaya çıktığı anlardan itibaren çeşitli şekillerde tezahür etmiştir.<sup>1</sup> Doğrusu "Selefe ittiba" gibi tarihte her gelişim ve dönüşüm döneminde taraftarı olan bir tavrın ilk defa ne zaman ortaya çıktığını tespit etmek oldukça zordur.<sup>2</sup> Ancak bu söylemin tarihi süreçte tezahürleri olarak görülen birtakım sistematik fikir ekollerinden bahsetmek mümkündür. Bu nedenle aslında modern dönemlerin bir olgusu olan Selefiliği anlayabilmek için kavramın tarihsel sürecinde beslendiği ana damarları ortaya çıkarmak ve bu ekolün tarihi köklerini temsil eden Hadis taraftarları, Hanbelîlik ve daha sonrasında İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile temsil edilen görüşlere kısaca değinmek gerekmektedir.

İslam düşüncesinde ilk olarak hicrî ikinci asırdan itibaren başta Re'y/Akıl olmak üzere dinde kullanılmaya başlanan yeni yöntem ve akımlara karşı çıkmayı, bu akımların yıkıcı etkilerine karşı eldeki mevcut dinî malzemeyi korumayı ve din anlayışını bu malzemelerle sınırlandırmayı ön plana alan tepki hareketine *ehl-i-hadîs*, *ashâbu'l-hadîs*, *ehl-i eser* gibi çeşitli isimlendirmeler yapılmış, kısaca "hadis taraftarları" olarak bilinen yeni bir ekol ortaya çıkmıştır.<sup>3</sup> Çok sayıda fikir etrafında oluşan bu ekolün temel görüşleri, başta Allah'ın sıfatları olmak üzere dine ve hayatın bütün alanlarına dair sarf edilecek tüm görüşlerin Kur'an ve Rasulullah'tan gelen rivayetler paralelinde, olduğu gibi kabul edilmesine dayanmaktadır.<sup>4</sup> Ancak bir süre sonra bununla da yetinilmeyerek sahabe ve tabiîn gibi ilk neslin görüş ve uygulamaları da sünnet olarak kabul edilerek din ile özdeşleştirilmiştir. İşcan'a göre böylece, insanın ürettiği yorum, değiştirme, düzeltme, yargılama, değerlendirme gibi tüm insanî eylemler inkâr edilerek din, belirli bir dönemde durağan bir çevrenin bilincine hapsedilmiştir.<sup>5</sup>

Ehl-i Hadîs ekolü, hicrî 3. asırda başlayan Mihne hadiseleri neticesinde Sünnet taraftarlığı adı altında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından temsil

<sup>1</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 17.

<sup>2</sup> Beşir M. Nafi, "Selefliğin Kavram Sorunsalı, Tarihi ve Muhtelif Görünümleri", *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefî Hareketler* (İstanbul: Yarn Yayınları, 2016), 14-15; İşcan, *Selefilik*, 51.

<sup>3</sup> Hadis Taraftarlarının itikadî görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Sönmez Kutlu, *Selefiliğin Fikri Arka planı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 35-79.

<sup>4</sup> Kutlu, Hadis taraftarlarının kendi eserlerinden yola çıkarak onların görüşlerini 34 madde halinde açıklamıştır. Bk. Kutlu, *Selefiliğin Fikri Arka planı*, 74-78.

<sup>5</sup> İşcan, *Selefilik*, 58-67.

edilen Hanbelîlik ekolüne evrilerek itikadî ve fikhî bir yapıya bürünmüştür.<sup>6</sup> Özellikle Ahmed b. Hanbel'den sonra onun görüşleri etrafında konan bu ekolün üzerinde önemle durduğu husus, her türlü fırkalaşma ve bid'atçılığın önünü keserek hadis merkezli bir din anlayışını ikâme etmek olmuştur.<sup>7</sup> Kavramın tarihi köklerine yapılan vurgudan hareketle "Mütekaddimûn Selefîyye" olarak da adlandırılan bu dönemin en belirgin özelliği, Kur'an, Sünnet ve Sahabe icmâının kabul edilmesi, kıyas metoduna şiddetle karşı çıkılması ve aklı itikadî söylemlerden dışlamak şeklinde tezahür etmiştir.<sup>8</sup>

Selefî düşünme biçimi, Hanbelî mezhebine mensup İbn Teymiyye ile birlikte kendisine kadarki dönemde dinî alana dair metodolojik bir ilke ya da muhafazakâr bir bakış açısı olarak kalmaktan çıkarak sistematik ve tutarlı bütünlüğe sahip bir nazariye haline gelmiştir.<sup>9</sup> Onun ardından İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ile devam eden bu hareket 18. yüzyılda Muhammed b. Abdilvehhâb (ö. 1206/1792) ile dar kalıplar arasına sıkıştırılmış ve içtihadî tamamen reddederek yeni bir şekil almıştır. "Müteahhirûn Selefîyye" olarak da adlandırılan bu dönemde nazariyeye dair en temel eserlerin yazıldığı görülmüştür.<sup>10</sup> Ancak bunun yanında bu dönemde Selefîliğin günümüzdeki anlamını çağrıştıracak şekilde dinî-siyasî bağımsız bir ekol olarak adlandırılmadığı, aksine ilk dönemlere ait metodolojik yaklaşıma delalet ettiği anlaşılmaktadır.<sup>11</sup>

19. yüzyıldan itibaren o güne kadar nispeten homojen bir yapı arz eden Selefî zihniyetin yeni şekillere bürünmesi, beraberinde Selefîlik ile ilgili farklı tasnif denemelerini de getirmiştir.<sup>12</sup> Daha çok Batılı yazarlar tarafından dile

<sup>6</sup> Hanbeliliğin itikadî bir yapıya bürünme süreci hakkında detaylı bilgi için bk. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2016), 106 vd.

<sup>7</sup> Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, 2. Bs. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 121-211; İğde, *Siyasi-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 185-188.

<sup>8</sup> Mustafa Selim Yılmaz, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefîlik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014): 541; Nafi, "Selefîliğin Kavram Sorunsalı", 16.

<sup>9</sup> Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 16.

<sup>10</sup> Yılmaz, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefîlik Üzerine Bir Deneme", 542.

<sup>11</sup> Sönmez Kutlu, "Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefîliği Anlamaya Dair Sorunlar", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 143; Nafi, "Selefîliğin Kavram Sorunsalı", 18-21.

<sup>12</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefîlik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 485-524; Mehdî Fermâniyân, *Cereyânşinâsi-yi Fikrî-Ferhengî-yi Selefîgerî-yi Muâsir* (Kum: İntişârât-ı Zemzem-i Hidâyet, 1395/2016).



getirilen Selefliliğin tasnifi ile ilgili çabalarda, dayanak noktaları açısından bazı farklılıklar bulunmaktadır. Yukarıda da kısmen değindiğimiz üzere bu düşünceyi, birçoklarının kabulüne göre doğrusal bir zaman dilimi üzerinde tarihi süreçte üç farklı dönem geçirdiğinden hareketle Mütakaddimûn, Müteahhirûn ve Yeni (Modern) Seleflilik şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutulduğu görülecektir.<sup>13</sup> Ancak bu tür bir sınıflandırmanın yol açtığı ve modern dönemde birbirinden oldukça farklı sâiklerin beslediği yeni hareketler karşısında yaşanan zorluktan olsa gerek, dönemsel tasnif yerine zihniyet farklılaşmasına dayalı tasnif modellerinin de geliştirildiği görülmüştür. Selefliliği tasnif çabaları içinde en belirgin olanlardan birine göre, Arınmacı/Tasfiyeci/Dingin/Vaazcı, Politik ve Cihadî/Devrimci Seleflilik olmak üzere üç tezahür şeklinden bahsedilmiştir.<sup>14</sup> Böyle bir tasnif denemesi, Selefliliğin zihniyet açısından birey ve toplum üzerindeki görünürlüğü üzerinden yapılmıştır. Wiktorowicz, kendilerini siyasî herhangi bir hareket olarak görmeyerek İslam'ın Selef tarafından ortaya konmuş saf halini her türlü dış etkidenden korumaya yönelik çabaları "arınmacı/tasfiyeci" olarak nitelendirmektedir.<sup>15</sup> Buna karşılık 1970'li yıllara kadar Selefî zihniyetin görece olarak homojen bir yapı arz ettiğini, Müslüman Kardeşler hareketinin Suudî Arabistan'da etkin olmasıyla birlikte Selefliliğin siyasî olarak daha fazla iddialarla gündeme geldiğini belirtmektedir. Bu dönemin "Politik Seleflilik" olarak görülmesi gerektiğini,<sup>16</sup> ardından 1980'li yıllarda Afganistan savaşıyla Selefliliğin yeni bir boyut kazanarak cihad merkezli düşünceler etrafında radikal bir yapıya büründüğünü ve diğer akımlar karşısında öne çıktığını ifade etmektedir.<sup>17</sup>

Her ne kadar kökleri Ehl-i Hadîs ve daha sonrasında İbn Teymiyye ve İbn Abdilvehhâb ile anılıp çeşitli tasnif denemeleri yapılırsa da kanaatimizce Selefliliğin modern dönemlere ait bir kavram olarak anılması daha doğru görünmektedir. Bu olgunun yeni bir şekle bürünüp ihyâ hareketleriyle birlikte İslam dünyasında ortaya çıkmasında Hicaz bölgesi âlimlerinden

<sup>13</sup> Yılmaz, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Seleflilik Üzerine Bir Deneme", 541-542.

<sup>14</sup> Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (2006): 207-239; Hakan Atalay, *Islahat Hareketleri ve Seleflilik* (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, 2016), 92. Bunun dışında Hilmi Demir de Selefliliği; Tecdit, İhya ve Yenilenme denilen kavramlar altında birleşen İslahçı Seleflilik, Kur'an'a dönüş adı altında başlatılan Entelektüel Seleflilik ve son olarak Afgan Savaşının ardından başlayan Devrimci Seleflilik adıyla üçlü bir tasnife tabi tutmuştur. Bk. Hilmi Demir, "Selefliler ve Selefî Hareketi İşid Ne Kadar Sünnidir?" (21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, 2014), <https://www.21yyte.org/assets/uploads/files/Selefliler%20son.pdf>.

<sup>15</sup> Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", 218.

<sup>16</sup> Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", 222.

<sup>17</sup> Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", 225-226.

İbrahim b. Hasan el-Kûrânî'nin (1616-1689) ismi öne çıkmaktadır. Onun ortaya attığı yaklaşımlar öğrencileri aracılığıyla farklı bölgelere yayılmıştır.<sup>18</sup> Ancak bu zihniyetin gözle görünür hale gelmesi, Cemâleddin Afgânî (1838-1897) ve Muhammed Abduh'un (1849-1905) ihyâ ve ıslah adı altında aklı ön plana çıkarıp modern eğilimlerle kavrama yeni bir boyut kazandırması ile gerçekleşmiştir.<sup>19</sup> 19 ve 20. yüzyılda ortaya çıkan bu akımın Suudî menşeli Vehhâbilik'ten belirgin farkları bulunmaktaydı. Selefi'ye tabi olma ve ilk neslin din anlayışını savunmanın ötesinde taklid ve hurafelerle savaşıma ve modern dünyaya uyum sağlama çabaları etrafında oluşan bu eğilim, Irak'ta Mahmud Şükrü el-Âlûsî (1856-1924) ve Suriye'de Cemâleddin el-Kâsımî (1866-1914) ile temsil edilmiş ve buradan yayılma imkanı elde etmiştir.<sup>20</sup> 1950'li yıllardan itibaren ise petrole dayalı ekonomik gücü sayesinde Vehhâbî ideolojinin Suudî Arabistan kanalıyla daha fazla yayıldığı ve Selefilik ile Vehhâbilik'in adeta özdeş görüldüğü gözlenmiştir. Suudî hanedanı ile görünür hale gelip Arap yarımadasında gelişme imkânı bulsa da günümüzde tüm dünyada etkisi gözle görülür şekilde artan bir eğilim haline gelmiştir.<sup>21</sup>

Selefilik'in fikrî muhtevası, ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı tartışmalı bir meseledir. Bu kavrama verilen tanımların, kişilerin algılarına göre değişebildiğini belirtmek gerekmektedir. Bu değişkenliği göz önüne aldığımızda, kanaatimizce Selefilik'in bir mezhep ya da başlı başına bir ekol olmadığı, çeşitli fikirleri bünyesinde barındıran bir zihniyet olması gerektiğini kabul etmek daha doğrudur. Ortaya çıkan bütün görüntüleriyle Selefilik'in aslında bir tür dinî ihya hareketi olduğu kabul edilmelidir. Dini aslına ircâyı, onu bid'atlerden temizlemeyi, mezhebî görüşlerin karmaşıklığını ve çeşitliliğini bir kenara bırakıp Kur'an ve Hadis'e dönmeyi benimseyen hareketler temelde Selefilik'in tezahürleri olarak görülmektedir.<sup>22</sup> Bu yönleriyle Selefilik, dinde ihyâ/reform tartışmalarıyla birlikte yeniden anlam genişlemesine uğrayarak gündeme gelmiştir.<sup>23</sup> Örneğin Abduh'a göre selefe dönme, kurumsallaşmış

<sup>18</sup> Nafi, "Selefilik'in Kavram Sorunsalı", 21-22.

<sup>19</sup> Hanifi Şahin, "İhya İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016): 25-29.

<sup>20</sup> Joas Wagemakers, "Salafism", *Oxford Religion Encyclopedias*, 18 Şubat 2020, <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255>.

<sup>21</sup> Beşir M. Nafi v.dğr., ed., *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*, trc. Nurullah Çakmaktaş (İstanbul: Yarı Yayınları, 2016); Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (Klasik Yayınları, 2015), 58-82; Mazhar Tunç, *Suud Selefiligi, Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018); Enver Arpa, *Siyasi Selefilik&Küresel Cihad* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018).

<sup>22</sup> Nafi, "Selefilik'in Kavram Sorunsalı", 25.

<sup>23</sup> Mehmet Zeki İçsan, "Selefilik'in İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik", *Marife* 9/3 (2009): 9-10.

dine olan bir tepkiyi ifade etmekte, insanın yaratıcı kuvvetlerini yeniden keşfederek öze ve ruha yeniden dönüş anlamına gelmektedir.<sup>24</sup> Abduh, taklidi reddetmek, bid'atlerden dini arındırmak suretiyle toplumsal değişimi ve bunun gerektirdiği fikrî yeniliği temellendirmek istemektedir. Taklidin reddi ile birlikte insanın özgür düşüncesine bırakılan alan, Abduh tarafından, İslam'ın temel inançlarına ters düşmeyen çağdaş değişimlerin gerektirdiği modern düşünce ürünleriyle doldurulmaktadır. Nitekim onun bid'atleri reddi de İslam düşüncesinde çağdaş ilmî anlayışlara uygun olmayan unsurlardan dinin temizlenmesi anlamı taşımaktadır.<sup>25</sup> Kısaca Abduh, Selefî kutsallaştırmamış, onların dönemini bir nevi "ideal bir örneklik" olarak görmüştür. Ancak Selefî zihniyetin büyük çoğunluğu, tarihin hiçbir döneminde bu esasları Abduh'un anladığı şekilde anlamamıştır. Yapılmaya çalışılan ihyâ hareketleri, Kutlu'nun da belirttiği gibi günceli yorumlayıp kendi içinden bir ivme kazanarak İslamî düşünceyi ve sonucunda toplumu yenilemek değil, aksine, var olan sorunlardan kurtulmak için hayal edilen ve idealleştirilen *Asr-ı Saâdet* veya *Altın Çağ* diye tabir edilen Hz. Peygamber, Sahabe ve Tabiîn dönemindeki saflığa dönmektir.<sup>26</sup> Bu anlamıyla Selefî zihniyetin temel belirleyici yönlerinden birisi, tarihi kutsallaştırarak geleneğe ilave edilen her şeyi doğru ya da yanlış olmasına bakılmaksızın reddetmektir.<sup>27</sup> İşcan'ın "militan retçilik" olarak vasıflandırdığı<sup>28</sup> bu zihniyeti Kutlu, "gelenekçi din söylemi" adıyla üst bir kavramsal okumaya tabi tutmuş ve Selefiliğin de içinde bulunduğu gelenekçi din söyleminin belli başlı hususlarda ortak kanaatler taşıdığını belirtmiştir. Bunlar arasında; akıl karşıtlığı tutumunu benimseme, tarihe ve dinî-kültürel tecrübeye aşırı güven, metin merkezli dinî bilgi üretimi, teşbihçi (somut) düşünceyi öncelikleme, şekilci dindarlığı savunma, seçilmişlik psikolojisiyle hareket etme ve pasif siyasî tutumu benimseme gösterilebilir.<sup>29</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan yola çıkılarak Selefiliği, tarihin belli bir döneminde başta Ehl-i Hadîs olmak üzere belli bir ekolle özdeş görme ve çeşitli yönlerine vurgu yaparak tasnif etme çabalarının yerinde bir yaklaşım

<sup>24</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 2. bs. (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998), 225.

<sup>25</sup> İşcan, "Selefiliğin İhyacılığı ve Dini Düşünceye Yenilik", 11.

<sup>26</sup> Kutlu, "Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiliği Anlamaya Dair Sorunlar", 146-147.

<sup>27</sup> Assman, tarihin kutsallaştırılması olgusunun antik dönem uygarlıklarından itibaren Orta-doğu toplumlarının neredeyse tamamında görüldüğünü belirtir. Bk. Jann Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, trc. Ayşe Tekin, 3. bs. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 260-267.

<sup>28</sup> Mehmet Zeki İşcan, "Tarih Boyunca Selefî Söylem", *Eski Yeni* 25 (2012): 56.

<sup>29</sup> Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 51-60.

olmadığı görülmektedir. Bu tasnif çabaları, Selefilîği asıl zihnî arka planından soyutlayarak görmemizi, böylece bu zihniyeti doğuran zemine odaklanmamızı güçleştirmektedir. Bir olgu olarak Selefilik, dünyaya siyasî, toplumsal, dinî, ekonomik ve kavmiyetçi bir ruhla şekil vermeye çalışan, zâhirî düşünce biçimini benimseyen modern dinî-politik bir ideolojidir. Her ne kadar Arap coğrafyasında şekillenmiş, Hanbelîlik ve Vehhâbilik çatısı altında Sün-nî çevrelerde milliyetçi bir yapıya büründürülmeye çalışılmışsa da Selefilik, mezhepleri ve coğrafyaları aşan ve zihniyet olarak görülmesi gereken bir yapıdır. Bu şekilde görüldüğü takdirde Selefilik için bir coğrafya ya da zaman kesiti aramaya gerek kalmayacaktır, çünkü zihniyetlerin kontrol edilemez bir geçişkenliği söz konusudur. Dolayısıyla her ülkede ve her mezhepte farklı kesimler tarafından temsil edilebilmesi mümkündür.<sup>30</sup>

Birçok mezhepte farklı tonlarda temsil edilebilen Selefî zihniyetten Şii düşüncesi de etkilenmiştir.<sup>31</sup> Ancak Şii düşüncede ortaya çıkan modern bir eğilim olan Selefî zihniyet ile kökleri erken dönemlere uzanan Ahbârîlik birbirine karıştırılmamalıdır. Şii bünyede ortaya çıkan Ahbârîlik, Sünnî ekoldeki Ehl-i Hadîs'in metoduna benzer şekilde Kur'an ve hadislerin İmamlar kanalıyla aktarılan birikimi dışında dinde hiçbir otoriteyi kabul etmeyen kolunu temsil eder.<sup>32</sup> Ancak Şii bünyedeki Selefî zihniyet, ıslah ve ihyâ kavramları altında modern bir ideolojinin tezahürü olarak görülmelidir. Bu bağlamda son asırda dinde yenilik arayışları paralelinde Şii'likte ortaya çıkan her türlü ıslah düşüncesinde Selefî zihniyetin derin izlerini görmek mümkündür. Bir bakıma Selefî zihniyetin getirdiği ilk nesle dönme çağrısı, uzun asırlardır dinî düşünceyi tekeline tutan ulemâ kesimine yönelik yapılacak eleştirilerde bir mihver görevi görmektedir. Bu bağlamda Şii bünyede ortaya çıkan ıslah çabalarında ilk nesle yapılan vurgu, aslında dolaylı yoldan ulemâ karşıtı bir hareketi de temsil etmektedir.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Kutlu, "Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefilîği Anlamaya Dair Sorunlar", 144-145; Örneğin bu olgunun İran'daki Hanefiler arasında temsili hakkında bk. Habip Demir, "Günümüz İran Hanefilîği ve İran'da Hanefilik-Maturidilik Çalışmaları", *Uluslararası Şeyh Sa'bân-ı Velî Sempozyumu* 2 (2017): 319.

<sup>31</sup> Burada ve makale boyunca dile getirilen "Şii'lik" ile mezhebin en yaygın kolu olan İmâmiyye kastedilmektedir.

<sup>32</sup> Bu düşüncenin oluşumu ve tarihî seyri hakkında detaylı bilgi için bk. Mazlum Uyar, *İmamiyye Siyasî'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000); Kâsım Fâiz-Muhammed Şerîfî, "Peydâyiş, Seyr-i Tatavvur ve Tedâvüm-i Ahbârîgerî", *Faslnâme-i İlmî Pejûhişî-yi Kitâb-ı Kayyım* 4/11 (1393/2014): 141-179; Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011): 193-216.

<sup>33</sup> Bu durum, modern dönem Şii düşüncede ihya ya da ıslah faaliyetlerinin diğer İslam beldelelerinde görüldüğü gibi ulemâ tarafından değil, seküler aydınlar tarafından temsil edilmiş

İran'da yüz yılı aşkın süredir Şîî düşüncenin modernleştirilmesi bağlamında ihyacı hareketlerin gündeme geldiği bilinmektedir. 19. yüzyılın sonlarında ilk olarak Cemâleddin Afgânî ekolünden etkilenen Şeyh Hâdî Necmâbâdî (ö. 1902) ile başlayan<sup>34</sup> ve onun öğrencisi Seyyid Esedullah Harakânî (ö. 1936) ile ilerleyen dinî alanda yenilik arayışları, sonraki nesilde Şerîat Senglecî ve Ahmed Kesrevî (ö.1946)<sup>35</sup> ile devam etmiştir. Ancak burada Ahmed Kesrevî'ye ayrı bir yer açmak daha doğru olacaktır. Zira Kesrevî, her ne kadar başlangıçta Şîî düşüncede bir yenilik arayışı ile ortaya çıkmışsa da ömrünün sonlarına doğru düşünceleri, adına "Pâkdinî" adını verdiği bir harekete evrilerek yeni bir din anlayışını benimsemiştir. Bu noktada Senglecî, kendisine yöneltilen çok sayıda eleştiriye rağmen mensubu bulunduğu Şîî gelenekten hiçbir zaman kopmamış ve ömrünün sonuna kadar Şîîliğin ve İslâm'ın ihyası için çaba göstermiştir. Bu özelliği, onu kendi döneminin ve sonrasının ihyacıları arasında farklı bir konuma getirmiştir.<sup>36</sup> Onu diğer ıslahçılardan ayıran bir diğer özelliği ise Selefî zihin yapısından etkilenmesidir.

İran'da Selefî düşüncenin etkisi ile ilgili görebildiğimiz kadarıyla bir çalışma bulunmamaktadır. Batı'daki bazı düşünce kuruluşlarının son yıllarda bu konuya özel verdiği görülmekte ise de Türkçe'de bu konuya doğrudan temas eden bir çalışma bulunmamaktadır.<sup>37</sup> Çalışmamızda, şahıslarda derinleşme prensibine uygun olarak Şerîat Senglecî'nin yaşadığı döneme ilişkin genel bir

olmasıyla da yakından ilgilidir. Öyle ki bu olgu, İran'da ihya faaliyetlerinin yeterince başarı yakalamayışının da sebeplerinden birisidir. Zira İran'da ulemânın dinî otoritesi en keskin şekilde daha ilk asırlarda Kuleynî'de (ö. 329/941) yer alan rivayetlerle başlamıştır. Dolayısıyla aydın sınıfının çabaları bir gözü ulemâda olan halk nezdinde hep cılız kalmıştır. Ayrıca ulemânın ihyâ çağrıları ile aydınların çağrıları farklılıklar taşır; ulemâ geçmişe vurgu yaparken aydınlar Şîîliğin çağla barışmasına, çağdaşlaşmasına dönük çağrılar yapmıştır. Dolayısıyla ulemaya yönelik ıslah talepleri aynı zamanda Şîî düşüncenin de ıslahuna dönük örtülü bir mesaj içermektedir.

<sup>34</sup> Habip Demir, "Çağdaş Şîî Düşüncesinde İlk İslah Çabaları: Şeyh Hâdî Necmâbâdî (1834-1902)", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019): 517-545.

<sup>35</sup> Kesrevî hakkında detaylı bir çalışma için bk. Mehmet Akif Koç, "Modernleşme Sürecinde 'İran Milliyetçiliği' Yanlısı Tebrizli Bir Aydın: Ahmed Kesrevî-Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi ve Eserleri", *Kadim Akademi SBD* 3/2 (2019): 115-155.

<sup>36</sup> Rızâ Dihkânî-Cevâd Alipûr Sîlâb, "İslahdîni-yi Dovre-i Pehlevî-yi Evvel bâ Tekye ber Ârâ-i Şerîat Senglecî", *Târihnâme-i İrân ba'd ez İslâm* 4/7 (1392/2013): 27; Rotraud Wielandt, "Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 734.

<sup>37</sup> Washington Institute tarafından yapılan bir analiz için bk. Mehdi Khalaji, "The Rise of Persian Salafism", 20 Şubat 2020, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-rise-of-persian-salafism>; Asiye Tıǧlı'nın daha sonra kitaplaştırılan doktora çalışması, İran'da yenilikçi düşüncenin son dönem aydınlar üzerindeki tezâhürlerine odaklanmıştır. Bk. Asiye Tıǧlı, *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018).

perspektifin ardından onun hayatı ve düşünceleri hakkında kendi eserlerinden yola çıkarak değerlendirilmeler yapılacaktır.

## 1. TARİHSEL ZEMİN: 20. ASRIN BAŞLARINDA İRAN'IN DİNİ-POLİTİK DURUMU

19. asrın ilk yarısından itibaren halkı Müslüman olan toplumlarda Batı karşısında elde edilen askerî başarısızlıklar, birtakım yenilik fikirlerinin doğmasına yol açmıştı. Önceleri bu yeniliklerin askerî ve siyasî boyutlarıyla yetinmeye çalışan Müslüman aydınlar ve devlet adamları, bunların arka planında yer alan Aydınlanma düşüncesiyle yüzleşmek zorunda kaldıklarını anlayacaklardı. Bunun neticesinde bazıları, Batı'nın ulaştığı medeniyet seviyesine ulaşmanın tıpkı onların Reform hareketleriyle yaptıkları gibi din ve dinî kurumlar ile bir hesaplaşmaya girmeden elde edilemeyeceği kanısına varmışlardı. Böylece sömürge yönetimleriyle ilk defa karşılaşan -başta Hint ve Mısır olmak üzere- İslam dünyasının birçok coğrafyasında ilerleme kavramı etrafında öncelikle dinî alanda birtakım yenilikler yapılması gerektiği fikri de oluşmuştu. Bu yenilik akımından İran'ın etkilenmemesi düşünülemezdi.<sup>38</sup> Ancak İslam dünyasının diğer bölgelerine kıyasla İran'da modernleşme girişimleri siyasette ve toplum nezdinde önemli bir gücü elinde bulunduran ulemâ sınıfı eliyle sekteye uğratılmaktaydı. Kaçarlar döneminde (1796-1925) bu tür girişimler ulemânın izin verdiği nispette gerçekleştirilmekteydi.<sup>39</sup>

20. asrın ilk yarısı, İran toplumunun çeşitli açılardan dönüşümler yaşadığı, bu dönüşümlerin birçok alanda hissedildiği bir zaman dilimidir. 1905-1906 yılındaki Meşrutiyet hareketi, siyasî alanda birtakım dönüşümleri getirmeyi hedeflese de istenen başarıya ulaşamamış ve ülke bu ortamda ardı ardına iç çalkantılara maruz kalmıştır. 20 yıl kadar süren ve iç savaşların eşlik ettiği bunalım yıllarının ardından 1926'da iktidarı fiilen devralan ve Pehlevî hanedanı adıyla yeni bir dönemi başlatan Rıza Şah sahneye çıkmıştır.<sup>40</sup> İran'da Rıza Şah ile başlayan bu yeni dönem, modern İran'ın kuruluşu açısından

<sup>38</sup> 19. yüzyıldaki yenilik çabaları hakkında bk. Daryuş Rahmaniyan, "Nigahî be Seyr-i Teceddud der İran (Ez Abbas Mirza tâ Emir Kebir)", *Mecelle-yi Coğrafya ve Bernâmerizi*, 16 (1383/2004).

<sup>39</sup> Kaçarlar dönemi iktidar-ulemâ ilişkileri hakkında detaylı bilgiler için bk. Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 179-205; Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906 : The Role of the Ulama in the Qajar Period*. (Berkeley: University of California, 1969); Yılmaz Karadeniz, *Kaçarlar Döneminde İran (1795-1925) İdari, Askeri, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013); Emîr Hüseyin Hâlikînejad, *Nakş-ı Siyasi-yi Ulemâ-yi Şia der Asr-ı Kâcâr* (Kum: Müessesesi-i Bustân-ı Kitab, 1390/2011), 77 vd.

<sup>40</sup> Dönem hakkında detaylı bilgiler için bk. Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, trc. Dilek Şendil, 3. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014); Gene R. Garthwaite, *İran tarihi : Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*. (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011).

önemli bir dönüm noktası olduğu gibi, aynı zamanda Şîu ulemânın Necef ve Kerbelâ olan ağırlık merkezinin İran'ın Kum şehrine geçmesi açısından da önemlidir. Böyle bir ortamda eskiden bu yana alışık olunan ulemânın etkisi nedeniyle Rıza Şah, gücü tamamen eline alamadığı iktidarının ilk yıllarında ulemânın kontrolündeki dinî ve toplumsal alan ile arasını iyi tutmaya çalışmış, bu bağlamda ulemâyâ saygılı davranışlarda bulunmuş ve Şîu ritüellere bizzat katılmıştır. Ancak iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra din ve dinî kurumlarla arasına mesafe koyarak ülkenin yönünü Türkiye örneğini dikkate alarak Batı istikametine çevirmiş, yaptığı birçok yenilik hareketiyle modern bir İran toplumu yaratmaya gayret etmiştir.<sup>41</sup> Bu dönemde yenilikler askerî, kültürel, toplumsal, hukukî ve iktisadî alanlarda yoğunlaşsa da bu yeniliklerin taşıyıcı gücü, sekülerleşme ile birlikte gelen din ve devlet arasındaki ilişkiyi belirlemeye yönelik arayışlardı. Ulemânın sahip olduğu ekonomik ve toplumsal gücü bir tehdit olarak gören Rıza Şah, öncelikle ulemâyâ yönelik bazı tedbirler alarak onların güçlerini kısıtlamaya ve merkezî devlete daha fazla alan açmaya gayret etmiştir.<sup>42</sup> Bu kapsamda ulemânın kıyafetine kısıtlama getirmiş, din adamlarının devlet kurumlarında çalışmalarını yasaklamış, onların gelir getirici vakıf ve ticarî kurumlarına el koymuş, ilâhiyat eğitimi veren devlete bağlı okullar kurmuş, Hicrî takvim yerine Şemsî takvimi getirmiş ve kadınlara tesettürü yasaklamıştır. Bütün bu faaliyetlere rağmen dinî alandaki yenilenme çabalarına mesafeli yaklaşarak bu tür hareketlere doğrudan destek vermemiş, ancak bu alanda fikir beyan edenlere karşı sessiz kalmayı tercih etmiştir. Böylece Rıza Şah, doğrudan olmasa da Şîu düşünceye yönelik eleştirel tutumları olan kesimlere örtülü bir destek sağlamıştır.<sup>43</sup>

Rıza Şah'ın Batılılaşma yanlısı tutumunun Şîu düşüncede iki yansıması olduğu gözlemlenmiştir. Birincisi dine ve Şîuiliğe daha çok bağlanmayı, dinî ritüellere ve dolayısıyla ulemâ sınıfına sarılmayı önceleyen muhafazakarlaşma, ikincisi ise böyle bir ortamda geçmişten gelen ulemâ sınıfının otoritesi ve mezhepteki yozlaşmalara duyulan açık eleştirilerin artmasıydı. Böylece Rıza Şah, geleneksel toplumu modern bir topluma dönüştürmeyi istemiş, neticede farklı sınıfların doğmasına yol açıldığı gibi yeni tip bir aydın modelinin

<sup>41</sup> Mazlum Uyar, "Pehlevî Hânedanlığının Kuruluşu ve Rıza Şah Dönemi (1921-41) Devlet Ricâli-Ulemâ Münasebetleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17 (2006): 175-201; Tuba Çebi, *İran'da Modernleşme, Ulemâ ve İktidar: Rıza Şah Döneminde İran Devleti ve Ulemâ İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2019), 158-217.

<sup>42</sup> Muhammed Nebî Selîm, "Berhî Cereyânâ-yı Digerendîş der Asr-ı Pehlevî", *Faşnâme-i İlmî Pejûhişî-yi Târîh* 2/6 (1386/2007): 92-93.

<sup>43</sup> Dihkânî-Silâb, "İslahdînî-yi Dovre-i Pehlevî-yi Evvel", 30.

ortaya çıkmasına zemin hazırlanmıştır.<sup>44</sup> Rıza Şah'ın uygulamaya çalıştığı modernleşme girişimleri, doğal olarak dinî düşüncede yenilik yanlılarına da fikirlerini rahatça ifade edebilme imkânı vermişti. Bu nedenle Ca'feriyan bu dönemi, siyasî, kültürel ve toplumsal alanda ulemâ aleyhindeki faaliyetlerin gözle görülür hale geldiği bir dönem olarak tasvir etmektedir. Ona göre bu dönemde sağ, sol, sosyalist gibi toplumun bütün kesimlerinin din ve ulemâ aleyhinde birleştiği, meydana gelen her türlü gerilemenin tüm faturasının din ve mezhebe kesildiği müşahede edilmiştir.<sup>45</sup> İşte böyle bir özgürlük ortamında Şeriat Senglecî, Ahmed Kesrevî, Ali Ekber Hakemîzâde vb. yenilik yanlılarının iktidarın örtülü koruması altında fikirlerini yaymaları olağan görülmelidir.<sup>46</sup>

## 2. ŞERİAT SENGLERCİ

### 2.1. Hayatı ve Eserleri

İran'da modern dönemin ıslah ve tecdid düşüncesinin en önemli kişileri arasında gösterilen ve bu nedenle "Muslih-i Kebîr" unvanıyla anılan Şeriat Senglecî'nin hayatına dair ayrıntılı bilgilere sahip değiliz. Onun ismi genellikle, İran dinî düşüncesinde "Kur'an'a dönüş hareketi"nin ilk temsilcisi ve bununla birlikte "Selefi Yeni Şii Mektebi"nin kurucusu olarak anılmaktadır.<sup>47</sup>

Gerçek adı Muhammed Hasan Hacı Şeyh Rızâkulî Senglecî olsa da Şeriat Senglecî olarak tanınmaktadır. 1890 veya 1892'de Tahran'ın semtlerinden birisi olan Senglec'de ilmî ve kültürel mirasa sahip olan bir ailede dünyaya geldi. Doğduğu mahalle olan Senglec, Tahran'ın son yüzyılına damga vurmuş önemli şahsiyetlerin ikâmet ettiği meşhur bir yerdir. Babası Hacı Şeyh Hasan Senglecî (ö. 1931), İran'da Meşrutiyet karşıtlarının sembol ismi olarak bilinen Şeyh Fazlullah Nûrî'nin (ö. 1909) amcasının oğludur. İsmi aldığı dedesi Hacı Rızakulî ise kendi döneminin önde gelen ulemâsı arasında sayılmaktaydı.<sup>48</sup>

İlk eğitimini ünlü bir âlim olan babasından aldı. Bunun dışında onun fikirlerini etkileyen çok sayıda hoca bulunmaktadır. Bunların en önemlisi de Şii düşüncesinde ıslah fikirleriyle ön plana çıkan Seyyid Esedullah

<sup>44</sup> Ali Rıza Emînî, *Tehevvolat-ı Siyasî ve İctimaî-yi İran der Dovorân-ı Pehlevî* (Tehran: Sedâ-yı Muâsır, 1381/2002), 286.

<sup>45</sup> Resûl Ca'feriyan, *Cereyânâh ve Sâzmânâh-yi Mezhebî-Siyasî-yi Îrân: Ez Rû-yı Kârâmeden-i Muhammed Rızâ Şah tâ Pîrûzî-yi İnkılâb-ı İslâmî*, 13. bs. (Tahran: İlm, 1389/2010), 24-25.

<sup>46</sup> Selîm, "Berhî Cereyânâh-yı Digerendîş der Asr-ı Pehlevî", 94.

<sup>47</sup> Sa'd Rüstem, *Zindegînâme-i Muslih-i Kebîr ve Allâme- i Şehîr Âyetullah Şeriat Senglecî (İntişârât-ı Akîde, 1393/2014)*, 9.

<sup>48</sup> Hüseyinkulî Müsteân, "Mukaddime", *Mahvû'l-Mevhûm*, Şeriat Senglecî (Tahran: Çaphâne-i Tâbân, 1944), 4.



Harakânî'dir.<sup>49</sup> Hem babası Şeyh Hasan hem de Harakânî, Kaçarlar döneminde ıslah fikirleriyle ön plana çıkan Şeyh Hâdî Necmâbâdî'nin seçkin öğrencileri arasındadır.<sup>50</sup> Böylece Senglecî'nin, bulunduğu çevrenin bir gereği olarak yenilikçi bir gelenek üzerine eğitim aldığı konusuna kuşku yoktur.<sup>51</sup> Rezevî, onun bu silsile ile yakın bağlarının sonucunda haklı olarak aslında her iki şahsı da etkileyen ortak bir ismin yani Cemâleddin Afgânî geleneğinin İran'daki temsilcilerinden birisi sayılması gerektiğini belirtmektedir.<sup>52</sup>

Tahran'daki ikameti sırasında çeşitli hocalardan ders alma imkânı bulan Senglecî'nin; Şeyh Muhammed Rızâ Tunkebûnî ve Abdunnebî Müctehid Nuri'den fıkıh, Mirza Hasan Kirmanşâhî'den hikmet, Şeyh Ali Mütekellim Nuri'den kalam ve Mirza Hâşim Eşkvârî'den irfan dersleri aldığı kaydedilmektedir.<sup>53</sup>

Senglecî, henüz yirmili yaşlarında babasına ait evin avlusunda perşembe akşamları sohbet halkaları oluşturup vaazlar vermekteydi. Onun sohbetlerine büyük çoğunluğu askerler olmak üzere devlet memurlarının rağbet ettiği ifade edilmektedir.<sup>54</sup> İlk eğitiminin ardından Şîî geleneğe yaygın bir şekilde görüldüğü üzere eğitimini ilerletmek adına 1917-1921 yılları arasında kardeşleriyle birlikte Necef'te bulunmuştur. Onun Necef yılları, İngiliz işgalinin Şîî toplum üzerinde baskısının hissedildiği ve ulemâ tarafından kalkışılan İngiliz karşıtı isyan hareketlerinin en dorukta olduğu bir döneme denk gelmektedir. Senglecî'nin bu mücadelede aktif bir rol aldığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak onun burada bulunduğu sırada adı bilinmeyen bir kitap yazdığı ve bu kitabı dönemin önde gelen taklit mercilerinden Ayetullah Muhammed Kazım Yezdî'ye sunduğu bilinmektedir. Yezdî'nin onun ilmî yeteneğini gördüğü ve bunun üzerine ona "Şerîat" unvanını verdiği bilinmektedir.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> Mikdad Nebevî Rezevî, "Nigâhî Tahlîlî be Tekâpûhâ-yı Fikrî-yi Şerîat Senglecî", *Faslâme-i İmâmet Pejûhî* 1/4 (1390/2011): 259; Rüstem, *Zindegînâme-i Şerîat Senglecî*, 27; Dihkânî-Silâb, "İslahdînî-yi Dovre-i Pehlevî-yi Evvel", 37.

<sup>50</sup> Rezevî, "Tekâpûhâ-yı Fikrî-yi Şerîat Senglecî", 259-260.

<sup>51</sup> Şeyh Hâdî Necmâbâdî'nin düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Demir, "Çağdaş Şîî Düşüncesinde İlk İslah Çabaları", 528-538.

<sup>52</sup> Rezevî, "Tekâpûhâ-yı Fikrî-yi Şerîat Senglecî", 260-261.

<sup>53</sup> Nureddin Çehardehî, *Vehhâbiyet ve Rîşehâ-yı Ân* (Tahran: İntişârât ve Teblîgât-ı Fethî, 1363/1984), 162.

<sup>54</sup> Çehardehî, *Vehhâbiyet ve Rîşehâ-yı Ân*, 159.

<sup>55</sup> Ca'feriyân, *Cereyânâ ve Sâzmânâ-yı İrân*, 1016; Richard Yann, "Shari'at Sangalaji: a Reformist Theologian of the Rida Shah Period", *Authority and Political Culture in Shiism*, ed. Said Amir Arjomand (New York: State University, 1988), 162.

Aldığı eğitimin ardından tekrar Tahran'a dönen Senglecî, babasının ilim halkalarını devam ettirerek ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu sırada İran'da iktidarı ele geçiren Rıza Şah Pehlevî ile yakın irtibatları olduğu, hatta rejim tarafından korunup kollandığı iddia edilse de<sup>56</sup> doğrudan rejimin yanında olmasını sağlayacak herhangi bir siyasî hareket içinde yer aldığına ya da siyasi bir makam elde ettiğine dair bir kayıt yer almamaktadır. Bu dönemde çeşitli devlet adamlarının onu ziyaret ettiği bilinmektedir. Örneğin, Adalet Bakanlığı yapan Ali Ekber Dâver, onun öğrencileri arasındaydı. Senglecî, ona *Lum'atu't-Dimaşkiyye* gibi klasik Şii hukukunun "İslamî sivil hukuk" çıkartmak için sistematize edilmesi gerektiğini söyledi ve bu sözü kısmen başarıldı.<sup>57</sup> Rıza Şah tarafından hayata geçirilmeye çalışılan modernleşme çabalarına kürsüden destek verdi. Şiilikte acil bir reforma ihtiyaç duyulduğunu, İslam dininin modernliğe, bilime, tıbbı, sinemaya, radyolara ve futbola karşı olmadığını savunurdu.<sup>58</sup> Bu yüzden olsa gerek Rıza Şah döneminde bütün geleneksel ulemâya tavır alınıp faaliyetleri yasaklanırken Senglecî'nin faaliyetlerine dokunulmamıştır. Bunun temel nedeni, Senglecî'nin yorumlarının geleneksel ulemâ sınıfına bir muhalefet olacağı, böylece aynı amaca hizmet edecek olmaları olabilir. Hatta bu amaçla onun görüşlerinden faydalanılarak hazırlanan *İslam ve Rec'at* adlı esere yazılan bir reddiyenin basımının devlet eliyle yasaklandığı nakledilmiştir.<sup>59</sup>

1930'lu yıllardan itibaren artık olgunlaşan fikirlerini değişik çevrelerde dile getirmeye ve dikkat çekmeye başlamıştır. 1940 yılında yine Tahran'da hayırseverlerin yardımlarıyla yaptırılan *Mescid-i Dâru'-t-Teblîğ-i İslamî* adı verilen yere taşınarak ölümüne kadar derslerini burada sürdürmüştür.<sup>60</sup> Onun

<sup>56</sup> Çehardehî, *Vehhâbiyet ve Rîşehâ-yı Ân*, 160; Rıza Şah'ın ilmine en çok güvendiği isimlerden biri olarak Senglecî'yi sürekli takdir ettiği bilinmektedir. Bunlardan birisinde İran'ı ziyaret eden 1913 Nobel Edebiyat ödülü sahibi Hindistanlı Rabindranath Tagore ile müzakere etmesi için bizzat Rıza Şah tarafından Senglecî seçilmiş ve yaklaşık iki saat süren münazarayı Tagore, bitirmeden terk etmiştir. Tagore, bu münazarada dinin tek olduğunu, insanların hakikati atalarından aldığı şekilde devam ettirerek bulabileceğini, böylece hak bir din aramanın gereksiz olduğunu iddia etmiş, bunun üzerine Senglecî, İslam'ın hak din olduğu konusunda delilleriyle ona cevap vermiştir. Münazaranın içeriği hakkında detaylı bilgi için bk. Çehardehî, *Vehhâbiyet ve Rîşehâ-yı Ân*, 166-167.

<sup>57</sup> Yann, "Şari'at Sangalajî", 163.

<sup>58</sup> Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 113. Abrahamian tarafından kaynak göstermeden dile getirilen bu görüşleri Senglecî'nin eserlerinde tespit edemediğimizi belirtmek isteriz.

<sup>59</sup> Rüstem, *Zindeğînâme-i Şeriat Senglecî*, 133-134; Rezevî, "Tekâpûhâ-yı Fikrî-yi Şeriat Senglecî", 258.

<sup>60</sup> Çehardehî, *Vehhâbiyet ve Rîşehâ-yı Ân*, 161.

buradaki derslerini takip edenlerin daha çok modern eğitim almış, dışa açık, dine yenilik arayışı içinde bulunanlar olduğu kaydedilmektedir.<sup>61</sup>

Onun hayatındaki dönüm noktalarından birisi 1939 yılında hac vazifesini yapmak üzere gittiği Mekke seyahatidir. Mekke’de Muhammed b. Abdilvehhâb ve Vehhâbî çevrelerin eserleriyle tanışarak onlardan etkilendiği, dönüşünde *Tevhîd-i İbâdet*<sup>62</sup> adlı eserini yazdığı bilinmektedir. Çalışmamızda kullandığımız ve Selefi zihniyetin izlerini barındıran *Tevhîd-i İbâdet* adlı kitabı en önemli eserleri arasındadır. Kendisi hayattayken iki kez basılmıştır. Ölümünden sonra ise çok sayıda baskıları mevcuttur.<sup>63</sup>

Yine çalışmamızda kullandığımız *Kilîd-i Fehm-i Kur’ân*<sup>64</sup> adlı eseri de kendisi hayattayken basılan eserleri arasındadır. Bir diğer eseri de *Mahvû'l-Mevhûm*<sup>65</sup> adlı 41 sayfalık bir risaledir. 1944’te Tahran’da öğrencisi Hüseyinkulî Müsteân tarafından basılmıştır. Bu eserinde Senglecî, ayetlerden istifade ederek İsa, Hızır ve İlyas’ın öldüklerini ispatlamaya çalışmaktadır.

*İslam ve Rec’at* adlı eser, öğrencisi Abdulvehhâb Ferid Tunkebûnî tarafından onun dersleri ve beyanatlarından yararlanarak derlenmiştir.<sup>66</sup> Ancak eserin gerek metodu gerekse içeriğinin derinliği dikkate alındığında bizzat Senglecî tarafından da yazılmış olabileceği iddia edilmektedir.<sup>67</sup>

*Beyânât (Muhaderât) der Şeb-i Pençşenbe*, Senglecî’nin perşembe akşamları verdiği ahlak konulu sohbetlerinin derlendiği eserdir.<sup>68</sup>

Bunların dışında onun bazı basılmayan eserleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında, *Mütesâbiât der Mesâil-i Felâsife*, *Yek Dove-i Kâmil Felsefe*, *Telhîsu'l-Felsefe*, *‘Ilmu’l-Kur’ân, el-Bed’ ve’l-Hurâfât* ve tamamlanmayan bazı eserleri sayılabilir.<sup>69</sup>

Öğrencileri arasında Esedullah Ruîn Mübeşşirî, Abdulvehhâb Tunkebûnî, Muhammed Cevad Meşkûr, Muhammed Takî Felsefî, Hüseyinkulî Müsteân, Ali Paşa Salih ve Ahmed Ferdîd’in isimleri sayılmaktadır.<sup>70</sup>

<sup>61</sup> Ca’feriyân, *Cereyânâ ve Sâzmânâ-yı İrân*, 1017.

<sup>62</sup> Şeriat Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet (Yektâperestî)*, 3. bs. (b.y.: y.y., 1386/2007).

<sup>63</sup> Ağa Bozorg-ı Tehrânî, *Musannefât-ı Şîa* (Meşhed: Âsitan-ı Kuds-ı Rezevî, 1372/1993), 2/167.

<sup>64</sup> Şeriat Senglecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur’ân bi-İnzimâmi Berâhîni’l-Kur’ân*, 1395/2016.

<sup>65</sup> Şeriat Senglecî, *Mahvû'l-Mevhûm* (Tahran: Çaphâne-i Tâbân, 1944).

<sup>66</sup> Abdulvehhâb Ferid Tunkabûnî, *İslam ve Rec’at* (Tahran: İntişârât-ı Akîde, 2015).

<sup>67</sup> Çehardehî, *Vehhâbiyet ve Rişehâ-yı Ân*, 176.

<sup>68</sup> Tehrânî, *Musannefât-ı Şîa*, 1/469.

<sup>69</sup> Çehardehî, *Vehhâbiyet ve Rişehâ-yı Ân*, 165; Rüstem, *Zindegînâme-i Şeriat Senglecî*, 138.

<sup>70</sup> Yann, “Shari’at Sangalajî”, 163-164.

1943'te Tahran'da 53 yaşında vefat etmiş ve ders verdiği mescide defnedilmiştir.<sup>71</sup>

## 2.2. Düşünceleri

Şeriat Senglecî'nin İslam düşüncesinin birçok alanına dair görüşlerinin olduğu bilinmektedir. Ancak biz onun daha çok Şîî düşüncede geleneksel ekole itiraz ettiği, döneminde ve sonrasında aykırı olarak görülebilecek ve Selefi tezâhürler gösterdiği fikirlerine eğileceğiz.

### 2.2.1. Tevhid

Onun en çok üzerinde durduğu husus kitabına da adını veren "Tevhid" meselesidir. Tevhid, kelam ilminin ortaya çıkışından bu yana İslam düşüncesinin en temel kavramlarından birisi olmuştur. Şîî ulemâ da başlangıçtan itibaren tevhid konusuna özel bir önem vermiştir. Bu kapsamda Şîîlikte farklı adlar altında bölümlere ayrılan tevhid, genel itibariyle Uluhiyette ve İbadette Tevhid olmak üzere iki kısımda incelenmektedir.<sup>72</sup> Senglecî de kendi döneminde Müslümanların başta tevhid olmak üzere birçok konuda yanlış yollara düştüklerini şöyle ifade eder:

*"İslam nasıl garîb olmasın. Yetmiş iki belki de daha fazla fırkaya bölündü. Her biri bir şahsa tabi oldu. Ve o şahıslar da mezheplerini bid'atlerin üzerine bid'atler ekleyerek ihdas ettiler. Ardından İslam elbiselerini bu görüşlerinin üzerine giyerek seslerini her beldede duyurabilmekteler. Biri Allahlık iddiasında, diğeri peygamberlik, diğer biçare de velâyet ve imâmet iddiasında. Halbuki Kur'an Allah'tan başkasına itaati yasaklar."*<sup>73</sup>

Senglecî, Müslümanlara bu işin doğrusunu açıklama gayreti içinde bulunacağını söyleyerek bunun ilk olarak tevhid ve ona bağlı olarak görülen alt inançların düzeltilmesinden geçtiğini belirtir. Bu bağlamda Şîî gelenekteki uygun olarak tevhid'i "Tevhid-i Rubûbiyyet" ve "Tevhid-i Ulûhiyyet ve İbâdet" olmak üzere iki kısma ayırır.<sup>74</sup> Bunlardan birincisinin müşrikler tarafından bile kabul edilen ve üzerinde ittifak olan Allah'ın her türlü mevcudatın

<sup>71</sup> Yann, "Shari'at Sangalaji", 164.

<sup>72</sup> Avni İlhan, "Şia'da Usulü'd-Din", *Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1993), 410; Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 70.

<sup>73</sup> Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 14-15.

<sup>74</sup> Selefi gelenekte İbn Teymiyye ve onun metodunu takip eden Muhammed b. Abdilvehhab, üçlü bir tevhid sınıflandırmasını benimserler. Buna göre tevhid, tevhid-i rububiyye, tevhid-i uluhiyye (ibadet) ve tevhid-i esmâ ve sıfat olarak üçe ayrılmaktadır. Bk. Muhammed b. Abdilvehhab, *Keşfu's-Şubuhât* (İskenderiye: Dâru'l-İman, t.y.), 26 vd.; Ali Asgar Rıdvânî, *Selefi-gerî (Vehhâbiyet) ve Pâsoh be Şubehât*, 9. bs. (Kum: İntişârât-ı Mescid-i Mukaddes-i Cemkerân,

yaratıcısı olduğu inancı olduğunu belirtir.<sup>75</sup> Ancak bu sınıflandırmada asıl önemli olanın ikincisi olduğunu vurgular. Ona göre Allah'a ibadet etmenin de herkes için geçerli (âm) ve özel olmak üzere (hâs) iki boyutu bulunmaktadır. Yani, ubûdiyyeti zorunlu ve iradî olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutar.<sup>76</sup> Bu tevhid türünün rubûbiyeti de kapsayan daha geniş bir çerçeve olduğunu kabul ederek tevhidin bir bütün olduğunu ve "Her kim ki Allah'ın Rasûlü, imamlar ve onların ashabına olgun bir tevhid, iman, akıl ve bilgiyle yakın olursa Allah'a yakın olur." şeklinde ifade etmiştir.<sup>77</sup>

Selefi zihniyet tarafından da sıklıkla kullanılan Tevhîd-i İbâdet (amelî tevhid) ve ona yüklenen anlamlar, aslında diğer mezheplerle arasındaki farklılığı belirlemede önemli bir kıstastır.<sup>78</sup> Şirk, Bid'at, Şefaât, Tevessül, Ka-bir ziyareti eleştirisi vb. Vehhâbilikle özdeş görülen fikirler amelî tevhid anlayışına yüklenen anlamlar neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu anlayış, Allah ve Peygamberinden başkasının dinde söz sahibi olamayacağını belirten bir algıya dayanır. Böylelikle sünnetin kontrolünde okunan vahiy dışında re'y gibi insanî hususların dinde yerinin olmayacağı tek kaynaklı, tek kültürcü, tek kitapçı bir anlayışın teolojik zemini oluşturulmak istenmektedir.<sup>79</sup> Her ne kadar amelî tevhid kavramı Şii gelenekte kullanılsa da Senglecî bu kavramın içini Selefi öğelerle doldurmuştur.

Bunun gözle görülür en güzel örneği, amelî tevhid anlayışıyla bağlantılı olarak sıklıkla kullanılan şirk kavramıdır. Senglecî, şirki İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhâb'da olduğu gibi büyük ve küçük şirk olmak üzere ikiye ayırır.<sup>80</sup> Büyük şirk, bir başka varlığa ibadet edip tapmakla olur. Küçük şirk ise, Allah'tan başkasını şefaâtçi ya da rızık veren olarak görmek ya da Allah'tan başkasını belaları savıcı olarak görmek gibi kul olarak yaptığımız fiilleri Allah'tan başkasına has kılmak anlamına gelmektedir.<sup>81</sup>

1393/2014), 286; Muhammed Mücahid Dünder, *Vehhâbilikte Tevhid ve Şirk* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 29-50.

<sup>75</sup> Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 20.

<sup>76</sup> Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 36.

<sup>77</sup> Senglecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân*, 191-192.

<sup>78</sup> Rıdvânî, *Selefiğeri*, 278; Dünder, *Vehhâbilikte Tevhid ve Şirk*, 29.

<sup>79</sup> İşcan, "Selefilikğin İhyacılığı ve Dini Düşünceye Yenilik", 12.

<sup>80</sup> Şirk'in bu şekilde tasnifi ilk olarak Ragıb el-İsfahânî'de yer almıştır. Bk. Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfahani, *Müfredatu Elfazî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992), 452. İbn Teymiyye aynı içeriği kastetmek üzere uluhiyette ve rububiyette şirk kavramlarını kullanır. Bk. Mustafa Sinanoğlu, "Şirk", 20 Şubat 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sirk>.

<sup>81</sup> Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 46.

Bu kapsamda Şii geleneğin temel dinamiklerinden biri olan şefaaf ve tevessül inancına şiddetle karşı çıkarak Selefî-Vehhabîlerle aynı söylemi savunmuştur. Senglecî, peygamberleri, melekleri, ya da imamları günahların bağışlanması, rızık isteme, belaları defetme gibi istekler için aracı kılmanın Kur'an'ın nassı ve ümmetin icmâsiyle küfür olduğunu ifade etmektedir.<sup>82</sup> Şefaatin ne olduğu ile ilgili fırkalar arasındaki farklılıkların Senglecî, Kur'an'a müracaat edildiğinde halk arasındaki yaygın şefaaf inancının reddedildiğinin rahatlıkla görülebileceğini belirtir. Şefaatin ancak Allah'ın izniyle muvahhidler için geçerli olan sınırlı bir kavram olduğunu vurgular.<sup>83</sup> Şefaati hak görenlerin, "padişahın nasıl ki yardımcıları var onlara arz edilir onlar da aracı olup padişaha arz ederler, böylece isteğiniz yerine gelir." şeklinde bir önermeden hareket ettiklerini belirterek, bunu diyenlerin her şeye kâdir olan, küll ve cüz'ü bilen Allah ile bir insan olan padişahı eşit tutarak tekrar kafir olduklarını söyler.<sup>84</sup> Böyle bir söyleme sahip olanların peygamber ve imamlar zamanında dahi var olan gulat kesimlerin görüşlerini benimsediklerini söyleyerek Şii gelenek tarafından önemli bir eser olarak kabul edilen *Sahife-i Seccâdiye*'den örnekler verir.<sup>85</sup> Buna rağmen Ca'feriyan, onun şefaaf konusunda sert söylemleri olduğunu ve her türlü şefaati reddettiğini belirtir.<sup>86</sup> Ancak görüldüğü üzere onun şefaaf söyleminin, Şii gelenekte kabul edildiğinin aksine, peygamber ve imamların ne olursa olsun bütün inananlara uygulayacağı toplu bir şefaaf olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>87</sup>

Senglecî, Şii gelenek tarafından özel önem verilen imamzâde türbeleri konusunda Vehhabîlerce dile getirilen eleştirileri aynen kabul eder. O, imamzâdelerin kutsal varlıklar olarak görüldüklerini, bu türbelere giden kişilerin onlardan yardım dilediğini, adak adandığını, oralarda bulunan ağaç, taş vb. eşyaya teberrük niyetiyle yaklaşıldığını, bu kabirlere aşırı tazim göstererek secde edildiğini, bunların tamamının Kur'an'ın kesin hükümlerine göre şirk olduğunu ifade etmektedir. Tıpkı Mekke müşriklerinin putlara yaptıkları gibi onları Allah'a aracı kıldıklarını vurgular. Senglecî'nin bu tür yorumlarını Kur'an'ın yanında *el-Kâfi*, *Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ* gibi ilk dönem Şii kaynaklarına dayandırdığı da özellikle belirtilmelidir.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 116.

<sup>83</sup> Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 132-140.

<sup>84</sup> Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 118-119.

<sup>85</sup> Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 125-126.

<sup>86</sup> Ca'feriyan, *Cereyânâ ve Sâzmânâ-yı İrân*, 1019-1020.

<sup>87</sup> Tunkabûnî, *İslam ve Rec'at*, 244-246.

<sup>88</sup> Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 55-70.

Senglecî, kurban ibadetinin de amacından saptığını, Allah'ın adı dışında kesilen kurbanların tamamının şirk olduğunu belirtir. Bu bağlamda Hristiyanların İsa'sı ile Şiîlerin Hüseyin'ini kurban motifleri üzerinden karşılaştırır. Bunun yanında Şiîlerin "Ey İmamzâde" "Ey Ebü'l-Fazl", "Ey Eimme" diyerek de kurban kestiklerini, bunların tamamının şirk olduğunu ifade eder.<sup>89</sup>

Senglecî, kabirler konusunda Vehhabîlerin aksine daha ılımlı bir görüşü savunmaktadır. Şiî kaynaklardan aldığı rivayetlerle, kabirlerdeki her simge ve şeklin kaldırılması gerektiğini, kabirlerin yerden yükseltilmemesi ve kabirlere bina yapılmaması ve buralarda namaz kılınmadığı müddetçe Peygamber ve imamların kabirlerini ziyaret etmenin faziletli bir davranış olduğunu vurgulamaktadır.<sup>90</sup>

Senglecî'nin Vehhabîliğin etkisinde kaldığı ve ısrarla vurguladığı konulardan bir diğeri de yüzük takma konusundaki hassasiyetidir. Parmağa takılan yüzükten, eve veya otomobile takılan naldan teberrük ederek ondan yardım dilemek, onları fakirlik, afet ve beladan koruduğuna inanmanın şirk olduğunu vurgulamaktadır. Şiî geleneğe yaygın bir şekilde takılan yüzüğün peygamber ve imamların örnek alınmasının bir sonucu olduğunu reddeder.<sup>91</sup> Yine Şiî rivayetlere dayanarak peygamberin çok az bir zaman dışında yüzük takmadığını, peygamberin kullandığı yüzüğün mühür olarak kullanıldığını, teberrük için olmadığını ifade eder. İmamların da elinde yüzük olduğunu kabul eden Senglecî, bunlarda Allah'ın isimlerinin yazılı olduğunu ve bir nevi zikir için kullanıldığını, onların taşlara asla teberrük etmediklerini vurgular.<sup>92</sup> Peygamber ve imamların bir şirk olan taşlardan teberrük etmediklerini ısrarla dile getirir. Bir taşın tıbbî olarak bazı hususiyetleri olabileceğini ama buradaki meselenin ondan gaybî olarak bir şeyler beklemek olduğunu vurgular. Kendisinin de bir yüzüğünün olduğunu ancak hac esnasında Mekte'den Medine'ye giderken bir hadis kitabının eline geçtiğini ve bu kitaptan etkilenerak elindeki yüzükten dolayı kendisini kınadığını ve onu çöle attığını

<sup>89</sup> Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 63-67.

<sup>90</sup> Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 150-151.

<sup>91</sup> Günümüzde dahi, kendini dindar olarak tanımlayan Şiîlerin yüzük takmaya özel bir önem atfettikleri görülmüştür.

<sup>92</sup> Senglecî, Şiîler tarafından özel önem verilen yüzük meselesinde kendi fikirlerini haklı çıkarmak adına bazı yorumlarda bulunmuştur. Bu kapsamda Şiî kaynaklarda sıkça yer alan "İmanın alameti beştir, birisi sağ parmağında yüzük olmasıdır." şeklindeki rivayeti şöyle yorumlamaktadır: "Bu, Şiâ'nın alametidir. Çünkü imamlar döneminde Şiîler takiyye halinde yaşıyorlardı. Kimin Şiî olup olmadığını bir alameti yoktu. Diğerleri yüzükleri sol parmaklarına takınca, Şiîler ayırt edilsin diye imamlar sağ parmağa takılmasını istemişlerdi. Yoksa onu bir teberrük gayesiyle emretmemişlerdi." Bk. Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 55.

ifade eder.<sup>93</sup> Burada Senglecî'nin hangi eseri okuduğu belirtilmese de Vehhabîler tarafından yazılan eserlerden etkilendiği açıkça görülmektedir.

### 2.2.2. Kur'an Anlayışı

Senglecî'nin döneminde ihyâ ve ıslah fikirleriyle ön plana çıkmasındaki en önemli yönü onun Kur'an ile ilgili görüşleridir. Bu nedenle onu "Şii Kur'ancılık" ekolünün İran'daki ilk ve en önemli temsilcisi olarak görenler bulunmaktadır.<sup>94</sup> Onun görüşlerinde döneminin yaygın modern tefsir akımlarına mensup şahıslardan etkilendiği iddia edilmektedir. Bunlar arasında Muhammed Abduh, Ferid Vecdi, Tantavî gibi şahısların isimleri zikredilmektedir. Bazı yazarlar tarafından onun, Kur'an'ın asrın gereklerine uygun bir tevlinin yapılması gerektiği noktalarında modern akımların etkisinde kaldığı ifade edilmiştir.<sup>95</sup> Ancak aksine onun görüşlerinin belirli şahısları taklit etmeye dayalı değil kendine özgü bir sisteme sahip olduğu söylenebilir.

Senglecî'nin Kur'an ile ilgili anlayışının temelinde onun anlaşılması ile ilgili problemler gelmektedir. O, Kur'an'a sonradan çeşitli mezhepler taassupları neticesinde çok sayıda yorum katıldığını ve böylece onun anlamından uzaklaştırıldığını düşünmektedir. O halde yapılması gereken ilk işin Selef'in Kur'an'ı nasıl anladığını ortaya çıkarmak ve bunun sonucunda felsefe, tasavvuf ve mezhepler öncesi gerçek dini ortaya çıkarmak olduğunu vurgulamaktadır. Böylece Kur'an ona muhatap olanların anladığı şekilde anlaşılacak ve sonraki asırlarda başta ulemâ sınıfı olmak üzere dinî otoriteleri taklid terk edilecektir.<sup>96</sup> Bu yöntemde onun en önemli vurgusunun selef kavramı olduğu dikkatten kaçmamaktadır. Dinin haleften değil seleften öğrenileceğini, böylece Kur'an'ın re'ye göre tefsir edilmesinin mümkün olmadığını, bunun imamlar tarafından da bu şekilde anlaşıldığını ifade eder.<sup>97</sup> Senglecî'nin, görüldüğü üzere, fikirlerini imamlara ve Şii kaynaklara nispet etmek istemesiyle amacı, Şii gelenek içinde kalarak bir ıslah talebinin olduğunu göstermektedir.

<sup>93</sup> Senglecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 52-54.

<sup>94</sup> İhsan Taberî, Senglecî'yi Rıza Şah döneminde öne çıkan üç akımdan biri olarak "Kur'an Mek-tebi"nin temsilcisi olarak anmaktadır. Diğer iki ekol ise, Bahâilik ve Ahmed Kesrevî'nin Pâk-dînî hareketidir. Bk. İhsan Taberî, "Şeriat Senglecî", 27 Aralık 2019, <http://www.rahetudeh.com/rahetude/Tabari/iran-rezashah/html/jameehiran-11.html>; Ali Tasdîkî Şahrîzâyî-Seyyid Rıza Müeddeb, "Nakd-i Dîdgâh-ı Reveş-i Tefsîr-i Kur'an be Kur'an, Kur'anîyân-ı Şîa", *Dovre*, 28 (1393/2014): 3-4.

<sup>95</sup> Selîm, "Berhî Cereyânâ-yı Digerendîş der Asr-ı Pehlevî", 97.

<sup>96</sup> Senglecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân*, 179-180; Rüstem, *Zindegînâme-i Şeriat Senglecî*, 72.

<sup>97</sup> Senglecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân*, 11, 53.



Senglecî, Kur'an'a yönelik yaklaşımlarını açıkladığı müstakil eseri *Kilîd-i Fehm-i Kur'an'a*, birtakım Şîî çevrelerin de benimsediği tahrif iddiaları ile başlamıştır. Bazılarınca bozulmamış Kur'an'ın Ali'nin yanında olup onun eliyle İmam Zaman'a kadar ulaştığını iddia ettiklerini belirterek buna inanmanın insanları Kur'an'ın hidayet ediciliğinden uzaklaştırmak anlamına geleceğini ifade etmiştir. Ayrıca eğer böyleyse Ali'nin kendi halifeliği döneminde de ek-sik Kur'an'la hüküm verdiğini vs. kabul etmek gerekir ki böyle bir düşünce ona iftira anlamına gelmektedir. Aynı şekilde İmam Hasan da 6 aylık hilafeti döneminde ve Hüseyin de Kerbela'da gerçek Kur'an'ı neden göstermedi diye sorarak İmamiyye ulemâsından çeşitli kişilerin tahrif karşıtı sözlerini nakletmiştir.<sup>98</sup>

Kur'an'ın din ve şeriate dair tüm konuları kapsayan bir eğitim ve terbiye kitabı olduğunu, tüm ruh hastalıklarına şifa olup insan aklını da takviye ettiğini belirterek onun anlaşılması mümkün bir kitap olduğunu ifade eder. Ona göre, bunun için öncelikle Kur'an'ın kendisine müracaat edilmeli, ardından ahbar ile güçlendirilmelidir. Son olarak ise akıl yoluyla elde edilmiş bu bilgiler ispat edilmelidir. Ancak bunları yaparken öncelikle ayetlerin nüzûl sebepleri araştırılmalı, Arapların o günkü durumları iyi bilinmelidir.<sup>99</sup> Senglecî burada akla vurgu yapıyor gibi görünse de onun Kur'an anlayışında aklın konumu oldukça kısıtlıdır. O, iddia edildiği gibi Kur'ancı ekolden de sayılmamalıdır. Çünkü bu ekol, Kur'an'ın tefsirinin bizzat Kur'an'ın kendisiyle olabileceğini savunan, modern bilimsel yöntemlerle Kur'an yorumunu bağdaştırmaya çalışan bir anlama biçimidir. Senglecî'nin, akıl konusunda bazı vurgular da yaptığı görülmüştür. Örneğin ona göre, "gerçek mürid akıldır. Akletmenin önünde üç engel vardır: birincisi taklid, ikincisi büyüklere itaat ve üçüncüsü ise hevâdir."<sup>100</sup> Ancak Senglecî'nin buradaki fikirlerinden, akla bağımsız bir rol atfetmekten ziyade mevcut ulemâ ve taklid sistemine bir itirazda bulunduğu, onun asıl hedefinin ulemâ sınıfı olduğu çıkarılabilir. Nitekim Ca'feriyan, onun eleştirilerinin doğrudan dinî düşünce ve ruhaniyet (ulemâ) kurumuna yönelik olduğunu, bu eleştirilerin dönemin iktidarı Rıza Han'ın da emelleriyle uyduğu için desteklediğini belirtmektedir.<sup>101</sup>

Senglecî'ye göre, "Kur'an'ın hükümleri küllîdir, nebînin sünneti olmadan anlaşılabilir. İtret (Ehl-i Beyt) de sünnetin beyanı olduğu için sünnet gibidir. İlm-i Kur'an'ın Ehl-i Beyt'te olması demek peygamberin sünnetinin

<sup>98</sup> Senglecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'an*, 18-20.

<sup>99</sup> Senglecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'an*, 22-39.

<sup>100</sup> Senglecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'an*, 170-183.

<sup>101</sup> Ca'feriyân, *Cereyânâ ve Sâzmânâ-yı İrân*, 1018.

beyanının Ehl-i Beyt nezdinde olması demektir.”<sup>102</sup> Ona göre, Kur’an’ın re’ye göre tefsiri câiz değildir. Bu konuda imamların dahi, açık bir nas ya da eser yoksa insanın kendi görüşüne göre tefsiri caiz görmediklerini ifade etmektedir.<sup>103</sup>

Senglecî, elimizdeki mevcut malzeme ile Kur’an’ın anlaşılmasının mümkün olduğunu, Şii çevrelerde mehdî zuhur edene kadar Kur’an’ı anlayamayız şeklinde bir söylemin bulunduğunu, ancak bu söylemin küfür olduğunu belirtmektedir.<sup>104</sup> Bunun dışında sufîlerin bâtın ve zâhir ayrımı yaparak Kur’an ayetlerini kişisel müşahedelerine dayanarak anlamaya çalıştığını, ancak kendisinin böyle bir ayrıma karşı çıktığını belirtir. Senglecî, Kur’an’ın bâtın olarak görülebilecek ayetlerinin olduğunu, ancak bunların Kur’an’ın maksadına yönelik olduğunu, yoksa bazılarının yaptığı gibi bazı ayetlerin Ali’ye işaret edecek şekilde yorumlanmasının kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bâtın olan bir yorumun doğru olması için öncelikle Arap diline ve şeriate uygun olup olmadığının dikkatli bir şekilde kontrol edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak gelenek içerisinde bazı Şîilerin bu tür kişisel yorumları naklettiklerini, bu bilgilerin peygamberin vahyini anlamamaktan ileri geldiğini ifade etmektedir.<sup>105</sup> Bunu yapanların en çok dile getirdikleri hususun Kur’an’ın i’cazlığı olduğunu belirten Senglecî, onun i’caz olmasının belagat ve üslubunda değil, tefekkür, tedebbür ve ilmiyle alakalı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>106</sup>

### 2.2.3. Mehdî ve Rec’at Görüşü

Senglecî, Şii gelenek tarafından koşulsuz olarak kabul edilen gâib imam Mehdî’nin zuhuru meselesine eserlerinde doğrudan değinmemektedir. Onun sözlü olarak aktarılan şahitliklere dayanarak bu inancı kabul etmediği dile getirilmektedir.<sup>107</sup> Ancak onun yöntemine ve eserlerine bir bütün olarak baktığımızda Şii geleneğe var olduğu şekliyle bir Mehdînin geleceğini kabul ettiği, ancak onun muhaliflerini yok etmek amacıyla âhîrzamanda ortaya çıkararak silahlı bir kıyamda bulunmasını reddettiğini, onun içtimaî gelişim

<sup>102</sup> Senglecî, *Kilid-i Fehm-i Kur’ân*, 41-42.

<sup>103</sup> Senglecî, *Kilid-i Fehm-i Kur’ân*, 53.

<sup>104</sup> Senglecî, *Kilid-i Fehm-i Kur’ân*, 121.

<sup>105</sup> Senglecî, *Kilid-i Fehm-i Kur’ân*, 48-52.

<sup>106</sup> Senglecî, *Kilid-i Fehm-i Kur’ân*, 150-151; Burada Senglecî’nin Şeyh Hâdî Necmâbâdî’den etkilendiği görülmektedir. Bk. Demir, “Çağdaş Şii Düşüncesinde İlk İslah Çabaları”, 537-538.

<sup>107</sup> Rezevî, “Tekâpûhâ-yı Fikrî-yi Şeriat Senglecî”, 254.

amacıyla toplu bir kalkışmaya önderlik etmesi noktasında zuhuru savunduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır.<sup>108</sup>

Aynı şekilde her ne kadar Şîî kaynaklarda sıkça dile getirilen ve kıyamet kopmadan bir süre önce bazı şahısların yeniden dirilmesi anlamına gelen Rec'at fikrini doğrudan reddettiğine dair bir ifade olmasa da, kendisinden sonra onun görüşlerinden etkilenerek yazıldığı bilinen *İslam ve Rec'at* adlı eserde böyle bir inancın Kur'an ve Sünnet ekseninde kabul edilemeyeceği açıkça dile getirilmiştir.<sup>109</sup> Burada dile getirilen görüşlerin Senglecî'ye ait olduğu, onun dönemine dair aktarılan bir rivayet kanalıyla anlaşılmaktadır. Senglecî'nin yaşadığı dönemde Kum'da yaşayan ve taklit mercii konumunda bulunan Abdulkerim Hâirî'ye, onun Rec'at'ı reddettiği ile ilgili görüşlerinin hükmü sorulmuş, o da bu görüşünden dolayı onu tekfir etmenin gereksiz olduğunu belirtmiştir. Hâirî, Rec'at'ın dinin usullerinden değil furû bir mesele olduğundan hareketle, bu görüşlere sahip olduğu bilinen Senglecî'yi tekfir etmekten kaçındığı kaynaklara yansımıştır.<sup>110</sup> Hâirî, Rec'at'ın ne dinin ne de mezhebin aslından olduğunu, mükelleflerin günlük hayatını etkileyebilecek amelî bir mesele de olmadığından bahisle bu konunun gündeme getirilmesini istemiştir.<sup>111</sup>

### 2.3. Etkisi ve Ona Yönelik Eleştiriler

Senglecî, İran'ın modernleşme sancılarının yaşandığı ve bu nedenle birçok alanda değişimlerin ortaya çıktığı bir dönemde Şîî düşüncesinde birtakım ıslah fikirleriyle ön plana çıkmıştır. Ancak gerek yaşadığı dönemde gerekse ölümünden sonra adından söz ettirmiş, hem taraftar hem de karşıt yaratma bakımından başarılı olmuştur. Onun derslerini takip edenlere bakıldığında geleneksel ulemâ kesiminden çok asker, siyasetçi ve gazeteci gibi entelektüel çevrelere hitap ettiği görülecektir. Bunların dışındaki orta tabaka dindar kesimin geleneksel ulemâ kesiminin etkisiyle onun fikirlerinden haberdar olduğu ve ona karşı tepkili oldukları bilinmektedir. Zaten Senglecî'nin eleştirileri Şîî itikadının bizatihi kendisine yönelik değil, onun halk arasında başta ulemâ olmak üzere yaygınlaştırılan tezâhür şekillerine yöneliktir.<sup>112</sup> Öyle ki yaşadığı döneme dair aktarılan bir anekdotta bu tesirin izleri bariz bir şekilde

<sup>108</sup> Selîm, "Berhî Cereyânâ-yı Digerendiş der Asr-ı Pehlevî", 98; Rüstem, *Zindeğînâme-i Şeriat Senglecî*, 53.

<sup>109</sup> Tunkabûnî, *İslam ve Rec'at*, 107-186; Ca'feriyân, *Cereyânâ ve Sâzmânâ-yı İrân*, 1017; Rüstem, *Zindeğînâme-i Şeriat Senglecî*, 64-65.

<sup>110</sup> Çehardehî, *Vehhâbiyet ve Rîşehâ-yı Ân*, 166.

<sup>111</sup> Dihkânî-Silâb, "İslahdînî-yi Dovre-i Pehlevî-yi Evvel", 42.

<sup>112</sup> Rüstem, *Zindeğînâme-i Şeriat Senglecî*, 50.

görülmektedir. Mübâşîrî adlı bir şahsın aktardığına göre, evine misafirliğe gelen Senglecî'yi gören annesinin onun İslam düşmanı olduğu kabulüyle evi terk ettiği, hatta sofraya yemek koymaktan dahi imtina ettiği belirtilmektedir.<sup>113</sup>

Diğer yandan o, birçoklarının Kur'an'a ve Sünnet'e dönüş hareketini başlatarak, dini hurafelerden temizleme ve dinî düşüncenin ihyası için gayret gösteren büyük bir ıslahatçı olarak da anılmıştır. Abdurrahman Ferâmerzî onun ölümünden sonra verdiği demeçte, Senglecî'nin "İran'ın Muhammed Abduh'u" belki ondan daha da iyi olduğunu, onun ancak Gazzâlî ile karşılaştırılabileceğini ifade etmektedir.<sup>114</sup> Dahası onun "İslam Protestanlığı" akımını başlatarak özellikle *Kilîd-i Fehm-i Kur'an* kitabında Hristiyan Luther, Thomas ve Kalon'un mesihîyet ile ilgili fikirlerini takip ettiği belirtilmiştir.<sup>115</sup>

Senglecî ile ilgili en çok dile getirilen eleştiri, onun dinde yenilik ve hurafelerle savaşıma perdesi altında Vehhabî ideolojiyi yaymaya çalışmış olduğu iddiasıdır.<sup>116</sup> Hatta onun bu görüşleriyle İran'da Vehhâbî akidesini Şiîlik penceresinden sunan ilk kişi olduğu iddia edilmiştir.<sup>117</sup> Henüz hayattayken kendisine yönelik bu tür iddialardan haberdar olan Senglecî, bunun kendisine yöneltilen türlü iftirallardan biri olduğunu, kendisini bir mezhebe körü körüne tâbî biri gibi göstermek niyetinde olduklarını eserinde dile getirmiştir.<sup>118</sup>

Senglecî, geniş bir yelpazede Sünnî ve Şiî ayırt etmeksizin birçok müellifin eserinden faydalanmıştır.<sup>119</sup> Ancak buna rağmen onun eserleri incelendiğinde ne İbn Teymiyye'nin ne de Muhammed b. Abdilvehhâb'ın eserinden doğrudan alıntı olduğu görülür. Diğer yandan isim vermese de İbn Abdilvehhâb'ın *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinin içeriğinden geniş ölçüde faydalandığı görülmektedir. Eserinde gerek yöntem gerekse içerik açısından bu etkinin bariz izleri bulunmaktadır.<sup>120</sup> Örneğin, Senglecî'nin *Tevhîd-i İbâdet* kitabının bazı başlıklarını birebir olarak ondan aldığı gözden kaçmamaktadır. Bunlar

<sup>113</sup> Yann, "Şari'at Sangalaji", 165.

<sup>114</sup> Rüstem, *Zindegînâme-i Şeriat Senglecî*, 125.

<sup>115</sup> Taberî, "Şeriat Senglecî".

<sup>116</sup> Selîm, "Berhî Cereyânâ-yı Digerendiş der Asr-ı Pehlevî", 96; Fâtma Emânî Tevâî, "Şeriat Senglecî", 20 Şubat 2020, [http://pajohe.ir/%D8%B4%D8%B1%DB%8C%D8%B9%D8%A-%D8%B3%D9%86%DA%AF%D9%84%D8%AC%DB%8C\\_a-46988.aspx](http://pajohe.ir/%D8%B4%D8%B1%DB%8C%D8%B9%D8%A-%D8%B3%D9%86%DA%AF%D9%84%D8%AC%DB%8C_a-46988.aspx); "Şeriat Senglecî", 20 Şubat 2020, <https://islamhouse.com/fa/author/263776/>.

<sup>117</sup> Çehardehî, *Vehhâbiyet ve Rîşehâ-yı Ân*, 157.

<sup>118</sup> Senglecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân*, 12.

<sup>119</sup> Rezevî, "Tekâpûhâ-yı Fikrî-yi Şeriat Senglecî", 269.

<sup>120</sup> Ca'feriyân, *Cereyânâ ve Sâzmânâ-yı Îrân*, 1017.

arasında, “Şirkin kısımları; ağaç, taş vb. teberrük”,<sup>121</sup> “Belaları yok etmek için yüzük, halka vb. takmak”,<sup>122</sup> “Allah dışında kesilen adaklar”,<sup>123</sup> “Benî âdemin enbiyâ ve sâlihler hakkındaki gulûvlerinin küfre sebep olması”<sup>124</sup> gösterilebilir.

Her ne kadar onun doğrudan Vehhabî olduğu ve bu ideolojiyi yaymaya çalıştığı iddia edilse de bu etkilenmenin üst düzeyde olmayıp Senglecî'nin selef tarafından üretilen bilgiyi sorgusuz taklid etmeye yanaşmadığının da izleri bulunmaktadır. Örneğin *Mahvû'l-Mevhûm* adlı eserini, Hz. İsa, İlyas ve Hızır'ın ölümsüz olduğuna dönük rivayetleri reddedip onların öldüğünü aklî ve naklî delillerle ispatlamaya adanmış görülmektedir. Bu yöntemle Muhammed b. Abdilvehhâb'da görülmeyen akıl vurgusuna az da olsa sahip olduğu ve selefe ait eserleri eleştirebildiği söylenebilir.<sup>125</sup> Bu kapsamda onun da modern dönemde Şîî ulemâ arasında sıklıkla görüldüğü üzere, dinde yenilik yanlılarını halkın gözünden düşürmek için baş düşman olarak görülen Vehhabilik ithamına maruz kaldığı söylenebilir.<sup>126</sup> Bu tür ithamların Şîî bünye içerisinde gelen indirgemeci bir yaklaşım olduğunda kuşku yoktur. Daha önce de değinildiği üzere onun diğer yenilikçi şahsiyetlerden en önemli farkı, açıktan Şîî itikadını hedef almayan söylemiyle ıslah taleplerini Şîî kalarak yapabilmiş olmasıdır.<sup>127</sup>

O, kendisinden sonra birçok kişiyi etkilemiştir. Ancak daha çok entelektüel kesimlere hitap etmesiyle bilinen Senglecî'nin, diğerlerinden farklı olarak ulemâ sınıfına mensup olup en etkili öğrencilerinden birisi olarak gösterilen Hakemîzâde'nin, onun görüşlerini Kum Havzası'nda yaymak için “Humâyûn” adlı bir gazete çıkardığı, ancak bu gazetenin yoğun baskılara dayanamayarak 12 sayının ardından yayın hayatına son verdiği bilinmektedir. Bunun üzerine Hakemîzâde, görüşlerini *Esrâr-ı Hezârsâle* adlı çok ses getiren bir kitap aracılığıyla dile getirmiştir.<sup>128</sup> Bu kitaba ve dolayısıyla Senglecî'nin fikirlerine, Ayetullah Humeynî tarafından *Keşfu'l-Esrâr* adlı bir reddiye yazılarak cevap verilmeyle çalışılmıştır.

<sup>121</sup> Muhammed b. Abdilvehhâb, *Kitâbu't-Tevhîd*, 5. bs. (Kuveyt: Mektebetu Ehli'l-Eser, 1435/2014), 149-153.

<sup>122</sup> İbn Abdilvehhâb, *Kitâbu't-Tevhîd*, 141-142.

<sup>123</sup> İbn Abdilvehhâb, *Kitâbu't-Tevhîd*, 154-157.

<sup>124</sup> İbn Abdilvehhâb, *Kitâbu't-Tevhîd*, 187-188.

<sup>125</sup> Dihkânî-Silâb, “İslahdînî-yi Dovre-i Pehlevî-yi Evvel”, 96.

<sup>126</sup> Rüstem, *Zindeğînâme-i Şeriat Senglecî*, 11.

<sup>127</sup> Rüstem, *Zindeğînâme-i Şeriat Senglecî*, 135.

<sup>128</sup> Dihkânî-Silâb, “İslahdînî-yi Dovre-i Pehlevî-yi Evvel”, 33.

Onun fikirlerini etkilediği diğer kişiler arasında; Abdülhüseyin Âyetî, Abdurrahman Bedüzzamânî Kürdistânî, Mühendis Mehdî Bazergân, Hacı Mirza Yusuf Şîar Tebrîzî, Ali Ekber Hakemîzâde, Doktor Abbas Ziryâb Hûî, Doktor Seyyid Sâdık Takavî, Murtaza Müderrisî Çehardehî, Mühendis İzzetullah Sehâbî, Haydar Ali Kalemderân gibi siyaset ve entelektüel kesimlerden şahısların isimleri zikredilmektedir.<sup>129</sup>

## SONUÇ

İslam düşüncesinin tarihi sürecinde çeşitli fikir akımları ve ekoller ortaya çıkmıştır. Bu ekollerden bazıları buldukları dönemin sınırlarını aşarak kendisinden sonra nesiller boyu İslam toplumunun düşünce hayatını etkilemeye devam etmiştir. Bunlar arasında günümüzde en çok etkili olanların başında Selefî düşünme biçimi yer almaktadır. İslam tarihinin ilk aşısındaki mevcut birikimin dinî düşüncede belirleyici bir unsur olarak kabul edildiği bu düşünme biçimi, tarih boyunca çeşitli toplumlar tarafından üretilmiş her türlü bilgiye sapkın olarak bakıp dini, ilk dönemin saflığına ve berraklığına döndürmeyi amaçlamıştır. Hicrî ikinci asırdan itibaren Ehl-i Hadîs ve daha sonrasında Hanbelî mezhebince bayraktarlığı yapılan bu zihniyetin metodolojik bir yapıya bürünmesi, İbn Teymiyye ile gerçekleşmiştir. Ardından Arap yarımadasında 18. yüzyılın ortalarında Muhammed b. Abdilvehhâb'ın faaliyetleriyle Vehhâbilik adı altında bu olgu daha çok gündeme gelmiştir. Bu zihniyetin temel görüşleri, ilk neslin din anlayışına dönerek dinde sonradan ortaya çıkan bid'at ve hurafelerle mücadele etmek üzerine temellendirilmiştir.

19. yüzyıla gelindiğinde İslam dünyasının içinde bulunduğu yıkıcı duruma bir çare aramak amacıyla çeşitli coğrafyalarda ihyâ ve ıslah düşüncesi temelinde dinî alana çekidüzen vererek İslam'ı yeniden hâkim kılama amaçlı düşünceler üretilmiştir. Bu düşünceler, ilk dönemlerden itibaren etkisini sürdüren selefe ittibâ söylemini esas alarak, zaman içerisinde ortaya çıkmış her türlü otoriteye bir nevi meydan okuma aracı olarak kullanılmıştır. Yani, modern dönemde ortaya çıkan ve adına Selefîlik denilen hareket, sınırları belirli bir mezhep olmaktan öte çeşitli motivasyonları olan, esasında dinî-politik bir ideolojik söylem olarak belirmiştir. Bu bağlamda Selefî zihniyeti, her ne kadar geçmişte bazı tezahürleri bulunsada modern zamanlara özgü bir olgu olarak görmek daha isabetlidir.

İdeolojik bir söylem olarak Selefî zihniyet, her ne kadar Sünnî çevrelerde belirginleşse de belirli bir mezhebin ürünü değil, her mezhepte ve ekolde

<sup>129</sup> Rüstem, *Zindeğînâme-i Şeriat Senglecî*, 139-141.

temsil edilebilen mezhepler üstü bir düşünce birikimidir. Bu düşünceden hareketle çalışmamız Selefî zihniyetin çağdaş dönem Şîliğinin ünlü simâlarından Şerîat Senglecî'nin fikirlerine yoğunlaşmış ve bu zihniyetin Şîî düşüncedeki tesirlerinin izini sürmüştür.

20. yüzyılın başları İran için oldukça çalkantılı bir dönem olmuş, iktidarı ele geçiren Rıza Şah ile birlikte modernleşme girişimleri hız kazanmıştır. Bu dönemde Rıza Şah tarafından her alanda olduğu gibi din alanında da bazı reformlar yapılmış, ulemânın özellikle ekonomik etkinliği kırılmaya çalışılmıştır. Böyle bir dönemde saygın bir çevrede dünyaya gelen Şerîat Senglecî, ulemânın mevcut otoritesine adeta meydan okuyarak geleneksel Şîî düşüncesinin dokunulamayan alanlarında ıslah fikirlerini yaymıştır. Bu yönüyle o, birçoklarınınca dinde reform düşüncesinin İran'daki en etkili sesi olarak kabul edilmiştir.

Senglecî, Selefî düşüncenin Vehhâbî kolunun bariz etkilerini barındıran *Tevhîd-i İbâdet* adlı eserinde Şîîler tarafından kutsal olarak görülen ve halk nazarında önemli yeri olan taklid düşüncesi, kabir ziyaretlerindeki aşırılıklar, yüzük takmak vb. çeşitli konuları ele almış ve bu düşüncelerin Kur'an ve Sünnet, ardından imamların uygulamalarıyla ilgisinin bulunmadığını iddia etmiştir. Yine *Kilîd-i Fehm-i Kur'an* adlı eserinde ise, Kur'an'ın anlaşılması bakımından Selefî öncelleyen bir metodu benimsemiş, sonraki asırlarda ulemâ tarafından ortaya konan her türlü tefsirin dinde yerinin olmayacağını benimsemiştir.

Senglecî'nin düşüncelerine bir bütün olarak bakıldığında, onun iddia edildiğinin aksine Muhammed Abduh benzeri bir reformcu sayılamayacağı açıkça görülmektedir. Abduh'un modern dünyanın algısına söz söyleyebilmek adına bir örneklik olarak kabul ettiği Selef söylemiyle, Senglecî'nin her türlü yeni fikre kapıları kapatan eser merkezli din algısının birbirinden oldukça farklı olduğu görülmektedir. Onun dile getirdiği eleştiriler, kendi asrının çözüm bekleyen sorunlarından çok, gelenek tarafından temsil edilen bazı uygulamaları reddetmeye odaklanmıştır. Bu yönüyle onun asıl hedefinin tarihî süreçte otoritesini arttıran ve dinî alanda egemen güç haline gelen ulemâ sınıfı olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle gerek eserleri ve gerekse sohbetleriyle dinî alanda kişilere yüklenen karizmanın yerini esere vermek istemiştir. Bu söylemiyle onun, Selefî düşüncenin temel amaçlarına uygun şekilde hareket ettiğini belirtmek mümkündür. Bunu yaparken diğer taraftan selef tarafından üretilen her türlü bilgiyi de kutsallaştırma yoluna gitmeyecek Nüzûl-i İsa vb. konularda geleneğin ürettiği bilgiyi sorunlu görmüştür.

Her halükârda Senglecî'nin, akîdelerin Kur'an'la belirleneceği ve Selefin birikimiyle teyit edileceğine olan vurgusu, Şîî düşüncede yenilik yanlılarını teşvik etmiş, kendisinden sonra onun açtığı yolda halen de devam eden ıslah çabaları için bir mihenk noktası işlevi görmüştür.

## KAYNAKÇA

- Abrahamian, Ervand. *Modern İran Tarihi*. Trc. Dilek Şendil. 3. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Algar, Hamid. *Religion and State in Iran 1785-1906 : The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Berkeley: University of California, 1969.
- Arpa, Enver. *Siyasi Seleflik & Küresel Cihad*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018.
- Assmann, Jann. *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Trc. Ayşe Tekin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Atalay, Hakan. *Islahat Hareketleri ve Seleflik*. Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, 2016.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Günümüzde Seleflik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi". *Tarih ve Günümüzde Seleflik*. Ed. Ahmet Kavas. 485-524. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Ca'feriyân, Resûl. *Cereyânâ ve Sâzmânâ-yı Mezhebî-Siyasî-yi İrân: Ez Rû-yı Kârâmeden-i Muhammed Rızâ Şah tâ Pîrûzî-yi İnkılâb-ı İslâmî*. 13. Basım. Tahran: İlm, 1389/2010.
- Çebi, Tuba. *İrân'da Modernleşme, Ulemâ ve İktidar: Rıza Şah Döneminde İrân Devleti ve Ulemâ İlişkisi*. Yüksek Lisans, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2019.
- Çehardehî, Nureddin. *Vehhâbiyet ve Rişehâ-yı Ân*. Tahran: İntişârât ve Teblîgât-ı Fethî, 1363/1984.
- Demir, Habip. "Çağdaş Şii Düşüncesinde İlk İslah Çabaları: Şeyh Hâdî Necmâbâdî (1834-1902)". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019): 517-545. <https://doi.org/10.18403/emakalat.652337>.
- Demir, Habip. "Günümüz İran Hanefiliği ve İran'da Hanefilik-Maturidilik Çalışmaları". *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu 2* (2017): 312-324.
- Demir, Hilmi. "Selefler ve Selefi Hareketi İşid Ne Kadar Sünnidir?" 21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, 2014. <https://www.21yyte.org/assets/uploads/files/Selefler%20son.pdf>.
- Dihkânî, Rızâ-Silâb, Cevâd Alipûr. "İslahdînî-yi Dovre-i Pehlevî-yi Evvel bâ Tekye ber Ârâ-i Şeriat Senglecî". *Târihnâme-i İrân ba'd ez İslâm* 4/7 (1392/2013): 25-50.
- Dündar, Muhammed Mücahid. *Vehhâbilikte Tevhid ve Şirk*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Emînî, Ali Rıza. *Tehevvolat-ı Siyasî ve İctimâî-yi İrân der Dovrân-ı Pehlevî*. Tehran: Sedâ-yı Muâsır, 1381/2002.
- Fâiz, Kâsım-Şerîfî, Muhammed. "Peydâyiş, Seyr-i Tatavvur ve Tedâvum-i Ahbârîgerî". *Faslnâme-i İlmî Pejûhişî-yi Kitâb-ı Kayyım* 4/11 (1393/2014): 141-179.
- Fermâniyân, Mehdî. *Cereyânşinâsi-yi Fikrî-Ferhengî-yi Selefîgerî-yi Muâsır*. Kum: İntişârât-ı Zemzem-i Hidâyet, 1395/2016.



- Garthwaite, Gene R. *İran tarihi : Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011.
- Hâlikinejâd, Emîr Hüseyin. *Nakş-ı Siyasi-yi Ulemâ-yı Şîa der Asr-ı Kâcâr*. Kum: Müessesesi-i Bustân-ı Kitâb, 1390/2011.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2016.
- İlhan, Avni. "Şîa'da Usulü'd-Din". *Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*. 409-433. İstanbul: İSAV Yayınları, 1993.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*. 2. Basım. İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Selefilîğin İhyacılığı ve Dini Düşünceye Yenilik". *Marife* 9/3 (2009): 9-20.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilîğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Tarih Boyunca Selefi Söylem". *Eski Yeni* 25 (2012): 56-64.
- Karadeniz, Yılmaz. *Kaçarlar Döneminde İran (1795-1925) İdari, Askeri, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
- Kartaloğlu, Habib. "İmamiyye'de Ahbârî-Usulî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011): 193-216.
- Keskin, Halife. *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Khalaji, Mehdi. "The Rise of Persian Salafism". 20 Şubat 2020. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-rise-of-persian-salafism>.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*. 2. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Koç, Mehmet Akif. "Modernleşme Sürecinde 'İran Milliyetçiliği' Yanlısı Tebrizli Bir Aydın: Ahmed Kesrevi-Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi ve Eserleri". *Kadim Akademi SBD* 3/2 (2019): 115-155.
- Kutlu, Sönmez. "Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefilîği Anlamaya Dair Sorunlar". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. Ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilîğin Fikrî Arkaplanı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Muhammed b. Abdilvehhâb. *Keşfu's-Şubuhât*. İskenderiye: Dâru'l-İman, t.y.
- Muhammed b. Abdilvehhâb. *Kitâbu't-Tevhîd*. 5. Basım. Kuveyt: Mektebetu Ehli'l-Eser, 1435/2014.
- Müsteân, Hüseyinkulî. "Mukaddime". *Mahvû'l-Mevhûm*. Şeriat Senglecî. Tahran: Çaphâne-i Tâbân, 1944.
- Nafi, Beşir M. "Selefilîğin Kavram Sorunsalı, Tarihi ve Muhtelif Görünümleri". *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2016.
- Nafi, Beşir M.-Abdu'l-Mevlâ, İzzuddîn-Takiyye, el-Havvâs, ed. *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*. Trc. Nurullah Çakmaktaş. İstanbul: Yarın Yayınları, 2016.
- Râğıp el-İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed. *Müfredatu Elfazî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992.

- Rahmâniyân, Daryuş. "Nigahî be Seyr-i Teceddud der İran (Ez Abbas Mirza tâ Emir Kebir)". *Mecelle-yi Coğrafya ve Bernâmerîzî* 16 (1383/2004), 55-74.
- Rezevî, Mikdad Nebevî. "Nigâhî Tahlîlî be Tekâpûhâ-yı Fikrî-yi Şerîat Senglecî". *Faslnâme-i İmâme-i Pejûhî* 1/4 (1390/2011): 249-271.
- Rıdvânî, Ali Asgar. *Selefgerî (Vehhâbiyet) ve Pâsoh be Şubehât*. 9. Basım. Kum: İntişârât-ı Mescid-i Mukaddes-i Cemkerân, 1393/2014.
- Rüstem, Sa'd. *Zindegînâme-i Muslih-i Kebîr ve Allâme-i Şehîr Âyetullah Şerîat Senglecî*. İntişârât-ı Akîde, 1393/2014.
- Selîm, Muhammed Nebî. "Berhî Cereyânâ-yı Dîgerendîş der Asr-ı Pehlevî". *Faslnâme-i İlmî Pejûhîşî-yi Târîh* 2/6 (1386/2007): 75-117.
- Senglecî, Şerîat. *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân bi-İnzimâmî Berâhîni'l-Kur'ân*. B.y.: y.y., 1395/2016.
- Senglecî, Şerîat. *Mahvû'l-Mevhûm*. Tahran: Çaphâne-i Tâbân, 1944.
- Senglecî, Şerîat. *Tevhîd-i İbâdet (Yektâperestî)*. 3. Basım. b.y.: y.y., 1386/2007.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk". 20 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sirk>.
- Şahin, Hanifi. "İhya İslah Hareketleri ve Seleflik İrtibatı". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016): 1-37.
- Şahrîzâyî, Ali Tasdîkî-Müeddab, Seyyid Rıza. "Nakd-i Dîdgâh-ı Reveş-i Tefsîr-i Kur'an be Kur'an, Kur'anîyân-ı Şîa". *Dovre* 28 (1393/2014), 1-16.
- "Şerîat Senglecî". 20 Şubat 2020. <https://islamhouse.com/fa/author/263776/>.
- Taberî, İhsan. "Şerîat Senglecî". 27 Aralık 2019. <http://www.rahetudeh.com/rahetude/Tabari/iran-rezashah/html/jameehiran-11.html>.
- Tehrânî, Ağa Bozorg-ı. *Musannefât-ı Şîa*. Meşhed: Âsitan-ı Kuds-ı Rezevî, 1372/1993.
- Tevâî, Fâtıma Emânî. "Şerîat Senglecî". 20 Şubat 2020. [http://pajoohi.ir/%D8%B4%D8%B1%D-B%8C%D8%B9%D8%AA-%D8%B3%D9%86%DA%AF%D9%84%D8%AC%DB%-8C\\_a-46988.aspx](http://pajoohi.ir/%D8%B4%D8%B1%D-B%8C%D8%B9%D8%AA-%D8%B3%D9%86%DA%AF%D9%84%D8%AC%DB%-8C_a-46988.aspx).
- Tıgılı, Asiye. *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Tunç, Mazhar. *Suud Selefliği, Hadis İlmî Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Tunkabûnî, Abdulvehhab Ferîd. *İslam ve Rec'at*. Tahran: İntişârât-ı Akîde, 2015.
- Uyar, Mazlum. *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Uyar, Mazlum. "Pehlevî Hânedanlığının Kuruluşu ve Rıza Şah Dönemi (1921-41) Devlet Ricâli-Ulemâ Münasebetleri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2006): 173-201.
- Uyar, Mazlum. *Şîi Ulemânın Otoritesininin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Wagemakers, Joas. "Salafism". *Oxford Religion Encyclopedias*. 18 Şubat 2020. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255>.
- Wielandt, Rotraud. "Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement". *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (2006): 207-239. <https://doi.org/10.1080/10576100500497004>.
- Yann, Richard. "Shari'at Sangalaji: a Reformist Theologian of the Rida Shah Period". *Authority and Political Culture in Shism*. Ed. Saïd Amir Arjomand. New York: State University, 1988.
- Yılmaz, Mustafa Selim. "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Seleflik Üzerine Bir Deneme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014): 532-553.



## BİR KUR'AN ÜSLUBU OLARAK ŞARTA BAĞLANAN HÜKÜM ÜZERİNDEN İMKÂNSIZLIĞIN İFADE EDİLMESİ

### THE EXPRESSION OF IMPOSSIBILITY THROUGH CONDITIONALS AS A QURANIC STYLE

#### SONER AKSOY

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı ve İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, Sakarya, Türkiye

Res. Asst., Sakarya University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir and Ph.D. Candidate, Istanbul University Institute of Social Sciences, Sakarya, Turkey

snraksoytrbzn@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-3178-7937

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
2 Ocak 2020	2 January 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
21 Nisan 2020	21 Nisan 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
Doi	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.669141">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.669141</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Soner Aksoy, "Bir Kur'an Üslubu Olarak Şarta Bağlanan Hüküm Üzerinden İmkânsızlığın İfade Edilmesi" [The Expression of Impossibility through Conditionals as a Quranic Style], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 279-306.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected. Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## The Expression of Impossibility through Conditionals as a Quranic Style

### Abstract

The Quran, which was revealed in a certain place and time, is a linguistic manifestation of the will of Allah. This linguistic manifestation, which was sent to all mankind, undoubtedly gained its existence within the limits and possibilities of the Arabic language. Therefore, the Arabic language and its features have a central role in the correct understanding of the divine message, as every linguistic manifestation gains its meaning according to its context and linguistic integrity. One of the features of the Arabic language and the Quran is conditional statements. In this context, the main purpose of this study is to determine the use of conditionals, which are generally used to express possibility, as a way of expressing impossibility as a style in the Quran to contribute to the better understanding of the Quranic style. For this purpose, firstly, in order to better understand the Quran's conditional style, how conditional expressions are used in the Arabic language and the Logic will be discussed. Then, the use of conditional expressions in the Quran will be examined, and the style of expressing impossibility through conditionals will be examined through examples from the verses of the Quran. In this study, it is found that the conditionals, which were generally used to express possibility in the Quran, were used to express impossibility in some verses. It is hoped that this study will contribute to a better understanding of the Quran in terms of style and it will help to prevent misunderstandings of the verses which use conditionals to express impossibility.

**Keywords:** Tafsīr, Quran, Language, Style, Conditional, Impossibility.

### Summary

The Quran is a verbal statement of the divine will, sent to all humanity in a certain place and time. This divine statement was presented to the understanding of humanity within the possibilities and limitations of the Arabic language, taking account of the realities and limitations of the world within which human beings live. Therefore, it is of importance to know the language in which the Quran was revealed in order to better understand the Quran. In this context, many Muslim scholars have regarded the knowledge of the Arabic language and its linguistic features as a prerequisite for understanding the Quran correctly. Furthermore, a variety of linguistic features and styles was used in the Quran. One of the styles used in the Quran is conditional statements. It is observed that even though the conditional

statements are generally used to express possibility in the Arabic language and the Quran, in some verses it is used to express impossibility. Moreover, there seems no academic study which focuses solely on this topic. Studies on the conditional expressions in the Quran are mostly about syntax and language. Furthermore, although there are many studies on the conditionals in terms of language and style in the Arabic language, there is a scarcity of studies in the Turkish language. In this study, the conditionals, which have been studied in the Islamic scientific tradition, especially in the context of syntax, logic, and fiqh, are examined as a Quranic style of the expression of impossibility. It is hoped that this study will contribute to a better understanding of the Quran in terms of style and it will help to prevent misunderstandings of the verses which use conditionals to express impossibility. For this purpose, firstly, how conditional style is used in the Arabic language and the Logic will be examined to provide a general understanding of the conditionals. Secondly, the use of conditionals in the Quran is explored and how conditionals were used to express impossibility in the Quran are examined through examples from the verses of the Quran.

Conditionals have a wide range of use in terms of language and style in the Arabic language. For example, the relationship between the parts of the conditionals, namely the hypothesis and the conclusion can be real or figurative. Moreover, it is stated that there are three different meaning relationships between the hypothesis and the conclusion. Therefore, this wide range of conditional use offers different possibilities for the understanding of the verses of the Quran. Additionally, conditional statements are divided into two basic categories in the field of Logic and they are discussed in great detail. When we look at the field of tafsir, it can be observed that the commentators (mufasssirin) have taken this general framework about the conditionals in the field of Logic into account. In other words, a number of commentators have sought to understand the conditional statements used in the Quran based on their usage in the classical Logic. Especially, some commentators have sought to prove that it is logically correct to use conditionals to express impossibility through their usage in the classical Logic. In addition to this, other commentators have sought to interpret conditional statements that emphasise impossibility in the Quran in terms of style, rather than in terms of logic.

Thus, based on the usage of the conditionals in the Arabic language and the Logic, this study stresses that the conditionals, which were generally used to express possibility in the Quran, were also used to express impossibility in

some verses. The study, therefore, suggests that this usage of the conditionals should be taken into account in the future Quran translations and readings. Moreover, it can be argued that neither a purely logical language nor a purely literal language was used in the Quran. For example, some conditionals which have false conclusions in terms of Logic were used in the Quran on a literary basis. On the other hand, to reduce these expressions merely to a literary ground does not seem to be the right approach, as it will blur their meanings. At this point, it can be argued that the Quran used an “upper language” which to a certain extent included logical and literal language. Another finding of the study is that overlooking the linguistic style and features of the Quran opens the door to many different readings and makes the text say the things that it does not really say. Therefore, it is important to note that even though interpretive differences which arise from the possibilities of the Quranic language and style offer richness and diversity of meaning, interpretations which exceed the limits and possibilities Quranic language and style does not lead to the richness of meaning, rather it leads to ambiguity and confusion.

## Bir Kur'an Üslubu Olarak Şarta Bağlanan Hüküm Üzerinden İmkânsızlığın İfade Edilmesi

### Öz

Belli bir mekân ve zaman aralığında nâzil olan Kur'an, Allah'ın iradesinin dilsel bildirimidir. Bütün insanlığın muhatap kılındığı bu dilsel bildirim hiç kuşkusuz Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde varlık kazanmıştır. Dolayısıyla "Her dilsel bildirim, varlık kazandığı bağlam ve bütünlük doğrultusunda anlam kazanır." gerçeğini dikkate aldığımızda ilahî kelamın doğru anlaşılmasında Arap dili ve bu dilin ifade özellikleri merkezi bir konuma sahiptir. Arap dilinin ve Kur'an'ın temel ifade özelliklerinden birisi ise şart cümleleridir. Bu bağlamda yapacağımız çalışmanın temel gayesi genellikle imkân vurgusu içeren şart ifadelerinin Kur'an'da bir üslup olarak imkânsızlık bağlamında kullanıldığını tespit etmek ve bu şekilde Kur'an üslubunun anlaşılmasına katkı sunmaktır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak Kur'an'ın şart üslubunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için Arap dilinde ve Mantık ilminde şartlı ifadelerin nasıl bir anlam çerçevesinde kullanıldığı üzerinde durulacaktır. Daha sonra Kur'an'da hükümün şarta bağlanması meselesine değinilerek, ayetler örneğinde şarta bağlanan hüküm üzerinden imkânsızlığın ifade edilmesi üslubu incelenecektir. Bu çalışmada Kur'an'da birçok ayette imkân vurgusu anlamında kullanılan şartlı ifadelerin, bir Kur'an üslubu olarak bir kısım ayetlerde imkânsızlık vurgusu bağlamında kullanıldığı sonucuna ulaşıldı. Bu tespitin Kur'an'ın üslup düzeyinde anlaşılmasına katkı sunacağı gibi, imkânsızlık vurgusu içeren şartla ilgili ayetlerin lafzından anlaşılacak yanlış okumaların ve manaların önüne geçeceği kanaatindeyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Dil, Üslup, Şart, İmkânsızlık.

### GİRİŞ

Kur'an, belli bir tarihten ve zamandan hareketle bütün insanlığa gönderilmiş ilahî bir beyandır. Bu ilahî beyan, içinde bulunduğumuz dünyanın varoluşsal gerçekleri ve sınırlılıkları dikkate alınarak, Arap dili çerçevesinde insanlığın idrakine sunulmuştur. Dolayısıyla Kur'an'ın doğru anlaşılmasında ve hayata aktarılmasında, şahadet âleminde kendisi ile varlık kazandığı dili bilmek oldukça önemlidir. Bu bağlamda İbn Haldûn (ö. 808/1406) Arap dilinin lügat, nahiv, beyan ve edebiyat şeklinde dört rüknü olduğunu ve şeriat ehlinin bütün bunları bilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Zira ona göre



Allah'ın dinini doğru anlamak isteyen kimsenin lisana taalluk eden bu ilimleri çok iyi öğrenmesi gerekir.<sup>1</sup>

İlahî kelimeler her ne kadar Arapça bir hitap olsa da bir yönüyle Arapça'yı aşan ve kendine has bir dil ve üslup yapısına sahiptir. Nitekim birçok âlimin Kur'an'ın i'câz yönünü nazımından, fesâhatinden ve üslubundan hareketle açıklama yoluna gitmesi, bu durumun bir göstergesidir.<sup>2</sup> Kur'an üslubunun temel ifade özelliklerinden birisi ise şartlı ifadelerdir. Genellikle Arap dilinde ve Kur'an'da bir hükmün şarta bağlanması imkân vurgusu anlamında kullanılmakla beraber bir kısım ayetlerde şarta bağlanan hükmün imkânsızlık vurgusu içerdiği görülmektedir. Bununla birlikte doğrudan ve özel olarak bu konuyla ilgili ilmi bir çalışma tespit edilememiştir. Kur'an'ın şart üslubuyla ilgili yapılan çalışmalar daha çok nahiv ve dil ağırlıklı çalışmalar olup kapsamlı bir içeriğe sahiptir.<sup>3</sup> Ayrıca şartla ilgili dil ve üslup düzeyinde Arapça birçok çalışma olmasına rağmen Türkçe çalışmaların oldukça az oluşu dikkat çekicidir.<sup>4</sup> Buradan hareketle bu araştırmada bir Kur'an üslubu olarak şarta bağlanan hükmün imkânsızlık ifade etmesi konusu incelenecektir. Böyle bir çalışmanın, Kur'an'ın üslup düzeyinde anlaşılmasına katkı sunacağı gibi, imkânsızlık vurgusu içeren şartla ilgili ayetlerin lafzından anlaşılacak yanlış

<sup>1</sup> Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Beyrut: Dârü Sâdır, 2000), 441. Ayrıca Kur'an'ın dil ve üslup yapısına dair ayrıntılı bilgi için bk. Turan Koç, *Dilin Ötesi Kur'an, Dil ve Üslup Üzerine* (İstanbul: İz Yayınları, 2018); Yaşar Düzenli, *Üslup ve Semantik Açından Kur'an ve Şefaât* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008), 19-40; M. Vehbi Dereli, "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2012): 29-50; Muhammed Ersöz, *Kur'an'ın Dil Yapısı ve Kur'an Kelimelerinin Terimleşmesi* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014).

<sup>2</sup> Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1974), 4: 9.

<sup>3</sup> Bk. Abdülazîz Ali es-Sâlih el-Mu'ayyid, *eş-Şart fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atü'l-Kâhire, 1976); Ebû Evs İbrâhîm eş-Şemsân, *el-Cümletü'l-şartıyye inde nuhâti'l-Arab* (Kâhire: Metâbi'u'l-Decevuyyi, 1981); Radâte Hüseyin Sâlih, "Cümletü'l-şart ve'l-cezâ fi Nehci'l-belâğa" *Mecelletü Âdâbi'l-Basra* 62 (2012): 112-143; Fehd Muhammed Dîd el-Cemel, *Edevâtü'l-şartı gayri'l-câzîmeti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2014); Ahmed Hasan Ebû Dân, *Tahlîlu cümleti'l-şart ve beyânü eserihâ 'ale'l-ma'ne't-tefsîri* (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2015); Râviye Ali Zekerıyyâ, *Uslûbu'l-şart fi sû-rati'n-Nisâ* (Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atü's-Sûdân, 2015); Ali Abdulfettâh el-Hâc Ferhûd, "et-Ta'lîku'l-şartı bi'n-nefy ve hattâ ve bi't-talebi ve hattâ fi'n-nassı'l-Kur'âni", *Mecelletü Câmi'ati Bâbil* 24/1 (2016): 17-48; İbn Hallâd Asya – Bezûh Mihniyye, *Nizâmu'l-irtibât fi uslûbi'l-şart ve ufuki'd-delâleti'n-nahviyye nemâzec fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atü Abdurrahmân Mîra, 2017).

<sup>4</sup> Şartla alakalı Türkçe çalışmalar için bk. Osman Aşçıoğlu, "Arap Dilinde Şart Kipi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992): 189-200; Mehmet Boynukalın, "Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı", *MÜİFD* 36/1 (2009): 7-46; Mehmet Boynukalın, "Şart", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 364-365; Osman Kaşıkçı, "Şart", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 365-367; Atik Aydın, "Arapça Şart Cümlelerinde Zaman", *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2013): 83-108.

okumaların ve manaların önüne geçeceği kanaatindeyiz. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak Arap dilinde ve Mantık ilminde şartlı ifadelerin nasıl bir anlam alanında kullanıldığı üzerinde durularak şart üslubuna dair genel bir çerçeve çizilecektir. Daha sonra Kur'an'da hüküm şarta bağlanması meselesine değinilerek, ayetler örneğinde şarta bağlanan hüküm üzerinden imkânsızlığın ifade edilmesi üslubu incelenecektir.

