

KİLİTBAHİR

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din Bilimleri/İlahiyat/Dil/Felsefe)



Çanakkale 18 Mart Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Sayı **20**
Mart 2022

Sayı / Issue 20

E-ISSN: 2687-2692

Yıl / Year Mart / March 2022

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin elektronik bilimsel dergisidir.

Kilitbahir is the electronic scientific Journal of the Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity

E-ISSN: 2687-2692 | MART 2022, SAYI 20 | MARCH 2022, ISSUE 20

Eski Adı / Former Name

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012-2019)
ISSN: 2147-2521 Son Sayı/Latest Issue Mart/March 2019 - Sayı/Issue 14

ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Nimetullah AKIN
Dekan / Dean

Editörler / Editors

Doç. Dr. Abdullah ALPEREN • Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AKTİ

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ • Arş. Gör. Muhammet Emin EFE • Arş. Gör. Büşra YILDIRIM

Sayı Alan Editörleri / Issue Section Editors

Doç. Dr. Mehmet YILMAZ • Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZKAN • Arş. Gör. Dr. Hikmet ŞAVLUK •
Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ • Arş. Gör. Muhammet Emin EFE • Arş. Gör. Büşra YILDIRIM

Yayın Kurulu/ Editorial Board

Prof. Dr. Nimetullah Akın, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA, Justus-Liebig-Universität Gießen, D • Prof. Dr. Mehmet Ali YARGI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Tevhid Ayengin, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Universität Osnabrück, D • Doç. Dr. Mahmut Salihoglu, İstanbul Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ALPEREN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AKTİ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Ahmed ADAWY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR

Danışma Kurulu/ Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Şevket Yavuz, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Bingöl Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Kemal ATAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Sema ÖZDEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Ahmed ADAWY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Ertuğrul ŞAHİN, Universität Heidelberg • Dr. Hakkı ARSLAN, Universität Münster • Doç. Dr. Mansur KOÇİNKAG, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Serdar ASLAN, Universität Erlangen-Nürnberg • Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat DENİZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Zekirija SEJDİNİ, Universität Wien • Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT, Muş Alparslan Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Yunus AKYÜREK, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BEDİRHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Fatih OĞUZAY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Cosmin Tudor Ciocan, Universitatea Ovidius Constanta.

İletişim / Corresponding Adress

Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel: 0286-2180018 (dahili: 29188) Faks: 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

20. Sayı Hakemleri/ Referees on This Issue

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZKAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ, Akdeniz Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YAŞAR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Ziyad ALRAWASHDEH, İstanbul Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Yakup KARA, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Kemal ATAMAN, Marmara Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARA, Marmara Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim ÖNDER, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Abdulhekim AĞIRBAŞ, Çankırı Karatekin Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AYYILDIZ, Trabzon Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ, Aksaray Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Fatih OĞUZAY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Ramazan AKKIR, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi • Dr. Ayşe MUTLU ÖZGÜR • Dr. Öğr. Üyesi Fatma Betül ALTINTAŞ, Erciyes Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Münir YILDIRIM, Çukurova Üniversitesi • Doç. Dr. Necati SÜMER, Siirt Üniversitesi • Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK, Çukurova Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU, Uludağ Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Mehdi CENGİZ, Artvin Çoruh Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Yunus AKYÜREK, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Fatih Yahya ARAZ, Çukurova Üniversitesi

Mizanpaj

Arş. Gör. Muhammet Emin EFE

Kilitbahir, yılda iki kez elektronik ortamda yayınlanan ulusal ve hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.

Dergimizin Yayım ve Yazım İlkeleri 237. sayfada yer almaktadır.



İçindekiler

<i>Zâdü'l-Mesîr</i> Tefsirindeki Kıraat Farklılıklarının Arap Dili İle İlişkisi <i>Ali Haydar ÖKSÜZ & Cemil KÜÇÜK</i>	1
Fahreddin er-Râzî'nin Tefsiri <i>Mefâtihu'l-Gayb</i> 'a Kıraatlerin Sıhhat Şartları Açısından Bir Bakış <i>Bayram AKTAŞ</i>	27
Mâtürîdî'nin <i>Te'vîlât</i> 'ı Çerçevesinde Kur'ân'da Varlık Türleri Arasındaki Üstünlük Meselesi <i>Fehmi SOĞUKOĞLU</i>	53
Zerdüştlükte Tanrı-Evren İlişkisi Bağlamında Meleklerin Rolü <i>Mihdat AKTULGA</i>	70
السَّيِّدُ النَّبَهَانُ مَفْسِّرًا (حياته ومنهجه) <i>Muhammed ELNECER</i>	94
Nahivcilerin Bazı Morfolojik Zarûretlere Dair Yaklaşımları <i>Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU</i>	114
Modernliğin Arkeolojisi (Foucault) ve Postmodernliğin Arkeolojisi (Baudrillard) <i>Mustafa DİKMEN</i>	138
Analyzing the Scholarly Personality of a Commentator: Ibn 'Abd al-Barr and His Commentaries <i>Rahile KIZILKAYA YILMAZ</i>	155
Meryem'in Hristiyanlıktaki Konumuna Katolik ve Protestan Bakışı <i>Salih ÇİNPOLAT</i>	182
Türkiye'de Seyyid Kutub ve Eserleri Üzerine Yapılan Lisansüstü Çalışmalar <i>Süheyla NURDUHAN</i>	199
Distopyalarda Ahlakın Devlet Düzenindeki Yeri <i>Yakup AKYÜZ</i>	219

Zâdü'l-Mesîr Tefsirindeki Kıraat Farklılıklarının Arap Dili İle İlişkisi*

The Relationship of Recitation Differences in *Zâd Al-Masîr's* Exegesis And The Arab Language

Ali Haydar ÖKSÜZ**

Cemil KÜÇÜK***

Öz

Tarih boyunca günümüze kadar yazılmış olan tefsir eserlerinde kıraat farklılıkları önemli bir yer tutmakta ve âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. İslâmî ilimlerin birçok alanında eser yazmış olan Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiriyle ilgili kaleme aldığı *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* isimli eserinde kıraat farklılıklarına yer vermekte ve âyetlerin tefsirinde kıraat farklılıklarından çokça yararlanmaktadır. İbnü'l-Cevzî, kıraat farklılıklarıyla ilgili açıklamalarda bulunduğu âyetlerin tefsirinde, kıraatlerin Kur'ân-ı Kerîm'in dili olan Arap dili ile ilişkisi üzerine yorumda bulunmaktadır. Farklı kıraatlerin okunmasıyla ilgili olarak, Kur'ân-ı Kerîm'in indiği dönemde Arapların lehçe temelli olarak bazı kelimeleri farklı kullanmalarını, oluşan farklı okumaların sebebi olarak belirtmekte ve kelimelerin hangi lehçede nasıl kullanıldığını da aktarmaktadır. Ayrıca, kıraat farklılıklarıyla ilgili olarak Arap dilinin sarf ve nahiv kuralları çerçevesinde bu kıraatlerin sebebine de temas etmektedir. Bu bağlamda, kıraatlerin dille olan ilişkisiyle bağlantılı olarak, kıraat farklılıklarını lehçeler ve Arap dili kuralları temelinde izah etmeye çalışmaktadır. Bu farklılıkları izah ederken, Arap diliyle ilişkisi çerçevesinde kıraatlerin lehçe, sarf ve nahiv kurallarıyla irtibatına yer vermektedir. Bu çalışma, *Zâdü'l-mesîr* tefsirinde müellifin kıraatlere Arap dili açısından nasıl yaklaştığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda makalede, İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* isimli eserinde Arap diliyle ilişkili olarak açıklama yapılan kıraat farklılıklarından örnekler verilmiş ve bu örnekler incelenerek kıraat-Arap dili ilişkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun neticesinde müellifin kıraat

* Bu makale, 25.11.2021 tarihinde Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan ve kabul edilen "Ebü'l Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l mesîr fî 'ilmi't-Tefsîr* Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımı" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, ahaydaroksuz@yyu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-3821-5085, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 05.01.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 01.03.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.03.2022.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, cemilkucuk2@gmail.com, orcid.org/0000-0002-8412-1162, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 05.01.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 01.03.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.03.2022.

farklılıklarıyla ilgili açıklama yaparken lehçelerle ve Arap dili kurallarıyla ilgili temellendirmelere yer verdiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-Mesîr, Tefsir, Arap Dili.

Abstract

Recitation differences have an important place in the works of commentary written throughout history and contribute to the understanding of the verses. Abū Al-Faraj Ibn al-Jawzī, who has written works in many fields of Islamic sciences, in his work named *Zad al-masir fi 'ilm al-tafsir*, which he wrote about the interpretation of the Qur'an, he includes the differences in recitation and makes great use of the differences in recitation in the interpretation of the verses. In the interpretation of the verses in which he explains the differences in recitation, Ibn al-Jawzī comments on the relationship between the recitations and the Arabic language, which is the language of the Qur'an. Regarding the reading of different recitations, he cites the different use of some words by the Arabs on the basis of dialect at the time the Qur'an was revealed, as the reason for the different readings, and also explains how the words are used in which dialect. It also touches on the reason for these recitations within the framework of the Arabic language's usage and syntax rules regarding the differences in recitation. In this context, it tries to explain the recitation differences on the basis of dialects and Arabic language rules, in connection with the relationship of reciting with language. This study aims to reveal how the author approaches the recitations in terms of the Arabic language in the tafsir of *Zad al-masir*. In this direction, in this article, examples of the recitation differences explained in relation to the Arabic language in Ibn al-Jawzī's work named *Zad al-masir fi 'ilm al-tafsir* have been given and the relationship between recitation and Arabic language has been tried to be determined by examining these examples. As a result of this, it is seen that the author gives place to foundations about dialects and Arabic language rules while explaining the differences in recitation.

Keywords: Recitation, Ibn al-Jawzī, Zad al-Masir, Exegesis, Arabic Language.

Giriş

Kur'an ilimleri içerisinde yer alan kıraat ilmi, Kur'an-ı Kerim'in kelimelerinin eda keyfiyetini yani nasıl okunacağını ve bu kelimelerdeki okuyuş farklılıklarını nakledenlerine nispet ederek bildiren ilim olarak tanımlanmaktadır.¹ Kıraat ilmi, kelimeler üzerindeki okuyuş farklılıklarını konu edindiği kadar, Kur'an'ın anlaşılması açısından da büyük önem taşımakta ve âyetlerin tefsirinde bir zenginlik olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda, İslâm âlimleri âyetlerin çeşitli anlamlarıyla ilgili yorum yaparken ve âyetlerden çeşitli hükümler çıkarırken kıraat farklılıklarına başvurmaktadır.² Ayrıca, tarih boyunca yazılan tefsir eserlerinde müfessirler kıraatlere karşı ilgisiz kalmamış, âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayabilmek için kıraat farklılıklarını eserlerinde kullanmışlardır.

Tefsirinde kıraat farklılıklarından faydalanan âlimlerden birisi Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî'dir. Çalışmamızın konusu olan *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* eserinde müellifimiz kendi ifadesiyle belirttiği üzere, öncelikle oldukça uzun olan *el-Muğnî fî tefsîri'l-Kur'ân* isimli eseri, sonra ise orta boyuttaki *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*'i, son olarak da özet şeklindeki *Teysîrü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* isimli eseri ortaya koymuştur.³ Aynı zamanda İbnü'l-Cevzî eserinde kıraat farklılıklarına birçok yerde atıfta bulunarak, kıraatlerden faydalanmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in dili Arapça olduğundan dolayı, kıraat farklılıklarının da Arap dili ile ilişkisi mevcuttur. Bu bağlamda, kıraat farklılıklarının lehçelerle veya Arap dili kurallarıyla bağlantısı olduğu konusu karşımıza çıkmaktadır. İbnü'l-Cevzî de bu şekilde oluşan kıraat farklılıklarına *Zâdü'l-mesîr* eserinde temas etmekte, bazı yerlerde kıraat farklılıklarının gerekçeleriyle ilgili olarak bu açıdan açıklamalarda bulunmakta, bazı yerlerde ise sadece oluşan farklı okuyuşlarla ilgili kıraat farklılığını aktarmakla yetinmektedir. *Zâdü'l-mesîr* tefsiriyle ilgili olarak farklı konularda yapılmış olan çalışmalar mevcuttur. Bu açıdan, Öznur Hocaoglu tarafından hazırlanan *İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Tefsirinde Nüzul Sebepleri*, Mehmet Kılıçarslan tarafından hazırlanan *Zâdü'l-Mesîr Bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin Tefsir Metodu* ve Hüseyin Üzümcü tarafından hazırlanan *İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Tefsirinde Esmâ-i Hüsnâ'ya Dair Yorumların Münâsebâtü'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi* isimli çalışmaları burada zikredebiliriz. Kıraat konusuyla ilgili olarak da Büşra Özdemir tarafından hazırlanan *İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili* isimli bir yüksek lisans

¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürsidü't-tâlibîn*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, ts., 49; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Leâ'ifü'l-işârât li-fünûni'l-krâ'ât*, thk. Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye (Medine: Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye, 2012), 1/355.

² Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 97.

³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Zühayr eş-Şâvîş (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015), 29.

çalışması mevcuttur.⁴ Bu çalışmada tefsir eseri bütünüyle kıraatler açısından incelenmeye tabi tutulmuş, oluşturulan başlıklar altında kıraat farklılıklarından örnekler verilmiştir. Bizim çalışmamız, tefsirdeki kıraat farklılıklarının sadece lehçeler ve Arap dili kuralları açısından incelenmesi ve müellifin bu konudaki yaklaşımının ortaya konması bakımından bu çalışmadan farklılık arz etmektedir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, tefsirlerde kıraat farklılıkları genelde belirtilmektedir. Ancak İbnü'l-Cevzî, kıraat farklılıklarını aktarmakla birlikte bu farklılıkların sebepleriyle ilgili olarak da açıklamalar yaparak, sahih kıraatin de şartlarından birisi olarak kabul edilen⁵ Arap dili kurallarına da değinmektedir. Bu açıdan müellifin bu yaklaşımını ortaya koyabilmek önem arz etmektedir.

Sözlükte dil, dil ucu ve bölge dili gibi anlamlara gelen lehçe/لهجة, istilah olarak herhangi bir dilin farklı ülke veya bölgelerde aynı dil birliğine sahip kişiler tarafından kullanılan değişik biçimlerine denilmektedir.⁶ Allah Teâlâ (c.c.), Kur'ân-ı Kerîm'i Arapça olarak indirdiğini açık bir şekilde belirtmektedir.⁷ Bütün dillerde olduğu gibi, Arapça olarak indirilen Kur'ân-ı Kerîm'in dili de farklı lehçelere sahiptir ve bu lehçeler arasında birçok farklılık mevcuttur. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de 'Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik.'⁸ buyurularak, Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olarak insanoğluna indirildiğine işaret edilmektedir. Bununla birlikte Arap dili içerisinde birçok lehçe yer aldığı gibi Kur'ân-ı Kerîm'de de farklı lehçeler yer almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in yedi harf üzere indirildiğini Hz. Peygamber'den aktaran rivayetlerle ilgili yapılan yorumlardan ve belirtilen görüşlerden birisi de Kur'ân-ı Kerîm'in farklı Arap lehçelerine göre indirilmiş olmasıyla ilgilidir.⁹ İbnü'l-Cevzî, lehçelerle

⁴ Zikredilen çalışmalar için bk. Öznur Hocaoglu, *İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Tefsirinde Nüzul Sebepleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Mehmet Kılıçarslan, *Zâdü'l-Mesîr Bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin Tefsir Metodu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Hüseyin Üzümcü, *İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Tefsirinde Esmâ-i Hüsnâ'ya Dair Yorumların Münâsebâtü'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Büşra Özdemir, *İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵ Sahih kıraatin şartlarıyla ilgili olarak bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtü'l-âşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 1/9; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî (Mısır: Matbaatu Nahda, ts.), 51; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 48-63.

⁶ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügât* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2007), 546; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007), 141.

⁷ Yûsuf 12/2.

⁸ İbrâhîm 14/4.

⁹ Bilgi için bk. Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1995), 130-131; Mennâ' Halîl Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 148-161; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar, 2010), 112-149; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 69.

ilişkili olan kıraat farklılıklarından bahsederken farklı okuyuşları belirtmekle birlikte bazen bu okuyuşların hangi lehçeye ait olduklarını söylemekte, bazen ise lehçe ismi belirtmeyerek bu okuyuş farklılıklarının lehçe kaynaklı farklı lügatler olduğunu belirtmekle yetinmektedir.

İbnü'l-Cevzî benzer bir şekilde sarf veya nahiv kurallarıyla bağlantılı olan kıraat farklılıklarından bahsederken bu farklı okuyuşların gerekçeleriyle ilgili bu konular çerçevesinde izahlar yapmaktadır. Bu şekilde, İbnü'l-Cevzî kıraatleri naklederken, farklı okuyuşların oluştuğu kelimelerle ilgili olarak Arap dili kurallarından faydalanmakta; sarf ve nahiv kurallarıyla ilgili tahliller yaparak bu kuralları kıraat farklılıklarıyla birlikte zikretmektedir. Bu açıdan çalışmamızda, İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* isimli eserinde yer verdiği kıraat farklılıkları, Arap diliyle ilişkisi bağlamında lehçeyle alakalı, sarf ve nahiv kuralları ile ilişkili olmak üzere üç başlık içerisinde verilecek olan çeşitli konularla alakalı örnekler bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır. Eserde yer alan bu türdeki kıraat farklılıklarının her birine değinmek çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşacağından, genel manada müellifin konuyu ele alış şekli kıraat-Arap dili irtibatlı yaklaşımını ortaya koyabilecek birkaç örnekle izah edilmeye çalışılacaktır.

1. Lehçeyle İlgili Kıraat Farklılıkları

İbnü'l-Cevzî tefsirinde âyetlerdeki kelimelerle ilgili farklı kıraatleri izah ederken, kıraatlerin Arap dili lehçeleriyle olan ilişkisine değinmektedir. İncelediğimiz tefsirin geneline bakıldığında, hareke veya harf değişikliğiyle, sesler ve birbirlerine etkileriyle, sarf ve nahiv kurallarıyla ve müterâdif kelimelerin okunuşlarıyla ilgili olan lehçeyle irtibatlı kıraat farklılıklarına İbnü'l-Cevzî'nin temas ettiği görülmektedir. O, bu şekilde oluşan farklı kıraatleri aktarırken, bazı yerlerde Kureyş, Hicaz, Temîm, Hüzeyl gibi kabile ve lehçe isimlerini belirterek kıraatleri zikrederken, bazı yerlerde ise kelimedeki farklı kıraatlerin birer lügat olduğunu belirtmekle yetinmekte ve herhangi bir kabile veya lehçe ismi aktarmamaktadır.

Lehçeyle irtibatlı olarak tefsirde yer verilen kıraat farklılıklarıyla ilgili açıklamalardan birisi, hareke veya harf değişikliğiyle oluşan farklı okuyuşlardır. Bu bağlamda müellifimiz, hemze harfinin farklı okunması, herhangi bir harfin değişik veya hazf-ısbât ile okunması, harekenin farklı okunması, muzârî fiilin başındaki harfin farklı harekeyle okunması ve cemi' alamenti olan “هم/hüm” zamirinin farklı harekeyle okunmasıyla ilgili olarak lehçe irtibatlı kıraat farklılıklarına temas etmektedir. Bu konularla ilgili birkaç örneği zikretmek istiyoruz.

Konuyla ilgili vereceğimiz ilk örnek, harfteki mahreç yakınlığından dolayı kelime içerisinde yer alan bir harfin iki farklı şekilde okunmasıyla ilgili olacaktır. İbnü'l-Cevzî, Tekvîr Sûresi'nin “وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ”¹⁰ âyetinde yer alan “كُشِطَتْ/kuşîṭat” kelimesiyle ilgili farklı kıraatlere değinirken, kelimenin farklı okunmasıyla ilgili olarak lehçeyle alakalı açıklamalar

¹⁰ et-Tekvîr 81/11.

yapmaktadır. İbnü'l-Cevzî'ye göre Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-653) kıraatında bu kelime “ق/kâf” harfiyle “قشطت/kuşıttat”¹¹ şeklindedir. Burada kelimeyle ilgili olarak şâz¹² olan bir kıraati belirten İbnü'l-Cevzi, Kays, Temîm ve Esed kabilelerinin kelimeyi bu şekilde “ق/kâf” harfiyle söylediklerini ifade etmektedir. Kureyşlilerin ise âyette geçtiği şekilde “ك/kâf” harfiyle kullandıklarını ve böyle okuduklarını belirtmektedir. Kelimenin her iki şekilde okunduğunda manalarının aynı olduğunu söyleyen müellif, Arapların “الفاقر والكافر, القسط و الكسب” kelimelerinde olduğu gibi, bazı kelimeleri hem “ق/kâf” hem de “ك/kâf” harfiyle kullandıklarını belirterek, bunun sebebinin de harflerin mahreçlerinin birbirine yakın olmasından kaynaklandığını bildirmektedir. Ayrıca buna örnek olarak da “حدث - حدث - حَدَثٌ /hadese - hadete” kelimelerini göstererek, bu kelimelerde “ت/tâ” ve “ث/sâ” harflerinin birbirinin yerine kullanıldığını zikretmektedir.¹³

Lehçeyle alakalı olan kıraat farklılığıyla ilgili bir diğer örneğimiz, kelime içerisindeki harfin farklı harekeyle okunmasıyla alakalıdır. Konuyla ilgili olarak En'âm Sûresi'nin “وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ”¹⁴ âyetindeki “حَصَادِهِ/hasâdihi” kelimesinin okunuşunu örnek olarak verebiliriz. İbnü'l-Cevzî kelimenin kesra veya fetha harekeyle okuma açısından iki farklı kıraatinin olduğunu söylemektedir. Onun belirttiğine göre, İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım (ö. 127/745) ve Ebû Amr (ö. 154/771) kelimeyi “ح/hâ” harfinin fethasıyla “حَصَادِهِ/hasâdihi” şeklinde, İbn Kesîr (ö. 120/738), Nâfi' (ö. 169/785), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) ise “ح/hâ” harfinin kesrasıyla “حَصَادِهِ/ħisâdihi” şeklinde okumaktadırlar.¹⁵ Kelimeyle ilgili sahih kıraat imamlarının okuyuşlarını bu şekilde

¹¹ قشطت şeklindeki kıraat için bk. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fî şevâzî'l-Ķur'ân (Ķirâ'ât) min Kitâbi'l-Bed' (Kahire: Mektebetü'l-Mütebbî, ts.), 169; Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, Mu'cemu'l-Ķur'ân (Dimeşk: Dâru Sa'di'd-dîn, 2002), 10/326.*

¹² Şâz kıraat, senedin sahihliği, Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushafa ve Arap dili kurallarına uygunluk gibi sahih kıraat şartlarını taşımayan kıraatlerdir. Sıhhat şartlarından birinin veya birkaçının eksik olduğu kıraatler şâz kıraat olarak kabul edilmektedir. Bilgi için bk. Abdulhamit Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 426-433; Ünal, *Ķur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 61-62.

¹³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1520.

¹⁴ el-En'âm 6/141.

¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 472; Kelimedeki farklı kıraatler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Ķirâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980), 271; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî, *Kitâbü Me'âni'l-Ķirâ'ât*, thk. Mustafa

zikreden İbnü'l-Cevzî, sonrasında Ferrâ (ö. 207/822)'dan nakille bu okuyuşların hangi kabile veya lehçeye ait olduklarını belirtmektedir. Bu bağlamda fethalı kıraatin Temîm ve Necid halkının, kesralı kıraatin ise Hicaz halkının lügatı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, Ferrâ'nın “الصَّرام و الصَّرَام/es-sarâm ve es-sîrâm” kelimesinde olduğu gibi bu kelimeyi farklı harekeyle okumanın iki ayrı lügat olduğunu söylediğini aktarmaktadır.¹⁶

Âyet içerisinde yer alan kelimelerde oluşan seslerin birbirlerine etkileriyle alakalı farklı okuyuş şekilleri lehçeye irtibatlı olarak kıraat farklılıklarının oluşmasına sebep olmakta ve müellifimiz bu türden farklılıklara tefsirinde yer vermektedir. Bu bağlamda, müellifimiz Arap kabileleri arasında farklı telaffuzlara yol açan idgam “الإدغام”,¹⁷ imâle “الإمالة”¹⁸ ve işmam “الإشمام”¹⁹ konularıyla ilgili olarak kıraat farklılıklarına işaret etmektedir.

Kelimenin idgam ile okunmasıyla ilgili olarak, A'râf Sûresi'nin “وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ”²⁰ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَيْنا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَيْنا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ أُرِثْتُمْوهَا” kelimesinde geçmekte olan “أُرِثْتُمْوهَا” kelimesinde kıraat farklılıklarına değinilmektedir. İbnü'l-Cevzî, İbn Kesîr, Nâfi', Âsım ve İbn Âmir'in kelimeyi idgamsız bir şekilde “أُرِثْتُمْوهَا” şeklinde, Ebû Amr, Hamza ve Kisâî'nin ise idgamla “أُرِثْتُمْوهَا” olarak okuduklarını belirterek, Zuhrûf Sûresi'nde

Ruveys - Muhammed Kevnî (Riyad: Dâru'l-Me'ârif, 1991), 1/391; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âtî's-seb'â*, thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî (Dâru'l Endülü's, 2015), 351.

¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 472; Halîl Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâ'ât*, thk. Sa'îd el-Afgânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 275; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fesevî İbn Ebû Meryem, *el-Mûdâh fi vücûhi'l-kırâ'ât ve 'ilelihâ*, thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî (Cidde, 1993), 1/510.

¹⁷ Kelime olarak örtmek, kaplamak gibi manalara gelen idgâm, terim olarak ise mahreç veya sıfatları aynı veya farklı ya da mahreç ve sıfatlarından birisi birbirine yakın olan harflerden ilk harfin ikinci harfe katılarak okunmasına denilmektedir. Bilgi için bk. Mehmet Ali Sarı, “İdgam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/471-472; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 68.

¹⁸ İmâle sözlükte meylettirmek, eğmek, bir tarafa çekmek gibi anlamlara gelir. İstılah olarak ise fetha harekeyi kesra harekeye, “ı” harfini de “ى” harfine meylederek okumaya verilen isimdir. Bilgi için bk. Mehmet Ali Sarı, “İmâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/177; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 73.

¹⁹ Kelime anlamı olarak birşeyden yüz çevirmek, koklatmak manasına gelen işmam, terim olarak ise okuyuş esnasında vakıf yapıldığında damme harekeyi göstermek amacıyla dudakları öne doğru bükme, toplamak şeklinde tanımlanmaktadır. Bilgi için bk. Fatih Çollak, “Revm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/32.

²⁰ el-A'râf 7/43.

de kelimenin bu şekilde okunduğunu aktarmaktadır.²¹ Burada kelimenin hem idgam hem de izhârla iki farklı okuyuşunu zikreden İbnü'l-Cevzî, Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987) kelimenin kıraatiyle ilgili söylediklerini aktararak, kelimedeki idgamın terkedilmesinin sebebinin bu harflerin mahreçlerinin farklı olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Ayrıca, kelimenin idgamla okunmasının ise “ت/tâ” ve “ث/sâ” harflerinin mahreç ve sıfatlarının birbirlerine yakın olmasından kaynaklandığını zikretmektedir.²²

İbnü'l Cevzî, lehçeyle irtibatlı olarak işmam ile okumaya da tefsirinde değinmektedir. Yûsuf Sûresi'nin “قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ”²³ âyetinde bulunan “تَأْمَنَّا/te'mennâ” kelimesinde farklı okuyuşları açıklayarak, kelimenin lehçeyle ilişkisini izah etmektedir. Onun aktardığına göre, kurrâlardan bir topluluk kelimeyi, “م/mîm” harfinin fethası, ilk “ن/nûn” harfinin ikinci “ن/nûn” harfine idgamı ve idgam edilen “ن/nûn” harfinin damme harekesine işaret ederek okumaktadırlar.²⁴ Bu şekildeki işmam ile kıraatin gerekçesini açıklamaya çalışan İbnü'l-Cevzî, Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) görüşünü zikrederek, burada kelimenin aslının “تَأْمَنَّا/te'menünâ” şeklinde olduğunu, sonra ilk “ن/nûn” harfinin idgam edilerek birinci “ن/nûn” harfinin damme harekesine işaret etmek için işmamın kaldığını ifade etmektedir. İşmâm ile kıraatin gerekçesinden sonra işmamın tarifini de yapan İbnü'l-Cevzî, işmamın ‘sesi işitmeden dudakları bükmek’ demek olduğunu belirtmektedir. Müellifimiz, İbn Keysân'ın (ö. 320/932) işmamı, ‘işaret’ olarak isimlendirdiğini, revmi de işmamla aynı manada kullandığını söyleyerek, revmin ise ‘harekeyi göstermek için hafifçe işitilen zayıf bir ses’ olduğunu zikretmektedir.²⁵ Son olarak ise Ebû Ca'fer'in (ö. 130/747-748) “م/mîm” harfinin dammesiyle “تَأْمَنَّا/te'münnâ”, İbn Miksem'in (ö. 354/965) asıl olan iki “ن/nûn” harfiyle “تَأْمَنَّا/te'menünâ” şeklinde okuduklarını aktararak, kelimeyle ilgili iki farklı şâz kıraati nakletmektedir.²⁶

Kelimelerin kıraatlerinde lehçeler açısından farklılık oluşmasına sebep olan mevzulardan bir diğeri sarf ve nahiv kurallarıyla bağlantılı olan bazı konulardır. Bu açıdan İbnü'l-Cevzî'nin tefsirinde sarf veya nahiv kurallarıyla bağlantılı olan lehçeler arasındaki

²¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 496; أَوْرَثْتُمُوهَا kelimesinin kıraatiyle ilgili bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 281; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-krâ'ât*, 3/55; Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Kahvecî Bedreddin - Cüveycâtî Beşîr (Beyrut: Dâru'l Me'mûn Li't-türâs, 1984), 4/25.

²² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 496; el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/26.

²³ Yûsuf 12/11.

²⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 583; تَأْمَنَّا kelimesinin kıraati için bk. el-Hatîb, *Mu'cemu'l-krâ'ât*, 4/184; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 2/671; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nisâbûrî İbn Mihrân, *el-Gâye fi'l-krâ'âti'l-aşr*, thk. Muhammed Gıyâs el-Canbâz (Riyad: Dâru's-Şevâf, 1985), 285-286.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 683.

²⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 683; bu şekildeki kıraatler için bk. el-Hatîb, *Mu'cemu'l-krâ'ât*, 4/191.

kıraat farklılıklarıyla ilgili açıklamalar bulunmaktadır. Tefsirde geçen kıraat farklılıklarına bakıldığında, muarreb kelimelerin okunuşunda, isimlerin farklı kalıpta okunmasında, kelimenin çoğul halinin farklı okunmasında, ismin mastar halinin farklı okunmasında, fiilin farklı kalıpta okunmasında ve âyet içerisindeki kelimenin i'râbıyla ilgili konularda lehçeyle alakalı bazı izahlar yapıldığı görülmektedir.

Âyet içerisinde geçen bir kelimenin çoğul halinin lehçeler arasında farklı kullanılması kıraat farklılığına sebep olmaktadır. İbnü'l-Cevzî, Bakara Sûresi'nin “ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ ” وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجَهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ مَّا جَاءَ مِنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ²⁷ âyetinde yer alan “أسارى/üsârâ” kelimesinin çoğul halinin Arap dili lehçeleri arasında farklı okunduğuna işaret etmektedir. Burada kelimenin aslının “الأسير/el-esir” şeklinde olduğunu belirten müellifimiz, kelimeyle ilgili iki farklı kıraati zikrederek, İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir'in “أسارى/üsârâ”, A'meş (ö. 148/765) ve Hamza'nın ise “أسرى/esrâ” şeklinde okuduklarını ifade etmektedir.²⁸ Lehçeyle alakalı olarak Ferrâ'dan nakille her iki şeklin de Arap dilinde kullanıldığını ve “الأسير/el-esîr” lafzını Hicaz halkının “أسارى/üsârâ”, Necid halkının ise “أسرى/esrâ” olarak çoğul yaptıklarını belirtmekte ve bu şekilde kelimenin lehçelerdeki kullanımını göstermektedir. Ayrıca iki kıraat arasında “أسرى/esrâ” şeklinde okumanın daha iyi olduğunu çünkü bu ve benzeri kelimelerin “جريح و جريح/cerih ve cerhâ” ve “صريع و صرعى/serî ve ser'â” şeklinde çoğul yapılacağını söylemektedir. Farklı iki kıraatin manaları hakkında da bilgi veren İbnü'l-Cevzî, Asmaî'nin (ö. 216/831) Ebû Amr'dan rivâyetle, “أسارى/el-üsârâ” kelimesine ‘elleri bağlı olan’, “الأسرى/el-esrâ” kelimesine ise ‘ellerinde olan, ancak elleri bağlı olmayan’ şeklinde anlam verileceğini belirtmektedir. Ayrıca, kelimenin “أسارى/üsârâ” şeklinde okunduğunda, “أسير – أسرى – أسير” gibi çoğulun çoğulu yapıldığını aktarmaktadır.²⁹

Konuyla ilgili olarak diğer bir örneğimiz, fiilin lehçeyle alakalı olarak farklı harekeyle okunmasıyla oluşan A'râf Sûresi'nin “ وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا ” فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ³⁰ âyetindeki “يعرشون/y'arîşûne” kelimesinin kıraatiyle ilgilidir. İbnü'l-Cevzî'ye göre, İbn Kesîr,

²⁷ el-Bakara 2/85.

²⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 74; أسارى kelimesinin kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 163; ed-Dânî, *et-Teysîr*, 282; el-Ezherî, *Me'âni'l-kur'ân*, 1/163.

²⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 74.

³⁰ el-A'râf 7/137.

Nâfi', Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Âsım'dan rivâyetle Hafs (ö. 180/796) kelimeyi burada ve Nahl Sûresi'nin altmış sekizinci âyetinde “ر/râ” harfinin kesrasıyla “يَعْرِشُونَ/ya'arişûne” olarak, İbn Âmir ve Âsım'dan rivâyetle Ebû Bekir b. Ayyâş (ö. 193/809) ise her iki yerde de “ر/râ” harfinin dammesiyle “يَعْرِشُونَ/ya'ruşûne” şeklinde okumaktadırlar. Ayrıca O, İbn Ebî Abele'nin (ö. 151/769) “يَعْرِشُونَ/ya'arrişûne” şeklinde şeddeli olarak okuduğunu aktarmaktadır.³¹ Nahl Sûresi'nde³² de aynı kelimenin farklı okunuşlarına değinen İbnü'l-Cevzî, kelimenin farklı iki kıraatini zikretmekle birlikte, “يَعْرِشُ وَيَعْرِشُ/ya'rişu ve ya'ruşu” olarak iki şekilde okumanın, “يَعْكُفُ وَيَعْكُفُ/ya'kifu ve ya'kufu” gibi iki lügat olduğunu belirtmektedir.³³ Ayrıca, Zeccâc'ın (ö. 311/923) kelimeyle ilgili olarak, “عَرَشَ يَعْشُ وَيَعْشُ/araşe ya'rişu ve ya'ruşu” şeklinde ‘inşa etmek, yapmak’ manasında olduğunu söylediğini ifade etmektedir.³⁴ Burada kelimenin bu şekildeki kıraatlerinin iki farklı lügat olduğunu belirtmekle yetinen İbnü'l-Cevzî, herhangi bir kabile veya lehçe ismi zikretmemektedir.

Lehçeler arasında farklı okumaların bir sebebi de müterâdif kelimelerdir. Yedi harf ruhsatı neticesinde bazı kelimeler lehçeler arasında farklı olarak okunmuş, Hz. Osman (ö. 35/656) zamanında yapılan istinsah çalışmasında ise bu farklılıklar yer almayarak Kureyş lehçesi esas alınmıştır.³⁵ Müellifimiz her ne kadar tefsirinde yedi harf meselesine değinmese de, *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde yedi harfle ilgili bilgiler aktarmaktadır. Burada yedi harfin ne olduğuna dair İbn Hibbân'dan (ö. 354/965) nakille otuz beş farklı görüş olduğunu belirtmekte, bunlardan kayda değer olanları zikredeceğini söyleyerek bu görüşlerden bazılarını aktarmaktadır. İbnü'l-Cevzî konunun sonunda yedi harften maksadın fasih yedi Arap lehçesi olduğu görüşünü belirterek kendi tercihini de ortaya koymaktadır.³⁶ Bununla birlikte tefsir müellifleri ise bazı âyetlerde yukarıda söylediğimiz müterâdif kelimelerle ilgili farklılıklara yer vererek, kıraatleri eserlerinde göstermişler ve farklı okumalara işaret etmişlerdir. Bu bağlamda, İbnü'l-Cevzî Cum'a Sûresi'nin “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ”³⁷ âyetindeki

³¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 516; يَعْرِشُونَ kelimesinin kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 292; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâ'ât*, 294; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâ'ât*, 3/145.

³² en-Nahl 16/68.

³³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 784; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâ'ât*, 392.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 516; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/371.

³⁵ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algisına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 56-57.

³⁶ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasan Ziyâeddîn Itr (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 196-219; Bilgi için ayrıca bk. Şuayip Karataş, “Ulûmü'l-Kur'ân Kaynaklarında Yedi Harf Meselesinin Ele Alınışı: Klasik-Modern Karşılaştırması”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak 2022), 270-273.

³⁷ el-Cum'a 62/9.

“فأسعوا/fes'av” kelimesiyle ilgili açıklama yaparken, müterâdif kelime bağlamında kıraat farklılığına işaret etmektedir. Öncelikle kelimenin manasıyla ilgili olarak İbnü'l-Cevzî, üç farklı görüşten bahsetmektedir. İlk olarak kelimenin ‘yürümek’ manasına geldiğini, ikinci olarak anlaşılan mananın ‘Allah’ı (c.c.) zikretmeye çalışmak’, üçüncü mananın ise ‘kalb ile niyet etmek’ olduğunu ifade etmektedir.³⁸ Mana ile ilgili açıklamalarından sonra ise Abdullah b. Mes'ûd'un kelimeyi ‘ilerlemek, devam etmek’ manasında “فامضوا/femdû” şeklinde okuduğunu belirtmektedir.³⁹ Burada yine herhangi bir lehçe veya kabile ismi zikretmeyen İbnü'l-Cevzî, sadece müterâdif kelimeyle oluşan farklı kıraati vermekle yetinmektedir.

2. Sarfla İlgili Kıraat Farklılıkları

İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsir* isimli eserinde kıraat farklılıklarını ve bu farklılıkların sebeplerini açıklarken, sarf kurallarıyla bağlantılı açıklamalarda bulunmaktadır. Bu bağlamda tefsirde yer alan kıraat farklılıklarına bakıldığında, isim, fiil ve harflerle ilgili sarf kuralları doğrultusunda izahlar yapılmaktadır. Bu nedenle, tefsirde yer alan kıraat farklılıkları isim, fiil ve harf olmak üzere üç başlık altında ele alınacaktır.

2.1 İsimlerle İlgili Farklılıklar

Kendi içerisinde bir anlamı olmakla birlikte zamanla ilişkisi bulunmayan insan, hayvan, bitki veya nesnelere tarif eden kelimeler isim olarak nitelendirilmektedir.⁴⁰ Kur'an âyetlerinde yer alan bazı isimlerin farklı şekillerde okunması, kıraat farklılıklarına yol açmaktadır. İncelediğimiz tefsir eserine baktığımızda, isimlerin müfred, tesniye ve cemi' olarak okunması, âyette yer alan ismin farklı bir kalıpta kullanılması, ism-i fâille bağlantılı olarak kelimenin isim, mastar veya ism-i fâil olarak okunması ve kelimenin mastar haliyle bağlantılı olarak farklı şekillerde okunmasıyla ilgili kıraat farklılıklarına değinilerek, bu konularda açıklamalar yapılmaktadır.

İsimlerle ilgili farklı kıraatlerin oluşmasına sebep olan konulardan birisi, kelimenin müfred-cemi', tesniye-cemi', müfred-tesniye gibi farklı şekillerde okunmasıdır. Bakara Sûresi'nin “ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1436.

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1436; فامضوا şeklindeki kıraat için bk. İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fî şevâzî'l-Kur'ân*, 157.

⁴⁰ Muhammed b. Abdurrahman el-'Umerî el-Meylânî, *Şerhu'l-muğnî* (İstanbul: Salah Bilici, ts.), 4; Mustafâ b. Muhammed Selîm b. Muhyiddîn Mustafâ el-Galâyînî, *Câmi'u'd-dürûsi'l-'Arabiyye* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994), 1/9.

âyetindeki “الرِّيح/er-riyâh” kelimesiyle ilgili bu bağlamda açıklamalar yapan İbnü'l-Cevzî, kelimenin farklı kıraatlerinin oluşmasının sebebi olarak kelimenin müfred veya cemi' şeklinde okunmasını göstermektedir. İbnü'l-Cevzî'nin aktardığına göre, İbn Kesîr bu âyetle birlikte beş yerde⁴² kelimeyi cemi' olarak “الرِّيح/er-riyâh”, Kur'ân-ı Kerîm'in geri kalanında ise müfred olarak “الريح/er-rîh” şeklinde okumaktadır. O, Ebû Câ'fer'in ise bu âyetle birlikte on beş yerde⁴³ kelimeyi cemi' şekliyle “الرِّيح/er-riyâh” olarak okuduğunu söylemektedir. Kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan farklı okunuşlarını aktarmaya devam eden İbnü'l-Cevzî, Nâfi'nin Ebû Câ'fer gibi okuduğunu ancak İsrâ ve Enbiyâ Sûreleri'nde ondan ayrıldığını, Ebû Amr'ın İbrâhîm ve Şûrâ Sûreleri dışında Nâfi' ile aynı okuduğunu, Âsım ve İbn Âmir'in de kelimenin okunuşunda Ebû Amr'ı takip ettiğini belirtmektedir. Ayrıca, Hamza'nın Furkân ve Rûm Sûreleri'nde cemi' olarak, diğer sûrelerde ise müfred olarak okuduğunu, Kisâfî'nin de Hamza'ya uyararak Hicr Sûresi'nde ise cemi' olarak okuduğunu zikretmekte, kelimenin başında “ال/el” takısı olmayan yerlerde ise ihtilaf etmediklerini aktarmaktadır.⁴⁴ İbnü'l-Cevzî burada kelimeyle ilgili farklı okuyuşları zikrederken, kelimenin müfred veya cemi' olarak okunduğunu açıklayarak, farklı okuyuşların sebebini bu şekilde belirtmektedir. Son olarak da kelime cemi' olarak okunduğunda bütün rüzgârların bir olarak kabul edildiğini, müfred olarak okunduğunda ise rüzgârın cins olarak kastedildiğini ifade etmektedir.⁴⁵

İsimlerle ilgili olarak, kelimenin isim veya ism-i fâil olarak okunması kıraat farklılığının oluşmasına sebep olmaktadır. İbnü'l-Cevzî, Mâide Sûresi'nin “إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِأَذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِأَذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ”⁴⁶ âyetinde yer alan “السِّحْر/sihr” kelimesindeki farklı kıraatleri belirtmektedir. Onun aktardığına göre, İbn Kesîr ve Âsım kelimeyi burada, Hûd ve Saff Sûresi'ndeki “إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ” ve Yûnus Sûresi'ndeki “لَسَاحِرٌ

⁴¹ el-Bakara 2/164.

⁴² Kur'ân-ı Kerîm'deki bu beş âyet için bk. el-Bakara 2/164; el-Hicr 15/22: وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ; el-Kehf 18/45: وَتَصْرِيحَ الرِّيحِ; er-Rûm 30/46: وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ; el-Câsiye 45/5: وَتَصْرِيحَ الرِّيحِ.

⁴³ Kur'ân-ı Kerîm'deki bu on beş âyet için bk. el-Bakara 2/164; el-A'râf 7/56: يُرْسِلُ الرِّيحَ; İbrâhîm 14/18: اشْتَدَّتْ وَلَسْلِيمَانَ الرِّيحَ; el-Hicr 15/22: وَبِهِ الرِّيحَ; el-Enbiyâ 21/81: تَذَرُوهُ الرِّيحَ; el-Furkân 25/48: وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ; en-Neml 27/63: يُرْسِلُ الرِّيحَ; er-Rûm 30/48: يُرْسِلُ الرِّيحَ; Sebe' 34/12: وَلَسْلِيمَانَ الرِّيحَ; Sâd 38/36: وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ; eş-Şûrâ 42/33: وَيَسْكُنُ الرِّيحَ; el-Câsiye 45/5: وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 98; ed-Dânî, *et-Teysîr*, 288-289.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 98.

⁴⁶ el-Mâide 5/110.

”مُئِينٌ“ şeklinde geçen âyetlerde “/elif” harfiyle birlikte “ساحر/sâhir” şeklinde okumaktadırlar. Ayrıca O, Nâfi‘, Ebû Amr ve İbn Âmir’in ise bu dört yerde “/elif” harfi olmadan “سِحْر/sihr” şeklinde okuduklarını ifade etmektedir.⁴⁷ Kelimedeki iki farklı kıraati hem bu âyet hem de başka âyetler için bu şekilde belirten İbnü’l-Cevzî, daha sonra kelimenin “سِحْر/sihr” şeklinde okunduğu zaman, ‘getirilen şeyin yani mucizenin’ kastedildiğini, “سَاحِر/sâhir” şeklinde ism-i fâil olarak okunduğunda ise ‘getiren şahsın yani peygamberin’ kastedildiğini söylemektedir.⁴⁸ Yapmış olduğu bu açıklama ile iki farklı kıraatin sebebini belirterek, kelimenin isim veya ism-i fâil olarak okunmasına işaret etmektedir.

Âyet içerisinde geçen bazı kelimelerin farklı kalıpta kullanılması, isimlerle alakalı kıraat farklılıklarından bir diğeridir. İbnü’l-Cevzî, Kur’ân-ı Kerîm âyetlerinde yer alan Arapça olmayan bazı kelimelerdeki kıraat farklılıklarına temas ederek bu bağlamda farklı okuyuşlara değinmektedir. Konuyla ilgili olarak Nisâ Sûresi’nin “وَأَسْمِعِ الْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ”⁴⁹ âyetinde geçmekte olan “وَالْيَسَعَ/ve'l-yese‘a” kelimesini burada zikredebiliriz. İbnü’l-Cevzî bu kelimenin “وَالْيَسَعَ/ve'l-yese‘a, وإلياس, ولوطًا” kelimelerinde olduğu gibi yabancı bir isim olduğunu belirtmektedir. Daha sonra kurrâların çoğunluğunun bu kelimeyi bir “ل/lâm” harfiyle şeddesiz olarak “الْيَسَعَ/ilyese‘a” şeklinde okuduklarını ve İbn Kesîr, Nâfi‘, Âsım, Ebû Amr ve İbn Âmir’in bu kurrâlardan olduğunu aktarmaktadır. Hamza ve Kisâî’nin ise burada ve Sâd Sûresi’nde, iki “ل/lâm” harfi ve şeddeli bir şekilde “الْيَسَعَ/ililyesse‘a” şeklinde okuduklarını ifade etmektedir.⁵⁰ Müellifimiz farklı okuyuşları böylece belirttikten sonra, Ferrâ’dan nakille, “الْيَسَعَ/ililyesse‘a” şeklindeki okuyuşun daha doğru olana ve İsrailoğullarının peygamberlerinin isimlerine daha çok benzediğini söylemektedir. Bu görüşün sebebiyle ilgili de açıklama yaparak, Arapların “يَفْعَل/yef‘alu” veznindeki kelimeleri “ال/el” takısı olmadan kullandıklarını ve “و هذا يعمر, و هذا يزيد/hâzâ Ya‘mer ve hâzâ Yezîd” şeklinde, isimleri “ال/el” takısı olmadan söylediklerini bildirmektedir. Ayrıca O, burada örnek olarak şöyle bir beyit zikretmektedir: وجدنا الوليد بن يزيد مباركاً شديداً بأحناء الخلافة كاهله؛ el-Velîd b. el-

⁴⁷ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 419; سِحْرُ kelimesinin kıraati için bk. el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/280; İbn Zencele, *Huccetü’l-krâ’ât*, 239-240; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 237.

⁴⁸ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 419.

⁴⁹ en-Nisâ 4/31.

⁵⁰ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 452; وَالْيَسَعَ kelimesinin kıraati için bk. Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî İbnü’l-Cezerî, *Tahbîrû’t-Teysîr fi krâ’âti’l-e’immeti’l-aşere*, thk. Ahmed Muhammed Mefâhi’l Kudât (Ürdün: Dârü’l-Furkân, 2000), 359; İbn Zencele, *Huccetü’l-krâ’ât*, 259.

Yezîdi mübarek ve hilafet yükünü taşıyacak kadar güçlü bulduk.⁵¹ Zikretmiş olduğu bu beyitle ilgili olarak Velîd isminin, “ال/el” takısıyla kullanıldığı için, Yezîd isminin de ona tabi olarak aynı şekilde kullanıldığını ve her ikisinin de doğru olduğunu söylemektedir. Son olarak da Mekkî b. Ebî Tâlib’den nakille, tek “ل/lâm” harfiyle okunduğunda aslının “يَسَعُ/yese‘u”, iki “ل/lâm” harfiyle okunduğunda ise aslının “لَيْسَعُ/leyse‘u” şeklinde olduğunu ve başına harf-i ta‘rif, yani “ال/el” takısı getirildiğini ifade etmektedir.⁵²

2.2 Fiillerle İlgili Farklılıklar

Herhangi bir zaman içerisindeki iş ve oluşu belirten ve kendi içinde bir anlam ifade eden kelimelere fiil denilmektedir.⁵³ Fiillerin farklı şekillerde okunması neticesinde oluşan kıraat farklılıkları oldukça fazladır. Müellifimiz İbnü’l-Cevzî de tefsirinde bu şekilde oluşan kıraat farklılıklarına temas ederek bu farklı okuyuşların sebepleriyle ilgili sarf kuralları çerçevesinde açıklamalarda bulunmuştur. Nitekim tefsirde yer alan kıraat farklılıklarına baktığımızda, fiilin farklı kalıpta, müzekker-müennes, ma‘lûm-meçhûl, gâib-muhâtab-mütakellim, müfred-tesniye-cemi‘ olarak okunması, kelimenin fiil-isim olarak okunması ve fiilin zamanının farklı okunması gibi konularda kıraat farklılıklarına değinilmektedir. Burada fiillerin sarf kurallarıyla bağlantılı olarak farklı şekilde okunmasıyla ilgili tefsirden birkaç örnek vererek, İbnü’l-Cevzî’nin bu konuyu eserinde işleyişi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Konuyla ilgili ilk örneğimiz, fiilin müzekker veya müennes olarak okunması sonucu oluşan kıraat farklılığıyla ilgilidir. İbnü’l-Cevzî, Bakara Sûresi’nin “وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ وَآتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ”⁵⁴ âyetinde yer alan “يُقْبَلُ/yukbelu” kelimesiyle ilgili farklı okuyuşları zikretmektedir. Onun aktardığına göre, İbn Kesîr ve Ebû Amr kelimeyi “ت/tâ” harfiyle “تقبل/tukbelu”, geri kalanlar ise “ي/yâ” harfiyle “يقبل/yukbelu” şeklinde okumaktadırlar. Ayrıca O, Katâde’nin (ö. 117/735) “ي/yâ” harfinin fethasıyla ve “شَفَاعَةٌ/şefâ‘atun” kelimesini mansup olarak okuduğunu belirterek, bu iki kelime böyle okunduğunda işi yapan fâilin Allah Teâlâ (c.c.) olduğunu aktarmaktadır.⁵⁵ İbnü’l-Cevzî,

⁵¹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 452; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ’Ferrâ, *Me‘âni’l-Şur’ân*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Ahmed Yûsuf Necâtî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983), 1/342.

⁵² İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 452; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-krâ’âti’s-seb‘a ve ‘ilelihâ ve hücecihâ*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 2/438.

⁵³ el-Meylânî, *Şerhu’l-muğnî*, 4; Mustafâ el-Galâyînî, *Câmi‘u’d-dirûsi’l-‘Arabiyye*, 1/11; Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 80.

⁵⁴ el-Bakara 2/48.

⁵⁵ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 59; يُقْبَلُ kelimesinin kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb‘a*, 154; İbn Zencele, *Huccetü’l-krâ’ât*, 95; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 1/273.

kelimedeki farklı okuyuşları belirttikten sonra bu okuyuşların sebebini de açıklamaktadır. Bu bağlamda Ebû Alî el-Fârisî'den nakille, kelimeyi “ت/â” harfiyle okuyanlara göre fiile isnâd edilen fâilin müennes olduğunu ve bundan dolayı fiilin de müennes olması gerektiğini ifade etmektedir. “ى/yâ” harfiyle kıraatin sebebini de açıklayarak, bu okuyuşa göre fiile isnâd edilen ismin yani fâilin hakiki manada müennes değil mana olarak müennes olduğunu söyleyerek, bundan dolayı fiilin müzekker olarak okunduğunu belirtmektedir.⁵⁶ Örnekte görüldüğü gibi müellifimiz fiilin müzekker veya müennes olarak okunduğunu belirterek, oluşan kıraat farklılığının bu şekilde sebebini açıklamaktadır.

İbnü'l-Cevzi tefsirinde fiilin ma'lûm veya meçhûl olarak okunmasıyla ilgili oluşan kıraat farklılıklarına da yer vermektedir. Tevbe Sûresi'nin “إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا”⁵⁷ “يُجْلُونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُؤَاطُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنٌ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ”⁵⁷ âyetinde geçmekte olan “يُضَلُّ/yudallu” kelimesi bu konuyla ilgili örneklerdendir. İbnü'l-Cevzî'nin naklettiğine göre, İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Bekir b. Ayyâş Âsım'dan rivâyette kelimeyi “ى/yâ” harfinin fetha, “ض/dâd” harfinin de kesrasıyla “يُضِلُّ/yedillu” olarak, Hamza, Kisâi ve Hafs da Âsım'dan rivâyette “ى/yâ” harfinin damme, “ض/dâd” harfinin fethasıyla, fâil olmadan yani meçhûl olarak “يُضَلُّ/yudallu” şeklinde okumaktadırlar. Ayrıca O, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ya'kûb'un (ö. 205/821) “ى/yâ” harfinin damme ve “ض/dâd” harfinin kesrasıyla “يُضِلُّ/yudillu” şeklinde okuduklarını aktarmaktadır.⁵⁸ Kelime için farklı kıraatleri bu şekilde izah eden İbnü'l-Cevzî, kelime “يُضِلُّ/yedillu” olarak okunduğunda manasının ‘Onlar, yaptıkları bu hareketleriyle sapıklığı satın alırlar.’ şeklinde olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda “يُضَلُّ/yudallu” şeklindeki kıraatin fâil olmadan yani meçhûl olarak okuma sonucu oluştuğunu belirterek, fiilin ma'lûm veya meçhûl olarak okunmasıyla oluşan kıraat farklılığına işaret etmektedir.⁵⁹

Mâzi veya muzârî fillerin gâib, muhâtab veya mütekellim olarak okunması fiillerle alakalı kıraat farklılıklarından birisidir. Bu konuyla ilgili olarak Âl-i İmrân Sûresi'nin “وَمَا يَفْعَلُوا”⁶⁰ âyetindeki “يَفْعَلُوا/yef'alû” ve “يُكْفَرُونَ/yukferûh” kelimelerini örnek olarak verebiliriz. İbnü'l-Cevzî'nin aktardığına göre, İbn Kesîr, Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Bekir b. Ayyâş Âsım'dan rivâyette her ikisini de “ت/â” harfiyle birlikte “تَفْعَلُوا/tef'alû” ve

⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 59; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 1/273.

⁵⁷ et-Tevbe 9/37.

⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 582; يُضَلُّ kelimesinin kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 314; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâ'ât*, 318; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 268.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 582.

⁶⁰ Âl-i İmrân 3/115.