## 1. ARAP DİLİNDE ŞART ÜSLUBU

Bu başlık altında konu üslup düzeyinde ele alınacağından, dilsel ayrıntılara çok fazla girilmeyecek, daha çok şart ifadelerinin anlam ve üslup çerçevesi resmedilmeye çalışılacaktır. Bu açıdan Arap dilinde kelime, isim, fiil ve harften oluşur. İki ya da daha fazla kelimenin bir araya gelmesiyle oluşan söze terkîb denir. Terkîb kendi içerisinde isnâdî, izâfî, beyânî, atfî, mezcî ve adedî şeklinde altıya ayrılmıştır.<sup>5</sup> Şayet iki kelime arasında isnattan kaynaklanan bir ilişki varsa bu ifadeye "el-murakkebu'l-isnâdiyyu" ya da "cümle" denir. Bu bağlamda bir cümlenin müsned, müsnedün ileyh ve isnâd olmak üzere üç rüknü vardır.<sup>6</sup> Cümle, yapısı itibariyle temelde isim ve fiil cümlesi olarak ikiye ayrılmakla birlikte, kuruluşu itibariyle fi'liyye, ismiyye, şartıyye ve zarfiyye şeklinde dört kısma ayrılabilir. Nitekim ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) *Mufassal* isimli eserinde haberin çeşitlerini incelerken bu dörtlü ayrıma yer vermiştir.<sup>7</sup>

Sözlükte koşul olarak öne sürmek, gerekli kılmak, mecbur etmek, işaret, kayıt, alamet gibi anlamlara gelen şart kelimesi,<sup>8</sup> nahvî bir ıstılah olarak farklı şekillerde tarif edilmiştir. Müberred (ö. 286/900) şartı, "Bir şeyin gerçekleşmesinin kendi dışındaki bir başka şeyin gerçekleşmesine bağlı olması" şeklinde

<sup>5</sup> Mustafâ el-Ğalâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabîyye*, thk. Ali Süleyman Şebâre (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016), 26.

<sup>6</sup> Abdullah b. Yûsuf Ebû Muhammed Cemâluddîn İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-Arab*, thk. Abdulğınâ ed-Dakar (Suriye: eş-Şeriketü'l-Muttehide, ts.), 23; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 1: 52; Arap dilinde cümlenin yapısını oluşturan bu üç rükne dair geniş açıklama için ayrıca bk. Aryeh Levin, "Nahvin Müsned, Müsned İleyh ve İsnâd Terimleri", trc. Ömer Kara, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/10 (2010): 428-449.

<sup>7</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fi san'ati'l-i'râb* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 44.

<sup>8</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, "Şrt", *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm ve'l-Melâyîn, 1987), 3: 1136; Ebu'l-Kâsım Hüseyin er-Râğîb el-İsfahânî, "Şrt", *el-Mufredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991), 350; Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî, "Şrt", *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 7: 329.

açıklamıştır.<sup>9</sup> İbn Ya'îş (ö. 643/1245) ise; “Şart, ikinci cümlelerin varlık kazanmasının sebebi ve illetidir.”<sup>10</sup> anlamında daha özel bir tanım yapmıştır. Diğer taraftan Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413); “Şart, bir şeyin başka bir şeye bağlanmasıdır ki birincisi var olduğu zaman ikincisi de var olur.”<sup>11</sup> şeklindeki tanımı daha kapsamlı bir görünüm arz etmektedir. Dolayısıyla şarta dair yapılan tanımları dikkate aldığımızda Arap dilinde şart bildiren bir ifadenin fi'lu's-şart, cevâbu's-şart ve edâtu's-şart şeklinde üç temel rüknü vardır.<sup>12</sup> Fi'lu's-şart, cevabın gerçekleşmesinin kendisine bağlı olduğu cümle olarak tanımlanmıştır. Şart cümlesi aynı zamanda sebep olarak da adlandırılmıştır. Ceza, müsebbeb ve meşrûd olarak da isimlendirilen cevâbu's-şart;<sup>13</sup> gerçekleşmesi şartın gerçekleşmesine bağlı olan cümlelerdir.<sup>14</sup> Edâtu's-şart ise iki cümle arasındaki şarta bağlı anlam ilişkisini kuran kelimelerdir.<sup>15</sup> Dolayısıyla şart ifadeleri, lafzen ya da manen sebep sonuç ilişkisi bildiren iki cümle ile bir edattan meydana gelir ve kelimeler olarak isimlendirilir.<sup>16</sup> Diğer

<sup>9</sup> Muhammed b. Yezîd Ebu'l-Abbâs el-Müberred, *el-Muktazab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Azîme (Beyrut: Alemü'l-Kutub, ts.), 2: 46.

<sup>10</sup> Muhammed b. Ali Ebu'l-Bekâ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 5: 111.

<sup>11</sup> Ali b. Muhammed Seyyid el-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 25.

<sup>12</sup> Bazı çalışmalarda bu rükünlerin mevkûfun aleyh, mevkûf, şart edatı ve ceza şeklinde dört olduğu ifade edilmiştir. Bu ayrıma göre mevkûfun aleyh şartı, mevkûf cevabı, ceza ise cevaptan anlaşılan bir delaleti ifade eder. Bk. Râviye Ali Zekeriyâ, *Uslûbu's-şart*, 3.

<sup>13</sup> Arap dilinde genel bir kural olarak cevap zaman itibariyle şarttan sonra meydana gelse de bazı durumlarda eş zamanlı varlık kazanabilir. Örneğin اِنْ كَانَ هُنَاكَ نَارٌ كَانِ اِخْتِرَاقٌ “Eğer burada ateş varsa yangın vardır.” ya da اِنْ كَانَ اِخْتِرَاقٌ كَانِ هُنَاكَ نَارٌ “Eğer yangın varsa ateş vardır.” cümlelerinde şart ve cevap zaman itibariyle birbirine bitişiktir. Bk. Muhammed b. Hasan er-Râzî Necmuddîn el-Esterâbâdî, *Şerhu Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Abdul'âl Sâlim Mukrim (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 2000), 1: 272.

<sup>14</sup> Muhammed Semîra Necîb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-nahviyye ve's-sarfîyye* (Suriye: Dâru'l-'İrfân, 1985), 114.

<sup>15</sup> Arap dilinde şart edatları cezmeden ve cezmetmeyen olmak üzere ikiye ayrılır. Cezmeden şart edatlarını şu şekilde sıralayabiliriz: (اِنْ, مَنْ, مَا, مِمَّا, مَنِ, مِمَّنْ, اَيُّ, اَيَّانَ, اَيُّنَّ, اَيُّنَّ, اَيُّنَّ, اَيُّنَّ). Bu edatlar fiil-i muzâriyi lafzen fiil-i mâziyi ise mahallen cezmederler. Diğer taraftan bu edatlardan (اِنْ) ve çoğunluğa göre (اَيُّنَّ) harf, diğerleri ise isimdir. Bununla birlikte (مَنِ, اَيَّانَ, اَيُّنَّ, اَيُّنَّ) edatları zarf anlamında kullanılırlar. Cezmetmeyen şart edatları ise şunlardır: (لَوْ, كَيْفَ, اَمَّا, لَوْمًا, لَوْمًا). Bütün bu edatların anlamlarına ve kullanışlarına dair nahiv çalışmalarında birçok ayrıntı yer verilmiştir. Bk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd İbn Akîl el-Mısri, *Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Dâru't-Türâs, 1980), 4: 26; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2: 546.

<sup>16</sup> Burada kelimelerin vurgusu önemlidir. Zira nahiv istilâhı olarak kelimeler; “Tam ve kendi başına yeterli anlam ifade eden cümleler” olarak tanımlanmıştır. Örneğin اِنْ قَامَ زَيْدٌ قَامَ عَمْرُو “Şayet Zeyd kalkarsa Amr da kalkar.” ifadesinde اِنْ قَامَ زَيْدٌ bir cümle olmakla birlikte bir kelimedir. Zira bir kelimelerden oluşması için tam bir anlam ifade etmesi gerekir. Nitekim bu örnekte tam bir anlam ifade etmesi cevabın zikredilmesine bağlıdır. Bu açıdan kelimeler ile cümle arasında umum-husus ilişkisi vardır. Yani her kelimeler cümledir ama her cümle kelimeler değildir. Bk.

tarafından bu üç rüknün her biriyle ilgili olarak farklı şartlar, hükümler ve özellikler vardır.<sup>17</sup>

Arap dilinde cevap ile şart arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin (تعلیق) hakîkî ve mecâzî olmak üzere iki anlam ifade ettiği söylenmiştir.<sup>18</sup> Şart ile cevap arasındaki hakîkî ilişkide (التعلیق الحقيقي), cevabın gerçekleşmesi hakîkî anlamda şartın gerçekleşmesine bağlıdır. Bu noktada şu cümle örnek olarak zikredilebilir: "Eğer Zeyd girerse Amr çıkar." Bu cümlede Amr'nın çıkması gerçek manada Zeyd'in girmesine bağlıdır. Başka bir ifadeyle Zeyd'in girmesi durumunda Amr'nın çıkmasından bahsedilebilir.<sup>19</sup> Diğer bir örnek olarak şu ayeti verebiliriz: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّصِرُوا لِلَّهِ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ" "Ey iman edenler! Allah'a yardım ederseniz, O da size yardım eder ve ayaklarınızı sabit kılar." (Muhammed 47/7). Bu ayette Allah'ın müminlere yardım etmesi ve onların ayaklarını sağlamlaştırması, müminlerin Allah'ın dinine ve o dinin tebliğcisi olan Hz. Peygamber'e yardım etmesine, emirlerini yerine getirerek yasaklarından kaçınmasına bağlanmıştır. Şayet müminler Allah'a yardım etmezlerse yani Allah'ın öğretilerine ve emirlerine sahip çıkmazlarsa Allah'ın yardımı gerçekleşmez. Dolayısıyla burada cevabın gerçekleşmesi şartın gerçekleşmesine bağlıdır.

Şart ile cevap arasındaki mecâzî ilişkide (التعلیق المجازي), cevabın gerçekleşmesi hakîkî anlamda şartın gerçekleşmesine bağlı değildir.<sup>20</sup> Örnek olarak şu cümle verilebilir: "Eğer bana ikramda bulunursan ben dün sana ikramda bulunmuştum." Bu cümlede cevap, şartın bir sonucu değildir. Yani bu örnekte cevap, şartın sonucunda meydana gelmemiş, daha

Abdullah b. Yûsuf Ebû Muhammed Cemâluddîn İbn Hişâm, *Şerhu Kadri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kâhire: Mektebetü's-Sa'âde, 1963), 43; İbn Akil, *Şerhu İbn Akil*, 1: 14.

<sup>17</sup> Örneğin şart cümlesiyle ilgili olarak; şart bildiren fiilin mana itibariyle mâzi olmaması, şartın haberi, bir fiil ve mutasarrif olması, (لَمْ، مَا، لَمْ) nâfiye edatlarının, tahkik ifade eden (فَدَّ) edatının ve tenfis harfi olan (مِنْ) ve (سَوْفَ) edatlarının şartın başında bulunmaması gibi temel kuralları vardır. Diğer taraftan cevap cümlesinin başında el-fâ (الفَاء) harfinin gelmesinin vacip olduğu durumlar; cevap cümlesinin isim cümlesi olması, talep ifade etmesi, câmid bir fiil olması, (مَا، مِمَّا، مِمَّا) edatlarının ve tenfis harfi olan (مِنْ) ve (سَوْفَ) edatlarının cevabın başında gelmesi şeklinde sıralanmıştır. Bunların dışında konuyla ilgili olarak nahiv eserlerinde şartın hazfedilmesi, cevabın hazfedilmesi, şart edatının hazfedilmesi, şart ve cezaya atfı yapılması, şartın kasekle birlikte gelmesi gibi daha birçok ayrıntıya yer verilmiştir. Bk. Radâte Hüseyin Sâlih, "Cümletü'ş-şart ve'l-cezâ fi Nehci'l-belâga", 112-143; Osman Aşçıoğlu, "Arap Dilinde Şart Kipi", 189-200.

<sup>18</sup> Ali Abdulfettâh Ferhûd, "et-Ta'liku's-şartî", 19.

<sup>19</sup> Ebû Evs eş-Şemsân, *el-Cümletü'ş-şartiyye*, 76.

<sup>20</sup> Ali Abdulfettâh Ferhûd, "et-Ta'liku's-şartî", 19.

önce gerçekleşmiş ve şarta sebep olabilecek bir durum haber verilmiştir.<sup>21</sup> Diğer bir örnek olarak şu ayeti verilebiliriz: *إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* “Şayet onlara azap edersen, şüphesiz onlar senin kullarıdır. Eğer onları affedersen, hiç kuşku yok ki sen hem izzet hem hikmet sahibisin.” (el-Mâide 5/118). Bu ayet, Hz. Îsâ'nın kavmine yönelik olarak Allah'a yapmış olduğu duadan bahsetmektedir. Lafzî olarak bakıldığında Hz. Îsâ'nın kavminin Allah'ın kulu olması, Allah'ın onlara azap etmesine bağlanmıştır. Diğer taraftan onların Allah'ın kulu olması, hakîkî anlamda azap edilmelerine bağlı değildir. Zira Allah onlara azap etse de etmese de onlar Allah'ın kulu- dur. Ayette geçen diğer şart cümlesinde ise Allah'ın Azîz ve Hakîm olması, onlara mağfiret etmesine bağlanmıştır. Burada şart ve cevap arasında hakîkî anlamda bir sebep-sonuç ilişkisi yoktur. Yani Allah'ın Azîz ve Hakîm olması zorunlu olarak onları bağışlamasına bağlı değildir. Başka bir ifadeyle Allah onları bağışlasa da bağışlamasa da bu iki sığata sahiptir (Bu üslup özelliğinin kullanıldığı diğer örnek ayetler için Bk. (el-Bakara 2/97; en-Nisâ 4/127; Yûnus 10/104; en-Nahl 16/37; Fussilet 41/24). Dolayısıyla şart ile cevap arasındaki mecâzî ilişkide şartın varlığı cevabı gerekli kılarken, yokluğu cevabın yokluğunu gerektirmez.<sup>22</sup>

Diğer bir açıdan şart ile cevap arasında üç farklı anlam ilişkisinin olduğuna dikkat çekilmiştir. Bunlar sebep ilişkisi (السَّبَبِيُّ الْاِرْتِبَاطُ), telâzüm ilişkisi (الْاِرْتِبَاطُ التَّلَازُمِيُّ) ve tekâbul ilişkisi (الْاِرْتِبَاطُ التَّكَاوُلِيُّ) şeklinde sıralanabilir.<sup>23</sup> Şayet cevap, şartın zorunlu sonucu ve lâzımı olursa bu ilişkiye sebep ilişkisi denir. Örneğin; *إِنْ تَفْرَ تَنَالُ جَائِزَةً* “Eğer başarırsan ödülü elde edersin.” cümlesinde ödülü elde etmenin zorunlu şartı başarmaktır. Başka bir ifadeyle ödül, başarmanın sonucudur.<sup>24</sup> Eğer cevap, şartın zorunlu bir sonucu olmaz ve şartın gerekliliklerinden birini ifade ederse bu ilişkiye telâzüm ilişkisi denir. Bu bağlamda şu hadis örnek verilebilir: *إِذَا تَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ* “İki Müslüman grup kılıçlarıyla karşı karşıya geldiklerinde ölen de öldürülen de cehennemdedir.”<sup>25</sup> Bu hadiste tarafların cehenneme girmelerinin tek ve zorunlu sebebi birbirlerini öldürmeleri değildir. Diğer taraftan cevap mutlak anlamda öldürme fiiline bağlanmamıştır. Yani cehenneme girme, öldürme fiilinin ilgili olduğu şart ve durumlarla alakalıdır ki o da haksız yere

<sup>21</sup> Muhammed b. Ali es-Sabbân eş-Şafî, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ şerhi'l-Uşmûni 'alâ Elfıyyeti İbni Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 4: 3.

<sup>22</sup> Bk. Eyyûb b. Mûsâ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât: mu'cem fi'l-mustalahât*, thk. Adnân Der- vîş-Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 530.

<sup>23</sup> İbn Hallâd, *Nizâmu'l-irtibât fi uslûbi'ş-şart*, 64.

<sup>24</sup> Sebep ilişkisini fıkâh âlimleri illet olarak isimlendirmişlerdir. Bk. Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, 530.

<sup>25</sup> Buhârî, “İlim”, 36.

öldürmeyi ifade eder. Dolayısıyla cevap bizzat öldürme fiilinin değil, öldürme fiilinin gereklerinden birisinin sonucudur. Tekâbul ilişkisi ise cevapta yer alan ifadelerin, şart cümlesindeki ifadelerin karşılığı olarak zikredilmesidir. Örnek olarak şu şiiri verebiliriz:

[يَا رَبِّ إِنِّي أَخْطَأْتُ وَنَسِيتُ فَأَنْتَ لَا تَنْسَى وَلَا تَمُوتُ]

“Ey Rabbim şayet hata yapar ya da unutursam, Sen unutmazsın ve ölmezsin.”<sup>26</sup>

Bu şiirde cevap ve şart cümleleri arasında mukabeleye bağlı bir ilişki vardır. Şöyle ki *يَا رَبِّ إِنِّي أَخْطَأْتُ وَنَسِيتُ* “şayet hata yapar ya da unutursam” ifadesinin karşılığı olarak *لَا تَنْسَى وَلَا تَمُوتُ* “unutmazsın ve ölmezsin” ifadesi zikredilmiştir.

Şart ifadelerinin Arap dilindeki üslup çerçevesi bu şekilde resmedildikten sonra şimdi genel hatlarıyla klasik mantıkta şartlı önermelerin nasıl ele alındığına değinilecektir.

## 2. KLASİK MANTIKTA ŞARTLI ÖNERMELER

Klasik mantığın en temel konularından birisi hiç kuşkusuz önermelerdir. Önerme (kazıyye) genel manada; “Sahibine, sen doğru söyledin veya yanlış söyledin denmesi mümkün olan sözler”<sup>27</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Örneğin “Zeyd ayaktadır.” cümlesi doğrulamaya ve yanlışlamaya muhtemel olduğundan bir önermedir. Bu örnekte kendisine hükmedilen “Zeyd” kelimesi mevzû, kendisi ile hükmedilen “ayakta” kelimesi mahmûl, bu iki kelime arasındaki bağ ve nispete ise hüküm denir.<sup>28</sup> “Zeyd ayağa kalk” cümlesi ise bir emir cümlesi olması sebebiyle önerme değildir.<sup>29</sup> Bu bağlamda, “bir önermede bağ kaldırıldığında iki tarafta tek kavram kalırsa böyle önermelere yüklemli önermeler (kazıyye-i hamliyye) denir.”<sup>30</sup> Bu açıdan yüklemli önermeler, bir şeyin başka bir şey için sabit olduğuna ya da olmadığına hükmedilen önermelerdir.<sup>31</sup> Örneğin “Hava açıktır.” önermesinde hava (mahkûmun aleyh), açık (mahkûmun bih) olmakla hükmedilmiştir.<sup>32</sup> Diğer taraftan bu önermede

<sup>26</sup> Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, ts.), 3: 178.

<sup>27</sup> Esîruddîn el-Ebherî, *Mantık İsağocî Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü*, trc. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 16.

<sup>28</sup> Ebu'l-Hasen Necmüddîn Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî, *Şemsiyye Risâlesi Tahkîk, Çeviri ve Şerh*, haz. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 92.

<sup>29</sup> Önermeye yapılan tanım çerçevesinde nâkıs terkipler ve inşâî ifadeler önerme kategorisinde değildir. Bk. Yûsuf Mahmûd, *el-Mantiku's-sûrî et-tasavvurât-et-tasdikât* (Kâhîre: Dâru'l-Hikme, 1994), 80.

<sup>30</sup> Necatî Öner, *Klasik Mantık* (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 46.

<sup>31</sup> Yûsuf Mahmûd, *el-Mantiku's-sûrî*, 81.

<sup>32</sup> Burada mevzûya mahkûmun aleyh, mahmûle ise mahkûmun bih denir. Bk. Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 92.

terimler arasındaki alaka ortadan kalktığına hava ve açık kavramları ortada kalır. Şayet önermedeki nispet ortadan kaldırıldığında iki tarafta tek terim değil de birer cümlecik kalırsa bu tür önermelere şartlı önermeler (kazıyye-i şartıyye) denir. Örneğin “Yağmur yağarsa sokak ıslanır.” önermesi şartlı önermeye örnektir. Bu açıdan şartlı önermenin hüküm ifade etmesi belli bir kayda ve şarta bağlıdır.<sup>33</sup> Şartlı önermelerde kendisine hükmedilene mukaddem, kendisi ile hükmedilene ise tâlî denir. Bu çerçevede İslam mantıkçıları şartlı önermeleri bitişik (muttasıl) ve ayrık (munfasıl) şeklinde ikiye ayırmıştır.<sup>34</sup>

Bitişik şartlı önerme; iki önermeden birinin doğru olmasına bağlı olarak diğersinin de doğru olduğuna hükmedilen ya da birinci önermenin doğru olduğuna bakılarak ikinci önermenin doğru olduğuna hükmedilemeyen önermeler şeklinde tanımlanmıştır.<sup>35</sup> Birinci duruma örnek; “Eğer güneş doğmuşsa gündüz olur.” cümlesi verilebilir. Burada cevabın gerçekleşmesi şartın gerçekleşmesine bağlıdır. Başka bir ifadeyle şartın meydana gelmesi zorunlu olarak cevabın gerçekleşmesini gerektirir. Bu tür önermelere, kazıyye-i şartıyye-i muttasıla-i mûcibe denir. İkinci duruma örnek ise; “Hava her rüzgârlı olduğunda yağmur yağacak değildir.” cümlesi verilebilir. Bu önermeye de kazıyye-i şartıyye-i muttasıla-i sâlibe denir. Bu tür önermelerde birinci cümlenin gerçekleşmesi zorunlu olarak ikinci cümlenin gerçekleşmesini gerektirmez.<sup>36</sup> Bu bağlamda Arap dilinde (إِنْ ، لَوْ ، لَإِنْ) gibi edatlar bitişik şartlı önermelerde kullanılan bazı edatlardır.<sup>37</sup>

Bitişik şartlı önermeler, gerekli (luzûmiyye) ve raslantılı (ittifâkiyye) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Mukaddem ile tâlî arasında bulunan bir alakadan dolayı tâlînin doğruluğuyla mukaddemin doğruluğuna hükmedilen önermelere gerekli önerme denir. Mukaddem ile tâlî arasındaki münasebet farklı şekillerde kurulabilir. Şu örnekte olduğu gibi; “Dünya; ay ve güneş arasına girdiği zaman ay tutulması olur.” Mukaddem, tâlînin illeti olabilir. Şu örnekte olduğu gibi; “Ay tutulduğu zaman dünya güneşle ay arasına girer.” Mukaddem, tâlînin ma'lûlu (sonucu) olur. Şu örnekte olduğu gibi; “Dolunayın olduğu bir gecede dünya karardığı zaman ay tutulmuştur.” Mukaddem de tâlî de ma'lûl olabilir. Kimi zaman da şu örnekte olduğu gibi “Muhammed,

<sup>33</sup> Yûsuf Mahmûd, *el-Mantiku's-sûrî*, 81.

<sup>34</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 46, 75.

<sup>35</sup> Ebherî, *İsağoci*, 24.

<sup>36</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 77.

<sup>37</sup> Yûsuf Mahmûd, *el-Mantiku's-sûrî*, 104.

Câsim'in babası ise Câsim, Muhammed'in oğludur." Mukaddem ile tâlî arasında tezâyüf<sup>38</sup> alakası bulunur.<sup>39</sup>

Şayet mukaddem ile tâlî arasındaki alaka zorunlu bir ilişki değil tesadüfi bir ilişki olursa buna raslantılı (ittifâkî) önerme denir. "Her ne zaman çarşıya çıksam Ahmet'e rastlarım." cümlesi bu önermeye misaldir.<sup>40</sup> Bu önermede çarşıya çıkılması her zaman Ahmet'le karşılaşmayı gerektirmez. Dolayısıyla burada mukaddem ile tâlî arasında zorunlu bir alaka olmayıp sadece tesadüfe dayalı bir ilişki söz konusudur.

Şartlı önermelerin ikinci kısmını oluşturan ayrık şartlı önerme; "İki ya da daha fazla nispet arasında illa birinin bulunması gerektiğine veya iki nispetten illa birinin bulunması gerekmediğine hükmolunan önerme"<sup>41</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Birinci duruma örnek; "Sayı ya tektir ya çifttir." önermesi verilebilir. Burada sayının tek ya da çift olması dışında başka bir seçenek yoktur. İkinci duruma örnek olarak ise, "İnsan ya Türk ya Arap olacak değildir."<sup>42</sup> önermesi verilebilir. Burada insanın Türk ve Arap olması zorunlu olmayıp başka bir ırka mensup olması muhtemeldir. Arap dilinde (أُتْمًا , أُنْتًا) gibi edatlar ayrık şartlı önermelerde kullanılan bazı edatlardır.<sup>43</sup>

Ayrık şartlı önermeler kendi içerisinde hakîkiyye, mâni'atü'l-cem' ve manî'atü'l-huluvv şeklinde üçe ayrılır. Hakîkiyye; bir şeyde aynı anda iki vasfın bulunması ya da bulunmaması mümkün olmayan önermelerdir. Örnek olarak "Muhammed ya anlayandır ya da anlamayandır." önermesi verilebilir. Burada Muhammed'in anlamış olmaması ya da anlamamış olması aynı anda bulunması mümkün olmadığı gibi bu iki vasfın aynı anda olmaması da mümkün değildir. Mâni'atü'l-cem'; bir şeyde aynı anda iki vasfın bulunması caiz olmayan bununla birlikte iki vasfın bulunmaması caiz olan önermelerdir. "Bu şey ya taşdır ya da ağaçtır." cümlesi bu tür bir önermeye örnektir. Burada bir şeyin aynı anda taş ve ağaç olması mümkün değildir. Buna mukabil o şeyin taş ve ağaç dışında bir başka bir şey olması mümkündür. Manî'atü'l-huluvv ise bir şeyde aynı anda iki vasfın bulunması caiz olan önermelerdir. Örnek olarak "Zeyd ya denizdedir ya da boğulmuyordur." cümlesi

<sup>38</sup> Tezâyüf bir mantık terimi olarak: "İki şeyin; birinin diğerine olan alakası, diğerinin de ona olan alakasına sebep olacak tarzda birbirleriyle ilişkili olması" şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Ebherî, *İsagoci*, 29.

<sup>39</sup> Yûsuf Mahmûd, *el-Mantiku's-sûrî*, 105-106.

<sup>40</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 77.

<sup>41</sup> Ebherî, *İsagoci*, 24.

<sup>42</sup> Ebherî, *İsagoci*, 25.

<sup>43</sup> Yûsuf Mahmûd, *el-Mantiku's-sûrî*, 104.



verilebilir. Burada Zeyd'in hem denizde olması hem de boğulmaması mümkündür. Buna mukabil Zeyd'in su ile bir ilişkisi olmadığı halde boğulması mümkün değildir.<sup>44</sup> Bizim burada vermiş olduğumuz önermeler genellikle olumlu önermelerdir. Olumsuz önermelerde durum tam aksidir. Şöyle ki şartlı bileşik önermelerin olumsuzunda, iki şey arasında irtibatın bulunmadığı, şartlı munfasıl önermelerin olumsuzunda ise iki şey arasında karşıtlığın olmadığı ifade edilir.<sup>45</sup>

### 3. KUR'AN'DA HÜKMÜN ŞARTA BAĞLANMASI

Şart üslubunun genel manada fikrî ve teorik çerçevesini çizdikten sonra Kur'an'da hükmün şarta bağlanması konusuna geçebiliriz. İlk olarak şart, Kur'an'da en çok kullanılan ifade biçimlerinden birisidir. Bu bağlamda fıkıh âlimleri genelde dini naslarda, özelde ise Kur'an ayetlerinde yer alan şart ifadelerini normatif bir zeminden hareketle ele almışlardır. Bu açıdan şart, "kendisinin üzerinde tesir ve sebebiyet bulunmaksızın hükmün mevcudiyetine tevakkuf eden şey" olarak tanımlanmıştır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olmakla birlikte onun yapısının bir parçasını oluşturmayan, onun varlığının bir müessiri ya da sebebi olmayan fiil ya da vafa şart denir.<sup>46</sup> Örneğin bir nikâhın sahih olabilmesi için şahitlerin bulunması şarttır. Diğer taraftan şahitlerin bulunması nikâhın müessiri ve sebebi değildir. Zira şahit olduğu halde nikâh bulunmayabilir.<sup>47</sup>

Fıkıh usulcülerinin şarta yönelik yapmış oldukları bu tanım, şartın nahiv anlamına göre daha özel bir tanımdır. Şöyle ki usul çalışmalarında nahiv açısından ortak anlama sahip olan sebep, illet ve şart farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu bağlamda varlığı ya da yokluğu hükmün varlığına ya da yokluğuna medar kılınan durum ile hükmün teşrî` kılınması arasında açık bir uygunluk olan hükümlere illet, açık bir uygunluk olmayan hükümlere ise sebep denir. Örneğin ramazan ayının girmesi orucun farz olmasının sebebi, ramazanda yolculuk hali ise oruç tutmamanın illetidir.<sup>48</sup> Dolayısıyla fıkıh usulünde, Kur'an'da hükmün şarta bağlanması meselesi vad'î hükümler başlığı altında, bir hükmün başka bir hüküm için sebep, illet ve şart teşkil etmesi

<sup>44</sup> Bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât Klasik Mantık*, sad. Hasan Tahsin Feyizli (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 70; Ebherî, *İsağoci*, 32-33; Yûsuf Mahmûd, *el-Mantiku's-sûrî*, 106-110.

<sup>45</sup> Ebherî, *İsağoci*, 25.

<sup>46</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 519.

<sup>47</sup> Zekiyyuddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 262.

<sup>48</sup> Bk. Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu usûlî'l-fikh* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 138; Muhammed Ubeydullâh el-Es'adî, *el-Mûcez fî usûlî'l-fikh* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 65; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 262.

çerçevesinde ele alınmıştır. Bu açıdan Kur'an'da ahkâm içerikli şartlı ifadeler fıkıh ilminin önemli konularından birisidir.<sup>49</sup> Kur'an'da şartlı ifadeler ahkâm içerikli ayetler dışında daha pek çok ayette yer almaktadır. Bütün bu ayetlere yer verilmesi çalışmanın sınırları ve hedefleri açısından mümkün olmadığından şimdi araştırmanın asıl konusunu oluşturan, imkânsızlık vurgusu içeren şartlı ifadeler üzerinde durulacaktır.

### 3.1. Kur'an'da Şarta Bağlanan Hüküm Üzerinden İmkânsızlığın İfade Edilmesi

Kur'an'da yer alan ve daha çok hüküm içerikli ayetlerde bulunan şartlı ifadelerin temel anlam çerçevesi bir hükmün gerçekleşmesinin başka bir hükme bağlanmasıdır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak şart bir şeyin imkânının sebebi ve koşuludur. Bu bağlamda daha önce üzerinde durduğumuz üzere şartlı ifadelerde imkân vurgusu ön plana çıkarılmıştır. Şart cümleleriyle ilgili temel anlam çerçevesi bu olmakla birlikte şartlı ifadelerin Kur'an'da üslup olarak farklı bir düzeyde kullanıldığını görüyoruz. Şöyle ki Kur'an'ın bazı ayetlerinde hükmün şarta bağlanmasında imkân vurgusu değil imkânsızlık vurgusu ön plana çıkarılmıştır. Burada bu üslup özelliğinin hangi ayetlerde kullanıldığına ve müfessirlerin bu ayetlere dair yapmış oldukları yorumlara yer verilecektir.

فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يُقْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّ يَأْتِيكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَ مِنَ الْمُمْتَرِينَ “Şayet sana indirdiklerimizden şüphen varsa, senden önce kitabı okuyanlara sor. Rabbinden sana gelen, hakkın bizzat kendisidir, sakın şüphelilerden olma.” (Yûnus 10/94). Bu ayette Hz. Peygamber'in kendisine indirilen konusunda şüphe duyduğu takdirde, ehl-i kitaba sorabileceği şartlı bir şekilde ifade edilmiştir. Bu açıdan şüphenin izalesi, şüphe edilen konuda ehl-i kitaba sormaya bağlanmıştır. Anlamın bu şekilde şarta bağlanarak ifade edilmesi sanki Hz. Peygamber'in kendisine indirilen vahiy konusunda bir şüphesinin olduğu manasını ihsas etmiştir. Bu bağlamda müfessirler böyle bir mananın anlaşılmasının önüne geçmek için ayette geçen şartlı ifadenin nasıl bir anlam çerçevesinde kullanıldığına dair farklı yorumlar yapmışlardır. Örneğin Zemahşerî ayette kullanılan ifade biçimine şöyle bir soruyla dikkat çekmiştir:

“Allah diğer bazı ayetlerde kâfirlerin Kur'an hakkında ciddi bir şüphe içinde bulduklarını bildirdiği halde nasıl olur da Hz. Peygambere, şayet

<sup>49</sup> Fıkıh usulünde şart kavramının kullanım alanına dair geniş bilgi için bk. Boynukalın, *Fıkıh Usulünde Şart Kavramı*, 7-46.

sana indirdiklerimizden şüphelen varsa “فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ” denilmiş olabilir?<sup>50</sup>

Zemahşerî'ye göre kâfir kimselerin şüphe içerisinde olmalarıyla, (Kâfirlerin Kur'an'a yönelik şüphe içerisinde oldukları anlamındaki ayetler için bk. Hûd 11/110; Sebe 34/54; Fussilet 41/5; eş-Şûrâ 42/14.) Hz. Peygambere yönelik kullanılan bu ifade arasında çok büyük bir fark vardır. Şöyle ki kâfirlerin şüphe içinde oldukları tekit ve tahkik üslubuyla ispat edilirken, bu ayette farazî ve temsil üslubu kullanılmıştır. Buna göre ayetteki anlam; “Farz et ki, var say ki sende bir şüphe vaki olduğu zaman” şeklinde olur.<sup>51</sup> Bu yoruma göre ayetteki şart ifadesi imkân değil farazilik ifade eder.

Söz konusu ayet bağlamında çok farklı yorumlara yer veren Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), ayette geçen şartlı ifadeyi daha önce üzerinde durduğumuz klasik mantığın konularından birisi olan şartlı önermeler üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Râzî'ye göre ...فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا... “Şayet sana indirdiklerimizden şüphelen varsa” hitabı şartlı bir önermedir. Şartlı önermelerde, ne cezanın ne de şartın gerçekleşip gerçekleşmediğine dair bir işaret vardır. Bilakis şartlı önermelerde sadece şartın mahiyetinin, cezanın mahiyetini gerektirdiği beyan edilir. Örneğin “Beş sayısı çift ise eşit olarak ikiye bölünmesi gerekir.” önermesi doğru bir önermedir. Zira buna göre beşin çift bir sayı olması durumunda ikiye bölünmesinden bahsedilebilir. Diğer bir açıdan bu önerme doğru bir önerme olmakla birlikte ne beşin çift bir sayı olduğu ne de ikiye bölünebileceği anlamını içerir. Dolayısıyla ayette şüphe hâsıl olduğunda ne yapılması gerektiği söylenmesine karşılık, Hz. Peygamber'de şüphenin oluştuğuna dair hiçbir delalet yoktur.<sup>52</sup> Râzî ayette geçen şart ifadesini bu şekilde mantıksal ve önermesel bir çerçeveden hareketle açıkladıktan sonra bu ayetin Hz. Peygamber'e indirilmesinin anlamına dair şu yorumu yapmıştır:

“Çokça delil indirmek ve o delilleri takviye etmek, yakînî bilginin kuvvetini, nefsin rahatlamasını ve gönlün sükûnetini artıran durumlardır. Bundan dolayı Allah Kur'an'da tevhidin ve nübüvvetin delillerini çokça ifade etmiştir.”<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmud b. 'Amr Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gawâmızı't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1988), 2: 370.

<sup>51</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 370.

<sup>52</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhya-î't-Türâsi'l-Arabi, 1999), 17: 300.

<sup>53</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 17: 300.

Anlaşıldığı üzere Râzî'ye göre ayetteki ifadenin şartlı olarak gelmesi şüphenin nefyi ve izalesi, tevhit delillerinin ispatı konusunda tahkik manası içermektedir. Dolayısıyla şart, şüphenin imkânını değil, imkânsızlığını tekit ve tespit eder.

Ayette geçen şartın imkânsızlık ifade ettiğine dair Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) açıklamaları da oldukça yerindedir. Ebû Hayyân ilk olarak Arap dilinde şart bildiren *in* (ئِنْ) edatının, gerçekleşen ya da gerçekleşmesi mümkün olan ifadelerin başına geldiğine dikkat çekmiştir. Daha sonra bir şeyin şarta bağlanmasının her zaman o şeyin kesin olarak gerçekliğini ve imkânını gerektirmeyeceğini vurgulamıştır.<sup>54</sup> Bu açıdan Arap dilinde az da olsa şart, imkânsızlık ifade eder. Dolayısıyla Ebû Hayyân'a göre ... *فَإِنْ كُنْتَ فِي شَيْءٍ مِّمَّا أَنْزَلْنَا* "Şayet sana indirdiklerimizden şüphen varsa" ifadesinde imkân değil imkânsızlık vurgusu yapılmıştır.<sup>55</sup>

"De ki: Rahman'ın çocuğu olsa ona ibadet edenlerin ilki ben olurum." (ez-Zuhuruf 43/81). Bu ayette ilahî hitabın mübelliği ve mübeyyini olan Hz. Peygamber'in Allah'ın bir çocuğu olduğu takdirde ona ilk ibadet edeninin kendisi olacağı şartlı bir şekilde zikredilmiştir. Bu ayetin hemen devamında ise *سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ* "Gökyerlerin ve yerin Rabbi, arşın Rabbi olan Allah onların nitelendirdiklerinden münezzehtir." (ez-Zuhuruf 43/82) denilerek birtakım ilahların varlığı nefyedilmiş ve Allah'ın birliği tekit edilmiştir. Bu ifade ayetteki şartın imkânsızlık anlamında kullanıldığına işaret etmekle birlikte birtakım müfessirler ayette geçen üslup inceliklerine işaret etmişlerdir. Örneğin Beydâvî (ö. 685/1286) bu ayet bağlamında şu açıklamalara yer vermiştir:

"Hz. Peygamber, Allah'ı, O'nun için neyin doğru olup olmadığını ve ta'zim edilmesi gereken şeyin en evlasını ve önemlisini en iyi bilendir. Çocuğa saygı göstermek babasına saygı göstermek anlamı taşır. Ayette geçen ifadede Allah'ın bir çocuğunun olması ve ona ibadet edilmesi sonucu çıkmaz. Zira imkânsız bir şey imkânsız bir şeyi gerektirir. Bilakis ayette şartın da cezanın da imkânsız oluşu en belîğ ve veciz şekilde ifade edilmiştir."<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Ali Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 6: 106.

<sup>55</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 106.

<sup>56</sup> Ebû Saîd Abdullah b. 'Amr el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), 5: 97.

Beydâvî bu yorumu yaptıktan sonra bu ayette kullanılan üslup özelliğinin şu ayette de kullanıldığını vurgulamıştır: *لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَةُ اللَّهِ لَفَسَدَتَا*... “Eğer yerde ve gökte Allah’ın dışında birtakım ilahlar olsaydı o ikisi de fesada uğrardı.” (el-Enbiyâ 21/22). Diğer taraftan bu ayette geçen *lev* (لَوْ) edatı iki tarafın da olumsuz olduğunu bildirirken, diğer ayette yer alan *in* (إِنْ) edatı böyle bir olumsuzluk anlamı taşımayıp sadece şart manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla “De ki: Rahman’ın çocuğu olsa ona ibadet edenlerin ilki ben olurum.” ayetinde olumsuzluk *in* (إِنْ) edatından kaynaklı değil, lâzım-melzûm ilişkisinden kaynaklanan bir olumsuzluktur. Yani lâzımın olmaması (çocuğa ibadet etmek) melzûmun da (Allah’ın bir çocuğa sahip olması) olmamasını gerektirir.<sup>57</sup>

Yukarıdaki ayet bağlamında benzer yorumlara yer veren Nesefî’ye (ö. 710/1310) göre de ayette geçen ifade varsayıma dayalı bir sözdür. Ayette asıl vurgulanmak ve anlatılmak istenen şey Allah’ın hiçbir şekilde çocuğu olmayacağı düşüncesidir. Zira ayette muhal olan bir şey muhal olan başka bir şeye bağlanmıştır. Nesefî’ye göre bu ifade biçiminin misali, Sa’îd b. Cübeyr’in (ö. 94/713) Haccâc’a (ö. 95/714) söylediği şu söz gibidir:

“Allah’a yemin olsun ki, seni dünyada tutuşmuş olan bir ateşe dönüştüreğim. Bunun senin için mümkün olacağını bilmiş olsaydım senden başka hiçbir ilaha tapmazdım.”<sup>58</sup>

Ayette olduğu gibi Sa’îd b. Cübeyr’in bu sözünde de bir şeyin muhal oluşu muhal olan bir şarta bağlanarak aktarılmıştır. Diğer taraftan Zemahşerî yukarıdaki ayette bir gayeye dönük olarak farazî ve temsil üslubunun kullanıldığını vurgulamıştır. Bu noktada temel gaye, mübalağalı bir şekilde Allah’ın bir çocuğunun olduğu iddiasının nefyedilmesidir. Başka bir ifadeyle ibadetin, Allah’ın bir çocuğunun olmasına bağlanması imkânsızlık ifade eder. Bu ifade biçimini en belirgin ve en güçlü üslup olarak vasıflandıran Zemahşerî, bu hususa adil olan bir kimsenin cebrî bir kimseye dediği şu söz üzerinden açılım kazandırmıştır: “Şayet Allah kalplerde küfrü yaratıyor ve bu küfürden dolayı ebedi azap ediyorsa ben, O şeytandır, ilah değildir diyenlerin ilki olurum.”<sup>59</sup> Bu sözde yer alan şartlı ifadede, Allah’ın küfrü hiçbir şekilde yaratmayacağı

<sup>57</sup> Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 5: 97.

<sup>58</sup> Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku’l-tenzîl ve hakâiku’l-te’vîl*, thk. Muhyiddîn Dîb (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 3: 283.

<sup>59</sup> Zemahşerî’nin böyle bir örnek vermesinde mezhebi kaygıların ve ön yargıların etkili olduğu görülmektedir. Diğer taraftan bizim çalışmamız açısından sözün içeriği değil ifade biçimi önemli olduğundan bu konuya dikkat çekmekle yetiniyoruz. Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 266.

veciz bir şekilde vurgulanıyor. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre aynı üslup ve ifade biçimi ayette de kullanılmıştır.

Daha önce yer verdiğimiz ayette olduğu gibi bu ayette de ifade biçimini mantıksal bir zeminden hareketle açıklamaya çalışan Râzî'ye göre bir kısım âlimler, ayetin zâhiri manası esas alınması durumunda Allah'ın bir çocuğu olabileceği şüphesine kapılmışlar ve bundan dolayı ayeti tevile etme ihtiyacı hissetmişlerdir. Hâlbuki ayetin zâhiri manasını terk ettirecek ve teville gidecek bir sebep yoktur. Bu noktada Râzî'ye göre ayetteki ifade kazıyye-i şartiyye yani şartlı bir ifadedir. Bu açıdan şartlı önermede cevabın ya da şartın doğru veya yanlış olduğu değil şartın cevabı gerektirdiği ifade edilir. Bu bağlamda şartlı önerme, doğru olmayan iki önermeden oluşabilir. Buradan hareketle şartlı önermenin iki tarafının batıl olması şartın cevabı gerektirici olmasına mani değildir. Başka bir şekilde söylenecek olursa "Rahman'ın çocuğu olsa ona ibadet edenlerin ilki ben olurum" ifadesi batıl şart ve cezadan meydana gelmiş doğru bir şartlı önermedir. Bu daha önce örnek verdiğimiz şu önermeye benzemektedir: "Beş, çift bir sayı olsaydı, eşit olarak bölünürdü." Dolayısıyla Râzî, ayetin zâhiri manasında anlaşılması gerektiğini vurgulayarak ayette yer alan ifadeyi mantıksal ve önermesel çerçeveden hareketle anlamaya çalışmıştır.<sup>60</sup> Diğer taraftan şuna da dikkat çekmek gerekiyor ki mantıksal olarak böyle bir şartlı ifade kuruluş itibarıyla doğru olsa da sonuç itibarıyla anlamsız bir şartlı önermedir. Hâlbuki Kur'an'da bu ve bunun gibi ifadeler şekil olarak mantıksal bir görünüme sahip olsa da salt mantıksal bir zeminde kullanılmamıştır. Başka bir şekilde söylenecek olursa bu tür ifadeler Kur'an'da aynı zamanda edebî bir bağlama sahiptir. Nitekim Râzî'ye göre ayette mantıksal olarak şartlı bir önerme kullanılmış olsa da verilmek istenen anlam şu şekildedir:

"Buna göre mana, Ey Muhammed de ki: Şayet Rahman olan Allah'ın bir çocuğu olsaydı, ona ibadet edenlerin ve ona hizmet edenlerin ilki ben olurum, şeklinde olur. Bu sözün maksadı şudur: Ben, inat ve işi zora sokmak için O'nun çocuğu olmadığını söylemiyorum. Zira onun çocuğu olduğuna dair bir delilin bulunması durumunda, onu kabul ve ona hizmet etmenin gerekli olduğunu

<sup>60</sup> Razi bu noktada انْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ ifadesinin başındaki in (ان) edatının nefiy manasında yorumlanmasına, "o kâfirlerin iddiasına göre" şeklinde takdire gidilmesini ve العٰبِدِيْنَ kelimesinin burun kıvrıma anlamında tefsir edilmesini doğru bulmamış, ayetin zâhiri manasında anlaşılması gerektiğinde ısrar etmiştir. Bk. Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 645.

itiraf eden ilk kişi ben olurum. Fakat ne böyle bir çocuk söz konusudur ne de onun varlığına dair bir delil vardır. O halde ben böyle bir şeyi nasıl söyleyebilirim. Tam tersine Allah'ın çocuğu olmadığına dair deliller vardır. Dolayısıyla nasıl olur da Allah'ın bir çocuğu olduğunu söyler ve ona ibadet ederim!"<sup>61</sup>

Görüldüğü üzere Râzî daha önceki ayette olduğu gibi bu ayeti de mantıksal bir çerçeveye oturtmakla birlikte, ayette vurgulanmak istenen temel mesajın şarttan anlaşılan mefhumun nefyedilmesi ve Allah'ın bir olduğunun vurgulanmasıdır. Dolayısıyla ayet bağlamında yapılan bütün yorumlar dik-kate alındığında, ispat suretinde gelen şartlı ifade imkân değil imkânsızlık anlamı içerir. İmkânsızlık bildiren şart üslubuyla, bu ayette verilmek istenen tevhîd mesajının bir benzeri şu ayette de verilmektedir:

“Şayet Allah bir çocuk edinmek isteseydi, yarattıklarından dilediğini seçerdi. O böyle bir şeyden münezzehtir. O, mutlak otorite sahibi olan tek Allah'tır.” (ez-Zümer 39/4). Bir önceki ayette olduğu gibi bu ayette de Allah'ın bir çocuk edinmeyi irade etmesi durumunda, yarattıklarından dilediğini seçeceği ifade edilmiştir. Bu ayette *lev* (لو) ile başlayan şartlı ifadenin imkânsızlık ifade ettiğine dair en güçlü karine ayetin devamında gelen *سُبْحَانَهُ* ve *الْوَالِدُ* vurgularıdır. Dolayısıyla bu vurgular, öncesinde yer alan şartın imkân değil imkânsızlık bağlamında kullanıldığının güçlü bir delilidir. Bu minvalde İbn Atıyye'ye (ö. 541/1147) göre, insanların şahit ve alışık olduğu şekliyle çocuk edinmeyi Allah hakkında vehmetmek muhaldir. Burada şu ayette vurgulandığı üzere; *وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ* “Rahman'a bir çocuk edinmek yaraşmaz.” (Meryem 19/92) Allah'ın hiçbir şekilde bir çocuğunun ve ortağının olmadığına altı belîğ bir şekilde çizilmiştir.<sup>62</sup> Bu ve bunun gibi ayetlerde şirk unsurunun çocuk üzerinden tartışılması muhatapların bu yöndeki iddialarının bir yansımasıdır.<sup>63</sup> Diğer taraftan Râzî, Allah'ın bir çocuğunun olamayacağını aklî olarak temellendirme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda çocuğun bir çiftten meydana gelmesi, kendisinden ayrıldığı şeyin bir kısmı ve parçası olması ve mahiyetinin babasına

<sup>61</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 647.

<sup>62</sup> Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 4: 519.

<sup>63</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 36.

denk olması gibi argümanlar kullanarak Allah'ın hiçbir şekilde çocuğunun olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.<sup>64</sup>

“Sana gelen ilimden sonra, şayet onların arzularına uyacak olursan, Allah'tan sana ne bir dost, ne bir yardımcı vardır.” (el-Bakara 2/120).<sup>65</sup> Bu ve bunun gibi bazı ayetlerde Hz. Peygamber'in kâfirlerin arzularına tabi olduğu takdirde Allah'ın yardımını ve velayetini kaybedeceği vurgulanmıştır. Nitekim benzer bir ayet şu şekildedir: “Şayet sana gelen ilimden sonra onların arzularına tabi olursan işte o zaman zalim kimselerden olursun.” (el-Bakara 2/145). Diğer başka bir ayette ise şu şekilde buyrulmuştur: “وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ أَشْرَكَتَ لِيْحَبْطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ” “Hiç şüphesiz sana ve senden öncekilere şöyle vahyedildi: Eğer Allah'a ortak koşarsan kuşkusuz amelin heba olur ve kaybedenlerden olursun.” (ez-Zümer 39/65). Bütün bu ayetlerde Hz. Peygamber'in kâfirlerin arzu ve isteklerine tabi olduğu takdirde, Allah'ın yardımından ve korumasından mahrum kalacağı, amelinin boşa çıkacağı, zalimlerden ve hüsrana uğrayanlardan olacağı şartlı bir şekilde ifade edilmiştir. Kurtubî (ö. 671/1273) bu tür ayetler bağlamında asıl hitabın peygambere yönelik değil müminlere yönelik olduğunu vurgulamıştır. Zira Hz. Peygamber'den bu tür işlerin sadır olması mümkün değildir. Böyle olunca zikri geçen ayetlerde Hz. Peygambere hitap edilmesi Kur'an'ın doğrudan ona indirilmesi sebebiyledir.<sup>66</sup> Kurtubî'nin böyle bir yoruma gitmesinde temel kaygılardan birisi, bu tür ayetlerin mantûkundan anlaşılacak manaların nefyedilmesine yöneliktir. Başka bir ifadeyle ayette, Peygamber'in Allah'a şirk koşmasına ya da kâfirlerin hevâsına tabi olmasına “imkân veren” dilsel bir formun kullanılması, Kurtubî'yi böyle bir yorum yapmaya sevk etmiştir. Hâlbuki diğer ayetlerde olduğu gibi bu ayetlerde de şart imkân değil imkânsızlık bildirmektedir. Nitekim bu üslup inceliğini dikkate alan Elmalılı'ya göre, Peygambere yönelik bu tür ifadeler bilfarz ve farz-ı muhal anlamında kullanılmıştır.<sup>67</sup> İfadenin şartlı bir dilsel dizgi içerisinde gelmesi tekit ve mübalağa içindir. Bu şekilde hak yüceltilmiş, ona tabi olmak teşvik edilmiş, hevâya tabi olmak sakındırılmış ve Peygambere günah işlemenin

<sup>64</sup> Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 422.

<sup>65</sup> Bu ayetin bir benzeri şu şekildedir: مِنْ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ “Böylece biz onu (Kur'an'ı) Arapça bir hüküm olarak indirdik. Sana gelen bu ilimden sonra eğer sen onların arzularına tabi olursan, Allah tarafından senin için ne bir dost, ne de bir koruyucu vardır.” (er-Ra'd 13/37).

<sup>66</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 15: 277.

<sup>67</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1: 483, 530.



iğrençliği canlı bir şekilde gösterilmiştir.<sup>68</sup> İbn Âşûr (ö. 1973) ise yukarıdaki ayetlerde geçen *in-i şartıyyenin* (ان) gerçeklik ve imkân anlamında kullanılmadığına dikkat çekerek, böyle bir imkânın gerek Nebî gerekse de Müslümanlar için zayıf bir ihtimal olduğunu vurgulamıştır.<sup>69</sup>

Kur'an'da şarta bağlanan hükmün imkânsızlık vurgusu içerdiğine dair diğer bir örnek olarak şu ayet verilebilir: *إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ*: “Ayetlerimizi yalanlayanlar ve o ayetlere karşı kibirlenenler var ya, onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler! Biz günahkârları işte bu şekilde cezalandırırız.” (el-A'râf 7/40). Bu ayette ifade biçimi dilsel form olarak şartlı bir ifade olmasa da ayette bahsedilen kimsele-  
rin cennete girmelerinin gaye bildiren *hattâ* (حَتَّى) ile devenin iğne deliğinden geçmesi hükmüne bağlanması cümleye şart manası katmıştır. Bu bağlamda devenin iğne deliğinden geçme şartı bir imkânsızlığın ifadesidir.<sup>70</sup> Dolayısıyla ayette devenin iğnenin deliğinden geçmesi mümkün olmadığı gibi kâfir kimselerin de cennete girmelerinin mümkün olmayacağı vurgulanmıştır.<sup>71</sup> Ayette geçen *الْجُمَلُ* kelimesi bir kıraate göre “kalın gemi halatı” manasına gelen *الْجُمَلُ* şeklinde okunmuştur. Bu takdirde anlam, kalın gemi halatı iğne deliğinden geçmedikçe onlar cennete giremez şeklinde olur.<sup>72</sup> Her hâlükârda ayette şart üzerinden bir imkânsızlık vurgusu yapılmıştır.

Râzî'nin yer verdiğine göre ruhun tenâsühüne yani bedenden bedene geçmesine inanan birtakım kimseler, bu ayeti delil olarak göstermişlerdir. Bunlara göre insanoğlunun bedenindeki ruh isyan edip günaha girince, ölümden sonra o beden başka bir bedene geçer. O ruh sürekli olarak azap çeke çeke sonunda deve bedeninden, iğne deliğinden geçebilecek kadar küçük olan bir kurtçuğun içine girerler. Bu şekilde o ruh, işlemiş olduğu günah ve isyanlardan temizlenmiş olur. Nihayetinde o ruh, cennete girer ve saadete ulaşır.<sup>73</sup> Râzî yapılan bu istidlâlî zayıf bir istidlâl olarak zikretmiş ve bu yorumun batıl bir yorum olduğunu kaydetmiştir.<sup>74</sup> Zira Râzî'ye göre ayetteki

<sup>68</sup> Beydavî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 48.

<sup>69</sup> Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr et-Tûnusî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1: 695.

<sup>70</sup> Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suûd, *İrşâdu aklî's-selîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3: 227.

<sup>71</sup> Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 12: 427.

<sup>72</sup> Beydavî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 13.

<sup>73</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14: 241.

<sup>74</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14: 241.

şartlı ifade aklen ve naklen imkânsızlık anlamı içerir. Bu çerçevede Râzî'nin yorumu şu şekildedir:

“Devenin vücudu vücutların en büyüklerinden biridir. İğnenin deliği ise, deliklerin en darı ve küçüküdür. Bu durumda, devenin bu küçük ve dar deliğe girmesi imkânsızdır. Bundan dolayı Allah, o kâfirlerin cennete girmelerini, bu şartın tahakkuk etmesine bağlamıştır ki bu şart imkânsız bir şarttır. Dolayısıyla aklen de imkânsıza dayanan şeyin imkânsız olduğunun sabit olması, onların cennete girmelerinin kesin olarak imkânsız olduğunu gösterir.”<sup>75</sup>

Anlaşıldığı üzere Râzî ayeti tenâsüh inancına delil olacak şekilde yorumlayanlara karşı çıkmış ve ayette şarta bağlanan hüküm üzerinden bir imkânsızlığın ifade edildiğinin altını çizmiştir. Son bir örnek olarak şu ayeti verebiliriz: *فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ عَلِمَا أَنَّ اللَّهَ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ* “Şayet koca, karısını (bâin talak) ile boşarsa, bundan sonra o kadın, bir başkasıyla evlenmedikçe ona helâl olmaz. Şayet ikinci koca da o kadını boşarsa, bu kadının birinci kocası ile Allah'ın sınırlarına riayet edeceklerini zannettikleri takdirde, tekrar evlenmelerinde bir sakınca yoktur. İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Allah bilmek isteyenler için onları açıklamaktadır.” (el-Bakara 2/230).

Bu ayette üç talakla boşanmış olan bir kadının ayrıldığı kocasıyla tekrar bir araya gelmesi bir başka erkekle evlenmesine bağlanmıştır. Nitekim bu durum fıkıh literatüründe “hülle” olarak isimlendirilmiş ve meselenin hukuksal boyutuna dair birçok ayrıntı zikredilmiştir.<sup>76</sup> Diğer bir açıdan meseleye bakıldığında bâin talak ile boşanmış olan çiftlerin tekrar bir araya gelmelerinin, kadının bir başka erkekle evlenmesi şartına bağlanması, bir yönüyle imkânsızlık ifade eder. Bu bağlamda Elmalılı; “Öyle aralarında üç talâk vaki olmuş olan erkekle kadının samimî bir âile teşkil edebilmeleri âdeten ihtimâlsizdir.”<sup>77</sup> diyerek ayette bir yönüyle imkansızlık vurgusu yapıldığına dikkat çekmiştir. Başka bir ifadeyle ayette şart, şerî\hukuksal açıdan imkân ifade etse de bu imkânının çok ağır bir şarta bağlanması ayete âdeten imkânsızlık anlamı katmıştır.

<sup>75</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14: 240.

<sup>76</sup> Bk. Saffet Köse, “Hülle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 475-477.

<sup>77</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 788.

Toparlayacak olursak bütün bu ayetlerde, şart üzerinden imkânsızlık ifade edilmesi üslubunu özetlemesi açısından şu kaideyi zikredebiliriz: التعليل بالشروط “Bir (hükmün) şarta bağlanması, meşrûtun (cezânın) imkânına delalet etmez.”<sup>78</sup> Bu kaideye ifade edildiği üzere bir Kur’an üslubu olarak şart, bir kısım ayetlerde imkân değil imkânsızlık vurgusu içermektedir.

## SONUÇ

İlahî kelimeler olan Kur’an’ın “ne” demek istediğinin doğru tespit edilmesi o şeyi “nasıl” bir dilsel üslup düzeyinde söylediğiyle doğru orantılıdır. Bu açıdan Kur’an dili ve üslubu Allah’ın muradının ortaya çıkarılmasında temel unsurlardan birisidir. Bu çalışmada İslam ilim geleneğinde özellikle nahiv, mantık ve fıkıh disiplinleri içerisinde incelenen şart konusu, Kur’an’ın ifade özelliklerinden birisi olan imkânsızlık vurgusu bağlamında incelenmeye çalışıldı. Buna göre nahiv, mantık ve fıkıh disiplinleri bağlamında güçlü bir şekilde ele alınan şart konusu, Kur’an’ın ifade özelliklerinden birisi olan imkânsızlık vurgusu için de söz konusudur.

Arap dilinde şart konusuna dair var olan üslup zenginliği, Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde varlık kazanan Kur’an’ın anlaşılması noktasında farklı anlam olanakları sunmaktadır. Diğer taraftan şart cümleleri klasik mantığın en temel konularından birisini oluşturmaktadır. Şöyle ki mantık ilminde şartlı ifadeler, önermelerin bir konusu olarak, bitişik şartlı önerme ve ayrık şartlı önerme şeklinde temel iki kategoriye ayrılmıştır. Bu iki başlık altında şartlı önermelerle ilgili birçok ayrıntıya yer verilmiştir. Meselenin Kur’an’la olan ilişkisini kurduğumuzda mantık ilminde şarta dair çizilen bu genel çerçevenin müfessirler tarafından dikkate alındığını görüyoruz. Yani birtakım müfessirler klasik mantıktaki şartlı önermelerden hareketle Kur’an’ın şartlı ifadelerini anlamaya çalışmışlardır. Özellikle bir kısım ayetlerde imkânsızlık vurgusu içeren şartlı ifadelerin mantıksal olarak doğruluğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte diğer bir kısım müfessirler ise Kur’an’da imkânsızlık vurgusu içeren şartlı ifadeleri mantıksal düzeyde değil, üslup düzeyinde yorumlama yoluna gitmiştir. Her iki yaklaşıma göre de bir kısım ayetlerde şarta bağlanan hükmün imkân değil, imkânsızlık anlamı içerdiği vurgulanmıştır.

Diğer taraftan mantık açısından sonucu batıl diyebileceğimiz birtakım şartlı önermeler Kur’an’da anlamlı bir zeminde kullanılmıştır. Bu zemin

<sup>78</sup> Muhammed b. Sâlih ‘Useymîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm sûratü’l-Kehf* (Suûd: Dâru İbnu’l-Cevzî, 2002), 14.

kısmen edebî bir zemin olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte Kur'an'ın bu ifade biçimlerini salt edebî bir zemine indirmek, anlamı buharlaştıracağından doğru bir yaklaşım gibi gözükmemektedir. Bu noktada Kur'an'da ne salt mantıksal bir dil, ne de salt edebî bir dil kullanıldığı, buna mukabil Kur'an'ın mantıksal ve edebî dili bir yönüyle kapsayan "üst bir dil"sel yapıya sahip olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Kur'an'ın üslup ve ifade özelliklerinin dikkate alınmaması, çok farklı okumalara kapı aralamakta ve metnin söylemediği şeyleri metne söyletme imkânı vermektedir. Dolayısıyla Kur'an dilinin ve üslubunun imkân verdiği ölçüde anlaşılabilir ve kabul edilebilir yorum farklılıkları, anlam zenginliği oluşturmakla birlikte, Kur'an dilini ve üslubunu aşan yorumların ise anlam zenginliğinden ziyade anlamı buharlaştıran bir tarafının olduğu dikkate alınmalıdır.

### KAYNAKÇA

- Asya, İbn Hallâd-Mihniyye, Bezûh. *Nizâmu'l-irtibât fi uslûbi's-şart ve ufuki'd-delâleti'n-nahviyye nemâzec fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atü Abdirrahmân Mîra, 2017.
- Aşçıoğlu, Osman. "Arap Dilinde Şart Kipi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992): 189-200.
- Aydın, Atik. "Arapça Şart Cümlelerinde Zaman". *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2013): 83-108.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah b. 'Amr. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Boynukalın, Mehmet. "Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı". *MÜİFD* 36/1 (2009): 7-46.
- Boynukalın, Mehmet. "Şart". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Beyrut: Dâru Davkî'n-Necât, 2001.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Mî'yâr-ı Sedât Klasik Mantık*. Sad. Hasan Tahsin Feyizli. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm ve'l-Melâyîn, 1987.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed Seyyid el-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Dereli, M. Vehbi. "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2012): 29-50.
- Did el-Cemel, Fehd Muhammed. *Edevâtü's-şarti gayri'l-câzimetri fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2014.
- Düzenli, Yaşar. *Üslup ve Semantik Açından Kur'an ve Şefaat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- Ebherî, Esirüddîn, *Mantık İsağoci Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü*. Trc. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Ebû Dân, Ahmed Hasan. *Tahlîlu cümleti's-şart ve beyânu eserihâ 'ale'l-ma'ne't-tefsîrî*. Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2015.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsir*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdu akli's-selîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Ersöz, Muhammed. *Kur'an'ın Dil Yapısı ve Kur'an Kelimelerinin Terimleşmesi*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.
- Es'adî, Muhammed Ubeydullâh. *el-Mûcezz fi usûli'l-fıkh*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- Fahrudîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1999.
- Ferhûd, Ali Abdulfettâh el-Hâc. "et-Ta'liku's-şartî bi'n-nefy ve hattâ ve bi't-talebi ve hattâ fi'n-nassi'l-Kur'ânî". *Mecelletü Câmî'ati Bâbil* 24/1 (2016): 17-48.
- Ğalâyînî, Mustafâ. *Câmî'u'd-durûsî'l-Arabîyye*. Thk. Ali Süleyman Şebâre. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmu usûli'l-fıkh*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Hamdi Yazır, Elmahlî Muhammed. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Hüseyn Sâlih, Radâte. "Cümletü's-şart ve'l-cezâ fi Nehci'l-belâga". *Mecelletü Âdâbi'l-Basra* 62 (2012): 112-143.
- İbn 'Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm sûratü'l-Kehf*. Suûd: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2002.
- İbn Akîl, Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd el-Misrî. *Şerhu İbn Akil 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4. Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs. 1980.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir et-Tûnusî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiy-ye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abduşşâfi. 6. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye, ts.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddîmetü İbn Haldûn*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2000.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yûsuf Ebû Muhammed Cemâluddîn. *Şerhu Kadri'n-nedâ ve bellî's-sadâ*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kâhire: Mektebetü's-Sa'âde, 1963.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yûsuf Ebû Muhammed Cemâluddîn. *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-Arab*. Thk. Abdulğmâ ed-Dakar. Suriye: eş-Şeriketü'l-Muttehîde, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Ya'îş, Muhammed b. Ali Ebu'l-Bekâ. *Şerhu'l-Mufasssal*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Esterâbâdî, Muhammed b. Hasan er-Râzî Necmuddîn. *Şerhu Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. Thk. Abdul'âl Sâlim Mukrim. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2000.
- Kaşıkcı, Osman. "Şart". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 365-367. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Kâtîbî, Ebu'l-Hasen Necmüddîn Ali b. Ömer el-Kazvîni. *Şemsiyye Risâlesi Tahkik, Çeviri ve Şerh*. Haz. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyât: mu'cem fi'l-mustalahât*. Thk. Adnân Dervîş-Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Koç, Turan. *Dilin Ötesi Kur'an, Dil ve Üslup Üzerine*. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Levin, Aryeh. "Nahvin Müsned, Müsned İleyh ve İsnâd Terimleri". Trc. Ömer Kara. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/10 (2010): 428-449.
- Mahmûd, Yûsuf. *el-Mantiku's-sûrî et-tasavvurât-et-tasdikât*. Kâhire: Dâru'l-Hikme, 1994.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd Ebu'l-Abbâs. *el-Muktazab*. Thk. Muhammed Abdulhâlik Azîme. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kutub, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Thk. Muhyiddîn Dîb. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. İstanbul: Divan Kitap, 2019.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin. *el-Mufredât fi ğarîbi'l-Kur'an*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Sabbân, Muhammed b. Ali eş-Şafî. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ şerhi'l-Uşmûni 'alâ Elfiyyeti İbni Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Sâlih el-Mu'ayyid, Abdulazîz Ali. *eş-Şart fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atü'l-Kâhire, 1976.
- Semîra Necîb, Muhammed. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-nahviyye ve's-sarfîyye*. Suriye: Dâru'l-'İrfân, 1985.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1974.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'î'l-Cevâmi'*. Thk. Abdulhamîd Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Şa'bân, Zekiyyuddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Şemsân, Ebû Evs İbrâhîm. *el-Cümletü'ş-şartiyye inde nuhâti'l-Arab*. Kâhire: Metâbi'u'l-Decevuyyi, 1981.
- Taberî Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer. *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkîr. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Zekeriyyâ, Râviye Ali. *Uslûbu'ş-şart fi sûrati'n-Nisâ*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atü's-Sûdân, 2015.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. 'Amr Cârullah. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmuzi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1988.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr Cârullâh. *el-Mufassal fi san'ati'l-i'râb*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.



**OSMANLI MÜELLİFLERİNİN ÇALIŞMALARINDA ZEYD-ZEYNEB HADİSESİ  
BAĞLAMINDA VOLTAİRE'İN FANATİZM VEYA PEYGAMBER MUHAMMED'İN  
BAĞNAZLIĞI ADLI TİYATRO ESERİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER**

**IN THE WORKS OF THE OTTOMAN AUTHORS SOME EVALUATIONS ON  
VOLTAIRE'S THEATRICAL WORK MAHOMET THE PROPHET OR FANATICISM IN  
THE CONTEXT OF ZAYD-ZAYNAB ISSUE**

**MUHAMMED İHSAN HACİSMAİLOĞLU**

Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye

Lect., Hitit University, Divinity Faculty, Islamic History, Çorum, Turkey

[mihsanhaciismailoglu@hitit.edu.tr](mailto:mihsanhaciismailoglu@hitit.edu.tr)

Orcid: 0000-0003-2279-385X

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
13 Şubat 2020	13 February 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
9 Mayıs 2020	9 May 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.689001">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.689001</a>	

**ATIF/CITE AS:**

Muhammed İhsan Hacismailtoğlu, "Osmanlı Müelliflerinin Çalışmalarında Zeyd-Zeyneb Hadisesi Bağlamında Voltaire'in Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in Bağnazlığı Adlı Tiyatro Eseri Üzerine Değerlendirmeler" [In The Works of the Ottoman Authors Some Evaluations on Voltaire's Theatrical Work Mahomet The Prophet or Fanaticism in the Context of Zayd-Zaynab Issue], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 307-338.

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.  
All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası



## **In The Works of The Ottoman Authors Some Evaluations on Voltaire's Theatrical Work *Mahomet The Prophet or Fanaticism* in The Context of Zayd-Zaynab Issue**

### **Abstract**

As it is known, shortly after its appearance on the stage of Islam, Islam has become the target of other religious circles, who regard this new religion as their greatest rival. As a result of the spread of Islam from the Arabian Peninsula to China and from the Middle East to Europe, the non-Muslim world, especially Christianity, entered into a struggle against Islam. This struggle began to manifest itself in the scientific and cultural spheres as well as in the political and military spheres, and not only against the religion itself, but also against the Prophet Muhammad.

The rapid progress of Islam in the East and the West in a short period of time drew the attention of Western society to this new religion and led them to research on Islam and Islamic sciences. However, this interest of Europeans was not due to their admiration of Islam, but because they wanted to harm both Islam and Muslims by getting to know the religion closely. In this direction, the Western world tried to defame the Prophet Muhammad with unfair accusations and wrote many works for this. The subject they used most was the family life of the Prophet Muhammad. The polygamy of the Prophet Muhammad and especially his marriage with Zaynab bint Jahsh, who had been divorced by his adopted son Zayd b. Harithah, was described by Western writers and it was used to criticize Muhammad and Islam and even to attack Islam. In this way, one of the authors who distorted the truth about the Prophet Muhammad and Islam is the French writer Voltaire. Voltaire's play *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophete Tragedie / Mahomet the Prophet or Fanaticism*, which has been staged several times in European theaters, has aroused great indignation in Islamic society, especially in the Ottoman public. In this research, the rumors and comments about the subject were tried to be evaluated.

**Keywords:** History of Islam, Muhammad, Zaynab bint Jahsh, Prophet Muhammad and Fanaticism, Voltaire.

### **Summary**

Shortly after its appearance on the World stage, Islam became the target of other religious circles, who regarded this new religion as their greatest rival. As a result of the spread of Islam from the Arabian Peninsula to China

and from the Middle East to Europe, the non-Muslim world, especially Christianity, entered into a struggle against Islam. This struggle began to manifest itself in the scientific and cultural spheres as well as in the political and military spheres and was targeted not only against the religion itself but also against the Prophet Muhammad.

The rapid progress of Islam in the East and the West in a short period of time drew the attention of Western society to this new religion and led them to research Islam and Islamic sciences. However, this interest of the Europeans was not due to their admiration of Islam, but it was because they wanted to harm both Islam and Muslims by getting to know the religion closely. This way, the Western world tried to defame the Prophet Mohammad with unfair accusations and produced many works on this subject. The subject they used most was the family life of the Prophet Muhammad. The polygamy of the Prophet Muhammad and especially his marriage with Zaynab bint Jahsh, who had been divorced by his adopted son Zayd b. Harithah was described by Western writers and it was used to criticize Muhammad and Islam and even to attack Islam. One of the authors who distorted the truth about Muhammad and Islam in this regard is the French writer Voltaire. Voltaire's play *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophete Tragedie / Mahomet the Prophet or Fanaticism*, which has been staged several times in European theaters, has aroused great indignation in Islamic society, especially in the Ottoman public.

Zaynab bint Jahsh is the daughter of Prophet Muhammad's aunt. Whereas Zayd b. Harithah is Mohammed's freed slave. After his release from slavery, Mohammed adopted him. Prophet Muhammad married Zayd to Zaynab. But this marriage didn't last long and Zayd and Zaynab got divorced. A few months later, Prophet Muhammad received a revelation from Allah that ordered him to marry Zaynab. In this verse, the Quran aims to eliminate the situation which it is forbidden to marry the adopted son's divorced wife in ancient Arab traditions. Muhammad married Zaynab after Allah's command and this Arabic tradition has disappeared.

The marriage of Mohammed and Zaynab was to be much discussed by the orientalists in the following centuries. Orientalists manipulated this issue to attack Islam. It was often claimed that the permission to marry an adopted son's divorced wife was only declared because Muhammad wanted to marry Zaynab. But this is a definite slander of the orientalists. Because, if Muhammad's real wish was to marry Zaynab he would have done this a long time ago.

Many orientalists made false claims about Muhammad's marriage to Zaynab. The French writer Voltaire also wrote a play about this event. Voltaire wrote this theater play about Prophet Muhammad, his adopted son Zayd and Zayd's divorced wife Zaynab who married the Prophet Muhammad after being divorced by Zayd. It was written based on the marriage of the Prophet and Zaynab. This work of Voltaire, which continued to be discussed both in his own period and in the later years, is set in an exotic land, with false identities, that describes an illegal play of love, long-lost fathers and children find each other and all are described as a complex tale that leads to murder or suicide.

In this work, Voltaire described Muhammad in very humiliating terms. In the West, the idea of Prophet Muhammad was already negative. Voltaire's play seems to have increased the negativity of Muhammad's perception much further. Therefore, there have been great reactions and objections to this theater play in Islamic society.

**Osmanlı Müelliflerinin Çalışmalarında Zeyd-Zeyneb Hadisesi  
BaĒlamında Voltaire'in *Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in  
BaĒnazlıđı* Adlı Tiyatro Eseri Üzerine DeĒerlendirmeler**

**Öz**

İslamiyet, tarih sahnesine çıkışından kısa bir süre sonra bu yeni dini kendilerine en büyük rakip olarak gören diğer din mensubu çevrelerin hedefi haline gelmeye başlamıştır. Kısa süre içerisinde İslam'ın Arap Yarımadası'ndan Çin'e ve OrtadoĒu'dan Avrupa içlerine kadar yayılması neticesinde başta Hıristiyanlık olmak üzere gayrimüslim dünya İslam'a karşı bir mücadele içerisinde girmişlerdir. Girişilen bu mücadele siyasi ve askeri alanda olduğu gibi, ilmî ve kültürel alanda da kendisini göstermeye başlamış ve yalnızca dinin kendisine karşı deĒil onu tebliĒ eden peygamberine yani Hz. Muhammed'e karşı da yürütölmüştür.

İslam'ın DoĒu'da ve Batı'da kısa zaman içerisinde hızlı bir ilerleyiş saĒlaması, Batı toplumunun dikkatlerini bu yeni din üzerine çekti ve onları İslam ve İslâmî ilimler üzerinde birtakım araştırmalara sevk etti. Ancak Avrupalıların bu ilgisi İslam'a olan hayranlıklarından deĒil, onu yakından tanımak suretiyle hem İslam'a hem de Müslümanlara zarar vermek istemelerinden ileri gelmekteydi. İşte bu doĒrultuda Batı dünyası, İslam peygamberi Hz. Muhammed'i küçük düşürmek için haksız ithamlarla karalamaya çalışmışlar ve bu yönde çok sayıda eser yazmışlardır. Bu noktada en çok kullandıkları konu ise Hz. Peygamber'in aile hayatı olmuştur. Hz. Peygamber'in çok eřliliĒi ve özellikle de evlatlıĒı Zeyd b. Hârise'nin boşamış olduğu hanımı Zeyneb bint Cahş ile gerçekeřtirdiĒi evlilik, Batılı yazarlar tarafından Hz. Peygamber'i ve onun özelinde de İslamiyet'i eleştiri ve hatta İslam'a saldırı amacıyla kullanılmıştır. İşte bu şekilde Hz. Peygamber ve İslamiyet hakkında tarihî gerçekeşleri çarpıtarak bir eser ortaya koyanlardan birisi de Fransız yazar Voltaire olmuştur. Voltaire'in kaleme aldıĒı ve birkaç kez Avrupa tiyatrolarında da sahnelenen *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophete Tragedie / Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in BaĒnazlıđı* adlı piyesi başta Osmanlı kamuoyu olmak üzere İslam toplumunda büyük bir infial uyandırmıştır. Bu araştırmamızda konuyla ilgili rivayetler ve yorumlar üzerinden Osmanlı'nın son döneminde yazılmış veya bu dönemde yetişmiş müelliflerin Cumhuriyet döneminde kaleme almış olduğu eserlerde konuya nasıl yaklařıldıĒı tespit edilmeye çalışılacak ve onların bir deĒerlendirmesi yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Hz. Muhammed, Zeyneb bint. Cahş, Hz. Muhammed ve Fanatizm, Voltaire

## GİRİŞ

Hz. Peygamber'in, öz halasının kızı ve aynı zamanda da evlatlığı Zeyd b. Hârîse'nin boşadığı hanımı olan Zeyneb bint Cahş ile gerçekleştirmiş olduğu evlilik, İslam Tarihi içerisinde en fazla tartışılan konuların başında gelmektedir. Zira bu mevzu birtakım Batılı yazarlar tarafından İslamiyet'i, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları karalama ve küçük düşürme amacıyla kullanılmıştır. Nitekim müsteşrikler yalnızca bu hadiseyi değil, Hz. Peygamber'in tüm evliliklerini bir karalama vasıtası olarak kullanmaktan geri durmamışlardır. Söz konusu hususları ele alırken güya Hz. Peygamber'in, şehvi arzularına yenik düşmek suretiyle ahlâkî bir zafiyet içerisinde bulunduğunu, nübüvveti boyunca din adına insanları dünyevî arzularından uzaklaştırmaya çalışan bir kişinin kendisinin bu türden arzuların esiri haline geldiğini ve böyle bir kimsenin peygamberliğinin de sahte olacağını iddia eden görüşler serdetmişlerdir.

İlk dönem siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in evlilikleri ve özellikle de Zeyneb bint Cahş ile olan evliliği çok sıradan ve normal bir olay olarak telakki edilmiş ve üzerinde herhangi bir tartışmaya lüzum görülmemiştir. Ancak özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren İslam dünyasına karşı yapılan siyasi ve askeri saldırıların yanı sıra ilmî ve kültürel anlamda da taarruza geçen Batı toplumunda, Hz. Muhammed'in evlilikleri konusu kendisine ve İslam'a karşı bir iftira aracı olarak kullanılan ve üzerinde çokça söz söylenen bir konu haline getirilmeye çalışılmıştır. Bu noktada Batılı yazarların başarılı olduklarını söylesek yanlış olmayacaktır. Zira ilk dönemlerde siyer konuları içerisinde tartışmaya gerek duyulmayacak normal bir hadise olarak karşılanan bu mevzu üzerinde Osmanlı'nın son döneminden günümüze kadar geçen süre içerisinde birçok Müslüman müellif, oryantalistlerin iddialarını çürütmek maksadıyla söz söyleme ve durumu izah etme gereği hissetmişler ve bu konuda birçok yazı kaleme almışlardır. Bu araştırmamızda Hz. Peygamber ile Zeyneb bint Cahş'ın evliliği özelinde müsteşriklerin ortaya attıkları iddialar karşısında Osmanlı siyer müelliflerinin ne gibi görüşler beyan ettikleri ve özellikle de Voltaire'in bu konu ile alakalı kaleme aldığı tiyatro oyunu tetkik edilmeye çalışılacaktır. Bu vesile ile başvuru referanslar, ağırlıklı olarak Osmanlı'nın son zamanlarında yazılan eserlerden veya bu dönemde yetişmiş olmakla birlikte Cumhuriyet döneminde siyer alanında telif veya tercüme eser vermiş müelliflerin çalışmalarından seçilmiştir.

## 1. ZEYNEB bint CAHŞ

Zeyneb bint Cahş Hz. Peygamber'in öz halası Ümeyme bint Abdülmutta-lib b. Hâşim b. Abdümenâf b. Kusay'ın kızıdır. Künyesi, Zeyneb bint Cahş b. Riyâb b. Ya'mer b. Sabire b. Mürre b. Kebîr b. Ganm b. Dûdân b. Esed b. Hu-zeyme'dir.<sup>1</sup> Önceden ismi Berre<sup>2</sup> olan Zeyneb bint Cahş'ın adının, evlenmele-rinin ardından Hz. Peygamber tarafından Zeyneb olarak değiştirildiği belirtil-mektedir.<sup>3</sup> Hayatının ilk dönemleri hakkında kaynaklarımızda fazlaca bilgi bulunmamaktadır. İslamiyet'i ne zaman kabul ettiği bilinmemekle birlikte Mekke'den Medine'ye ilk hicret eden muhacirlerden olduğu kesindir.<sup>4</sup>

Zeyneb bint Cahş'ın, önce Zeyd b. Hârise ve daha sonra onun kendisini boşamasının ardından da Hz. Peygamber'le olmak üzere başından iki evlilik geçmiştir. Zeyd b. Hârise'den önce evlenip evlenmediği hususunda net bir bilgi bulunmamakla birlikte onun Zeyd'den önce hiç evlenmediği<sup>5</sup> veya evle-nip boşandığı yönünde farklı görüşler öne sürülmüştür.<sup>6</sup> Ancak şurası var ki, Mekke içinde soylu bir aileye mensup olan ve Peygamber'in yakın akrabası ve ileride de hanımı olmak suretiyle ayrıcalıklı bir konumda olacak bir kişi-nin başından eğer daha önce bir evlilik geçmiş olsa idi, bunun mutlak surette İslam Tarihi araştırmaları içerisinde zikredilen bir husus olması gerekirdi. O

<sup>1</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, Thk. Ali Muhammed Ömer. (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 10: 98.

<sup>2</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, tahk. Abdullah b. Abdurrahman et-Türkî, Mehmet Keskin, (Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1997), 6: 160.

<sup>3</sup> Yusuf Ziya [Yozgadî], *Mir'ât-ı Muhammediye ve Menâkıb-ı Ahmediye*, (İstanbul: Matbaa-i Âmi-re, 1313/1897), 67; Şerefüddîn [Yaltkaya], "Zeyd ve Zeyneb Mes'elesi", *Sırat-ı Müstakim*, 3/ 56, (15 Ramazan 1327/30 Eylül 1909): 56; Neşet Çağatay, "Zeyneb bint Cahş", *MEB İslam Ansiklo-pedisi (İ.A.)*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 13: 553.

<sup>4</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6: 160.

<sup>5</sup> Zeyneb bint Cahş'ın ilk kocasının Zeyd b. Hârise olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Zekai Kon-rapa, *Peygamberimiz-İslâm Dini ve Aşere-i Mübeşşere*, (İstanbul: Enes Yayıncılık, t.y.), 482. Mu-hammed Hamidullah ise onun 35 yaşına kadar bekâr yaşadığını ve sonrasında Zeyd ile ev-lendiğini belirtmektedir. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamber'i*, trc. Salih Tuğ, (Ankara: İmaj Matbaası, 2003), 2: 681. Ayrıca bkz. R. V. C. Bodley, *Tanrı Elçisi Hz. Muhammed*, trc. Semih Yazıcıoğlu, (İstanbul, Nebioğlu Yayınevi, t.y.), 216.

<sup>6</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 10: 98. Ayrıca bkz. Maxime Rodinson, *Muhammed-Yeni Bir Dünyanın ve Pey-gamber'in Doğuşu-*, trc. Atilla Tokatlı, (İstanbul: Doruk Yayınları, 2008), 241. Süleyman Ned-vî'nin; "Zeyneb biraz mağrur ve asi bir kadındı. Nitekim ilk kocasından bu yüzden ayrılmış-tı" şeklindeki anlatımından hareketle, Zeyneb'in mağrur biri olmasından dolayı Zeyd'den önceki kocasından boşandığını ve onun Zeyd'le evlendiğinde dul olduğunu iddia edenler olmuşsa da bu yanlış bir yorum olmuştur. Çünkü Nedvî'nin burada, Zeyneb'in gururundan dolayı boşandığı ilk kocası olarak kastettiği kişi Zeyd'dir. Krş. Süleyman Nedvî, *Asr-ı Saadet (İslâm Tarihi-Hz. Âişe)*, trc. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Gündoğdu Matbaası, 1346/1928), 5: 83; Mustafa Necati Barış, "Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber'le Evliliği", *Çukurova Üniver-sitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (Temmuz-Aralık 2010): 180.

nedenle Hz. Zeyneb'in, Zeyd b. Hârîse'den önce başından herhangi bir evliliğin geçmediği kanaatini taşımaktayız.

## 2. ZEYD b. HÂRİSE

Zeyd b. Hârîse, İslam Tarihi içerisinde kendisine müstesna bir yer edinmiş şahsiyetlerin başında gelenlerden biridir. Zira Hz. Peygamber'in kölelerinin en meşhurdur ve onun risaletini ilk tasdik edenlerdendir. Babası Kelb kabilesinden Şerâhil b. Abduluzza b. İmriü'l-Kays'tır. Cahiliye Dönemi'nde annesi Su'dâ bint Sa'lebe ile birlikte, annesinin mensup olduğu Benî Maan kabilesini ziyarete giderken esir alınıp Mekke'de Ukaz Panayırında köle olarak satışa çıkarılmıştı. Bir rivayete göre, hizmet etmeye elverişli bir genç olan Zeyd'i, Hakîm b. Huveylid b. Esed halası Hatice bint Huveylid için satın almış ve bundan sonra onun kölesi olmuş, Hz. Hatice evlenmelerinin ardından Zeyd'i Hz. Peygamber'e hibe etmiştir.<sup>7</sup> Diğer bir rivayette ifade edildiğine göre ise Ukaz Panayırında Hz. Muhammed Zeyd'i görmüş ve Hz. Hatice'ye haber göndererek onu satın almasını istemiştir.<sup>8</sup> Bundan sonraki süreçte Zeyd'i fidyesini ödemek suretiyle tekrar özgürlüğüne kavuşturmak isteyen babası ve amcası Hz. Muhammed'e müracaat etmişler ve o da Zeyd'i akrabalarıyla birlikte gitmek veya kendi yanında kalmak hususunda özgür bırakmıştır. Zeyd ise Hz. Muhammed'in yanında kalmayı tercih etmiştir. Yaşanan bu hadiseden sonra Hz. Peygamber Zeyd'i yanına alarak halkın arasına çıkmış ve Zeyd b. Hârîse'yi azat ettiğini söyleyerek bundan sonra onun kendisinin evlatlığı olduğunu ilan etmiştir. O günden sonra da Zeyd, "Muhammed'in oğlu" manasında "Zeyd ibn Muhammed" olarak anılmaya başlamıştır.

## 3. ZEYD B. HÂRİSE İLE ZEYNEB BİNT CAHŞ'IN EVLİLİĞİ

Zeyd b. Hârîse birkaç evlilik yapmıştır.<sup>9</sup> Bu evliliklerden biri, kendinden yaşça oldukça büyük olan, Hz. Peygamber'in dadısı Ümmü Eymen ile olanıdır. Bu evlilikten Üsame b. Zeyd dünyaya gelmiştir.<sup>10</sup> Daha sonra Hz. Peygamber Zeyd'i, otuzlu yaşlarda bulunan Zeyneb bint Cahş ile evlendirmek istediğini belirtmiştir. Zeyneb, Hz. Peygamber'in kendisi için bu dönürlüğü yaptığını ve ona eş olacağını zannederek bu teklifi hemen kabul etmiştir.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 39.

<sup>8</sup> Şemseddin Sâmî, "Zeyd b. Hârîse", *Kâmusu'l-A'lâm-Tarih ve Coğrafya Lügati*, (İstanbul: Mîhrân Matbaası, 1311/1894), 4: 2441.

<sup>9</sup> Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 47.

<sup>10</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 47.

<sup>11</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Meânî-i Kur'ân – Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümesi*, (İstanbul: Milli Matbaa, R.1343/M.1927), 2: 230.

Ancak daha sonra bu dünürlük meselesinin Zeyd b. Hârise adına olduğunu anlayan Zeyneb, Hz. Peygamber'in bu fikrine, onun halasının kızı olması suretiyle Haşimoğulları sülalesine mensup bulunması ve bu aile mensubiyeti itibariyle de soyca Kureyş içerisinde saygın bir yere sahip olduğu düşünceyle bu evliliğe karşı çıkmış ve Zeyd ile evlenmeyi reddetmiştir. Bu duruma Zeyneb'in ailesi de karşı çıkmış ve kimi kaynaklara göre Zeyneb'in velisi konumunda bulunan erkek kardeşi Abdullah,<sup>12</sup> kimi kaynaklara göre de kız kardeşi Hamne<sup>13</sup> böyle bir işten duydukları rahatsızlığı Hz. Peygamber'e iletmişlerdir.<sup>14</sup> Çünkü hem Zeyneb hem de ailesi nazarında Zeyd kültürsüzdü ve Zeyneb gibi aristokrat bir hanıma verebileceği pek fazla bir şey yoktu.<sup>15</sup> Zaten Arap gelenekleri ve uygulamasına göre de mevlâ yani azat edilmiş bir köle, hür bir kadınla evlenemezdi.<sup>16</sup> Çünkü evlilikte kefâet yani denklik esastı. Soy ve neseb itibariyle üstün kabul edilenler kendileriyle aynı sosyal statüye sahip olanlarla evlendirilirlerdi. Buna mukabil soyca alt tabakada olan kimseler de yine kendileriyle aynı sosyal statüyü paylaşanlarla evlenebilirlerdi ancak.<sup>17</sup> Hz. Peygamber ise, azat edilmiş köleleri sosyal hayattan tecrit edercesine uygulanmaya devam eden bu geleneksel cahiliye hukukunu ortadan kaldırmak ve İslam'ın getirmiş olduğu insanların eşitlik ilkesini tam manasıyla yürürlüğe koymak arzusunda idi.<sup>18</sup> Bu nedenle insanlar arasında bu türden bir eşitliği tesis etmek isterken, ictimâî alandaki farkların ortadan kaldırılmasıyla işe başlamak niyetindedir. Yani bu evlilikle birlikte, İslam'da hür ve kölelerin birbirleriyle evlenmelerinde cahiliye döneminde düşünüldüğü şekilde herhangi bir sakınca bulunmadığını göstermek ve asabiyet geleneklerine dayanan bu tür telakkileri tamamen yok ederek, tüm insanların yalnızca Allah'a karşı göstermiş oldukları saygı derecesinde üstünlük sahibi olabileceklerini anlatmak istemiştir. ("Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır." el-Hucurât 49/13) Bunu gerçekleştirirken de tüm

<sup>12</sup> Hüseyin Heykel, *Hazret-i Muhammed Mustafa*, trc.. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1972), 320; Konrapa, *Peygamberimiz-İslâm Dini ve Aşere-i Mübeşşere*, 482.

<sup>13</sup> Yusuf Suad [Düzceli], *Mir'âtü's-Şuûn*, (İstanbul: Asır Matbaası, 1318/1900): 2, 195; Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Dini Tarihi – Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar*, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2006), 170.

<sup>14</sup> Esasen Zeyneb bint Cahş ve ailesinin asıl ümit ve istekleri Hz. Peygamber'in Zeyneb'i kendisinin nikâhlanması idi. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kâhire: Dâru Hicr, ty.), 19: 112-114; Muhammed ez-Zemaşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2015), 3: 523; Konrapa, *Peygamberimiz-İslâm Dini ve Aşere-i Mübeşşere*, 91.

<sup>15</sup> Bodley, *Hz. Muhammed*, 218.

<sup>16</sup> Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: Mars Matbaası, 1957), 120.

<sup>17</sup> Ebu Cafer Muhammed İbn Habîb, *el-Muhabber*, (Beyrut: Dâru'l-Afaki'l-Cedîde, t.y.), 310.

<sup>18</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamber'i*, 2: 681.



topluma örnek teşkil etmesi için ilk önce kendi ailesi ile bu uygulamaya başlama niyetinde olduğunu söyleyebiliriz. Arap geleneklerine karşı koymayı göze alacak en yakın akrabası olarak Zeyneb bint Cahş'a ve yine en yakınlarından biri olan ve oğlu olarak kabul edilen Zeyd b. Hârise'ye bu mesuliyeti verdiğini ve Araplarca kırılmaz ve aşılmaz olarak görülen bu sınıf ayırımının başarılı bir şekilde kökünün kazınması için belki de özellikle Zeyneb'ten böyle bir fedakârlık talebinde bulunduğunu görmekteyiz.

Zeyneb bint Cahş ve ailesinin ilk başlarda Hz. Peygamber'in uygun gördüğü bu evliliğe karşı çıkmaları ve Zeyneb'in, bu mevzuyu düşünmek için Hz. Peygamber'den mühlet istemesi neticesinde kaynakların üzerinde ittifak ettiği şekliyle bir uyarı ifadesi olarak; *Allah ve Rasulü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mümin erkek ve hiçbir mümin kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Rasûlüne karşı gelirse şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır*, mealindeki Ahzap Sûresi'nin 36. ayeti nâzil olmuştur. Kendi haklarında inen bu ayet üzerine Zeyneb bint Cahş ve aile efradı Hz. Peygamber'in bu kararına uymak zorunda kalmışlardır.<sup>19</sup> Bu ayetin Zeyd ile Zeyneb'in evliliklerine dair bir ayet olduğu hususunda müfessirlerin ittifakı bulunmaktadır.<sup>20</sup> Netice itibarıyla Zeyneb bint Cahş, istemeyerek de olsa Hz. Peygamber'in bu talimatını yerine getirerek azatlı bir köle olan ve Hz. Peygamber'in evlat edindiği Zeyd b. Hârise ile evlenmiştir.<sup>21</sup>

Kaynaklarda Zeyneb bint Cahş nezdinde, Hz. Peygamber'in telkini neticesinde isteksizce ve hatta zorlama bir şekilde gerçekleştiği ifade edilen bu evlilik çok uzun sürmeyecek ve izdivaçlarının birinci yılından biraz fazla bir zaman sonrasında son bulacaktır. Çünkü Zeyneb bint Cahş'ın Zeyd'i kendisine uygun bir eş olarak görmemesi ve bu evliliği istememesi nedeniyle eşler arasında ilk günden beri bir anlaşmazlık bulunmakta ve bu anlaşmazlık Zeyneb bint Cahş'ın kocasına karşı kibrinden dolayı da günden güne artmaktaydı. Zeyneb, çok âlicenâb ve dindar bir kadın idi.<sup>22</sup> Fakat bunun yanı sıra oldukça mağrur ve sert bir mizaca sahip olması ve bundan dolayı da Zeyd ile evliliği bir türlü kabullenememesi neticesinde kocasının kalbini incittiği

<sup>19</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Meânî-i Kur'ân*, 2: 230.

<sup>20</sup> Bkz. Ebî'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme, (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1420/1999), 6: 422; Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu-Kur'an'ı Kerim'in Tercüme Tefsiri-i Şerîfi*, (İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, 1955), 2: 665.

<sup>21</sup> Celâleddîn es-Suyûtî, *Lübâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009), 100; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili-Yeni Meallî Türkçe Tefsir*, (İstanbul: Matbaai Ebuzziya, 1936), 5: 3897; Hamidullah, *İslâm Peygamber'i*, 2: 681.

<sup>22</sup> Mevlânâ Şiblî Nûmânî, *Asr-ı Saadet*, (İstanbul: Âmedî Matbaası, 1347/1928), 2: 1025.

görülmektedir.<sup>23</sup> Zira Cahiliye Dönemi Arapları arasında kökleşmiş bulunan örfe dayalı duyguların ve her ne kadar İslam'ın insanlar arasında eşitlik ilkesini getirmiş olsa da, sosyal hayata dair statü farklılıklarının kısa zamanda değişmesi pek de mümkün olmamaktaydı. Bununla beraber Zeyneb güzelliği ve nesebiyle sürekli Zeyd'e karşı övünmekte ve kendince böylesine ayrıcalıklı özelliklere sahip olması sebebiyle, azatlı bir köle ile evliliğinden dolayı üzüntü duymakta idi.<sup>24</sup> Aile içerisinde huzursuzluk baş göstermeye başladı. Her iki taraf da birbirine karşı rahatsız edici ve kırıcı sözler sarf etmekteydi.<sup>25</sup> Karı koca arasında yaşanan bu geçimsizlik hallerini Zeyd b. Hârise zaman zaman Hz. Peygamber'e de anlatmış ve en sonunda Zeyneb'ten boşanmak istediğini belirtmiştir. Hz. Peygamber ise her defasında Zeyd'e, eşini yanında tutmasını tavsiye etmiş ancak neticede kısa bir süre sonra Zeyd, eşi Zeyneb'i boşamıştır.<sup>26</sup> Ancak kısa sürmüş de olsa, böyle bir evliliğin gerçekleşmesi neticesinde Hz. Peygamber insanlar arasındaki eşitlik ilkesi gereğince evlilik hususunda hür ve köle ayırımı düşüncesini ortadan kaldırmış ve aşılmaz görülen bir cahiliye geleneğini kırmayı başarmıştır. Çünkü Cahiliye döneminde Araplar soy bağına önem vermekte ve insanların şahsî erdemlerinden ziyade onlara mensup oldukları soya göre değer atfetmekteydi. Toplumsal bütünlüğün ilk basamağı olan aile hayatında Hz. Peygamber'in ve kendi aile mensuplarının öncülüğünde böylesine büyük bir devrimin gerçekleşmesi, ilerleyen aşamalarda sosyal hayatın her noktasına yayılacak ve kısa zaman içerisinde insanlar arasındaki hür-köle ayırımı tedrici olarak ortadan kalkmaya başlayacaktır.<sup>27</sup>

Zeyd b. Hârise ile Zeyneb bint Cahş arasındaki evliliğin sona ermesiyle alakalı olarak klasik dönem kaynaklarında farklı rivayetler yer almaktadır. Batılı yazarların da İslam'a saldırmak ve Hz. Peygamber'i aşağılamak için sıkça kullanmış oldukları şu rivayet oldukça dikkat çekicidir: Bir gün Hz. Peygamber Zeyd b. Hârise'nin evine gitmişti. Zeyd evde olmadığı için hanımı Zeyneb Hz. Peygamber'i karşılamak için kıyafeti uygun olmamasına

<sup>23</sup> Konrapa, *Peygamberimiz-İslâm Dîni ve Aşere-i Mübeşşere*, 483.

<sup>24</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Meânî-i Kur'ân*, 2: 230.

<sup>25</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamber'i*, 2: 681.

<sup>26</sup> Heykel, *Hazret-i Muhammed Mustafa*, 322.

<sup>27</sup> İbn Habîb bu mevzuyu *el-Muhabber* adlı eserinde "İslâm'ın İlgâ Ettikleri, Cahiliye Devrinde Ortaya Konan ve İslâm'ın Bir Kısmını Bırakıp Bir Kısmını İptal Ettiği Âdetler" başlığı altında ele almaktadır. Buradan hareketle, özellikle Cahiliye döneminde evlilikte gözetilen sosyal sınıf ayırımının İslam'dan sonra terkedilmeye başlandığı değerlendirilebilir. Konuyla alakalı bu yoruma dayanak teşkil eden veriler için bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 310. Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, "Toplumsal Cinsiyet Meselesine Kur'an Zaviyesinden Genel Bir Bakış", *Din ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet 1*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 176-177.

rağmen alelacele Hz. Peygamber'in karşısına çıkmıştır. Rivayetin devamında İbn Sa'd'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber Hz. Zeyneb'i o şekilde görünce beğenmiş ve "Ey gönülleri evirip çeviren Rabbim! Sen her noksandan münezzehsin!" demiştir. Zeyneb, Hz. Peygamber'in sessiz bir şekilde söylediği bu sözü işitmiş ve Zeyd'e anlatmış ve bunun üzerine Zeyd de Hz. Peygamber'in yanına giderek eğer beğenmiş ise Zeyneb'i kendisi için boşayabileceğini söylemiştir. Hz. Peygamber Zeyd'e Allah'tan korkmasını ve eşini yanında tutmasını yani boşamamasını öğütlemiştir. Fakat Zeyd bu düşüncesini birkaç defa daha Hz. Peygamber'e iletmiş ve sonuç itibarıyla de bu evliliği sonlandırmıştır.<sup>28</sup>

İleride değinileceği üzere bu tür bir rivayet özellikle müsteşrikler tarafından hem İslam'a hem de Hz. Peygamber'e karşı bir saldırı amacıyla çokça kullanılmış ve ilerleyen dönemlerde de Müslüman müellifler kendilerini bu tür iddialara karşı cevap verme ve bunları çürütme ihtiyacı içerisinde hissetmişlerdir.

Boşanmayla alakalı olarak kaynakların hemfikir olduğu husus, Zeyd ile Zeyneb arasındaki evliliğin son bulmasındaki asıl belirleyici etkenin Zeyneb bint Cahş'ın Zeyd b. Hârîse'ye karşı takındığı aşağılayıcı tavırları olduğudur. Zira Zeyneb, Mekke içerisinde belli bir saygın konumu bulunan ve Kureyş kabilesinin aristokrat denilebilecek bir sülalesine mensup olarak dünyaya gelmiş ve hayatını o şekilde sürdürmüştü. Zeyd ise her ne kadar Hz. Peygamber'in evlatlığı olma gibi başka hiçbir kimseye nasip olmayan bir mevkide de olsa sonuç itibarıyla kölelikten gelmiş, sülale itibarıyla hiç de saygın olmayan bir kişi idi. Bu şartlar altında Zeyneb, sırf Hz. Peygamber'e ve kendisi hakkında vahyolunan ayete muhalefet etmemek adına mecburi bir evlilik gerçekleştirmişti. O nedenle de, ilk günden itibaren istemediği bu evliliğin karı koca arasında bir çıkmaza girmesinde de büyük bir pay sahibiydi. Ancak bu durum bazı yazarlar tarafından başka noktalara da çekilmeye çalışılmıştır. Mesela bir İngiliz subayı ve yazar olan Ronald Victor Courtenay Bodley tarafından dile getirilen şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir: "*Zeyneb Hz. Muhammed'in kendisi hakkındaki hislerinin müspet olduğuna tamamıyla emindi. Ayrıca Zeyd'den de bıkmış bulunuyordu. Hayata geldiği gibi muhteşem bir hayat yaşamak istiyordu. Bu sebeple Zeyd'in hayatını öyle zehir etmeye başladı ki, onun bu*

<sup>28</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 10: 105. İbnü'l-Esîr de Hz. Peygamber'in, Zeyneb'i o halde gördüğü zaman ona karşı bir beğeni ızhar ettiği şeklindeki görüşü serdetmektedir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh*, thk. Ebül'Fidâ Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 2: 69. *İslam Tarihi-el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, trc. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Renk-İş Ofset, 1991), 2: 166.

planlı zulümden yakasını kurtarmak için Zeyneb'ten boşanması icap etti."<sup>29</sup> Burada ki iddiaya göre Zeyneb bint Caḥş, sırf Hz. Peygamber ile evlenebilmek adına Zeyd'i kendisinden soğutma ve bu şekilde evliliklerini sonlandırma gayreti içerisine girmiştir. Şu var ki, İslam düşüncesi içerisinde oryantalist bakış açısını yansıtan bu tür sübjektif değerlendirmeler, temellendirilmesi mümkün olmayan iddialar kabûlindedir. Sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için bu türden değerlendirmeleri bir tarafa bırakarak, kaynaklarda Hz. Peygamber'in Zeyneb ile evliliğinin nasıl gerçekleştiğiyle alakalı verileri ele almak gerekmektedir.

#### 4. HZ. PEYGAMBER İLE ZEYNEB BİNT CAHŞ'IN EVLİLİĞİ

Zeyd b. Hârîse ile Zeyneb bint Caḥş'ın boşanmalarının ardından Hz. Peygamber Zeyneb ile evlenmiştir. Aktarılan bilgilere göre Hz. Peygamber, daha henüz evlilikleri gerçekleşmeden önce Zeyd b. Hârîse ile Zeyneb bint Caḥş arasındaki evliliğin sona ereceğini ve sonrasında Zeyneb'in kendisine zevce olacağını bildiği ve bu bilginin Allah tarafından kendisine verildiği ifade edilmektedir.<sup>30</sup> Kaynakların aktardığı bu ifadeye göre Hz. Peygamber, sahip olduğu ve kendisinden başka kimsenin bilmediği bu bilgiden dolayı büyük bir sıkıntı içindeydi. Zira o dönemdeki Arap örf ve geleneklerine göre bir kişi, evlat edindiği kişinin boşanmış olduğu kadın ile evlenemezdi. Çünkü evlatlıklar, öz oğul konumundalardı. Bu nedenle öz çocuklar nasıl muamele görüyorlarsa evlatlıklar için de bu geçerli idi. Böyle bir durumda Cahiliye Arap geleneklerine göre, bir kişi nasıl ki öz evladının boşadığı hanımıyla yani öz geliniyle evlenemiyorsa, evlatlığının boşanmış olduğu hanımla da evlenmeleri mümkün değildi. Araplar arasındaki böyle bir telakkiyi ortadan kaldırmak oldukça müşküldü. İşte bu nedenle, Zeyd'in boşanmasının ardından Zeyneb'le evleneceği bilgisine sahip olan Hz. Peygamber, böyle bir âdetten dolayı bu evliliğin nasıl gerçekleşeceği ve insanların bu duruma nasıl bir tepki verecekleri hususunda endişelenmeye başlamıştı ve bu endişesini de kimseyle

<sup>29</sup> Bodley, *Hz. Muhammed*, 218.

<sup>30</sup> İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, trc. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 12: 6544-6545; Mahmud Es'ad İbn Emin Seydişehrî, *Târîh-i Dîn-i İslâm – Cild-i Medenî*, (Dersaadet: Matbaa-i Hayriye, 1328/1911), 4: 232. Bu hususu İzmirli İsmail Hakkı şu şekilde ifade etmektedir: Zeyd'in, Zeyneb'i boşayacağı Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evleneceği Hz. Peygamber'in kalbine vahiy yoluyla bildirilmişti. Ya da Zeyd'in Zeyneb'i boşanması halinde Zeyneb'in en baştan beri var olan Hz. Peygamber'le evlenme arzusu üzerine, onunla evlenebileceği Hz. Peygamber'in hatırına gelmişti. Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Meânî-i Kur'an*, 2: 230 (5. Dipnot); Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4: 387; Mahmut Çınar, "Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Caḥş İle Evliliği Etrafındaki Şüpheler", *Diyanet İlmî Dergi*, 43/1, (Ocak, Şubat, Mart 2007), 44.

paylaşması da mümkün değildi.<sup>31</sup> Diğer taraftan başka bir yorum da, Hz. Peygamber'in endişesi, bir nevi kendisini bu evliliğe zorladığı Zeyneb'e ve yakın akrabalarına karşı kendisini mahcup hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, kendisinin uygun görüp gerçekleşmesine sebep olduğu Zeyd Zeyneb evliliğinin insanlar tarafından, başarısızlıkla neticelendiği şeklinde yorumlarda bulunulacak olması ihtimalinden çekinmekte idi.<sup>32</sup>

Tüm bunların yanı sıra birtakım Batılı yazarlarca; ayette de üzerinde durulan Hz. Peygamber'in bu endişesinin, Zeyneb'le evlenmeyi istemesi fakat Zeyd'e bunu açıkça belirtememesinden kaynaklandığı şeklinde yorumlanmıştır.<sup>33</sup> Oysaki Hz. Peygamber'in endişesinin sebebi biraz önce de bahsedildiği üzere yalnızca ve yalnızca böyle başarısız bir evliliğe sebep olduğunu düşünmesinden ileri gelmekteydi.

Zeyd'in, hanımı Zeyneb'i boşamasından birkaç ay sonra (iddet süresinin dolmasının ardından) Hz. Peygamber, Zeyneb ile evlenmesi yönünde Allah'tan bir vahiy almıştır. Konu ile alakalı olarak nâzil olan Ahzab Sûresi 37. ayet mealen şu şekildedir: "Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de (azat etmek suretiyle) iyilikte bulunduğun kimseye, "Eşini nikâhında tut (onu boşama) ve Allah'tan sakın" diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha layıktı. Zeyd eşinden yana istediğini yerine getirince (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik ki, eşlerinden yana isteklerini yerine getirdiklerinde (onları boşadıklarında), evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda mü'minlere bir zorluk olmasın. Allah'ın emri mutlaka yerine getirilmiştir." (el-Ahzab 33/37). Ayetin birinci kısmı Zeyd'in Zeyneb'i boşamasından, ikinci kısmı ise Zeyneb'in Hz. Peygamber'le evlenmesinden bahsetmektedir. İşte bu ayet uyarınca, Cahiliye döneminde uygulanan kökleşmiş bir Arap geleneği olan evlat edinilenlerin (evlatlıkların) öz evlat yerine konulması âdeti ortadan kaldırılmış ve Hz. Peygamber, evlatlığı Zeyd b. Hârise'den boşanan Zeyneb bint Cahş ile evlenmiştir.

<sup>31</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Meânî-i Kur'ân*, 2: 230.

<sup>32</sup> Şibli Nûmânî, *Asr-ı Saadet*, 2: 1026; Konrapa, *Peygamberimiz-İslâm Dîni ve Aşere-i Mübeşşere*, 483.

<sup>33</sup> Emile Dermenghem, *Hazreti Muhammed'in Hayatı*, trc. Reşat Nuri Güntekin, (İstanbul: Alkım Yayınları, 2006), 262.

Bu evliliğin Hicret'in 3. yılında olduğunu söyleyenlerin bulunmasına rağmen<sup>34</sup> Hicrî 5. yılda gerçekleştiği yönündeki bilginin daha meşhur ve daha sahih olduğu bildirilmektedir.<sup>35</sup>

Bu evlilik, hem Hz. Peygamber döneminde hem de daha sonraki dönemlerde üzerinde çokça söz söylenen bir hadise olmuştur. Çünkü yukarıda zikredilen ayet neticesinde Cahiliye döneminden kalma, evlâtlıkların boşanmış eşleriyle evlenme yasağı âdeti kaldırılmış bulunmaktadır. Fakat münafıklar; Cahiliye geleneklerine göre, evlatlığı olan Zeyd'in boşadığı kadın ile Hz. Peygamber'in evlenmesinin yanlış olduğunu düşünmüşler ve bunu Hz. Peygamber aleyhinde bir propaganda aracı haline dönüştürmüşlerdir.<sup>36</sup> Münafıklar, gerçekleşen bu evlilikten dolayı Hz. Peygamber'i ayıplayarak; "Muhammed, oğulların eşleri ile evlenmeyi haram kılıyor ama kendisi oğlu Zeyd'in hanımı ile evleniyor" şeklinde seslerini yükseltmeye başlamışlardır.<sup>37</sup> Bunun üzerine nâzil olan "Yine evlatlıklarınızı da öz çocuklarınız (gibi) kılmamıştır. Bu sizin ağızlarınızla söylediğiniz (fakat gerçekliği olmayan) sözünüzdür. Allah ise gerçeği söyler ve doğru yola iletir. Onları babalarına nispet ederek çağırın. Bu Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır." (el-Ahzab 33/4-5) ayetleri ile Cahiliye dönemindeki gibi bir evlat edinme anlayışının ve uygulamasının İslâm'da bulunmadığı ve eski geleneğin de tamamen kaldırıldığı ifade edilmiştir. Sürenin devamında da yine: "Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın rasûlü ve nebilerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." (el-Ahzab 33/40) ifadeleriyle Hz. Peygamber ve Zeyd özelinde, İslâm'a göre evlatlıklar ile onları evlat edinenler arasında kan bağı bulunmamasından dolayı evlatlık edinilen kimselerin, irsî bir bağ ile olduğu gibi gerçek evlat konumunda olmadıkları belirtilmiştir. İşte bu ayetler, evlatlık ilişkisinin kan bağı barındırmadığından dolayı evliliğe herhangi bir

<sup>34</sup> Şemseddin Sâmî, "Zeyneb", 4: 2446.

<sup>35</sup> Bkz. el-Belâzurî, *Ensabü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, 1. Baskı, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 2: 67; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6: 150; Şiblî Nûmânî, *Asr-ı Saadet*, trc. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Âmedî Matbaası, 1346/1927), 1: 415. Osmanlı müelliflerinden Mahmud Es'ad Seydişehrî de evlilik tarihi olarak hicrî 5. seneyi işaret etmiş ama bu evliliğin hicrî 3. senede gerçekleştiğini beyan edenlerin olduğunu da söylemiştir. Bkz. Seydişehrî, *Târîh-i Dîn-i İslâm*, 4: 229. Neşet Çağatay tam tarih olarak Nisan 627'yi işaret etmektedir. Bkz. Çağatay, "Zeyd b. Hârise", 13: 548. Hz. Peygamber Devri Kronolojisini yakından inceleyen günümüz yazarlarından Mehmet Apaydın ise konuyla alakalı mevcut rivayetleri ele alarak evliliğin hicrî 3. yılda gerçekleşmiş olmasının akla daha yatkın görüldüğünü ifade etmektedir. Bkz. Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 437-440.

<sup>36</sup> Şiblî Nûmânî, *Asr-ı Saadet*, 1: 417; M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, (İstanbul: Köksal Yayınları, 2005), 4: 333.

<sup>37</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 45.

engel teşkil etmediğini de göstermekte ve böylece Cahiliye döneminde sıkı sıkıya bağlı kalınan bir örfün, İslâmî öğreti ile ortadan kaldırılmasını sağlamaktadır.<sup>38</sup> Nazil olan bu ayet neticesinde, Zeyd b. Hârise'yi evlatlık edinen Hz. Peygamber'in, onun gerçek babası olmadığı ilan edilmiş ve o güne kadar *İbn Muhammed-Muhammed'in oğlu* olarak anılan Zeyd, bu zamandan sonra Zeyd b. Hârise diye çağırılmaya başlamıştır.<sup>39</sup>

Asr-ı Saadet'te münafıkların bir kara propaganda aracı olarak kullandıkları Hz. Peygamber ile Zeyneb bint Cahş'ın evlilik hadisesi, ileriki dönemlerde de müsteşrikler tarafından sıkça dile getirilmeye ve Hz. Peygamber'e karşı bir saldırı amaçlı kullanılmaya devam edilecektir.

## 5. HZ. PEYGAMBER'İN ZEYNEB BİNT CAHŞ İLE EVLİLİĞİ HAKKINDA MÜSLÜMAN VE BATILI MÜELLİFLERİN YORUMLARI

Hz. Peygamber'in evlilikleri mevzusu, tarih boyunca hep tartışılır hale getirilmeye çalışılmıştır. Onun çok sayıda evlilik gerçekleştirmiş olması eleştirilmiş ve bu konu özellikle müsteşrikler tarafından daha da ileri götürülerek, Hz. Peygamber'i şehvetperest bir kişi olarak tanımlamaya varacak derecede aşırılığa kaçılmıştır. Çünkü tek evliliğe alışmış toplumlar, Sâmi kavimler arasında öteden beri alışılmış ve normal görülen birden fazla kadınla evlilik hususunu, sadece kendi toplumsal yapılarına bakarak değerlendirmeye çalıştıklarından dolayı bir türlü anlamlandıramamışlardır.<sup>40</sup> Oysaki Hz. Peygamber'in çok evlilik gerçekleştirmesinin sebebi olarak onun şehvetperest olduğu iddiası açık bir iftiradan başka bir şey değildir. Bu gerçeği değil bir Müslümanın, kaleme aldığı bir tiyatro oyunu ile Hz. Peygamber'e karşı ağır ithamlarda bulunan Voltaire'in bile açık bir şekilde dile getirdiği ve Hz. Muhammed'in ve onun tebliğ ettiği dinin hiçbir surette şehvetperestlikle bir irtibatının olamayacağı yönündeki takdirlerini beyan etmekten kendini alamadığı ifade edilmektedir.<sup>41</sup> Zira daha önce de değindiğimiz üzere Hz. Muhammed'in evliliklerinin bir kısmında birtakım siyasi amaçların bulunduğu açık bir şekilde görülmektedir. Hz. Hatice ile evliliğinin dışında gerçekleştirdiği evliliklerinin belki de tamamı, toplum içinde dostane ilişkilerin artırılması ve toplumsal birlikteliğin sağlanarak İslam'ın insanlar arasında

<sup>38</sup> Karen Armstrong, *Hz. Muhammed*, trc. Selim Yeniçeri, (İstanbul: Koridor Yayınları, 2017), 305.