“تُكْفَرُوهُ/tukferûh” şeklinde, içlerinde Hamza, Kisâî, Âsım’dan rivâyetle Hafs ve Ebû Amr’dan rivâyetle Abdülvâris’in (ö. 120/737) bulunduğu bir grup ise bu kelimelerin ikisini de “ي/ya” harfiyle “يُكْفَرُوهُ/yukferûh” olarak okumaktadırlar. Ayrıca O, Ebû Amr’ın geri kalan arkadaşlarının kendi tercihleriyle “ي/ya” veya “ت/tâ” harfiyle okuduklarını belirtmektedir.⁶¹ Farklı okuyuşları bu şekilde zikreden İbnü'l-Cevzî, bununla birlikte bu okuyuşları açıklayıcı ifadeler de kullanmaktadır. Bu açıdan ilk kıraatin hitâb olarak “تَفْعَلُوا/tef'alû” ve “تُكْفَرُوهُ/tukferûh” şeklinde, ikinci kıraatin ise kıyamda duran bir topluluktan haber olarak “يُكْفَرُوهُ/yukferûh” şeklinde okunduğunu ifade etmektedir.⁶²

Kıraat farklılıklarına sebep olan fiille alakalı konulardan bir diğeri de fiilin zamanının farklı okunmasıdır. Bu bağlamda İbnü'l-Cevzî, Bakara Sûresi'nin “وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا”⁶³ “وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرًا لِّبَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ”⁶⁴ âyetinde geçen “وَاتَّخِذُوا/ve'tteħizû” kelimesiyle ilgili kıraat farklılıklarına değinmektedir. O, içlerinde İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza ve Kisâî'nin bulunduğu cumhur kurrânın kelimeyi “ح/ħâ” harfinin kesrasıyla “وَاتَّخِذُوا/ve'tteħizû” olarak, Nâfi' ve İbn Âmir'in ise “خ/ħâ” harfinin fethasıyla “وَاتَّخِذُوا/ve'tteħazû” şeklinde okuduklarını belirtmektedir.⁶⁴ Farklı kıraatleri bu şekilde zikreden müellifimiz, ilk kıraatin emir şeklinde, ikinci kıraatin ise mâzi olarak okunduğunu aktararak, fiilin zamanının farklı okunmasıyla ilgili kıraat farklılığına temas etmektedir. Bununla birlikte Ebû Alî el-Fârisî'den nakille fethayla okunan kıraatin gerekçesini açıklayarak, kelimenin muzâfunileyhe yani “جعلنا/ce'alnâ” lafzına atfedildiği için bu şekilde okunduğunu ve bu okuyuşu fetha kıraatinin sonrasında haber olarak gelen “وَعَهْدَنَا/ve 'ahidnâ” lafzının da desteklediğini ifade etmektedir.⁶⁵

Kelimenin fiil veya isim olarak okunması da kıraat farklılıklarının oluşmasına sebep olmaktadır. Bu bağlamda müellifimiz hem ism-i fâil hem de fiil olarak okuma sonucu oluşan kıraat farklılığına En'âm Sûresi'nin “فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ”⁶⁶ âyetinde yer alan “جَعَلَ/ce'ale” kelimesinde temas etmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin aktardığına göre İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr ve İbn Âmir kelimeyi “ا/elif” harfiyle birlikte

⁶¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 218; يُكْفَرُوهُ ve يُفْعَلُوا kelimelerinin kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 215; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâ'ât*, 170; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 1/380.

⁶² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 218.

⁶³ el-Bakara 2/125.

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 87; وَاتَّخِذُوا kelimesinin kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 169; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâ'ât*, 113.

⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 87.

⁶⁶ el-En'âm 6/96.

“جاعل/câ’il” şeklinde okumaktadırlar. Âsım, Hamza ve Kisâî ise kelimeyi “ا/elif” harfi olmadan “جعل/ce‘ale” olarak okuyarak, “الَّيْلَ/el-leyl” kelimesini de nasp şeklinde okumaktadır.⁶⁷ Müellifimiz âyette geçen kelimenin iki farklı kıraatini bu şekilde belirterek, kelimenin hem fiil hem de isim olarak okunmasına temas etmektedir. Sonrasında ise Ebû Alî el-Fârisî’den nakille bu iki okuyuşun sebebine değinerek, “جاعل/câ’il” şeklinde okunduğunda öncesinde geçen “فَالَيْقُ/fâlik” kelimesinin dikkate alındığını ve şeklen “فَالَيْقُ/fâlik” kelimesine uyulduğunu söylemektedir. Kelimenin “جعل/ce‘ale” şeklinde okunduğunda ise fâilin “فعل/fea‘le” manasında olmasından dolayı bu şekilde olduğunu belirterek, bunun delilinin de âyetin devamındaki “وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا” lafzı olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸

2.3 Harf ve Edatlarla İlgili Farklılıklar

Kıraat farklılıklarına sebep olan konulardan birisi harf veya edatlarla ilgili konulardır. *Zâdü'l-Mesîr ft İlmi't-Tefsir* eserine baktığımızda, İbnü'l-Cevzî bir edatın yerine başka bir edatın okunması, harfin veya edatın hazf veya isbâtla okunması sonucu oluşan kıraat farklılıklarına temas etmekte ve bu farklı okuyuşlarla ilgili açıklamalarda bulunmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm âyetlerinin okunuşunda “أَنْ/en”, “لَكِنْ/lakin”, “لَمَّا/lemmâ”, “لَا/lâmelif”, “و/vâv” ve “ف/fâ” edatlarının farklı şekillerde okunmasıyla kıraat farklılıkları oluşmakta ve müellifimiz eserinde bu şekilde oluşan kıraat farklılıklarına yer vermektedir. Bu bağlamda, o bir edatın yerine başka bir edatın okunmasıyla ilgili olarak Şuarâ Sûresi’nin “وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ”⁶⁹ âyetinde yer alan “وَتَوَكَّلْ/ve tevekkel” kelimesi ve Şems Sûresi’nin “وَلَا يَخَافُ عُقْبَيْهَا”⁷⁰ âyetindeki “وَلَا يَخَافُ/velâ yeḥâfu” lafzının okunuşlarında kıraat farklılıklarına temas etmektedir. Onun aktardığına göre “وَتَوَكَّلْ/ve tevekkel” kelimesini Nâfi‘ ve İbn Âmir “ف/fâ” harfiyle birlikte “فَتَوَكَّلْ/fetevekkel” şeklinde okumaktadır.⁷¹ Diğer âyette geçen “وَلَا يَخَافُ/velâ yeḥâfu” lafzını ise Ebû Ca‘fer, Nâfi‘ ve İbn Âmir burada “ف/fâ” harfiyle birlikte “فَلَا يَخَافُ/felâ yeḥâfu” şeklinde, geri kalanlar ise “و/vâv” harfiyle “وَلَا يَخَافُ/velâ yeḥâfu” şeklinde

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 456; جَعَلَ kelimesinin kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb‘a*, 263; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâ'ât*, 262; el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/361.

⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 456; el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/361-362.

⁶⁹ eş-Şuarâ 26/217.

⁷⁰ eş-Şems 91/15.

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1038; تَوَكَّلْ kelimesinin kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb‘a*, 473; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâ'ât*, 522.

okumaktadırlar.⁷² Âyetlerdeki farklı kıraatleri bu şekilde belirten İbnü'l-Cevzî, edatların farklı okunmasının sebebinin mushaflarda bu şekilde olmalarından kaynaklandığını söylemektedir. Nitekim “وَلَا وَتَوَكَّلْ/ve tevekkel” kelimesinin Medine ve Şam mushaflarında “ف/fâ” harfiyle, “وَلَا وَيَخَافُ/velâ yehâfu” lafzının da Medine ve Şam mushaflarında “ف/fâ” harfiyle, Mekke, Kûfe ve Basra mushaflarında ise “و/vâv” harfiyle var olduğunu belirtmektedir.⁷³ Bu şekilde farklı şehirlerin mushaflarına atıfta bulunarak kıraat farklılığına açıklama getirmektedir.

Kıraat farklılıklarının bir diğer sebebi harf veya edatın hazf-isbât ile okunmasıyla ilgilidir. Âl-i İmrân Sûresi'nin “وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ”⁷⁴ âyetinde geçen “وَسَارِعُوا/ve sâri'û” kelimesiyle ilgili kıraat farklılıklarına değinen İbnü'l-Cevzî, kelimedeki kıraat farklılığını hazf veya isbât açısından ele almaktadır. Onun naklettiğine göre, kurrânın hepsi kelimeyi “وَسَارِعُوا/ve sâri'û” şeklinde “و/vâv” harfinin isbâtıyla, Nâfi' ve İbn Âmir ise “و/vâv” harfi olmadan “سَارِعُوا/sâri'û” şeklinde okumaktadır.⁷⁵ İki farklı kıraati bu şekilde belirten müellifimiz, farklı okuyuşların sebebinin de açıklamaktadır. Ebû Alî el-Fârisî'den nakille, “و/vâv” harfinin isbâtıyla okunduğunda “وَسَارِعُوا/ve sâri'û” lafzının bir önceki âyette geçen “وَأَطِيعُوا/ve etî'û” lafzına atfedildiğini, Medine ve Şam mushaflarında kelimenin “و/vâv” harfiyle birlikte olduğunu aktarmaktadır. “و/vâv” harfi hazfedilerek okunduğunda ise ikinci cümleyi birinci cümleyle ilişkilendirerek, “و/vâv” harfiyle atfetmeye ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir.⁷⁶ Bu şekilde hem okuyuşların gerekçesiyle ilgili açıklama yapmakta hem de mushaflara atıfta bulunmaktadır.

3. Nahivle İlgili Kıraat Farklılıkları

Farklı kıraatlere sebep olan konulardan biri, kelimenin nahiv kurallarıyla bağlantılı olarak âyet içerisindeki konumu sebebiyle farklı şekillerde okunmasıdır. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr* eserinde kıraat farklılıklarından bahsederken, bu farklılıkların nahiv kurallarıyla ilişkisi üzerine açıklamalara yer vermektedir. Bu açıdan tefsirdeki kıraat farklılıklarına bakıldığında, mübtedâ, haber, sıfat, edatlar, atıf, bedel, izâfet terkîbi, kelime içerisindeki harf veya harekenin farklılığı, muzârî fiilin i'râbı, takdim-te'hir ve kelimenin

⁷² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1557; وَلَا يَخَافُ lafzının kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 689; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-krâ'ât*, 10/457.

⁷³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1038; 1557.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/133.

⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 224; وَسَارِعُوا kelimesinin kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 216; el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/77-78.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 224; el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/78.

tenvinli-tenvinsiz okunması konularıyla ilgili olarak açıklamalar yapıldığı ve kıraat farklılıklarının cümle içerisindeki konumuyla ilişkisine dair yorumlar yapıldığı görülmektedir.

Genellikle âyet başında yer alan kelimelerin mübtedâ olarak okunup okunmaması durumu kıraat farklılıklarına yol açmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak İbnü'l-Cevzî Nûr Sûresi'nin “سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ”⁷⁷ ve “الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ”⁷⁸ âyetlerinde geçen “سُورَةٌ/sûretun” ve “الرَّانِيَةُ/ez-zâniyetu” kelimeleriyle ilgili farklı kıraatlere değinmektedir. Onun aktardığına göre cumhur kurrâ “سُورَةٌ/sûretun” kelimesini ref olarak, Ebû Rezîn el-Ukaylî (ö. ?), İbn Ebî Abele ve Ebû Amr'dan rivâyetle Mahbûb ise “سُورَةٌ/sûreten” şeklinde nasb ile okumaktadırlar.⁷⁹ Burada müellifimiz Ebû Ubeyde'den (ö. 209/824) nakille, kelimenin ref ile okunduğunda mübtedâ yapıldığını söylemektedir. Ayrıca Zeccâc'dan naklederek ref ile okumanın güzel olmadığını, çünkü kelimenin burada nekre olduğunu, “أَنْزَلْنَاهَا/enzelnâhâ” lafzının da onun sıfatı olduğunu ve bu şekilde ref ile okumanın ancak “هَذِهِ سُورَةٌ/hâzihî sûretun” takdirine göre olacağını belirtmektedir. Kelimenin nasb ile okuyuşunun ise “أَنْزَلْنَا سُورَةً/enzelnâ sûreten” ve “أُتِلُ سُورَةٌ/utlu sûreten” olarak iki şekilde olabileceğini zikretmektedir.⁸⁰ İbnü'l-Cevzî “الرَّانِيَةُ/ez-zâniyetu” kelimesinin kıraatinde ise meşhur olanın ref ile olduğunu söyleyerek, Ebû Rezîn el-Ukaylî, Ebu'l Cevzâ (ö. 83/702), İbn Ebî Abele ve Ebû Ömer'in (ö. 248/862) ise nasb ile “الرَّانِيَةَ/ez-zâniyete” şeklinde okuduklarını ifade etmektedir.⁸¹ Halîl (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796), “الرَّانِيَةَ/ez-zâniyetu” kelimesinin okunuşunda çoğunluğun kıraati olan ref ile okuyuşu tercih ettiklerini aktarmaktadır. Zeccâc'dan nakille ise ref ile mübtedâ olarak okumanın, Arapçada daha kuvvetli olduğunu ve manasının ‘Kim zina ederse ona değnek vurun.’ şeklinde olacağını zikretmektedir. Nasb olarak okumanın da câiz olduğunu ve manasının da ‘Zina edene değnek vurun.’ şeklinde olduğunu bildirmektedir.⁸² Bu şekilde her iki kelimeyle alakalı olarak farklı kıraatleri belirterek, bu kıraatlerin sebepleriyle ilgili olarak mübtedâ konusuyla bağlantılı açıklamalarda bulunmaktadır.

İbnü'l-Cevzî farklı kıraatleri izah ederken, sıfat konusuyla ilgili olarak kıraat farklılıklarına temas etmektedir. Bununla ilgili olarak Kehf Sûresi'nin “هَذَا لِكِ الْوَالِيَةِ لِلَّهِ الْحَقُّ هُوَ”

⁷⁷ Nûr 24/1.

⁷⁸ Nûr 24/2.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 984; سُورَةٌ kelimesinin kıraati için bk. el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâ'ât*, 6/221.

⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 984; Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 4/27.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 984; الرَّانِيَةُ kelimesinin kıraati için bk. el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâ'ât*, 5/223.

⁸² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 984; Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 4/27-28.

”⁸³ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا“ âyetinde yer alan “لِللَّهِ الْحَقُّ” lafzını örnek olarak verebiliriz. Müellifimiz burada öncelikle farklı okuyuşları belirtmektedir. Onun aktardığına göre, İbn Kesîr, Nâfi‘, İbn Âmir ve Âsım “و/vâv” harfinin fethasıyla “الْوَلَايَةُ/el-velâyetu”, “ق/kâf” harfinin kesrasıyla da “لِللَّهِ الْحَقُّ” şeklinde, Hamza ise hem “و/vâv” harfinin hem de “ق/kâf” harfinin kesrasıyla “الْوَلَايَةُ/el-vilâyetu” ve “لِللَّهِ الْحَقُّ” şeklinde okumaktadır. Ayrıca O, Ebû Amr’ın “و/vâv” harfinin fethasıyla “الْوَلَايَةُ/el-velâyetu”, “ق/kâf” harfinin ise dammesiyle “لِللَّهِ الْحَقُّ” olarak okuduğunu, Kisâi’nin ise “ق/kâf” harfinin dammesinde ona katılarak, “و/vâv” harfini “الْوَلَايَةُ/el-vilâyetu” şeklinde kesrasıyla okuduğunu nakletmektedir.⁸⁴ İbnü’l-Cevzî farklı okuyuşları zikrettikten sonra, “الْوَلَايَةُ/el-velâyetu” kelimesinin manası hakkında bilgi vererek, fethayla okunduğunda ‘dostluk ve yardım’, kesrayla okunduğunda ise ‘yetki ve mülk’ anlamına geldiğini söylemektedir. “الْحَقُّ/el-hak” kelimesinin ise Ebû Alî el-Fârisî’den nakille farklı okunmasının gerekçesini açıklayarak, kelime kesrayla okunduğunda Allah Teâlâ’nın (c.c.) sıfatı olduğunu, dammayla okunduğunda ise “الْوَلَايَةُ/el-velâyetu” lafzının sıfatı olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵ Böylece burada oluşan kıraat farklılığıyla ilgili olarak kelimenin sıfatla ilişkisi üzerine açıklamada bulunmaktadır.

Müellifimiz kıraat farklılıklarını izah ederken, kelimenin daha önce geçmiş olan bir kelimeye veya kelime mahalline atfedilmesiyle oluşan farklı okuyuşlara işaret etmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Mâide Sûresi’nin “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ غَيْرِ الْمَاءِ حَرَجًا وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ”⁸⁶ âyetinde yer alan “وَأَرْجُلَكُمْ/ve erculekum” kelimesindeki farklı okuyuşlara temas etmektedir. İbnü’l-Cevzî, İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza ve Âsım’dan rivâyetle Ebû Bekir b. Ayyâş’ın kelimeyi “ل/lâm” harfinin kesrasıyla başı meshetmeye “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” atfederek “وَأَرْجُلَكُمْ/ve erculikum” şeklinde okuduklarını, Nâfi‘, İbn Âmir, Kisâi, Ya’kûb ve Âsım’dan rivâyetle Hafs’ın ise yıkamaya “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ” atıfla “ل/lâm” harfinin fethasıyla “وَأَرْجُلَكُمْ/ve erculekum” olarak okuduklarını ve bu şekilde “فَاغْسِلُوا

⁸³ el-Kehf 18/44.

⁸⁴ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 854; İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 392; İbn Zencele, *Huccetü’l-kırâ’ât*, 418-419.

⁸⁵ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 854.

⁸⁶ el-Mâide 5/6.

”وَجُوهَكُمْ“ kelamında takdim te’hir yaptıklarını ifade etmektedir.⁸⁷ İbnü’l-Cevzî burada farklı okuyuşları belirtmekle birlikte kıraatlerin bu şekilde okunmasının kelimenin öncesine atfedilmesinin farklı lafızlar üzerine olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ayrıca Zeccâc, Ebû’l-Hasan el-Ahfeş (ö. 215/830) ve Ebû Alî el-Fârisî’nin buradaki okuyuşlarla ilgili görüşlerini belirterek, kıraat farklılıklarının gerekçeleriyle ilgili açıklamalarda bulunmaktadır.⁸⁸

Âyet içerisinde yer alan ve “و/vâv” harfiyle birbirinden ayrılan bazı kelimelerin takdim-te’hir yapılarak okunması kıraat farklılığına sebep olmaktadır. Âl-i İmrân Sûresi’nin “فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ”⁸⁹ âyetinde yer alan “وَقَاتَلُوا/ve kıtêlû ve kıtilû” kelimeleriyle ilgili müellifimiz bu bağlamda kıraat farklılıklarına değinmektedir. İbnü’l-Cevzî, İbn Kesîr ve İbn Âmir’in bu fiilleri “وَقَاتَلُوا/ve kıtêlû” ve “ت/tâ” harfinin şeddesiyle “وَقُتِلُوا/ve kıtilû” şeklinde, Nâfi‘, Ebû Amr ve Âsım’ın ise her ikisini de şeddesiz “وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا/ve kıtêlû ve kıtilû” olarak okuduklarını söyleyerek, Hamza ve Kisâ’î’nin de “وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا/ ve kıtilû ve kıtêlû” şeklinde takdim-te’hir yaparak okuduğunu belirtmektedir.⁹⁰ O, kelimedeki farklı kıraatleri zikrederek takdim ve te’hirle ilgili oluşan farklı okuyuşlara temas etmektedir. Ayrıca, Ebû Alî el-Fârisî’den nakille, Hamza ve Kisâ’î’nin kıraatiyle ilgili olarak, “وَقَاتَلُوا/ve kıtilû” lafzını takdim etmenin câiz olduğunu, çünkü “و/vâv” harfiyle atfedilenin, lafız olarak sonra olsa bile, mana olarak öne alınmasının câiz olacağını ifade etmektedir.⁹¹

Son olarak vermek istediğimiz örnek, kelimenin tenvinli veya tenvinsiz okunmasıyla ilgili olan kıraat farklılığıyla alakalıdır. Tevbe Sûresi’nin “وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ”⁹² âyetindeki “عزير/uzeyrun” kelimesiyle ilgili bu bağlamda farklı kıraatlere değinilmektedir. İbn Kesîr, Nâfi‘, Ebû Amr, İbn Âmir ve Hamza’nın kelimeyi tenvinsiz olarak “عزير/uzeyru” şeklinde okuduklarını söyleyen İbnü’l-Cevzî, Âsım, Kisâ’î, Ya’kûb ve Ebû Amr’dan rivâyetle

⁸⁷ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 362; وَأَرْجُلَكُمْ kelimesinin kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb‘a*, 242-243; İbn Zencele, *Huccetü’l-kırâ’ât*, 221.

⁸⁸ Detaylı bilgi için bk. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 362-363.

⁸⁹ Âl-i İmrân 3/195.

⁹⁰ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 251; وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا lafzının kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb‘a*, 221; İbn Zencele, *Huccetü’l-kırâ’ât*, 187.

⁹¹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 251.

⁹² et-Tevbe 9/30.

Abdülvâris'in ise tenvinli olarak “عَزَيْرٌ/‘uzeyrun” şeklinde okuduklarını belirtmektedir.⁹³ Burada farklı kıraatleri belirten müellifimiz sorasında bu kıraatlerin gerekçeleriyle ilgili açıklamalar yapmaktadır. Bu bağlamda, Mekkî b. Ebû Tâlib'in görüşünü naklederek, kelimenin tenvinli olarak okunduğunda, mübtedâ olarak merfu, “ابن/ibn” lafzının da onun haberi olacağını, bu şekilde olduğunda, iki sâkinin birleşmesinden dolayı “عزير/‘uzeyr” lafzından tenvinin hazfedilmesinin güzel olmayacağını ve “ابن/ibn” lafzından “ا/elif” harfinin de hazfedilmeyerek, iki sâkinin yan yana olmasından dolayı, tenvinin meksûr olarak okunacağını söylemektedir. Tenvinsiz olarak okunduğunda ise yine kelimenin mübtedâ ve “ابن/ibn” lafzının ise onun sıfatı olacağını aktarır. Burada iki sâkin yan yana gelince, tenvinin hazfedilerek, sıfat ile mevsûfun tek şey olarak kabul edileceğini belirtmektedir. “ابن/ibn” lafzında, “ا/elif” harfinin de hazfedileceğini aktararak, bunun haberinin de gizli olduğunu ve takdirinin “عزير بن الله نبينا وصاحبنا” şeklinde olacağını ifade etmektedir.⁹⁴ Bu şekilde tenvinli ve tenvinsiz olarak okumanın açıklamasını yaparak kıraat farklılıklarına temas etmektedir.

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’in kelimelerinin nasıl okunacağını ve bu kelimelerdeki okuyuş farklılıklarını konu edinen kıraat ilmi, Kur’ân-ı Kerîm’in lafzıyla ilişkili olduğundan Arap dili ile de ilişki içerisindedir. Özellikle Arap dilinin sarf ve nahiv kuralları ile Kur’ân-ı Kerîm’in indiği dönemdeki Arap dili lehçeleri kıraatler için önem arz etmektedir. Bu açıdan lehçelerdeki harf, hareke, idgam, işmam ve benzeri konularla ilgili farklılık arz eden bazı hususlar neticesindeki farklı okuyuşlar, sarf kuralları açısından meydana gelen isimlerin ve fiillerin farklı şekillerde okunması ve kelimelerin âyet içerisindeki konumu sebebiyle farklı okumalara yol açan nahiv kurallarıyla ilgili farklılıklar kıraatlerle alakalı konular içerisinde yer almaktadır. Bu bağlamda oluşan kıraat farklılıkları, âyetlerin izahı yapılırken tefsir eserlerinde açıklayıcı birer unsur olarak yer almaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm kelimelerinin farklı şekillerde okunmasının temelinde yatan sebebin ne olduğu önemli bir konudur. Bu açıdan farklı kıraatlerin sebeplerin araştırılması ve ortaya konması tefsir eserlerinin bir parçasıdır. Kıraat farklılıklarına yazmış olduğu *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* isimli eserinde birçok yerde temas eden İbnü'l-Cevzî, âyetlerde yer alan farklı okuyuşların oluştuğu kelimelerde kıraat farklılıklarını zikrettikten sonra, bu farklı okuyuşların Arap dili ile olan bağlantısına yer vermektedir. Bu bağlamda, farklı kıraatlerin Arap dili lehçeleriyle ve sarf ve nahiv kurallarıyla olan münasebetini izah etmektedir.

⁹³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 577; عَزَيْرٌ kelimesinin kıraati için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 313; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1/501.

⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 577-578; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1/501.

Lehçeyle ilgili oluşan kıraat farklılıklarıyla alakalı olarak İbnü'l-Cevzî, bazı kelimelerde Kureys, Temîm, Kinâne, Hüzeyl gibi çeşitli kabile veya lehçe ismi zikredip, kelimenin hangi lehçede nasıl okunduğunu belirtirken, bazı kelimelerde ise sadece farklı lügatlerin olduğunu aktarmakta ve bu şekilde kıraat farklılıklarına değinmektedir. Kelimenin seslendirmesiyle ilgili olan ve lehçeler arasında farklı kullanımları bulunan idgam, imâle, işmam gibi konulara da temas ederek, bu şekilde oluşan kıraat farklılıklarını da tefsirinde nakletmektedir. Sarf ve nahiv kurallarıyla ilişkili olan farklı kıraatlere değinirken ise bu kurallar bağlamında oluşan kıraat farklılığını izah etmekte veya sadece bu kurallarla bağlantılı olan okuyuş farklılıklarını aktarmaktadır. Bununla birlikte bu farklı kıraatleri zikrederken bazen mushaf farklılıklarına, bazen Arap şiirlerindeki kelimeyle ilgili kullanımlara da başvurarak, farklı kıraatlerle ilgili örnekler vermektedir. Bu şekilde İbnü'l-Cevzî kıraatlerin Arap dili ile olan ilişkisini tefsirinde yapmış olduğu açıklamalarla göstermeye ve izah etmeye çalışmaktadır.

Kaynakça

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar, 2. Basım, 2010.
- Çollak, Fatih. "Revm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2010.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-. *et-Teysîr fi'l-ķırâ'âti's-seb'â*. thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî. Dâru'l Endülüs, 2015.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügât*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 24. Basım, 2007.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-. *Kitâbü Me'âni'l-ķırâ'ât*. thk. Mustafa Ruveys - Muhammed Kevnî. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Me'ârif, 1991.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *el-Hücce li'l-ķurrâ'i's-seb'â*. thk. Kahvecî Bedreddin - Cüveycâtî Beşîr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l Me'mûn Li't-türâs, 1984.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ'. *Me'âni'l-ķur'ân*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Ahmed Yûsuf Necâtî. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1983.
- Hatîb, Abdullatîf Muhammed el-. *Mu'cemu'l-ķırâ'ât*. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru Sa'dî'd-dîn, 2002.
- Hocaoğlu Öznur. *İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Tefsirinde Nüzul Sebepleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- İbn Ebû Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fesevî. *el-Mûdahâ fi vücûhi'l-ķırâ'ât ve 'ilelihâ*. thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. 3 Cilt. Cidde, 1993.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî. *Muhtaşar fi şevâzzi'l-ķur'ân (ķırâ'ât) min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nisâbü'rî. *el-Gâye fi'l-ķırâ'âti'l-aşr*. thk. Muhammed Gıyâs el-Canbâz. Riyad: Dâru'ş-Şevâf, 1985.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbü's-Seb'â fi'l-ķırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980.
- İbn Zencele, Halîl Ebû Zür'â Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele. *Hucetü'l-ķırâ'ât*. thk. Sa'îd el-Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1997.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Fünûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hasan Ziyâeddîn Itr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Zühayr eş-Şâviş. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *Müncidü'l-mukri'în ve mürsidü't-tâlibîn*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *Tahbîrü't-Teysîr fi kırâ'âtü'l-e'immeti'l-aşere*. thk. Ahmed Muhammed Mefâhi'l Kudât. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000.
- Karataş, Şuayip. "Ulûmü'l-Kur'ân Kaynaklarında Yedi Harf Meselesinin Ele Alınışı: Klasik-Modern Karşılaştırması". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 8/1 (Ocak 2022), 261-296.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-. *Le'tâ'ifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât*. thk. Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye. 10 Cilt. Medine: Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye, 2012.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Kılıçarslan Mehmet. *Zâdü'l-Mesîr Bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin Tefsir Metodu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Mekkî b. Ebû Tâlib Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Mısır: Matbaatu Nahda, ts.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âtü's-seb'a ve 'ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Muhyiddin Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1984.
- Meylânî, Muhammed b. Abdurrahman el-'Umerî el-. *Şerhu'l-muğnî*. İstanbul: Salah Bilici, ts.
- Mustafâ el-Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm b. Muhyiddîn. *Câmi'u'd-dürûsi'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 30. Basım, 1994.
- Özdemir Büşra. *İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sarı, Mehmet Ali. "İdgam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/471-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sarı, Mehmet Ali. "İmâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/177. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

- Üzümcü Hüseyin. *İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Tefsirinde Esmâ-i Hüsnâ'ya Dair Yorumların Münâsebâtü'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1995.

Fahredden er-Râzî'nin Tefsiri *Mefâtîhu'l-Gayb*'a Kıraatlerin Sıhhat Şartları Açısından Bir Bakış

Fakhr al-Dîn al-Râzî Commentary *Mefâtîh al-Ghayb* Evaluation of Qirâ'âts in Terms of Validity

Bayram AKTAŞ*

Öz

Kıraat, Kur'ân ilimleri içinde ayetlerdeki kelime farklılığındaki telaffuz biçimini konu edinen ve onları sahih bir yolla Hz. Peygamber'e ulaştırmayı amaçlayan bir ilim dalıdır. Kıraatlerin sıhhati için bu sahanın bilginleri tarafından "Senedinin sahih olması", "takdire de olsa Osman Mushaf'ına (Hatt-ı Osmânî'ye) uygun olması", "bir yönüyle de olsa Arap diline uyması" şeklinde üç şart koşulmuştur. Bu makalede, tefsir ilminin önemli simalarından olan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsiri *Mefâtîhu'l-gayb* bağlamında kıraat ilmine yaklaşımı ve kıraat anlayışı tespit edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu tespit, bir kıraatin kabulünde gerekli görülen sahih senede, Mushaf'a ve Arap diline uygunluk yönüne Râzî'nin bakışı esas alınarak yapılacaktır. Böylelikle müellifin yaşadığı dönem olan 13. yüzyıla kadar kıraatlerin sıhhat şartları açısından geçirdiği farklılıklara kısmen temas edilecektir. Râzî'nin kıraate dair müstakil bir eseri yoktur. Ancak o, tefsirinde kıraat ilminden fazlasıyla istifade etmiş, ayetlerin okunuş biçimiyle ilgili ortaya çıkan kıraat farklılıklarına sık sık yer vermiştir. Râzî, kıraat yaklaşımını kelime açıklamaları esnasında ortaya koymuş, konuyla ilgili görüşlerini satır aralarına serpiştirmiştir. Bu sebeple çalışmamızda ağırlıklı olarak deskriptif ve tahlil yöntemleri kullanılmıştır. Tefsir, Arap dili, fıkıh ve usûl-i fıkıh gibi kıraatle ilişkili ilimlerin tamamında müstakil eserleri bulunan Fahreddin er-Râzî'nin, bu ilimlerin her birinden yararlanarak ortaya koyduğu ve kıraate dair zengin bir muhtevaya sahip tefsiri *Mefâtîhu'l-gayb*'ı kıraatlerin sıhhati açısından inceleyen bu makalenin özgün bir nitelik arz ettiği değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıraat, Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Sıhhat Şartları.

Abstract

The science of qiraat, the correct pronunciation of the words of the Qur'ân, It is a branch of science that aims to convey to the Prophet. Three conditions were stipulated by the scholars in this field for the safety of the qiraat: "His writing must be authentic", "in a way it must be in accordance with Osman's Mushaf", and "conform to Arabic". In this study, it will be tried to determine the approach of Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210), who is one of the important tafsir scholars, to the science of qiraat

* Dr, Diyanet İşleri Başkanlığı, bayramaktas79@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-6705-1166, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 02.01.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 28.02.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.03.2022.

in the context of *Mefātīh al-Ghayb*. In order to achieve this aim, Rāzī's point of view will be taken as a basis in terms of sound narration, conformity with the Qur'ān and Arabic language, which are considered necessary for the soundness of qiraats. Thus, the differences in the validity conditions of the qiraats up to the 13th century, the period in which the author lived, will be partially touched upon. Rāzī does not have a special work on recitation. However, he benefited greatly from the science of Qiraat in his tafsīr, and frequently included the differences in qiraat that emerged about the way the verses were read. Razi revealed his Qiraat approach during his word explanations and sprinkled his views on the subject between the lines. For this reason, descriptive and analytical methods were mainly used in the study. It is considered that the study has a unique quality in terms of examining a work with a rich content about qiraat, which has special works in all of the sciences related to Qiraat such as tafsīr, Arabic language, fiqh and usūl-i fiqh

Keywords: Tafsīr, Qirā'āt, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Mefātīh al-Ghayb, Validity Conditions.

Giriş

Kur'ân'ın inzal keyfiyeti itibariyle Kıraat, Kur'ân ilimleri içinde öncelikli bir konuma sahiptir. Şöyle ki Hz. Peygamber kendisine inzal edilen âyetleri tilavet ederek sahabeye aktarmış onlar da yine aynı yolla diğerlerine ulaştırmışlardır. Yine ramazan ayında o zamana kadar inen âyetleri Hz. Cebrâil'e okumuş, vefatından önceki son ramazan ayında ise bunu iki kez gerçekleştirmiştir.¹ Böylece Kur'ân'ın eğitimi, öğretimi ve muhafazası için asırlar boyu devam edecek bir metot ortaya koyarken aynı zamanda kıraat ilminin temellerini atmıştır.

Hz. Peygamber, “Kur'ân'ı dört kişiden öğreniniz: Bunlar Abdullah b. Mesud, Ebu Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim, Ubey b. Ka'b ve Muaz b. Cebel'dir”² buyurmuş ve Kıraat konusunda mahir olan ashaba övgülerde bulunmuştur.³ Böylelikle Kur'ân'ın gelişi güzel değil bu konuda yetenekli kimselerden öğrenilerek doğru bir biçimde okunmasına özen göstermiştir. Mushafların istinsahı aşamasında hususi Mushafların imha edilmesine yol açan faaliyetlerin temelinde kıraat uyumsuzluğuna dayanması Hz. Peygamber'in bu konudaki hassasiyetini haklı çıkarırken, kıraat konusunun önemini daha iyi anlamamızı sağlamaktadır.⁴

Ayetlerin telaffuz biçimini sahih bir yolla Hz. Peygamber'e ulaştırmayı amaç edinen kıraat ilminin,⁵ İslâmî ilimlerin ana kaynağı olan Kur'ân'ın doğru bir şekilde telaffuzunun öğretilmesi ve sonrakilere aktarılması hususundaki işlevi hayatî bir öneme sahiptir.⁶

Hz. Ebu Bekir (ö. 13/634) zamanında cem edilen Kur'ân'ın, Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki bir heyet tarafından nüshalarını çıkartan Hz. Osman (ö. 35/656), bu Mushafları çeşitli beldelere gönderirken doğru telaffuzu temin için beraberinde kâriler de göndermiştir.⁷ Böylelikle bu sahadaki birikim, ilgili eserler tedvin edilene kadar hâfız ve kıraat bilginleri tarafından sözlü olarak aralıksız bir şekilde nakledilmiştir.⁸ Zamanla kitaplar te'lif

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Şeyh Muhammed Ali el-Kutb - Şeyh Hişam el-Buhari (Beyrut: Mektebetü'l el-Asriyye, 1427/2007a), “Fedâilu'l-Kur'ân”, 7 (No. 4997); “Bed'ü'l-vaḥy”, 1 (No. 6); “Bed'ü'l-ḥalk”, 6 (No. 3220); Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Zührî, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1422/2001), 2/174.

² Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Fedâilu Eshâbi'n-Nebiy”, 26 (No. 3760).

³ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 8 (No. 5005).

⁴ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-karâ'âti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/7; Subhi Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1977), 79; Rahim Tuğral, “Kur'ân'ın Cem'i ve İstinsahında Üç Önemli Nokta”, *Diyanet İlmî Dergi* 26/1 (1990), 95.

⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/17; Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı yayınları, 2017), 353.

⁶ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kıraât ve eseruhê fi ulûmi'l Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1998), 1/16; Kerim Buladı, “Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları”, *Yakın Doğu İlahiyat Dergisi* 2/2 (2016), 117.

⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/8.

⁸ Yavuz Fırat, “Kıraat İlmî ve Tarikler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 13/2 (2011), 38, 39.

edilmeye başlanmış, Yahya b. Ya'mer (ö.89/708), Eban b. Tağlib (ö.141/758), Harun b Musa el-Ezdî (ö. 170/786 civarı), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Hafs b. Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî ed-Dûrî (ö. 248/862 [?]), İbn Mücâhid (ö. 324/936) ve İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî (ö. 381/992) ilk eserleri ortaya koyarak kıraat ilminin tedvininde öncülük yapan ulemâdan bazılarıdır.⁹

Kıraat ilmi yalnız bu sahada yazılan eserlerin muhtevasını şekillendirmekle kalmamış özellikle tefsir kitaplarında bu ilmin konularına önemli ölçüde yer verilmiştir.¹⁰ Söz konusu tefsir kitaplarından biri de 12. yüzyılın ikinci yarısı ve 13. yüzyılın başında yaşamış olan Fahreddin er-Râzî'nin te'lif ettiği dirayet tefsirinin önemli eserlerinden *Mefâtîhu'l-ğayb/et-Tefsîru'l-kebîr*'dir. Râzî, 32 cilt ve sekiz bin küsur sayfadan oluşan geniş hacimli eserinde¹¹ hemen her ayette kıraat konularına değinmiş ve genellikle ayetleri tefsir etmeye kıraat şekillerini açıklayarak başlamıştır.¹² Râzî, bazı ayetlerde kıraat konusuna ayrıntılı bir biçimde yer vermiş *Mefâtîhu'l-ğayb* bu bölümlerde kıraat kitabı hüviyetine bürünmüştür.¹³

Kıraatlerin tefsir, Arap dili, fıkıh, kelam gibi ilim dallarıyla sıkı bir ilişkisi vardır.¹⁴ Kıraatlerin, Kur'ân kelimelerinin eda keyfiyetini ve okuyuş farklılıklarını ele almaları

⁹ Mehmet Dağ, “Kıraat İlminin Akademik Serencamı –Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine-, *Ekev Akademi Dergisi* 17/56 (2013), 313; Osman Bayraktutan, *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı, Kıraat İlminin Dünü Bugünü Yarını (Kıraat Sınıflandırması Bağlamında)* İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, (2017), 117; Fırat, “Kıraat İlmi ve Tarikler”, 39; Tayyar Altıkulaç, “Dûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/5; Abdülhamit Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/428; Fırat, “Kıraat İlmi ve Tarikler”, 39; Tayyar Altıkulaç, “İbn Mücahid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 20/214; Başlangıçtan günümüze değin kıraat ilminin geçirdiği aşamalar için bk. Abdulhekim Ağırbaş, *Kıraat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar (Türkiye- Suudi Arabistan-Mısır Örneği)*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2021), 18-130.

¹⁰ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 129-150; Buladı, “Klasik Tefsir Mukaddimeleri”, 125-135; Süleyman Mollaibrahimoğlu - Kadir Taşpınar “Ebüssüüd Efendi'nin Tefsirinde Kıraat Tasavvuru”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016), 121-122.

¹¹ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr/Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1402/1981) baskısı esas alınmıştır.

¹² Râzî, tefsirinde birçok yerde kelime açıklamalarına kıraat konusuna değinerek başlamış, genellikle kıraatleri mesele başlığı altında müstakil bir biçimde ele almıştır. Örnekler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/101, 105, 111, 125, 236; 11/3, 7, 11, 17, 55, 66; 24/4, 15, 22, 29.

¹³ Örneğin Râzî, Bakara suresi 61. ayeti 5 meselede incelemiş, çok kısa tuttuğu ikinci mesele haricindeki diğer dört meselede kıraatlere değinerek kelimeleri açıklama yoluna gitmiştir. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/107-111; Yine Râzî, Bakara suresi 165. ayetin ... وَوَيَرَى الَّذِينَ ... şeklinde başlayan ikinci kısmını tamamen kıraat vecihleri ve bu vecihlere göre kelimelerin kazandığı anlam boyutuyla yaklaşık iki sayfalık bir muhtevayla ele almıştır. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 4/230-232. Benzer örnekler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/37-38; 12/39-40.

¹⁴ Birişik, “Kıraat”, 25/429.

itibariyle¹⁵ bu okunuş farklılıklarını da göz önünde bulundurarak ayetlerin anlamlarını açıklayıp yorumlamayı temel konu edinen tefsir ilmiyle doğrudan bir bağlantısı vardır.¹⁶ Genel olarak Kur’ân metni, özel olarak kıraatler Arap dilini etkilemiş, Arap dilbiliminin oluşum sürecinin muharrik unsurlarından birisi de kıraatler olmuştur. Kıraatler, Bir taraftan dil kaidelerine kaynaklık yapmış diğer taraftan farklı kıraatlerin temellendirilmesinde dilbilimsel malzemedan yararlanılmış, böylelikle her iki ilim dalı karşılıklı etkileşim içerisinde bulunmuştur.¹⁷ Kur’ân ve sünnet esaslı olarak kaynaklardan hüküm çıkarmayı konu edinen fıkıh ilmi¹⁸ İslâm’ın ana kaynağı Kur’ân’dan hüküm çıkarırken kıraat farklılıkları, istinbat edilecek hükmü belirleyici bir etkiye sahiptir.¹⁹ Ayrıca kıraatlerin sıhhat derecesi de fikhî hükümlerin tespit ve kabulünde esas alınan hususlardan biridir.²⁰ Dolayısıyla kıraatler fıkıh ilmini de etkilemektedir.

Râzî, zikri geçen ilimlerden her birinde otorite bir isim olup çeşitli alanlarda çok sayıda eser te’lif etmiştir.²¹ Ömrünün son dönemlerinde kaleme aldığı tefsiri, kelimadan felsefeye, fıkıh ve usulünden dilbilimlerine, mantıktan tıp ve astronomiye varıncaya kadar çok çeşitli ilimleri ihtiva etmekte olup “*Mefâtîhu’l-Gayb*, âdetâ Râzî’nin yazmış olduğu yüzlerce eserin

¹⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/17. Birışık, “Kıraat”, 25/426.

¹⁶ Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/281;

¹⁷ Emrullah İşler, Çok Anlamlılık, Anlam Daralması ve Kur’ân’ın Türkçe Çevirisinde Yapılan Yanlışlar, Yüzüncü Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur’ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002), 386; Dağ, “Kıraat İlminin Akademik Serencamı”, 314.

¹⁸ Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal lidirâseti’ş-şeryyeti’l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2002), 56; Zekiyyüddin Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 27.

¹⁹ Râzî, sarhoşken namaza yaklaşmanın yasaklandığı Nisa suresi 43. ayetin tefsirinde ayetteki الصلات ifadesinden bizzat namazın kendisi mi yoksa namaz kılınan yerin yani mescidin mi kastedildiği hususunda farklı değerlendirmelerin bulunduğunu aktarıp bu yaklaşımların şer’î hükmü tayindeki etkisine değinir. Kastın Mescid olduğu şeklindeki tercih ettiği İmam Şâfi’î’nin (ö. 204/820) görüşüne delil mahiyetinde kıraatlere yer verir. Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 10/111-112. Benzer örnekler için bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 10/115-116; 11/164-165.

²⁰ Râzî, yemin ve kefaretinin ele alındığı Mâide suresi 89. ayetin tefsirinde tutulacak orucun peş peşe mi yoksa muhayyer olarak dilediği şekilde mi tutulacağı konusunda Hanefi ve Şafi mezhebi arasında farklı görüşün ortaya çıkmasında kıraatlerin etkisine değinir. Şafililerin, orucun peş peşe tutulmasına delil olan Übey b Ka’b ve ibn Mesud’un ثلاثه ايام متتابعات kıraatini şaz saymaları sebebiyle kabul etmediklerini beyan eder. Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 12/82; Benzer örnekler için bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 6/73; 4/176-177; 5/150-151.

²¹ Râzî’nin eserleri için bk. Cemâleddin Ebu’l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî, *İhbârü’l-‘ulemâ’ bi-ahbâri’l-‘hükemâ’*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005), 220-221, Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî Hayâtı-Fikirleri-Eserleri* (Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2014), 54-83; Eşref Altaş, “Fahrettin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrettin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM yayınları, 2018), 95-169.

ortaya konulduğu ilmî bir sergi ve ilimler ansiklopedisi hüviyetindedir.”²² Bu sebeple o, daha çok müfessir kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Râzî'nin tefsirinde sıklıkla yer verdiği konulardan biri de kıraatlerdir. Bazen yorum yapmadan tasviri nitelikli,²³ bazen yorum yaparak tahlili nitelikli²⁴ olmak üzere hemen her ayette kıraatlerle ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Re'y temelli tefsirinde kıraatlerle ilgili özgün görüşleri daha çok kıraatlerin sıhhat şartları ekseninde gün yüzüne çıkmaktadır. Kıraatler konusunda Râzî özelinde tek çalışma “Kıraat Açısından Fahrüddin Râzî ve Tefsîri Kebîr'i” isimli doktora teziyle Mehmet Adıgüzel tarafından yapılmıştır.²⁵ Söz konusu tezde Adıgüzel örneklere dayalı olarak kıraatlerin geneline yönelik kapsamlı ve doyurucu bilgilere yer vermiştir. Bununla birlikte kıraatlerin sıhhat şartlarıyla ilgili bilgi ve değerlendirmelerin sınırlı oluşu ve bazı eksik bilgiler,²⁶ tashih ve ikmal merkezli olarak bizleri böyle bir çalışmaya sevk etmiştir.

Çalışmamızda öncelikle “senedinin sahih olması”, “takdire de olsa Osman Mushaf'ına (Hatt-ı Osmânî'ye) uygun olması” ve “bir yönüyle de olsa Arap diline uyması” başlıkları altında kıraatlerin sıhhat şartları genel çerçevede ele alınmıştır. Daha sonra mevzu, Râzî özelinde işlenmiş, müfessirin kıraatlere yaklaşımı “sahih senet (nakil/rivayet) açısından kıraatlere yaklaşımı”, “Mushaf imlasına uygunluk açısından yaklaşımı” ve “kıraatlerin dile uygunluğu açısından yaklaşımı” başlıkları altında tespit edilmeye çalışılmış ve sonuç bölümüyle bitirilmiştir.

²² Bayram Aktaş, *Fahrüddin Râzî Tefsirinde Garîbü'l-Kur'ân* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 41-42.

²³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/107, 190, 212; 4/29; 8/37; 5/223.

²⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/101, 184, 187; 4/230.

²⁵ Mehmet Adıgüzel, *Kıraat Açısından Fahrüddin Râzî ve Tefsîri Kebîr'i* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998)

²⁶ Adıgüzel Râzî'nin tefsirinde Kıraat-i seba'yi esas aldığını ifade etmektedir. (Adıgüzel, *Kıraat Açısından Fahrüddin Râzî*, 54). Oysa Râzî, genellikle kıraat-i aşere imamlarından nakilde bulunur. (Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/111; 6/196; 21/180; 22/113). Hatta kıraati şâz kabul edilen Hasan Basri (Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 26/169, 175; 27/245.) ve A'meş'ten (Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/107; 5/223; 7/140) çeşitli nakillerde bulunmaktadır. Yine Adıgüzel, Râzî tefsirinde Halef b. Hişam'ın adının hiç anılmadığını ifade etmektedir. (Adıgüzel, *Kıraat Açısından Fahrüddin Râzî*, 111). Tespitlerimize göre Râzî iki yerde kim olduğuna değinmeksizin Halef ismini zikreder. Birincisi Bakara suresi 249. Ayette geçen عُرْفَةَ kelimesinin kıraat vecihleri bağlamında İbn Kesir, Nâfi, Ebu Amr ve Yakup'la beraber Halef'ten de nakilde bulunur ki bu Halef b. Hişam'dır. (Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 6/196); bir de Âl-i İmran suresi 154. ayette yer alan بَغَشَى lafzının kıraatleri bağlamında Halef'in ismine yer verir. (Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 9/147). Bunlardan ikincisinin dil âlimi Halef el-Ahmer (ö. 180/796 [?]) olma ihtimali yüksektir. Çünkü lafzın okunuş şekillerini açıklarken Hamza, Kisâ ve diğerleri diyerek kıraat âlimlerinin isimlerini zikrettikten sonra Ebu Hâtim, Ebu Ubeyd gibi kıraat imamı olmayan dil âlimlerinin isimleriyle beraber Halef ismini zikretmiştir. Netice itibarıyla Râzî, tefsirinde Kıraat imamı Halef'e yer vermiştir.

1. Kıraatlerin sıhhat şartları

Hz. Osman'ın Mushafları gönderdiği Mekke, Medine, Küfe, Basra ve Şam başta olmak üzere çeşitli İslam beldelerinde hummalı kıraat faaliyetleri yürütülmüş, bu canlılığın ortaya çıkışında Kur'ân'a gösterilen ilgilinin yanı sıra Mushaflarla gönderilen kârihlerin öncülüğü de etkili olmuştur.²⁷ Ancak kısa sürede İslâm coğrafyasının genişleyerek Arap yarım adası dışına ulaşması, içtimaî ve siyasi arenada istikrarın kaybolması, Kur'ân dili Arapçayı bilmeyen yabancı milletlerin sayısının çoğalması, Kur'ân lafızlarının okunuşunda hataların tezahür edip lahn olgusunun artmasına neden olmuştur.²⁸ Bu durum karşısında genel olarak dil özel olarak kıraatlerle ilgili kaidelerin konulması kaçınılmaz olmuş, âlimler sahihi sakimden, meşhuru şazdan, doğruyu yanlıştan ayırmak için kıraatleri cem edip, sahih kıraatler için kıstaslar getirmişlerdir.²⁹

Kıraatleri bir eserde tedvin eden ilk kişi olan Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî'ye (ö. 437/1045) kadar kıraatlerin sıhhat ölçüsü olarak kıraat âlimlerinin sikalığı esas alınmıştır.³⁰ Günümüzde de kabul gören sahih kıraatin üç şartını ilk kez *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât* isimli eserinde ortaya koyan Mekkî b. Ebî Tâlib'le beraber bu durum yerini somut kıstaslara bırakmıştır.³¹ Böylece kıraatler, sıhhat şartları açısından daha sistematik bir yapıya bürünmüşlerdir. Makbul bir kıraat için aranan kıstaslar, kıraat âlimleri tarafından farklı şekilde değerlendirilmekle beraber³² temelde Mekkî b. Ebî Tâlib'in belirlediği şu üç hususta birleşmektedir:

- a. Senedinin sahih olması
- b. Takdiren de olsa Osman Mushaf'ına (Hatt-ı Osmânî'ye) uygun olması
- c. Bir yönüyle de olsa Arap diline uyması.³³

²⁷ Muhammed Abdülazim Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Matbaatu İsâ el-Albânî, 1988), 1/413, 414; Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/242.

²⁸ Mehmet Ünal, "Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 78.

²⁹ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 1/9-10; Bayraktutan, *Kıraat İlminin Dünü Bugünü Yarını*, 122; Dağ, "Kıraat İlminin Akademik Serencamı", 313.

³⁰ Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türas, 1405/1984), 1/331; Güneş, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunması*, 20, 24.

³¹ Güneş, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunması*, 24.

³² Kıraat âlimlerinin sıhhat şartları için bk. Mehmet Ünal, "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2011), 83; Bayraktutan, *Kıraat İlminin Dünü*, 117-122.

³³ Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî, *el-İbâne an me'âni'l-kırâ'ât*, (Kahire: Dâru'n-Nahda Mısır li'n-Neşr ve'ddab', 1398/1977), 51; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 1/9; Mollaibrahimoğlu - Taşpınar "Ebüssuûd Efendi", 122.

Bu üç şartı taşıyan kıraatler, kıraat bilginlerinin ortak kabulüyle sahihtir.³⁴ Kırâat-ı aşere denilen onlu tasnifi oluşturan Medine imamları Nâfi' b. Abdurrahman (ö. 169/785) ve Ebû Ca'fer'in (ö. 130/747-48), Mekke İmamı Abdullah İbn. Kesîr'in (ö. 120/738), Basra imamları Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ve Ya'küb el-Hadramî'nin (ö. 205/821), Şam imamı Abdullah İbn Âmir'in (ö. 118/736), Kufe imamları Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ve Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) kıraatleri, âlimlerin fikir birliği ile sahih kabul edilmiştir. Kırâat-ı aşere dışında kalan İbn Muhaysın (ö.123/741), Yahyâ b. el-Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/812), Hasan-ı Basrî (ö.110 /728) ve A'meş'in (ö.148/765) kıraatleri ise ittifakla şâz olarak kabul edilmektedir.³⁵

Kıraat ilminde 7, 10, 14'lü sınıflamanın yapılması ve bu gruplama içindeki kurrâların şöhret bulması, başka kıraat imamlarının bulunmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. İlk üç asırlık dönemde çok sayıda kurrânın ismi ilgili eserlerde zikredilmektedir.³⁶ Kıraatlerin kendi bölgelerinde temayüz eden imamlarla sınırlandırılmaya gidilmesi, sayıları bir hayli fazla olan kurrâlar arasındaki farklılıkları azaltma ve bu alandaki bütünlüğü sağlama gayesine yöneliktir.³⁷

1.1 Senedinin Sahih Olması

Kıraat ilmi, akıl ya da kıyasa değil nakle dayalıdır. "Kıraatin kendisine tabi olunan bir sünnet olduğu ve ona muhalefet edilmeyeceği" sözü de bu hakikati ifade etmek için söylenmiştir.³⁸ Kıraatler sahabe döneminden itibaren en sağlam nakil yolu olan sema ve müşâfehe denilen hocanın ağzından işitilerek nesilden nesile aktarılarak öğretilmiştir.³⁹ Kıraat ilminin tarifinde de senede dayalı yönü ön plana çıkmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cezerî, "Kıraat, Kur'ân kelimelerinin okunuş biçimlerini nakledenlere isnat ederek bu kelimelerdeki okuyuş farklılıklarını konu edinen ilimdir"⁴⁰ sözleriyle söz konusu ilmin bu yönüne işaret etmiştir.

³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9; Bayraktutan, *Kıraat İlminin Dünü*, 122.

³⁵ Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/416-417; Birişik, "Kıraat", 25/430. Fırat, "Kıraat İlmi", 39-40; Dağ, "Kıraat İlminin Serencamı", 315.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/8-9; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/414-415.

³⁷ Mehmet Ünal, "Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi (Kıraat İlmi ve Tarihi)", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 71.

³⁸ İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-kırâat*. thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1982), 49-52; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1971), 102; Aydın, Kudat, "Kur'an Kırâatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine = *The Approach of Linguists to Qira'at and the Position of Sibawayh*", *Turkish Studies: Comparative Religious Studies* 15/1 (2020), 72; Bayraktutan, *Kıraat İlminin Dünü*, 118.

³⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 47-49; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/412.

⁴⁰ القراءات: علم بكتيفية أداء كلمات القرآن. واختلافها معروا لئناقلها, Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü'l-tâlibîn* (Beirut: 1400/1980), 3; Benzer tanımlar için bk. Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/412; Birişik, "Kıraat", 25/426; Pakdil, *Ta'lim*, 253.

Kıraatlar, hadislerde olduğu gibi güvenilir ravilerden oluşan senetlere dayanmaktadır. Kıraatlerin sahihliğinin belirlenmesinde aranan en temel şart, okuyuş biçiminin güvenilir bir senetle kaynağa ulaştırılmasıdır.⁴¹ Ravilerin okuyuş şekilleri, rivayet sırası doğrultusunda eksiksiz bir biçimde Hz. Peygamber'e senetlerle ulaştırılmaktadır. İsnat, tarihte aslı olmayan okuyuş biçimlerine karşı, sağlam kıraatlerin delili olarak kullanılmıştır.⁴²

Genel itibariyle, kıraatlerin kabulü için gerekli görülen üç şarttan herhangi birini taşımayan kıraatler şâz olarak değerlendirilmektedir. Bununla beraber Hatt-ı Osmânî ve Arap diliyle uyumlu olduğu halde senedinde itimat edilemeyecek râviler bulunan kıraatler de şâz olarak tanımlanmaktadır.⁴³ Senetteki problemin kıraati şâz kılmaya yetmesi, kıraat için senedin ne denli değerli olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Şâz kıraatler, geçerlilik yönünden kendi arasında çeşitli sınıflara ayrılmaktadır. Gerek ravi gerek isnat-nakil sebebiyle senet yönünden sorunlu kıraatler, bu sınıflandırmanın en riskli bölümünü teşkil ederken, Mushaf ve Arap diline uygunluk yönünden problemliler daha az riskli görülüp ihtiyaç halinde değerlendirmeye alınabilmektedir.⁴⁴ Senedin dışındaki diğer iki kıstasın, kıraatlerin sağlamlığını ispattan ziyade teyit edici öğeler olduğu kabulü ağır basmaktadır.⁴⁵ Nitekim senedinde kopukluk olan kıraatler mevzu olarak addedilip geçersiz sayılırken, Mushaf ve Arap diline uymayanlar fikhî meselelerde hüküm çıkarma gibi çeşitli durumlarda kullanılabilir.⁴⁶

1.2 Takdiren de olsa Osman Mushaf'ına Uygun Olması

Sahih kıraatlerin tespitinde sağlam senedin esas alınması hayati bir önem taşımakla birlikte, bu hususta aranan bir diğer şart da Mushaf hattına uygunluktur. Kur'ân ayetleri Hz. Peygamber zamanında çeşitli malzemeler üzerinde; Hz. Ebu Bekir zamanında iki kapak arasında; Hz Osman zamanında ise çeşitli nüshalarda olmak üzere üç kere cem edilmiştir ki⁴⁷ bu son cemin gerekçesi kıraat vecihlerindeki artan ihtilaftır.⁴⁸ Hz. Ebû Bekir döneminde

⁴¹ Ünal, "Kıraat Kriterleri", 84.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/418.

⁴³ Birişik, "Kıraat", 25/430.

⁴⁴ Birişik, "Kıraat", 25/430.

⁴⁵ Mehmet Dağ, "Kıraat İlminde Şazz kavramı –Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-" *Marife Dergisi* 7/2 (2002), 59; Mehmet Dağ, *Tarihi perspektif ve Problematik Sorgulama Bağlamında Kıraat İlminde İhticac Olgusu*, (Erzurum: Atarük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 136-137.

⁴⁶ Örnekler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 6/73; 4/176-177; 5/150-151.

⁴⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/235; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 1/186-192.