<sup>39</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 45.

<sup>40</sup> Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm*, (Konstantiniyye (İstanbul): Hikmet Matbaası, 1326/1908), 1: 230.

<sup>41</sup> İsmail Fennî (Ertuğrul), *Kitâb-ı İzâle-i Şukûk-Dozy'nin Târîh-i İslâmiyet'i Üzerine Reddiyedir*, (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928), 197-198.

daha hızlı yayılmasına yönelik bir nevi siyaseten gerçekleştirilmiş bir hareket olarak değerlendirilebilir.<sup>42</sup>

Zeyneb'le olan evliliği de arka planda böylesine farklı bir amacı barındırmaktadır. Sadece sevgiye veya karşılıklı hoşlanmaya dayalı bir evlilik olmadığı hatta siyasi bir sebepten de ziyade, Hz. Peygamber'in Cahiliye uygulamalarından kalma eski tabuları yıktığını gösterme amaçlı bir evlilik olduğu görülmektedir.<sup>43</sup> Aynı durum Zeyneb bint Cahş'ın Zeyd b. Hârise ile yaptığı evlilikte de kendisini göstermekteydi. Ancak bir kez daha ifade etmek gerekir ki; köklü bir Cahiliye âdetinin ortadan kaldırılmasına yönelik olarak, evlat edinilen oğulun eski karısıyla evliliğe verilen izin neticesinde gerçekleşen Hz. Muhammed ile Zeyneb bint Cahş evliliği, farklı çevreler tarafından sırf Hz. Peygamber'in Zeyneb'e olan meylinde kaynaklandığı şeklinde yorumlanmıştır ki bu tamamen haksız bir çıkarımdır ve bu husus insaf sahibi birtakım müsteşrikler tarafından da açık bir şekilde dile getirilmiştir.<sup>44</sup>

Şiblî Nûmânî (ö. 1914), çok normal bir hadise olmasına rağmen sürekli dilendirilen ve kara propaganda haline getirilen Zeyneb bint Cahş'la evliliği mevzusunda Hz. Peygamber'e karşı söz söyleme cesaretinin müsteşriklere bizzat Müslümanlar tarafından verildiğini ve bu nedenle onların böylesine cüretkâr bir şekilde Hz. Peygamber'e dil uzatabildiklerini söylemektedir. Nûmânî'ye göre Hz. Peygamber'in, Zeyneb'i evinde uygun olmayan bir kıyafet ile görüp beğendiği şeklindeki bilgiyi verenler Vâkıdî ve Taberî gibi Müslüman müverrihlerdir. Taberî bu rivayeti Vâkıdî'den nakletmiştir. Nûmânî, Vâkıdî'nin bu rivayetinin tamamen uydurma olduğunu kesin bir şekilde ifade etmektedir. Zira İbn Kesîr gibi bazı tefsircilerin bu asılsız rivayeti reddetdiklerini belirtmektedir.<sup>45</sup> Bu hususu dile getiren ve Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile olan münasebetinde hadiseyi yanlış ve hakikate aykırı bir şekilde yorumlayarak yanlış algıların oluşmasına asıl sebep olanların Müslüman müellifler olduğunu ifade edenlerden biri de Maxime Rodinson'dur. Rodinson, bir Müslüman olmamasına rağmen Zeyneb'le olan evliliği hususunda Hz. Muhammed'e karşı yanlış algıların oluşmasında bizatihi Müslüman yazarların mesul olduklarını düşünmektedir. Hıristiyan Batılıların ve "Volterciler" olarak anılan kesimin, Hz. Muhammed'in bir yıldırım aşkına tutulduğu şeklinde bir yorum yaptıklarını ve böylelikle hem İslâm'a hem de

<sup>42</sup> Şehbenderzâde, *Târîh-i İslâm*, 1: 232; W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Medine'de*, trc. Süleyman Kalkan, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 333-334.

<sup>43</sup> Watt, *Hız. Muhammed Medine'de*, 363.

<sup>44</sup> Watt, *Hız. Muhammed Medine'de*, 328.

<sup>45</sup> Şiblî Nûmânî, *Asr-ı Saadet*, I: 417-418.



Hız. Muhammed'e karşı alaycı bir tavır takındıklarını ancak kaynaklar tetkik edildiği takdirde böyle bir olumsuz yorumun Batılıların değil doğrudan doğruya Müslümanların kendi yorumları olduğunun görüleceğini ifade etmiştir.<sup>46</sup> Ne var ki Rodinson'un sözünü ettiği kaynakların da tenkide tâbi tutulabileceği ve güvenilirliklerinin tartışılabilirliği gözden kaçırılmamalıdır.<sup>47</sup>

Hız. Peygamber ile Zeyneb bint Cahş evliliği üzerine hem ilk zamanlarda münafıklar, hem de daha sonraki dönemlerde müsteşrikler oldukça sert eleştirilerde bulunmuşlardır. Münafıkların eleştiride buldukları husus, vahiy doğrultusunda Hız. Peygamber'in, Cahiliye âdetlerinden biri olan evlatlıkların öz evlat gibi muamele görüp, onların boşadıkları kadınlarla babanın evlenmesinin yasak olduğu durumu bizatihi kendi uygulaması ile ortadan kaldırması idi. Yukarıda da belirtildiği üzere münafıklar Hız. Peygamber'i, haram sayılan bir şeyi kendisinin yaptığı suçlamasına maruz bırakmaya çalışmışlardır. Fakat Ahzab Sûresi ile Cahiliye devrindeki bu uygulama kaldırılmış ve o dönem anlayışındaki şekliyle evlatlıkların öz evlat olmadıkları ve onların boşadıkları hanımları ile evlat edinen kimsenin evlenmesinde herhangi bir sakınca olmadığı belirtilmiştir. İşte bu ayetler neticesinde münafıklar, ortaya attıkları eleştirilerinde çok da ileri gidememişlerdir.

Evlilik mevzusunu Hız. Peygamber'e karşı kullanamaya çalışan diğer grup ise müsteşriklerdir. Normal hatta birtakım teşrî sebeplere dayanan bir evlilik hadisesini Hız. Peygamber aleyhinde kullanarak ona saldırmayı hedeflemişler ve bu evliliğin ahlak dışı bir gönül kaymasından kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Müslüman tarihçiler ve âlimler ilk dönemlerden itibaren bu evlilik hadisesini çok normal ve üzerinde durulmasına gerek duyulmayan bir husus olarak değerlendirmelerine rağmen daha sonraki dönemlerde, Batılı yazarların konu üzerindeki eleştirilerinin bir kara propagandaya dönüşmesi neticesinde müsteşriklerin bu iddialarına bir cevap teşkil etmesi amacıyla bu konuyu detaylı bir şekilde eserlerine almaya ve başlamışlardır.

Öncelikle müsteşriklerin bu evlilik hususunda yapmış oldukları yorum ve iddialara bakmak faydalı olacaktır. Leone Caetani, Emile Dermenghem gibi Batılı yazarlar, Hız. Peygamber'in Zeyneb'i evinde uygunsuz bir kıyafetle görüp, onun güzelliğinden etkilendiğini (hatta daha da ileri giderek ona âşık olduğunu) ve Zeyd'in tüm olan biteni öğrenmesi ve güya Hız. Peygamber'in Zeyneb'e olan sevdasını fark etmesinin ardından hanımından boşandığını ve

<sup>46</sup> Maxime Rodinson, Muhammed-Yeni Bir Dünyanın ve Peygamber'in Doğuşu, 243-244.

<sup>47</sup> Ali Osman Ateş, "Hız. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş İle Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivayet ve Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, (1992), 175, 179.

hatta bunu Hz. Peygamber'e karşı ince bir şükran nişanesi olarak<sup>48</sup> onun Zeyneb'le evliliğini sağlamak için yaptığını söylemektedirler.<sup>49</sup> Bazı Müslüman müverrihler, Müsteşriklerin bu türden bir iddiaya cesaret edebilmelerinin sebebinin, bazı tefsir ve siyer kitaplarında sıhhat derecesi araştırılmadan nakledilen asılsız rivayetlerle karşılaşmaları olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>50</sup> Batılı yazarların, İslamî kaynaklardan hareketle ele aldıkları rivayetler üzerinden Hz. Peygamber'e karşı ahlaki bir zafiyet ithamında bulunmalarına sebep olan şey, Vâkîdî, İbn Sa'd, İbn Esîr gibi müverrihlerin temel İslam tarihi kaynaklarında da yer alan ve Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'ı evinde uygun olmayan bir kıyafetle görüp, "*Kalpleri bir halden bir hale çeviren Allah ne yücedir*" ifadesi olmuştur. Bu rivayete dört elle sarılan müsteşrikler, Hz. Peygamber'in söylediği ifade edilen bu sözden dolayı onun, Zeyneb'e büyük bir şehve arzu ile âşık olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Klasik İslam tarihi kaynaklarında yer alan bu rivayeti Muhammed Hamidullah da *İslam Peygamber'i* adlı iki ciltlik eserine almıştır. Ancak Hamidullah'a göre bu rivayette Hz. Peygamber'in ağzından dökülen cümle, onun Zeyneb'i beğenisinden dolayı değildir. Tüm kaynakların ittifak ettiği üzere Zeyneb bint Cahş, ahlakı ve cömertliğinin yanı sıra güzelliği ile de ön plana çıkmaktaydı. Hamidullah'a göre herkes gibi Hz. Peygamber de elbette onun güzelliğinin farkındaydı. Ancak Hamidullah, Hz. Peygamber'in serdettiği sözlerle şu hususu kastettiği görüşündedir: "*Daha evvel bir siyahi olan ve kendisinden de hayli yaşlı durumdaki zevcesi Ümmü Eymen ile mesut bir evlilik hayatı sürdüren Zeyd'in, böylesine güzel ve cazibeli, iyi bir aileden gelen ve pek seçkin huy ve şahsiyete sahip bir zevce ile uyuşamamış olmasını hayretle karşılaşmış ve bu kalp dönüklüğünün Allah'tan gelen bir hal olduğunu kendi kendine itiraf etmiştir.*"<sup>51</sup>

Kanaatimize göre Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'ı evinde görmesi üzerine terennüm ettiği cümle ve bu cümle üzerinden özellikle Batı dünyasının Hz. Peygamber'i itham ettikleri şehvetperestlik iddiası hakkındaki en

<sup>48</sup> Dermenghem, *Hazreti Muhammed'in Hayatı*, 262.

<sup>49</sup> Alloys Sprenger, *Das Leben Und Die Lehre Des Mohammad*, (Berlin: Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung, 1861), 1: 400; Reinhart Dozy, *Târîh-i İslâmiyet*, trc. Abdullah Cevdet, (Mısır: Matbaa-i İctihâd, 1908), II: 106-107; Leone Caetani, *İslâm Tarihi*, trc. Hüseyin Câhid, (İstanbul: Yeni Matbaa, 1925), 4: 170. Hüseyin Heykel, hayal mahsulü olan bu anlatıma Muir, Dermenghem, Washington Irving, Lammens gibi müsteşriklerin eserlerinde çokça rastlanıldığını söylemektedir. Bkz. Heykel, *Hazret-i Muhammed Mustafa*, 317.

<sup>50</sup> Mevlânâ Şiblî Nûmânî, bu rivayeti ilk olarak Taberî'nin Vâkîdî'den naklettiğini, Vâkîdî'nin ise Abbasiler'in yanlış hareketlerini haklı göstermek adına birtakım rivayet uydurmaktan geri durmayan biri olduğunu söylemektedir. Bkz. Şiblî Nûmânî, *Asr-ı Saadet*, 1: 417. Ayrıca bkz. Heykel, *Hazret-i Muhammed Mustafa*, 317.

<sup>51</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamber'i*, 2: 682.

doğru yorum budur. Çünkü Hz. Peygamber'in, Zeyneb'i görmesi üzerine serrettiği hayret cümlesi, ona meftûn oluşundan dolayı değil, Zeyneb'in asalet ve güzelliğine rağmen, daha önce Zeyneb kadar güzel ve onunki kadar asalet sahibi olmayan bir sülaleye mensup Ümmü Eymen ile mutlu bir evlilik sürdürmüş olan Zeyd'in Zeyneb'le mutlu olamaması ve ondan boşanmak istiyor oluşuna bir anlam verememesinden ileri gelmektedir. Belki de Hz. Peygamber'in Zeyd'e: *Allah'tan kork ve eşini yanında tut* ifadesi de, Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu hayret durumunun bir göstergesi olabilir. Zira Hz. Peygamber ile Zeyneb arasında çok yakın bir akrabalık bağı bulunmakta idi. Bu nedenle Hz. Peygamber Zeyneb'i ilk defa görmüş ve güzelliğini de ilk defa o zaman fark etmiş değildir. O nedenle eğer Hz. Peygamber Zeyneb'e karşı bir sevgi besliyor olsaydı bu izdivacı Zeyneb'in Zeyd'le evliliğinden önce de yapabilirdi.<sup>52</sup> Ayrıca Hz. Peygamber, müsteşriklerin asılsız iddialarında olduğu şekliyle, gençlik yıllarında bile kadınlara düşkün olmakla tanınmış biri değildi. Kaldı ki 58 yaşında birden bire değişip de böyle bir şehevi düşkünlük içerisine girmiş olacağı düşüncesinin yanlışlığına dikkat çekilmiştir.<sup>53</sup>

Görüldüğü üzere bu çalışmada, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Mahmud Esad Seydişehrî, Yusuf Ziya Yozgadî, İzmirli İsmail Hakkı, Şerefüddin Yaltkaya, Ömer Rıza Doğrul gibi son dönem Osmanlı müelliflerinin veya bu dönemde yetişip Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde telif ve tercümeleyen müelliflerin eserlerinden hareketle meseleyi incelemeye ve onların konuyla alakalı bakış açılarını aksettirmeye çalıştık. Tüm bu hakikatlere rağmen Batı dünyası, yaşanan bu evlilik hadisesine önyargılı bir yaklaşım sergilemişlerdir. İşte bu türden bir tavır içerisinde bulunan Batılı müelliflerden biri de, olayı kaleme aldığı tiyatro eserinin konusu haline getiren Voltaire'dir.

## 6. VOLTAİRE VE "FANATİZM VEYA PEYGAMBER MUHAMMED'İN BAĞNAZLIĞI" ADLI PİYESİ

Hz. Peygamber'i şehvetperest olarak gören ve bu evlilik hadisesini en asılsız biçimde kaleme alan Batılılardan biri de Voltaire (ö. 1778)'dir. Fransız düşünür ve yazar François Marie Arouet Voltaire, 1736 yılında derlediği<sup>54</sup> ve ilk olarak 1742 yılında *Mahomet – Tragedie* (bir yıl sonraki 1743 baskısında eserin ismi *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophete Tragedie* (*Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in Bağnazlığı*)) şeklinde değiştirilmiştir<sup>55</sup> adı ile yayımladığı ve İslam

<sup>52</sup> Konrapa, *Peygamberimiz*, 485.

<sup>53</sup> Bkz. Heykel, *Hazret-i Muhammed Mustafa*, 318.

<sup>54</sup> M. De Voltaire, *Mahomet – Tragedie*, (Bruxelles: y.y., 1742), 1.

<sup>55</sup> M. De Voltaire, *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophete Tragedie*, (Amsterdam: Jacques Derbordes, 1743). Bu eser daha sonra Alman şair Goethe (ö. 1832) tarafından da Almancaya tercüme

Dünyasında büyük yankılar uyandıran tiyatro oyununda, Hz. Peygamber ve onun Zeyneb bint Cahş ile evliliği hakkında mesnedsiz iddialarda bulunmaktadır. Piyes, eserin 1742 baskısının kapağında bulunan bilgiden anlaşıldığına göre 9 Ağustos 1742 tarihinde Paris'te Comedie Françoisle tiyatrosunda sahnelenmiştir.<sup>56</sup>

Çeşitli zamanlarda Avrupa tiyatrolarında da gösterime giren beş sahnelik piyese Müslüman çevrelerden, özellikle de Osmanlı'dan sert tepkiler yükselmiştir.<sup>57</sup> Bu tepkiler hem politik hem de ilmî sahada gerçekleşmiştir. Şurası da var ki; Voltaire'in Hz. Peygamber'le alakalı son derecede olumsuz ve hakaretvârî fikirlerinin yanı sıra Hz. Muhammed'in büyüklüğünü ve başarısını takdir eden görüşleri de yok değildir. Zira Voltaire'e göre dünya tarihinde Hz. Muhammed'den başka, kurduğu yasa ve ilkedden dolayı hayatı tüm ayrıntıları ve gerçekliği ile yazılmış hiç kimse yoktur.<sup>58</sup> Muhtemelen zikri geçen tiyatro oyunundan sonra, Hz. Muhammed ve İslam'la alakalı yeni araştırmalarına bağlı olarak Voltaire'in Hz. Muhammed'e karşı olan fikirleri müspet manada değişmeye başlamıştır.<sup>59</sup> Ne var ki bu Fransız düşünürün Hz. Muhammed aleyhine kaleme almış olduğu piyese, kendisinin daha sonraları İslâm adına beslemiş olduğu iyi düşünceleri gölgede bırakarak Müslüman toplumda, Hz. Muhammed'i aşağılayan ve İslam karşıtı bir karakter olarak anılmasına sebep olmuştur. Zira Voltaire bu eserinde Hz. Peygamber'i oldukça aşağılayıcı ve iftiralarla dolu ifadelerle tasvir etmiştir. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in, Zeyd'in hanımı Zeyneb ile evlenmesinin dışında, eserinde anlatılan senaryonun herhangi bir tarihî gerçekliğinin bulunmadığını ve asıl maksadının bu hikâye ile taassubun zararlarını göstermek olduğunu sürekli mektuplaştığı Prusya Kralı II. Frederick (Büyük Frederick)'e de yazdığı bir

edilecektir (*Mahomet: Trauerspiel in Fün Aufzügen / Muhammed: 5 Oyunluk Trajedi, 1802*).

<sup>56</sup> Ayrıca bkz. Voltaire, *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophete Tragédie*, 3.

<sup>57</sup> Resmî vesikalardan anlaşıldığı üzere Osmanlı tarafından ortaya konduğu söylenen tepki hususunda bir karışıklık bulunmaktadır. Ortada dolaşan birtakım bilgilerde Voltaire'in bu piyesinin Fransa ve İngiltere tiyatrolarında sahnelenmek istendiği ancak Osmanlı Padişahı ve İslam Halifesi 2. Abdulhamid'in bu devletlere verdiği ultiमतom neticesinde bu piyesin oynanmasına engel olduğu haberleri bulunmaktadır. Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde bulunan belgelere göre 2. Abdulhamid döneminde sahnelenmek istenen oyun Voltaire'nin piyesi değil, Fransız senaryo yazarı Vicomte Henri de Bornier'in "Mahomet" adlı eseridir. Bkz. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)*, Yıldız Arşivi Hâriciye Nezâreti Mârûzâtı (Y. PRK. HR.), 12/77. Bununla beraber Voltaire'in kaleme aldığı "Mahomet" adlı tiyatro eserinin de Osmanlı topraklarına girişi ve dağıtımının, Maarif Müdürlüklerine gönderilen H. 12.07.1310 / M. 30.01.1893 tarihli bir tâlimâtname ile yasaklandığını da görmekteyiz. Bkz. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)*, Maarif Nezâreti Mektûbî Kalemi (MF. MKT.), 159/120.

<sup>58</sup> Voltaire, *Türkler/Müslümanlar/Ötekiler*, der. Cengiz Orhan, (İstanbul: İğüs Yayınları, 2008), 13.

<sup>59</sup> İbrahim Sarıçam v.dğr., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 86.

mektupta da itiraf etmiş ve bu şekilde bir anlatımından dolayı da kendisinin büyük tenkitlere maruz kalabileceğini belirtmiştir. Voltaire'in itiraf ettiği şekliyle eserine İslâm toplumundan eleştirilerin gelmesinin yanı sıra, Batı toplumu üzerinde de tesirleri olmuş ve Batı'da zaten genel manada olumsuz olan Hz. Muhammed algısının daha sert bir şekilde olumsuzluk kazanmasında bu tiyatro oyununun etkisinin büyük olduğu görülmüştür.<sup>60</sup>

Voltaire, Zeyd b. Hârîse'nin, zevcesi Zeyneb bint Cahş'ı boşamasının ardından Zeyneb ile Hz. Peygamber'in evlenmesi olayını tarihi hadiselerle taban tabana zıt bir şekilde ele aldığı *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophete Tragédie / Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in Bağnazlığı* adlı tiyatro eseri ilk olarak Nisan 1741'de Fransa'nın Lille kentinde sahnelendi ve büyük bir başarı elde etti.<sup>61</sup> Fakat oyun bir yıl sonra 9 Ağustos 1742'de Paris'te sahneye çıktığında Katolik Hıristiyanların bir kolu olan Jansenistler tarafından dine saldırı niteliği taşıdığı düşüncesiyle piyese itiraz edilmiş ve Voltaire 3 kez sahnelenmesinin ardından oyununu geri çekmek zorunda kalmıştır.<sup>62</sup>

Zekai Konrapa (ö. 1969), Voltaire'in tiyatro eserini, 1910-1911 ders yılında İstanbul Dârülfünun Edebiyat Şubesi'nde iken hocası Ahmed Hikmet (Müftüoğlu) Bey'in (ö. 1927) ders notlarındaki bilgi ile şu şekilde tanıtmaktadır: "Eser beş perdedir, manzumdur. İlk defa 1742'de oynanmıştır. İkinci oynanışta men edilmiş ise de dokuz sene sonra tekrar mevki-i temâşâyâ va'z olunmuştur. Hîn-i tab'ında eseri, bir ithafîye ile Prusya Kralı Frederik'e göndermiştir. Bunda; Vak'anın aslı olmadığını ve Zeyd'in zevcesini Hazret-i Peygamber'in tezevvücünden gayri, tarihe temas eden bir ciheti bulunmadığını itiraf ile maksadı, yalnız müsamaha-i dîniyyenin uhuvveti tesis ve taassubun redâeti tevliid edeceğini göstermek olduğunu söylemiştir.

Voltaire'in bununla Hıristiyanlık'taki taassubu tenkid ve telmih ettiği anlaşılacak men'i cihetine gidilmişse de, muharrir kurnazlık edip eserini Papa 13. Benova<sup>63</sup>'ya takdim ile takdis ettirip kendisini kurtarmıştır."<sup>64</sup>

Piyeste yer alan şahıslar Hz. Muhammed, Omar (Hz. Ömer): Hz. Muhammed'in Komutanı, Zopire (Ebû Süfyan): Mekke Senatosu'nun Başkanı, Seide

<sup>60</sup> Konrapa, *Peygamberimiz*, 486; Sarıçam v.dğr., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, 52.

<sup>61</sup> Ian Davidson, *Voltaire – A Life*, (Newyork: Pegasus Books, 2010), 176.

<sup>62</sup> Davidson, *Voltaire*, 177.

<sup>63</sup> Aslında bu isim Papa 14. Benedictus (Benedikt) olmalı. Zira o dönemde (1740-1758) Papalık tahtında oturan isim odur. Bkz. Robert L. Myers, *Mahomet The Prophet or Fanaticism*, (New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1964), vii; Sarıçam v.dğr., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, 52.

<sup>64</sup> Konrapa, *Peygamberimiz*, 486.

(Zeyd) ve Palmire (Zeyneb): Zopire'nin çocuklarıdır ve gizlice Muhammed'in kampına alınmıştır.<sup>65</sup> Phanor: Mekke Senatörlerinden<sup>66</sup> ve Troupe de Meque ile Troupe de Musulmans (Mekke ahalisi ve Müslüman ahali).<sup>67</sup>

Piyese göre; Seide ve Palmire Zopire'nin çocuklarıdır ve küçük yaşlarda Muhammed'e esir düşerek onun himayesinde birbirlerinin kardeşi olduklarını bilmeden büyümüşlerdir. Birbirlerine âşık olurlar. Muhammed, komutanı Omar vasıtasıyla düşmanı olan Zopire'in öldürülmesi görevini Seide'e verir. Seide etmiş olduğu yemin gereğince Zopire'i öldürdüğü sırada onun kendi babası ve Palmire'nin de kendi kardeşi olduğunu öğrenir. Bunun üzerine Muhammed'e isyan ederek zindana atılır ve orada Muhammed'in emri ile zehirlenerek öldürülür. Palmire ise Muhammed'in kendisiyle evlilik teklifini reddederek intihar eder.<sup>68</sup>

Voltaire bu tiyatro oyununu, Hz. Peygamber'in azatlı kölesi ve evlatlığı olan Zeyd b. Hârise'nin, hanımı Zeyneb bint Cahş'ı boşamasının ardından Zeyneb ile Hz. Peygamber'in evliliği mevzuundan hareketle yazmıştır.<sup>69</sup> Voltaire'nin, hem kendi döneminde hem de daha sonraki yıllarda ses getirmeye devam eden eseri; egzotik bir mekânda, yanlış kimlikler, yasa dışı bir aşk oyunu, uzun zamandır kayıp olan babaların ve çocukların birbirlerini bulması ve hepsi de cinayet veya intiharla sonuçlanan karmaşık bir masal olarak nitelendirilmektedir. Bu hikâyeyi tartışmalı bir hale getiren nokta ise Voltaire'in, Hz. Muhammed'i Arapları köleleştirerek dünyayı fethetmeye çalışan bir sahtekâr ve bağnaz biri olarak betimlemesi olmuştur.<sup>70</sup> Bu şekildeki bir tasvir İslam toplumu için kabul edilebilir bir şey değildi elbette. Bununla birlikte Voltaire'in, eserinde sadece İslam'ı ve Hz. Muhammed'i değil, aynı zamanda Hıristiyanlık'ı da küçük düşürdüğü düşüncesi ile esere Hıristiyan toplumundan da itirazlar gelmiştir. Zira bu teatral eserde canlandırılan Muhammed karakterinin bir dereceye kadar İsa Mesih'i temsil ettiği bile öne sürülmüştür.<sup>71</sup> Voltaire'in felsefî eserlerinde olduğu gibi edebî türdeki eserlerinde de bağnazlık kaynağı olarak gördüğü yerleşmiş dinlere ve metafiziğe karşı bir saldırı içinde olduğu ve bu nedenle de Kilise ile aralarında bir husumetin

<sup>65</sup> Hz. Muhammed'in köleleri olarak da geçmektedir. Voltaire, *Mahomet – Tragedie*, 1.

<sup>66</sup> 1742 baskısında Zophire (Ebu Süfyan)'in sırdaşı olarak tanıtılmıştır.

<sup>67</sup> Bu karakterler 1742'deki piyeste yer almazken 1743'te basılan nüshaya eklenmişlerdir. Bkz. Voltaire, *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophete Tragedie*, 1.

<sup>68</sup> Konrapa, *Peygamberimiz*, 486-487.

<sup>69</sup> Voltaire, *Fanaticism or Mahomet the Prophet*, Translated by Hanna Burton, (Sacramento/California: Litwin Books, LLC, 2013), 9; Konrapa, *Peygamberimiz*, 487.

<sup>70</sup> Davidson, *Voltaire*, 175.

<sup>71</sup> Myers, *Mahomet The Prophet or Fanaticism*, vii.

bulunduğu bilinmektedir.<sup>72</sup> Düşünce özgürlüğü sayesinde yayılmış bir din olan Hıristiyanlık'ın, bu temel ilkesinden saptığını düşünen Voltaire, kilisenin baskı ve zorbalıkla hareket ettiğini ve bu tavır nedeniyle de insanların dinden uzaklaştığını iddia etmektedir.<sup>73</sup> Bu nedenle bu tür bir bağnazlığa karşı olan bu mücadelesinde, bağnazlık ve riyakârlıkla nitelediği Hıristiyan Kilisesi'ni kızdırmamak için hiciv ve itirazlarını, Batı toplumunun geleneksel Hz. Muhammed tasavvuru üzerinden Kilise'ye yöneltmeyi hedeflediği yorumları yapılmıştır.<sup>74</sup> Piyenin üçüncü kez sahnelenmesinin ardından Voltaire'in asıl hedefinde kendilerinin olduğunu anlayan Kilise çevreleri, Fransa Paramentosu'ndan çıkarttıkları bir karar neticesinde oyunun gösterimini durdurmuşlardır.<sup>75</sup> Daha evvel de ifade edildiği üzere Voltaire, kaleme aldığı bu eserini Hıristiyanlık'a karşı yazmadığını belirtmiş ve "*Sahte ve barbar bir dinin kurucusuna karşı bir yazıyı hakiki dinin reisine adamak istiyorum*" ifadeleriyle<sup>76</sup> o dönemde papalık makamında oturan Papa 14. Benedictus'a takdim ederek asıl hedefinin kilise olmadığı konusunda onu ikna etmiş ve neticesinde Papa'nın iltifatına dahi erişmiş ve ödüllendirilmiştir.<sup>77</sup> Voltaire her ne kadar eserindeki hicivlerin asıl hedefinin Kilise ve çevresi olmadığını belirtmek suretiyle Papa'nın iltifatına erişmiş de olsa, eseri Osmanlı muharrirleri arasında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Osmanlı'nın son dönem entelektüel hayatında önemli yerleri olan Celal Nuri (İleri) (ö.1936), müstesna zekâsı ile tarihte büyük bir iz bıraktığını itiraf ettiği Voltaire gibi bir şahsiyetin Hz. Muhammed'in çağını anlayamadığını ve kendi döneminin papasını memnun etme amacıyla kaleme aldığı kaba ve ruh açısından bir hiç olan tiyatro oyunu ile kendi kıymetini eksilttiğini söylerken<sup>78</sup>, Ahmed Midhat Efendi (ö. 1912) ise,

<sup>72</sup> Davidson, *Voltaire*, 14; "Voltaire", *Meydan Larousse*, (İstanbul: y.y., t.y.), 20: 182; Namık Kemal, *Renan Müdafaaamesi*, Hazırlayan Abdurrahman Küçük, (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 10.

<sup>73</sup> Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Lütfi Ay, (İstanbul: MEB Yayınları, 1995) 2: 160-162.

<sup>74</sup> Secaattin Tural, "19. Yüzyıl Türk Aydınında Voltaire İlgisi", *Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2/4, (Kasım 2013): 149.

<sup>75</sup> Sarıçam v.dğr., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, 52; Özcan Hıdır, *Batı'da Hz. Muhammed İmajı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 209.

<sup>76</sup> Abdullah Laroui, "İslâm ve Aydınlanma Felsefesi", trc. Abdullah Gözel, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim*, 11/26, (2002), 177.

<sup>77</sup> Bu hususu Şemseddin Sâmî *Kâmusu'l-A'lâm*'ında şu şekilde beyan etmektedir; "*Volter sâhib-i terceme Zeyd'in zevcesi Hz. Zeyneb'i zât-ı Hz. Risâlet'in tezevviç buyurmaları vak'asını vukuat-ı tarihiyye ile taban tabana zıt ve sırf türrehât kabilinden olarak bir suret-i müfteriyânede nazm ve tahrîr ile bir tiyatro ve kitabı meydana koymuştur ki hakîmliğine yakışmayan bu kitabı nâ-savâb hasm-ı câmi olan Papa tarafından "Sevgili oğlum Volter! hitabıyla başlayan bir mektupla nevâziş edilmesini mücib olmuştur."* Bkz. Şemseddin Sâmî, "Zeyd b. Hârise", *Kâmusu'l-A'lâm*, 4: 2442. Beşir Fuad, *Voltaire*, (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1304/1886-87), 39.

<sup>78</sup> Celal Nuri (İleri), *Hâtemü'l-Enbiya*, (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1332/1913), 7.

tiyatro oyununun İslamiyet'in aleyhine gibi görünüyor olmasına rağmen Voltaire'in eserde asıl değinmeye çalıştığı şeyin Hıristiyanlık'ın içerisindeki taassubun olduğunu ifade etmektedir. Ahmed Midhat'a göre bu piyes görünüşte İslamiyet aleyhinedir ve Voltaire bu eserinde İslam'a karşı büyük iftiralarda bulunmaktadır. Ancak onun maksadı İslam'a saldırı değildir. Tiyatro eserinde Voltaire İslam'la değil, Hıristiyanlık içerisindeki daha doğrusu Kilise çevresindeki dînî taassup ve yobazlıkla bir savaş halindedir. Mesela Voltaire'in düşüncesine göre Hz. İsa alçakgönüllülüğü överken kilise azgın bir gurun ve debdebenin timsali haline gelmiştir. İşte Voltaire'in sözünü ettiği dînî bağnazlık ve fanatizm budur. Ahmed Midhat, Voltaire'in Kilise'den çekindiğinden dolayı Hıristiyanlık/kilise taassubu aleyhine tam manasıyla açık bir şekilde söz söyleyemediği için Hz. Peygamber üzerinden dinleri çepeçevre sarmış olan bağnazlıkla mücadele etmek zorunda kaldığını ifade etmiş ve bu tiyatro oyununu dönemin Papası'na takdiminde de esasında gizli ve derin bir mana yatmakta olduğunu söylemiştir.<sup>79</sup> Yani Ahmed Midhat'ın ifadesine göre Voltaire aslında Hz. Peygamber ve İslamiyet'e herhangi bir saldırıda bulunmamakta, asıl mücadele halinde olduğu Hıristiyanlık taassubuna karşı Hz. Peygamber üzerinden Kilise'ye bir göndermede bulunmaktadır.<sup>80</sup> Hatta piyesini Papa'ya sunması da bir ironi niteliği taşımaktadır. Oysa birtakım Osmanlı müellifine göre ise Voltaire'in asıl amacı; Hıristiyanlık içerisindeki aşırı fanatizme karşı eleştiride bulunmasından dolayı Kilise ve dolayısıyla da Papa'nın tepkisini üzerine çekmemek için Hıristiyanlık'a karşı olan fikirlerini bu şekilde kamufle etmektir.<sup>81</sup> Bunun yanı sıra Voltaire'in, piyesini Papa 14. Benedictus'a sunmasının ve onun onayını almak istemesinin bir diğer sebebi de, dînî bağnazlık/fanatizm hakkındaki fikirlerinden dolayı, Fransa'da etkin olan Jansenist akımın eleştiri oklarına karşı bir sığınak arama düşüncesidir. Zira Jansenist karşıtı olarak bilinen Papa 14. Benedictus'un, tiyatro oyununda Hz. Muhammed'e yöneltilen negatif algıyı onaylaması demek Fransa'daki Jansenist düşüncüyü de eleştiri anlamı taşımakta idi.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> Ahmed Midhat, *Musâhabât-ı Leyliyye – Sekizinci ve Dokuzuncu Musahabe – Voltaire*, (İstanbul: y.y., 1304/ 1887), 38-39.

<sup>80</sup> Esasında Voltaire'in hedefi Hıristiyanlık değil, kilisenin bağnazlığıdır. Andreas Mourois, *Voltaire*, trc. Cenap Yazansoy, (İstanbul: Kastaş Yayınları, 2001), 73; Mehmet Fatih Kalın, "Voltaire'in Dînî Hoşgörü Anlayışı ve İslâm'la İlgili Düşüncelerinin Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (Ocak 2017): 34.

<sup>81</sup> Şerefüddin [Yaltkaya], "Zeyd ve Zeyneb Mes'alesi", *Sırât-ı Müstakîm*, 3/56, (15 Ramazan 1327/30 Eylül 1909), 56.

<sup>82</sup> Andre Cresson, *Voltaire: Hayatı-Felsefesi Eserlerinden Seçmeler*, trc. Suat Erginer, (İstanbul: Ataç Kitabevi, 1962), 32; Voltaire, *Fanaticism or Mahomet the Prophet*, by Hanna Burton, 9.



Ahmed Midhat Efendi her ne kadar Voltaire'in saldırısındaki asıl hedefin İslam ve Hz. Muhammed olmadığını iddia etse de<sup>83</sup>, Batı'da zaten genel manada olumsuz olan Hz. Muhammed tasavvurunun daha da olumsuzlaşmasında ve derinlik kazanmasında Voltaire'in bu piyesinin büyük bir rolünün olduğu açıktır. Zira bu düşünce bizzat Batılı yazarlar tarafından da dile getirilmiş ve tiyatronun tamamen Hz. Muhammed'in olumsuz bir tasvirinden ibaret olduğu ifade edilmiştir.<sup>84</sup>

Osmanlı'da Ahmed Midhat gibi Voltaire'in İslamiyet'e karşı olmadığını ifade eden isimlerden bir diğeri de Beşir Fuad olmuştur. O, Voltaire'in İslam karşıtı biri olmak bir yana tam aksine İslam'ı Hıristiyanlık karşısında müdafaa ettiğini söylemektedir. Ona göre her ne kadar Hıristiyanlık'ın zulmüne karşı duracak gücü olmadığı bir dönemde Voltaire'in İslam karşıtı söylemleri olmuş ise de bunlar İslam üzerinden Hıristiyanlık'a yapılan göndermelerdir.<sup>85</sup>

Voltaire'in söylediklerinin aslında İslam'a karşı söylenmiş sözler olmadığını iddia edenlerin yanı sıra onun fikirlerine ve özellikle de Hz. Muhammed ile alakalı olan piyesine en ağır ifadelerle karşı çıkanlar da olmuştur. Bu grubun en önde gelen isimlerinden olan Namık Kemal, Voltaire'in Hıristiyanlık'ın en büyük düşmanlarından biri olduğu halde sırf menfaat şevkiyle papaya muhalefet merakına düştüğünü ve bu gayesine ulaşma aracı olarak da bu tiyatro eserini meydana getirmiş olduğunu söylemektedir. Ayrıca, İslam hakkındaki bariz hataları nedeniyle de kendisini âlemin maskarası durumuna düşürdüğünü ifade etmekten de kendini alamamıştır.<sup>86</sup>

Konuyla alakalı olarak Zekai Konrapa, hocası Ahmed Hikmet Bey'in şu şekildeki değerlendirme ve tespitlerini aktarmaktadır: Voltaire, kaleme aldığı bu tiyatro oyununu Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile olan evliliğini konu edindiğini iddia etmesine rağmen gerçek hadise ile hiçbir şekilde yakından ya da uzaktan alakası yoktur. En başta piyeste sözü edildiği şekilde Zeyneb, Ebu Süfyan'ın kızı değil, Hz. Peygamber'in halasının kızıdır. Hz. Peygamber onu, evlatlığı Zeyd b. Hârise'nin boşamasının ardından hanımları arasına dahil etmiştir. Piyes'te hakikatle alakası olmayan diğer husus ise Voltaire'in Zopire olarak adlandırdığı Ebu Süfyan'ın öldürülmesi hadisesidir. Ebu Süfyan Zeyd b. Hârise tarafından öldürülmemiş, Hz. Peygamber'in amcası Abbas kanalı ile İslamiyet'i kabul ederek Müslüman olmuş ve Hz.

<sup>83</sup> Ahmed Midhat, *Voltaire*, 39

<sup>84</sup> Voltaire, *Fanaticism or Mahomet the Prophet*, by Hanna Burton, 9.

<sup>85</sup> Beşir Fuad, *Voltaire*, 125-130.

<sup>86</sup> Namık Kemal, *Renan Müdafaaamesi*, 114.

Osman'ın hilafetine kadar da yaşamıştır. Bu tespitlerin ardından Ahmed Hikmet Bey şu ifadeler ile Voltaire gibi adını tarihe geçirmeyi başarmış bir yazarın böylesine talihsiz bir oyunu kaleme almış olmasındaki hayretlerini belirtmiştir: *"Baştanbaşa alçakça bir iftiradan ibaret olan bu tiyatro ile emsâl-i evrâk-ı mülevvese okununca, ta'mîk-i vakâyı'a irfan ve zamanı müsait olmayan, Avrupa ahalisinin kısm-ı küllîsinin niçin dîn-i İslam ile âmil olanların aleyhinde buldukları kolayca anlaşılır.*

*Zamanının küheylân-ı efkârının dizginini bir hayli müddet elinde kullanmış Voltaire gibi filozofun nâsiye-i şöhretinde bu eser, hak ve hakikat namına pis bir leke ve hatta 18. asır Fransız edebiyatı için bir züldür. Bir muharrir, vakâyî-i târihiyyeyi, roman tiyatrosunda istediği gibi değiştirebilir. Edebiyat bu mubahtır. Lakin nısf-ı cihânın Hâkim-i Vicdânı olan, Muslih-i Âlem bulunan Rasûl-i Kibriyâ hakkında insafsızca bir lisan kullanmak ihanettir, denâettir. Lügat-ı Felsefe'sinde gerek Hz. Muhammed'den ve gerek dîn-i Muhammed'den sırası geldikçe derin bir takdirle bahseden kalem ile bu tiyatroyu yazan kalemin bir olduğuna insan cidden hayret eder."*<sup>87</sup>

Meşhur tarihçi ve bestekâr Ali Rıza Sağman (ö. 1964) da, Voltaire'in İslam toplumunda oldukça tartışılan bu tiyatro eserini, sırf bağnazlık kaynağı olarak gördüğü dinleri eleştirisi neticesinde Hıristiyan çevrelerin ve özellikle de Papa'nın tepkisini üzerine çekmesinden dolayı Papa'ya kendisini affettirme kaygısı ile kaleme aldığını düşünmektedir. Ona göre Voltaire böyle bir eser meydana getirmekle yazar kimliğine yazık etmiştir. Voltaire eserinin başında, eserde ele alınan konuların yalan olduğunu aslında bizatihi kendisi beyan etmiştir. İşte bu nedenden dolayı Voltaire bu eserini yalnızca belli çevrelerde şöhret kazanmak için yazmıştır.<sup>88</sup> Ali Rıza Sağman sözlerine şu şekilde devam etmektedir: *"Demek ki Volter, düştüğü kötü durumdan kurtulmak için yalan, iftira gibi fenalıkları işlemekten çekinmeyecek bir zihniyete sahiptir. Bu sonucun verdiği hüküm de şudur: Volter, bu eseriyle belki Papa'nın aforozundan yakayı kurtarmıştır. Fakat o yakayı bu defa ebediyyen kurtaramayacağı ellere kaptırmıştır. Bu eller, ilmin, ahlâkın eli, hak ve hakikatin elidir. Yazıklar olsun kötüye kullanılan dehaya."*<sup>89</sup>

Ali Rıza Sağman'ın verdiği bilgiye göre bu talihsiz tiyatro oyunu Osmanlı Padişahı II. Abdülhamid zamanında sahnelenmek istenmiştir. *"İnanılır bir yerden edindiğim bilgiye göre"* şeklinde bir ifade ile tam bir kaynak belirtmeksizin, bu tiyatro oyununun sergilenmesi adına, basılan tüm biletlerin satılarak tüm loca ve koltukların tutulduğunu ve akşam vakti oynanacak oyun

<sup>87</sup> Konrapa, *Peygamberimiz*, 487.

<sup>88</sup> Ali Rıza Sağman, *Atlas Okyanusundan Çin Seddine Kadar İslâm Fütûhâtı*, (y.y.: Sakarya Yayınları, 1965), 26-27.

<sup>89</sup> Sağman, *İslâm Fütûhâtı*, 27.

için tüm hazırlıkların yapıldığı bir zamanda, Osmanlı'nın Paris Büyükelçisi Münir Paşa'nın durumu Padişah'a bildirdiğini anlatıyor. Sağman'ın ifadesine göre Padişah da Münir Paşa'ya şöyle bir telgraf çekmiştir: “*Reis-i Cumhur hazretlerine git. Selamımı tebliğ eyle. Bu piyesin oynanmasını uygun bulmadığımızı anlat.*” Sağman'ın, “*Doğru ise Sultan Abdülhamid nur içinde yatsın*” ifadesinden dolayı, aktardığı bu bilginin netliğini tam da teyit edemediği anlaşılmaktadır.<sup>90</sup> Bununla birlikte, sahneye konulmak istenen tiyatronun oyundan kaldırıldığını da ayrıca ifade etmiştir.<sup>91</sup>

## SONUÇ

Voltaire, tiyatro eserinde Hz. Muhammed'i, Zeyneb bint Cahş ile olan evliliği üzerinden, siyasi hırsları ve cinsel arzuları uğruna bütün kutsal ve kültürel değerleri yok sayabilen ve kendi ihtirasları yönünde her şeyi yapmayı mübah sayan despot bir kişilik olarak sunmuştur.

Osmanlı toplumunda kimi çevreler bu piyesi Hz. Muhammed'in şanına layık olmayan iftiraldan ibaret büyük bir trajedi ve İslam'a ve onun değerlerine karşı yapılmış ahlaksızca bir saldırı olarak nitelendirirken, kimi çevreler ise Voltaire'in İslâm ve Hz. Muhammed hakkında iyi bir malumata sahip olmadığını ve asıl hedefinde olanın da zaten Hz. Muhammed ve İslam olmadığı savunusu içine girmişlerdir. Osmanlı yazarlarında Ahmed Midhat ve Beşir Fuad'ın dahil olduğu bu ikinci kesime göre Voltaire'in Osmanlı toplumunda büyük infiale yol açan böyle bir piyesi kaleme almasının sebebi, İslâm'a ve onun peygamberine saldırmak suretiyle Kilise ile bozulan aralarını yeniden düzeltmektir. İşte bu noktada, zaman zaman Hz. Muhammed ve İslam'a karşı takdirlerini gizlemeyen ve hoşgörü ile yaklaşan Voltaire'in, Hz. Peygamber'e karşı yalan ve iftiralar içeren böylesine talihsiz bir piyes kaleme alması, Hıristiyanlık taassubu eleştirisi nedeniyle tepkisini çektiği Papa'ya, kendisini affettirmeye çalışması şeklinde yorumlanmıştır.

Her ne sebebe mebni olursa olsun, Osmanlı müelliflerinin Zeyd-Zeyneb ve Hz. Peygamber ile Zeyneb evlilikleri konusundaki değerlendirmelerinde başta Voltaire olmak üzere Batılıların konuyla alakalı düşünceleri kesin bir dille reddedilmiştir. Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde fikir ve çalışmalarıyla isimlerinden söz ettirmeyi başarmış; Namık Kemal, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Mahmud Esad Seydişehrî, Celal Nuri (İleri), İsmail Fenni (Ertuğrul), Ali Rıza Sağman gibi müellifler sert tenkitler ile Voltaire'in bu piyesine karşı çıkmışlardır. Voltaire'in özellikle Hz.

<sup>90</sup> Konu ile alakalı olarak yaptığımız arşiv taramasında bu türden bir bilgiye ulaşamadık.

<sup>91</sup> Sağman, *İslâm Fütûhâtı*, 24.

Peygamber'i polemik yapmak suretiyle onun şahsiyetini bozarak sunuşu ve piyesinde yer alan tasvirleri Hz. Muhammed ve onun hayatının her yönüne dair büyük bir hassasiyete sahip Osmanlı toplumunda samimiyetsiz bulunarak gerek devletlerarası siyasi sahada ve gerekse ilmî alanda ortaya konulan mülahazalarla şiddetli bir şekilde eleştirildiği görülmüştür.

## KAYNAKÇA

- Ahmed Midhat. *Musâhabât-ı Leyliyye – Sekizinci ve Dokuzuncu Musahabe – Voltaire*. İstanbul: y.y., 1304/1887.
- Apaydın Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Armstrong, Karen. *Hz. Muhammed*. Trc. Selim Yeniçeri, İstanbul: Koridor Yayınları, 2017.
- Ateş, Ali Osman. "Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Caş İle Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivayet ve Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (1992): 161-180.
- Ateş, Ali Osman. *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*. İstanbul: Umut Matbaacılık, 1996.
- Barış, Mustafa Necati. "Zeyneb bint Caş ve Hz. Peygamber'le Evliliği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (Temmuz-Aralık 2010): 177-192.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Arşivi Hariciye Nezareti Maruzatı (Y.PRK. HR.) 12/77.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif Nezareti Mektubî Kalemi (MF. MKT.) 159/120.
- Belâzurî. *Ensabü'l-Eşrâf*, Thk. Süheyl Zekkâr, 1. Baskı, 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Beşir Fuad, *Voltaire*, İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1304/1886-87.
- Bodley, R. V. C. *Tanrı Elçisi Hz. Muhammed*. Trc. Semih Yazıcıoğlu. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, t.y.
- Caetani, Leone. *İslâm Tarihi*. Trc. Hüseyin Câhid. 10 Cilt. İstanbul: Yeni Matbaa, 1925.
- Celal Nuri [İleri]. *Hâtemü'l-Enbiya*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1332/1913.
- Cresson, Andre. *Voltaire: Hayatı-Felsefesi Eserlerinden Seçmeler*. Trc. Suat Erginer, İstanbul: Ataç Kitabevi, 1962.
- Çağatay, Neşet. "Zeyd b. Hârîse". *İslam Ansiklopedisi (İ.A.)*. 13: 547-548. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Çağatay, Neşet. "Zeyneb bint Caş". *İslam Ansiklopedisi (İ.A.)*. 13: 553-554. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Çağatay, Neşet. *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Mars Matbaa, 1957.
- Davidson, Ian. *Voltaire – A Life*. Newyork: Pegasus Books, 2010.
- Dermenghem, Emile. *Hazreti Muhammed'in Hayatı*. Trc. Reşat Nuri Güntekin. İstanbul: Alkım Yayınları, 2006.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu-Kur'an'ı Kerim'in Tercüme Tefsir-i Şerifi*. 2 Cilt. İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, 1955.
- Dozy, Reinhart. *Târîh-i İslâmiyet*. Trc. Abdullah Cevdet. 2 Cilt. Mısır: Matbaa-i İctihâd, 1908.

- Ertuğrul, İsmail Fennî. *Kitâb-ı İzâle-i Şukûk-Dozy'nin Târîh-i İslâmiyet'i Üzerine Reddiyedir*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamber'i*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: İmaj Matbaa, 2003.
- Heykel, Hüseyin. *Hazret-i Muhammed Mustafa*. Trc. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1972.
- Hıdır, Özcan. *Batı'da Hz. Muhammed İmajı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- İbn Habîb, Ebi Ca'fer Muhammed. *Kitâbü'l-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l-Afaki'l-Cedîde, t.y.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdurrahman et-Türkî. 6. Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, Thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. 10 Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Kesîr. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. Trc. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner. 16 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- İbn Sa'd. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbnü'l-Esîr. *el-kâmil fi't-târîh*, Thk. Ebül'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, 12 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Meânî-i Kur'an – Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi*. 2. Cilt. İstanbul: Milli Matbaa, R.1343/M.1927.
- Kalın, Mehmet Fatih. "Voltaire'in Dîni Hoşgörü Anlayışı ve İslâm'la İlgili Düşüncelerinin Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (Ocak 2017): 31-51.
- Karaman, Hayreddin – Çağrı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kâfi – Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Konrapa, Zekai. *Peygamberimiz-İslâm Dini ve Aşere-i Mübeşşere*. İstanbul: Enes Yayıncılık, t.y.
- Köksal, M. Asım. *İslam Tarihi*. 8 Cilt. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2005.
- Loroui, Abdullah. "İslam ve Aydınlanma". Trc. Abdullah Gözel. *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 11/26 (2002): 176-196.
- Mahmut Çınar, "Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş İle Evliliği Etrafındaki Şüpheler", *Diyanet İlmî Dergi*, 43/1, (Ocak, Şubat, Mart 2007): 31-50.
- Mevlânâ Şiblî Nûmânî. *Asr-ı Saadet*. Trc. Ömer Rıza Doğrul. 9 Cilt. İstanbul: Âmedî Matbaası, 1346/1927.
- Mourois, Andreas. *Voltaire*, Trc. Cenap Yazansoy, İstanbul: Kastaş Yayınları, 2001.
- Myers, Robert L. *Mahomet The Prophet or Fanaticism*. New York: Frederick Ungar Publishing Co, 1964.
- Namık Kemal, *Renan Müdafaaamesi*. Hazırlayan Abdurrahman Küçük. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Nedvî, Süleyman. *Asr-ı Saadet (İslâm Tarihi-Hz. Âişe)*. Trc. Ömer Rıza Doğrul. 5 Cilt. İstanbul: Gündoğdu Matbaa, 1346/1928.
- Öztürk, Mustafa. "Toplumsal Cinsiyet Meselesine Kur'an Zaviyesinden Genel Bir Bakış", *Din ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet 1*, 165-191. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

- Rodinson, Maxime. *Muhammed-Yeni Bir Dünyanın ve Peygamber'in Doğuşu*-. Trc. Atilla Tokatlı. İstanbul: Doruk Yayınları, 2008.
- Sağman, Ali Rıza. *Atlas Okyanusundan Çin Seddine Kadar İslâm Fütûhâtı*. y.y.: Sakarya Yayınları, 1965.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmusu'l-A'lâm-Tarih ve Coğrafya Lügati*. 6 Cilt. İstanbul: Mihrân Matbaa, 1311/1894.
- Sarıçam, İbrahim- Özdemir, Mehmet – Erşahin, Seyfettin. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.
- Seydişehri, Mahmud Es'ad İbn Emîn, *Târih-i Dîn-i İslâm*. 4 Cilt. Dersaadet (İstanbul): Matbaa-i Hayriye, 1328/1911.
- Sprenger, Aloys. *Das Leben Und Die Lehre Des Mohammad*. 2 Cilt. Berlin: Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung, 1861.
- Suyûtî, Celâleddin. *Lübübü'n-nukûl fi esbâbi'n-nuzûl*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009.
- Şehbenderzâde, Filibeli Ahmed Hilmi. *Târih-i İslâm*. 2 Cilt. Konstantiniyye (İstanbul): Hikmet Matbaa, 1326/1908.
- Şerefüddin [Yaltkaya]. "Zeyd ve Zeyneb Mes'alesi". *Sırât-ı Müstakim* 3/56 (15 Ramazan 1327/30 Eylül 1909): 55-57.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyî'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, ty.
- Tural, Secaattin. "19. Yüzyıl Türk Aydınında Voltaire İlğisi", *Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2/4, (Kasım 2013): 147-156.
- Voltaire, M. De. *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophete Tragedie*. Amsterdam: Jacques Derbordes, 1743.
- Voltaire, M. De. *Türkler/Müslümanlar/Ötekiler*. Der. Cengiz Orhan. İstanbul: İğüs Yayınları, 2008.
- Voltaire, *Fanaticism or Mahomet the Prophet*. Translated by: Hanna Burton, Sacramento/California: Litwin Books, LLC, 2013.
- Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, Trc. Lütfi Ay. 2 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Medine'de*. Trc. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili-Yeni Mealli Türkçe Tefsir*. 9 Cilt, İstanbul: Matbaai Ebuzziya, 1936.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *İslam Dini Tarihi – Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Yusuf Suad [Düzceli]. *Mir'âtü'ş-Şuûn*. 2. Cilt. İstanbul: Asır Matbaası, 1318/1900.
- Yusuf Ziya [Yozgadî]. *Mir'ât-ı Muhammediye ve Menâkıb-ı Ahmediye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1313/1897.
- Zemahşeri, *Tefsîru'l- Keşşâf*. Thk. Muhammed Abdusselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2015.



## BİR FETVÂ EMİNİNİN HAYRATI: GEDİZLİ MEHMED EFENDİ'NİN VAKIF FAALİYETLERİ

### CHARITABLE ACTS OF A FATWA AUTHORITY: WAQF ACTIVITIES OF GEDIZLI MEHMED EFENDI

#### TALİP AYAR

Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, İslam Tarihi  
Anabilim Dalı, Bolu, Türkiye

Assoc. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Divinity, Islamic History and Arts, Department of  
Islamic History, Bolu, Turkey

**talipayar@ibu.edu.tr**  
Orcid: 0000-0002-6547-0447

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
5 Ocak 2020	5 January 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
17 Nisan 2020	17 April 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.670606">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.670606</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Talip Ayar, "Bir Fetvâ Emininin Hayratı: Gedizli Mehmed Efendi'nin Vakıf Faaliyetleri" [Charitable Acts Of A Fatwa Authority: Waqf Activities Of Gedizli Mehmed Efendi], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 339-368.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.  
All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası



## Charitable Acts Of A Fatwa Authority: Waqf Activities Of Gedizli Mehmed Efendi

### Abstract

Mehmed Efendi (d. 1253/1837) from Gediz was one of the religious scholars within his family tree. He spent his earlier life period to complete his educational life and after graduating from formal schools he undertook various significant positions in *ilmiyye* (the Ottoman religious administration). Among the duties he undertook are the professorship, regentship, judgeship and fatwa authority. Mehmed Efendi extended his interest out of scholar efforts such as joining charity and public services. For this purpose, he found a waqf (a charity organization) institution in 1212/1797. The base wakfiyah (first establishment documents) and zeyl wakfiyah (additional establishments' documents) indicate that the waqf consists of a madrasah (school), library and several other properties generating income for the waqf services. In this context, it is learned from his charter of a waqf dated 1212/1797, that he built a madrasa in Gediz, where he was born and raised and gave some income-generating resources to the foundation. Mehmed Efendi continued his charitable attitude until the last moment of his life. This is evident in the foundation charter dated 1245/1830, 1247/1832 and 1249/1833. As a matter of fact, in addition to the madrasa he had built, he incorporated his house into the foundation along with its add-ons and land. He then donated his cash savings. This time Mehmet Efendi, who was not satisfied with these, expanded the area of the madrasa he had built before and built a library and continued his charitable activities by providing books. In this respect, the scope and content of the Mehmed Efendi Foundation will be discussed. The charitable and charitable activities of Mehmed Efendi will be examined based on four charters belonging to the foundation.

**Keywords:** Islamic History, Gediz, Mehmed Efendi, Waqf, Endowment/Waqfiya, Madrasa.

### Summary

Mehmed Efendi (d. 1253/1837) from Gediz, is one of the notable figures of Ottoman scholars that cannot be ignored. The environment in which he was born and raised contributed greatly to this position. Since his childhood, he has been in scholarly surroundings and educated himself in other fields besides religious studies. After successfully completing his education, he took his place as a professor within the scholarly class Mehmed Efendi, who

gained important experiences with the tasks he carried out in more than one madrasa, undertook not only the professorship but also the duties of a qadi (judge) and fatwa authority. With his gradually increasing knowledge, he has written many books. It is possible to have information about his life, personality, collection, works, services, fatwas, the period he lived in the light of fatwas, his social life and his Sufi approach can be learned from the works he left behind and the studies carried out by researchers today. As far as we can determine, Mehmed Efendi's waqf activities, which are not subject to research, will be revealed in this article and thus we will try to contribute to the existing information about him.

Mehmed Efendi's charitable activities are learned from the *endowment/waqfiya* documents that are part of the waqf he established. *Waqfiya's* are documents that identify what has been donated to the waqf, how they will be managed, where and to whom the revenues will be spent, who will manage the foundation, who is eligible for duties at the waqf and their rights. In this context, one *base waqfiya* and three *zeyl waqfiya's* were identified by the waqf Mehmed Efendi established. The *base waqfiya* refers to 7 Muharram 1212/2 July 1797. As for *zeyl waqfiya's*; the *first one* is dated 5 Shawwal 1245/30 March 1830; *second* on 1 Shaban 1247/5 January 1832; *third* on 1 Muharram 1249/21 May 1833.

The *base waqfiya* of Mehmed Efendi's waqf dated 7 Muharram 1212/2 July 1797 was arranged in accordance with the waqf's general template. It is seen in the *base waqfiya* that as the founder of the waqf, his first charity was to build a madrasa and taking steps to generate income in order to keep it alive. In addition, it is also possible to learn from the *waqfiya* regarding who will undertake a teaching position and how much they will earn, how much fees will be paid for the expenses of the madrasa, and the management and supervision of the foundation.

The *first zeyl waqfiya* dated on 5 Shawwal 1245/30 March 1830 constitutes the donation of Mehmed Efendi's own house. Under the condition that he and his wife are allowed to stay at home while they were alive. After their death, it was stated that said property would be rented out to generate income. It is also stated in the *waqfiya* that the income obtained from the rent is reflected in the wages of the waqf employees and spent on the expenses of the madrasa.

The *second zeyl waqfiya* dated on 1 Shaban 1247/5 January 1832 further expanded the scope of previous *waqfiya's*. This time the subject of the donation was cash money. Mehmed Efendi gave 20,000 *kuruş* of cash and pointed

out in the *waqfiya* regarding how to manage and spend it. From the income obtained, additions were made to the earnings of the officials who had been paid to as per the previous *waqfiya*. Unlike past practices, Mehmed Efendi has also allocated a share of the waqf's income to those undertaking duties outside his own waqf.

The last and the most comprehensive of the *waqfiya's* is the *third zeyl waqfiya*. The *third zeyl waqfiya* dated on 1 Muharram 1249/21 May 1833 was prepared in more detail than the previous *waqfiya's* and more people were added to the list of wage earners from the waqf. For example, the rate at which the revenues of the waqf should be evaluated to the detailed information on how to compensate for the loss when a book is lost from the library is given. Moreover, about how the education staff of Mehmed Efendi waqf and people outside the waqf who have to receive income should pray to the foundation founder and his family. It is thought that Mehmed Efendi's progressive age and the loss of all his children were instrumental in the intensification of the charity items and prayer requests in this foundation, which was written about four years before Mehmed Efendi's death.

The management, supervision, education and service staff all carried out duties within the waqf established by Mehmed Efendi. These individuals who worked in the administration of the waqf, the madrasa and its library were paid a fee from the waqf's revenues in return for their services. Furthermore, when the income and expense table of the waqf is examined, we can easily say that Mehmed Efendi has spent his property and financial resources on the waqf. However, after the death of himself and his wife, it is observed that the waqf was not well managed. Indeed, when the historical development of the waqf is followed, it is noteworthy that the waqf, which has been serving for nearly a century, has become increasingly distant from its former glory, especially after their death.

## Bir Fetvâ Emininin Hayratı: Gedizli Mehmed Efendi'nin Vakıf Faaliyetleri

### Öz

Gedizli Mehmed Efendi (ö. 1253/1837), ilmiyeye mensup bir ailede dünyaya gelmiştir. Küçük yaştan itibaren eğitim hayatına özen göstermiş ve tahsil süreçlerini başarıyla tamamladıktan sonra Osmanlı ilmiye sahasında farklı görevler üstlenmiştir. Üstlendiği görevler arasında müderrislik, nâiblik, kadılık ve fetvâ eminiği yer almaktadır. Ayrıca Mehmed Efendi'nin kendi yazdığı ve istinsah ettiği çok sayıda eseri bulunmaktadır. Mehmed Efendi, ilmiye alanında sergilediği çabanın benzerini hayır ve iyilik faaliyetlerinde de göstermiştir. Kurumsal anlamda ilk hayrî faaliyetini, kurmuş olduğu vakıfla hayata geçirmiştir. Bu bağlamda doğup büyüdüğü Gediz kasabasında medrese inşâ ettirdiği ve vakfa gelir getirici bir takım kaynaklar vakfettiği 1212/1797 tarihli *esas vakfiyesinden* öğrenilmektedir. Mehmed Efendi, hayırsever tavrını hayatının son anına kadar sürdürmüştür. Zira o, hayır yapma imkân ve gücüne sahip olduğu her fırsatta, kurduğu vakfı zenginleştirmeye çalışmıştır. *Esas vakfiyeye* ek olarak hazırlanan 1245/1830, 1247/1832 ve 1249/1833 tarihli *zeyl vakfiyelerde* bu durum açıkça görülmektedir. Nitekim inşâ ettirdiği medreseye ilave olarak, eklentileri ve arsasıyla birlikte evini vakfa dâhil etmiştir. Ardından nakit birikimini vakfetmiştir. Bunlarla da yetinmeyen Mehmed Efendi bu kez, daha önce yaptırmış olduğu medresenin alanını genişleterek kütüphane yaptırmış ve kitap vakfetmek sûretiyle hayır faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu itibarla çalışmada, Mehmed Efendi vakfının kapsam ve içeriği ele alınacaktır. Vakfa ait dört adet vakfiye esas alınıp Mehmed Efendi'nin hayır ve iyilik faaliyetleri incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Gediz, Mehmed Efendi, Vakıf, Vakfiye, Medrese.

### GİRİŞ

Hayatı hakkında ayrıntılı bir şekilde bilgi edinme imkânı bulunan Gedizli Mehmed Efendi,<sup>1</sup> 1165/1752 yılında Kütahya'nın Gedûs/Gediz kasabasında

<sup>1</sup> Gedizli Mehmed Efendi'nin hayatı, kişiliği, eserleri vb. bilgiler hakkında şu kaynaklara başvurulabilir: Gedûsî Mehmed Efendi, *Fetâvâ-yı Bâlizâde*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3850), 472a-b (Bu eser, söz konusu kütüphanenin dijital kayıtlarında farklı isimle ve 3980-XVI demirbaş numarasıyla yer almaktadır; <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=14577&materialType=YE&query=terc%C3%BCme-i+hayati%27s-seyyid>, Erişim 6 Temmuz 2019); Gedûsî Mehmed Efendi, *Nusretü'l-evliyâ*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3792), 143a-b (Bu eser, söz konusu kütüphanenin dijital kayıtlarında 3922-I demirbaş numarasıyla yer almaktadır; <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/>

dünyaya gelmiştir. Aile bağları ve soy şeceresi incelendiğinde, ilmiyeye mensup bir aileden geldiği görülmektedir. Doğduğu yere nispetle Gedûsî, soyunun Hz. Peygamber'e dayanması itibariyle de seyyid olarak bilinmektedir. Tam ismi kaynaklarda; es-Seyyid Hâfız Mehmed b. Ahmed b. Şeyh Mustafa el-Gedûsî olarak geçmektedir. Mehmed Efendi ilk tahsiline Gediz'de başlamış, Gediz Müftüsü Merdan-zâde es-Seyyid Mehmed Efendi ilk hocası olmuştur. Küçük yaşta babasının vefatı üzerine, hocası onu yanına almış; hocasının 1183/1769'da vefatının ardından da İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'a gittikten sonra bir taraftan çalışan diğer taraftan ilim tahsil eden Mehmed Efendi, bu süreçte hıfzını tamamlamış, dinî ilimlerin yanında mantık, hendese gibi ilimleri okumayı da ihmal etmemiştir. Belirli bir seviyeye gelince Şeyhülislâm Mehmed Atâullah Efendi'nin mülâzemetine girmiş ve Beyazıt Medresesi'ne müd olmuştur. Tahsil sürecini başarıyla tamamladıktan sonra 1193/1779 yılında Beyazıt Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir.

Mehmed Efendi, Beyazıt Medresesi müderrisliğinin peşi sıra; Bursa'da Mevlûdî Süleyman Efendi, Perîpeyker, Nişancı Ali Paşa ve İnce Güzel Medreselerinde müderrislik yapmıştır. Nâiblik, kısa süreli askerî kassamlık, kadılık ve en son olarak da Meşihat'te fetvâ eminliği, Mehmed Efendi'nin üstlendiği görevlerdir. Görev süresince ilmî payesi yükseltilmiş; mûsile-i Süleymâniye, Maraş mevleviyeti, Mekke, İstanbul ve Anadolu kazaskerliği payelerine nâil olmuştur. Doksan yıla yakın bir hayat süren Gedizli Mehmed Efendi 1253/1837 yılında vefat etmiş ve İstanbul Eyüp'te bulunan Murad Buhârî Dergâhına defnedilmiştir.<sup>2</sup> Tasavvufa yoğun ilgisi hatta Kâdirî tarikatına bağlılığı, hat sanatında üstün becerisi bulunan Mehmed Efendi'nin, kendi yazdığı ve istinsah ettiği çok sayıda eseri bulunmaktadır.

Vakfın kuruluş belgesi *esas vakfiyenin* düzenlendiği tarihte (1212/1797) Mehmed Efendi, Gediz'e nispeten yakın mesafede bulunan Kuşadası'nda nâiblik (1211/1796-1214/1799) yapmaktaydı. Diğer *zeyl vakfiyelerin* düzenlendiği tarihlerde (1254/1830, 1247/1832, 1249/1833) ise fetvâ eminliği

details?id=8270&materialType=YE&query=nusret, Erişim 6 Temmuz 2019); Abdullah Ceyhan, *Gedizli Hafız Mehmed Efendi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992); Abdullah Ceyhan, "Osmanlı Devri Müderris, Kadı ve Fetva Eminlerinden Gedizli Hafız Mehmed Efendi", *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (Eylül 1993), 11-24; Abdullah Ceyhan, "Gedizli Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/550-551; Abdullah Ceyhan, "Gedizli Hafız Mehmed Efendi (1165-1253 h./1751-1837 m.)", *Gedizli Hafız Mehmed Efendi*, ed. Rifat Türkel (İstanbul: Gediz Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 1-21. Biz de Mehmed Efendi'nin hayatı hakkında bilgi verirken bu kaynaklardan istifade ettik.

<sup>2</sup> Murad Buhârî Dergâhı'nda medfun diğer şahısların isimleri için bkz. Nuran Çetin, "Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2015), 21-25.

görevi (1242/1826-1253/1837) gibi mühim bir vazifeyi yürütmekteydi. Bütün bu önemli vazifeler ve ilmiyeye adanmış hayatla birlikte Mehmed Efendi'nin, vakıf gibi önemli bir kuruma katkı sağlamaktan geri durmadığı görülmektedir. Gedizli'den bahsederken referans aldığımız kaynaklarda ve hakkında yapılmış diğer çalışmalarda hayatına, kişiliğine, tahsiline, eserlerine, hocalarına ve hizmetlerine,<sup>3</sup> fetvâlarına,<sup>4</sup> fetvâları ışığında yaşadığı döneme ve sosyal hayata<sup>5</sup> ve tasavvufî yaklaşımına<sup>6</sup> değinilirken, tespitlerimize göre kurmuş olduğu vakfa ve kapsamına hiç değinilmemiş olması, bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Dolayısıyla Mehmed Efendi'nin kurmuş olduğu vakfın vakfiyeleri esas kabul edilip, konuyla ilgili bilgi ve belgelerin temininde Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi ve Osmanlı Arşivi birinci derecede müracaat yeri görülerek çalışmamız hazırlanmıştır.

## 1. MEHMED EFENDİ'NİN VAKFİYESİ VE ZEYL VAKFİYELERİ

Gedizli Mehmed Efendi'nin kurmuş olduğu vakfa ait *esas vakfiye* ve üç adet *zeyl vakfiye*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi 1578 numarada kayıtlı defterde yer almaktadır.<sup>7</sup> Bazı sayfalarında boşlukların görüldüğü defter, toplamda otuz sekiz sayfadan oluşmakta ve ciltli olup ebat itibarıyla 24x16 cm. ölçülerinde bulunmaktadır. Yine *esas vakfiye* ve üç adet *zeyl vakfiyenin* nüshalarına, aynı arşivde yer alan başka defterlerde de rastlanılmaktadır.<sup>8</sup> Belge tarihi açısından *esas vakfiye*, 7 Muharrem 1212/2 Temmuz 1797 yılına işaret etmektedir. *Zeyl vakfiyelere* gelince; *birinci zeyl vakfiye* 5 Şevval 1245/30 Mart 1830; *ikinci zeyl vakfiye* 1 Şaban 1247/5 Ocak 1832; *üçüncü zeyl vakfiye* ise 1 Muharrem 1249/21 Mayıs 1833 tarihini taşımaktadır. Ayrıca *esas vakfiyeyi* veren makam/şahıs olarak Gediz Kadılığı'nın; *zeyl vakfiyelerde* ise İstanbul Kadılığı'nın bilgisi kayıtlarda yer almaktadır. Buradan hareketle vakfın hayratı ve

<sup>3</sup> Gedizli Mehmed Efendi'nin hayatı, kişiliği, tahsili, eserleri, hocaları ve hizmetleri hakkında yapılan ve bizim de referans aldığımız kaynaklar için bkz. 1 nolu dipnot.

<sup>4</sup> Mustafa Kelebek, "Gedüsi Mehmed Efendi Fetvalarında Öne Çıkan Fıkhî Tahliller", *Gedizli Hafız Mehmed Efendi*, ed. Rifat Türkel (İstanbul: Gediz Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 23-41.

<sup>5</sup> Ümit Aktı, "Gedizli Mehmed Efendi'nin Yaşadığı Dönem ve Fetvaları Işığında Sosyal Hayat", *Gedizli Hafız Mehmed Efendi*, ed. Rifat Türkel (İstanbul: Gediz Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 43-60.

<sup>6</sup> Abdullah Çakır, "Fetva Emini Hafız Seyyid Mehmed Gedüsi Efendi ve Tasavvuf", *Gedizli Hafız Mehmed Efendi*, ed. Rifat Türkel (İstanbul: Gediz Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 61-105.

<sup>7</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *Vakıflar Genel Müdürlüğü Defter [VGMA.d.]*, No. 1578, 6-31.

<sup>8</sup> VGMA, *VGMA.d.*, No. 629, 539; VGMA, *VGMA.d.*, No. 580, 489-492.

gelir kaynaklarının, Gediz'de ve İstanbul'da bulunduğu sonucuna varmak mümkün olmaktadır.

Mehmed Efendi, vakfiyesine ilave etmiş olduğu “*vakf-ı mezbûrun tebdîl ve taşyîri ve taklîl ve teksîri merreten ba'de uhrâ yedimde ola*”<sup>9</sup> ibaresine istinaden, sonraki zeyillerle vakfın kapsamına eklemelerde bulunmuştur. Nitekim vakıf hukuku açısından vâkîf, malını vakfettiği esnada değişiklik yapma hakkını, birden fazla olacak şekilde/merreten ba'de uhrâ kendi elinde tutma salahiyetine sahiptir.<sup>10</sup>

Vakfın kurucusu tarafından içeriği belirlenen ve vakfın işleyişiyle ilgili resmî belge hüviyetinde bulunan vakfiyeler, ait olduğu vakıf hakkında önemli ve detaylı bilgileri içermektedir.<sup>11</sup> Sözgelimi vakfiyelerden; vakfı kuran kişinin kimliği, vakfedilen malın kapsamı ve hangi hayır işlerinde kullanılacağı, vakfa tahsis edilen gelir kaynakları, vakfın nasıl idare edileceği, nerelere ne tür harcamaların yapılacağı, vakıfta kaç kişinin çalışacağı ve vakıftan kimlerin ne şekilde faydalanacağı gibi konular açığa çıkarılabilmektedir.<sup>12</sup> Bu bağlamda Mehmed Efendi'nin 7 Muharrem 1212/2 Temmuz 1797 tarihli *esas vakfiyesi*, vakfiyelerin genel şablonuna uygun olarak düzenlenmiştir. Dolayısıyla söz konusu vakfiyeden, vakfın kurucusunun “*es-Seyyid Mehmed Efendi ibnü'l-merhûm el-Hâc Ahmed Ağa*” olduğunu öğrenmekteyiz. Bununla birlikte hayır müessesesi olarak inşâ ettirdiği medresenin yerinden ve fizikî özelliklerinden, buraya gelir sağlamak maksadıyla mülkünde bulunan debbağhâne ve bir miktar parayı vakfetmesinden haberdar olmaktadır. Vâkîfın öne sürdüğü şartlar çerçevesinde kimin müderris tayin edildiğini ve ne ölçüde kazanç sağlayacağını, medresenin aydınlatılması için ne kadar akçe ödeneceğini, vakfın yönetim ve denetim mekanizmalarını yine bahsi geçen vakfiyeden takip edebilmekteyiz.<sup>13</sup>

5 Şevval 1245/30 Mart 1830 tarihli *birinci zeyl vakfiyede* ve diğer *zeyl vakfiyelerde*, vakfın kurucusu Mehmed Efendi, üstlendiği göreve nispetle “*emîn-i*

<sup>9</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 8.

<sup>10</sup> Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmü'l-evkâf* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1307), 71.

<sup>11</sup> Genel olarak vakfiyelerin muhtevasına, değerine ve vakfiye örneklerine temas eden çalışmalardan birkaçı için bkz. Halim Baki Kunter, “Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd”, *Vakıflar Dergisi* 1 (1938), 116-122; Kayhan Orbay, “Vakıfların Bazı Arşiv Kaynakları (Vakfiyeler, Şeriyeye Sicilleri, Mühimmeler, Tahrir Defterleri ve Vakıf Muhasebe Defterleri)”, *Vakıflar Dergisi* 29 (2005), 32-35.

<sup>12</sup> Osman Gazi Özgüdenli-Hasan Yüksel, “Vakfiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/466, 469.

<sup>13</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 6-9.

*fetvâ/emîniü'l-fetvâ*<sup>14</sup> olarak takdim edilmiştir. “*Sâhibü'l-hayrât ve râğibü'l-mü-berrât halen emîn-i fetvâ*” olan Mehmed Efendi, kurmuş olduğu vakfa gelir sağlamak amacıyla evini vakfettiği bilgisine bu vakfiyede yer vermiştir. İstanbul’un Fatih ilçesi Şeyh Resmî Mahallesi’nde bulunan evini, müstemilatı ve arsasıyla birlikte vakfına dâhil etmiştir. Öne sürdüğü şarta göre, Mehmed Efendi ve eşi Habibe Hanım hayatta oldukları müddetçe vakfettiği evin sakinleri olacaktır. Onlar vefat ettikten sonra sözü edilen mülk kiralanacak ve kiradan sağlanan gelir işletilecektir. Elde edilen miktar, *esas vakfiyede* kendilerine ücret tayin edilenlere zam olarak yansıtılacaktır. Örneğin müderrisin günlük yirmi akçe olan yevmiyesine on akçe daha ilave edilecek, vakfın mütevellisine ödenen günlük dört akçeye on altı akçe zam yapılacaktır. Benzer şekilde medresenin aydınlatılması amacıyla yapılan tahsisat da artırılmıştır. *Esas vakfiyeden* farklı olarak *birinci zeyl vakfiyede* en dikkat çekici husus, Mehmed Efendi’nin tevliyet için öne sürdüğü şartlarda değişikliğe gitmiş olmasıdır ve bu konu ileride ele alınacaktır. Bunların dışındaki bütün şartlar *esas vakfiyede*ki koşullarla aynıdır ve onlara riâyet edilmesi istenmiştir.<sup>15</sup>

*İkinci zeyl vakfiye* 1 Şaban 1247/5 Ocak 1832 tarihini taşımaktadır. Bu *zeyl vakfiyeyle*, evvelki vakfiyelerin kapsamı genişletilmiş ve mevkufun konusunu nakit para oluşturmuştur. Mehmed Efendi 20 bin kuruşluk nakit parasını vakfetmiş, bu paranın nasıl işletileceğine ve sarf edileceğine vakfiyede işaret etmiştir. Elde edilen gelirden, önceki vakfiyelerde belirtilen ve kendilerine ödeme yapılan müderris, talebe ve müteveli gibi kişilerin kazançlarına ilaveler yapılmıştır. Fakat geçmişteki uygulamalardan farklı olarak bu defa yine Gediz’de ancak üç ayrı câmide görev yapan imam, hatip, müezzin ve kayımlara da tahsisat ayrılmıştır. Böylece Mehmed Efendi’nin vakıf hayratı dışında diğer müesseselerde görev üstlenenlere de ücret ödenmiştir. Ücret ödenen kişilerin kimler olduğu, ne şartlarla ve ne kadar ücret alacaklarına değinilecektir. Bunlarla birlikte Mehmed Efendi, daha önce inşâ ettirdiği medreseye ek olarak, vakfettiği paranın geliriyle üç hücre/oda, bir kütüphane ilave edilmesini de şart koşturmuştur.<sup>16</sup>

1 Muharrem 1249/21 Mayıs 1833 tarihli *üçüncü zeyl vakfiye*, *esas vakfiye* ve *zeyl vakfiyeler* içerisinde en kapsamlı olanıdır. Zira *üçüncü zeyl vakfiye*, hem hacim açısından hem de içerik itibarıyla diğerlerine göre daha öne çıkmaktadır.

<sup>14</sup> Nitekim Gedizli Mehmed Efendi, 2 Muharrem 1242/6 Ağustos 1826 yılında fetvâ emini olarak tayin edilmiş ve 27 Safer 1253/2 Haziran 1837 tarihinde bu görevinden ayrılmıştır. Bkz. Talip Ayar, *Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği (1826-1922)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 200-201.

<sup>15</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 9-12.

<sup>16</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 13-16.



Vakfiyeden anlaşıldığına göre Mehmed Efendi, daha önce yapımını gerçekleştirdiği medresenin bitişiğinde ve aynı çatı altında; bu kez odalardan, dershaneden ve bunlara gelir oluşturacak dükkânlardan müteşekkil bir medreseyi vakıf kapsamına dâhil etmiştir. Ayrıca medresenin hemen karşısına inşâ ettirdiği kütüphanesi ve oraya vakfettiği kitapları, 5 bin kuruşluk vakfettiği nakit parası *üçüncü zeyl vakfiyeden* öğrenilebilmektedir.

*Üçüncü zeyl vakfiyede* değinilen diğer meselelere gelince bunlar; *esas vakfiyede* bahsedilen ve vakfa gelir sağlamak amacıyla vakfedilen debbağhânenin kiralama usulünün değiştirilmesi, yeni yapılan kütüphaneye hâfız-ı kütüb tayin edilmesi ve geliri, vakfedilen kitapların kullanım şartları, önceki vakfiyelerde zikredilen ücretlerin hangi oranlarda arttırılması, vakıftan gelir temin eden müderris, medrese talebesi, câmi görevlilerinin cuma ve pazartesi geceleri vakfın kurucusu ve yakınlarına hangi duaları ne şekilde yapacakları konularından oluşmaktadır. Bunların haricinde yine vakfiyeden; bir başka hayır sahibinin Gediz'de yaptırmış olduğu medresede haftada iki gün vereceği ders karşılığında bir müderrise dersiyeye vazifesinin/ücretinin ödeneceği anlaşılmaktadır. Ayrıca câbî, kâimmakâm-ı müteveli ve nâzır tayinleri ile bunların ücretleri, vakfedilen para gelirlerinin Mehmed Efendi vefat ettikten sonra nasıl değerlendirileceği, tevliyet görevini kimin üstleneceği ve gelirlerin nasıl sarf edileceği gibi konularda da bilgi sahibi olunmaktadır.<sup>17</sup> Bütün bunlara bağlı olarak *üçüncü zeyl vakfiyenin* diğer vakfiyelere göre daha kapsamlı olduğunu rahatlıkla söyleyebilmekteyiz. Ayrıca vakfiyeyi ve dolayısıyla Mehmed Efendi'nin vakfettiği malların kapsamını bu şekilde geniş tutmasında, ilerleyen yaşının ve çocuklarının kendisinden önce vefat etmesinin<sup>18</sup> etkili olduğunu düşünmekteyiz.

*Esas vakfiyede* Mehmed Efendi'nin isminin "*ulemâ-yı kirâmdan Said es-Seyyid Mehmed Efendi bin Hacı Ahmed Ağa*" şeklinde; *zeyl vakfiyelerde* ise "*Fetvâ Emini Mehmed Efendi*" olarak geçmesi, sonraları iki ayrı vakıftan söz edilmişçesine tereddütlere yol açmış, fakat yapılan incelemelerde her ikisinin aynı vakıf olduğu ve birden fazla vakfiyesinin kayıt altında bulunduğu anlaşılmıştır.<sup>19</sup> Keza vakıf eserlerin işlerliği, medresenin eğitim-öğretim durumu, vakıf bünyesinde hizmet gören kişilerin mevcut pozisyonu gibi konularda;<sup>20</sup>

<sup>17</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 18-24.

<sup>18</sup> Mehmed Efendi'nin çocukları; Abdullah Mesud (ö. 1245/1830), Mehmed Atullah (ö. 1227/1812), Mehmed Esad (ö. 1225/1810) ve Şerife Cemile (ö. 1224/1809) yıllarında vefat etmiştir. Bkz. Gedûsî Mehmed Efendi, *Nusretü'l-evliyâ*, No. 3792, 143a.

<sup>19</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Mektûbî Kalemi [EV.MKT]*, No. 1708, 6.

<sup>20</sup> VGMA, VGMA.d, No. 3645, 64.

vakfın kayıt durumuna, vakfa gelir sağlayan ev, dükkân benzeri akarın ne-relerde ve ne türden olduğuna, vâkıfın şartlarını tespiti ihtiyacı duyulduğunda<sup>21</sup> buraya kadar içeriğine temas ettiğimiz *esas vakfiye* ve *üç zeyl vakfiyeye* müracaat edilmiştir. Dolayısıyla sözü edilen vakfiyeler çalışmamızın ana kaynağını oluşturmakla birlikte, Mehmed Efendi'nin vakıf eserleri hakkında değinilmesi gereken noktalar açığa çıkarılırken birinci derecede onlara başvurulacaktır.

## 2. VAKFIN GÖREVLİLERİ

Vakıflar bünyesinde yürütülen hizmetlerin sağlıklı bir şekilde yerine getirilebilmesi maksadıyla birçok insan buralarda görev üstlenmiştir. Görevlilerin belirlenmesinde birinci öncelik, vâkıf tarafından öne sürülen şartlara verilmiştir ve hemen hemen bütün vakfiyelerde bu türden belirleyici unsurlara denk gelinebilmektedir. Şayet vâkıfın öne sürdüğü şartların gerçekleşmesinde herhangi bir olumsuzluk tezahür ederse problemi ortadan kaldırmak amacıyla hâkimler/kadılar devreye girmiştir. Bununla birlikte vâkıf tarafından görevlileri belirlenmeyen/şart koşulmayan durumlarda, vakfın statüsüne göre ya hâkimler ya da evkaf idaresi görevli tayinini üstlenmiştir.

Mehmed Efendi'nin vakfiyeleri incelendiğinde, vakıf görevlilerini doğrudan kendisinin belirlediği görülmektedir. Bu şekilde tayin edilen ve aşağıdaki tabloda belirtilen görevliler, Mehmed Efendi'nin vakfında hizmet yürütmüştür.

Tablo 1: Vakfiyelere Göre Mehmed Efendi Vakfının Görevlileri

Vakıf Görevlileri	Görevli Sayısı
Mütevelli	1
Nâzır	1
Muhâsib	1
Kâimmakâm-ı Mütevelli	1
Câbî	1
Müderris	1
Hâfız-ı Kütüb	1
Bevvâb	1

Tablo 1'de yer alan görevleri kimlerin üstlendiği ve hangi şartlarla vazife gördükleri, yürüttükleri hizmetin içeriğine göre incelenecektir.

<sup>21</sup> BOA, *EV.MKT*, No. 1707, 17.

## 2.1. Yönetim ve Denetim Kadrosu

İdarî içerikli görev icrâ etmeleri sebebiyle mütevellî, nâzır, muhâsib, kâim-makâm-ı mütevellî ve câbînin yönetim ve denetim kadrosuna dâhil edilmesi daha uygun görülmüştür. Bu cümleden olarak vakıfların kurucu metni kabul edilen vakfiyelerin düzenlenmesi kadar önemli görülen bir başka husus, vakfiyelerde belirtilen esasların yürürlüğe konulması, diğer bir deyişle vakıfların yönetilmesi meselesidir. Zira vakfın kendisiyle amaç edinilen gayenin gerçekleşmesi, ancak iyi bir yönetim sayesinde mümkün olacaktır. Vakıf literatüründe, vakfın işlerini yürütmek üzere tayin edilen kimseye mütevellî, yapılan görevlendirmeye ise tevliyet ismi verilmiştir. Osmanlı'da mütevellînin yaptığı iş için çoğunlukla tevliyet ifadesinin kullanımı tercih edilmiştir. Mütevellînin tespitinde vâkıfın iradesi belirleyici olmuş, iradesinin tezahür etmediği durumlarda mütevellîyi belirleme yetkisi kadıya bırakılmıştır. Mütevellîyi belirleyen kişinin konumuna göre mütevellî kategorileri ortaya çıkmıştır. Vâkıfın isteğiyle tayin edilen "meşrû mütevellî", hâkim tarafından tayin edilen ise "mansub mütevellî" ismini almıştır.<sup>22</sup> Her ne kadar çalışmamızın sınırları itibarıyla mütevellî bahsine etraflıca değinme imkânı bulunmasa da klasik kaynaklarda ve modern çalışmalarda; türleri, mütevellîyi belirleyici güçler, mütevellînin hak ve sorumlulukları gibi başlıklar çerçevesinde konuyu ifade eden bilgiler bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Gedizli Mehmed Efendi vakfının tevliyetine gelince o, hayatta olduğu müddetçe tevliyet görevini kendisine şart koşmuştur. Vakıf hukuku açısından bu bağlamda herhangi bir sınırlama bulunmamaktadır. Dolayısıyla Mehmed Efendi'nin hem *esas vakfiyede* hem de diğer *zeyl vakfiyelerde* tevliyet için kendisi adına öne sürdüğü şart geçerli olmuştur. Ancak kendisinden sonra kimin tevliyet görevini üstleneceği bahsine gelince, vakfiyeler arasında farklılıklar göze çarpmaktadır. *Esas vakfiyede* Mehmed Efendi "*vefatımdan sonra*

<sup>22</sup> Nazif Öztürk, "Mütevellî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/217.

<sup>23</sup> Ahmed Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013), 301-344.

*evlâdına ve evlâd-ı evlâdının*<sup>24</sup> zükûrundan batnen ba'de batnin<sup>25</sup> ekber ve erşedine<sup>26</sup> ba'dehüm re'y-i hâkimü'ş-şer' ile mütedeyyin ve müstakîm ve umûr-ı tevliyeti ru'yete kâdir bir kimesne mütevellî ola"<sup>27</sup> ifadeleriyle, tevliyet görevi için şartını belirlemiştir. Bu sebeple Mehmed Efendi'nin vefatının ardından tevliyet görevi çocukları ve sonrasında torunları arasında neslinden nesile devam edecek, onlardan sonra hâkimin belirleyeceği dindar, doğru ve tevliyet görevinde liyakatli bir kimseye yönetim görevi verilecektir. Ancak *birinci zeyl vakfiyede* tevliyet açısından değişikliğe gidilmiş; Mehmed Efendi kendisinin vefatından sonra eşi Habibe Hanım'ın ve ardından evlâd ve evlâd-ı evlâdının mütevellî olmasını; onların inkırazından/nesillerinin tükenmesinden sonra ise Aziz Mahmud Hüdayi Efendi Vakfı'na<sup>28</sup> mütevellî olanların aynı zamanda kendi vakfına da mütevellî olmalarını şart koşturmuştur.<sup>29</sup>

Yeri gelmişken burada önemli görülebilecek birkaç noktanın altı çizilmelidir. Öncelikle *birinci zeyl vakfiyede* revize edilen tevliyet görevi, Mehmed Efendi'nin *esas vakfiyede* birden fazla olacak şekilde değişiklik yapma hakkını kendi elinde bulundurma kaydından dolayı yapılmıştır ve burada vakıf hukukuna aykırı bir durum söz konusu değildir. İkinci önemli nokta, Mehmed Efendi'nin kendisinden sonra eşi Habibe Hanım'ı mütevellî olarak belirlemesi, mütevellînin sadece erkekler arasından tayin edilme şartının bulunmadığı ve kadınlar arasından da bu göreve gelinebileceği hükmünün<sup>30</sup> en müşahhas

<sup>24</sup> Vakfiyelerde "evlâd ve evlâd-ı evlâd" ifadesinin bulunması halinde bu ifadeden, bütün batınların/soyun/neslin hak sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1990), 4/359-361.

<sup>25</sup> "Batnen ba'de batnin" ibaresi, nesilde derece derece anlamına gelmektedir. Tevliyet açısından düşünürsek, birinci batın/nesil yönetimi üstlendikten sonra ikinci batın/neslin ve bu şekilde diğer batınların göreve geleceği anlaşılmalıdır. Bkz. Ali Himmet Berki, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1966), 8.

<sup>26</sup> "Ekber" ve "erşed" kelimeleri vakfiyelerde sıklıkla geçmektedir. Her iki kelime de Arapça kökenli olup ekber, daha büyük, pek büyük, en büyük; erşed ise doğru yola diğerlerinden daha yakın, hal ve hareketi daha doğru ve daha kabul edilebilir kişi anlamlarına gelmektedir. Bkz. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317), 1/89, 143-144. Vakfiyelerde öne sürülen ve kişilerin "ekber, erşed, eslah" olması gibi şartlar sadece vakfın tevliyeti konusunu değil vakfın gelirlerinin paylaşımını da kapsamaktadır. Hatta bu şartlar bazen, vakıf davalarının açılmasında en temel nedenlerden biri olarak görülmüştür. Bkz. Reyhan Şahin Allahverdi, "Zürrî Vakıfların İdaresinde Yaşanan Sorunlar", *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)* 43 (2016), 317.

<sup>27</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 8.

<sup>28</sup> Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı ve vakfiyeleri hakkında bkz. Hasan Kamil Yılmaz, "Vakfiyelerin Dilinden Hüdâyî Mahmud Efendi Vakfı", *Üsküdar Sempozyumu II*, ed. Zekeriye Kurşun vd. (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2005), 1/173-181.

<sup>29</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 12.

<sup>30</sup> Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmü'l-evkâf*, 146.

örneğidir. Son olarak altını çizmek istediğimiz bir diğer nokta ise Mehmed Efendi'nin, Aziz Mahmud Hüdayi Efendi Vakfı'na müteveli olanların aynı zamanda kendi vakfına da müteveli olmalarını şart koşmuş olmasıdır. Bir kişinin birden fazla vakfa ya da birden fazla kişinin bir vakfa müteveli olması bir takım sorunları beraberinde getirmekle birlikte<sup>31</sup> vakıf hukuku açısından problem teşkil etmemektedir.<sup>32</sup> Fakat bizim esas dikkat çekmek istediğimiz husus, Kâdirî tarikatına bağlı olduğu bilinen Mehmed Efendi'nin<sup>33</sup> bir başka tarikat çizgisindeki vakfın tevliyetini üstlenenlere kendi vakfını da yönetme yetkisini vermiş olmasıdır. Kaldı ki tarikat yapılanmasında Aziz Mahmud Hüdayi ile Mehmed Efendi'nin mensubu olduğu Kâdirî tarikatı farklı oluşumlardır.<sup>34</sup> Kanaatimizce Mehmed Efendi'nin bu şekilde bir karar ortaya koymasında, tarikat mensubiyetinden öte kurduğu vakfın daha etkin yönetilme isteği belirleyici olmuştur. Diğer taraftan bu şart, yaklaşık üç sene sonra düzenlenen *üçüncü zeyl vakfiye* ile değiştirilmiştir.

*İkinci zeyl vakfiyede* tevliyet açısından herhangi bir değişiklik görülmemektedir. Ancak Mehmed Efendi, *üçüncü zeyl vakfiyede* müteveli şartlarında yine değişikliğe gitmiştir. Bu defa kendisi ve eşinden sonra İstanbul'da yaşayan en yakın akrabalarından güvenilir ve doğru/dürüst olanının müteveli tayin edilmesini istemiştir. Şayet akrabalarından dürüst bir kimse bulunamadığı takdirde İstanbul'da yaşayan Gedizlilerin arasından müteveli belirlenmesini şart koşmuştur.<sup>35</sup> Dolayısıyla Mehmed Efendi'nin müteveli tayini için değişken bir tutum izlemesinde, içinde bulunduğu şartların etkisi büyüktür. Nitekim *üçüncü zeyl vakfiyenin* düzenlendiği tarihte, çocuklarından hayatta kimse kalmamıştır. Bundan dolayı eşinin tevliyetinden sonra akrabalarına yönelmiştir. Fakat her halükarda Mehmed Efendi'nin sergilediği tavır, yönetim anlamında en ideali bulma çabasının ürünü olarak yorumlamak gerekir.

Mehmed Efendi'nin vefatının ardından birkaç mirasçısı, vakfın gelirlerinde kendilerinin de hakkı olduğu iddiasında bulunmuştur. Oysa vakfiyelerde bu iddiayı doğrulayan herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yaşanan bu gelişme üzerine vakfın zarara uğratılmaması ve Haremeyn Nezâretince

<sup>31</sup> Şahin, "Zürrî Vakıfların İdaresinde Yaşanan Sorunlar," 318-319.

<sup>32</sup> Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmü'l-evkâf*, 146.

<sup>33</sup> Gedûsî Mehmed Efendi, *Nusretü'l-evliyâ*, No. 3712, 168b (Mehmed Efendi'nin bu eseri, söz konusu kütüphanenin dijital kayıtlarında 3844-II demirbaş numarasıyla yer almaktadır; <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=15671&materialType=YE&query=nusret>, Erişim 6 Temmuz 2019); Ceyhan, "Osmanlı Devri Müderris, Kadı ve Fetva Eminlerinden Gedizli Hafız Mehmed Efendi", 21; Ceyhan, "Gedizli Mehmed Efendi", 13/551.

<sup>34</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 224-225, 229-230.

<sup>35</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 22.

idare edilmesi, böyle olursa vakfın daha iyi yönetileceği düşüncesiyle tevliyet görevinde bulunan Mehmed Efendi'nin eşi Habibe Hanım tarafından yetkili makamlara müracaat edilmiştir.<sup>36</sup> Padişahın iradesi, vakıf yönetimini Haremeyn Nezâreti'nin üstlenmesi yönünde tezahür etmiştir. Ancak Nezâret, vakıf gelirlerini, vakfiyede bulunan şartlar doğrultusunda işletecek,<sup>37</sup> bu şekilde vâkıfın öne sürdüğü şartlar da ihmal edilmemiş olacaktır. Dolayısıyla Mehmed Efendi vakfının tevliyeti 14 Receb 1254/3 Ekim 1838 tarihinden itibaren Haremeyn Nezâreti'ne geçmiş ve Habibe Hanım'a Şaban 1254/Ekim 1838 tarihi başlangıç kabul edilerek her ay belirli bir tahsisat ayrılmıştır.<sup>38</sup> Esasında aynı yıllarda Haremeyn Nezâreti, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'ne bağlanmış ve bunun neticesinde de Haremeyn vakıflarının idaresi Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'ne aktarılmıştır. Böylece Mehmed Efendi vakfının yönetimi de Evkâf-ı Hümâyûn bünyesine taşınmıştır. Nitekim mütevellilere, tevliyet/mütevellilik hissesi olarak belli bir meblağ verilmesi ve vakıf yönetiminin doğrudan doğruya Evkâf-ı Hümâyûn tarafından gerçekleştirilmesi, var olan bir uygulamadır. Bu türden vakıflar "idaresi mazbuta/zapt edilen vakıflar" kapsamında yer almaktadır.<sup>39</sup>

Mehmed Efendi vakfının bir diğer çalışanı nâzırdır. Görüp-gözeten anlamına gelen nâzır, vakıf ıstılahında mütevellinin tasarrufunu nezâret/teftiş ve kontrol etmek üzere vâkıf veya hâkim tarafından tayin olunan kimseye verilen isimdir. Nâzır, mütevellinin tasarruf ve işlemlerine müdahale etmeyip sadece vakfın kuruluş amacına ve vakıf senedinde belirtilen esaslara uygun şekilde yürütülüp-yürütülmediğini tetkik etmektedir. Ayrıca gerektiğinde istişârî mahiyette tavsiyelerde bulunmakta ve usulsüzlük tespit ettiğinde ilgili mercileri bilgilendirmektedir.<sup>40</sup> Bazı vakfiyelerde vâkıflar, yukarıda çerçevesi çizilen görevleri yerine getirmek amacıyla nâzır tayin etmiş, tarihsel süreçte bu görev bazen kişiler bazen de belirli kurumlar tarafından icrâ edilmiştir.<sup>41</sup>

Mehmed Efendi *esas vakfiyesinde*, "*vakf-ı merkûmun nezâreti, hazret-i şeyh-i meşâyihî'l-İslâm müftî-i âmmeti'l-enâm hazerâti nezâret-i aliyyelerinde ola*" diyerek nezâret görevini Şeyhülislâma bırakmıştır.<sup>42</sup> Üçüncü zeyl vakfiyede ise "*vakf-ı*

<sup>36</sup> BOA, *Evkâf Muhasebe Kalemi [EV.MH]*, No. 40, 10; BOA, *Evkâf Tahrirat [EV.THR]*, No. 145, 40.

<sup>37</sup> BOA, *Hatt-ı Hümayun [HAT]*, No. 552, Gömlek No. 27210.

<sup>38</sup> BOA, *Evkâf Berat [EV.BRT]*, No. 267, Gömlek No. 9.

<sup>39</sup> Ziya Kazıcı, *Osmanlıda Vakıf Medeniyeti* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2014), 128.

<sup>40</sup> Berki, *İstilah ve Tabirler*, 44.

<sup>41</sup> Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 359-370.

<sup>42</sup> VGMA, *VGMA.d*, No. 1578, 8.

*mezkûruma askerî kassam*<sup>43</sup> olan efendiler hazerâtı nâzır olub...” ifadeleriyle aynı görevle ilgili sorumluluk bir başka kişiye verilmiştir. Bununla birlikte muhasebe işlemlerinin nâzırın huzurunda gerçekleştirilmesi ve muhasebe işlemlerini askerî kassâm başkâtibinin yürütmesi istenmiştir.<sup>44</sup> Dolayısıyla Mehmed Efendi'nin vakfiyelerinden *birinci* ve *ikinci zeyl vakfiyelerde* nâzırlık ve muhâsiplik göreviyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Genel olarak kâimmakâm-ı müteveli, mütevellinin vekili konumunda bulunan ve ona ait görevleri yerine getirmekle yükümlü bulunan kimsedir. Çoğunlukla; mütevellinin bulunmadığı, vekil bırakmaksızın uzun süreli yolculuğa çıktığı, küçük yaşta şart koşulan mütevellinin görevini yeterince yerine getiremediği, vakıfla ilgili hukukî davaların takip edilmesi gerektiği ve mütevellinin liyakatinde problemler durumların gündeme geldiği dönemlerde kâimmakâm-ı müteveli tayin edilmiştir.<sup>45</sup> Her şeye rağmen kâimmakâm-ı müteveli, tayin edildiği işi yapmış, ihtiyacın ortadan kalkmasıyla da görevi sona ermiştir.<sup>46</sup>

Kâimmakâm-ı müteveli tayinindeki genel usulden farklı olarak Mehmed Efendi, Gediz'de vakfettiği dükkânların kiralarını toplaması ve İstanbul'daki vakıf gelirlerinden gönderilen ücretlerin Gediz'deki hak sahiplerine dağıtılması amacıyla Mustafa Efendi'nin kâimmakâm-ı müteveli olmasını istemiştir. Mustafa Efendi vefat ettikten sonra yöre halkından doğruluğu/dürüstlüğüyle tanınan birinin kadı tarafından tayin edilmesini gerekli görmüştür.<sup>47</sup>

Mehmed Efendi'nin kâimmakâm-ı müteveli olarak belirlediği kişiye biçtiği rol, vakıflara ait kira ve gelirleri toplamakla yükümlü bulunan ve câbî/ tahsildâr<sup>48</sup> şeklinde tanımlanan görevliyi anımsatmaktadır. Kaldı ki Mehmed Efendi, bahse konu vakfın gelirlerini tahsil etmek ve müteveliye teslim etmek amacıyla Mustafa Enis Efendi'yi ve o vefat ettikten sonra uygun bir

<sup>43</sup> Kassam, vefat etmiş olan bir kimsenin terekesini/geriye bıraktığı mirasını varisleri arasında taksim eden memura verilen isimdir. Osmanlı uygulamasında kassamlık ikiye ayrılmıştır. Bunlardan birincisi, askerî/yönetici sınıfına mensup kişilerin miraslarını paylaşmış ve “Askerî Kassam” ismini almıştır. İkincisi ise reâyânın/halkın mirasını varisleri arasında taksim eden kimselerdir ki bunlar da “Beledi/Şehrî Kassam” olarak adlandırılmıştır. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 230; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 121-125.

<sup>44</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 22-23.

<sup>45</sup> Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmü'l-evkâf*, 4, 151-154.

<sup>46</sup> Öztürk, “Mütevellî”, 32/218.

<sup>47</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 21-22.

<sup>48</sup> Bu görevli hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, “Câbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/529-530.

kişinin câbîlik için belirlenmesini vakfiyesinde şart koşturmuşur.<sup>49</sup> Benzer görevlerle hem kâimmakâm-ı mütevellî hem de câbî tayin edilmesi ilk bakışta çelişki gibi gözükmektedir. Fakat vakfiyedeki ifadeleri dikkatle incelediğimizde, kâimmakâm-ı mütevellînin Gediz'deki vakıf dükkânların gelirlerini, câbînin ise İstanbul'da vakfedilen paraların getirisini tahsille mükellef tutulduğunu söylemeliyiz. Netice itibarıyla vakıf kültürü bakımından kâimmakâm-ı mütevellî ile câbî arasında amaç farklılığı olsa da her iki görevli ve hatta diğer idare heyeti, vakfın idaresini yürütmekte olan mütevellîye destek sağlamak durumundadır. Bununla birlikte Mehmed Efendi kâimmakâm-ı mütevellî ve câbî tayinini *üçüncü zeyl vakfiye* ile gerçekleştirmiştir. Muhtemeldir ki, *üçüncü zeyl vakfiye*yle kapsamı genişleyen vakfın gelirleri de artmış ve bu türden görevlilerin belirlenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Öncesinde ise vakfın tahsil işlemleri mütevellî tarafından gerçekleştirilmiş olmalıdır.

## 2.2. Eğitim ve Hizmet Kadrosu

Eğitim ve hizmet odaklı görev yürütmeleri sebebiyle Mehmed Efendi vakfı çalışanlarından müderris, hâfız-ı kütüb ve bevâbı burada incelemek daha tamamlayıcı bulunmuştur. Vakıf kurumunda sunulan hizmetler çeşitlilik göstermekle birlikte bu hizmetlerin en önemli görüleni eğitim-öğretim faaliyetleridir. Eğitim-öğretim faaliyetleri çoğunlukla kurumsal veya yapısal düzeyde medreselerin fonksiyonudur. Nitekim eğitim-öğretim faaliyetlerini ilke edinmiş vakıfların hemen tamamında, medrese yapılanmasından ve medrese sisteminin en belirleyici karakteri bulunan müderrislerden bahsetmek söz konusu olmaktadır. Keza Mehmed Efendi'nin kurduğu vakfın temelini, yapımını gerçekleştirdiği medrese teşkil etmiştir.

Mehmed Efendi Gediz'de inşâ ettirdiği medresenin müderrisliğine ilmi-yeden Müftî-zâde es-Seyyid Ebu Bekir Efendi'yi tayin etmiştir. Ayrıca kendisi hayatta olduğu müddetçe müderris efendinin ferağ ve kasr-ı yed<sup>50</sup> olunamayacağını vakfiyesinde belirtmiştir.<sup>51</sup> Mehmed Efendi'nin bu denli bağlayıcı bir hüküm ortaya koyması, Ebu Bekir Efendi'nin ilmî yeterliliğine son derece güvendiğinin göstergesi sayılmalıdır.

<sup>49</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 21.

<sup>50</sup> Vakıf ıslahı olarak ferağ, bir kimsenin vakıf gayrimenkuldeki tasarruf hakkını devretmesi için kullanılır. Yapılan işlemin içeriğine göre ferağ tabirinin farklı şekillerde kullanımı mevcuttur. Bkz. Berki, *İstılah ve Tabirler*, 17-18. Bu bağlamda burada, ferağ anı'cihât yani bir kimsenin uhdesindeki cihetten/görevden el çekerek başkasına terki kastedilmiş olmalıdır. Kasr-ı yed ise vakıf ıslahı olarak, bir kimsenin vakıfla ilgili bir görevi devredip kendisinin bu görevden el çekmesini ifade eder. Bazen bu iki kelimenin birbiri yerine de kullanıldığı görülmektedir. Bkz. Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 341.

<sup>51</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 8.



Müderis ve talebelerin en uğrak yeri olan kütüphanenin vakıf bünyesinde inşa edildiği bilgisi, ancak *üçüncü zeyl vakfiyede* görülmektedir. Mehmed Efendi, medresenin hemen karşısına kârgir/taştan bir kütüphane yaptırmış ve vakfiyenin ekinde isimleri ve adetleri belirtilen kitaplarını da aynı şekilde kütüphaneye vakfetmiştir. Bununla birlikte kütüphanenin düzenli işleyişe sahip olabilmesi için de bir hâfız-ı kütüb tayin etmiştir. Kütüphanedeki kitapları muhafaza etmesi, kütüphaneye müracaat edenlere yardımcı olması amacıyla görevlendirilen hâfız-ı kütüb<sup>52</sup> Ömer Efendi, görev tanımına uygun olarak vakfedilen kitaplara sahip çıkacaktır. Şayet medrese talebesinden birisi istinsah için kitap isterse o talebeye kitabı, kefil karşılığında verecektir. O, vakfedilen tefsir ve hadis kitaplarının kütüphane dışına çıkarılmasına izin vermeyecek, eğer okumak amacıyla birisine kitap vermek gerekirse teminat olarak alınacak değerli eşya mukabilinde bunu gerçekleştirecektir. Bütün bu tedbirlere rağmen kitap zayi olursa bedeli hâfız-ı kütübden tazmin edilecektir.<sup>53</sup>

Mehmed Efendi'nin vakfı için tayin ettiği bir başka görevli bevâbdır. En yalın kullanımıyla vakıf kuruluşlarında çalışan kapıcı<sup>54</sup> anlamına gelen bevâb, *birinci ve üçüncü zeyl vakfiyelerde* geçmemektedir. Bevâb olarak görevlendirilen kişi, medrese kapısındaki kandilleri yakacak ve görev alanı kapsamında kendisine verilen sorumlulukları yerine getirecektir.<sup>55</sup>

Mehmed Efendi'nin vakfında hizmet yürüten görevlilerin tamamının ismine/kimliğine ve bilgisine, bilgi ve belge sınırlılığı sebebiyle erişemediğimizi ifade etmeliyiz. Bu anlamda bilgilerini paylaştığımız görevliler, sadece vakfiyelerde bahsedilen isimlerden ibaret kalmıştır. Ancak her ne kadar bir-biri ardınca görev üstlenen kişilerin isimleri değişse de görevin türü değişmediği için Tablo 1'de belirtilen kadro, Mehmed Efendi vakfının çalışanlarını oluşturmaktadır.

### 3. VAKFIN HAYRATI

Kendilerinden yararlanılması bakımından vakıfları ikiye ayırmak mümkündür. Bu türden vakıfların birinci kısmını, doğrudan doğruya kendisinden istifade edilen ve "müessesât-ı hayriyye" denilen medreseler, kütüphaneler, imâretler, hastaneler vs. oluşturmaktadır. Vakıf literatüründe "hayrat"

<sup>52</sup> Berki, *Istılah ve Tabirler*, 21.

<sup>53</sup> VGMA, *VGMA.d*, No. 1578, 19-20.

<sup>54</sup> Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf İstılahları Lügatçesi", *Vakıflar Dergisi* 17 (1983), 56.

<sup>55</sup> VGMA, *VGMA.d*, No. 1578, 11, 21.

ifadesi özellikle bunlar için kullanılmıştır. Müessesât-ı hayriyye, bazen kendisinden yararlanacak kişilerin konumuna göre de sınıflandırılmıştır.

Kendilerinden yararlanılması bakımından vakıfların ikinci kısmını ise doğrudan doğruya kendisinden değil de gelirinden istifade edilen vakıf malları oluşturmaktadır. Menkul ve gayrimenkul niteliğindeki bu vakıf malları işletilmiş, elde edilen gelir ya hayır müesseselerinin giderlerine sarf edilmiş ya da fakirlere verilmiştir. Vakıf işletmeleri açısından değerlendirildiğinde bu kısım da kendi içerisinde sınıflamaya tabi tutulmuştur.<sup>56</sup>

Mehmed Efendi'nin kurmuş olduğu vakıfta, hem doğrudan doğruya kendisinden faydalanılan hem de gelirinden istifade edilen vakıf kurumları bulunmaktadır. Doğrudan doğruya kendisinden istifade edilen hayratın dağılımı şu şekildedir.

Tablo 2: Vakfiyelere Göre Mehmed Efendi Vakfının Hayratı

Hayratın Cinsi	Hayratın Yeri	Hayratın Adedi	Hayratın Özellikleri
Medrese	Gedûs/Gediz (Câmi-i Kebîr Mah.)	1	1 adet derslane ve 4 adet hücre/ talebe odası. Sonradan ilave edilen 1 adet derslane ve 6 adet talebe odası
Kütüphane	Gedûs/Gediz (Medresenin karşısında)	1	kârgir/taştan yapı

### 3.1. Medrese

Mehmed Efendi, vakfının temelini oluşturan medreseyi Gediz'in Câmi-i Kebîr Mahallesi'nde inşa ettirmiştir. Medrese, Mehmed Efendi'nin, etrafı Beşir Baba Türbesi, akarsu, bir başka vakfın arsası ve umûma açık yol/cadde ile çevrili arsasıyla; hemen bitişiğinde kardeşi Ali Ağa'nın kendisine hibe ettiği iki adet demirci dükkânının bulunduğu yerin üzerine yapılmıştır. *Esas vakfiyede* belirtildiği ve Tablo 2'de de görüldüğü gibi bir derslane ve dört hücreden müteşekkildir. Mehmed Efendi belirli birikime sahip olunca, medresesine ilavelerde bulunmuştur. *Üçüncü zeyl vakfiyeden* öğrendiğimize göre; ilk yapılan medresenin bitişiğinde ve aynı çatı altında altı adet hücre ve bir derslane, bunların alt katında ise beş dükkândan oluşan bir yapı vücuda getirilmiştir.<sup>57</sup> Bazı belgelerde Mehmed Efendi'nin farklı zamanlarda yaptırdığı

<sup>56</sup> Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 283-290.

<sup>57</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 6, 19.

bu yapı, “atîk ve cedîd iki bâb medrese”,<sup>58</sup> “iki adet medrese”<sup>59</sup> cümleleriyle ifade edilmektedir. Halbuki vakfiyelerdeki olay örgüsü takip edildiğinde, Mehmed Efendi’nin yaptırdığı iki ayrı medrese değil; ilk inşâ edilen medresenin ittisâline/bitişğine ileri bir tarihte eklemelenen ve aynı sakf-ı vâhid/çatı altında binâ edilen yapıdan ibarettir.

Mehmed Efendi’nin yaptırdığı medreseyle ilgili belgelere yansıyan en dikkat çekici mesele, medresenin yanması üzerine gerçekleşen olaylardır. Söz konusu olaylar, kaza sonucu yanan medresenin bir türlü yeniden inşâ edilememesi, medrese enkazına ve arsasına el konulması, hatta arsasına kahvehane yaptırılması üzerine büyümüştür. Vakıf hukukuna ters düşen gelişmeler, kahvehanenin yıkım kararını beraberinde getirmiştir. Fakat bu defa kahvehanenin medrese arsasına değil de hemen bitişikte bulunan bir başka vakfın arsasına yapıldığı anlaşılmış ve böylece sürüp giden bir mahkeme süreci yaşanmıştır.

Medrese, 1883 yılında kaza sonucu çıkan yangınla neredeyse tamamen hasar görmüştü. Yangından geriye kalan bir kısım malzemenin, Gediz Kaymakamı Halil Efendi tarafından zapt edildiği; arsa üzerine ise Kara Müftü lakaplı eski müftü marifetiyle dükkân ve odaların yapıldığı, yangından geriye kalan medrese duvarları üzerine pencereler konularak yeniden işlevsel hale getirilmeye çalışıldığı, medresenin müderrisi tarafından birkaç kez mahkemeye bildirilmişti.<sup>60</sup> Ayrıca şikâyete konu olan hususlardan birisi de yanan medresenin arsası üzerine kahvehane yapılması meselesiydi.<sup>61</sup> Muhtemelen yanan medresenin arsasına yapıldığı ifade edilen kahvehane, yangından geriye kalan duvarların tadiliyle işlevsel hale getirilen bölümden oluşmaktaydı.

Esasında müderris efendinin bu mealdeki birden fazla başvurusu Şeyhülislâmlık, Evkâf Nezâreti ve Sadaret gibi devletin önemli kademelerine iletilmişti ve müracaatlar sonucunda medresenin yeniden inşasına irade buyurulmuştu. Ancak yine de bir türlü ilerleme sağlanamıyordu.<sup>62</sup> Bir süre sonra Evkâf Nezâreti, bu duraklamaya neyin sebep olduğu ve medresenin yeniden yapımına başlanıp-başlanmadığı konusunda yerel makamlardan bilgi istemişti.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> VGMA, *VGMA.d.*, No. 3616, 39.