⁴⁸ Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi meşâhihi ehli'l-emşâr*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 1978) 123; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/233; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/192. Çoğaltılan Mushaf sayısı ve gönderilen beldeler için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/193.

ayetlerin bir Mushaf'ta toplanması vahiy kâtiplerince yazılan dağınık haldeki Kur'ân metinlerini bir araya getirmeye yöneliktir. Oysa Hz. Osman zamanında Kur'ân'ın çeşitli nüshalarının çıkartılmasıyla, yedi harf⁴⁹ ruhsatı neticesinde ortaya çıkan çeşitli kıraatlerin mümkün merteye kayıt altına alınması hedeflenmiştir.⁵⁰

Çeşitli nüshaları çıkartılan bu Mushaf'ların hattında bilinçli olarak nokta ve harekeler kullanılmamıştı. Böylelikle imkân dâhilinde bir kelimenin birden fazla kıraat şeklinin tamamının kuşatılması hedefleniyordu. Örneğin Taha suresindeki هَذَانِ لَسَاحِرَانِ ayeti birden fazla kıraattin okunuşuna uygun olarak هَذَانِ لَسَاحِرَانِ şeklinde nokta ve harekesiz yazılmıştı. Çünkü Nâfi' kıraati ان 'deki nun harfini şeddeli هَذَانِ'deki nunu sakın, dal/zel harfini elifle okuyorlardı. İbn Kesir kıraati ise ان 'deki nun harfini sakın, هَذَانِ'deki nunu şeddeli okuyorlardı. Hafs kıraati ان 'deki nun harfini sakın, هَذَانِ'deki nunu sakın, dal/zel harfini elifle okuyorlardı. Ebu Amr kıraati ise ان 'deki nun harfini şeddeli, هَذَانِ' yerine يا ile هَذِينَ şeklinde okuyorlardı.⁵¹ Görüldüğü üzere bu şekilde nokta ve harekesiz şekildeki hat, çeşitli kıraatlere şamil olabiliyor.

Nokta ve harekeyle kayıtlananmayan bir Mushaf'ta سَلَ kalıbındaki bir kelimenin okunabileceği-يُنزِّلُ⁵² - يُنزِّلُ⁵³ -şeklinde çok sayıda kıraat ihtimali vardır. يُنزِّلُ⁵⁴ - تُنزِّلُ⁵⁵ - تُنزِّلُ⁵⁶ - تُنزِّلُ⁵⁷. Burada belirleyici olan Hz. Peygamberden gelen sahih nakillerdir.⁵⁸ Bununla birlikte sıhhat şartı olarak, Mushaf'ların bağlayıcı olduğu yönler tam da burasıdır. Kıraatin, ana kalıba (سَلَ) uygun olması Mushaf'a uygunluk şartını karşılamak için yeterlidir. Nokta ve hareke farklılığının ortaya çıkardığı değişik okuma biçimleri kıraatin sıhhatine zarar vermemektedir.⁵⁹ "Takdire de olsa Hatt-ı Osmânî'ye uygun olması" ifadesindeki takdirilikten kasıt da budur.

⁴⁹ "Kur'ân kıraatinde aynı mananın farklı lafızlarla telaffuz edilme ruhsatı" diyebileceğimiz (Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/227; M. Zahid el-Kevserî *Yedi Harf Nedir?*, çev: Yunus Ekin, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (2002), 109) yedi harf meselesi, varlığı çok sayıda sahih hadiste geçmekle beraber bu ifadeyle neyin kastedildiğiyle ilgili Hz. Peygamber ve sahabeden bir açıklama gelmediği için farklı görüşlerin ortaya çıktığı bir meseledir. Ayrıntılı bilgi için bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/213-227; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/155-167

⁵⁰ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul, İSAM Yayınları, 2019), 106.

⁵¹ Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/373-374.

⁵² *Kur'ân Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman – Mustafa Çağrıncı vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), es-Sebe' 32/2.

⁵³ el-Bakara 2/90.

⁵⁴ el-Bakara 2/105, el-Mâide 5/101; er-Rûm 30/49.

⁵⁵ en-Nisâ 4/153.

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/93.

⁵⁷ eş-Şuarâ 26/222.

⁵⁸ Akaslan, "Kıraat-i Aşere", 9.

⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-12; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/418-420. Güneş, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunması*, 150-151.

Med harflerinin yazımındaki farklılık da takdiriliğin bir diğer yönünü oluşturmaktadır. Örneğin Fatıha suresindeki *يَوْمَ مَالِكٍ* ayetinde yer alan *مَالِكٍ* lafzı, istinsah edilen bütün Mushaflarda *مَلِكٍ* şeklinde elifsiz olarak yazılmıştır. Fatıha suresindeki elifsiz kıraat, Nâs suresi *مَلِكِ النَّاسِ* ayetine hakîkî/lafzî; Âl-i İmran suresi 26. ayette yer alan *مَالِكِ الْمَلِكِ* buyruğuna takdîren/manen uygun düşmektedir.⁶⁰ Sahih senetlerle gelen kıraatler arasındaki ihtilafın çözümünde Mushaf hattına uygunluk belirleyici olmaktadır. Örneğin çeşitli ayetlerde geçen *جَبْرِيلَ* kelimesinin⁶¹ *جَبْرِينَ* şeklinde son harfinin nunlu (ن) kıraatı Mushaf hattına uymaması sebebiyle caiz görülmemiştir.⁶²

1.3 Bir yönüyle de olsa Arap diline uyması

Kıraat ilminde senedin esas alınması sahabe devrine, Mushaf ve dilin esas alınması ise tabiin devrine kadar uzanmaktadır.⁶³ Farklı okuyuş şekillerine müsait Mushaf yapısı, kasıtlı⁶⁴ veya kasıtsız⁶⁵ yanlış okumalara yol açmıştır. Bu durum karşısında Kur’ân esas alınarak İslam uleması tarafından yoğun bir biçimde dil kurallarının belirlenmesine yönelik faaliyetler yürütülmüştür. Yüce yaratıcı tarafından inzal edilen, ilahi murakabe altında olan Kur’ân’ın ve Allah Rasulünün telaffuzuna dayanan sahih kıraatlerin dile uygunluğunda şüphe edilmediği için her iki kaynak dil kurallarının oluşumunda önemli rol oynamıştır.⁶⁶

Arap diliyle inzal edilen Kur’ân, gerek kavli gerek kitâbî boyutu itibariyle dile dayalıdır. Ana kaynak olarak Kur’ân’ı esas alan kıraat ilmi ve Arap dilbilimi, süreklilik arz eden bir etkileşim içerisinde bulunmuşlardır.⁶⁷ Her iki ilmin Kur’ân’ı korumayı ve hatasız okumayı gaye edinmeleri, bu ilişkide etkili olmuştur.⁶⁸ Kıraat âlimlerinin dilbilimleriyle, dil bilginlerinin kıraat ilimleriyle iştiğal etmesi, ayrıca her iki ilmî disiplinin müntesipleri

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/10-11; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/419.

⁶¹ el-Bakara 2/97, 98; et-Tahrîm 66/4.

⁶² Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbiüh*, thk. Abdulcelil Abdüh (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1988), 2/179-180; Dağ, *Tarihi perspektif*, 141; Benzer örnekler için bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 2/180.

⁶³ Dağ, *Tarihi perspektif*, 143.

⁶⁴ el-Fâtır suresi 28. Ayette yer alan *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ*, “Kullar içerisinde ancak bilenler, Allah’tan hakkıyla korkarlar” ifadesinin “Allah, âlim kullarından korkar” şeklinde okunması gibi. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/16. Benzer örnekler için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/16.

⁶⁵ Hitabet ve fesahatte zirve isimlerin dahi düştükleri Kur’ân okunuşundaki hatalar için bk. Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 12.

⁶⁶ Dağ, *Tarihi perspektif*, 144.

⁶⁷ Dağ, *Tarihi perspektif*, 143, 144; Lokman Şam, “Kırâat Farklılıklarının Dil Kaidelerine Delil Olarak Kullanılması”, *Kur'ân ve Dil İlimleri*, ed. Emrullah Ülgen – Bedrettin Basuguy vd. (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 255-256.

⁶⁸ Kudat, “Kur'an Kırâatı”, 66

arasında hoca talebe ilişkisiyle yoğun bir bilgi alış verişinin bulunması kıraat dil ilişkisini ve etkileşimini daha da perçinlemiştir.⁶⁹

Esasen Kur'ân ve kıraatleri kaynak olarak oluşturulan dilbiliminin ilerleyen süreçte sahih kıraatler için kıstas kabul edilmesi, "sahih kıraatlerin dil ile çelişmeyeceği" gerekçesiyle çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır.⁷⁰ Bu eleştirilerin haklılık payı vardır ancak senet ve Mushaf hattına uygunluğa üçüncü bir kıstas olarak dilin getirilmesiyle kıraatlerin dille desteklenmesinin ve bu yönden de eksiksiz bir yapıya sahip olduğunun ispatının hedeflendiği görülmektedir.⁷¹

2. Râzî'nin Kıraatlere Yaklaşımı

Fahredden Râzî, tefsirinde kıraatlerden fazlasıyla yararlanan müfessirlerden biridir. *Mefâtîhu'l-gayb*'da kıraat konuları önemli bir yer tutar. Râzî, kıraat konularını genellikle müstakil bir bölümde incelemiş, mesele başlığı altında konuyla ilgili bilgilere ayrıntılı şekilde yer vermiştir.⁷² Kıraat imamları,⁷³ imamların ravileri,⁷⁴ ismini zikrettiği imamın veya ravinin her bir ayetteki okuyuş şekilleri,⁷⁵ bu şekillerin Mushaf,⁷⁶ şiir⁷⁷ ve Arap dilindeki kullanımıyla istişhadı⁷⁸ gibi mevzulara yer vermiştir. Ayrıca kıraat ıstılahlarını kullanmaktan geri durmamış, tefhim, ihtilas, işmam ve idğam gibi teknik meseleleri yeri geldikçe değinmiştir.⁷⁹ Müfessirin *Mefâtîhu'l-gayb*'da kıraatları ele aldığı bölümlerin tamamı göz önünde bulundurulduğunda, bu bölümlerin müstakil bir kıraat kitabı hacmine ulaştığı görülmektedir.

2.1 Sahih Senet (nakil/rivayet) Açısından Kıraatlere Yaklaşımı

Bir kıraatin güvenilir senetlerle, sağlam rivayetler silsilesiyle Hz. Peygamber'e ulaştırılmasının, onun sıhhatini tayin eden en önemli unsur olduğu daha önce zikredilmiştir. Kendisinden asırlar önce sahih kıraatlerin sayısı belirlendiği, bu konuda ulemânın fikir birlikteliği sağlandığı için Râzî, aktardığı kıraatlerin isnat silsilesine ve silsileyi oluşturan ravi isimlerine yer vermez. Bununla birlikte kıraat vecihlerine yer verirken imamların isimlerini

⁶⁹ Kudat, "Kur'an Kıraatı", 70-71. Kur'an'ın Arap diline tesiri noktasında en şümulü çalışmalarından birisi Muhammed Sâlim Muhaysin'in *el-Kıraât ve eseruhê fi ulûmi'l Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1998) isimli eseridir.

⁷⁰ Bayraktutan, *Kıraat İlmi*, 174-175. Dağ, *Tarihi perspektif*, 145-149.

⁷¹ Dağ, *Tarihi perspektif*, 145

⁷² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/37, 38, 45, 59, 60, 62, 80.

⁷³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/3, 6, 13; 6/196, 205, 222.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 6/169; 11/88, 164.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 4/223; 6/222; 7/36.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/74-75; 18/132.

⁷⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/40, 61-62; 9/27, 116.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/85; 6/150; 11/75.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/37; 9/169.

anmadan geçmez. Farklı okuyuş şekli olan imamın ismini zikredip o kıraatte çoğunluğu oluşturan kurrayı diğerleri şeklinde kısaca anması, Râzî'nin kıraatleri aktarırken sergilediği genel uygulama biçimini oluşturmaktadır.⁸⁰

Râzî, Kıraatleri şâz kabul edilen imamlardan Yahyâ b. el-Mübârek el-Yezîdî'den (ö. 202 (812) hiç nakilde bulunmamış; Ömer b. Abdірrahmân b. Muhaysın'den (ö. 123/741) sayılı yerde nakilde bulunmuştur.⁸¹ Özellikle Hasen el-Basrî'den (ö. 110/728) bir hayli nakilde bulunmuş,⁸² A'meş'ten ise (ö. 148/765) sınırlı sayıda da olsa görüş nakletmiştir.⁸³ Diğer taraftan sahih kıraatler olarak kabul edilen Kırâat-i aşere içerisinde 10. sırada yer alan aynı zamanda 6. sıradaki Hamza b. Habîb'in (ö. 156/773) ravisi olan Halef b. Hişâm'dan (ö. 229/844) oldukça sınırlı sayıda nakilde bulunmuştur.⁸⁴ Buna göre Râzî'nin yedi kıraati incelemekle beraber Halef'i istisna edersek sahih kıraat kategorisinde yer alan Kırâat-i aşereyi esas aldığı bulunla beraber özellikle Hasan Basri ve A'meş olmak üzere şâz kıraat imamlarından da nakillerde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Mefâtîhu'l-gayb'ın tamamı göz önünde bulundurulduğunda Râzî'nin kıraatleri temelde meşhur ve şâz şeklinde ikili taksime tâbî tuttuğu görülmekte, meşhur kıraatlerin mütevatir yolla nakledildiği kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır.⁸⁵ Râzî'nin kıraat vahiy ilişkisinde kıraatleri Kur'ân'la eş değer tuttuğunu, kıraatleri Kur'ân'ın aynısı saydığını söyleyebiliriz. Ancak onun kıraat vahiy ilişkisinde bir tereddüdü vardır. O da tevatüren sabit olan meşhur kıraatler arasında tercihte bulunmanın ve kıraat ekollerinde olduğu gibi birisinin savunuculuğunu yapmanın Allah'ın kullarını muhayyer bıraktığı ve tevatüren sabit olan katî bir meselede kişiyi fıska/günaha düşürecek derecede bu muhayyerliğe muhalif tutum takınmak olabileceği şüphesidir. Râzî, zihnen rahat olmayıp temkinli hareket ettiği kıraatlerin mütevatir ve ahad yolla nakil farklılığıyla ilgili kendi çözüm yolunu “bir kişi” diyerek başkasının diliyle şöyle ifade etmektedir: “Bir kişi şöyle diyerek cevap verebilir: Kıraatlerin bazıları mütevatirdir ve ümmet bu konuda hemfikirdir. Bazıları ise âhad türündendir ve bazı kıraatlerin böyle olması Kur'ân'ın sübutunu katîlikten çıkarmaz.”⁸⁶

Râzî'nin tevatüren sabit olan meşhur kıraatleri Kur'ân'ın aynısı görmesi ve bu kıraatler arasında ayrıma gidip bazılarını göz ardı etmeyi makul karşılamaması, kıraat anlayışında belirleyici etkenlerden biri hatta en başta gelenidir diyebiliriz. Bu sebeple olsa gerek o, kıraat

⁸⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 6/150.

⁸¹ Râzî, tefsirinde İbn Muhaysın'den 8 yerde nakilde bulunmuştur: Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/78; 5/215; 13/117; 21/104; 22/113; 23/28, 186; 30/111.

⁸² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 4/3; 5/211; 6/130; 7/81; 26/169, 175; 27/245.

⁸³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/107; 5/223; 7/140.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 6/196.

⁸⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/70; 11/233-234; 12/82.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/70-71.

meselesine değindiği çoğu yerde okuyuş şekillerini nakletmekle yetinir.⁸⁷ Genellikle Kırâat-ı aşere imamlarından değişik kıraat tevcihi olan imam ya da imamların ismini zikrederken çoğunluğu oluşturanların ismini belirtmeksizin “diğerleri” ifadesini kullanmayı tercih eder.⁸⁸ Tercihle bulunduğu yerler de yok değildir. Ancak tercihlerinde manaya dayalı, tefsiri nitelikli açıklamaları ön plana çıkmaktadır. Buralarda dahi kıraatler için “daha evladır”, “daha güzeldir” “tercihe şayandır” gibi kuşatıcı ifadeler kullanılmaktadır.⁸⁹

Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*'la aklî tefsirlerin zirve eserlerinden birini ortaya koymuştur.⁹⁰ Bununla birlikte kıraatler konusunda nakli esas alır ve başta aklî izahlar olmak üzere kıraat vecihlerini kaynağa ulaştıran naklin yani senet ve rivayetlerin yerini hiçbir şeyin alamayacağını ve nakle karşı koyamayacağını açıkça ifade eder.⁹¹ Örneğin en-Nîsâ suresi ilk ayette yer alan *وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ* ifadesinin tefsiri bağlamında *الْأَرْحَامَ* kelimesinin kıraat vecihlerine yer verirken yedi kıraat imamından Hamza b. Habîb'in lafzı son harfin esresiyle *الْأَرْحَامَ* şeklinde okuduğunu ifade eder. Nahiv bilginlerinin Hamza'nın kıraatini eleştirilerine ve bu konudaki delillerine tek tek yer verir. Satırlarının devamında Râzî, Hamza kıraatini şu sözlerle savunur: “Şunu bil ki bu açıklamalar lafızların kullanımıyla ilgili dilsel konularda gelen rivayetleri geçersiz kılmada güçlü birer delil değildirler. Çünkü Hamza yedi kıraat imamından biridir. Bu kıraati mesnetsiz olarak kendiliğinden ortaya koymamıştır. Bilakis Allah'ın peygamberinden rivayet etmiştir. Bu durum kıraatinin kesin bir şekilde doğru olmasını gerektirir. Kıyas, nakil karşısında zayıf kalır. Özellikle örümcek yuvasından daha güçsüz bu tür açıklamaların hiçbir hükmü yoktur.”⁹² Kıraatler yönünden üzerinde en fazla tartışma yaşanan ayetlerden birisi bu ayettir.⁹³ Hem dini hem de dilsel açıdan ciddi eleştirilere tabi tutulan Hamza kıraatinin⁹⁴ Râzî tarafından açıkça savunulduğu bu örnek, çoğunluğun kabulüne nail olan meşhur kıraatlere müellifin bakışını, kıraatleri Kur'an'la eş değer tutuşunu ve özellikle kıraat konusunda belirleyici olanın rivayetler olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Râzî, kıraatlerin ihticacı yönünden de nakli önceler ve bu konuda kelimelerin kullanılış biçimlerinde şiiri, kıraat âlimlerinin görüşlerinden üstün tutan kimi dil bilginlerini ciddi

⁸⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/107, 190, 212; 4/29; 8/37; 5/223.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/80, 124, 130, 133, 208-209.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 9/120; 4/178; 11/88.

⁹⁰ Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 2/80; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 606-645; Adnan Kahveci, *Fahreddin er-Razi'nin "Mefatihü'l-gayb" Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2001), 38; Aktaş, *Fahreddin Râzî*, 41.

⁹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 9/170.

⁹² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 9/170-171. Benzer bir örnek için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/74-75.

⁹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Temel, “Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraat Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015) 105-106.

⁹⁴ Temel, “Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirler”, 105-106.

şekilde eleştirir. Örneğin yukarıda misal verilen الْأَرْحَامَ kelimesinin okunuşunun delillendirilmesi sadedinde Basra nahiv ekolünün önemli isimlerinden Sibeveyhi'nin (ö. 180/796) inşaat ettiği şiire yer verdikten sonra “Şu nahivcilerin şaşılacak halleri vardır. Meçhul olan şiirlerin kelimelerin kullanımına delil getirilmesini hoş görürler de Kur'ân ilimlerinde selef âlimlerinin en otoritelerinden olan Hamza ve Mücâhid'in kıraati ile ihticac edilmesini hoş karşılamazlar.”⁹⁵

Râzî, kıraatleri mütevatir olarak sabit olan Kur'ân'ın aynısı gördüğü için şaz kıraatleri itibara almaz. Ona göre şaz kıraatler mütevatir olmadıkları için Kur'ân'dan sayılmaz. Tevatüren sabit olmayan şaz kıraatlerin Kur'ân'dan kabul edilmesi Kur'ân'a dil uzatan, şeri hükümlerin çoğunun nesh edildiğini iddia eden Râfîzî ve inkârcıların iddialarına kapı aralar.⁹⁶ Râzî'ye göre şaz kıraatlerin Kur'ân'dan sayılıp itibara alınması Kur'ân'ın mütevatir oluşuna zarar verir.⁹⁷ Bir kıraatin Kur'ân'dan sayılması için mütevatir seviyesine ulaşması gerekir. Ulemanın ittifakıyla şâz kıraatlerle namazın caiz olmamasının sebebi de budur.⁹⁸

Râzî'nin kıraatlerin kabulü için güvenilir bilgi kaynaklarından sadık haber kategorisinde yer alan mütevatir haberi esas alması,⁹⁹ müellifin kıraatlere yaklaşımını ve kıraatleri sened/rivayet kıstasına göre değerlendirmeye tabi tuttuğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Râzî, bu anlayışının bir yansıması olarak kıraat ihtilafında genellikle tercihini çoğunluğun görüşünden yana kullanır ya da ittifak edilen görüşü esas alır. Örneğin Al-i İmran suresi 18. ayette Allah'ın vahdaniyetine şahitlik bağlamında Râzî, “Bir olduğunu iddia eden Allah'ın kendisidir. Nasıl olur da iddia makamı buna şahitlik eder” sorusunu sorar ve buna dört vecihle cevap verir. Dördüncü vecihte İbn Abbas'ın bu ayetteki *شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا* ifadesinde *أَنَّهُ* kelimesinin elifini esre ile *إِنَّهُ* şeklinde; bir sonraki 19. ayetin *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ* ifadesinde *أَنَّهُ* kelimesinin elifini esre ile *إِنَّهُ* şeklinde okuduğunu beyan edip bu kıraatlere şu şekilde itiraz eder: “İbn Abbas'ın bu kıraatine itimat edilmez. Çünkü bu okuyuş ulema nezdinde kabul görmemiştir. Kabul edilse bile birinci kıraat (mushaftaki kıraat) üzerinde ittifak edilen (müttefekun aleyh) bir kıraattir.”¹⁰⁰ Burada Râzî'nin İbn Abbas'tan dahi gelse ittifak edilen kıraate uymayan bir okuyuşu reddetmesi onun kıraatte ittifakı/çoğunluğu önemsemesi açısından önemlidir. Yine Al-i İmran suresi 37. ayette *وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا* ifadesinin okunuşunda kıraat âlimleri ihtilaf etmiştir. Kimisi *زَكَرِيَّاءَ* şeklinde med ile nasp halini göstererek, kimisi kasr ile

⁹⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 9/170. Râzî, nahivcilere benzer bir eleştiriye lafızların iştikakı konusunda da gösterir. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/147.

⁹⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/234, 12/82.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 4/177.

⁹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 70.

⁹⁹ H. Yunus Apaydın, “Mütevatir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/208.

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/221-222.

زَكْرِيَّا şeklinde göstermeden, kimisi ise زَكْرِيَّاءُ şeklinde med ile merfu olarak okumuştur. Râzî, tercihini son kıraatten yana kullanır. Delil olarak ayetini ve çoğunluğun ¹⁰¹ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ kıraatinin bu yönde oluşunu gösterir.¹⁰² Burada Râzî'nin hüccet olarak ayetten sonra çoğunluğun okuyuşunu göstermesi kıraatlere yaklaşımı açısından önemlidir.

2.2 Mushaf İmlasına Uygunluk Açısından Yaklaşımı

Mefâtîhu'l-gayb'da kıraatlerin nakil/rivayet yönünü hassasiyetle ele alan Râzî, Mushaflara da çeşitli yönlerden temas etmiştir. Eserinde şahsî Mushaflardan tefsiri mahiyette açıklamalarda bulunsa da kıraat konusunda Râzî için İmam Mushafı/Mushaf-ı Osman esastır. Mütevatir yolla nakledilmesi itibariyle meşhur kıraatleri Kur'ân'ın bir cüzü olarak mutlak doğru kabul eden Râzî, Kur'ân metnini ihtiva eden Mushafları da kelâmullah'ı içermesi ve tevatüren sabit olması itibariyle hata ve noksanlıktan emin görür. Tâhâ suresi 63. ayette yer alan فَالْوَالِدُ هَذَا لَسَّاجِرَانِ ifadesindeki kıraat ihtilafı bağlamında değindiği hem bu ayette, hem de el-Maide 69 ve en-Nisâ 162. ayetlerde Mushaf hattında vahiy kâtipleri tarafından hata yapıldığı şeklindeki Hz. Aişe ve Hz. Osman'dan nakledilen rivayetleri kesin bir dille reddeder. Râzî'ye göre Kur'ân'ın tevatüren sabit olup katiyet ifade eden yapısına bu tür ahad haberlerle gölge düşürmek, art niyetli kimselerin Kur'an'da ekleme çıkarmayla değişikliğe yeltenmesine kapı aralar. Bu yönüyle meşhur kıraatlere dil uzatmanın çok kötü bir şey olduğunun sebeplerini üç madde halinde açıklar:

1. “Meşhur kıraatin nakli bütün Kur'ân'ın nakli gibidir. Eğer meşhur olan kıraatin batıl olduğuna hükmedersek benzeri bir durum bütün Kur'ân için de söz konusu olur. Neticede bu durum hem tevatüre hem de Kur'ân'a dil uzatmaya yol açar ki bunun kabulü mümkün değildir.
2. Müslümanlar, Mushaf'ta yer alan ayetlerin tamamının Allah'ın keliması olduğunda hemfikirdir. Allah'ın kelamında kıraat hatası (lahn) ve herhangi bir yanlışın (galat) bulunması mümkün değildir. Böylelikle Kur'ân'da yazım hatası bulunduğu dair Hz. Aişe ve Hz. Osman'dan nakledilenlerin hükümsüz (fasid) olduğu kesinleşmiş olur.
3. Bu konuda İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181) şunları söyler: “sahabe bizim için önder ve örnektir. Şayet Kur'ân'da bir hata görmüş olsalardı, hurafelerden sakınıp hayra tabi olmaya özendirirken bu tür hataların düzeltilmesini sonraki nesillere bırakmazlardı. Hatta onlar bu tür meselelerde “tabi olun hurafe üretmeyin, bu

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/44. “İçlerinden hangisi Meryem'i himayesine alacak [diye kura çekmek üzere kalemlerini atarlarken].”

¹⁰² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/31.

durum size yeter” demişlerdir. Böylelikle meşhur kıraatin kesin olarak sahih kabul edilmesi gerektiği ortaya çıkmış olur.”¹⁰³

Râzî'nin bu ifadelerinde tevatüre dayanan kıraatin naklini Kur'ân'ın nakliyle eş değer tutması ve bu kıraatleri ihtiva eden Mushaf hattında kıraat hatası olabileceğine, şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde karşı çıkması kıraatlerin sıhhati konusunda Mushafları bağlayıcı bir kıtas gördüğünün kanıtıdır.

Râzî tefsirinde Mushaflardaki yazı biçimlerine değinmiş ve Mushaf hattını kıraatlerin sıhhat ölçüsü olarak kullanmıştır. Örneğin Yusuf suresinde مَا هَذَا بَشَرًا¹⁰⁴ kıraatinde imamlar arasında ihtilafın söz konusu olduğunu, isim vermeksizin kimi imamların Hicaz lehçesini esas alarak مَا هَذَا بَشَرًا kıraatiyle, kimi imamların Temim lehçesini esas alarak مَا هَذَا بَشَرًا kıraatiyle, kimisinin ise مَا هَذَا بَشَرًا kıraatiyle okuduğunu nakleder. Devamında lafzın Arap dilinde kullanımı ve tefsiri mahiyetteki anlamlarına değindikten sonra meşhur olan birinci kıraatin Mushaf hattına uygun olması yönüyle en muteber kıraat olduğunu ifade eder.¹⁰⁵

Yine Râzî, el-Kâria suresi مَا هِيَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ¹⁰⁶ kıraatinde Mushaf hattını esas almaktadır. Ayette yer alan مَا هِيَ kelimesinin sonundaki ha'nın sekte için yazıldığını, geçiş halinde hazfedilebileceğini ifade ettikten sonra tercihe şayan olanın ha ile vakfetmek olduğunu çünkü Mushaf'ta bu şekilde yazıldığını beyan ederek kıraatte Mushaf hattını kıtas aldığını gözler önüne sermektedir.¹⁰⁷

Râzî, tefsirinde kıraat konularına değinirken genellikle meşhur kıraat imamlarının isimlerini zikreder. Zaman zaman imamlarla beraber istinsah sonrası Mushafların gönderildiği beldelerin isimlerine yer verir. Aralarındaki ilişkiye değinilmese de genellikle imam ile ismini zikrettiği belde Mushaf'ı arasında mensubiyet yönünden uyum vardır. Örneğin Râzî, el-Mâide suresi 53. ayetin tefsiri bağlamında İbn Kesir, Nâfi ve İbn Amir'in ayetin başını vav harfi olmaksızın okuduğunu ve bu kıraatin Hicaz ve Şam Mushaf hattına uygun olduğunu belirtir. Aynı yeri diğer imamların vav harfiyle okuduğunu ve bu kıraatin Irak Mushaf hattına uygun olduğunu belirtir.¹⁰⁸ Râzî, genel tutumunda olduğu üzere burada da yalnız imam ve belde isimlerinden bahsedip ikisi arasında açıktan ilişki kurmasa da İbn Kesir Mekke, Nâfi Medine

¹⁰³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/74-75.

¹⁰⁴ Yusuf 12/31. Aziz'in karısı, kadınların dedikodularını duyunca onlara davetçi gönderdi; yaslanmaları için yastıklar hazırladı ve onlardan her birine bir bıçak verdi. (Kadınlar meyvelerini soyarken Yusuf'a), “karşılarna çık!” dedi. Kadınlar Yûsuf'u görünce güzelliği karşısında şaşırıp kaldılar. Bu yüzden ellerini kestiler ve “Aman Allah'ım! Bu bir beşer değil, bu ancak seçkin bir melektir!” dediler.

¹⁰⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 18/132.

¹⁰⁶ el-Kâria 101/10. O nedir, bilir misin?

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 32, 74.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 12/19-20.

imamıdır. Râzî, Hicaz Mushaf'ı diyerek her iki imamın temsilcisi buldukları belde ve takip ettikleri o beldenin Mushaf'ı arasında dolaylı irtibat kurar. Muhtemelen imamlar ve beldeleri arasındaki irtibat, malum ve meşhur olduğu için bu şekilde bir ifade biçimi kullanmaktadır. Yine aynı ilişki, ismini açıkça andığı İbn Amir ve diğer imamlar dediği Irak bölgesi kurrâları için de geçerlidir. Çünkü İbn Amir Şam beldesinin kıraat imamıdır. Diğer imamlar dediği Ebû Amr Basra, Âsım b. Behdele, Hamza ve Kisâî ise Küfe beldesinin temsilcileri olmaları itibarıyla Irak bölgesine aittirler. Bu beldeler kıraat ekolleriyle meşhur olan ve aynı zamanda Hz. Osman'ın nüshalarını çıkardığı Mushafları gönderdiği beldelerdir.¹⁰⁹ Râzî'nin kıraatlere değindiği bu tür yerlerde kıraat imamları ve takip ettikleri Mushafları birlikte anıp kıraatleri Mushaf hattıyla irtibatlandırması, imamların kıraatlerinde o belde Mushaf'ının bir diğer ifadeyle Mushaf hattının belirleyici olduğunu göstermesi açısından önemlidir.¹¹⁰

Mefâtîhu'l-gayb'ın mukaddimesi niteliğinde olan, istiâze besmele ve Fatiha suresine ayırdığı ilk cüzde "Fatiha suresinden istinbat edilen fikhî mevzular" başlığı altında bismelenin Fatiha suresinden bir ayet olup olmadığı bağlamda mezhep imamlarının görüş ve delillerini ayrıntılı şekilde nakleder. Ardından mensubu bulunduğu Şafî mezhebiyle paralellik arz eden görüşünü şöyle ifade eder: "Bu meseleye benim yaklaşımım şu şekildedir: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ifadesinin Allah'ın Hz. Muhammed'e inzal ettiği bir kelam olduğu mütevâtir nakille sabittir. Aynı şekilde bismelenin Kur'ân'da yer alan Mushaf hattı ile Allah'ın sözü olduğu kesinlik ifade etmekte olup bu durum karşısında onun Kur'ân'dan olup olmadığı hususunda söylediklerimizin hiçbir anlamı kalmamaktadır."¹¹¹ Bu sözler, Râzî'nin Mushaf hattını yalnız kıraatlerde değil ahkâma dair meselelerde de esas aldığı temel kıstaslardan biri olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

2.3 Kıraatlerin Dile Uygunluğu Açısından Yaklaşımı

Kur'ân kelimelerinin telaffuz keyfiyetiyle ilgilenen kıraat ilminin çeşitli ilim dallarıyla ilişkisine daha önce değinmiştik. Bunlar içerisinde en yoğun ve öncelikli irtibat ise tefsir ve Arap dilbilimiyledir. Kıraatlerin sıhhat ve tespiti yönüyle kurrâlar, anlama etkisi yönüyle müfessirler, lügat kaideleriyle bağlantısı yönüyle dil bilginleri ilgilenirler. Hem tefsir hem de dil alanında etkin bir isim olan Râzî, kıraatleri ayrıntılı bir biçimde ele aldığı *Mefâtîhu'l-gayb*'de kıraatlerin sıhhati için şart koşulan üç şarttan ilk ikisi olan sened/nakil ve Mushaf hattına uygunluk hususunda önceki bölümlerdeki örneklerde görüldüğü üzere, görüşlerini açıkça ortaya koyarken dile uygunluk konusunda bir açıklamada bulunmaz. Bu durum

¹⁰⁹ Ebu bekir Abdullah b Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-mesâhif*, thk. Arthur Jeffery (Kahire Matbaatu'r-Rahmâniyye, 1355/1936), 34-35.

¹¹⁰ Mushaflar arasındaki kıraat farklılığıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 39-49; M. Atilla Akdemir, "Kırâat-ressmü'l-Mushaf İlişkisi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, ed. Sait Şimşek – Emin Aşıkutlu vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 117-134.

¹¹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/201. Besmele ile ilgili benzer açıklamalar için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/164.

muhtemelen konunun yapısından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki kıraat âlimlerinin bir kısmı sıhhat şartı olarak kıraatlerin dille uygunluğunu zorunlu görmezken, zorunlu görenler de dille uygunluktan kastın ne olduğu noktasında görüş ayrılığına sahiptirler.¹¹²

Râzî'nin konuyla ilgili doğrudan açıklamada bulunmaması Kıraat dil ilişkisi meselesinde hiçbir değerlendirmede bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis Râzî'nin bu hususta oldukça fazla ve önemli açıklamaları vardır. Ancak onun doğrudan sıhhat şartı olarak değil sarf-nahiv kurallarını esas alarak kıraatler arasında tercih ve tenkitte bulunması; şiiir ve Arap dilinde kullanımla ihticacda bulunması gibi dolaylı yolla değindiği kıraatlerin dille ilişkisi bağlamında görüşlerini beyan eder.

2.3.1 Dil Kurallarını (sarf-nahiv) Esas Alarak Kıraatler Arasında Tercih ve Tenkitte Bulunması

Râzî'nin genel uygulaması kıraat vecihlerini olduğu gibi nakletmek yönündedir. Bununla beraber zaman zaman okunuşunda ihtilaf edilen kıraatler arasında tercihte bulunup dil kaidelerinden istifade ettiği, kıraatleri bu bağlamda dille ilişkilendirdiği de görülmektedir. Örneğin Bakara suresi كَثِيرَةً لَّهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ayetinde¹¹³ geçen فَيَضَاعِفُهُ kelimesini kıraat-i seb'a imamları dört farklı şekilde okumuşlardır. Râzî bu kıraatlerden her birine şu ifadelerle yer verir: “Ebu Amr, Nâfi, Hamza ve Kisâî med harfiyle ötreli olarak فَيَضَاعِفُهُ şeklinde, Âsım med harfi ve fethalı olarak فَيَضَاعِفُهُ şeklinde, İbn Kesir med harfi yerine şedde ve dammeli olarak فَيَضَعِفُهُ şeklinde, İbn Amir ise med harfi yerine şedde ve fethayla فَيَضَعِّفُهُ şeklinde okumuşlardır”. Râzî, “Söz konusu kelime يُقْرَضُ'ya atfedilerek dammeli, lafza değil manaya atfedilerek fethalı okunur. Bu son durumda “Allah mükâfatını fazlasıyla versin diye, kim Allah'a borç vermez ki, (قَرَضًا فَيَضَاعِفُهُ)” anlamına gelir.” diyerek kıraatleri nahiv kurallarıyla ilişkilendirir ve dilsel gerekçelerle tercihini şu şekilde ortaya koyar: “Tercih edilen kıraat dammeli olandır. Çünkü bu okuyuşa göre lafız şartın cevabı konumundadır. Şartın cevabı fa harfiyle kullanıldığında yalnız damme alır.”¹¹⁴

Görüldüğü üzere Râzî, burada meşhur yedi kıraat imamının okuyuş farklılıklarına temas edip kıraatleri dille ilişkilendirmekte ve tercihinde lügavî kaideleri esas almaktadır. Söz konusu örnek, müfessirin dilsel bağlamda kıraatlere yaklaşımının senet ve Mushaf bağlamındaki yaklaşımından farklı olduğunu göstermesi ve dilsel kuralların sahih kıraati belirlemede kıstas tutulduğunu ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

¹¹² Ayrıntılı Bilgi için bk. Rıfat Ablay, *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 158-159.

¹¹³ el-Bakara 2/245. Kim Allah'a güzel (karşılık beklemeden) bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder."

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/181. Benzer örnekler için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/178;6/21-22;11/88;9/19

Râzî, meşhur addettiği kıraatlerin her birini tasdik edip en uygun olanı tercih ettiği gibi kimi zaman bu kıraatleri dilsel gerekçelerle tenkit edip eleştirir. Örneğin En'âm suresi **قُلْ إِنَّ** **صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** ayetinde¹¹⁵ yer alan **مَحْيَايَ وَمَمَاتِي** kelimelerinin kıraatinde kurrâların ihtilaf ettiğini Nâfi'nin diğerlerinden farklı olarak ilk kelimenin sonundaki ya harfini cezimle **مَحْيَايَ**, diğer kelimenin sonunu fetha ile **مَمَاتِي** şeklinde okuduğunu haber verir. Râzî, sözlerinin devamında son harfinin sükûnu ile **مَحْيَايَ** okuyuşunun kullanılmayan şâz bir kıraat olduğunu söyleyerek tenkit etmiş ve bu eleştirisinde “Çünkü bu okuyuşta ne nesir ne de şiirde kullanımı söz konusu olmayan iki sakinin arasını cem etme vardır” diyerek lügavi bir gerekçe ileri sürmüştür.¹¹⁶

2.3.2 Şiir ve Arap Dilinde Kullanım Doğrultusunda Kıraatleri Açıklaması

Râzî, delil olarak şiirin kıraatlerin önüne geçirilmesini doğru bulmayıp eleştirmekle beraber tefsirinde kelimeleri açıklarken şiiri kullanmaktan geri kalmamış altı yüz civarında şiire yer vermiştir.¹¹⁷ Bunlardan bazıları kıraatlerle ilgilidir. Örneğin Âl-i İmrân suresi **وَكَأَيِّنْ** **مِنَ نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرًا** ayetinin¹¹⁸ tefsirine kıraat vecihleri ile başlamakta ve **كَأَيِّنْ** lafzını kıraat imamlarından İbn Kesir' in **كَاعِنٌ** kalıbı üzere med harfiyle hemzeli ve şeddesiz olarak **كَأَيِّنْ** şeklinde, diğer imamların ise **كَعَيْنٌ** kalıbında şeddeli olarak **كَأَيِّنْ** biçiminde okuduklarını haber vermektedir. Râzî, ilk kıraatin kullanım biçimini Cerir (ö. 110/728 [?]) ve Mufaddal'a (ö. 178/794 [?]) ait iki şiirle teyit etmektedir: “Cerir'in şiiri birinci kıraate göre şu şekildedir:

وَكَأَيِّنْ بِالْأَبَاطِحِ مِنْ صَدِيقٍ يَرَانِي لَوْ أُصِيبَ هُوَ الْمُصَابُ

“Musibetlere yakalanan kendisi bile olsa, bu vadilerde beni gözetip kollayan nice dostlarımız vardır.”

Mufaddal ise şu şiiri inşat etmiştir:

وَكَأَيِّنْ تَرَى فِي الْحَيِّ مِنْ ذِي قَرَابَةٍ

“Mahallede akrabalık ilişkisi bulunana nice kişiler görürsün.”¹¹⁹

¹¹⁵ el-En'âm 6/162. De ki: “Benim namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allah içindir.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/13. Benzer örnekler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/217; 19/116-117.

¹¹⁷ Aktaş, Fahreddin Râzî Tefsiri, 220-221.

¹¹⁸ Âl-i İmran 3/146. Nice peygamber vardır ki onunla birlikte birçok Allah erleri savaştılar. Allah yolunda başlarına gelenlerden ötürü gevşemediler, yılmadılar, boyun eğmediler. Allah, sabredenleri sever.

¹¹⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 9/27.

Râzî, kıraatleri açıklarken ve delillendirirken şiirin dışında da dilsel unsurları kullanır. Bunlardan bir tanesi de kelimenin Arap dilinde yaygın kullanımınıdır. Örneğin Bakara suresi *وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ* ayetinde¹²⁰ boşanma sonrası kadınlara verilecek maddi desteğin miktarı anlamındaki *قَدْرُهُ* kelimesinin kıraatlerine değinen Râzî, İbn Kesir, Nâfi ve Asım'dan rivayeten Ebu Bekir'in dal harfinin sükûnu ile *قَدْرُهُ*, diğer imamların ise dal harfinin dammesiyle *قَدْرُهُ* şeklinde okuduklarını aktarır. Açıklamalarının devamında kelimenin farklı okunuş biçimlerini Arap dilindeki kullanım örnekleriyle şu şekilde teyit eder: “*قَدْرُهُ* ve *قَدْرُهُ* şeklindeki iki okunuşu kelimenin taşıdığı manaların tümünde kullanılır. Arap dilinde “Şu kavmin işlerine gücü yetti, yeter” anlamında *قَدَرَ الْقَوْمَ أَمْرَهُمْ يَقْدِرُونَهُ قَدْرًا* denilir. “Bu eşya şu miktardadır” anlamında *وَهَذَا قَدْرٌ هَذَا* denilir. “Gücünün yettiği kadar üzerine yük yüklen” anlamında *وَاحْمِلْ عَلَى رَأْسِكَ قَدْرَ مَا تَطْبِقُ* denilir. “Allah rızkı geçmişte takdir etmiştir, halen etmektedir ve gelecekte de takdir edecektir” anlamında *قَدَرَ اللَّهُ الرِّزْقَ يَقْدِرُهُ وَيَقْدِرُهُ قَدْرًا* denilir. “Bir şeyi şununla ölçtüm, ölçüyorum” anlamında *وَقَدَرْتُ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ أَقْدِرُهُ قَدْرًا* denilir. “Şu işe takatim yetti, onu yapabildim” anlamında *وَقَدَرْتُ عَلَى الْأَمْرِ أَقْدِرُ عَلَيْهِ قُدْرَةً* denilir. Bu ifadelerin tamamında dal harfinin harekeli ve sakin okunması caizdir. Nitekim Arap dilinde her iki okunuşun beraber kullanıldığı yerler de vardır. “Onlar ölçüde mücadele ediyorlar” anlamında *هُمْ فِي الْقَدْرِ وَالْقَدْرِ* denilir. Yine “Ona şu miktar karşılığında hizmette bulundum” anlamında *وَحَدَمْتُهُ بِقَدْرِ كَذَا وَبِقَدْرِ كَذَا* denilir.¹²¹

Râzî, yer verilen misallerde görüldüğü üzere kıraatleri şiirle ve Arap dilinde kullanım örnekleriyle delillendirerek kıraatlerin dile uygunluğuna temas eder. Bağlama uygunluk,¹²² lehçeler¹²³ ve dilcilerin görüşleri¹²⁴ gibi Râzî'nin kıraatleri dille ilişkilendirdiği farklı örnekler de vardır. Ancak muradımızın hâsıl olması nedeniyle ve konuyu uzatmamak adına yer verilen örneklerle yetinmek istiyoruz.

Sonuç

Makalede elde edilen veriler şu şekildedir:

¹²⁰ el-Bakara 2/256. Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur. Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara mâkul, gönül alıcı bir şeyler verin; iyiler için bu bir borçtur.

¹²¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 6/150.

¹²² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/80

¹²³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/61.

¹²⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 4/145.

1. Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'da hassasiyetle üzerinde durduğu konulardan biri de kıraatlerdir. O, birçok ilmi alandaki birikimi sebebiyle kıraatlere geniş bir penceren bakmış, Kur'ân lafızlarının kıraatini, tefsir temelli mana boyutuyla lügat ağırlıklı olarak değerlendirmiş, fıkıh ve kelam konularının izahında da kıraatlerden yararlandığı görülmüştür.
2. Kıraatlerin sıhhat yönünü önemseyen Râzî, tefsirinde yedili, onlu, on dördü tasnif içerisinde herhangi bir kıraat grubunu sahihtir diye nitelemez. Dokuz yerde kendisinden asırlar önce İbn Mücâhid tarafından tespit edilen “yedi kıraat” tabirini kullanırken kendisinden yaklaşık iki buçuk asır sonra İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) tarafından sistematik hale getirilecek olan “on kıraat” ne de “on dört kıraat” tabirlerinin hiçbirini haliyle kullanmamıştır. Bu durum onun yedi kıraati temel aldığı vehmine yol açmıştır. Oysa Râzî, kıraat-i seba'ya öncelik verse de onlu tasnifte son sırada yer alan Halef b. Hişâm'ı istisna edersek, kıraat-i aşere imamlarından önemli ölçüde nakilde bulunmuş, kıraatleri şâz kabul edilen Hasan Basri ve A'meş'in kıraatle ilgili görüşlerine yer vermekten geri kalmamıştır.
3. Râzî, kıraatleri sıhhat yönünden meşhur ve şâz şeklinde ikili tasnife tabi tutmuş, mütevatir yolla bize ulaştığını kabul ettiği meşhur kıraatleri Kur'ân'ın aynı olarak telakki etmiştir. O, her biri Kur'ân'dan bir cüz olan meşhur kıraatler arasında tarafgirlik yapmanın kişiyi günaha düşüreceği kanaatindedir. Kıraat anlayışına yön veren ana amillerden biri olan bu yaklaşımı sebebiyle çoğu zaman ele aldığı kelimenin kıraatini nakledip meseleyi kıraat imamlarının bakışı doğrultusunda tasvir etmekle yetinmiş, tercihte bulunduğu yerlerde de “Bu kıraat daha güzeldir, daha uygundur” şeklinde kapsayıcı bir dil kullanmayı tercih etmiştir.
4. Râzî, kıraatlerin sıhhati yönünden senede dayalı nakli, merkeze almış, bu konuda senedin yerini hiçbir şeyin alamayacağını net bir biçimde beyan etmiştir. Senet yönünden yetersiz olup tevâtür derecesine ulaşmayan şâz kıraatlerin değerlendirmeye alınamayacağını, şayet kıraat olarak değerlendirilirse, bir anlamda Kur'ân'dan bir cüz kabul edilirse bu durumunun Kur'ân'da tahrife kapı aralayacağını ifade etmiştir.
5. Râzî, bir diğer şart olan Mushaf hattına uygunluğu, kıraatlerin sıhhat kıstaslarından biri olarak görür ve Mushaf imlasıyla istişhadda bulunur. Kıraat senetleri gibi mütevatir yolla nakledilerek bize ulaşan Kur'ân lafızlarını içeren Mushaf'ların imlası esnasında vahiy kâtiplerinin hatalar yaptığına dair rivayetleri kabul etmez. Bunun kabulünün Kur'ân'ın tamamının sıhhatine gölge düşüreceğini beyan eder.

6. Râzî'nin sıhhat şartı olarak dile uygunluğa yaklaşımı diğer iki şarttan farklıdır. O, kıraatlerin senet ve Mushaf hattı yönünü, eleştiriye kapalı yalnız tabi olunması gereken bir sünnet olarak görür. Dile uygunluk yönünden kıraatlere tamamen farklı bir yaklaşım sergiler, lügavi kaideler muvacehesinde kıraatleri kritik etmekte bir beis görmez. Bu bağlamda gerek meşhur gerek şâz kıraatleri tenkit ve tercihte bulunur. Sarf, nahiv, şiir ve Arap dili gibi çeşitli dil birimleriyle kıraatleri irtibatlandırarak kıraat-dil ilişkisiyle ilgili görüşlerini dolaylı olarak bu bağlamlarda ortaya koyar.

Kaynakça

- Ablay, Rifat. *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Adıgüzel, Mehmet. *Kıraat Açısından Fahrüddin Râzî ve Tefsîri Kebîrî*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar (Türkiye-Suudi Arabistan-Mısır Örneği)*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Akaslan, Yaşar. “Kırâat-i Aşere’de Ferş Yönünden Farklılıklar”, *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi = Journal of Islamic Sciences Researches*, 4/1 (2017).
- Akdemir, M. Atilla. “Kırâat-Resmü'l-Mushaf İlişkisi”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, ed. Sait Şimşek – Emin Aşıkkutlu vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Aktaş, Bayram. *Fahredden Râzî Tefsirinde Garîbü'l-Kur’ân*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Altaş, Eşref. “Fahrettin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrettin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM yayınları, 2018.
- Altıkulaç, Tayyar. “Dûrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/5. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Apaydın, H. Yunus. “Mütevatir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/208. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Altıkulaç. “İbn Mücahid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/214. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Bayraktutan, Osman. *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı, Kıraat İlminin Dünyü Bugünü Yarını (Kıraat Sınıflandırması Bağlamında)*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Birişik, Abdülhamit. “Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/428. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi’u’ş-Sahîh*. nşr. Şeyh Muhammed Ali el-Kutb - Şeyh Hişam el-Buhârî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2007.
- Buladı, Kerim. “Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları”. *Yakın Doğu İlahiyat Dergisi* 2/2 (2016).
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi yayınları, 1971.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-. *en-Neşr fi'l-kırâ’âtî'l-‘aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ’. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-. *Müncidü'l-mukri'în ve müşsidü'l-tâlibîn*. Beyrut: 1400/1980.
- Dağ, Mehmet. “Kıraat İlminin Akademik Serencamı –Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine-”. *Ekev Akademi Dergisi* 17/56 (2013).
- Dağ, Mehmet. “Kıraat İlminde Şazz kavramı –Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-” *Marife Dergisi* 7/2 (2002).
- Dağ, Mehmet. *Tarihi Perspektif ve Problematik Sorgulama Bağlamında Kıraat İlminde İhticac Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul, İSAM Yayınları, 2019.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi meşâhifi ehli'l-emşâr*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyêti'l-Ezheriyye, 1978.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisü'n-Nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Fırat, Yavuz. “Kıraat İlmi ve Tarikler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 13/2 (2011).
- Güneş, Arif. *Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1982.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' el-Zührî. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İşler, Emrullah. *Çok Anlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'ân'ın Türkçe Çevirisinde Yapılan Yanlışlar, Yüzüncü Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002.
- Kahveci, Adnan. *Fahreddin er-Râzî'nin “Mefâtîhu'l-gayb” Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018.
- Kaysî, Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş el-. *el-İbâne an meâni'l-kirâât*. Kahire: Dâru'n-Nahda Mısrlî'n-Neşr ve'ddab', 1398/1977.
- Kıftî, Cemâleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf el-. *İhbâri'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1426/2005).
- Kudat, Aydın. “Kur'an Kıraati ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine = *The Approach of Linguists to Qira'at and the Position of Sibawayh*”, *Turkish Studies: Comparative Religious Studies* 15/1 (2020).
- Kur'ân Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman – Mustafa Çağrııcı vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Mushaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Mollaibrahimoğlu Süleyman - Taşpınar Kadir. “Ebüssuûd Efendi’nin Tefsirinde Kıraat Tasavvuru”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016).
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kıraât ve eseruhê fî ulûmi’l Arabiyye*. Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1998.
- Pakdil, Ramazan. *Ta’lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı yayınları, 2017.
- Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Tefsîru’l-kebîr/Mefâtîhu’l-gayb*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981.
- Sâlih, Subhi. *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1977.
- Sicistânî, Ebu bekir Abdullah b Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as es-. *Kitâbü’l-mesâhif*. thk. Arthur Jeffery. Kahire Matbaatu’r-Rahmâniyye, 1355/1936.
- Şa’ban, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Şam, Lokman. “Kırâat Farklılıklarının Dil Kaidelerine Delil Olarak Kullanılması”, *Kur’ân ve Dil İlimleri*, ed. Emrullah Ülgen – Bedrettin Basuguy vd. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Şelebî, Abdülfettâh İsmâil. *Resmü’l-mushafî’l-Osmânî*. Cidde: Dâru’s-Şurûk, 1982.
- Temel, Ali. “Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraat Anlayışı”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015).
- Tuğral, Rahim. “Kur’ân’ın Cem’i ve İstinsâhında Üç Önemli Nokta”. *Diyanet İlmi Dergi* 26/1 (1990).
- Uludağ, Süleyman. *Fahrettin Râzî Hayâtı-Fikirleri-Eserleri*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2014.
- Ünal, Mehmet. “Bir Kırâat Terimi Olarak “Hüccet”in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004).
- Ünal, Mehmet. “Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia’nın Buna Bakışı”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2011).
- Ünal, Mehmet. “Kur’ân’ın Fonetik Naklinin Tarihi (Kıraat İlmi ve Tarihi)”. *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Me’âni’l-Ḳur’ân ve i’râbüh*. thk. Abdulcelil Abdüh. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1409/1988.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*. Kâhire: Matbaatu îsâ el-Albânî, 1988.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b Abdullah ez-. *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türas, 1984.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhal lidirâseti’s-şeryyeti’l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2002.

Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ı Çerçevesinde Kur'ân'da Varlık Türleri Arasındaki Üstünlük Meselesi

The Issue of Ontological Supremacy in The Qur'ân Within The Framework of The Mâtürîdî's
Ta'vîlât

Fehmi SOĞUKOĞLU*

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'de insan, melek ve cin gibi çeşitli mahluk türlerinden bahsedilmektedir. Yaratılış maddeleri açısından farklılıkları bulunan bu varlıklar içinde insana özel bir paye yüklediği görülmektedir. İlk insanın yaratılışı kemal bulduğu zaman, Allah Teâlâ'nın meleklerle secde etmeyi emretmesi, bir başka âyette ademoğullarının yüceltildiğini bildirmesi ontolojik bir üstünlük düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. En güzel surette yaratılan insanın diğer taraftan esfel-i sâfilîne inebilecek nitelikte olduğu ilahî beyanda ifade edilmektedir. Kur'ân'da insanın “yaratılmışların birçoğuna üstün tutulduğu” beyan edildiğinden varlık türlerinin tasnifinde insanın üstünlüğü meselesi kelâmî bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Makalede bu probleme Mâtürîdî'nin görüşleri çerçevesinde yanıt aranmaya çalışılmıştır. Üstünlük/tafdîl/efdaliyyet konusunun kelâmcıların gündemine efdal varken mefdûlün imameti caiz midir? sorusu üzerinden girildiği anlaşılmaktadır. Sahabe ve tabiinin diğer nesillere zümresel bir üstünlüğü olabileceği de İslâm düşünce tarihi içerisinde münakaşa edilmiş konulardandır. Makalemize de konu olan ontolojik üstünlük meselesi birçok kelâmcı tarafından tartışılmıştır. Konuya “Allah katında en üstün olanınız en takva olanınızdır.” âyeti bağlamında yaklaşan Mâtürîdî, üstünlüğü tayin edenin yaratılış maddesi olmadığını altını çizer. Nitekim bu konuda açık bir nas bulunmamaktadır, diğer taraftan Şeytan varlık maddesi sebebiyle kendisinin Hz. Âdem'den üstün olduğunu iddia etmiştir. Çalışmamızda sonuç olarak Mâtürîdî'nin insan-cin mukayesesinde insanı ön plana çıkardığı, insan-melek karşılaştırmasında ise tercihte bulunmaktan kaçındığı tespit edilmiştir. Diğer taraftan insanı mahlûkatın yaratılışındaki amaç olarak gördüğü ve Hz. Muhammed'i yaratılmışların en üstünü olduğuna inandığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Efdaliyyet/Üstünlük, Varlık, İnsan, Melek, Cin

Abstract

In the Qur'ân, various types of creatures such as human, angel and jin are mentioned. According to the Qur'ân, when Adam's creation was completed, Allah commanded the angels to prostrate themselves for

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, fehmisogukoglu@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-8994-630X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 15.02.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 10.03.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.03.2022.

Adam. In another verse, it is stated that man is superior to others. This gives rise to the idea of an ontological superiority. In the divine discourse, it is stated that man was created in the most beautiful way. On the other hand, it is said that it is capable of descending to the lowest level. In the Qur'ān, the human being is said to be "superior to many created." In this case, the matter of man's superiority is a theological problem. The article attempts to find an answer to this problem within the framework of Maturidi's views. The issue of superiority entered the agenda of the kalamists on the following question: Is it permissible to imamate the mefdul while there is Efdal? The issue of ontological superiority, which is also the subject of our article, has been discussed by many theologians. Māturīdī approached the issue in the context of the following verse: "Indeed, the most noble of you in the sight of Allah is the most righteous of you." Māturīdī emphasizes that it is not the substance of creation that determines superiority. As a matter of fact, there is no clear verse or reliable hadith about it. On the other hand, Satan has claimed that he is superior to Adam because of his substance of being. As a result of our study, it has been seen that Maturidi brings humanity to the forefront in the human-genie comparison. In the human-angel comparison, it was found that he avoided making a choice.