<sup>59</sup> BOA, *Evkaf Cihat Kalemi [EV.MKT.CHT]*, No. 815, 2.

<sup>60</sup> BOA, *EV.MKT.*, No. 1707, 7; VGMA, *VGMA.d.*, No. 3639, 152, 182.

<sup>61</sup> BOA, *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, No. 1766, Gömlek No. 95.

<sup>62</sup> BOA, *DH.MKT.*, No. 1759, Gömlek No. 23.

<sup>63</sup> VGMA, *VGMA.d.*, No. 3611, 89.

Yanan medrese üzerinden vakıf malına karşı sergilenen olumsuz tutumların tamamı, söz konusu medresenin müderrisi tarafından gündemde tutulmuştur.<sup>64</sup> Belgelerde ifade edildiğine göre medresenin yapımını bizzat takip etmesi gereken müderris Mehmed Efendi, babasının hastalığı ve ardından vefatı sebebiyle işlerden biraz uzak kalmıştır. Bunu fırsat bilen Kara Müftü lakaplı eski müftü Mehmed Efendi, müderrise karşı geçmişten gelen husumeti dolayısıyla medrese arsasına kahvehane yapımına öncülük etmiş ve sürece kaymakamı da katmıştır.<sup>65</sup> Kaymakam Halil Efendi ise konuya dair yaptığı açıklamalarda birkaç noktaya işaret etmiştir. İlk olarak o, kendisinin yanlış yönlendirildiğini itiraf etmiştir. Ancak yine de yanan medrese arsasının mezbelelik olduğunu ve yeniden medrese inşâ edildiği takdirde çarşının görünüm ve havasını ihlal edeceğini dile getirmeyi ihmal etmemiştir.<sup>66</sup>

Kısaca gelişim seyrine yer verdiğimiz bu olayda, her ne kadar medrese arsası üzerine yapılan kahvehanenin yıkılmasına, keşif ve maliyet hesaplaması yapılarak medresenin aslına uygun şekilde yeniden yapılmasına karar verilse de<sup>67</sup> süreç her defasında uzamış ve bir türlü sonuç elde edilememiştir.<sup>68</sup> Bir de buna kişisel husumetler, kahvehanenin başka vakfa ait olan arsaya yapıldığı iddiası ve bundan dolayı yeniden bir araştırma başlatılması eklendiğinde,<sup>69</sup> meselenin ne kadar karmaşık hale geldiği daha iyi anlaşılacaktır.

Mehmed Efendi'nin yaptırdığı medresenin yanmasını müteakip yaşanan gelişmelerden anlaşılan, medreseden geriye kalan malzemeler ve medrese arsası, vakıf amacı dışında kullanılmıştır. Bu ihlalin ortadan kaldırılması amacıyla gerekli adımlar nispeten atılmıştır. Ancak yerelden kaynaklanan engelleyici unsurlar süreci uzatmış, inceleme ve araştırmayı gerektiren konuların meseleye dâhil olmasıyla da medresenin yeniden yapılması mümkün olmamıştır. Dolayısıyla Gedizli Mehmed Efendi'nin yaptırdığı medrese 1883 yılından itibaren fiilen ortadan kalkmıştır.

### 3.2. Kütüphane

*Üçüncü zeyl vakfiyeden* varlığını öğrendiğimiz kütüphaneyi Mehmed Efendi inşâ ettirmiş ve kitaplarını buraya vakfetmiştir. Vakfiyenin ekindeki

<sup>64</sup> ...medrese-i mezkûrede ulûm-ı nâfia tedris etmek şartıyla müderrislik ciheti 18 Şubat 1301/2 Mart 1886 tarihinde Mehmed Efendi ibn-i Murad Vehbi'ye tevcih olduğu anlaşılmuştur...(VGMA, VGMA.d, No. 4540, 50).

<sup>65</sup> BOA, EV.MKT, No. 1606, 92.

<sup>66</sup> BOA, EV.MKT, No. 2028, 120.

<sup>67</sup> VGMA, VGMA.d, No. 3588, 42.

<sup>68</sup> VGMA, VGMA.d, No. 3657, 130.

<sup>69</sup> VGMA, VGMA.d, No. 3614, 77; BOA, EV.MKT, No. 2639, 58.

listede kitapların isimleri, konuları ve sayılarına temas edilmektedir.<sup>70</sup> Kitapların muhafazası ve amaca uygun şekilde kullanımını sağlaması için bir de hâfız-ı kütüb tayin edilmiştir. Tefsirden hadise, fıkihtan kelama, tasavvufa, Arapça'ya dair dinî ilimlerin temel kaynaklarının bir kısmı kütüphanede mevcuttur ve kitapların sayısı vakfiyenin ekindeki listeye göre yüz doksan küsur cildi bulmaktadır. Kitaplar arasında vâkıfın kendi yazdığı ve istinsah ettiği eserler de mevcuttur.

Bugün için Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde bulunan yazma eserler tarandığında, Mehmed Efendi'nin kendi yaptırdığı kütüphaneye vakfettiği kitaplarla karşılaşmaktadır. Zira aşağıda yer verdiğimiz örnek kayıt, bu durumu gözler önüne sermektedir.

وقف هذه النسخة الشريفة السيد حافظ محمد  
ووقفها في كبتخانه مدرسته في بلدة كدوس

Bu örnek metin, Mehmed Efendi tarafından telif edilen ve yaptırdığı vakıf kütüphaneye verilen, bugün ise Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde bulunan *Müretteb Câmiu'l-Fusûleyn*<sup>71</sup> isimli eser içerisinde yer almaktadır. Mehmed Efendi'nin vakfettiği kitapları belirten ve benzer içerikli kayıtları içeren birçok kitap Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Elbette bu eserlerin tamamını tespit etme gayreti bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Ancak Mehmed Efendi'nin vakfettiği kitapların en azından bir kısmının bugün dahi araştırmacıların hizmetinde bulunduğunu söyleme imkânına sahibiz. Dolayısıyla geçmişle günümüz arasındaki bu bağlantı, vakıf kültürünün köklü zeminini açığa çıkarması bakımından anlamlı görülmektedir.

<sup>70</sup> VGMA, *VGMA.d*, No. 1578, 19, 25-31.

<sup>71</sup> Gedûsî Mehmed Efendi, *Müretteb câmiu'l-fusûleyn*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3760), 1a. Kayıtta yer alan ibarenin okunuşu ve anlamı şu şekildedir: "Vekafe hâzihi'n-nüşate'ş-şerîfete es-Seyyid Hâfız Mehmed ve vedaahâ fi kütüphâneti medresetin fi beldeti Gedûs. Bu temiz/güzel nüshayı es-Seyyid Hafız Mehmed Efendi vakfetti ve Gediz'deki medrese kütüphanesine koydu". Bu eser, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nin dijital kayıtlarında 3891 demirbaş numarasıyla yer almaktadır; <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=7755&materialType=YE&query=gediz>, Erişim 6 Temmuz 2019). Eserin bir diğer nüshası yine aynı kütüphanede bulunmaktadır. Ayrıca eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ceyhan, "Osmanlı Devri Müderris, Kadı ve Fetva Eminlerinden Gedizli Hafız Mehmed Efendi", 19.

#### 4. VAKFIN GELİR KAYNAKLARI

Belirli amaç için kurulan vakıfların hedefine ulaşabilmesinde, sürekli bir gelir kaynağının/akarın bulunması önemli rol oynamıştır. Bu bakımdan vâkıflar, vakfı meydana getirirken onun devamlılığını sağlamak maksadıyla menkul ve gayrimenkul mallar tahsis etmiştir. Tahsis edilen mallar amaca uygun şekilde işletilmiş ve elde edilen gelirlerle vakfın her türlü harcaması karşılanmıştır. Vakıflarda devamlılık ancak böyle sağlanabilmiştir. Bu bağlamda Mehmed Efendi, vakfını kurduğu esnada ve sonraki aşamalarda, gelir sağlayan menkul ve gayrimenkuller vakfetmiştir. Aşağıdaki tabloda bunlar bir arada verilmiştir.

Tablo 3: Vakfiyelere Göre Vakfın Gelir Tablosu

Gelirin/Akarın Cinsi	Gelirin/Akarın Yeri	Gelirin/Akarın Adedi/Miktarı	Gelirin/Akarın Özellikleri
Debbağhâne	Gedûs/Gediz-Gazi Kemaleddin Mahallesi	1	İçinde bulunan su kanalları ve su ile birlikte
Nakit Para		500 kuruş + 20 bin kuruş + 5 bin kuruş	
Bina	İstanbul-Şeyh Resmî Mahallesi	2	Yan yana 3'er katlı
Dükân	Gedûs/Gediz	8	Medresenin alt katında

Tablo 3'de belirtilen gelirlerin nasıl değerlendirileceği yine vakfiyelerde açığa kavuşturulmuştur. *Esas vakfiyede*; etrafında Hüseyin Efendi vakfına ait su çeşmesi, söz konusu çeşmenin vakfı kapsamındaki arsası, akarsu ve cadde bulunan debbağhânedan bahsedilmektedir. Mehmed Efendi, babasından kendisine kalan debbağhaneyi vakfetmiş, icâre-i vâhide<sup>72</sup> ile kiraya

<sup>72</sup> İcâre-i vâhide, tek kira bedeli veya bir defaya mahsus yapılan kira akdi anlamına gelmektedir. Vakıf hukukunda, çatılı/müsakkafat ve çatısız/müstegallât vakıf akarlarının ay ve yıl gibi belli bir süre tayin edilerek mütevellisi tarafından kiralınması için kullanılmaktadır. Bkz. Ahmet Akgündüz, "İcâre-i Vâhide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/388. Debbağhânenin kira şekli sonradan icâreteyn sistemine dönüştürülmüştür. İcâreteyn, sözlükte çifte kiralama veya iki kira bedeli anlamına gelmektedir. Vakıf hukukunda, vakıf olan bir akarın gerçek kıymetine yakın veya eşit peşin kira bedeli/icâre-i muaccele ve buna ilave olarak her ay yahut yılsonunda ödenecek veresiye kira bedeli/icâre-i müeccele karşılığında kiraya verilmesini ifade eder. Bkz. Ahmet Akgündüz, "İcâreteyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/389.

verilmesini ve elde edilen gelirin rehn-i kavî<sup>73</sup> ve kefil-i melî<sup>74</sup> ile istirbâh ve istiğlâl<sup>75</sup> edilmesini, sonuçta biriken miktarın vakfın giderleri için harcanmasını şart koşmuştur.<sup>76</sup>

Mehmed Efendi, vakfın kuruluşunda vakfetmiş olduğu paraya sonraları ilavelerde bulunmuştur. Sözgelimi *esas vakfiyede* belirttiği beş yüz kuruşun üzerine, *ikinci zeyl vakfiyeye* 20 bin kuruş, *üçüncü zeyl vakfiyeye* ise 5 bin kuruş eklemiştir.<sup>77</sup>

Mehmed Efendi'nin İstanbul'da bulunan evleri *birinci zeyl vakfiye* ile birlikte vakıf kapsamına alınmıştır. Çok sayıda odası, sofası/holü, divanhânesi/geniş holü, tuvaleti, abdesthânesi ve dışarıda genişçe bir müstemilatı bulunduğunu anladığımız binalar vakfedilmiştir. Mehmed Efendi ve eşi vefat ettikten sonra kiralanmak suretiyle evlerden vakfa gelir sağlanmıştır. Bunun öncesinde sadece evlerden birinin arsası Şeyh Resmî Câmi imamı olanlara yıllık altı yüz seksen akçeye mukâtaalı olarak verilmiştir.<sup>78</sup>

Medresenin alt katında bulunan eski ve yeni olmak üzere toplam sekiz adet dükkân icâre-i vâhîde usulüyle kiralanmış ve buradan vakfa önemli ölçüde gelir sağlanmıştır.<sup>79</sup> Fakat dükkânların kiralanması ve gelirlerinin yönetilmesi konusunda, Mehmed Efendi ve eşi Habibe Hanım'ın vefatından sonra yer yer ihmallerle karşılaşmıştır.<sup>80</sup> Netice itibariyle vakfedilen paraların ve diğer bahsi geçen akarın gelirlerinden elde edilen miktar rehn-i kavî ve kefil-i melî ile istirbâh ve istiğlâl suretiyle işletilecek, sağlanan kazanç vakıf hayratının giderleri ve vakıf çalışanlarının ücretlerine sarf edilecektir. Lakin Mehmed Efendi *ikinci zeyl vakfiyede*, giderler çıkarıldıktan sonra her sene fazla miktar para kalırsa bunun kendisine ve hanımına verilmesini şart

<sup>73</sup> Rehn-i kavî, kuvvetli rehin ve teminat demektir. Borçlunun zamanında ödeme yapmaması halinde borcu ödemeye yetecek ölçüde alınan rehindir. Alınan rehin menkul veya gayrimenkul olabilmektedir. Bkz. Berki, *İstilah ve Tabirler*, 46.

<sup>74</sup> Kefil-i melî, borçlu ödeyemediği zaman borcu ödeme gücüne sahip olan servet sahibi kefil demektir. Bkz. Berki, *İstilah ve Tabirler*, 31.

<sup>75</sup> Vakıf paraların ve gelirlerin işletilmesi bağlamında istirbâh ve istiğlâl tabirleri, vakfiyelerde çokça geçmektedir. İstirbâh, şer'î usullere uygun şekilde gelir sağlamak amacıyla paranın işletilmesi/işletmeye verilmesi anlamına gelmektedir. İstiğlâl ise bir malın galleden/gelirinden yararlanma, emlak ve sair gibi akarın hasılatını borca rehin olarak alacaklıya terk etme suretiyle gelir sağlama manasına gelen bir tabirdir. Faizi çağırması sebebiyle vakıf paraların işletilmesi, İslam hukukçuları arasında epeyce tartışılmıştır. Bkz. Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 226-237.

<sup>76</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 7.

<sup>77</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 7, 14, 19.

<sup>78</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 10-11.

<sup>79</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 19.

<sup>80</sup> BOA, EV.THR, No. 208, 71.

koşmuştur. Kendilerinin vefatından sonra ise artan bu miktarın Aziz Mahmud Efendi imaretinde pişirilecek yemeğe harcanmasını istemiştir.<sup>81</sup> Konuyla ilgili *üçüncü zeyl vakfiyeye* gelince, kendilerinin vefatından sonra bahse konu miktarın vakıf paralarına dâhil edilmesi ve eğer uygun bir yerden arsa bulunursa vakfa gelir getirmesi amacıyla satın alınması özellikle belirtilmiştir.<sup>82</sup>

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda Mehmed Efendi vakfının gelir kaynağını menkul ve gayrimenkul malların oluşturduğu görülmektedir. Gelir kaynaklarının işletilmesine özen gösterildiği, gayrimenkullere icâre-i vâhîde ve icareteyn gibi kiralama usulleriyle, onlardan elde edilen gelirlere ve vakıf paralarına ise istirbâh ve istiğlâl yoluyla değer kazandırılmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir. Her halükarda temel amaç, meşrû yollardan vakıf gelirlerini artırmak olmuştur. Diğer taraftan gelirlerin sarf edilmesinde vakfın giderleri öncelikle dikkate alınmıştır. Ancak bazı dönemlerde gelir fazlası miktarın Mehmed Efendi ve hanımı arasında paylaşılmış olması ve yönetim bakımından tevliyeti kendilerine şart koşmaları, vakfın *yarı ailevî vakıf*<sup>83</sup> statüsünde tanımlanmasını gerekli kılmıştır.

## 5. VAKFIN GİDERLERİ

Osmanlı dönemindeki bütün vakıflarda olduğu gibi Mehmed Efendi vakfının giderleri de akarlardan ve onların işletilen gelirlerinden karşılanmıştır. Vakıf hayratının ve çalışan kadrosunun çok yoğun olmayışı, Mehmed Efendi vakfının gelir-gider döngüsünü rahat bir zeminde seyrettirmiştir. Zira vakfiyelerde, artan gelirlerin nerelerde kullanılacağına belirtilmesi, bunun en açık göstergesi olmalıdır. Harcamalar yoğun olarak, vakfa bağlı hayrî kurumların ihtiyaçlarına ve personel maaşlarına sarf edilmekle birlikte giderlerin dağılımı tabloda daha net bir şekilde görülecektir.

<sup>81</sup> VGMA, *VGMA.d*, No. 1578, 15-16.

<sup>82</sup> VGMA, *VGMA.d*, No. 1578, 22-23.

<sup>83</sup> Yarı ailevî vakıf, hem hayrî hem de zürri vakıfların unsurlarını bir arada taşımaktadır. Bkz. Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 17. En belirgin özelliğiyle hayrî vakıflar, bütün insanların veya fakirlerin yararlandığı vakıflar iken; zürri vakıflar, önce vâkîfın soyundan gelenlerin ve onların nesilleri tükendikten sonrada fakirlerin faydalandığı vakıflar şeklinde tanımlanmıştır. Söz konusu vakıflar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 273-277; Kazıcı, *Osmanlıda Vakıf Medeniyeti*, 120-124.



Tablo 4: Vakfiyelere Göre Vakfın Gider Tablosu

Harcamanın Kime/Nereye Yapıldığı	Harcamanın Miktarı
Mütevelli	4 + 16 + 20 akçe (yevmî/günlük) (son vakfiyede mütevelliye yevmî 60 akçe belirlenmiştir)
Nâzır	30 kuruş (senevî/yıllık)
Muhâsib	15 kuruş (senevî/yıllık)
Kâimmakâm-ı Mütevelli	10 akçe (yevmî/günlük)
Câbî	20 akçe (yevmî/günlük)
Müderris	20 + 10 + 10 + 3 akçe (yevmî/günlük)
Hâfız-ı Kütüb	10 akçe (yevmî/günlük)
Bevvâb	3 + 6 akçe (yevmî/günlük)
Mehmed Sırrı Efendi'nin yaptırdığı medresenin müderrisine, haftada iki gün okutacağı ders karşılığı	10 + 6 akçe (yevmî/günlük)
Mum akçesi (medresede bulunan dört odadan her birine)	2 akçe (yevmî/günlük)
Mum akçesi (medrese odasında kalan her bir talebe için)	3 + 3 akçe (yevmî/günlük)
Yağ akçesi (medrese kapısında geceleri yakılacak kandil için)	2 + 2 + 5 akçe (yevmî/günlük) (son vakfiyede 12 kıyye yağ satın alınması istenmiştir)
Şeyh Resmî Câmî imamı olanlara vakfedilen ev arsasının mukâtaa bedeli için	680 akçe (senevî/yıllık)
Gazi Kemal Mahallesi Kurşunlu Câmî imam, hatip, müezzin ve kayyımından her birine	4 + 2 akçe (yevmî/günlük)
Hâkim Mahallesi Bodur Minareli Câmî imam, hatip, müezzin ve kayyımından her birine	4 + 2 akçe (yevmî/günlük)
Kavaklı Câmî imam, hatip, müezzin ve kayyımından her birine	4 + 2 akçe (yevmî/günlük)
Serdar Çeşmesi yakınlarındaki Câmî imam, hatip, müezzin ve kayyımından her birine	4 + 2 akçe (yevmî/günlük)
Kurşunlu Câmî şeyhine	6 akçe (yevmî/günlük)
Bodur Minareli Câmî şeyhine	6 akçe (yevmî/günlük)

Tablo 4'te bulunan bilgiler dikkatle incelendiğinde, Mehmed Efendi'nin sahip olduğu menkul ve gayrimenkullerle vakfını sürekli şekilde desteklediği açıkça görülecektir. Vakfın gelir artışları medresenin fizikî ihtiyaçlarına, talebenin ve çalışan kadrosunun ise gelirlerine doğrudan zam olarak yansıtılmıştır. Diğer taraftan Mehmed Efendi, sadece kendi kurduğu vakfın giderlerini karşılamakla yetinmemiş, vakfın imkânları ölçüsünde Gediz'de bulunan başka bazı vakıf görevlilerinin de maaşlarını ödemiştir. Bunun karşılığında onlardan, kendi vakfının müderris ve talebelerinden, sorumluluklarına ilaveten cuma ve pazartesi geceleri akşam namazından sonra belirlediği duaları okumalarını, kendisi, eşi ve ailesi için niyazda bulunmalarını şart koşmuştur.<sup>84</sup> Sonuçta Mehmed Efendi, kurmuş olduğu vakfın devamlılığını sağlamak için vakfın gelir ve menfaatıyla vakfın giderlerini sağlam bir zemine oturtmuş gözükmektedir.

Ancak Mehmed Efendi ve eşinin vefatından sonra, kurulan hassas denge bazen ihmale uğradığı görülmektedir. Şöyle ki, Mehmed Efendi'nin vefatının ardından tevliyet görevini üstlenen eşi Habibe Hanım'ın isteğiyle, vakıf yönetimi Evkâf Nezâreti'ne devredilmiştir. Tevliyet/mütevellilik hissesi olarak da Habibe Hanım'a üç yüz kuruş tahsis edilmiş ve Evkâf Hazinesi tarafından da ödemeler gerçekleştirilmiştir.<sup>85</sup> Doğal olarak bu ödemeler Habibe Hanım'ın vefatının ardından onun ve vâkıfın akrabaları arasında sürdürülmüştür.<sup>86</sup> Fakat medrese ve kütüphane çalışanlarının maaşlarına gelindiğinde, ne kadar ödeme yapılması gerektiğinin yerel makamlarca iyi takip edilmediği görülmektedir. Hatta Gediz kazasının bağlı bulunduğu Evkâf biriminde ödemelere dair kaydın bulunmadığı, bunlara rağmen Kütahya'daki evkâf gelirlerinden yıllık bin iki yüz yetmiş dört kuruşun Mehmed Efendi vakfına gönderildiği belgelerde ifade edilmektedir.<sup>87</sup> Bütün bu bilgiler, vakıf çalışanlarının her şeye rağmen mağdur edilmemekle birlikte Mehmed Efendi ve hanımının vefatından sonra vakfın, yönetim ve gelir-gider dengesi bakımından çok iyi yönetilmediği izlenimi vermektedir.

## SONUÇ

Gedizli Mehmed Efendi, müderrislik, nâiblik, kadılık ve fetvâ emniyeti gibi farklı görevleri üstlenerek Osmanlı ilmiyesinde uzun süre hizmet etmiştir. Her ne kadar ismi, Osmanlı ilmiyesinde belirgin şekilde ön plana çıkmasa

<sup>84</sup> VGMA, VGMA.d, No. 1578, 20.

<sup>85</sup> BOA, *Evkâf Sergi* [EV.HMH.SRG], No. 81, 131; BOA, *EV.HMH.SRG*, No. 85, 248; BOA, *Evkâf Sergi Halifeliği* [EV.SRG], No. 142, 202.

<sup>86</sup> BOA, *EV.BRT*, No. 267, Gömlek No. 9; BOA, *EV.MKT*, No. 394, 31.

<sup>87</sup> BOA, *EV.MKT*, No. 550, 78; BOA, *EV.MH*, No. 1480, 21.

da aldığı eğitim, üstlendiği görevler, kendi yazdığı ve istinsah ettiği eserler, onun ilmiye sınıfının göz ardı edilemeyecek bir şahsiyeti olduğunu göstermektedir.

Mehmed Efendi, ilmiye sahasındaki önemli konumunu vakıf alanına da taşımıştır. Kurduğu vakfın *esas vakfiye* tarihine bakıldığında, kurumsal anlamda hayır amaçlı ilk adımın kırk beşli yaşlarda atıldığı fark edilecektir. Hayır yapmayı öne çıkaran bu tutum, Mehmed Efendi tarafından hayatının ilerleyen aşamalarında da sürdürülmüş, vefatına kadar vakfını daha münbit hale getirmek amacıyla yoğun çaba sarf etmiştir. Mehmed Efendi'nin kurmuş olduğu vakfın dört adet vakfiyeye sahip olması bunun en açık göstergesidir. Zira değişik tarihlerde vakfa dâhil edilen her türlü mevkufun kayıt altına alınması, birden fazla vakfiyenin ortaya çıkmasını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda *esas vakfiye* Gediz Kadılığı, diğer *zevl vakfiyeler* ise İstanbul Kadılığı tarafından düzenlenmiştir. Adeta Mehmed Efendi, vakfetme güç ve imkânını bulduğu ilk fırsatta bunu gerçekleştirme yolunu tutmuştur. Vakfının temelini oluşturan medrese ve kütüphane Gediz'de inşâ edilmiştir. Bunların her türlü giderini karşılamak amacıyla Gediz'de debbağhâne ve dükkânlar vakfedilmiştir. Yine aynı maksatla İstanbul'daki gayrimenkuller ve nakit paralar vakfın gelir kaynakları arasına katılmıştır.

Vakfiyeler içerisinde en kapsamlı olanı, vakfiyelerin sonuncusu bulunan *üçüncü zevl vakfiyedir*. *Üçüncü zevl vakfiye*, önceki vakfiyelere göre hem daha ayrıntılı hazırlanmış hem de vakıftan gelir sağlayan kişilere yenileri eklenmiştir. Sözelimi vakıf gelirlerinin hangi oran üzerinden değerlendirilmesi gerektiğinden tutun da kütüphanede bir kitap zayi olduğunda nasıl tazmin edileceğine kadar detaylı bilgiler bulunmaktadır. Dahası, Mehmed Efendi vakfı eğitim kadrosunun ve vakıf dışında tahsisat ayrılan kişilerin, vâkıf ve ailesine nasıl ve ne şekilde dua etmeleri gerektiğinin malumatı vardır. Mehmed Efendi'nin vefatından yaklaşık dört sene önce kaleme alınan bu vakfiyede, hayır kalemlerinin ve dua isteklerinin yoğunluk kazanmasında, Mehmed Efendi'nin ilerleyen yaşının ve bütün çocuklarını kaybetmiş olmasının etkili olduğu açıktır.

Sonuç itibarıyla idaresi bakımından mazbut, mahiyet açısından ise yarı ailevî vakıf statüsünde olduğu tespit edilen Gedizli Mehmed Efendi'nin vakfı, kendisinin ve eşinin vefatının ardından çok iyi yönetilememiş gözükmektedir. Keza vakfın temelini oluşturan medresenin 1883 yılında yanmasıyla birlikte yaşanan süreç aynı izlenimi vermekte, yaklaşık bir asra yakın hizmet veren vakfın eski görkeminden uzaklaştığı dikkatleri çekmektedir.

## KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmed. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.
- Akgündüz, Ahmet. "İcâre-i Vâhede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Akgündüz, Ahmet. "İcâreteyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/389-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aktı, Ümit. "Gedizli Mehmed Efendi'nin Yaşadığı Dönem ve Fetvaları Işığında Sosyal Hayat". *Gedizli Hafız Mehmed Efendi*. ed. Rifat Türkel. 43-60. İstanbul: Gediz Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- Ayar, Talip. *Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği (1826-1922)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Bs, 2014.
- Berki, Ali Himmet. *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1966.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1990.
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]*. No. 1759, Gömlek No. 23; No. 1766, Gömlek No. 95.
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Evkaf Berat [EV.BRT]*. No. 267, Gömlek No. 9.
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Evkaf Sergi [EV.HMH.SRG]*. No. 81, 85.
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Evkaf Cihat Kalemi [EV.MKT.CHT]*. No. 815.
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Evkaf Mektûbî Kalemi [EV.MKT]*. No. 394, 550, 1606, 1707, 1708, 2028, 2639.
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Evkaf Muhasebe Kalemi [EV.MH]*. No. 40, 1480.
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Evkaf Sergi Halifelîği [EV.SRG]*. No. 142.
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Evkaf Tahrirat [EV.THR]*. No. 145, 208.
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*. No. 552, Gömlek No. 27210.
- Ceyhan, Abdullah. *Gedizli Hafız Mehmed Efendi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Ceyhan, Abdullah. "Gedizli Hafız Mehmed Efendi (1165-1253 h./1751-1837 m.)". *Gedizli Hafız Mehmed Efendi*. ed. Rifat Türkel. 1-21. İstanbul: Gediz Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- Ceyhan, Abdullah. "Gedizli Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ceyhan, Abdullah. "Osmanlı Devri Müderris, Kadı ve Fetva Eminlerinden Gedizli Hafız Mehmed Efendi". *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (Eylül 1993), 11-24.
- Çakır, Abdullah. "Fetva Emîni Hafız Seyyid Mehmed Gedûsî Efendi ve Tasavvuf". *Gedizli Hafız Mehmed Efendi*. ed. Rifat Türkel. 61-105. İstanbul: Gediz Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.

- Çetin, Nuran. "Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2015), 5-36.
- Gedûsî, Mehmed Efendi. *Fetâvâ-yı Bâlizâde*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3850).
- Gedûsî, Mehmed Efendi. *Müretteb câmiu'l-fusûleyn*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3760).
- Gedûsî, Mehmed Efendi. *Nusretü'l-evliyâ*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3712, 3792).
- İpşirli, Mehmet. "Câbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlıda Vakıf Medeniyeti*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2014.
- Kelebek, Mustafa. "Gedûsî Mehmed Efendi Fetvalarında Öne Çıkan Fıkhî Tahliller". *Gedizli Hafız Mehmed Efendi*. ed. Rifat Türkel. 23-41. İstanbul: Gediz Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- Kunter, Halim Baki. "Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd". *Vakıflar Dergisi* 1 (1938), 103-129.
- Orbay, Kayhan. "Vakıfların Bazı Arşiv Kaynakları (Vakfiyeler, Şeriyye Sicilleri, Mühimmeler, Tahrir Defterleri ve Vakıf Muhasebe Defterleri)". *Vakıflar Dergisi* 29 (2005), 27-41.
- Ömer Hilmi Efendi. *Ahkâmü'l-evkâf*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1307.
- Özgülendli, Osman Gazi-Yüksel, Hasan. "Vakfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/465-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Nazif. "Mütevelli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Şahin Allahverdi, Reyhan. "Zürri Vakıfların İdaresinde Yaşanan Sorunlar". *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)* 43 (2016), 313-323.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. nşr. Ahmed Cevdet. 2 Cilt. Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1317.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Vakıflar Genel Müdürlüğü Defter [VGMA.d]*. No. 580, 629, 1578, 3588, 3611, 3614, 3616, 3639, 3645, 3657, 4540.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf İstihlaları Lügatçesi". *Vakıflar Dergisi* 17 (1983), 55-60.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Vakfiyelerin Dilinden Hüdâyî Mahmud Efendi Vakfı". *Üsküdar Sempozyumu II*. ed. Zekeriye Kurşun vd. 1: 173-181. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2005.

## İLK HADİS USULÜ ESERİNDE RÂMHÜR MÜZİ'NİN FİKHÜ'L-HADİS DENEMESİ

### RÂMHURMUZİ'S TRY OF FİQH AL-HADİTH IN THE FIRST WORK OF USUL AL-HADİTH

#### FATİH MEHMET YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye  
Asst. Prof. Hitit University Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Hadith Department, Çorum, Turkey

fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr  
Orcid: 0000-0002-5416-3986

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
1 Şubat 2020	1 February 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
26 Nisan 2020	26 April 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
Doi	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.683196">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.683196</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Fatih Mehmet Yılmaz, "İlk Hadis Usulü Eserinde Râmhür müzi'nin Fikhü'l-Hadis Denemesi" [Râmhurmuzî's Try of Fiqh Al-Hadith in the First Work of Usul Al-Hadith], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 369-404.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.  
All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## Râmhumuzî's Try of Fiqh al-Hadîth in The First Work of Usul al-Hadith

### Abstract

To understand Islam correctly depends on the correct understanding of the Quran and hadiths. The Prophet, who knew this truth very well, paid attention to deliver the true meaning of his remarks. As a result of his endowers, some of his Companions could obtain a skill that is the Narration-Understanding integrity which provides the true meanings of hadiths. After the death of the Prophet, as a result of new circumstances, many unexpected events occurred and different religious understandings have emerged. Therefore, the need to understand and interpret the meanings of hadiths to draw new rules for ongoing issues. Hadiths learning becomes a significant field of science that new schools of Hadiths have emerged based on different methodological approaches to understand the hadiths. In this context, each school that emerged tried to understand the hadiths within the framework of their own principles. Ahl al-hadîth scholars spent most of their time with hadith memorization, hadith writing, collecting hadiths and classification. Hence, they were subjected to some criticism that they did not understand the narrations correctly. They were even accused of conveying hadiths without knowing the content and carrying unnecessary information. On the other hand, Ahl al-hadîth scholars also showed a defense reflex and they wrote both narration and Dirâyah/Usul studies to prove that they are competent in this field. As a matter of fact, in these works they have written, they aimed to reveal fiqh al-hadîth studies, which continue to be carried out before them, and also tried to show that they can have a say in this scientific field. This article is about how the subject of fiqh al-hadîth is handled in this book, based on the first methodology of hadith work named *al-Muhaddith al-fâsil bayna al-râwî wa l-wâî*.

**Keywords:** Hadith, Fiqh al-Hadîth, Râmhumuzî, *al-Muhaddith al-fâsil bayna al-râwî wa l-wâî*, Tenacity.

### Summary

While the Prophet wanted his utterances to be understood, memorized and conveyed as they were heard from him, he actually encouraged the proper understanding of the hadiths. Indeed, as a result of the suggestions of the Prophet, some of his companions, who were his first addressees, meticulously approached this issue and there were some prominent names for acting skills and they showed examples of their understanding activities

and fiqh al-hadîth. Thus, efforts to make sense of hadiths started with the suggestions of the Prophet and the practices of the Companions.

The Ahl al-hadîth also contributed to this field by recording the narrations as they were in the writing and compilation stages, thus preventing the misunderstanding of the hadiths and putting forward studies that will constitute a part of the fiqh al-hadîth. However, the meticulous attitudes of the hadith scholars about this issue in the first place have not been adequately understood by their opponents and they have been subjected to criticism that they cannot dominate the content of the hadiths, but only portrayed. Although these criticisms were accepted by some circles engaged in hadith and qualified themselves as pharmacists, the aforementioned approach was not accepted by all of the hadith scholars. In this context, especially with the end of the compilation process, the narration-type works put forward in the classification period and the books of royalty/procedure, which were royalty in the following periods, proved that the hadith scholars had a say in the subject of fiqh al-hadîth. One of the works in question is the first usul al-hadîth work by Râmhurmuzî named *al-Muhaddith al-fâsil bayna al-râwi wa l-wâi*. Accordingly, Râmhurmuzî opened a chapter on the fiqh al-hadîth, in which he narrated the relationship between the *riwaya-dirâya*, and opposed the character of the Companions as ignorant and knowledgeable in terms of making sense of the hadiths. He made explanations that those who recorded the narrations without making any changes do not deserve the aforementioned accusations. In his work, Râmhurmuzî revealed the need for the *râwi* and the *faqih* for each other. In fact, he also included news that would indicate that the ahl al-hadîth acquainted with the narrations were also sufficient in terms of fiqh al-hadîth. As a matter of fact, he pointed out that if the *riwaya-dirâya* integrity is reached, the essence of the sunnah can be understood. He advised hadith scholars to envision the meanings of hadiths. For this purpose, he brought the subject of fiqh al-hadîth composed of sixty-eight paragraphs with the title of hadith scholars who united *riwaya* and *dirâya*. At this point, it would be appropriate to state what should be understood from the concept of fiqh-hadîth.

Râmhurmuzî discussed the issue in two stages in the mentioned section. In the first place, he gave place many examples keeping *riwaya* and *dirâya* together such as Abdullah Ibn Abbas and Abdullah Ibn Omer among the companions and Alkame b. Kays, Abîde/Ubeyde es-Selmânî, Sufyân es-Sevrî, Şerîk b. Abdullah, Sufyân b. Uyeyne, Abdurrahman Ibn Mehdi, Yahya b. Saîd al-Kattân, Imam Mâlik, Imam Shâfiî, Ahmed b. Hanbel. He has included



many names such as Hanbel and Abu Sevr among the *tabiîn* and *tabau't-tabiîn*. In addition, he extended the subject by supporting the information about each of the aforementioned ulema with the narrations that the relevant names lived or made sense of. The author also mentioned the names of people who came to the fore in this issue in various cities of the Islamic districts and who were qualified as leaders because of these qualities in their regions. Thus, Râmhurmuזî stated that having only the accumulation of narration would not be enough for *fiqh-hadîth*. In addition, he mentioned the examples that the *dirâya* was also important. In the second part of the relevant chapter on Râmhurmuזî, *fiq al-hadîth*, in the first stage, he mentioned thirteen examples of how some narratives that cannot be understood must be understood. At this point, he carried out some *fiq al-hadîth* trials related to a few news he analyzed.

The author also took into account the narrower, i.e. procedural aspect of *fiq al-hadîth/ dirâyatu'l-hadîth*. He also expressed the meticulous attitudes of the hadith researchers about the *isnad* and mentioned that some confusion that may occur in the determination of their identity is put forward in this way. In this context, he pointed out the importance of the knowledge of the narrators; He also gave examples of people who were referred to their mothers and grandparents from the Companions and other narrators, and who were also known for their grandfather's tag. He also talked about contemporary and complex tags and names as well as the people who lived and transported in the same period and those who conveyed them from the same names. He also mentioned the issues that are similar to the identities and those with complexity about their personalities, accompanied by examples.

As a result, Râmhurmuזî did not specifically mention the procedures and principles regarding *fiqh-hadîth* due to the characteristics of the works of the period of the *muteqaddimun*. However, he addressed this issue in two stages. First of all, he included many names that have the characteristics of *riwaya* and *dirâya*, starting from the Companions. In the second stage, he brought some narrations into the agenda to show the skills of the hadith researchers in this field. Thus, he emphasized both the qualities that those who will engage in this field should bear and the dimensions of *fiq al-hadîth*. In a sense, he also referred to the principles that will constitute the academic basis of the subject matter.

## İlk Hadis Usulü Eserinde Râmhürmüzî'nin Fıkhü'l-Hadîs Denemesi

### Öz

İslâm'ın doğru anlaşılması, temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadislerin maksatlarına uygun bir şekilde kavranmalarına bağlıdır. Bu gerçeği çok iyi bilen Hz. Peygamber, sözlerindeki amaçların kavranması yönünde çok vurgulu telkin ve teşviklerde bulunmuş, neticede sahâbe-i kirâm arasından hadislerin maksatlarına nüfuz edip rivayet-dirâyet bütünlüğünü sağlayan kimseler ortaya çıkmıştır. Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra ise daha öncesinde var olmayan pek çok olay vuku bulmuş, farklı dinî anlayışlar zuhur etmiş ve bu durum fıkhü'l-hadîse/dirâyetü'l-hadîse olan ihtiyacı arttırmış; hatta hadislerin manalarını anlamak, ilmin yarısı kabul edilmiştir. Bu bağlamda zuhur eden her bir ekol de kendi prensipleri çerçevesinde rivayetleri anlama gayreti içinde olmuştur. Mesailerinin çoğunu hıfz, kitâbet, tedvin ve tasnîf faaliyetleri ile geçiren ehl-i hadîs ise rivayetleri idrak noktasında birtakım eleştirilere maruz kalmışlar hatta muhtevasını bilmeden hadis nakletmek ve bilgi hamallığı yapmak ile itham edilmişler, buna mukabil onlar da savunma refleksi ile kendilerinin de bu alanda yetkin olduklarını ispat için gerek rivayet gerekse dirâyet/usul türü çalışmalar kaleme almışlardır. Nitekim telif ettikleri bu eserlerde, bir taraftan daha öncesinde yapageldikleri fıkhü'l-hadîs çalışmalarını günyüzüne çıkarmaya diğer taraftan ilgili alanda kendilerinin de söz sahibi olabileceklerini göstermeye çalışmışlardır. İşte bu makale, alanında ilk olma niteliği taşıyan *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî* adlı usul eseri çerçevesinde fıkhü'l-hadîs meselesinin nasıl ele alınıp incelendiğini konu edinmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Fıkhü'l-hadîs, Râmhürmüzî, el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî, Dirâyet.

### GİRİŞ

Hadisçiler, muhalifleri tarafından rivayet ettikleri nakiller üzerinde gereğince düşünmedikleri ve tahlil yapmadıkları gerekçesiyle ağır ifadelerle eleştirilmişler buna karşın ehl-i hadîs, hadisleri anlama/fıkhü'l-hadîs noktasında kendilerinin yeterli olduklarını ispat etme gayreti içerisine girmişlerdir. Bu doğrultuda gerek rivayet gerekse de dirâyet türünde pek çok eser telif etmişler hatta ilk hadis usulü eserleri de böylesi bir ortamın ürünü olarak meydana gelmiştir.<sup>1</sup> Bu durum, dirâyete atfedilen önemin ve sünneti güncelleştirme

<sup>1</sup> Bk. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, 7. Baskı (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 108.

çabalarının gün yüzüne çıkmasına da vesile olmuştur. İşte bu çalışma, dinin ikinci kaynağı kabul edilen hadislerin anlaşılması için önem arz eden fık-hü'l-hadîs meselesinin, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî* adlı ilk hadis usulü eseri çerçevesinde incelenmesini konu edinmektedir. Bu amaçla öncelikle Râmhürmüzî, hayatı ve eserleri, fikhü'l-hadîs kavramı ve tarihî seyri incelenecek daha sonra ise müellifin mezkûr meseleyi nasıl işlediği ele alınacaktır.

## 1. RÂMHÜRMÜZÎ (ö. 360/971), HAYATI VE ESERLERİ

Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd er-Râm-hürmüzî, İran'ın güneybatısında Ahvaz'a bağlı Râmhürmüz köyünde dünyaya gelmiştir.<sup>2</sup> Dedesine nispetle İbn Hallâd veya Hallâdî doğduğu yerden dolayı da Râmhürmüzî diye anılmıştır. Edîb ve şairlik yönü de bulunan Râm-hürmüzî,<sup>3</sup> hadis öğrenimine ilk olarak İran'da başlamış daha sonra<sup>4</sup> rihlelerle Şîraz ve Mekke'ye gitmiştir. Hûzistan'da bir müddet kadılık görevinde de bulunan<sup>5</sup> Râmhürmüzî, Büveyhîler döneminde kendisine teklif edilen görevleri kabul etmeyerek doğum yeri Râmhürmüz'e dönmüş ve orada vefat etmiştir.<sup>6</sup>

Râmhürmüzî, başta babası Abdurrahman b. Hallad er-Râmhürmüzî (ö. ?), Ebû Hasîn el-Vâdî (ö. 296/908), Fazl b. el-Hübâb el-Cümahî (ö. 305/917) ve Ubeyde b. Gannâm (ö. 297/909) olmak üzere birçok hocadan ders almıştır.<sup>7</sup> O, *Emsâlü'l-hadîs, Kitâbü'r-Rükâ ve't-teâzî, Kitâbü Edebi'n-nâtık, Kitâbü'l-Felek fî muhtârî'l-ahbâr ve'l-eş-âr, Kitâbü İmâmî't-tenzîl fî ilmi'l-Kur'ân, Kitâbü'r-Reyhâne-teyn el-Hasen ve'l-Hüseyn radiyallahü anhümâ ve el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*<sup>8</sup> gibi birçok eser telif etmiştir.

<sup>2</sup> Hasen b. Abdurrahman er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 11 (Neşredenin girişi).

<sup>3</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu`cemü'l-müellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3: 235.

<sup>4</sup> Ebü's-Safâ Selâhüddîn Halîl b. İzzeddîn Aybeg b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâüd-Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420/2000), 12: 42; Hayrüddîn ez-Zirikî, *el-A'lâm*, 15. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 2: 194.

<sup>5</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 12: 42.

<sup>6</sup> Bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Ekrem el-Bûsî, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 16: 73; İbrahim Hatiboğlu, "Râmhürmüzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2007), 34: 448.

<sup>7</sup> Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 16: 73.

<sup>8</sup> Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 16: 74; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 12: 42; Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 370.

Râmhürmüzî'nin hayatı ve eserlerine ilişkin verilen bu kısa bilgilerden sonra fıkhü'l-hadîs kavramı, tarihî seyri ve *el-Muhaddisü'l-fâsıl* özelinde fıkhü'l-hadîs konusunun hangi boyutlarda işlendiğinin tahliline geçebiliriz.

## 2. FIKHÜ'L-HADÎS KAVRAMI

Fıkhü'l-hadîs kavramından önce mezkûr terkipte yer alan sözcüklerin hangi anlamda kullanıldıkları üzerinde durmak gerekir. Sözlükte bir şeyi bilmek ve anlamak<sup>9</sup> şeklinde tanımlanan fıkıh sözcüğü, hükümle alakalı gizli manalara vakıf olmak<sup>10</sup> diye tarif edilmiştir. Hadis ise söz, fiil, taktır, ahlâkî ve fizikî vasıf olarak Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiüne izâfe olunan her şeydir.<sup>11</sup> Dolayısıyla fıkhü'l-hadîs denildiğinde herhangi bir sözden ne demek istediğini anlamak, hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in gayesini kavramak,<sup>12</sup> onlardan fıkhî ve itikadî hüküm elde etmek için yapılan çalışmalar kastedilmiştir.<sup>13</sup>

Şeriatın özünü kavramaya ve vaz' ettiği ahkâmın ruhunu anlamaya yardımcı olan hikmet-i teşri<sup>14</sup> şeklinde de isimlendirilen fıkhü'l-hadîs, hadislerdeki murâd-ı nebîyi tespit etmek<sup>15</sup> anlamında kullanılmıştır. Bu açıdan söz konusu kavram, ilmü dirâyeti'l-hadîs,<sup>16</sup> ilmü te'vîli akvâli'n-nebî<sup>17</sup> tabirleriyle aynı veya yakın manaya gelmekte<sup>18</sup> dolayısıyla da ahkâmü'l-hadîsten daha geniş bir anlama sahip olmaktadır.<sup>19</sup> Netice itibarıyla fıkhü'l-hadîs, Hz. Peygamber'e ait söz ve uygulamaların satır aralarını okuyarak onlardan evrensel

<sup>9</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, ts.), 13: 522; Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât*, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 690.

<sup>10</sup> Kefevî, *el-Külliyât*, 690.

<sup>11</sup> Nüreddîn İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, 37. Baskı (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1439/2018), 37-38.

<sup>12</sup> Mehmet Görmez, "Fıkhü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 547.

<sup>13</sup> Ömer Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak (Fıkhü'l-Hadîs İlmî)*, 2. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 155-156.

<sup>14</sup> Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetüllahi'l-bâliğa*, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 1: 4.

<sup>15</sup> Zekeriya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 185.

<sup>16</sup> Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmî, 1416/1995), 1: 86.

<sup>17</sup> Ahmed b. Mustafa Tâşköprizâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 2: 342.

<sup>18</sup> Görmez, "Fıkhü'l-Hadîs", 12: 547.

<sup>19</sup> Yavuz Köktaş, *Hadîs Tarihi ve Usûlü* (Ankara: STS Yayınları, 2015), 161.

ilkeler tespit etmektedir.<sup>20</sup> Bu bağlamda rivayetin hakikati, şartları, çeşitleri ve ahkâmı gibi esasları ihtiva eden<sup>21</sup> dirâyetü'l-hadîs ile arasında bir ilişkiden bahsetmek de söz konusudur. Zira dirâyetü'l-hadîs, fikhî olsun olmasın bütün hadislerdeki murâd-ı nebiyi,<sup>22</sup> Hz. Peygamber'in ahvaline uygun bir şekilde hadis metinlerinden anlaşılan ve kastedilen manayı inceleyen bir ilim dalıdır.<sup>23</sup> Ancak zamanla dirâyet kelimesi anlam daralmasına uğramış, râvi ve isnâdın durumu ile ilgili bir kavrama dönüşmüştür.<sup>24</sup>

## 2.1. Fikhü'l-Hadîs İlminin Tarihî Seyri

Kur'an-ı Kerim, anlama gayretlerini övmüş<sup>25</sup> ve bu görevi icra edenlerin var olması yönünde teşviklerde bulunmuştur.<sup>26</sup> Hz. Peygamber de bu alanda uğraş verenleri Allah Teâlâ'nın haklarında hayır murad ettiği kişiler olarak tanıtmıştır.<sup>27</sup> Bu amaçla o (s.a.v.), sözlerinin sadece ezberlenmesini değil üzerinde kafa yorulup muradına uygun bir şekilde anlaşılmasını da istemiş<sup>28</sup> ve şer'î ahkâmı bilenlerin<sup>29</sup> hayırlı kimseler olacağını belirtmiştir. Bu açıdan fikhü'l-hadîs faaliyetinin bizzat Resûl-i Ekrem tarafından başlatıldığını söylemek izahtan varestedir.<sup>30</sup>

<sup>20</sup> Bk. Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*, 167.

<sup>21</sup> Celâleddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbî'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârîyâbî, 2. Baskı (Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 1: 25-26.

<sup>22</sup> Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*, 164.

<sup>23</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, 2: 113.

<sup>24</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 3. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 109-110.

<sup>25</sup> Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sâhîhi'l-Buhârî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 25: 12.

<sup>26</sup> et-Tevbe, 9/122.

<sup>27</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned* (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 1: 306, 4: 92, 95, 98, 99, 101; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl b. Berâm ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000), "Mukaddime", 24; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim b. el-Muğîre el-Cu'î el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsned es-sâhîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "İlim", 10, 13, "Fardü'l-Humus", 7; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Zekât", 37; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 2. Baskı (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1397/1977), "İlim", 1.

<sup>28</sup> Buhârî, "Hac", 132; İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr. (Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Mukaddime", 18; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1425/2004), "İlim", 10.

<sup>29</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sâhîh-i Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (Ezher: el-Matbaatü'l-Mısıriyye, 1347/1929), 15: 135.

<sup>30</sup> Bk. Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*, 171.

Bilindiği üzere sahâbe, Hz. Peygamber'in sözlerinin muhatapları ve davranışlarının şahitleri olarak onu titiz bir şekilde dinlemeye çalışmışlar<sup>31</sup> ve ashâb arasında Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Âişe (ö. 58/678) ve İbn Abbâs (ö. 68/687) gibi<sup>32</sup> isimler dirâyete önem vererek fikhî meleke ve muhakeme güçleri ile sünnetleri anlamaya özen göstermişler,<sup>33</sup> fikhü'l-hadis dair örnekler ortaya koymuşlardır.<sup>34</sup> Nitekim Abdullah İbn Mes'ûd (ö. 32/652) hadislerin kavranılmasını tavsiye etmiş,<sup>35</sup> Enes b. Mâlik (ö. 93/711) ise ulemanın gayretinin anlama yoğunlaşması gerektiğini belirtmiştir.<sup>36</sup>

Hicri II. asrın ortalarından itibaren ilimlerin teşekkül etmeye başlamasıyla fıkıh da tedvin edilerek müstakil bir hale gelmiş,<sup>37</sup> bu aşamada bir ihtisaslaşma sonucu fikhî iyi bildiği halde hadisten haberdar olmayanlar, hadise yeterince vâkıf olmasına rağmen fikhü'l-hadisîte uzmanlaşmamış kimseler zuhur etmiştir.<sup>38</sup> Bu bağlamda A'meş (ö. 148/765), kendisinin cevaplayamadığı bir soruyu Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) yöneltmiş, onun verdiği yanıt üzerine de hadisçilerin eczacı, fakihlerin ise doktor olduklarını söylemiştir.<sup>39</sup> Aynı duruma düşmemek için İmam Mâlik (ö. 179/795), ilm-i hadis ile iştilal eden yeğenlerine hadislerden yararlanmak için rivayet ettiklerini idrak yönünde teşviklerde bulunmuş,<sup>40</sup> kendisi de naklettiğinin mahiyetini bilmeyenlerden rivayette bulunmamıştır.<sup>41</sup> Fikhü'l-hadis ilminin müstakil bir hüviyet kazanmasında İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) gayretleri de yadsınamaz bir gerçektir.

<sup>31</sup> Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 6. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 147.

<sup>32</sup> Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâli-si'l-hicri* (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1399/1979), 121.

<sup>33</sup> Bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 360.

<sup>34</sup> Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*, 172.

<sup>35</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994), 2: 698; Alauddîn Ali el-Müttakî b. Hüsâmeddîn el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, 5. Baskı (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1405/1985), 10: 249 (29335).

<sup>36</sup> Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, 10: 249 (29337).

<sup>37</sup> Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*, 136.

<sup>38</sup> Bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 95.

<sup>39</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1417/1996), 2: 163.

<sup>40</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 242, 558; Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Nasîhatü ehlil-hadis* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1408/1988), 37.

<sup>41</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 403-404; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ fi fezâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ: Mâlik ve's-Şâfiî ve Ebû Hanîfe* (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsiyye, 1350), 17.

Zira Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), söz konusu ilme dair usulü ondan öğrendiklerini belirtmiştir.<sup>42</sup>

### 3. eL-MUHADDİSÜ'L-FÂSİL VE FİKHÜ'L-HADİS

İlk hadis usulü eserleri, Mu'tezile ve ehl-i re'y tarafından ağır ifadelerle leştirilen ehl-i hadisin, kendilerini savunmak ve muhaliflerini de tenkit etme çabaları sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>43</sup> Bu bağlamda hadislerin taşımış olduğu anlamın geniş bir perspektif içinde anlaşılması<sup>44</sup> ve hadis felsefesi<sup>45</sup> olarak nitelendirilen fikhü'l-hadîse, ilk hadis usulü eserlerinden itibaren bazen doğrudan bazen de farklı adlarla yer verilmiştir.<sup>46</sup> Bu noktada usul-i hadîsin ilk sistematik ürünlerinden sayılan<sup>47</sup> *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî* adlı eserde rivayet-dirâyet ilişkisine dikkat çekilmiş,<sup>48</sup> ashâb-ı hadîsin idrak hususunda cahil ve bilgi hamalı olarak nitelendirilmesine karşı çıkmış, rivayetleri herhangi bir değişikliğe maruz bırakmadan zapt eden bu grubun mezkûr sıfatları hak etmediklerine ilişkin açıklamalarda bulunulmuştur.<sup>49</sup>

Söz konusu eserin amacını râvî ile fakihin birbirlerine olan ihtiyacını ortaya koymak<sup>50</sup> hatta dirâyetin ehl-i hadîsin yapabileceği bir iş olduğunu<sup>51</sup> ispat etmek şeklinde değerlendirmek mümkündür.<sup>52</sup> Zira Râmhürmüzî, ancak rivayet-dirâyet bütünlüğüne ulaşılması halinde sünnetin özünün anlaşılacağını belirtmiş ve hadisçilere tefekkuh konusunda tavsiyelerde bulunmuş,<sup>53</sup> bu amaçla "*Rivayet ve dirâyeti birleştiren hadisçiler*" başlığıyla altmış sekiz paragraftan müteşekkil fikhü'l-hadîs konusunu gündeme getirmiştir.<sup>54</sup> Bu doğrultuda o, ilgili bölümde hem hadisçiliği hem de fikhî bilgisi ile öne çıkmış

<sup>42</sup> Ali Abdülbâsit Mezîd, *Minhâcü'l-muhaddisîn fi'l-karni'l-hicrî ve hatta asrina'l-hâdir* (b.y.: y.y., ts.), 237.

<sup>43</sup> Muhammedî, *et-Tasnîf fi mustalahi'l-hadîs*, 6; Yücel, *Hadis Tarihi*, 108.

<sup>44</sup> Kadir Gürlü, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 259.

<sup>45</sup> Zekeriya Güler, "Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirâyet Bütünlüğü", *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996): 119.

<sup>46</sup> Özpınar, *Hiz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*, 217.

<sup>47</sup> Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ma`rifetü envâi ilmi'l-hadîs*, thk. Abdüllatîf el-Hemîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 27.

<sup>48</sup> Güler, "Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirâyet Bütünlüğü", 113.

<sup>49</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 262.

<sup>50</sup> Yücel, *Hadis Tarihi*, 110.

<sup>51</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 312-328.

<sup>52</sup> Bk. Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*, 5. Baskı (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 58.

<sup>53</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 160-161.

<sup>54</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 238.

isimleri örneklerle detaylandırmıştır. Nitekim Râmhürmüzî'nin nakletmiş olduğu rivayete göre Emevî idarecilerinden birisi, İbn Şihâb'a (ö. 124/742) hüsnânın<sup>55</sup> mirasta hangi hükümlere tâbi olacağı konusunda yazılı bir sual sormuştur. İbn Şihâb da böylesi bir durumda küçük abdestin çıktığı organın esas alınacağını, her iki uzvun da aynı işlevi görmesi halinde ise idrarın ilk geldiği organın dikkate alınacağı şeklinde görüş beyan etmişti. İbn Şihâb'ın konuya dair ilgili fetvasını duyan bir şair, onu misafirine ikram için hızlı davranan ev sahibine benzetmiş ve kâdıların zorlandığı bir meselede fakihle danışmadan hüküm vermesi sebebiyle kınamış<sup>56</sup> ve bu düşüncesini bir şiir ile de dile getirmişti.<sup>57</sup> Musannif, bu örnekle İbn Şihâb'ın hem hadis hem de fıkıh konusunda donanımlı olmasına rağmen<sup>58</sup> toplumdaki her kesimde fikhî meselelerde sadece fakihlerin söz söyleyebileceği şeklinde bir kanaatin yerleştiğini, hâlbuki mezkûr sıfatları haiz muhaddislerin de bu alanda görüş belirtebileceğini ortaya koymak istemiştir.

Râmhürmüzî, eserinde rivayet-dirâyet vasıflarını bir arada bulunduran birçok muhaddisin ismine yer vermiş, ayrıca konuyu fikhü'l-hadîse dair misallerle detaylandırmıştır.

### 3.1. Rivayet ve Dirâyeti Bir Arada Bulunduran İsimler

Râmhürmüzî, Ebû Âsım en-Nebîl'den (ö. 212/827) yapmış olduğu nakilde hadis ilminde dirâyet olmaksızın yapılacak öncülüğün yerildiğini ifade etmiş<sup>59</sup> ve fakih râviler silsilesinin naklettiği rivayetlerin daha kıymetli olduğuna vurgu yapmıştır. Bu noktada o, Abdullah b. Hâşim et-Tûsî'nin (ö. 259/872), Vekî` b. Cerrâh'tan yapmış olduğu bir nakle yer vermiştir. Buna göre Vekî` etrafındakilere; A`meş>Ebû Vâil>Abdullah İbn Mes`ûd silsilesinin mi? yoksa Süfyân>Mansûr>Alkame>Abdullah b. Mes`ûd tarikinin mi tercihe şayan olduğunu sormuş, onlar da âli isnad özelliği taşıması sebebiyle A`meş'in Ebû Vâil'den (ö. 82/701) naklettiği rivayetlerin makbuliyetine dair görüş belirtmişlerdi. Bunun üzerine Vekî`, A`meş ve Ebû Vâil'in râvi/muhaddis olduklarını; Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mansûr b. Mu`temir (ö. 132/750), Alkame b. Kays

<sup>55</sup> Hüsnâ, İslâm hukukunda doğuştan hem erkeklik hem de dişilik organına sahip olup erkek mi kadın mı olduğu tespit edilemeyen kişi için kullanılan bir ifadedir. Bk. Orhan Çeker, "Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 491.

<sup>56</sup> Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed b. Esîrüddîn el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tenâhî (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 3: 335.

<sup>57</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 247.

<sup>58</sup> Bk. Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma`rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992), 26: 432.

<sup>59</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 253.



(ö. 62/682) ve Abdullah b. Mes'ûd'un ise fakih olduklarını belirtmiştir.<sup>60</sup> Böylece o, rivayet ve dirâyeti bir arada bulunduran kimseler tarafından nakledilen hadislerin tercihe şayan olduklarını ifade etmiştir.<sup>61</sup>

Râmhürmüzî, fikh'ül-hadîs konusunda gerek sahâbe gerekse de daha sonraki dönemlerde öne çıkan bazı isimlere de örnekler vermiştir. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

### 3.1.1. Abdullah İbn Abbâs

Abdullah İbn Abbâs, tefekkuh sahibi olması için Hz. Peygamber'in kendisine dua ettiği,<sup>62</sup> fikhî meleke ve muhakeme gücü ile<sup>63</sup> sahâbe ve tâbiîn dönemine öncülük eden bir şahsiyettir. Bu doğrultuda Râmhürmüzî, Hz. Ömer'in, Bedir ashâbının iştirak ettiği ilim meclislerinde İbn Abbâs'ı da bulundurduğuna dair bir rivayete yer vermiştir. Söz konusu habere göre sahâbeden bazıları bu durumdan rahatsızlık duymuş hatta Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), kendilerinin de aynı yaşta çocukları olmasına rağmen İbn Abbâs'ın meclislere davet edilme sebebini sormuştu. Yine bir gün Hz. Ömer, Bedir ashâbına "Allah'ın yardımı ve zaferi gelip de insanların bölük bölük Allah'ın dinine girmekte olduklarını gördüğün vakit..." (en-Nasr, 110/1-2), ayetinden ne anladıklarına dair bir sual yöneltilmiş, onlar da ilgili hükmün Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber'i istiğfar ve tevbeye çağırdığını söylemişlerdi. Bu yanıtı alan Hz. Ömer, aynı suali İbn Abbâs'a yöneltilmiş o ise ilgili beyanla Resûl-i Ekrem'e Mekke'yi fethedeceği ve ecelinin yaklaştığına dair bilgi verildiğini söylemişti.<sup>64</sup> Bu örnekte de görüldüğü üzere İbn Abbâs genç yaşta olmasına rağmen<sup>65</sup> manalardaki incelikleri ortaya çıkarma kabiliyetine sahip olup bu istikamette pek çok görüş belirtmiştir.<sup>66</sup>

Yine Râmhürmüzî, birçok sahâbiyi görmesine rağmen İbn Abbâs'tan ayrılmayan,<sup>67</sup> bu davranışı sebebiyle de çevresi tarafından kınanan ve kendisine "Bu çocuğa" neden müracaat ettiği sorulan Tâvus b. Keysân'ın (ö. 106/725)

<sup>60</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 238.

<sup>61</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs şerhu ihtisârî ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 164.

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, 1: 286, 314, 315; Buhârî, "Vudû", 10.

<sup>63</sup> Bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 360.

<sup>64</sup> Buhârî, "Menâkıb", 25, "Megâzî", 51, 83, "Tefsîr" (110), 3, 4; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 239.

<sup>65</sup> Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Hübeyre b. Muhammed b. Hübeyre ez-Zühli, *el-İfsâh an meâni's-sihâh*, thk. Fuâd Abdülmünim Ahmed (Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.), 3: 151.

<sup>66</sup> Bk. Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye*, 165.

<sup>67</sup> Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 5: 39.

mezkûr soruya cevabını içeren bir nakle de yer vermiştir. Rivayete göre Tâvus, Resûlullah'ın ashâbından yetmiş kişiyi gördüğünü ve onların da herhangi bir meselede anlaşmazlığa düştüklerinde İbn Abbâs'a başvurduklarını belirtmiş<sup>68</sup> ve İbn Abbâs'ın bu alandaki öncülüğüne işaret etmiştir.

### 3.1.2. Abdullah b. Ömer (ö. 73/692)

Râmhürmüzî, muksirûndan<sup>69</sup> ve aynı zamanda fakih sahâbîler arasında kabul edilen<sup>70</sup> Abdullah b. Ömer ile alakalı bir rivayete de yer vermiştir. İlgili nakle göre hac mevsiminde Ebtah mevkiinde bir yerleşke edinen Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680), orada bulunduğu bir sırada insanların hac ibadeti esnasında karşılaştıkları problemleri İbn Ömer'e iletmelerine şahit olmuş, İbn Ömer'in verdiği cevaplardan hayli memnun kalınca da onun bu yetkinliğini "dünya ve âhiret şerefi" diye nitelendirmişti.<sup>71</sup> Böylece o, söz konusu değerlendirmesiyle hem İbn Ömer'in fikhü'l-hadîsteki kabiliyetine olan hayranlığını ortaya koymuş hem de rivayet-dirâyet ikilisinin her iki âlemdeki getirisine işaret etmişti.

### 3.1.3. Alkame b. Kays

Çok hadis rivayet etmesi<sup>72</sup> ve tefekkuh özellikleri ile öne çıkan isimlerden biri de Kûfe fakihî olarak bilinen<sup>73</sup> ve döneminde birçok sahâbînin hayatta bulunmasına rağmen ilim taliplerinin derslerine rağbet gösterdiği muhadramûndan Alkame b. Kays'tır.<sup>74</sup> Râmhürmüzî, eserinde Alkame'nin bu özelliklerini yansıtan bir rivayeti nakletmiştir. Söz konusu habere göre Kâbus b. Ebî Zibyân (ö. 129/746), babası Husayn b. Cündeb'e (ö. 96/714)<sup>75</sup> Hz. Peygamber'in ashâbını bırakıp Alkame'ye gitmesinin sebebini sormuş o da, sahâbenin de fetva konusunda ona müracaat ettiklerini belirtmişti.<sup>76</sup> Dolayısıyla

<sup>68</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 238-239.

<sup>69</sup> Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useymin, *Mustalahu'l-hadîs* (Kâhire: Mektebetü'l-İlim, 1415/1994), 34.

<sup>70</sup> Bk. Ebû'l-Abbâs, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdr, ts.), 3: 29.

<sup>71</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 245-246; Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 1: 147.

<sup>72</sup> Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 6: 152.

<sup>73</sup> Muhammed b. el-Hasen el-Hacvî es-Seâlebî, *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995), 1: 315.

<sup>74</sup> Bk. Ahmet Özel, "Alkame b. Kays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 467.

<sup>75</sup> Bk. Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 4: 156.

<sup>76</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 238.

Râmhürmüzî, ilgili nakille Alkame'nin hem hadis hem de fıkhıta otorite hat-  
ta bu konuda sahâbeden bazı isimlerden de önde oluşuna işaret etmiş ve böy-  
lece rivayet-dirâyet ikilisinin önemine vurgu yapmıştır.

### 3.1.4. Abîde<sup>77</sup> (Ubeyde)<sup>78</sup> es-Selmânî (ö. 72/691)

Fıkhü'l-hadîse vukûfiyeti ile temayüz eden diğer bir isim de yine mu-  
hadramûndan Abîde es-Selmânî'dir.<sup>79</sup> O, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah İbn  
Mes'ûd gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş,<sup>80</sup> fıkhıta İbn Mes'ûd'a öğrenci-  
lik yapmıştır.<sup>81</sup> Kendisi Kûfe fıkıh ekolünün büyük otoritelerinden kabul edi-  
lir.<sup>82</sup> Nitekim Râmhürmüzî, Kâdî Şüreyh'in (ö. 80/699) bile içinden çıkamadığı  
meselelerde ona danıştığını<sup>83</sup> hatta Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/729), Kâdî  
Şüreyh'in meclisinden ayrılıp Abîde es-Selmânî'ye öğrencilik yaptığını beyan  
eden bir rivayete yer vererek<sup>84</sup> onun bu husustaki uzmanlığına işaret etmiştir.

### 3.1.5. Süfyân es-Sevrî

Lafızların olduğu gibi rivayet edilmesi, söz konusu haberin manasının da  
doğru bir şekilde nakli anlamına gelmektedir. Bu durum, hadisin ifade ettiği  
mananın râvi tarafından iyice anlaşılmasını da zorunlu kılmaktadır. Bu kap-  
samda Râmhürmüzî, râviden kaynaklanan ahkâm değişikliğine dikkat çek-  
mek üzere hul` (kadının erkeğe vereceği bir bedel) yoluyla boşanmaya dair  
Süfyân es-Sevrî'nin naklettiği bir rivayete yer vermiştir. Söz konusu habere  
göre Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Süfyân es-Sevrî>Ebû Husayn tariki  
ile Şa`bî'nin (ö. 104/722), muhâlea yoluyla boşamada kocanın karısına mehir  
adına verdiği şeyleri geri almasını kerih gördüğünü söylemiş, orada bulunan  
bir adam ise Kays b. Rebî>Ebû Husayn>Şa`bî senediyle, bu tarz boşamada  
Şa`bî'nin mehirden daha fazlasının alınmasını hoş karşılamadığını belirtmiş-  
ti. Bunun üzerine İbn Mübârek, ikinci senedde bulunan Kays b. Rebî'in (ö.

<sup>77</sup> Bk. Zirikî, *el-A'lâm*, 4: 199.

<sup>78</sup> Bk. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî, *Ma`rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-ha-  
dîs ve mine'd-duafâi ve zikri mezâhibihim ve ahabârihim*, thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bestevî  
(Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 2: 124.

<sup>79</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 241.

<sup>80</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, 2. Bas-  
kı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 11: 119-120.

<sup>81</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât* (Beyrut: Dâru'l-Kütü-  
bi'l-İlmiyye, ts.), 1: 317.

<sup>82</sup> Şükrü Özen, "Kâdî Şüreyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,  
2001), 24: 121.

<sup>83</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 241; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1: 317.

<sup>84</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 241.

168/784)<sup>85</sup> “كُلَّ” ve “أَكْثَرَ” lafızları arasında fark görmemesi sebebiyle ahkâmında farklılığa neden olacak şekilde nakilde bulunduğuna işaret ederek bu meselede aynı dönemde yaşayan Süfyân es-Sevrî'nin rivayetinin tercih edilmesi gerektiğini zira Süfyân'ın fakihliği<sup>86</sup> sebebiyle böylesi bir hataya düşmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>87</sup> Zira Kays b. Rebî'in çokça hata yaptığı ve rivayetlerde yer alan lafızları hangi anlamlara geleceğine dikkat etmeksizin gelişi güzel kullandığı ifade edilmiştir.<sup>88</sup>

### 3.1.6. Şerîk b. Abdullah (ö. 177/794)

Herhangi bir olayda konuya dair bütün rivayetleri bilmenin ortaya çıkan sorunların çözümü noktasında önemli bir kolaylık sağlayacağı izahtan varesidir. Bu doğrultuda Râmhürmüzî, rivayet bilgisinin ne derece önemli olduğunu ortaya koymak üzere hem muhaddis hem de fakih kimliği ile tanınan<sup>89</sup> Şerîk b. Abdullah'ın yaşadığı olay üzerinden bir örneğe yer vermiştir. İlgili hadiseye göre Şerîk, nebiz<sup>90</sup> konusunun müzakere edildiği bir meclise gelmişti. Orada bulunan Kûfeliler, nebizi su mesabesinde görüp içimine ruhsat verirken; Hicazlılar ise onu hamr gibi telakki etmişler ve haramlığına hükmetmişlerdi. Bu arada meclistekiler ısrarlı bir şekilde Şerîk'ten nebiz hakkında hüküm vermesini talep etmişler, bunun üzerine o, İbn Mes'ûd'un keskin ve sert bir nebiz içtiğine dair rivayeti,<sup>91</sup> diğer yandan Hz. Ömer'in, deve etinin hazmını kolaylaştıracak yegâne şeyin keskin bir nebiz olduğu<sup>92</sup> yönündeki açıklamalarını aktarmış, ayrıca ruhsat içerikli bazı haberleri de<sup>93</sup> nakletmişti. Bu cevap karşısında hiddetlenen Hasen b. Zeyd (ö. 168/785),<sup>94</sup> son dinde böyle bir şey iştmediklerini ve söz konusu rivayetlerin uydurma olduğunu söylemişti. Buna karşın Şerîk, Hasen b. Zeyd'e, meclislerde başkışede oturması sebebiyle ilgili nakillerden habersiz olmasının gayet doğal olduğunu

<sup>85</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6: 355.

<sup>86</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 11: 166.

<sup>87</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 240.

<sup>88</sup> Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 8: 42.

<sup>89</sup> Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 8: 202.

<sup>90</sup> Nebiz, hurma, kuru üzüm ve bal gibi ürünlerden mayalanma olmaksızın elde edilen bir içki türüdür. Bk. Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî, *et-Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 225.

<sup>91</sup> Bk. Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mesûdât* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 24: 12.

<sup>92</sup> Bk. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi, *el-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 224 (993).

<sup>93</sup> İlgili rivayetler için bk. Müslim, “Eşribe”, 82, 84, 85; İbn Mâce, “Eşribe”, 12; Tirmizî, “Eşribe”, 7.

<sup>94</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7: 320.

belirtmiş, meclistekiler de duydukları karşısında kısa bir şaşkınlık yaşadık-  
tan sonra ondan meseleyle alakalı haberleri kendilerine aktarmalarını iste-  
mişlerdi. Şerîk ise hadislerin, ehlini tekzibe maruz kalmaktan koruduğunu  
ifade etmişti.<sup>95</sup> Netice itibariyle zikredilen bu olay, sadece merfû hadislerin  
değil mevkuף haberleri de içine alan rivayet bilgisinin meselelerin halli husu-  
sunda son derece mühim olduğunu ve fakihin rivayet bilgisine olan ihtiyacı-  
nı göstermesi açısından kayda değer bir örnektir.

### 3.1.7. İmam Mâlik

Râmhürmüzî, fikhü'l-hadîsin önemini vurgulamak üzere; fıkihta Rebîa-  
tû'r-re'y'e (ö. 136/753) hadis alanında da İbn Şihâb ez-Zührî'ye öğrencilik ya-  
pan,<sup>96</sup> fetva ve içtihad dirâyeti ile otorite kabul edilen<sup>97</sup> İmam Mâlik'in bu  
doğrultudaki tavsiyesine de yer vermiştir. Söz konusu rivayete göre o, hadis  
ilmi ile iştigal eden yeğenleri Ebû Bekr (ö. ?) ve İsmâîl b. Üveys'e (ö. ?) hadis-  
lerden daha fazla faydalanmak için rivayeti azaltmaları ve gayretlerini anla-  
ma yönünde yoğunlaştırmalarına dair öğütlerde bulunmuştur.<sup>98</sup> Hatta Râm-  
hürmüzî, oğlu Yahya'nın (ö. ?) kendisinden ilim noktasında yararlanmaması  
sebebiyle babası İmam Mâlik'in bu konudaki üzüntüsünü dile getirdiği bir  
rivayete de yer vermiş, buna karşın babasından istifade eden ve rivayet-dirâ-  
yet bütünlüğünü bir arada bulunduran Medînelî<sup>99</sup> Abdurrahman b. el-Kâ-  
sım'ı (ö. 126/744) da örnek olarak zikretmiştir.<sup>100</sup>

### 3.1.8. Abdullah b. İdrîs (ö. 192/807)

Fikhü'l-hadis, şiir vb. diğer ilim dallarında da nüfuz sahibi olmayı gerek-  
tirebilmektedir. Nitekim Râmhürmüzî, Kûfeli muhaddis Abdullah b. İdrîs'i  
(ö. 192/807)<sup>101</sup> bu hususa örnek olarak zikretmiştir. Rivayete göre Abdullah b.  
Sâlih el-Iclî (ö. 211/826), bir muhaddis ve aynı zamanda Kur'an ilimleri konu-  
sunda vukûfiyet sahibi olan Ali b. Hamza el-Kisâî'ye (ö. 189/905),<sup>102</sup> "التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ"  
sözcüğünün anlamını sormuş, o da ilgili ifadenin "الْبِرَّكَاتُ" lafzının bir benzeri

<sup>95</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 254, 256; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi` li ahlâki'r-râvî*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyâd: Meketebetü'l-Mearîf, 1403/1983), 1: 334.

<sup>96</sup> Kâsım Ali Sa`d, *Cemheretü terâcimi'l-fukahâi'l-mâlikîyye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru'l-Buhû-  
sî'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1423/2002), 1: 10-11.

<sup>97</sup> Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 8: 58.

<sup>98</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 242, 558; Bağdâdî, *Nasihâtü ehli'l-hadis*, 37.

<sup>99</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 6: 188; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3: 322-323.

<sup>100</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 242.

<sup>101</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 4: 71.

<sup>102</sup> Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed el-Enbârî, *Nüzhe-  
tû'l-elîbbâ fi tabakati'l-üdebâ*, thk. İbrâhîm es-Semerrâî (Ürdün: Meketebetü'l-Menâr, 1405/1985),  
58.

olduğunu söylemişti. İclî, bu sefer de “أَلْبِرْكَاتُ” kelimesinin manası hakkında bilgi isteyince Kisâî, herhangi bir malumatının bulunmadığını söylemişti. İclî, aynı suali Muhammed b. el-Hasen'e (ö. ?) de yöneltmiş o da söz konusu tabirin Allah Teâlâ'ya ibadet için kullanıldığını belirtmişti. Aradığı cevabı bir türlü bulamayan İclî, Kûfe'de karşılaştığı Abdullah b. İdrîs'e ilgili kelime hakkında yukarıdaki mezkûr şahısların verdikleri yanıtları aktarınca o, her ikisinin de şiir ve benzeri ilimlere uzaklıkları sebebiyle bahsi geçen sözcüğün hangi anlamda kullanıldığını bilemeyeceklerini belirtmiş ve okuduğu bir şiirden<sup>103</sup> hareketle “tahiyyât” sözcüğünün “mülk” manasına geldiğini açıklamıştı.<sup>104</sup> Bu misal, fıkhü'l-hadîs için muhaddislerin çok yönlü bilgi sahibi olmaları ve diğer ilim dallarından da destek alınmasının ehemmiyetini göstermesi açısından önemli bir veridir.

### 3.1.9. Abdullah b.Vehb b. Müslim (ö. 197/812)

Râmhürmüzî'nin, fıkhü'l-hadîs alanında zikrettiği diğer bir isim de İmam Mâlik'e yirmi yıl arkadaşlık yapmış muhaddis ve fakih vasıfları ile bilinen Abdullah b.Vehb b. Müslim'dir.<sup>105</sup> Bu bağlamda İbn Vehb Hz. Peygamber'in, “Allah'ım! Fakirlikten sana sığınırım...”<sup>106</sup> sözünde maddî yoksulluğun değil gönül fakirliğinin kastedildiğine yönelik bir değerlendirmede bulunmuştur.<sup>107</sup> İbn Vehb'in bu yorumu esasen Resûl-i Ekrem'in, “Ey Ebû Zer! Mal çokluğunun zenginlik, azlığının da fakirlik olduğunu mu düşünüyorsun” sorusuna onun “Evet” yanıtını vermesi üzerine durumun zannettiği gibi değil gönül zenginliği ve fakirliği<sup>108</sup> olduğu yönündeki izahıyla da örtüşmektedir. Râmhürmüzî, zikrettiği bu örnekle İbn Vehb'in tek bir rivayetin zahirinden hareket etmeyip meseleye dair bütün haberleri göz önünde bulundurduğuna vurgu yapmış, dolayısıyla fıkhü'l-hadîs takip edilmesi gerekli olan bir yönetime işaret etmiştir.

### 3.1.10. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813)

Hadisleri anlayanın, rivayet etmekten daha hayırlı olduğu ifade edilmiş,<sup>109</sup> bu anlayışı benimseyen Râmhürmüzî de eserinde düşüncesini teyiden

<sup>103</sup> “أَبِغِ عَلَى حَيِّبِ بَيْدِي... أَوْ/أَبَا قَابُوسَ حَوَّ...” Ben, askerlerimle Ebû Kâbus'a saldırıp mülkünü ele geçirdim.” Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 258.

<sup>104</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 257.

<sup>105</sup> Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a`yân*, 3: 36.

<sup>106</sup> Bk. İbn Mâce, “Dua”, 3; Ebû Dâvûd, “Salât”, 366; Nesâî, “İstiâze”, 14, 16.

<sup>107</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 262.

<sup>108</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 10: 382 (11785).

<sup>109</sup> İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 2: 1144.

fıkhü'l-hadîs anlamında<sup>110</sup> *tefsîrû'l-hadîs* tabirinin de kullanıldığını gösteren bir rivayete yer vermiştir. Bahse konu habere göre rivayetle yetinmeyen bunun yanı sıra Kur'an-ı Kerim ve hadisleri anlamaya dönük faaliyetlerde de bulunan Süfyân b. Uyeyne'nin, mezkûr açılardan Süfyân es-Sevrî'den daha önde olduğu belirtilmiştir.<sup>111</sup> Nitekim Ahmed b. Hanbel de hadisleri İbn Uyeyne'den daha iyi bilen bir başkasını görmediğini söyleyerek aynı hususa işaret etmiştir.<sup>112</sup>

### 3.1.11. Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813)

Râmhürmüzî'nin hem hadis hem de fıkıh ilminde ön plana çıkmış ulemaya dair zikrettiği isimlerden biri de Abdurrahman b. Mehdî'dir. Kuvvetli bir hafızaya sahip olduğu belirtilen İbn Mehdî<sup>113</sup> hakkında Ahmed b. Hanbel, "*hadis için yaratılmıştır*" ifadesini kullanmış,<sup>114</sup> Ali b. Medînî (ö. 234/848) de bu alandaki bilgisine vurgu yapmak üzere, "*sihir gibi etkileyici*" nitelemesinde bulunmuştur.<sup>115</sup> Ayrıca İbn Mehdî, fıkıh ilminde de otorite sayılabilecek bir mertebeye yükselmiştir.<sup>116</sup> Buradan hareketle Râmhürmüzî, İbn Mehdî'nin rivayet ve dirâyeti aynı çizgide buluşturan<sup>117</sup> vasfına dikkat çekmek üzere bir olay aktarmıştır. Rivayete göre A'meşin bütün hadislerini bildiğini iddia eden Ali b. Medînî, İbn Mehdî'nin kendisine A'meş'in rivayetlerinden olup da hiç duymadığı otuz hadisi yazdığını söylemiştir. Diğer yandan hac ibadeti ile ilgili meselelerde otorite kabul edilen ve bununla da övünen Süleyman eş-Şâzekûnî (ö. 234/849), İbn Mehdî'nin bu husustaki yetersizliğini gün yüzüne çıkartıp onu rezil etmek istemişti. Ancak Abdurrahman b. Mehdî, ona da ilgili bahse ilişkin otuz mesele yazdırmış ve her bir meseleye dair de bir veya iki hadis nakletmişti.<sup>118</sup> Râmhürmüzî tarafından kaydedilen bu haber, İbn Mehdî'nin hem hadislere<sup>119</sup> hem de fıkhü'l-hadîse vâkıf olduğunun açık bir delilidir.

<sup>110</sup> Abdülkâdir Mustafa Abdürrezzâk el-Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetü's-sikât müvâzene beyne'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 23.

<sup>111</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 241.

<sup>112</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9: 182; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1: 317.

<sup>113</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 239, 245.

<sup>114</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1: 304, 305.

<sup>115</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 245; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 17: 439.

<sup>116</sup> Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 1970), 1: 91; Mücteba Uğur, "Abdurrahman b. Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 167.

<sup>117</sup> Bk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî, *Menâkibü'ş-Şâfiî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Dâru'ş-Şürâs, 1390/1970), 2: 243-244.

<sup>118</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 251-252; Bağdâdî, *el-Câmi` li ahlâki'r-râvî*, 2: 277.

<sup>119</sup> Kâsım Ali Sa'd, *Cemheretü terâcimi'l-fukahâi'l-mâlikiyye*, 2: 665.

### 3.1.12. Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813)

Dirâyetü'l-hadîs, rivayetlerin sened ve metin açısından incelenmesi, türleri, hükümleri, râvilerinin durumu, taşımaları gereken şartlar ve bunlarla ilgili konuların bilinmesini sağlayan ilim şeklinde<sup>120</sup> usûl-i hadîs manasında da kullanılmıştır. Bu bağlamda dirâyetü'l-hadîsin bu yanını da dikkate alan Râmhürmüzî, konuyla alakalı bir rivayete yer vermiştir. Söz konusu habere göre dinî/ahlâkî uyumun gözetilmediği evliliklerin Hz. Peygamber tarafından onaylanmadığına ilişkin hadisin<sup>121</sup> Ebû Hafs (ö. 249/864) tarafından merfû bir tarikle nakledildiğini duyan İbnü'l-Kattân, bu duruma itiraz edip onun Abdullah b. Ubeyd'in (ö. ?) naklettiği mürsel bir hadis olduğuna yönelik açıklamalarda bulunmuş ayrıca bu rivayeti *Sünen'*inde tahric eden Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) da merfû ve mürsel haberler arasında bir ayırım gözetmediğini söyleyerek hatalı bir tutum sergilediğini ifade etmiştir.<sup>122</sup> Nesâî (ö. 303/915) de bu konuda İbnü'l-Kattân'ın görüşünü benimsemiştir.<sup>123</sup>

### 3.1.13. İmam Şâfiî (ö. 204/820)

Râmhürmüzî, fikhü'l-hadîs alanında İmam Şâfiî'nin konumuna işaret etmek üzere eserinde bir anekdota yer vermiştir. Buna göre hadis ve fıkıh ilimi ile iştigal eden<sup>124</sup> ve fıkıh bilgisini İmam Şâfiî'den öğrenmiş,<sup>125</sup> garîbü'l-hadîs ilminde de otorite kabul edilen Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838)<sup>126</sup> eserlerinde İmam Şâfiî'nin ismini zikretmeksizin alıntılar yaptığını duyan Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî (ö. 248/862) bu duruma oldukça kızmıştı. Bunun üzerine onun kitaplarında kullandığı delilleri İmam Şâfiî'den aşırıldığını ve Ebû Ubeyd'in ancak bir râvi vasfını taşıdığını belirtip fikhü'l-hadîs meselesinde yetersiz olduğunu söylemişti.<sup>127</sup> Mezkûr olayda da anlatıldığı üzere İmam Şâfiî, fikhü'l-hadîste şöhret kazanmış<sup>128</sup> ve çeşitli alanlarda uzmanlığı ile tanınan ulema bile ondan bağımsız hareket edemeyerek bu hususta ona atıflarda bulunmak zorunda kalmışlardı. Yine Ahmed b. Hanbel, ashâb-ı

<sup>120</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1: 26.

<sup>121</sup> Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 5; Nesâî, *Nikâh*, 12.

<sup>122</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 240.

<sup>123</sup> Bk. Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, ts.), 6: 170; Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker*, 348.

<sup>124</sup> Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a`yân*, 4: 60; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 23: 356.

<sup>125</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 23: 361.

<sup>126</sup> Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 111-112.

<sup>127</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 250-251.

<sup>128</sup> Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 23: 357.



hadîsin fikhü'l-hadîs usulünü ondan öğrendiklerini belirtmiş<sup>129</sup> ve onların ancak bu aşamadan sonra Ebû Hanîfe'nin talebelerinden yakalarını kurtardığını ifade etmiştir.<sup>130</sup>

### 3.1.14. Ebû Sevr (ö. 240/854)

Râmhürmüzî, rivayet ve dirâyeti bir arada bulunduran ve anlama konusunda çaba harcayanların konumuna işaret etmek üzere bir başka örnek daha zikretmiştir. Nitekim aralarında Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve Ebû Hayseme'nin (ö. 234/849) de bulunduğu bir grup muhaddisin hadisle iştiğal ettikleri bir esnada bir kadın gelip gassallık görevini icra eden hayızlı bir kadının ölüleri yıkayıp yıkayamayacağını sormuş ancak onlardan hiç biri cevap verememişti. Bu sırada fıkhıta mutlak müctehid ve hadiste de hafızlık derecesine ulaşan<sup>131</sup> Ebû Sevr'e aynı suali yöneltmiş o, söz edilene kadının cenazeyi yıkayabileceğine dair fetva vermişti. Ebû Sevr, Resûl-i Ekrem'in mescitte bulunduğu bir sırada Hz. Âişe'den seccâde istemesi üzerine onun, "*Ben hayızlıyım*" demesine karşılık Hz. Peygamber'in, "*Senin hayzın elinde değildir*"<sup>132</sup> beyanını ve yine onun, itikâfta bulunan Hz. Peygamber'in başını âdetli iken yıkamasına<sup>133</sup> ilişkin rivayeti görüşüne delil olarak zikretmiş, özel halinde iken hayatta olanın başını yıkayan bir kadının ölüyü evleviyetle yıkayabileceğini belirtmişti. Bunun üzerine orada bulunan ehl-i hadîs, bu hadisleri kendilerinin de bildiklerini söyleyince bu sefer kadın, buna rağmen neden cevap veremediklerini söyleyerek sitemini dile getirmişti.<sup>134</sup> Binaenaleyh, bu olayda da görüldüğü üzere ilgili nakille, fikhü'l-hadîs konusunda salt nakilciliğin yetersiz kaldığı, meseleleri çözüme kavuşturacak olan kimselerin ancak hem rivayetleri hem de bunların nerede kullanacağını bilenler olduğu vurgulanmıştır.<sup>135</sup>

<sup>129</sup> Ali Abdülbâsî Mezîd, *Minhâcü'l-muhaddisîn*, 237.

<sup>130</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm er-Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbüh*, thk. Abdülganî Abdülhâlık, 2. Baskı (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1413/1993), 55; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1: 61.

<sup>131</sup> Bk. Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2: 200; Muhsin Koçak, "Ebû Sevr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 229.

<sup>132</sup> Müslim, "Hayz", 11-13; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 105; Tirmizî, "Tahâret", 101.

<sup>133</sup> Buhârî, "Hayz", 5; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 80; İbn Mâce, "Tahâret", 120.

<sup>134</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 249-250.

<sup>135</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1: 214.

### 3.1.15. Hilâl b. Müslim (ö. 245/859)

Muhaddisler ve fukaha arasında zaman zaman çekişmeler olmuş söz konusu mücadeleler bazen muhaddisler bazen de fakihler lehine sonuçlanmışır.<sup>136</sup> Bu tartışmalar ekseninde Râmhürmüzî, manalara vukûfiyetleri sebebiyle fukahanın üstünlüklerini ortaya koyan bir rivayete yer vermiştir. Söz konusu habere göre Abdurrahman b. Mehdî'den hadis dinleyen, fıkıh bilgisini Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Züfer'den (ö. 158/775) alan ve re'yi/kıyası çokça kullanması sebebiyle de Hilâlür-re'y lakabıyla tanınan<sup>137</sup> Hilâl b. Müslim, Basralı hadis hafızı Muhammed b. Ca'fer'in/Gunder (ö. 193/809) ilim meclislerine gider, hadis yazar ancak bu durumdan pek hoşnut olmazdı. Yine o, bir defasında mezkûr meclise varmış, onun gelişinden memnun olmayan Gunder ise hadis nakletmeye devam etmişti. Gördüğü bu tablodan rahatsızlık duyan Hilâlürre'y, Yahudilerden iki kişinin, Hz. Peygamber'in yanına varıp Hz. Mûsâ'nın (a.s.) getirmiş olduğu dokuz ayet hakkında sordukları, Resûl-i Ekrem'in verdiği cevap üzerine "تَسْهَدُ أَنَّكَ نَبِيٌّ" ifadesini kullanarak peygamberliğine şahitlik ettiklerini ancak Yahudiler tarafından öldürülme korkusuyla Müslüman olmaktan çekindiklerini anlatan bir rivayeti<sup>138</sup> nakletmişti. Hilâlürre'y, ilgili cümleyi İslâm'a girmek için yeterli görmesine rağmen<sup>139</sup> Gunder bunun aksini savunmuş ve bunun üzerine Hilâlürre'y, Muhammed b. Ca'fer'in meclisinden ayrılarak bir daha oraya gitmemiştir.<sup>140</sup> Dolayısıyla Râmhürmüzî, bu rivayetten hareketle hadislerin künhüne vâkıf olmanın ancak fikhü'l-hadis bilgisi ile mümkün olacağına işaret etmiş ve lafızcı bir tavrın doğru hüküm vermede yetersiz kalacağını vurgulamıştır.

Râmhürmüzî, rivayet-dirâyet ikilisini bir arada bulunduran ve yukarıda zikredilen isimler haricinde Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) şahit olduğu bir tablo üzerinden tamamı hem fıkıh hem de hadis bilgisi ile öne çıkan bazı isimleri de gündeme taşımıştır. Söz konusu olaya göre Abdülmelik, Mescid-i Haram'da ilim ve zikir halkaları ile karşılaşmış ve şaşkınlığını gizleyemeyerek söz konusu meclislerin kimlere ait olduğunu sormuştu. Orada bulunanlar da Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735), Mekhûl b. Ebû Müslim (ö. 112/730), Mücâhid b. Cebr'in (103/721) isimlerini saymışlardı. Bunun üzerine Abdülmelik, sözü edilen

<sup>136</sup> Bk. Abdülmeçîd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye*, 107.

<sup>137</sup> Ebû'l-Vefa Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.), 2: 207.

<sup>138</sup> Tirmizî, "Tefsîrül-Kurân", 18; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 18.

<sup>139</sup> Konu ile ilgili tartışmalar için bk. Sefer b. Abdurrahman el-Havâlî, *Zâhiratü'l-ircâ fî'l-fikri'l-İslâmî* (b.y.: Dâru'l-Kelime, 1420/1999), 362.

<sup>140</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 248.

şahısların hepsinin acem olmalarına rağmen kendilerinin onlara muhtaçlıklarını dile getirmişti.<sup>141</sup> İlgili hadisede ismi geçenlerden ilki Atâ b. Ebû Rebâh, mevaliden olup birçok sahâbiden hadis rivayet etmiş<sup>142</sup> ve zamanının en yetkili fıkıh âlimi olarak zikredilmiştir.<sup>143</sup> Diğeri ise İbn Abbâs'a talebelik yapmış râvi vasfı ile şöhret kazanmış<sup>144</sup> aynı zamanda fikhî yeterliliğe de ulaşmış Saîd b. Cübeyr'dir.<sup>145</sup> Bir diğer isim ise yine hem rivayet hem de dirâyet bilgisi ile tanınan Meymûn b. Mihrân'dır.<sup>146</sup> Bir başkası benzer özellikleri ile maruf Mekhûl'dür.<sup>147</sup> Sonuncusu ise müfessir yönü ile olduğu kadar fakih ve çok hadis rivayeti ile de bilinen Mücâhid b. Cebr'dir.<sup>148</sup> Netice itibarıyla Râmhürmüzî, ilgili rivayetten hareketle ancak her iki ilmi cem eden âlimlerin dini anlama ve anlatma noktasında insanlara faydalı olabileceğine işaret etmiştir. Bu doğrultuda o, Mısır'da Hasan-ı Basrî (ö. 110/728),<sup>149</sup> Filistin'de Recâ b. Hayve (ö. 112/730),<sup>150</sup> Ürdün'de Ubâde b. Nesî (ö. 118/736),<sup>151</sup> Cezîre'de Adî b. Adî el-Kindî (120/737),<sup>152</sup> Humus'ta Amr b. Kays (ö. 125/742),<sup>153</sup> Dimeşk'te Yayha b. Yahya'nın (ö. 135 /752)<sup>154</sup> isimlerini zikretmiş<sup>155</sup> ayrıca bu durum rivayet ve dirâyeti cem eden mevâlinin hâkimiyeti olarak da zikredilmiştir.<sup>156</sup>

### 3.2. Fikhü'l-Hadîse Dair Örnek Rivayetler

Râmhürmüzî, fikhü'l-hadîse ilişkin zikrettiği örneklerde ilgili kavramı hem geniş hem de dar kapsamıyla kullanmış kendisi de fikhü'l-hadîs denemesinde bulunmuştur.

<sup>141</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 242-243.

<sup>142</sup> Alâüddîn Moğultay, *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed-Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhîm (Kâhire: el-Fâruku'l-Hadîse, 1422/2001), 9: 241.

<sup>143</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6: 20; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406/1986), 391.

<sup>144</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1: 216.

<sup>145</sup> Bk. Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1: 216.

<sup>146</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7: 332, 333; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 77.

<sup>147</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 5: 155, 157, 158; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 284.

<sup>148</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6: 20; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 4: 449, 454.

<sup>149</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Tesmiyetü'l-fukahâi'l-emsâr min ashâbi Resûlillâhi sallallâhu aleyhi ve sellem ve men ba'dehüm*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1369), 129.

<sup>150</sup> Bk. Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed b. el-Fazl el-İsbehânî, *Siyerü's-selefi's-sâlihîn*, thk. Kerem b. Hilmî b. Ferhât b. Ahmed (Riyâd: Dâru'r-Râye, ts.), 768.

<sup>151</sup> Bk. İsbehânî, *Siyerü's-selefi's-sâlihîn*, 768; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 194-198.

<sup>152</sup> Bk. Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1: 329; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 19: 535.

<sup>153</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 5: 322-323; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5: 83.

<sup>154</sup> Bk. Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2: 160; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 32: 39.

<sup>155</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 243-244.

<sup>156</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 245.

### 3.2.1. لَا عَقْرَ فِي الْإِسْلَامِ

H. Peygamber, “لَا عَقْرَ فِي الْإِسْلَامِ”/İslâm'da kurban yoktur<sup>157</sup> şeklindeki mutlak beyanı ile gerekli şartları taşıyanların yerine getirmesi gereken bir ibadet olmasına rağmen<sup>158</sup> kurban ibadetinin gayri meşrûluğuna yönelik bir beyanda bulunmuştur.<sup>159</sup> Buradan hareketle Râmhürmüzî, hadiste geçen “عَقْرَ”<sup>160</sup> kelimesinin manasıyla ilgili dilci özellikleri ile ön plana çıkan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm vb. isimlere sorulduğunu ancak cevap veremediklerini, aynı soruya muhatap olan Ahmed b. Hanbel'in ise câhiliye döneminde toplumun ileri gelenlerinden birisi öldüğünde mezarı başında kurban kesildiği yönünde bir açıklama yaptığını aktarmıştır.<sup>161</sup> Ayrıca Ebû Dâvûd da Abdürrezzâk'tan (ö. 211/826) yapmış olduğu nakilde câhiliye devrinde halkın bu doğrultuda tutum sergilediklerini<sup>162</sup> söylemiştir.<sup>163</sup> Böylece kurban kesiminin yasaklığına dair mezkûr mutlak beyan, ilgili haber ile mukayyed haline gelmiş ve rivayette yer alan yasaklık hükmü mezar başında icra edilen<sup>164</sup> ilgili eylemle sınırlandırılmıştır.

Bu misalde de açıkça görüldüğü gibi Râmhürmüzî, bu örnekle fikhü'l-hadîs için hem rivayet hem de dirâyet/usul bilgisinin birlikteliğine vurgu yapmıştır. Ayrıca yaşanan bu olay, Ahmed b. Hanbel'in gerek hadis gerekse fikhî meselelere hâkimiyetinin boyutlarını göstermesi açısından da önem arz etmektedir. Bundan dolayı olsa gerek Süleymân eş-Şâzekûnî, hadislerdeki kapalı manaları bilmedeki mahareti ve fıkihtaki konumuna dikkat çekmek üzere Ahmed b. Hanbel'i çeşitli karışımlardan<sup>165</sup> elde edilen bir miske benzetmiştir.<sup>166</sup>

<sup>157</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm es-San`ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrâhmân el-A`zamî, 2. Baskı (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 3: 559 (6690); Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 73.

<sup>158</sup> Ahmed b. Hanbel, 2: 321; İbn Mâce, “Edâhî”, 2; Tirmizî, “Edâhî”, 18.

<sup>159</sup> Abdülazîz el-Hayyât, *Turuki'l-istidlâl bi's-sünne* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1406/1986), 24.

<sup>160</sup> Akr: Deve veya koyunun ayakta iken bacaklarını kesmek demektir. Bk. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3: 271.

<sup>161</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 252-153.

<sup>162</sup> Câhiliye araplarının, hayatında cömertlik vasfı ile bilinen kimse adına tenesir tahtası altına da veya mezarı başında kesilen kurban etinden ölümünden sonra hayvanların da yemesini sağlayarak bu özelliğinin devam ettiğini göstermek ve ayrıca âhîret hayatına inananların ise mezkûr şahsın kıyâmet gününde binitli olarak haşredilmesi için bu eylemde buldukları ifade edilmiştir. Bk. Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 1: 315-316.

<sup>163</sup> Bk. Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 73.

<sup>164</sup> Abdülazîz el-Hayyât, *Turuki'l-istidlâl bi's-sünne*, 24.

<sup>165</sup> Neşvân b. Sa'd el-Himyêrî el-Yemenî, *Şemsü'l-ulûm ve devâü kelâmi'l-arab mine'l-külûm*, thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 5: 2901.

<sup>166</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 254; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 11: 203.

### 3.2.2. أَقْرُوا الطَّيْرَ عَلَى مَكَاتِهِ

Rivayete göre Hz. Peygamber, “أَقْرُوا الطَّيْرَ عَلَى مَكَاتِهِ”/Kuşları yuvalarında (kendi hallerine) bırakınız<sup>167</sup> buyurmuştur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi fikhü'l-hadîse dair usuller belirleyen İmam Şâfiî, câhiliye dönemindeki insanların bir işe başlamak istediklerinde kuş yuvasına varıp oradaki kuşu ürküttüklerini akabinde sağ tarafa uçması halinde planlarını uygulamaya koyduklarını aksi takdirde ise vazgeçtiklerini<sup>168</sup> söylemiş ve rivayetin bu şekilde anlaşılmasını salık vermiştir. Zira Resûl-i Ekrem, mezkûr yasak ile hem câhiliyede uygulanagelen kuşlarla uğur arama şeklindeki bir âdeti ortadan kaldırmış hem de hayvanların hiçbir şekilde rahatsız edilmemesini tembihlemiştir.<sup>169</sup> Ayrıca Râmhürmüzî,

“أَوْكَارَهَا” لَا تَطْرُقُوا الطَّيْرَ فِي /Kuşlara yuvalarında ilişmeyin<sup>170</sup> hadisi ile gece vakti avlanmanın yasaklandığını belirtmiş, bu ve benzeri rivayetlerin ancak ehl-i hadîs tarafından anlaşılabilceğini söylemiştir.<sup>171</sup>

### 3.2.3. لَا يَقَادُ الْبَعِيرُ بَيْنَ اثْنَيْنِ

Hz. Peygamber, “لَا يَقَادُ الْبَعِيرُ بَيْنَ اثْنَيْنِ”/Bir deve, iki kişi tarafından sürülmez<sup>172</sup> buyurmuştur.<sup>173</sup> Râmhürmüzî'nin verdiği bilgiye göre fıkıh bilgisi ile de maruf muhaddis Dahhâk b. Muhalled (ö. 212/826),<sup>174</sup> söz konusu haberi iki kişinin bir deveye aynı anda binmemeleri hatta yürümeleri gerektiği yönünde anlamıştır.<sup>175</sup> Ancak bu mana, birinin binitli diğerinin ise yürüyerek deveyi sevk ettiği arap örfüne uygun değildir. Neticede bu hadisin, işlerin ehil kimselere tevdi edilmesi şeklinde anlaşılması daha uygundur.<sup>176</sup>

<sup>167</sup> Ebû Dâvûd, “Edâhî”, 11.

<sup>168</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 259.

<sup>169</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, 4: 285.

<sup>170</sup> Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu`cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 3: 131 (2896).

<sup>171</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 259.

<sup>172</sup> Bk. Ebû Abdullah İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr* (b.y.: y.y., ts.), 8: 422 (3564).

<sup>173</sup> Rivayet hakkında münker hükmü verilmiş ve zayıflığı konusunda ittifak olduğu ifade edilmiştir. Bk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü ehâdîsi'z-zâife ve'l-mevzûa ve eseruhe'sseyyüü fi'l-ümme* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1425/2004), 13: 493.

<sup>174</sup> Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 480-481.

<sup>175</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 258.

<sup>176</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 258 (Dipnottan).

### 3.2.4. ضَرَبَاتُهُ أَبْكَارٌ تَقْصُرُ مَعَهَا الْأَعْمَارُ

Râmhürmüzî, Hz. Peygamber'in Hz. Ali hakkında söylediği ifade edilen *ضَرَبَاتُهُ أَبْكَارٌ تَقْصُرُ مَعَهَا الْأَعْمَارُ*/Onun vuruşları, ömürleri kısaltıcı bir şekilde benzersizdir<sup>177</sup> rivayetine de yer vermiştir. Bahse konu nebevî beyan ile alakalı Süleyman eş-Şâzekûnî, Hz. Ali'nin düşmanlarına indirdiği darbelerin, her bir seferinde sanki ilk defa vuruyormuş gibi güçlü ve öldürücü olduğu yönünde izahta bulunmuştur.<sup>178</sup>

Râmhürmüzî, hadislerin anlaşılması konusunda bazı tespitler ileri sürmüştür. Değerlendirmelerde bulunduğu söz konusu rivayetleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 3.2.5. أَمِيرُ الْقَوْمِ أَقْطَفُهُمْ دَابَّةً

Râmhürmüzî, *أَمِيرُ الْقَوْمِ أَقْطَفُهُمْ دَابَّةً*/Kavmin lideri, bineği en yavaş gidenidir<sup>179</sup> beyanı hakkında, liderin düşman ve yırtıcı hayvanların saldırılarına maruz kalmaması için korunması gerektiğinden bahsetmiş ve bu doğrultuda insanların onunla birlikte yürümelerinin zorunluluğundan bahseden bir yorum yapmıştır.<sup>180</sup>

### 3.2.6. إِنَّ عَلَى كُلِّ هُدْبَةٍ شَيْطَانًا

Râmhürmüzî'nin fikhü'l-hadîse ilişkin ele alıp incelediği bir diğer rivayet ise *إِنَّ عَلَى كُلِّ هُدْبَةٍ شَيْطَانًا*/Her saçakta bir şeytan vardır<sup>181</sup> hadisidir. O, bu haberle ilgili yapmış olduğu değerlendirmede ilgili naklin birliktelik ve tefrika konusunda darb-ı mesel haline geldiğini, Hz. Peygamber'in mezkûr açıklamasıyla insanların birlikte hareket etmelerini hatta ten ve elbise gibi olmalarına dair tembihte bulunduğunu söylemiştir. Neticede Râmhürmüzî mezkûr beyanın, *"Mümin, diğer mümin için parçaları birbirini perçinleyen bina gibidir"*<sup>182</sup> şeklindeki nebevî beyan ile de örtüşüğünü ifade etmiştir.<sup>183</sup>

<sup>177</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 260. Mezkûr rivayeti, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'dan başka bir kaynakta tespit edemedik.

<sup>178</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 260; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 149, 3: 323.

<sup>179</sup> Bk. Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, 6: 46 (14781).

<sup>180</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 260.

<sup>181</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 260. İlgili rivayeti, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'dan başka bir kaynakta tespit edemedik.

<sup>182</sup> Buhârî, "Salât", 88, "Mezâlim", 5, "Edeb", 36; Müslim, "Birr", 65.

<sup>183</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 260.

### 3.2.7. تَوْقَهُ وَتَبَقَهُ

Müellifin fikhü'l-hadîs adına çözümlediği bir diğer hadis ise Resûl-i Ekrem'in Hz. Ebû Bekir'e yönelik (ö. 13/634), "يَا أَبَا بَكْرٍ تَوَقَّ وَتَبَّقْ"<sup>184</sup> ifadesidir. Râm-hürmüzî, bu cümlelerin dua kabilinden olup "Allah seni korusun ve ömür versin" anlamına geldiğini ayrıca "Cennette ebedîliğe ulaşman için haramlardan uzak dur"<sup>185</sup> manasında da kullanılabileceğini belirtmiştir.<sup>186</sup>

Noktaların anlam üzerindeki etkisinin farkında olan muhaddisler bu sebeple rivayetlerdeki sözcükleri kendilerine nakledildiği şekliyle hıfzedip kaydetmişlerdir. Böylece hadiste nokta hatası sebebiyle oluşacak tashîften<sup>187</sup> kaynaklanacak yanlış anlamaların önüne geçmişler ve fikhü'l-hadîse büyük bir katkı sağlamışlardır. İşte buradan hareketle Râm-hürmüzî, yazılışları itibariyle birbirine benzeyen "ya" veya "ta" şeklindeki muzarat harflerini bile birbirine karıştırmadan zapteden ehl-i hadîse cahillik vasfının yakıştırılamayacağını söylemiş ve iddiasını da çeşitli örneklerle ispat etmeye çalışmıştır.<sup>188</sup> Bu misalleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 3.2.8. ما الدنيا في الآخرة الا مثل ما يجعل أحدكم إصبعه في اليم فلينظر بم ترجع

Müellif, "ما الدنيا في الآخرة الا مثل ما يجعل أحدكم إصبعه في اليم فلينظر بم ترجع"/Âhirete nazaran dünyanın değeri, ancak sizden birinizin parmağını denize daldırması gibidir. Parmağının denizden alabildiği suya/<sup>189</sup> (bundan sonra) denizin döndüğü hale baksın"<sup>190</sup> hadisinde geçen "رجع" kelimesinin muzarisinin Kûfeli-ler tarafından müennes "إصْبَعَةً" sözcüğü ile ilişkilendirilerek "ta", Basralı râvilerce de "الْيَمِّ" kelimesinden hareketle "ya" muzaraat harfi ile nakledildiğini<sup>191</sup> belirtmiştir.<sup>192</sup> Zira sözü edilen rivayetin tercümesinde de görüldüğü üzere hadis, her iki ayrı noktalama şekline göre de farklı anlamlara gelmektedir.

<sup>184</sup> Bk. Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu`cemü's-sagîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985), 2: 46 (754).

<sup>185</sup> Bk. Râm-hürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 261.

<sup>186</sup> Hz. Peygamber tarafından Hz. Ebû Bekir'e söylenen bu cümleye, "Arkadaşımı iyi seç ve onu koru", "Günahlardan sakın ve cezalarından kaçın", "Kendine sahip çık ve kötülüklerden uzak dur", "Malını tut, infakta aşırı olma ve kazancını koru" şeklinde anlamlar da verilmiştir. Bk. Süleymân b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Garbâvî (Dümeşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1982), 1: 699; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5: 112, 217.

<sup>187</sup> Bk. Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 5. Baskı (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 308.

<sup>188</sup> Bk. Râm-hürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 262.

<sup>189</sup> Ahmed b. Hanbel, 4: 229; Müslim, "Cennet", 55.

<sup>190</sup> İbn Mâce, "Zühd", 3.

<sup>191</sup> Aynî ise "رجع" fiilin "ya" muzaraat harfi ile bir diğer bir ihtimalini daha gündeme getirmiştir ki bu, parmağını denize daldıran kişi/fâil ile alakalıdır. Bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 11: 232.

<sup>192</sup> Bk. Râm-hürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 262.

### 3.2.9. يُنْضَخُ عَلَى بَوْلِ الصَّبِيِّ...

Konuya dair diğer bir örnek Hz. Peygamber'in erkek çocuğun bevlinin temizlenme şeklinden bahsettiği “يُنْضَخُ عَلَى بَوْلِ الصَّبِيِّ”/...Çocuğun bevlüne su serpilir” rivayetindeki “نَضَخَ” fiili<sup>193</sup> ile alakalıdır. Muhaddislerden kimileri söz konusu sözcükteki “ha” harfini noktasız<sup>194</sup> kimileri de noktalı<sup>195</sup> bir şekilde zaptetmişlerdir. Nitekim mezkûr harf, noktalı yazıldığında suyu elbise üzerinde iz bırakacak şekilde ara vermeksizin tazyikli bir şekilde serpmek, noktasız kaydedildiğinde ise az ve aralıklarla su sepelemek şeklinde tanımlanmıştır.<sup>196</sup>

### 3.2.10. فَتَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً...

Resûl-i Ekrem'in kendisine ikram edilen eti yeme şeklinden bahseden نَهْسَةً مِنْهَا... naklindeki “نَهَسَ” kelimesi de konuya ilişkin bir başka örnektir. Nitekim bazı nakillerde ilgili sözcüğün üçüncü harfi “s/sin,”<sup>197</sup> diğerlerinde ise “ş/şin”<sup>198</sup> şeklinde kaydedilmiştir. Bahse konu sözcük, “sin” ile dişlerin ucu ile ısırma, “şin” harfi ile okunduğunda ise azı dişlerle parçalamak manalarında<sup>199</sup> kullanılmıştır. Aynı durum Hz. Peygamber'in Bilâl-i Habeşî'ye (ö. 20/641), misafire ikramda bulunurken cömert davranması yönündeki tembihinden bahseden rivayetlerin<sup>200</sup> bir kısmında “القبص/parmak ucu ile almak, diğerlerinde ise “القبض/tam bir şekilde kavramak/avuçlamak<sup>201</sup> şeklinde geçen sözcükler için de söz konusudur.<sup>202</sup>

### 3.2.11. أَنَا رَحْمَةٌ مَهْدَاةٌ...

Benzeri bir durum “أَنَا رَحْمَةٌ مَهْدَاةٌ”<sup>203</sup> hadisindeki “مهداة” kelimesi için de geçerlidir. Zira bu sözcük, mim harfinin ötresi ile “Ben, hediye edilmiş rahmetim”,

<sup>193</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 262.

<sup>194</sup> İlgili rivayetler için bk. Müslim, “Taharet”, 103; İbn Mâce, Tahâret”, 77; Tirmizî, “Salât”, 430.

<sup>195</sup> Bk. İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî (b.y.: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000), 1: 333 (927).

<sup>196</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5: 70; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 3: 61.

<sup>197</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 3; Müslim, “İmân”, 194; İbn Mâce, “Et'ime”, 28; Tirmizî, “Sıfatü'l-Kiyâme”, 10.

<sup>198</sup> Buhârî, “Tefsîrül-Kur'ân” (17), 5.

<sup>199</sup> Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhî'l-âsâr* (Tunus: el-Mektebetü'l-Itkiyye, ts.), 2: 30; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5: 136.

<sup>200</sup> İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim, *Garîbü'l-hadis*, thk. Abdullah el-Cebûrî (Bağdâd: Matbaati'l-Ânî, 1397/1977), 1: 412; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1: 359 (1098).

<sup>201</sup> İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadis*, 1: 412.

<sup>202</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 263.

<sup>203</sup> Dârimî, “Mukaddime”, 3.



kesrası ile okunduğunda ise “Ben, hidâyete götüren rahmetim” manalarında kullanılmaktadır.<sup>204</sup>

### 3.2.12. ...نهى عن المخاضرة...

Henüz olgunlaşmamış meyvelerin satımına ilişkin, “...نهى عن المخاضرة...” nebevî beyanındaki “المخاضرة” kelimesi “ض/dad”<sup>205</sup> ile meyvenin henüz olgunlaşmadan satımı,<sup>206</sup> “ص/sad”<sup>207</sup> ile okunduğunda ise (namazda) ellerin böğüre konulması şeklinde tanımlanmıştır.<sup>208</sup>

### 3.2.13. ...نَهَى عَنِ الْفَرْعِ...

Râmhürmüzî, çocuğun tıraş şeklinden bahseden “...نَهَى عَنِ الْفَرْعِ...” hadisine<sup>209</sup> ilişkin yaptığı değerlendirmede “الفرع” sözcüğünün, saçın bir kısmının tıraş edilip diğer tarafların bırakılması;<sup>210</sup> “الفرع”<sup>211</sup> şeklinde noktalması halinde deve veya koyunun ilk doğurduğu ve putlar adına kesilen kurban;<sup>212</sup> “الفرع”<sup>213</sup> diye telaffuz edildiğinde ise içinde nebiz yapılan kabak manalarında kullanıldığına dair farklı izahlar getirmiştir.<sup>214</sup>

Böylece Râmhürmüzî, zikretmiş olduğu mezkûr misallerle hem fık-hü'l-hadîsin boyutlarına hem de muhaddislerin bu alandaki maharetlerine işaret etmiştir.<sup>215</sup> Zira sözü edilen örneklerde de görüldüğü gibi Arapça

<sup>204</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 263; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâüddîn Abdullah ez-Zerkeşî, *Teşnifü'l-mesâmi` bi cem`i'l-cevâmi`*, thk. Seyyid Abdülazîz-Abdullah Rebî` (b.y.: Mektebetü Kurtuba, 1418/1998), 1: 110.

<sup>205</sup> Buhârî, “Buyû”, 93.

<sup>206</sup> Muhammed Tâhir es-Sadîkî el-Fettenî, *Mecmau bihâri'l-envâr fi garîbi't-tenzil ve letâifil-ahbâr* (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1387/1967), 2: 53.

<sup>207</sup> Müslim, “Mesâcid”, 46.

<sup>208</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2: 36.

<sup>209</sup> Buhârî, “Libâs”, 40; Müslim, “Libâs”, 72, 113; İbn Mâce, “Libâs”, 38; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 13.

<sup>210</sup> Fettenî, *Mecmau bihâri'l-envâr*, 4: 267.

<sup>211</sup> Ahmed b. Hanbel, 2: 409; Nesâî, “Fera` ve Atîre”, 1.

<sup>212</sup> Fettenî, *Mecmau bihâri'l-envâr*, 4: 124.

<sup>213</sup> Ahmed b. Hanbel, 2: 3.

<sup>214</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 263.

<sup>215</sup> Bk. Râmhürmüzî, genç bir kızın zînetlerini çalıp kafasını da iki taş arasında ezerek öldüren bir yahudiye, işlediği bu cinayet mukabilinde kısas uygulandığından bahseden “...رَضَعَ رَأْسَهَا بَيْنَ حَخْرَيْنِ” hadisteki “رَضَعَ” fiilini de konuya örnek olarak zikretmiştir. Ancak rivayetlerde mezkûr kelimenin “ha” harfinin noktasız şekline rastlanılamamıştır. Ayrıca sözlüklerde ilgili fiilin noktalı ve noktasız her iki halinin de aynı anlamda kullanıldığı ifade edilmiştir. Yine Resûl-i Ekrem'in Abdullah b. Amr b. Âs'a hitaben, ahitlere sadâkat ve emanetlere riayetini azaldığı, insanların iyilerinin gidip kötülerinin kaldığı dönemde nasıl bir tavır sergileyeceğini sorduğu hadisin bazı tariklerinde “حَالَةً” diğerlerinde ise “حَالَةً” kelimeleri geçmesine rağmen her iki sözcüğün aynı manaya geldiği belirtilmiştir. Bahsedilen rivayetler ve kelimelerin

hattaki noktaların fıkhü'l-hadis açısından önemi yadsınamayacak derecede önemlidir. Bu durumun farkında olan muhaddisler daha tahammül aşamasında rivayetleri kavrayıp olması gerektiği şekliyle nakletmişler ve sergiledikleri bu titiz tutumları ile mezkûr ilme büyük katkılar sağlamışlardır.

Râmhürmüzî, yukarıda anlatılan ve zikredilenlerden sonra seneddeki mübhem durumları bilmenin önemini vurgulamak<sup>216</sup> ve dirâyetü'l-hadîsin usul-i hadis anlamında da kullanıldığına işaret etmek üzere, muhaddislerin عُيْبَةٌ-عَيْبَةٌ, عُيْبَةٌ-عُمَارَةٌ kelimelerinde de görüldüğü üzere hareketleri düzgün bir şekilde kaydettiklerine dair pek çok örnek vermiş; böylece onların isim, lakab ve neseblerin doğru zaptedilmesine katkı sunduklarından bahsetmiştir.<sup>217</sup> Ayrıca râviler ilminin ehemmiyetine dikkat çekmiş ve konuya dair bazı isimlerden de bahsetmiştir.<sup>218</sup> Müellif, sahâbe ve diğer râvilerden annelerine<sup>219</sup> ve dedelerine nispet edilen<sup>220</sup> ayrıca dedesinin künyesi ile tanınan<sup>221</sup> şahıslara dair örnekler vermiştir.<sup>222</sup> Yine o, çağdaş olup müşkil bir durum arz eden künye ve isimler,<sup>223</sup> aynı dönemde yaşayıp sahâbeden ve onlardan nakledenlerden adları aynı olanlar,<sup>224</sup> künyeleri benzeyenler<sup>225</sup> ve şahısları hakkında müşkilat bulunanlar<sup>226</sup> şeklindeki meseleleri de misaller eşliğinde zikretmiştir.

## SONUÇ

Hız. Peygamber'in yönlendirmesi ile birlikte sahâbe döneminden itibaren rivayetlere ilişkin başlayan tesebbüt, taharrî ve tenkit faaliyetleri fıkhü'l-hadîsin temel dinamiklerini oluşturmuş ve ashâb arasından hadislerdeki makâsıdı dikkate alan bazı isimler ön plana çıkmıştır. İlerleyen dönemlerde

anlamaları için bk. Ahmed b. Hanbel, 2: 162, 3: 183, 203; Buhârî, "Salât", 88; Müslim, "Kasâme", 15; Tirmizî, "Diyât", 6; Nesâî, "Kasâme", 12; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 263; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 11: 142; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Hüseyin Nassâr (Küveyt: Matbaatü Hükûmet-i Küveyt, 1369/1969), 6: 397.

<sup>216</sup> Tosun, İzzet, *Dirâyetü'l-Hadis İlmî'nin Doğuşu ve el-Muhaddisu'l-Fâsıl* (Bursa: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986), 70 (Yüksek Lisans Tezi).

<sup>217</sup> Bk. Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 263-264.

<sup>218</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 265.

<sup>219</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 268-270.

<sup>220</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 266-167.

<sup>221</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 267-268.

<sup>222</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 270-274.

<sup>223</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 274-279.

<sup>224</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 279-287.

<sup>225</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 287-302.

<sup>226</sup> Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 302-311.

haberlerin tedvin ve tasnîfi ile uğraşan ehl-i hadîs, daha rivayetlerin zaptı aşamasında gösterdikleri gayretleri ile adı henüz konulmasa da bir anlamda fikhü'l-hadîs ilmini icra etmişler, titizlikleri ile hadislerin manalarını olduğu gibi muhafaza ederek alana büyük katkı sağlamışlardır. Ancak muhaddislerin dirâyet adına sergiledikleri bu çabalar, özellikle ekolleşme sürecinde muhalifleri tarafından görmezlikten gelinmiş, küçümsenmiş ve hatta onlar haberleri anlamlandırmada yetersiz kalmakla da itham edilmişlerdir. Her ne kadar bu eleştiriler karşısında bazı hadisçiler, ellerinde bulunan malzemenin içeriğine vâkıf olmadıkları ve bu sebeple de ilgili rivayetleri nerede kullanacaklarını bilemediklerini kabullenseler de bu teslimiyetçi yaklaşım ashâb-ı hadîsin tamamı tarafından benimsenmemiştir.

İşte bu tavrı, ilk hadis usulü eseri niteliği taşıyan *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da da görmek mümkündür. Nitekim Râmhürmüzî, mütekaddimûn dönemi eserlerinin özelliği gereği her ne kadar fikhü'l-hadîse ilişkin usul ve esaslardan bizzat bahsetmemiş olsa da konuyu iki aşamalı ele almıştır. İlk olarak sahâbeden başlamak üzere rivayet ve dirâyet özelliklerini bir arada bulunduran birçok isme yer vermiş, ikinci merhalede ise muhaddislerin bu alandaki maharetlerini göstermek üzere bazı rivayetleri gündeme taşımıştır. Böylece o, hem bu alanda söz sahibi olacak kişilerin taşınması gereken vasıflara hem de fikhü'l-hadîs ilminin boyutlarına işaret etmiş, bir anlamda mezkûr konunun ilmî zeminini teşkil edecek ilkelere vurgu yapmıştır.

## KAYNAKÇA

- Abdülmeccid Mahmûd Abdülmeccid. *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1399/1979.
- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*. Thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsned*. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Ahmed Muhammed Şâkir. *el-Bâisü'l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ali Abdülbâsit Mezîd. *Minhâcû'l-muhaddisîn fi'l-karni'l-hicrî ve hatta asrina'l-hâdir*. b.y.: y.y., ts.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. 5. Baskı. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî. *Umdetü'l-kârî şerhu sâhihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. Thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1417/1996.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 2. Baskı. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî. *el-Câmi' li ahlâkî'r-râvî*. Thk. Mahmûd Tahhân, 2 Cilt. Riyâd: Meketebetü'l-Meârif, 1983/1403.
- Bereketî, Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî. *et-Ta'rifâtü'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî. *Menâkibü'ş-Şâfiî*. Thk. Seyyid Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'ş-Şürâs, 1390/1970.
- Buhârî, Ebû Abdullah İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî. *et-Târîhu'l-kebir*. 9 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî. *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muh-tasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihi ve eyyâmihî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. 1. Baskı, b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Cezâirî, Tâhir el-Cezâirî. *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 2 Cilt. Beyrut: Meketebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmî, 1416/1995.
- Çeker, Orhan. "Hünsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18: 491. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl b. Berâm ed-Dârimî. *Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî. *Hüccetüllahi'l-bâliğa*. Trc. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Kitâbü's-Sünen*. Thk. Muhammed Avvâme. 2. Baskı. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1425/2004.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi. *el-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. *Silsiletü ehâdisi'z-zâife ve'l-mevzûa ve eseruhe'sseyyüü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyâd: Meketebetü'l-Meârif, 1425/2004.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed el-Enbârî. *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakati'l-üdebâ*. Thk. İbrâhîm es-Semerrâî. Ürdün: Meketebetü'l-Menâr, 1405/1985.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. 6. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Fettenî, Muhammed Tâhir es-Sadîkî el-Fettenî. *Mecmau bihârî'l-enoâr fi garîbi't-tenzîl ve letâi-fi'l-ahbâr*. 5 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1387/1967.
- Görmez, Mehmet. "Fikhü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 547. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. 3. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Güler, Zekeriya. "Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirâyet Bütünlüğü". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2. (1996): 119.

- Güler, Zekeriya. *Zâhiri Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Râmhürmüzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 447-448. İstanbul: TDV. Yayınları, 2007.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî. *Meâlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî. *Garibü'l-hadis*. Thk. Abdülkerim İbrâhîm el-Garbâvî. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1982.
- Havâlî, Sefer b. Abdurrahman el-Havâlî. *Zâhiratü'l-ircâ fi'l-fikri'l-İslâmî*. b.y.: Dâru'l-Kelime, 1420/1999.
- Hayyât, Abdülazîz el-Hayyât. *Turuki'l-istidlâl bi's-sünne*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1406/1986.
- Hindî, Alaüddîn Ali el-Müttakî b. Hüsâmeddîn el-Hindî. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. 5. Baskı. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1405/1985.
- Iclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-Iclî. *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehl-i'ilm ve'l-hadis ve mine'd-duafâi ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*. Thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- Itr, Nûreddîn Itr. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis*. 37. Baskı. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1439/2018.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdülber. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*. Thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1414/1994.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm er-Râzî. *Âdâbü's-Şâfiî ve menâ-kibüh*. Thk. Abdülganî Abdülhâlik. 2. Baskı. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1413/1993.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm er-Râzî. *Kitâbü's-Sikât*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî. *Takribü't-tehzîb*. Thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebü Bekr b. Hallikân. *Ve-feyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*. Thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, ts.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Garibü'l-hadis*. Thk. Abdullah el-Cebûrî. 3 Cilt. Bağdâd: Matbaatü'l-Ânî, 1397/1977.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Men' İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 2. Baskı. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed b. Esîrüddîn el-Cezerî. *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tenâhî. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ma`rifetü envâi ilmi'l-hadis*. Thk. Abdüllatîf el-Hemîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İsbehânî, Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed b. el-Fazl el-İsbehânî. *Siyerü's-selefi's-sâlihîn*. Thk. Kerem b. Hilmî b. Ferhât b. Ahmed. Riyâd: Dâru'r-Râyê, ts.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*. 2 Cilt. Tunus: el-Mektebetü'l-İtkiyye, ts.
- Kâsım Ali Sa'd. *Cemheretü terâcimi'l-fukahâi'l-mâlikiyye*. 3 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru'l-Buhûsî'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî. *el-Külliyât*. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu`cemü'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Koçak, Muhsin. "Ebû Sevr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 229. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Ankara: STS Yayınları, 2015.
- Kureşî, Ebû'l-Vefa Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî. *el-Cevâhirü'l-mudiyeye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karâçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma`rûf, 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992.
- Moğultay, Alâüddîn Moğultay. *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. Thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed-Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. Kâhire: el-Fâruku'l-Hadîse, 1422/2001.
- Muhammedî, Abdülkâdir Mustafa Abdürrezzâk el-Muhammedî. *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetü's-sikât müvâzene beyne'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *el-Müctebâ*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasan Abdülmünim Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr min ashâbi Resûlillâhi sallallâhu aleyhi ve sellem ve men ba`dehüm*. Thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1369.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Sahîh-i Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Ezher: el-Matbaatü'l-Misriyye, 1347/1929.

- Özel, Ahmet. "Alkame b. Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 467. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özen, Şükrü. "Kâdî Şüreyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 121. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özpinar, Ömer. *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak (Fıkhu'l-Hadîs İlmî)*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Râmhürmüzî, Hasen b. Abdurrahman er-Râmhürmüzî. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971.
- Safedî, Ebû's-Safâ Selâhüddîn Halîl b. İzzeddîn Aybeg b. Abdullah es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnâûd-Türkî Mustafâ, 19 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- San`ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San`ânî. *el-Musannef*. Thk. Habîbürrâhmân el-A`-zamî. 2. Baskı. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- San`ânî, Muhammed b. İsmâîl el-Emîr es-San`ânî. *et-Tenvîr şerhu'l-câmiî's-sağîr*. Thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm. 11 Cilt. Riyâd: Mektebetü Dâri's-Selâm, 1432/2011.
- Seâlebî, Muhammed b. el-Hasen el-Hacvî es-Seâlebî. *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Serahsî, Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed es-Serahsî. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma`rife, 1414/1993.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî. *Tabakâtü'l-huffâz*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî. *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî. 2. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî. *Tabakâtü'l-fukahâ*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu`cemü'l-kebir*. Thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu`cemü's-sagîr*. Thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Tâşkoprîzâde, Ahmed b. Mustafa Tâşkoprîzâde, *Miftâhu's-saade ve misbâhu's-siyâde fi mev-zûâti'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2. Baskı. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1397/1977.
- Tosun, İzzet. *Dirâyetü'l-Hadîs İlmî'nin Doğuşu ve el-Muhaddisu'l-Fâsıl*. Bursa: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986. (*Yüksek Lisans Tezi*).
- Uğur, Mücteba. "Abdurrahman b. Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 167. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useymîn. *Mustalahü'l-hadis*. Kâhire: Mektebetü'l-İlim, 1415/1994.
- Yemenî, Neşvân b. Sa`d el-Himyerî el-Yemenî. *Şemsü'l-ulûm ve devâü kelâmi'l-arab mine'l-külûm*. Thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî v.dğr. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. 7. Baskı. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. 5. Baskı. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Hüseyin Nassâr, 40 Cilt. Küveyt: Matbaatü Hükûmet-i Küveyt, 1369/1969.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Ekrem el-Bûsî, 2. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâüddîn Abdullah ez-Zerkeşî. *Teşnîfü'l-mesâmi` bi cem`i'l-cevâmi`*. Thk. Seyyid Abdülazîz-Abdullah Rebî`. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü Kurtuba, 1418/1998.
- Ziriklî, Hayrüddîn ez-Ziriklî. *el-A`lâm*. 15. Baskı. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.
- Zühli, Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Hübeyre b. Muhammed b. Hübeyre ez-Zühli. *el-İfsâh an meâni's-shâh*. Thk. Fuâd Abdülmünim Ahmed. 8 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.





دلالة التعبير باسم الفاعل في القرآن الكريم

THE SIGNIFICANCE OF EXPRESSION OF THE PARTICIPLE IN THE HOLY QUR'AN

KUR'ÂN-I KERÎM'DE İSM-i FÂİL'İN İFADE GÖSTERGESİ  
(MANAYA DELÂLETİ)

MOHAMED RIZK SHOEIR

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Asst. Prof., Hitit University Divinity Faculty, Basic Islamic Science, Department of Arabic Language and Rhetoric

mrsheer2000@hitit.edu.tr

Orcid: 0000-0002-5545-0012

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
16 Aralık 2019	16 December 2019
Kabul Tarihi	Date Accepted
20 Mayıs 2020	20 May 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
Doi	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.659855">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.659855</a>	

ATIF/CITE AS:

Mohamed Rizk Shoeir, "دلالة التعبير باسم الفاعل في القرآن الكريم" [The Significance of Expression of the Participle in the Holy Qur'an, Kur'ân-i Kerîm'de İsm-i Fâil'in İfade Göstergesi (Manaya Delâleti)], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 405-426.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.  
All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## The Significance of Expression of the Participle in the Holy Qur'an

### Abstract

The participle: It is one of the most important names in the literal language and grammar; to use the wording to speak a lot, it is a fact in the past and metaphor in the past and reception.

The participle is mentioned (the verb "he does")—in the first quarter of the Noble Qur'an—two hundred and twenty-five (225) times distributed as follows: seventy (70) times in Surat Al-Baqara. Fifty-two (52) times in Surat Al-Imran. Forty (40) times in Surat Al-Nisaa. Thirty-four (34) times in Surat Al-Maedah. Twenty-nine (29) times in Surat Al-Anam.

The participle is a specific formulation that includes three meanings: the event, the occurrence, and the person from whom the event occurred. and that it conducts the course of the verb, it is a renewed, not fixed quality, and it adds extra meaning to the meaning of the verb in addition to its course of action.

Formulating the noun of the subject from the ternary verb, the noun of the subject is coined with the weight of the ternary past tense with an increase of a thousand after the first letter of the verb, and the last letter is broken on the weight of an actor, such as: sitting, writing of a writer.

It is an emergency matter; that is, the evidence in the suspicious attribute is the origin and occurrence of a branch and vice versa in the participle.

**Keywords:** Arabic language, Grammar, Semantics, Derivatives, Name of subject, Evidence, generation, changing.

### Summary

The participle: It is one of the most important names in the literal language and grammar; to use the wording to speak a lot, it is a fact in the past and metaphor in the past and reception.

The participle of the non-triple act has multiple indications in the Holy Quran:

1. The statement of infringement.
2. Benefit from the meaning of participation.
3. Statement of the meaning of adaptation.

4. Indication of defects and colors.
5. Benefit the meaning of cost.
6. Benefit the meaning of the request and the question.
7. A statement of the meaning of exaggeration.

This is not to say that these semantics are related to those non-triangular forms of the participle. The participle may come from the triangular verb on some of them. There is a common connotation between the participle, the triple verb, and the subject's name are non-triple.

The participle, in the sense of the name of the verb, is mentioned in the Holy Qur'an a lot; it may be modified by its origin for a rhetorical or psychological purpose.

The grammar, interpretation, and rhetoric books agree on one connotation of "ADL", which is the connotation of transformation and departure from something and leaving it to others. Language books—in addition to the previous indication of this article—refer to other indications of it, and the Qur'anic context has employed article ( ADL عدل ) in various forms to perform multiple meanings, and among these meanings was not the meaning of leaving something and deviating from it to others.

The judgment of the existence of a revisionist phenomenon in any linguistic text should be based on deemed linguistic laws so that this judgment is not arbitrary and unseen. The participle is given in the sense of the name of the object in the Holy Qur'an frequently. It may be modified from its origin for a rhetorical or psychological purpose in which that use becomes a deep meaning inferred by the presumption of the modified use.

The participle whose action he does in the language comes in two forms: they are associated with the (the); and in this form, he works without conditions, such as: the grateful man, his Lord, the patient who is patient with his own knowledge is truly secure. An action that you did does only two conditions:

A- To be in the sense of the condition or the reception and not the going, such as: the train is coming now.

B-To be subject to denial, interrogation, adjective, or status, such as: lands you are on behalf of your brother. (Interrogative). Your brother does not hear my advice. (Denial).

The participle is mentioned in the chapter (the verb “he does”)–in the first quarter of the Holy Qur’an–two hundred and twenty-five (225) times distributed as follows: seventy (70) times in Surat Al-Baqara. Fifty-two (52) times in Surat Al-Imran. Forty (40) times in Surat Al-Nisaa. Thirty-four (34) times in Surat Al-Maedah. Twenty-nine (29) times in Surat Al-Anam.

Research Plan: The research consists of an introduction, and four topics; each topic includes several different issues that hover over the main idea, then the conclusion of the research, followed by a list of sources and references.

The first topic: What is the participle?

The participle is a specific formulation that includes three meanings: the event, the occurrence, and the person from whom the event occurred. and that it conducts the course of the verb, it is a renewed, not fixed quality, and it adds extra meaning to the meaning of the verb in addition to its course of action.

Formulating the participle from the triple verb the participle is coined with the weight of the past participle in a thousand increments after the first letter of the verb, and the last letter is broken on the weight of an actor, such as: sitting, writing a writer.

The second topic: the expression in the participle and its effect on meaning. The subject’s name from the non-triple verb has multiple indications, among them in the Holy Qur’an: among them: the benefit of transgression, the benefit of the meaning of multiplication, the benefit of the meaning of participation, the benefit of compliance, the benefit of faults and colors, the benefit of the meaning of costs, the benefit of the meaning of request and the question, and the benefit of the meaning of exaggeration.

The third topic: occurrence and evidence in the participle in the Noble Qur’an.

The fourth topic: Revocation to the subject’s name.

## Kur'ân-ı Kerîm'de İsm-i Fâil'in İfade Göstergesi (Manaya Delâleti)

### Öz

İsm-i fâil, Arapçada sarf ilminin (morfoloji) en önemli isimlerinden sayılmaktadır. Bu önem, vezninin kelimada çok kullanılmasından kaynaklanmaktadır. İsm-i fâil, şimdiki zamanda hakikat, geçmiş ve gelecek zamanda ise mecaz anlamı ifade etmektedir. İsm-i fâil; fiili yapan kişiye veya fiilin kendisinden meydana geldiği şeye delalet etmesi için "fâ'ilun" vezninde sübût (devamlılık) değil, hudûs (geçicilik) anlamı ifade eden türemiş bir isimdir. İsm-i fâil, sülâsî mücerred fiillerden "fâ'ilun-فاعل" vezninde, sülâsî dışındaki fiillerin muzârî vezninden, muzârîlik harfini zammeli mîm'e dönüştürüp, sondan bir önceki harfi meksûr yaparak oluşturulur.

Sülâsî dışındaki fiillerin ism-i fâillerinin çeşitli anlamları vardır. Bu anlamlardan Kur'ân-ı Kerîm'de yer alanlar şunlardır: 1- Ta'diye (geçişlilik), 2- Teksîr (çokluk), 3- Müşâreke (ortaklık), 4- Mutâva'at (dönüşlülük), 5- Kusur, sakatlık ve renkler ('uyûb ve elvân), 6- Tekellûf (zoraki yapmak), 7- Telep ve suâl (istek-sorgu), 8- Mübalağa (abartı).

İsm-i fâilin zikredilen anlamları sarf ilminde sülâsî dışındaki fiillerin ism-i fâil vezinlerine aittir. Bu durum, bu manaların, sülâsî dışındaki fiillerin ism-i fâil vezinlerine has olduğu anlamına gelmez. Zira sülâsî fiillerin ism-i fâil vezni de bu anlamlardan bazılarını ifade etmektedir. Dolayısıyla hem sülâsî fiillerin ism-i fâil vezninin hem de sülâsî dışındaki fiillerin ism-i fâil vezinlerinin ifade ettikleri ortak anlamlar vardır.

İsm-i fâil, muzâf olup âmil olmadığında daha çok sübût (devamlılık) anlamı ifade eder. Bu durumda izâfet, hakîkî izâfet olur. O zaman da ism-i fâil, âmil olup izâfeti lafzî olan sübût anlamlı sıfat-ı müşebbehe ile karıştırılmaktadır. Nahivcilerin; "ism-i fâil'in teceddüt (yenilenme) anlamı ifade ettiği" şeklindeki görüşlerinin İbn Hişâm ve İbn Mâlik'de haklı gerekçeleri var gibi gözüküyor. Zira ism-i fâili hareke ve sükûn bakımından fiil gibi değerlendirilmektedirler. İsim cümlesinde yer alan ism-i fâil, çoğunlukla sübût ve süreklilik anlamı ifade eder. Fiil cümlesinde yer alan ism-i fâil ise hudûs ve yenilenme anlamı ifade eder. İsm-i fâil, isim cümlesi bağlamında kullanılıp başında te'kid lâmı (lâm-ı muzahlaka) bulunursa, bu durum sübût manasını artırır.

Nahiv, tefsir ve belâgat kitapları, (عدل) maddesinin bir tane anlamı olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Bu anlam; dönüşme, bir şeyden ayrılma, bir şeyi bırakıp başkasına yönelme anlamıdır. Lügat kitapları, kelimenin bu anlamının yanı sıra başka anlamlarının da olduğuna işaret etmektedir.

Kur'ân bağlamında, çeşitli anlamlar ifade etmesi için (عدل) maddesinin farklı vezinleri kullanılmıştır. Bu anlamlar arasında bir şeyi bırakıp başkasına yönelme anlamı yer almamaktadır. Her hangi bir dil metninde, bir kelimenin anlamı dışında kullanıldığı olgusunun varlığını ifade eden bir yargının kabul görmüş dil kanunlarına dayanması gerekir. Aksi takdirde bu yargı mesnetten yoksun rastgele bir yargı olacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de ism-i fâil, ism-i meful anlamında çokça kullanılmıştır. İsm-i fâil, belâgatle ilgili veya psikolojik bir maksatla kendi anlamı dışında kullanılmaktadır. Bu kullanım, kelimenin kendi anlamı dışında kullanıldığını gösteren bir karine ile derin bir mana içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Gramer, Semantik, Müştaklar, İsm-i fâil, Sübût, Yenilenme, Değişme.

### دلالة التَّعبير باسم الفاعل في القرآن الكريم

#### الخلاصة

يُعد اسم الفاعل من أهم الأسماء الصَّرْفِيَّة في اللغة العربية؛ وذلك لاستخدام صيغته في الكلام بكثرة ، فهو حقيقة في الحال ومجاز في الماضي والاستقبال. وهو اسم مشتقُّ على وزن (فاعل) للدلالة على من قام بالفعل أو ما وقع منه الفعل على وجه الحدوث لا الثبوت. وهو يصاغ من الفعل الثلاثي على وزن (فاعل)، ومن غير الثلاثي بوزن مضارع مع إبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وكسر ما قبل الآخر.

لاسم الفاعل من الفعل غير الثلاثي دلالات متعدّدة، منها في القرآن الكريم: 1- إفادة التَّعدية. 2- إفادة معنى التَّكثير. 3- إفادة معنى المشاركة. 4- إفادة معنى المطاوعة. 5- إفادة العيوب والألوان. 6- إفادة معنى التَّكلف. 7- إفادة معنى التَّطلب والسؤال. 8- إفادة معنى المبالغة.

دلالات اسم الفاعل السَّابقة دلالات صرْفِيَّة تدلُّ عليها صيغ اسم الفاعل من غير الثلاثي؛ هذا لا يعني أنّ هذه الدلالات مختصةً بتلك الصِّيغ غير الثلاثي لاسم الفاعل، فقد يأتي اسم الفاعل من الفعل الثلاثي دالاً على بعضها، إذ إنّ هناك دلالات مشتركة بين اسم الفاعل من الفعل الثلاثي ومن غير الثلاثي.

إنّ أكثر إفادة اسم الفاعل معنى الثبوت عندما يكون غير عامل ويكون مضافاً، عند ذلك تكون الإضافة حقيقيّة، وهنا يحدث الالتباس مع الصِّفة المشبهة التي هي للثبوت وهي عاملة وإضافتها لفظيّة. ويبدو أنّ آراء النُّحاة التي تنصُّ على إفادة اسم الفاعل معنى التَّجَدّد، لها مبرّرات عند ابن هشام وابن مالك؛ فقد جعلوا اسم الفاعل جارياً مجرى الفعل في الحركات والسكنات. إنّ اسم الفاعل الواقع في الجملة الاسميّة يأتي للدلالة على الثبوت والنوام والاستمرار في الغالب، وأنّ اسم الفاعل الواقع في الجملة الفعلية يأتي للدلالة على الحدوث والتَّجَدّد، فإنّ جاء في سياق الجملة الاسميّة ودخلته لام التَّوكيد (المزحلقة) زاد ذلك في ثبوته.

تَنفَق كتب النُّحو والتفسير والبلاغة على دلالة واحدة لمادة (عدل) هي دلالة التَّحوّل والانصراف عن الشّيء وتركه إلى غيره . وتشير كتب اللُّغة فضلاً عن الدلالة السَّابقة لهذه المادة- إلى دلالات أحر لها وقد وظّف السِّياق القرآني مادة (عدل) بصيغ مختلفة لأداء معانٍ متعدّدة، ولم يكن من بين هذه المعاني معنى ترك الشّيء والانصراف عنه إلى غيره. وينبغي أن يستند الحكم بوجود ظاهرة عدوليّة في أي نصّ لغوي إلى قوانين لغويّة معتبرة حتّى لا يكون هذا الحكم اعتباطياً ورجماً بالغيب. ويرد اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول في القرآن الكريم

كثيراً؛ فقد يعدل به عن أصله لغرض بلاغي أو نفسي يصير به ذلك الاستعمال ذا معنى عميق يستدلُّ بقرينة الاستعمال العدولي

**الاصطلاحات: اللغة العربية، النحو، الدلالة، المشتقات، اسم الفاعل، الثبوت، التجدد، العدول.**

### المقدمة

اسم الفاعل: يُعدُّ من أهم الأسماء الصرْفِيَّة في علمي النحو والصرْف؛ وذلك لاستخدام صيغته في الكلام بكثرة، فهو حقيقة في الحال ومجاز في الماضي والاستقبال. وهو اسم مصوغ لما وقع منه الفعل أو قام به ليدلُّ على معنى وقع من صاحب الفعل وأقام به على وجه الحدوث لا الثبوت، أو على الثبوت بوجود قرينة؛ وهو اسم مشتقُّ على وزن (فاعل) للدلالة على من قام بالفعل. وهو يصاغ من الفعل الثلاثي على وزن (فاعل)، ومن غير الثلاثي بوزن مضارعه مع إبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وكسر ما قبل الآخر.<sup>1</sup>

يأتي اسم الفاعل الذي يعمل عمل فعله في اللغة على صورتين؛ هما: أن يقترب من (الف)؛ وفي هذه الصورة يعمل بلا شروط؛ مثل: الرَّجُلُ الشَّاكِرُ رَبَّهُ، الصَّابِرُ على بلائه مؤمن حقاً. وأن يتجرَّد من (الف)؛ وفي هذه الصورة لا يعمل عمل فعله إلا بشرطين:

أ- أن يكون بمعنى الحال أو الاستقبال وليس الماضي؛ مثل: القَطَارُ قَادِمٌ الْآنَ .

ب- أن يتقدَّم عليه نفي أو استفهام أو صفة أو حال؛ مثل: أَرْضٌ أَنْتَ عَنْ أَجْيَبِكِ. (استفهام). مَا سَمِعَ أَحُوكَ نَصِيحَتِي. (نفي).

### الدِّراساتُ السَّابِقَةُ:

الجيلي عبدالعال إدريس، «العدول عن الأصل بين المشتقات الصرْفِيَّة»، (ألمانيا: أماراباك، مجلَّة الأكاديميَّة الأمريكيَّة العربيَّة للعلوم والتكنولوجيا، المجلد الخامس، العدد الخامس عشر، 2014م).

جلال عبد الله محمَّد سيف الحمَّادي، «العدول في صيغ المشتقات في القرآن الكريم: دراسة دلاليَّة»، رسالة ماجستير، (اليمن: كليَّة الآداب، جامعة تعز، إشراف: عباس علي السُّوسة، 1428هـ-2007م).

محمَّد عزيز نمر موقده سمير، «اسم الفاعل في القرآن الكريم: دراسة صرْفِيَّة نحوِيَّة دلاليَّة في ضوء المنهج الوصفي»، رسالة ماجستير في اللغة العربيَّة وآدابها، (فلسطين: كليَّة الدِّراسات العليا، جامعة النَّجاح الوطنيَّة، نابلس، 2004م).

محمَّد عبدالله سعادة، «اسم الفاعل: صوغُه وعمَلُه»، (السُّعوديَّة: مجلَّة جامعة الإمام، عدد15، 1416هـ).

**خطَّة البحث:** يتكوَّن البحث من مقدِّمة، وأربعة مباحث؛ كلُّ مبحث يتضمَّن عدَّة مسائل مختلفة تحوم حول الفكرة الرئيِّسة، ثمَّ خاتمة البحث، تليها قائمة المصادر والمراجع.

### 1. المبحث الأوَّل: ماهيَّة اسم الفاعل

عرَّفَه العلماء بعدَّة تعريفات منها:

عرَّفَه الرَّمخسري (ت: 538 هـ) بقوله: «اسم الفاعل هو ما يجري على من يفعل فعله كضارب ومنطلق ومستخرج ومدحرج». <sup>2</sup> ويعتبر هذا أوَّل تعريف واضح لاسم الفاعل.

<sup>1</sup> محمد عبدالله سعادة، «اسم الفاعل: صوغُه وعمَلُه»، (السُّعوديَّة: مجلَّة جامعة الإمام، عدد15، 1416هـ)، 125

<sup>2</sup> أبو القاسم جار الله الرَّمخسري، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: إميل بديع يعقوب، (بيروت: دار الكتب العلميَّة)، 279



أما ابن مالك (ت: 672 هـ) فقد عرفه في التسهيل بقوله: «هو الصِّفَة الدَّالَّة على فاعل جارية في التَّنْكِير والتَّأْنِيث على المضارع من أفعالها لمعناه أو معنى الماضي»<sup>3</sup>.

وعرفه ابن هشام الأنصاري (ت: 761 هـ) بقوله: «هو ما دلَّ على الحدث والحدوث وفاعله»<sup>4</sup>.

ونلاحظ من التعريفات السابقة أنَّ اسم الفاعل صيغة مخصوصة تتضمن ثلاثة معان هي: الحدث، والحدوث،<sup>5</sup> ومن وقع منه الحدث. وأنها تجري مجرى الفعل فهي صفة متجددة لا ثابتة، وتضيف معنى زائداً على معنى الفعل بالإضافة إلى مجاراتها للفعل.<sup>6</sup>

صياغة اسم الفاعل من الفعل الثلاثي يصاغ اسم الفاعل على وزن الفعل الماضي الثلاثي بزيادة ألف بعد أول حرف من حروف الفعل، وكسر الحرف الأخير على وزن فاعل؛ مثل: جلس جالس، وكتب كاتب.

يصاغ اسم الفاعل إذا كان الفعل الثلاثي معتلاً أجوفاً؛ أي في وسطه ألف، مثل: عاد وقال، فتقلب ألف الفعل إلى همزة على نبرة (نـ)؛ لمنع التقاء ساكنين (أ أ)، ويبقى اسم الفاعل على وزن فاعل، مثل: ثار ثائر، وقال قائل، ونائم نائم، وفاز فائز.

صياغة اسم الفاعل من الفعل غير الثلاثي يصاغ اسم الفاعل على وزن الفعل المضارع مع إبدال حرف المضارعة بالميم المضمومة وكسر ما قبل الآخر؛ مثل: استمع يستمع مستمع، واجتهد يجتهد مجتهد، وتفوق يتفوق متفوق، وأدار يدير مدير، واستقال يستقيل مستقيل.

واسم الفاعل اسم مشتق من الفعل المبني للمعلوم بهدف الدلالة على وصف من قام بالفعل أو انصف به بمعنى الحدث، واسم الفاعل نوعان: اسم الفاعل من الفعل الثلاثي، واسم الفاعل من الفعل غير الثلاثي، وقد يأتي اسم الفاعل مفرداً مؤنثاً أو مفرداً مذكراً أو مثنى مؤنثاً أو مثنى مذكراً أو جمعاً مؤنثاً أو جمعاً مذكراً أو جمع تكسير، أو

3. جمال الدين محمد ابن مالك، شرح التسهيل، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا- طارق فتحى السيد، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 2: 398.

4. أبو محمد عبدالله جمال الدين ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، عدد الأجزاء: (4)، (بيروت: المكتبة العصرية، صيدا)، 3: 216.

5. المراد بالحدث: هو أن يكون المعنى القائم بالفاعل متجدداً على حسب الأزمنة فيخرج بذلك الصفة.

6. جهورية محمد البيهني، "دلالة المشتقات و إعمالها في الربع الثاني من القرآن الكريم: دراسة نحوية صرفية دلالية"، رسالة ماجستير، (السودان: كلية الدراسات العليا، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، إشراف: فضل الله الثور علي، 2015م)، 39-40.

قد تلحقه الضمائر أو (ال) التّعريف؛ مثل: عاملة، وعامل، وعاملات، وعاملون، وعمال، وعمالهم، والعامل. ويتمّ تعريفه من خلال رده إلى حالة المفرد المذكر النكرة؛ مثل: فعاملهم مفردا المذكر النكرة هو عامل.

يصاغ اسم الفاعل إذا كان اسم الفاعل الناقص؛ مثل: ساعي، ومنتهي، وقاضي، ومهتدي، بحذف الياء عندما يكون نكرة غير مقترن بآل، على سبيل المثال نقول جاء قاضٍ، وسلمت على قاضٍ.

يعمل اسم الفاعل عمل فعله، بحيث يرفع الفاعل وحده في حال كان الفعل لازماً، ويرفع الفاعل وينصب المفعول به في حال كان فعله متعدّياً. يعمل اسم الفاعل عمل فعله دون شروط إذا كان مقترناً بـ (ال)؛ مثل: المكرم ضيفه مشكور، ويكون ضيفه مفعول به منصوب بالفتحة لاسم الفاعل المكرم.<sup>7</sup>

لا يعمل اسم الفاعل عمل فعله إذا كان نكرة ومثوّناً؛ أي غير متّصل بـ (ال) إلا بشرطين: أن يكون اسم الفاعل بمعنى الحال أو الاستقبال؛ أي الآن أي ليس على الزمن الماضي. أن يسبق اسم الفاعل:

نفي؛ مثل: ما قاتلَ الفلسطينيون إلا اليهود، ويكون الفلسطينيون: مفعول به منصوب لاسم الفاعل قاتل، واليهود: فاعل مرفوع لاسم الفاعل قاتل.

مبتدأ؛ مثل: أخوك قارئٍ درسه، ويكون أخوك: مبتدأ مرفوع بالواو، وهو مضاف، والكاف مضاف إليه، وقارئٍ: خبر مرفوع بالضمّة، ودرسه: مفعول به لاسم الفاعل منصوب بالفتحة.

نداء؛ مثل: يا صانعاً المعروف لا تتوان عن فعله، ويكون صانعاً: منادى منصوب بالفتحة، وصانعاً اسم فاعل عامل فاعله ضمير مستتر تقديره هو، والمعروف: مفعول به منصوب لاسم الفاعل.

استفهام؛ مثل: أمسافرُ أخوك؟ ويكون مسافر: مبتدأ مرفوع بالضمّة، أخو: فاعل مرفوع لاسم الفاعل (مسافر). وهناك إعراب آخر؛ مسافر: مبتدأ مرفوع بالضمّة، أخوك: سدّ مسدّ الخبر.

موصوف؛ مثل: مررت برجلٍ حازمٍ أمتعته، ويكون حازم: صفة مجرورة بالكسرة، وحازم: اسم فاعل والفاعل ضمير مستتر تقديره هو، وأمتعته: مفعول به منصوب لاسم الفاعل، والهاء مضاف إليه.

#### إضافة اسم الفاعل:

اسمُ الفاعل بمعنى الماضي إضافةً مَحْضَةً (حَقِيقَةً)<sup>8</sup>، على الصحيح، نحو: ضاربُ زيدٍ أمْس؛ قال أبو حَيَّان: «الإضافة مَحْضَةً، لأنه للماضي، والدليل على أنّ كَوْنَهَا بِمَعْنَى الماضي مَحْضَةً قوله تعالى 9: (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا)، فَجَعَلَ (فَاطِرٌ) وَ(جَاعِلٌ) صِفَتَيْنِ لِلْمَعْرِفِ»<sup>10</sup> وقال الزَّمَخْشَرِيُّ: «اسمُ الفاعل لا يعمَلُ إذا كان بمعنى الماضي، وإضافته إذا أُضيفَ حَقِيقَةً مُعْرِفَةً كـ (غلام زيد)»<sup>11</sup>.

والإضافة المَحْضَةُ تُفِيدُ التَّعْرِيفَ أو التَّحْصِينَ، أمّا إن كان اسمُ الفاعل للحال أو الاستقبال وإضافته غَيْرُ مَحْضَةٍ<sup>12</sup> كـ (ضارب زيد الآن أو غداً)، ولا تُفِيدُ تعريفاً أو تحصيماً، فاسمُ الفاعل حينئذٍ مُضَافٌ إلى مُنْصُوبِهِ مَعْنَى؛ والدليل على أن هذه الإضافة لا تُفِيدُ المضافات تعريفاً وَصَفُ النُّكْرَةِ به، أي: بالوصف المضاف، نحو قوله

7. محمود قدم، المَدْرَسَةُ البَصْرِيَّةُ وَفِيهَا سَهْلُ النُّحْوِيِّ: دراسة نظريّة وتطبيقية، (اسطنبول: دار الحكمة، 2020)، 30.

8. خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاني الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، (لبنان: دار الكتب العلميّة، بيروت، 1421هـ-2000)، 2: 28.

9. الآية 8/ سورة فاطر.

10. أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدّين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صديقي محمد جميل، (لبنان: دار الفكر، بيروت، 1420هـ)، 7: 298.

11. أبو القاسم جبار الله الزّخشي، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، الطّبعة الثالثة، عدد الأجزاء: (4)، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 2: 709.

12. عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملّقب بسيبويه، الكتاب، الطّبعة الثالثة، (مصر: مكتبة الخانجي، القاهرة، 1408هـ/1988م)، 1: 84.

تعالى<sup>13</sup>: (هَذَا بَالِغُ الْكَبِيَّةِ)؛ ف (هَذَا): نَكْرَةٌ مَنْصُوبَةٌ عَلَى الْحَالِ، وَ(بَالِغُ الْكَبِيَّةِ): صِفَتُهَا، وَلَا تُوصَفُ النَّكْرَةُ بِالْمَعْرِفَةِ؛ وَالذَّلِيلُ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْإِضَافَةَ لَا تُفِيدُ تَخْصِيصًا أَنْ أَسْلَ (ضَارِبُ زَيْدٍ) بِالْخَفْضِ، (ضَارِبُ زَيْدًا) بِالرَّفْعِ، فَالِاخْتِصَاصُ بِالْمَعْمُولِ مَوْجُودٌ قَبْلَ الْإِضَافَةِ، فَلَمْ تُحْدِثِ الْإِضَافَةُ تَخْصِيصًا.<sup>14</sup>

## 2. المبحث الثاني: التعبير باسم الفاعل وأثره في المعنى

### 1.2. دلالة صيغة اسم الفاعل من الفعل الثلاثي

- في قوله تعالى<sup>15</sup>: (وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ)، يفيد أن الكلب على هيئة ثابتة هي بسط الذراعين بالباب، كما تقول: هو طويل، في أنك تثبت له صفة هو عليها من غير إشعار بشيء آخر ولا إشارة إليه، ولو قال كلبهم ببسط ذراعيه لكان المعنى أن الكلب يحدث البسط ويزاوله ويتجدد منه شيئاً فشيئاً، وليس هذا هو المراد، وإنما المراد أن الكلب بأسط ذراعيه بالباب وهو على هذه الصورة الثابتة الجامدة فتظل الصورة العامة لفتية الكهف يلفها سياج من المهابة والخشية بدليل قوله تعالى<sup>16</sup>: (لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا).

قال الجرجاني: «فإن أحدًا لا يشك في امتناع الفعل ها هنا، وأن قولنا: وكلبهم بأسط ذراعيه، لا يؤدي الغرض. وليس ذلك إلا لأن الفعل يقتضي مزاوله وتجدد الصفة في الوقت، ويقتضي الاسم ثبوت الصفة وحصولها من غير أن يكون هناك مزاوله وترجية فعل ومعنى يحدث شيئاً فشيئاً، بل تثبته بصفة هو عليها، فالغرض إذن تأدية هيئة الكلب».<sup>17</sup>

وقد ذهب جماعة إلى أن اسم الفاعل في الآية، وهو (باسط) جاء للماضي؛ أي أن زمن حصوله للمخبر عنه سابق نزول الآية الكريمة على رسول الله (?)، وقد أُجيب عن ذلك بأن الكلام قد جاء على حكاية الحال، بدليل قوله تعالى (وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ) والواو للحال، ولا يحسن أن يقال هنا: وكتبهم بسط، بالماضي، وإنما يحسن أن يقال بعد واو الحال: وكتبهم ببسط. وقد جاء قبل الآية قوله تعالى<sup>18</sup>: (وَقُلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ)؛ فأتى فيها بالفعل المضارع الدال على الحال أو الاستقبال.<sup>19</sup>

وكتبهم بأسط ذراعيه بالوصيد واجب بأن ذلك على إرادة حكاية الحال ألا ترى أن المضارع يصح وفوه هنا تقول وكتبهم ببسط ذراعيه ويدل على إرادة حكاية الحال أن الجملة حالية والواو والحال وقوله سبحانه وتعالى ونقلبهم ولم يقل وقلبناهم؛<sup>20</sup> ف (ذراعيه) منصوب بـ (باسط) وهو بمعنى المضي. وخرجه الجماعة على حكاية الحال.<sup>21</sup> قال بعض المحققين: ومعنى حكاية الحال أن يُفرض ما كان واقعاً.<sup>22</sup> ولاحظ أن اسم الفاعل (باسط) مع أنه بمعنى الماضي في الآية؛ لأنه يحكي قصة أهل الكهف، عمل النصب في كلمة (ذراعيه)، فوضع قاعدة

<sup>13</sup> الآية 95/ سورة المائدة.

<sup>14</sup> محمد عبدالله سعادة، «اسم الفاعل: صوغه وعمله»، 134.

<sup>15</sup> الآية 18/ سورة الكهف.

<sup>16</sup> الآية السابق، نفس السورة.

<sup>17</sup> عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، الطبعة الثالثة، (مصر: مطبعة المدني، القاهرة، 1413هـ/1992م)، 134.

<sup>18</sup> الآية 18/ سورة الكهف.

<sup>19</sup> صلاح الدين الزعلالي، دراسات في النحو، (سورية: موقع اتحاد كتّاب العرب، دمشق، 2010م)، 407.

<sup>20</sup> ابن هشام، شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الحادية عشرة، (القاهرة، 1383هـ)، 1: 271. معنى اللبب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك - محمد علي حمد الله، عدد الأجزاء: (2)، الطبعة السادسة، (دمشق: دار الفكر، 1985م)، 1: 90.

<sup>21</sup> يُنظَرُ: أبو علي الغارسي، الإيضاح العسدي، تحقيق: حسن شاذلي فوهود، (السعودية: كلية الآداب، جامعة الرياض، 1389هـ-1969م)، -142- 172. جمال الدين بن عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن الحاجب، الكافية في علم النحو، شرح: رضي الدين الاستراباذي، تحقيق وتصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، عدد الأجزاء: (4)، ليبيا: جامعة قارون، قارون، 1395هـ/1975م، 2: 201. جلال الدين السيوطي، مع الخوامع في شرح جمع الخوامع، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، عدد الأجزاء: (2)، (القاهرة: المكتبة التوفيقية، دت)، 2: 95.

<sup>22</sup> شمس الدين محمد بن عبد المنعم الطبري، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق: نواف بن جزاء الحارثي، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1423هـ/2004م)، (أصل الكتاب: رسالة ماجستير للمحقق)، عدد الأجزاء: (2)، 2: 684.

عامّة، هي أنه يعمل النَّصَب بمعنى الماضي وبمعنى الحال والاستقبال، بينما كان يمنع البصريون عمله النَّصَب فيما بعده على المفعوليّة وهو بمعنى الماضي، وتأوّلوا (بأسبغ) في الآية على حكاية الحال الماضية.<sup>23</sup>

وقوله تعالى: 24 (أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ)، يقول الرّمخسري: «فإن قلت: لم قيل: ويقبضن، ولم يقل: وقابضات؟ قلت: لأن الأصل في الطير أن هو صف الأجنحة لأن الطيران في الهواء كالسباحة في الماء، والأصل في السباحة مد الأطراف وبسطها، وأما القبض فطرائ على البسط للاستظهار به على التحرك بما هو طرائ غير أصل بلفظ الفعل، على معنى أنهم صافات، ويكون منهن القبض كما يكون من السابح».<sup>25</sup>

ومنه قوله تعالى: 26 (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأَنكِةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)، فهو لم يجعله بعد ولكن ذكره بصيغة اسم الفاعل للدلالة على أن الأمر حاصل لا محالة فكأنه تم واستقر وثبت. ومثله قوله تعالى في قوم لوط عليه السلام: 27 (وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ لِإِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ)، ولم يقولوا: سنهلك، فذكرها بالصيغة الاسميّة للدلالة على الثبات؛ أي كأن الأمر انتهى وثبت.

## 2.2. دلالات صيغ اسم الفاعل من غير الثلاثي

لاسم الفاعل من الفعل غير الثلاثي دلالات متعددة منها في القرآن الكريم:<sup>28</sup>

1- إفادة التّعدية: تأتي بعض صيغ اسم الفاعل من غير الثلاثي في القرآن الكريم لإفادة التّعدية؛<sup>29</sup> أي لجعل الفعل اللّازم متعدياً لمفعول واحد، فإن كانت متعدية لمفعول واحد صارت متعدية لمفعولين، واسم الفاعل على زنة (مُفَعَّلٌ ومُفَعِّلٌ) يفيدان هذا المعنى كرشد وأرشده فهو مرشد، وخلق مخلوق، وسبع فأوسعه إياه فهو موسّع؛ كقوله تعالى: 30 (وَمَنْ يُضِلُّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا)، وقوله تعالى: 31 (لَتَنخُلَنَّ الْهَرَامَ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ)، وقوله تعالى: 32 (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ).

2- إفادة معنى التّكثير: تأتي بعض الصّيغ الصّرفيّة للدلالة على التّكثير، وصيغة (مُفَعَّلٌ) من صيغ اسم الفاعل من غير الثلاثي تأتي للدلالة على التّعدية- كما سبق- وتأتي كذلك للدلالة على التّكثير.<sup>33</sup> ومن ذلك قوله تعالى: 34:

23 شوقي ضيف، المدارس التحوّية، الطّبعة السّابعة، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 178

24 الآية 19/ سورة الملك

25 الرّمخسري، الكشّاف عن حقائق غوامض التّشبيّه، 4: 124. ويظنّ: محمّد أبو موسى، خصائص التّراكيب: دراسة تحليليّة لمسائل علم المعاني، الطّبعة السّابعة، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت)، 235

26 الآية 30/ سورة البقرة

27 الآية 31/ سورة العنكبوت

28 يظنّ: محمّد عزيز نمر موقده سمير، «اسم الفاعل في القرآن الكريم: دراسة صرفيّة نحويّة دلاليّة في ضوء المنهج الوصفي»، رسالة ماجستير في اللّغة العربيّة وأدائها، (نابلس: كليّة الدّراسات العليا، جامعة النّجاح الوطنيّة، 2004م)، -119 122 بتصرّف

29 يظنّ: عباس حسن، التّحوّ الوابي، الطّبعة الخامسة عشرة، عدد الأجزاء: (4)، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 3: 290

30 الآية 17/ سورة الكهف

31 الآية 27/ سورة الفتح

32 الآية 47/ سورة الدّارينات

33 أبو الفتح عثمان ابن جيّ، المنصف، تحقيق: إبراهيم مصطفى، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي، 1954م)، 1: 91

34 الآية 1/ سورة المطفّفين

(وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّينَ)، وقوله تعالى: <sup>35</sup> (يُمِدُّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ)، وقوله تعالى: <sup>36</sup> (فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ)، وقوله تعالى: <sup>37</sup> (إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ).

3- إفادة معنى المشاركة: لا سيّما أنّ المشاركة تكون بين اثنين، <sup>38</sup> وهناك صيغتان من صيغ اسم الفاعل تدلّ على المشاركة وهما: (مفاعل) من الفعل فاعل يفاعل واسم الفاعل منه (مفاعل)، و(متفاعل) من الفعل تفاعل يتفاعل واسم الفاعل من (متفاعل)؛ من هذه الأمثلة في القرآن الكريم قوله تعالى <sup>39</sup> (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ)؛ قال الشوكاني: «التشاكس الاختلاف، قال الفراء: أي مختلفون، وقال المبرد أي متعاسرون، من شكس يشكس شكسا. قال الجوهري: التشاكس الاختلاف» <sup>40</sup>.

وقوله تعالى: <sup>41</sup> (وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ)، وقوله تعالى: <sup>42</sup> (جَنَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ)، وقوله تعالى: <sup>43</sup> (إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ)؛ قال الشوكاني: «أي حال كونهم على سرر، وعلى صورة مخصوصة وهي التّقابل، ينظر بعضه إلى وجه بعض» <sup>44</sup>.

4- إفادة معنى المطاوعة: تدلّ صيغة اسم الفاعل (منفعل) من غير التّلاثي على المطاوعة؛ <sup>45</sup> أي مطاوعة المفعول به للفاعل فيما يفعله به، مثل كسرته فانكسر، وصرفته فانصرف. ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى: <sup>46</sup> (وَبَسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا، فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًّا)، وقوله تعالى: <sup>47</sup> (قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ)، وقوله تعالى: <sup>48</sup> (فَفَقَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ)، وقوله تعالى: <sup>49</sup> (كَانَتْهُمْ أَعْجَازٌ نُحْلٍ مُنْقَعِرٍ).

5- إفادة معنى التّكلف: تأتي صيغة (متفعل) لاسم الفاعل للدلالة على معنى التّكلف في الغالب؛ <sup>50</sup> ومن ذلك قوله تعالى: <sup>51</sup> (فَلَيْسَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ)؛ قال الشوكاني: «أي غير مظهرات للزينة التي أمرن بإخفائها في قوله تعالى: <sup>52</sup> (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ)؛ والمعنى: من غير أن يردن بوضع الجلابيب

35. الآية 125/ سورة آل عمران

36. الآية 137/ سورة آل عمران

37. الآية 27/ سورة الإسراء

38. نجم الدين الرّضي الإسترابادي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمّد نور- محمّد الزّواف- محمّد محيي الدّين عبدالمجيد، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1395هـ/ 1975م)، 1: 96. يُنظر: ابن جني، المصنف، 1: 92

39. الآية 29/ سورة الزّمر

40. محمّد بن علي الشوكاني، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، 1414هـ)، 4: 461

41. الآية 51/ سورة الحج

42. الآية 26/ سورة المطفّفين

43. الآية 47/ سورة الحجر

44. الشوكاني، فتح القدير، 3: 161

45. علي أبو الحسن ابن عصفور، المتع في التصريف، تحقيق: فخر الدّين قباوة، (حلب: المكتبة العربيّة، 1970م)، 1: 189

46. الأيتان 6-5/ سورة الواقعة

47. الآية 125/ سورة الأعراف

48. الآية 11/ سورة القمر

49. الآية 20/ سورة القمر

50. ابن عصفور، المتع في التصريف، تحقيق: فخر الدّين قباوة، 1: 195

51. الآية 60/ سورة التّور

52. الآية 31/ سورة التّور

وإظهار زينتهن ولا متعرضات بالتزئين لينظر إليهن الرجال»،<sup>53</sup> وقوله تعالى: <sup>54</sup> (إِنِّي عُدْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِن كُلِّ مُتَكَبِّرٍ)، وقوله تعالى: <sup>55</sup> (وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَبِّرِينَ).

6- إفادة معنى الطُّلب والسُّؤال: تأتي صيغة (مستفعل) للدلالة على الطُّلب والسُّؤال غالباً؛<sup>56</sup> ومن ذلك قوله تعالى: <sup>57</sup> (وَجُوهٌ يُّؤَمِّنُونَ مُسْفِرَةٌ \* ضَاكِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ)، وقوله تعالى: <sup>58</sup> (الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَائِنِينَ وَالْمُنْفِقِينَ

53 الشُّوكاتني، فتح القدير، 4: 61. ويُظنُّ: محمَّد صديق خان أبو الطُّيب، نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، تحقيق: محمَّد حسن إسماعيل- أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، 2003م). 1: 408

54 الآية 27/ سورة غافر

55 الآية 86/ سورة ص

56 ابن جيِّي، المنصف، تحقيق: إبراهيم مصطفى، 1: 77

57 الأيتان -38/ 39 سورة عبس

58 الآية 17/ آل عمران

والمُسْتَعْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ)، وقوله تعالى: 59 (بَلْ هُمْ يُوسَفُونَ)؛ قال الشَّوكاني: «أي منقادون لعجزهم عن الحيلة، قال قتادة: مستسلمون في عذاب الله، وقال الأخفش: ملقون بأيديهم».<sup>60</sup>

7- إفادة معنى المبالغة: يأتي اسم الفاعل من الفعل الرباعي المجرد للدلالة على المبالغة، وقد ورد في القرآن الكريم على وزن (افعلل يفعلل مفعلل)، وورد في القرآن الكريم مرة واحدة (مطمئنة) في قوله تعالى: 61 (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً).

يلحظ أنَّ دلالات اسم الفاعل السابقة لدلالات صرفية تدلُّ عليها صيغ اسم الفاعل من غير الثلاثي؛ هذا لا يعني أنَّ هذه الدلالات مختصة بتلك الصيغ غير الثلاثي لاسم الفاعل، فقد يأتي اسم الفاعل من الفعل الثلاثي دالاً على بعضها، إذ إنَّ هناك دلالات مشتركة بين اسم الفاعل من الفعل الثلاثي واسم الفاعل من غير الثلاثي.<sup>62</sup>

### 3. المبحث الثالث: الحدوث والتبوت في اسم الفاعل في القرآن الكريم

الدليل على أنَّ اسم الفاعل يدلُّ على التَّبُوت في القرآن الكريم، الأمثلة المتعددة الدالة على ثبوت اسم الفاعل؛ ومن هذه الأمثلة الدالة على ثبوت اسم الفاعل ما يلي: (عالم، محسنون، ساجدون، عابدون، متقون، مخرج، مسلمون، خاشعون، خاسرون، فاسقون، مستهزون، مهتدون)، وغيرها من الأمثلة ومن هذه الأمثلة المتعددة: 63 - قوله تعالى: 64 (وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)؛ إذ إنَّ اسم الفاعل الوارد في الجملة الاسمية يأتي دالاً على التَّبُوت، والاسم أثبت من الفعل، قال أبو حيان: «ذكر هذه الجملة الاسمية المخبر عن المبتدأ فيها باسم الفاعل الدال على التَّبُوت؛ لأنَّ الانقياد لا يفكرون عنه دائماً».<sup>65</sup>

وقوله تعالى: 66 (وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ)؛ إذ إنَّ اسم الفاعل معرف بـ (ال) في الآية السابقة دالاً على التَّبُوت؛ فالفسق صفة ثابتة فيهم، قال أبو حيان: «وأتى اسم الفاعل صلة للألف واللام ليدلَّ على ثبوتهم في هذه الصفة فيكون النسق لهم ثابتاً».<sup>67</sup>

وقوله تعالى: 68 (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)؛ لم يقل إِنِّي جعلت؛ لأنَّ الفعل فيه تجدد، واسم الفاعل هنا دالاً على التَّبُوت ووقع خبراً زيادة في التأكيد والتَّبُوت، قال أبو حيان: «وجعل الخبر اسم فاعل لأنه يدلُّ على التَّبُوت دون التَّجَدُّد شيئاً فشيئاً».<sup>69</sup>

وقوله تعالى: 70 (وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ)؛ لم يقل وما هم يؤمنون، لأنَّ الفعل يدلُّ على الحدوث والتَّجَدُّد، وإنما الإيمان صفة ثابتة فيهم فقال: (وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ)؛ قال أبو حيان: «وتسلط اسم الفاعل الذي ليس مقيداً بزمان ليشمل النَّفْيَ جميع الأزمنة، إذ لو جاء اللَّفْظ منسجماً على اللَّفْظ المحكي الذي هو آمن، لكان وما آمنوا، فكان يكون نفيًا

59 الآية 26 / سورة الصافات

60 الشَّوكاني، فتح القدير، 4: 449

61 الآياتان 27-28 / سورة الفجر

62 محمد عزيز موقده سمير، «اسم الفاعل في القرآن الكريم: دراسة صرفية نحوية دلالية في ضوء المنهج الوصفي»، 124

63 المرجع السابق، -134 142 بتصرف

64 الآية 136 / سورة البقرة

65 محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحیط في التفسير، تحقيق: صديقي محمد جميل، عدد الأجزاء (11)، (بيروت: دار الفكر، 1420 هـ)، 1: 403

66 الآية 26 / سورة البقرة

67 أبو حيان، البحر المحیط، 1: 129

68 الآية 30 / سورة البقرة

69 أبو حيان، البحر المحیط، 1: 140

70 الآية 8 / سورة البقرة

للإيمان الماضي؛ والمقصود أنهم ليسوا متلبسين بشيء من الإيمان في وقت من الأوقات.. وهذا أحسن من أن يحمل على تقبيد الإيمان المنفي؛ أي وما هم بمؤمنين بالله واليوم الآخر».71

وقوله تعالى:72 (إِنَّمَا تَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ)؛ عدل عن الفعل إلى اسم الفاعل ليدل على التثبوت، ومجيء اسم الفاعل خبراً ومؤكداً بأنما يزيد من ثبوته، وإن الاستهزاء صفة ثابتة فيهم، جاء في البحر المحيط: «جملة اسمية مؤكدة بأنما مخبر عن المبتدأ فيها باسم الفاعل الذي يدل على التثبوت، وأن الاستهزاء وصف لازم لهم، لا أن ذلك يتجدد عندهم، بل ذلك من خلقهم وعادتهم مع المؤمنين».73

ومن أمثلة دلالة اسم الفاعل على التثبوت:

قوله تعالى:74 (وَهُوَ الْفَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ)، وقوله تعالى:75 (أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)، وقوله تعالى:76 (رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ)، وقوله تعالى:77 (بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ)، وقوله تعالى:78 (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)، وقوله تعالى:79 (وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ).

يلحظ ممّا سبق الأمور الآتية:

إن أكثر إفادة اسم الفاعل معنى التثبوت عندما يكون غير عامل ويكون مضافاً، عند ذلك تكون الإضافة حقيقية، وهنا يحدث الالتباس مع الصفة المشبهة التي هي للتثبوت وهي عاملة وإضافتها لفظية.

يبدو أن آراء النحاة التي تنص على إفادة اسم الفاعل معنى التجدد، لها مبررات عند ابن هشام وابن مالك؛ فقد جعلوا اسم الفاعل جارياً مجرى الفعل في الحركات والسكنات. فقال ابن يعيش: «اعلم أن اسم الفاعل الذي يعمل عمل الفعل هو الجاري مجرى الفعل في اللفظ والمعنى»؛<sup>80</sup> فلأنهم شبهوا اسم الفاعل بالفعل المضارع جعلوه دالاً على التجدد، لأن الفعل المضارع يدل على التجدد.

يبدو أن الأصل في اسم الفاعل هو الدلالة على الحدوث وأن التثبوت فيه أمر طارئ، وأن الأصل في الصفة المشبهة هو التثبوت، وأن الحدوث فيها هو أمر طارئ؛ أي أن التثبوت في الصفة المشبهة أصل والحدوث فرع والعكس بالعكس في اسم الفاعل.

إن الصفة المشبهة سميت بهذا الاسم لأنها تشابه اسم الفاعل؛ لذا فإن أبا حيان قرّر أحياناً توحيد بابي اسم الفاعل والصفة المشبهة في باب واحد هو اسم الفاعل، فقد نصّ على أن الصفة المشبهة فرع عن اسم الفاعل، وقد

71. أبو حيان، البحر المحيط، 1: 55.

72. الآية 14 / سورة البقرة.

73. أبو حيان، البحر المحيط، 1: 69.

74. الآية 18 / سورة الأعمام.

75. الآية 39 / سورة البقرة.

76. الآية 89 / سورة الأعراف.

77. الآية 53 / سورة الذاريات.

78. الآية 5 / سورة البقرة.

79. الآية 8 / سورة الصف.

80. أبوالبقاء موقف الدّين الأسيدي ابن يعيش، شرح المفصل، تحقيق: إميل بديع يعقوب، عدد الأجزاء: (6)، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1422هـ-2001م)، 6: 68.



جرى تعبير اسم الفاعل عنده على ما عرف أنه صفة مشبهة كعظيم في قوله تعالى: <sup>81</sup> (وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)؛ إذ يقول أبو حيان: «عظيم اسم فاعل من عظم غير مذهب به مذهب الزمان».<sup>82</sup>

إنَّ الأصل في الحدث والتبوت إنما هو الاستعمال لا النُّصُور النَّظري المجرَّد، وفيما سبق نماذج من القرآن الكريم تدلُّ على ذلك القول.

إنَّ حيرة النَّحاة في الحدث والتبوت بين اسم الفاعل والصفة المشبهة جليَّة عارية غير مستورة وأساسها راجع إلى الحدِّ الذي رسمه النَّحاة لاسم الفاعل وهو حدٌّ قائم على اعتبار الحدث في دلالة اسم الفاعل، وهذا ما أدَّى إلى الخط بين الصِّفة المشبهة واسم الفاعل واضطراب النَّحاة فيهما.

إنَّ بعض أسماء الفاعلين المحضة مثل الهادي والقاهر والمتوكِّل، لا تدلُّ على الحدث والحدوث والتَّجدد، كما أنَّها لا تدلُّ على زمن البتَّة، أمَّا أسماء الفاعلين مثل قولنا: زيد ركبُ فرساً، فإنَّ اسم الفاعل هنا يدلُّ على الحدث والتَّجدد، فسياق العمل هو الذي يحدِّد ذلك.

إنَّ اسم الفاعل الواقع في الجملة الاسميَّة يأتي للدلالة على التُّبوت والدوام والاستمرار في الغالب،<sup>83</sup> وأنَّ اسم الفاعل الواقع في الجملة الفعلية يأتي للدلالة على الحدث والتَّجدد، فإنَّ جاءت في سياق الجملة الاسميَّة ودخلته لام التُّوكيد (المزحلقة) زاد ذلك في ثبوته.

#### 4. المبحث الرَّابع: العدول إلى اسم الفاعل

##### 1,4. المقصود بالعدول

تَنفَقُ كتب النَّحو والتفسير والبلاغة على دلالة واحدة لمادة (عدل) هي دلالة التَّحوُّل والانصراف عن الشيء وتركه إلى غيره. وتشير كتب اللُّغة / المعاجم -فضلاً عن الدلالة السَّابقة لهذه المادة - إلى دلالات أُخر لها وقد وظَّف السِّياق القرآني مادة (عدل) بصيغٍ مختلفة لأداء معانٍ متعدِّدة، ولم يكن من بين هذه المعاني معنى ترك

<sup>81</sup> الآية 7 / سورة البقرة.

<sup>82</sup> أبو حيان، البحر المحيط، 1: 46.

<sup>83</sup> محمد علي الصَّابوني، صفوة التَّناسير، عدد المجلَّدات: (4)، (مكَّة المكرمة: مكتبة جدَّة، 1976م) 1: 277.

الشَّيء والانصراف عنه إلى غيره. وينبغي أن يستند الحكم بوجود ظاهرة عدولية في أي نص لغوي إلى قوانين لغوية معتبرة حتى لا يكون هذا الحكم اعتباطياً ورجماً بالغيب.<sup>84</sup>

#### 2.4. العدول عن الفعل إلى اسم الفاعل

أمّا فيما يتعلّق بالعدول عن الفعل إلى اسم الفاعل للدلالة على الثبوت، فقد ورد في القرآن الكريم الأمثلة المتعدّدة على ذلك نحو:

قوله تعالى: <sup>85</sup> (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)؛ لقد عدل عن الفعل الدال على التجدد والحدوث إلى اسم الفاعل ليبدل بذلك على الثبوت. جاء في البحر المحيط: «وجعل الخبر اسم فاعل لأنه يدل على الثبوت دون التجدد شيئاً فشيئاً».<sup>86</sup>

وقوله تعالى: <sup>87</sup> (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ)؛ لم يقل أولئك الذين يهتدون، إذ عدل عن الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية باسم الفاعل؛ لأن «اسم الفاعل يدل على الثبوت، لأن الهداية ليست من الأفعال المتجدّدة وقتاً بعد وقت، فيخبر منها بالفعل، بل هي وصف ثابت».<sup>88</sup>

وقوله تعالى: <sup>89</sup> (وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ)؛ يقول الصّابوني: «أي ليس لهم سبيل إلى الخروج من النار، بل هم في عذاب سرمدي وشقاء أبدي ... الجملة اسمية وإيرادها بهذه الصيغة لإفادة دوام الخلود».<sup>90</sup>

وقوله تعالى: <sup>91</sup> (إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ)؛ إذ إن المعنى سنرده إليك ونجعله من المرسلين، ولكنه لم يقل ذلك في الآية؛ إذ إن «إيثار الجملة الاسمية على الفعلية (إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ)، ولم يقل سنرده إليك ونجعله رسولاً، وذلك للاعتناء بالبشارة، ولأن الجملة الاسمية تفيد الثبوت والاستمرار».<sup>93</sup>

وقوله تعالى: <sup>94</sup> (وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ)، ولم يقل الله تعالى لتحيط بالكافرين؛ لأن في اسم الفاعل دلالة على الثبات والاستمرار، يقول الصّابوني: «فيه استعارة حيث شبه وقوعهم في جهنم بإحاطة العدو بالجنود أو السوار بالمعصم وإيثار الجملة الاسمية للدلالة على الثبات والاستمرار».<sup>95</sup>

#### 3.4. العدول عن اسم المفعول إلى اسم الفاعل<sup>96</sup>

نزل القرآن الكريم بلغة العرب وصيغتها أخذاً من كل منها بنصيب إذ إن هذه الظاهرة «ظاهرة أسلوبية تتصل

84 جلال عبد الله محمد سيف الحمادي، «العدول في صيغ المشتقات في القرآن الكريم: دراسة دلالية»، رسالة ماجستير، (اليمن: كلية الآداب، جامعة تعز، إشراف: عباس علي السوسوة، 1428هـ/2007م)، 246.

85 الآية 30/ سورة البقرة.

86 أبو حيان، البحر المحيط، 3: 140.

87 الآية 157/ سورة البقرة.

88 أبو حيان، البحر المحيط، 1: 452.

89 الآية 167/ سورة البقرة.

90 الصّابوني، صفوة التفاسير، 1: 112.

91 الآية 7/ سورة القصص.

92 محمد عزيز موقد سمير، «اسم الفاعل في القرآن الكريم: دراسة صرفية نحوية دلالية في ضوء المنهج الوصفي»، 125.

93 الصّابوني، صفوة التفاسير، 2: 428.

94 الآية 54/ سورة العنكبوت.

95 الصّابوني، صفوة التفاسير، 1: 544.

96 الجلي عبد العال إدريس، «العدول عن الأصل بين المشتقات الصرفية»، (ألمانيا: أماراباك، مجلة الأكاديمية الأمريكية العربية للعلوم والتكنولوجيا، المجلد الخامس، العدد الخامس عشر، 2014م)، 22-21.

بالأداء اللُّغوي في الجملة العربيَّة، وهي استعمل صيغة اسم الفاعل والمراد بها صيغة أخرى». 97 صيغة (فاعل) عند أهل الحجاز معناها العام (المفعول).

يرد اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول في القرآن الكريم كثيراً؛ ففي قوله تعالى: 98 (وَ الَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ)؛ فقد استعمل اسم الفاعل مكان اسم المفعول، أي داحضة بمعنى: (مدحوضة)، ويقتضي الاستعمال الصَّرْفِي أَنْ لفظة (مدحوضة) في مكان (داحضة) لأنَّ كلَّ مبنى له معنى يؤديه بحسب الأصل، وقد يعدل به عن أصله لغرض بلاغي أو نفسي يصير به ذلك الاستعمال ذا معنى عميق يستدلُّ بقرينة الاستعمال العدولي.

- ومنه قوله تعالى: 99 (فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ)؛ أي: مرضي بها.

- ومنه قوله تعالى: 100 (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا مَأْمُومًا)؛ أي: مأمون فيه.

- ومنه قوله تعالى: 101 (قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ)؛ أي: معصوم.

### الخاتمة

اسم الفاعل: يُعدُّ من أهمِّ الأسماء الصَّرْفِيَّة في علمي النحو والصَّرْف؛ وذلك لاستخدام صيغته في الكلام بكثرة، فهو حقيقة في الحال ومجاز في الماضي والمستقبل. وهو اسم مصوغ لما وقع منه الفعل أو قام به ليدلَّ على معنى وقع من صاحب الفعل أو قام به على وجه الحدوث لا الثبوت. وهو اسم مشتقُّ على وزن (فاعل) للدلالة على من قام بالفعل. وهو يصاغ من الفعل الثلاثي على وزن (فاعل)، ومن غير الثلاثي بوزن مضارعه مع إبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وكسر ما قبل الآخر.

اسم الفاعل صيغة مخصوصة تتضمن ثلاثة معان هي: الحدث، والحادث، ومن وقع منه الحدث. وأنها تجري مجرى الفعل فهي صفة متجددة لا ثابتة، وتضيف معنى زائداً على معنى الفعل بالإضافة إلى مجاراتها للفعل.

لاسم الفاعل من الفعل غير الثلاثي دلالات متعدِّدة منها في القرآن الكريم: إفادة التَّعْدِيَّة، وإفادة معنى التَّكْثِير، وإفادة معنى المشاركة، وإفادة معنى المطاوعة، وإفادة العيوب والألوان، وإفادة معنى التَّكْلُف، وإفادة معنى الطَّلَب والسُّؤال، وإفادة معنى المبالغة.

دلالات اسم الفاعل السَّابِقة دلالات صرفية تدلُّ عليها صيغ اسم الفاعل من غير الثلاثي؛ وهذا لا يعني أنَّ هذه الدلَّالات مختصة بتلك الصِّيغ غير الثلاثي لاسم الفاعل، فقد يأتي اسم الفاعل من الفعل الثلاثي دالاً على بعضها، إذ إنَّ هناك دلالات مشتركة بين اسم الفاعل من الفعل الثلاثي واسم الفاعل من غير الثلاثي.

اسم الفاعل يدلُّ على الثبوت - غالباً - في القرآن الكريم؛ وذلك عندما يكون غير عامل ويكون مضافاً، عند ذلك تكون الإضافة حقيقية، وهنا يحدث الالتباس مع الصِّفة المشبهة التي هي للثبوت وهي عاملة وإضافتها لفظية.

يبدو أنَّ آراء النُّحاة التي تنصُّ على إفادة اسم الفاعل معنى التَّجَدُّد، لها مبررات عند ابن هشام وابن مالك؛ فقد جعلوا اسم الفاعل جاريةً مجرى الفعل في الحركات والسكنات؛ فقد قال ابن يعيش: «اعلم أنَّ اسم الفاعل الذي

97 محمود سليمان ياقوت، الصَّرْف التَّعليمي والتَّطبيق على القرآن الكريم، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1992م)، 106.

98 الآية 16: من سورة الشُّورى.

99 الآية 7: من سورة القارعة. والآية 21: من سورة الحاقة.

100 الآية 67: من سورة العنكبوت.

101 الآية 43: من سورة هود.

يعمل عمل الفعل هو الجاري مجرى الفعل في اللفظ والمعنى؛ فلأنهم شبهوا اسم الفاعل بالفعل المضارع جعلوه دالاً على التَّجَدُّد، لأنَّ الفعل المضارع يدلُّ على التَّجَدُّد.

يبدو أنَّ الأصل في اسم الفاعل هو الدِّلالة على الحدث وأنَّ التُّبُوت فيه أمر طارئ، وأنَّ الأصل في الصِّفَةِ المشبهة هو التُّبُوت، وأنَّ الحدث فيها هو أمر طارئ؛ أي أنَّ التُّبُوت في الصِّفَةِ المشبهة أصل والحدث فرع والعكس بالعكس في اسم الفاعل.

إنَّ الصِّفَةِ المشبهة سمَّيت بهذا الاسم لأنَّها تشابه اسم الفاعل؛ لذا فإنَّ أبا حيان قرَّر أحياناً توحيد بابي اسم الفاعل والصِّفَةِ المشبهة في باب واحد هو اسم الفاعل، فقد نصَّ على أنَّ الصِّفَةِ المشبهة فرع عن اسم الفاعل، وقد جرى تعبير اسم الفاعل عنده على ما عرف أنَّه صفة مشبهة كعظيم في قوله تعالى: (وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)؛ إذ يقول أبو حيان: «عظيم اسم فاعل من عظم غير مذهب به مذهب الرِّمان».

إنَّ الأصل في الحدث والتُّبُوت إنَّما هو السِّبَاق لا التَّصَوُّر النَّظْرِي المجرَّد، وفيما سبق نماذج من القرآن الكريم تدلُّ على ذلك القول.

إنَّ حيرة النُّحَاة في الحدث والتُّبُوت بين اسم الفاعل والصِّفَةِ المشبهة جليَّة عارية غير مستورة وأساسها راجع إلى الحدِّ الذي رسمه النُّحَاة لاسم الفاعل وهو حدُّ قائم على اعتبار الحدث في دلالة اسم الفاعل، وهذا ما أدى إلى الخلط بين الصِّفَةِ المشبهة واسم الفاعل واضطراب النُّحَاة فيهما.

إنَّ بعض أسماء الفاعلين المحضة مثل الهادي والقاهر والمتوكِّل، لا تدلُّ على الحدث والتَّجَدُّد، كما أنَّها لا تدلُّ على زمن البتَّة، أمَّا أسماء الفاعلين مثل قولنا: زيد راكبٌ فرساً، فإنَّ اسم الفاعل هنا يدلُّ على الحدث والتَّجَدُّد، فسباق العمل هو الذي يحدد ذلك.

إنَّ اسم الفاعل الواقع في الجملة الاسميَّة يأتي للدلالة على التُّبُوت والدوام والاستمرار في الغالب، وأنَّ اسم الفاعل الواقع في الجملة الفعلية يأتي للدلالة على الحدث والتَّجَدُّد، فإنَّ جاءت في سياق الجملة الاسميَّة ودخلته لام التَّوكِيد (المزحلقة) زاد ذلك في ثبوته.

تتَّفَق كتب النُّحو والتَّفسير والبلاغة على دلالة واحدة لمادة (عدل) هي دلالة التَّحوُّل والانصراف عن الشَّيء وتركه إلى غيره . وتشير كتب اللُّغة - فضلاً عن الدِّلالة السَّابِقة لهذه المادة - إلى دلالات أُخَر لها وقد وظَّف السِّبَاق القرآني مادة (عدل) بصيغ مختلفة لأداء معانٍ متعددة ، ولم يكن من بين هذه المعاني معنى ترك الشَّيء والانصراف عنه إلى غيره . وينبغي أن يستند الحكم بوجود ظاهرة عدوليَّة في أي نصٍّ لغوي إلى قوانين لغويَّة معتبرة حتَّى لا يكون هذا الحكم اعتباطياً ورجماً بالغيب.

نزل القرآن الكريم بلغة العرب وصيغتها أخذاً من كلِّ منها بنصيب إذ إنَّ هذه الظَّاهرة «ظاهرة أسلوبية تتَّصل بالأداء اللُّغوي في الجملة العربيَّة، وهي استعمل صيغة اسم الفاعل والمراد بها صيغة أخرى». صيغة (فاعل) عند أهل الحجاز معناها العام (المفعول)؛ حيث يرد اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول في القرآن الكريم كثيراً، وقد يعدل به عن أصله لغرض بلاغي أو نفسي يصير به ذلك الاستعمال ذا معنى عميق يستدلُّ بقرينة الاستعمال العدولي.

القرآن الكريم في تماسكه اللُّغوي كالسُّورة الواحدة، بل كالأية الواحدة؛ يصيِّق بعضها ببعضاً ويبين بعضها معنى بعض؛ ولذلك فمن أهمِّ أوجه التَّفسير تفسير القرآن بالقرآن حتَّى يتَّضح المعنى بجلاء.

## KAYNAKÇA

- Belarc, Belkasım. *Luġatu'l-Kur'ani'l-Kerim: Dirâse lisâniyye li'l-muštakkât fi'r-rub'i'l-evvel*. Cezayir: Dâru'l-Ulûm, 2005.
- Cevherî, Şemseddin Muhammed b. Abdulmun'im. *Şerhu şuzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-Arab*. thk. Nevâf b. Cezâi'l-Hârisî. 2 Cilt. Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1423/2004.
- Cilî, Abdülâl İdrîs. "el-Adûl ani'l-asl beyne'l-muštakkâti's-sarfiyye". *Mecelletu'l-Ekâdimiyyeti'l-Arabiyye li'l-Ulûm ve't-Tiknuluciya* 5/15, (2014).
- Cürçânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-i'câz fi ilmi'l-meânî*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir Ebu Fehr. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 3. Basım, 1992.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 7. Basım, ts.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Musa, Muhammed. *Hasâisu't-terâkîb: Dirâse tahlîliyye li-mesâili ilmi'l-meânî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Ebû't-Tayyib, Muhammed Siddik Han. *Neylu'l-merâm min tefsiri âyâtî'l-ahkâm*. thk. Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Esterebâzî, er-Radî, Necmeddin. *Şerhu Şâfiyye İbnu'l-Hâcib*. thk. Muhammed Nûr, Muhammed ez-Zefzâf ve dğr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1395/1975.
- Fârisî, Ebû Alî. *El-İzâhu'l-adudî*. thk. Hasen Şâzelî Ferhûd. Riyâd: Riyad Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1389/1969.
- Hammâdî, Celâl Abdullah Muhammed Seyf. *el-Adûl fi siyâgi'l-muštakkât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse delâliyye*. Taiz: Taiz Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Meârif, 15. Basım, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Munsif*. thk. İbrahim Mustafa. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, ts.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yûsuf. *Mugni'l-lebîb an kutubi'l-Earîb*. thk. Mâzin el-Mubarek-Muhammed Alî Hamdullah. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 5. Basım, 1985.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yûsuf. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: y.y, 11. Basım, 1383.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdilleh Cemaluddin. *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti İbn Mâlik*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 4 Cilt, ts.
- İbn Mâlik, Cemaluddin Muhammed. *Şerhu't-teshîl*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Târik Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Usfûr, Ali Ebu'l-Hasen. *el-Mumti' fi't-tasrîf*. thk. Fahrüddîn Kabâve, Haleb: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1970.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddin el-Esedî. *Şerhu'l-mufassal*. thk. İmil Bedî Yakûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnu'l-Hâcib, Cemaeddin b. Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. *el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv*. şerh. Radiyuddin el-Esterebâzî. thk. Yusuf Hasen Ömer. 4 Cilt. Libya: Garyounis Üniversitesi, 1395/1975.

- Kaddûm, Mahmud, *el-Medresetu'l-Basriyye ve kıyâsuha'n-nahviyyu: Dirâse nazariyye ve tatbikiyye*. İstanbul: Dâru'l-Hikme, 2020.
- Sâbûnî, Muhammed Alî. *Safoetu't-tefâsîr*. 4 Cilt. Mekke: Mektebetu Cidde, 1976.
- Semîr, Muhammed Azîz Nemr Mûkide. *İsmu'l-fâil fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse sarfiyye nahviyye delâliyye fi dav'î'l-menheci'l-vasfî*. Nablus: en-Necâh Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Suyûtî, Celaleddin. *Hem'u'l-hevâmi fi şerhi cem'î'l-cevâmi*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Yâkût, Mahmûd Suleyman. *es-Sarfu't-ta'lîmî vet-tatbîk ale'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1992.
- Yemenî, Cuveyriyye Muhammed. *Delâletul-muştekkât ve i'mâluhâ fi'r-rub'î's-sânî mine'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse nahviyye sarfiyye delâliyye*. Sudan: Sudan Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 2015.
- Za'belâvî, Salâhuddin. *Dirâsât fi'n-nahv*. Dımaşk: İttihâdu Kuttâti'l-Arab, 2010.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1407.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *el-Mufasssal fi san'ati'l-i'râb*. thk. İmil Bedî Yakûb. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.



## AHMED FEYZÎ ÇORUMÎ'NİN EL-MÜNTEHAB MİN TERTİBİ'L-'ULÛM ADLI ESERİNİN TAHKİK, TERCÜME VE DEĞERLENDİRİLMESİ

### THE TAHQIQ AND TRANSLATION OF AHMED FEYZÎ ÇORUMÎ'S TERTİBİ'L-'ULÛM AND ITS EVALUATION

**ABDULLAH SITKI İLHAN**

Arş. Gör. Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Fıkıh Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye  
Res. Asst. Hitit University, Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Jurisprudence,  
Çorum, Turkey

**abdullahsitkiilhan@hitit.edu.tr**  
Orcid: 0000-0002-7523-7008

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
13 Şubat 2020	13 February 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
22 Nisan 2020	22 April 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.688729">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.688729</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Abdullah Sıtkı İlhan, "Ahmed Feyzi Çorumî'nin el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi" [The Tahqiq and Translation of Ahmed Feyzi Çorumî's Tertibi'l-'ulûm and Its Evaluation], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 427-476.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.  
All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası



## The Tahqiq and Translation of Ahmed Feyzî Çorumî's *Tertibi'l-'ulûm* and Its Evaluation

### Abstract

In our tradition a great amount of work have been written on the classification of sciences. Saçaklızâde's *Tertibü'l-'Ulûm* has a significant place among them. In *Tertibü'l-'Ulûm*, information on the definitions of the sciences, the order of studying these sciences and the verdicts on studying them is given. Additionally, the names of the suggested literature to be read in the madrasas, the educational institutions of the period, and some suggestions are also given to the teachers and students. Ahmed Feyzi Çorumî's work, *al-Müntehab min Tertibi'l-'Ulûm*, is based on some selections from *Tertibu'l-'Ulûm*. The selections are mainly on the definition of sciences and the suggested literature for those who want to learn these sciences. While making this selection, sometimes he conveys the sentences of Saçaklızâde as they are, and sometimes combines the sentences of Saçaklızâde from different parts of his book. In addition to utilise the information given by Saçaklızâde, Ahmed Feyzi occasionally explains the sentences of Saçaklızâde and refers to some works that Saçaklızâde does not mention as well. Sometimes he disagrees with the literature suggested by Saçaklızâde and refers to the ones more suitable for him.

In this paper, *al-Müntehâb* is analyzed, translated and evaluated, and the differences between the two works are revealed. The analysis is done on the only available copy of *al-Müntehab*. The text is made more clear by adding some pieces and headings that are indicated in the square brackets and adding some footnotes. When the meaning is unclear, the expressions of Saçaklızâde are consulted, and this situation is stated in the footnotes.

**Keywords:** Classification of Sciences, Saçaklızâde, Ahmed Feyzi, *al-Müntehab*, *Tertibu'l-'ulûm*

### Summary

The topic of the classification of the sciences has gained the attention of various scholars. A great amount of works was composed in both Western and Islamic tradition, and many of them has reached today. One of these works is *Tertibu'l-'Ulûm*. It is written by Saçaklızade Mehmet Efendi of Maraş (d. 1145/1732), an Ottoman Scholar who wrote on various sciences such as Fiqh, Kalam, Logic, Tafseer. This work has an important place in terms of showing the curriculum of madrasahs, educational institutions of the period.

Saçaklızâde's book consists of five sections; an introduction, two chapters, one appendix and a conclusion respectively. In the introduction, the sciences are classified as canonic and non-canonic sciences and the verdicts on employing in them are given. First chapter gives the definition of useful sciences. In the second chapter, the useful sciences are graded for the students who are going to study them. While a very brief information on the praise of Qur'an, its names and its place in Hadith are given in the appendix, the writer devotes the conclusion to various topics related to philosophy. Various information such as the definitions of sciences, the order of studying them, the verdict on studying them, the names of works that are studied in madrasahs, which are educational institutions in the period, are given. In addition to all these, Saçaklızâde mentions the method used in the madrasahs, criticizes the arrogant behavior and attitudes of the lecturers and states wrong choices that the students make during their study. As well as giving advice to teachers and students for a better education, he also recommends various books for some sciences by drawing attention to the proper literature. Saçaklızâde recommends books for each level by stating beginner, intermediate and advanced levels for some of the sciences and tells that other sciences can be leveled in comparison to them.

Ahmed Feyzi Çorumî, who was born after 107 years from Saçaklızâde, wrote his risalah, *al-Müntehab min Tertibi'l-'Ulûm*, by selecting some parts from Saçaklızâde's work. The selections are mainly on the definition of sciences and the suggested literature for those who want to learn these sciences. While making this selection, sometimes he conveys the sentences of Saçaklızâde as they are, and sometimes combines the sentences of Saçaklızâde from different parts of his book. For example, while giving information on steep oneself in Kalam, he quotes a sentence from 105th page of Saçaklızâde's book, and also refers to the the sentences from 215th, 153th, 109th and 214th pages.. This simply shows that Ahmet Feyzi did not write an ordinary summary. While Saçaklızâde classifies the literature for Tafseer, Hadith, Fiqh, Kalam, Quran Systems , Rhetoric, Logic, al-Nahw as beginning (iktisâr), intermediate (iktisâd) and advanced (istiksâ) levels, Ahmed Feyzi makes the same classification for the Methodology of Hadith, Mysticism, Inspiration, Counsel, Reading, Tajwid, the Methodology of Fiqh, Discussion, Anatomy, Medical Science, Inheritance, Mathematics, Prosody, Wad', Grammar and Etymology sciences as well. In addition to utilize the information given by Saçaklızâde, Ahmed Feyzi sometimes explains the sentences of Saçaklızâde, and mentions the works that Saçaklızâde did not

talk about. The alteration of the works given as an example, namely, the fact that Ahmet Feyzi recommended different books shows that, the choice of the works used in education has changed in the course of the time. The reason for this shift could be due to the appearance of more up-to-date works that is more proper for the education of the time, and on this basis it can be said that new works shows the change in the education culture. For example, unlike Saçaklızâde, Ahmed Feyzi suggests that Hâdimî's (1176/1762) work should be read in the beginning level of Usul al-Fiqh. Saçaklızâde was very likely did not see this work of Hâdimî, who died thirty years after him. This clearly shows us that Ahmed Feyzi takes the works that were interesting during his time into account.

In this study; firstly, a very brief information about the lives of Saçaklızâde Mehmed Efendi and Ahmed Feyzi Çorumî is given. Then the work of *al-Müntehab min Tertîbi'l-'Ulûm* is analyzed after the short introduction of *Tertîbü'l-'ulûm*. In doing the analysis of el-Müntehâb, while translating and evaluating it, the differences between the two works are revealed. The analysis is done on the only available copy of the work, which is present in Çorum Hasan Paşa Manuscript Library. Additional information is added in order to make meaning more accurate; they are indicated in brackets. The manuscript is divided into paragraphs where it is appropriate in the process of transcription. In addition, titles are added for the readers to follow the text better and some words are highlighted where it is necessary. While evaluating the texts, the issues addressed by Ahmed Feyzi in his risalah are compared by finding their place in the relevant sections of Saçaklızâde, and the differences and similarities are mentioned in twenty-four items.

## Ahmed Feyzî Çorumî'nin el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi<sup>1</sup>

### Öz

Geleceğimizde ilimlerin tasnif edilmesiyle ilgili pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunların arasında Saçaklızâde'nin *Tertîbü'l-'ulûm* adlı eserinin önemli bir yeri vardır. Bu eserde ilimlerin tanımları, tahsil sırası, ilimleri tahsil etmenin hükümleri ve dönemin eğitim kurumları olan medreselerde takip edilecek eserlerin isimleri gibi hususların yanında, hoca ve talebelere birtakım tavsiyelere de yer verilmiştir. Ahmed Feyzi Çorumî ise *el-Müntehab min Tertîbü'l-'ulûm* adlı risalesini, Saçaklızâde'nin eseri olan *Tertîbü'l-'ulûm*'dan bazı seçkiler yaparak oluşturmuştur. Seçki işlemini genellikle ilimlerin tanımı ve bu ilimleri öğrenmek isteyenlerin okuması gereken kitaplar konusunda yapmıştır. Bu seçme işlemini yaparken kimi zaman Saçaklızâde'nin cümlelerini olduğu gibi aktarırken, kimi zaman da farklı yerlerde zikrettiği cümleleri bir araya getirerek aktarmıştır. Ahmed Feyzi, Saçaklızâde'nin vermiş olduğu malumattan faydalanmasının yanında bazen Saçaklızâde'nin cümlelerini açıklamış, Saçaklızâde'nin yer vermediği eserleri örnek olarak zikretmiştir. Bazen de Saçaklızâde'nin belirtmiş olduğu kimi eserleri değiştirerek kendisine göre daha uygun olanını tercih etmiştir. Bu çalışmada el-Müntehab'ın tahkik, tercüme ve değerlendirmesi yapılarak iki eser arasındaki farklılıklar ortaya konmuştur. Elde edebildiğimiz tek nüsha üzerinden yaptığımız tahkik kısmında, metnin daha anlaşılır olması için tarafımızca eklenen yerler ve başlıklar köşeli parantezle belirtilmiş ve bazı dipnotlar eklenmiştir. Anlamın kapalı olduğu bazı noktalarda ise Saçaklızâde'nin ifadelerinden yararlanılmış bu işlem dipnotlarda açıklanmıştır. Değerlendirme noktasında ise Ahmed Feyzi'nin ele aldığı konular, Saçaklızâde'nin eserinde ilgili bölümde yerleri bulunarak karşılaştırma yapılmış, aralarındaki farklar ve benzerliklere dikkat çekilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İlimler Tasnifi, Saçaklızâde, Ahmed Feyzi, el-Müntehab, Tertîbü'l-'ulûm.

<sup>1</sup> Çalışmanın hazırlanmasını teşvik eden ve yazım aşamasında katkı sağlayan Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR'a ve tahkik aşamasında Arapça metnin yazıya geçirilmesinde katkı sunan Öğr. Gör. Yalçın ATALIK'a teşekkür etmek isterim.

## GİRİŞ

İslam ilimler tarihinde Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (öl. 252/866) ile başlayan<sup>2</sup> ilimlerin sınıflandırılması birçok müslüman alimin ele aldığı konulardan biridir. Bu alanda eser yazan alimler, kendi dönemlerine kadar oluşmuş olan ilimlerin amaçları, kapsamaları, faydaları ve literatürleri gibi birçok konuyu ele alarak eserlerini oluşturmuşlardır. İslam düşüncesinde tasnif literatürünün genelde din-felsefe, özelde akıl-vahiy ilişkisinin bir neticesi olduğu gözlemlenmiştir.<sup>3</sup> İlimler tasnifi alanında yazılmış eserlerden biri de Saçaklızâde'nin *Tertîbü'l-'ulûm* adlı eseridir. Onun ilimlerin yanı sıra dönemin eğitim kurumları olan medreselerde takip edilen metodu ve eserleri irdelemesi, bu esere ayrı bir önem kazandırmaktadır. O, yeri geldiğinde hem takip edilen eserleri hem de öğrencilerin takip ettikleri metodu eleştirmiş ve bu konularda çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. Ahmed Feyzi Çorumî ise Saçaklızâde'nin bu eserini *el-Müntehab min Tertîbi'l-'ulûm* adıyla özetlemiştir. Bu çalışmada Ahmed Feyzi Çorumî'nin tek nüshasını bulabildiğimiz bu eserinin edisyon kritiğini, tercümesini ve *Tertîbü'l-'ulûm* ile aralarındaki farkları tespit etmeye çalışacağız.

### 1. SAÇAKLIZÂDE MEHMED EFENDİ

Tam adı Muhammed b. Ebi Bekir el-Mar'aşî olup Saçaklızâde ismi ile meşhur olmuştur. Tarihi kaynaklarda hayatı, nesebi, ailesi ve benzeri konular hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. 1070-1080 (1660-1670) yılları arasında Maraş'ta doğan Saçaklızâde ilk eğitimini kendi beldesinde bulunan Dârendeli Hamza Efendi ve Ayıntâbi Mehmed Efendi (öl. 1111/1699) gibi ulemadan alıp, bu bölgede bir dönem imamlık yapmıştır. Daha sonra ilim için Şam'a giderek, burada dönemin meşhur âlimlerinden olan Abdulganî en-Nablusî'den (öl. 1143/1731) hadis, tefsir ve tasavvuf dersleri almıştır. Şam yolculuğunun ardından Maraş'a dönerek ders vermeye ve eserler telif etmeye başlamıştır. 1145/1732 yılında Maraş'ta vefat eden Saçaklızâde'nin ölüm yılı ve metfun olduğu yerle ilgili birkaç farklı rivayet bulunmaktadır. Fıkıh, Kelam, Mantık, Tefsir gibi birçok alanda eser yazan Saçaklızâde'ye nispet edilen eserlerin sayısı bazı kaynaklarda yüzü geçmektedir. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

<sup>2</sup> Murat Şimşek, "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usûlü", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 19 (Haziran 2013), 63.

<sup>3</sup> Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İlimleri Sınıflamak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2019), 64.

*Hâşiye 'alâ şerhi'l-'Akâ'idi'n-nesefiyye, Cühdü'l-mukıl, Takrîrû'l-kavânîni'l-mütedâvile min İlmi'l-münâzara, Teshîlü'l-ferâ'iz, Risâle fî Zemmi'd-duhân, Tertîbü'l-'ulûm.*<sup>4</sup>

## 2. AHMED FEYZÎ ÇORUMÎ

Elvan Çelebi'nin oğlu Abdurrahman Çelebi sülalesinden gelen Ahmed Feyzî'nin babası, şair ve müftü Hacı Ali Ârif'tir. 1839 yılında Çorum'un Azap Ahmed mahallesinde doğdu. İlk eğitimini Çorum'da aldıktan sonra İstanbul Beyazıd medresesinde eğitimine devam etti. Buradaki eğitimini tamamlayıp Çorum'a dönerek ilmi hayatını sürdürdü. İlmi hayatının yanında Tasavvufi yönüyle de dikkat çeken Ahmet Feyzî, Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye koluna mensuptur. Hayatı boyunca Çorum'a yakın bölgelerde çeşitli hukuki görevlerde bulunmuş, dönem dönem Çorum'da müftülük de yapmıştır. 1909 yılında hastalık sebebiyle vefat etmiş ve Çorum'da defnedilmiştir. Birçok eser telif eden Ahmed Feyzî Çorumî'nin başlıca eserleri şunlardır: *Feyzü'l-'alî fî şerhi Hizbi'n-Nevevî, Feyzu'l-gaffar fî Şerhi Virdi's-settâr, Feyzu'l-mevlâ fî şerhi Devri'l-e'lâ, Feyzu'l-vâhib fî Necâti Ebî Talib, el-Fevâidü'l-feyziyye şerhu Risâlet-i'l-Emîniyye.*<sup>5</sup>

## 3. TERTİBÜ'L-'ULÛM

Saçaklızâde eserlerinden biri olan *Tertîbü'l-'ulûm*'u bir giriş, iki maksat, bir ek bölüm ve sonuç olarak beş bölüm halinde hazırlamıştır. Giriş bölümü; ilimleri şer'i ve gayr-i şer'i olarak ayırıp onlarla meşgul olmanın hükümleri hakkında bilgiler sunmaktadır. Birinci maksat; faydalı ilimlerin tanımını verirken, ikinci maksat; bu ilimlerle iştigal edecek öğrenciye gerekli sıralamayı sunup ilimlerin mertebeleri konusunda bilgi verir. Ek bölümde; Kur'an'ın methi, isimleri ve hadisteki yeri konusunda çok kısa bilgiler yer alırken, yazar

<sup>4</sup> İsmâil Paşa Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn* (Beirut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1951), 2/322; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1333), 1/325; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs ed-Dîmâşkî Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arabe* (Kahire: Mek-tebetü's-Segafetü'd-Diniyye, ts.), 1/995; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn : Teracîmu musannifî'l-kütübi'l-'arabiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3/711; Celil Kiraz, "Saçaklızâde Mehmed Efendî'nin Beyzavî'ye yönelik eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Ocak 2006), 319-367; Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/368-370.

<sup>5</sup> İsmâil Paşa Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, 1: 195; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri*, 1: 250; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1: 229; Abdullah Ercan, *XIV. Yüzyıldan Günümüze Çorumlu Şairler*, 2. Bs (İstanbul: Çorum Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1998), 189; Ethem Erkoç, "Ahmet Feyzî Çorumî ve Feyzü'l-Vahib fi-Necat-i Ebi Talib Adlı Eseri", *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyete Çorum Sempozyum* (Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları, 2008), 1: 355-365; Kamil Şahin, "Ahmed Feyzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 37-38.

sonuç bölümünü felsefe ile ilgili çeşitli konulara ayırmıştır.<sup>6</sup> Saçaklızâde'nin bu eseri yazıya geçildikten kısa bir süre sonra ilmî çevreler tarafından kabul görmüş ve geniş bir alana yayılmıştır.<sup>7</sup>

Giriş bölümünde her ilim için birçok metin yazıldığını, bu metinlerin daha iyi anlaşılabilmesi için şerhler ve bu şerhler için de haşiyeler yazıldığını dile getiren Saçaklızâde, döneminde ilim öğrenmek isteyen talebelerin, ilk etapta yanlış eserlerden başladığını böylece ilmi gerektiği gibi öğrenemediklerini ifade eder.<sup>8</sup> Giriş bölümündeki ifadelerinden ve eserin içeriğinden hareketle Saçaklızâde'nin bu eseri, öğrencilere yol gösteren rehber olması amacıyla kaleme aldığını söyleyebiliriz. Ayrıca eserinde döneminde karşılaştığı yön-temsizlik sorununu dile getirerek, bu sorunu aşmak için ilimlerin belli bir düzene göre tahsil edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>9</sup> Ayrıca eserinde Kelam ve Felsefe ilimlerine karşı duyulan ilgi ve yönelimden şikayet ettiği ve bu durumu önlemek istediği göze çarpmaktadır.<sup>10</sup>

Her ilim için "iktisâr", "iktisâd" ve "istiksâ" olmak üzere üç mertebe olduğunu ifade eden Saçaklızâde,<sup>11</sup> eserinde bu üçlü ayrımı belli başlı ilimlere uyarlayarak çeşitli eserleri bu mertebeler içerisinde okuyuculara sunar. Bu üçlü ayrımı; başlangıç seviyesi (iktisâr), orta seviye (iktisâd) ve ileri düzey (istiksâ) olarak ifade etmek mümkündür.

#### 4. EL-MÜNTEHAB MİN TERTÎBÎ'L-ULÛM'UN İÇERİK VE SİSTEMATİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ahmed Feyzi, *el-Müntehab min Tertîbî'l-'ulûm* adlı eserinde Saçaklızâde'nin eserini özetleyerek ilgililerin istifadesine sunmuştur. Toplamda yedi vaktan oluşan bu eserde özetleme işini yaparken, Saçaklızâde'nin eserini en ince ayrıntısına kadar inceleyip, tabiri caizse kırk kırk yaparak, var olan malumatı özenle seçmiştir. Bu seçme işlemini yaparken kimi zaman Saçaklızâde'nin cümlelerini olduğu gibi aktarırken kimi zaman da farklı yerlerde zikrettiği cümleleri bir araya getirerek aktarmıştır. Örneğin; Kelam ilminde

<sup>6</sup> Muhammed B. Ebi Bekr El-Mer'âşî Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1988), 82,83.

<sup>7</sup> Yasin Apaydın, "İlimlerin Rütbelendirilmesi: Saçaklızâde ve Tertîbü'l-'ulûm Bağlamında Bir İnceleme", *İlimleri Sınıflamak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2019), 417, 418.

<sup>8</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm*, 80,81.

<sup>9</sup> Apaydın, "İlimlerin Rütbelendirilmesi: Saçaklızâde ve Tertîbü'l-'ulûm Bağlamında Bir İnceleme", 420.

<sup>10</sup> Apaydın, "İlimlerin Rütbelendirilmesi: Saçaklızâde ve Tertîbü'l-'ulûm Bağlamında Bir İnceleme", 429.

<sup>11</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm*, 104.

derinleşme (istiksâ) hakkında bilgi verirken, Saçaklızâde'nin 105. sayfada vermiş olduğu bilgiden bir cümle alıp, ardından sırasıyla 215, 153, 109 ve 214. sayfalarda bulunan çeşitli cümleleri bir araya getirerek konu hakkında bir paragraf oluşturmuştur.<sup>12</sup> Bu, bize Ahmed Feyzi'nin sıradan bir özetleme işlemi yapmadığını açıkça göstermektedir.

Saçaklızâde, iktisâr, iktisâd ve istiksâ mertebelerini Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Nazmü'l-Kur'an, Belagat, Mantık ve Nahiv ilmi için sunarken,<sup>13</sup> Ahmed Feyzi bunların yanında Hadis Usûlü, Tasavvuf, İlham, Vaaz, Kıraat, Tecvid, Fıkıh Usûlü, Münâzara, Teşrîh, Tıp, Feraiz, Hesap, Arûz, Vaz', Sarf ve İştikak ilimleri için de bu merteye ayırımını yapmaktadır. Bu üçlü ayırımı yaparken Saçaklızâde'nin eser içerisinde vermiş olduğu malumattan faydalanmasının yanında, kendisi de çeşitli eserler eklemiştir.

Bunun yanında Ahmet Feyzi bazen Saçaklızâde'nin cümlelerini açıklamış,<sup>14</sup> bazen de Hadis ilminin istiksâ mertebesinde,<sup>15</sup> fıkıh usulü ilminin her üç mertebesinde<sup>16</sup> ve diğer bazı yerlerde Saçaklızâde'nin temas etmediği eserleri örnek olarak kaydetmiştir. Örnek olarak verilen eserlerin değişikliğe uğraması, diğer bir ifade ile Ahmed Feyzi'nin tavsiye edilen bazı eserleri değiştirmesi, bize zaman içinde eğitim müfredatının değiştiğini göstermektedir. Bu değişimin gerekçesi, yeni yazılmış eserlerin diğerlerine nazaran eğitime daha elverişli bulunması olabileceği gibi, zamanla rağbet gören eserlerde eğitim kültüründe meydana gelen bir değişimin varlığından da söz edilebilir. Örnek olarak; Ahmed Feyzi fıkıh usulünde iktisâr mertebesinde Saçaklızâde'den farklı olarak Hâdimî'ye (öl. 1176/1762) ait metnin okunması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>17</sup> Saçaklızâde'nin, kendisinden otuz yıl sonra vefat eden Hâdimî'nin bu eserini görmemiş olma ihtimali çok yüksektir. Bu durum Ahmed Feyzi'nin metni oluştururken yaşadığı dönemde ilgi gören eserleri de dikkate aldığını açıkça göstermektedir.

Ahmed Feyzi bu risalesinde ilimlerin iktisâr, iktisâd ve istiksâ mertebelerine yoğunlaşmaktadır. Kimi zaman Saçaklızâde'nin temas etmediği ilimlere bu mertebeleri uygularken kimi zaman da Saçaklızâde'nin mertebelerde

<sup>12</sup> Ahmed Feyzi Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 538/1, 3b.

<sup>13</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 211-217.

<sup>14</sup> Örneğin; Saçaklızâde'nin dört müsned olarak ifade ettiği eserlerin neler olduğunu açıklamaktadır. Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 2a.

<sup>15</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 2a.

<sup>16</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 3a.

<sup>17</sup> Kaşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları Hâdimî Örneği* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 98.



zikrettiği eserlerde değişiklik yapmıştır. Bu değişiklikler bize dönemin eğitim kurumları olan medreselerde okutulan eserlerdeki değişikliği ve Ahmed Feyzi'ye göre okutulması gereken eserleri ve sıralamasını sunmaktadır.

Bu kısa malumattan sonra Ahmed Feyzi'nin *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm* risalesinde Saçaklızâde'den farklı olarak ele aldığı noktalara geçebiliriz:

Saçaklızâde, tefsir ilmi içerisinde Ebû Ca'fer et-Taberî'ye (öl. 310/923) ait eserin<sup>18</sup> tefsir ilminin zirvesi olduğuna dikkat çekerken, Ahmed Feyzi bu noktada İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944)<sup>19</sup> ve Ebüssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574)<sup>20</sup> tefsirlerinin de burada zikredilmesi gerektiği kanaatinde olduğu için bu iki eseri de örnek olarak eklemiştir.<sup>21</sup>

Saçaklızâde, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf* tefsirini eleştirmiş ve onun kullanımının caiz olmadığını söyleyenlerin nakillerini vermiştir. Ancak tefsir içerisinde var olan aykırı görüşleri fark edebilen ve onlardan sakılabilen kişinin kullanmasının caiz olduğunu belirtir. Ömer Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) tefsirinde<sup>22</sup> ise felsefi düşüncelerin yerleştiğine değinerek, bu eseri ancak bu durumun farkına varanların kullanmasının caiz olduğunu söyler. Ahmed Feyzi ise sadece kullanımının caiz olmadığını belirten yeri naklederek *el-Keşşâf* tefsirinin kullanımının caiz olmadığını söylerken herhangi bir istisnai durumdan bahsetmez. Beyzâvî tefsirinin ise felsefeyi bilenlerce kullanılabileceğini belirtir.<sup>23</sup>

Ahmed Feyzi, Saçaklızâde'nin Hadis ilminin iktisâd mertebesinde dört müsned olarak ifade ettiği eserlerin; Tirmizî (öl. 279/892), Nesâî (öl. 303/915), İbn Mâce (öl. 273/887) ve Ebû Dâvud'a (öl. 275/889) ait olan müsnedler olduğunu açıklamıştır.<sup>24</sup>

Saçaklızâde, Hadis ilminin istiksâ mertebesinde herhangi bir eser ismi zikretmezken, Ahmed Feyzi onun başka bölümde Hadis ilmi hakkında genel

<sup>18</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî'nin *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı tefsiridir. İsmail Cerrahoğlu, "Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

<sup>19</sup> *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* Bekir Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/105.

<sup>20</sup> *İrşâdü'l-'akli's-selîm* Süleyman Ateş, "İrşâdü'l-'Akli's-Selîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/67.

<sup>21</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 2a.

<sup>22</sup> *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/260.

<sup>23</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 2a.

<sup>24</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 2a.

bilgi verirken zikrettiği *Mişkâtü'l-mesâbih*<sup>25</sup> ve bunun Tîbî'ye (öl. 743/1343) ait şerhini<sup>26</sup> bu mertebede örnek olarak vermiş ve bunlara Dârimî'nin (öl. 255/869) müsnedi, *eş-Şifâ*<sup>27</sup> ve *Mesâbih*<sup>28</sup> adlı eserleri eklemiştir.<sup>29</sup>

Hadis nakletme konusunda ehliyetin önemli olduğunu vurgulayan Saçaklızâde bu konuda son olarak şunları söyler: “Dünyadaki hocaların hepsi icazet verse bile hadis nakletme ehliyeti olmayan kimseden hadis almak caiz değildir”. Ahmed Feyzi ise Saçaklızâde'nin bu konudaki söylemlerini naklettikten sonra Çorumda medfun olan hadis âlimi Yusuf Bahrî'den (öl. 1245/1830)<sup>30</sup> nakilde bulunarak onu destekler.<sup>31</sup>

Hadis usûlünde mertebe ayırımı yapan Ahmed Feyzi, bu mertebelerden iktisâr bölümünde Saçaklızâde'nin değinmediği Birgivî'ye (öl. 981/1573) ait metnin<sup>32</sup> okunması gerektiğini ifade eder.

Ahmed Feyzi Tasavvuf ilmini üçlü mertebe ayırımına tabi tutarken, Saçaklızâde'nin eserinde hiç temas etmediği Birgivî'nin *Tarîkatü'l-Muhammediyye*<sup>33</sup> ve Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) *Şerhu'n-Necm* eserine yer verir.<sup>34</sup>

Saçaklızâde mev'ıza ilmine, diğer bir adıyla vaaz ilmine, ilimler hakkında genel bilgi verdiği bölümde değinip bir mertebe sıralaması yapmazken, Ahmed Feyzi bu ilim dalı içinde iktisâr, iktisâd ve istiksâ mertebelerini verip bu mertebeler için örnek olarak birer eser zikreder. Ayrıca bu ilimde en doğru

<sup>25</sup> Hatîb et-Tebrîzî (öl. 741/1340) tarafından Ferrâ el-Begavî'ye (öl. 516/1122) ait *Mesâbihu's-Sünne*'yi tamamlamak için yazılan eser. İbrahim Hatipoğlu, “Mesâbihu's-Sünne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 29/259.

<sup>26</sup> *el-Kâşif 'an haka' iki's-Sünen*. Hatipoğlu, “Mesâbihu's-Sünne”, 29/259.

<sup>27</sup> Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) Peygamber sevgisine dair kaleme aldığı eseridir. M. Yaşar Kandemir, “eş-Şifâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/134.

<sup>28</sup> *Mesâbihu's-Sünne*, Ferrâ el-Begavî'nin güvenilir hadis kaynaklarından derlediği hadisleri ihtiva eden eseri. Hatipoğlu, “Mesâbihu's-Sünne”, 29/258.

<sup>29</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertîbi'l-'ulûm*, 2a.

<sup>30</sup> Samsun'un Verzirköprü ilçesinde doğan Yusuf Bahrî, Samsun, Amasya, İstanbul ve Mısır'da eğitim görmüş ardından Çorum'a yerleşerek vefat ettiği 1245/1830 yılına kadar burada ilim hocalığı yapmıştır. Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1951, 2/571; Mehmed Eren, “Çorum'daki İlmî Hayata Önemli Katkısı Olan Bir Osmanlı Âlimi: Yusuf Bahrî (1245/1830)”, *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyete Çorum Sempozyum*, 2 Cilt (Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları, 2008), 413-437.

<sup>31</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertîbi'l-'ulûm*, 2a.

<sup>32</sup> *Risâle fi usûli'l-hadis*. Emrullah Yüksel, “Birgivî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/194.

<sup>33</sup> Birgivî Mehmed Efendî'nin Kur'an'a ve sünnete uygun bir dinî hayatın esaslarını ortaya koyduğu ve bid'atlara karşı uyarılarda bulunduğu eseridir. Huriye Martı, “et-Tarîkatü'l-Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

<sup>34</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertîbi'l-'ulûm*, 2b.

yolun vaaz metnini sahih olan Kütüb-i Sitteden oluşturmak olduğuna da dikkat çeker.<sup>35</sup>

Saçaklızâde, ilimlerin mertebesini zikrederken tıpkı vaaz konusunda olduğu gibi kıraat ilmi hakkında da bir mertebe ayırımına gitmemiş ve ilimlerin mertebelerini konu edindiği bölümde zikretmemiştir. Ahmed Feyzi ise üçlü mertebe ayırımını kıraat ilmine uyarlamıştır. Bu uyarlamayı yaparken Saçaklızâde'nin bu ilim hakkında verdiği genel malumattan faydalanmasının yanında, onun temas etmediği mertebeler noktasında kendisi şu eserleri örnek olarak vermiştir: İktisâr mertebesinde *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*<sup>36</sup> ve *Takrîbü'n-neşr*'i<sup>37</sup> zikrederken, Şâtıbî'nin (öl. 590/1194) manzumesini<sup>38</sup> ise iktisâd mertebesinde zikretmiştir.<sup>39</sup>

Saçaklızâde'nin hakkında genel bir malumat verip mertebe ayırımı yapmadığı diğer bir ilim de fıkıh usulüdür. Ahmed Feyzi, Saçaklızâde'nin değinmediği eserleri örnek vererek fıkıh usulünü iktisâr, iktisâd ve istiksâ mertebelerine ayırır. Ayrıca Saçaklızâde'nin fıkıh usulünde Yusuf el-Kirmastî'nin (öl. 900/1494) *el-Vecîz*'inden<sup>40</sup> daha iyi ve daha derli toplu eser görmediğini ancak buna rağmen onun bir şerhi olmadığı sözlerine karşın, Ahmed Feyzi bu esere yapılan bir şerhin rahmetli babasının kitaplığında bulunduğu dikkat çekmektedir.<sup>41</sup> İlgili şerh Hâdimî'nin talebelerinden Ömer b. Hüseyin b. Ali el-Amidi (öl. 1200/1785) tarafından kaleme alınmıştır.<sup>42</sup> Haliyle Saçaklızâde'nin vefatından sonra yazılan bu şerhi görmesi düşünülemez.

Hem Saçaklızâde hem de Ahmed Feyzi fıkıh ilmi başlığı altında başlangıç seviyesi için Şafîî mezhebine mensup Müzenî'nin (öl. 264/878) *el-Muhtasar*'ını

<sup>35</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 3a.

<sup>36</sup> İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) on kıraat ile ilgili yazdığı en geniş çalışmadır. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/554.