Keywords: Kalam, Māturīdī, Superiority, Ontology, Human, Angel, Genie.

Giriş

İslam dinin temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'de "Sizin Allah katında en üstün olanınız, en takvâ olanınızdır"¹ buyrulur. Bu âyetin hükmü gereği, İslam'da hiçbir zümre bir başka zümreye, hiçbir fert bir diğer ferde ırkı, sosyal konumu ve fizikî görüntüsü vb. sebeplerle üstün kabul edilemez. Hz. Peygamber (s.a.v) takvanın kalbî bir husus olması hasebiyle görünüşten anlaşılmasının mümkün olmadığını birçok hadisinde bildirmiş,² insanların hor gördüğü nice kimselerin Allah katında değerli olduklarını ümmetine talim etmiştir.³ Bu anlamda yine veda hutbesinde bu konunun altını çizmiş, "Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a bir üstünlüğü olmadığı gibi kırmızı tenlinin siyah üzerinde, siyahın da kırmızı tenli üzerinde bir üstünlüğü yoktur"⁴ buyurmuştur.

Bu genel düsturla beraber gerek Kur'an-ı Kerîm'den gerekse hadis rivâyetlerinden, bazı şahıs ve zümrelerin diğerlerine üstün oldukları çıkarılmakta, bir bakıma naslarla bu kimselerin kalpleri deşifre edilerek takvalarının üstünlüğü ortaya konulmaktadır. Bir başka açıdan, bir varlığın takvada erişebileceği potansiyel belirlenmektedir. Ancak naslarda üstünlükleri zikredilen grup ve fertlerin efdaliyetleri daha çok zannî delillerle⁵ sabit olduğundan, her mezhebin bu durumu kendi anlayışına göre kabul ettiği görülür. Makalede İmâm Mâtürîdî'nin görüşleri çerçevesinde insanların varlık türü olarak melekler başta olmak üzere diğer varlık türlerine nazaran üstünlük durumu hakkındaki söylemleri değerlendirilecektir.

Efdaliyet konusu kelamcılarının gündemine birkaç yönden girdiği söylenebilir.⁶ Bunları üç başlık altında inceleyebiliriz. Birincisi, ilk dönemlerde önemli kelâmî bir mesele olan efdal mevcutken, mefdûlün imametinin câiz olup olmadığı meselesidir.⁷ Bu, kişi bazlı bir üstünlük tespitini gerektirmektedir. Ancak bu tür yaklaşımlar, bir kimseyi başkasından üstün olmayı gerektiren özelliğinin neye göre belirleneceği, tespit usulünün nasıl olacağı ve kim tarafından tespit edilebileceği problemlerini doğurmaktadır. İkincisi, velî-mü'min, imam-sıradan insan,

¹ Hücurat 49/13; Makalede verilen mealler Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'ân Yolu mealinden alınmıştır. Meale ayrıca <https://kuran.diyaret.gov.tr/> internet adresinden ulaşılabilir.

² Müslim, Kitabü'l-birr ve's-sila ve'l-adab, 32.

³ Müslim, Kitabü'l-birr ve's-sila ve'l-adab, 138; Tirmizi, Tefsîrü'l-Kuran, 3.

⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 38/474.

⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de delâleti zannî olan âyetler veya hadislerde sübûti zannî olan rivayetler.

⁶ Salih Sabri Yavuz, "Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi Ve İbn Kemal'in "Efdaliyyetu Muhammed" Risalesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 148.

⁷ Veysi Ünverdi, "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi", *Usûl İslâm Araştırmaları* 29 (2018), 56.

sahabe-tabîîn gibi zümresel üstünlük meselesidir.⁸ Son olarak ise makalemize konu olan insan, melek ve cinlerin arasındaki varlık türü açısından üstünlük meselesidir.

Klasik kelâm eserlerinde imâmet başlığı altında kişisel efdaliyete geniş yer verilmekte, varlıksal üstünlük konusu ise ikinci planda kalmaktadır. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210), Adudiddîn e-Îcî (ö. 756/1355) gibi kelâmcılar konuya değinmekle birlikte mütekaddimûn döneminde daha çok tefsirlerde ilgili nasların açıklamasında yer verilmektedir. Günümüzde bu problemi işleyen birkaç yüksek lisans tezi ve birçok makale kaleme alındığı görülmektedir. *Kelâmî Açıdan Efdaliyet Sorunu*⁹, *Kur'an'da Efdaliyet Düşüncesi*¹⁰, *Sahabe Arasında Efdaliyet Konusu ve Efdaliyetin Hadis Kaynaklarına Yansımaları*¹¹ isimli tezlerin konumuzla daha yakından alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Makalede efdaliyet konusu, birincisi İnsan-Cin arasındaki üstünlük, ikincisi İnsan-Melek arasındaki efdaliyet olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir.

Allah Teâlâ âlemler içerisinde insan, melek, cin, hayvan, bitki ve pek çok canlı türleri yaratmış, bunlardan bazılarını diğerlerine yaratılış türü açısından üstün kılmıştır.¹² Bunların birbirlerine olan üstünlükleri Allah Teâlâ'nın irade ve hikmetiyle alakalıdır. Diğer taraftan, Kur'an-ı Kerim'den varlıklar arasında kendisinin üstünlüğünü ilk dile getirenin Şeytan olduğu anlaşılmaktadır. Şeytan kendisinin ateşten yaratıldığını, insanın ise topraktan yaratıldığını, dolayısıyla kendisinin insandan üstün olduğunu öne sürerek kibirlenmiş ve bu sebeple cennetten kovulmuştur.¹³ Bu hadise varlık türleri arasında üstünlük tespit etmeye çalışmanın yanlış olacağını akıllara getirebilir. Ancak Şeytan'ın kınanması, kibirlenmesi ve Allah Teâlâ'nın emrine muhalefetle ilişkilidir.¹⁴ Makalede ise üstünlük konusunda naslardan ortaya çıkarılan sonuç, ilmi anlamda ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

Allah Teâlâ, varlıklar içerisinde insana ayrı bir önem yüklediğini ve onu yarattığı pek çok canlı türünden üstün kıldığını bildirir.¹⁵ Kur'an'da ayrıca insanın en güzel şekilde

⁸ Yusuf Benli, "Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahabe Algısı", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*, (Sakarya: Ensar, 2013), 428.

⁹ Atilla Yaşar, *Kelâmî Açıdan Efdaliyet Sorunu* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001).

¹⁰ Esra İnci, *Kur'an'da Efdaliyet Düşüncesi* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013).

¹¹ Abdurrahim Yeşilmen, *Sahabe Arasında Efdaliyet Konusu ve Efdaliyetin Hadis Kaynaklarına Yansımaları* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018).

¹² Muhammet Ali Acar-Enes Durmuş, "İbn Hazm'da Sahabe Kavli ve Efdaliyet Nazariyesi", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*, (Sakarya: 2018), 293-294.

¹³ "Allah buyurdu: "Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?" (İblîs), "Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın" dedi" (el-A'raf 7/12-13).

¹⁴ Temel Yeşilyurt, "Kur'an'da Cin, Melek, Şeytan", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 18.

¹⁵ "Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık." (İsra 15/70)

yaratıldığı¹⁶, Güneş, Ay, yeryüzündeki ve gökyüzündeki her şeyin insanın hizmetine tabi kılındığı¹⁷ açıkça ifade edilmektedir. Diğer taraftan Allah Teâlâ ona ruhundan üflediğini¹⁸ beyan ederek insana özel bir paye yüklemektedir. Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın ruhu kendisine nispet etmesini insana bir fazilet atfedilmesiyle açıklar. Ancak onun düşüncesinde bu âyete dayanarak, insanın varlık türü olarak diğerlerinden üstün olduğu sonucu ortaya çıkmamaktadır.¹⁹

Yukarıda zikredilen âyetler ışığında insanın varlık türü olarak yeryüzündeki yaratılmışlar (eşya, bitki, hayvan ve insan) içerisinde üstün bir konumu olduğu anlaşılmalı beraber, bu hususu belirten âyette geçen “pek çok yarattığımızdan üstün kıldık” ifadesi insanın bazı varlık türlerinden üstün kılınmadığı gibi bir anlamı da ima etmektedir. Naslarda Allah Teâlâ'nın muhatap aldığı irade sahibi insan, melek ve cin olmak üzere üç varlık türü olduğu görülmektedir. İnsanın diğer varlık türleriyle karşılaştırılmasının daha çok melek-insan üzerinden yapıldığı görülmektedir.²⁰

Kur'ân'da insanın en güzel surette yaratıldığı akabinde ise esfel-i sâfilîne indirildiği bildirilmektedir.²¹ Esfel-i sâfilîne iman etmeyenlerin indirilişi, akıllarını yerli yerince kullanmayışlarıyla da alakalıdır. Bu bağlamda Allah Teâlâ akletmeyenlerin bir pislik (rics) içerisinde kalacağını bildirdiği gibi,²² iman etmeyenler için de aynı yargıyı kullanmaktadır.²³ Esfel-i sâfilîn ayrıca hayvanlardan daha aşağı bir seviye olarak kaydedilmiştir.²⁴ Kur'ânî

¹⁶ “Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.” (et-Tin 95/4).

¹⁷ Görmüyor musun ki, Allah yeryüzündekileri ve O'nun emriyle denizde akıp giden gemileri sizin hizmetinize verdi! Kendi izni olmadıkça yerkürenin üzerine düşmemesi için göğü tutan da O'dur. Şüphesiz Allah insanlara çok şefkatli, çok merhametlidir. (el-Hac 22/65); “Düzenli seyreden güneşi ve ayı sizin için yararlı kılan, gece ile gündüzü faydalanacağınız biçimde yaratan O'dur.” (İbrahim 14/33); “Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz? İnsanlardan öyleleri vardır ki bir bilgi, bir rehber ve aydınlatıcı bir kitap olmadan Allah hakkında tartışmaya kalkışıyorlar.” (Lokman 31/20).

¹⁸ “Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.” (el-Hicr 15/29).

¹⁹ Osman Nuri Demir, “İmâm Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme” Kader, 17/1 (2019), 238.

²⁰ Ulvi Murat Kılavuz, “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015), 1-2.

²¹ et-Tin 95/4.

²² Allah'ın izni olmadıkça hiç kimsenin inanması mümkün değildir. O, akıllarını kullanmayanları inkâr bataklığında (pislik içinde) bırakır. (Yunus 10/100).

²³ Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır (pislik içinde). (el-En`âm 6/125).

²⁴ Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkıncıdır. İşte asıl gafiller onlardır. (el-A'râf 7/179).

yöntemde insan ve cinlerin iman niteliklerine göre değer kazandıkları anlaşılmaktadır. En faziletli olanınız takvâda ileri olanınızdır²⁵ düsturu bütün varlıkları kapsayacak şekilde anlaşılınca türler arası efdaliyet kısmen ortadan kalkmaktadır. Mâtürîdî bu naslardan ilhamla yaratılış maddesi esasına dayanarak bir üstünlük ortaya koymanın yanlış olacağını düşünmüştür.²⁶ Ancak insanın ahsen-i takvimle esfel-i sâfilîn arasında yer alması bir bakıma yaratılışındaki istidâdın cinlerden ve meleklerden üstün olabilecek donanımda olduğuyla açıklanabilir.

1. İnsan-Cin Arasındaki Mukayese

İnsan ve cinler, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'yı bilmek/tanımak için yaratılan, bazı âyetlerde “sekaleyn”²⁷ diye anılan iki varlık türü olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁸ Âyetlerde her iki varlık türünün de mükellef olduğu, âhirette vaad ve vaide muhatap tutulduğu bildirilmektedir.²⁹ Rahmân suresinde birçok defa tekrarlanan “Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?” âyetindeki ikil (müsennâ) hitabın tefsirlerde insan ve cine olduğu genel kabul görmüştür.³⁰ Yine birden çok âyette “Ey cin ve insan topluluğu” şeklinde hitap bulunmaktadır.³¹ Kur'ân'da bu iki varlık türü birçok yerde birlikte zikredilmekle beraber açıkça aralarında bir üstünlük mukayesesi yapılmamaktadır. Bununla beraber insanı medih sadedinde birçok ifadeye yer verilmektedir.

Cin, kelimesi Arapçada örtmek anlamına gelen c-n-n (جِنّ) kökünden türemiştir.³² Cennet, cinnet, cenin gibi bir varlık türü olan cin de görülmeyen şeyler olması bağlamında bu kökten türemiş bir kelimeyle isimlendirilmiştir.³³ İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) cin kelimesinin insanın göremediği her türlü ruhani varlıkları kapsadığını söyler. Bu bağlamda melekler de cin kelimesinin altında değerlendirilmekte, aralarında umum-husus (genel/öz) ilişkisi bulunmaktadır.³⁴ Sâffât suresindeki (وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ) “Onlar Allah ile görülmez varlık türleri (el-cinne) arasında da bir soy birliği yakıştırdılar. Oysa

²⁵ el-Hüçûrât 49/13.

²⁶ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), 4/308.

²⁷ er-Rahmân 55/31.

²⁸ “Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım.” (ez-Zâriyât 51/56)

²⁹ el-En`âm 6-128.

³⁰ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Dârü ihyâit-turâs, 1423 h.), 4/189; Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hümâm Abdurrezzak, *Tefsîrû Abdurrezzâk* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1419 h.), 3/268; İbn Cerîr Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dârü't-terbiye ve't-turâs, Ty.), 22/22.

³¹ el-En`âm 6/130; er-Rahmân 55/33;

³² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1981), 9/701.

³³ Şaban Ali Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 12.

³⁴ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-kalem, h. 1412), 204.

bu varlıklar iyi biliyorlar ki kendileri de mutlaka hesap yerine götürüleceklerdir.”³⁵ âyetindeki görülmez varlık türleri (el-cinne) ifadesi birçok müfessir tarafından melekler olarak yorumlanmıştır. Nitekim kureyşli müşrikler “melekler Allah’ın kızlarıdır” şeklinde bir inanca sahiptirler.³⁶ Görünmez varlık anlamındaki cin kelimesi ayrıca Şeytan’ı da kapsamaktadır. Ancak onun melek türünden mi? yoksa cin türünden mi olduğu hususunda farklı düşünceler bulunmaktadır. Şeytan’ın ateşten yaratıldığı Kur’ân’da zikredilmesine rağmen konu hakkındaki ihtilafın sebebi, Allah Teâlâ’nın Hz. Adem’i yaratıp ruhundan ona üflediğinde meleklerle secde emri verdiği Şeytan’ı da o emre muhatap tutulmasıdır.³⁷ Âyet Şeytan’la ilgili diğer ifadelerden bağımsız düşünüldüğünde onun da bir melek olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak âyetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu yorum zayıflamakta ve Şeytan’ın cinlerden olduğu düşüncesi ön plana çıkmaktadır.³⁸ Mâtürîdî, meleklerin Hz. Adem’e secde ettiklerini bildiren âyeti açıklarken, Şeytan’ın niçin meleklerle verilen emre muhatap kılındığına değinir. O, kim olduklarından bahsetmeksizin bazılarının Şeytan’ın melek sınıfından olduğunu düşündüklerini belirtir. Böyle düşünenlerin şu delillere dayandığını aktarır:

1. Gerek Kur’ân’da gerekse önceki kitaplarda Şeytan ve melekler hakkında birçok bilgi verilmesine rağmen hiçbirisinde Şeytan’ın meleklerden olduğuna dair bir bilgi zikredilmemiştir.³⁹
2. “Onlar, yüceler yücesi bildikleri rablerinden korkar, kendilerine buyurulanı yerine getirirler.”⁴⁰ âyetinde melekler emrolunanı yerine getirmekle methedilmektedirler. Eğer imtihana tabi olmasalardı ve asi olma ihtimalleri bulunmasaydı itaatkâr oluşları övgüye değer olmazdı. Yine bir başka âyette “Onlardan biri, “Tanrı O değil, benim!” diyecek olsa (ki demez), biz onu da cehennemle cezalandırırız. Zalimleri böyle cezalandırırız.”⁴¹ buyrulur meleklerin isyan edebilme potansiyelleri beyan edilmektedir. Bu yorumlar dikkate alındığında Şeytan bir melek olarak da isyan etmiş olabilir.⁴²
3. Şeytan secde etmeyince “Cinlerden idi/oldu (كان)” ifadesinde geçen yüklem Arapça’da “kâne” (كان) fiilinin karşılığıdır. Bu kelimeye idi anlamı verildiği gibi

³⁵ es-Sâfât 37/158.

³⁶ Taberî, *Câmü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/506; Râzî-Ebû 'Abdullâh Muḥammed b 'Omer b el-Ḥasan b el-Ḥuseyn et-Teymî er-Râzî el-Mulakkeb Bi Fahrüddîn Er-Razî, *Mefâtîḥu'l-ğayb et-tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İḥya' et-Turâs el-'Arabî, 1420), 2/428.

³⁷ el-Bakara 2/34.

³⁸ Yeşilyurt, "Kur'an'da Cin, Melek, Şeytan", 17.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 1/424.

⁴⁰ en-Nahl 16/50.

⁴¹ el-Enbiyâ 20/29.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 1/424.

birçok cümlede oldu manası da verilmektedir. Bu durumda meleklerden olan Şeytan secde etmeyince cinlerden olmuştur.⁴³

4. “Kâne” (كان) kelimesi idi anlamında dahi olsa Arapçada cin kelimesiyle melekler de kastedilebilir.⁴⁴
5. Meleklerin nurdan yaratılması, nurla nârin aynı anlamda kullanılabilceği şeklinde yorumlanabilir.⁴⁵

Mâtürîdî yukarıdaki görüşlere mukabil olarak Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ebû Bekir el-Esam'ın (ö. 200/816) Şeytan'ın cinlerden olduğu görüşünde olduğunu söyler ve bu konuda üç delil sıralar.

1. Meleklerin Allah'a isyân etmeyeceğine dair âyetin bulunması
2. Meleklerin nurdan, Şeytan'ın ise ateşten yaratıldığı hadis kaynaklarında rivâyet edilmesi
3. Şeytan hakkında “cinlerden idi” diye âyette bildirilmesi.⁴⁶

Mâtürîdî, insanın topraktan, cinlerin ateşten yaratıldığı ifade eden âyetin tefsirinde, iki görüş olduğunu birincisinin cinlerin odundan ayrılmış dumansız bir alevden, ikinci görüşe göre ise odundan ayrı olmayan duman barındıran bir alevden yaratıldığı yönünde olduğunu belirtir. O, bu görüşler arasında bir tercihte bulunmaz ve böyle bir tekellüfe girilmesine ihtiyaç olmadığını belirtir.⁴⁷

“Cin türüne (Cân) gelince daha önce onu da kavurucu ateşten yaratmıştık.” (وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ) (مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ) âyetinde cin kavmi cân olarak da adlandırılmaktadır. Mâtürîdî bu konuda iki görüş aktarır, birincisine göre cân İblis'tir. İkincisi ise cân cinlerin atasıdır. O, ayrıca İblis'in şeytanların atası olduğunun altını çizer. Onun bu söylemi, şeytanları ayrı bir varlık türü olarak sınıflandırma gayesi gütmemektedir. Nitekim “Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık.”⁴⁸ âyetinde insan ve cin şeytanlarından bahsedilmek suretiyle her iki varlık türünde de peygamberlere düşmanlık edenler şeytan olarak tavsif edilmiştir.⁴⁹ Bu anlamda Şeytan'ın cinlerden olduğu ve yine cinlerden Şeytan'a tabi olanların şeytanlar olarak isimlendirildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca insanlardan şeytanlaşanlar varlıksal bir dönüşümü veya türü ifade etmeyip, tabiiyeti anlatmaktadır.⁵⁰ Mâtürîdî, Şeytan'ın cinlerden

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 1/424.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 1/424.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 1/424.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 1/423-425.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 9/468.

⁴⁸ el-En`âm 6/112.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 6/436.

⁵⁰ Yeşilyurt, "Kur'an'da Cin, Melek, Şeytan", 17.

olduğunu açıkça savunmasa da Hasan-ı Basrî'nin bu görüşte olduğuna dair sıkça vurgu yapmaktadır.⁵¹

Mâtürîdî, insan-cin arasındaki fazilet konusuna “Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.”⁵² âyetinin tefsirinde değinir. Âyette geçen “yarattıklarımızdan çoğu” hakkında üç görüş aktadır. Ehl-i te'vîlin bazısının söylemi diye zikrettiği birinci görüşe göre şeytanlar ve cinlere üstün kılınmıştır. İkinci görüşe göre hayvanlara üstün tutulmuştur. Üçüncü görüşe göre ise yeryüzündeki tüm canlılardan yani cin ve hayvanlara tafdîl edilmiştir. Mâtürîdî bu görüşler arasında açıkça bir tercihte bulunmasa da üçüncü görüşe meylettiği, insanın yaratılışının yüceliğiyle ilgili söylemlerinden anlaşılmaktadır.⁵³ O, bu yorumun, cinlerden bir peygamber gönderilmeyişi, onlardan birisine müstakil bir kitap indirilmeyişi, gıda malzemelerinin insanlar tarafından tercih edilmeyecek şeylerden oluşmasıyla desteklendiğini belirtir.⁵⁴ Mâtürîdî diğer taraftan meleklerle insan arasındaki üstünlük tartışmasına ihtiyatla yaklaşırken, cinlerle yapılan mukayesede daha rahat görüş beyan etmektedir.

Şeytan'ın cinlerden olduğu düşüncesinden hareket edilirse, -ki Kur'ân'da Şeytan'ın da cinlerin de yaratılış maddesinin ateş kökenli olduğu belirtilmektedir- Şeytan, ateşten yaratılmayı, topraktan yaratılmaktan üstün zannetmektedir.⁵⁵ Aslında Kur'ân'da Şeytan'ın, bu düşüncesinden ziyade büyüklendiği için yerildiği görülmektedir. Bununla beraber Mâtürîdî, Şeytan'ın bu istidlâlinin de hatalı olduğunu belirtir. Nitekim toprak ateş karşılaştırmasında, tabiatta gıdalar her ne kadar ateşle pişirilse de toprak gıdaların kaynağı durumundadır. Diğer taraftan toprak ateşi söndürürken, ateş toprağı yok edememektedir.⁵⁶ Mâtürîdî'nin bu söylemlerinde kastının insanın yaratılış maddesinin üstünlüğünü ortaya koymak olmayıp, Şeytan'ın düşüncesinin yanlışlığını vurgulamak olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Kur'ân'da Şeytan'ın secdeyle memur olması sebebiyle olsa gerek Hz. Adem'in üstün kılındığını itiraf ettiği de bildirilmektedir.⁵⁷ Mâtürîdî bunu şu şekilde açıklar:

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 6/438.

⁵² el-İsrâ 17/70.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 7/86.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 7/87.

⁵⁵ “Allah buyurdu: “Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?” (İblîs), “Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın” dedi.” el-A`raf 7/12.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 4/369.

⁵⁷ “Hani, meleklerle, “Âdem'e secde edin” demiştik. İblîs'in dışında hepsi secde ettiler. İblîs, “Ben, çamurdan yarattığın kimseye secde eder miyim!” dedi. Ve ekledi: “Şu benden üstün kıldığına bak! Yemin ederim ki eğer beni kıyamete kadar yaşatırsan, az bir kısmı dışında, onun neslini peşime takacağım!”” (el-İsrâ 17/61-62)

“Şeytan, Âdem’in faziletini ve Allah’ın ona ikram ettiğini ikrar etti. Her ne kadar şeytan kendisinin ateşten, Âdem’in ise çamurdan yaratıldığını söyleyerek yaratılış bakımından Âdem’den üstün olduğunu iddia etmiş olsa da Âdem’e verilen bu üstünlük ya Allah’a itaat etme yahut Allah’ın verdiği peygamberlik yönünden olmuştur. Çünkü şu benden üstün kıldığına bak demiştir. Şeytan, ya Allah’a itaat ettiği yahut Allah Âdem’i kullarına elçi olarak gönderdiği için, Âdem’in kendisinden üstün olduğunu ve ikrama nail kılındığını ikrar etmiştir.”⁵⁸

Mâtürîdî’nin üstünlük konusunda genel olarak tavrı, takvâ üzere olanın üstün olacağı yönündedir. Bu yüzden gerek insanlar arasındaki üstünlükte ve gerekse türler arasındaki tafdîlde ırka, zümreye veya türe bakılmaksızın takvânın belirleyici olduğunu savunur.⁵⁹ İnsan ve cin arasında yapılacak mukayesede de bu genel düsturu geçerlidir. Bu yüzden onun insanların üstünlüğüne meylettğini söyleydiğimiz, insanların fert fert, cinlere üstün olduğunu ifade etmemektedir. Bununla beraber o, insanı mahlukatın yaratılışındaki amaç olarak görmekte ve Hz. Muhammed (s.a.s)’i de yaratılmışların en üstünü olarak vasfetmektedir.⁶⁰

2. İnsan-Melek Arasındaki Mukayese

Efdaliyet konusuna eserlerinde yer veren kelâmcıların varlık türleri arasındaki üstünlük meselesinde daha çok insan-melek türlerini konu edindikleri görülmektedir. Melek kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler bulunsa da Arapça’da haber anlamına gelen “e-l-k” köküyle ilişkilendirilmektedir.⁶¹ İslâmî literatürde “farklı suretlere girebilen ve duyularla algılanamayan nûrânî varlıklar” şeklinde tarif edilmektedir.⁶² Kur’ân’da, insan ve cin dışında bir varlık isimlendirmesi şeklinde zikredilmekle birlikte yaratılış maddeleri hakkında bilgi verilmemiştir. Hadis kaynaklarında ise meleklerin nurdan yaratıldıkları aktarılmaktadır.⁶³ İslâmın altı inanç esasından birisine konu olan melekler, Kur’ân’da yaratılış biçimi olarak ikili, üçlü ve dörtlü kanat sahibi olmakla vasfedilmiştir.⁶⁴ Tabiat olaylarından, peygamberlere vahye kadar âlemde çok çeşitli vazifeleri olduğu âyetlerde bildirilmektedir. Meleklerin,

⁵⁸ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2009), 8/313.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât-ı Ehli’s-Sünne*, 5/135, 9/333.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât-ı Ehli’s-Sünne*, 7/86.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/111.

⁶² M. Sait Özervarlı, "Melek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/40-41.

⁶³ ‘Abdurrahmân b Ebî Bekr Suyûti Celâlüddîn es-Suyûti, *el-Habâik fî ahbâri’l-melâik* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1985), 10-11.

⁶⁴ “Hamd, gökleri ve yeri yoktan var eden, melekleri ikiye, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah’a mahsustur. O dilediği kadar fazlasını da yaratır. Kuşkusuz Allah her şeye kadirdir.” Fâtır 35/1.

Kur'ân'da ikrama ermiş kullar⁶⁵ oldukları, bir kısmının arşı taşımakla görevlendirildikleri⁶⁶ vb. şekillerde sadece övgü sadedinde zikredildikleri görülmektedir. Naslarda melekler hakkında verilen bilgilerden irade sahibi oldukları anlaşılmaktadır.⁶⁷ Bu bağlamda insan-melek arasındaki üstünlük mukayesesinin kelâmî açıdan daha önemli olduğu söylenebilir.

İnsan-melek arasındaki fazilet konusunda kelâmcılar arasında ihtilaf bulunmaktadır.⁶⁸ Melekler konusundaki rivâyetleri *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik* isimli eserinde toplayan Suyûtî (ö. 911/1505) eserin sonunda bu konuda kendisinden önce söylenmiş görüşleri aktarmaya çalışmıştır. Eserinde, bu konuda üç farklı açıdan mukayese olduğunu belirtir. Birinci mukayese, peygamberlerle melekler arasında, ikincisi insanlardan evliyâ olanlarla meleklerin büyüklüğü arasında, üçüncüsü ise insanlardan evliya olanlarla normal melekler arasındadır.⁶⁹ Onun bu yaklaşımının kapsayıcı olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle üçüncü mukayesede varlık türü açısından bilgi verdiği belirtilebilir. Mâtürîdî'nin görüşüne geçmeden önce kelâmî tartışmalara nasıl konu olduğunu görmek bağlamında, Pezdevî (ö. 482/1089), Râzî (ö. 606/1210) ve Ebû'l-Berekât en-Neseffî (ö. 710/1310)'ye değinebiliriz.

Pezdevî *Usûlü'd-dîn*'de konuyu özel bir başlık altında inceleyerek tartışır. Ona göre Ehl-i sünnet'in genelinin görüşü müslüman insanların, meleklerin genelinden üstün olduğu yönündedir. O, ayrıca Mu`tezile'nin melekleri, insanlardan üstün olarak gördüklerini belirtip, delillerini tartışır.⁷⁰ Ona göre insanlardan olan peygamberler, meleklerin peygamberlerinden sıradan müminler, sıradan meleklerden üstündür.⁷¹

Râzî, *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn*'de Pezdevî'ye benzer bir şekilde “melekler mi efdaldir peygamberler mi?” başlığı açarak konuyu uzunca ele alır. Eş`arîlerin genel görüşünün peygamberlerin üstün olduğu yönünde olduğunu belirtir. Filozoflarla Mu`tezile'nin semâda olan melekleri üstün gördüğünü, Eş`arîlerden Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012)'nin de onlara katıldığını belirtir.⁷² Râzî'nin de tercihi bu yöndedir.⁷³

İsferâyînî, Bâkılânî ve Râzî gibi kelâmcılar âyette belirtilen “yarattıklarımızdan pek çoğuna üstün kıldık” ifadesinden yola çıkarak bir kısmından üstün kılmadık sonucunu

⁶⁵ “Böyle iken (bazıları) “Rahmân evlât edindi” dediler. Hâşâ! O bundan münezzehtir. Bilâkis o evlât dedikleri lutuf ve ihsana mazhar olmuş kullardır.” el-Enbiyâ 21/26.

⁶⁶ “Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler ve müminlerin başışlanmasını dilerler: “Ey rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri başışla, onları cehennem azabından koru!” ” el-Mü'min 40/7.

⁶⁷ Emrullah Fatîş, "Meleklerde Şuur ve İrade Problemi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 801-803.

⁶⁸ Fahreddin Râzî, *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn* (Kahire: Mektebetü'l-kulliyâtî'l-ezheriyye, 1986), 2/177.

⁶⁹ Suyûtî Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik*, 203.

⁷⁰ Ebû'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2003), 205.

⁷¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 208.

⁷² Râzî, *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn*, 2/177.

⁷³ Râzî, *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn*, 2/189.

çıkarmışlar, insandan üstün kabul edilen bir kısım varlığın melekler olduğunu benimsemişlerdir.⁷⁴ Bu görüşe mukabil olarak Ebü'l-Berekât en-Neseffî (ö. 710/1310) “pek çok” ifadesini “hepsi” olarak te’vil etmektedir. Nitekim bazı âyetlerde “pek çok” kelimesiyle “hepsi”nin kastedildiği varid olmuştur.⁷⁵ Onu bu te’vile iten husus insanın üstün yaratılışıyla ilgili yukarıda zikredilen âyetlerin bu anlamı desteklemesi olmalıdır. Neseffî insanın hem ulvî, hem de süflî yaratılışı olmakla iki yönünün olduğunu, diğer varlıklarda ise bunlardan sadece birinin bulunduğunu beyan ederek insanın efdal varlık olduğuna işaret etmiştir.⁷⁶

İnsan ile melek arasında bir üstünlük olup olmadığı naslarda açıkça belirtilmediğinden mezhepler arasında bu hususta farklılık olduğu anlaşılmaktadır. Konunun kelamî zemine çekilerek tartışılmasında şîî düşüncenin de etkisi olduğu birçok araştırmacı tarafından dile getirilmektedir.⁷⁷ Konu hakkında Mâtürîdî-Eş`arî uleması arasında da ihtilaf bulunduğu görülmekle beraber, Ehl-i sünnet peygamberlerin sıradan meleklerden (Dünya ve birinci kat gökte hizmetli melekler) üstün olduğu hususunda hemfikirdir.⁷⁸

Mâtürîdî öncesi tefsir kaynaklarında “yarattıklarımızın pek çoğundan üstün kıldık” âyeti hakkında detaylı bir bilgi sunulmamaktadır. Söz gelimi Taberî, insanın üstün kılınışıyla eliyle iş yapabilmesinin kastedildiğini söylemekle yetinir. Ayrıca konuyla ilgili sadece şu rivâyete yer verir: “Melekler, “ey Rabbimiz, sen Âdemoğluna Dünya’yı verdin, diledikleri gibi ondan yerler, nimetlerinden faydalanırlar. Bizlere, o nimetleri âhirette ver.” dediler, Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “İzzetim hakkı için, iki elimle yarattığının soyunu, ol deyip öldürdüğümle bir tutmam.”⁷⁹ Bu rivâyet meleklerin insanlara özentiyle yaklaştığını, Allah Teâlâ’nın insanı meleklerle nazaran yüce tuttuğunu ifade etmektedir.

Mâtürîdî, meleklerin insanlardan üstün olduğu düşüncesinde olanların aşağıdaki âyetlerle istidlâlde bulduklarını belirtir:

1. (لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ) “Ne Mesîh Allah’ın bir kulu olmaktan geri durur ne de yakın melekler. Büyüklenerek O’na kulluktan geri duranların hepsini Allah, yakında huzuruna toplayacaktır.”⁸⁰ âyeti meleklerin üstün olduğuna delalet etmektedir. Âyette “ne Mesih ne de ...” şeklinde başlayan ifadede boşluğa gelecek kelime her ne olursa Mesih kelimesinden daha önemli olmak durumundadır. Nitekim “şu tahtayı ne bir kişi taşıyabilir ne de on kişi”

⁷⁴ Suyûfî Celâlüddin es-Suyûfî, *el-Habâik fî ahbârî'l-melâik*, 203.

⁷⁵ Ebu'l-berekât Neseffî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-kelemi't-tayyib, 1998), 2/269.

⁷⁶ Neseffî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, 2/269.

⁷⁷ Yavuz, "Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi Ve İbn Kemal'in "Efdaliyyetu Muhammed" Risalesi", 148.

⁷⁸ Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf Âlemü'l-kutub*, 367.

⁷⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur`ân*, 17/501.

⁸⁰ en-Nisâ 4/172.

cümlesinde fazla olan sayı sonra gelmektedir. Daha önemli olanın sonraya bırakılması dil mantığı açısından gereklidir.

2. (لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ) “Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. Onun başında, acımasız, güçlü, Allah’ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve kendilerine emredilene yerine getiren melekler vardır.”⁸¹ İnsanların iman edeni/etmeyenini bulunmaktadır, melekler ise âyette de belirtildiği gibi Allah Teâlâ’ya isyan etmediklerinden daha üstündür.
3. (مَا هَذَا بَشَرًا فِئْتَاكُمْ عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ) “Derken şeytan, kapalı olan avret yerlerini birbirine göstermek için onlara fısıldayıp kafalarını karıştırdı ve “Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı” dedi.”⁸² Hz. Adem, meleklerin efdal olduğunu bildiğinden ve kendisinin ebedi olmadığını anladığından onlar gibi olmayı dilemiştir.⁸³
4. (الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا) “Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar Rablerini hamd ile tesbih ederler, O’na iman ederler ve müminlerin bağışlanmasını dilerler: “Ey rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru!”⁸⁴ Kur’ân’da Hz. Muhammed (s.a.s) başta olmak üzere, Hz. İbrahim ve Hz. Nuh’un önce kendilerinin bağışlanması için dua ettikleri daha sonra müminlere bağışlanma diledikleri haber verilmektedir. Meleklerin isyandan uzak bir şekilde doğrudan müminlere istiğfarda bulunmaları meleklerin üstünlüklerini ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî yukarıda zikredilen yorumları aktarmakla birlikte insanların üstün olduğunu öne sürenlerin delillerine de yer verir. Ancak bu mukayesenin insanların hepsini kapsayamayacağını, fâsıkların meleklerle kıyaslanmasına gerek dahi olmadığını, dolayısıyla sadece faziletli insanlarla meleklerin üstünlük karşılaştırılması yapılabileceğini belirtir.⁸⁵ Ona göre bu görüşü savunanların delilleri şu şekildedir:

1. Ne Mesîh Allah’ın bir kulu olmaktan geri durur ne de yakın melekler.”⁸⁶ âyetinde sadece mukarrep melekler zikredilmemektedir. Dolayısıyla bu âyete dayanarak meleklerin üstün olduğunu dile getirmek hatalı bir istidlâl olacaktır.⁸⁷

⁸¹ et-Tahrîm 66/6.

⁸² el-A`râf 7/20.

⁸³ Mâtürîdî, *Te`vîlât-ı Ehli’s-Sünne*, 1/435.

⁸⁴ el-Mü`min 40/7

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te`vîlât-ı Ehli’s-Sünne*, 3/429.

⁸⁶ en-Nisâ 4/172.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te`vîlât-ı Ehli’s-Sünne*, 3/429-430.

2. Melekler yaratılış fonksiyonları gereği Allah Teâlâ'nın emrine muhalefet etmezler, insan ise Allah'ın emir ve yasaklarının hilafına hareket etmesine sebep olabilecek nefsi arzularla donatılmıştır. Buna rağmen kendisini korursa meleklerden daha üstün bir mertebeye ulaşacaktır.⁸⁸

Mâtürîdî, tarafların yukarıda zikredilen delillerini aktardıktan sonra kendisi net bir tercihte bulunmak istemez. Ona göre bu konuda aklı bir çıkarım üzerinden bir yargıya varmak pek mümkün değildir. Nitekim seçme ve yüceltme Allah Teâlâ'ya aittir.⁸⁹ Bununla beraber o mahlûkatın en üstünün Hz. Muhammed (s.a.s) olduğunu söyler.⁹⁰ Ancak bu, insan türünün meleklerden yüce olduğu anlamına gelmemektedir.

Mâtürîdî, meleklerin yaratılış maddesi nûr olsa da buna dayanarak bir üstünlük belirlemenin doğru olmadığını söyler. O, Hasan-ı Basrî'nin melekleri üstün görmesinin iki sebeple olabileceğini, ancak ikisinin de doğru yorum olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Birincisi melekler ibadete zorunlu olduklarından üstün kılınmışlardır. Mâtürîdî zorunlu ibadet yapmanın fazilet olmadığını, bilakis hayır ve şerri tercih etme imkanına rağmen doğruya yönelmenin önemli olduğunu belirtir. İkinci olarak ise meleklerin yaratılış maddesinin üstün olduğu düşüncesidir. Mâtürîdî, yaratılış maddesinin üstünlüğü hakkında hiçbir nas bulunmadığını söyler. Ona göre naslarda geçen üstünlük söylemleri tümüyle salih amelle ilişkilidir.⁹¹ O, buradan yola çıkarak insanlar arasında da nesep veya yaratılış yönünden bir üstünlük olmayacağını altını çizer.⁹²

İmâm Mâtürîdî her ne kadar tercihte bulunmaktan kaçınmışsa da kendisinden sonra Mâtürîdî geleneğinde mü'minlerin mukarrepler hariç meleklerden üstün oldukları, peygamberlerin de mukarrep meleklerden üstün oldukları genel kabul görmüştür.⁹³ Bu hususta, aklen net bir sonuca varmanın pek mümkün olmadığı anlaşılmakta, naslardan ise bu iki görüşten birisini açıkça teyit eden bir neticeye varılamamaktadır. Bu hususun itikadı etkileyen bir konu olmadığını her iki taraftan birisini destekleyen hata içinde olmayacağını söyleyen Suyûtî'nin görüşünün yerinde olduğu kabul edilebilir.⁹⁴

Sonuç

Efdaliyet konusu kelâmda birincisi kişisel, ikincisi zümresel, üçüncüsü ise varlık türü üstünlüğü olmak üzere üç ayrı tartışma konusu üzerinden ele alınmıştır. Kişisel üstünlük, efdal

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 3/430.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 3/430.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 2/401.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 4/308.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, 5/114.

⁹³ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhü'l-akâidi'n-Nesefiyye* (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-ezheriyye, 1988), 113-114.

⁹⁴ Suyûtî Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik*, 241.

varken, mefdulün imameti caizmidir? problemi sebebiyle daha çok Şîî düşünce tarafından gündem edilmiş daha sonra kelâmcılar tarafından tartışılmıştır. Zümresel üstünlük sahabe neslinin diğerlerine olan fazileti, yine Şîî düşünce açısından imamların diğer insanlara olan üstünlüğü konusunu içermektedir. Makalede ele alınan varlık türü üstünlüğü ise ilk dönemlerde yoğun bir şekilde tartışılmasa dahi birçok kelamcının üzerinde fikir beyan ettiği bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Mâtürîdî, bu konuya tefsirinin muhtelif yerlerinde değinmektedir.

Kur'ân'da insan, melek ve cin olmak üzere irade sahibi üç varlık türünden bahsedildiği görülmektedir. Mâtürîdî, Şeytan'ı ayrı bir varlık türü olarak kaydetmemekle birlikte bu konuda ihtilaf bulunduğunu söyler. Açıkça ifade etmese de onun, Şeytan'ın cinlerden olduğu düşüncesine meylettiği kaydedilebilir.

Cin kelimesinin kapsadığı geniş anlamı dikkate alan Mâtürîdî, cin-insan mukayesesinde üç görüş bulunduğunu beyan etmekle yetinir. Bu görüşlerden ikisine göre insan türü cinlere nazaran daha üstün yaratılmıştır. O, her ne kadar bir tercihte bulunmamışsa da insanın üstün yaratılışına yaptığı vurgu kayda değerdir. Benzer bir tutumu insan melek karşılaştırmasında da görmekteyiz. Bu hususta aklın net bir kaniya varamayacağını, naslarda da iki taraftan birisinin üstün olduğunun ifade edilmediğini belirtmiştir. Sonuç olarak onun insan-melek veya insan-cin arasındaki efdaliyet konusunda net bir tercihte bulunmaktan kaçındığını görmekteyiz. Ona göre varlık türü veya zümre gözetilmeksizin, en üstün olan en takvalı olandır. Bununla beraber onun insanın fazileti hakkında yapmış olduğu vurgu önemlidir. Onun zihin dünyasında en takvalı olma kapasitesi insanda mevcuttur. O, insanı mahlukatın yaratılışındaki amaç olarak da görmektedir. Hz. Muhammed (s.a.s)'i de yaratılmışların en üstünü olarak kabul etmektedir.

Mâtürîdîler arasında genel kabul gören, “insanlardan olan peygamberler, meleklerin peygamberlerinden, müminler de sıradan meleklerden üstündür” anlayışının Mâtürîdî'de bulunmadığı, en azından bu yargıyı oluşturan net bir ifade kullanmadığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdurrezzak, Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hümâm. *Tefsîrû Abdurrezzâk*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1419 h.
- Acar, Muhammet Ali-Durmuş, Enes. "İbn Hazm'da Sahabe Kavli ve Efdaliyet Nazariyesi". *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*. 293-320. Sakarya: 2018.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Benli, Yusuf. "Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahabe Algısı". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*. Sakarya: Ensar, 2013.
- Demir, Osman Nuri. "İmâm Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Kader* 17/1 (2019), 228-254.
- Düzgün, Şaban Ali. "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 11-30.
- Fatiş, Emrullah. "Meleklerde Şuur ve İrade Problemi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 785-806.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dârü'l-maârif, 1981.
- Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf*. Âlemü'l-kutub,
- İnci, Esra. *Kur'ân'da Efdaliyet Düşüncesi*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-kalem, h. 1412.
- Kılavuz, Ulvi Murat. "İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015), 1-32.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlât Ehli's-Sünne*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2009.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsîr Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Dârü'ihyâi't-turâs, 1423 h.
- Nesefî, Ebu'l-berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-kelimî't-tayyib, 1998.
- Özervarlı, M. Sait. "Melek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/40-42. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2003.
- Râzî-Er-Razî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b 'Omer b el-Hasan b el-Huseyn et-Teymî er-Râzî el-Mulakkeb Bi Fahruddîn. *Mefâtîhu'l-gayb et-tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhya' et-Turâs el-'Arabî, 1420.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn*. Kahire: Mektebetü'l-kulliyâti'l-ezheriyye, 1986.
- Suyûtî Celâlüddîn es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b Ebî Bekr. *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1985.

- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Mekke: Dârü't-terbiye ve't-turâs, Ty.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhü'l-akâidi'n-Neseftiyye*. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1988.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi". *Usûl İslâm Araştırmaları* 29 (2018), 39-66.
- Yaşar, Atilla. *Kelami Açıdan Efdaliyet Sorunu*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001.
- Yavuz, Salih Sabri. "Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi Ve İbn Kemal'in "Efdaliyyetu Muhammed" Risalesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 147-185.
- Yeşilmen, Abdurrahim. *Sahabe Arasında Efdaliyet Konusu ve Efdaliyyetin Hadis Kaynaklarına Yansıması*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.
- Yeşilyurt, Temel. "Kur'an'da Cin, Melek, Şeytan". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 9-21.

Zerdüştlükte Tanrı-Evren İlişkisi Bağlamında Meleklerin Rolü*

The Role of Angels in the Context of the God-Universe Relationship in Zoroastrianism

Mihdat AKTULGA**

Öz

Zerdüştlük özü itibariyle ilahi düzenin tek yaratıcısının Ahura Mazda olduğunu bildiren monoteist karakterli bir dindir. Bununla birlikte Zerdüş inancına göre varoluşun temelinde iyi, kötü, aydınlık ve karanlık ilkelerine dayalı zıt unsurlar ve bu unsurlara bağlı sürekli ve sonsuz bir rekabet yatmaktadır. Bu savaşın bir tarafında İyi Ruh Ahura Mazda, diğer tarafında ise Kötü Ruh Angra Mainyu yer almaktadır. Avesta, bu düzenin yaratıcısı ve koruyucusu olan "Bilge Efendi'nin" yardımcısı konumunda olan pek çok varlık hakkında bilgi vermektedir. Bu varlıkların en önemlileri baş melekler olarak bilinen Ameşa Spentalar'dır. Ameşa Spentalar, kozmik bir enerji ve tanrısal gücün kusursuz taraftarları olarak varlık âleminin her kademesinde kötülükle aktif bir mücadele halindedirler. Burada insan açısından belirleyici olan, sonsuza kadar sürecek bu savaşta seçimini iyilikten yana kullanmasıdır. Güçlü tanrısal hiyerarşisinin altında bulunan bu varlıklar, sonsuz bir adanma tutkusuyla kendileri için tayin edilmiş bu ulvi görevleri bir değerler sistemi dâhilinde gerçekleştirmektedirler. Ameşa Spentalar'ın yanında Ahura Mazda'nın yüce bilgelik, iyilik, merhamet ve adaletinin evrende tecelli eden mükemmel idealleri olan Yazatalar ve Fravaşiler yer almaktadır. Bu melekler, Ahura Mazda'nın her şeye nüfus eden gücünü temsil eder. Zerdüş dini geleneğinde, genel olarak Ameşa Spentalar, Yazatalar ve Fravaşiler şeklinde kategorize edilen bu varlıkların her birisinin farklı bir özelliği ve varlık mesabesinde farklı işlevleri vardır.

Anahtar Kelimeler: Ahura Mazda, Angra Mainyu, Ameşa Spentalar, Yazatalar, Fravaşiler.

Abstract

Zoroastrianism is essentially a monotheistic religion that states that Ahura Mazda is the only creator of the divine order. In the meantime, according to Zoroastrian belief, there are opposite elements based on the principles of good, bad, brightness and darkness, and a constant and endless competition depending on these elements. On one side of this war is the Good Spirit Ahura Mazda, and on the other side is the Evil Spirit Angra Mainyu. The Avesta provides information about many creatures who are in the position of assistants of the "Wise Master", the creator and protector of this order. The most important of these creatures are the Amesha Spentas, known as the archangels. Amesha Spentas, as the

* Bu Makale "Düalist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbiilik, Manicilik)" başlıklı tezden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Bölümü, mthttlg@gmail.com, orcid.org/0000-0002-1913-782X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 17.01.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 24.02.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.03.2022.

perfect supporters of a cosmic energy and divine power, are in an active struggle with evil at every level of the realm of existence. What is decisive here for mankind is using their choice for good in this war that will last forever. These creatures, under their powerful divine hierarchy, carry out these lofty duties assigned to them with an endless passion of devotion, within a system of values. In addition to the Amesha Spentas, the Yazatas and Fravashis take place and they are known to have the perfect ideals of Ahura Mazda's supreme wisdom, goodness, mercy, and justice manifested in the universe. These angels represent the power of Ahura Mazda that permeates everything. In the Zoroastrian religious tradition, each of these creatures, which are generally categorized as Amesha Spentas, Yazatas, and Fravashis, has a different feature and different functions in their existence level.

Keywords: Ahura Mazda, Angra Mainyu, Amesha Spentas, Yazatas, Fravashis.

Giriş

Zerdüştlük, tanrısal düzeni birbirlerinin katı karşıtlığına dayalı aydınlık ve karanlık, iyilik ve kötülük ilkeleriyle temellendirme yoluna gitmektedir. Bu öğretiyi esasen kadim Aryan topluluklarından İran ve Hint dinlerine miras kalan dinsel ve kültürel ortaklığında buluşan bir paydaya dayanmaktaydı. Bu doktrine göre kozmosta bir tarafta düzeni ve doğruluğu ifade eden Aşa'nın diğer taraftan yalan ve kaosu besleyen Drug (Druj/Yalan)'un karşıtlığı vardı. Kadim Aryan topluluklarında doğa fenomenleriyle doğrudan ilişkili tanrılar olan Ahuralar, doğruluğun ve kozmik düzeni sağlayan yüce varlıklar olarak kabul edilirdi. Diğer taraftan kozmik düzenin koruyucu tanrılarıyla sürekli savaş halinde olan ve canlıların yaşamını ölüm, hastalık, kuraklık, gibi felaketlerle tehdit eden daevler vardı. Aryan dinsel düşüncesinde yaygın olan politeist ve karşıt unsurlar temelinde şekillenen bu dinsel anlayış, Zerdüş't sonrası Ahura Mazda'nın tekliği konseptinde yeniden reformize edildi. Zerdüş't ile birlikte her biri tanrılar panteonunda farklı bir işleve sahip Ahuralar, tanrı olmaktan çıkartılıp tek ve gerçek bir bilge olan Ahura Mazda'nın kusursuz düzenini koruyan birer melek statüsüne indirildi.

Zerdüş't kutsal külliyatında, Ahura Mazda'nın eşsiz ve mükemmel bir varlık olduğu görüşüne yer verilir. Buna göre Doğru İlke'nin ilk babası, güneşin ve yıldızların yolunu tayin eden, ayı aydınlatıp söndüren, yeryüzünü koruyup gök kubbenin düşmesini engelleyen, rüzgârlara ve bulutlara hız veren, gece ve gündüzü yaratan ve ayrıca kutsal ruhla bütün varlıkları yaratan tek ve eşsiz yaratıcı Ahura Mazda'dır.¹ Ancak Gatalar'da Zerdüş't dininin monoteist karakterini gölgeleyen pek çok ifadeye de rastlamaktayız.² Avesta'da Ahura Mazda yaşamın, iyiliğin, huzurun, bereketin, masumiyetin yaratıcısı olarak anlatılırken, Kötü Ruh Angra Mainyu ise ölümün, kötülüğün, acının, kıtlığın ve günahların kaynağı olarak anlatılır.³ Başlangıçtan beri var olan düşüncede, sözde ve eylemde birbirine karşıt olan bu iki ikiz ruhlardan Ahura Mazda yaşamı var ederken, Angra Mainyu ise yaşamsal olmayan tüm kötülük aktivitelerini yarattı.⁴ Ahura Mazda, mükemmel ve kusursuz ruh olduğu için tabii ve ahlaki kötülüklerin hiçbirisi ona mal edilemez. Kötülüğün tüm tezahürleri doğası itibariyle zararlı ve yıkıcı Angra Mainyu ortaya çıkmaktadır. Buna göre hem iyilik hem de kötülük birbirleriyle uzlaşmaz ve hiçbir zaman bir araya gelemeyecek kadim iki tanrısal ilkedeki kişileşmiştir. Ahura Mazda, başlangıçtan itibaren kozmosta ve insan eylemlerinde ortaya çıkan tabii ve ahlaki iyiliklerin kendisinden sadır olduğu mükemmel ve kusursuz ilkedir. Dolayısıyla makro kozmos

¹ Dinshaw J. İrani, *The Gathas: The Hymns of Zarathushtra*, (Ushtavaiti Gatha, 2/1-7), 33; Yasna, 44/1-7; Bu çalışmamızda James Darmesteter'in "The Sacred Books of the East" serisinin İngilizce'den Türkçe'ye çevirilen Avesta Metinler'inden (Yasna, Visperad, Yasna, Yeş'tler) faydalanılmıştır. Xanna Omerxali, *Avesta & Zerdüş'tilerin Kutsal Metinleri*, çev. Fahriye Adsay-İbrahim Bingöl (İstanbul: Avesta Yayınları, 2017).

² İrani, *The Gathas The Hymns of Zarathushtra*, (Ahunuvaiti Gathas,3/3), 18; Yasna, 30/3.

³ Vendidad, 1/1-20.

⁴ Yasna, 30/3-4.

ve mikrom ozmosta bir realite olarak var olan kötülüğün tüm tezahürleri, Kötü Ruh olan Angra Mainyu'dan kaynaklanmaktadır.⁵

Zerdüşt inancına göre Ahura Mazda ve Angra Mainyu, öncelikle içinde buldukları âlemlerde yaratma aktivitesini harekete geçirdiler. Bu yaratma eylemine neden olan faktör, Ahura Mazda'nın kozmik düzenleyici çabasına, Angra Mainyu'nun kozmik kötülükle karşılık vermesidir. Ahura Mazda ışık dünyasını, Angra Mainyu ise karanlık dünyayı geliştirecek ve destekleyecek kozmik halkaları meydan getirir. Diğer taraftan her ikisi, karşılıklı bir biçimde tanrısal aktivitelerini güçlendirecek soyut güçler oluşturmaya başlar. Ahura Mazda'nın ışık âleminde yarattığı ilk varlıklar, "kutsal ölümsüzlükler" olarak bilinen Ameşa Spentalar'dır. Ameşa Spentalar'dan sonra Ahura Mazda, Yazatar ve Fravaşileri yaratır. Bu melekler, Ahura Mazda'nın yüce ruhunu ve her şeyi kuşatıcı bilgeliğini temsil eder. Melekler, görünen ve görünmeyen âlemlerde Ahura Mazda'nın kozmik Yasası olan Aşa'ya dâhil olarak kötülüğün yıkım getirici faaliyetlerine aktif bir mücadele içerisinde girerler. Angra Mainyu'nun evrene hâkim kılmak istediği kötü zihniyeti (Aka Manah), yalan ve düzensizliği (Drug) ve ondan neşet eden iblislerin öfke, şiddet ve kötü entrikalarını engelleyerek evrendeki düzen ve ahengi muhafaza ederler.

Zerdüştlükte Ahura Mazda'nın gücünün ve büyüklüğünün en üstün çehresini temsil eden melekler, insanların hayatında da yapıcı güçler olarak, kötülüğün zararlı eylemlerine karşı insanların yardımcısı ve koruyucusu görevini icra ederler. Ameşa Spentalar, cesur ve güçlü koruyucular olarak, insanların düşünce, söz ve eylemlerine iyilik katan, doğruluğu ve hakikati ilke edinene eşlik eden yüce ruhlardır. Şu halde iyilik ve kötülük güçleri, insanın zihinsel ve eylemsel tüm aktivitelerinde yaşam alanı bulmaya çalışır. Melekler, tanrının nihai amacı olan 'en üstün iyiliği' kozmosa egemen kılmaya çalışır. Şeytani güçlerde bağlı oldukları kötülük ilkesinin nihai amacı olan kaosun evrenin her köşesinde vücut bulması için bin bir çeşit zarar verici eylemleri harekete geçirirler. Zerdüştlükte insan, iyilik ve kötülüğü kavrayabilecek ve bu konuda özgür seçimini yapabilecek bir varlık olarak kabul edilir. Şu halde, yaşamında hiçbir zaman nötr kalamayacak, akli ve iradi niteliğe sahip insanın dünya hayatındaki en önemli görevi, tercihini iyilik güçlerinden yana kullanarak Ahura Mazda'nın kutsal iradesini varlık sahasına mutla biçimde tecelli ettirmesini sağlamaktır.

İyi ahlakın ilahi ve mutlak doğasını temsil eden Ameşa Spentalar, karanlığın ruhani güçlerine karşı Ahura Mazda'ya yaratılışın sürdürülmesinde ve kozmik âlemin yenilenmesinde yardımcı olurlar.⁶ Vohu Manah, iyi düşünce ile Aşa Vahišta doğrulukla, Kşatra Vairya mutluluk verici üstün güçle, Spenta Armaiti kutsal bağlılıkla, Haurvatat sağlık ve kusursuzlukla, Ameratat ise ölümsüzlükle insanı yalancı ve bozguncu daev ve druj'un kötülük

⁵ Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism I* (Leiden: Brill, 1996), 192.

⁶ Farhang Mehr, *The Zoroastrian Tradition An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathustra* (Shaftesbury: Element Inc, 1991), 31.

meskeninden kurtarıp onların Ahura Mazda'nın görkemli krallığına ulaşmasını sağlar. Bunlar, insanları iyi düşünceden ve doğruluktan ayırarak doğru yoldan saptıran, kötü, düşünce, söz ve eylemlerle insanı Ahura Mazda'nın iradesinden uzaklaştıran, dindarları yalancılara dönüştüren, otlak alanlarını çöle dönüştüren, silahını doğru adama doğrultan kötü düşüncenin, yalanın ve kibirin (Angra Mainyu) tohumları olan daev ve druj'un takipçilerinin maddi âlemdaki tezahürlerine karşı insanları dikkatli olmaya çağırır.⁷

Zerdüştlükte Ameşa Spentalar'dan sonra Ahura Mazda'nın iradesini kozmosa yansıtan bir diğer meleksi varlık, Avesta'da "sevimli varlıklar", "tapılmaya değer" veya "övlümeye değer" anlamına gelen Yazatalar'dır. Arkaik bir inanç temeline dayanan Yazatalar'dan bazıları Vedalar'da ve Avesta külliyyatında ortak bir niteliğe sahip olarak geçmektedir. Bununla birlikte Zerdüş peygamberin yeni dini vizyonu ile İran dinine kattığı bazı Yazatalar'da vardır. Avesta'da onlar, yüzler, binler, milyonlar ve daha fazla sayılarla ifade edilen Yazatalar, sonsuz yardımsever varlıklar ve doğru yolun manevi destekçileri olarak kadın, erken bütün insanlara öncülük ederler. Onların her biri, kötü ruh tarafından kirletilen kozmik âlemin yenilenme işlevini yerine getirir. Yazatalar, ayinsel düzenin kutsal efendileri olarak geniş otlakları, su kaynaklarını, yerleşim alanlarını, toprakları, rüzgârı, bitkileri, hayvanları, dünyayı, ay, güneş ve yıldızları tanzim ederek Ahura Mazda'nın yüce iradesini kozmosa egemen kılma vazifesini ifa ederler.⁸ Böylece gece, gündüz, gün, ay, yıl ve mevsimlerin efendileri olan Yazatalar, Ahura Mazda'nın kozmik düzeninde zaman ve mekân arasındaki mükemmel dengenin devamını aralıksız sağlamış olurlar.⁹

Zerdüştlükte canlı, cansız her varlığın önceden var olan göksel bir arketipinin olduğuna inanılır. Fravaşhi olarak nitelendirilen bu göksel varlıklar, içkin varlıklar olarak hem insanın hem de diğer varlıkların kozmik boyuttaki koruyucularıdır. Aslında Fravaşiler, Ahura Mazda'nın evrendeki her nesneye yüklediği değişmez ve bozulmaz doğasını temsil eder. Bunlar, yaratılışla başlayan süreçte Ahura Mazda'nın yanında kötülükle savaşmakta başat rol oynayan saf ruhlardır. Bunlar, her insanın Ahura Mazda'nın iyilik doğasına uygun bir yaşam sürdürmesi için, onlara manevi rehberlik eden lütuf melekleridir. Avesta'da Fravaşiler ölü, canlı ve daha doğmamış şeklinde üç kategoride ele alınır. Buna göre gökyüzünün, yeryüzünün, suyun, toprağın, sığırın, henüz doğmayan ana rahminde yeni şekillenen insanın, evlerin, köylerin, toplulukların ve eyaletlerin Fravaşileri vardır.¹⁰ Maddi dünyadaki varlıkların Fravaşileri olduğu gibi görünmeyen varlıklar olan Ahura Mazda, Ameşa Spenta ve Yazata melekleri ile birlikte geçmişte yaşamış ilk insan ve ayrıca insanlığın atası olan Gayô Maretan

⁷ Yasna, 32/1-16.

⁸ Yasna, 7/18.

⁹ Yasna, 7/19.

¹⁰ Yasna, 23/1.

(Gayômart), Zerdüşt ve Ahura Mazda'nın yolunun takipçilerinin ve destekçilerinin de Fravaşileri vardır.¹¹

Bu çalışmamızda Zerdüşt dininde tanrı Ahura Mazda ile birlikte kötülüğe karşı savaşta aktif bir rol oynayan Ameşa Spentalar, Yazatalar ve Fravaşilerin kavramsal çerçevesi çizilmekle birlikte Zerdüşt dinsel geleneğinin referanslarından hareketle onların soyut varlıklar olarak maddi âlemin fenomenal boyutunda nasıl tezahür ettikleri sorusunun yanıtını vermeye çalışacağız.

1. Ameşa Spentalar

Avesta dilinde Ameşa ölümsüz, Spenta ise pak, kutsal, cömert gibi anlamlara gelmektedir. Ameşa Spentalar terimi, en yalın ifadesi ile kutsal ölümsüzler veya cömert ölümsüz olarak tercüme edilir. Zerdüşt geleneğinde Ameşa Spentalar, Ahura Mazda'nın kötülük güçlerine karşı kozmosu korumak için yarattığı baş melekler şeklinde nitelendirilmektedir. Avesta'da bu meleklerin İyi Ruh olan Ahura Mazda tarafından yaratıldığı açık bir şekilde ifade edilmektedir.¹² Tanrının kozmik realiteyle ilişkili kutsal gücünü temsil eden Ameşa Spentalar, kadim İran dinindeki doğa fenomenleriyle yakından ilişkilidir. Kendilerine tapılan bu doğa varlıklarının üstünde bütün varlık âlemini idame eden "Büyük Efendi" inancı da vardı. İnsanların günlük hayatında övgü ve tazim ile yöneldiği bu ruhani varlıklar, tanrısallık faaliyetlerinin evrene tecelli eden çok çeşitli yönleri olarak kabul edilirdi.¹³ Ameşa Spentalar'ın sayısı Ahura Mazda dâhil yedidir. Ameşa Spentalar'dan Ahura Mazda insanların, Vohu Manah sığırların, Aşa Vahišta ateşin, Kşatra Vairya metallerin, Spenta Armaiti dünyanın, Haurvatat suyun, Ameratat ise bitkilerin yaşamsal aktivitelerine başkanlık etmektedir.¹⁴ Zerdüşt öncesi Aryan dininin tanrı panteonunda merkezi bir öneme sahip olan Ameşa Spentalar, Zerdüşt'ün dini reformuyla tanrısallık statüden indirilip koruyucu ve yardımcı iyi melekler konumuna indirilmiştir. Zerdüşt dini reformuyla başlayan bu eğilim, Ahura Mazda'nın öncülüğünde kozmosu idame etmede başat rol oynayan bu kutsal ruhların, insanlar açısından ulaşılması mümkün olan en ideal ve yüce erdemleri ifade eden isimler almasıyla sonuçlandı.¹⁵ Böylece eski Aryan dininde Yedi Yüce Ruhü temsil eden bu varlıklar, yeni dini konseptte tek yüce ruh olan Ahura Mazda'nın daha alt konumundaki yardımcı güçleri olarak görülmeye başlandı.¹⁶

¹¹ Yasna, 23/2.

¹² Vendidad, 19/9.

¹³ Irach J.S. Taraporewala, *The Religion of Zarathushtra* (India: Theosophical Publishing House, 1926), 38.

¹⁴ Ervad Serlarji; Dadabhai Bharucha, *A Brief Sketch of the Zoroastrian Religion & Customs* (Bombay: 1893), 35.

¹⁵ Sven S. Hartman,

¹⁶ C. P. Tiele, *Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions* (London: Trübner & Co. Ludgate Hill, 1888), 168.

Zerdüşt öğretisine göre Ameşa Spentalar, Ahura Mazda'nın maddi âlemdeki fenomenlerde tezahür eden güç ve bilgeliğinin kişileştirilmiş halidir. Dolayısıyla bu kutsal varlıklardan her biri, aşkın olan ilahi doğanın bir yönünü ve bu tanrısal doğanın evren ve insan üzerindeki içkin tüm tezahürlerini yansıtmaktadır.¹⁷ Tabiatı doğru şekilde yöneten ve her şeyi doğru şekilde düzenleyen, sonsuza dek yaşayan, sonsuz yardımsever, iyiliği varlık âlemine bahşetme noktasında cömert olan Ameşa Spentalar, Ahura Mazda'nın kendisiyle bir yedili oluşturdular ve onunla birlikte dünyayı oluşturan yedi yaratılışı şekillendirmeye başladılar.¹⁸ Gatalarda soyut kavramlarla tasvir edilen Ameşa Spentalar, insanlara has bazı önemli etik değerlerin somut birer tezahürü biçiminde de ortaya çıkmaktadır.¹⁹ Bunlar, aynı zamanda insanın kendi yaşamında geliştirebileceği veya hazırlanabileceği zihinsel bir niteliği veya kavramı da ifade etmektedir.²⁰ “Tüm Ölümsüzler”, “Hayırsever Ruhlar”, “Cömert Ölümsüzler” veya “Kutsal Ölümsüzler” şeklinde nitelendirilen bu melekler, hakikat ile yalan arasındaki savaşta Ahura Mazda'nın cömert ölümsüzleri olarak yer edinmektedir. Ameşa Spentalar, metafizik âlem ile fiziki âlem arasındaki varoluşu uyumlu hale getiren ve insanı ahlaki bağlamda ruhsal mükemmelliğe ulaştıran kutsal ve ebedi güçlerdir. Bu anlamda Ameşa Spentalar, Ahura Mazda'nın peygamber aracılığıyla insanlara bildirdiği ideal ahlaki davranış ilkelerini de temsil eder. Nitekim her bir Zerdüşt açısından Ameşa Spentalar ile kişileşmiş kutsal değerler olan kutsal bilgelik (Vohu Manah), adalet ile doğruluk (Aşa Vahišta), ahlaki cesaret (Kşatra Vairya), sevgi ve fedakârlık (Spenta Armaiti), kendini gerçekleştirme ve mükemmellik (Haurvatat), ölümsüzlüğü ulaşmak düşüncesi (Ameratat), sonsuz mutluluğa ulaşmanın anahtarını oluşturmaktadır.²¹

Ameşa Spentalar, yaratılışın refahı ve korunması için her şeye gücü yeten Ahura Mazda tarafından görevlerini yerine getirmeye kararlı olarak yaratılmışlardır.²² Onlar, evrende yaşamı şekillendiren bütün doğa elementlerinin teker teker hamiliğini üstlenerek canlı varlıkların beslenmesini ve devamlılığını sağlar. Her şeyi yöneten, doğaları gereği, ölümsüz ve görünmeyen bu melekler, somut olan maddi âleme ilişkin doğru gerçekliğin ve Ahura Mazda'nın görkemini yeryüzünde temsil ederler. Ancak soyut olan bu varlıkların tek başına insanın kalbindeki özlemleri gidermesi mümkün değildir. Bu nedenle peygamberler ve vaizler,

¹⁷ John R. Hinnells, *Persian Mythology* (London: Chancellor Press, 1997), 45.

¹⁸ Visperad, 11/12; Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), 21.

¹⁹ İrani, *The Gathas: The Hymns of Zarathushtra*, (Ahunuvaiti Gatha, 4/21); Yasna, 31/21.

²⁰ Philip G. Kreyenbroek, *Living Zoroastrianism: Urban Parsis Speak About Their Religion* (London; New York: Routledge), 2013, 5.

²¹ Mehr, *The Zoroastrian Tradition An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathustra*, 55.

²² S. A. Kapadia, *The Teachings of Zoroaster and The Philosophy of The Parsi Religion* (London: John Murray, 1905), 41.

soyut fikirlerin ve niteliklerin kişileştirilmesine veya tanrılaştırılmasına başvurular.²³ Ahura Mazda, Ameşa Spentalar aracılığıyla evreni şekillendirdi ve kötülüğün duygusuz dünyası yerine iyilik dünyasını insan yaşantısının en yüksek idealleri haline getirdi. Ahura Mazda'nın ilahi konseyinde temsil edilen bu meleklerin isimleri ve özellikleri şöyledir:

Vohu Manah (Behmen): İyi düşünce, iyi niyet veya hayır

Aşa Vahišta (Ordibehişt): İyi düzen, doğruluk veya en iyi doğruluk

Kşatra Vairya (Şehriver): Mutlak güç, arzu edilen hâkimiyet, arzu edilen krallık

Spenta Armaiti (Sipendârmuz): Yüce düşünce, cömert bağlılık, özveri, itaat

Haurvatat (Hordâd): Mükemmellik, sağlık, başarı, bütünlük, afiyet

Ameratat (Mordâd): Ölümsüzlük, ebedilik, hayat.²⁴

Zerdüştlük'te Asa Vahišta ve Vohu Manah'ın belirgin bir şekilde diğerlerinden daha önemli olduğu görülmektedir.²⁵ Evrenin düzenini doğru bir şekilde yöneten ve her şeyi doğru tanzim cömert ölümsüzlerin ilki Vohu Manah'tır.²⁶ Vohu Manah, Ahura Mazda'nın mükemmel zihinsel aktivitesidir. Aynı zamanda Mutlak İyi'nin kozmik yaratılışa eklediği kusursuz akli melekedir. Zerdüş inancına göre Ahura Mazda, ışık dünyasını karanlık güçlerden korumak için öncelikle Vohu Manah'ı yaratmıştır. Ahura Mazda, Kötü Ruh olan Angra Mainyu'nun kozmosa egemen kılmaya çalıştığı kaosu önlemek ve kendi yaratıklarının ilerlemesini geliştirmek amacıyla yarattı.²⁷ Ahura Mazda'nın İyi zihinsel aktivitesi olan Vohu Manah'a karşı Angra Mainyu, Mitôkht (yalan) ve Akoman'ı (kötü düşünce) yaratarak karşılık verdi.²⁸ Vohu Manah, Aşa kanununu doğru bir şekilde kavramanın ve ona göre yaşamının zihinsel ve eylemsel planını insanlara öğreten yüce bilgeliktir. Bu anlamda, Vohu Manah, insanlığın düşünsel sürecindeki kötü ve yanlış olan ilkelerden iyi ve doğruluk ilkelerine doğru dönüşümü gösteren mükemmel ve kusursuz algı anlamına gelmektedir. Zerdüş öğretisine göre ontolojik

²³ Sir Rustom Masani, *Zoroastrianism The Religion of The Good Life* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1938), 62.

²⁴ Boyce, *A History of Zoroastrianism I*, 203; Robert Brown, *The Religion of Zoroaster Considered in Connection with Archaic Monotheism* (London: 1879), 23-24; Hartz Paula, *Zoroastrianism* (New York: Chelsea House Publishers, 2009), 14; R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1961), 45-50; Masani, *The Religion of The Good Life Zoroastrianism*, 63; Prods Oktor Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism* (2005), 16; Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi: Kökenleri, Kaynakları, Ana Temaları* (İstanbul: Pinhan, 2012), 220; Jenny Rose, *Zoroastrianism: An Introduction* (London: I. B. Tauris, 2011), 20; R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi A Compendiom of Zoroastrian Beliefs* (New York: The Macmillan Company, 1956), 32.

²⁵ James Hope Moulton, *Early Zoroastrianism* (London: 1913), 97.

²⁶ Visperad, 8/1; Yasna, 35/1; 58/5.

²⁷ Max Müller, ed., "The Bundahis", *The Sacred Books of the East*, trans. E. W. West, *Pahlavi Texts I* (Oxford: At The Clarendon Press, 1880), V: (1/23), 9.

²⁸ Müller, "The Bundahis", (1/24), 9.

açından özgür bir varlık olan insan, söz, eylem ve düşüncesinde kozmosun kaderini tayin edecek bir niteliğe sahiptir. Vohu Manah, iyilik ile kötülük arasında kalan bu insani bileşimlerin ana etmeni ve iyi düşüncenin ilham kaynağıdır.

Vohu Manah sık sık Ahura Mazda'nın doğru düzeni ve adaleti ile özdeşleştirilen Aşa Vahišta ile anılır. Asha Vahišta ile birleşen Vohu Manah, insanlığın büyük bir gayret ve coşkunlukla takip etmesi gereken Ahura Mazda'nın eşsiz erdemlerinin evrene yansıyan iki yönünü oluşturmaktadır. Bu durum bize Hint dininde güç, adalet ve tanrısal düzenin koruyuculuğunu üstlenen Mitra ve Aruna'nın kozmik alandaki işlevsel ortak rollerini hatırlatmaktadır. Vohu Manah ve Aşa Vahišta, Ahura Mazda'nın düzen ve adaletinin yasası olan Aşa'nın koruyucu ve gelişimsel güçleri olarak tanrısal gücün evrene hâkim olmasına aracılık ederler. İnsanın kötülüklerin üstesinden gelmesini sağlayan ve onun erdemli bir varlık olarak hayata tutunmasını sağlayan akli ve iradi yeteneği, Vohu Manah ve Aşa Vahišta'da kişilik kazanmıştır. Diğer taraftan Vohu Manah, Ahura Mazda tarafından yaratılan insan dâhil tüm varlıkların maddi dünyadaki gelişimini sağlamak için meydana getirdiği iyi düşünceye karşılık gelmektedir.²⁹ O, Ahura Mazda'nın mükemmel yaratılışının sonucu olan tüm canlılarda var olan hayati bir yetenek, yeryüzündeki tüm canlı varlıkların koruyucusu ve aynı zamanda faydalı bütün evcil hayvanların ve kuşların gözetiminin kendisine verildiği koruyucudur.³⁰ İnsandaki iyi düşünce, söz ve eylemler ile onun yaratılışından gelen tanrısal iyi ve güzel olan her şeyin kaynağıdır.

Zerdüşt inancında saf akıl olan Vohu Manah, insan ile Ahura Mazda arasındaki zihni boyutun aracı rolündedir. İnsan ile Ahura Mazda arasındaki iletişimin kaynağı olan Vohu Manah sayesinde beşeri ve tanrısal ruhaniyetin buluşması sağlanır. Bu olağanüstü buluşma peygamberin vizyonunda ifşa olur. Vohu Manah, Zerdüşt'ü doğumundan ölümüne kadar korumuş, peygamberlik sürecinde ona eşlik etmiş ve onun karşılaştığı tüm sorunların üstesinden gelmesini sağlayacak yardımda bulunmuştur. İyi düşüncenin erdemli meleği olan Vohu Manah, her vizyonda Zerdüşt'e görünür ve ruhunu kutsal transta Yüceliğin Bilge Efendisi olan Ahura Mazda'nın huzuruna götürür.³¹ Vohu Manah, Peygamber ve her birey için ulaşılması gereken en nihai hedef olan iyi düşünce, iyi söz ve iyi doğruluğu kişileştirendir. Nitekim her durumda peygamber Zerdüşt, Vohu Manah'ı zihninde Ahura Mazda'nın oğlu ve gözü olarak tasavvur etmişti.³²

Vohu Manah, Peygambere ilahi mesajları bildirmekle yetinmez. Beşerin ruhuna dokunarak her insana dünyevi ve uhrevi sorumluluklarını hatırlatır ve ayrıca onlara hakikati

²⁹ Moulton, *Early Zoroastrianism*, 97.

³⁰ Kapadia, *The Teachings of Zoroaster and The Philosophy of The Parsi Religion*, 41.

³¹ A.V. Williams Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran* (New York: Columbia University Press, 1926), 36.

³² Yasna, 31/8; 45/4; Maneckji Nusservanji Dhalla, *Zoroastrian Theology: From the Earliest Times to the Present Day* (New York, 1914), 27.

tercih etme bilincini verir. O, dünya ve ahiret hayatı için en değerli armağan olan akli yeteneği insanlara bahşeder.³³ İlahi yaratılıştaki ve göksel hiyerarşide ilk sırada yer alan Vohu Manah, Ahura Mazda'ya el açan ve onun lütfuna mazhar olmak isteyen insanların yoldaşlığına eşlik eder. O, doğruluk ile insana kutsanacak iyi düşüncenin yollarını öğretir ve bilge insanlar için hazırlanmış ödülü geçireceği asil yolu doğruluk aracılığıyla öğretendir.³⁴ İnsanın hayatında var olan ve varoluşun temel iki bileşeni olan iyi ve kötülüğün mücadelesinde Vohu Manah, iyi düşünce ve bilinci karakterize eden yüce ruhtur. Evrende ve insan yaşantısının her evresinde iyilik ile kötülük arasındaki ölümcül savaş görülmektedir. Vohu Manah, bu süreçte insana zihinsel anlamda olumlu bir aktivite sağlayarak, insanın ruh dünyasına musallat olan karanlığın doğasındaki kötü düşünce, kötü söz ve kötü davranışı ortadan kaldırır ve böylece onlara doğrunun peşinden gitme yollarını öğretir.³⁵

Bununla birlikte Vohu Manah, sadece dünyevi hayatta insanlara yol gösteren değil, ahiret hayatında da ruhların akıbetiyle ilgilenen bir yol göstericidir. Cennet ile ilgili olarak da kullanılan Vohu Manah, ahirette cennetin kapısında doğru ruhları karşılayan melektir. Ahura Mazda'nın mutlak egemenliğinin tecelli edeceği hesap gününde ruhta ve eylemde Vohu Manah'ı kendisine arkadaş edinenlere Ahura Mazda başta bulunacaktır.³⁶ Böylece Vohu Manah'ın doğruluk ve sadakate dayalı egemenliği, hem bu dünyada hem de Ahura Mazda'nın adil mekânında, vaat edilen ödülün paylaşımları arasında yaşamaya devam edecektir.³⁷

Ameşa Spentalardan ikincisi olan Aşa Vahiştâ, Ahura Mazda'nın kozmostaki varlıkların işleyişi ile ilgili ayinsel düzenini ifade etmektedir. Aşa olarak da bilinen bu melek, Ahura Mazda'nın evrendeki en iyi, en güzel, en kusursuz ve en mükemmel doğruluk düzenini ve adaletini temsil etmektedir.³⁸ Aşa, Zerdüşt terminolojisinde Bilge Efendi'nin değişmez, sarsılmaz tanrısal düzeni ifade eden bir kelimedir. Aşa'nın türevi olan Aşavan ise en aziz, en asil karaktere sahip olan insanın sıfatını oluşturur. Bu terim, aydınlığın ve düzenin tarafları olan Ahura Mazda'nın kendisi dâhil melekler âlemi ve Zerdüşt ile birlikte dindar olan her birey için kullanılmaktadır.³⁹ Hint-İran dini geleneğinde antik çağlara kadar uzanan Aşa kelimesinin Vedic düşüncesindeki karşılığı Rta terimidir. Rta, ebedi ve ezeli olarak evrende tezahür eden doğal, ahlaki ve sosyal düzene denir. Ne var ki, Hint düşüncesinde bu sonsuz düzenin yaratılış ve işlevleri değişik tanrılar arasında paylaşılırken, Zerdüşt düşüncesinde

³³ Rohinton F. Nariman, *The Inner Fire Faith, Choice and Modern Day Living in Zoroastrianism* (India: Hay House, 2016), 59.

³⁴ Yasna, 34/12-13.

³⁵ Yasna, 28/4.

³⁶ Yasna, 28/2; 29/8; 31/21.

³⁷ Yasna, 30/10.

³⁸ Yasna, 4/25; 7/6; 70/2; 71/10; Visperad, 23/1; Max Müller, ed., "The Sîrôzahs", *Sacred Books of East*, trans. James Darmesteter, *Pahlavi Texts II* (Oxford: At The Clarendon Press, 1880), XXIII: (3/6), 4.

³⁹ Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 31.

kozmetik âlemle ilgili görev ve dağılımı, Ahura Mazda ve onun melekleri arasında paylaşılmıştır.

Gatalarda diğer ruhani varlıklarla ilişkili olarak anlatılan bu melek, yaşamın tüm alanındaki hakiki gerçekliği ve bu gerçekliğin mükemmel işleyişiyle doğrudan ilişkilidir.⁴⁰ Aşa Vahišta, tanrısal hakikat ve doğrulukla ilgili olan tüm değerleri kapsamaktadır. Bu nedenle Aşa Vahišta, bu ilahi düzeninin korunması amacıyla Aşa karşıtı olan bütün Yalancılara (Drugvan) karşı mücadele etmektedir. Aşa, Ahura Mazda'nın evrenin ezelden beri yarattığı, geliştirdiği yer, gök ve bunlar içindeki varlıklar ile ilgili değişmez kanundur. Aşa Vahišta ise bu evrensel kanunun koruyucusu olan melektir. Bir Zerdüş'tün görevi, ilahi düzenin bir parçası olarak bu evrensel ruha uygun bir hayat sürmektir. Aynı şekilde Aşa'nın düşmanı olan yalan ve kötülüğün tezahürü olan tüm güçler karşısında Ahura Mazda'nın iradesine, iyi düşünce, söz ve davranışlar katkı sağlamaktır.

Aşa aracılığıyla Aşa Vahišta, inananları mutlu kılacak, onlara hem ruhani hem de cismani âlemde her iki dünyanın kutsamalarını bağışlayacaktır.⁴¹ Aşa aracılığıyla evin, bölgenin, toprakların üzerine egemenliğini geliştiren, hiçbir şey bilmeyen birinin aldatmasına izin vermeyen, iyi düşüncenin öğretmeni olan Aşa Vahišta, Ahura Mazda'nın mutlak egemenliğiyle ruhta ve eylemde arkadaşı olana yüce ruhlar ile sürekli bir arkadaşlık bağışlayacaktır.⁴² Zerdüş't, kendisine inananların doğru yolda sebat etmesi için Ahura Mazda'dan kendisine ve takipçilerine güç ve sabır bağışlamasını ister. İyi düşünceyle birlikte Aşa aracılığıyla Ahura Mazda, Zerdüş't'e armağan olarak, sonsuz güç ve kudretiyle ona yardım ederek düşmanlarını alt etmiştir.⁴³ Aşa Vahišta, Ahura Mazda'nın evrensel kanunu ve birbirini izleyen sonsuz hakikatin en üstün ve en şaşmaz gerçekliği olarak doğanın değişmez düzeninde fazlasıyla somutlaşmıştır. Yanılmak bilmez bu düzen, barışçıl ve aynı zamanda tüm kötü duygulardan yoksundur.⁴⁴ Bu bağlamda, Tanrısal özün parçası ve evrensel düzenin en yüce ve en doğru yasası olan Aşa'nın efendisi olan Aşa Vahišta, Zerdüş'tün saf ve görkemli inancının görünmez yardımcısıdır.

Ahura Mazda, elçisi Zerdüş'ten yarattığı en adil varlık olan Aşa Vahišta'yı⁴⁵ güzel mekânlarda parlayan ışıklı uzayda bir kez ikamet etmek için methiye ilahileriyle, ayinlerle, dualarla, kutsal sözlerle, kurbanla, takdislerle, hayranlıkla anmasını istemektedir. Bu yapıldığında Ahura Mazda'nın iyi düşüncelerle muhafaza ettiği, iyi sözlerle tuttuğu, iyi işlerle muhafaza ettiği öteki Ameşa Spentaların mekânına gitmek kolaylaşacaktır.⁴⁶ Aşa Vahišta, kötü

⁴⁰ İrani, *The Gathas: The Hymns of Zarathushtra*, (Ahunuvaiti Gatha, 4/16), 22; Yasna, 31/16.

⁴¹ Yasna, 28/2.

⁴² Yasna, 31/16-21.

⁴³ Yasna, 28/6.

⁴⁴ Zayn R. Kassam, *İslam, Judaism and Zoroastrianism* (New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, 2018), 785.

⁴⁵ Yeşt, 2/2-7; Yeşt, 3/18-19.

⁴⁶ Yeşt, 3/1-3.

ruh olan Angra Mainyu'nun yarattıkları olan ölümlüleri, iblisleri, engelleri, günahkârları, ezenleri, kibirlenenleri, hor görenleri, iftiracıları, ihtilafçıları, kem gözlüleri, yalancıları cezalandıracak ve onların başına bela olacaktır.⁴⁷ Dünya hayatında Ahura Mazda'nın ateşi olan Aşa Vahišta ile her yerde ve her zaman olmak isteyen kişinin onu yatıştırması ve mutluluğu için hareket etmesi gerekir. Çünkü Aşa Vahišta ilahi varlığın her yerde var olan değişmez ilahi takdirini temsil eder.⁴⁸ Böylece Aşa Vahišta'nın dünyadaki karşılığı olan ateşi yatıştıran kişinin şöhreti dünyada varlığını sürdürecektir ve Ahura Mazda'nın tarifi mümkün olmayan ihtişamı cennette kendisine ait olacaktır.⁴⁹

Ameşa Spentalar'dan Kşatra Vairya "iyi krallık", "mutlak hâkimiyet", "arzulanan krallık", "arzu edilen egemenlik" gibi anlamlara gelmektedir. Diğer taraftan Kşatra Vairya basitçe "mülkiyet" ve "zenginlik" anlamına da gelmektedir. Daha sonra bu isim, metal ve para anlamında kullanılarak Ahura Mazda'nın hediyesi olarak kabul edilen "servet" anlamına gelebilecek nitelikte kullanılmaya başlanmıştır.⁵⁰ Bununla birlikte Ahura Mazda'nın merhamet ve hayırseverlik yönünü oluşturan Kşatra Vairya, onun mutlak ve ilahi egemenliği yanında mükemmel gücünü, her şeye gücü yetme iradesini ve evrensel egemenliğini temsil etmektedir.⁵¹ Ahura Mazda, bu mutlak ve egemen gücüyle maddi ve manevi âlemleri yönetmektedir. Kşatra Vairya, Angra Mainyu'nun kötücül güçlerine karşı mücadele eden insanlara aktif bir destek veren ve dindarları dünyevi ve uhrevi kurtuluş ile müjdeleyen melektir. Zerdüşt dini geleneğinde Kşatra Vairya, insanları kötülük ve belalardan uzak tutan, topluma barış ve huzuru getiren, her şeyi kontrol eden yüce ve tek kudret ile ilişkilendirildi. Nitekim Avesta'da metal aletlerle ilişkilendirilen ve onların koruyucusu olan Kşatra Vairya, demir dökenlere ve (düşmana) zaferle darbe vuran, deavlere boyun eğdiren hayır sahibi, arzu edilecek kral şeklinde tanımlanmaktadır.⁵²

Vendidad'a göre ölüme, acıya, kötücül güçlere, çürümüşlüğe ve enfeksiyona karşı ilaçların kaynağını araştıran ilk kişi olan Thritha'ya bütün beşeri sorunların kaynağını bahşeden Kşatra Vairya'dır.⁵³ Kşatra Vairya, Ahura Mazda'ya karşı yöneltilen bütün tehlikeli düşüncelerin ve bütün yanlış sözlerin ve haksız eylemlerin başarısızlığa mahkûm olması için iyi düşüncelerin, iyi sözlerin ve iyi eylemlerin muzaffer destekçisidir.⁵⁴ Doğru eylemleriyle yaşamında en iyisini başarmaya gayret eden dindar kişiye ilahi faziletin üstün ve değerli

⁴⁷ Yeşt, 3/13-16.

⁴⁸ Martin Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*, ed., E. W. West (London: Kegan Paul, Trench, Teubner & Co. Ltd., 1907), 306.

⁴⁹ Müller, "The Bundahis", (15/13-14), 375.

⁵⁰ Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*, 306.

⁵¹ "The Sîrôzahs", (1/4), 5; (2/4), 14. Masani, *Zoroastrianism The Religion of The Good Life*, 68.

⁵² Visperad, 20/1; Yeşt, 2/2, 7; Ayrıca Bkz. Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, 17.

⁵³ Vendidad, 20/2-3.

⁵⁴ Visperad, 20/2.

egemenliği getirendir.⁵⁵ Kşatra Vairya, göksel düzeni karanlığın kötü ruhlarından muhafaza eder. O, aynı zamanda yeryüzünde insanların zenginliği olan madenlerin zenginliğin koruyucusudur. Her türlü metal ve minerallerin başkanı ve servet vereni ile ilahi heybetin muhteşem tezahürü olan Kşatra Vairya, kötülüğün taraflarını ateşli öfkesiyle cezalandıracak ve doğru olanların mükâfatının verileceği yargı gününde Ahura Mazda'ya eşlik edecektir.⁵⁶

Ameşa Spentalar grubundaki dişi baş meleklerden biri olan Spenta Armaiti, “iyi”, “dindarlık”, “kutsal sadakat”, “cömertliğin ve sevginin ruhu”, “bağlılık”, “itaat”, “alçakgönüllülük”, “doğru düşünmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁷ Adanmışlığın dişil sembolü olan Armaiti'nin Vedalar'daki karşılığı olan Aramati'dir. Her ikisi, “sadakat ruhu” anlamına gelmektedir.⁵⁸ Spenta Armaiti, Ahura Mazda'nın dinsel bağlılık ve bu bağlılığın yeryüzündeki veçhesi, diğer taraftan şeytani güçlerin hamiliğini üstlenen günahkâr ve asillere karşı mücadele eden dinsel sadakatin tensel ve tinsel sembolüdür. Toprak ve erdemli kadınının simgesi olan⁵⁹ Spenta Armaiti, insanın himayesinde yaşadığı ve beslendiği yeryüzünün insan açısından büyük bir lütuf olduğunu kendisine hatırlatan melektir. Armaiti, Ahura Mazda'nın nimetleriyle özdeşleşen ve yeryüzündeki güzelliklerle kişileşmiş bir sevgi bağıdır. Bu sevgi bağında, en iyi olan ve insanlar için gelecekte ve her durumda elzem olacak tüm beslenme kaynaklarının kaynağı olan ruhun bilgeliği başka bir ifade ile doğru ile yalan arasında ayrımı en iyi ortaya koyan derin bilgelik vardır.⁶⁰ Bu bilgelik ile iyi eylemleri gerçekleştiren ve yalandan kaçanlar, tanrının egemenliğinde iyi ve güzel olan her şeyden pay alacaktır.⁶¹

Spenta Armaiti, Kutsal Ruh'un dünyaki elçisidir. Aynı şekilde Armaiti, kutsal ruh aracılığıyla hiç kimsenin kandırılmayacağı Yaratıcı bilgeliğin yargılamalarını ilan edendir.⁶² Aynı zamanda her şeyi gözleyen Ahura Mazda'nın aldatılmaz bir varlık olduğunu, Ahura'nın değişmez ve şaşmaz kurallarıyla insanlara bildirendir.⁶³ O, bir taraftan Ahura Mazda'nın yaratılışının en güzel tezahürü olan dünyanın mükemmelleşmesi için insanları adalet, barış, nezaket, merhamet, hoşgörü, yardımseverlik gibi eylemlere yönlendirirken diğer taraftan bu tür eylemlerin gerçekleştirilmesi konusunda insanları destekleyerek Ahura Mazda'nın egemenliğinde onlara eşsiz güzellikleri sağlar.⁶⁴ Doğrulukla dindarlığı bir araya getiren, mutlu

⁵⁵ Yasna, 51/1-2.

⁵⁶ Kapadia, *The Teachings of Zoroaster and The Philosophy of the Parsi Religion*, 41; Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*, 306.

⁵⁷ Yeşt, 2/3-8; “The Sîrôzahs”,(1/5), 5; (2/5), 14; Yasna, 30/7; 33/11; 34/9-11; 43/6; 47/1.

⁵⁸ Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 37.

⁵⁹ Max Müller, ed., “Shayast Lâ-Shâyast”, *The Sacred Books of the East*, trans. E. W. West, *Part Texts I* (Oxford: At The Clarendon Press, 1880), V: (15/4), 373.

⁶⁰ Yasna, 31/9, 12.

⁶¹ Yasna, 34/9-10.

⁶² Yasna, 43/6.

⁶³ Yasna, 45/4.

⁶⁴ Yasna, 33/10.

bir yaşam için dindarlığın ve doğrunun yardımıyla iyiyi bölüştüren kişiyi düşüncesiyle, sözleriyle, eylemleriyle, benliğiyle doğruya ilerletendir.⁶⁵ Zerdüşt inancında Spenta Armaiti, Ahura Mazda'ya inanmanın ve onun dinine içten bağlanmanın sembol fenomeni olan kutsal kemerde (kuştı) kişileşmiştir. Bu fenomen iyi düşünce, iyi söz ve iyi eylemlerle Zerdüşt'ün yüksek ideallerine ulaşmaya çalışan ve ona samimi bir şekilde bağlanmak isteyen herkese hakikat yolunda rehber ve yoldaş olmaktadır. Bundan dolayı sorumlu eylemlerle Ahura Mazda'yı seve seve hoşnut kılmak isteyenlerin bedenlerine yok edilmez sürekli bir hayat verilecek, böylelikle yargı gününde (eritilmiş) metal ile verilen cezada bunlar (iyiler) diğerlerini (kötüleri) eleyerek ödülü kazanacaklardır.⁶⁶

Ameşa Spentalar'dan Haurvatat ve Ameratat, Avesta'da genellikle bir arada zikredilen ikiz melek formundaki meleklerdir.⁶⁷ Su, ağaç ve bitkiler başta olmak üzere değişik doğa varlıklarıyla ilişkili olarak ele alınan bu iki melek esasen yaratılışın orijinal halini tasvir etmektedir. Her iki melek, insanı mükemmelliğe ulaştırmak için ilahi ile beşeri alem arasındaki ruhsal uyumu sağlayan maddi ve manevi benlik bütünlüğünü kişileştirmektedir. Dünyevi hayatla ilişkilendirilen Haurvatat, "mükemmellik", "sağlık", "refah ruhu", "bütünlük"; uhrevi hayat ile ilişkilendirilen Ameratat ise "ölümsüzlük" "ebedi mutluluk ruhu" ve "ölümden kurtuluş" gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁸ Bununla birlikte su, ağaç, bitki gibi hayati öneme sahip olan doğa elementlerini korumakla sorumlu olan bu melekler mevsimlerin, yılların, kutsalın ve sürülerin efendisi şeklinde de tanımlanmaktadır.⁶⁹ Nitekim Yeşter'de Ahura Mazda, Haurvatat'ı inançlı insanlar için yardım, neşe, rahatlık ve zevk getirsin diye yarattığını ifade etmektedir.⁷⁰ Dolayısıyla bu meleklerin esas görevi, kötülüğün zarar vermeye çalıştığı evreni insan hayatı açısından yaşanabilir bir hale getirmek ve bunlara karşı doğanın unsurlarını koruyarak insan yaşamını iyileştirmektir.

Suların koruyucusu Haurvatat ile bitkilerin ve odunun koruyucusu Ameratat,⁷¹ aktif olarak hayatları boyunca en yüce ideale ulaşmaya çalışan dindarların mükâfatını oluşturur. Her iki melek, Zerdüşt dininde insanlar için iyileştirici ve manevi yönü olan Haoma bitkisiyle

⁶⁵ Yasna, 47/6; 51/21.

⁶⁶ Yasna, 30/5-7.

⁶⁷ Yasna, 4/3.

⁶⁸ Masani, *The Religion of The Good Life Zoroastrianism*, 70; Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*, 261; Hartz, *Zoroastrianism*, 14; Rose, *Zoroastrianism*, 19; S. A. Nigosian, *World Religions* (Evanston, Illinois: McDougal, Littel & Company, 1982), 298.

⁶⁹ "The Sîrôzahs", (1/6-7), 5; (2/6-7), 14.

⁷⁰ Yeşter, 4/1.

⁷¹ Yasna, 3/1-20, 4/1-3, 6/17, 7/1, 8/1; Kassam, *İslam, Judaism and Zoroastrianism*, 786; Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, 18; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 40; Maneckji Nusservanji Dhalla, *History of Zoroastrianism* (New York: Oxford University Press, London Toronto, 1938), 366-367; Kapadia, *The Teachings of Zoroaster and The Philosophy of The Parsi Religion*, 41; Kreyenbroek, *Living Zoroastrianism: Urban Parsis Speak About Their Religion*, 5.

özdeşleştirilir. Hint-İran inancında insanın sağlığını ve yaşamsal güçlerini koruyan Haoma, (Sans. Soma) uzun ömür ve ölümsüzlük, hastalık ve ölümü ortadan kaldıran bitkilerin dehası olarak kabul edilirdi.⁷² Zerdüşt öncesi paganist kültüründe ölümsüzlüğün simgesi olan Haoma bitkisi, Zerdüşt ile birlikte Ahura Mazda'nın yüce güç ve merhametini yansıtan bir fenomene indirgenmiştir. Buna göre Haurvatat ve Ameratat, Haoma bitkisinden elde edilen kutsal içecek eşliğinde sunulan adakların ve özlemle talep edilen isteklerin iyileştirici figürleridir. Haurvatat ve Ameratat, bir taraftan kötülük güçlerini açlık ve susuzlukla cezalandırırken diğer taraftan yeryüzünde karanlık güçlerin ve kötülüğün tüm tezahürlerine karşı aktif bir mücadele azmini ortaya koyarak insanlara mutluluk ve refah sağlayayan mükemmel elçilerdir. Zerdüşt inancına göre bu mükâfat, sonsuz yargı gününde ölümsüzlük yiyeceği ile beslenecek kişilerin refah ve ölümsüzlüğü hak etmeleri şeklinde karşılığını bulacaktır.⁷³

Zerdüştlükte maddi âlemde insanların faydalanması için hizmetine sunulan her şey, Haurvatat ve Amerat meleklerinin bir armağanı olarak kabul edilir. Kişi, bu nimetler karşılığında Ahura Mazda'ya şükürünü iyi düşünce, iyi söz ve iyi eylemle ortaya koymalıdır. Aynı şekilde kötü düşünce, kötü söz ve kötü eylemlerden kaçınarak Bilegeliğin Efendisi Ahura Mazda'nın iradesinin evrene tecelli etmesine destek vermelidir. Yeryüzü ile gökyüzü arasında iyilik, büyüklük ve dürüstlük bakımından her şeyden değerli olan kutsallık övgüsünün tek anlamı olan Bilge Efendi'nin bu ilkelerine göre yaşamayı aklından çıkarmamalıdır. Çünkü bu ilkeler, dini, ahlaki, sosyal ve ekonomik açıdan insanın Ahura Mazda'nın ilahi yasası olan Aşa'ya bağlılığını artıracaktır. Bu üç ilkeyi hayatlarına taşıyan insanlara, Ahura Mazda'nın mutlak egemenliğindeki yargı gününde ruhta ve eylemde arkadaşı olana Haurvatat ve Ameratat ile birlikte Aşa, Kşatra Vairya ve Vohu Manah ile sürekli bir arkadaşlık bağışlanacaktır.⁷⁴

2. Yazatalar

Zerdüşt dininde Ameşa Spentalardan sonra melek hiyerarşisinin ikinci derecesinde bulunan melekler Yazatalar'dır. Yazata kelimesinin Pehlevi dilindeki karşılığı Yazd veya İzad; modern Farsça'daki karşılığı ise Yezd veya İzed şeklindedir. Kelimenin tam anlamıyla "tapılacak varlıklar"⁷⁵ şeklinde tercüme edilen Yazata'nın çoğulu Yezdan'dır. Yazata terimi genel olarak Ahura Mazda'nın emirlerini yerine getirmekle sorumlu olan destekleyici güçleri ifade eder. Zerdüşt teolojisinde Yazata, görünen âlemle görünmeyen âlemi başka bir ifade ile soyut ve somut varlıkların karşılığında kullanılan geniş bir ifadedir.⁷⁶ Dolayısıyla bu terim, evrende iyi ve güzel olana delalet eden tanrısal ve melekût âlemini kapsayan tüm varlıklara

⁷² G. T. Bettany, *The World's Religions* (London: Ward, Lock, & Co., 1890), 350.

⁷³ Yasna, 34/11, 44/18.

⁷⁴ Hartz, *Zoroastrianism*, 14; Yasna, 31/21.

⁷⁵ Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 96; Masani, *Zoroastrianism The Religion of The Good Life*, 72.

⁷⁶ Yasna, 22/27.

uygulanmaktadır. Bu bağlamda Yazata kelimesi, kendisine en fazla tapınılan Ahura Mazda birlikte onun ilahi yasasına bağlı mistik ruhlu peygamberleri ve samimi dindarları da kapsamaktadır. Nitekim Avesta'da Ahura Mazda, ayinsel düzenin efendisi, her şeyi doğru tanzim eden, en iyiliksever, en büyük Yazata şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁷ Diğer taraftan Avesta'da Zerdüşt'ün kendisi bile Yazata olarak nitelendirilmektedir.⁷⁸

Zerdüşt öncesi Hint-İran düşüncesinde yer alan Yazatalar'ın sayısı kırk civarındadır. Ancak Avesta'da Yazatalar'ın sayısının yüzlerce, binlerce, on binlerce, milyonlarca ve daha fazla olduğu ifade edilmektedir.⁷⁹ Bunlardan Mitra, Sraoşha, Aşa ve Atar'ın isimleri Avesta'da çok fazla geçmektedir. Diğer Yazatalar'ın isimleri ise daha çok Zerdüşt sonrası dini metinlerde rastlamak mümkündür. Mitra, Airyaman, Haoma, Verethraghna, Parendi, Rata, Nairyosangha, Apam Napat, Ushah ve Vayu Hint-İran tanrı panteonundaki varlıklardır. İran melek panteonunda geçen melekler: Atar, Ardivi Sura Anahita, Hvarekshaeta, Maonghah, Tishtrya, Drvaspa, Sraosha, Rashnu, Raman, Daena, Chisti, Erethe, Rasanstat, Ashi Vanghuhi, Arshat, Asman, Zamyat, Manthra Spenta, Damoish Upamana, Anaghra ve Raocha'dır.⁸⁰

Hint-İran inancında daha çok kendilerine ulûhiyet vasfı nispet edilen animistik ve antropomorfik niteliklere sahip bu varlıklar, Zerdüşt sonrasında tanrının emrinde çalışan melek kategorisine indirilmiştir. Zerdüşt ile birlikte maddi ve manevi değerlerin tümü, tek bir ilahi gerçeklik etrafında anlam kazanmaya başladı. Zerdüşt sonrası Yazatalar birer tapma objesi olmaktan çıkmıştır. İnsanlar, Ahura Mazda'nın yarattığı bu meleksi varlıklar yerine ezeli ve ebedi, tek Bilge Rab olan Ahura Mazda'ya tapmaya başladılar. Dolayısıyla Ahura Mazda'nın yaratıcı eyleminin tezahürleri olan Yazatalar dinin merkezini işgal eden bir konumdan çıkartılmıştır. Mesela Atar, Hint-İran mitolojisinde önemli bir tanrı olarak kabul edilirdi. Ancak günümüz Zerdüştiler açısından Atar ile sembolleştirilen ataş/ateş, Ahura Mazda'nın evrende tecelli eden ışık, saflık ve güzelliğin bir tezahürü olarak kabul edilir. Yine Zerdüşt öncesi önemli bir tanrı olan Mitra, Zerdüşt döneminde kısa bir süre popülerliğini kaybetmesine rağmen sonraki dönemlerde yeniden Ahura Mazda gibi kendisine tapınılan önemli bir tanrısal figür olarak ortaya çıkmıştır.

Yazatalar, Ahura Mazda'nın iyilik ve bilgeliğinin, hakikat, doğruluk, adalet, merhamet güç ve mükemmellik ile tüm düşüncelerinin, fikir ve ideallerinin göstergesidir.⁸¹ Maddi ve manevi fenomenlerin karşılığı olan Yazatalar, somut gerçekliğin soyut olan hakikatini temsil etme ve ona göre hayatı dizayn etme anlayışının üstün bir veçhesini oluşturmaktadır. Yazatalar, insan, güneş, ay, yıldız, su, ateş gibi tabiat objeleriyle somutlaşarak evrenin

⁷⁷ Yasna, 16/1.

⁷⁸ Yasna, 3/21.

⁷⁹ Visperad, 8/1.

⁸⁰ Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 174.

⁸¹ Maneckji Nusservanji Dhalla, *Homage Unto Ahura Mazda*, 16.

düzenine yön verirler. Ruhani olsun dünyevi olsun bütün kutsal Yazataların maddi ve manevi âlemde bir karşılığı vardır.⁸² Sraosha (Sraoşha), sadakati, Atar (Aşa), mükâfatı, Rashnu (Raşnu) adaleti ve ateşin kaynağını, Mitra ve Raman ise geniş otlakları sembolize etmektedir.⁸³ Yazatalar, göksel varlık olmaları yönüyle aşkın, insan yaşamıyla doğrudan ilişkili oldukları için de içkin birer varlık olmaları özelliğine sahiptirler. Ahura Mazda, bunlar aracılığıyla varlık âlemini gözetleyip korumakta ve her canlının yaşamını idame etmektedir. Ahura Mazda'nın oğlu olan Atar, saflığı ve sonsuz ışığı temsil ederek ilah yasanın doğruluk ilkesini yeryüzünde yayma görevini yerine getirir.⁸⁴ Ahura Mazda'nın gözü olan Mitra, binlerce kulağı ve on binlerce gözü ile insanları, hayvanları, bitkileri, toprakları, suları, otlakları, güneşi, ayı ve yıldızları yönetmektedir.⁸⁵

Yazatalar, her objenin bir karşılığı olarak doğruluğun görkemini taklit ederek, insanlara Bilge Efendi'nin ışığına nasıl ulaşılması gerektiği konusunda yol gösterir ve onların her türlü dileklerinin gerçekleşmesi için büyük gayret gösterirler. Zira barış, huzur, bolluk, sağlık, zafer, bereket, doğruluk, bilgelik, sağlık, zenginlik, neslin devamı vb. yaşamsal değerlerin tamamı, insan zihnindeki imgelerin karşılığı olan ruhani varlıkların fiziki âlemdeki karşılığında vücut bulmuştur. Rata, zihinsel iyiliğin yaratıcısı ve dünya hayatında Ahura Mazda için yapılmış eylemlerin yaratıcısı olan kutsal bilgiliyi temsil eder.⁸⁶ Sraosha, Rashnu ve Arshtat yerleşim alanlarını ilerleten ve onların çoğalmasını sağlayan meleklerdir.⁸⁷ Onlar, doğru yöneten ve her şeyi yoluna koyan, ölümsüz, sonsuz yardımsever, kadın erkek, doğru akılla beraber ikamet eden güçlü varlıklardır.⁸⁸ Ardvi Sura Anahita, yaşayan bütün kutsal şeyleri ilerleten, sürüleri ve yerleşim alanlarının çoğalmasına yardım eden, refahı artıran, erkeklerin tohumlarını artıran, doğuran kadınların rahimlerini kutsayan, bütün kadınların sütünün düzenli ve zamanında akmasını sağlayan melektir.⁸⁹

Zerdüşt inancına göre yerde ve gökte Ahura Mazda'nın görkemli düzeninin koruyucusu olan Yazatalar'a hürmet etmek her inananın en önemli görevlerinden birisidir. Kutsal düzenin koruyucuları olan Yazatalar, bir taraftan Kötü Ruh Angra Mainyu'nun zehirli şeytani güçlerine karşı mücadele ederek onların İyi Ruh'un yaratıklarına zarar vermesini önlerken, diğer taraftan aydınlıkla karanlığın karışmasını önlemek için gökyüzünü ve yeryüzünü surlarla çevirerek muhafaza ederler.⁹⁰ Diğer taraftan onlar, dünya hayatını büyük bir sadakat ile

⁸² Yasna, 22/27.

⁸³ Visperad, 7/2; 11/6; 16/1; Yasna, /1/3; 22/23; 68/22;

⁸⁴ Visperad, 16/1; Yasna, 2/4; 6/11; 7/2; 24/3; 62/4.

⁸⁵ Visperad, 1/11; Yasna, 1/3; 2/3; 3/4; 4/8; 6/2; 7/5; Yeşt, 10/7; Yasna, 6/10; Yeşt, 10/3-6.

⁸⁶ Yasna, 27/12; 6/21.

⁸⁷ Yasna, 6/6, 17.

⁸⁸ Visperad, 9/4.

⁸⁹ Yasna, 65/1, 2; Yeşt, 5/1-6.

⁹⁰ Müller, "The Bundahis", (3/26), 19.

yönetir. İnsanlara maddi ve manevi açıdan yardım edip onları kıtlık, hastalık, acı gibi tabii ve ahlaki kötülüğün tüm yansımalarından muhafaza ederler. Yolcuların, hastaların, çaresizlerin ve şeytanların hile ve desiselerinden etkilenenlerin koruyucusu olarak Yazatalar, kötülüğe karşı mücadelede kutsal bir görev üstlenmişlerdir. Bu melekler, Ahura Mazda'nın temel ilkelerine öncülük eder ve herkesi bu ilkeler çerçevesinde ayinsel ve kutsal düzenin ihtişamlı görkeminin bir parçası haline getirmeye çalışırlar. Ayrıca Yazatalar, kendilerine sunu ve kurbanlarla dua eden ve başvurulara çeşitli lütuflarla yardım ederek onlara Ahura Mazda'nın kutsanmış iyi, güzel ve değerli mükâfatlarını bahşeder.⁹¹

3. Fravaşiler

Zerdüşt inancında Ameşa Spentalar ve Yazatalar dışında insanları ve diğer varlıkları koruyan Fravaşi melekleri de vardır. Muhtemelen Zerdüşt öncesi döneme kadar uzanan son derece kolektif olan bu güçlü ruhlara dayalı inanç, Zerdüşt sonrasında da İran dini geleneğinin en karakteristik özelliklerinden biri olarak varlığını devam ettirmiştir.⁹² Avesta'da genel olarak "koruyucu" varlıklar şeklinde ele alınan Fravaşi insanın yapısındaki manevi unsurlarından birini belirtir ve bu kelime bir tür koruyucu öfke anlamına da gelmektedir.⁹³ Ezeli olan bu varlıklar, bir taraftan tanrısal düzeni korurken diğer taraftan Angra Mainyu'nun yalan ve düzensizliğin kişileştirmiş hali olan Drug ve taraftarlarının kötülüklerine karşı insanlara basiretli akıl, hikmet bilgisi, dini anlayış ve iyileştirme gücü ile yardımcı olur. Fravaşi, canlıların tanrısal tözden kaynaklanan ölümsüz ruhunu ifade ettiği gibi maddi âlemdeki eksik ve sonlu özelliklere sahip objelerin göksel âlemdeki mükemmel ve kusursuz karşılıklarıdır. Başka bir ifade ile insanların vicdanına hitap eden yol gösterici ruhlar olan Fravaşiler, her zaman ve her mekânda insanlar başta olmak üzere canlı, cansız varlıklar ile hareket halindeki tüm objelerin ruhsal formdaki arketipleridir.⁹⁴ Zerdüşt inancına ilahi yasa gereği, en yüce ilahi varlık olan Ahura Mazda'dan en küçük varlığa kadar ruhani veya cismani, varlık âlemindeki iyi ve faydalı olan her şeyin bir Fravaşisi vardır.⁹⁵ Ancak kötülüğün ve kargaşanın menşei olan Angra Mainyu ve ondan neşet eden kötülük güçleri ile doğası gereği kötü ve zararlı olan varlıkların Fravaşileri yoktur.⁹⁶

⁹¹ Yasna, 65/12-14.

⁹² George William Carter, *Zoroastrianism and Judaism* (Boston: Richard G. Badger the Gorham Press, 1918), 59-60.

⁹³ Yasna, 23/1; A.V. Williams Jackson, *Zoroastrian Studies the Iranian Religion and Various Monographs* (New York: Columbia University Press, 1928), 59.

⁹⁴ Taraporewala, *The Religion of Zarathushtra*, 9.

⁹⁵ Yasna, 22/27.

⁹⁶ S. A. Nigosian, *The Zoroastrian Faith Tradition and Modern Research* (London: McGill-Queen's University Press, 1993), 82.

“Ve biz kutsallığa ve aziz Zerdüşt Spitama'nın Fravaşisine hürmet ediyoruz. Ve biz azizlere ve onların kutsanmış Fravaşilere (hepsi bir arada olarak) hürmet ediyoruz ve onların bütün Fravaşilerine (her biri ayrı) ve eyaleti olan azizlerinkine ve eyaleti olmayan azizlerinkine, evet, kutsal adamların ve kutsal kadınların (her nerede olurlarsa olsunlar, dinin düzenine adanmış olanlar) Fravaşilerine hürmet ediyoruz”.⁹⁷

“Biz kurbanımızla yüce, ölümsüz, kutsal ikili olan Ahura ve Mitra'ya, baresman bitkilerinin arasından yıldızlara, aya ve güneşe, bütün eyaletlerin efendisi olan Mitra'ya, hatta ışık saçan, görkemli Ahura Mazda'ya ve azizlerin iyi, yiğit ve cömert Fravaşilerine hürmet ediyoruz”.⁹⁸

Zerdüşt inancına göre Fravaşi, evrende algılanabilen insan, hayvan, ağaç, su, bitki, gibi her somut varlığın ideal âlemdeki karşılığıdır. Fravaşilerin, mutlak ve değişmez iyi olan ilkelerin şemasını oluşturması, Zerdüştlükte iyilik ilkesi ile kötülük ilkesi arasındaki önemli farkı da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Ahura Mazda ile özdeş olan iyilik, değişmez ve ebedi bir karaktere sahiptir. Diğer taraftan Angra Mainyu'nun maddi formu olan kötülük ise arizî ve yok olmaya mahkûm bir niteliğe sahiptir. Zerdüştlükte Fravaşilerin, insanın doğumundan önceki varoluşu gibi ölümden sonra ki varoluşunu da temsil ettiğine inanılır.⁹⁹ Fravaşilere sahip her iyi ruh, ölümden sonra da varlığını tanrının yüce mekânında devam ettirecektir. Ancak tanrının koruyucu gölgesi olan Fravaşilerden yoksun olan kötü ruh, sonsuza dek sürecektir bir yok oluşa mahkûm edilecektir.

Moulton, insanın en yüksek ve ilahi parçası olarak gördüğü Fravaşi kültürünü kadim İran'daki ata ruhlarıyla ilişkilendirir.¹⁰⁰ Benzer biçimde Taraporewala, Zerdüşt'ün derin felsefesiyle evrensel bir nitelik kazanan Fravaşi inancının, kadim Aryan toplumundan Zerdüşt dinine miras kalan bir tür atalara tapma kültürünün devamı niteliğinde olduğunu belirtir.¹⁰¹ Diğer taraftan Zerdüşt dini geleneğinde ölümlerle de ilişkilendiren bu varlıklara yılın belli zamanları tahsis edilmiştir ve ayrıca bu özel zamanlarda Fravaşiler için dindarlarca kurbanlar sunulmaktadır.¹⁰² Bu inanç, ata ruhlarını canlandırma ve onlarla iletişim kurma anlayışının bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Zerdüştler, nevruz bayramı süresince ölen yakınlarının ruhlarının, kendilerini ziyaret ettiğine inanırlar.