<sup>37</sup> İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr* adlı eseri üzerine yapmış olduğu ihtisar çalışmasıdır. Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/554.

<sup>38</sup> Ebû Muhammed (Ebü'l-Kâsım) Kâsım b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtıbî er-Ruaynî'nin tam adı *Hirzül-emânî ve vehû'l-tehânî* olan ve eş-Şâtıbiye ismiyle bilinen manzum eseridir. Abdurrahman Çetin, "Şâtıbî, Kâsım b. Fîrruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/376.

<sup>39</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 3a.

<sup>40</sup> *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh*: Aynı yazarın *Zübdetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* isimli eserinin kendisi tarafından yapılan muhtasarıdır. Ahmet Özel, "Kirmastî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/68.

<sup>41</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 3b.

<sup>42</sup> İlgili şerh için bk. Amidi, *Şerhu'l-Veciz*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1633/2, v. 7b-291b. Şerhin müellifi Amidi hakkında bilgi için bk. Akif-zade, *el-Mecmu fi'l-meşhud ve'l-mesmu*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 27011, s. 126.

örnek olarak vermişlerdir. Hanefî olan müelliflerimizin bu esere dikkat çekecek öğrencilerin okumaları için tavsiye etmeleri, eserin çok kıymetli olduğunun bir göstergesi olarak düşünülebilir.

Ahmed Feyzi'nin üçlü mertebe ayırımını yaptığı diğer bir alan ise kelimedir. Saçaklızâde kelimine ayrı bir önem verip onun ayrıntıları hakkında çeşitli bilgiler vermiş olmasına rağmen, mertebe ayırımı yaparken eser adı zikretmemiştir.<sup>43</sup> Eserinde kelimine ayrı bir önem veren Ahmed Feyzi, bu konuda Saçaklızâde'den birçok alıntı paylaşmıştır. Devvânî'nin (öl. 908/1502) *İsbâtü'l-vâcip* risalesinin tek bir mesele içerdiğini, bu eserin şerhi, bu şerhin bir haşiyesi olduğuna değinen Saçaklızâde, bazı öğrencilerin sadece bu risaleyi kavrayabilmek için bir sene boyunca uğraştıklarını dile getirir. Bu risale ile meşgul olmanın haram olduğunu ileri süren Ahmed Feyzi, bu hususu muhalif olanların görüşlerinin yaygınlık kazanmadığı bir meseleyi derinlemesine incelemenin yasak oluşuna bağlamaktadır. Ahmed Feyzi, bu bilgileri aktardıktan sonra Saçaklızâde'den farklı olarak; kelim meselelerinin tamamı konusunda Teftâzânî'ye (öl. 792/1390) ait *Tehzîb*'in<sup>44</sup> ikinci kısmının çok güzel olduğunu ifade eder.<sup>45</sup> Bu bağlamda kendisi de kelim sahasında eser vermiş bir müellif olmasına rağmen Saçaklızâde'nin kelim ilminde derinleşmeye pek sıcak bakmadığı vurgulanmalıdır. Nitekim kendi kaleme aldığı *Neşrü't-Tavâlî'* adlı eserin nüshalarını toplayıp imha etmek istediğine yönelik ifadeleri bunu açıkça göstermektedir. Keza Gazzâlî'nin *el-Münkız*'daki yaklaşımının tesirinde kalarak felsefeye de oldukça mesafeli bir tavır almaktadır.<sup>46</sup> Felsefenin bir şubesi olarak gördüğü mûsiki ilminin tahsilini de uygun görmemesi dikkat çekmektedir. Kimi araştırmacılar Saçaklızâde'nin bu tavrında İmparatorluğunun Arap Coğrafyasında aldığı hadis ağırlıklı eğitimin etkisi olduğunu düşünmektedirler. Ama onun bu coğrafyada hocalığını yapan Abdülganî Nablusî'nin mûsiki ilmine Saçaklızâde'nin aksine oldukça müspet yaklaştığı da göz ardı edilmemelidir.<sup>47</sup> Dikkat çektiğimiz bu hususlarda Ahmed Feyzi'nin herhangi bir değerlendirmeye girmeksizin olduğu gibi Saçaklızâdeyi takip ettiği görülmektedir.

<sup>43</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 212.

<sup>44</sup> Tam adı *Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm*'dir. M. Sait Özervarlı, "Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/331.

<sup>45</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 4a.

<sup>46</sup> Apaydın, "İlimlerin Rütbelendirilmesi: Saçaklızâde ve Tertibü'l-'ulûm Bağlamında Bir İnceleme", 431, 432.

<sup>47</sup> Nablusî'nin mûsiki hakkında görüşleri için b.k Abdülganî b. İsmâil Nablusî, *Îzahu'd-delâlât fi sema'î'l-âlât*, thk. Ahmed Ratib Hamuş (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'asır, 1981).

Saçaklızâde'nin ilimlerin mertebeleri bölümünde yer vermediği bir diğer ilim dalı Münâzara olarak da isimlendirilen Adâb ildir. Bu ilme Ahmed Feyzi yer ayırarak üç merteye için de örnek eserler zikreder.<sup>48</sup>

Ahmed Feyzi teşrîh<sup>49</sup> ilminde iktisâr, iktisâd ve istiksâ sıralamasını yaparken Saçaklızâde'nin genel malumat verirken zikrettiği eserleri örnek olarak verir. Ancak Saçaklızâde'den ayrıldığı nokta ise bu alanda yazılmış en iyi eser konusundadır. Saçaklızâde bu ilimde yazılmış en faydalı eserin İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) ve İmam er-Râzî'nin (öl. 313/925) tasnifi<sup>50</sup> olduğunu düşünürken,<sup>51</sup> Ahmed Feyzi, en iyi eserin İmam Süyûtî'nin (öl. 911/1505) eseri olduğunu kanaatindedir.<sup>52</sup>

Tıp ilmi konusunda da üçlü taksimi kendisi yapan ve bu kısımda sekiz eser zikreden Ahmed Feyzi, Saçaklızâde'nin tıp ilmi hakkında genel malumat verdiği bölümde<sup>53</sup> zikrettiği İbn Şerîf'in (Ali Çelebi) (öl. 828/1425 ?) eserine<sup>54</sup> ve *Tezkiret-i Dâvûd*<sup>55</sup> adlı esere hiç değinmemiştir.<sup>56</sup>

Saçaklızâde'nin kısaca temas ettiği ilimlerden bir diğeri de ferâizdir. Başlangıç düzeyinde olan talebeler için kendisinin yazdığı *Teshîlü'l-ferâ'iz* ve yine kendisinin yazdığı *el-Eshel* şerhini önermektedir.<sup>57</sup> Ancak Ahmed Feyzi, ferâiz ilminin üçlü merteye ayırmasını gerçekleştirirken bu eserlere hiç temas

<sup>48</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 4b.

<sup>49</sup> Anatomi olarak da isimlendirebileceğimiz bu ilim dalı; canlıların yapısını ve organların bir-biriyle olan ilişkisini inceler. Esin Kahya, "Teşrîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/573.

<sup>50</sup> er-Râzî'nin *Kitabü'l-Hâvî*'si diğeri adıyla *el-Câmi'u'l-hasir li-sinâ'ati't-Tıbb* adlı eseridir. On iki kısma ayrılan bu kitabın üçüncü kısmında anatomi konusu işlenmektedir. Bk. Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 769.

<sup>51</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 185.

<sup>52</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 4b.

<sup>53</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 185.

<sup>54</sup> *Yâdigâr fi't-Tıbb*. Nil Sarı, "Tıp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/107.

<sup>55</sup> Tam adı *Tezkiretü üli'l-elbâb ve'l-câmi' li'l-'acebi'l-'ucûb* olan bu eser Dâvûd b. Ömer el-Ekmeh ed-Darîr el-Antâkî (öl. 1008/1599) tarafından yazılmıştır. Ayşegül Demirhan Erdemir, "Dâvûd-i Antâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/26.

<sup>56</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 4b.

<sup>57</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 162.

etmemiş, başlangıç seviyesi (iktisâr) için İmam Şihâbüddîn<sup>58</sup> ve Mahmud Kırşehirî'nin<sup>59</sup> teliflerini örnek olarak sunmuştur.<sup>60</sup>

Hesap ilminde de üçlü mertebe ayırımını Ahmed Feyzi yapmıştır. İktisâd mertebesinde *el-Lüma*<sup>61</sup> ve *el-Kafî*'yi,<sup>62</sup> iktisâd mertebesinde ise *Hulâsa*<sup>63</sup> adlı eserleri örnek olarak vermiştir.<sup>64</sup> Saçaklızâde'nin bu alanda yazılmış en güzel eserlerden biri olarak betimlediği İbnü'l-Hâim'e ait olan *Nüzhetü'n-nüzzâr fi smâ'ati'l-gubâr*'a ise hiç temas etmemiştir.<sup>65</sup>

Ahmed Feyzi, Belagat ilminde Saçaklızâde'nin temas ettiği eserlere<sup>66</sup> ve üçlü mertebe ayırımını yaptığı kısımda<sup>67</sup> değindiği eserlere, başka telifler de ekleyerek bu ilmin mertebelerini aktarmıştır.<sup>68</sup>

Arûz ilmi noktasında Saçaklızâde'nin herhangi bir sıralama yapmaksızın değindiği eserleri iktisâr ve iktisâd mertebelerine koyan Ahmed Feyzi, istiksâ mertebesinde ise Saçaklızâde'den farklı olarak *Risâletü'l-Hazreciyye*<sup>69</sup> ve şerhlerini zikretmektedir.

<sup>58</sup> Ebu Hamid Ahmed b. Mahmud b. Ali b. Ebi Talib. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), 2/1250.

<sup>59</sup> *Er-Risâletü'l-mahmûdiyye* veya *Ferâizu'l-mahmûdiyye* isimleri ile anılmaktadır. *el-Fehresü's-ş-şamilü li't-türasi'l-arabi el-İslâmî el-mahtut el-Fıkh ve Usûlühu* (Amman: Müessesetü Âli Beyt, 1999), 4/357.

<sup>60</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 4b.

<sup>61</sup> Tam adı *el-Lüma' fi'l-Hisâb* olan bu eser İbnü'l-Hâim tarafından kaleme alınmıştır. Ferâiz hesaplarına giriş olarak kaleme alındığı için fıkıh açısından da önem taşımaktadır. İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Hâim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/63.

<sup>62</sup> Ebû Bekir el-Kerecî'nin (öl. 410/1019'dan sonra) *el-Kâfi fi'l-Hisâb* adlı eseri. Muhammed Süveysî, "Hesap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/257; Melek Dosay Gökdoğan, "Kerecî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/278.

<sup>63</sup> Tam adı *Hulâsatü'l-Hisâb* olan bu eser Şeyh Bahâî diye tanınan İranlı âlim Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî (öl. 1031/1622) tarafından matematik alanında yazılmıştır. Ömer Okumuş, "Âmilî, Bahâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/61.

<sup>64</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 4b.

<sup>65</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 181.

<sup>66</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 154.

<sup>67</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 215.

<sup>68</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 5a.

<sup>69</sup> Abdullah b. Osman el-Hazrecî'ye (öl. 627/1230) ait olduğu kabul edilen aruz ve kafiye alanında yazılmış kaside türü eserdir. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "el-Hazreciyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/146.

Ahmed Feyzi, vaz' ilminde üçlü sırlama ayrımını Saçaklızâde'nin zikrettiği eserler arasından yaparken, bu ilmin istiksâ mertebesine İsmüddin'in<sup>70</sup> (öl. 945/1538) *Vaz'ıyye*<sup>71</sup> için yaptığı şerh ve haşiyeleri ekler.<sup>72</sup>

Nahiv ilminde Saçaklızâde'nin yapmış olduğu üçlü mertebe ayırımına<sup>73</sup> Ahmed Feyzi şu eserleri ekler: İktisâr mertebesine Ömer Beyzâvî'nin *el-Lübb'ü*<sup>74</sup> ve Teftâzânî'ni *el-İrşâd*'ını,<sup>75</sup> iktisâd mertebesine *el-İzhâr*<sup>76</sup> ve *el-Elfiyye*'yi<sup>77</sup> eklerken, istiksâ mertebesi için hiçbir eser zikretmeyen Saçaklızâde'nin yerine bu mertebe için *Şerhu'l-Câmî*<sup>78</sup> adlı eseri söyler.<sup>79</sup>

Saçaklızâde sarf ilmi konusunda genel bilgi verdiği bölümde birkaç eser zikrederken, üçlü mertebe ayrımı yaptığı bölümde sarf ilmini ele almamıştır. Ahmed Feyzi ise klasik üçlü ayrımını bu ilme de uygulamıştır. Bu ayırmda Saçaklızâde'den farklı olarak; iktisâr mertebesinde *el-Binâ* ile birlikte *el-Em-sile*'yi, İktisâd mertebesinde *İzzeddin*<sup>80</sup> ile beraber *Maksûd* veya *el-Merâh*<sup>81</sup> ve

<sup>70</sup> Ebû İshâk İsmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyîni (öl. 945/1538). İsmail Durmuş, "İsferâyîni, İsmüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/516.

<sup>71</sup> *Vaz'ıyye* ismiyle kastedilen eser Adudüddin el-Îcî'nin (öl. 756/1355) risâlesidir. İsmüddîn bu esere eş-Şerhu'l-İsmî li'r-Risâleti'l-Vaz'ıyye adıyla bir şerh yazmıştır. Durmuş, "İsferâyîni, İsmüddîn", 22/517.

<sup>72</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-ulûm*, 5b.

<sup>73</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-ulûm*, 216.

<sup>74</sup> *Lübbü'l-elbâb fi 'ilmi'l-i'râb*: İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) nahiv konusunda yazdığı *el-Kâfiye*'nin muhtasarıdır. Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/102.

<sup>75</sup> *el-İrşâd (İrşâdü'l-hâdi)*: İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı nahiv kitabının muhtasarıdır. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/306.

<sup>76</sup> Tam adı *İzhârü'l-esrâr* olan bu eser Birgîvî tarafından kaleme almıştır, Osmanlı medreselerinde nahiv konusunda ders kitabı olarak okutulmuştur. Yüksel, "Birgîvî", 6/193.

<sup>77</sup> İbn Mâlik et-Tâî'nin (öl. 672/1274) manzum olarak oluşturduğu meşhur eseridir. Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/169.

<sup>78</sup> Diğer bir ismi *el-Fevâ'idü'z-ziyâ'ıyye* olan bu eser Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492) tarafından İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sine şerh olarak yazılmıştır. Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/98.

<sup>79</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-ulûm*, 5a.

<sup>80</sup> Bununla kastedilen İzzeddin ez-Zencânî'nin (öl. 660/1262 [?]) *el-İzzî fi't-Tasrîf* adlı eseridir. Ahmet Özel, "Zencânî, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/253.

<sup>81</sup> Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un (öl. VIII. [XIV.] yüzyılın başları) *Merâhu'l-ervâh* adlı eseridir. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan ve "sarf cümlesi" diye tanınan, Emsile, Binâ, Maksûd ve İzzî'yi de içine alan risâlelerin sonuncusudur. Kenan Demirayak, "Merâhu'l-Ervâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/165.

Cemal el-Halvetî'nin (Cemalettin İshak Karamânî, öl. 933/1527) *et-Tevâbi'*<sup>82</sup> adlı eserini ekler.<sup>83</sup>

Saçaklızâde ilimlerin mertebeleri hakkında örnek eserler verdiği bölümün sonunda, mertebelerin bilinmesindeki amacın ezberlemek değil, eserlerin içerdiği bilgilerin kavranması olduğunu, kavrama işleminin ise kişinin ihtiyacı olan bilgiyi istihraç ederek mütalaa ile elde edebileceğini söyler. Ahmed Feyzi ise bu bilgileri aktardıktan sonra Saçaklızâde'yi destekleyen *ed-Dürri'l-muhtâr*'dan<sup>84</sup> şu alıntıyı yapar: Âlim terkipten manayı çıkarabilen kimsedir.<sup>85</sup>

## Sonuç

İlimler tasnifi alanında yapılan çalışmalar arasında Saçaklızâde'nin *Tertîbü'l-'ulûm* isimli eseri önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda eserin, medreselere ait ders müfredatını tanıtır ve gerekli gördüğü yerlerde tenkide tabi tutması kıymetini bir kat daha artırmaktadır. Eserin geçmişten günümüze kadar bazı çalışmalara konu olması da bunu göstermektedir. Bunlardan biride Ahmed Feyzi Çorumî'nin *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm* adlı çalışmasıdır. Müellif eserini Saçaklızâde'nin *Tertîbü'l-'ulûm*'undan yaptığı seçkilerle oluşturmuştur. Seçki işlemini yaparken bazen Saçaklızâde'nin cümlelerini aynen iktibas etmiş, bazen onun farklı konularda zikrettiği cümleleri bir araya getirmiş, bazen de cümlelerine çeşitli açıklamalar yapmıştır. Bunların yanında Saçaklızâde'nin birkaç ilim için yaptığı üçlü (başlangıç, orta ve ileri seviye) mertebe ayırımını, hemen hemen her ilim için uygulayarak her seviyede okunması gereken kitapları zikretmiştir. Sonuç olarak Ahmed Feyzi sadece seçki işlemini doğrudan alıntılama şeklinde yapmamış, gerekli gördüğü yerlerde değişiklikler yaparak eserini oluşturmuştur.

## KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet. "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

<sup>82</sup> Reşat Öngören, "Karamânî, Cemâleddin İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/449.

<sup>83</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 5a.

<sup>84</sup> Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin (öl. 1006/1598) *Tenvîrü'l-ebşâr* adlı eserine Haskefî'nin (öl. 1088/1677) yazdığı şerhtir.

<sup>85</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011), 8/226; Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 5b.



- Apaydın, Yasin. "İlimlerin Rütbelendirilmesi: Saçaklızâde ve Tertübü'l-ulûm Bağlamında Bir İnceleme". *İlimleri Sınıflamak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. ed. Mustakim Arıcı. İstanbul: Klasik, 2019.
- Arslan, Ahmet Turan. "Vasiyetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/556-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ateş, Süleyman. "İrşâdü'l-Aklî's-Selîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/67-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Atik, M. Kemal. "Ca'berî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hediiyetü'l-ârifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1951.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hediiyetü'l-ârifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1951.
- Baktır, Mustafa. "İbn Melek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. "Zernüci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "Ebherî, Esîrüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bulut, Ali. "Hamza b. Turgut Aydınî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/528-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Cebeci, Lütfullah. "Mefâtihu'l-Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/348-350. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/105-107. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/260,261. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çağrıncı, Mustafa. "İhyâü Ulûmi'd-Dîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/10-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. "Remil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/555-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Çelik, Yüksel. "Seyyid Şerif Cürcani'nin Dilociliği Ve Dilociliğe Yöneltilen Tenkitler Ve Tahlili". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Kasım 2017), 143-153.
- Çetin, Abdurrahman. "Şâtübî, Kâsım b. Firruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çorumî, Ahmed Feyzi. *el-Müntehab min Tertîbi'l-'ulûm*. Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 538/1, 1b-7b.
- Demirayak, Kenan. "Merâhu'l-Ervâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül. "Dâvûd-i Antâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Dosay Gökdoğan, Melek. "Kerecî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/277-278. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Durmuş, İsmail. "İsferâyînî, İsmüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Kavzînî, Hatip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Durusoy, Ali. "eş-Şemsiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/530-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ercan, Abdullah. XIV. *Yüzyıldan Günümüze Çorumlu Şairler*. İstanbul: Çorum Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Eren, Mehmet. "Çorum'daki İlmî Hayata Önemli Katkısı Olan Bir Osmanlı Âlimi: Yûsuf Bahrî (1245/1830)". *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyete Çorum Sempozyum*. 1/413-437. Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları, 2008.
- Erkoç, Ethem. "Ahmet Feyzî Çorumî ve Feyzül-Vahib fi-Necat-i Ebi Talib Adlı Eseri". *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyete Çorum Sempozyum*. 1/355-365. Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları, 2008.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İbnü'l-Hâim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/62-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Görgün, Tahsin. "İcî, Adudüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Görgün, Tahsin. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Gümüş, Sadreddin. "Cürcânî, Seyyid Şerîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Güngör, Mevlüt. "Begavî, Ferra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Mesâbihu's-Sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/258-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2011.
- İbnü'n-Nedim, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Kahya, Esin. "el-Kânûn fi't-Tıb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/331-332. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kahya, Esin. "Teşrîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/573-575. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kallek, Cengiz. "el-Hidâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "eş-Şifâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/134-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemû'l-müellifin : Teracimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemû'l-müellifin : Teracimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kelpetin Arpaguş, Hatice. "Kara Dâvud İzmitî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/55-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kılıçer, M. Esat. "Buhârî, Tâhir b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/376. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kiraz, Celil. "Saçaklızade Mehmed Efendi'nin Beyzavi'ye yönelik eleştirileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Ocak 2006), 319-367.
- Koca, Ferhat. "el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/446-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/64-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Martı, Huriye. "et-Tarikatü'l-Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Nablusî, Abdülganî b. İsmâil. *İzahu'd-delalât fi sema'i'l-âlât*. thk. Ahmed Ratib Hamuş. Beyrut: Dâr-u'l-Fikri'l-Mu'asır, 1981.
- Okumuş, Ömer. "Âmilî, Bahâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Okur, Kaşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları Hâdimî Örneği*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.
- Öncü, Mustafa. "Sobicevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/342. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öngören, Reşat. "Karamânî, Cemâleddin İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Muğni'l-Lebib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/384-386. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özel, Ahmet. "Bezzâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Özel, Ahmet. "Kâdîhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özel, Ahmet. "Kirmastî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/67-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet. "Müntecübüddin el-Hemedânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/25-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. "Zencânî, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. "Müzenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/246-250. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özen, Şükrü. "Tenkîhu'l-'Usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/454-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özerverli, M. Sait. "el-Emâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özerverli, M. Sait. "Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/331-332. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Saçaklızâde, Muhammed B. Ebi Bekr El-Mer'âşî. *Tertîbü'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1988.
- Sarı, Nil. "Tıp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/101-111. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sarioğlu, Hüseyin. "Râzî, Kutbüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/485-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs ed-Dımaşkî. *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arreb*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Segafetü'd-Diniyye, ts.
- Süveysî, Muhammed. "Hesap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/257. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şahin, Kamil. "Ahmed Feyzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/67-68. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Şimşek, Murat. "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usûlü". *Bakî Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 19 (Haziran 2013), 59-74.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vilâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "el-Hazreciyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/146. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Turan, Abdulkâki. "İbn Mâlik et-Tâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/169-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Türker, Ömer. "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *İlimleri Sınıflamak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. ed. Mustakim Arıcı. İstanbul: Klasik, 2019.

- Unat, Kamil. "Zîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Neseфі". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/217-219. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşköprizâde Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yazıcı, İshak. "Semerkandî, Ebü'l-Leys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "el-Kasîdetü'n-Nûniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/571-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Sühreverdî, Şehâbetin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/40-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yüksel, Emrullah. "Birgîvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- el-Fehresü's-şâmilü li't-türasi'l-'arabî el-İslamî el-mahtut el-Fıkh ve Usûlühu*. Amman: Müessesetü Âli Beyt, 1999.

## Ek 1: Risalenin Tahkiki <sup>86</sup>

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والسلام على عباده اللذين اصطفى، ربنا آتانا من لذك رحمة وهبى لنا من أمرنا رشدا

وبعد؛

فهذا منتخب من ترتيب العلوم للمرعشى محمد المدعو بساجقلى زاده ابتغاء لانتفاع الكلي للطلبة في تسهيل تحصيلهم؛ إذ لكل علم متنا متيناً ووضعوا لها شروطاً وجعلوا للشروح حواشي رقيقة حتى صار لبعض المتون حاشية على حاشية شرحه، فنقل الحمل وطالت المسافة حين قل الزاد وهزلت الرحلة. فال أمر الطلبة إلى أن تركوا بعض الفنون المعتبرة رأساً ومن بعضها ثلثاً أو نصفاً، وهذا خلاف ما عليه السلف.

قال في تعليم المتعلم "كان المشايخ يختارون للمبتدئ صغارات الكتب المبسطة لأنه أقرب إلى الفهم والضببط وأبعد من الملاللة وأكثر وقوعاً بين الناس" انتهى. ولا يفهمون كثيراً من الحواشي فتذهب فطنتهم. نعم الاشتغال بحاشية بعض الفنون بعد فهم أصول مسائله وإن كان لائقاً إلا أنه قبل تحصيل ما يتوقف عليه كان مدار

<sup>86</sup> Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*.

تنزلهم وعدم وصولهم إلى مقاصدهم فأردت أن أنبئكم بخير من ذلكم وأدلكم على تجارة تنجيكم عما يردكم بإنشاء رسالة منتخبة ما اشتمت الحاجة من ترتيبها وما توفقي إلا بالله وإليه أنيب.

مقدمة في أن لكل علم اقتصار بالراء واقتصاد بالادل واستقصاء.

### أما التفسير:

فالاقتصار فيه ما يبلغ مثل القرآن في المقدار كالوجيز للواحد والاقتصاد ما يبلغ ثلاثة أضعاف القرآن ك الوسيط للواحد وما وراء ذلك استقصاء وقد أفرده فيه بعض العلماء ببيان إعراب القرآن ووجوه تراكيبه كالكتاب المسمى بـ **الفريد في إعراب القرآن المجيد** في أربع مجلدات لابن العز بن [رشيد] الشافعي، طوبى لمن نال بنسخة منه.

وقد جمع السيوطي علوم القرآن في كتابه المسمى **بالإتقان** ينبغي لكل عالم أن يستصحبه ذكر أنه جعله مقدمة لتفسيره المسمى بـ **مجمع البحرين**، قال في **الإتقان**: [إن ١/ب] التفسير المعول عليه هو تفسير الإمام أبي جعفر الطبري المدني أجمع العلماء المؤلفون على أنه لم يؤلف مثله، أقول وكذا تفسير الإمام أبي منصور الماتريدي وأبي السعود العمادي وأما تفسير **الكشاف** لمحمود الزمخشري وإن قيل في مدحه:

إن التفاسير في الدنيا بلا عدد وليس فيها عمري مثل كشاف

إن كنت تبغي الهدى فالزم قرأته فالجهل كالداء والكشاف كالشافي

لكن قال بعض العلماء: إن صاحب **الكشاف** فسر معظم أي القرآن برأيه الفاسد فبعضه ظاهر وبعضه أخفى من دبيب النمل فشتت أهل السنة وجهلهم ورامهم بوعوة الكلب وقال: إنهم حمر مؤكفة إلى غير ذلك، فلا يجوز استعماله لأن إثمه أكبر من نفعه. وتفسير عمر البيضاوي لمن يعرف الحكمة.

### وأما الحديث:

فالاقتصار فيه بالراء تحصيل ما في **الصحيحين** يعني **صحيح البخاري** و**صحيح مسلم** من الأحاديث بتصحيح نسختها على رجل خبير يعلم متن الحديث بحيث يقدر على طلب ما يحتاج وقت الحاجة ولا يلزم حفظ متون الحديث كما لا يلزم حفظ أسامي الرجال لأن فيه حرجا عظيما. وأما الاقتصاد فيه أن تضيف إلى **الصحيحين** الأحاديث المذكورة في المسندات الأربعة الصحيحة وهي مسند الترمذي والنسائي وابن ماجه وأبي داود،

وأما الاستقصاء فما وراء ذلك إلى استيعاب كل ما نقل من الضعيف والقوي **كمسند الدارمي** و**الشفاء** و**المصابيح** و**مشكاة المصابيح** وله شرح واف للطبيي ينبغي لكل عالم أن يستصحبه، وقد اشتهرت الإجازة من الشيخ المحدث لمن أنس منه أهلية لإفادة الحديث قال السيوطي في **الإتقان**: شرط جواز إفادة الحديث الأهلية لا الإجازة. وإنما اصطلاح على الإجازة لمن علم عدم أهليته لإفادة الحديث<sup>87</sup>، ومن ليس له أهلية لإفادة الحديث لا يجوز أخذ الحديث ولو أجاز له شيوخ الدنيا جميعا. قال يوسف بحري في رسالة **الإجازة**: فجزى الله عنا بالخيرات الأسلاف الذين نقلوا أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم نقلا صحيحا ليس فيه زيغ عن الوسط إلى الأطراف أسانيدهم حجة [٢/أ] ومراسيلهم محجة، فهم حراث الدين وأعلام اليقين وكهف المجتهدين، ولم يجوزوا نقل

<sup>87</sup> «إنما اصطلاح الناس على الإجازة لأنها كاشهاده من الشيخ بالأهلية، ويحرم على الشيخ الإجازة لمن علم عدم أهليته لإفادة الحديث». Saçaklızade, *Tertibü'l-'ulûm*, 168. أضيف نص ساجقلى زاده في الهامش لفهم المعنى المقصود في المتن صحيحا

الحديث من غير إذن بطريق من طرق التحديث ولو كان النقل على وفق الصحيح على ما نقل على القاري عن زين الدين العراقي بالتصريح، انتهى.

### **وأما أصول الحديث:**

فالاقتصار فيه متن إمام البركوي والاقتصاد شرح النخبة لابن حجر والاستقصاء ألفية العراقي.

### **وأما علم التصوف:**

فالاقتصار فيه مثل رسالة القشيري وزين الدين الحافي ورسالة نجم الدين الكبروي والاقتصاد شرح النجم لعلي القاري وكتاب عوارف المعارف والإحياء من قبيل الاستقصاء وكذا الطريقة المحمدية وشروحها.

### **وأما [ال] علم اللدني:**

فهو غير التصوف؛ وهو لا يحصل بالتعليم والتعلم، وإنما يحصل بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للهداية كقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت، ٦٩/٢٩] ويسمى علم المكاشفة وعلم الولاية وعلم الباطن وعلم الأسرار وعلم المكنون وعلم الوراثة وعلم الحقيقة. قال في التفسير الكبير: الصوفية سمو العلوم الحاصلة بطريق المكاشفة العلوم اللدنية ولذلك الفن اصطلاحات يشين العالم المدرس جهلها كالجمع والفرق والفناء والبقاء والتجلي والشرب والري والسكر والصحو إلى غير ذلك، قال القشيري: هذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها ستر معانيهم عن باينهم غيرة منهم على أسرارهم لم تشيع في غير أهلها فما يفهم من ظاهر كلماتهم المخالف للشرع له تأويل لا يخالف له وما سماه الصوفية بالذوق والشرب والري والسكر والصحو والفناء والبقاء والتجلي إلى غير ذلك لا يمكن التعبير عن حقائقها وإنما يعرفها من ذاقها كلذة الجماع وما يبين في كتب التصوف كرسالة القشيري تقريب إلى الأفهام بدون الإفهام التام فإن السكر مثلاً لا يعرف حقيقته إلا من سكر. وبالجملة أن علم التصوف ليس علم اللدني قال في الإحياء: الشريعة عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن الباطن.

### **وأما علم الموعظة:**

فالاقتصار فيه نصاب الأحتساب [٢/ب] والاقتصاد كتاب تشبيه الغافلين والاستقصاء ك السنانية، وأغلب ما ألف في الموعظة مشحون بالحكايات الكاذبة والأحاديث الموضوعية ينقلها جهلة الواعظين فيوقعون أمثالهم الجهلة في ضلال مبين. والطريق الأسلم في الموعظة أن يرتب من كتب السنة الصحيحة، إذ الموعظة علم جمع منه ما هو سبب الانزجار من المنهيات والانزعاج إلى المأمورات من الأمور الخطابية المناسبة لطباع عامة الناس.

### **وأما علم القراءة:**

وأما الاقتصار في علم القراءة المشهورة النشرة في قراءة العشر وتقريب النشر والاقتصاد منظومة الشاطبي والاستقصاء ما زاد عليها فالقراءة علم مذاهب الأئمة في قراءة نظم القرآن على مخارج الحروف وصفاتها والتجويد معرفة حقائق صفات الحروف مع قطع النظر عن الخلاف فيها. فعلم أن علم القراءة يخالف علم التجويد، إذ المقصود من الأول معرفة أحوال الأئمة في نفس الحروف وصفاتها والمقصود من الثاني معرفة حقائق صفات الحروف مع قطع النظر عن الخلاف.

فالاقتصار في التجويد رسالة الجزري وتركية قره باش والاقتصاد كتاب جهد المقل وشرحها والاستقصاء ما زاد عليها. ومن العجب أن العلوم المتعلقة بنظم القرآن المجيد من القراءة والتجويد قد وجدناها مهجورة في أمثال ديارنا، تجد أكثر من يحمل فوق رأسه العمامة الكبرى لا يدرون أكثر مسائل القراءة والأداء ويقرون القرآن كالنساء، وأهل القرى غفلوا عنها أو أن تحصيهم ثم منعتهم رياستهم عن تعلم علومها والجلوس بين أيدي شيوخها

لتصحيح حروفه ومعرفته وجوه قراءتها، ثم يفتخر بعض أولئك بما يتفوه به من اصطلاحات الفلاسفة ولعل تلك العادة سرت إلينا من بلاد الشيعة التي أهاليهم إخوان الفلاسفة المعرضين عن طريق أهل السنة.

### وأما أصول الفقه:

فالإقتصار فيه متن الخادمي والاقتصاد هو ذلك المتن مع شرحه والاستقصاء التوضيح مع حاشية التلويح، قيل ما رأينا في هذا الفن أحسن وأجمع من [أ/٣] الوجيز ليويسف الكرماسني لكن لم نر له شرحاً، أقول شرحه موجود في بيت كتب الموقوفة لأبينا المرحوم رَوَّحَ اللهُ رُوحَهُ.

### وأما علم الفقه:

فالإقتصار فيه نحو مقدمة المزني والغزنوي والاقتصاد نحو مختصر القوري والاستقصاء كالهداية وشرحها وكنوادر الفقه نحو فتاوى قاضيخان والتارخانية والبرازية وأحسن ما تضمن النواذر وأدقه كتاب الأشباه والنظائر لابن النجيم لا بد من أن يصطحبه.

### وأما علم الكلام:

فالإقتصار فيه متن عقائد النسفي والعضدي وقصيدة الأمالي وقصيدة النونية والاقتصاد شرح عقائد النسفي للتفتازاني والعضدي لجلال الدواني والاستقصاء متن المواقف لعضد الدين والمقاصد للتفتازاني وشرحيهما وقول التفتازاني "مبتين على الأدلة القطعية" وهو ظاهر. قال الغزالي في الإحياء: الإقتصار في علم الكلام معرفة عقائد أهل السنة بلا اشتغال بالدليل، وأما الاقتصاد فمعرفة بأدلة نقلية بحيث يتمكن من مناظرة المبتدع ولا يخفى أن من لم يشتغل بأدلة العقائد لا يقدر على دفع شبهات الناس في العقائد ولا يندفع حاجة العامة بمرتبة الإقتصار بالراء من الكلام فتعين أن مرتبة الاقتصاد بالدال فرض كفاية، وأما الاستقصاء ففي كونه فرض كفاية حرج عظيم، وقس عليه الفقه وباقي العلوم.

وَنَهَى السلف عن الاستقصاء في علم الكلام ينبغي أن يخص بالبحث عن غير العقائد كبحث الجوهر والأعراض أو زيادة تقرير الأدلة العقائد وزيادة أسئلة وأجوبة والأحق أن يخص بالأخير. قال محيي السنة: اتفق السلف من أهل السنة على النهي عن الخوض في علم الكلام، وقال في الخلاصة: تعليم علم الكلام وراء قدر الحاجة منهي عنه، وقدر الحاجة ما يقدر به على إثبات المذهب ودفع الخصم كما في البرازية وهو مرتبة الإقتصار بالدال. وقد هجر الغزالي عن الاستقصاء في الكلام، وكذا هجرته وتبرأت وتبت منه إلى الله تعالى الذي يقبل التوبة وهذا القول مني بعد تألفي فيه نشر الطوالع والآن أتمنى أن أجمع نسخه المنتشرة وأحرقها بالنار لنلا بيق مني أثر في الكلام، لكن لا أقدر على ذلك وأسأل الله أن لا يحشرني في يوم القيامة مع المتكلمين. [ب/٣]

قال صلاح الدين في حاشية شرح العقائد: الاشتغال بتفاصيل أدلة الكلام تقاسي القلب، ولذا ترى أكثر طلبته تارك الصلاة ومرتكبي الكبائر ومضيعي العمر فيما لا يعنيه انتهى. وأقول: فقد وجدنا قسوة القلب عند الاشتغال بها، فنسأل الله أن يقبل عثرتنا. ومن اطلع على شرح فقه الأكبر لعلي القاري مع ذيل شرحه اطلع على عامة المذكورات.

ثم إن لعلم الكلام مبادئ ومقاصد، أما المبادئ فهي المسائل العقلية كمباحث الأدلة والنظر ومباحث الأعراض والجواهر. وأما المقاصد فهي المسائل الاعتقادية التي هي مباحث الإلهيات والنبوة والمعاد مع إيراد الأدلة العقلية والنقلية ومجادلة الفرق المخالفة والكلام يشملهما وقد اقتصر في بعض الرسائل على بعض عقائد الكلام كعقائد الإمام النسفي والإمام العضدي واكتفي بشرحيهما طلبه الزمان عن الاشتغال بمبادئ الكلام فغفلوا عن القواعد



العقلية الكلامية وظنوا أن تلك القواعد إنما تطلب من كتب الفلسفة فألقوا [ب]أيديهم إلى التهلكة وصرخوا شطر أعمارهم إلى ما يؤدي بهم إلى الخيبة.

ومن المؤلفات في بعض مسائل الكلام رسالة **إثبات الواجب** للدواني ولها شرح وحاشية على الشرح، فيشتغل بمدارستها بعض الطلبة مقدار سنة ومضمونها مسئلة واحدة، هي: أن للعالم إلهًا واجب الوجود مع أدلة طويلة واهية ومجادلات كثيرة لا ينتج الاشتغال بها إلا توهين العقيدة. وقد رأيت بحث إثبات الواجب في **المواقف** مع شرحه مقدار ورقتين، وهو أطول كتب الكلام، فيتعجب من طلبه هذا الزمان المشتغلون بدراسة إثبات الواجب، ولا شك في حرمة الاشتغال بتلك الرسالة لأنها استقصاء في مسئلة كلامية لم نسمع من خالفها وهو منهي عنه، فنعم المؤلف في جميع مسائل الكلام ما ألفه التفتازاني من القسم الثاني من **التهذيب** رزكم الله تعالى مطالعته وتعلمه.

### أما علم المنطق:

فالاقتصار فيه **إيساغوجي** مع شرحه للحسام الكاتي والاقتصاد الشمسية مع شرحه للقطب وما زاد على ذلك استقصاء كشرح **المطالع** وغيره، ومن سوء تدبير طلبه هذا الفن اشتغالهم بشرح الفناري [٤/١] مع حاشية قول أحمد بعد تمام حسام الكاتي، والمبتدئ لا يفهمها قيل إتمام شرح الشمسية مع حاشية السيد مع قره داود. فإن الاشتغال بغرائب قيل فهم مسائله الواضحة يمنع فهم ذلك الفن، والأولى أن يبدأ المنطق بشرح حسام الكاتي ثم بشرح الشمسية إلى تمام تصديقاته ثم الطالب مخير، إن شاء اكتفى من ذلك الفن بهذا القدر وإن شاء اشتغل ببعض الحواشي مثل حاشية قول أحمد على طريق المباحثة.

قال الغزالي: لا وثوق بفقهاء من لم يمتطق يعني لا يعرف المنطق إما بالسليقة كالمجتهدين أو بالتعلم كمن دونهم وهو داخل في الكلام ودخوله في الفلسفة لا يوجب كونه حراما، إذ هي ليست بجميع أجزائها حراما وإنما الحرام فيها الإلهيات والطبيعات، بل دخوله في الكلام يقتضي كونه فرض كفاية لكونه من مبادئ أصول الفقه، إلا أن بعض مباحثه قليل الجدوى جدا كتفصيل كليات الخمس والموجهات فالأولى أن يصرف عنان الفكر عن الخوض بها فإن العلم كثير والعمر قصير.

### وأما الآداب ويسمى علم المناظرة وعلم الخلاف:

فلا شك في استحباب تحصيله، فالاقتصار فيه **متن العضدية** و**متن البركوي** و**متن طاشكيري** زاده و**متن الحسنية** و**متن آداب البحث**، والاقتصاد **متن ولدية الآداب** للمؤلف وشروح ما ذكر من المتن في الاقتصار،

والاستقصاء مثل تقرير قوانين هذا المؤلف، وما رأينا في هذا الفن متنا أحسن من متن الآداب للكفوي، وله شرح مختصر للحصاري فينبغي لكل من يطلب العلم أن يستصحبه.

**والاقتصار في التشريح** تصنيف ابن سينا والاقتصاد تصنيف الإمام الرازي وما زاد عليه استقصاء وما رأينا في هذا الفن متنا أحسن من تأليف الإمام السيوطي. فهو علم يبحث فيه عن أعضاء الإنسان وكيفية تركيبها، وهو من مبادئ علم الطب ومن فوائده معرفة حكمة الخالق وحسن تدبيره.

**فالاقتصار في الطب مقدمة** الإمام عضد الدين أو متن قانون أو منظومة سباهي زاده أو منظومة فداني وغيرها، والاقتصاد شرح المقدمة أو شرح القانون أو مختصر الوجيز مع شرحه للجمال الحلوتي وغيرها وما وراء ذلك استقصاء.

### **والاقتصار في الفرائض:**

ما ألفه الإمام شهاب الدين ومحمود القرشيري والاقتصاد متن السراجية وشرح الشهاب وشرح القرشيري والاستقصاء شروح السراج كالسيد الشريف والسيد التفتازاني

### **[وأما علم الحساب]**

والاقتصاد في الحساب متن اللمع والكافي والاقتصاد الخلاصة وما وراء ذلك استقصاء وقال الغزالي في الإحياء بعد بيان فرضية الحساب على الكفاية: وأما التعمق في دقائق الحساب فهي فضيلة لا فريضة وقال في الأشباه: التبحر في الفقه وعلم القلب مندوب

### **وأما علم البلاغة:**

فالاقتصار فيه [ب/٤] متن التلخيص للخطيب وفوائد الغياتية لعضد الدين و متن الهودي وميزان الأدب للعصام، والاقتصاد مثل شرح التلخيص المسمى بالمختصر وشرح الفوائد الغياتية لطاشكبري زاده وشرح الهودي وشرح ميزان الأدب لطاشكندي وطاشكبري زاده، وأما الاستقصاء مثل شرح التلخيص المسمى بالمطول وشرح المفتاح للسيد والسعد وغيرهما.

### **[وأما علم العروض]**

وأما الاقتصار في علم العروض مختصر الأندلسي والاقتصاد رسالة الكافي وهو كاسمه والاستقصاء رسالة الخزرجية وشروحها.

### **[وأما علم الوجود]**

وأما الاقتصار في علم الوجود رسالة الوضعية لعضد الدين والاقتصاد شرحها لعلي القوشجي والعقد الأول لعلي القوشجي من عنقود الزواهر المرتب على ثلاثة عقود وينبغي للطلاب أن يستصحب نسخة منه إذ لم تر مثله في الفنون الثلاثة. والاستقصاء شرح العصام للوضعية وحواشيه

### **وأما النحو:**

فالاقتصار فيه مثل أنموذج للزمخشري واللب لعمر البيضاوي والإرشاد للتفتازاني فالاقتصاد الإظهار والكافية والألفية. أقول: لا بد لبلوغ مرتبة الاقتصاد فيه تحصيل ما تضمنه مغني اللبيب أيضا ومن فات مغني اللبيب فقد فات نصف النحو. وما زاد على ذلك استقصاء ولا تحد تلك المراتب إلا بالتقريب. اعلم أن شرح الجامي للكافية لا يقدر على تعلمها إلا أنكباء الطلبة بعد تحصيلهم بضاعة من الميزان والمناظرة وكثير ممن لا يقدر على فهمه يشتغل بدرسه فأكثر تضيق أوقاته وتسمين بلادته والشرح المسمى بالمتوسط يقرب من فهم المبتدئين

وقد كان أوائل الطلبة يهتمون بقراءة **المفصل** للزمخشري ومنذ ترك طلبة الزمان مسالك أوائلهم لم يصلوا إلى درجاتهم لكن الاشتغال به أيضا لا يعني عن **مغني اللبيب** فعلى هذا **مغني اللبيب** من الاقتصاد وشرح **الجامي** استقصاء.

### **[وأما علم الصرف]**

والاقتصار في **الصرف الأمثلة** مع البناء والاقتصاد كتاب **المقصود** مع عز الدين أو كتاب **المراح** أو **العقد الثالث** من **العنقود الزواهر** أو كتاب **التوابع** للجمال الحلوتي والاستقصاء كتاب **الشفافية** مع شروحه،

### **[وأما علم الاشتقاق]**

والاقتصار في علم **الاشتقاق** العقد الثاني [١/٥] من كتاب **عنقود الزواهر** وهي أنفع ما رأينا من المؤلفات فيه والاقتصاد ما زاد على ذلك والاستقصاء الزيادة على الزيادة ولم أر مفردا بالتدوين بالاشتقاق سوى العقد الثاني من **العنقود الزواهر** ونعم المؤلف ذلك. أقول ولي إجمال في تحديد هذه المراتب وهو إن إحاطة أشهر المسائل لجميع الفن اقتصار والزيادة عليه بإحاطة مشهوراته أيضا اقتصاد والزيادة على الزيادة بإحاطة نوادره استقصاء والله أعلم.

وليس المراد من تحصيل تلك المراتب حفظ ما تضمنها من الكتب بل تصحيح نسختها والإطلاع على ما فيها إما بالتعلم وإما بمجرد النظر والمطالعة بحيث يقدر ويستخرج ما يحتاج إليه من تلك الفنون على ما ذكر في **در المختار** من أن "العالم هو من يستخرج المعنى من التركيب"، ومن حصل له مراتب الاستقصاء في كل من الفنون الشرعية والآلية يسمى كاملا في العلوم وقليل ما هم. وقد يسمى في زماننا لمن لم يحصل أكثر العلوم الآلية تكميل المواد وإنما يسمون كذلك لأن المادة عند الجهلة اسم لبعض نسخ المنطق والفلسفة وأولئك الطلبة درسوا نسخهما المتداولة وترى بعض من يطلق عليه التكميل في زماننا لا يقدر على قراءة القرآن وما قرأه منه لا تصح الصلاة لما فيه من الألقان الجلية ولا يعرف اصطلاحات الفقه ولم يحصل من أصول الفقه وهكذا بل لا يفهم أكثر ما اشتغل به من الفنون فلا يقدر على إفادتها. وإنما مدار كونه تكميلا تسميته أستاذة إياه تكميلا وإنه له بتدريس ما شاء وإلباسه إياه رداء العلماء ووضعه على رأسه العمامة الكبرى فيدع التعلم ويتصدى لتعليم ما لا يفهمه. وإذا صادف ماهرا في فن لا يعرفه لا يتعلم منه لظنه أنه جاوز مرتبة التعلم إلى مرتبة التعليم أو لأنه يلحقه المعرفة ونقصان الدرجة حتى إنه لو لقي القطب العلامة لا يتعلم منه لظنه أنه صار علامة مثله أو لنلا يظن الناس أنه في العلم دونه.

وقد رأينا بعض من يسمى بالتكميل لا يقدر على قراءة القرآن قدر ما يجوز به صلواته وهو قد يتصدى للتقوى وقد هدم التقوى من أساسها ويتورع من الشبهات ويفسد الصلاة كل يوم خمس مرات. ويتخذ [٥/ب] من القرآن وردا يريد أن يعبد الله بالسينات فإذا حرّضته على تعلم القرآن من الشيخ المجوّد يتعلل: بأن وقتي لا يفضل عن درسي. فهذا اعتذار ينبغي أن يتأمل فيه إذ قال الله تعالى: ﴿سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق﴾. [الأعراف (١٤٦)]. قال الإمام الجعبري في **شرح الشاطبية** قال حمزة يعني أحد أئمة القراءة: رأيت في منامي كأني عرضت على الله فقال يا حمزة اقرأ ما علمتك فوثبت قائما فقال لي اجلس فإني أحب أهل القرآن فقرأت حتى بلغت سورة يس فدعا بسوار من ذهب فسورني به فقال هذا بقراءتك القرآن ثم دعا بمنطقة فقال هذا لصومك ثم توجني بتاج فقال هذا بإقراءك القرآن للناس بإحزمة لا تدع تنزيلي فإني أنزلته إنزالا.

**وأما ترتيب الفنون** لمن أراد تحصيلها فالمبتدئ يلحق أولا بالإيمان بقدر فهمه، فإن كان صبييا يؤمر بعده بتعلم القرآن من معلم صحيح الأداء إلى أن يختمه ثم يؤمر بعده بتعلم تفاصيل الإيمان وعقائد أهل السنة والقدر المفروض من علم الأخلاق وعلم الصلوات والمتكفل ببيان هذا الجميع الرسالة التركية لمحمد البركوي ونعمت هي لكل مبتدئ عجمي. ثم يؤمر إن كان عجميا بلغة ابن فرشته وحفظها أو نحوها وإن كان بالغا يؤمر بعد تلقين

الإيمان بقدر فهمه بتعلم الفاتحة وسور قصار، ثم يؤمر بتعلم تلك الرسالة البركوية أو ما يفيد مفادها. ثم لغة مثل ابن فرشته ثم يؤمر بتعلم جميع القرآن وبعد تعليم لغة ابن فرشته صبيا أو بالغا يؤمر بتعلم الصرف ثم النحو ثم علم الأحكام نحو القدوري ثم الهداية ثم علم المنطق ثم المناظرة ثم الكلام ثم المعاني ثم أصول الفقه ولا أريد بالكلام مجرد المسائل الاعتقادية بل ما تضمنه مثل المقاصد من مباحث الجواهر والأعراض والمسائل الاعتقادية مع أدلتها والرد على المخالفين. وقد تقدم أن ما تضمن بيان جميعها ما ألفه التفتازاني من قسم الثاني لـالتهديب ثم علم أصول الحديث ثم الحديث رواية ودراسة. وأما تعلم علم التجويد والقرآن ومرسوم المصاحف فيتعلمها الطالب متى قدر قبل تعلم التفسير وكذا الحساب والهندسة والهيئة والعروض فيحصلها متى قدر لكن ينبغي تقديم الحساب على تعلم الأحكام العملية سواء بدون الأدلة كالقدوري أو بها كالهداية خصوصا على الفرائض.

### وأما أحكام العلوم [٦/١]

فهي ستة: فرض عين وفرض كفاية ومندوب وحرام ومكروه ومباح. فأهم العلوم ما هو فرض عين على المكلف قيل كل شيء وهو علم التوحيد والصفات إذ يسمى العلم المتعلق بالأحكام الاعتقادية علم التوحيد والصفات ثم ما فرض عليه عينا في كل وقت كعرفة فرائض الأخلاق ثم ما فرض عليه عينا في بعض الأوقات كعلم الصلاة والصوم عند بلوغ المرء إلى وقت افتراضها ثم ما فرض عليه على الكفاية عند عدم وجود القائم به كالعلم المدون المسمى بعلم التجويد فإنه ليس بفرض عين بل فرض كفاية إذ تجويد القرآن قدر ما يخلص عن اللحن الجلي الذي هو فرض عين لا يتوقف على معرفة ذلك الفن بل يمكن تحصيله بمشاهدة الموجد، ثم واجبات العلوم كالمكروهات والتحريمية فإنها واجب وما يتعلق بالحرمة غيرها ثم مستحبات العلوم كعلم مكروهات التنزيهية في حاله وكعلم الطب وعلم الهيئة وقراءة الشادة المعروفة وعلم المناظرة وعلم التصوف فإن هذه العلوم الخمسة مستحبة لا شك في استحبابها وكذا علم تعبير الرؤيا فمستحب الاطلاع على مؤلف فيه معتمد ككتاب التعبير لابن سيرين وكذا تعلم الفارسية إذ لا يخلو أكثر كتب الفتاوى عن التعبير في بعض المسائل باللغة الفارسية خصوصا في باب ألفاظ الردة ولا شك في استحباب تعلمها.

قال في الإحياء: فرض العلوم المدونة علم القراءة الصحيحة وعلم تفسيرها وعلم تجويدها وعلم الأحاديث الصحيحة لأن في إحاطة كلها حرجا عظيما وعلم معانيها وعلم أصول الحديث وعلم الأخلاق ماعدا علم التصوف لأنها مستحبة وعلم الفقه وأصوله وعلم الكلام والمراد بالكلام مقاصده وهي العقائد مع أدلتها المختصرة ولا يدخل في الكلام هنا مجادلة الفرق الضالة والفلاسفة إذ هي ليست بفرض كفاية مطلقا، وأما مبادئ الكلام من مباحث الجواهر والأعراض فداخلة في استقصاء العلوم ومن فروض الكفاية علم الحساب وعلم متن اللغة وعلم النحو وعلم العروض انتهى.

وعلم الطب فرض كفاية عند الغزالي ومستحبة عند الجمهور وتبقى أن يكون من فروض الكفاية علم رسوم الخط على ما قال الإمام الحنبلي: [٦/ب] تحرم مخالفة خط مصحف عثمان رضي الله عنه.

وأما الحرام من العلوم هو علم السحر والفلسفة والاستقصاء في أدلة علم الكلام ومجادلة الفرق الضالة الإسلامية والاشتغال بعلم أحكام النجوم وعلم الموسيقى وعلم الشعبة وعلم الحروف وعلم الطلسمات وعلم السيمياء وعلم الرمل.

وأما ما يكون تعلمه مكروها كراهة تحريم فهو الأشعار المتعلقة بعشق النساء قال قاضيان: وقراءة أشعار العرب مما فيه ذكر الفسق والخمر والغلام فمكروه لأن فيه ذكر الفواحش. أقول: هذا إذا ذكر شيء منها على طريق الحقيقة وأما إذا ذكر على طريق تمثيل أحوال السالكين إلى الله بها فلا يكره ذلك للسالكين لا تحريما ولا تنزيها لوقوعه في بعض أشعار المشايخ، وما يكون تعلمه مباحا مثل الأشعار التي ليس فيها ذكر العشق بل ذكر الأشياء المباحة مثل الوطن والفراق وكذا تعلم الهندسة وتواريخ الأخبار مباحان ثم إن علم النجوم علم يعرف به

الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية، قال في النوازل: الاستدلال بسير النجوم وحركات الأفلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره جائز كاستدلال الطبيب على الصحة والمرض ولو لم يعتقد بقضاء الله تعالى بل اعتقد تأثيرات النجوم بالذات لا بواسطة جري عادة الله تعالى أو ادعى علم الغيب يكفر.<sup>88</sup>

وعلم الموسيقى علم يبحث فيه عن النغمات وقد وضعت الفلاسفة. وعلم الشعبة فهي إراءة الشيء في رأي العين بغير ما عليه حقيقة بسبب خفة يد المباشر يحرم لأنه لعب. وعلم الحرف يعرف به رقم حروف الهجاء وغايته الاطلاع على المغيبات الآتية وتستخير الناس من الخير النازل بهم والشر النازل عليهم، فالاشتغال به يجوز لصاحب الكشف وقليل ما هم ويحرم لغيره لأنه يكذب بسببه.

والمراد بعلم السحر ما يستعان في تحصيله بالتقريب إلى الشيطان فهو علم طريق التقرب إلى الشيطان من فعل محرم ليحدث أمر خارق للعادة التي لا يقدر الإنسان على تحصيله بخلق الله تعالى عند مباشرة أسبابه. وعلم السيمياء إحداث صورة محسوسة في جواهر الهواء لاجتيازها ويسرع زوالها. وعلم الطلسمات علم باحث عن كيفية تخريج القوى السماوية [أ/٧] بالقوى الأرضية ليحدث من اجتماعها أمر غريب كذا في **مفتاح السعادة** لطاش كبري زاده. وفائدة علم الرمل التخمين بالمغيبات بالعلامة والزيح مما وضعه الفلاسفة أيضا، قال التفتازاني: إن الفلاسفة هم السفهاء والكفرة الأشقياء المنكرون للشرائع والجاحدون لتفاصيل الأديان والممل القائلون بأنها نواميس مؤلفة لانتظام أمور الورى وحيل مزخرفة لا حقيقة لها لعنة الله والملائكة والناس عليها.

قال الغزالي في **المنفذ**: وجب الحكم بكفر أرسطاليس ومن قبله من الفلاسفة كأفلاطون وسقراط وغيرهما وبكفر متبعيهم من متفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وأمثالهم من المتفلسفين الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار جهنم يصلونها وبئس القرار لقوله تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا لَا يُضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَقَدْ عَلِمُوا لِمَن اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾. وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كَفْرًا وَأَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾. [إبراهيم (٢٨)].

ولنكتف بهذا المقدار من انتخاب ترتيب العلوم، وأنا الفقير إليه تعالى أحمد فيضي بن علي مفتي جوروم حماه الله تعالى عن الآفات والهموم، في سنة سنة وثمانين ومئتين وألف من هجرة من له العز والشرف في بلدة القسطنطينية. [٧/ب]

## Ek 2: Risalenin Tercümesi

### BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM

Hamd Allah'a, selam onun seçmiş olduğu kullarınadır, "Ey rabbimiz! Bize katından rahmet ver ve içinde bulunduğumuz şu durumda bize kurtuluş ve doğruluğa ulaşmayı kolaylaştır". (Kehf 18/2)

Bundan sonra;

Bu eser, Saçaklızâde olarak isimlendirilen Maraşlı Mehmed'in *Tertî-bü'l-ülûm* adlı eserinden özenle seçilerek, öğrencilerin tahsillerinin kolay olması konusunda tam bir fayda sağlaması amacıyla oluşturulmuştur. Her ilim için anlaşılması zor metin vardır. Bu metinler için şerhler ortaya koyuldu. Bu şerhler için de ayrıntılı haşiyeler yapıldı. Hatta bazı metinler için şerhinin

<sup>88</sup> وفي الهامش: قال ابن كمال: المنجم الذي يخبر الغيب والموت بالقياس والنظر إلى الطالع وما يدرك بالدليل لا يكون غيبا على أنه مجرد الظن والظن غير العلم انتهى.

haşiyesinin üzerine haşiyeye oluşturdu. Böylece yük ağırlaştı, mesafe uzadı, bunun neticesinde azık azaldı ve binek zayıfladı. Durum böyle olunca öğrenciler bazı önemli ilimleri tamamen, bazılarının üçte birini veya yarısını terk etmeye başladı ki bu durum selevî uygulamalarına aykırıdır.

*Ta'limü'l-müte'allim*<sup>89</sup> yazarı şöyle söyler: “Hocalar, yeni başlayanlar için kavrayışı kolay kitapların küçük boyutlu olanlarını tercih ederdi. Çünkü bu, anlamaya ve anladığını hatırd tutmaya en uygun, bıkkınlıktan en uzak ve insanlar arasında en yaygın olan yöntemdir.” (Bu yöntemi uygulamayıp haşiyeden başlayanlar) Haşiyenin çoğunu anlamıyor ve böylece kavrayışları kayboluyor. Bazı ilimlerin temel meselelerini anladıktan sonra haşiyesi ile meşgul olmak gerekir. Aksi takdirde bu konuya terettüp eden temel meseleler tahsil edilmeden bu haşiyelerle meşgul olmaları onların amaçlarına ulaşmalarına sebebiyet verecektir. Böyle olunca düzenlenmesine çok ihtiyaç duyulup özenle seçilerek oluşturulan bu risaleyi hazırlayarak, sizlere bu durumdan daha iyi bir yol haber vermek ve sizi düştüğünüz yerden kurtaracak ticarete yönlendirmek istedim.<sup>90</sup> Muvaffakiyet sadece Allah'tandır, O'na yöneldim.

## Giriş

Her ilim için iktisâr, iktisâd ve istiksâ vardır.

[Tefsir]

Tefsir ilminde iktisâr hacim açısından Kur'an boyutunda olan eserlerdir. Vâhidî'nin (öl. 468/1076) *el-Vecîz* adlı eseri gibi. İktisâd ise hacim açısından Kur'an'ın üç katına ulaşan eserlerdir. Vahidî'nin *el-Vasîti* gibi. Bunun dışında kalanlar ise istiksâdır.

Bazı âlimler Kur'an'ın irabını ve terkiplerinin vecihlerini açıklama işlemini tefsir ilminden ayrı ele almışlardır. İbnü'l-'îz b. eş-Şâfiî'nin<sup>91</sup> (öl. 643/1245) dört ciltlik *el-Ferîd fî irâbi'l-Kur'âni'l-mecîd* olarak isimlendirilen kitabı gibi. Ondan bir nüsha elde edene ne mutlu! Süyûtî *el-İtkân* adlı kitabında Kur'an

<sup>89</sup> Burhâneddin ez-Zernûcî'nin (öl. 593/1196) eğitime dair kaleme aldığı eseridir. Mehmet Faruk Bayraktar, “Zernûcî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/294.

<sup>90</sup> Burada Saf suresi 10. Ayete işaret edilmektedir.

<sup>91</sup> Ebû Yûsuf Müntecebüddin Hüseyin b. Ebi'l-Îz b. Reşîd el-Hemedânî (öl. 643/1245). Saçaklızâde'nin metninde İbnü'l-'İrrîn olarak kayda geçirdiği bu zâtı, Ahmed Feyzi Çorumî İbnü'l-'îz olarak düzeltmiştir. *Tertibü'l-'ulûm'a* yazılan haşiyede de bu şekilde düzeltilmiştir. Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 166; Çorumî, *el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm*, 1b; Ahmet Özel, “Müntebübüddin el-Hemedânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/25.

ilimlerini bir araya getirmiştir. Her âlimin sahip olması gereken bu eseri *Mecma' u'l-bahreyn* adlı tefsirine mukaddime olarak yazdığı söylenir. *el-İtkân*'da şöyle söyler: 1B

“Muhakkak ki güvenilen tefsir Ebû Ca'fer et-Taberî el-Medenî'nin tefsiridir. Müellif ulema onun gibi eser telif edilmediği üzerine görüş birliği etmişlerdir.”

Ben İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ve Ebüssuûd el-İmâdî'nin tefsirinin de böyle olduğunu söylüyorum. Mahmud ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinde gelince: *Keşşâf*'ı övmek için

“Dünyada tefsirler sayılamayacak kadar çoktur

Hayatım üzerine yemin olsun ki aralarında keşşaf gibisi yoktur

Eğer doğru yolu istersen onu okuman gerek

Cehalet hastalık ise, keşşaf ilaçtır” denilse bile bazı âlimler şöyle söyler: *Keşşaf*'ın yazarı Kur'an'ın birçok ayetini fasit görüşü ile tefsir etti. Görüşlerinin bir kısmı açıkken bir kısmı ise karıncanın ayak sesinden bile daha kapalıdır. Ehl-i sünnete hakaret etmiş, cahillik, köpek uluması, evcilleştirilmiş eşekler ve benzeri ifadeler kullanarak onları itham etmiştir. Dolayısıyla (*Keşşâf* tefsirinin) kullanılması caiz değildir. Çünkü onun kötülüğü faydasından daha büyüktür. Ömer Bezzâvî'nin tefsirini ise ancak Hikmet, yani felsefe ilmini bilenler kullanabilir.

[Hadis]

Hadis ilmine gelince: Bu ilimde iktisâr, sahîhayn'da olanların yani Sahihi Müslim ve Sahihi Buhârî'deki hadislerin, hadisin metnini bilen tecrübeli kişiden her iki kitabın nüshasının tashih edilerek öğrenilmesidir. Böylece yeri geldiğinde kişi, ihtiyaç duyduğunu elde etme kabiliyetine sahip olur. Hadislerin metinlerinin ezberlenmesine gerek olmadığı gibi ricalin isimlerinin de ezberlenmesine gerek yoktur. Çünkü bunda büyük bir zorluk vardır.

Hadis ilmindeki iktisâd ise Sahîhayn'daki hadislere sahih dört müsnedde zikredilen hadislerin eklenmesidir. Bu dört müsned ise; Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Ebû Dâvud'un müsnedleridir. İstiksâ ise bunların haricinde zayıf ve kuvvetli olarak nakledilen hadislerin tamamıdır. Dârimî'nin müsnedi, *eş-Şifâ*, *Mesâbih*, *Mişkâtü'l-Mesâbih* ve bunun Tîbî'ye ait şerhi örnek olarak verilebilir ki bu şerh her alimin sahip olması gereken bir eserdir. Hadis hocasının, hadisleri nakletme ehliyetine sahip olan kişileri tespit edip onlara icazet vermesi yaygınlaştı. Süyûtî *el-İtkân*'da şöyle der: “Hadis nakletmenin caiz olmasının

şartı icazet değil, ehliyetdir. İnsanlar icazeti yaygınlaştırdılar [çünkü icazet hocanın, kişinin ehliyet sahibi olduğuna vakıf olmasıdır].<sup>92</sup> Hocanın hadis nakletme ehliyetine sahip olmadığını bildiği kişiye icazet vermesi haramdır." Dünyadaki hocaların hepsi icazet verse bile hadis nakletme ehliyeti olmayan kimseden hadis almak caiz değildir.

Yusuf Bahri icazet risalesinde şöyle söyler: "Rabbim bizi, orta yoldan ayrı- lıp sağa sola sapmadan Peygamber'in hadislerini sahih bir şekilde nakleden seleflerin tercihleri ile karşılaştırsın. Onların müsnedleri"<sup>93</sup> hüccet, 2A

Mürsellersi<sup>94</sup> ise doğru yoldur. Onlar dini işleyenler, kesin bilgi verenler ve müctehidlerin sığınaklarıdır. Nakledilen hadis sahih bir hadisle uyumlu olsa bile, izinsiz bir şekilde tahammül ve eda yöntemlerinden herhangi biri ile hadis nakletmeye cevaz vermezler. Ali el-Karî Zeynuddin el-İrâkî'den (öl. 806/1404) açık bir şekilde böyle nakletmiştir".

[Hadis Usulü]

Hadis usulüne gelince: Ondaki iktisâr İmam Birgivî'nin metnidir. İktisâd ise İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *Şerhu'n-Nuhbe'sidir*.<sup>95</sup> İstiskâ ise Zeynuddin el-İrâkî'nin *el-Elfiyye'sidir*.

[Tasavvuf]

Tasavvuf ilmi: Bu ilimdeki iktisâr Kuşeyrî (öl. 465/1072), Zeynuddin el-Hâfî (öl. 838/1435) ve Necmeddin el-Kübrâ'nın (öl. 618/1221) risaleleri gibi eserlerdir. İktisâd ise Ali el-Karî'nin *Şerhun-Necm* adlı eseri ve *'Avârifü'l-ma'â-ri'*<sup>96</sup> gibi eserlerdir. *İhyâ'*<sup>97</sup> ise istiksâdan sayılır. Aynı şekilde *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* ve şerhleri de istiksâdandır.

[İlham]

<sup>92</sup> Metinde ifade edilen mananın tam olarak anlaşılabilmesi için köşeli parantez içinde belirtilen yer tarafımızca, Saçaklızâde'nin eserindeki ilgili kısımdan alınarak eklenmiştir. Bk. Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 168.

<sup>93</sup> Müsned: Senetlerinde kopukluk olmayan muttasıl rivayetler için kullanılan terim.

<sup>94</sup> Hadis alimleri Mürsel terimini tabiin tabakasındaki râvinin sahabiye atlayarak Hz. Peygamber'den naklettikleri rivayetler için kullanırlarken usul alimleri senetlerin herhangi bir yerinde kopukluk olan rivayetler için kullanırlar.

<sup>95</sup> Askalânî'nin hadis usulü alanında yazdığı *Nuhbetü'l-fiker* adlı eserinin yine kendisi tarafından yazılan şerhidir. M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/523.

<sup>96</sup> Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (öl. 632/1234) eseridir. Hasan Kâmil Yılmaz, "Sühreverdî, Şehâbettin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/41.

<sup>97</sup> Gazzâlî'nin başta tasavvuf ve ahlâk olmak üzere çeşitli ilimler üzerine yazılmış *İhyâü ulû-mi'd-Dîn* adlı önemli eseri. Mustafa Çağrıncı, "İhyâü Ulûmi'd-Dîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/10.



Ledünnî ilmi<sup>98</sup> tasavvuftan farklı bir ilimdir. Öğrenmekle veya öğretmekle elde edilemez. Ancak; “Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileticeğiz” (Ankebût 26/69) ayetinde belirtildiği gibi, Allah’ın doğru yola ulaşmanın öncülü kabul ettiği mücahede ile elde edilir. Bu ilim; keşif, vilaye, bâtın, sırlar, meknûn, verâset ve hakikat ilmi şeklinde de isimlendirilmektedir. *et-Tefsîrû'l-kebîr*<sup>99</sup> yazarı şöyle söyler: “Sûfîler keşif yoluyla elde edilen ilmi, ilmi ledünnî olarak isimlendirdi”. Bu ilmin bir takım ıstılahları vardır ki müderris bir âlimin bunları bilmemesi onun saygınlığını zedeler. Cem’, fark, fenâ, bekâ, tecelli, şürb, reyy, sekr, sahv ve benzerleri gibi.

Kuşeyrî şöyle söyler: “Bu grup kendi aralarında bir takım lafızlar kullanıyorlar ve bunu kendilerinden olmayanlardan bu manaları gizlemek ve sırlarının ehil olmayanlar arasında yayılmasını engellemek amacıyla yapıyorlar.” Onların kullandığı kelimelerin zahirinden şer’ e muhalif olamayan, tevili olduğu halde şer’ e muhalif olarak anlaşılır. Sûfîlerin zevk, şürb, reyy, sekr, sahv, fena, beka, tecelli ve benzeri kelimelerin hakikatlerini anlatmak mümkün değildir. Onu ancak cimanın (cinsel ilişki) lezzeti gibi tadan bilir. Kuşeyrî’nin risalesi gibi tasavvuf kitaplarında açıklananlar tam bir anlatma değil sadece anlamaya yakınlaştırma (çabası)dır. Mesela sekr halinin hakikatini ancak bunu yaşayan bilir. Kısacası tasavvuf ilmi, ledünnî ilmi değildir. İhyâ’da şöyle söyler: “şeriat zahirden, hakikat ise batından ibarettir.”

[Vaaz]

Mev’ıza ilmine gelince: Bu ilimdeki iktisâr *Nisâbü'l-ihtisâb*,<sup>100</sup> 2B

İktisâd *Tenbîhü'l-gâfilîn*,<sup>101</sup> istiksâ ise *Sinaniyye*<sup>102</sup> gibi kitaplardır. Vaaz konusunda telif edilenlerin çoğu yalan hikâyeler ve vaizin cehaleti ile nakledilen mevzu hadislerle doludur ki bu hadislerle kendileri gibi cahilleri apaçık bir sapıklık içine atıyorlar. Mev’ıza ilminde en doğru yol vaazı, sahih olan Kütüb-i Sitteden oluşturmaktır. Mev’ıza; yasaklanan şeylerden sakınmanın ve insanların genelini doğasına uygun hitabî emirlerden kaçınmanın sebeplerini bir arada toplayan ilimdir.

<sup>98</sup> Gizli hakikatleri konu alan ve bu yolla insanı mânevî kurtuluşa ulaştırdığına inanılan ilim.

<sup>99</sup> Fahreddin er-Râzî’nin (öl. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb* olarak isimlendirdiği ancak *et-Tefsîrû'l-kebîr* ve *Tefsîrû'r-Râzî* adıyla meşhur olan tefsiridir. Lütfullah Cebeci, “Mefâtihu'l-Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/348.

<sup>100</sup> *Nisâbü'l-ihtisâb*: Ömer b. Muhammed b. ‘ıvaz’ın altmış dört babdan oluşan eseri. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, 2/1953.

<sup>101</sup> *Tenbîhü'l-gâfilîn*: Ebü'l-Leys Semerkandî’ye (373/983) ait olan eserdir. İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/475.

<sup>102</sup> Hasan Efendi’nin (öl. 1088/1677) meşhur vaaz kitabı. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/61.

[Kıraat]

Meşhur kıraat ilminde iktisâr *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr* ve *Takrîbü'n-Neşr*'dir. İktisâd ise Şâtıbî'nin manzumesidir. Bunlardan fazla olanlar ise istiksâdır. Kıraat, imamların Kur'an nazmını harflerin mahreç ve sıfatlarına göre okunması konusunda takip ettikleri yöntemin bilinmesidir. Tecvid ise aralarındaki hilafı dikkate almaksızın harflerin sıfatlarının hakikatinin bilinmesidir. Kıraat ilminin, tecvid ilminden farklı olduğu bilinen bir gerçektir. Çünkü birincisinden maksat harflerin kendisinde ve sıfatlarında imamların hallerinin bilinmesidir. İkincisinden maksat ise hilafı bir kenara bırakarak harflerin sıfatlarının hakikatinin bilinmesidir.

[Tecvid]

Tecvid ilminde iktisâr Cezerî'nin risalesi<sup>103</sup> ve Türkçe kaleme alınan *Karabaş Tecvidi*'dir. İktisâd *Cühdü'l-mukıl* kitabı ve şerhidir<sup>104</sup>. İstiksâ ise bunlardan fazla olandır. Ne gariptir ki kıraat ve tecvid gibi yüce Kur'an'ın nazmı ile alakalı ilimleri memleketimiz ve benzeri yerlerde terk edilmiş olarak bulduk. Kafasının üstünde büyük bir sarık taşıyanların çoğunun kıraat ve eda meselelerinin çoğunu bilmediklerini ve Kur'an'ı kadınlar ve köylüler gibi okuduklarını görürsün. Eğitimleri süresince bunu ihmal ettiler, koltuk sevdaları onları Kur'an ilimlerini öğrenmekten ve hocalarının dizleri dibine tashihi huruf ve okuyuş çeşitleri öğrenmek için oturmaktan menetti. Bazıları bir şeyler ifade ederken felsefi istilahları kullanmaktan gurur duyarlar. Belki de bu adet bize halkı, ehlisünnet yolundan çıkmış felsefecilerin kardeşleri olan şia ülkelerinden gelmiştir.

<sup>103</sup> Tecvid ilminde bir çok eser kaleme alan Cezerî'nin burada bahsedilen eserinin *Mukaddimetü'l-Cezerî* olarak bilinen on dokuz bab ve toplam 109 beyitten oluşan eseri olduğu kanaatindeyiz. Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî".

<sup>104</sup> *Beyânü cühdü'l-mukıl*: Saçaklızâde tarafından kendi eserine yazılmış şerh türü çalışmadır. Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35/369.

## [Fıkıh Usulü]

Fıkıh Usulü ilminde iktisâr Hâdimî'nin metnidir.<sup>105</sup> İktisâd ise bu metnin şerhi iken,<sup>106</sup> istiksâ *et-Telvîh*<sup>107</sup> haşiyesi ile birlikte *et-Tavzîh*'tir.<sup>108</sup> Bu ilimle ilgili olarak [Saçaklızâde tarafından] "Yusuf el-Kirmastî'nin *el-Vecîz*'inden daha iyi ve daha toplu eser görmedik. 3A

Buna rağmen ona yapılmış bir şerh bilmiyoruz" denilmiştir. Ben derim ki onun şerhi rahmetli babamızın vakfedilen kitaplarının bulunduğu kütüphanede vardır.<sup>109</sup>

## [Fıkıh]

Fıkıh ilminde iktisâr Muzenî (öl. 264/878)<sup>110</sup> ve Gaznevî'nin (öl. 593/1197)<sup>111</sup> mukaddimesi, iktisâd Kudûrî'nin (öl. 428/1037) *el-Muhtasarı* gibi eserlerdir. İstiksâ ise *el-Hidâye*<sup>112</sup> ve şerhleri, *Fetâvâ Kâdîhân*<sup>113</sup> *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*<sup>114</sup>, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*<sup>115</sup> gibi çeşitli ilginç meseleleri toplayan eserlerdir. Bu tür

<sup>105</sup> *Mecâmi' u'l-hakâ'ik* adlı bu eser fıkıh usulü alanında yazılmıştır. Eserle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları Hâdimî Örneği*, 97-187.

<sup>106</sup> Burada kastedilen meşhur ve en yaygın olarak kullanılan Mustafa İbn Muhammed Güzelhisarî'nin (öl. 1253/1837) *Menâfiu'd-dekâik fi şerhi Mecâmi' l-Hakâikâik* adlı eseridir. Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları Hâdimî Örneği*, 98.

<sup>107</sup> Sadrüşşerîa'nın (öl. 747/1346) Hanefî fıkıh usulüne dair *Tenkîhu'l-Usûl* adlı eserine Teftâzânî tarafından yazılan hâşiye. Özen, "Teftâzânî", 40/305.

<sup>108</sup> Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulüne dair *Tenkîhu'l-Usûl* adlı eseri üzerine kendi yazdığı şerh. Şükür Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/454.

<sup>109</sup> İlgili şerh Hâdimî'nin talebelerinden Ömer b. Hüseyin b. Ali el-Amidi (öl. 1200/1785) tarafından kaleme alınmıştır. Haliye Saçaklızâde'nin vefatından sonra yazılan bu şerhi görmesi mümkünlemez. İlgili şerh için bk. Amidi, *Şerhu'l-Veciz*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1633/2, v. 7b-291b. Şerhin müellifi Amidi hakkında bilgi için bk. Akif-zade, *el-Mecmu fi'l-meşhud ve'l-mesmu*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 27011, s. 126.

<sup>110</sup> *el-Muhtasar*: Şafî mezhebinin temel metinlerinden biridir. Şükür Özen, "Müzeni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/248.

<sup>111</sup> Tam adı *el-Mukaddimetü'l-Gaznevîyye fi'l-fürû' i'l-Hanefîyye* olan bu eser el kitabı niteliğindedir. Ahmet Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/486.

<sup>112</sup> Burhâneddin el-Mergînânî'nin (öl. 593/1197) Hanefî fıkıhına dair eseri. Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/471.

<sup>113</sup> Kâdîhân'ın (öl. 592/1196) fetva kitabı olan bu eser *el-Fetâva'l-Hâniyye* veya kısaca *el-Hâniyye* olarak da bilinir. Hanefî mezhebinde yazılan en muteber ve yaygın fetva kitaplarından biridir. Ahmet Özel, "Kâdîhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/122.

<sup>114</sup> Hindistanlı Âlim b. Alâ'nın (öl. 786/1384) Arapça olarak kaleme aldığı meşhur eseridir. Ferhat Koca, "el-Fetâva't-Tatarhâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/446.

<sup>115</sup> Hâfızüddîn Muhammed Şihâb el-Kerderî el-Bezzâzi'ye (öl. 827/1424) ait olan fıkıh eseridir. Ahmet Özel, "Bezzâzi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,

eserlerden en kapsayıcı ve en dakik olan İbn Nüceym'in (öl. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*'idir ki bulundurulması gereken bir eserdir.

[Kelam]

Kelam ilminde iktisâr *Akâ'idü'n-Nesefî*<sup>116</sup>, *el-'Akâ'idü'l-'Adudiyye*<sup>117</sup>, *Kasîdetü'l-Emâlî*<sup>118</sup> ve *Kasîdetü'n-Nûniyye*<sup>119</sup> adlı metinlerdir. İktisât ise et-Teftâzânî'nin *Akâ'idü'n-Nesefî*'ye yaptığı şerh ve Celâlüddîn ed-Devvânî'nin *el-'Akâ'idü'l-'Adudiyye*'ye yazdığı şerhtir. İstiksâ ise Adudüddin'in *el-Mevâkıf* metni ve Teftâzânî'nin *el-Makasîd* adlı eserleri ve bunların şerhleridir. Teftâzânî'nin "Bu ilim, kat'i delillere dayanır" sözü gayet açıktır. Gazzâlî (öl. 505/1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-Dîn*'de şöyle der: "Kelam ilminin iktisârı delillerle uğraşmadan ehlisünnet akaidinin bilinmesidir. İktisâd ise, ehlisünnet akaidinin nakli delillerle bilinmesidir ki böylece bidatçilerle tartışabilme kabiliyetine sahip olunur. Akaid delilleri ile iştilal etmeyen kimsenin, insanların akaid hakkındaki şüphelerini bertaraf etmeye gücü yetmeyeceği açıktır. Kelamdaki iktisâr mertebesi toplumun ihtiyaçlarını karşılayamaz". Buna göre iktisâd mertebesinin farz-ı kifâye olduğu ortaya çıkar. İstiksâ mertebesinin ise farz-ı kifâye olarak görülmesinde büyük zorluklar bulunmaktadır. Fıkıh ve diğer ilimleri kelam ilmi hakkında söylediklerimiz ile kıyas ederek karşılaştırırsın.

Selefin kelam ilminde derinleşmeyi (istiksâyı) yasaklamasını akaid dışında kalan konularla sınırlandırmak gerekir. Akaid dışında kalan konular cevher ve araz, akaidle ilgili delillerin gereğinden fazla artırılması, konulara soru cevap ilave edilmesi gibi hususlardır. Yasaklanan konuların bu son husus ile sınırlandırılması en doğru olan yaklaşımdır.

1992), 6/114.

<sup>116</sup> Ebu Hafs Ömer en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) meşhur risalesidir. Yusuf Şevki Yavuz, "Akâ'idü'n-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/217.

<sup>117</sup> Adudüddin el-İcî'nin medreselerde ezberlenmek amacıyla kaleme aldığı akaidine dair risâlesi. Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/413.

<sup>118</sup> Ali b. Osman el-Üşî'nin (öl. 575/1179 [?]) Mâtürîdiyye akaidine dair manzum risâlesi. M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/73.

<sup>119</sup> Osmanlı âlimi Hızır Bey'in (öl. 863/1459) manzum akaid risâlesi. Mustafa Said Yazıcıoğlu, "el-Kasîdetü'n-Nûniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/571.

Muhyissünne<sup>120</sup> bu konuda şunu der: Ehlisünnetten olan selef, kelim ilminde derinleşmenin yasak olduğunda ittifak etmişlerdir. *Hulâsa*<sup>121</sup> sahibi “İhtiyacın ötesinde Kelam ilminin öğretilmesi yasaklanmıştır” der. *Bezzâziyye*’de ifade edildiği gibi İhtiyaç, doğru yolu ispat edebilme ve karşı görüşte olanlara müdafaada bulunabilecek seviyede bilgi elde etmektir ki bu da iktisâd mertebesidir.

Gazzâlî kelamı istiksâ mertebesinde terk etmiştir. [Orijinal metin olan *Tertîbü’l-’ulûm* müellifi Saçaklızâde der ki] “Ben de aynı şekilde kelam ilmini terk ettim, ondan uzaklaştım ve tövbeleri kabul eden Allah’a tövbe ettim. Bu sözü *Neşrû’t-tevâlî* adlı eserimi yazdıktan sonra söyledim. Şimdi ise kelam ilmi konusunda benden hiçbir eser ve etki kalmaması için, yayılmış olan nüshaları toplamayı ve onları ateşte yakmayı temenni ediyorum. Ancak buna gücüm yetmeyecek. Allah’a kıyamet günü beni kelamcılarla birlikte haşretmemesi için dua ediyorum. 3B

Selahattin Akaid Şerhi’nin haşiyesinde<sup>122</sup> şöyle söyler: Kelam delillerinin ayrıntılarıyla uğraşmak kalbi köreltir. Bu sebeple, kelam ilmini öğrenenlerin çoğunun namazı terk ettiğini, büyük günah işlediğini, ömürlerini fayda sağlamayan şeylerde geçirdiklerini görürsün. Ben derim ki: Kalbin körelmesini kelamla meşgul olduğumuzda yaşadık. Allah’tan bizim önümüzdeki engelleri kaldırmasını istiyoruz. Kim Ali el-Kârî’nin (öl. 1014/1605) *Fıkhu’l-ekber* şerhini zeyli ile beraber okuyup tam olarak anlarsa, bu zikredilenleri genel olarak kavramış olur.

Kelam ilminin mebâdî ve makasıdı vardır. Mebâdî; deliller, nazar, araz ve cevher gibi aklî meselelerdir. Makasıdı ise aklî ve naklî delillerin ortaya konarak muhalif gruplarla olan mücadele ile birlikte ilahiyat, nübüvvet ve me’ad konularından oluşan itikadî meselelerdir.

Kelam ilmi mebâdî ve makasıdı kapsar. Ancak İmam Nesevî ve İmam Adudiddin’in akaitleri gibi bazı risaleler kelamı bazı akidelerle kısıtlamıştır. Dönemin talebesi kelamın mebâdîi ile iştigal etmek yerine bu ikisinin şerhleri ile yetinmişler, böylece kelamın aklî kurallarından uzak kalarak bu kuraların felsefe kitaplarından elde edilebileceğini sanmışlardır. Kendi elleriyle

<sup>120</sup> Muhyissünne: Tam adı Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî’dir (öl. 516/1122). Mevlüt Güngör, “Begavî, Ferra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/340.

<sup>121</sup> *Hulâsa*: İftihâruddin Tâhir b. Ahmed b. Abdurreşid el-Buhârî’nin (öl. 542/1147) meşhur fetva kitabıdır. M. Esat Kılıçer, “Buhârî, Tâhir b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/376.

<sup>122</sup> Eser hakkında bilgi için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, 2/1146.

kendilerini tehlikeye atıp, ömürlerinin yarısını başarısızlıklarına sebep olacak şeye harcamışlardır.

Devvânî'nin *İsbâtü'l-vâcip* risalesi kelamın bazı konuları hakkında yazılan eserlerdendir. Bu risalenin şerhi ve bu şerhin de bir haşiyesi vardır. Bazı öğrenciler bir sene boyunca bu risaleyi kavramak için uğraşırlar. Bu risale tek mesele içerir; o da, âlem için vâcibü'l-vücûd olan tek bir ilahın var olduğu meselesidir. Bu konu uzun ve mesnetsiz deliller ve birçok tartışmalarla ele alınmıştır. Bununla meşgul olmak inancı zayıflatmaktan başka bir sonuç vermez. *İsbâtü'l-Vâcip* konusunun şerhi ile birlikte kaleme alınan *el-Mevâkif* adlı eserde iki varaklık bir hacimde ele alındığını gördüm. Hâlbuki *el-Mevâkif* kelam kitaplarının en hacimlisidir. Doğrusu *İsbâtü'l-Vâcip* konusuyla meşgul olan bu zamanın öğrencilerine şaşılır. Bu risale ile meşgul olmanın haramlığında şüphe yoktur, çünkü bu risale o konuda muhalif görüş ileri sürenin işitilmediği bir meseleyi istiksâ derecesinde (derinlemesine) incelemektedir ki bu durum yasaklanmıştır. Teftâzânî'nin *Tehzîb*'in ikinci kısmında kaleme aldığı eser, bütün kelam meselelerini inceleyen çok güzel bir kitaptır. Allah size onu mütalaa etmeyi ve öğrenmeyi nasip etsin.

#### [Mantık]

Mantık ilminde iktisâr Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin (öl. 760/1359) şerhi ile birlikte *İsâgûci*<sup>123</sup> metnidir. İktisâd ise Kutbiddin er-Râzî'nin (öl. 766/1365)<sup>124</sup> yazdığı şerhi ile birlikte *eş-Şemsiyye*'dir.<sup>125</sup> Bunların dışında kalan *Şerhü'l-Metâli*<sup>126</sup> ve diğer eserler istiksâ mertebesinde. Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin şerhini tamamladıktan sonra Fenârî'nin (öl. 834/1431) şerhi<sup>127</sup> ve bu şerhin *Kul*

<sup>123</sup> *İsâgûci*: Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî'nin (öl. 663/1265 [?]) yazdığı mantığın bütün konularını kapsamasına rağmen muhtasar olan bir eser. Abdulkuddüs Bingöl, "Ebherî, Esîrüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/76.

<sup>124</sup> Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî olan Kutbiddin er-Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idü'l-Mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye* adıyla şerh kaleme almıştır. Hüseyin Sarıoğlu, "Râzî, Kutbüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/486.

<sup>125</sup> Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvî'nin (öl. 675/1277) mantık alanında yazdığı risâlesi. Ali Durusoy, "eş-Şemsiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/530.

<sup>126</sup> Tam adı *Levâmî'u'l-esrâr şerhu Metâli'i'l-Envâr* olan bu eser Kutbüddin er-Râzî tarafından, Sirâceddin el-Urmevî'nin (682/1283) eserine yazılmış şerhtir. Sarıoğlu, "Râzî, Kutbüddin", 34/486.

<sup>127</sup> *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye* adlı eser Esîrüddin el-Ebherî'nin *İsâgûci* adlı mantık kitabına yazılan şerhtir. Tahsin Görgün, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/248.

*Ahmed*<sup>128</sup> adı ile anılan haşiyesi ile iştilgal etmek, bu ilmi öğrenmek isteyen talebelerin yöntem hatalarındandır. 4A

Başlangıç seviyesindeki bir öğrenci *Şerhü's-Şemsîyye*'yi Seyyid Şerîf Cür-cânî'nin (öl. 816/1413) haşiyesi<sup>129</sup> ve Kara Dâvud'un (öl. 948/1541) Cür-cânî'nin haşiyesine yazdığı haşiyeye<sup>130</sup> ile birlikte okumadan önce bu iki kitabı (Fenârî ve Kul Ahmed'in kitapları) anlayamaz. Mantık ilminin açık meselelerini anlamadan önce karmaşık meseleleriyle iştilgal etmek bu ilmi anlamayı engeller. Evla olan mantık ilmine Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin şerhi ile başlamak, sonra *Şerhü's-Şemsîyye*'yi tasdikât konusunun sonuna kadar okumaktır. Bundan sonra öğrenci tercih hakkına sahiptir. Dilerse bu kadarıyla yetinir, dilerse de müzakere yoluyla Kul Ahmed'in haşiyesi gibi bazı haşiyelerle ilgilenir.

Gazzâlî mantığı kullanamayanın yani mantık bilmeyenin fıkına güvenilmez der. Mantık bilgisi; ya müçtehitlerde olduğu gibi selika yoluyla elde edilir, ya da müçtehidin haricindekilerde olduğu gibi tahsil yoluyla kazanılır. Mantık ilmi kelamın içerisinde. Felsefeye dahil olması, onun haram olmasını gerektirmez, çünkü felsefe bütün cüzleriyle haram değildir. Ondaki haramlık ilahiyat ve tabiiyyat kısmındadır. Mantığın kelam içerisinde yer alması, onun usûli fıkın mebâdî'inde olduğu için farz-ı kifâye olmasını gerektirir. Buna rağmen mantık ilminin, külliyyât-ı hams (beş tümel) konusundaki ayrıntılar ve model önermeler (müveccihat) gibi detay içeren bazı konularının fazla bir faydası yoktur. Evla olan bu konuların detaylarına inerek zihni çaba sarf etmekten uzak durmaktır. Zira ilim çok, ömür ise kısadır.

[Âdâb]

Âdâb ilmi, münâzara ve hilâf ilmi olarak da isimlendirilir. Bu ilmi tahsil etmenin müstehap olduğuna şüphe yoktur. Âdâb ilminde iktisâr metnü'l-'A-dudiyye,<sup>131</sup> metnü'l-Birgîvî, metnü't-Taşköprîzade,<sup>132</sup> metnü'l-Haseniyye ve

<sup>128</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hıdır (öl. 950/1543 civarı); Kul (Kavli) Ahmed adıyla meşhur olmuştur.

<sup>129</sup> *Hâşîye 'alâ Levâmî'i'l-Esrâr şerhi Metâlî'i'l-Envâr* adıyla anılan bu eser Sirâceddin el-Urmevî'nin eserine Kutbüddin er-Râzî tarafından yapılan şerhin haşiyesidir. Sadreddin Gümüş, "Cür-cânî, Seyyid Şerif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/136.

<sup>130</sup> *Hâşîye 'alâ Hâşiyeti Küçük (Kûçek) 'alâ Tahrîri'l-Kavâ'îdi'l-Mantıkîyye*. Hatice Kelpetin Arpaguş, "Kara Dâvud İzmitî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/359.

<sup>131</sup> Adudiddin el-Îcî bu konuda *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* ismi ile çok kısa bir risale kaleme almıştır. Görgün, "Îcî, Adudüddin", 21/413.

<sup>132</sup> *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*. Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprîzâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/152.

metnü Âdabü'l-Bahs'dır. İktisâd ise müellife (Sâçaklızâde) ait olan *Metnü Velediyyetü'l-Âdâb*<sup>133</sup> ve iktisâr mertebesinde zikredilen eserlerin şerhleridir. İstiksâ mertebesinde yine bu müellife ait olan *Takrîrü'l-Kâvanîn* gibi eserler yer alır. Bu ilimde Kefevî'ye (öl. 1174/ 1760)<sup>134</sup> ait olan *Metnü'l-Âdab* adlı eserden daha güzelini bilmiyoruz ki bu eserin Hisarî'ye (öl. 1200/1785)<sup>135</sup> ait bir de şerhi var. Bu ilmi öğrenmek isteyen herkesin sahip olması gereken bir eserdir.

[Teşrîh]

Teşrîh de iktisâr, İbn Sînâ'nın tasnifi, iktisâd ise İmam er-Râzî'nin tasnifidir. Bunların üzerinde olan eserler ise istiksâ mertebesinde. Bu ilimde İmam Süyûtî'nin eserinden daha güzel bir metin görmedik. Bu ilim; insanın azalarını, onların nasıl çalıştıklarını ve birbirleriyle olan etkileşimini araştıran ilimdir. Tıp ilminin mebâdîsindedir. Yaratıcının hikmetinin ve güzel planlamasının bilgisini vermesi bu ilmin faydalarındandır.

[Tıp]

Tıp ilmindeki iktisâr, İmam Adudiddin'in *Mukaddimesi* veya *Metn-i Kânûn*<sup>136</sup> veya Sipâhîzâde, Fedâî ve diğerlerinin manzum eserleridir. İktisâd ise *Mukaddime* ve *el-Kânûn* şerhi<sup>137</sup> veya Cemal Halutî'nin yazdığı şerhi ile birlikte *Muhtasarü'l-Vecîz* ve diğer bazı eserlerdir. İstiksâ mertebesinde ise bu eserlerin haricinde kalan diğer eserlerdir.

[Ferâiz]

Ferâiz ilminde iktisâr, İmam Şihâbüddîn ve Mahmud Kırşehrî'nin telif ettiği eserlerdir. İktisâd mertebesinde *Sirâciyye*,<sup>138</sup> Şehâbeddin ve Kırşehrî'nin eserlerinin şerhleri bulunurken, istiksâda ise Seyyid Şerif el-Cürcânî ve Seyyid Teftâzanî gibi alimlerin *Sirâciyye* üzerine yaptıkları şerhler yer alır.

[Hesap]

<sup>133</sup> Sâçaklızâde'nin *Takrîrü'l-kavânîni'l-mütedâvile min ilmi'l-münâzara* adlı eserine kendisinin yaptığı özettir. Özcan, "Sâçaklızâde Mehmed Efendi", 35/369.

<sup>134</sup> Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî el-Kefevî. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1951, 2/332.

<sup>135</sup> Ömer b. Es-Seyyid Hüseyin el-Karahisarî. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1951, 1/800.

<sup>136</sup> *Metn-i kânûn*: Muhtemelen bu eser ile İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-Tib* adlı önemli eseri kastedilmektedir. Esin Kahya, "el-Kânûn fi't-Tib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/331.

<sup>137</sup> İbn Sînâ'nın bu eseri üzerine birçok şerh kaleme alınmıştır. Çorumî'nin burada hangi şerhi kastettiğine dair tespit bulunamadık. *el-Kânûn fi't-Tib* üzerine yapılan şerh çalışmaları için b.k: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1311.

<sup>138</sup> *Sirâciyye*: Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin (öl. 596/1200'den sonra) İslâm miras hukukuna dair eseri.



Hesap ilminde iktisâd: *el-Lüma'* ve *el-Kafî* metinleridir. İktisâd mertebesinde *Hulâsa* yer alırken bunların dışında kalan eserler istiksâ mertebesinde bulunur. Gazzâlî, *el-İhyâ'* da yeterli miktarda hesap bilmenin farziyetini açıkladıktan sonra, hesap ilminin ayrıntılarında derinleşmenin farz değil fazlalık olduğunu söylemiştir. *El-Eşbâh* isimli eserde, fıkıh ve kalp ilminde derinleşmenin mendup olduğu söylenmiştir.

#### [Belagat]

Belagat ilmine gelince bu ilimdeki iktisâr Hatîb'in<sup>139</sup> *et-Telhîs*<sup>140</sup> metni, Adudüddin'in *el-Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye* adlı eseri, *Metnü'l-Hevâdî*<sup>141</sup> ve İsamüddîn'in *Mizânü'l-edeb* adlı eseridir. İktisâd mertebesinde ise *Muhtasar*<sup>142</sup> olarak isimlendirilen *et-Telhîs*'in şerhi, Taşkoprîzâde'nin *Şerhu'l-Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye*, *Şerhu'l-Hevâdî*<sup>143</sup>, Taşkendî<sup>144</sup> ve Taşkoprîzâde'nin *Şerhu Mizânü'l-Edeb*'i bulunmaktadır. İstiksâda ise; *el-Mutavvel*<sup>145</sup> olarak isimlendirilen *et-Telhîs* şerhi, Seyyid Şerif Cürçânî ve Sa'düddin et-Teftâzânî ve diğer âlimlerin *Miftâh* üzerine yaptıkları şerhler gibi eserler yer alır.

#### [Arûz]

Arûz ilminde iktisâr *Muhtasarü'l-Endülüsi*<sup>146</sup>, iktisâd *Risâletü'l-Kafî*'dir. İstiksâ mertebesinde ise *Risâletü'l-Hazreciyye* ve şerhleridir.

#### [İlm-i Vaz']

<sup>139</sup> Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfî (öl. 739/1338). İsmail Durmuş, "Kavzîni, Hatip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/156.

<sup>140</sup> *Telhîsü'l-miftâh* adıyla da anılan bu eser Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*'unun belâgata dair üçüncü bölümünün ihtisarıdır. Durmuş, "Kavzîni, Hatip", 25/157.

<sup>141</sup> Hamza b. Turgut Aydın'ın (öl. 979/1571) kaleme aldığı bu eser, kendisine ait olan ve Hatîb el-Kazvîni'nin *Telhîsü'l-miftâh*'ını özetlediği *el-Mesâlik fi'l-me'ânî ve'l-beyân* isimli eserinin şerhidir. Ali Bulut, "Hamza b. Turgut Aydın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/528.

<sup>142</sup> Teftâzânî'nin, Hatîb el-Kazvîni'nin eserine yazmış olduğu *Muhtasarü'l-Me'ânî* adıyla bilinen şerhidir. Özen, "Teftâzânî", 40/307.

<sup>143</sup> Sobicevî Mehmed (öl. 1161/1748) tarafından kaleme alınmıştır. Hamza b. Turgut Aydın'ın, Hatîb el-Kazvîni'nin *Telhîsü'l-miftâh*'ını ihtisar ettiği *el-Mesâlik'e* yazdığı *el-Hevâdî* adlı şerhtir. Yine kendisi bu esere *Mirsâdü'l-hâdî 'ale'l-Hevâdî* adıyla bir de haşiye yazmıştır. Mustafa Öncü, "Sobicevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/342.

<sup>144</sup> Fâzıl Muhammed Mîrek et-Taşkendî'nin (öl. 1021/1612) İsamüddîn'in *Mizânü'l-edeb*'ine *Ucâletü'l-beyân* adıyla yazdığı bu şerh, *Şerhu Mizânü'l-Edeb* adıyla basılmıştır. Durmuş, "İsferâyîni, İsamüddîn", 22/517.

<sup>145</sup> Teftâzânî tarafından Hatîb el-Kazvîni'nin *Telhîsü'l-miftâh*'ına yazılan bu şerhin tam adı *el-Mutavvel fi'l-me'ânî ve'l-beyân*'dır. Özen, "Teftâzânî", 40/306.

<sup>146</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Ebî Ceş el-Endelüsî (öl. 549/1154)

Vaz' ilminde iktisâr Adudidin'in *er-Risâletü'l-Vaz'îyye* adlı eseri, iktisâd ise bu eserin Ali Kuşçu'ya (öl. 879/1474) ait şerhidir. Ali Kuşçu'nun üç bölüm olarak düzenlenen (Lügat, Sarf, İştikak) '*Unküdü'z-Zevâhir* adlı eserinin ilk bölümü de vaz' ilminin iktisâd mertebesinde sayılan eserlerdendir. Üç ilimde (Lügat, Sarf, İştikak) de eşi benzeri bulunmayan bu kitabı öğrenmek isteyen her talebenin bir nüsha edinmesi gerekir. İstiksâ İsmüddin'in *Vaz'îyye* için yaptığı şerh ve haşiyeleridir.

[Nahiv]

Nahiv ilminde iktisâr, Zemahşerî'nin *el-Ünmûzec'i*, Ömer Beyzâvî'nin *el-Lübb'ü* ve Teftâzânî'ni *el-İrşâd'ı* gibi eserlerdir. İktisâd; *el-İzhâr*, *el-Kâfiye*<sup>147</sup>, *el-Elfiyye* adlı eserlerdir. Ben derim ki, bunların yanında nahiv ilminde iktisâd mertebesine ulaşmak için *Muğni'l-Lebîb'in*<sup>148</sup> kapsamına giren konuların da tahsil edilmesi gerekir. Kim *Muğni'l-Lebîb'i* okumadan geçerse, nahiv ilminin yarısını atlamış olur. Bu sayılan eserlerin dışında kalanlar ise istiksâ mertebesinde. Bu mertebeler kesin değil yaklaşık değerlerdir. Bil ki, *el-Kâfiye* için yazılan *Şerhu'l-Câmî'yi* ancak zeki öğrenciler mîzan (mantık) ve münazara ilimlerini tahsil ettikten sonra öğrenebilirler. Anlamaya gücü yetmeyenlerin çoğu kavrayabilmek için çalışıyorlar, böylece zayı ettikleri zamanları ve ahmaklıklarını (sersemliklerini) artırıyorlar. *el-Mutavassıt*<sup>149</sup> olarak isimlendirilen şerh, yeni başlayanların anlamaları için daha kolay bir eserdir. İlk dönem öğrencileri Zemahşerî'nin *el-Mufasssal'ını* okumaya önem veriyorlardı. Ne zaman ki günümüz öğrencileri ilk dönem öğrencilerin takip ettikleri metodu bıraktılar; onların ulaştıkları mertebeye ulaşamadılar. Ancak *el-Mufasssal* ile iştigal etmek, *Muğni'l-Lebîb'e* ihtiyaç duymamak demek değildir. Bütün bunların neticesinde *Muğni'l-Lebîb*, iktisâd mertebesinde yer alırken, *Şerhu'l-Câmî* de istiksâ mertebesinde yer alır.

[Sarf]

Sarf ilminde iktisâr *el-Binâ* ile birlikte *el-Emsile* adlı eserdir. İktisâd mertebesinde ise *İzzeddin* ile beraber *Maksûd* veya *el-Merâh* kitabı veya

<sup>147</sup> İbnü'l-Hâcib'in Arap nahvine dair muhtasar eseri. Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/57.

<sup>148</sup> İbn Hişâm en-Nahvî'nin (öl. 761/1360) Arap gramerine dair eseri. Mehmet Reşit Özbalkıç, "Muğni'l-Lebîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/384.

<sup>149</sup> İbn Hâcib'in Kâfiye'sine es-Seyyid Ruknuddîn Hasan b. Muhammed el-Asterâbâdî el-Huseynî'nin (öl. 717/1317) yazdığı *el-Mutavassıt* adındaki şerh. Yüksel Çelik, "Seyyid Şerif Cür-cani'nin Dilciliği Ve Dilciliğe Yöneltilen Tenkitler Ve Tahlili", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Kasım 2017), 147.

'*Unkūdū'z-Zevâhir*'in üçüncü bölümü veya Cemal el-Halvetî'nin *et-Tevâbi*' kitabıdır. İstiksâ ise şerhleri ile birlikte *eş-Şâfiye*<sup>150</sup> kitabıdır. 5A

### [İştikak]

İştikak ilminde iktisâr '*Unkūdū'z-Zevâhir* kitabının ikinci bölümüdür ki bu alanda yazılmış eserlerin en faydalısıdır. İktisâd mertebesinde ise bu eserden hacimce bir miktar fazla olanlar yer alırken istiksâ mertebesinde hacimce diğer kısımdakilerden daha büyük olan eserler yer alır. '*Unkūdū'z-Zevâhir*'in ikinci bölümünün haricinde iştikak ilminde müstakil bir çalışma görmedim. Ne güzel bir çalışmadır.

Derim ki: Benim bu mertebeleri belirleme konusunda bir püf nokta var: Bütün ilimlerde en önemli meselelerin kapsanması iktisârdır. İlimdeki en önemli meselelerin yanında yaygın hale gelmiş meselelerin kapsanması ise iktisâttır. Bu yapılan eklemelere nevadir türünden olan meselelerin de kapsanması ise istiksâdır. Allah en iyi bilendir. Bu mertebeleri öğrenmenin amacı kitapların içerdiklerini ezberlemek değil, bilakis, kitapların nüshalarını tashih etmek ve içerdiklerini kavramaktır. Bu kavrama işlemi; ya öğrenme yoluyla, ya da sırf düşünmek ve bu ilimlerden ihtiyacı olan bilgiyi çıkarıp mütalaa edebilmekle olur. *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da<sup>151</sup> söylendiği gibi; alim terkip-ten manayı çıkarabilen kimsedir.

Şer'i ve alet ilimlerinin her birinde istiksâ mertebelerini tahsil eden kimse ilimlerde "kâmil" olarak isimlendirilir. Bu kimseler ne kadar da azdır.

Günümüzde alet ilimlerinin çoğunu tahsil etmeyen kişiler "*Tekmîlü'l-Mevâd*" (bütün ana meseleleri okumuş kişi) olarak isimlendirilir oldu. Çünkü bu cahillere göre "ana meseleler (madde)" bazı mantık ve felsefe kitaplarının ismidir. Bu öğrenciler revaçta olan mantık ve felsefe kitaplarını okudular. Hâlbuki günümüzde "tekmîl" olarak isimlendirilen bazı kimselerin Kur'an'ı okuyamadığını görürsün. Kur'an'dan okuduklarıyla kıldığı namaz lahn-ı celî (açık hata) dolayısıyla sahih olmaz. Fıkıh kavramlarını bilmiyorlar ve fıkıh usulünden de bir şey öğrenmemişlerdir. Bu şekilde ilimlerde iştilgal ettikleri konuların çoğunu anlamıyor ve ifade edemiyorlar.

Böyle bir kimsenin "*Tekmîl*" olmasının altında; hocasının onu "*Tekmîl*" olarak isimlendirmesi, istediği gibi ders verebilme iznini vermesi, ulema

<sup>150</sup> İbnü'l-Hâcib'in birçok dile tercüme edilen ve üzerine birçok şerh yazılan eseri. Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", 21/57.

<sup>151</sup> Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin (öl. 1006/1598) *Tenvîrü'l-ebâr* adlı eserine Haskefî'nin (öl. 1088/1677) yazdığı şerh.

elbisesini giydirmesi, başına da büyük bir sarık koyması yatar. Bu kimse öğrenmeyi bırakır ve anlamadığını anlatmaya başlar. Bilmediği bir ilimde maharetli birisi ile karşılaşınca, öğrenme mertebesinde öğretme mertebesine geçtiğini zannettiği için veya kendisine leke ve eksik derece bulaştıracağını düşündüğü için ondan bir şey öğrenmez. Hatta allame kutupla bir araya gelse, onun gibi allame olduğunu zannettiği için veya insanlar ilimde ondan daha aşağıda olduğunu sanmasınlar diye ondan bir şey öğrenmez.

Biz "tekmîl" olarak isimlendirilenlerin bazılarının, namaz caiz olacak kadar Kur'an okuyamadıklarını gördük. Böyle bir kimse takva yapar ancak o, takvanın temellerini çoktan yıkmıştır. Şüpheli şeylerden sakınır, ancak her gün beş kere namazı ifsad olur. 5B

Kur'an'dan kendisine vird ediniz, ancak günahlarıyla birlikte Allah'a ibadet etmeye çalışır. Böyle bir kimseyi, Kur'an'ı tecvidli bir şekilde okuyan hocaya Kur'an öğrenimi için yönlendirirsen; ders harici fazladan vaktim yoktur diyerek mazeret gösterir. Bu, hakkında düşünülmesi gereken bir özürdür ki Allah şöyle buyurmuştur "yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları ayetlerimden uzaklaştıracağım."(Arâf 7/146)

İmam Ca'berî<sup>152</sup> (öl. 732/133) Şerhu's-Şâtibiyye'de<sup>153</sup> şöyle söyler: Hamza, yani kıraat âlimlerinden biri şöyle söyledi: Rüyamda sanki Allah'a arz ettiğimi gördüm. Ya Hamza! Sana öğrettiğimi oku dedi. Hemen yerimden sıradım. Otur ben Kur'an ehlini severim, dedi. Yasin süresine kadar okudum. Altından bir bilezik getirtti ve bana verdi. Bu Kur'an okuman için dedi, sonra bir kemer getirtti ve bu oruç tuttuğun için dedi, sonra bana bir taç giydirdi ve bu da insanlara Kur'an okuttuğun için. Ey Hamza! İndirdiğimi terk etme! Onu gerçekten de ben indirdim, dedi"

#### [İlimlerin Sıralaması]

Öğrenmek isteyenler için ilimlerin sıralamasına gelince: Yeni başlayan kişiye ilk olarak anlayabileceği şekilde iman anlatılır. Eğer çocuksa, iman anlatıldıktan sonra Kur'an'ı doğru bir şekilde okuyan hocadan öğrenip hatmetmesi emredilir. Bundan sonra, imanun ayrıntılarını, ehlisünnet akaidini, ahlak ve namaz konularında kendisine farz olduğu kadarını öğrenmesi

<sup>152</sup> Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl el-Ca'berî: Kıraat âlimi olması ve bu yönde birçok eser telif etmesinin yanında, hadis ve fıkıh alanında yetkindir. M. Kemal Atik, "Ca'berî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/527,528.

<sup>153</sup> Kâsım b. Fîrûh eş-Şâtibî'nin (öl. 590/1194) kırâat-i seb'aya dair yazdığı ve asıl adı *Hırzû'l-emânî ve vehü't-tehânî* olan bu kasideye Ca'berî tarafından yazılan şerhtir. Şerhin tam adı *Kenzü'l-meânî fî şerhi Hurzi'l-emânî*'dir. Atik, "Ca'berî", 6/528.

emredilir. Bütün bu bahsedilenlerin açıklamasını Muhammet Birgîvî'nin Türkçe risalesi<sup>154</sup> içermektedir. Bu eser Arap olmayıp ilme yeni başlayanlar için ne güzel bir eserdir. Eğer yeni başlayan kişi Arap değilse, ona İbn Firişte'nin<sup>155</sup> (öl. 821/1418'den sonra) lügatini<sup>156</sup> veya benzeri bir eseri okuması ve ezberlemesi emredilir.

Tahsile yeni başlayan kişi, baliğ ise iman onun anlayabileceği şekilde anlatıldıktan sonra, ona Fatihâ'yı ve kısa süreleri öğrenmesi emredilir. Sonra Birgîvî'nin bu risalesini veya onunla aynı içeriğe sahip olan başka bir risaleyi, ardından İbn Firişte'nin lügatı gibi bir lügat öğrenmesi, daha sonra ise bütün Kur'an'ı okuması emredilir. Çocuk ya da yetişkin olsun İbn Firişte'nin lügatini öğrendikten sonra sırasıyla sarf, nahiv, Kudûrî<sup>157</sup> ve ardından *el-Hidâye* gibi ahkâm ilmini, mantık, münazara, kelam, me'ânî ve fıkıh usûlü öğrenmesi emredilir. Kelam ilmiyle sadece itikadi meseleleri değil; cevher, araz, delilleriyle birlikte itikadi meseleler, muhaliflere cevap verme gibi konuları kapsayan *el-Makâsîd*<sup>158</sup> ve benzeri eserleri kastediyorum. Daha önce bunların hepsinin açıklamalarını kapsayan eserin, Teftâzânî'nin yazdığı *Tehzîb*'in ikinci kısmı olduğu belirtilmişti. Bunlardan sonra; hadis usûlü, rivayet ve dirayet açısından hadis öğrenilir. Ancak talebe, tecvit, Kur'an (kıraat) ve Mushaf'ın yazım ilmini, tefsir öğrenmeden önce uygun olan bir vakitte öğrenir. Hesap, hendese, astronomi ve arûz ilmini de dilediği bir vakitte öğrenir. Ancak hesap ilmini, ister Kudûrî gibi delilsiz ister *el-Hidâye* gibi delilli olsun, ameli hükümleri öğrenmeden önce öğrenmesi gerekir. Özellikle ferâizden önce öğrenmesi gerek. 6A

#### [Hükümler]

İlimlerin öğrenilmesine ait hükümler altıdır: Farz-ı ayn, farz-ı kifâye, mendup, haram, mekruh ve mubahtır. Her şeyden önce, mükellef için farz-ı ayn olan ilimlerin en önemlisi tevhid ve sıfatlar ilmidir ki, itikadi hükümlerle alakalı ilim; tevhid ve sıfat ilmi olarak isimlendirilir. Bundan sonra, her zaman

<sup>154</sup> Birgîvî'nin Türkçe olarak kaleme aldığı bu eser *Vasiyetnâme* adında bir ilmihal kitabıdır. Birgîvî'nin en meşhur eserlerindedir. Yüksel, "Birgîvî", 6/193; Ahmet Turan Arslan, "Vasiyetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/556-558.

<sup>155</sup> İbn Melek olarak tanınan fıkıh ve dil âlimi. Mustafa Baktır, "İbn Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/175.

<sup>156</sup> En eski Arapça-Türkçe sözlüklerden biri olup *Lugat-ı Firişteoğlu*, *Lugat-ı Firiştezâde* ve *Lugat-ı İbn Firişte* gibi adlarla da anılır. Baktır, "İbn Melek", 20/176.

<sup>157</sup> Burada kastedilen Kudûrî'nin Hanefî fıkıhına dair yazmış olduğu ve mezhebin en temel metinlerinden biri olan *el-Muhtasar* adlı eserdir. Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/64.

<sup>158</sup> Sa'deddin et-Teftâzânî'nin kelâma dair eseri. Özen, "Teftâzânî", 40/304.

farz-ı ayn olan durumlar gelir. Kişinin ahlaki farzları bilmesi gibi. Daha sonra belirli bir vakit ile sınırlandırılmış farz-ı ayn olan durumlar gelir. Örneğin; kişi ergenliğe ulaştığı zaman, namaz ve orucu farz olan vakitleri girene kadar öğrenmesi gerekir. Sonra, yapacak kişinin olmaması durumunda kişi üzerine farz-ı kifaye olan durumlar gelir. Tecvid olarak isimlendirilen ilim gibi. Bu farz-ı ayn değil, farz-ı kifayedir. Lahn-ı celî den uzak kalacak kadar Kur'an tecvidi bilmek farz-ı ayndır. Bu yeterliliği kazanmak yalnızca bu ilmi öğrenmeye bağlı değildir. Çünkü bu yeterliliğin tecvidli bir ağızdan dinlenerek kazanılması mümkündür. Daha sonra öğrenilmesi vacip olan bilgiler gelir. Tahrimen mekruh olan hususları bilmek bu kategoridedir. Bunları bilmek vaciptir. Haramlara ve diğer hususlara ilişkin bilgiler de bu kapsamdadır.

Daha sonra ise öğrenilmesi müstehap olan bilgiler gelir. İçinde bulunduğu durumla alakalı tenzihen mekruh olan hususları bilmek bu kapsamdadır. Tıp ve astronomi bilimlerini, maruf niteliği taşıyan (nispeten yaygın olan) şaz okuyuşları, münâzara ve tasavvuf gibi ilimleri öğrenmek de müstehaptır. Bu beş ilmi öğrenmenin müstehap oluşunda herhangi bir şüphe yoktur. Rüya tabir ilmi de bu beş ilim gibi müstehaptır. İbn Sîrîn'in (öl. 110/729) *Ta'birü'r-rü'yâ* kitabı gibi bu konuda muteber olan eserleri okuyup anlamakta müstehaptır. Bunların yanında farsça öğrenmekte müstehaptır ki fetva kitaplarının çoğu bazı meselelerde, özellikle irtidat lafızları konusunda, farsça ibarelere yer verir. Bu dilin öğreniminin müstehap olmasında herhangi bir şüphe yoktur.