Fravaşiler, makro kozmos ve mikro kozmosta Ahura Mazda'nın ilk ve değişmez ilahi yasası Aşa'yı merkeze alarak kozmik mücadelede başat rol oynayan ölümsüz ruhlardır. Ahura

⁹⁷ Visperad, 16/2.

⁹⁸ Yasna, 6/10.

⁹⁹ Rose, *Zoroastrianism*, 29.

¹⁰⁰ Moulton, *Early Zoroastrianism*, 257.

¹⁰¹ Taraporewala, *The Religion of Zarathushtra*, 126.

¹⁰² Visperad, 16/1, 2; Yasna, 3/21.

Mazda, onların parlaklığı ve görkemi sayesinde yerleri ve gökleri korur. Maddi dünyada canlı varlıklar açısından elzem tüm güzelliklerin devamını sağlar. Hayvanları, insanları besleyen deniz, nehir, dere ve otlakları harekete geçiren ve onlarda sayısız yaşamsal kaynakların oluşmasını sağlayan Fravaşiler'dir. Fravaşiler, yeryüzünde insanlara doğru yolu gösteren ve onları kötü güçlerden koruyan tanrısal bir güçtür. Diğer taraftan kötü güçlere karşı insanların yanında yer alan koruyucu ruhlardır. Ahura Mazda'nın kutsal yasası Aşa ile kutsanmış bu kusursuz varlıklar, gün, ay, mevsim ve yılların efendileri olan iyi, kudretli, iyiliksever ruhlardır.¹⁰³Bunlar, hayatın başlangıcından beri evleri, köyleri, toplulukları, eyaletleri, göğü, suyu, toprağı, sığırı, ana rahmindeki çocukları düşük olmasın diye güvenli bir şekilde tutan heybetli ezici varlıklardır.¹⁰⁴ Nitekim Zerdüşt inancına göre Zerdüşt'ün Kansava gölündeki tohumları 99.999 Fravaşi tarafından muhafaza edilmektedir. Kıyamet öncesinde yeryüzünü mükemmelleştirecek ve kötülüğün gücünü sonsuza kadar ortadan kaldıracak Saoşyant, Fravaşiler tarafından Kansava gölünde korunan Zerdüşt'ün bu tohumlarından ortaya çıkacaktır.¹⁰⁵

Ahura Mazda, Ameşa Spentlar, Yazatalar gibi soyut varlıkların Fravaşileri olduğu gibi insanlığın ilk atası olan Gaya Maretan, Zerdüşt Spitama'nın ve Kavi Viştaspa'nın da Fravaşiler'i vardır; ancak Angra Mainyu ve ona bağlı iblis tayfası ile doğası gereği kötü olan nesnelere Fravaşi'si yoktur.¹⁰⁶ Bu nedenle Zerdüştlükte göksel varlıklar başta olmak üzere, yeryüzündeki kadın, erkek tüm dindarların, haktan yana kadim irfan sahibi olanların, doğruluğu destekleyenlerin, henüz doğmamış insanların, peygamberlerin, azizlerin, erkeklerin, kadınların, ölmüş ve yaşayan herkesin Fravaşilerine övgülerle yaklaşmak ve onlara adak sunmak her dindarın en önemli vazifelerinden birisidir.¹⁰⁷ Her serenomide doğruluğun melekleri ve koruyucu ruhları Fravaşiler törene davet edilir ve onlar adına Ahura Mazda'ya yakarıшта bulunulur. Tanrı adına yapılan ritüellere meleklerin eşlik etmesi dinsel ayini gerçekleştiren kişinin ruhunun şeytandan kurtulmasını sağlayacaktır.¹⁰⁸ Fravaşi, en yüksek ideali ve insanın ilahi ve ölümsüz parçasını teşkil ettiğinden Fravaşiler'in hepsine yer, gök dâhil vahşi ve evcil hayvanların, erkeklerin ve kadınların ruhlarına adak sunmak, dua etmek ve bunların tapılmaya değer varlıklar olarak görüp bunlara hürmet etmek, Ahura Mazda'nın arzusu olan kutsalın yasasıdır.¹⁰⁹

Ahura Mazda, Fravaşilerin parlaklığı ve görkemi sayesinde, yukarıda parlayan ve uzaktan görülen bütün yeryüzünü kucaklayan gökyüzünü, engin ve geniş yeryüzünü, çok

¹⁰³ Yasna, 2/17.

¹⁰⁴ Yasna, 23/1; 22/27.

¹⁰⁵ Yeşt, 13/62.

¹⁰⁶ Yasna, 23/3; 26/3, 5, 10; Müller, "Bundahis", (4/4), 21; (6/3), 25; (29/8), 119.

¹⁰⁷ Yasna, 23/4; 24/4, 5; 26/3, 7, 8, 9, 11; 56/2;

¹⁰⁸ "Shâyast Lâ Shâyast", (9/11), 312; (17/4- 6), 383-384.

¹⁰⁹ Moulton, *Early Zoroastrianism*, 257; Yeşt, 13/153, 155.

güzel şeyler taşıyan, bütün bedensel dünyayı, canlıları, ölüleri, yüksek dağları, zengin otlakları, suları taşıyan yeryüzünü, rahimde cenin halindeki çocuğu korumaktadır.¹¹⁰ Fravaşiler, Ahura Mazda'ya yardım etmemiş olsalardı, hayvanlar ve insanlar varlıklarını devam ettiremezlerdi; güç, egemenlik ve maddi dünya Druj'a ait olurdu.¹¹¹ Spenta Mainyu'nun kalkanlarına izin vermeyen Angra Mainyu, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki görünen, görünmeyen tüm varlıkları rahatsız eder, onların yaşam alanlarına uğursuzluk ve felaketler getirirdi.¹¹² Fravaşiler, canlıların yaşamasını sağlayan temel ihtiyaçları karşılayan ve neslin devamını sağlayan kudretli varlıklardır. Zira onlar sayesinde, sular kurumayan kaynaklardan akar ve fişkirir, bitkiler yetişir, rüzgârlar eser, dişiler döllere gebe kalır, çocuklar güvenli bir şekilde doğar, ay güneş ve yıldız her biri kendi yörüngelerinde rahatsız edilmeden döner.¹¹³ İnsanların yaşamına doğrudan müdahil olan Fravaşiler, kendilerini sevenleri zafer ve çeşitli lütuflarla ödüllendiren, hastalara sağlık veren, insanlara servet ve nimet veren, onları kötülüğün her türlü zararlarından koruyan heybetli, güçlü varlıklardır.¹¹⁴

Zerdüşt dininde koruyucu, fedakâr ve aynı zamanda insanlığın en saf yaratılışının birer prototipleri olan Fravaşiler, göksel âlemin birebir dünyevi karşılığı olarak Ahura Mazda gibi zamanın başlangıcından beri varlıklarını devam ettiren bilinçli varlıklardır.¹¹⁵ Fravaşi, doğum ile başlamadığı gibi ölüm ile de yok olmaz. Fravaşi, insanın akıl ve vicdanına hitap eden ilahi bir kıvılcımdır Yaşamın her alanında insanları doğru seçim yapması için onların vicdanlarına rehberlik eder. Bundahiş'e göre Ahura Mazda, insan bilincinin koruyucu ruhları olan Fravaşileri şeytani güçlerle bedensel bir biçimde mücadele etmesi için mükemmel ve ölümsüz bir şekilde yaratarak maddi dünyaya göndermiştir. Genellikle dişil varlıklar olarak tasvir edilen ancak kadın ve erkeğin manevi karşılığı olan Fravaşiler, bir gün gelecek dünyayı kötülük güçlerine karşı korumak için giriştikleri bu mücadele sonucunda İblis ve onun güçlerini yok edeceklerdir. Fravaşiler'in ölümsüz, çürümez ve bozulmamış özellikleri, Ahura Mazda tarafından yeniden korunma altına alınarak sonsuza dek sürecek varoluşta İblis ve güçleri tarafından asla rahatsız edilmeyeceklerdir.¹¹⁶

Sonuç

Zerdüştlükte melek inancı, bu dinin kurucusu olan Zerdüşt'ten önce ortaya çıkmıştır. Arkaik nitelikli olan bu inancın, hiç şüphesiz Aryan toplumunun politeist karakterli dinsel anlayışıyla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Güneş, ay, yıldız, dağ, toprak, ağaç, gibi

¹¹⁰ Yeşt, 13/2, 9, 11; Nigosian, *The Zoroastrian Faith Tradition and Modern Research*, 82.

¹¹¹ Yeşt, 13/12.

¹¹² Yeşt, 13/13.

¹¹³ Yeşt, 13/14, 15, 16, 22.

¹¹⁴ Yeşt, 13/23, 24, 30, 31, 33, 34, 42; Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, 101-108.

¹¹⁵ Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 143.

¹¹⁶ Müller, "The Bundahis", (2/10-11), 14.

doğadaki fenomenlerinin tanrısal formda kabul gördüğü bu inançta, tabiat güçlerine kurbanlar sunulur, ayrıntılı ritüeller uygulanırdı. Ariler, bunların üstünde evrenin sinerjisini oluşturan pozitif ve negatif iki sonsuz varlığa inanırlardı. Evren ve insan yaşamına ilişkin olumlu ve olumsuz tüm yansımalar bu güçlerle izah edilirdi. Zerdüşt, öncelikle pagan inancı ve kültü yerine her şeyin kendisinden neşet ettiği tek ve değişmez mutlak yaratıcı fikrinin yerleştirdi. O, herkesi, evrenin tek yaratıcısı ve ilmi ile her şeye vakıf olan Bilge Efendi'ye itaat etmeye ve ibadet etmeye çağırırdı. Zerdüşt, kozmosa uğursuzluk getiren Aryan mirası olan kötülük ilkesini reddetmedi. Zerdüşt açısından kötülük, tanrının kozmostaki yaratıcı eyleminin doğal bir sonucuydu. Ahura Mazda, kötülük aktivitesini gerçekleştiren değil, kötülük aracılığıyla yüceliğini ve kudretini var oluşturma tecelli ettirendi. Bu noktada tanrı ile evren arasında aracı rolü oynayan meleksi varlıklar devreye girmektedir.

Zerdüştükte yaratıcı ile evren arasındaki ilişkide etkin rol oynayan ruhani varlıkların önemli bir yeri vardır. Aralarında değişik bir hiyerarşi olan bu ruhani varlıkların ilki Ameşa Spentalar'dır. Ameşa Spentalar, iyiliğin ve aydınlığın temsilcileri olarak varlık sahasında belli görevleri icra ederek tanrısal gücü destekleyen, kozmik yaratım sürecini mükemmelleştiren ve evrene kötülük güçlerinin egemen olmasını engelleyen varlıklardır. Ahura Mazda'nın Yüksek Benliğini oluşturan Cömert Ölümsüzler'in ilki Vohu Manah'tır. Vohu Manah, Ahura Mazda'nın kozmosta ve insan düşüncesinde belirgin bir şekilde ortaya çıkan aklıdır. Aşa Vahišta, kozmostaki düzen ve ahenk ile birlikte insan yaşamındaki iyilik, doğruluk ve adaletin sembolüdür. Kşatra Vairya, mutluluğun manevi rehberi, Spenta Armaiti ise tanrı ile insan arasındaki bağın en üst veçhesidir. Haurvatat ve Ameratat, canlılığın yaşam döngüsünün devamını sağlayan meleklerdir.

Yazatlar, ayinsel düzenin koruyucuları olarak kozmosta Ameşa Spentalar'a göre daha içkin bir role sahip varlıklardır. Bunlar, evrendeki yıkıcı güçlere karşı, yapıcı aktiviteler geliştirerek tabiatın kontrol dışına çıkmasına izin vermezler. Aynı zamanda bireysel ve toplumsal hayatın gelişimine yönelik düşünsel faaliyetleri devreye sokarak Aşa'nın takipçilerini kötülüğün tüm etkilerinden koruma işlevini yerine getirirler. Zerdüştükte tanrı, melek, insan ve diğer varlıkların ölümsüz ruhuna Fravaşi denilir. Fravaşiler, belli zamanlarda maddi âleme inerek kötülüğün zararlı eylemlerine karşı insanları uyanık olmasını sağlayan güçtür. Zerdüştükte ölü kültüyle de ilişkilendirilen bu varlıklar, fiziki âlemde yer edinen her türlü iyi varlığın metafiziki boyuttaki ruhsal bilincini ifade etmektedir.

Kaynakça

- Bettany, G. T. *The Worlds Religions*. London: Ward, Lock, & Co., 1890.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism I*. Leiden: Brill, 1996.
- Boyce, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Brown, Robert. *The Religion of Zoroaster Considered in Connection with Archaic Monotheism*. London: 1879.
- Carter, George William. *Zoroastrianism and Judaism*. Boston: Richard G. Badger the Gorham Press, 1918.
- Dhalla, Maneckji Nusservanji. *History of Zoroastrianism*. New York: Oxford University Press, London Toronto, 1938.
- Dhalla, Maneckji Nusservanji. *Homage Unto Ahura Mazda*. t.y.
- Dhalla, Maneckji Nusservanji. *Zoroastrian Theology: From the Earliest Times to the Present Day*. New York, 1914.
- Hartman, Sven S. *Parsism, The Religion of Zoroaster*. Leiden: Brill, 1980.
- Hartz, Paula. *Zoroastrianism*. New York: Chelsea House Publishers, 2009.
- Hinnells, John R. *Persian Mythology*. London: Chancellor Press, 1997.
- Haug, Martin. *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*. Ed. West, E. W. London: Kegan Paul, Trench, Teubner & Co. Ltd., 1907.
- İrani, Dinshaw J. *The Gathas The Hymns of Zarathushtra*. t.y.
- Jackson, A.V. Williams. *Zoroaster the Prophet of Ancient İran*. New York: Columbia University Press, 1926.
- Jackson, A.V. Williams. *Zoroastrian Studies the İranian Religion and Various Monographs*. New York: Columbia University Press, 1928.
- Kapadia, S.A. *The Teachings of Zoroaster and The Philosophy of The Parsi Religion*. London: John Murray, Albemarle Street, 1905.
- Kassam, Zayn R. *Islam, Judaism and Zoroastrianism*. New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, 2018.
- Kreyenbroek, Philip G. *Living Zoroastrianism: Urban Parsis Speak About Their Religion*. London ; New York: Routledge, 2013.
- Masani, Sir Rustom. *Zoroastrianism The Religion of The Good Life*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1938.
- Mehr, Farhang. *The Zoroastrian Tradition An İntroduction to the Ancient Wisdom of Zarathustra*. Shaftesbury: Element İnc, 1991.
- Moulton, James Hope. *Early Zoroastrianism*. London: 1913.
- Müller, F. Max, ed. "The Bundahis". *The Sacred Books of the East*. Trans. E. V. West, V. Pahlavi Texts, I. Oxford: At The Clarendon Press, 1880.

- Müller, Max, ed. "Shayast Lâ-Shâyast". *The Sacred Books of the East*. Trans. E. V. West, V. *Pahlavi Texts I*, Oxford: At The Clarendon Press, 1880.
- Müller, Max, ed. "The Sîrôzahs". *Sacred Books of East*. Trans. E. V. West, XXIII. *Pahlavi Texts II*. Oxford: At The Clarendon Press, 1880.
- Nariman, Rohinton F. *The Inner Fire Faith, Choice and Modern Day Living in Zoroastrinism*. India: Hay House, 2016.
- Nigosian, S. A. *The Zoroastrian Faith Tradition and Modern Research*. London: McGill-Queen's University Press, 1993.
- Nigosian, S. A. *World Religions*. Evanston, Illinois: McDougal, Littel & Company, 1982.
- Omerxali, Xanna. *Avesta & Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*. çev. Adsay, Fahriye - Bingöl, İbrahim. İstanbul: Avesta Yayınları, 2017.
- Rose, Jenny. *Zoroastrianism: An Introduction*. London: I. B. Tauris, 2011.
- Serlarji, Ervad - Bharucha, Dadabhai. *A Brief Sketch of the Zoroastrian Religion & Customs*. Bombay: 1893.
- Skjærvø, Prods Oktor. *Introduction to Zoroastrianism*. 2005.
- Taraporewala, İ.J.S. *The Religion of Zarathushtra*. India: Theosophical Publishing House, 1926.
- Tiele, C. P. *Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions*. London: Trübner & Co. Ludgate Hill, 1888.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi Kökenleri Kaynakları Ana Temaları*. İstanbul: Pinhan, 2012.
- Zaehner, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1961.
- Zaehner, R. C. *The Teachings of the Magi A Compendiom of Zoroastrian Beliefs*. New York: The Macmillan Company, 1956.

السيد النبهان مفسراً (حياته ومنهجه)

Müfessir Olarak Seyyid Nebhan (Hayatı ve Metodu)

Mr. Al-Nabhan as an Interpreter (His Life and Approach)

Muhammed ELNECER*

Öz

Müslüman âlimlerden herhangi birinin ilmi kişiliği ve biyografisinin ortaya çıkarılarak tanıtılması, gelecek nesiller için hem ondan istifade ederek yollarını aydınlatan bir muştı, hem de ilham alarak kendi ilmi seviyelerini artıracakları bir örneklik sunmaktadır. Geçtiğimiz yüzyılda İslam ümmetinin yolunu aydınlatan önemli şahsiyetlerden birisi olarak sunabileceğimiz şahsiyetlerden birisi de Seyyid Nebhan'dır. (öl.1974/1394) Zira o'nun yaşadığı muhitte siyasi, sosyal, ilmî ve tasavvufî alana dair somut ve hissedilir bir etki bırakmıştır. Çalışmamızda onun ilmi kişiliğinin ortaya konulmasının yanında Hişam Abdulkerim el-Âlûsî tarafından derlenen *Seyyid Nebhan* kitabı bağlamında Seyyid Nebhan'ın âyetlere yaptığı yorumlardan hareketle onun tefsir metoduna ışık tutulmaya gayret edilecektir. Onun Kur'ân-ı Kerîm'in bütün âyetlerini içeren müstakil bir tefsiri bulunmadığı gibi adı geçen kitapta yorumladığı âyetleri de her açıdan incelememiştir. Âyetleri açıklarken, nefis terbiyesi ve toplumun ıslahı konularına ağırlık verdiği anlaşılmaktadır. Bu iki hususun aynı zamanda Kur'ân'ın ana hedeflerinden olduğunu dile getirebiliriz. Seyyid Nebhan'ın âyetlere daha çok vaaz ve irşad bağlamında yer verdiği, bazı orijinal yorumlarının olduğu görülmektedir. Onun ayrıca müstakil bir makaleye konu olabilecek kemmiyette işarî yorumları bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Seyyid Nebhan, müfessir, müfessirler, Metod.

Abstract

The publication of a scientific biography of any Muslim scholar is a flame and light for future generations to use, and a good opportunity to raise their level at all levels according to the biography of translated science, and Mr. Al-Nabhan is one of the flags that you are proud of in our time. It has a tangible effect on all scientific, social, Sufi and political levels, and this research has been a brief glimpse into the working life and enlightenment of an aspect of the scientific aspect of God's approach to explaining the meanings of God's words through author Hisham Abdul Karm al-Alussi's book (Mr. Al-Nabhan She did not have an independent commentary containing all the verses of the Qur'an, nor did

* Dr. Öğr. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, drmonajjar@gmail.com, orcid.org/0000-0001-7547-6079, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 10.11.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 14.02.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.03.2022.

she examine the verses she interpreted in the aforementioned book from every angle. While explaining the verses, it is understood that he gave weight to the issues of self-discipline and the improvement of the society. We can say that these two issues are also among the main goals of the Qur'an. It is seen that Sayyid Nebhan gives place to the verses mostly in the context of sermon and guidance and she has some original interpretations. She also has a large number of symbolic comments that could be the subject of a separate article.

Keywords: Explanation, Mr. Al-Nabhan, Interpreter, interpreters, Method

الخلاصة

إن نشر السيرة العلمية لأي علم من علماء المسلمين شغلة وضاءة للأجيال القادمة للانتفاع بها وفرصة طيبة لرفع مستواهم على كل الأصعدة حسب سيرة العلم المترجم، وإن السيّد النبهان لهو أحد هؤلاء الأعلام الذين تزدهي بهم الأمة في عصرنا الحالي، فله أثر ملموس على الساحة العلمية والاجتماعية والصوفية والسياسية، فكان هذا البحث إطلالة موجزة على حياته العملية وإضاءة على جانب من جوانبه العلمية وهو منهجه في بيان معاني كلام الله تعالى من خلال كتاب (السيّد النبهان) لجامعه هشام عبد الكرم الألووسي. فتتبع ما في الكتاب من تبيان معاني كلام الله تعالى وفهمه لها، فكانت هذه الدراسة لإظهار شيء من تراثه التفسيري. ويمكنني القول: إن خواطر السيّد النبهان في الآيات القرآنية لا تعني تفسيراً شاملاً لكل ما فيها من أسرار ولطائف، بل تعدّ ضمن ما يمكن تسميته "التفسير التربوي الأخلاقي" المرتكز على الآيات؛ لتكون منطلقاً في إصلاح النفس البشرية أولاً، ومن ثمّ إصلاح المجتمع. وهو هدف القرآن الأسمى، وهذا ملاحظ في جُلّ الآيات التي تناول دالاتها.

وخلصت الدراسة إلى أن الجانب الوعظي التهذيبي هو الغالب على تفسيره، وله تحقيقات مانتعة غير مسبوق بها، وكانت الفكرة الأساس في تناول التفسير الإشاري والعلمي أيضاً، ولكنّ لما ضاق البحث عن دراستها فطالت، اقتصر على بيان منهجه في التفسير على أمل إعداد دراسة أخرى عند السيد النبهان عن التفسير الإشاري والعلمي وعلوم القرآن.

الكلمات المفتاحية: تفسير- السيّد النبهان- المفسّر- المفسرون- منهج.

المقدمة:

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على سيدنا محمد المصطفى والرضى عن الآل والصحب وتابعيهم أهل الوفا أما بعد؛ فمن خلال القراءة المتعاقبة في كتاب (السيد النبهان) لمؤلفه الأخ الكبير هشام عبد الكرم الألوسي وسماع تسجيلات السيد النبهان المتكررة قُذِف في روعي الكتابة عن آثار السيد النبهان في التفسير؛ لما لمست في كلامه من شرح لكتاب الله تعالى، فتتبع ما في الكتاب من تبيان معاني كلام الله تعالى وفهمه لها، فكانت هذه الدراسة لإظهار شيء من تراثه التفسيري.

١. تعريف بالمترجم عنه، والكتاب، ومنهجه، ومؤلفه.

١.١ التعريف بالسيد النبهان وأهم نقاط حياته العلمية والعملية.^١

١.١.١ المولد، والنشأة، وطلب العلم.

ولد السيد محمد بن أحمد بن نبهان بن خضر الزبيدي لأبوين كريمين، في ولاية حلب في حي باب النيرب أحد أحياء مدينة حلب القديمة، وذلك في الثامن من شهر ربيع الأول سنة ١٣١٨ هجرية الموافق شهر تموز ١٩٠٠م، وكان والي حلب من قبل السلطان عبد الحميد الثاني رحمه الله تعالى المرحوم الوزير رائف باشا، وكان والياً صالحاً، ثم خلفه في السنة نفسها الوالي أنيس باشا.^٢

انصرف منذ صغر سنّه إلى الكتاتيب يتعلم مبادئ القراءة وحفظ ما تيسر من القرآن الكريم، ثم التحق بالمدرسة الابتدائية، وتلقى بعض دروسه فيها باللغة التركية زمن العثمانيين، ولما بلغ الفتوة ومرحلة الشباب، وكان يرجى ليحمل عن أبيه عبء التجارة انصرف عن ذلك إلى طلب العلم، فشكاه والده إلى علامة مدينة حلب وقتئذ الشيخ نجيب سراج الدين رحمه الله، ولكن الشيخ وقف مع الفتى حين رأى إصراره على طلب العلم، قائلاً: أودُّ أن أعلمك علماً، قل كل يوم: اللهم ارزقني العلم النافع. ثلاث مرات، يرضى والدك، ويُفتح عليك بفتوح العارفين.^٣

ثم دخل المدرسة الخسروية نسبة لبانيها خسرو باشا، فأخذ شتى العلوم فيها عن كبار علماء حلب، ورافق أخذه للعلوم الشرعية قراءة في كتب الصوفية ابتداءً بالرسالة القشيرية، ثم إحياء علوم الدين، ومجموعة رسائل القصور العوالي للإمام الغزالي، والبرهان المؤيد وحالة أهل الحقيقة مع الله لسيدنا أحمد الرفاعي رضي الله عنهم أجمعين. وبعد أن أمضى سبع سنوات في مدينة حلب ينهل من علمائها، غادر إلى الأزهر الشريف بمصر سنة ١٣٤٦هـ. فاستفاد من حلقات الشيخ محمّد بخيت المطيعي مفتي مصر آنذاك، ولم يكمل دراسته في الأزهر الشريف لظروف خاصة به، فعاد إلى حلب مستقراً

^١ معظم هذه الترجمة مستقاة من هشام عبد الكريم الألوسي، السيد النبهان، ط٣، بيروت، دار المعرفة، ٢٠١٤م). ٣٩/١ وما بعد، ومحمد فاروق النبهان، الشيخ محمد النبهان: شخصيته- فكره- آثاره (مكتبة دار التراث، حلب)، ٣٠ وما بعد.

^٢ انظر: كامل بن حسين الغزي، نهر الذهب، ط: ٢ (حلب: دار القلم، ١٤١٩هـ)، ٣٤٩/٣.

^٣ الألوسي، السيد النبهان، ٥١/١. ومحمد فاروق النبهان. الشيخ محمد النبهان، ٣٠ وما بعد.

رأسه سنة ١٩٢٩م، وظلَّ مع عزلته الناس في مسجد الكلتاوية القديم قرابة إحدى عشرة سنة -يتلقى العلم من مفتي حلب الشيخ أسعد عبجي؛ لعلاقة خاصّة بين الطالب وأستاذه.

وكان له اتصال المرید بالشيخ مع المرابي الكبير أبي النصر بن سليم النقشبنديّ رحمه الله، فأحبَّ الشيخ وأحبَّه الشيخ، ثم اختاره الشيخ لإدارة حلقة الذكر في جامع باب الأحمر شرقيّ قلعة حلب، وكان يحضره ثلّة من كبار علماء حلب، ثم كان له اتصال آخر مع الشيخ المرابي محمد الهاشمي الدمشقي، وطلب منه شيخه أن يكون خليفة له فاعتذر، وقال: أنا ما خلقت لهذا. (١٠٢/١)

١٠١٢. وفاته، شيوخه، طلابه وأتباعه:

قضى السيّد النبهان ثلاثة عقود ونيّفًا في الدعوة إلى الله حتى فاضت روحه إلى بارئها في الساعة السادسة وست دقائق يوم السبت السادس من شعبان/١٣٩٤هـ الموافق الرابع والعشرين من آب/١٩٧٤م، ودفن بجوار مسجد الكلتاوية في مقامه الدرسيّ الذي كان يستقبل فيه الوافدين إليه من شتى البلاد داخلياً وخارجياً للنهل من معينه الصافي.

وكان من شيوخه وأساتذته: الشيخ أحمد الكردي مفتي حلب، والشيخ محمّد أسعد العبجي مفتي الشافعية، والشيخ أبو الفضل الطيّار، والشيخ فضل الله الأيوبي. وفي مصر الشيخ يوسف الدجوي، والشيخ محمود السمكري والشيخ سلامة العزّامي. والشيخان الدجوي والعزّامي أحبُّ شيوخه إلى قلبه وأكثر من أخذ عنهم واستفاد. ويصف شيخه الدجوي بأنه عالم فيلسوف ومن كبار العلماء.

ومن طلابه وأتباعه في سورية: الشيخ محمد لطفي، وعلاء الدين علايا، وأديب حسون، ومحمود فجال، وحسان فرفوطي، ونذير حامد، وصالح بشير، وعبد البر عباس، وفي العراق: محمود مهاوش الكبيسي وعبد العزيز البدري، وهشام عبد الكريم الألوسي، وغيرهم كثير.

١٠١٣. آثاره:

لم يترك السيّد النبهان كتبًا تحمل فكره وعلمه، ولكنه ترك رجالاً ما زالت محافظة على نهجه وتربيته، منهم من قضى نحبه، ومنهم من ينتظر، وخلّد معاهدًا للعلوم الشرعية والكونية في حلب والعراق تخرّج العلماء والدعاة إلى الله تعالى، ومع هذا كتبت عنه كتب تحمل فكره وآراءه في نواحي الحياة المتنوعة، ومن هذه الكتب:

الشيخ محمد النبهان: شخصيته- فكره-آثاره. تأليف د. محمد فاروق النبهان، حلب: مكتبة دار التراث.

السيّد النبهان، تأليف، الشيخ هشام عبد الكريم الألوسي بيروت، دار المعرفة ٢٠١٤م.

منثور الجمان في أحباب نادرة الأزمان، مجموعة من المؤلفين، بيروت دار المعرفة. ٢٠٢١م.

١.٢. التعريف بالكتاب ومنهجه ومؤلفه

١.٢.١ التعريف بالكتاب ومنهجه

صدرت طبعة الكتاب الأولى بعنوان "السيد النبهان" سنة ١٩٩٢ عن دار الخلود ببغداد، ثم كانت الطبعة الثانية في مجلدين سنة ٢٠١٢ عن دار المعرفة بيروت، ثم صدرت الطبعة الثالثة عن الدار نفسها سنة ٢٠١٤م، في ثلاثة أجزاء، قياس ١٦/٢٤، وبلغ عدد صفحاتها ١٥٥٩ عدا الفهارس، وترجم الكتاب بأجزائه الثلاثة إلى اللغتين: الإنجليزية والتركية. وجاءت موضوعات الكتاب في سبعة أقسام:

القسم الأول: إشراقات البداية. وفيه الحديث عن نشأته وطلبه العلم وتعشقه للتصوف الحقيقي وغير ذلك. والقسم الثاني: فجر دعوته وطريقته. واشتمل على منهاج طريقته وخدمته العلمية والاجتماعية وأثره في المجتمع. وشيء من شمائله وصفاته الخلقية. وتعرض المؤلف في القسم الثالث إلى إضاءات الولاية. وأسفاره والوفود التي كانت تقصده من شتى البلاد، وحواراته مع فئات الناس عمومًا وخصوصًا. وفي القسم الرابع: نوافذ الدراية. تعرض المؤلف فيه إلى رؤية السيد النبهان في العلوم العصرية ونظراته في مستقبل العلوم الكونية ومعرفته بالله تعالى وتعريفه بسيدنا محمد ﷺ. وفهمه في القرآن والسنة النبوية وشيء من تحقيقاته.

وحوى الجزء الثاني القسم الخامس والسادس، جاء في القسم الخامس كمًّا لا بأس به من دروسه المسجَّلة والمسموعة والمنقولة في جلِّ شؤون الحياة، ولا سيما ما يتعلق بتهديب النفس بإنارة الطريق أمامها وبيان آفاته ومخاطره، بينما جاء القسم السادس للحديث عن إطلاقات النهاية، وفيه الوفاة والكرامات والمراثي والمدايح، وختم الجزء الثاني بالقسم السابع؛ الموقظة في رؤية الرسول ﷺ في اليقظة. وجاء الجزء الثالث رافدًا للجزءين مع إضاءات ونفحات مختلفًا أكلها.

١.٢.٢ التعريف بالمؤلف

هو هشام عبد الكريم الألوسي مؤسس جامع الحضرة المحمدية ومدرستها بالفلوجة، وهو أحد أتباعه العراقيين، من مواليد جزيرة (آلوس) في محافظة الأنبار سنة ١٩٤٥م، وقد نشأ المؤلف في بيئة علمية متديّنة مشهورة بعلمائها ومفكراتها، والكاتب تخرج في كلية الدراسات الإسلامية في بغداد سنة ١٩٦٩م، ومن أهم أساتذته في العراق بعد تخرجه: الشيخ عابد صالح الحماشي، والشيخ مصطفى موسى النيجري، والشيخ عبد الكريم محمد بيارة.

وفد إلى حلب سنة ١٩٦٦م، ومن وقتها قويت صلته بالسيد النبهان ما انعكس على سيرته العملية والعلمية؛ فأثمر واقعًا ملموسًا في الفلوجة والرمادي وغيرهما، والكاتب مجيد في النثر كما يظهر من كتابه، وله ديوان شعر صدر أثناء إعداد هذا البحث موسومًا بـ "دالية العرفان". ومن ناحية أخرى لم يستوعب المؤلف كل آثار السيد النبهان، إلا أن كل ما فيه، إما سماع مشاهدة من المؤلف، وإما سماع مسجَّل بصوت السيد النبهان في شرائط صوتية، وإما نقل عن من يثق بنقله؛ حسبيما جاء في مقدمة كتابه. وهذا يُطمئن النفس عند دراسة ما فيه، وقدّم للكتاب علماء أجلاء، من أبرزهم الأستاذ الدكتور محمد فاروق النبهان مدير الدار الحسينية في المغرب سابقًا.

٢. منهج السيّد النبهان في بيان معاني القرآن

إنَّ رغبة السيّد في إرشاد الناس وإصلاحهم جعلته يسلك أقرب السبل لبلوغ ذلك الغرض، ومن ثمَّ نجد السيّد يحرص على أن يكون كلامه في التفسير وفي غيره بعيداً عن المصطلحات العلمية الشرعية والأساليب اللغوية التي لا يفهمها إلا أرباب الاختصاص، فلم يكن هدف السيّد النبهان من التفسير بيان الأحكام الفقهية واللغوية والبلاغية - وإن لم تخلُ تفسيراته من إشارات إلى ذلك- بل الدعوة والإرشاد وما يتعلق بإصلاح النفس البشرية وتهذيبها بالأخلاق الفاضلة والقيم العليا وترقيتها هو الهدف الأسمى؛ لأنه يرى أن إصلاح المجتمع والدولة يبدأ أولاً من النفس الإنسانية، وبناء عليه لم يكن له في بيانه آيات القرآن منهج واحد تعرف بنهايته بدايته وببدايته نهايته سوى ما ذكرته؛ وجلُّ دروسه كانت من الصدر لا من السطر، فكان يشرح من كتاب الله تعالى ما يقتضيه المجلس، وله ارتباط وثيق بدعوته الإنسانية. سواء أكان درساً للخواصَّ أم للعوامَّ، فقد شرح في مجلس مطوّل جدّاً دام ساعات وساعات سورة الفاتحة، وأحياناً يشرح بضع آيات في مجلس واحد، كما في تفسيره قصة أصحاب السبت (٣/٣٢٩) ويكرره في مجالس عدة لهدف عقدي أو تهذيبي كما في تناوله الآيات في قصة سيدنا آدم (١/٤٢٠) وفي قصة سيدنا يعقوب ويوسف (١/٤٢٥-٤٢٦) وقصة سيدنا موسى والخضر (٣/٣٤١-٣٤٣) وقصة سيدتنا مريم (٢/٣٥٦) وغيرهم عليهم الصلاة والسلام، وهي أشبه ما تكون بالتفسيري الموضوعي، وأحياناً يمرُّ بالآية أو الآيات، فيشرحها ضمن السياق الواردة فيه كما في تفسيره آية {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ} [التوبة: ١١٩] (٢/٢٢٥-٣/٣٣٤-٣٣٥-٣٣٦).

ويمكنني القول: إن خواطر السيّد النبهان في الآيات القرآنية لا تعني تفسيراً شاملاً لكل ما فيها من أسرار ولطائف، بل تعدّ ضمن ما يمكن تسميته "التفسير التربوي الأخلاقي" المرتكز على الآيات؛ لتكون منطلقاً أو نتيجة في إصلاح النفس البشرية أولاً، ومن ثمَّ إصلاح المجتمع. وهو هدف القرآن الأسمى، وهذا ملاحظ في جُلِّ الآيات التي تناول دلالتها، فإنها مسوقة لهذا الغرض الذي وقف حياته كلها له. وللسيد النبهان أثناء تبيانه معاني كلام الله ارتكاز على المنقول من كتاب وسنة ونقل عن السلف الصالح وما جاء عن بني إسرائيل وضح مورده عنده كشفًا.

٢.١ التفسير بالمأثور

من اعتماده على القرآن في شرح معاني كلام الله تعالى بعبارة موجزة وسهلة بسيطة ما قاله في قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: ٢]. «يدخل فيها الإنس والجن والملك والحيوان والنبات والجماد والكل؛ ليكون رحمة للعموم، وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» [الأنبياء: ١٠٧] مثل {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} (٣/١٤٧). ومثله قوله: «يقول الحق: {أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} حتى يخرج {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ}. أما الصراط المراد هو صراط الذين أنعمت عليهم {مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا}» [النساء: ٦٩]. وبين في موضع آخر أن المغضوب عليهم هم اليهود وأن الضالين هم النصارى، وأن النصارى إذا علموا الحق يرجعون إليه بخلاف اليهود، ثم قال: «يسلم مئة ألف نصراني وما يسلم يهودي واحد؛ لأنه يعرف ويحرف، لماذا يكون محمد عربياً لا إسرائيلياً». (٣/١٥٠) ومثل ذلك في اعتماده على القرآن، ولكن مع شيء من الحوار المنطقي البسيط -كلامه مع الشيخ عبد القادر الخطيب رئيس رابطة علماء العراق حين قال متأولاً قوله تعالى: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ} [الحديد: ٤]. وهو معكم بعلمه

لا بذاته. فقال له السيّد النبهان: «بالذات، قال: بل بالصفات! قال: يا شيخ، الحق عز وجل يقول: {إِنِّي مَعَكُمْ أَشْمَعُ وَأَرَى} [طه: ٤٦]، فهل العلم له سمع أو بصر؟ قال: هكذا يقولون! وسكت. قال: إيه، هكذا يقولون». (٣٤١/١)

وكلام السيّد النبهان ظاهر في عدم التأويل، وإن جاء عن السلف تأويل المعية بالصفة.^٤ وكلام السيّد النبهان كلام الصوفية المحقق القائم على أصل منهج السلف في عدم التأويل، وقد ذكره ابن عجيبة في تفسيره، ونقله أيضاً عن شيخه الجنوي، وفيه «أن علماء مصر اجتمعوا للمناظرة في صفة المعية، فانفصل مجلسهم على أنها بالذات، على ما يليق به. وسمعتُه أيضاً يقول: إنَّ الفقيه العلامة سيدي أحمد بن مبارك لقي الرجل الصالح سيدي أحمد الصقلي، فقال له: كيف تعتقد: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ}؟ فقال: بالذات، فقال له: أشهد أنك من العارفين».^٥

وهذه المسألة من المسائل القليلة التي ذكرها السيّد النبهان خلافاً لما عليه جمهور علماء المسلمين ولمنهجه في إصلاح النفوس وتهذيبها، وأحسب أنها نكتة خاصة قالها مع عالم كبير بينما خلت مجالسه العامة من مثلها. بل صرح بمثل قول الجمهور فقال: «وهو [أي الله] ليس له جهة، {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ} [الحديد: ٤] كن مع الله في المحبة يكن معك في الوصول». (١٣٣/٣) وفي الحقيقة لا خلف حقيقياً بينهما، فالظاهر المتبادر إلى الذهن غير مراد قطعاً، إذ يقرُّ محققو الصوفية أنه معهم بالذات على ما يليق بجلال قدسه وكمال كبريائه؛ فالحق ليس له جهة من الجهات، بل هو خالقها. وما أجمل ما قاله بعض الكبار: تلك المعية ليست هي مثل ما يتصور بالعقل حساً أو ذهنياً أو خيالاً أو وهماً تعالى شأنه عن ذلك علواً كبيراً، وإنما هي معية تفرّد الحق سبحانه بعينها وتحققها وعلمها، فلا يعلم سرّها الا الله ومن أطلعه عليها من الكمل، ويحرم كشفها ترخماً على العقول القاصرة عن درك الأسرار الخفية.^٦ ولكن مثل هذا لا يقال للعوام، فما كل ما يعلم يقال، وإن كان صحيحاً عند طائفة كبيرة من الصوفية، ولذكره في الكتاب ذكرته أيضاً وتباناً، ثم إن حكاية الإمام أبي عمر الظلمنكي إجماع أهل التأويل على أنه معهم بالعلم^٧ ليس على إطلاقه فتأويل بعض أهل الحقيقة على خلافه في المعية التي أرادها، ولو قيل: إن «الإجماع منعقد على أنه ليس معنا بالمكان والحيز والجهة» - كما قال ابن عادل الحنبلي^٨ - لكان أدق وأسد، وهو محل اتفاق بين الفريقين خلافاً للجهمية المجسّمة المشبهة. والله أعلم.

وأحياناً يعتمد السيّد النبهان على الآية القرآنية لبيان صحة المعنى المراد، ثم ينطلق منها إلى النتيجة الروحية كما في بيانه أن الذنب بعد الذنب دون توبة تعقبه الغفلة عن النور ثم ظلمة القلب وقسوته، ثم يصير عليه ران، بعدها يصير عليه قفل {أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} [محمد: ٢٤] وهذا قد يكون خطراً على الإيمان، فإذا جلس بين يدي أهل الله وصدق

^٤ انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، تح: أحمد محمد شاكر، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م)، ١٨/٥١٥، وفخر الدين محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، ط٣، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ)، ٣٢٢/٢١٢.

^٥ أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، البحر المديد، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٤١٩ هـ)، ٣١١/٧.

^٦ ابن عجيبة، البحر المديد، ٣١١/٧.

^٧ انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر باب الأبواب، تح: عبد الله شاكر محمد الجندي، (المدينة المنورة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤١٣هـ)، ١٣٢.

^٨ عمر بن علي بن عادل الحنبلي. اللباب في علوم الكتاب. تح: عادل أحمد عبد الموجود وغيره، ط١، (بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ٤٥٦/١٨.

بالجلسة قد يمحوه، وإلا فما تنمحي بحسن المعاملة ولا بالعبادة، فالإنسان عليه أن يصاحب ويجالس أهل القلوب أهل النور أهل اللطافة. (٣٢٥/٣)

وفي سياق آخر يأتي بالآية لتكون حجة دامغة على دعوى باطلة، قال له بعضهم: «إن التيار جارف. فقال: ولكن ما رأينا التيار جرف جبلاً، وإنما يجرف الأوساخ والأقذار {فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَدَّهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ} [العد: ١٧]». (٣٤٥/١)

ويستند السيّد النبهان إلى الحديث الشريف لبيان المعنى المراد من القرآن، فالحديث عنده شارح القرآن، فاليقين عنده في قوله تعالى: {وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ} [الحجر: ٩٩] هو الموت. ثم يردُّ على بعض من يدعون بلوغهم مرتبة اليقين، فسقطت عنهم التكاليف الشرعية بأن سيّدنا محمد ﷺ الذي وصل المراتب العليا صلّى حتى تورّمت قدماه الشريفتان... فقالت له سيّدتنا عائشة: يا رسول الله، أليس الله قد غفر ذنبك ما تقدم وما تأخر؟ فقال: «أفلا أكون عبداً شكوراً». ٩ (٤١٥/١، ٨٧/٢، ١٩٨/٣) وتفسير السيّد لليقين بالموت هو فحوى كلام النبي ﷺ في وفاة سيّدنا عثمان بن مظعون رضي الله عنه ١٠ ولم يذكر شيخ المفسرين الإمام الطبري قولاً غيره. ١١ ولكن يشير كلام السيّد النبهان على فرض صحة الدعوى بالوصول إلى مرتبة اليقين والشهود أنه ينبغي أن يزداد العبد طاعة وعبادة وخشوعاً، فالصلاة لا تسقط عن العبد ما دامت نفسه تخرج وتطلع إلا إذا راح العقل. ولو سقطت عن عبد لقربه من الله تعالى لسقطت عن رسول الله ﷺ. ومثله في بيانه آيات من سورة الشمس، واعتماده على الحديث ما قاله في تفسير قوله تعالى: {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا} [الشمس: ٧-١٠] {فألهمها} أي بين لها {فجورها وتقواها} قابلة للفجور وقابلة للتقوى، قابلة للشيء وضده، بين لها الفجور فجوراً؛ فنهاها عنه، وبين لها التقوى تقوى؛ فأمرها بها. الفجور: للضعيف، والتقوى: للقوي. {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا} من الفجور. {وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا} بالفجور. فالفجور نُزِيلُهُ؛ لأن الله تعالى لمّا خلقنا لم يخلق الفجور معنا، قال رسول الله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» ١٢ فالنفس لها وصفان، والشيطان له وصفان. ما صفات النفس؟ الفجور والتقوى. والشيطان؟ وسواس وخناس، يوسوس للغافل، ويخنس لليقظ، فما أجمل هذا! لا بدّ أن نكون دائماً يقظين. الشيطان عدو، والنفس أعدى العدو. (١١٠/٢) وتارة يدعم وجهة نظره الصوفية بالنقل عن الصحابي في تفسير الآية مع تشذيب وحسن تعليل فيقول: «نحن

٩ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، بعناية: محمد زهير الناصر، ط ١، (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢). عن المغيرة، باب: قيام النبي ﷺ الليلي حتى ترم قدماه برقم (١١٣٠)، ومسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت). عن عائشة، باب: إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة برقم (٢٨٢٠).

١٠ البخاري، باب الدخول على الميت بعد الموت إذا أدرج في أكفانه ٧٢/٢ وباب العين الجارية في المنام ٣٨/٩. عن أم العلاء «دخل رسول الله ﷺ فقلت: رحمة الله عليك أبا السائب، فشهادتي عليك: لقد أكرمك الله، فقال النبي ﷺ: وما يدريك أن الله قد أكرمك؟ فقلت: بأبي أنت يا رسول الله، فمن يكرمه الله؟ فقال: أما هو فقد جاءه اليقين، والله إنني لأرجو له الخير، والله ما أدري، وأنا رسول الله، ما يفعل بي، قالت: فوالله لا أركي أحداً بعده أبداً».

١١ الطبري، جامع البيان، ١٧/١٥٩-١٦١.

١٢ البخاري، باب ما قيل في أولاد المشركين عن أبي هريرة، برقم (١٣٨٥)، ومسلم باب معنى كل مؤلود يولد على الفطرة وحكم مؤت أطفال الكفار وأطفال المسلمين عن أبي هريرة برقم (٢٦٥٨).

خُلِقْنَا لِلْمَعْرِفَةِ الْإِلَهِيَّةِ {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} {الذاريات: ٥٦} أي ليعرفون، كما قال سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما». (٤٥٨/١). وفَسَّرَهَا مرة أخرى بـ «إِلَّا لِيَذَلُّونَ»، أما باقي المخلوقات الملائكة والحيوانات والجمادات فقد خُلِقُوا ذَلِيلِينَ». (٤١٩/١) وجمع بينهما في موضع آخر مبيناً مدى التلازم بين المعنيين مع لمسة روحية فقال: أي ليعرفون ويذلون، فالعبادة تعطي المعرفة الإلهية، والمعرفة تعطي الذل الحقيقي لله ورسوله وللمؤمنين، لكن الذل الذي ينشأ عن العبادة عرضي لا حقيقي؛ لأن النفس باقية حيّة من الداخل. وليس المراد كثرة العبادة، بل تحقيقها وأن توصلنا إلى المعبود». (٤٧٦/١)

ونراه يصدر تفسير الآية بالنقل عن السلف الصالح كما في تفسيره قوله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا} {الرعد: ٤١}. «قال عطاء وجماعة^{١٣}: نقصانها: موت العلماء. إما موتهم بالفعل أو موتهم بالقوة، عالم لكن حباب دنيا، هذا لا نقدر أن نأخذ عنه حكماً؛ لأنه ما اجتمع حب الدنيا وحب الله في القلب أبداً. نقصانها موت العلماء وذهاب الفقهاء. العلم كلمة تعمّ الدينية وغير الدينية، والفقهاء علمه بالشرعية...». (٧٣/٢)

وأما اعتماده على سبب النزول فهو قليل جداً فلم أجد له إلا ما ذكره في سبب قول الله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ} {القدر: ١}

فقال: «روي عن رسول الله ﷺ أن رجلاً من بني إسرائيل حمل السلاح في سبيل الله ألف شهر، فتمنى سيدنا محمد ﷺ ذلك لأُمَّتِهِ، فأعطاه الله {لَيْلَةَ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ}؛ حُمِلَ فِيهَا السِّلَاحُ، قال المفسرون: معناه: عملٌ صالح في ليلة القدر خير من ألف شهر ليس فيها ليلة القدر،^{١٥} المهم أن يعمل فيها، وليس شرطاً أن يراها». (٤٩٠/١). وهل تكون رؤية ليلة القدر بعين البصر أم البصيرة».^{١٦} صرف السيّد النبهان نظره عن ذلك، وذكر الأهم وهو القيام بعمل صالح رآها أو لا. وهو الأجدى. ومثله قوله: إن اليهود^{١٧} سألو رسول الله ﷺ عن الروح، فنزلت الآية {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي} {الإسراء: ٨٥}. (٤٦٨/٣)

وكذلك ما قاله في سبب نزول سورة الإخلاص: «اليهود^{١٨} قالوا لرسول الله ﷺ: صف لنا ربك، فنزلت {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} أجمل وأكمل وأتم وصف للذات الإلهية، لا أظن مؤمناً لا يحب {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} خصوصي {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} وصف الرب، والفاتحة جامعة {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} وغير {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}، الفاتحة جامعة العلوي والسفلي، الظلماني والنوراني،

^{١٣} انظر: حسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي، تح: محمد عبد الله النمر وآخرين، ط: ٤، (دار طيبة، ١٩٩٧ م)، ٢٨/٣. وعلاء الدين علي بن محمد الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل: نشر: محمد علي شاهين، ط: ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ).

^{١٤} ابن أبي حاتم والواحدي عن مجاهد أن النبي ﷺ ذكر رجلاً من بني إسرائيل لبس السلاح... وهو مرسل. انظر: جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف، ط: ١ (الرياض: دار ابن خزيمة، ١٤١٤ هـ)، ٢٥٣/٤.

^{١٥} انظر: الطبري، جامع البيان، ٥٣٣/٢٤. والخازن، لباب التأويل، ٤٥٣/٤.

^{١٦} انظر الأقوال في ذلك: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ)، ٢٦٦/٤.

^{١٧} البخاري، بمعناه باب قول الله تعالى: {وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً} {الإسراء: ٨٥} عن عبد الله بن مسعود، برقم ١٢٥ ومسلم، باب سؤال اليهود النبي ﷺ عن الروح وقوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ} {الإسراء: ٨٥} عن عبد الله، برقم ٢٧٩٤.

^{١٨} هي إحدى روايتين، والأخرى أن السائل هم المشركون. انظر: الطبري، جامع البيان، ٦٨٧/٢٤-٦٨٨.

والقريب والبعيد، والكثيف واللطيف، جامعة الكل، رب العالمين وليس رب المسلمين». (١٥١/٣) وقوله: «جاء قساوسة إلى الرسول ﷺ قالوا له: أنت تحب الله فقط؟ كلنا نحبه! فأنزل الله سبحانه وتعالى الآية: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ} [آل عمران: ٣١] فانهزموا وهربوا». (١٢٣/٢)

وأما بالنسبة إلى الروايات الإسرائيلية فردَّ منها ما لا يتفق مع عصمة الأنبياء مكرراً ذلك في مناسبات عديدة، ولكنه في الوقت نفسه لا يرى مانعاً أن يستدلَّ على عصمة الأنبياء ونزاهتهم بما جاء فيها غير معارضٍ نصّاً سماوياً.

فمن ردِّه الإسرائيليات إنكاره ما نقله المفسِّرون ١٩ عن وهب بن منبه وغيره في رواية المرض المنفَّر الذي ابتلي به سيدنا أيوب عليه الصلاة والسلام قال: «إن الأنبياء لا يصابون بمرض مُنفَّرٍ». (٤٥٨/٣) ومثله إنكاره ما نُقل في قصة سيدنا يوسف مع زوجة العزيز وهمَّها بالزنا لولا أن رأى صورة سيدنا يعقوب عاضاً على يده وأمثال ذلك (٤٢٨/١-٤٢٩). ولا ينحرف تيمية كلام يصدِّق ما قاله السيّد النبهان في ردِّه الروايات المنتقصة من حق سيدنا يوسف فيقول: «... فكله ممّا لم يخبر الله به ولا رسوله، وما لم يكن كذلك فإنّما هو مأخوذ عن اليهود الذين هم من أعظم النَّاس كذباً على الأنبياء وقدحاً فيهم، وكل من نقله من المسلمين فعنهم نقله، لم ينقل من ذلك أحد عن نبيِّنا ﷺ حرفاً واحداً». ٢٠

وفي المقابل اعتمد فيما اعتمد في براءة السيدة زليخا من تهمة الهَمِّ بالزنا -وهو ما لم أقرأه لأحد سبقه كما صرَّح هو بذلك أيضاً- على رواية جاءت عن بني إسرائيل أنه تزوّجها عندما أصبح عزيز مصر (٤٢٨/١-٤٢٩). وتأكيد السيّد النبهان خبر زواجه منها له أهمّية في تقرير براءة السيّد زليخا. وادّعاء بعضهم أنه من أخبار بني إسرائيل، ولا يترتّب عليه شيء في شرعنا ليس بصواب. فالحديث عنهم لا يضير إذا لم يعارض شريعتنا بدلالة «حدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج» ٢١ وقد استمع النبي ﷺ إلى بعض أحاديثهم، وبينني على ذلك تبرئة السيدة زليخا مما نسب إليها أيضاً إذ لا يتصوّر نكاح نبيٍّ امرأة مغموزة في شرفها. وذكر أئمة كبار زواجه منها منهم: ابن أبي حاتم والطبري وابن القيم والسيوطي. وورد عن زيد بن أسلم ووهب بن منبه. ٢٢

والسياق الورد فيه الكلام عن زوج العزيز يعضد وجهة نظر السيّد النبهان، فحبُّها إياه لم يكن حبّاً شهوانياً كما يتبادر لمن لم تتزكَّ نفسه، وقاس على ما يراه حوله، فالسيّد زليخا عاشت معه سنوات وسنوات منذ أن كان صغيراً حتى بلغ أشده واستوى، وما فعلت ما فعلته النسوة من مجلس واحد، فجلُّ طلبها أن تجلس معه في خلوة؛ لتحدثه عن حبه العفيف مع احتفاظها بشخصيتها القوية، وحبُّها حبٌّ جنوبي أشبه ما يكون بحبِّ قيسٍ ليلى إلا أن سيدنا يوسف الكريم ابن الكريم لا يمكن أن يوافقها على طلبها؛ لعلمه بمقامه ومكانته، فطاش عقلها ورجعت إليها نفسها فأرادت ردَّ الاعتبار

١٩ انظر: الطبري، جامع البيان، ٤٨٧/١٨، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدر المنثور، (بيروت: دار الفكر)، ٦٥٥/٥.

٢٠ أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دقائق التفسير، تح: محمد السيّد الجليليند، ط: ٢ (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ)، ٢٧٣/٢.

٢١ البخاري، باب ما ذكّر عن بني إسرائيل، عن عبد الله بن عمرو برقم ٣٤٦١.

٢٢ انظر: عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، تح: أسعد محمد الطيب (السعودية: مكتبة نزار) ٢١٦١/٧، والطبري: جامع البيان، ١٥١/١٦ ومحمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، روضة المحبين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ٤٤٥. والسيوطي، الدر المنثور، ٥٥٣/٤، وقيل: إنها أنجبت منه بنتاً، وأنجبت البنت نبيّاً من أنبياء بني إسرائيل. والله أعلم.

لنفسها بضربه وتأديبه لعصيانه وأمرها، وأراد هو دفع الأذى عن نفسه بضربها أيضاً، فكان ما كان ممّا قصَّ الله علينا من ذكرهما. ولعل القارئ لهذا الموقف يتذكر موقف السيِّدة خديجة رضي الله عنها من خطبتها النبي ﷺ ودفع المهر منها، وما قصة الواهبة نفسها على النبي ﷺ بمجلس من الصحابة عن ذلك بعيد.

٢.٢ التفسير بالمعقول

ليس عجباً أن يُعنى السيِّد النبهان بعلوم اللغة وفروعها المتعددة، فهي الوسيلة لفهم القرآن وتدبُّره، وقد نهل في بداية طلبه العلم في الخسروية عن علماء أفذاذ، ولذا له في بيان كلمات الله وقفات لغوية دون الإكثار منها تمثيلاً مع حال مخاطبيه إلا بما يخدم الناحية الوعظية، جاءه ذات يوم إلى بيته قسَّيسان، فصار يفسِّر لهما سورة الفاتحة تفسيراً عربياً، فوقع أحدهم على الأرض، والآخر صار سَبْهَلاً (٤٨٣/٣).

ويقول في قوله تعالى: {لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ} [الرعد: ٢] «رؤية حقيقية ذوقية، وليس تؤمنون، الإيمان مرتبة اعتقادية ذوقية قلبية». (٤١٦/١) وقال مرة أخرى: «ما قال: تؤمنون، بل قال: توقنون، بالشهود الحقيقي». (١١٧/١) ولا خلاف بين علماء التفسير في الفرق بين "توقنون وتؤمنون" فالإيمان بالله تعالى فطرة ألفتها العرب وما أنكرته حقيقة، ولكن كانت تنكر البعث بعد الموت ولقاء الله بعد ذلك؛ فلذا جاءت الفاصلة (توقنون) ولم أجد من ذكر هذا الفرق مفصلاً كما ذكره السيِّد هنا، وهو يشير إلى مرتبة حق اليقين أعلى مراتب اليقين، وجاء التفريق بين مدلولي الإيمان واليقين في أوائل سورة البقرة. وبناء عليه فاليقين مرتبة متقدمة على الإيمان، قال ابن رجب الحنبلي: «اليقين: هو العلم الحاصل للقلب بعد النظر والاستدلال، فيوجب قوة التصديق حتى ينفي الريب ويوجب طمأنينة القلب بالإيمان وسكونه وارتياحه به، واليقين ثلاث مراتب علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين»^{٣٣}.

ومثل هذا بيانه ظلال اختيار الصفة الحسنی "الرحمن" دون سواها في قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥] فيقول: «الحمد لله رب العالمين لمَّا تجلَّى على عرش العمل والمعاملة تجلَّى باسم الرحمن، ما تجلَّى باسم المنتقم ولا القهار، وإلا لما ترك أحداً على الأرض البتة» (٤١٧/١). وهذا التفريق بين دلالة الأسماء الحسنی له أثر في كتابات العلماء قديماً وحديثاً، فأبو جعفر بن أبي شيبه العبسي (٢٩٧هـ) يقول: «ففي هذا الاقتران بين اسم الرحمن والعرش حكمة، وهي إخباره عز وجل بأنه قد استوى على أوسع المخلوقات بأوسع الصفات؛ ذلك لأن العرش محيط بالمخلوقات

^{٣٣} انظر: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: مجموعة من المحققين، ط: ١ (المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٦م)، ١٥/١. وإبراهيم بن محمد بن مفلح، المبدع شرح المقنع، ط: ١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ١٤٥/١. وللفرق بين مراتب اليقين انظر: عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، (القاهرة: دار المعارف ١٩٦٦م)، ١٠ / ١٩٩. وابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م)، ٦٤٥/١٠. وابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط: ٣، (بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٩٦م)، ٣٧٨/٢.

وقد وسعها، والرحمة بالخلق واسعة لهم، كما قال تعالى: {وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ} [الأعراف: ١٥٦]»^{٢٤} وما ذكره السيّد سبق إليه أبو العباس المرسي شيخ ابن عطاء الله الإسكندري.^{٢٥}

ولما اختلف المقام من جمال إلى جلال كانت لفظة الجلالة الأحقّ بموضعها، وذلك في قوله تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ} [الأنعام: ٩١]. «نعم لا يمكن لأحد أن يقدره حقّ قدره، كلاً ولا الأنبياء ولا الرسل؛ لأنه جاء بالاسم الذي لا يحيط به إنسان وهو الله. لم يقل: وما قدروا الرحمن الرحيم، بل جاء بالاسم الجامع، فكيف يقدره حقّ قدره وهو لم يحيط به؟ فالذي لا يحيط بالشيء لا يقدره حق قدره، ويمكن أن نقول: قوله تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ} بمعرفتهم رسله والعارفين والقيام بحقوق معرفتهم وصحبتهم ومناصرتهم... فأنت لا تقدر العارف حق قدره أو تقوم بحقوقه، فكيف تقوم أو تقدّر حق القدر للاسم الأعظم، فمعرفة العارف والاستسلام له والقيام بحقوقه قيام ببعض قدره تعالى... والرسول الأعظم ﷺ لم يقدره أحد حقّ قدره، لا سيّدنا أبو بكر ولا سيّدنا عيسى ولا جبريل قدروا الرسول ﷺ حقّ قدره، ولن يستطيعوا ذلك؛ لأن الكبير لا يحيط به إلا من هو بمنزلة أو أعلى منه!... فكيف بالحضرة الإلهية؟! أي: من الذي يحيط بالله؟ لا أحد. (٤١٤-٤١٥) والآية الكريمة من سورة الأنعام المكية في مجادلة أهل الشرك إلا هذه الآية فهي مدنية في مجادلة يهود. وما ذكره السيد يوافق قوله تعالى: {وَلَا يُحِيطُونَ بِهِءَ عِلْمًا} [طه: ١١٠] وقوله: {وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا} [إبراهيم: ٣٤] فكيف بالمنعم جلّ وعلا، وقد دندن حول ما ذكره السيّد النبهان الإمامان الماتريدي والقشيري في تفسيريهما^{٢٦}، وقال ابن عجيبة: «القيام بالأدب مع الله- تعالى- على ما يستحقه- سبحانه- حتى يُحيط العبد بجميع الأدب مع عظمة الربوبية محال عادة، قال ﷺ مع جلالته منصبه: لا أُحصي ثناء عليك، أنتَ كما أثنيتَ على نفسك، وباختصار: ما عرف الله تعالى إلا الله تعالى^{٢٧}. والاحتمال الثاني يندرج ضمن الأول إذ تكذيب الرسل وعدم الإيمان بهم داخل في عدم تقدير الله حق قدره. ووراث الرسل من علماء ربانيين تبع للرسل كما لا يخفى.

ويوظف المعنى اللغوي للكلمة ويسقطه على الواقع بأسلوب وعظي صوفي فيقول: «المَدَنِيَّة [الموضة] عارضت الشريعة، عارضت الكامل الصادق المصدق، عارضت الحكمة الإلهية، لا يوجد أوسخ منها في الوجود {وَلَا تَرَكَوْا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ} [هود: ١١٣]. الماشي بالمدينة ظالم. والركون: هو الميل القلبي القليل، بمقدار ما تركنون تدخل النار المعنوية إلى قلوبكم فتحرق هذا القلب الحيّ، ويصير قلباً ميتاً، يحيي الشيطان يحتله يفعل الذي يريد، إياكم أن تقلّدوا المدنيين، إياكم أن تقلّدوا العصريين، إياكم أن تقلّدوا الجاهلين، إياكم أن تبتعدوا عن أهل الله، ارجعوا إلى الله.» (١٦٢/٢)

^{٢٤} أبو جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة، العرش وما روي فيه، تح: محمد بن خليفة بن علي التميمي، ط: ١ (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨م)، ٨٦.

^{٢٥} انظر: ابن عطاء الله الإسكندري، لطائف المنن، تح: عبد الحليم محمود، ط: ٣، (القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٦م)، ١٣٣.

^{٢٦} انظر: أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، تفسير الماتريدي، تح: د. مجدي باسلوم، ط: ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م) ٤/١٦٥-١٦٦ وعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، لطائف الإشارات، تح: إبراهيم البسيوني، ط: ٣ (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١م) ١/٤٨٨

^{٢٧} ابن عجيبة، البحر المديد، ٥/٣٦٨.

ويُفرق بين المعاني المتقاربة كما في تفريقه بين الخشية والخشوع في قوله تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ} [فاطر: ٢٨] فيقول: «الخشية أكبر وألطف وأشد من الخشوع بما لا يقاس، أهل الفهم والمعرفة هم أهل الخشية، الخشوع يخرج عن الصدق والصفاء والسكون، أي عن الاطمئنان والسكون في العبادة، أما الخشية فهي وصف للعالمين أهل الخشية، خشيتهم تعلّمنا الخشية، ونتعلم من أدبهم الأدب، فالأديب هو صاحب النور الحقيقي، الخشية مرتبة العلماء بالله، والخشوع مرتبة العبادة، الخشية هي السرّ الموجود في العلم الحقيقي، وهذا لا يناله كل عالم، عالم المعاش لا يناله، الخشوع مدده من الحضرة الإلهية لا من الجسم فقط، أصله من الذل والانكسار وأكثر ما يكون من الاعتراف بالمخالفات». (٤٧٣/٣)

وتفريق السيّد بين الخشية والخشوع لا يخفى أخذه من الآيات التي ذكرت كلّاً منهما، فالخشوع حالة متعلقة بالجوارح منبثقة في الدنيا عن العبادة كقوله: {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَشِعُونَ} [المؤمنون: ١-٢] وقوله: {وَيَخْشَوْنَ لِلَّذِينَ لَا أَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا} [الإسراء: ١٠٩] وأما الخشية فهي أعلى مقاماً من الخشوع؛ لأنها خوف يشوبه تعظيم وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه^{٢٨}. ودليلها من القرآن {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ} [فاطر: ٢٨] وقوله: {الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ} [الأحزاب: ٣٩].

وبين دلالة أفعال التفضيل في سياقه معللاً ذلك فقال في قوله تعالى: {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ} [التين: ٤] الملائكة تقويمهم حسن، والجنّ تقويمهم حسن، والحيوانات... إلا الإنسان {في أحسن تقويم}؛ لأن فيه الخلافة؛ ليكون خليفة الله في الأرض، وهو يأمر وينهى، هذا هو الإنسان. (٢٠٩/٢) وتأويل السيّد النبهان لـ "أحسن" على بابها عين الصواب، ولم يخرج عنه أئمة التفسير وإن ذكروا أوجهاً لأحسنية تقويمه، ومن أقربه إلى كلام السيّد ما ذكره ابن العربي: «ليس لله تعالى خلق هو أحسن من الإنسان، فإن الله خلقه حيّاً عالمّاً، قادراً، مريداً، متكلمّاً، سميعاً، بصيراً، مديراً، حكيماً، وهذه صفات الرب». ^{٢٩} وبناء عليه أفتى القاضي يحيى بن أكنم بعدم وقوع طلاق من قال لزوجته، إن لم تكوني أحسن من القمر فأنت طالق. ^{٣٠} إلا أنه يشكل عقد المقارنة مع الملائكة بدليل أن النسوة لما عاين سيّدنا يوسف عبرن عن شدة إعجابهن بحسنه فنفنن عنه صفة البشرية، وأثبتن له صفة الملكية. {مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ} [يوسف: ٣١] والجواب عن ذلك أنهن قلن هذا بناء على المرتكز في الطباع من التشبيه بالملائكة لمن فاق الآخرين حسناً وجمالاً كما تشبه الفتاة الحسناء بالقمر مع أنها أبهى منه وأجمل، فالآية نصّ في أن خلقه في أحسن تقويم.

ويظهر أثره ودقة فهمه في بيان خصائص التركيب في الجملة القرآنية في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ} [التوبة: ١١٩] فيقول: «مع الصادقين، وليس الصديقين، حتى يكون عندك إيمان والتقوى الثالثة

^{٢٨} انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح، صفوان عدنان الداودي ط: ١ (دمشق: دار القلم، ١٤١٢ هـ)، ٢٨٣، وعائشة بنت عبد الرحمن الشاطي، التفسير البياني للقرآن الكريم، ط: ٧ (القاهرة، دار المعارف). ١٦١/١.

^{٢٩} محمد بن عبد الله بن العربي، أحكام القرآن ط: ٣ (دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣ م)، ٤/٤١٥، وانظر أحمد بن المبارك السجلماسي، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز، ط: ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢ م)، ٤٢٦-٤٢٨.

^{٣٠} انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٢/٢١٢.

حتى تعرف وترى الصديقين... تراهم نفحة من نفحات الحضرة الإلهية فقط! وكلهم مخلوقون، أعلى واحد عبد، أعلاهم سيّدنا محمد ﷺ، إذا ما عندك إيمان من أين تأتي التقوى؟». (٧٣/٢) وهذا من سر الترتيب في كلام الله تعالى، فلا تقوى دون إيمان فلذا قدّم، وخص تقوى ما سوى الله تعالى وهي التقوى الثالثة حتى نرى الصديقين، فالإيمان مع ملازمة التقوى مقرونة بصحة الصادقين تثمر رؤية الصديقين.

ثم إن الحديث النبوي الشريف فيه تفريق بين الصادق والصديق وأن الثاني ثمرة الأول، ولا بدّ من الجهد والتعب حتى يحصل على الصديقية قال ﷺ: «وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصَّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدِّيقًا». ٣١ قال الماوردي: «والفرق بين الصادق والصديق: أن الصادق في قوله بلسانه، والصديق من تجاوز صدقه لسانه إلى صدق أفعاله في موافقة حاله لا يختلف سره وجهه، فصار كل صديق صادقًا، وليس كل صادق صديقًا». ٣٢

ويزيد السيّد المعنى وضوحًا مبينًا أن سبب اختيار هذه الكلمة «أن الصادقين ما عندهم إلا الصدق والأمانة والعفة، والكمالات نأخذها عنهم، فمنهم نأخذ الصدق؛ لأن النفس يا أولادي تقبل الخير وتقبل الشر، فإذا جالست أهل الخير تأخذ الخير، وإذا جالست أهل الشر تأخذ الشر، النفس هكذا عادت بها». (٢٢٥/٢) وهنا تدخل لمسة المربي الحقيقي ليأخذ بيد جلاسه وأن لا غنى لهم عن صحبة الصادقين حتى تتهدب النفس وترقى، «من أراد الخير كلّه فليجتمع مع أهل الله الصادقين. إذا أراد الله أن يمنّ عليك رزقك مصاحبة الصادقين، ما أفلح من أفلح إلا بصحبة من أفلح، ولا خاب من خاب إلا بصحبة من خاب... أولادي إذا أردتم أن تصيروا ملاحاً اجتمعوا مع الطيبين الصادقين». (٢٢٥-٢٢٦/٢) «فالإنسان لا يصل إلى الله بنفسه، مهما كانت عبادته، مهما كانت طاعته، إلا أن يكون له صاحب صادق، وليس صالحاً...». (٣٣٤/٣). فليس بالصادق من مظهره وشكله موافق للشريعة وفعله ومخبره مخالف لها. ومثله تفريقه في الدلالة بين (حتى وقبل) في قوله تعالى: {قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ} [النمل: ٤٠] فقال: «يأتي يوم يسافر الواحد فيه من الشرق إلى الغرب بدون زمن ولا ثانية! وليس حتى يرتدّ، وإنما قبل ارتداد الطرف» (٣٨٧-٣٨٨/١).

وله إشارات بيانية إلى آيات قرآنية فقد جاءه ذات يوم وفد من القساوسة، فترك مجلسه قبل دخولهم حتى إذا دخلوا وجلسوا دخل عليهم فنهضوا قائلين: {لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدُوًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَهُوَدَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِي ذَلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ} [المائدة: ٨٢]. فقال: «أين المحارم؟» [مناديل ورقية]. فسكتوا، ولم يجب منهم أحد. (٣٤٤/١) ولله درّ هذه الكناية المشيرة إلى قوله تعالى في الآية التالية {وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا ءَاَمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ} [المائدة: ٨٣]. ففيها ما قاله الإمام البغوي وغيره من المفسرين «إنه لم يرد به جميع النصارى؛ لأنهم في عداوتهم المسلمين كاليهود في قتلهم المسلمين وأسرهم وتخريب بلادهم وهدم مساجدهم وإحراق مصاحفهم، لا ولا

٣١ مسلم، باب فُتِحَ الْكُذِبُ وَحُسِّنَ الصَّدْقُ وَفَضِّلَهُ، عن عبد الله، برقم ٢٦٠٧.

٣٢ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، النكت والعيون، تح: السيّد بن عبد المقصود، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٤٣/٣.

كرامة لهم، بل الآية فيمن أسلم منهم مثل النجاشي وأصحابه»^{٣٣} وكان السيّد النبهان قرأ ما فعله الفرنسيون والإنجليز ودول الغرب المسيحي بالمسلمين قبل عصره وأثناءه وبعده. وإن كانوا بالقياس إلى اليهود أقلّ ضرراً، وأما أقربهم مودة فهم من تحققت فيهم الصفات المذكورة كالنجاشي رضي الله عنه.

وتارة نجده يعتمد على النظر السديد والعقل السليم الموافق للنفس المطهّرة المزكّاة ولا سيما رده الروايات الإسرائيلية المنتقصة من مقام النبوة، وهذا يظهر في شرحه في قوله تعالى: {وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِيَّ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي} [يوسف: ٥٣] فيقول: «الخلاطون يخلطون، يقولون: قال الكريم ابن الكريم ابن الكريم: {وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِيَّ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ} [يوسف: ٥٣] هذا كذب! الكريم لا يقول هذا الكلام، هذا كلام زليخا، سيّدنا يوسف نفسه مطمئنة راضية مرضية كاملة، العارف بالله نفسه مطمئنة راضية مرضية كاملة، فكيف الرسول الذي وُلد بخصوصيته؟! هذا ليس بصحيح، سيّدنا يوسف لا يتكلّم بهذا الكلام البتّة. النفس أمّارة بالسوء عندما تكون جاهلة تنسب الأعمال لها... لكن عندما تكمل لا تأمر إلاّ بالخير...» (٨٥/١) ويبيّن في مقام آخر أن سيّدنا يوسف لم يكن موجوداً عند اجتماع الملك بالنسوة، فكيف ينسب إليه هذا الكلام، فلا يجوز أن نجعل الروايات الإسرائيلية هي الأساس، ٣٤ ثم نبني عليها إن لم تصحّ ولم توافق شرعنا.

ولو تتبع الذين نسبوا هذا الكلام لسيّدنا يوسف سياق الآيات قصراً عليه أو ترجيحاً، وإن وُجد لبعضهم حسن تعليل في ذلك، أقول: لو نظروا السياق لعلموا أن هذا المعنى يتبرأ منه السياق والنظم ومرجع الضمير، ولكن تأثير الروايات الإسرائيلية في انتقاص الأنبياء له دور في تأويلهم إلا أن ابن تيمية رحمه الله اقتصر على نسبته إلى زليخا بدلالة السياق دلالة لا يرتاب فيها من تدبّر القرآن فيقول: «فَهَذَا كُلُّهُ كَلَامُ امْرَأَةِ الْعَزِيزِ وَيُوسُفُ إِذْ ذَاكَ فِي السِّجْنِ لَمْ يَحْضُرْ بَعْدَ إِلَى الْمَلِكِ وَلَا سَمِعَ كَلَامَهُ وَلَا رَأَهُ... وَقَدْ قَالَ كَثِيرٌ مِنَ الْمَفْسِّرِينَ: إِنَّ هَذَا مِنْ كَلَامِ يُوسُفَ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَذْكُرْ إِلَّا هَذَا الْقَوْلَ وَهُوَ قَوْلٌ فِي غَايَةِ الْفُسَادِ، وَلَا دَلِيلَ عَلَيْهِ، بَلِ الْأَدِلَّةُ تَدُلُّ عَلَى نَقِيضِهِ»^{٣٥}. وهذا هو القول الأليق والأنسب بسياق القصة ومقام النبوة. والله أعلم.

وترى السيّد النبهان ينظر في الآيات المتشابهة فيزيل إلباس ما قد يعلق بالذهن جامعاً بين الآيات المتشابهة كجمعه بين دلالة نفي هداية الخلق عن النبي ﷺ وإثباتها له في قوله تعالى: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ} [آل عمران: ١٢٨] وقوله: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ} [البقرة: ٢٧٢] وقوله: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} [القصص: ٥٦]. فيقول عن هذه الآيات: «هذه يقولها الله عن الذين أنتم تلاحقونهم، أما المتوجّهون لكم فقال فيهم: {وَأَنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ...} [الشورى: ٥٢-٥٣]» (١٥٣/٢)

[٣٣] انظر: البغوي، تفسير البغوي، ٧٤/٢. وللاستزادة انظر: تقي الدين بن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تح: علي بن حسن وآخرين، ط: ٢ (السعودية: دار العاصمة، ١٩٩٩م)، ١١٠/٣. وابن تيمية، دقائق التفسير، ٦٦/٢.

[٣٤] مسجل بصوته.

[٣٥] ابن تيمية، دقائق التفسير، ٢٧٣/٢. والعجب أن أمثال الإمام الطبري يقتصر على أنه من قول سيّدنا يوسف، انظر: جامع البيان، ١٤٢/١٦ وكذلك الإمام القشيري في رسالته، ٢٨٤/١ ولم يقطع الرازي بنسبته إلى أي منهما، مفاتيح الغيب، ٤٧٠/١٨.

الخاتمة:

هذه الدراسة تبين من خلاله أنّ بيان السيّد النبهان آيات القرآن وسوره لم تشمل القرآن كله كما هو منهاج جلّ كتب التفسير، بل كانت خواطر حسب مجالسه وأماليه على الحاضرين وهي أشبه ما يمكن تسميته "التفسير التربوي الأخلاقي" المرتكز على الآيات؛ لتكون منطلقاً في إصلاح النفس البشرية أولاً، ومن ثمّ إصلاح المجتمع. وهو هدف القرآن الأسمى، واعتمد في سبيل ذلك روافد عدة من القرآن والسنة والنقل عن السلف الصالح، ورد الروايات الإسرائيلية المنتقصة من عصمة الأنبياء، على أنه قبل بعضها ولاسيما فيما يتعلق ببراءة سيدنا يوسف والسيدة زليخا، وصحح أقوال بعض المفسرين، وانتقد بعضها، كما أنه اعتمد الحوار العقلي والبرهان الجلي في بعض القضايا بهدف إقناع المخاطب والمستمع وخصوصاً في تلك الدلالات اللغوية، كتفريقه بين الخشية والخشوع وبين الصادق والصدّيق ومثل تفريقه بين دلالة (حتى وقبل) وظهر من خلال البحث ظهر حسن جمعه بين ما يبدو متعارضاً ظاهره، ولم تكن الدراسة استقرائية تتبعت كل ما جاء من بيانه معاني كلام الله تعالى، بل هي موضوعية استطاعت تسليط الضوء على فكر السيد النبهان ومنهجه التفسيري، ويمكن للباحثين تتبع ما جاء في الكتاب من تفسير لآيات الله، وجعلها في كتاب مستقل كما عليه تفسير الإمام سهل بن عبد الله التستري. وتفسير تنوير المقباس وغيرهما.

Kaynakça

- Âlûsî, Hişam Abdülkerim. *Seyyidu'n-Nebhân*. Beyrut: Daru'l-Marife, 3. Basım, 2014.
- Begavî, Hüseyin b Mes'ûd. *Meâlimü't-Tenzîl*. thk. Muhammed en-Nemîr vd. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1997.
- Bintü's-Şâtı, Ayşe Abdurrahman. *et-Tefsîrül-beyânî li'l-Şur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Daru'l-Maarif, 7. Basım.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyir en-Nasir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Risâle ilâ ehli's-sağr bi-bâbi'l-ebvâb*. thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî. Medine: İmadetü'l-Bahsi'l-ilmî bi'l-Camiati'l-İslâmiyye, 1413.
- Gazzî, Kamil b Hüseyin. *Nehru'z- Zehab*. Haleb: Daru'l-kalem, 2. basım, 1419.
- Havva, Said. *Hâzihî Şehâdetü ve Hâzihî Tecrübetü*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2009.
- Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim. *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*. nşr, Muhammed Ali Şahin. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1995.
- İbn Acîbe el-Hasenî, Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-Medîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1419.
- İbn Âdil el-Hanbelî, Ömer b Ali. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- İbn Atâullâh el-İskenderî. *Letâifü'l-Minen*. thk. Abdulhalim Mahmud. Kahire: Dâru'l-Maarif. 3. Basım.
- İbn Ebî Hâtım er-Râzî, Abdurrahman b Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Cafer Muhammed b Osman. *el-Arş ve mâ Ruviye Fîh*. thk. Muhammed b. Halife b. Ali el-Teymî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1998.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b Ebî Bekir. *Medâricü's-Sâlikîn*, thk. Muhammed E-el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Basım, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir. *Ravdatü'l-Muhibbîn ve Nezhatü'l-Müştâkîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Muflih, İbrahim b Muhammed. *el-Mubdi Şerhu'l-Mukni*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Mübârek es-Sicilmâsî, Ahmed. *el-İbrîz Min Kelâmi Seyyidi Abdulazîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2002.
- İbn Receb, Abdurrahman b Ahmed. *Fethü'l-Bârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Avad el-Menküş vd. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ğurabâ, 1. Basım, 1996.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim. *Dekâiku't-Tefsîr*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Culeynid, Dimeşk: Müessesetü Ulîmi'l-Kur'ân, 2. Basım, 1404.

- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim. *el-Cevabu's-Sahîh li-men beddele Dine'l-Mesîh*. thk. Ali b. Hasan vd. Suudi Arabistan: Dâru'l-Asime, 2. Basım, 1999.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmûu Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasim. Medine: Mücemmea el-Melik Fahd li-tibâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1995.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf. Kahire: Daru'l-Maarif 1966.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. 3.Baskı, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1421.
- Nebhan, Muhamad Faruk. *eş-Şeyh Muhammed en-Nebhan: Şahsiyyetuh - Fikruh - Âsâruh*. Halep: Mektebetü Dâri't-Turâs, ty.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî. Dimaşk, Beyrut: Daru'l-Kalem, 1. Basım, 1412.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b Ebî Bekir. *ed-Durru'l-Mensûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ty.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 2000.
- Zeylaî, Cemâleddîn Abdullah b Yusuf. *Tahrîcü'l-Ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkia fî Tefsîri'l-Keşşâf*, Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 2. Basım, 1414.

المصادر

- ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد. *تفسير القرآن العظيم*. تح: أسعد محمد الطيب، السعودية: مكتبة نزار
ابن أبي شيبه، أبو جعفر محمد بن عثمان. *العرش وما روي فيه*. تح: محمد بن خليفة بن علي التميمي، ط ١، الرياض:
مكتبة الرشد، ١٩٩٨ م.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله. *أحكام القرآن*. ط ٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣ م.
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. *روضة المحبين*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣ م.

- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. *مدارج السالكين*. تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط ٣، بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٩٦ م.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. *الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح*. تح: علي بن حسن وآخرين، ط ٢، السعودية: دار العاصمة، ١٩٩٩ م.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. *دقائق التفسير*. تح: محمد السيد الجليند، ط ٢، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤ هـ.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. *مجموع الفتاوى*. تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥ م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. *فتح الباري*. بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. تح: مجموعة من المحققين، ط ١، المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٦ م.
- ابن عادل الحنبلي، عمر بن علي. *اللباب في علوم الكتاب*. تح: عادل أحمد عبد الموجود وغيره، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٩٨ م.
- ابن عجيبة الحسني، أحمد بن محمد. *البحر المديد*. تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٤١٩ هـ
- ابن عطاء الله السكندري. *لطائف المنن*. تح: عبد الحلیم محمود، ط ٣، القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٦ م.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. *المبدع شرح المقنع*. ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧ م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. *رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب*. تح: عبد الله شاكر محمد الجندي، المدينة المنورة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤١٣ هـ.
- الآلوسي، هشام عبد الكريم. *السيد النبهان*. ٣ مجلدات، ط ٣، بيروت، دار المعرفة، ٢٠١٤ م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. بعناية: محمد زهير الناصر، ط ١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢.
- البغوي، حسين بن مسعود. *تفسير البغوي*. تح: محمد عبد الله النمر- وآخرين، ط ٤، دار طيبة، ١٩٩٧ م.
- بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. *التفسير البياني للقرآن الكريم*، ط ٧، القاهرة، دار المعارف.
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد. *لباب التأويل في معاني التنزيل*. نشر: محمد علي شاهين، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، *مفاتيح الغيب*، ط ٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ..
- الراغب الأصفهاني. *المفردات في غريب القرآن*. تح: صفوان عدنان الداودي ط ١، دمشق: دار القلم، ١٤١٢ هـ.
- الزليعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف. *تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف*. ط ١، الرياض: دار ابن خزيمة، ١٤١٤ هـ.
- السجلماسي، أحمد بن المبارك. *الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز*. ط ٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢ م، ٤٢٦-.

- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن. تح: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- الغزي، كامل بن حسين. نهر الذهب. ط ٢ حلب: دار القلم، ١٤١٩ هـ.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن. الرسالة القشيرية. تح: عبد الحلیم محمود ومحمود بن شريف، القاهرة: دار المعارف ١٩٦٦ م.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن. لطائف الإشارات. تح: إبراهيم البسيوني، ط ٣، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١ م.
- محمد فاروق النبهان. الشيخ محمد النبهان: شخصيته- فكره- آثاره. مكتبة دار التراث، حلب.
- مسلم بن الحجاج. الجامع الصحيح. تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. تفسير الماتريدي. تح: د. مجدي باسلوم، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦ هـ. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. النكت والعيون. تح: السيّد بن عبد المقصود، بيروت: دار الكتب العلمية.

Nahivcilerin Bazı Morfolojik Zarûretlere Dair Yaklaşımları

Linguists' Approaches to Some Morphological Necessities

*Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU**

Öz

Nahivcilerin Arap dili ile alakalı bir kaideyi tespit ederken başvurdukları referansların başında eski Arap şiiri gelmektedir. Bazı beyitlerde tespit edilen kurallara aykırı kullanımlar olduğu da bir gerçektir. Bu da nahivcilerin şiirin kendine has özelliği hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmalarına yol açmıştır. Nitekim kimileri vezin, kâfiye, ahenk ve şiir nağmesi gibi etkenlerden ötürü bu tür kullanımların şairler için bir zorunluluk olduğunu söylerken; bazı nahivciler bu kullanımların Arap dili ve lehçelerine uygun olduğunu öne sürmüşlerdir. Nahiv ve sarf kaidelerine uymayan şâz bir kelime, her ne kadar kural dışı olarak ele alınmışsa da nahivciler tarafından değersiz görülüp bir tarafa itilmemiştir. Bilakis üzerinde kafa yorulmuş, nahvin ve sarf ilminin temel kaidelerine uyup uymama hususunda çeşitli kısımlara bölünmüş ve bazı kısımlar nahvin anlaşılmasında önemli görülmüştür. Eski Arap şiirinde dil kurallarına aykırılık arz eden kullanımlar, şiirin kendine özgü durumunu göstermektedir. Kuraldışı görülen bu kullanımlar zarûret olgusu altında ele alınmıştır. Dil kurallarının oluşum sürecinden itibaren zarûret olgusu nahivci, edebiyatçı ve eleştirmenlerin dikkatini çekmiş ve muteber kabul edilen birçok klasik eserde doğrudan ve dolaylı bir şekilde yer almıştır. Şiirin tabiatına bakıldığında nesirde olmayan vezin ve kafiye gibi bazı zorunluluklar şairi zarûrete başvurmaya mecbur bırakır. Zarûretler de kendi içerisinde birkaç yönden taksime tabi tutulmuştur. Morfolojik zarûretleri ele alacak olan bu çalışmada nahivcilerin bu kullanımlara yönelik yaklaşımları eleştirel bir metotla incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Sarf ilmi, Zarûret, Şiir, Nahivciler.

Abstract

Ancient Arabic poetry is one of the references that language scholars apply to when determining a rule related to the Arabic language. It is also a fact that there are uses that are contrary to the rules established in some verses. This has led to different assessments of the idiosyncrasy of poetry by language scholars. As a matter of fact, some people say that such uses are a necessity for poets due to factors such as vezin, rhyme, harmony and poetry tune; some language polished have suggested that these uses are appropriate for Arabic language and dialects. a word that does not comply with the syntactic and morphological pedestals, although it is considered illegal, is considered worthless by

* Dr. Öğr. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, muhammed_yyu@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-3894-2231, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 10.12.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 01.02.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.03.2022.

linguists and is not pushed to one side. On the contrary, we have been thinking about it, it has been divided into several parts regarding whether it conforms to the basic principles of syntax and morphological science, and some parts have been considered important in understanding the science of syntax. The uses that contradict the rules of language in ancient Arabic poetry show the peculiar situation of the poem. These uses, which are considered to be illegal, are considered under the phenomenon of necessity. Since the process of formation of the rules of language, the phenomenon of necessity has attracted the attention of nahivists, literati and critics and has been directly and indirectly included in many classical works that are considered muteber. Considering the nature of poetry, some imperatives that are not in prose, such as vezin and rhyme, oblige the poet to resort to necessity. Necessities have been taxied in several ways within themselves. In this study, which will address morphological necessities, the approaches of nahivists to these uses will be examined with a critical method

Keywords: Arabic Language, Morphology, Necessity, Poetry, Grammarians.

Giriş

Dil kurallarının tespit edilme aşamasında nahivciler arasında doğal olarak birtakım ihtilaflar meydana gelmiştir. Bu ihtilâflar, ilk dönemden itibaren özellikle ekol merkezli inceleme konusu yapılmıştır. Nahivciler arasında oluşan mevcut ihtilâflar, metodolojik farklılıkların yanı sıra şiir istişhâdıyla da alakalıdır. Zira birçok nahivci, kendi görüşünü Arap şiirine dayandırmıştır. Arap dilinin, klasik dönem diye adlandırılan zaman diliminde söylenen şiirler ve değişik konularda telif edilmiş eserlere bakıldığında gerek nahiv gerekse sarf ilmi bakımından dil kurallarına uyulduğu, fakat bazen alışılmış bu dil kurallarının dışına çıkıldığı görülmektedir. Kural dışı veya istisnai durumlar olarak görülen bu tür kullanımlar genelde zarûret, şâz veya cevâzât gibi kavramlar adı altında ele alınmıştır.

Zarûret olgusunun birbirinden farklı tanımları yapılmıştır. Bunun sebebi, zarûrete yüklenen anlam ve şiire nasıl yansıdığı durumudur. Zira kelimenin etimolojisinden yola çıkarak zarûret kelimesinde zorunluluğun şart koşulup koşulmaması hususunda ihtilaflar olduğundan şiirdeki kural dışı bir kullanımın zarûrete dâhil edilip edilmemesi bu olguya yüklenen mana ile şekillenir.¹

Zarûret, öteden beri nahivcilerin kafasını kurcalayan önemli bir konudur. Bu konuda ilk çalışmalar edebiyat, şiir, nahiv ve sarf konuları içinde şiirin özelliğinden ötürü kuraldışı kullanımların şair için caiz olması şeklinde ele alınmıştır. Morfolojik zarûretler olarak ele alacağımız bu çalışmada, şiirde sarf ilmi kurallarına aykırı gelen bazı kullanımlar ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Hemze Harfi İle İlgili Zarûretler

Hemze harfi, sarf ilminin ibdâl konusunda önemli bir yer teşkil etmektedir. İlk dönem nahivcileri, hemzeyi elif, vâv ve yâ illet harflerinin bir kardeşi olarak saymışlardır. Hemzeye en fazla benzeyen harf eliftir. Hemzenin kendine has bazı özellikleri de vardır. Hemze, ya kelimenin aslında bulunur, ya zâid olur ya da başka bir harfe bedel olur. Asıl hemzesi, bir kelimenin fâu'l-fiili, 'aynu'l-fiili veya lâmu'l-fiili olandır. Zâid olan hemze bir kelimenin fâu'l-fiili, 'aynu'l-fiili ve lâmu'l-fiili olmayandır. Bedel hemzesi ise başka bir harfin hemzeye veya hemzenin başka bir harfe dönüşmesidir.²

Hemze toplamda beş harfe bedel olur. Bu harfler; elif, 'ayn, hâ, vâv ve yâ harfleridir.³ Zarûrete binaen hazfedilmiş hemze ya aslına döner ya da başka bir harfe tebdil edilerek tahfif

¹ Bâsil Miftâh Ali ed-Delâbîc, *Eşeru şâhidi'd-đarûreti's-şî'riyye fi mesâili'l-hilâfi'n-nahvî dirâse vasfîyye tahlîliyye* (İrbid-Ürdün: Câmî'atu'l-Yermûk, Doktora Tezi, 2016), 8.

² Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 2000), 1/83.

³ İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, 1/86.

edilir. Bazen de var olan hemze hafzedilir.⁴ Şöyle ki; hemzedden bir önceki harf fethalı ise سَأَلَ fiili سَأَلَ şekline, قَرَأَ fiili de قَرَأَ şekline dönüşerek tahfife uğrayıp elif ve hemze arası bir hal alır. Ayrıca Hicaz lehçesinde tahfif yapılır ve سَأَلَ şeklinde elife dönüştürülken; Temîm lehçesinde سَأَلَ şeklinde okunur.⁵ Fakat şiir vezninden ötürü önceki harekenin cinsi olan harfe dönüşebilir.⁶ Hafzedilmiş hemzenin aslına dönmesine örnek ise رَأَى fiilinin muzârisi hemzesiz olarak يَرَى şeklinde, أَكْرَمَ fiilinin muzârisi يُكْرِمُ şeklinde gelmesi gerekirken şairin mecbûr kalması durumunda fiili aslına döndürerek يَرَأَى ve يُؤَكْرِمُ şeklinde kullanmasıdır.⁷ Bu tür kullanımlar sınırlı sayıdadır. Örnek olarak Murrâr el-Fak'asî'ye (öl. ?) nispet edilen şu beyit verilebilir:⁸

لَعَمْرُكَ إِنِّي لِأَحِبُّ نَجْدًا / وَمَا أَرَأَى إِلَى نَجْدٍ سَبِيلًا

Yemin olsun ki ben Necd (denilen yer)i seviyorum, (fakat) Necd'e giden bir yol göremiyorum.

Bu beyitte istişhâd yeri أَرَأَى fiilidir. Bu fiil, normalde أَرَى şeklinde gelmesi gerekirken zarûrete binaen mahzûf olan hemze geri gelmiştir. Kayrevânî (öl. 412/1021), hemzenin hafzedilmesini şiir zarûretlerinden saymış ve buna örnek olarak İmru'u'l-Kays'a (öl. 540) ait olan şu beyti vermiştir:⁹

وَيُلْمُّهَا مِنْ هَوَاءِ الْجَوِّ طَالِيَةً / وَلَا كَهَذَا الَّذِي فِي الْأَرْضِ مَطْلُوبٌ

(Kurdu) yakalama peşinde havada süzülen (kartalın) vay anasına!
Yeryüzünde ardından bu denli koşurulduğu halde (o kurt gibi) kaçıp da
(pençesinden) kurtulanını görmedim.

⁴ Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, ts.), 3/149; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Luġatu's-şî'r: Dirâse fi'd-đarûreti's-şî'riyye* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1996), 170.

⁵ Ebû Bişr 'Amr b. Osman Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 3/541-542.

⁶ Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh es-Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdîlî, Ali Ali Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 1/227; Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Ali İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal li'z-Zemaşşerî*, thk. Emîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 5/265-275.

⁷ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 1/128-129; Muhammed b. Ca'fer Kazzâz el-Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir fi'd-đarûra*, thk. Ramazân Abduttevvâb, el-Hâdî Selâhuddîn (Kuveyt: Dâru'l-'Urûbe, ts.), 199-200.

⁸ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 200.

⁹ İbn Hucr İmru'u'l-Kays, *Dîvânu İmru'i'l-Kays*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Lübnan: Dâru'l-Ma'ârif, 1984), 227.

Bu beyitteki istiṣhâd yeri وَيُلْمَهَا ifadesidir. Bu ifadenin aslı وَيْلٌ لِّأُمَّهَا şeklinde iken وَيْلٌ kelimesinden tenvîn, لِّأُمَّهَا kelimesinden de lâm ve hemze harfleri hazfedilip birbirine izâfe edilmiştir. أُمُّ kelimesindeki hemze ise zarûrete binaen hazfedilmiştir. Kayrevânî, bu tür kullanımın başka bir örneğinin olmadığını nakletmiştir.¹⁰ Hemzenin hazfedilmesi durumu katı‘ hemzesinin vasıl hemzesine dönüşmesi durumuyla aynıdır. Hemzenin olup olmaması lehçe farklılığına dayanmaktadır. Fakat nahivciler bir lehçeyi başka bir lehçeye tercih ettiklerinden kabul edilmeyen lehçenin kullanımını zarûret veya şâz görmüşlerdir.¹¹

Hemze ile ilgili başka bir kullanım da اثنان kelimesinin başındaki hemzenin katı‘ hemzesine dönüşmesi gibi vasıl hemzesinin zarûrete binaen cümlelerin ortasında katı‘ hemzesine dönüşmesidir. Cümlelerin ortasında geçiş halinde hazfedilmesine rağmen bu harfin vasıl hemzesi olarak isimlendirilmesi ya mecâzen ya Kûfeli dil bilginlerine göre bu harfin hazfedilip bir önceki harfin bir sonraki harfe bitişmesinden ötürü ya da Basralı dil bilginlerine göre o harfle, sâkin harfli kelime okunmaya çalışıldığı içindir.¹² Nahivciler, bu tür zarûreti özellikle beytin ikinci mısrasının başında gelmesi durumunda güzel zarûretlerden kabul etmişlerdir. Vasıl hemzesinin katı‘ hemzesine dönüşmesine örnek olarak Kays b. Hatîm’e (öl. 620) ait olan şu beyit verilebilir:¹³

إِذَا جَاوَزَ الْإِثْنَيْنِ سِرًّا فَانَّهُ / بِنَشْرِ وَتَكْثِيرِ الْحَدِيثِ قَمِينُ

Bir sır, iki kişiyi geçtiğinde yayılmaya ve hakkında çok konuşmaya layık olur.

Bu beyitteki istiṣhâd yeri الْإِثْنَيْنِ kelimesidir. Nahivciler, bu beyitteki اثنان kelimesinde hemzenin vasıl hemzesi olması hususunda ittifak etmelerine rağmen şiir zarûretine binaen katı‘ hemzesine dönüşmüştür.¹⁴

Yukarıda zikrettiğimiz durumun tam tersi olan katı‘ hemzesinin vasıl hemzesine dönüşmesi, yaygın bir durum olduğundan nahivciler bunu zarûret görmezken; İbn ‘Uşfûr (öl.

¹⁰ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’ş-şâ’ir*, 353-354.

¹¹ Abdullatîf, *Luğatu’ş-şî’r*, 178.

¹² Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’ş-şâ’ir*, 201; Mahmûd Şukrî Âlûsî, *ed-Ḍarâ’ir ve mâ yesûgu li’ş-şâ’ir dûne’n-nâsir* (Bağdâd: el-Mektebetu’l-‘Arabiyye, 1922), 135-136.

¹³ Ebû Yezîd Kays b. el-Hatîm el-Evsî, *Dîvânu Kays b. el-Ḥaṭîm*, thk. Nâsiruddîn el-Esed (Beyrut: Dâru Sâdir, 1967), 162.

¹⁴ Ali b. Mu’min İbn ‘Uşfûr, *Ḍarâ’iru’ş-şî’r*, thk. Seyyid İbrahim Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Endelîs, 1982), 54; İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 5/137-138; Âlûsî, *ed-Ḍarâ’ir*, 136.

669/1270), zarûret kabul etmiştir.¹⁵ Buna örnek olarak Hâtim et-Tâî'ye (öl. 578) ait olan şu beyit verilebilir:¹⁶

أبوهم أبي والأمهات أمهاتنا / فأنعم ومتعني بقيس بن جحدر

Onların babası benim babamdır, anneleri de annelerimizdir. Öyleyse beni,
Kays b. Cahdar ile nimetlendirerek hoşnut et.

Bu beyitteki istişhâd yerleri الأمهات ve امهاتنا kelimeleridir. Bu kelimenin başındaki hemze أمهات şeklinde katı' hemzesiyken şiir zarûretine binaen vasıl hemzesine dönüşmüştür.¹⁷

Hemze ile ilgili karşımıza çıkan durumlardan bir tanesi de memdûd bir kelimeyi maksûr, maksûr bir kelimeyi de memdûd yapmaktır. Sîbeveyhi (öl. 180/796) memdûd kavramını كل شيء وقعت ياؤه أو واوه بعد ألف "Elif harfinden sonra vâv veya yâ harfinin bulunduğu her kelimedir." şeklinde tanımlamıştır.¹⁸ Memdûd isim حمراء kelimesi gibi te'nis veya ilhâk için sonunda hemze ve hemzedden önce de vâv veya yâ harfinden munkalib olan zâid elif bulunan isimdir.¹⁹ Maksûr isim ise ister zâid olsun ister olmasın sonunda elif bulunan kelimedir.²⁰ Bir kelimenin memdûd veya maksûr olması, kelimenin sonunda hemze bulunup bulunmamasıyla alakalı bir durum olup şiirden ötürü değişikliğe uğrayabilir. Nahivciler, şiirde memdûd bir kelimenin maksûr yapılmasını câiz görürken; Ferrâ (öl. 207/822) belli şartlarla buna cevâz vermiştir.²¹ Zira şair bunu yaparak kelimedeki ziyâdeyi hazfedip kelimeyi aslına döndürmektedir.²² Hazfedilen harf ise hiçbir mana için gelmeyen hemzedden önce bulunan zâid olan eliftir.²³ Buna örnek olarak şu beyit verilebilir:²⁴

¹⁵ İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şi'r*, 98.

¹⁶ Ebû Seffâne Hâtim b. Abdillâh et-Tâî, *Dîvânu Hâtim et-Ṭâî*, thk. Ahmed Reşâd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 28.

¹⁷ İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şi'r*, 98.

¹⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/539.

¹⁹ Ebu'l-'Abbas Muhammed b. Yezîd el-Mubberred, *el-Mukteḍab* (Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1994), 3/89.

²⁰ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Vellâd, *el-Makşûr ve'l-memdûd*, thk. Paul Bronnle (Matba'atu Leiden, 1900), 3-4.

²¹ Ferrâ'ya göre حمراء ve صفراء kelimeleri gibi bâbında maksûr olarak gelmeyen memdûd bir kelimenin maksûr olarak gelmesi câiz değildir. Çünkü bu kelimelerin müzekkeri أفعال kalıbında gelmektedir. Sîrâfî (öl. 368/979) ve Enbârî (öl. 577/1181), Ferrâ'nın bu görüşünün tutarsız olduğunu delilleriyle ortaya koymuştur. bk. Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/211-212; Enbârî, *el-İnşâf fi mesâilil-hilâf*, 2/745, 752-754.

²² İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şi'r*, 116; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/211.

²³ İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şi'r*, 116.

²⁴ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. İbn Vellâd, *el-Makşûr ve'l-memdûd*, 74; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şi'r*, 116.

لَا بُدَّ مِنْ صَنْعَا وَإِنْ طَالَ السَّفَرُ / وَلَوْ تَحَنَّى كُلُّ عَوْدٍ وَدَبَّرَ

Yolculuk uzasa de yaşlı ve yaralı develer yere yığılsa bile San'â'ya varmam gerekir.

Bu beyitteki istişhâd yeri صَنْعَا kelimesi olup bu kelimenin aslı صَنْعَاءُ şeklinde memdûd bir isimken zarûrete binaen maksûr yapılmıştır. Maksûr bir kelimeyi memdûd yapma hususunda ise nahivciler ihtilâf etmişlerdir. Bu konuda farklı üç görüş bulunmaktadır:

Birincisi: Basralı dil bilginlerinden Ahfeş (öl. 215/830) ve Kûfeli dil bilginlerinin görüşü olup buna göre şiir zarûretine binaen maksûr bir kelimeyi memdûd yapmak mutlak olarak câizdir.²⁵ Onların bu konudaki delilleri kıyâs ve semâdır. Semâ delili Araplardan duydukları beyitler olup bu beyitlerden bir tanesi şudur:²⁶

إِنَّمَا الْفَقْرُ وَالْغِنَاءُ مِنَ اللَّهِ / فَهَذَا يُعْطَى وَهَذَا يُحَدُّ

Fakirlik ve zenginlik ancak Allah'tandır (cc), buna (zengine) verilir, bu da (fakir de) mahrum bırakılır.

Bu beyitte geçen الْغِنَاءُ kelimesinin aslı الغنى şeklinde maksûr iken zarûretten dolayı memdûd yapılmıştır. Kûfelilere göre bunun câiz oluşunun kıyâsî delili ise şiir zarûretine binaen harekelerin işbâ' edilip fetha, kesra ve zamme harekelerinden elif, yâ ve vâv harflerinin ortaya çıkması gibi elif-i maksûreden önceki fetha harekesini işbâ' edip bir elif ortaya çıkararak memdûd isme ilhak etmektir.²⁷ Ayrıca Sîbeveyhi'nin وَرُبَّمَا مَدُّوا مِثْلَ مَسَاجِدَ وَمَنَابِرَ فَيَقُولُونَ "bazen (Araplar) مَسَاجِدَ ve مَنَابِرَ kelimelerini uzatıp مَسَاجِيدَ ve مَنَابِيرَ şeklinde söylerler"²⁸ sözünden hareketle onun da bunu câiz gördüğü anlaşılmaktadır.²⁹

İkinci görüş: Ahfeş dışındaki Basralı dil bilginlerinin görüşü olup bunlara göre maksûr bir kelimeyi memdûd yapmak hiçbir şekilde câiz değildir. Delilleri ise bir kelimenin maksûr olmasının asıl olmasıdır. Çünkü maksûr bir kelimedeki elif harfi, zâid veya kelimenin aslından olurken memdûd bir kelimedede sadece zâid olur. Aynı şekilde bir kelimenin maksûr veya memdûd olduğunu anlamak için o kelimeyi memdûda değil maksûra ilhak etmek gerekir ki bu da onun asıl olduğunun delilidir. Maksûr ismin asıl olduğu ortaya konulduğu zaman maksûr bir kelimenin memdûd yapılmasına cevâz verildiğinde bu, asıl olan bir şeyin, asıl

²⁵ Enbârî, *el-İnşâf fî mesâilî'l-hilâf*, 2/745; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 216; İbn 'Ufûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 38; Âlûsî, *ed-Ḍarâ'ir*, 182.

²⁶ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. Enbârî, *el-İnşâf fî mesâilî'l-hilâf*, 2/747.

²⁷ Enbârî, *el-İnşâf fî mesâilî'l-hilâf*, 2/749; İbn 'Ufûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 39-41.

²⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/28.

²⁹ İbn 'Ufûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 41.

olmayan bir şeye döndürmek anlamına gelir. Ayrıca bu durumda kelime ağırlaştığından câiz görülmemiştir. Maksûr bir kelimeyi memdûd yapmak ile tam tersi olan memdûd bir kelimeyi maksûr yapmak arasındaki fark, bir kelimeyi maksûr yapmak kelimedeki ziyâde harfleri atarak tahfif etmek anlamına gelirken memdûd yapmak kelimeye fazladan eklemeler yaparak kelimeyi ağırlaştırmak anlamına gelmesidir. Memdûd bir kelimeyi maksûr yapmak, kelimeyi aslına döndürmek anlamına geldiğinden câiz görülmüştür.³⁰ Enbârî, Basralı dil bilginleriyle aynı görüşü paylaşırken, Kûfeli dil bilginlerinin delillerini de reddetmektedir. Zira o, Kûfelilerin semâ delili olarak getirdiği bazı şiirlerin söyleyeninin bilinmediği, bazı şiirlerde geçen الغناء kelimesinin de ya fethalı olarak yeterli olmak anlamındaki الغناء şeklinde olduğunu veya kesralı olarak mufaele bâbından olan غانَى fiilinin masdarı olduğunu söyleyerek burada maksûr bir kelimeyi memdûd yapma durumunun olmadığını vurgulamıştır. Kûfelilerin harekeyi işbâ' etmeye kıyâs delillerini de reddetmiştir. Çünkü maksûru memdûd yapmak, son harfin bir öncesinde elifi ziyâde etme ve ikinci elifin hemzeye kalb olması şeklinde iki tane değişikliğe yol açmaktadır. Hâlbuki şiir zarûretinde iki veya daha fazla değişikliğe yol açan bir işlemin câiz olması söz konusu değildir.³¹

Bu konudaki üçüncü görüş ise Ferrâ'nın görüşü olup ona göre nasıl ki kullanıldığı bâbda maksûr kullanımı olmayan memdûd bir kelimeyi maksûr etmek câiz değilse memdûd kullanımı olmayan maksûr bir kelimeyi memdûd yapmak da câiz değildir. Örneğin عَطَشَى “susamış kadın” ve سَكْرَى “sarhoş kadın” kelimelerini memdûd yapmak câiz değildir. Çünkü bunların müzekkerleri عَطَشَان ve سَكْرَان şeklinde gelmektedir. Zira فَعْلَانُ kelimesinin müennesi sadece maksûr olarak فَعْلَى şeklinde gelmektedir.³²

Kanaatimizce şiirdeki bu tür kullanımlar şiire has bir özellik olup dış etkenlerden uzak ayrı bir çerçevede incelenmesi gerekir. Nitekim İbn Cinnî (öl. 392/1002) de “Memdûdu maksûr, maksûru memdûd, işbâ' ve tahrîf yapmak, uygunluk veya aykırılık açısından bir asıl olarak kabul edilmemekte ve onlarla örnekler ortaya konulmamaktadır.”³³ şeklinde ifadelerde bulunarak bu duruma dikkat çekmiştir. Dolayısıyla nesirdeki kaide ve kuralların şiirdeki bu tür kullanımlara dayatılmaması daha uygundur.

³⁰ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/212-213; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir*, 216-217; Enbârî, *el-İnşâf ft mesâili'l-hilâf*, 2/749-750; İbn 'Usfûr, *Darâi'ru'ş-şî'r*, 38.

³¹ Enbârî, *el-İnşâf ft mesâili'l-hilâf*, 2/750-752.

³² Enbârî, *el-İnşâf ft mesâili'l-hilâf*, 2/745-746.

³³ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 3/213.

2. Kelimede Bazı Harflerin Hazfi

Şiir zarûretine binaen bir kelimede hazif işlemi yapılabilmektedir. Yapılan bu hazif işleminin cereyan ettiği bazı kullanımlar şu şekildedir:

2.1 İltikâ-i Sâkineynden Ötürü Nûn Harfinin Hazfi

Nahivciler şiir veznine uydurmak için zarûrete binaen lâkin (لكن) ve min (من) gibi harflerden iltikâ-i sâkineynden ötürü sâkin nûnun hazfedilmesini câiz görmüşlerdir. Sîbeveyhi, bunu *الشعر* başlığında zikretmiş,³⁴ Sîrâfî ise bu konuda “Zarûrete binaen hazfedilen yerlerden biri de لكن ve من gibi sükûn üzere mebni olan harflerden nûn harfinin hazfidir. Bunun hazfedilmesi iltikâ-i sâkineynden ötürüdür.” şeklinde ifadelerde bulunmuştur. Buna örnek olarak Kays b. ‘Amr en-Necâşî’ye (öl. 40/660) ait olan şu beyit verilebilir:³⁵

فَلَسْتُ بِأَتِيهِ وَلَا أَسْتَطِيعُهُ / وَلَاكِ اسْقِنِي إِنْ كَانَ مَأْوُكَ ذَا فَضْلٍ

Ben, ona gelecek değilim, buna güç de yetiremem fakat eğer suyun fazlaysa bana su içir.

Buradaki istişhâd yeri لَكِ kelimesidir. Bu kelimenin aslı لكن şeklindeyken şiir vezninden ötürü sonundaki nûn harfi hazfedilmiştir.

Şiirde من harf-i cerinden nûn harfinin hazfedilmesine örnek olarak A‘şâ’ya (öl. 7/629) ait olan şu beyit verilebilir:³⁶

وَكَأَنَّ الْخَمْرَ الْمُدَامَةَ مِ الْإِسْنِ / فَتَنْطِ مَمْرُوجَةٌ بِمَاءٍ زُلَّالٍ

Sanki devamlı içilen (bu) içki, saf suyla karışmış İsfent (üzüm suyunun en kalitelisi veya en iyi içki çeşidi) denilen içkidendir.³⁷

Bu beyitteki istişhâd yeri م kelimesidir. Bu kelimenin aslı مِنْ şeklindeyken şiir zarûretinden ötürü sonundaki nûn harfi hazfedilmiştir.

Sâkin nûnun hazfedilmesinin illeti ise bu harf, med ve lîn harflerine benzediğinden iki sâkin harfin yan yana gelmesidir. Normalde iltikâ-i sâkineynden ötürü sâkin olan harfin harekelenmesi gerekirken med ve lîn harflerinin hazfedilmesi veya zâid gelmesi yönünden bu

³⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/27.

³⁵ Necâşî, *Dîvânu'n-Necâşî el-Hârîşî*, 56; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 28; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/214.

³⁶ Meymûn b. Kays A‘şâ, *Dîvânu'l-A‘şâ el-Kebîr*, thk. Muhammed Huseyn (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, ts.), 5.

³⁷ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/214; Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Hişâm, *Evđahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, t.y.), 1/271.

harflere benzediğinden nûn harfi de bazen hazfedilir, bazen de zâid olarak gelebilmektedir. Nitekim bu beyitte hazfedilmiştir. Aynı şekilde nahivciler, burada nûn harfinin hazfedilmesini, tenvînin iltikâ-i sâkineynden ötürü hazfedilmesine benzetmişlerdir. Bazen de nûn harfi med harflerine bedel olarak gelebilir. Örneğin; صَنَعَانِيَّ “San‘alı”, بَهْرَانِيَّ “Behreli” kelimelerin aslı صنعاويِّ ve بهراويِّ şeklinde olmalıyken nûn, vâv harfine bedel olmuştur.³⁸ İbn Ya‘îş’e göre ise nûn harfinin med harflerine benzeme yönü, nûn harfinde ğunne olmasından ötürü nûn harfi sâkin olduğunda mahrecinin hayşûm olmasıdır. İnsanın kendi ağzını kapatması durumunda bu harfi telaffuz etmek mümkün değildir. Nasıl ki رَمَى الْقَوْمِ ve تُعْطِي ابْنَكَ örneklerinde iltikâ-i sâkineynden ötürü med harfleri hazfediliyorsa nûn harfi de aynı sebepten dolayı hazfedilmektedir.³⁹

Kâne (كان) fiilinin cezimli muzârisinden nûn harfinin hazfi hususunda nahivciler, kendisinden sonra sâkin bir harfin gelmemesini şart koşmuşlardır. Şayet nûn harfinden sonra sâkin bir harf gelirse nûn harfinin hazfedilmesi şiir zarûreti dışında câiz değildir.⁴⁰ Buna örnek olarak Huseyl b. ‘Urfuta’ya (öl. ?) ait olan şu beyit verilebilir:⁴¹

لَمْ يَكُ الْحَقُّ سِوَى أَنْ هَاجَهُ / رَسْمٌ دَارٍ قَدْ تَعَفَّى بِالسَّرْرِ

Hakikat, Serer denilen yerde yıkılmış bir evin kalıntılarının, aşığı tahrik etmesi dışında değildi.