*El-İhyâ'*'da farz olan tedvin edilmiş ilimler şu şekilde sıralanır: Sahih kıraatları öğrenmek ve bu kıraatlerin tefsiri ve tecvidi, sahih hadisler, çünkü bütün hadisleri kavrayıp öğrenmek çok zordur, sahih hadislerin manaları, hadis usûlü, ahlak ilmi ancak burada tasavvuf hariç bırakılır çünkü tasavvuf öğrenilmesi müstehap olan ilimlerden. Fıkıh ve usûlü, kelim, bu noktada kelim ilminden kastedilen onun makasıdır ki o da kısa delillerle birlikte akaittir. Sapık fırkalarla ve felsefecilerle mücadeleye girmek burada bahsedilen kelamın sınırlarına dâhil değildir. Zira bu husus mutlak olarak farz-ı kifaye değildir. Cevherler ve arazlardan oluşan kelamın mebâdîi ise ileri düzeye (istiksâ) dâhildir. Hesap, dil metinleri, nahiv ve aruz ilmi de farz-ı kifâyeye olan ilimler arasındadır. Tıp ilmi Gazzâlî'ye göre farz-ı kifâyeye iken, cumhura göre müstehaptır. İmam Hanbelî'nin "Hz. Osman mushafının hattına aykırı hareket etmek haramdır" sözüne binaen Kur'an yazım ilminin farz-ı kifâyeden olması gerekir. 6B

İlimler arasında iştilgal edilmesi haram olanlara gelince, bunlar: Sihir, felsefe, kelim ilminin delilleri konusunda derinleşmek ve sapık İslami fırkalarla

mücadele etmek, astroloji ile iştiğal etmek, müzik, illüzyon, harfler, tılsım, simya ve remil<sup>159</sup> ilimleridir.

Öğrenilmesi tahrimen mekruh olan ilimler: Kadınlara duyulan aşkla alakalı olan şiirlerdir. Kâdîhan şöyle söyler: Aşkın, içkinin, gulamın zikredildiği Arap şiirlerinin okunması mekruhtur, çünkü fuhşun anlatımı vardır. Ben derim ki: Bu hüküm, şiirlerde zikredilen şeylerin hakiki olması durumunda geçerli olur. Ancak, Allah yolunda olanların hallerini bu ifadelerle temsil için zikredilirse, bu tür ifadeler bazı şeyhlerin şiirinde bulunduğu için salıklar için ne tenzihen, ne de tahrimen mekruh olur.

Öğrenilmesi mubah olanlar şeylere; içerisinde aşkın zikredilmediği vatan, ayrılık gibi konuların zikredildiği şiirler örnek verilebilir. Aynı şekilde hendese ve tarihi öğrenmekte mubahtır.

Nücum ilmi gökyüzündeki şekillerden yapılan çıkarım ile hava durumlarının bilindiği ilimdir. *En-Nevâzil*<sup>160</sup> yazarı şöyle söyler: Yıldızların seyri ve gökyüzündeki hareketlerden çıkarımla, Allah'ın kaza ve kaderi ile oluşan olaylar konusunda istidlalde bulunmak caizdir. Bu, doktorun sağlık ve hastalık konusunda istidlalde bulunması gibidir. Allah'ın kazâsına inanmayıp, Allah'ın vasıtası ile değil de, bizzat yıldızların etkisine inanan veya gaybı bildiğini iddia eden kişi küfre<sup>161</sup> düşer.

Müzik; filozofların bulduğu nağmelerin araştırıldığı bir ilimdir. İlizyon (şa'beze); el çabukluğu sebebiyle bir şeyin gerçek halin farklı olarak görülmesidir. Oyun olduğu için öğrenilmesi haramdır.

Harf ilmi; hece harflerinin rakamsal karşılıklarının bilinmesini sağlayan bu ilmin amacı; gelecekteki gayba vakıf olup, insanlara onlar için indirilen hayrı ve şerri bildirmektir. Keşf sahibi insanların bu ilimle uğraşmaları caizdir, ancak bu kişiler çok azdır. Diğer insanlar için haramdır çünkü bu ilim sebebiyle yalan söylerler.

Sihir ilminden kastedilen; öğrenilmesi konusunda şeytana yakınlaşarak yardım alınan ilimdir (kişinin bir şeyi yapabilmek için şeytana yakınlaşarak ondan yardım alması). Bu ilim, insanın gücünü aşan ancak sebepleri

<sup>159</sup> Kum üzerine çizgiler çizilerek bakılan bir fal türüdür. İlyas Çelebi, "Remil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

<sup>160</sup> Ebü'l-Leys Semerkandî'nin *Fetâva'n-nevâzil* adıyla bilinen eseri. Yazıcı, "Semerkandî, Ebü'l-Leys", 36/474.

<sup>161</sup> **Yazarın dipnotu:** İbn Kemal (öl. 940/1534) şöyle söyler: Münecim, gökcisimlerini araştırıp kıyas ederek ölüm ve gaybten haber verir. Ancak delil ile elde edilen şey gayb değil, sadece bir zandır. Zannın ise bir bilgi değeri yoktur.

oluştugu anda Allah'ın yaratması ile vuku bulan olağandışı bir olayın gerçekleşebilmesi için kişinin haram bir yolla şeytanla yakınlaşma yolunu öğretir.

Simya ilmi; havanın özünde hissedilen suretleri ortaya çıkarmaktır. Gerçek olmayan bu suretlerin kaybolmaları hızlı olur.<sup>7A</sup>

Tılsım ilmi; yeryüzü güçleriyle semavî güçlerin birleşiminden olağandışı bir durum ortaya çıkarmak için, yeryüzü güçlerini kullanarak semavî güçleri ortaya çıkarmanın keyfiyetini araştıran ilimdir. Taşkoprizâde'nin *Miftâhu's-Sa'âde*'sinde de böyle geçer.

Remil ilminin faydası alametler ve filozofların bulduğu zîc<sup>162</sup> ile gaybı tahmin etmektir. Teftâzânî şöyle söyler: Filozoflar akılsız, şeriatî inkâr eden alçak kâfirlerdir. Dinlerin ve inançların ayrıntılılarına şunları söyleyerek inanmayan kimselerdir: "Dinler, insanların işlerinin düzenli olması için oluşturulmuş bir takım kanunlar ve gerçekliği olmayan bir takım işlenmiş (süslenmiş) hilelerdir". Allah'ın, meleklerin ve insanların laneti onların üzerinde olsun.

Gazzâlî *el-Münkız*'da şöyle söyler: Aristoteles ve ondan önceki Eflatun, Sokrat ve diğerleri gibi filozofların ve bunlara tabii olan İbn Sînâ, Fârâbî ve benzerleri gibi Müslüman filozofların da küfrüne hükmetmek gerekir. Felsefe ile uğraşanlar "Kendilerine zarar veren, fayda getirmeyen şeyleri öğreniyorlardı. Andolsun, onu satın alanın ahirette bir nasibi olmadığını biliyorlardı." (Bakara, 1/102) ayeti ve "Allah'ın nimetini küfre değişenleri ve kavimlerini helak yurduna, yaslanacakları cehenneme sürükleyenleri görmedin mi? O ne kötü duraktır!" (İbrahim, 14/28-29) ayeti sebebiyle ahirette ulaşacakları cehennem ateşinden başka bir şey yoktur. O ise ne kötü bir ikamet mekânıdır.

*Tertîbü'l-'ulûm*'dan yaptığımız seçki işlemini bitiriyoruz. Ben, Çorum ( Allah orayı afet ve kederlerden korusun) müftüsü Ali oğlu Allah'a muhtaç Ahmed Feyzî. Eser Kostantiniyye'de tamamlandı. H.1286 / M.1869-1870.

<sup>162</sup> İslâm bilimleri tarihi literatüründe astronomi cetvellerine verilen ad. Kamil Unat, "Zîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/397.





## BELÂGAT VE EDEBÎ TENKİT TERİMLERİNİN TEŞEKKÜLÜ ÜZERİNE BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ I

### A BIBLIOGRAPHY TRIAL ON THE FORMATION OF RHETORIC AND LITERARY CRITICISM TERMS I

#### İSA GÜCEYÜZ

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı,  
Ankara, Türkiye

Res. Asst., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences,  
Department of Arabic Language and Its Rhetoric, Ankara, Turkey

isa.guceyuz@asbu.edu.tr

Orcid: 0000-0001-7488-6914

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
5 Şubat 2020	5 February 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
7 Mayıs 2020	7 May 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
Doi	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.685217">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.685217</a>	

#### ATIF/CITE AS:

İsa Güceyüz, "Belâgat ve Edebî Tenkit Terimlerinin Teşekkülü Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I" [A Bibliography Trial on the Formation of Rhetoric and Literary Criticism Terms I], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/1 (June 2020): 477-508.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.  
All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## A Bibliography Trial on the Formation of Rhetoric and Literary Criticism Terms I

### Abstract

Bibliography research is significant for scientific progress since they are mirroring the previous accumulation of the studies in one piece. Although rhetoric (*balaqat*) and literary criticism (*naqd*) are important elements of Arab literature, no bibliography research has been conducted about *balaqat* and *naqd* in the Turkish language. This study aims to investigate rhetorical and literary criticism studies in the Arab world by looking at a large number of scientific works. There are uncountable studies including *balaqat* and *naqd*; therefore, this study analyzes only some part of the existing literature involving the formation of these two terms. Following steps illustrate the methodological process: first, electronic libraries were searched; second, the bibliography studies on rhetoric and literacy criticism terms were examined comparatively based on their formation; and third, a total of 213 studies related to *balaqat* and *naqd* terms including 10 books, 10 Ph.D. theses, 33 master's thesis, 17 symposium papers and 143 articles were included. The selected studies were examined in five categories as doctoral theses, master's theses, symposium papers and articles that can be also separated into two categories regarding the subject of the manuscripts as periodical/historical studies and the studies including the rhetoricians' perspectives on this topic. This study also provides background information about the theses and articles such as author, supervisor, country, and journal names. The results show that the majority of the studies are conducted in North Africa countries (Maghreb) and Jordan. It is also be found that the studies on the formation of rhetoric and literary criticism date back to the early 1970s.

**Keywords:** Arabic Language, Rhetoric, Literary Criticism, Bibliography, Rhetoric Terms, Literary Criticism Terms, Balaqat, Naqd

### Summary

The bibliography is the study that specifies the names, publication years, page numbers and publication places for books, articles, or other scientific studies previously written in a specific field. In other words, it is the compilation of works that gathers together the imprint information of the studies carried out in certain fields of discipline. Such works generally aim to systematically transfer existing scientific knowledge to the next generations. Rhetoric (*Balaqat*) is a discipline that includes literary principles and literary

arts such as *maānī*, *bayān* and *bādi*. As for literary criticism or *naqd*; it is the discipline that deals with the examination and analysis of a work of art or a work of literature according to specified criteria.

This study focuses on the studies written about the formation of rhetoric and literary criticism terms because it is possible to explain the historical development of discipline only by revealing its literature and terminology development. This study also presents the stages through which terms of rhetoric gained their current forms, and from which social environment and philosophy the concepts benefited during their formation. This study sheds light on issues such as the abundance of rhetoric terms, the problem of meaning and indication and the problem of naming. Although certain qualitative studies on rhetoric and literary criticism have been done in Arab countries, the studies in our country are quite limited. Moreover, there aren't any studies done on bibliography in the Arab countries, which presents the literature in this field. The materials about the formation of rhetoric and literary criticism terms are discussed in five categories; namely, books, doctoral and master's theses, symposium papers and articles. In this study; 213 studies are given a place in total, including 10 books, 10 doctoral theses, 33 master's theses, 17 symposium papers and 143 articles related to the terms of rhetoric and literary criticism. Also, information is given about who the advisor of an academic thesis is. The volume and issue numbers and information about the year of the journals in which the articles were published are also presented. The study has been prepared alphabetically to provide easy access to researchers.

In our study, we first discussed the separate books written in this field. The separate books were written on the formation of terms of rhetoric and literary criticism covering topics such as the structures of rhetoric terms until the Hijri third century, the theory and the practice dimension, and the scholars' rhetoric understanding. It is seen that these separate works, which are mostly voluminous, discuss the subjects in detail. Some separate works were formed by means of compiling or expanding articles or theses. In this study, secondly, doctoral theses are given place. Doctoral studies address the rhetoric terms mostly in age or person. In this context, it is possible to mention scholars such as Ibn Sinân al-Hafâcî and Abd el-Kâhir al-Curcani. In the third category, we examined the master's theses. We can say that master's studies we have reached, which are more than thirty, are more diverse than doctoral theses in terms of subject. The rhetoricians and their understanding of terms are separately discussed. In these studies, a scholar's term method is

discussed in detail rather than how a term has been formed historically. As for periodical studies, they tried to make a general evaluation about which characteristic features the terms have had, and in which periods. In this direction, some classifications have been made. In almost all works, it was emphasized that rhetoric did not have a homogeneous structure in its early periods. Likewise, how other sciences apart from rhetoric contributed to the development of rhetoric terms is another subject discussed in the studies. In the fourth group, we discussed the symposium papers. It is seen that these papers are generally presented in symposiums with specific themes related to rhetoric, literary criticism and literature. In the fifth and the last category, we have discussed articles written within the field. This section is the one that provides a lot more literature than others on the formation of terms for rhetoric and literary criticism. A great deal of variety is observed in terms of the issues addressed in these articles. In the articles, the emergence of some rhetoric terms is separately discussed. Furthermore, issues such as the reasons for the abundance of rhetoric terms, the indication problem of the terms, the factors and processes that affect the formation of the term, and the variation experienced in the understandings of terms were also touched upon.

It is seen that the vast majority of the studies were written in Maghreb countries and Jordan. Each category has been evaluated within itself and their remarkable characteristics have been conveyed. Studies related to rhetoric arts, which are not directly related to the formation of terms, are not included in this study. However, if the historical process of that branch of art is mentioned when dealing with art, it is included in the bibliography study. Arabic, English and Turkish literature have been reviewed, studies in Arab countries being in the first place. Firstly, the works were electronically scanned, the content compatibility of the works reached was checked, and then the bibliographies of the works were comparatively examined. In this research, it has been tried to put forward that some studies in the same field are not aware of the previous studies or ignore them. It is possible to take back the studies on the terms of rhetoric and literary criticism until the early 1970s. Our research aims to provide systematic literature information to researchers who will study rhetoric terms. The research has been completed with the findings-evaluation chapter, where a general evaluation on the study was made, and the bibliography.

## Belâgat ve Edebî Tenkit Terimlerinin Teşekkülü Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I

### Öz

Bibliyografya çalışmaları, bilimsel alanlardaki daha önce var olan birikimi yansıtması bakımından oldukça önemlidir. Ülkemizde belâgat ve nakd terimleri alanında yapılmış çalışmalara toplu olarak erişebileceğimiz bibliyografi araştırması bulunmamaktadır. Biz bu çalışmamızda özellikle Arap dünyasında yapılmış olan belâgat terminoloji çalışmalarının doğru bir şekilde aktarılmasını hedeflemekteyiz. Çok fazla yekün oluşturduğu için belâgat çalışmalarının tamamına yer verilmemiş, sadece belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülüne dair eserlere yer verilmiştir. Yöntem olarak; öncelikle elektronik kütüphaneler taranmış, ardından belâgat terimleri ile ilgili yapılan temel çalışmaların kaynakçaları mukayeseli olarak incelenmiştir. Bibliyografya çalışmamızda Belâgat terimleri ile ilgili 10 kitap, 10 adet doktora tezi, 33 adet yüksek lisans tezi, 17 adet sempozyum tebliği ve 143 adet makale olmak üzere toplam 213 çalışmaya yer verilmiştir. Ulaşılan çalışmalar; Ulaşılan çalışmalar; kitaplar, doktora tezleri, yüksek lisans tezleri, sempozyum tebliğleri ve makaleler olmak üzere beş kategoride incelenmiştir. Çalışmaları; konu bakımından genel olarak, dönemsel / tarihî çalışmalar ve belâgatçıların terim anlayışlarını ele alan çalışmalar şeklinde tasnif etmemiz mümkündür. Tez çalışmalarının; kim tarafından, nerede, hangi hocanın danışmanlığında, kaç sayfa yapıldığı bilgisine bibliyografyada yer verilmiştir. Ayrıca makalelerin de hangi dergide, nerede, kaç yılında, hangi sayfa aralığında yayınladığına dair bilgilere yer verilmiştir. Ulaşılan çalışmalarının büyük çoğunluğunun Mağrib ülkeleri ve Ürdün'de hazırlandığı görülmektedir. Belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülüne dair yapılan çalışmaların 1970'lerin başlarına kadar uzandığını söyleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Belâgat, Edebî Tenkit, Terim, Bibliyografya, Belâgat Terimleri, Edebî Tenkit Terimleri, Teşekkül.

### GİRİŞ

Belâgat; edebiyat kaideleri ve edebî sanatlarla ilgili meânî, beyân ve bedîî içine alan ilim dalıdır. Edebî tenkit veya nakd ise; değerini ortaya koymak amacıyla, sanat veya edebiyat eserin belirlenmiş ölçütlere göre incelenmesi ve analizini konu edinmektedir.

Ülkemizde belâgat / retorik çalışmaları Arap dünyası ve Batı ile mukayese edildiğinde henüz başlangıç diyebileceğimiz bir noktadadır. Bütün ilmî

çalışmalarda olduğu gibi belâgat alanındaki çalışmalarda da dünyadaki mevcut birikimin ve tecrübenin düzgün bir şekilde yansıtılması büyük önem arz etmektedir. Dünyada olduğu gibi Türkiye’de de belâgat, belâgat tarihi ve belâgat terminolojisi ile ilgili çalışmaların sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için, bibliyografik çalışmalara olan ihtiyaç kaçınılmazdır. Tarihte üretilmiş belâgat çalışmaları birikiminin doğru şekilde tespiti, tahlili, anlaşılması ve yorumlanması, öncelikle bu alanda ortaya konulmuş eserlerin belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Aynı zamanda bibliyografya çalışmaları mevcut birikimin gelecek kuşaklara aktarılması bakımından önem arz etmektedir.<sup>1</sup>

Türkiye’de belâgat ile ilgili belli oranda, seviyeli ilmi çalışmalar yapılmış olsa da aynı durum belâgat terimleri için söz konusu değildir. Arapça alanında yapılmış lisanüstü tezler<sup>2</sup>, es-Sekkâkî’ye kadar olan dönemde belâgat çalışmaları<sup>3</sup>, mu’allaka ve şairleri<sup>4</sup>, binbir gece masalları<sup>5</sup> gibi alanlarda bibliyografi türünde bazı eserler kaleme alınmıştır. Zaman zaman Arapça ile ilgili çalışmaları da kapsayan genel bibliyografi türünde de eserler kaleme alınmıştır.<sup>6</sup> Yapılan çalışmalar birkaç makale ve birkaç çeviriden ileriye geçmemektedir. Bibliyografik çalışmalar mevcut ilmi birikimin yansıtılması noktasında önemli bir rol üstlenmektedir. Aksi takdirde yapılan çalışmalar yetersiz ya da birbirinin tekrarı niteliğinde olmaktadır. Bu durum ise ülkemizdeki Arap dili ve belâgat çalışmalarını doğrudan ilgilendirmektedir. Belâgat terimleri ile ilgi yapılmış bu bibliyografya çalışması – özellikle Arap dünyasında yapılan terminoloji çalışmaları-; belâgat terimlerinin teşekkülü, terimlerin anlam ve delâlet sorunu, isimlendirme problemi, âlimlerin belâgat terimlerinin oluşmasındaki üstlendikleri rolü görme açısından önemli boşluğu dolduracaktır. Buna ilaveten Arap ülkelerinde yapılan çalışmalar ile ilgili Türkiye’deki bilgi eksikliğinin giderilmesine de katkıda bulunacaktır. Ayrıca, araştırmacıya Arap ülkelerinde yapılan çalışmalar ile Türkiye’deki çalışmaları mukayese etme imkânı sunacaktır. Belâgat ve Edebî tenkit terimlerini

<sup>1</sup> Ömer Mahir Alper, *Açıklamalı Felsefe Eserleri Bibliyografyası -Arap Harfli Türkçe Basmalar-* (İstanbul: Kitabevi, 2004), 9.

<sup>2</sup> M. Vecih Uzunoğlu, “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/8 (2003), 7-36.

<sup>3</sup> Yüksel Çelik, “Sekkâkî’ye Kadar Belâgat Çalışmaları”, *Bilimname* 20 (2011), 85-108.

<sup>4</sup> Süleyman Tülüçü, “Mu’allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2006), 1-70.

<sup>5</sup> Süleyman Tülüçü, “Binbir Gece Masalları Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya İle)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 1-53.

<sup>6</sup> Süleyman Tülüçü, “Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Makaleler Bibliyografyası”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 241-286.

beraber ele almamızın sebebi, ilk dönemde belâgat ve edebî tenkit terimlerinin beraber mütalaa ediliyor olmasıdır.

Bibliyografyada yer alan eserlerin büyük bir kısmına Ürdün Üniversitesi'nin erişime açtığı online kütüphaneler taranarak erişilmiştir. Aynı zamanda Arapça çalışmalar ile ilgili şimdiye kadar yapılan bibliyografya çalışmalarından da yararlanılmıştır. Ancak yaptığımız araştırmalar sonucu Arap ülkeleri de dâhil olmak üzere, belâgat ve edebî terimlerinin teşekkülüne dair müstakil bir bibliyografya çalışmasına rastlayamadık.

Bibliyografya çalışması yapılırken ulaşılan belâgat ve belâgat terimleri ile ilgili bütün çalışmalara yer verilmemiş sadece belâgat terminolojisinin serüvenini ve teşekkülünü ortaya koyan çalışmalara yer verilmiştir. Belâgat terminolojisi ile ilgili yapılmış sözlük ve müstakil eserlere de yer verilmiştir. Ayrıca terimlerin teşekkülü ile doğrudan ilişkili olmadığı için, sadece muâsir terminoloji üzerine yapılmış çalışmalara da yer vermedik. Araştırmacıların erişimi çok kolay olmayan yüksek lisans ve doktora tezleri, makale ve sempozyum tebliğlerine yer verilmiştir. Bu çalışmamızda yapılmış olan çalışmaların sadece künye bilgilerine yer verilmiş ve açıklama yapılmamıştır. Bununla birlikte; araştırmacının istifadesini kolaylaştırmak için, hazırlamış olduğumuz bibliyografyada yer alan her bir çalışmanın nerede ve hangi yılda yayınladığı bilgisi verilmiştir. Yüksek lisans ve doktora tezleri için ilaveten danışman ve üniversite bilgilerine de yer verilmiştir. Ayrıca tezlerin kaç sayfa olduğu, makalelerin ise hangi sayfa aralıklarında yer aldığı bilgisine de yer verilmiştir. İleride yapmayı düşündüğümüz çalışmada ise, zikrettiğimiz yüksek lisans ve doktora çalışmaları hakkında özet bilgilere yer verilmesi amaçlanmaktadır.

Aralarındaki nüans bilinmekle beraber, Türkçe'ye yansıtılması bakımından terim ve kavram kelimeleri yakın anlamda kullanılmıştır. Edebî tenkit terimleriyle de nakd terimlerini kastetmekteyiz.

Bu çalışma aynı zamanda bu alanda çalışma yapmayı düşünen araştırmacıya; Arap ülkelerinde hangi araştırmacılarla iş birliği yapabileceği, çalışmaların hangi konularda yoğunlaştığı ve eksiklerin neler olduğu konusunda fikir sunmayı hedeflemektedir. Araştırmacının bibliyografya çalışmasından daha kolay istifade edebilmesi için bütün çalışmaları alfabetik sıraya göre derledik. Bütün çalışmalar akademik erişime açılmadığı için, bibliyografya çalışmalarının da literatürü tam manasıyla kuşatma ihtimali zayıf olduğunun göz önünde bulundurulması gerekmektedir.



## 1. KİTAPLAR

Belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülü ile ilgili 10 adet kitaba erişim sağlayabildik. Bu kitaplardan bir tanesi Türkiye’de kaleme alınmıştır.<sup>7</sup> Yazılan kitaplar ana hatlarıyla; hicrî üçüncü yüzyıla kadar belâgat terminolojisinin yapısı, Abdulkâhir el-Cürçânî’nin belâgat anlayışı, belâgatın teori ve uygulama boyutu, İbn ‘Âşûr’un tefsirinde belâğî terminoloji gibi konulara ağırlık vermektedir. Yazılan eserlerin konuyu geniş boyutta ele aldığını ve çoğunlukla hacimli olduğunu söyleyebiliriz. Yazılan eserler Ürdün, Lübnan ve Mısır gibi ülkelerde yoğunlaşmıştır. Ancak, belâgat ve edebî tenkit alanında müstakil eser yazımı konusunda 1980’lerde kazanılan ivmenin sonraki yıllarda aynı şekilde sürdürülemediğini söyleyebiliriz. Yine 2000’li yıllardan itibaren, bu alanda müstakil eser yazımı konusunda yeni bir hareketliliğin olduğunu söyleyebiliriz.

Bibliyografya çalışmamız incelendiğinde, müstakil olarak yayımlanan bazı eserlerin, aynı yazara ait sempozyum tebliğleri veya tezlerin genişletilerek basılmış şekli olduğu görülmektedir. Kitapların bir kısmının baskısı olmaması veya pdf’sinin bulunmaması durumunu da ayrıca ifade etmemiz gerekmektedir. Basılı çalışmaların bir kısmında, bizim tarih olarak daha önce çalışıldığını ortaya koyduğumuz bazı araştırmaların gözden kaçırıldığı ve atıfta bulunulmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu durum da aynı zamanda literatür ve bibliyografya bilgisinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu alanda yazılmış müstakil kitaplar şu şekildedir;

Atik, Ömer Abdulhadi. *‘Ilmu’l-Belâğa beyne’l-‘Asâle ve’l-Mu’âsıra*. Amman: Dâru Usâme li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2012. 1-384.

el-Cenâcîyy, Hasan b. İsmail b. Hasan b. Abdurrezzâk. *min Kadâyâ’l-Belâğa ve’n-Nakd ‘inde Abdilkâhir el-Cürçânî*. Mısır: Evkâfu Abdullah b. Turki ed-Dah-yân el-Hayriyye, 1981. 1-271.

el-Cenâcîyy, Hasan b. İsmail b. Hasan b. Abdurrezzâk. *en-Nazmu’l-Belâğî beyne’n-Nazariyye ve’t-Tatbîk*. Kahire: Dâru’t-Tibâ’atı’l-Muhammediyye, 1983. 1-436.

el-Halâyile, Muhammed. *el-Mustalahu’l-Belâğî fî Me’âhidi’t-Tensis*. Ürdün: ‘Âlemu’l-Kutubi’l-Hadîs, 2006. 1-336.

<sup>7</sup> Bkz. Halim Öznurhan, *Kadı el-Cürçânî’de Edebî Tenkit* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2007), 147-162. Bu eser doğrudan terimlerin gelişimi ile ilgili olmasa da; bir belâgatçının edebî tenkit terimlerine bakışını ortaya koyması ve dönemin terim tanımlamalarını yansıtmaları bakımından önemlidir.

İhsân Abbâs. *Târîhu'n-Nakdi'l-'Edebî 'inde'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983. 1-657.

el-Levâtî, İhsan b. Sâdık. *me'a'l-Mustalahi'l-Belâğî ve'n-Nakdî*. Beyrut: el-Mü'essesetu'l-'Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2016. 1-235.

Mustafâvî, Abdulcelîl. *el-Mustalahu'l-Belâğî: Kırâ'e Siyâkıyye fî Mesâdirî'l-Luğa'l-'Arabîyye hatta'l-Karnî's-Sâlisî'l-Hicrî*. Cezâir: Dâru'l-Garb li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2010. 1-113.

Muz'âş, Murad. *el-Mustalahu'l-Belâğî fî Tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr Mefhûm Tatbîk ve İcrâ*. Ürdün: Dâru'l-'Eyyâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2019. 1-996.

Öznurhan, Halim. *Kadı el-Cürcânî'de Edebî Tenkit*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2017. 1-178.

Zaid, Fehd Halîl. *el-Belâğa beyne'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Amman: Dâru Yâfâ el-'İlmiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2009. 1-245.

## 2. DOKTORA TEZLERİ

Çalışmamızda on adet doktora tezine ulaşabildik. Çalışmaların Ürdün ve Cezâir'de yoğunlaştığı görülmektedir. Bu tezlerin bir kısmı konuyu şahıs düzeyinde ele alırken, bir kısmı da tarihi dönemlere ayırarak ele almaktadır. İbn Sinân el-Hafacî ve Abdulkâhir el-Cürcânî gibi âlimlerin nakd ve belâgat anlayışları müstakil olarak tezlerde ele alınmıştır. Ancak bu çalışmaların bir kısmının konusal tasnif açısından eksik kaldığını söyleyebiliriz. Başka bir deyişle; kavramların belâgat ilminin hangi dalına, ne ölçüde tekabül ettiği çok fazla ele alınmamıştır. Burada; belâgat ilminin henüz ilk dönemlerde beyan, bedî' ve me'ânî şeklinde tasnif edilmemiş olması etkili olmuştur.

Yapılan doktora tezlerinin belâgat ve edebî tenkit terimlerinin oluşması konusunda ciddi bir literatür ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Hatta bazı hocaların hem tez, hem danışmanlık hem de makale düzeyinde, araştırmalarını bu alana hasrettiklerini söyleyebiliriz. Ulaşabildiğimiz doktora tezlerinin listesi şu şekildedir;

Abbas, Abbas Abdülhalim. *Me'âcimu'l-Mustalahi'l-Belâğî ve'n-Nakdî Dirâse fî'l- Mu'cemîyyeti'l-Mustalahiyye ve İşkâlâtihâ'l-Menhecîyye*. dnş. Nasıruddin el-Esed. Amman: el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2009. 1-184.

el-Belhî, Muhammed İbrahim Muhammed Şerîf. *'Esâlîbu'l-'İstifhâm fî'l-Bahsi'l-Belâğî ve 'Esrâruhâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. dnş. Muhammed Abdusselâm

Ahmed Şerafuddîn. İslâmâbâd: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye el- 'Âlemiyye bi İslâmâbâd, Doktora Tezi, 2006-2007. 1-480.

Benû Zîb, Mustafa Avz Uveyda. *el-'Ususu't-Tatbîkiyye li Vad'i'l-Mustalah*. dnş. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. İrbid: Câmi'atu'l- Yermûk, Doktora Tezi, 2002. 1-195.

Dehuv, Hüseyin. *el-Mustalahu'l-Belâğiyi'l-Mağribî ilâ'l-Karni's-Sâmini'l-Hicrî: Dirâsetu'l-Mâddetu'l-İstîlâhiyye fî Kitâbi'r-Ravzi'l-Murî' ve Smâ'ati'l-Bedî' li İbni'l-Bennâ' el-Marâkeşî el-'Adedî*. dnş. Mişrî İbn Halîfe. Vuragla: Câmi'atu Kasdî Merbâh, Doktora Tezi, 2013. 1-288.

Duriyye, Yâsîn Abdurrahman Ahmed. *İbn Sinân el- Hafâcî ve Cuhûduhu'l-Belâğiyye ve'n-Nakdiyye min hilâle Kitâbihî (Sırru'l- Fesâha) (h. 423 – 466)*. dnş. Muhammed el-Hasen Ali el-'Emîn. Sudan: Câmi'atu Omdurman el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2009. 1-313.

Ebû Mahfûz, İbtisâm Mahfûz Mahmud. *el-Mustalahu'l-Bedevi fî't-Turâsî'l-Belâğî ve'n-Nakdî 'inde'l Arab mine'l-Karni's-Sânî'l-Hicrî ilâ'l-Karni's-Sâmini'l-Hicrî*. dnş. Yusuf Bekkâr. Amman: el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2012. 1-288.

el-'Ensârî, Selim Süleyman Hasan. *el-Mustalahâtu'l-Belâğiyye ve'n-Nakdiyye beyne İbn Sinan el-Hafâcî ve Abdilkahir el-Curcânî*. dnş. Muhammed Berekât Ebû Ali. Amman: el-Câmi'atu'l- Ürdüniyye, Doktora Tezi, 1996. 1-260.

Kayapınar, Mustafa. *Belâğatta Talebî İnşâ (Dilek Bildiren Anlatımlar)*. dnş. Taccettin Uzun. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006. 1-190.

Muhammed, Ahmed Yahya Ali. *el-Mustalahâtu'l-Belâğiyye ve'n-Nakdiyye fî Şerhi Ebi'l-'Alâ' li Şi'ri'l-Mütenebbî (Mu'cizu Ahmed)*. dnş. Abdullah Mahmud Tâha el-Mevlâ. Musul: Câmi'atu'l-Mevsıl, Doktora Tezi, 2005. 1-247.

'Omer b. Tariyye. *et-Tefkîru'l-Belâğî 'inde'z-Zerkeşî min hilâle Kitâbeti'l-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. dnş. Kemâl 'Acâlî. Cezâir: Câmi'atu'l-Hâc Lahdar-Batna, Doktora Tezi, 2009-2010. 1-413.

### 3. YÜKSEK LİSANS TEZLERİ

Yapılan otuz küsur yüksek lisans çalışmasında doktora tezlerine nazaran daha fazla konu çeşitliliği olduğunu söylememiz mümkündür. Birçok belâgatçı ve nakd âliminin müstakil çalışmalara konu edildiği görülmektedir. Bu çalışmalar daha ziyade bir belâgat veya nakd âliminin, terimler konusunu ele alış yönteminin nasıl olduğuyla ilişkilidir. Şahıs çalışmalarında bir terimin

tarihi olarak nasıl teşekkül ettiği konusu ana hatlarıyla ele alınmış, ele aldıkları âlimin kendi terminoloji anlayışı ise derinlemesine incelenmiştir.

Belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülünü dönemsel olarak ele alan çalışmalar, o dönemdeki veya o yüzyıldaki farklı âlimlerin terim anlayışlarını da ortaya koyarak, terimlerin hangi dönemlerde hangi karakterleri taşıdığına dair genel bir portre çizmeye çalışmışlardır. Bu eserler incelendiğinde, belâgat ve edebî tenkit terimlerinin; diğer ilimlerle iç içe olduğu dönem, gelişme ve müstakilleşme dönemi, donukluk dönemi gibi tasnifler yaptıkları görülmektedir. Ayrıca hicri üçüncü yüzyıla kadar terimlerin yapısı, üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı, yedinci yüzyılda terimlerin yapısı gibi dönemlendirmeler de mevcuttur. Belâgat terimlerin ilk dönemlerde tam manasıyla netleşmemiş olması, diğer ilim dallarıyla birlikte ele alınışı, belâgatın ilim dallarına tasnifi, sanatları tarif ve taksim meselesi bu çalışmaların genel vurgularındır.

Tezlerin bir kısmı incelendiğinde, kendileri o alanda çalışma yapmış hocaların, danışmanı oldukları öğrencilere de benzer konuları çalıştırarak bir gelenek oluşturmaya çalışmak istedikleri görülmektedir. Belâgat ve edebî tenkit terimleri alanında erişebildiğimiz yüksek lisans tezleri şu şekildedir;

Abdullah, Abdurrahim Yahyâ Hâc. *el-Belâğa fî Sırrı'l-Fesâha li İbn Sinân el-Hafâcî*. dnş. Derviş Hasen el-Cundî. Riyad: Ca'mi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1980. 1-348.

el-'Abdu Rabbih, Muhenned Ahmed Hüseyin. *Te'sîlu'l-Mustalahi'l-Belâğî fî Kitâbi Şerhi'l-Kâfiyeti'l-Bedî'iyye li Safiyyiddin el-Hillî (ö.750)*. dnş. İbrahim Muhammed el-Hamedânî. Musul: Câmi'atu'l-Mevsıl, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

'Abkel, Nûh Muhammed. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâğî 'inde'l-Âmidî fî Kitâbihî el-Muvâzene beyne 'Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. dnş. Cihâd Şâhir el-Mecâlî. Mu'te: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2006. 1-160.

el-Ahmed, Sâlim İbrahim. *el-Mustalahu'l-Belâğî 'inde Ebi'l-Esbe' el-Mısrî (h. 654) : fî Kitâbihî Tahrîri't-Tahbîr ve Bedî'i'l-Kur'ân*. dnş. Hudâ Muhammed Salih el-Hadîsî. Bağdat: Câmi'atu Bağdat, Yüksek Lisans Tezi, 2001. 1-293.

Ahmed, Sefâdğu. *el-'Itnâb fî'l-Belâğati'l-'Arabiyye*. dnş. Abdulaziz b. Abdurrahman eş-Şa'lân. Riyad: Ca'mi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1995. 1-1059.

Birrî, Cebr İbrahim Muhammed. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâğî fî Kitâbi'l-Meseli's-Sâ'ir fî 'Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir li İbni'l-'Esîr*. dnş. Sâmiḥ Musa Rabâbi'a. İrbid: Câmî'atu'l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 1996. 1-208.

Bugfe, Melîke. *el-Mustalahu'l-Belâğî fî Kitâbi'l-Bedî' li 'İbni'l-Mu'tez*. dnş. Ahmed Hâcî. Vuragla: Câmî'atu Kasdî Merbâh, Yüksek Lisans Tezi, 2015. 1-55.

ec-Cibûrî, Ra'd Hamed Kireyş. *et-Tavzîfu'l-Belâğî li't-Tecnîs ve'l-Muşâkele fî Şi'ri'l-Mütennebbî*. dnş. Bâsim Muhammed İbrahim el-Fehed. Bakuba-Irak: Câmî'atu Diyala, Yüksek Lisans Tezi, 2014. 1-172.

Dehuv, Hüseyin. *el-Mustalahu'l-Belâğî fî Kitâbi'l-Munzi'i'l-Bedî' fî Tecnîsi 'Esâlîbi'l-Bedî' li's-Sicilmâsî*. dnş. Mişrî İbn Halife. Vuragla: Câmî'atu Kasdî Merbâh, Yüksek Lisans Tezi, 2009. 1-55.

Ebû 'Amr, 'Ammar Abdulkadir. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâğî 'inde İbn Ebi'l-'Isbe' el-Mısrî*. dnş. İbrahim el-Bu'ûl. Mu'te: Câmî'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2009. 1-306.

Ebu'l-Heycâ', Ğuneyyâ Ahmed Muhammed. *Nemâzic mine'l- Mustalahâti'l-Belâğiyye ve'n-Nakdiyye 'inde's-Sicilmâsî fî Kitâbi'l-Munzi': li Ebi Muhammed el-Kâsim b. Muhammed b. Abdilaziz el-'Ensârî es-Sicilmâsî*. dnş. Yusuf Ebu'l-'Udûs. İrbid: Câmî'atu'l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 1999. 1-139.

el-Halâyile, Muhammed Halil Mahmud. *el-Mustalahu'l-Belâğî fî Kitâbi'l-'Umde li İbn Raşîk el-Kavravânî h. 456*. dnş. Muhammed Berekât Ebû Ali. Amman: el-Câmî'atu'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1993. 1-166.

Hamade, İlḥâm Ahmed Abdurrahman. *el-Mustalahu'l-Belâğî ve'n-Nakdî fî Kitâbi Mevâddi'l-Beyân li İbn Halef el-Kâtib*. dnş. Yusuf Ebu'l-'Udûs. İrbid: Câmî'atu'l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 1997. 1-157.

el-Hırşa, Ahmed Gâlib en-Nûrî. *el-Mustalahu'l-Belâğî ve'n-Nakdî fî Kitâbi "Hizânetu'l-'Edeb ve Ğâyetu'l-'Ereb" li İbn Hicce el-Hamevî*. dnş. Züheyr el-Mansûr. Mu'te: Câmî'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2004. 1-253.

el-Hırşa, Heyâ 'Avad Hamd. *el-Mustalahu'l-Belâğî ve'n-Nakdî fî Kitâbi'l-Visâta beyne'l-Mütennebbî ve Husûmih li'l-Kâdî el-Curcânî*. dnş. Züheyr el-Mansûr. Ürdün: Câmî'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2005. 1-184.

Hurûbî, Yâsîn. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâğî fî Kitâbi "el- Visâta beyne'l-Mutennebbî ve Husûmih" li'l-Kâdî el-Curcânî"*. dnş. Abdulhamîd Hîme. Vuragla: Câmî'atu Kasdî Merbâh, Yüksek Lisans Tezi, 2012. 1-252.

İbn Humeyde, Hide. *Mustalahu'l-Mecâz fî Kitâbi'l-Munzi'r'l-Bedî' fî Tahsîni 'Esâlîbi'l-Bedî' li 'Ebî Muhammed el-Kâsım es-Sicilmâsî*. dnş. el-Âyd Culûlî. Vuragla: Câmi'atu Kasdî Merbâh, Yüksek Lisans Tezi, 2014. 1-62.

el-Kudâh, Yahya Muhammed Abdullah. *el-Mustalahu'l-Belâğî ve'n-Nakdî fî Kitâbi Tahrîri't-Tahbîr li İbn Ebî 'Isbe'*. dnş. Yusuf Ebu'l-'Udûs. İrbid: Câmi'atu'l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 1998. 1-188.

Lemîn, el-Hâc 'Omer-Mûsâvî, Abdulfettâh. *Ta'lîmiyyetu'l-Mustalahî'l-Belâğî 'inde Abdilkâhir el-Cürcânî (Esrâru'l-Belâğa Enmûzecen)*. dnş. Muhammed Kintâvî. Cezâir: el-Câmi'atu'l-'İfrîkiyye el-'Akîd Ahmed Dirâye Edrâr Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Luğât, Yüksek Lisans Tezi, 2019. 1-64.

el-Mansûr, Süleyman b. Abdulaziz b. İbrahim. *el-Îcâz fî'l-Belâğati'l-'Arabîyye: Dirâse Te'rîhiyye Fenniyye*. dnş. Abdussettâr Hüseyin Mebrûk Zammût. Riyad: Ca'mi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1988. 1-598.

el-Meşûh, Şâmil Ubeyd Dır'. *el-Mustalahâtu'l-Belâğîyye ve'n-Nakdiyye 'inde Ebî Hilâl el-'Askerî (h. 395)*. dnş. Abdüsselâm Muhammed Raşîd. Anbar: Câmi'atu'l-'Anbâr, Yüksek Lisans Tezi, 2007. 1-178.

el-Mezhûrî, Mâcide Fâhir Şâmih. *'İşkâliyyetu'l-Mustalahî'l-Belâğî: Dirâse Tatbikiyye fî Mustalahâti 'İlmi'l-Bedî'*. dnş. Hasan Yahya el-Hafâcî. Bağdat: el-Câmi'atu'l-Mustansiriyye, Yüksek Lisans Tezi, 2004. 1-168.

el-Mezrû'î, Fâtıma. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâğî fî Kitâbi'l-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve 'Âdâbih*. dnş. Ehyef Sinuv. Beyrut: Câmi'atu'l-Kiddîs Yusuf, Yüksek Lisans Tezi, 1999. 1-165.

el-Muzî'î, Fevziye Ahmed Said. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâğî 'inde's-Şuarâi'n-Nukkâd mine'l-Karni's-Sâlis hattâ Nihayete'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicrî*. dnş. Kasım el-Mûminî. İrbid: Câmi'atu'l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 2004. 1-127.

Sâlim, İbrahim Muhammed. *el-Mustalahu'l-Belâğî ve'n-Nakdî 'inde Abdikahir el-Curcânî*. dnş. Kâsım el-Mûminî-Musâ er-Rubâ'î. İrbid: Câmi'atu'l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 1992. 1-262.

es-Sarâyira, Nûh Atâullah. *et-Ta'rîf ve'n-Tenkîr beyne'n-Nahviyyîn ve'l-Belâğîyyîn Dirâse Dilâliyye Vazîfiyye (Nemâzic mine's-Suveri'l-Mekkiyye)*. dnş. Yusuf el-Gammâz. Mu'te: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2007. 1-187.

es-Sekafî, Su'ad Ferîh Sâlih. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâğî 'inde 'İbni'l-Bennâ' el-Marakeşî*. dnş. er-Rabî'î, Hâmid b. Sâlih. Mekke-i Mükerrerme: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2003. 1-257.

Şâhîn, Abdulhâlık Ferhân. *'Usûlu'l-Me'âyiri'n-Nassıyye fî'n-Turâsî'n-Nakdî ve'l-Belâğî 'inde'l-'Arab*. dnş. 'Akîl Abduzzuhre Mubdir. Kûfe: Câmi'atu'l-Kûfe, Yüksek Lisans Tezi, 2012. 1-202.

Şedûh, 'Alâ' Muhammed Ferhân. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâğî fî'n-Nakdî'l 'Arabiyyi'l- Kadîm: Nakdu'n-Nesr*. dnş. Kâsım el-Mûminî. İrbid: Câmi'atu'l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 2012. 1-366.

eş-Şihâb, Abdurrahim Behît. *el-Mustalahu'l-Belâğî fî Kitâbi's-Sinâ'ateyn li İbn Hilâl el-Askerî: Dirâse Luğaviyye Târîhiyye Belâğiyye*. dnş. Kâsım el-Mûminî. İrbid: Câmi'atu'l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 1988. 1-194.

ez-Zehrânî, Sâlih b. Muhammed b. Hamdân. *Buhûsu'l-Beyân fî Kitâbi "'Esrâri'l- Belâğâ" li Abdilkâhir el-Curcânî*. dnş. Dervîş Hasen el-Cundî. Riyad: Ca'mi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1983. 1-513.

ez-Zinîbât, Fayiz Maddallah. *el-Mustalahu'l-Belâğî ve'n-Nakdî 'inde 'Usâme b. Munkız*. dnş. Züheyr el-Mansûr. Ürdün: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2003. 1-203.

#### 4. SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ

Erişebildiğimiz sempozyum tebliğleri genel olarak belâgat, nakd ve edebiyatla ilgili özel konulu sempozyumlarda sunulmuştur. Çünkü ulaşabildiğimiz bazı konular aynı sempozyum adını taşımaktadır. Araştırmamız incelendiğinde, bir müellifin aynı alanda birden fazla ürün ortaya koyduğu veya tebliğini sonradan makaleye dönüştürdüğü hususu göze çarpmaktadır. Sempozyumlar daha çok Ürdün ve Suudî Arabistan gibi ülkelerde tertip edilmiştir.

Sempozyum tebliğlerinde genel olarak bir belâgat veya edebî tenkit teriminin nasıl teşekkül ettiği meselesine odaklanılmıştır. Yapısı itibarıyla tebliğlerin konuları daha sınırlı bir biçimde ele almaları da göze çarpan bir diğer husustur. Ancak belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülüne dair daha fazla bilimsel toplantı tertip edilme ihtiyacı aşikârdır. Çalışmamızda yer verdiğimiz sempozyum tebliğleri şu şekildedir;

Abdulmuttalib, Muhammed. “Binyetü't-Tehavvüli'l-Belâğî”. *‘Alamât fî'n-Nakdi'l-'Edebî – en-Nâdi'l-'Edebiyyu's-Sekâfi bi Cidde-*. 2/8/205–243. Cidde: yy., 1993.

Behcet, Muncid Mustafa. “el-Mustalahu'l-'Edebî ve'n-Nakdi fî Kutubi'l-Me'âcimi'l-'Istîlâhiyyeti'l-Hadîse: Dirâse ve Takvîm”. *Mu'temeru'n-Nakdi'd-Düveliyyi'l-Hâdi 'Aşara: Tehavvulâtu'l-Hitâbi'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-Mu'âsir*. 1317–1338. İrbid: Câmî'atu'l-Yermûk, 2006.

Beşîr, Talâl et-Tâhir Kutbî. “el-Mustalahu'l-Belâğî: Arz ve Mukârane ve Tefsîr”. *Mu'temeru'l-'Edebî'l-'Arabî ve'l-'Âdâbi'l-'Âlemiyye beyne't-Te'sîr ve't-Te'es-sür*. 199–208. Fas: yy., 2011.

Beşîr, Talâl et-Tâhir Kutbî. “es-Savt ve'd-Dav': Kırâ'a fî Neş'eti ve Tatavvuri'l-Mustalahi'l- Belâğiyyi'l-Kadîm”. *Mu'temeru'n-Nakdi'd-Düveliyyi's-Sâlisi 'Aşara: el-Merci'ıyyât fî'n-Nakdi ve'l-'Edeb ve'l-Luğa*. 2/283–301. İrbid: yy., 2010.

Bubûha, Mesud. “Cedelu't-Tedâvul ve't-Tahyîl fî Hitâbi'l-Belâğati'l-'Arabiyye”. *en-Nâdi'l-'Edebiyyi's-Sekâfi bi Cidde*. 37/117–140. Cidde: yy., 2014.

Bûma'ze, Râbih Ahmed. “fî Sebîli 'Îcâdi Mefhûm Vâdih li'l-'Üslûb”. *‘Alamât fî'n-Nakdi'l-'Edebî–en-Nâdi'l-'Edebiyyu's-Sekâfi bi Cidde*. 17/67/189–210. Cidde: yy., 2008.

ed-Dehîl, Muhammed Macid. “Kırâatun Mu'âsıra fî 'Âfâgi Mustalahi't-Tekrâri'l-Belâğî”. *el-Mu'temeru'n-Nakdi es-Sânî 'Aşara li Kısmi'l-Luğati'l-'Arabiyye bi Kulliyeti'l-'Âdâbi bi Câmî'ati Ceraş (el-Mevrûsu'n-Nakdiyyi'l-'Arabiyyi fî Kırâati'l-Mu'âsirîn)*. 65–83. Ceraş: yy., 2009.

'Ebû Mustafa, 'Eymen Hamîs Abdullatîf İbrahim. “el-Mustalahâtu'l-Belâğiyye el-Hadâsiyye beyne'l-'İstihlâk ve'l-Katî'ati'l-Ma'rifiyye”. *‘Alamât fî'n-Nakdi'l-'Edebî–en-Nâdi'l-'Edebiyyu's-Sekâfi bi Cidde-*. 49/147–171. Cidde: yy., 2018.

Çânîm, Ahmed Selîm Abdulvehhâb. “el-Mubâlağa ve Ravâfiduhâ: Mukârabe İcrâ'iyye li'l-Mustalah ve Me'âniyye fî't- Turâsî'n-Nakdi”. *es-Sicillu'l-'İlmî li'n-Nedve: ed-Dirâsâti'l-Belâğiyye –el-Vâkı' ve'l-Me'mûl*. 2/963–1049. Riyad: Ca'mi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 2011.

Huzrî, Ali. “el-Mustalahu'n-Nakdi ve'l-Merci'ıyyetu'l-Luğaviyye ve'l-Belâğiyye”. *Mu'temeru'n-Nakdi'd-Düveliyyi's-Sâlisi 'Aşara: el-Merci'ıyyât fî'n-Nakdi ve'l-'Edeb ve'l-Luğa*. 1/61–492. İrbid: yy., 2010.



el-‘İzâm, Hâşim Ahmed. “Mustalahu’t-Tibâk: Dirâse Fenniyye”. *Mu’teme-ru’n-Nakdi’d-Düveliyyi’s-Sâlisi ‘Aşara: el-Merci’ıyyât fî’n-Nakdi ve’l-‘Edeb ve’l-Luğâ*. 2/805-825. İrbid: Câmi’atu’l-Yermûk, 2010.

el-Kinânî, Zâfer b. Muşebbeb. “Tahavvulâtu’d-Dersi’l-Belâğî”. *Nâdi ‘Eyyu-ha’l-‘Edebî-Beyâder*. 57/44–59. Riyad: yy., 2015.

Kızıklı, Zafer. “Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu, Gelişimi ve Öncüleri”. *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi) Bildiriler ‘Dil Bilimi, Dil Bilgisi ve Dil Eğitimi’ (Türkiye-Ankara, 10-15 Eylül 2007)*. II/1007-1026. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 13/2/2011.

Me’in, Muştâk Abbas. “Kırâa fî Menheciyyeti’l-‘İnşâi’t-Talebî ve Ğayrı’t-Talebî”. *‘Alamât fî’n-Nakdi’l-‘Edebî-en-Nâdi’l-‘Edebiyyu’s-Sekâfi bi Cidde-*. 175–188. Cidde: yy., 15,57/2005.

Olivier, Reboul. “Mukaddime li’l-Belâğâ”. *‘Alâmat fî’n-Nakdi’l-‘Edebî-en-Nâdi’l-‘Edebiyyu’s-Sekâfi bi Cidde (Arapça’ya tercüme eden: Muhammed en-Nuveyrî)*. 4,13/69–83. Cidde: yy., 1994.

Sellâm, Muhammed Zeğlûl. “el-Mustalahu’n-Nakdi ve’l-Belâğî fî’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye Neş’eten ve Tatavvuran”. *Nedvetü’l-Mustalahi’n-Nakdi ve ‘Alâgatuh bi Muhtelifi’l-‘Ulûm–Kulliyetu’l-‘Âdâb ve’l-‘Ulûmi’l-‘İnsâniyye Dhar al-Mehrâz–Câmi’atu Sidî Muhammed b. ‘Abdullah bi Fâs*. 368–384. Fas: yy., 1988.

Şertah, ‘İsâm. “el-‘İnzîyâh ve Vazîfetu’l-Belâğîyye ‘inde Bedeviyyi’l-Cebel”. *‘Alamât fî’n-Nakdi’l-‘Edebî-en-Nâdi’l-‘Edebiyyu’s-Sekâfi bi Cidde-*. 15/58/385–414. Cidde: yy., 2005.

## 5. MAKALELER

Makaleler, belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülü konusunda en zengin malzemeyi sunmaktadır. Belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülüne dair birçok konu makale düzeyinde ele alınmıştır. Bir sanatın tarihi teşekkülü veya bir belâgatçının terim anlayışı gibi konular makalelerin temel meselelerini teşkil etmektedir. Terim çokluğunun sebepleri, terimlerin delâlet sorunu, terimlerin teşekkül sürecini etkileyen faktörler, yüzyıllara göre terim anlayışlarında yaşanan çeşitlenme vb. konular da makalelerin ele aldıkları hususlar arasındadır. Makalelerin büyük çoğunluğunun Mağrib ülkeleri ve Ürdün’de yoğunlaştığı görülmektedir.

Bazı akademik dergilerin belâgat ve edebî tenkit konularına hususiyetle ağırlık verildiği görülmektedir. Örneğin; *Mecelletu'l-Belâga ve Tahlîlu'l-Hitâb* dergisinde konumuzla ilişkili on dört makale yayımlanmıştır. Ayrıca dergide yayımlanan diğer makalelere de göz attığımızda, konumuzla dolaylı olarak ilişkili olduğu görülmektedir. Bahsi geçen dergiye benzer başka ilmi dergiler de mevcuttur.

Türkiye'de de sınırlı sayıda olmakla birlikte konu ile ilgili bazı müstakil makaleler yazılmış<sup>8</sup>, bazıları da Arapça'dan Türkçe'ye çeviri yoluyla kazandırılmıştır.<sup>9</sup> Ayrıca belâgat dışındaki disiplinlerin belâgat ilminin gelişmesine nasıl katkı sundukları da makale düzeyinde araştırmalara konu edilmiştir.<sup>10</sup>

Bizim ulaşabildiğimiz ilk makale; Abdullah Abrurrahim 'İsilân'ın 1974'te yazdığı, "*Kadiyyetu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ beyne'n-Nukkâd ve'l-Belâğiyîyin*" isimli makalesidir.<sup>11</sup> Makale düzeyinde yer verilen çalışmaların genişletilerek kitaba dönüşmesi veya bir lisansüstü çalışmaya konu edilmesi dikkat çeken bir husustur. Ancak burada; yapılan bazı ilmi çalışmaların, kendisinden önceki ilmi birikimi göz önünde bulundurmadığını belirtmemiz gerekmektedir. Erişebildiğimiz, belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülü ile ilgili, makale düzeyindeki çalışmalar şu şekildedir;

Abdelkamel, Saidani. "el-İrhâsâti'n-Nassiyye fî't-Turâsi'l-Belâğiyî'l-'Arabî". *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye ve'l-İnsâniyye* 9/1 (2016), 600-618.

Abdulaziz, Muhtâr 'Atiyye. "el-Mustalahu'l-Belâğî fî Kitâbi Nakdi's-Şi'r li Kudâme b. Cafer: en-Nu'ût-el-'Uyûb". *Fikr ve 'İbdâ'* 56 (2009), 15-111.

Abdulhafîz, Merâh. "Zâhiratu'l-'İhtibâk fî'l-Belâğati'l-'Arabîyye: Kırâ'a fî 'Üslûbiyyeti't-Turâsi'n-Nakdi ve'l-Belâğî". *Mecelletu'l-Hukûk ve'l-'Ulûmu'l-İnsâniyye Câmi'atu Djelfa* 21 (2015), 141-150.

<sup>8</sup> Sedat Şensoy, "Hatîb el-Kazvî'n'de Fesâhat ve Belâgat Kavramları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 25-47; Ahmet Yüksel, "Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 63-85. Yazılmış olan makaleler bunlarla sınırlı olmayıp, bibliyografya çalışması incelendiğinde daha birçok makalenin kaleme alındığı görülmektedir.

<sup>9</sup> Muhammed b. Ali es-Sâmil, "Kadâya'l-Mustalahi'l-Belâğî: Kesratuh ve Te'adduduh ve 'İştirâkuh ve Siyâğatuh", *Mecelletu Câmi'ati 'Ummi'l-Kurâ li 'Ulûmi's-Şer'a ve'l-Luğati'l-'Arabîyye ve 'Âdâbihâ* 16/30 (2004), 439-497. Bu makale Ömer Kara tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Muhammed b. Ali es-Sâmil, "Belâgat Terminoloji Sorunları -Terimlerin Çokluğu, Çeşitliliği, Çokanlamlılığı ve Yapıları-", çev. Ömer Kara, *Usûl* 19 (2013), 59-106.

<sup>10</sup> Abdulmuttalip Arpa, "İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları-Te'vîlü Müşkili'l- Kur'ân Çerçevesinde-", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 29-54.

<sup>11</sup> Abdullah Abrurrahim 'İsilân, "Kadiyyetu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ beyne'n-Nukkâd ve'l-Belâğiyîyin", *Mecelletu Kulliyetu'l-Luğati'l-'Arabîyye-Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ud* 4 (1974), 87-112.

Adalar Subaşı, Derya. "Arap ve Türk Belâgatında Me'ânî İlmine Genel Bir Bakış". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/34 (2014), 9–18.

'Afânâ, Fuad. "Nazariyyetu't-Telakkî: en-Neş'etu ve 'İşkâlatu'l-Mustalah". *Mecelletu'l-Kelime-Muntedâ'l-Kelime li'd-Dirâsât ve'l-'Ebhâs-* 20/79 (2013), 75–95.

Ahmed, Nasîra. "fî't-Tanzîri'l-Belâğiyi'n-Nakdî: Mustalahu't-Teşbîh". *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb Câmi'atu Bağdat* 60 (2002), 418–433.

Ahmed, Selvâ Osman. "el-'İnzîyâh fî't-Turâsi'l-Belâğî: el-'İltifatu 'Enmûzen". *Mecelletu Kulliyetu'l-Luğati'l-'Arabîyye Câmi'atu Omdurman el-'İslâmiyye* 9 (2017), 383–408.

Ali, Ahmed İsmail Hasan. "Tatavvuru'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye: Dirâse Te'rîhiyye Tahlîliyye". *Mecelletu'l-Belâğ ve Tahlîlu'l-Hitâb* 9 (2016), 159–172.

'Amârî, İzzuddin. "el-Mustalahu'l-Bedî'î fî'd-Dersi'l-Belâğiyi'l-Kadîm: Bahsun fî 'İşkâliyyeti't-Te'addud ve 'İdtirâbi'l-Mefhûm". *Havliyyâtu'l-Âdâb ve'l-Luğât Câmi'atu Muhammed Boudiaf M'sila* 8 (2017), 36–54.

'Amîş, el-'Arabî. "Hasâ'isu 'İnzîyâhi't-Tevkî'l-Bedî'î". *Mecelletu'l-Akâdemîyye li'd-Dirâsâti'l-İctimâ'îyye ve'l-'İnsâniyye Câmi'atu Hassiba Benbouali* 1 (2009), 5–12.

Arpa, Abdulmuttalip. "İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları-Te'vîlü Müşkili'l- Kur'ân Çerçevesinde-". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 29–54.

el-'Asâsife, el-Musennâ Meddallah. "el-Mecâz: Dirâse fî'n-Neş'e ve't-Tatavvur". *Dirâsât-el-'Ulûmu'l-'İnsâniyye ve'l-İctimâ'îyye el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye* 41 (Ek) (2014), 834–855.

'Aso, 'Amo. "el-Mustalahu'l-Belâğî: Teaddudu'd-Ta'rîfât ve Su'ûbetu't-Tavzîf". *Havliyyâtu Kulliyeti'l-Luğati'l-'Arabîyye bi Marakeş* 9 (1997), 141–154.

'Atîk, 'Amr, "Mustalahu'l-Kinâye fî't-Turâsi'l-Belâğî: 'İşkâliyyetu Te'addudî'l-Mustalahi ve 'İzdivâciyyetu'l-Mefhûm". *Mecelletu Mecme'î'l-Luğati'l-'Arabîyyeti'l-Ürdünî* 38/87 (2014), 203–236.

'Atîk, Ömer Abdulhadi. "'İşkâliyyetu'l-Mustalahi'l-Belâğî". *Mecelletu Câmi'atu'l-Kuds el-Meftuhâ li'l-'Ebhâs ve'd-Dirâsât* 3 (2004), 113–127.

Babatîn, Yâsir b. Muhammed b. Sâlim. "es-Selbu ve'l-'Îcâbu'l-Mustalah ve'l-Mefhûm". *Mecelletu Kulliyeti'l-Luğati'l-'Arabîyye bi'l-Mansûra Câmi'atu'l-'Ezher* 29/2, 423–463.

Bedrân, Eyüb Abdülaziz. “el-Mulahazât en-Nakdiyye el-‘Ûlâ ve ‘Eseruha fî Neş‘eti’l-Mustalahâti’l-Belâğiyye”. *ed-Dirâsâtu’l-‘İslâmiyye* 22/2 (1987), 5–54.

Bedrân, Eyüb Abdülaziz. “Mesâ’il Belâğiyye Muhtelefun fihâ beyne Sâhibi’l-Keşşâf ve Sâhibi’l-‘İntisâf fî ‘İlmi’l-Me‘ânî”. *Havliyyetu Kulliyeti’l-‘Dirâsâti’l-‘İslâmiyye ve’l-‘Arabiyye bi’l-Kâhire (Câmi’atu’l-‘Ezher)* 10/18 (1992), 355–415.

Behîfî, İsa. “‘İntâciyyetu’l-Mustalah ve’l-Merci’iyyetu’s-Sekâfiyye: min hılâli’r-Rihleti’l-Cezâ’iriyye ilâ Faransa hılâle’l-Karni’t-Tâsi’i ‘Aşara “er-Rihletu’s-Sıyâmiyye Nemûzecen”. *Mecelletu Mukârabât–el-‘Ulûmu’l-‘İnsâniyye-* 20 (2015), 7–13.

Benû Hâşim, el- Hüseyin. “el-Manzûmetu’l-Mustalahiyye li’l-Belâğati’l-‘Âmme”. *Mecelletu’l-Belâğa ve Tahlîlu’l-Hitâb* 9 (2016), 289–304.

Beşşâr, İbrahim. “el-‘Usus en-Nassiyye fî Mukarabeti ‘Evcuhi’l-Beyân beyne’ş-Şâhidî’l-Belâğî ve Nusûsi’l-Luğati’l-Tab’iyye”. *Cezâir, Mecelletu Kulliyeti’l-‘Âdâb ve’l-Luğât Câmi’atu Biskra* 17 (2015), 129–158.

Bitâhir, İbn İsa. “Kâdâya’l-Mustalahi’l-Belâğî fî’l-Mu‘cemi’l-Hadîs”. *el-Lisânu’l-‘Arabî el-Munazzamatu’l-‘Arabiyye li’t-Terbiye ve’s-Sekâfe ve’l-‘Ulûm–Mektebu Tensiki’t-Ta’rîb* 72 (2013), 133–167.

Bûdiyâf, Mehammed es-Sâlih. “Mustalahu’s-Suhûle fî’l-Mevrûsi’l-Belâğiyi’l-‘Arabî”. *Mecelletu ‘Âfâk li’l-‘Ulûm Câmi’atu Ziane Achour Djelfa* 5 (2016), 284–290.

Bûdiyâf, Mehammed es-Sâlih. “Mustalahu’t-Tedâmmi fî Dav’i Nazariyyeti’n-Nazmi fî’l-Mevrûsi’l-Belâğî”. *Mecelletu’l-Bâhis Câmi’atu Amar Telidji bi Laghouat Kulliyetu’l-‘Âdâb ve’l-Luğât–Mahberu’l-Luğa’l-‘Arabiyye ve ‘Âdâbiha* 10 (2012), 121–132.

Bubûha, Mesud. *Mecelletu Megâlîd Câmi’atu Kasdî Merbâh* “el-Manzûmetu’l-‘İstlâhiyye li’l-Belâğati’l-‘Arabiyye ve Ehemmiyyetuhâ fî’t Tahlîli’l-Belâğî”. Vuragla, Cezâir, 2011, sy. II, s. 25–32.

Bubûha, Mesud. “el-Merci’iyyâtu’s-Sekâfiyye li’l-Mustalahi’l-Belâğiyi’l-‘Arabî”. *Mecelletu Megâlîd Câmi’atu Kasdî Merbâh* 1 (2011), 41–50.

Bûşarib, Zekeriyâ. “İşkâliyyetu Vaz’i’l-Mustalahi’n-Nakdî fî’t-Turâsi’l-‘Arabî”. *el-Luga’l-‘Arabiyye* 21/3 (2017), 33–52.

Bugâg, Sâmiye. “el-Mustalah fî’t-Turâsî’n-Nakdî ve’l-Belâğiyî’l-‘Arabî: Minhâcu’l-Buleğâ’ ve Sirâcu’l-‘Udebâ’ li Hâzim el- Kartacannî ‘Enmûzecen”. *Mecelletu’l-‘Âdâb ve’l-Luğât* 7 (2018), 299–317.

Bûgâzî, Hakîm – Hamûdî, Muhammed. “Menheciyyetu’l-Belâğa ve ‘Akle-netu’l-‘İstîlâh: Kitâbu’t-Tenbîhât li ‘İbn ‘Umeyra ‘Enmûzecen”. *Mecelletu Me-gâlîd Câmi’atu Kasdî Merbâh* 12 (2017), 89–100.

Bûgâzî, Hahîm. “Mesâ’ilu’l-Menhec ve’l-Mustalah fî’d-Dersi’l-Belâğiy-yî’l-Meğâribî: es-Sicilmâsî h. 723 ‘Enmûzecen”. *Mecelletu ‘İşkâlât fî’l-Luğa ve’l-‘Edeb* 14 (2018), 313–335.

Bûhasâyin, Nasruddin. “Sîbeveyhi ve’n-Nakdu’l-Lisâniyyu’l-‘Arabî”. *Dirâsât ‘Edebiyye* 8 (2010), 109–122.

Buhtî, Abdulkadir. “Mustalahu’l-Hakîka ‘inde’l-‘Usûliyyîn”. *Mecelletu ‘İş-kâlât fî’l-Luğa ve’l-‘Edeb* 1 (2012), 224–302.

Cebrî, İdrîs. “Mustalahât ve Mefâhîm”. *Mecelletu’l-Belâğa ve Tahlîlu’l-Hitâb* 7-8 (2015), 215–219.

Cebrî, İdrîs. “Su’âlu’l-Mustalahî’l-Belâğî fî’l-Meşrû’î’l- ‘İlmî li Muhammed el-‘Umrî nahve Belâgat ‘Âmme”. *Mecelletu’l-Belâğa ve Tahlîlu’l-Hitâb* 3 (2013), 81–95.

Cebrî, İdrîs. “Te’tîr ve Ta’kîb ‘ala Veragati “el-Manzûmetu’l-Mustalahiy-ye li’l-Belâğati’l-‘Âmme” li Hüseyin Benû Hâşim”. *Mecelletu’l-Belâğa ve Tahlî-lu’l-Hitâb* 9 (2016), 305–314.

el-Cubbâ’î, Nâsir Tevfîk. “el-Mustalahu’l-Belâğî fî Kitâbi’l-Bed’ li ‘İb-nî’l-Mu’tez”. Dîmeşk, Suriye, *Mecelletu Mecme’î’l-Luğati’l-‘Arabiyye bi Dîmeşk* 89/2 (2016), 457–488.

Çelik, Yüksel. “Sekkâkî’ye Kadar Belagat Çalışmaları”. *Bilimname* 20 (2011), 85–108.

ed-Dâye, Muhammed Rıdvân. “el-‘İltifâtu’z-Zâtî (Kadîmen ve Hadîsen): Dirâse ‘Üslûbiyye Belâğiyye”. *el-Ma’rife* 54/621 (2015), 15–29.

Dehuv, Hüseyin. “el-Mustalahu’l-Belâğiyî’l-‘Arabî ‘İşkâliyyetu’l-Mâhi-yet ve’t-Tasavvur”. *Mecelletu Kulliyeti’l-‘Âdâb ve’l-Luğât Câmi’atu Muhammed Khider Biskra* 13 (2013), 113–125.

ed-De’ilec, Abdulaziz b. Sâlih. “el-Mustalah ve’s-Şâhidu’l-Belâğî fî Kitâbi’l-Kâmil li’l-Müberred”. *Mecelletu Câmi’ati’l-‘İmâm Muhammed b. Su’ud el-‘İslâmiyye-el-‘Ulûmu’l-‘İslâmiyye-* 20 (2011), 147–242.

Derâvşe, Fârûk Abdulhamid Abdulkadir. "el-Mustalahu'l-Belâğî ve 'İşkâliyyetu Tedâvulihî fî'd-Dersi'l-'Edebî ve'l-Belâğî". *Dirâsât 'Arabîyye ve İslâmiyye* 6/14 (2015), 257–292.

Ebû Kîşek, Zâhura Tevfîk-el-'Omerî, 'Emel Şefîk. "Fennu'l-Bedî' fî'l-Munsıf (Ru'ye fî'l-Mustalahi'l-Belâğî). *yy* (2013), 1-40.

'Ebu'l-'Udûs, Yusuf Muslim. "en-Nazariyyetu'l-'İstibdâliyye li'l-'İstiâra". *Havliyyâtü Kulliyeti'l-'Edeb-el-Kuveyt* 11 (1989), 6–78.

Ebû Mahfûz, İbtisâm Mahfûz Mahmud. "el-Kârî ve 'İntâcu'l-Ma'nâ fî Mustalahi Husni't-Ta'lîli'l-Belâğî". *el-'Arab* 52/9-10 (2017), 635–655.

Ebû Mahfûz, İbtisâm Mahfûz Mahmud – Bekkâr, Yusuf Hüseyin. "el-Mercî'yyetu'l-Bî'yye li'l-Mustalahi'l-Bedevî fî't-Turâsî'l-Belâğî ve'n-Nakdî 'inde'l-'Arab (h. 2 – 8. yy)". *Dirâsât-el-'Ulûmu'l-'İnsâniyye ve'l-İctimâ'îyye* 43 (2016), 1163–1182.

Ebû Mahfûz, İbtisâm Mahfûz Mahmud. "Mustalahâtu Sa'leb fî Kitâbihî "Fevâ'idu's-Şi'r" ve 'İmtidâduhâ fî't-Turâsî'l-Belâğî ve'n-Nakdî 'inde'l-'Arab". *el-Mecelletu'l-'Arabîyye li'l-'Ulûmi'l-'İnsâniyye Câmi'atu'l-Kuveyt* 34/133 (2016), 37–70.

Ebû Mahfûz, İbtisâm Mahfûz Mahmud. "Menâhîcu Binâ'i'l-Mustalah fî'n-Nakdî'l-'Arabîyyi'l-Kadîm Merhaletu'l-Bidâyât (h. 2–4. yy.). *Dirâsât-el-'Ulûmu'l-'İnsâniyye ve'l-İctimâ'îyye* 41/3, 851–865.

'Ebzârî, Abdulkerim. "et-Tasavvuru'l-Aristî li'l-Kavli'l-Hitâbî: Zabtu'l-Mefhûm ve Tedkîku'l-Mustalah". *Mecelletu'l-Belâğ ve Tahlîlu'l-Hitâb* 9 (2016), 261–270.

el-'Ehdârî, Ferhât. "fî Mugârabeti'l-Mustalahi'n-Nakdiyyi'l-Belâğî 'inde Hâzîm el-Kartâcannî", *Mecelletu Megâlîd Câmi'atu Kasdî Merbâh* 4 (2013), 189–206.

'Ehlîfe, el-Hüseyin, "el-Mustalah fî'n-Nakdi's-Şi'riyyi'l-'Arabîyyi'l-Kadîm: Hafriyyât fî'l-Cuzûr ve'l-Fer". *Âlemu'l-Fikr* 170 (2016), 45–76.

Eliaçık, Muhittin. "Belâgat Kitaplarında Tekrîr Sanatının Tarif ve Tasnifi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7 (2014), 1–7.

'Erfîs, Belhayr. "el-Kadâyân-Nassîyye fî't-Tefkîri'l-Belâğî 'inde'l-'Arab: et-Temâsuk 'Enmûzecen". *Havliyyâtü'l-'Âdâb ve'l-Luğât Câmi'atu Muhammed Boudiaf M'sila* 5 (2015), 180–202.

'Ezherî, Muhammed. "Es'iletu'l-Menhec fî Dirâseti'l-Mustalahi'l-Belâğiyi'l-'Arabiyyi't-Turâsî: Kadâyâ ve Nemûzec". *Mecelletu'l-Belâğa ve Tahlîlu'l-Hitâb* 9 (2016), 73–103.

el-Fehîd, Câsım Süleyman Hamd. "Kifâ'etu't-Tasnîfi'l-Belâğî: Mustalahâtu 'Ilmi'l-Beyân Nemûzecen". *el-Mecelletu'l-Ürdüniyye fî'l-Luğa'l-'Arabiyye ve 'Âdâbihâ Câmi'atu Mu'te* 8/4 (2012), 189–212.

Ferîd, Fethî Abdulkadir. "Ra'yun fî Tatvîri'l-Menheci'l-Belâğiyi'l-Kadîm". *Kulliyetu'l-Luğati'l-'Arabiyye-Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ud* 9 (1979), 409–444.

el-Fevâhirî, Said Muhammed Mahmud. "et-Tatavvuru'd-Dilâlî fî Besâ'iri't-Temyîz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz: li Fîrûzâbâdî h. 817". *Havliyyetu Kulliyeti'l-Luğati'l-'Arabiyye bi'z-Zagâzîk-Câmi'atu'l-'Ezher-* 1/29 (2009), 571–662.

Fuyûd, İbtisâm Muhammed. "eş-Şâhidu'l-Belâğî fî Tefsîri's-Şevkânî". *Havliyyetu Kulliyeti'l-Luğati'l-'Arabiyye bi'z-Zagâzîk-Câmi'atu'l-'Ezher-* 2/31 (2011), c. II, 1785–1869.

Gumgâm, Fevziye. "el-Mustalahu'l-Belâğî fî Mü'ellesfâti'l-Kudemâ ve'l-Muhdessîn". *Mecelletu'l-Bâhis Câmi'atu Amar Telidji bi Laghouat Kulliyeti'l-'Âdâb ve'l-Luğât-Mahberu'l- Luğa'l-'Arabiyye ve 'Âdâbiha* 12 (2013), 53–65.

el-Gazâlî, Şuayb b. Ahmed. "Murâca'ât fî'l-Mustalahi'l-Belâğî: Ba'zu Mustalahâti't-Reşbîh Nemûzecen". *Mecelletu Kulliyeti'l-Luğati'l-'Arabiyye bi'l-Mansûra (Cami'atu'l-'Ezher)* 8/27 (2008), 357–389.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 268–298.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İcâz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerî". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 215–237.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İcâz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerî I". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 208–220.

Hadr, es-Seyyid Ali Muhammed. "el-Bidâyât en-Nahviyye li 'Usûli'l-Belâğati'l-'Arabiyye". *Mecelletu Kulliyeti't-Terbiye bi'l-Mansûra* 2/79 (2012), 341–404.

el-Halâyile, Muhammed Halil. "Mustalahât Belâğiyeye fî Me'âhidi'd-Tensîs". *el-Mecelletu'l-'Arabiyye li'l-'Ulûmi'l-'İnsâniyye* 36/142 (2018), 243–251.

Hâlis, Velîd Mahmud. “Mustalahâtî'l-Belâğati'l-'Arabiyye beyne Mu'ce-meyn”. *Mecelletu Mecme'î'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Ürdünî* 21/52 (1997), 41–62.

Hamdân, Selîm Abdülemir. *Mecelletu “Kavânînu'l-Hitâb fî't-Turâ-si'l-Belâğiyi'l-'Arabî: Mukârane Tedâvuliyye”*. *Cusûri'l-Ma'rife* 4/3 (2018), 23–37.

Hammâdî, Musennâ Na'îm. “el-Bedî' ve İşkâliyyetu'l-Mustalah”. *Mecelletu Midâdi'l-Âdâb* ('Adedun Hâs bi'l-Mu'temer – Sempozyum Özel Sayısı), 367-406.

Harâb, Linda. “İşkâliyyetu Tedâvuli Mustalahi's-Şi'riyye fî't-Turâsi'n-Nak-diyi'l-'Arabî ve'n-Nazariyyati'l-Ġarbiyye”. *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'İnsâniyye Câ-mi'atu Constantine* 39 (2013), 305–319.

el-Harâz, Muhammed b. Abdurrahman. “Mencecu'l-Mukâbelât fî't-Tefkî-ri'l-Belâğî”. *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye ve'l-'İnsâniyye Câmi'atu'l-Kâssîm* 2/1 (2009), 27–68.

Hasan, Temmâm. “el-Mustalahu'l-Belâğiyu'l-Kadîm fî Dav'i'l-Belâga-ti'l-Hadîse”. *Mısır, Fusûl* 7/3-4 (1987), 21–36.

Haseneyn, Ahmed Tâhir. “el-Mustalahu'l- Belâğî ve Tatavvuruh hatta Nihâyete'l- Karnî'r-Râbî'i'l-Hicrî”. *Mecelletu Kulliyeti'l-'Âbâb Câmi'atu'l-'İmârât* 6 (1990), 304–338.

Haşîf, Su'âd Kerîm. “İşkâliyyât fî'd-Dersi'l-Belâğî”. *Mecelletu 'Ebhâsi'l-Bas-ra-el-'Ulûmu'l-'İnsâniyye Câmi'atu'l-Basra* 36/3 (2011), 81–92.

el-Hilâlî, Said İsmail.–“el-'Uslûbu'l-Hakîm: Dirâse Te'rîhiyye Fenniyye”. *Havliyyetu Kulliyeti'l-Luğati'l-'Arabiyye bi'z-Zagâzîk-Câmi'atu'l-'Ezher* 1/29 (2009), 67–194.

el-Hubeyl, Abdurrahman Muhammed. “el-'İstifhâm fî'l-Belâğati'l-'Ara-biyye: Dirâse fî'l-Binye ve'd-Dilâle”. *Mecelletu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'İnsâniy-yeti'l- Filistîniyye Cem'iyetu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'İnsâniyyeti'l-Filistîniyye* 19 (2012), 16–38.

el-Hubeyl, Abdurrahman Muhammed. “el-'İltifât fî'l-Belâğati'l-'Arabiyye: Kırâa 'Uhrâ”. *Mecelletu Câmi'ati Filistin li'l-'Ebhâs ve'd-Dirâsât* 6/3 (2016), 29–58.

Huseyn, Tâhâ, “Arap Belâgati: el-Câhiz'den 'Abdu'l-Kâhir'e Kadarki Sü-reç”. çev. Zafer Kızıklı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 433-460.



Hüseyn, Muhammed Ârif Mahmud. “en-Nakdi'l-'Edebî ve Mekâyîsuh hılâl 'Ahdî'r-Rasûl s.a.v. ve 'Asri'l-Hilâfe er-Râşide”. *el-Câmi'atu'l-'İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Munevera* 15/58 (1403), 274-287.

'Imâd, Abdullatif. “Ezmetu'l-Mustalahi'l- Belâğiyyi'l-'Arabî: Mezâhir ve 'Esbâb ve Mugterahât”. *Mecelletu'l-Belâğa ve Tahlîlu'l-Hitâb* 9 (2016), 117-129.

'Imrânî, Abdullatif. “İşkâliyyetu't-Te'addudi'l-Lafzî fî'l-Mustalahi'l-Belâğî: 'Esbâbuhâ ve Mevâgîfu'l-Belâğiyyîn minhâ Kadîmen ve Hadîsen Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye”. *Mecelletu'l-Âdâb ve'l-Hadâra'l-'İslâmiyye* 11/1 (2017), 133-146.

'Inâd, Cevâd Kâzım. “el-'İnşâu't-Talebî ve'l-'İnşâu ğayru't-Talebî 'in-de'l-Belâğiyyîn Mukârabe fî'l-Hudûd”. *Mecelletu'l-Kâdisiyye fî'l-'Âdâb ve'l-'Ulûmi't-Terbeviyye* 12/3-4 (2013), 37-53.

'Isîlân, Abdullah Abrurrahim. “Kadiyyetu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ beyne'n-Nuk-kâd ve'l-Belâğiyyîn”. *Mecelletu Kulliyetu'l-Luğati'l-'Arabiyye-Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ud* 4 (1974), 87-112.

el-'Izâm, Hâşim Ahmed. “el-Muğâlata beyne'l-Mantık ve'l-Belâğa”. *es-Su'ûdiyye, Mecelletu Câmi'ati'l-Melik Abdilaziz-el-'Âdâb ve'l-'Ulûmu'l-'İnsâniyye* 15 (2007), 189-227.

el-'Izâm, Hâşim Ahmed. “Mustalahu'l-Ğulv fî'd-Dersi'l-Belâğiyyi'l-Kadîm”. *Mecelletu Câmi'ati 'Ummi'l-Kurâ li 'Ulûmi'l-Luğât ve 'Âdâbihâ* 5 (2011), 137-180.

İbn Ali, Halefullah. “el-'İnziyâh ke-Zâhirah 'Üslûbiyye Mu'âsıra fî'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm min hılâl ba'zîz-Zavâhiri'l-Belâğiyye”. *Mecelletu'l-'Âdâb ve'l-Luğât* 15 (2016), 13-39.

İbn Muhammed, Nureddin Dureym. “el-Mustalahâtü'l-Belâğiyye fî Kitâbi Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ' (ö.207 h.): Vâsf ve Tahlîl”. *Mecelletu'l-Hikme li'd-Dirâsâti'l-'Edebiyye ve'l-Luğaviyye Mü'essetu Kunûzi'l-Hikme li'd-Dirâsâti'l-'Edebiyye ve'l-Luğaviyye* 11 (2017), 107-130.

İbn 'Omer, Fâiz. “el-Mustalahu'l-Belâğî ledâ İbni'l-Mu'tez”. *Mecelletu Kulliyeti'l-'Âdâb Câmi'atu Bağdat* 65 (2004), 117-131.

İbn Sâlih, Nevvâl. “Mustalahu'l-Mufâraka fî'l-Va'yi'l-Belâğiyyi'l-'Arabî: beyne'l-Hudûr ve'l-Ğiyâb”. *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'İnsâniyye Câmi'atu Muhammed Khider Biskra* 23 (2011), 455-466.

İbrahim, Halil Abdulvehhâb – Fevâz, Luay Sayhûd. “el-İnzîyâh Vâhidîy-yetu’l-Mefhûm ve Te’addudîyyetu’l-Mustalah”. *Mecelletu Kulliyeti’t-Terbiyye-ti’l-’Esâsiyye* 91 (2015), 29–44.

İbrahim, Kays Halef. “el-Mustalahu’l-Belâğî fî Kitâbi’l-’Ayn Dirâse Te’sîliyye”. *Mecelletu Câmi’ati Tikrît li’l-’Ulûm* 20/1 (2012), 132-155.

İdrîs b. Huvyâ. “el-Mustalahu’n-Nahvî ve’l-Belâğî fî’l-Mevrûsi’l-’Arabî”. *’Ûdu’n-Ned* 98 (2014), 96-107.

el-’Îzâm, Hâşim Ahmed. “et-Tazmînu’l-’Arûzî”. *Mecelletu Câmi’ati ’Um-mi’l-Kurâ li ’Ulûmi’ş-Şerî’a ve’l-Luğati’l-Arabiyye ve ’Âdâbihâ* 19/43 (2007), 481–504.

Kara, Ömer. “Belâgatta Bir ’Îcâz-ı Hazf Çeşidi: İhtibâk–Kur’ân Metinlerindeki Pratiği”. *Ekev Akademi Dergisi* 1/4 (2000), 118–162.

el-Kâtîb, Ali b. Halef b. Ali Abdulvehhâb. “Mevâddu’l-Beyân el-Kısmu’s-Sâlis el-Bâbu’s-Sâlis: fî ’İgsâmi’l-Belâğati’l-Fer’iyye”. *el-Mevrid* 17/3 (1988), 120–152.

Kehîl, Beşîr b. ’Ammâr. “el-Mustalahu’l-Belâğî fî Kitâbi Miftâhi’l-’Ulûm li’l-Hârezmî”. *el-Luğa’l-Arabiyye* 22 (2009), 25–43.

Kızıklı, Zafer. “Sibeveyhi’nin “el-Kitâb”ında Belâgat Biliminin Temelleri”. *Nüşha* 6/23 (2016), 49-60.

el-Kuraşî, Abdulhay el-Verîkallî. “min Kadâyâ’l-Mustalahi’l-Belâğî ve Tattavvuruhu ‘inde’n-Nuhât”. *Mecelletu Veragât Mustalahiyye–Muhreberu’l-’Ebhâs ve’d-Dirâsâti’l-Mustalahiyye–Külliyetu’l-’Adâb ve’l-’Ulûmi’l-İnsâniyye bi Fâs* 1 (2013), 121–135.

Mahfûzî, Selîme. “Belâğatu’l-Mufâraka fî’l-Edebî’l-’Arabî”. *Mecelletu Mukârabât* 15 (2014), 44–68.

Mahmud, Neş’et Ali – Muhammed, ’Alyâ Ahmed. “en-Nahvu ve’l-Belâğa: el- Vazîfe ve’l-’Alâka”. *Mecelletu’l-’Âdâb Câmi’atu Bağdat* 116 (2016), 137–166.

Meşâhira, Meşhûr Musa Meşhûr. “el-’İnfîtâhu’d-Dilâlî fî Mefhûmi’s-Sıfat ‘inde’l-’Usûliyyîn: Dirâse Belâğîyye Tahlîliyye”. *el-Mecelletu’l-’Ûrdüniyye fî’l-Luğa’l-Arabiyye ve ’Âdâbihâ Câmi’atu Mu’ta* 13/1 (2017), 121–140.

Melîke, İbn Atâullah – Bûcemlîn, Lubûh. “Kırâa fî Mu’cemi’l-Mustalahâti’l-Belâğîyye ve Tatavvurih Ahmed Matlûb”. *Mecelletu’l-’Eser Câmi’atu Kasdî Merbâh* 25 (2016), 211–224.

Mubdir, 'Akîl Abduzzühra – Şâhîn Abdulhâlik Ferhân. "el-'Usûlu'l-Ma'ri-fiyye li Mi'yâri'l-Îlâmiyye fî't-Turâsi'n-Nakdî ve'l-Belâğî 'inde'l-'Arab". *Mecelletu'l-Luğati'l-'Arabiyye ve 'Âdâbihâ* 15 (2012), 245–288.

Mudgan, Hâcer. "el-Mukâbelâtu'l-Mustalahiyye beyne'l-Halfiyyeti'l-Fel-sefiyye ve't-Tavzîfi'l-Belâğî: Mustalahu'l-'Alîgorya fî Mukâbili Mustalahay el-Mônâd ve'z-Zerre fî'l-Hitâbâtî'l-'Edebiyye". *Mecelletu'l-Belâğa ve Tahlîlu'l-Hitâb* 4 (2016), 205–216.

Muhammed, Ra'd Rif'a. "Menhecu Ebi'l-Bikâi'l-Kefeviyyi'l-Belâğî fî Mu'cemihî "el-Kulliyyât"". *Zânkô-el-'Însâniyyât* 21/6 (2017), 234–251.

Muhyiddin, Muhammed. "İhtilâfu 'Ulemâ'i'l-Belâğa fî'l-Mustalahât". *el-'Arab* 53/9-10 (2018), 595–604.

Mustafa, Mişvâr. "Lisâniyyâtu'n-Nas fî't-Turâsi'l-Belâğiyyi'l-'Arabî, Ebu'l-Hasen er-Rummânî Enmûzecen". *el-'Arabiyye* 6/1 (2019), 170-185.

Mustafâvî, Abdulcelîl. "el-Mustalahu'l-Belâğî 'inde İbn Kuteybe". *Dirâsât 'Edebiyye-Merkezu'l-Basîra li'l-Buhûs ve'l-'İstişârât ve'l-Hidemâti't-Ta'lîmiyye* 7 (2010), 73–90.

Mustafâvî, Abdulcelîl. "el-Mustalahu'l-Belâğî 'inde Abdullah İbn Mu'tez". *el-Ma'rife* 603 (2013), 15–23.

el-Mutâd, Abdulaziz. "el-Mustalahu'l-Belâğî fî 'İlmi'd-Dilâle". *Mecelletu'l-'Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-'Însâniyye Câmi'atu İbn Tufeyl-Kulliyyetu'l-'Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-'Însâniyye*, 10 (2012), 95–110.

Muz'âş, Murad. "Te'âmulu's-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. 'Aşûr me'a'l-Mustalahi'l-Belâğî". *Mecelletu Muntedâ'l-Üstâz-el-Medresetu'l-'Ulyâ li'l-'Esâtize fî'l-'Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-'Însâniyye bi Konstantin* 5-6 (2009), 293–307.

Nâsîf, Mustafa. "Cedelu'l-Mustalah 'inde Abdilkâhir el-Curcânî: Te'vîl beyne'l-Ustûrî ve'l-'Akîl". *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'Însâniyye Câmi'atu'l-Bahreyn* 2 (1999), 195–213.

Nâyine, Hind Bint Cemîl. "el-Kinâye fî Keşşâfi'z-Zemahşerî: Dirâse Tahlîliyye" *Mecelletu Câmi'ati 'Ummi'l-Kurâ li 'Ulûmi'l-Luğât ve 'Âdâbihâ* 7 (2012), 141–204.

Nemra, Muhammed – Dirgâvî, Muhtâr. "el-Mustalahu'n-Nakdî 'inde Abdulmelik Mirtâz". *Mecelletu'l-Hikme li'd-Dirâsâti'l-'Edebiyye ve'l-Luğaviyye* 4 (2017), 29–44.

Osman, Riyâz Mustafa. “Alâgatu’l-Mustalahi’l-Belâğî bi’l-Müteğayyiri’l-Vâkı’î “el-Hicâc ve Sun’u’l-Mu’cem”. *el-‘Arabiyye ve’t-Terceme* 4/12 (2013), 45–57.

er-Rabî’î, Henâ’ Abdurrıza Rahim. “el-Cinâsu’s-Savtî ve’l-Belâğî fî’l-Luğati’l-‘Arabiyye”. *Mecelletu ‘Âdâbi’l-Basra Câmi’atu’l-Basra* 55 (2011), 142–167.

er-Rabî’î, Henâ’ Abdurrıza Rahim. “el-Mustalahu’l-Belâğî: Rihletu’n-Neş’ ve’t-Tekvîn”. *Mecelletu’l-Bâhis Câmi’atu Amar Telidji bi Laghouat Kulliyetu’l-‘Âdâb ve’l-Luğât–Mahberu’l-Luğa’l-‘Arabiyye ve ‘Âdâbiha* 14 (2013), 19–69.

Ramazan, İbrahim Abdulfettâh. “el-Mustalahu’l-Belâğî fî Kitâbi Sibeveyhi -2-”. *el-‘Arab* 48/3-4 (2012), 219–240.

Sa’d, es-Seyyid Hamdân es-Seyyid – Sa’diye, Ahmed İbrahim Yusuf Abduh. “el-‘Itnâbu’l-Belâğî: Kırâ’a ‘Uhrâ”. *Mecelletu Câmi’atu Taybah li’l- ‘Âdâb ve’l-‘Ulûmi’l-‘İnsâniyye* 6/12 (2016), 767–816.

es-Sadîk, Hâcî. “Mustalahu’l-‘İsti’ârati’t-Tehakkumiyye’ ‘ev ‘et-Telmîhiyye’ beyne: ‘el-‘Aks fî’l-Kelâm ve’t-Tenvî’”. *Mecelletu Muntedâ’l-Üstâz-el-Medresetu’l-‘Ulyâ li’l-‘Esâtize fî’l-‘Âdâb ve’l-‘Ulûmi’l-‘İnsâniyye bi Konstantin* 10 (2011), 80–96.

Sâlih, Hâşim Mîrğaniyy el-Hâc İbrahim. “Kitâbu’s-Sınâ’ateyn fî Hitâbi’l-Mukaddime ve Tahavvulâtü’l-Mustalah”, *Mecelletu’l-‘Ulûmi’l-‘Arabiyye Ca’mi’atu’l-‘İmâm Muhammed b. Su’ûd el-‘İslâmiyye* 27 (2013), 94–137.

es-Sâmil, Muhammed b. Ali. “Kadâya’l-Mustalahi’l-Belâğî: Kesratuh ve Te’adduduh ve ‘İştirâkuh ve Siyâğatuh”. *Mecelletu Câmi’ati ‘Ummi’l-Kurâ li ‘Ulûmi’ş-Şerî’a ve’l-Luğati’l-‘Arabiyye ve ‘Âdâbihâ* 16/30 (2004), 439–497.

Selâvî, Raşîd. “Ba’du ‘Eşkâli Tedâhuli’l-Mustalahi’l-Belâğî fî Tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî”. *Mecelletu Misbâhiyye–Silsiletu’l-Luğa ve’l-‘Âdâb–Külliyetu’l-‘Adâb ve’l-‘Ulûmi’l-‘İnsâniyye Sâyiş bi Fâs* 6 (2003), 93–105.

Selâvî, Raşîd. “el-Mustalahu’n-Nakdî ve’l-Belâğî fî Tefsîri “el-Keşşâf” li’z-Zemahşerî (ö.538)”. *Mecelletu’l-Misbâhiyye–Silsiletu’l-Luğa ve’l-‘Âdâb–Külliyetu’l-‘Adâb ve’l-‘Ulûmi’l-‘İnsâniyye Sâyiş bi Fâs* 1 (1995), 57–75.

Selâvî, Raşîd. “el-Mustalahu’n-Nakdiyyu’l-Belâğî”. *Mecelletu Veragât Mustalahiyye–Muhteberu’l-‘Ebhâs ve’d-Dirâsâti’l-Mustalahiyye–Külliyetu’l-‘Adâb ve’l-‘Ulûmi’l-‘İnsâniyye bi Fâs* 1 (2013), 79–120.

es-Senâniye, İmân. “el-Mustalahu’l-Belâğî fî’t-Turâs min hılâl Mefhûmey el-Mekâsid ve’l-‘İnsicâm”. *Mecelletu Nizvâ* 624 [Ek] (2019), sy.

Şâkir, Nizâr Şekûr. "el-Mustalahâtü'l-Belâğiyye ve'n-Nakdiyye fî'l-'Ayyi-neti's-Şi'riyyeti'l-'Endelüsiyye leda'n-Nukkâdi'l-Kayravâniyyîn h.5". *Mecelle-tu'l-Funûn ve'l-'Edeb ve 'Ulûmi'l-'İnsâniyyât ve'l-'İctimâ'* 29 (2018), 155–168.

Şensoy, Sedat. "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları". *İslâm Araş-tırmaları Dergisi* 8 (2002), 1–37.

Şensoy, Sedat, "Hatîb el-Kazvîni'de Fesâhat ve Belâgat Kavramları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 25–47.

eş-Şerîfeyn, Muhammed İsa İbrahim. "el-'Uslûbu'l-Hakîm fî'l-Hadî-si'n-Nebeviyyi's-Şerîf ve 'Eseruhu't-Terbevî ve't-Ta'lîmî". *Mu'te li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât-el-'Ulûmu'l-'İnsâniyye ve'l-'İctimâ'iyye Câmî'atu Mu'te* 20/3 (2005), 131–156.

Tâha, Tâha Gâlib Abdurrahîm. "et-Teşbîh 'inde 'Ulemâ'i'l-'Arabiyye hat-ta'l-Karnî'r-Râbî'l-Hicrî: Tavsîf 'İstikrâ'î li Mefhûmih ve 'Aksâmih ve Şerâ'i-ti Cevdetih". *Mecelletu Câmî'atu Taybah li'l-'Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-'İnsâniyye* 5/11 (2016), 605–661.

et-Temîmî, Ali Hüseyin Hammâdî Humûd. "el-Mustalahü'l-Belâğî 'ın-de'l-'Alevî beyne'l-'İbdâ' ve's-Şumûl ve'l-'İşkâl". *Mecelletu Kulliyeti'l-'Âdâb Câ-mi'atu Bağdat* 98 (2011), 41–55.

et-Temîmî, Fâdıl 'Ubûd Hamîs. "el-Bedî' fî'd-Dersi'l-Belâğî ve'n-Nak-diyyi'l-'Arabî mine'r-Ru'yeti'l-Belâğiyye 'ilâ'r-Ru'yeti'l-'Üslûbiyye". *Mecelle-tu'l-Mecme'i'l-'İlmî* 54/3 (2007), 167–227.

et-Tilb, İbrahim Abdulhamid. "Muslalahât Belâğiyye: el-Beyân". *Mecelletu Kulliyetu'l-Luğati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire* 7 (1989), 61–78.

Timurtaş, Abdulhadi. "el-Mustalahü'l-Belâğî beyne İbni'l-'Esîr ve'l-Belâğiyyîn". *Mecelletu'l-Belâğâ ve Tahlîlu'l-Hitâb* 9 (2016), 173–186.

el-'Umrî, Muhammed. "Mustalahü'l-Lafz 'inde Abdilkâhir el-Curcânî", *Mecelletu'l-Belâğâ ve Tahlîlu'l-Hitâb* 4 (2014), 157–159.

'Urvî, Muhammed İkbâl. "fî Nakdi'l-'İstilâhi'l-Belâğî: et-Ta'lîl ve Hüs-nü't-Ta'lîl Mustalahân em Mustalah Vâhid?". *Da'vetu'l-Hak* 344 (1999), 95–99.

Uveygıb, Fetîha. "İşkâliyyetu'l-Mustalahi'l-Belâğî fî't-Turâsi'l-'Arabî". *et-Ta'lîmiyye* 4/9 (2018), 105–113.

Vâhmîd, İmhammed. "el-Belâğatu ve'l-'İctihâdu'l-Mustalahî beyne'l-Vad'i ve'l-'İhyâ': Dirâse li Nemûzec". *Mecelletu'l-Belâğâ ve Tahlîlu'l-Hitâb* 9 (2016), 217–232.

Vehhâbî, Abdurrahim. “İstiğâlu’l-Mustalah fî Neski’l-Meşrû’i’l-Belâğî ‘inde Abdilkâhir el-Curcânî”. *Mecelletu’l-Belâğa ve Tahlîlu’l-Hitâb* 9 (2016), 271–288.

Yâsîn, Abdulaziz Ebû Serî’. “el-İltifâtu’l-Belâğî Turâsu’l-Mustalah ve Mu’âsıratu’l-Mefhûm”. *Mecelletu Kulliyetu’l-Luğati’l-‘Arabîyye bi’l-Mansûra (Câmi’atu’l-‘Ezher)* 2/22 (2003), 1051–1107.

Yâsîn, Abdulaziz Ebû Serî’. “Mustalahu’l-Musâvât: Dirâse Te’rîhiyye fî ‘E’mâgi Fikri’l-Belâğati’l-‘Arabîyye”. *Mecelletu Kulliyeti’l-Luğati’l-‘Arabîyye bi’l-Mansûra (Cami’atu’l-‘Ezher)* 26 (2006), 21–132.

Yüksel, Ahmet. “Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 63–85.

Zayed, Muhammed. “el-Mustalahu’l-Belâğî ‘inde’l-İşâriyyîn: Nemâzic Mebniyye Dâlle”. *Mecelletu’l- Belâğa ve Tahlîlu’l-Hitâb* 9 (2016), 233–248.

Zeyd, İbrahim Abdulaziz İbrahim. “Ne’ûtu’l-Belâğa–Dirâse fî’l-Mustalah”. *Mecelletu Serdiyât* 15 (2015), 87–112.

ez-Zeyn, Muhammed Musa el-Belûle. “et-Telakkî ma beyne’n-Nazariyyeti’l-‘Ġarbiyyeti’l-Hadîse ve’t-Turâsi’n-Nakdiyyi’l-Belâğî fî’l-‘Asri’l-‘Abbâsî h. 132–h. 656”. *Mecelletu Mecme’ Câmi’atu’l-Medîneti’l-‘Âlemîyye* 17 (2016), 310–340.

## SONUÇ

Belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülü alanında yapılan çalışmaların 1970, 1980’lerden sonra hız kazandığını görmekteyiz. Bizim ulaşılabildiğimiz ilk makale; Abdullah Abrurrahim ‘İsîlân’ın 1974’te yazdığı, nakd âlimleri ve belâgatçılarda lafız ve mana sorununu ele alan “*Kadiyyetu’l-Lafz ve’l-Ma’nâ beyne’n-Nukkâd ve’l-Belâğîyyîn*” isimli makalesidir. Son elli yılda belâgat ve edebî tenkit terimlerinin nasıl ve hangi koşullarda teşekkül ettiği meselesi nitelikli çalışmalara konu edilmiştir. Ancak bu alanda yapılacak derinlikli çalışmalara ihtiyaç vardır. Örneğin; bir terimin Câhiliye ve öncesi dönemden alınarak, belâgat ilminin tam manasıyla teşekkül ettiği hicrî sekizinci yüzyıla kadar getirildiği tarihi çalışmalar oldukça sınırlı sayıdadır. Bununla birlikte bu alanda yapılan çalışmaların artarak devam ettiğini vurgulayabiliriz. Özellikle 2000’li yılların başlarından itibaren makale ve tez düzeyinde onlarca çalışma ortaya konmuştur. Diğer ülkelerdeki gelişmelere paralel olarak Türkiye’de de bu konular daha fazla ele alınmaya başlanmıştır.

Belâgat ve Edebî tenkit terimlerin teşekkülü ile ilgili olarak, çalışmaların daha çok belâgat terimlerine yoğunlaştığını görmekteyiz. Bunun sebebini

edebî tenkit terimlerinin sonraki süreçte belâgat içerisinde mülâhaza edilmesi olarak görebiliriz. Yapılan çalışmalarda belâgat ve edebî tenkit kavramlarının iç içe geçtiğini söyleyebiliriz. Bunun sebebi ise, ilk dönemlerde bu iki ilmin sınırlarının tam manasıyla netleşmemesi ve çok fazla ortak yön barındırmasıdır. Yine aynı şekilde, belâgat ve edebî tenkit terimlerinin hicri üçüncü, dördüncü ve beşinci yüzyıla kadar olan süreçteki gelişimlerinin bilimsel çalışmalara daha fazla konu edildiğini söyleyebiliriz. Ancak ulaştığımız eserlerin, belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülü ile ilgili mevcut birikimi ve literatürü büyük oranda yansıtaacağı kanaatindeyiz. Özellikle Arap dünyasında belâgat ve söz tahlilini doğrudan ele alan dergiler çıkarılmış ve bunları konu edinen müstakil sempozyumlar tertip edilmiştir.

Çalışmaların; belâgat teriminin tam manasıyla netleşmediği, başka bir ifadeyle; belâgatın beyân, bedî' ve me'ânî şeklinde ilim dallarına tasnifinin yapılmadığı süreç ve terimleşme sonrası sanatların müstakil olarak ele alındığı süreç şeklinde iki ana kanaldan ilerlediğini söylememiz mümkündür. Makale ve sempozyum tebliğleri ise konuları daha dar ve sınırlı bir alanda ele almıştır. Bununla birlikte makale ve tebliğlerde konu bakımından çok daha fazla renklilik olduğunu söyleyebiliriz. Makale ve tebliğlerin oranı, tezlere ve müstakil kitaplara nazaran oldukça ağırlıktadır. Bibliyografya çalışmasına, terimlerin teşekkülü ile doğrudan ilişkili görünmeyen bazı sanatların dâhil edilmesinin sebebi, bu çalışmaların girişinde veya içeriğinde terimlerin teşekkülüne dair malzemeler sunmasıdır.

Bibliyografya çalışmamızda ulaştığımız veriler sonucunda kitapların ve tezlerin genel olarak; terimleri şahıs düzeyinde veya tarihi dönem itibarıyla ele aldıklarını söyleyebiliriz. Yapılan akademik çalışmaların büyük çoğunluğunun Mağrib ve Ürdün'de kaleme alındığını net bir şekilde ifade edebiliriz. Bu ülkelerin dışında kalan diğer Arap ülkeleri, Türkiye ve Batı'da yapılan çalışmalar ise daha sınırlı bir durumdadır. Ancak burada dikkat çekmemiz gereken önemli bir husus ise; mukayeseli bir kaynakça değerlendirmesi yaptığımızda, yapılan çalışmaların bir kısmının, kendinden önce yapılan ilmi çalışmaları ihmal ettiği veya gözden kaçırdığı meselesidir. Ayrıca; bibliyografya çalışmamız incelendiğinde, belâgat ve edebî terimlerinin teşekkülü ile doğrudan veya dolaylı ilişkili, azımsanamayacak sayıda kaynak olduğu görülecektir.

## KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. *Açıklamalı Felsefe Eserleri Bibliyografyası -Arap Harfli Türkçe Basmalar-*. İstanbul: Kitabevi, 2004.
- Arpa, Abdulmuttalip. "İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları-Te'vilü Müşki-li'l- Kur'ân Çerçevesinde-". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 29-54.
- Çelik, Yüksel. "Sekkâkî'ye Kadar Belagat Çalışmaları". *Bilimname* 20 (2011), 85-108.
- 'İsilân, Abdullah Abrurrahim. "Kadiyyetu'l-Lafz ve'l-Ma'nâ beyne'n-Nukkâd ve'l-Belâğiyîn". *Mecelletu Kulliyetu'l-Luğati'l-'Arabiyye-Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ud* 4 (1974), 87-112.
- Öznurhan, Halim. *Kadı el-Cürcânî'de Edebî Tenkit*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2007.
- es-Sâmil, Muhammed b. Ali. "Kadâya'l-Mustalahi'l-Belâğî: Kesratuh ve Te'adduduh ve 'İştirâkuh ve Siyâğatuh". *Mecelletu Câmi'ati 'Ummi'l-Kurâ li 'Ulûmi's-Şerî'a ve'l-Luğati'l-'Arabiyye ve 'Âdâbihâ* 16/30 (2004), 439-497.
- es-Sâmil, Muhammed b. Ali. "Belâgat Terminoloji Sorunları -Terimlerin Çokluğu, Çeşitliliği, Çokanlamlılığı ve Yapıları-". çev. Ömer Kara. *Usûl* 19 (2013), 59-106.
- Şensoy, Sedat. "Hatîb el-Kazvînî'de Fesâhat ve Belâgat Kavramları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 25-47.
- Tülücü, Süleyman. "Binbir Gece Masalları Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya İle)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 1-53.
- Tülücü, Süleyman. "Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Makaleler Bibliyografyası". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 241-286.
- Tülücü, Süleyman. "Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2006), 1-70.
- Uzunoğlu, M. Vecih. "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/8 (2003), 7-36.
- Yüksel, Ahmet. "Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 63-85.





## İNSANIN “BOŞ ÖZÜ”: HADİS LİTERATÜRÜNDE VE KLASİK ARAP EDEBİNDE ETİK VE ESTETİK

### MAN’S “HOLLOW CORE”: ETHICS AND AESTHETICS IN HADİTH LITERATURE AND CLASSICAL ARABIC ADAB

#### SUAT KOCA

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye  
Asst. Prof., Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Hadith, Ankara, Turkey

kocas@ankara.edu.tr  
Orcid: 0000-0003-0367-7319

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Çeviri Makale	Translation Article
Geliş Tarihi	Date Received
14 Ocak 2020	14 January 2020
Kabul Tarihi	Date Accepted
15 Mayıs 2020	15 May 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Haziran 2020	30 June 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
Doi	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.674885">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.674885</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Stefan Sperl, “Man’s Hollow Core: Ethics and Aesthetics in Hadith Literature and Classical Arabic Adab” [İnsanın Boş Özü: Hadis Literatüründe ve Klasik Arap Edebinde Etik ve Estetik], Trans. Suat Koca, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 20/1 (June 2020): 509-546.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

## Man's "Hollow Core": Ethics and Aesthetics in *Hadīth* Literature and Classical Arabic *Adab*\*

### Abstract

Classical Arabic *Hadīth* literature is largely composed of micro-narratives recording the sayings and deeds of the Prophet Muḥammad. This study seeks to examine their literary form by focusing on selected examples listed in the canonical *Hadīth* compendia under the heading of *adab*, a term which may be rendered here as "practical ethics" but which is also commonly used to designate classical Arabic *belles-lettres*. While the latter is a type of literature quite distinct from the literature of *Hadīth* the texts here studied point to a certain interface between them. The ethical dimension of *adab* as it appears in *Hadīth* is examined further in the light of Hayden White's theory on the relation between narrativity and law. Contrasting the micro-narrative of *Hadīth* with the "macro-narrative" of the epic provides further insight into its approach to *adab* and serves to highlight its distinct literary and religious aesthetic.

**Keywords:** *Hadīth*, *Adab*, Moral, Ethics, Aesthetics, Narrative.

---

\* [Bu çalışma, Stefan Sperl tarafından kaleme alınan "Man's "Hollow Core": ethics and aesthetics in *Hadīth* literature and classical Arabic *adab*" başlıklı makalenin (*Bulletin of School of Oriental and African Studies* 70/3 (2007): 459-486), yazarının ve yayıncısının (Cambridge University Press) izniyle tercüme edilmiş halidir. Anahtar kavramlar, köşeli parantez içindeki ifadeler ve yıldız işaretli dipnotlar –ilki hariç- tarafımızdan eklenmiş, dipnotlar ve kaynakça İSNAD atf sistemine göre yeniden düzenlenmiştir. Çeviriye sundukları katkılardan ötürü Recep Gürkan Göktaş, Fatma Yüksel Çamur ve Esra Gözeler'e; kaynakça ve dipnotların düzenlenmesindeki desteği için Musa Eşit'e teşekkür ederim.

Makale yazarı Stefan Sperl, School of Oriental and African Studies'te görev yapan Alman asıllı bir akademisyendir. Oxford ve Kahire'deki American University'de Arap dili ve edebiyatı eğitimi almıştır. Klasik ve modern Arap edebiyatı, Kur'an ve hadis çalışmaları, karşılaştırmalı edebiyat, tasavvuf ve yeni Plantonculuk, İslam sanatı, mülteci araştırmaları gibi konular üzerinde çalışmaktadır. Yazarın çevirisini sunduğumuz makalesi, en genel anlamda, anlatıbilim ve hadis arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Köken itibarıyla Aristo'ya kadar geri götürülebilen anlatıbilim (*narratology*), 1960'lı yılların sonunda bağımsız bir disipline dönüşmüştür. Anlatıbilimin karmaşık bir kavram ve problem ağı bulunmaktadır. Makalede değinilen meselelere vukufiyet için, bu bilimin temel kavramları, ekolleri ve literatürü hakkında belli bir birikim gerekmektedir. Genelde anlatıbilim, özeldir anlatıbilim-hadis ilişkisi konusunda temel bir fikre sahip olmak için Türkçe şu iki çalışma tavsiye edilebilir: Bahar Dervişcemaloğlu, *Anlatıbilime Giriş* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014); Fatma Yüksel Çamur, *Anlatıbilim ve Hadis* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020).]

## İnsanın “Boş Özü”: *Hadis* literatüründe ve klasik Arap edebinde etik ve estetik\*\*

### Öz

Klasik Arapça *Hadis* literatürü, büyük ölçüde Muhammed Peygamber’in söz ve eylemlerinin kayıtları olan mikro anlatılardan oluşur. Bu çalışma, muteber (*canonical*) *Hadis* külliyatında -burada “pratik ahlak” olarak karşılanabilecek ancak genellikle klasik Arapça *edebî eserleri* (*belles-lettres*) belirtmek için kullanılan bir terim olan- *edeb* başlığı altında sıralanan seçilmiş örnekler üzerinde yoğunlaşmak suretiyle onların edebî formlarını incelemeye çalışmaktadır. Klasik Arapça *edebî eserler*, *Hadis* literatüründen oldukça farklı bir literatür türü olsa da, burada incelenen metinler ikisi arasında belirli bir ilişim noktasına işaret etmektedir. *Hadiste* tezahür ettiği şekliyle *edeb*in ahlakî boyutu, Hayden White’in anlatısallık (*narrativity*) ve yasa/kural (*law*) arasındaki ilişki üzerine olan kuramı ışığında ayrıntılarıyla incelenmektedir. *Hadisin* mikro-anlatısı ile destanın (*epic*) makro-anlatısını karşılaştırmak, [*Hadisin*] *edeb*e yaklaşımına yeni bir bakış sağlamakta ve onun ayırt edici edebî ve dinî estetiğini vurgulamaya hizmet etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Edeb, Ahlak, Etik, Estetik, Anlatı.

Klasik Arapça nesir çalışmaları, ekseriyetle bir tarih, bir şahsiyet veya bir fikirle ilgili ortak bir tasavvur oluşturma gayesiyle râviler tarafından nakledilen ve geniş bir konu yelpazesini kapsayan kısa ifadelerden ve kıssalardan oluşur. Yazarın takdire değer işlevinin öncelikli olarak editör ve derleyici olduğu bu yazım tarzı, en belirgin şekilde Muhammed Peygamber’in söz ve davranışlarını kapsayan muteber (*canonical*) *Hadis* mecmualarında ve klasik Arapça *edebî eserlerin* (*belles-lettres*) büyük bir kısmını içeren *Edeb* antolojilerinde tezahür eder.<sup>1</sup>

\*\* Yazar, Dr. Nels Jonson tarafından makaleye sunulan değerli ve ilham verici yorumlara minnetle teşekkür eder.

<sup>1</sup> Bundan sonra [makale boyunca] “*Hadis*” sözcüğü [ilk harfi büyük yazıldığında] bu adla bilinen literatüre atıfta bulunmakta, “*hadis*” sözcüğü [ilk harfi küçük yazıldığında] ise tekil bir rivayete atıfta bulunmaktadır. Aynı şekilde “*Edeb*” [ilk harfi büyük yazıldığında] bu adla bilinen literatüre göndermede bulunmakta, “*edeb*” [ilk harfi küçük yazıldığında] ise bu terimin işaret ettiği kavrama atıfta bulunmaktadır. *Edeb* teriminin sahası, önemi ve onun yazınsal çağrışımları hakkında özet çalışmalar için bk. Hilary Kilpatrick, “*Adab*”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey (London: Routledge, 1998), 1: 54-56; Roger Allen, *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Literary Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 220-222; Müslüman İspanya bağlamında Peter Heath, “*Knowledge*”, *The Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of al-Andalus*,

Kısa, zaman zaman görünüşte kopuk anlatıları (*narratives*)\* derlemeyi tercih etmek, klasik Arap edebiyatını, klasik antik dönemden bu yana hem kurguda hem tarih yazımında uzun anlatı formlarının ayrıcalıklı bir konum işgal ettiği Batı edebiyat geleneğinden ayıran mümeyyiz vasıflardan biridir. İkincisi [Batı edebiyat geleneği] hakkında Hayden White tarafından işaret edildiği gibi, Avrupa geleneği çoktan beri “tarihsel bilincin büyüme ve gelişmesini”, “anlatı kabiliyetine eşlik eden büyüme ve gelişme” ile eşit tutmaktadır.<sup>2</sup> Bu yüzden anlatisallık (*narrativity*)\*\* , kültürel başarının bir eseri ve tarihsel söylem bakımından “onun nesneliliğinin, ciddiyetinin ve gerçekliğinin” bir göstergesi olarak görülme başlamıştır. Ancak post-modern bilincin etkisi altında, “büyük ölçekli anlatı”nın üstün konumu ve otoritesi, artık sorgusuz sualsiz kabul edilmemelidir. White’ın çalışması şunu açık ederek bu hususta önemli bir rol oynamıştır: Bütün tarihsel anlatıların kurgusal doğası, ona göre, gerçek olayların sergilediği “sadece hayalde var olabilen muhayyel bir hayatın tutarlılık, bütünlük, doluluk ve kapalılığı”na olan ihtiyaçtan daha fazlasını yansıtmaz,<sup>3</sup> gerçekten de “gerçek olaylar kendilerini öyküler olarak sunmazlar.”<sup>4</sup>

Anlatının doğası hakkındaki post-modern şüpheler tarih yazımıyla sınırlı değildir. Gérard Genette, bir bütün olarak edebiyatın “temsili modunun kaynaklarını tükettiğini veya aşındırdığını” gözlemler ve anlatı belki zaten “bizim ufkumuzu tamamıyla terk etmeden önce göz önünde” bulundurmamız

ed. Maria R. Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 107-108 ve uygulamalı etik bağlamında Martin Levey, “Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to al- Ruhāwī’s ‘Practical Ethics of the Physician’”, *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series 57/3 (1967): 6-8. Klasik Arapça Edeb literatürünün olağanüstü geniş yelpazesi hakkında daha ayrıntılı bir inceleme Heribert Horst’tun şu çalışmasında bulunmaktadır: “Die Entstehung der *Adab*-Literatur und Ihre Arten”, *Grundriss der Arabischen Philologie*, ed. Helmut Gätje (Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1987), 2: 208-220.

\* [“Anlatı” (*narrative*), tanımlanması güç bir kavramdır. En basit şekilde ifade edilirse, her anlatının bir öykü sunduğu söylenebilir. Öykü, içinde karakter, anlatıcı, dinleyen, temsili bir olay ve nedensellik unsurlarının yer aldığı bir olaylar dizisi/örgüsüdür. Bundan dolayı *anlatı*, karakterlerin hem sebep olduğu hem de başından geçen olaylar dizisini sunan bir bildirişim biçimidir. Bk. Manfred Jahn, *Anlatıbilim*, çev. Bahar Dervişcemaloğlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 12. Bu tanıma göre, hadis rivayetlerinin büyük ölçüde *anlatı* unsurlarını taşımadığı söylenebilir.]

<sup>2</sup> Hayden White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, *Critical Inquiry* 7/1 (1980): 17.

\*\* [“Anlatisallık” (*narrativity*), anlatıyı karakterize eden ve onu anlatı olmayan diğer türlerden ayırt eden; bir metni anlatı haline getiren şekil ve bağlam özellikleridir. Bk. Dervişcemaloğlu, *Anlatıbilime Giriş*, 87-88.]

<sup>3</sup> White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, 27.

<sup>4</sup> White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, 8.

gereken "geçmişe ait bir şey" olabilir sonucuna varır.<sup>5</sup> Jean-François Lyotard, kendi hesabına, post-modern durumu, rızaya dayalı inanışlara bağlayıcı bir kaynak sağlayan anlatı çerçevelerinin başlıca birleştiricisi ve toplayıcısı olan "meta-anlatılara yönelik kuşkuculuk"<sup>6</sup> olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda, Carroll tarafından belirtildiği üzere, şuna dikkat çekmek gerekir:

Meta-anlatılara inançsızlık... bir araya getirilemeyen -Lyotard'a göre ne kadar küçük ve çeşitli ise o kadar iyidir- küçük anlatıların patlamasını sağlar ki onların çatışmalı çeşitliliği ve heterojenliği, bütün bir araya getirme formlarına direnç gösterir. Anlatı, en azından "küçük" kaldığı sürece, Lyotard tarafından, her defasında içerdiği çeşitli unsurların nasıl birbiri ile ilgisi olacağını kendi başına tayin eden bir tür açık, oldukça devingen bir form olarak alınır.<sup>7</sup>

Bir kurgu olarak tarihsel anlatının sözde nesnellüğünün maskesini düşürmede ve kurgusal anlatının kendisini tasfiyesine tanıklık etmede post-modern bilinç, farklı anlatı stratejilerinin egemen olduğu kültürlerdeki anlatsallığı yeniden değerlendirmek için bir yol açmaktadır. Bu, elinizdeki makalenin *Hadis* literatürü vasıtasıyla başarmayı amaçladığı şeydir ki, bu literatür miladî dokuzuncu yüzyılın sonlarına ait muteber [*Hadis*] mecmualarında derlenmiştir. Bunlar Buhârî (ö. 256/869) ve Müslim'in (ö. 261/874) *Şahih*'leri ve İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünen*'leridir. Bütün anlatsal tarih yazımının kurgusal yapısının farkında olma, bu geniş derlemelerin suskun ve derlemedeki yegâne görevlerinin geçmişin seslerinin otantikliğini tespit ve tasnif etme olarak gören yazarların benimsediği duruşa yönelik olarak yeni bir kavrayış oluşturmalıdır. Onlar böylece White'in tartıştığı gibi, sadece muhayyel olabilecek "olayların düzenindeki doluluk (*fullness*) ve devamlılığı"<sup>8</sup> araştırmanın göz boyayıcı teşebbüsünden vazgeçerler. Doluluk ve devamlılık, bunun yerine onların derlemelerinin bölüm başlıklarını temin eden hieratik [şematize edilmiş] kavramların sırası içinde aranır. Bu, destansı (*epic*) bir kapsam ve fonksiyona sa-

<sup>5</sup> Gérard Genette, "Boundaries of Narrative", *New Literary History* 8/1 (1976): 12.

<sup>6</sup> Jean-François Lyotard, *The Postmodern Conditio - A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bonnington - Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1992), 24.

<sup>7</sup> Niall'in çalışmasında alıntılanmıştır. *Postmodern Literary Theory - An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1997), 69.

<sup>8</sup> Niall, *Postmodern Literary Theory- An Introduction*, 13.

hip çalışmaların üretimine kronolojik ve anlatsal tutarlılığa ihtiyaçtan âzade binlerce olayı dâhil etmek suretiyle izin veren özgürleştirici bir prosedürdür.

Bu kavramlardan birisi olan *edeb*, bu çalışmada belirli bir ilgi bakımından seçilmiştir. Genellikle klasik Arapça *edebî eserler* (*belles lettres*) için kullanılmasına rağmen, bu terim *Hadis* külliyyatında da bulunur ve hepsi -Nesâî'nin eseri hariç- bu konuya tahsis edilmiş bölümler içerir. Bu terim üzerine odaklanmak, *Edeb* ve *Hadis* literatüründeki belirli benzer özellikler üzerine düşünmeye davet eder ki bu bizim bu yazının ilk bölümünde ele alınan amacımızla ilgili bir konudur. Sonraki bölüm, çok farklı meselelerle ilgili metinleri bir başlık altında yan yana koymanın soyut kavramların keşfine ne ölçüde izin verdiğini aydınlatmak için külliyyatın *edeb* bölümlerinden alınmış *hadis* örneklerini buldurmaktadır. Bunlar ve diğer ilgili örneklerin anlatsal olan (*narrative*) ve anlatsal olmayan (*non-narrative*) özellikleri arasındaki etkileşim daha ayrıntılı olarak üçüncü bölümde ele alınıyor. Amaç, *Hadisin* görünüşe göre post-modern özellikleri olan bir *edebî* form olduğunu göstermektir. Lyotard'ın yukarıda sözü edilen “küçük anlatılar”ı gibi, [*Hadis*] de yüksek derece bir “açıklık” ve “hareketlilik”le karakterize edilir: açıklık hem form hem de içerikle ilgili, hareketlilik ise onun her an zikredilme veya gizlenme yahut yeniden düzenlenme eğilimidir. Bu özellikler meta-anlatının yokluğunun değil, bilakis tüm nüfuz edici varlığının işlevidir.

Bu makale başından sonuna şunu iddia etmektedir: *Hadisteki* yaratıcılık oldukça kasıtlı bir biçimde anlatsal genişlemeye yöneltilmemiştir; daha ziyade o, olayları kendi geçmiş kronolojik ve durumsal bağlamından koparmak için anlatı-sallığı azamî ölçüde ihtisar etmeyi amaçlamaktadır. Bu işlemin estetik sonuçları, Batı geleneğinin arketipsel “uzun anlatı”sı olan destan (*epic*) ile *Hadisin* anlatsal özelliklerinin mukayese edildiği sonuç bölümünde analiz edilmektedir.

### ***Hadis ve Edeb: Boş Adam***

Müslim'in *Şahîh*'indeki 2611 numaralı *hadis* aşağıdaki gibidir:<sup>9</sup>

(1) Enes b. Mâlik'ten\* nakledildiğine göre Peygamber şöyle dedi: “Allah cennette Âdem'i yarattığı zaman, onu dilediği bir zamana kadar bıraktı. Bunun üzerine İblis onun ne olduğunu görmek için etrafında dolaşmaya başladı. Onun içinin boş [*ecvef*]

<sup>9</sup> Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi 'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1978), “Birr ve Sıla”, 111 (No. 2611).

\* [İngilizce metinde râvînin ismi “Sâbit b. Enes” olarak yazılmışsa da doğrusu “Enes b. Mâlik” olmalıdır. Rivayet *an Sâbit an Enes* şeklinde nakledilmiştir.]

olduğunu görünce anladı ki Âdem kendini kontrol edemeyecek bir şekilde yaratılmıştır."

Kısa ve bir derece mizahi karakteristiği ile bu rivayet, -bir bütün olarak *Hadis* fenomeninin temelini oluşturan ve Kur'ân'da da bu şekilde kök bulan-bundan sonra meta-anlatı olarak isimlendirilecek şeyi çağrıştıır. İnsan "kendini kontrol edememekte" ve bu yüzden şeytanın faaliyetleri vasıtasıyla helak olma tehlikesi içindedir. Zamanın başlangıcından beri, Tanrı'nın merhametinin bir işareti olarak yeryüzüne gönderilen ilahî elçiler silsilesiyle sağlanan uyarı ve rehberlikle, destek [insanın] yakınında olmuştur. Ancak karşılaş-tıkları insanların çoğunluğunun onların uyarılarına inanmamaları ve inkârı, geçmişteki sayısız milletin mahvolmasına sebep olmuştur. Muhammed, peygamberlerin mührü olarak, hakikate gözlerini açmaları ve kendilerini ebedi azaptan kurtarmaları için insanlığın son şansını temsil etmektedir. Ondan rivayet edilen bu hadis de uyarı ifadelerinden bir tanesidir.

Bu anlatımın kısalığı, bütün İslamî nübüvvet ve ahiret öğretisinin yanı sıra Muhammed Peygamber'in kendi hayat hikâyesini de içine alan arka plandaki anlatımın aşırı çeşitliliğiyle ve karmaşıklığıyla ters düşer. Bu [arka plandaki anlatı], ima yoluyla, her bir *hadisin* ayrılmaz bir parçasıdır ve bu yüzden zimnen varsayılan bir bilgidir; gerçekten o, birisi yukarıda geçmiş olan *hadislerin* başladığı *kâle rasûlullâh* sözcükleriyle hemen çağrışım yapar. Onun vasıtasıyla, Peygamber'in hayatının en küçük detayları paradigmatik ve eskatolojik önem kazanır ve böylece rivayetlerin binlercesinin birikmesine imkân veren bir çerçeve sağlar.

Peygamber tarafından anlatılan anekdot, bu büyük anlatımın parçalarının eyleme döküldüğü sahneyi gösterir: o, yaratılış gününde şeytan tarafından ortaya çıkarılan insanın boş özüdür. Burada nebevî mesaj, şehveti teşvik eden kötü sonun emirleri ve fısıltılarıyla durmaksızın çatışır.<sup>10</sup> Bu *hadisin* çağrışım yaptırdığı T. S. Eliot'un ünlü şiirine kısa bir bakış, boşluğun iki koşulu arasında karşıt bir kök/menşe açığa çıkarır ki bu bizim amacımız için yol göstericidir. *Hadiste*, insanın boş özü tam da İslamî meta-anlatımın özü için bir zemin temin eder. Öte yandan Eliot'un *The Hollow Man* şiirinde, o, çatışan güçler tarafından doldurulan bir boşluğu değil, yeni ve huzursuz bir çağın başlangıcına işaret eden varoluşun özündeki mutlak hiçliği ifade eder. Görünüşe bakılırsa, son mısralarda gösterildiği gibi, Hıristiyan meta-anlatısı kabuğundan soyulur ve parçalara ayrılır:

<sup>10</sup> İbn Mâce'de yer alan 4246 no'lu *hadis* [*Kitâbu's-sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-kütübi'l-arabîyye, 1952-53), "Züh'd", 29 (No. 4246)], bu rivayetteki *ecvef* ("boş") ile kastedilen anlam üzerine bir şerh olarak okunabilir. İnsanların cehenneme girmelerine en çok yol olan şeylerin ne olduğu sorusuna cevaben Peygamber'in şöyle yanıt verdiği nakledilir: *el-ecvefân el-fem ve'l-ferc* ("İki boş şey: ağız ve cinsel organ").



Çünkü Seninkidir Krallık.

Çünkü Seninkidir

Hayattır

Çünkü Seninkidir o.

İşte böyle biter dünya (...) <sup>11</sup>

Bu parçalanmanın aksine, yukarıda anılan *hadis* sadece İslamî meta-anlatıya sıkı bir şekilde zemin teşkil etmekle kalmaz, ayrıca rivayetin Müslim'in *Şahîh'*indeki bağlamından çıkarılabileceği üzere, bir bütün olarak *Hadis* literatürünün icra ettiği hayati fonksiyona işaret eder. *Hadis*, "kitâbü'l-birr ve's-ş-şıla ve'l-âdâb" ("dindarlık, ilişkiler ve etik kitabı") başlıklı bölümde bulunur ve hemen onun öncesindeki ve sonrasındaki rivayetler, yazarın onu neden bu başlık altına koymayı seçtiğini açıklar. Bir önceki *hadis* insanın öfkesine hâkim olmayı nasıl başaracağı konusunda pratik öğütler verir, müteakip *hadis* ise kavga edenlerin birbirlerinin yüzlerine vurmaktan sakınmalarını emreder. <sup>12</sup> Dolayısıyla birleştirici tema, tam da şeytanın Tanrı'nın yaratmasında eksik olduğunu keşfettiği nitelikler olan kendini tutma ve kendine hâkim olma suretiyle ilişkilerin yürütülmesi olmaktadır. Bu [nitelikleri] hatırlatmak ve onları güçlendirmek, bu *hadis*lerin amacıdır.

*Hadisin*, içinde bu amaçla işlev görebileceği tavır, belki en özlü şekilde Müslim'in *Şahîh'*inin Suriyeli büyük yorumcusu Nevevî (ö. 676/1277) tarafından dile getirilmiştir. *Riyâzü's-ş-şâlihîn* ("Erdemlilerin Bahçesi") başlıklı kendine ait nebevî *hadis*ler seçkisinin mukaddimesinde, insanın Allah'a kulluk etmek için yaratıldığına ve bu nedenle dünyanın fânî işlerinin cazibesinden imtina etmesi gerektiğine dikkat çekmek suretiyle kendine hâkim olma ihtiyacına vurgu yapar. Bu sona ulaşmanın en etkili yolu ise *et-teeddüb bimâ şahha 'an nebiyyinâ* ("Peygamberimizden nakledilen sahîh haberler vasıtasıyla ahlakî istikameti elde etmek")tir. <sup>13</sup> Bu nedenle onun rivayetleri seçimi, ahirete yönlendiren bir yol olarak hizmet etmeyi ve okuyucunun "zâhiren ve bâtinen ahlakî bütünlüğü" (*muhaşşıl li-âdâbihî'l-bâţına ve'z-zâhira*) kazanması için ona destek olmayı amaçlamaktadır. <sup>14</sup>

<sup>11</sup> T.S. Eliot, *The Complete Poems and Plays* (London: Faber & Faber, 1969), 85-86.

<sup>12</sup> Müslim, "Birr", 109 (No. 2610); Müslim, "Birr", 112 (No. 2612).

<sup>13</sup> Nevevî, *Riyâzü's-ş-şâlihîn* (Kahire: Mektebetü's-safâ, 2001), 18.

<sup>14</sup> Nevevî, *Riyâzü's-ş-şâlihîn*, 18.

Burada bizi özellikle ilgilendiren şey, *edeb* teriminin ve türevlerinin (*âdâb*, *teeddüb*, *te'dîb*) semantik yayılımıdır; çünkü bunu daha derinden kavramak, *Edeb* antolojileri ve *Hadis* mecmualarının ikisinin de bariz bir özelliği olan “küçük anlatı”nın işlevi dâhil olmak üzere onların [*Edeb* ve *Hadisin*] müşterek estetik özelliklerini kavramaya yardım edebilir. Bu bağlamda şu da dikkate değerdir: Nevevî'nin kendi *Hadis* derlemesinin öncelikli hedefi olarak betimlediği *teeddüb* yani ahlakî istikamet elde etmek, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) bütün *Edeb* antolojilerinin en klasiği olan *‘Uyûnü'l-Aḥbâr'*ının (“Haberlerin Kaynakları”) gerisindeki öncelikli motive edici güç olarak zikredilir. Yazar mukaddimesinde şöyle der: “Ben *teeddüb* konusunda yetersiz olan bürokratlar için bilgi konusunda ve dil ile elin kuvvetlendirilmesi hususunda bir kitap yazmayı üstlenmiş idim.”<sup>15</sup> Bu, van Gelder'in “*Edeb* eserleri tarafından düzenli olarak takdim edilen ahlakî unsurlar” dediği şeye açıkça bir göndermedir.<sup>16</sup> Burada soru şu: Nevevî'nin amaçladığı şekliyle *Hadisin teeddübü* ile, İbn Kuteybe'nin amaçladığı şekliyle *Edebin teeddübü* arasındaki kesişim noktası nerede duruyor? Bu terimin kullanımında ortak bir öz var mıdır?

İbn Kuteybe, bilgi muhtelif yönlere sahip olup bunlar temelde tek bir amaçlı paylaşmaktadır, dediği zaman [yukarıdaki sorulara] bir cevap veriyor gibi görünüyor. Bilgi “Allah rızası için kazanılır ve dağıtılır” fakat O'na ulaşmak için birden fazla yol vardır. Her ne kadar Kur'ân ve sünnet gibi dinî konulara açık bir şekilde temas etmese de, onun antolojisi yine de “yüksek ahlaka rehberlik, düşüklükten imtina, kötülükten sakındırma, doğru davranışa teşvik” sağlar.<sup>17</sup> Böylece o ahlaken kendini tutma ve kendine hâkim olmada (ve bundan ötürü insanın “boş özü”nü şeytanın planlarından korumada) *Hadis*le aynı meta-anlatıdan esinlenir ve onunla benzer amaçları paylaşır. Benzerlik İbn Kuteybe'nin kitabının yapısına kadar bile uzanabilir; Khalidî'nin belirttiği gibi: “Bölümlere (*kütüb*) ayırma, Buhârî ve Müslim'in ünlü ve muasır *Hadis* derlemelerinin (*Şaḥîḥayn*) bölümlere ayrılmasıyla paralellik arz eder.”<sup>18</sup> İbn Kuteybe'nin ça-

<sup>15</sup> İbn Kuteybe, *‘Uyûnü'l-aḥbâr* (Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-arabî 1996, *tâ*). Burada İbn Kuteybe'nin zihnindeki “sekreterler” (*küttâb*), Abbasi devletinin yöneticileridir. Kitap esas itibarıyla onların yetiştirilmesini hedeflemektedir. Genel olarak *edeb* antolojisinin prototipi olarak kabul edilen bu eser, “Arapça, Farsça ve Yunanca malzemenin bir sentezini sunmaktadır.” Geert Jan Van Gelder, “İbn Qutayba”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey (London: Routledge, 1998), 1: 361.

<sup>16</sup> Geert Jan Van Gelder, *Of Dishes and Discourse-Classical Arabic Literary Representation of Food* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000), 3.

<sup>17</sup> İbn Kuteybe, *‘Uyûnü'l-aḥbâr: yâ*.

<sup>18</sup> Tarif Khalidî, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 109.

İşması, kendi malzemelerine “*hadis benzeri*” bir yaklaşım sergileyen birtakım diğer antolojiler için de bir model olarak hizmet etmiştir.

Yapısal benzerlik, *Hadis* ve *Edeb* müdevvinlerinin, malzemeleri açısından kendilerini benzer bir pozisyonda bulmalarından kaynaklanır. Her ikisi de belirli başlıklara göre toplamaları, elemeleri, seçmeleri ve düzenlemeleri gerektiğini hissettikleri “küçük anlatılar”ın yani *ahbârın* ezici çeşitliliği [problemi] ile karşı karşıya gelirler. Aradaki fark seçme kriterlerinde bulunur. Müslim’in *Şahîh*’inin “mukaddimesi”nde açıklandığı üzere, *Hadis* için belirleyici faktör rivayet zinciriyle belirlenen otantikliktir ve bu sebeple Müslim’in eseri tedavülde olan *hadisler* arasından kusurlu olan çoğunluğu dışarıda bırakıp (*izdiyâdü’s-sakîm*), “sahih olan az”ı (*eş-şahîhu’l-kalîl*) bir araya getirmeyi amaçlar.<sup>19</sup> Öte taraftan, *Edeb* için seçme kriterleri temelde ahlakî ve estetikdir. Ancak bu seçme işlemi *Hadisteki* kadar zordur. İbn ‘Abdi Rabbih şöyle demiştir: “[Karmaşık, dağınık ve geniş muhtevalı] söz/rivayet malzemesi içinden seçim yapmak, [kişisel bir inisiyatifle yazı/kitap] yazmaktan daha zordur” (*ihtiyâru’l-keîâm aş‘ab min te’lifihî*).<sup>20</sup>

Bu zorluğun sebebi şurada yatıyor olabilir: Orta çağ Arap *Edeb* yazarları, kendilerini, İslam öncesi kaynaklardan, diğer medeniyetlerden ve yanı sıra kendi çağdaşlarından elde edilen geniş ilim hazinesinin varisi olarak görmekteydiler. Bu hazine, bilgi hiyerarşisinde *Hadisten* daha aşağıda olmasına rağmen yine de nefis terbiyesi için korunmaya değer kıymetli bir ahlakî boyut içermekteydi. İbn ‘Abdi Rabbih’in açıkladığı gibi, her millet kendi seleflerinin en güzel sözlerini toplama işine girişmişlerdir; öyle ki şimdi “kısaltılmış olanlar yeniden kısaltılmaya, hâlihazırda seçilmiş olanlar da yeniden seçilmeye muhtaçtır” (*ve ekserü fi zâlike hattâ ihtâce el-muhtaşar minhâ ilâ ihtîşâr ve’l-mutehayyer ilâ ihtiyâr*).<sup>21</sup> Biz böylece burada hem *Hadis* hem de *Edeb*deki mikro-anlatıların kısalığının (*bre-vity*) sebeplerinden birini tefrik edebiliriz: Bu, başka şekilde zaptı mümkün olamayacak miktardaki malzemenin sadece en seçkin ve en iyilerini kayıt altına almak için gösterilen hikmetli çabaların meyvesini temsil etmektedir.

<sup>19</sup> Müslim, “Mukaddime”.

<sup>20</sup> İbn ‘Abdi Rabbih, *el-İkâdü’l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumeiha (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1983), 4.

<sup>21</sup> [İbn ‘Abdi Rabbih, *el-İkâdü’l-ferîd*, 4.] Et-Tenûhî, oldukça farklı bir tarzda, *Nişvâru’l-Muhâdara*’sına girerken, topladığı malzemeye kaynak olarak, krallar ve halifelerden davetsiz misafirler ve serserilere kadar yaklaşık iki yüz farklı insan kategorisini listelediğinde -ki bu liste sosyal sistemin tüm genişliğini aktaran ve *Hadis* kaynakları olarak zikredilen önde gelen ve az sayılamayacak kadar muhaddise alaycı bir karşı noktayı içerebilen bir listedir- potansiyel olarak sonsuzluğa mizahi bir açıklama getirir. Ebû Ali el-Muhassin et-Tenûhî, *Nişvâru’l-muhâdara ve ahbâru’l-müzâkere*, thk. Abbûd eş-Şâlcî (Beirut: Dâru sâdir, 1971-73), 1-7.

Burada *Edeb* ve *Hadisin* faaliyetleri arasında kurulan benzerlik, bilginin bu iki branşının oldukça farklı yönelimlerinin olduğunu gizlemek anlamına gelmez. Bu, T. Khalidi tarafından aydınlatıcı detaylarla tartışılan bir konudur. O erken dönem *Edeb* çalışmalarında, "hızla olgunlaşan *Hadisle* hiçbir zaman barış içinde bir arada var olmamış bir 'hümanistik' ruh" sezer ve çeşitli açılardan onlar arasındaki farkı incelemeye koyulur. Ancak o, *Hadis* bilginlerinin ve onların "geçmiş kutsallaştırmaları"nın, "geçmişin pek çok saygın dindarlık modellerinin ideal olana yaklaşmadığının gözlemlendiği, alternatif bir tasavvurunu canlandıran" *Edebin* "özgür ve yerleşik kabullere muhalif ruhları"na karşıt olduğu şeklinde bir sonuca ulaşırken biraz abartmış/ileri gitmiş görünüyor.<sup>22</sup>

*Hadiste* "saygın dindarlık modelleri" Peygamber ve onun sahabesidir ve büyük *Edeb* antolojileri, bu örneklerin herhangi bir şekilde yeterli gelemeyeceğine dair bir ima içermez. Aksine, nebevî *hadisler* her antolojinin ayrılmaz bir parçasıdır ve bunlara sık sık en yüksek konum verilir. Örneğin İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-Ahbâr*'ı Peygamber'in sözleriyle başlar ve Peygamber çalışma boyunca en sık başvurulan otorite olarak kalır. Nebevî *Hadisin* bu saygın konumu ve ayrıca Peygamber'in konuşma sanatındaki ustalığı, klasik *Edeb* geleneğinin merkezindeki diğer çalışmalara referansla uzun uzadıya belgelenebilir. Khalidi tarafından *Edebi* "doğayı, toplumu ve tarihi araştıran rasyonel bir yöntem olarak"<sup>23</sup> kullananlar arasında en önde gelenlerden biri olarak övülen Câhiz (ö. 255/869), kitabında Peygamber'in belagat gücüne dair birkaç sayfa ayırmıştır. "Onun kelimeleri az fakat anlamları çoktur." Bu, vecizlik meselesine başka bir işaret içeren estetik bir yargıdır. Câhiz'in Peygamber'in ifade gücüne dair açıklaması şu sonuca varır: "İnsanlar asla onun hitabetinden daha yararlısını, daha özlüsünü, daha ölçülüsünü, daha güzel ifadelisini, daha nazığini, daha sağlamını, daha kolay ifade edilenini veya daha yüksek anlamlısını duymamışlardır."<sup>24</sup>

*Hadis* ile *Edebin*, İslam'ın temel ahlakî öğretisinin muhafazası amacıyla ne denli ahenkli bir çalışma içinde olabileceği, özellikle fakih Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* ("*Dünyanın ve Dinin Edebi*") adlı seçkinde açıkça görülmektedir. Bu eserde *edeb*, dinî yahut seküler olarak nitelenebilenler arasında ayırım yapılmaksızın, yazarın, ilkelerini klasik Arap edebiyatının bütün spektrumlarından elde ettiği ahlakî bir kavramdır. Buna bir örnek,

<sup>22</sup> Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, 130.

\* Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, 108. [Metin içindeki kaynak dipnota çekilmiştir.]

\*\* Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-hancî. 1985), 17. [Metin içindeki kaynak dipnota çekilmiştir.]

onun, nefesine hâkim olmak ve aynı şekilde “boş özü”nü korumak isteyen insanın, *edebi* sürekli pratikle ve kişisel yaşantıyla kazanmasının elzem olduğunu desteklemek için zikrettiği otoritelerin listesidir. Bu liste, Muhammed Peygamber’in yanı sıra İsa, Ali b. Ebî Tâlib, Erdeşîr b. Bâbek, İbnü’l-Mukaffa‘, Asma‘î, Ebû Temmâm ve birtakım isimsiz “şairler, bilgiler, hatipler ve edibler”i (*şu‘arâ, hukemâ, buleğâ, üdebâ*) içerir.<sup>23</sup> Mâverdî’ye göre edebiyat dünyası tek bir evrendir ve nebevî sözler, ilk sırayı işgal etmelerine rağmen, onun kendi ahlakî vizyonunu inşa etmek için serbestçe araştırıp bulduğu diğer pek çok kişiye ait sözlerin arasında yer almaktadır.

Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Peygamber’in sözlerinin kayıtları olarak *Hadis*, ne *Edeb*den ayrı bir şey, ne de ona karşıt bir şeydir; o daha ziyade klasik Arap edebiyatı tarafından tevarüs edilen ve sistemleştirilen geniş dinî-kültürel mirası kapsayan silsilenin bir yönünü oluşturmaktadır. Böylece *Hadis* ve *Edeb*, bir edebî uğraşın, aynı kapsayıcı İslamî üst-anlatıyı, sözün yükseltici/eğitici gücüne dair benzer bir telakkiyi ve en iyiyi seçmek için ortaya konan benzer bir dürtüyü paylaşan farklı dalları olarak görülebilir. İbn ‘Abdi Rabbih, bu üç boyutu –İslam, terbiye edici söz ve sağduyulu seçme– bir Kur’ân ayetine müracaatla bir araya toplar ki, bu ayet sadece kendisine değil, aynı zamanda hem hadisçilere hem de ediblere uygun düşmektedir. Zira onların uğraşları aynıdır: “Onlar ki sözü dinlerler ve en güzeline tabi olurlar” (*yestemi‘üne’l-kavle fe-yettebi‘üne ahseneh, ez-Zümer 39/18*).<sup>24</sup>

Buraya kadarki tartışma, *Edeb* ve *Hadis*in ilgi alanlarını içeren tek bir edebî çerçevenin mevcudiyetini varsaysa da onların arasındaki ortak zeminin kapsam ve karmaşıklığının ve bunun zaman içindeki gelişiminin tam bir değerlendirilmesi, kendi başına ayrıntılı bir çalışma gerektirecektir.<sup>25</sup> Mamafih, bizi burada ilgilendiren şey, *Hadis* bağlamında yer aldığı şekliyle *edeb* teriminin içinde estetik, etik ve dinin kesişme şeklidir. Bu meseleye belki de en çok ışık tutan görüş, Buhârî’nin *Şahîh*’i hakkındaki hacimli şerhinde İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) tarafından ortaya konmuştur. İbn Hacer, “kitâbü’l-*edeb*”

<sup>23</sup> Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn* (Beyrut, 1987), 197-199.

<sup>24</sup> İbn ‘Abdi Rabbih, *el-İkdü’l-ferid*, 5. İbn ‘Abdi Rabbih’in eserine yazdığı önsözünde Bray, ayrıca, yazarın “seçkisindeki *haberlere hadis* için uygun olduğunu düşündüğü delil ölçütünü uygulamak” niyetinde olduğundan bahsetmektedir. Julia Bray, “‘Abbasid Myth and the Human Act: Ibn ‘Abdi Rabbih and Others”, *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, ed. Philip F. Kennedy (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005), 15.

<sup>25</sup> Son yıllarda, Leder (1998), Kennedy (2005) ve Bray (2006) başta olmak üzere *edeb*in mahiyeti hakkında müracaat edilmesi gereken önemli bir dizi araştırma yayınlandı. Julia Bray’in [*edeb*’i] özel ilgi alanı olarak seçen “‘Abbasid Myth and the Human Act” adlı çalışması, *edebi* bir efsaneler derlemesi (*mythography*) olarak tahlil etmekte ve bu suretle onu *Hadis* ile daha detaylı bir mukayeseye davet etmektedir.

başlıklı 78. bölüme ilişkin atıfla, kendi *edeb* tanımını şöyle ifade eder: *el-edeb isti' mâlu mâ yuhmed kavlen ve fi'len* ("edeb, övülen [olumlu] söz ve davranışlarda bulunmaktır.").<sup>26</sup> Bu tanımın ifade edilme şekli, söz ile eylemin birbirinden bağımsız işlev gördükleri şeklinde anlaşılamayacağını telkin eder; bilakis birbirlerini etkiledikleri ve yansıttıkları için söz ve eylemin bir âhenk içinde olmaları gerekir. Övülen sözün terbiye edici fonksiyonuna ve onun övülen eylemi etkileme potansiyeline duyulan bu inanç, pekâlâ *Edeb* ve *Hadisin* paylaştığı ortak zeminin çekirdeğinde bulunuyor olabilir.<sup>27</sup> *Edebin Hadise* en özgü yönü, İbn Hacer tarafından zikredilen başka tanımlarla ihata edilmiştir. Bu tanımlar muhtelif kaynaklara atfedilir ve terimin etik boyutunu vurgular. Bu tanımların birinde *edeb*, "*ta' zîm men fevkek ve'r-rıfk bi-men dûnek*" ("senden yukarıda olanlara saygı, aşağıda olanlara da rıfk/iyilik (*kindness*) ile muameledir"). Bu tanım, İbn Hacer'in kendi tanımıyla birlikte ele alındığında, *Hadis* külliyyatında yer aldığı şekliyle *edeb* teriminin semantik alanını kuşatır: Bu, övülen söz ve övülen eyleme başvurmak suretiyle senden yukarıdakilere (bilhassa en çok Peygamber'e) saygının, senden aşağıdakilere de (varlıkların en düşüğü dâhil) iyiliğin ifadesidir. *Edeb* bu görünüş içinde, kişilerarası ilişkilerin yerli yerinde idaresiyle alakalı bir dizi davranış ilkeleridir. İleride bahsedeceğimiz gibi, bu ilkeler dizisi, gerçek önemini daha yüksek bir düzenin ilişkisinden, yani insan ile Allah arasındaki ilişkidir elde etmektedir.

"Övgüye değer söz", ayrıca, sadece konu bakımından değil, aynı zamanda doğru dilbilimsel ve edebî normlara tekabül eden bir dil biçimini de ima eder. Bu konu tam da *Edebin* kalbinde yer alıyor iken, bir sonraki bölümde gösterildiği gibi, *edeb* teriminin ahlakî boyutuyla ilgili rivayetlerle birlikte görüldüğü *Hadis* külliyyatında da eksik değildir.

### ***Hadiste Edeb: Eylem Halindeki Dil***

Altı muteber *Hadis* mecmuasının beşi -Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Tirmizî- *edeb* veya onun çoğulu *âdâb* terimini içeren bölüm başlıkları içerir: Bu bölümlerin içeriğine dair bir tetkik şunu gösterir: Bu başlıklar altındaki *hadis*ler her ne kadar ortak bir özü paylaşıyorlar da her musannif konuya ayrı bir açıdan yaklaşmış ve kitaplarına diğerlerinin yer vermediği rivayetleri almışlardır. 502 rivayet ile Ebû Dâvûd'un *edeb* bölümü diğerlerinden iki kat daha uzundur ve konunun en kapsamlı içeriğini sunar. Ebû Dâvûd tarafından

<sup>26</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, 1988) 14: 414.

<sup>27</sup> *Edebe* konuşmanın umut edilen kurtuluş işlevine dair bk. Bray, "'Abbasid Myth and the Human Act: Ibn 'Abd Rabbih and Others'", 19-20. Bray ayrıca aynı yerde Andras Hamori'nin "*edeb* literatüründeki sayısız anekdotta söz, gücü ıslah eder" şeklindeki son derece uygun gözlemine de işaret etmektedir.

*edeb* başlığı altında yer verilen birçok rivayet diğer [*Hadis*] mecmualarında farklı bölüm başlıkları altında bulunur. Bu, özellikle *selâm* (“Müslümanların selâmlaşmaları”) ve *isti’zân* (“Bir yere girmek için izin isteme”) konularında yani kişilerarası ilişkilerin tam merkezinde olan meselelerdedir<sup>28</sup> ve sırasıyla Müslim ve Buhârî tarafından bunlar ayrı bölümlere dâhil edilmiştir.<sup>29</sup> İlave-ten, Müslim, kitabında *edeb* teriminin dilsel ve edebî yönleriyle ilgili kısa üç bölüm ayırmıştır ki bu ayırım diğer kitaplarda yapılmamıştır.<sup>30</sup> Yaklaşımındaki bu türden farklılıklar, *Hadisin* dikkate değer hususiyetlerindedir ve izleyen sayfalarındaki *hadisler* için alternatif sınıflandırmalar dipnotlarda belirtilmiş ve bölümün sonunda değinilmiştir.

Zikredilen *hadislerin* sayısının ve mecmualar arasındaki örtüşmenin karmaşıklığından dolayı, onların konuyu ele alışlarına dair detaylı bir karşılaştırma bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Burada ana hedef, *hadislerdeki* “küçük anlatılar”ın (*little narratives*), övgüye değer söz ve eylemin (*commendable speech and action*) kişilerarası ilişkilerdeki yararlı rolünü göstermede bir araç olarak nasıl kullanıldığını ortaya koymaktır. Bu bakımdan, musanniflerin bu terim hakkındaki kendi özel görüşlerini izah etmek için ağlarını ne kadar da uzağa fırlattıklarını fark etmek çarpıcıdır. Birlikte ele alındığında, söz konusu *hadisler* görünüşte kapsamlı bir kişilerarası ilişkiler yelpazesinde söz ve/veya davranışlardaki iyilik ve/veya saygı konusunu resmetmektedir. Bunlar ebeveynleri, kardeşleri, oğulları, kızları, hanımları, köleleri, yetimleri, arkadaşları, erkek ve kadın gruplarını, gayr-ı müslimleri, hastaları ve ölmek üzere olanları içine almaktadır. Üstelik “senden aşağıdakilere iyilik”, aşağıdaki *hadiste* gösterildiği gibi, sadece insanlarla sınırlı değildir:

(2) Peygamber’e, kendi develerim için sıvadığım havuzlarıma gelen yitik deveyi sularsam benim için bir ecir olup olmadığını sordum. O da, “Evet, sıkıntıdaki [susamış] her canlıya yapılan iyilikte bir sevap vardır.” buyurdu.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> *Selâm* ve *isti’zân* arasındaki ilişki en-Nûr 24/27’ye dayanır.

<sup>29</sup> M. Şakir’in *Şahîh-i Tirmizî* edisyonunun (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937) ayrı bir *isti’zân* bölümü de vardır. Bu bölüm, M. Osman’ın edisyonundaki (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1983) *edeb* başlığı altında bulunan bir dizi *hadisi* de içermektedir. Her iki edisyondaki *hadislerin* sayısı da farklıdır. Bu makale Osman’ın sistemini takip etmekte ancak iki edisyona da atıfta bulunmaktadır.

<sup>30</sup> Bk. Müslim, “kitâbü’l-âdâb”, “kitâbü’l-elfâz mine’l-âdâb” ve gayrihâ ile “kitâbü’ş-şî’ir”.

<sup>31</sup> İbn Mâce, “Edeb”, 8 (No. 3686). Tüm muteber mecmualarda hayvanlara şefkate dair hadisler bulunur. Ancak Wensinck’in *Concordance*’ına göre, bu sadece İbn Mâce’nin [*Sünen*’inde] ve İbn Hanbel’in *Müsned*’inde yer alır.

Bu örnek *Hadisteki edeb*in bir yönünü açığa çıkarmaktadır: yani, -dil ile ilişkili olmaksızın- böyle övgüye değer bir eylemin ilgili bölümlerde birçok permütasyonu vardır. Bu tartışmaya dair daha ilgi çekici olan, övgüye değer söz ve eylemi bir arada ele alan rivayetlerdir. Bunun en dikkat çeken örneği selâmlaşma eylemi veya *selâm* lafzının söylenişidir. Konu [*Hadis*] mecmualarında detaylı olarak ele alınmış ve Tirmizî tarafından ön plana çıkarılmıştır. Onun, bu bölüm başlığı altında yer verdiği ilk *hadis* şöyledir:

(3) Ebû Hüreyre, Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Canım elinde olan Allah'a yemin ederim ki, iman etmeden cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmeden de (*teḥâbbû*) iman etmiş olmazsınız. Size yaptığımız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir işi göstereceğim. Selâmı aranızda yaygınlaştırınız."<sup>32</sup>

Bu rivayet selâmlaşma eyleminin "selâmet" fonksiyonunu telaffuz ederek manzarayı ortaya koyuyorsa da, Tirmizî'nin kaydettiği bir sonraki *hadis*, Peygamber'in bir ziyaretçi ile karşılaşmasını haber vermekte ve selâmın doğru lafzını tam haliyle yani *es-selâmü aleyküm ve rahmetullâhi ve berakâtüh* ("Selâm, Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerinize olsun") şeklinde söylemenin faziletini vurgulamaya vesile olmaktadır.<sup>33</sup> Tirmizî, övgüye değer sözün bu formunun söyleniş biçimini tespit ettikten sonra, çeşitli durumlarda ve sosyal ortamlarda selâmlaşmanın uygulanma tarzını izah eden başka pek çok rivayete yer verir. Bunlar arasında tebarüz eden, *isti'zân* bağlamında veya birinin meskenine girmek için izin isteme bağlamında selâmlaşmadır. *Selâm* konusunun Tirmizî tarafından ele alınış tarzı şunu göstermektedir: *edeb*in amacı, sözde ve eylemde öteki kişinin saygınlığını, bütünlüğünü ve esenliğini korumada ve haksız yere o kişinin mahrem alanına izinsiz girmekten sakınmada yatmaktadır. Bu açıdan, Kur'an'dan ilham alınan selâm lafzı sembolik bir fonksiyona sahiptir, çünkü selâmın ifade tarzı bu dünyada güvenlik, ahirette de kurtuluş dileğini ima eder. Ancak Tirmizî'nin de belirttiği gibi, bu hayırlı söz eğer uygunsuz bir durumda kullanılırsa bir ihlale meydan verebilir:

(4) İbn Ömer'den: "Peygamber bevletmekte iken

<sup>32</sup> Tirmizî "İsti'zân", 1 (1983: No. 2829; 1937: No. 2688. Başladığı yer *kitâbü'l-isti'zân*). Aynı *hadis*, Ebû Dâvûd'un (No. 5193) ve onu aynı zamanda *imân* başlığının girişine de alan İbn Mâce'nin (no. 3692) *edeb* bölümlerinde de görülür. Müslim ise onu sadece *imân* başlığının altında verir (No. 54).

<sup>33</sup> Tirmizî "İsti'zân", 2 (1983: No. 2830, 1937: No. 2689).



bir adam ona selâm verdi. Ancak Peygamber onun selâmına karşılık vermedi".<sup>34</sup>

Bir kişinin mahremiyetine hürmeten sır tutma da *edeb*in bir yönüdür. Nevevî, *Riyâzû's-şâlihîn*'inde konuyla ilgili bölümde bunu ön plana çıkarmayı tercih etmiştir, her ne kadar zikrettiği rivayetler yukarıdaki örnekten oldukça farklı bir alandan alınmış olsa da. O, "sırların saklanması" başlıklı bâbın altında, baskı yapıldığında bile gizli görüşmeleri ve sevgililerin sırlarını ifşa etmemenin faziletini gösteren üç mühim rivayete yer verir.<sup>35</sup> Bu örneklerde ke-tumluğun fazileti, *isti'zân* ve *selâm* bölümlerindeki anahtar konularla yani ötekinin dokunulmazlığını sağlamayla ilgilidir. Müslim'in *selâmı* ele alışı, bu başlık altında, övgüye değer sözün başka bir yönü olarak görülebilecek olanlar yani hastalıkların, zehirlerin ve büyü'nün etkilerinin tedavisinde kullanılacak efsunlu sözler de dâhil olmak üzere yaralanma ve zararı önlemeyi içeren bir dizi konuyu kapsayarak bu düşünceyi daha da vurgulamaktadır.<sup>36</sup>

Tirmizî *edeb* hakkındaki bölümüne zarardan korunmak için tasarlanmış eylem halindeki söz (*speech-in-action*)\* ile başlarken –çünkü selâm lafzı özünde budur-, Ebû Dâvûd'un bu konudaki bölümünün başlangıcı farklı ama ilgili bir perspektif sunar. Başkalarını zarardan sakındıran bir konuşma tarzını benimsemeyi över; Peygamber'in, Enes b. Mâlik'in haylazlığına karşı gösterdiği nazik hoşgöründe gösterildiği gibi:

(5) Enes şöyle dedi: "Allah Resûlü son derece güzel huyluydu. Bir gün beni bir iş için bir yere gönderdi. Ben de 'Vallahi gitmem' dedim; oysa içimde Peygamber'in emrettiği işe gitmek ve onu yapmak niyeti vardı. Derken yola koyuldum. Ancak sokakta oynayan çocuklara rastladım (ve onlarla vakit geçirdim.) Bir süre sonra birden Peygamber'in arkamdan gelerek boynumu tuttuğunu fark ettim. Ben ona baktım, o da bana gülümsedi ve 'Ey Enescik! Haydi, sana dediğim yere git' dedi. Ben de 'Tamam, gidiyorum ey Allah'ın Resûlü!' dedim." Enes sonra şöyle dedi: "Vallahi, ben kendisine yedi

<sup>34</sup> Tirmizî "İsti'zân", 27 (1983: No. 2863; 1937: No. 2720). Tirmizî bu *hadisi* ayrıca, Nesâî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin yaptığı gibi temizlik (*tahâre*) bölümünde de vermektedir.

<sup>35</sup> Nevevî, *Riyâzû's-şâlihîn*, 210-212.

<sup>36</sup> Müslim, *eş-Şaâih*, 4: 1718.

\* Metinden anlaşıldığı kadarıyla, bu ifade ile Hz. Peygamber'in bir eylem halinde, bir olay üzerine söylediği sözler kastedilmektedir.

yıl hizmet ettim. Yaptığım bir işten dolayı 'niçin böyle yaptın?', yapmadığım bir işten dolayı da 'niçin böyle yapmadın?' dediğini işitmedim."<sup>37</sup>

Ebû Dâvûd bu *hadise*, *hilm* yani müsamaha alt başlığı altında yer verir. Bu, öfkeyi kontrol altına alma araçlarına odaklanan sonraki rivayetlerde gelişmeye devam eden ve konuşma lafızlarının bir kez daha belirleyici bir rol oynadığı bir temadır. Aşağıdaki rivayette gösterildiği gibi:

(6) Süleymân b. Surâd'dan: Peygamber'in huzurunda iki kişi çekişti. Birinin gözleri [öfkeden] kızarmaya ve boyun damarları kabarmaya başladı. Bunun üzerine Allah Resûlü şöyle dedi: "Ben bir söz biliyorum ki bu kişi onu söylerse hissettiği şey [öfke] ondan uzaklaşır. Bu söz, *e'üzü billâhi mine's-şeytâni'r-racîm*'dir (kovulmuş olan şeytandan Allah'a sığınırım). Bunun üzerine adam, "Ben de bir delilik mi [*cünûn*] görüyorsun" dedi.<sup>38</sup>

Müslim aynı *hadise*, yukarıda aktarılan şeytan ve Allah'ın yaratması rivayetinden hemen önce yer verir.<sup>39</sup> Nevevî'nin bu *hadis* üzerine yorumu bu tuhaf karşılaşmanın anlamını şöyle açıklar:<sup>40</sup> Öfkeli adam *cahiliyye* zihniyeti içinde hareket etmiştir, çünkü ona göre şeytanın bir kişiye egemen olması ancak delilik anlamına gelir; gerçekten de Arapça *mecnûn* kelimesi literal olarak "bir cin tarafından ele geçirilmiş" anlamına gelir. Diğer taraftan Peygamber'e göre öfke şeytan tarafından telkin edilen bir duygudur, bu yüzden o, öfkelenildiği zaman ondan (kurtulmak için) bir sığınak aramanın telaffuzunu [*isti'âzeyi*] önerir. Övgüye değer sözü [*isti'âzeyi*], Peygamber tarafından tavsiye edilen şekilde okumak, öfkeyi yok etme gücüne sahiptir ve insanın kendisini kontrol etmesini ve zarara sebep olmaktan kaçınmasını mümkün kılarak övgüye değer eylemi meydana getirecektir.

*Efdalu'l-keîâm* yani bütün sözlerin en faziletlisi olarak Kur'an'dan çıkarılan dinî lafızların okunması, bütün [*Hadis*] musannefâtının ilgili bölümlerinde yer verilen bir temadır. Bu bilhassa İbn Mâce tarafından tercih edilmiştir ki<sup>41</sup> o,

<sup>37</sup> Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-sünen* (thk. İzzet ed-Da'âs. Hims: Dâru'l-hadis, 1969-1974), "Edeb", 1 (No. 4773). Aynı hadis Müslim tarafından Peygamber'in faziletleri anlamındaki "fezâil" bölümünde verilmektedir ("Fezâil", 54, No. 2310).

<sup>38</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 3 (No. 4781). [İngilizce metinde râvî ismi "Sard" şeklinde yazılmışsa da doğrusu "Surâd" olmalıdır.]

<sup>39</sup> Müslim, "Birr", 109 (No. 2610).

<sup>40</sup> Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-keîâm, 1987), 15: 400.

<sup>41</sup> İbn Mâce, "Edeb", 56 (No. 3811).

*edeb* bölümünün sonucuna işaret eden çok sayıda rivayetle bunun örneklerini vermektedir. Aşağıdaki örnek, övgüye değer söz ve eylem arasındaki ortak zemini (*inter-face*) tamamen başka bir düzleme yerleştirmektedir.

(7) Ebû Hureyre'den: Fidan dikerken Allah Resûlü onun yanına geldi ve "Ey Ebû Hureyre! Ne dikiyorsun?" diye sordu. Ben de, "Kendime bir fidan dikiyorum", dedim. O şöyle dedi: "Sana daha hayırlı bir fidan göstereyim mi? Şunu söyle: "Allah'ı tesbîh ederim, hamd Allah'adır, Allah'tan başka ilâh yoktur ve Allah en büyüktür" (*sübhânallâhi ve'l-hamdü li'llâhi ve lâ ilâhe illallâhu vallâhu ekber*). Böyle söylersen her kelimeye karşılık cennette senin için bir ağaç dikilir."<sup>42</sup>

Ağaç ve fidan dikmek bizatihi övgüye değer bir eylemdir; ancak rivayette bu eylem insanın en sonunda boşa gidecek dünyevi meşgalelerini sembolize etmektedir. Tanrı'yı övmek için sözler söylemek ve bunun uzantısı olarak ruhu ilahî olana yönlendirmek, görülmeyen güçler cennete ait bir ödül hazırlamakla meşgul olduğundan [uhrevî sonuçları nedeniyle], daha kalıcı türden eylemlere vesile olur. Rivayet oldukça önemlidir; zira rivayetin ifade ettiğine göre, *edeb*in yukarıda kaydedilen "senden yukarıdakilere ta'zîm ve senden aşağıdakilere de iyilik" şeklindeki tanımında zikredilen ikili ilke, ayrıca övülen söz ve eylem arasındaki ilgili bağlantı, sadece kişilerarası ilişkilerle sınırlı olmayıp, aksine çok daha önemli bir ilişkiyi yani insan ve yaratıcı arasındaki ilişkiyi de eşit olarak kapsamaktadır. Burada "övülen söz", Tanrı'nın kendisiyle insana hitap ettiği ve sırasıyla insanın da Tanrı'yı ta'zîm için kullanmaya çağrıldığı ilahî vahiy dilinden başkası değildir. Onun Peygamber vasıtasıyla vahyedilmesi, ilahî hidayet ve rahmetin bir ifadesidir (*hüden ve rahmeh*, el-En'âm 6/157) ve bu nedenle "aşağıdakilere" yönelik iyiliğin en üstün fiilini oluşturur. İnsanî *edeb* ilkeleri, böylece *Hadiste* onun üst-anlatısının (*meta-narrative*) metafizik çerçevesi içinde saygın bir yere konulur ve onlara daha derin bir anlam verilir.

Bu gibi *hadisler* kutsal metnin diline yüce bir konum atfetmekle beraber, bu, yazınsal *edeb*le daha yaygın olarak ilişkilendirilen övgüye değer söylemin bu başlık altında toplanan rivayetlerin arasında olmadığı anlamına gelmez. Tirmizî, İbn Mâce ve Ebû Dâvûd'un *edeb* bölümleri, Peygamber'in şiire yönelik tutumunu belgeleyen rivayetler içerir ki, şiir çok tartışmalı bir konudur ve yukarıda işaret edildiği gibi Müslim bu konuya müstakil

<sup>42</sup> İbn Mâce, "Edeb", 56 (No. 3807).

bir bölüm ayırmıştır.<sup>43</sup> Üstelik [buralarda] belirli sözcüklerin ve ifadelerin doğru kullanımı ve uygun olan ve uygun olmayan isimler hakkında *hadis*-ler de vardır. Müslim bu konuyu ayrı bir başlık altında ele almıştır. Aşağıdaki örnekte gösterildiği gibi, sekreteryaya ait *edeb*in gözde ilgisi olan diplomatik yazışmalar da [*edeb* başlığı altında] temsil edilir. Her ne kadar konusu amelî ve kavli olsa ve bu yüzden önceki alıntıdan çok farklı olsa da, [mütekip rivayette] övgüye değer söylem ve kişilerarası bağlamdaki eylem arasındaki karşılıklı etkileşim bir kez daha temel meseledir; burada söz konusu olan değerli eylem, ötekilerle iletişimi kolaylaştırmak için yabancı bir dil öğrenmektir.

(8) Zeyd b. Sâbit'ten: "Allah Resûlü benden kendisi için Yahudilerin yazısından kelimeler öğrenmemi istedi. "Mektuplarımın anlaşılması konusunda Yahudilere güvenemiyorum." dedi. Yarım ay geçmeden onun için o dili öğrendim. Bu dili öğrenince Yahudilere mektup yazacağı zaman onu ben yazardım ve Yahudiler ona yazdıkları zaman onları ona ben okurdum."<sup>44</sup>

Önceki sayfalarda aktarılan rivayetler ile onların [*Hadis*] külliyyatındaki konumu, hem *Hadisin* edebî bir form olarak açık ve hareketli doğasını, hem de musanniflerin yaratıcılığını ve inisiyatiflerini göstermektedir. Dış görünüşte bu rivayetlerin konuları oldukça alakasızdır. Ancak onların *edeb* başlığı altında yer alması sayesinde onlardan her biri bu ahlakî kavramın aydınlatılmasına ayrı bir katkı yapmaktadır. Böylece edebî bir form olarak *Hadis*, somut ve geniş kapsamlı tasvir etme ve aralarındaki ilişkiler ağını örnekleme yoluyla soyut kategorilerin keşfine yardım eder. Bunun sonucunda, muteber *Hadis* külliyyatında anlatı, keşfedici bir araç olarak, haddi zatında bir olay örgüsü olmayan işaret edilenin işaret edicisi olarak kullanılır. Fakat bu işaret edilen, farklı hikâyeleri birbirine bağlayan soyut ve anlatsal olmayan bir gerçeklik/vâkıdır ki onu kavramak okuyucunun vazifesidir. Bu keşif münhasıran musannif tarafından yapılan kategorizasyon ve tasnif vasıtasıyla gerçekleşir.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Bk. Müslim, *eş-Şaâih*, kitab 41.

<sup>44</sup> Tirmizî, "İsti'zân", 22 (1983: No. 2858; 1937: No. 2715). Ebû Dâvûd, bu *hadisi ilim* bölümünde tasnif etmektedir ("İlim", 2, No. 3646).

<sup>45</sup> *Edeb* ve *Hadis* derlemeleri arasındaki ana farklar arasında, *Edeb* eserlerinin derleyicileri tarafından üstlenilen daha önemli rol vardır. Örneğin Kilpatrick, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin tekrarlanan eleştirel yorumlarının ve müdahalelerinin, hacimli eseri *Kitâbü'l-Eğâni*'nin okuyucusuna "derleyicinin kitapta onlara eşlik ettiği hissini" nasıl verdiklerini ayrıntılı olarak göstermiştir. Hilary Kilpatrick, *Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author's*

Konuyla ilgili bir başka hususa da dikkat edilmelidir: *Edeb* başlığı altında yukarıda iktibas edilen rivayetlerden ikisi hariç hepsi, dipnotlarda da işaret edildiği gibi, musannifler tarafından *selâm* (selâmlaşma), *isti'zân* (bir yere girerken izin isteme), *tahâret* (temizlik), *fezâil* (erdemler), *ilm* (bilgi) ve *imân* (inanç) gibi çeşitli alternatif başlıklar altında da kaydedilmiştir. Bu, *edeb* uyumlu olarak nitelenebilecek eylemlerin aynı zamanda alternatif ahlakî kriterlerin geniş yelpazesine ne ölçüde uygun olduğunu ve dolayısıyla bu kavramın anlamının *Hadisin* ahlakî evreni içinde ne kadar derine gömülmüş olduğunu göstermektedir. Eğer yazınsal *edeb*, Kilpatrick'in yerinde ifadesiyle, "temel olarak bir sosyal grup içindeki davranışla ilgili olup, o grubu hem yansıtıyor hem de tanımlıyor"<sup>46</sup> ise, *Hadisteki edeb* de, Peygamber'in söz ve davranışlarını yansıtmak suretiyle Müslüman topluluğun temel davranışsal standartlarını bütün olarak tanımlamaktan daha az bir şeyi amaçlamamaktadır. Böylece o, ideal olarak bütün farklı "sosyal gruplar" tarafından paylaşılması gereken pratik kişilerarası ilişkilerin ortak ahlakî temelini detaylarıyla tasarlamaktadır ki bu sosyal gruplar bütün toplumu oluşturur. Onların davranışlarının özel standartları tam da çok yönlü *edeb* literatürünün konusudur. Aslında çok yönlü *edeb* literatürü sadece genel antolojileri değil, aynı zamanda hükümdarlar, saray erkânı, bürokratlar, hâkimler ve hekimler gibi hususi gruplara hitap eden özel çalışmaları da kapsar.<sup>47</sup> Bu gruplar ile uymaları gereken standartlar arasındaki farka rağmen, günlük davranışlarında hepsi bir ölçüde, sadece selâmlaşma tarzlarında olsa bile *Hadisin edebini* paylaşırlar. Bu günümüze kadar değişmemiştir.

*Nebevî edeb*in semantik alanını başka bir örnekle aydınlatmak için *edeb* kavramı hakkındaki en dikkate değer klasik çalışmaya, yani yukarıda değinilen

*Craft in Abū'l-Faraj al-Işbahānī's Kitāb al-Aghānī* (London and New York: Routledge, 2003), 239. Aynıısı muteber *Hadis* mecmuaları için söylenemez.

<sup>46</sup> Kilpatrick, "Adab", 54.

<sup>47</sup> "Prenslerin aynaları" edebî türü [Siyasetnâmeler], Kilpatrick (1998) tarafından belirtildiği gibi, *Edeb*in önemli bir bölümünü oluşturur. Kâtipler için klasik *edeb* eseri, aynı konuda sayısız eser üreten İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-Kâtib*'idir (thk. Muhammed ed-Dâli, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982). Hâkimler ve doktorların *edebine* örnek olarak bk. sırasıyla el-Mâverdi (*Edebü'l-kâdî*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Beyrut: Matbaatü'l-irşâd, 1971) ve Levey "Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to al-Ruhâwî's 'Practical Ethics of the Physician'", *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 57/3 (1967): 1-100). Konuyla ilgili çalışmalar bağlamında ayrıca filozofların *edeb* hakkında (örneğin Huneyn b. İshâk, *Âdabü'l-felâsife*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Ma'hedü'l-mahtûtâtü'l-arabiyye, 1985) ve bu kavramın dini boyutuna başka, belirgin bir yaklaşım sağlayan Klasik Tasavvuf kitaplarındaki *edeb* eğitimi hakkında çalışmalar da vardır (örneğin bk. El-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, thk. Ma'ruf Mustafa Züreyk (Beyrut/Sayda: el-Matbaatü'l-asriyye, 2001), 283-289). Farklı mesleklere ilişkin *edeb* başlıkları hakkında faydalı bir inceleme için bk. Horst, "Die Entstehung der *Adab*-Literatur und Ihre Arten", 2: 212-215.

Mâverdî'nin *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*'deki bir numuneye dönebiliriz. O, diğer bölümlerin yanı sıra mizah ve gülme (*el-mizâh ve'd-dıhk*) hakkında bir bölüm içermektedir ki bu konu muhtelif muteber musannefatta da *edeb* başlığı altında mevcuttur. Şakalar, eğer belirli koşullar yerine getirilirse gerçekten de övgüye değer sözün bir formu olabilir. Mâverdî, bunu analiz ederken, *edeb*in seçkin işaretlerinden olarak İbn Hacer tarafından telaffuz edilen aynı ilkelere başvurur. Ahlaken makbul olmak için, şakalar, hoş sözlere ve güzel fiillere başvurmak suretiyle dostluğun ve şefkatin ötekilere yönelik bir ifadesi olmalıdır.<sup>48</sup> Şakaların amacı bu yüzden üzüntüyü ve kaygıyı izale etmektir; ayrıca incitici veya yalan şakalardan kaçınmalıdır. Ebedi gençliğe dair hayırlı bir vaat içeren aşağıdaki *hadiste*, Mâverdî tarafından açıklandığı gibi, peygamber bunu, esprili bir şekilde gerçeği söyleyerek başarmıştır:

(9) Ensardan yaşlı bir kadın Peygamber'e geldi ve "Ey Allah'ın Resûlü! Beni affetmesi için Allah'a dua et." dedi. Peygamber de, "Cennete yaşlı kadınların girmeyeceğini bilmiyor musun?" dedi. Bunun üzerine kadın ağladı. Sonra Peygamber tebessüm etti ve şöyle dedi: "Sen Kur'an'da, 'Biz onları yepyeni bir yaratılışa yarattık. Onları ahiret mutluluğuna erenler için, hep bir yaşta eşlerini çok seven gösterişli bakireler yaptık.' (*İnnâ enşe'nâhünne inşâ'en. Fe-ce'alnâhünne ebkâran. 'Uruben etrâben*) buyurduğunu okumadın mı?"<sup>49</sup>

### **Hadiste Anlatı: Arzu ve Yasa/Kural**

Bir edebî form olarak *hadisin* "açıklığı" (*openness*), tek tek rivayetlerin yer alabileceği bağlamların çeşitliliğinde oynadığı rolden ibaret değildir. Yukarıda belirtilen örneklerde gösterildiği gibi, o aynı zamanda en özel ve mahrem olandan en formal ve resmi olanına kadar değişen günlük yaşamın tezahürlerini kuşatan tematik alan için de geçerlidir. El Calamawy'nin dikkat çektiği gibi, *hadisin* rivayet yapısı, belirli karakteristik tarzlar hâkim olmasına rağmen, daha az kapsamlı değildir. Bunlar, soru-cevap kalıplarını, bilmeceleleri (*riddles*), sayım listelerini, halk masallarının unsurlarını, ayrıca tüm [*Hadis*]

<sup>48</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 271.

<sup>49</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 271. Ne yazık ki bu *hadis* muteber eserlerde görülmemektedir.

külliyatında en zengin rivayet malzemesini sağlayan doğüstü olayları konu alan ve El Calamawy'nin "gerçek öyküler" dediklerini de içine alır.<sup>50</sup>

Ancak bu araştırmanın amacı açısından şuna dikkat etmelidir: *hadis*, çoğunluğu değilse bile, büyük oranda hiçbir anlatı ihtiva etmez, bilakis sadece peygamberden varid olan bir sözü veya onun davranışlarının kısa bir tasvirini aktarır. İbn Mâce'nin *edeb* bölümünde *rıfk* ("iyilik") başlığı altında yer alan bir örnek aşağıdadır; burada bütün *isnâdı*yla birlikte zikredilmektedir:

(10) Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe'nin [Muhammed b. Mus'ab'dan, onun el-Evzâ'î'den, onun ez-Zührî'den, onun 'Urve'den, onun da Âişe'den naklettiğine göre Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah iyidir/refiktir; her işte iyiliği/rıfkı sever. (*inna'llâhe refîkun yuhibbü'r-rıfka fî'l-emri küllih*)"<sup>51</sup>

Bu türden *hadis*lerdeki anlatı unsuru, *kâle* "dedi ki" sözcüğü ile tahdid edilir ve bu ifadenin açıkça muhafaza edildiği rivayet zincirindeki her üye tarafından telaffuz edilmiş olarak kabul edilir. Eğer anlatı, Genette tarafından tanımlandığı gibi, "dil vasıtasıyla gerçek ya da kurgu bir olayın yahut olaylar dizisinin temsili"<sup>52</sup> ise, sırf bir konuşma olayının meydana geldiğini teyit eden *kâle* sözcüğünün varlığı, aktarılan söz anlatı içermese de bu *hadisi* ve dolayısıyla onun benzerlerini, anlatı sınıfına dâhil eder. Böylece *hadisin* anlatı boyutu, öncelikle, nakletme biçimi olan *isnâda* dayanmaktadır, yoksa rivayetin konusu olan metne değil. Bir anlatı aracı olarak *isnâdın* önemi, bu çalışmanın son bölümünde detaylı olarak ele alınan daha geniş bir meseledir. Burada bizi ilgilendiren şey, anlatsal bir *metne* sahip *hadisler* ile böyle olmayanlar arasındaki ilişkidir: bunları birbirlerinden ayırt eden şey nedir ve ne ölçüde aynı edebî formun yalnızca farklı tezahürü [olarak değerlendirilirler]? Bu sorunun cevabı, yukarıda zikredilen *hadis* ile Tirmizî'nin *edeb* bölümünde *fi kerâhiyeti't-teslim alâ'z-zimmî* başlığı altında yer verdiği aşağıdaki rivayet mukayese edildiğinde bulunabilir. Burada selâmlaşmanın genelensel lafzı, zeki ve ince bir şekilde bir hakarete dönüştürülür:

(11) Sa'îd b. Abdurrahman'ın [Süfyân b. 'Uyeyne'den, onun] ez-Zührî'den, onun 'Urve'den, onun Âişe'den naklettiğine göre Âişe şöyle demiştir:

<sup>50</sup> Suhair el Calamawy, "Narrative Elements in Hadîth Literature", *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, G. R. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 311, 314.

<sup>51</sup> İbn Mâce, "Edeb", 9 (No. 3689).

<sup>52</sup> Gérard Genette, "Boundaries of Narrative", *New Literary History* 8/1 (1976): 1.

Bir Yahudi grubu Peygamber'in yanına geldi ve "es-sâm aleyküm" (Kınama/lanet/ölüm üzerine olsun) dedi. Peygamber de onlara "Ve aleyküm" (Sizin üzerinize de)" diye karşılık verdi. Âişe, "Ben, kınama ve lanet sizin üzerinize olsun, derdim." dedi. Peygamber şöyle dedi: Ey Âişe! Allah her işte rıfkı sever." Âişe, "Onların ne söylediklerini duymadın mı?" diye sordu. Bunun üzerine Peygamber, "Ben de onlara "Ve aleyküm" (Sizin üzerinize de) diyerek karşılık verdim ya!" dedi.<sup>53</sup>

Açık bir biçimde, Tirmizî'nin naklettiği rivayet, "Allah her işte rıfkı sever" nebevi ifadesi için bir durumsal bağlam sağlar. Bu bağlam, Tirmizî'nin bu *hadisi*, İbn Mâce tarafından kullanılan bâb başlığından bütünüyle farklı bir bâb başlığı altında tasnif etmesine neden olmuştur. Şu hâlde bağlam söze neyi ilave etmiştir? Bu soru, *hadisin* "anlatsal olan" ve "anlatsal olmayan" unsurları arasındaki ilişkinin çekirdeğine götürür. Hegel ve H. White'a göre bu belki anlatsal temsilin altında yatan bir çatışmanın tezahürü olarak yorumlanabilir, tıpkı şunun gibi: "O, bir yanda arzu ve diğer yanda yasa arasındaki çatışmadır."<sup>54</sup>

Bu çatışma, White'ın yasa, tarihsellik ve anlatsallık arasındaki yakın ilişki diye adlandırdığı şeyden ortaya çıkmaktadır. [White'a göre] anlatsallık, adet olduğu üzere "anlatsal beyanın tipik faktörlerinin lehinde veya aleyhinde etkilediği bir hukuki sistemin varlığını" gerektirir.<sup>55</sup> Lehte veya aleyhteki bu etki, anlatı eyleminin göz önüne serilmesine neden olan dinamik güç yani "arzu" tarafından harekete geçirilir. İslamî bağlamda, "arzu"yu olumsuz ve ahlak karşıtı biçimiyle (*form*) aktarmak için en uygun terim *hevâ* olabilir, *lâ tettebi' i'l-hevâ fe-yuğilleke an sebîlillâh* (hevaya uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır, Sâd 38/26) ayetindeki gibi. İbn Manzûr'un açıkladığı üzere, *sebîlullâh* terimi İslam'ın yasal sistemi olan şeriat tarafından konulan vecibeleri ifa etmek de dâhil insanı Allah'a yaklaştıran bütün eylemlere göndermede bulunmaktadır.<sup>56</sup> *Hevâ* ile *sebîlullâh*ın, yani İslamî kisvesi içinde arzu ve yasanın, *hadisin* meta-anlatsının çekirdeğinde yer aldığını söylemeye gerek bile yoktur; gerçekten, rahatlıkla varsayabiliriz ki *hevâ*, şeytanın insanın boş özüne telkin etmeyi planladığı şeydir. Ancak yukarıda işaret edildiği gibi, arzu şeriata karşı

<sup>53</sup> Tirmizî, "İsti'zân", 12 (1983: No. 2844; 1937-56: 2701).

<sup>54</sup> White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", 16.

<sup>55</sup> White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", 17.

<sup>56</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, bk. "sebîl" maddesi.



değil de onun namına etkide bulunmak suretiyle olumlu bir biçim de alabilir. Böyle bir eylem, olumlu eylemin üç temel İslamî kavramını yani *iman*, *hicret* ve *cihad* bir araya getiren *ellezîne âmenû ve hâcerû ve câhedû fi sebîlillâh* (iman eden, hicret eden, Allah yolunda cihad edenler, et-Tevbe 9/20) Kur'ânî ibaresinde en iyi şekilde aktarılır.<sup>57</sup>

Eğer yukarıda zikrettiğimiz *hadis*lere dönersek şunu görürüz: bu *hadis*lerde anlatılan bütün olaylar, İbn Manzûr'un *sebîlullâh* teriminin tanımında ifade edildiği gibi, en geniş anlamıyla şeriata uyma yahut ona muhalif olma konusunda arzunun tezahürleri olarak sayılabilir. "Olumsuz arzu", sadece Âişe'nin, kocasının ziyaretçilerinin küstahlığına karşılık verme ve onlara aynıyla mukabelede bulunma isteğinde değil, aynı zamanda gözleri kanlanmış insanın öfkesinde,<sup>58</sup> Ebû Hüreyre'nin düşüncesiz bahçıvanlığında,<sup>59</sup> küçük Enes'in çocuksu dik başlılığında<sup>60</sup> ve Peygamber çok özel bir eylem gerçekleştirirken Peygamber'e selâm veren adamın düşüncesizliğinde de örneklendirilmiştir.<sup>61</sup> Diğer yandan "olumlu arzu", bedevinin yitik başıboş develeri sulamak suretiyle ödül ümit etmesini,<sup>62</sup> Zeyd b. Sâbit'in Peygamber'in yazışmalarında ona yardım etmek için Yahudilerin dilini öğrenmedeki şevkini<sup>63</sup> ve yaşlı kadının kurtuluş ümit etmesini<sup>64</sup> motive etmektedir.

Olumlu veya olumsuz anlamında arzu, böylece *Hadisin* "anlatısal kabuğunu" oluşturur. Diğer taraftan, yasa/kural (*law*) "anlatısal olmayan öz" olarak isimlendirilebilecek şeyleri yani genel hakikatleri, nebevî emir ve yasakları, Peygamber'in karakterini ve adet olarak yaptığı eylemleri, Tanrı'nın sıfatlarından bahseden veya onları tasvir eden sözleri beyan eden nebevî ifadeleri sağlar. Yukarıda yer verilen *hadis*ler, bunların kapsadığı büyük çeşitlilikte konuları örneklendirir. Peygamber'in, [bevlemeden kendisine selâm veren kişiyi] takdir ederken<sup>65</sup> ve [Zeyd'e] yabancı bir dil öğrenme emrini verirken<sup>66</sup> sert sözcükler kullanmaya karşı isteksizliği vardır; onun [selâm verirken] dinî

<sup>57</sup> Böylesi karmaşık eylemin tarihsellik ve anlatisallıkla bağı, Müslüman takviminin başlangıç noktasına işaret etmesindeki gerçeklikte açıkça tezahür etmektedir: Muhammed'in *hicreti* inanca (*iman*) ve inanca düşmanlarına karşı savaşa (*cihad*) vesile olmuştur.

<sup>58</sup> Bk. örnek 6.

<sup>59</sup> Bk. örnek 7.

<sup>60</sup> Bk. örnek 5.

<sup>61</sup> Bk. örnek 4.

<sup>62</sup> Bk. örnek 2.

<sup>63</sup> Bk. örnek 8.

<sup>64</sup> Bk. örnek 9.

<sup>65</sup> Bk. örnek 5.

<sup>66</sup> Bk. örnek 8.

lafzın doğru kullanımını emreden<sup>67</sup> ve zor durumdaki hayvanlara yardım etmenin faziletini teyit eden<sup>68</sup> ifadeleri de vardır. Bununla hassaten alakalı bir şey "olumlu arzu"nun hayati bir formunu yani kurtuluşa ermenin bir aracı olarak insanlar arasında karşılıklı sevgiyi tavsiye eden 3. örnekteki nebevî sözdür. Ancak 10. örnek en önemlisidir. Bu rivayet, Tanrı kendi iyiliğinin (*rıfk*) insan eylemlerine yansıtılmasını görmek ister, demek suretiyle şunu teyit etmektedir: Bütün olumlu arzu ve onunla bütün insanî *edeb*, *Hadisteki edeb*in ilahî ya da metafizik boyutu olarak isimlendirilebilecek şeyin bir işlevinden başka bir şey değildir: "Merhametlilerin en merhametlisi olan" (*erhamu'r-râhimîn*, el-Enbiyâ 21/83) Tanrı, bütün iyiliğin nihaî kaynağıdır. Bu yüzden *Hadisteki teeddübün* gerçek amacı sadece şudur: insanın sınırlılığının izin verebileceği ölçüde uluhiyetin tabiatına öykünmek için Peygamber'i takip etmek.<sup>69</sup>

Bu *hadis*lerin anlatsal olmayan özünde içkin bulunan meseleler şunda ortaktır: onların hepsi *sebîlullâhın* müteaddit veçhelerini izah eder ve böyle yaparken de zımnî sonsuz geçerliliğin ilkelerini dile getirir. Anlatsal kabuk, anlatsal olmayan özü dramatize edebilen, vurgulayabilen yahut açıklayabilen, fakat bütünüyle bir kenara da bırakılabilecek bir bağlam temin eder. Gerçekten de 10. örnekte gösterildiği gibi, anlatsal bağlamı olmaksızın zikredilmek suretiyle onun ağırlığı ve evrensel cazibesi artar. Üstelik anlatının bulunduğu yerde de, durumla ilgili tüm detayların maksatlı olarak makaslandığı ve sadece yalın esasların/gerekli hususların verildiği görülür. Ancak bunlar "öfkeli adam" hakkındaki *hadiste* gösterildiği gibi, maksimum etki için seçilir.<sup>70</sup> Öfkeli adamın kimliği, Peygamber'i ziyaret sebebi veya öfkesine neden olan sâik bir sır olarak kalacaktır; duyduğumuzun hepsi, onun gözlerinin kızarması ve damarlarının kabarmasıdır. Öfke kendi saf, çıplak, nedensiz formu içinde görünüyor ancak bu kısa fırça darbesi Peygamber'in müdahalesi için en etkili zemini sağlamak için yeterlidir. Böylesi bir *hadiste* edebî yaratıcılık rivayetin tafsilatlandırılmasına değil, bilakis tam olarak bunun zıddına yani özü teşkil eden ebedi mesaj için en kısa sürede aşılacak bir çerçeve sağlamaya yönelik iyi tasarlanmış bir kısaltmaya bağlıdır.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Bk. örnek 3, 6 ve 7.

<sup>68</sup> Bk. örnek 2.

<sup>69</sup> Bk. örnek 10.

<sup>70</sup> Bk. örnek 6.

<sup>71</sup> Bray, *Edeb*'in "efsaneleşmesinde" (*mythologizing*) benzer bir kompozisyon prosedürüne işaret etmektedir: "Bir olay anlatı haline getirilmez (*denarrativised*) ve beşerî halin değişmez yapısının parçası gibi bir durum olarak sunulur" (Bray, "Abbasid Myth and the Human Act: Ibn 'Abd Rabbih and Others", 12). Onun müşahede ettiği gibi tersi bir işlem de mevcuttur: "Bir durum bir olay içerisine yerleştirilir ve bir anlatıya dönüştürülür; yeri belirlenir ve ona

Genette tarafından kullanılan terminolojiye dönersek, yukarıda yer verilen *hadis*lerdeki “kabuk” ile “öz” arasındaki fark, bir yere kadar ilk olarak Benveniste tarafından formüle edildiği gibi “anlatı” ile “söylem” arasındaki farka tekabül eder. Anlatıda, geçmiş olaylar “öykünün ufkunda görüldüğü gibi kaydedilir”, oysa söylemde “birisi konuşur ve onun tam da konuşma eylemindeki durumu, en önemli anlamlandırmaların odağıdır.” Üstelik “rivayetin içinde mündemiç olan söylem [yine] söylem olarak kalır ve [anlatının içinde] yeri kolayca teşhis edilebilen bir tür kist oluşturur.”<sup>72</sup> Zikredilen *hadis*lerde bu, anlatsal olmayan öze yani [*hadis*ler içinden] seçilip ayrılan ve sayısız rivayet içinde herhangi bir anlatsal çerçeveden yoksun olarak kendi başına ayakta duran hayati önemde nebevî sözlere eşdeğerdir. Bu bağlamda “söylem” (*discourse*) terimi kullanışlıdır; çünkü Genette tarafından tanımlandığı gibi, söylem bir edebî form olarak *Hadisin* “açıklığının” bir başka yönüne daha işaret etmektedir. Ona göre, söylem, anlatının aksine, “muhafaza edeceği bir saflığa sahip değildir; çünkü o, dilin doğal bir modudur: tanımı gereği bütün formlara açık olan, en geniş ve en evrensel modu.”<sup>73</sup> *Hadisteki* nebevî sözler, tam da bu manada, söylemdir; çünkü onlar tek heceli sözcüklerden mesel ve kıssaların rivayetine kadar sözlü ifadelerin görünüşte sınırsız yelpazesini kuşatmaktadır.

Bununla birlikte şu da not edilmelidir: *Hadisin* anlatsal kabuğu ve söylemsel olup anlatsal olmayan özü ve onların çatışma ve uyuşma halindeki arzuyu ve yasayı/kuralı ayrı ayrı yansıtmaları, yukarıda belirtilen örneklerde olduğu gibi her zaman kolayca ayırt edilebilir değildir. Belli durumlarda anlatı, yasanın/kuralın bizzat uygulanış anını göstermek ve bunun gerçekleşmiş olduğuna dair canlı kanıt sunmak için kullanılır. Bunun etkileyici örnekleri hırsızlık ve zinaya verilen cezalarla ilgili *hudûd hadis*lerinde bulunur. Bunlar ilgili vakaları çevreleyen kayda değer miktarda ayrıntı sağlar. Bunlardan biri Gâmid b. el-Ezd kabilesinden bir kadınla ilgilidir. Bu kadın, Mâiz b. Malik’in örneğini takip ederek zina ettiğini itiraf etmeye karar vermiş ve Peygamber’den cezayı uygulayarak kendisini arındırmasını istemiştir (*fe-tahhîrî*). Hamile olduğunu dile getirdiğinde Peygamber ona doğum yapıncaya kadar gitmesini [çocuğunu doğurduktan sonra gelmesini] söylemiştir.

isimler hatta tarihler bile iliştilir.” İkincisi *Hadis* ile de ilgilidir; çünkü bu yaygın *hadis* uydurma işlemine de uygulanmaktadır. Bu işlemde Peygamber ile ilişkilendirilmek suretiyle ifadeler ve paradigmatik olaylara otorite temin edilir. Bu bir kez daha *Edeb* ve *Hadis* arasında yapısal paralelliğin yaygın olduğunu ve yakından çalışılmayı hak ettiğini göstermektedir.

<sup>72</sup> Genette, “Boundaries of Narrative”, 9-11.

<sup>73</sup> Genette, “Boundaries of Narrative”, 11.

(12) Kadın doğurduğu zaman çocuğu bir bez parçası içinde ona getirdi ve "İşte doğurduğum çocuk bu" dedi. O da "Git ve bu çocuğu süttten kesilinceye kadar emzir!" dedi. Kadın onu süttten ayırdıktan sonra elinde bir parça ekmek olduğu halde çocuğu ona getirdi ve şöyle dedi: "Ey Allah'ın Nebîsi! Onu memeden ayırdım. Yemek yemeğe de başladı.". Bunun üzerine Peygamber çocuğu Müslümanlardan birine verdi. Sonra kadın için göğsüne kadar bir çukur kazılmasını istedi. İnsanlardan kadını recmetmelerini istedi. Hâlid b. el-Velîd bir taş alarak kadının başına attı. Çıkan kan Hâlid'in yüzüne sıçradı ve o da kadına ağır sözler söyledi. Allah Resûlü onu duydu ve şöyle dedi: "Sakin ol ey Hâlid! Canım elinde olan Allah'a yemin olsun, bu kadın öyle bir tevbe etti ki, o tevbeyi zorbalıkla haksız vergi tahsil eden bir kişi (*şāhibü meks*) yapsaydı muhakkak başışlanırdı." Daha sonra kadının cenaze namazını kıldı ve kadın defnedildi.<sup>74</sup>

Rivayetin yine Müslim tarafından nakledilen bir başka tarîkinde Peygamber'in şöyle dediği aktarılır: "Kadın öyle bir tevbe etti ki, bu tevbe Medinelilerden yetmiş kişi arasında taksim edilse onlara yeterdi. Sen Allah için canını vermekten daha üstün bir tevbe biliyor musun?"<sup>75</sup>

Bu rivayet, belki de başka herhangi bir *hadisten* daha iyi bir şekilde, *Hadisin* "yasa" ve "arzu" arasındaki ortak zeminin en tepe noktasına ne derece yerleştirildiğini göstermektedir. Burton tarafından daha detaylı olarak tartışıldığı gibi, Kur'ân'da yer almayan recm cezası hakkındaki tartışma, *Hadisin* Kur'ân'dan sonra "ikinci bir vahiy" seviyesine yükseltilmesi ve böylece dinî hukukun muteber kaynaklarından biri haline gelmesi teorisini formüle etmesi için Şâfi'î'yi (ö. 204/820) teşvik etmeye vesile olmuştur.<sup>76</sup> Bu *hadisin* içerdiği anlatı, böylece, arzunun ikiz biçimlerinin bir kez daha motive edici bir rol oynaması vasıtasıyla yasanın uygulamada ebedî bir örneği olarak alınacak tek bir olayı tasvir etmektedir. Yasaya aykırı olan arzunun zina türünden davranışlara neden olduğu varsayılabilir ancak anlatının odağı negatif değil de eşsiz bir pozitif arzudur: kadının cezanın uygulanması yoluyla arınma dileğidir.

<sup>74</sup> Müslim, "Hudûd", 23 (No. 1695).

<sup>75</sup> Müslim, "Hudûd", 23 (No. 1696).

<sup>76</sup> John Burton, *An Introduction to Hadith* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 81-91.

Bu, Peygamber'in bu acımasız koşullarda dahi *edebî* etik ilkelerine uygun bir davranış sergilemesi için bir vesile olmuştur. Bu son husus, Peygamber'in çocuğun selâmeti konusundaki ilgisinde, öfkesinden dolayı Hâlid'i kınamasında, kadının cenaze namazını kılmasında ve tevbesi üzerine yaptığı yorumda çok açıktır ki, yukarıda aktarılan ikinci rivayette Peygamber'in yorumu kadını neredeyse bir azize seviyesine yükseltir.

### Destan ve *Hadis*: Arınma (*Catharsis*) ve Huzur

T. Khalidî'nin belirttiği gibi, *Hadis* ilmi tarafından geliştirilen geçmiş imgesi, Bakhtin'in tanımladığı anlamda "destansı" (*epic*) olarak tanımlanabilir.<sup>77</sup> Bakhtin'e göre destandaki geçmiş "mutlak"tır; çünkü o "sonraki tüm zamanlar için iyi olan her şeyin tek kaynağını ve başlangıcını" temsil eder; o "dokunulmaz/kutsal gelenek"ten doğar ve onun anısı "yaratıcı dürtünün kaynağı ve gücü" olarak görev yapar.<sup>78</sup> Destanın bu özellikleri gerçekten çok belirgin şekilde *Hadis* için de geçerlidir. *Hadisin* tasvir ettiği geçmiş kutsal ve mutlak addedilir ki, bu sonraki tüm zamanlar için yasal ve davranışsal standartları sağlamaya başlamış ve geçmişin anısının bir kutsal râvîler kitlesi tarafından korunması İslam literatüründe rakipsiz bir "yaratıcı dürtü"ye yol açmıştır. *Hadis* ile Bakhtin'in epikle ilgili görüşü arasında en az bunun kadar çarpıcı başka bir paralellik, onun destana özgü (*epic*) birey nosyonu hakkındadır: "onun tüm potansiyeli, bütün olasılıkları, tamamen onun dış dünyadaki sosyal konumunda gerçekleşir. ... içindeki her şey açığa çıkar ve yüksek sesle dile getirilir".<sup>79</sup> Muhammed söz konusu olduğunda, "hariç sosyal konum" onun tüm potansiyelinin kendisi vasıtasıyla gerçekleştiği nübüvvettir; *Hadis*, ona dair ve onun vasıtasıyla "ortaya çıkan ve dile getirilen"leri kayıt altına almak için vardır.

*Hadis* ile Bakhtin'in destan görüşü arasındaki paralellik, onların edebiyat tarihindeki kendi konumlarına da uzanır. Bakhtin'in gösterdiği gibi, destanın "yüksek tarzı"nın parodileri, sıklıkla romanın ortaya çıkışına doğru geçiş aşamasını işaret eder. Zira o, destana özgü bireyin homojenliğinin parçalandığı ve "kişinin kendisiyle örtüşmeyi bıraktığı" bir türdür.<sup>80</sup> Abd al-Fattah Kilito ve James T. Monroe'nin işaret ettiği gibi, *Hadis* literatürü, Hemedânî ve Harîrî'nin *Maqâmât*lar'ında buna kıyas edilebilecek bir parodiye maruz kalır.

<sup>77</sup> Tarif Khalidî, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 58, 130.

<sup>78</sup> Mikhail M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist, çev. Caryl Emerson - Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 15-17.

<sup>79</sup> Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 34.

<sup>80</sup> Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 6, 35.

*Maḳāmât* sıklıkla modern Arap romanının<sup>81</sup> erken öncülü olarak zikredilen bir türdür ve "Muhammed Peygamber'in bildirdiği soylu mesajın tam karşısında duran ahlaka aykırı bir öğreti"yi savunmak için *Hadisin* edebî biçiminden hicivsel bir şekilde yararlanır.<sup>82</sup> Amacımız açısından asıl ilginç olan şudur: Bakhtin'e özgü "epik bireyin kırılması"<sup>83</sup> nosyonu sadece *Maḳāmât*'ta açıkça tezahür etmez, aynı zamanda *edeb* kavramının tam kalbine dokunur, onu -İbn Hacer'i izleyerek- övgüye değer söz ve övgüye değer eylemin buluşması olarak anladığımız takdirde. Övgüye değer söz ve eylem Peygamber örneğinde bir araya getirilirken, *Maḳāmât* kahramanları söz konusu olduğunda uzlaşmaz bir zıtlık içerisindedirler; zira burada harikulade bir belagat, rezil ve ölçüsüz davranışlarla çatışmaktadır/çelişmektedir. Burada insan sadece "kendisiyle uyumu/örtüşmeyi bırakmakla" kalmaz, aynı zamanda *edeb* yani onun durduğu ahlâkî zemin, merkezden çatlayıp kırılır.

Yukarıda belirtilen benzeşmeler şunu ileri sürüyor görünmektedir: *Hadis* aslında konu, kaynak, sosyo-kültürel ve edebî işlev açısından destana benzer bir edebî tür olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte bu benzerlikler, sadece *Hadisin* dinsel konumunu değil, onunla aynı derecede önemli olan ve *Hadisin* dinî konumunun yanı sıra edebî ve özellikle de anlatsal doğasıyla ilgili bazı kategorik farklılıkları da maskeleymektedir. Bu, en iyi şekilde Homeros'un *İlyada*'sının başlangıcını gösteren aşağıdaki destan mısralarıyla karşılaştırıldığında örneklendirilir:

Sarkısını söyle bize ey Tanrıça, Aşil'in yıkıcı öfkesinin  
 Peleus'un oğlu korkunç bir lanet getirdi  
 Akhalara onca acı getirdi ve fırlatıp attı  
 Hades'e onca yiğitleri, bırakarak  
 Bedenlerini köpeklere ve yırtıcı kuşlara yem olarak.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Örnek için bk. Roger Allen, "The Beginnings of the Arabic Novel", *The Cambridge History of Arabic Literature: Modern Arabic Literature*, ed. Mustafa M. Badawi (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 180. *Maḳāmât*lar hakkında daha yeni bir çalışma için bk. Philip F. Kennedy, "The Maḳāmât As a Nexus of Interests: Reflections on Abdelfattah Kilito's *Les Séances*", *Writing and Representation in Medieval Islam*, ed. Julia Bray (London and New York: Routledge, 2006).

<sup>82</sup> James T. Monroe, *The Art of Badi' al-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative* (Beirut: American University, 1983), 24.

<sup>83</sup> Monroe, *The Art of Badi' al-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative*, 38.

<sup>84</sup> Homer, *The Iliad of Homer*, çev. Ennis Rees (Oxford: Oxford University Press, 1991), 3.

*Hadisin* ahlak evreni ile klasik destanunki arasındaki fark, bu mısralarda görüldüğü gibi, Peygamber'in öfkeye kapılmış bir adamla<sup>85</sup> karşılaşmasına dair yukarıda sözü edilen rivayetle kıyaslandığında, öfkenin telakkisinde hülasa edilmiştir. Her ikisi de öfkeyi "yıkıcı bir arzu" olarak telakki eder ve fakat birisi onu her şeyi sınırsız bir biçimde sarsan ve yutan bir şey olarak gösterirken, diğeri onu daha yüksek bir güce başvurarak onun bir an önce nasıl söndürülebileceğini gösterir. Homeros örneğinde, bu başlangıçtaki Tanrıça'ya yakarma ifadesi, dinleyiciyi seyrinde karşı koyulamaz şekilde sürüklemek için tasarlanan bir kımıldanışı harekete geçirir. Aşıl'ın gazabında ortaya çıkan şey, "mutlak geçmiş"in, Aristo'nun ifadesiyle, "acıma ve korkunun" ve kartarik duygusal boşalmayı uyandıracak büyük ve korkunç olayların akışının dinamizmidir.<sup>86</sup> "İlyada'dan beri her anlatı bu akışı anlattı" diyor P. Ricoeur, bizim amacımıza hayli uygun olan zaman ve anlatıya ilişkin düşüncelerinde.<sup>87</sup> Destanda "mutlak geçmiş"in güçlü bir zamansal süreklilik olarak tezahürü, ortaya çıkardığı estetik tecrübe için hayati önem taşır: "Hayat zamansallıkta ne kadar zengin olursa, epik o kadar saf olur."<sup>88</sup>

Ricoeur'un, ilk defa Günther Müller tarafından geliştirilen "anlatılan zaman" (*narrated time*) ile "anlatma zamanı" (*time of narration*) kavramları arasındaki ortak zemin hakkındaki tartışması, "mutlak epik geçmiş"in bir başka yapısal özelliğine dikkat çekmektedir. Destanın "anlatılan zamanı" ile "anlatma zamanı" arasında yahut İlyada örneğinde, Homer'in Tanrıça'ya yakarma zamanı ile Aşıl'ın gazabının zamanı arasında, Bakhtin'in "geçilmez sınır" olarak adlandırdığı ve destandaki geçmişi "kendisinden sonra gelen tüm zamanlardan... destan şarkıcıları ile dinleyicilerinin içinde yer aldığı çocukların ve arkadaşların ebedi şimdinden" ayıran, bilinmeyen ve ölçülemeyen zamanın sonsuzluğu yatar.<sup>89</sup> Burada ayrı bir *Zeiterlebnis* yani destanın "zamansal tecrübesi"<sup>90</sup> yatar: hem son derece büyüleyici, hem de tamamen uzak olan geçici bir akış hissi verir.

Şimdi *Hadise* geri dönersek, destan için hayati önem taşıyan "anlatılan za-

<sup>85</sup> Bk. örnek 6.

<sup>86</sup> Aristo, *Poetics*, çev. W. Hamilton Fyfe (London: Heinemann, 1973), 22-3, 1449b: 25. Bu pasaj trajediye başvurmakta ancak Aristo kendisi "destanların kaynaklarının trajediye ait" olduğunu belirtmektedir (1449b: 15-20). Epik şiirde katarsis hakkında ayrıca bk. Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 168-201.

<sup>87</sup> Paul Ricoeur, "The Time of Narrating (Erzählzeit) and Narrated Time (Erzählte Zeit)", *Narratology - An Introduction*, ed. Susan Onega - José Angel García (London: Longman, 1996), 131.

<sup>88</sup> Ricoeur, "The Time of Narrating (Erzählzeit) and Narrated Time (Erzählte Zeit)", 131. Bu Günther Müller'in *Morphologische Poetik*'inden bir alıntıdır. Ricoeur bu çalışmasında (*je mehr Zeitlichkeit des Lebens desto reinere Epik*) büyük ölçüde ona atıfta bulunmaktadır.

<sup>89</sup> Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 15-16.

<sup>90</sup> Ricoeur, "The Time of Narrating (Erzählzeit) and Narrated Time (Erzählte Zeit)", 133.

man" ile "anlatma zamanı" arasındaki boşluğun, [*hadiste*] *isnâd* marifetiyle neredeyse kaldırıldığını görüyoruz. Râvî zincirini zikretmek ve onların, *Hadisin* kaynaklarını ve böylece "rivayet hakkını"<sup>91</sup> sağlayan kutsal geleneğe mensubiyetlerini belirtmek suretiyle *isnâd*, doğrudan, otantik ve neredeyse aracı olmadan geçmişe erişim vaadinde bulunur. Gerçekten de rivayetlerin ifadeleri, Tirmizî'nin *edeb* bölümünden alıntılanan aşağıdaki örnekte gösterildiği gibi, râvîlerin kelimesi kelimesine naklettiği en erken kaynaklar olarak addedilir.

(13) Ebû Haşim er-Rifâ'î'nin bize İbn Fudayl'dan onun da el-A'meş'ten rivayet ettiğine göre Ebû Salih şöyle demiştir: Âişe ve Ümmü Seleme'ye Peygamber'in en çok hangi ameli sevdiğini sordular. Onlar da şöyle cevap verdiler: "Az da olsa devamlı yapılanı" (*mâ dîme aleyhi ve in kalle*)."<sup>92</sup>

Duyduğumuz sözcükler, uzun zaman önce olayları hatırlayan bir anlatıcının değil, bilakis gerçek görgü tanıklarının, sadece yakınlarda vefat eden kocalarının tercihleri hakkında konuşan Âişe ve Ümmü Seleme'nin sözcükleridir. *Hadisin* otantikliği için kritik bir araç olarak takdim edildiği halde, tamamen edebî perspektiften bakıldığında *isnâd*, Bakhtin'in destandaki mutlak geçmiş ile şimdi arasındaki aşılmaz sınırı kaldırmak üzere tasarlanmış gibi duruyor. Böylece elde edilen "eşzamanlılık" (*contemporaneity*), Bakhtin'in tasavvuruna göre, destana bütünüyle yabancıdır; gerçekten, "eşzamanlılık, bu haliyle, ...yüksek türler için temsil nesnesi olamaz."<sup>93</sup>

Bu noktada, *Hadisin* ne ölçüde "yüksek edebî bir tür" olduğu söylenebileceği sorusu ortaya çıkıyor. Aslında şu dikkate değerdir: *Hadis*, Bakhtin'e göre destanın "yüksek tür"üyle arasında çok fazla fark olan bir edebî türle, yani Sokratik diyaloglarla belli özellikleri paylaşır. Sokratik diyaloglarda olduğu gibi, *Hadis* çok diyalogludur, anlatıdan ziyade söylem üzerine dayanır, soru ve cevap kalıbını temel bir yapısal özellik olarak sergiler ve "popüler konuşulan dile yakınlık" izlenimi veren basit, süssüz bir tarzda düzenlenir.<sup>94</sup> En önemlisi, [*Hadis*] de, başkahramanın ve bilgelik dağıtıcısının yanında birçok farklı konuşmacının duyulduğu "çok üsluplu" (*multi-styled*)<sup>95</sup> bir türdür; *isnâd*, bir kez daha bütün bu şahsiyetlerin sözlerinin otantik ve yetkili şekilde aktarılmasını sağlayan bir vasıta olarak işlev görür.

<sup>91</sup> White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", 22.

<sup>92</sup> Tirmizî, "Âdâb", 73 (1983: No. 3017; 1937: No. 2857).

<sup>93</sup> Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 19.

<sup>94</sup> Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 25.

<sup>95</sup> Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 25.



*Hadis* ile Sokratik diyalogun özellikleri arasında önem arz eden paralelliklerden bir başkası, Bakhtin'in destandan farklı olduğunu vurguladığı, “[anlatılan] günün bugün oluşu... tüm rastlantısallığı içinde” dediği olayla ilgilidir. Gerçekten, “hatta kazara ve önemsiz bir bahane bile... bir diyalog için başlangıç noktası olarak kullanılabilir”.<sup>96</sup> *Hadiste*, “günün bugün oluşu” herhangi bir olayı ve en sıradan türdeki eylemleri içeren birçok rivayette kendini gösterir. Kamuya açık bir ortamda aksırma ve esnemeye verilmesi gereken uygun cevaplarla ilgili birçok *hadis*, bunun *edeb* başlığı altında yer alan uygun örnekleridir ki bu tür konuların, görevi olağanüstülüğü, yüceliği ve kahramanlığı tasvir etmek olan bir destan şairinin ilgisini çekmesi pek muhtemel değildir. Yukarıdaki örnek 13'te\* aktarılan rivayet, *Hadisin* karakteristiği olan önemsiz olmanın onaylanmasını [*Hadis*]e özgü en vezic biçimde hülasa eder: “Amellerin en hayırlısı, az da olsa devamlı olandır.” Burada devamlılık ve sebat üzerine yapılan vurgu, erdemli fiillerin icrasında yorulmak bilmeyen bir uğraştan çok öteye gider. *Hadisin* meta-anlatısıyla ilişkilendirmek suretiyle *mâ-dîme* (“sürekliliği olan”) ifadesinde dile getirilen süreklilik düşüncesi, günlük hayatın en önemsiz tezahürlerine kadar uzanan ve bunlara dokunan ilahî varlığın sürekliliğini anımsatır. Bu rivayetin bu şekilde ima ettiği şey, tüm geçiciliğin ortasında bulunan ve Peygamber örneğinde somutlaşan sonsuzluk boyutudur. Bu sonsuzluğa odaklanma nedeniyle *Hadis*, destanda olduğu gibi zamanın büyük akışını yakalamaya tamamen kayıtsızdır. Aksine, kronolojik sıra gözetmeyen mikro-anlatıların çoğalmasa yoluyla, görgü tanıklarının kayıtları olarak bizzat anlatılar uzak bir geçmişin değil de yaşayan bir şimdinin izlenimini iletirken zamanın akışı mütemediyen kesilir ve durdurulur. Bakhtin'in ifadeleriyle destan ve *Hadis* arasındaki temel fark şu şekilde formüle edilebilir: Destan bir “mutlak geçmiş” imgesi geliştirirken, *Hadis* geçmişin imgesini “mutlak şimdiye” dönüştürür.

Ricoeur'un zaman ve anlatı hakkındaki düşünceleri, *Hadis* tarafından üretilen “mutlak şimdi”nin, ne ölçüde onun kendine has anlatisallığından kaynaklandığını öne çıkarmak için bir kez daha hatırlanabilir. “Anlatı sanatı” diye yazıyor Ricoeur, “olayların ardışıklığını yeniden inşa etmekten ibarettir.”<sup>97</sup> Bununla birlikte, her bir *hadis* tekinde “olayların ardışıklığı”, yukarıda belirtildiği gibi, mutlak bir şekilde asgariye indirilir ve en gerekli ayrıntıların dışındaki her şeyden soyutlanır. Mesela, örnek 13'teki soru ve cevap dizisi, ne

<sup>96</sup> Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 25-26.

\* [İngilizce metinde “örnek 12” yazılmışsa da doğrusu “örnek 13” olmalıdır.]

<sup>97</sup> Ricoeur, “The Time of Narrating (Erzählzeit) and Narrated Time (Erzählte Zeit)”, 132. Yine yukarıdaki gibi Günther Müller'den alıntılanarak, dipnot 88). [İngilizce metinde 86. dipnot yazmaktaysa da doğrusu 88. dipnottur.]

soruyu kimin sorduğunu belirtir, ne de hangi koşulların sorunun sorulmasına sebep olduğunu ortaya koyar. Üstelik *hadis*lerin külliyyât içindeki tasnif tarzı hiçbir şekilde olayların ardışıklığını geri getirmek için tasarlanmamıştır. Aksine, *hadis*ler anlatsal ya da kronolojik bir kaygı gözetilmeksizin konudan konuya atlar. Bu üslup metodu sayesinde, anlatisallığın küçültülmesi ve “olayların ardışıklığı”nın açık bir şekilde göz ardı edilmesi yoluyla, geçicilik görünüşte kaldırılır, zaman akışı kesintiye uğrar, her bir olay “mutlak şimdi”nin tonunu elde eder. Ricoeur *Hadisin* anlatisallığında zamana yönelik bu yaklaşımın “bizzat zamanın tecrübesini parçalamayı” amaçlayan “anlatı teknikleri sanatındaki çağdaş denemeler içinde” bir paralelinin bulunduğunu hatırlatıyor. “Sıçramalar, öngörüler ve geçmişe ait sahnelerle kesintiye uğratılan pürüzlü bir kronoloji” ile karakterize edilen bu denemeler, “olası bir genel bakışa, genel bir iç bütünlüğe”<sup>98</sup> sahip olmayan ve böylelikle, Lyotard’ın ifadesiyle, üst-anlatıların ölümü ile post-modern bir boşluk doğuran bir zaman duygusu taşır.” Ancak *Hadiste*, zaman tecrübesi boşlukla parçalanmaz, tam aksi gerçekleşir: o, *Hadisin* aktardığı her kelimedede ve davranışta bir tohum gibi yer alan bütüncül sonsuzluk tarafından alakasız kılınmıştır.

Destan ve *Hadisin* yarattığı “geçici deneyim”in derin farkı, bu metinlerin getirdiği estetik tepkinin de tamamen farklı bir türde olması gerektiği anlamına gelir. “Korku”, “acıma” ve epik ile dramdaki katarsis, Aristo’nun işaret ettiği gibi “olayların bilfiil düzenlemeleri tarafından tetiklenir”<sup>99</sup> ve dolayısıyla dinleyicinin “olayların peş peşe sıralanması”na katılımının sonuçlarıdır. Oysa *Hadis*, ardışık olmayan olayların bir araya toplanmasıdır. Ancak korku burada da işin içine girer: Diğerlerinin yanı sıra Nevevî’ye göre, *Hadis* eserinin, *tergîb* ve *terhîbi*, “(ödül için) teşvik ve (cezadan) korkma” duygusunu uyandırması gerekir.<sup>100</sup> Bununla birlikte, bu tür duygular, Kant’ın bilhassa estetik duruşun alamet-i farikası olarak algıladığı “ilgisiz ve olumlu dikkat (*disinterested and sympathetic attention*) ve tefekkür” yerine, dinî inanca bağlılıktan neşet ettiği için estetik olarak adlandırılmaz.<sup>101</sup> Üstelik *Hadisin* estetik etkisi meselesi, bu edebî formun açık ve hareketli doğası, kısalığı, muhtevasının çeşitliliği ve çok sayıda şekillerde bir araya getirilme veya sayısız bağlamda zikredilme eğilimi nedeniyle problemlidir.

Bununla birlikte, “olumlu bir dikkat ve tefekkür”le yaklaşıldığında, muteber eserler, *Hadisin* parçalarının toplamından daha fazla olduğu konusunda

<sup>98</sup> Ricoeur, “The Time of Narrating (Erzählzeit) and Narrated Time (Erzählte Zeit)”, 134.

<sup>99</sup> Aristo, *Poetics*, 49, 1453b2.

<sup>100</sup> Nevevî, *Riyâzü’ş-şâlihîn*, 18.

<sup>101</sup> Bk. David Cooper (ed.), *A Companion to Aesthetics* (Oxford: Blackwell, 1992), 23.

kişiyi kuşku içinde bırakmaz. Destan veya aslında herhangi bir genişletilmiş anlatı örneğinde olduğu gibi, *Hadisin* estetik etkisi ancak devamlı maruz kalma sonrası açığa çıkar ve sonuçta ortaya çıkan duygulanım dinamik veya dramatik bir akış oluşturmaz; bilakis, *hadislerin* peş peşe gelmesi, bir kişiliğin bileşik tasavvurunu aşamalı olarak oluşturması ve yasanın modern gözler için kabul edilemez bir cezanın dayatılmasını gerektiren koşullar altında bile yararlılığı azaltılmamış görünen nazik bir gücün havasını yayması nedeniyle, bir dinginlik duygusuna sebep olur. Bu duygu, *Hadis* tarafından [gündeme] getirilen “mutlak varoluşun” çekirdeğinde yer alan bir şey olarak kabul edilebilir ve okuyucuda, Arapça *îmi'nân* terimiyle en iyi şekilde aktarılan ve Kur'an'da *bi-zikrillâhi taṭmainnu'l-kulûb* (kalpler ancak Allah'ı anarak mutmain olur) şeklinde kullanılan bir rahatlama ve huzur hissi uyandırmak üzere tasarlanmıştır.

Bu çalışmanın odak noktasını oluşturan *edeb* bölümlerinde zikredilen *hadisler* de özellikle başkalarının mutluluğunu korumak için tasarlanmış söz ve eylemlerle ilgili olmaları sebebiyle bu konuda bir istisna teşkil etmez. Aşağıdaki rivayet, diğerleriyle aynı bağlamda okunduğunda, en basit nezaket eylemini vurgulu bir şekilde onaylamasıyla, nebevî *edeb*in ruhunun altında yatan “varoluşun” belki en açık belirtisini ortaya koymaktadır. Bu ruh, destandaki dünyanın yüksek ihtişamından oldukça uzaktır.

(14) Ebû Zerr'den: Peygamber bana şöyle dedi:  
 “Hiçbir iyiliği küçük görme; bu, kardeşini güler yüzle karşılamak bile olsa.” (*lâ taḥkırann mine'l-ma'rûf şey' ve-lev en telkâ eḥâke bi-vech talḳ*)<sup>102</sup>

Bu rivayet, tek bir *hadis* olarak mikro düzeyde işlev gördüğünden, anlatının aşırı derecede kısaltılmasının ve yasa ile arzu arasındaki Hegelci etkileşimin nihaî bir örneği olarak iş görebilir. *Lâ taḥkırann* (“asla küçümseme”) kelimesi, bir anlatsal bağlamı veya bir olay ya da, muhtemelen bizzat Ebû Zerr tarafından söylenmiş bir ifadeyi düşündürür, ki böyle bir şey Peygamber'in buyruğuna sebep olmuş olmalıdır. Olaya ve onu çevreleyen koşullara atfın atlanılması suretiyle Peygamber'in ifadesi ebedî bir mana ve evrensel bir cazibe kazanır. Dahası, *lâ taḥkırann* ifadesi, sözü edilen olayın yersiz bir “daha fazlasını arzu etme”yi, verme ya da alma suretiyle gerçekleşen ufak nezaket davranışlarından tatminsizliği içerir. [Bu hükmün] *hadisler*deki geçerliliği, ilahî merhamet ve adaletle bağlantısı dolayısıyla sınırsız tezahürleri olan cömertlikten kaynaklanır: *Fe-men ya 'mel mişkâle zerratin ḥayran yerahû* (“Her kim

<sup>102</sup> Müslim, “Birr”, 144 (No. 2626).

zerre kadar bir iyilik işlerse onu görecekler" (ez-Zilzâl 99/7). Böylece beşerî *edeb* ve onun ilahî mukabili bir kez daha birleşmiş olur.

Bu *hadiste* dile getirilen sonsuz küçük olan ile sonsuz olan arasındaki, beşerî ile ilahî *edeb* arasındaki ilişki, edebî bir form olarak *Hadisteki* anlatının doğasını ifade eden bir metafor olarak alınabilir. Neredeyse anlatsallıktan yoksun olsa da [*Hadis*]in anlamı, insan tarafından tamamen anlatılamayacak kadar büyük bir anlatı yığını üzerinde duruyor: Onu kuşaktan kuşağa aktaran ve *isnâdda* sadece özet taslağı çizilen kutsal geleneğin tarihi, her bir rivayetin ancak kısa ve tarif edilemez bir an olarak işaret ettiği Peygamber'in hayat hikâyesi ve insanoğlunun kendi "boş özü" ile ezeli savaşının destansı masalı.

## KAYNAKÇA

- Allen, Roger. *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Literary Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Allen, Roger. "The Beginnings of the Arabic Novel". *The Cambridge History of Arabic Literature: Modern Arabic Literature*. Ed. Mustafa M. Badawi. 180-192. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Aristo. *Poetics*. Çev. W. Hamilton Fyfe. (Loeb Classical Library.) London: Heinemann, 1973 (1932 edisyonunun tıpkıbasımı).
- Bakhtin, Mikhail M. *The Dialogic Imagination*. Ed. Michael Holquist. Çev. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
- Bray, Julia. "'Abbasid Myth and the Human Act: Ibn 'Abd Rabbih and Others", *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Ed. Philip F. Kennedy. 1-50. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
- Bray, Julia (ed.). *Writing and Representation in Medieval Islam*. London and New York: Routledge, 2006.
- Burton, John. *An Introduction to Ḥadīth*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- El-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-beyân ve't-tebyîn*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-hancî. 1985.
- El Calamawy, Suhair. "Narrative elements in Ḥadīth literature". *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad*

*Period*. Ed. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, G.R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Cooper, David (ed.). *A Companion to Aesthetics*. Oxford: Blackwell, 1992.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Kitâbü's-sünen*. Thk. İzzet ed-Da'âs. Hims: Dâru'l-hadis, 1969-1974.

Eliot, T.S. *The Complete Poems and Plays*. London: Faber & Faber, 1969.

Genette, Gérard. "Boundaries of Narrative". *New Literary History* 8/1 (1976): 1-12.

Halliwell, Stephen. *Aristotle's Poetics*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Heath, Peter. "Knowledge". *The Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of al-Andalus*. Ed. Maria R. Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells. 96-125. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Homer. *The Iliad of Homer*. Çev. Ennis Rees. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Horst, Heribert. "Die Entstehung der Adab-Literatur und ihre Arten". *Grundriss der Arabischen Philologie*. Ed. Helmut Gätje. 2: 208-220. Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1987.

Huneyn b. İshâk. *Âdâbü'l-felâsife*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Ma'he-dü'l-mahtûtâtî'l-arabiyye, 1985.

İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed. *El-'İkdü'l-ferîd*. Thk. Müfîd Muhammed Kumeysya. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983

İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *'Uyûnü'l-aḥbâr*. Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-arabî 1996 (Dâru'l-kütübi'l-musriyye'nin 1925 edisyonunun tıpkıbasımı).

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullah. *Edebü'l-kâtib*, Thk. Muhammed ed-Dâlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1982.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Kitâbü's-sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1952-53.

- Kennedy, Philip F. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
- Kennedy, Philip F. "The Maqāmāt As a Nexus of Interests: Reflections on Abdelfattah Kilito's *Les Séances*". *Writing and Representation in Medieval Islam*. Ed. Julia Bray. 153-214. London and New York: Routledge, 2006.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Kilpatrick, Hilary. "Adab". *Encyclopedia of Arabic Literature*. Ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey. 1: 54-56. London: Routledge, 1998.
- Kilpatrick, Hilary. *Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author's Craft in Abū'l-Faraj al-Iṣbahānī's Kitāb al-Aghānī*. London and New York: Routledge, 2003.
- Leder, Stefan (ed.). *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Levey, Martin. "Medical ethics of medieval Islam with special reference to al-Ruhāwī's 'Practical ethics of the physician'". *Transactions of the American Philosophical Society*. New Series 57/3 (1967): 1-100.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition - A Report on Knowledge*. Çev. Geoff Bonnington - Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1992.
- El-Mâverdü, Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut, 1987.
- El-Mâverdü, Ali b. Muhammed. *Edebü'l-kâdî*. Thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. Beyrut: Matbaatü'l-irşâd. 1971
- Monroe, James T. *The Art of Badi' al-Zamân al-Hamadhânî as Picaresque Narrative*. Beyrut: American University, 1983.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-ṣaḥîḥ*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1978.
- En-Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzû 'ş-şâliḥîn min kelâmi Seyyidi'l-Mürselîn*. Kahire: Mektebetü's-safâ, 2001.
- En-Nevevî, Yahya b. Şeref. *Şerḥu Şaḥîḥi Müslim*. Thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-keâm, 1987.
- Niall, Lucy. *Postmodern Literary Theory - An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1997.

- El-Kuşeyrî, İbn Hevâzin en-Nisâbü'rî. *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*. Thk. Ma'ruf Mustafa Züreyk. Beyrut/Sayda: el-Matbaatü'l-asriyye, 2001.
- Ricoeur, Paul. "The Time of Narrating (Erzählzeit) and Narrated Time (erzählte Zeit)". *Narratology - An Introduction*. Ed. Susan Onega - José Angel García Landa. 124-142. London: Longman, 1996.
- Et-Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin. *Nişvâru'l-muhâdara ve aḥbâru'l-müzâkere*. Thk. Abbûd eş-Şâlcî. Beyrut: Dâru sâdir, 1971-73.
- Et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Kitâbü'l-câmi 'i'ş-şahîh*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-fikr. 1983.
- Et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Kitâbü'l-câmi 'i'ş-şahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937-56.
- Van Gelder, Geert Jan. "İbn Qutayba". *Encyclopedia of Arabic Literature*. Ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey. 1: 361. London: Routledge, 1998.
- Van Gelder, Geert Jan. *Of Dishes and Discourse-Classical Arabic Literary Representation of Food*. Richmond, Surrey: Curzon, 2000.
- Von Grunebaum, Gustav Edmund. "The Spirit of Islam As Shown in Its Literature". *Islam: Essays in the Growth and Nature of a Cultural Tradition*. 95-110. London: Routledge - Kegan Paul, 1961.
- White, Hayden. "The Value of Narrativity in The Representation of Reality". *Critical Inquiry* 7/1 (1980): 5-27.