Bu beyitte يَكُ kelimesinden sonra sâkin harf geldiğinden ötürü nûn harfinin hazfedilmeyip لَمْ يَكُن şeklinde olması gerekirken nûn harfi zarûrete binaen hazfedilmiştir. Sîbeveyhi’nin hocası Yûnus b. Habîb’e (öl. 182/798) göre böyle bir kullanım şiir zarûretine has bir kullanım olmayıp normal kelâmda da câizdir.⁴² Zira Kur’ân-ı Kerîm’de كَفَرُوا الَّذِيْنَ كَفَرُوا âyetinde⁴³ olduğu gibi bazı kırâatlerde sonrasında sâkin harf olsa bile nûn harfinin hazfedilmesi, bunun zarûret değil, Arap lehçelerinden birine uygun bir kullanım olduğunu göstermekte ve Yûnus’u bu konuda haklı çıkarmaktadır.⁴⁴

³⁸ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/214; Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Fârisî, *et-Ta’lîka ‘alâ Kitâb-i Sîbeveyhi*, thk. ‘İvad b. Hamed el-Kûzî (Kahire: Matba‘atu’l-Emâne, 1990), 1/51.

³⁹ İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 5/315.

⁴⁰ İbn ‘Uşfûr, *Darâi’ru’ş-şîr*, 115-116; İbn Hişâm, *Avdahu’l-mesâlik*, 1/268-271.

⁴¹ Ebû Zeyd el-Ensârî, *Kitâbu’n-nevâdir fi’l-luğa*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed (Beyrut: Dâru’ş-Şurûk, 1981), 295-296; İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/90; İbn Hişâm, *Avdahu’l-mesâlik*, 1/270.

⁴² İbn Mâlik, *Teshîlu’l-fevâid*, 56; İbn Hişâm, *Avdahu’l-mesâlik*, 1/269-271; Sabbân, *Hâşiyetu’ş-Şabbân*, 1/245.

⁴³ el-Beyyine 98/1.

⁴⁴ Sabbân, *Hâşiyetu’ş-Şabbân*, 1/245.

2.2 Menkûs İsimle İlgili Kullanımlar

Menkûs isim: “القاضي” kelimesinde olduğu gibi sonunda kendisinden önce kesra olan yâ harfi bulunan her isimdir” şeklinde tarif edilmiştir. Menkûs isim izâfe veya elif lâm edatından soyutlanırsa هذا قاضي ومررتُ بقاضي gibi ref ve cer halinde sonundaki yâ harfi nazif edilirken, nasb halinde رأيتُ قاضيًا örneğinde olduğu gibi sabit kalır. Eğer izâfe veya elif lâm ile beraber gelirse üç durumda da yâ harfi sabit kalır.⁴⁵

Nahivciler izâfe veya ta'rîf edatı alması durumunda menkûs isimden yâ harfinin hazfedilmesi hususunda ihtilâf etmişlerdir. İhtilâfin sebebi ise şiiirlerde böyle bir kullanımın cereyan etmesidir. Bu beyitlerden bir tanesi de A'şâ'ya nispet edilen şu beyittir:⁴⁶

وَأَخُو الْعَوَانِ مَتَى يَشَأُ يَصْرِمْنَهُ / وَيَعْدُنَ أَعْدَاءَ بُعَيْدٍ وَدَادٍ

Dansöz kızların dostu ne zaman onları arzulasa ilişkisini sonlandırırlar ve muhabbetin hemen ardından düşman kesilirler.

Bu beyitte الْعَوَانِ kelimesinin aslı الْعَوَانِي şeklindeyken başına ta'rîf edatı aldığı halde hazfedilmemesi gereken sonundaki yâ harfi zarûrete binaen hazfedilmiştir. Sîrâfî, menkûs isimden yâ harfinin hazfedilmesini zarûretten sayanlardan birisidir. Nitekim o, bu konuda nazif zarûretlerinden bir tanesinin de şairin, şiiirde بَغْدَادَ قَدْ أَقْبَلَ هذا قاضي “Bu, Bağdâd'ın kadısıdır, (bu tarafa) yöneldi” ve هذا القاضي “Bu kadı” demesi gibi tenvînin hazfine teşbîh ederek izâfe ve elif lâm alması durumunda yâ harfini hazfetmesi olduğunu zikretmiştir. Ardından da menkûs bir isimde zamme veya kesranın ağır olmasından ötürü sâkin olan yâ harfinin tenvînle karşılaşması sebebiyle hazfedilen yâ harfinin elif lâm alması veya izâfe olması durumunda geri döndüğünü fakat şairin mecbûr kalması durumunda yâ harfinin hazfedilebileceğini ifade etmiştir. Bu durumun tenvîne benzeme yönü ise elif lâm ve izâfenin birbirlerinin yerini tutma bakımından tenvînle yer değiştirmesidir. Yani elif lâm ve izâfe olması durumunda tenvînin gitmesi, olmaması durumunda ise tenvînin var olmasıdır.⁴⁷ Nitekim önceden de zikredildiği gibi Sîbeveyhi, zarûret konusunun başında şiiirde vukû bulan kural dışı kullanımlara cevâz veren en önemli faktörün teşbîh olduğunu vurgulamıştır.⁴⁸ Kayrevânî ve İbn 'Uşfûr da

⁴⁵ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/216; Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, thk. Semîh Ebû Muğlî (Ummân: Dâru Mecdelâvî li'n-Neşr, 1988),, 20-21.

⁴⁶ A'şâ, *Dîvânü'l-A'şâ el-Kebîr*, 129; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/28; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, 3/456-457; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir*, 233; Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-l-hilâf*, 2/545; İbn 'Uşfûr, *Darâi'ru'ş-şî'r*, 120.

⁴⁷ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/215-216; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, 3/456-457.

⁴⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/26.

Sîrâfî'yle aynı görüşü benimsemektedirler.⁴⁹ Bu bakımdan nahivcilerin bu konuda Sîbeveyhi'ye tabi oldukları görülmektedir. Zira Sîbeveyhi, kitabının ما يحتمل الشعر bölümünde yâ harfinin hazfedilmesini şiir zarûretinden saymıştır.⁵⁰

Ferrâ, bu konuda diğer nahivcilerden farklı düşünmektedir. Ona göre vâv veya yâ harfi sâkin olup vâv harfinden önce zamme ve yâ harfinden önce kesra olursa Araplar vâv ve yâ harfini hazfedip zamme ve kesra ile yetinirler.⁵¹ Dolayısıyla o, bu kullanımın Arapların konuşmalarına uygun olduğunu ifade etmiştir.

Bazı nahivciler, Kur'ân-ı Kerîm'de vukû bulmasından dolayı Sîbeveyhi'nin menkûs isimden yâ harfinin hazfedilmesini zarûret olarak gördüğünü reddetmişlerdir. Nitekim birçok kâri, âyet başları dışında yâ harfinin hazfi şeklinde kırâatlerin var olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا âyetinde⁵² الْمُهْتَدِ kelimesinin başında elif lâm olmasına rağmen sonundaki yâ harfi hazfedilmiştir.⁵³ Sîrâfî ve İbn 'Ufûr ise bu konuda Sîbeveyhi'yi savunmuş ve bazı Arapların yâ harfini hazfettiğini fakat çoğunluğunun yâ harfini sabit bıraktığını dolayısıyla Sîbeveyhi'nin bu konudaki görüşünün, yâ harfini sabit bırakanlara göre zarûret olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁴ Ebu's-Saâdât İbnu's-Şecerî (öl. 542/1148) ise nahivcilerin bu konudaki ihtilâfını şu sözleriyle özetlemiştir:

Merfû veya mecrûr durumunda elif lâm edatı almış menkûs isim üzerinde vakıf yapma hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bazıları yâ harfini sabit bırakırken; bazıları da hazfetmişlerdir. Sabit bırakanların delili, ta'rîf edatının kelimeyi tenvînden korumasıdır. Hazfedenler ise yâ harfini, sâkin olması bakımından harekeye benzetmiş olup vakıf halinde harekeyi hazfettikleri gibi yâ harfini de hazfetmişlerdir.

İbnu's-Şecerî, sözünün devamında yâ harfini hazfedenlerin de kendi aralarında iki gruba ayrıldığını, bir grubun vakıf halinde yâ harfini hazfedip vasıl halinde hazfetmediğini, diğer grubun ise hem vakıf, hem de vasıl durumunda yâ harfini hazfettiğini söylemektedir. Yâ harfinin hazfedilmesinin illeti, kesra harekesinin yâ harfine delalet etmesinden ötürü kesra harekesiyle yetinmektir.⁵⁵

⁴⁹ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 232-233; İbn 'Ufûr, *Đarâi'ru's-şî'r*, 119-121.

⁵⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/27.

⁵¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983), 2/27.

⁵² el-Kehf, 18/17.

⁵³ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/216; İbn 'Ufûr, *Đarâi'ru's-şî'r*, 121; Ahmed b. Musâ b. Mucâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1980), 386.

⁵⁴ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/216; İbn 'Ufûr, *Đarâi'ru's-şî'r*, 122.

⁵⁵ Hibetullah Ali b. Muhammed İbnu's-Şecerî, *Emâli İbni's-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1992), 2/290-291.

Sonuç olarak hafzedilmemesi gereken durumda menkûs isimden yâ harfinin hafzedilmesi, bazı Arap lehçelerine uygun olması ve Kur'ân-ı Kerîm'de böyle kullanımların bulunması sebebiyle zarûret değilken yâ harfini hafif etmeyenlerin yanında ise zarûret olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Sîbeveyhi ve destekçilerinin görüşü daha doğru görülmektedir.

Menkûs isimlerle ilgili zarûret kullanımlarından biri de illet harfinin cer ve ref durumunda hafzedilmesi gerekirken normal sahîh bir kelime gibi üç durumda illet harfine hareke vermektir. Örneğin هذا قَاضِيٌ “Bu kadıdır”, مَرَرْتُ بِقَاضِيٍ “Bir kadı'nın yanından geçtim” örneklerindeki قَاضِيٍ kelimesi menkûs olduğundan ref ve cer durumunda zamme ve kesra harekesi yâ harfine ağır geldiğinden قَاضٍ şeklinde hareke almayıp illet harfinin hafzedilmesi gerekirken zarûrete binaen illet harfi sabit kalıp hareke alabilmektedir.⁵⁶ Buna örnek olarak Cerîr b. 'Atıyye'ye (öl. 110/728) ait olan şu beyit verilebilir:⁵⁷

فَيَوْمًا يُجَازِينِ الْهَوَى غَيْرَ مَاضِيٍ / وَيَوْمًا تَرَى مِنْهُنَّ غَوْلًا تَغْوَلُ

(Deve üzerinde yola revan olan dilberler) bir gün anında aşka karşılık verirler bir başka gün bakarsın renk değiştirirler.

Bu beyitteki istişhâd yeri مَاضِيٍ kelimesidir. Bu isim, menkûs ve mecrûr konumunda olduğu için sonundaki illet harfinin düşüp مَاضٍ şeklinde olması gerekirken zarûretten ötürü hafzedilmemiştir.

Zeccâcî (öl. 337/949) ise illet harfinin hafzedilmesi gereken durumda hafzedilmemesinin meşhur bir Arap lehçesi olduğunu ve böyle kullanımların aktarıldığı şekliyle kalması gerektiğini söylemiştir.⁵⁸ Dolayısıyla ona göre böyle bir kullanım zarûret değil, normal bir kullanımdır. İbn Ya'îş (öl. 643/1245), şiirde bu gibi kullanımların هذا قَاضِيٌ, رأيتُ قَاضِيًا ve مَرَرْتُ بِقَاضِيٍ lehçesine uygun olarak geldiğini, diğerlerine göre ise zarûret kabilinden olduğunu zikrederek bunun bir lehçe olduğuna işaret etmiştir.⁵⁹

İllet harfinin düşmesi gereken durumda hafzedilmemesi hususuna dair yukarıda zikrettiğimiz nahivcilerin görüşlerine bakıldığında, böyle bir kullanımın sadece şiir zarûretine has olduğu hususunda ittifak edilmediği görülmektedir. Zira bazıları bunu zarûrete bağlarken;

⁵⁶ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 196; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 42.

⁵⁷ Cerîr b. 'Atıyye et-Temîmî, *Dîvânu Cerîr* (Beirut: Dâru Beyrut, 1986), 366; Muberrred, *el-Mukteḏab*, 3/354; İbn Cinnî, *el-Haşâîs*, 3/159; el-Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 197; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 42; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/483.

⁵⁸ Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-İḏâh fî 'ileli'n-naḥv*, thk. Mâzin el-Mubârek (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1979), 103-104.

⁵⁹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/487.

bazıları böyle bir kullanımın Arap lehçelerinden birine uygun olduğunu söylemiştir. Kanaatimizce böyle bir kullanımın, illet harfini hazfedenlerin kullanımında zarûret olarak kabul edilmesi gerekirken illet harfini hiçbir durumda hazfetmeyenlerin kullanımında zarûret değil, normal bir kullanım olarak kabul edilmelidir.

2.3 Te'kîd İçin Gelen Nûnun Hazfi

Muzâri veya emir fiiline eklenen muhaffef te'kîd nûnu, sâkin bir harfle karşılaşması durumunda hazfedilirken zarûrete istinaden sâkin harf olmadan da hazfedildiği görülmektedir. Buna örnek olarak Tarafe b. el-'Abd'a (öl. 564) nispet edilen şu beyit verilebilir:⁶⁰

اضْرِبْ عَنْكَ الْهُمُومَ طَارِقَهَا / ضَرْبَكَ بِالسَّيْفِ قَوْنَسَ الْفَرَسِ

Gece vakti kapını çalan kederleri kafaya takma vur gitsin. Atın kulakları arasındaki kemiğe vurduğun kılıç darbesi gibi.

Bu beyitteki istişhâd yeri اضْرِبْ kelimesidir. Bu kelimenin aslı اضْرِبْنَ şeklindeyken zarûretten ötürü te'kîd nûnu hazfedilmiştir.⁶¹

Te'kîd nûnunun hazfi konusunda nahivciler ihtilâf etmişlerdir. Kimileri bu hazfin normal kelâmda değil şiirde câiz olduğunu söylerken,⁶² kimileri böyle bir kullanımı reddetmişlerdir. Sîrâfî, bu beyti zikrettikten sonra Halîl b. Ahmed'in (öl. 175/791) bu konudaki görüşünü "Halîl, bu konuda şunu söylemektedir: Şair, kelimeden nûn-u hafifeyi hazfetmiştir. Niyeti اضْرِبْنَ şeklindeyken zâid olduğu için nûn harfini hazfetmiştir" şeklindeki ifadelerle açıklamış, ardından Ferrâ'ya göre kelimenin aslının اضْرِبْ عَنْكَ şeklindeyken sâkin harflerin çokluğundan dolayı zarûrete binaen hareke konulduğunu aktarmıştır. Dolayısıyla Halîl b. Ahmed'e göre bu zarûret, hazif başlığı altındayken; Ferrâ'ya göre ziyâde başlığı altındadır.⁶³

Böyle bir kullanımı kabul etmeyenlerin başında İbn Cinnî gelmektedir. Nitekim o, kıyâsa göre zayıf ve kullanımda az bulunan hususları zikrederken böyle kullanımların kabul edilmeyen ve zayıf şeyler olduğunu dolayısıyla çok az görüldüğünü vurgulamıştır. Ayrıca bu kullanımlara örnek olarak, yukarıda vermiş olduğumuz beyti zikretmiş, devamında te'kîde

⁶⁰ Ebû 'Amr Tarafe b. el-'Abd el-Vâilî, *Dîvânü Tarafe b. el-'Abd (Şerhu'l-A'lem eş-Şentemert)*, thk. Duriyye el-Hatîb, Lutfî es-Sakkâl (Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabiyye, 2000), 164; Ensârî, *Kitâbu'n-nevâdir fi'l-luğa*, 165.

⁶¹ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/219; İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/126; Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-îdâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsif, vd. (Kahire: Dâru Sezgîn, 1994), 2/367; İbn 'Ufûr, *Darâi'ru's-şi'r*, 111; Âlûsî, *eđ-Darâ'ir*, 100.

⁶² İbn 'Ufûr, *Darâi'ru's-şi'r*, 111-112.

⁶³ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/219.

başvurma amacının bir şeyi kesin bir şekilde ortaya koymak olduğunu ve bunun için de sözü uzatmak gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla te'kîd için gelen nûn harfini hafzederek sözü kısa tutmak, amaca uygun değildir.⁶⁴ İbn Cinnî, *Sırru şınâ'ati'l-i'râb* eserinde bu beytin tüm ilim ehline göre yapmacık / مصنوع kabul edildiğini ve güvenilir bir rivâyet yoluyla gelmediğini söylemiştir. Suyûtî de bu beytin yapmacık olduğunu eserinde zikretmiştir.⁶⁵ İbn Cinnî'nin sözünden kendisinin bu şiir beytini kabul etmediği ve te'kîd için hazif işleminin olmaması gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır. Onun *el-Muhteseb* isimli eserinde ise muzâri fiilde te'kîd için gelen nûn-u muhaffefenin hazfi için başka bir vecih bulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, yukarıda zikrettiğimiz beytinin yapmacık olduğunu söyledikten sonra beyitte geçen اَضْرَبَ kelimesinin aslı اَضْرَبَا şeklinde olduğunu zikretmiştir.⁶⁶ Yani bu kelimedeki mahzûf olan harf, te'kîd için gelen nûn harfi değil, vakıf halinde nûn harfinden munkalib olan eliftir. Zira Sîbeveyhi, muhaffef olan te'kîd nûnu üzerinde vakıf yapılması konusunu anlatırken nûn harfi ve tenvînin zâid olmaları bakımından birbirine benzemelerinden ötürü vakıf halinde aynı muameleyi gördüklerini zikretmiştir. Munsarîf kelimedeki tenvîn, vakıf halinde elife dönüştüğü gibi te'kîd nûnu da vakıf halinde elife dönüşür.⁶⁷ Dolayısıyla elif harfi, tenvîn gibi olduğundan elif'in hafzedilmesi zarûret olmayıp normal bir kullanımdır.

Sonuç olarak te'kîd için gelen nûn-u muhaffefenin sâkin bir harfle karşılaşması durumunda hafzedilmesi câiz iken; sâkin bir harfle karşılaşmaması durumunda sadece şiir zarûretinden ötürü şiirde hafzedilebilir. Ayrıca böyle kullanımların normal kelâmıda değil, sadece şiirde bulunması bunun, şiirin kendine has özelliğinden kaynaklandığını göstermektedir.

2.4 Muzâri Fiilde Raf' Alameti Olan Nûn Harfinin Hazfi

Bazı nahivciler, ef'âl-ı hamse denilen يَفْعَلَانِ-تَفْعَلَانِ-يَفْعَلُونَ-تَفْعَلُونَ-تَفْعَلِينَ fiil kalıplarından nasb ve cezm edatı olmaksızın nûn harfinin düzyazı ve şiirde hafzedilmesinin câiz olduğunu söylerken; bazıları bunun sadece şiir zarûretine bağlamıştır.⁶⁸ Düzyazıda nûn harfinin hafzedilmesine şu hadîs-i şerîf örnek olarak verilebilir: لَا تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا “Sizler iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş

⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 1/126.

⁶⁵ İbn Cinnî, *Sırru şınâ'ati'l-i'râb*, 1/97; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. Muhammed Ahmed el-Mevlâbek, vd. (Kahire: Dâru't-Turâs, 2008), 1/177-178.

⁶⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/367.

⁶⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/521.

⁶⁸ Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1998), 1/171.

olamazsınız.”⁶⁹ Bu hadîs-i şerîfte geçen تَدْخُلُوا ve تُؤْمِنُوا kelimelerinden nûn harfi, başına nasb veya cezim edatı olmaksızın hazfedilmiştir. Bu kullanıma örnek olarak şu beyit verilebilir:⁷⁰

أَبِيْتُ أُسْرِي وَتَبَيْتِي تَدْلُكِي / وَجْهَكَ بِالْعَنْبَرِ وَالْمِسْكَ الذَّكِي

Ben geceleri yol kat ederek geçiriyorum. Sen ise güzel kokulu misk ü anberle yüzünü ovalayarak.

Bu beyitteki istişhâd yeri تَبَيْتِي ve تَدْلُكِي kelimeleridir. Bu iki fiil, muzâri muhataba kalıbı olup başına nasb ve cezim edatları gelmediğinden تَبَيْتِينَ ve تَدْلُكِينَ şeklinde olması gerekirken sonundaki ref' alameti olan nûn harfi hazfedilmiştir.

İbn Mâlik (öl. 672/1274), hadîs-i şerîfte ve bazı kırâatlerde böyle kullanımların vukû bulmasından ötürü hiçbir sebep olmadan ister normal kelâmda ister şiirde olsun nûn harfinin hazfinin nadir de olsa câiz olduğu görüşündedir.⁷¹ Bazı çağdaş araştırmacılar da nûn harfinin şiirde ve normal kelâmda sebepsiz yere hazfedilmesinin doğru bir vechinin olduğunu savunmuşlardır.⁷²

İbn Cinnî ise nûn harfinin hazfini şiir zarûretinden kabul ederek diğer nahivcilerden farklı düşünmüştür. Nitekim o, Fârisî'ye (öl. 377/987) şairin أَبِيْتُ أُسْرِي وَتَبَيْتِي تَدْلُكِي / وَجْهَكَ بِالْعَنْبَرِ وَالْمِسْكَ الذَّكِي şeklindeki beytini sorduğunu ve zarûretten ötürü hareke hazfedildiği gibi تَبَيْتِينَ fiilinden de nûn harfinin hazfedildiği sonucuna ulaştıklarını zikretmiş, ardından da تَدْلُكِي fiilinin تَبَيْتِي fiilinden bedel veya hal konumunda olduğunu ve تَبَيْتِي fiilinin talep veya başka bir şeyin cevabı olmaksızın nasb edatı olan اَنْ harfinin takdiriyle mansûb konumunda olmasının da câiz olduğunu söylemiştir.⁷³ Dolayısıyla o, bu görüşüyle harekenin hazfine kıyâs ederek nûn harfinin hazfini, şiir zarûretinden saydığını veya başka bir te'vile gidip nasb edatını takdir ettiğini ve Fârisî'nin de bunu kabul ettiğini ortaya koymuştur.

İbn 'Ufûr da i'râb harekesinin hazfine kıyâs ederek nûn harfinin hazfini şiir zarûretinden kabul etmektedir. Normal kelâm olarak sadece Hazreti Peygamber'in (s.a.v.)

⁶⁹ Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Şahîhu Muslim*, thk. Nazar b. Muhammed el-Faryâbî (Riyâd: Dâru Tîbe, 2006), 2/"İmân", 22 (No. 93).

⁷⁰ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/388; Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân Seyyid, Mahtûn Muhammed Bedvî (Mısır: Dâru Heccr, 1990), 1/53; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1/172; Abdulkadir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselâm Hârûn (Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1997), 8/339, 341.

⁷¹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/51-53.

⁷² Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemu's-şavâbi'l-luğavî delîlu'l-muşekkafi'l-'arabî* (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2008), 218; Abdullatîf, *Luğatu's-şî'r*, 215.

⁷³ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/388-389.

Bedir savaşında ölenler hakkında konuşurken Hz. Ömer'in (r.a.) كَيْفَ يَسْمَعُوا وَأَنْى يُجِيبُوا وَقَدْ جِيفُوا "Çürüdükleri halde nasıl duyarlar ve nasıl cevap verirler" şeklinde يَسْمَعُوا ve يُجِيبُوا kelimelerinden nûn harfini hafzetmesine dair bir kullanımın olduğunu zikretmiştir.⁷⁴

Şunu da söyleyelim ki nahivciler, fiile bitişen vikâye nûnunun gelmesi durumunda ref' alameti olan nûn harfinin hafzedilmesini câiz görmüşlerdir. Sîbeveyhi ve İbn Mâlik bu görüşte olup nûn harfinin bazen sebepsiz yere hafzedilebileceğini söylerken; Ahfeş, Muberrred (öl. 286/900), Fârisî ve İbn Cinnî bu durumda i'râb alameti olmaması hasebiyle hafzedilen nûn harfinin vikâye nûnu olduğunu savunmuşlardır.⁷⁵ Dolayısıyla nasb ve cezm edatı olmaksızın nûn harfinin hafzi, hadîs-i şerîf ve bazı Kur'ân-ı Kerîm kırâatıyla desteklendiğinden bunun câiz olduğuna dair görüş daha uygun görülmektedir.

3. Müfred Bir Kelimenin, Cemi Yerine Kullanılması

Nahivciler, çoğul bir kelime yerine müfred kullanılması hususunda ihtilâf etmişlerdir. Sîbeveyhi, bu kullanımın sadece şiire has bir durum olduğunu söylemiştir.⁷⁶ Bu kullanıma örnek olarak şu beyit verilebilir:⁷⁷

كُلُوا فِي بَعْضِ بَطْنِكُمْ تَعَفُّوا / فَإِنَّ زَمَانَكُمْ زَمَنٌ خَمِصٌ

Karnınızın bir bölümünü dolduracak kadar (az) yeyin, başkalarına muhtaç olmazsınız. Zira zamanınız açlık zamanıdır.

Bu beyitteki istişhâd yeri بَطْنِكُمْ ifadesindeki بطن kelimesidir. Bu kelimenin, çoğul olarak كُتُونُ şeklinde gelmesi gerekirken şiir zarûretine binaen müfred gelmiştir.

Muberrred, Sîbeveyhi'yle aynı görüşü paylaşarak müfredi kullanılan kelimenin çoğul olduğuna dair kelâmda bir emare olması şartıyla şiirde bunun câiz olduğunu söylemiştir.⁷⁸ İbn 'Uşfûr ve Bağdâdî de bu kullanımın zarûret olduğunu savunmuşlardır.⁷⁹ Ayrıca İbn 'Uşfûr, bu kullanımın tersi olan çoğul bir kelimenin, müfredin yerine kullanılmasını da zarûret olarak ele almıştır.⁸⁰

⁷⁴ İbn 'Uşfûr, *Đarâi'ru's-şî'r*, 109-111.

⁷⁵ İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid*, 10; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/172-173.

⁷⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/209.

⁷⁷ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/210; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/87; İbn 'Uşfûr, *Đarâi'ru's-şî'r*, 252; Bağdâdî, *Đizânetu'l-edeb*, 7/559, 564.

⁷⁸ Muberrred, *el-Muktedâb*, 2/169.

⁷⁹ İbn 'Uşfûr, *Đarâi'ru's-şî'r*, 251; Bağdâdî, *Đizânetu'l-edeb*, 7/559.

⁸⁰ Ali b. Mu'min b. 'Uşfûr, *el-Muqarrib*, thk. Abdullah el-Cebbûrî, el-Civârî Ahmed Abdussettâr (Bağdâd: Menşûrâtu Riâseti Divâni'l-Evkâf, 1972), 255.

Ferrâ ise yukarıda zikrettiğimiz nahivcilerin aksine müfred bir kelimenin tesniye ve ceminin yerine kullanılmasının şiire has bir durum olmadığını, dolayısıyla normal kelâmda da câiz olduğunu söylemiştir.⁸¹ İbn Cinnî de müfredin çoğul bir kelimenin yerine çokça kullanıldığını söyleyip Kur'ân-ı Kerîm'den de delil getirerek bunun, normal kelâmda câiz olduğunu vurgulamıştır.⁸²

Nahivcilerin bu konudaki görüşlerine baktığımızda; bazıları bunu şiir zarûretine bağlarken; bazıları normal kelâmda da câiz olduğunu savunmuştur. Bir kelimenin lafız ve mana yönüyle iki cihetinin olması hasebiyle müfred bir kelimenin mana olarak çoğul bir kelimenin yerinde kullanılması Arap kelâmında rastlanan bir olgudur. Dolayısıyla böyle bir kullanımın zarûret olarak değerlendirilmemesi daha uygun görülmektedir.

4. Tesniye Bir Kelimenin Müfred Yerine Kullanılması

Zarûret olarak kabul edilen durumlardan biri de müfred bir kelimenin tesniye olarak kullanılmasıdır. İbn 'Uşfûr ve Kayrevânî bunu eserlerinde şiir zarûreti olarak ele almışlardır.⁸³ Bu kullanıma örnek olarak Ferazdak'a ait olan şu beyit verilebilir:⁸⁴

أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنِّي ابْنُ صَاحِبِ صَوَّارٍ / وَعِنْدِي حُسَامًا سَيْفِيهِ وَحَمَائِلُهُ

Benim, Sav'er suyunun sahibinin oğlu olduğumu ve yanımda onun keskin kılıcı ve kayışlarının olduğunu bilmediniz mi?

Bu beyitteki istişhâd yeri حُسَامًا kelimesi olup bu kelime müfred olarak حسام şeklinde kullanılması gerekirken zarûretten ötürü tesniye olarak kullanılmıştır.⁸⁵ Başka bir örnek de Mutelemmis ed-Duba'î'ye (öl. 580) ait şu beyit verilebilir:⁸⁶

قُولَا لَعَمْرُو بْنِ هِنْدٍ غَيْرَ مُتَّيِّبٍ / يَا أَخْنَسَ الْأَنْفِ وَالْأَضْرَاسِ كَالْعَدَسِ

Amr b. Hind'e çekinmeden "Ey kısa burunlu ve dişleri mercimek gibi olan!" de.

⁸¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/307-308.

⁸² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/87-88.

⁸³ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 245; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 253.

⁸⁴ Ebû Firâs Hemmâm b. Ğâlib el-Ferezdak, *Dîvânu'l-Ferazdak*, thk. Ali Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 506.

⁸⁵ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 246; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 253.

⁸⁶ Mutelemmis Cerîr ed-Duba'î, *Dîvânu'l-Mutelemmis eḍ-Ḍuba'î*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi (Kahire: Câmi'atu'-Duveli'l-'Arabiyye Ma'hedu'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye, 1980), 298.

Bu beyitteki istiṣhâd yeri قُولا kelimesidir. Bu kelime hal konumunda müfred olarak gelen غيرٍ مُتَّسِبٍ ifadesinden ötürü müfred olarak قُلٌ şeklinde gelmesi gerekirken zarûrete binaen tesniye gelmiştir.⁸⁷

İbn ‘Uşfur ile Kayrevânî’nin bu konuya bakış açıları birbirinden biraz farklıdır. Zira tesniyenin müfred bir kelimenin yerine kullanılması İbn ‘Uşfûr’a göre daha geniş bir yer kaplamaktadır. Kitabında zikrettiği örneklere bakıldığında kendisinin müfred olup tesniye olarak kullanılan tüm kelimeleri şiir zarûreti olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁸⁸ Kayrevânî ise bu alanı daraltmıştır. Nitekim eserinde bu konunun başlığını ومما يجوز له: تثنية الواحد الذي لا يعلم şeklinde ele alarak aynı yerde ikincisi olmayan bir kelimenin tesniye edilmesini zarûret olarak gördüğünü fakat eğer aynı yerde ikincisinin olması mümkünse bunun zarûret olmadığını ortaya koymuştur. Buna örnek olarak ‘Antere b. Şeddâd’a (öl. 614) ait olan şu beyit verilebilir:⁹⁰

كَيْفَ الْمَزَارُ وَقَدْ تَرَبَّعَ أَهْلُهَا / بِعُنَيْزَتَيْنِ وَأَهْلُنَا بِالْعَيْلَمِ

Ailesi ‘Uneyze’de bizim ki de Gaylem’de ikamet ediyorken nasıl olur da sevgiliyi ziyarete giderim?

Bu beyitte istiṣhâd yeri عُنَيْزَتَيْنِ kelimesidir. Bu kelime aslında müfred kalıbında bir yer ismi olan عُنَيْزَةٌ şeklindeyken şiir zarûretinden ötürü tesniye kılınmıştır.⁹¹ Aynı yerde bu isimde iki yerin bulunması söz konusu olmadığından zarûret olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca İbn ‘Uşfûr, bu konunun tam tersine müfred bir kelimenin tesniye yerine kullanılmasını da zarûret kabilinden ele almıştır.⁹²

Diğer nahivciler ise tesniyenin müfred bir kelimenin yerine kullanılmasının normal kelâmda câiz olduğunu öne sürerek bu konuda başka bir görüş ortaya koymuşlardır. Örneğin Ferrâ, Arapların müfred bir kişiye veya bir gruba emrettiklerinde tesniye kalıbını kullandıklarını söylemiştir. Zira Arap birinin, develerini ve koyunlarını otlatmada en az iki yardımcısı bulunur. Aynı şekilde bir grupta en az üç kişi olur. O da yanında iki kişi varmış

⁸⁷ İbn ‘Uşfûr, *Ḍarâi’ru’ş-şi’r*, 254.

⁸⁸ İbn ‘Uşfûr, *Ḍarâi’ru’ş-şi’r*, 253-255.

⁸⁹ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’ş-şâ’ir*, 245.

⁹⁰ ‘Antere b. Şeddâd el-‘Absî, *Dîvânu ‘Antere*, thk. Muhammed Sa’id Mevlevî (Kahire: el-Mektebu’l-İslâmî, 1964), 187.

⁹¹ İbn ‘Uşfûr, *Ḍarâi’ru’ş-şi’r*, 253.

⁹² İbn ‘Uşfûr, *Ḍarâi’ru’ş-şi’r*, 249.

gibi bir kullanıma gider.⁹³ Ferrâ, bu görüşüyle bu kullanımın câiz olduğunu akli bir delille açıklamaya çalışmıştır. İbn Fâris de Ferrâ'yla aynı görüşü paylaşarak Arapların kullanımlarından birinin de müfred muhataba tesniye kalıbında emretmek olduğunu söyleyerek bunun normal bir kullanım olduğunu vurgulamıştır. Zira müfred bir kişiye tesniye kalıbında örneğin أَفْعَلَا ذَلِكْ “Bunu yap” şeklinde emredilir.⁹⁴ İbn Mâlik ise bazen müfred bir zamire isnâd edilen fiilin tesniye zamirini alabildiğini ve bundan kastın te'kîd ve tekrar olduğunu söyleyerek bunun normal bir kullanım olduğuna işaret etmiştir.⁹⁵

Yukarıda zikredilen nahivcilerin görüşlerine bakıldığında; müfred bir zamire isnâd edilen bir fiilin tesniye zamirini alması İbn Mâlik'in de dediği gibi te'kîd etmek amacıyla yapıldığından bunun normal Arap kelâmında câiz olan bir kullanım olduğu görülmektedir. İbn 'Uşfûr ve Kayrevânî dışındaki nahivciler, bunu sadece fiille alakalı bir durum olarak ele alırken; bu iki nahivci fiile ilaveten bir ismin tesniye olarak kullanılmasını da eklemişlerdir. Binaenaleyh diğer nahivcilerin müfred bir ismin, tesniye kılınması hususuna değinmemeleri ve bunu sadece müfred bir zamire isnâd edilmesi gereken bir fiilin tesniye zamirini alması konusu olarak ele almaları kendilerinin sadece bu kullanımı câiz gördüklerine işaret etmektedir. Dolayısıyla fiil dışında müfred gelmesi gereken bir ismin tesniye yapılmasının şiir zarûretlerinden kabul edilmesi daha uygundur.

5. Tesniye Bir Kelimenin Cemi Yerine Kullanılması

İbn 'Uşfûr, çoğul bir kelimenin yerine tesniyenin kullanılıp bedel yapılmasını şiir zarûretinden kabul etmiştir.⁹⁶ Bu kullanıma örnek olarak şu beyit verilebilir:⁹⁷

كَأَنَّ حُمُولَهُمْ لَمَّا التَّقَيْنَا / ثَلَاثَةُ أَكْلِبٍ يَتَطَارِدَانِ

Karşılaştığımız vakit sanki onların hamleleri birbirini iten üç köpek gibiydi.

Bu beyitteki istişhâd yeri يَتَطَارِدَانِ fiilidir. Bu kelime ثَلَاثَةٌ kelimesine sıfat olduğu için بَيِّنَاتٌ şeklinde gelmesi gerekirken tesniye gelmiştir. İbn 'Uşfûr, zarûret çeşitlerinden olan bunun tam tersine çoğul bir kelimenin tesniyenin yerine kullanılmasını da ele almıştır.⁹⁸ Fârisî, bu konuda başka bir görüş benimsemiştir. Ona göre bazen tesniye bir kelimedenden iki şey değil,

⁹³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/78.

⁹⁴ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâlihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmihâ*, thk. Ahmed Hasan Besec (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1997), 166.

⁹⁵ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/111.

⁹⁶ İbn 'Uşfûr, *Đarâi'ru's-şi'r*, 255.

⁹⁷ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. İbn 'Uşfûr, *Đarâi'ru's-şi'r*, 255; Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 5/39.

⁹⁸ İbn 'Uşfûr, *Đarâi'ru's-şi'r*, 256-257.

çokluk murad edilmektedir. Bu görüşüne Kur’ân-ı Kerîm’den de delil getirmiştir. Örneğin *أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ* “*Inkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı*”⁹⁹ âyetinde *الْأَرْضَ* kelimesinin, *السَّمَوَاتِ* kelimesinin mukabilinde gelmesinden ötürü müfred değil çoğul olarak yerler kastedildiğini ve *كَانَتَا* fiilinin tesniye olarak gelmesinin çokluk ifade ettiğini söylemiştir.¹⁰⁰ Zemahşerî (öl. 538/1144) ve İbn Ya‘îş, tesniye bir kelimedenden çokluğun kastedilmesinin *كَيْتِكَ* “çok buyrun”, *سَعْدَيْكَ* “çok mutlu ol / yardımcı ol” gibi sınırlı kelimelerde olmak üzere normal kelâmda câiz olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰¹

Nahivcilerin görüşlerine baktığımızda tesniye bir kelimedenden çoğul bir kelimenin murad edilmesi ile ilgili kullanımların rivâyet edilmesi, bunun Arap diline uygun bir kullanım olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bunu şiir zarûretine koymak uygun değildir.

Sonuç

Nahivcilerin şiir ile nesrin özelliklerini birbirinden net bir şekilde ayırt etmemeleri, zarûret olgusu hakkındaki ihtilafların temel nedenidir. Zira nahivciler, normal kelâmda benimseyegelen dil kaidelerini şiire de uygulamak istedikleri için nesirden farklı olarak şiirdeki vezin ve kâfiye zorunluluğu şairleri bu kaidelerin dışına çıkmaya sevk ettiğinde bu durum, nahivciler tarafından zarûret şeklinde değerlendirilmiştir.

Zarûretleri morfolojik veya sentaks bakımından kategorize etmek mümkündür. Morfolojik yani sarf ilmi ile ilgili zarûretler de sarf ilminde tespit edilen kurallara aykırı gelen kullanımlardır. Bu kullanımlar hususunda dil bilginleri arasında ihtilaflar vuku bulmuştur. Bazı nahivciler, böyle kullanımları dil kurallarına uydurmaya çalışırken; bazıları bunun şiirin yapısına uygun olduğunu savunmuşlardır.

Nahivcilerin zarûret olarak nitelendirdikleri kullanımların temeli, sadece ortak dilde kabul edilen kaide ve kuralların dikkate alınmasına dayanmaktadır. Nahivciler baştan beri diğer Arap lehçelerini göz ardı ederek dilin referans kaynaklarını oldukça daraltmışlardır.

Zarûret konusu, detaylıca araştırılması gereken bir konudur. Arapçanın güzellikleri ve derinlikleri bu olguda gizlidir. Zarûret olgusu Arap dilinin bilim dallarında da araştırılması gereken bir husus olarak görünmektedir.

⁹⁹ Enbiyâ, 21/30.

¹⁰⁰ Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Fârisî, *Kitâbu’ş-şîr / Şerhu’l-ebiyâti’l-muşkileti’l-i’râb*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Mısır: Mektebetu’l-Hâncî, 1988), 1/132-135.

¹⁰¹ İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 1/289-294.

Kaynakça

- Abdullatîf, Muhammed Hamâse. *Luġatu's-şî'r: Dirâse fi'd-đarûreti's-şî'riyye*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1996.
- 'Absî, 'Antere b. Şeddâd. *Dîvânu 'Antere*. thk. Muhammed Sa'îd Mevlevî. Kahire: el-Mektebu'l-İslâmî, 1964.
- Âlûsî, Mahmûd Şukrî. *eđ-Đarâ'ir ve mâ yesûġu li's-şâ'ir dîne'n-nâsir*. Bağdâd: el-Mektebetu'l-'Arabiyye, 1922.
- A'şâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânu'l-A'şâ el-Kebîr*. thk. Muhammed Huseyn. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, ts.
- Bağdâdî, Abdulkadir. *Ĥizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselâm Hârûn. 13 Cilt. Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 4. Basım, 1997.
- Delâbîc, Bâsil Miftâh Ali. *Eşeru şâhidi'd-đarûreti's-şî'riyye fi mesâili'l-ĥilâfi'n-naĥvî dirâse vaşfiyye taĥlîliyye*. İrbid-Ürdün: Câmi'atu'l-Yermûk, Doktora Tezi, 2016.
- Duba'î, Mutelemmis Cerîr. *Dîvânu'l-Mutelemmis eđ-Duba'î*. thk. Hasan Kamil es-Sayrafî. Kahire: Câmi'atu'-Duveli'l-'Arabiyye Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye, 1980.
- Enbârî, Kemâluddîn Ebu'l-Berekât. *el-İnşâf fi mesâili'l-ĥilâf beyne'n-naĥviyyîn: el-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Ensârî, Ebû Zeyd el-. *Kitâbu'n-nevâdir fi'l-luġa*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1981.
- Evsî, Ebû Yezîd Kays b. el-Hatîm. *Dîvânu Kays b. el-Ĥatîm*. thk. Nâsiruddîn el-Esed. Beyrut: Dâru Sâdir, 1967.
- Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed. *et-Ta'lika 'alâ Kitâb-i Sîbeveyhi*. thk. 'İvad b. Hamed el-Kûzî. 5 Cilt. Kahire: Matba'atu'l-Emâne, 1990.
- Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed. *Kitâbu's-şî'r / Şerĥu'l-ebiyâti'l-muşkileti'l-i'râb*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.
- Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Ğâlib el-. *Dîvânu'l-Ferezdaq*. thk. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1983.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Ĥaşâiş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*. thk. Semîh Ebû Muġlî. Ummân: Dâru Mecdelâvî li'n-Neşr, 1988.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Muĥteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îdâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsif, vd. 2 Cilt. Kahire: Dâru Sezgîn, 1994.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâlihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1997.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf. *Avdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahmân Seyyid, Mahtûn Muhammed Bedvî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecr, 1990.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Teshîlu'l-fevâid ve tekmlu'l-mekâsid*. thk. Muhammed Kamil Berekât. Mısır: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1968.
- İbn Mucâhid, Ahmed b. Musâ. *Kitâbu's-seb'a fi'l-ķırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1980.
- İbn 'Ufûr, Ali b. Mu'min. *Āarâi'ru's-şî'r*. thk. Seyyid İbrahim Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 2. Basım, 1982.
- İbn 'Ufûr, Ali b. Mu'min. *el-Muķarrib*. thk. Abdullah el-Cebbûrî, el-Civârî Ahmed Abdussettâr. 2 Cilt. Bağdâd: Menşûrâtu Riâseti Divânî'l-Evkâf, 1972.
- İbn Vellâd, Ebu'l-'Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Makşûr ve'l-memdûd*. thk. Paul Bronnle. Matba'atu Leiden, 1900.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaaffakuddîn Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemaķşerî*. thk. Emîl Bedî' Yakûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-naħv*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- İbnu's-Şecerî, Hibetullah Ali b. Muhammed. *Emâlî İbni's-Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1992.
- İmru'u'l-Kays, İbn Hucr. *Dîvânu İmru'i'l-Kays*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Lübnan: Dâru'l-Ma'ârif, 4. Basım, 1984.
- Kayrevânî, Muhammed b. Ca'fer Kazzâz. *Mâ yecûzu li's-şâ'ir fi'd-ķarûra*. thk. Ramazân Abdu'ttevvâb, el-Hâdî Selahuddin. Kuveyt: Dâru'l-'Urûbe, ts.
- Muberrred, Ebu'l-'Abbas Muhammed b. Yezîd. *el-Muķteđab*. 4 Cilt. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1994.
- Necâşî, Kays b. Amr. *Dîvânu'n-Necâşî el-Hârişî*. thk. Salih el-Bekârî vd. Beyrut: Muessesetu'l-Mevâhib, 1999.
- Nîsâbûrî, Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Şaķîhu Muslim*. thk. Nazar b. Muhammed el-Faryâbî. Riyâd: Dâru Tîbe, 2006.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu's-şavâbi'l-luğavî delîlu'l-muşekķafi'l-'arabî*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2008.
- Sabbân, Muhammed b. Ali. *Hâşiyetu's-Şabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî*. 4 Cilt. İnan: İntişâratu Zâhidî, ts.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.

- Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdilî, Ali Ali Seyyid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. thk. Muhammed Ahmed el-Mevlâbek, vd. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 3. Basım, 2008.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemsuddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1998.
- Tâî, Ebû Seffâne Hâtim b. Abdillâh. *Dîvânu Hâtim et-Tâî*. thk. Ahmed Reşâd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Temîmî, Cerîr b. 'Atıyye. *Dîvânu Cerîr*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1986.
- Vâilî, Ebû 'Amr Tarafe b. el-'Abd. *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd (Şerhu'l-A'lem eş-Şentemerî)*. thk. Duriyye el-Hatîb, Lutfî es-Sakkâl. Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabiyye, 2. Basım, 2000.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-İddâh fî 'ileli'n-nağv*. thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.

Modernliğin Arkeolojisi (Foucault) ve Postmodernliğin Arkeolojisi (Baudrillard)*

The Archeology of Modernity (Foucault) and The Archeology of Postmodernity (Baudrillard)

Mustafa DİKMEN**

Öz

Bu çalışma Michel Foucault ve Jean Baudrillard arasındaki sürekliliğe ve iki düşünür arasında var olduğu söylenen süreksizliğin yanlış bir okuma olduğuna odaklanmaktadır. Baudrillard her ne kadar Foucault'yu unutmayı/unutmamızı istese de onun analizlerinin bütüncül bir okumaya tabi tutulması ya da bizatihi onun düşüncelerinin tamamlanması, Foucault'nun düşünceleriyle mümkün olmuştur denebilir. Bu yönüyle bu makalede modernliğin arkeoloğu olarak Foucault, postmodernliğin arkeoloğu olarak Baudrillard arasındaki süreklilik ilişkisinin, bugünü anlamada ve Foucaultcu tabirle söyleyecek olursak güncelliğin ontolojisinin işletilmesinin bu iki düşünürün arasındaki ilişkiselliğin kurulmasına bağlı olduğu düşüncesinden hareket edilmiştir. Aynı dönemde yaşamış olan, kendilerine has kavramsallaştırmalarla felsefenin ekseninin değiştiği bir zaman diliminde yaşanan gelişmelere paralel olarak felsefi düşüncelerini geliştirmeleri, farklı kaynaklardan beslenen fakat aynı düşüncenin asimetriği olarak görülebilecek düşünceler serdetmeleri bu açıdan oldukça ilginçtir. Baudrillard'ın Foucault hakkındaki eleştirilerini hatırd tutmak kaydıyla, Foucault ve Baudrillard arasındaki ana temaların benzer olduğu ve dahası, iki düşünürün de birbirini tamamlar tarzda düşünceler geliştirdiklerini söylemek mümkündür.

Bu çalışma Foucault ve Baudrillard arasındaki süreklilik-süreksizlik ilişkisinin yanı sıra, aynı zamanda modern düşünce ile postmodern düşünce arasındaki süreklilik ve süreksizlik ilişkisinin de daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Postmodern düşüncenin modern düşünceden net bir kopuşu ifade edip etmediği de ayrıca bu çalışmanın sorunsallaştırdığı bir diğer noktadır. Hümanizmin ortaya çıkışıyla mücessem olan modern düşünce ile anti-hümanizm arasındaki irtibatın Foucault ve Baudrillard üzerinden çözümlenme çalışması, sübjektivitenin oluşum ve çözülüm anını mevzubahis etmek anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Çağdaş Fransız Düşüncesi, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Süreklilik.

* Bu makale, 15.06.2021 tarihinde Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan ve kabul edilen "Michel Foucault ve Jean Baudrillard Düşüncesinin Karşılaştırmalı Bir Analizi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Arş. Gör., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, mustafadikmen1617@gmail.com, orcid.org/0000-0002-8737-0789, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 28.12.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 10.03.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.03.2022.

Abstract

This study focuses on the continuity between Michel Foucault and Jean Baudrillard and the discontinuity that is said to exist between the two thinkers is a misreading. Although Baudrillard wants us to forget/forget Foucault, it can be said that a holistic reading of his analyzes or the completion of his thoughts was possible with Foucault's thoughts. In this respect, in this article, it is thought that the continuity relationship between Foucault as the archaeologist of modernity and Baudrillard as the archaeologist of postmodernity depends on the establishment of the relation between these two thinkers in understanding the present and, in Foucaultian terms, the operation of the ontology of contemporaryity. In this respect, it is quite interesting that they developed their philosophical thoughts in parallel with the developments experienced in a time period when the axis of philosophy changed with their own conceptualizations and that they lived in the same period, and that they presented ideas that were fed from different sources but could be seen as an asymmetry of the same thought. Keeping in mind Baudrillard's criticisms of Foucault, it is possible to say that the main themes between Foucault and Baudrillard are similar and moreover, both thinkers developed ideas in a way that complements each other.

This study aims to help a better understanding of the continuity-discontinuity relationship between Foucault and Baudrillard, as well as the continuity and discontinuity relationship between modern thought and postmodern thought. Whether postmodern thought expresses a clear break from modern thought is also another point that this study problematizes. The analysis of the connection between modern thought and anti-humanism, which is embodied with the emergence of humanism, through Foucault and Baudrillard means to talk about the moment of formation and dissolution of subjectivity.

Keywords: Philosophy, Modern French Thought, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Continuity.

Giriş

Foucault ve Baudrillard'ın düşüncelerinin birbirleriyle olan ilişkiselliğini araştırmak için ilk elden yapılması gereken iki olgunun açıklanmasıdır. Özellikle bu iki düşünürün düşüncelerinin etkileşime sokulacağı alan olan -Foucault'nun daha fazla olduğunu belirtmek kaydıyla- sübjektivite metafiziğinin ve kendi dönemlerindeki tartışmaların bilinmesi, Foucault ve Baudrillard arasındaki süreklilik veya süreksizliğin açıklanmasına yardımcı olacaktır.

Foucaultcu çözümlenmelerin ve sorunsallaştırmaların eğilmiş olduğu alanın modern dönem, Baudrillardcı radikalleşmelerin eğilmiş olduğu alanın da postmodern dönem olduğu hatırlanacak olduğunda, bu iki düşünür arasındaki bağlantının sağlanabilmesi adına eğilinmesi gereken iki konu, sübjektivitenin oluşumu ve sonrasında da çağdaş Fransız düşüncesindeki öznenin ikircikli konumunu yansıtan Sartre sonrası felsefenin genel serencamıdır.

Bu iki noktanın önemi, her iki düşünürün de güncelliğin ontolojisini işletirken bu tarihsel uğraktan sonraki meselelere ağırlık vermeleri, kendi dönemlerindeki her türden öznenin, ideolojinin, kimliğin ve etiğin anlaşılabilmesi noktasında bir nirengi noktası teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır. Foucault bu noktayı modern eşik olarak adlandırmakta ve insan-öznenin Tanrı-öznenin yerini almasıyla yeni bir düşünce biçiminin de kök saldıgını düşünmektedir.

Bu düşünce biçimine karşı çıkan Foucault ve Baudrillard, ontolojik ve epistemolojik açıdan insanın böylesi bir konuma geçirilmesinin ardında yatan saikleri araştırır. Her iki düşünürde hümanizm noktasında aynı kararlılıkla, insanın aynı anda özne ve nesne olabilme imkânını olumlu bulan düşünceyi eleştirir ve böylesi bir düşüncenin açmazlarını gözler önüne sermeyi dener.

Modernliğin arkeolojisi (Foucault) ile postmodernliğin arkeolojisi (Baudrillard) halini alan bu iki analiz türünü birbirinden kopuk okumak, düşüncenin sekteye uğraması ve Foucault'dan mülhem söyleyecek olursak "güncelliğin ontolojisinin" eksik kalması anlamına gelecektir. Bu açıdan öncelikle sübjektivite metafiziğine odaklanmak ve sonrasında da çağdaş Fransız felsefesinde bu iki düşünürün yerini saptamak çalışma açısından önemlidir.

1. Sübjektivite Metafiziği ve Eleştirisi

Foucault ve Baudrillard düşüncelerinin sarıh bir şekilde anlaşılabilmesi, kendi dönemlerine kadar var olan sübjektivite metafiziği ve onun varyantları olarak düşünebileceğimiz hümanizm-antihümanizm konusuyla yakından irtibatlıdır. İnsan aklına duyulan güvenle mücessem olan hümanizm ve insan varlığının, bir temel/merkez anlatı (foundationalism) haline gelişi, Foucault ve Baudrillard'ın temel eleştirilerinin birleştiği

yerdir. Öyle ki, Foucault bu durumu “modern eşik”¹ olarak adlandırmakta ve güncelliğin ontolojisi konusunda kendisi için en önemli noktalardan birinin bu olduğunu dolaylı olsa da² belirtmektedir. Öte yandan Baudrillard da Foucault’nun bıraktığı yerden devam ederek hümanizm konusunda oldukça şiddetli eleştirilerde bulunmuştur:

Yüzyıllar boyunca öznenin şatafatlı, nesneninse sefil bir yaşam sürdüğüne inandık. Özne, dünya ve tarihe bir anlam ve bütünlük kazandırmıştır. İster bireysel ya da kolektif, isterse bilinçli ya da bilinçsiz olsun sonuç olarak bütün metafizik düşünce sistemlerinin amacı özneye ait bir dünya yaratmaktır. Bu düşünce sisteminde, nesne, öznelik denilen kusursuzluğa giden yolda karşılaşılan önemsiz bir aşamaya benzemektedir. (...) Arzu konusunda üretilen düşüncelerde bile öncelik öznededir, çünkü yalnızca özne bir arzulama hakkına sahip olabilir. (...) Özneye neden bir ayrıcalık tanınıyor; öznenin iradesi, bilinci hatta bilinçaltı denilen şu kurmacaya inanmayı neden sürdürüyoruz? Bunun nedeni olsa olsa özneye belli bir değer biçilmesi ve bir tarihe sahip olması olabilir, çünkü böyle bir düşünce insanı rahatlatmaktadır.³

Bu vecihten, Foucault ve Baudrillard arasındaki sürekliliğe odaklanabilmek adına öncelikli yapılması gereken şey, hümanizm ve anti-hümanizm noktalarının açığa çıkarılmasıdır. Hümanizm, “her türlü hakikat arayışının insanî perspektife indirildiği ve öte dünya fikrinin bu dünya lehine terk edildiği bir anlama”⁴ gelmektedir. Ayrıca hümanist düşünce; genellikle antroposentrik olarak insanın merkeze alındığı bir düşünceye gönderimde bulunan, varlığın ve varlığın hakikatinin aşkın bir öze gönderimde bulunmayan bir düşünceyi de imlemektedir.⁵ Bu açıdan hümanist nosyonun ortaya çıkışı ve gelişmesiyle ilişkilendirilen ilk kişi olan Descartes, modern dönemi ve dolayısıyla sübjektivite metafiziğini başlatan ilk kişi olması bakımından hassaten önemlidir. Nitekim Descartes’ın düşünen ben’i bir temel/merkez olarak kurma yolundaki atılımları sayesinde İnsan-Özne, artık Tanrı-Özne’den ayrılmış ve insan varlığın temeline yerleşmiştir. Her şeyin merkezinde yer alan Tanrı tasavvurunun ardından ilk ilke olarak kim ya da neyin koyutlanacağı sorusu üzerinde

¹ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2001).

² Foucault bu konuda *Aydınlanma Nedir* adlı vermiş olduğu bir konferansta, Kant’tan mülhem olarak, felsefenin/filozofun o güne kadar yapmadığı bir şeyi yaptığını ve kendi güncelliği üzerine düşündüğünü söyler. Bu nokta Foucaultcu paradigma için özellikle önemli bir andır, çünkü Foucault’nun güncelliğin ontolojisini yaparken işlettiği düşüncenin tam anlamıyla anlaşılabilmesi bu modern eşğin anlaşılmasına bağlıdır. Bk. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

³ Jean Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), 144-145.

⁴ Kasım Küçükalkp, *Nietzsche ve Postmodernizm* (İstanbul: Kibele Yayınları, 2017), 80.

⁵ Kate Soper, *Humanism and Anti-Humanism* (London: Hutchinson Publishing Group, 1986), 24.

temellendirebileceğimiz Descartes’ın kaygısı, bu yönüyle Tanrı-Özne sonrasında merkezin kim olacağı sorusuyla mündemiçtir.⁶

Descartes’ın özneyi bir töz olarak kurması ve başat bir pozisyona geçirmesi sonucunda varlık artık öznenin zihinsel temsillerine bağlı kalarak açıklanan bir yapıya bürünmüş, dış dünyanın varlığı ve bu varlığın dile getirilmesi için de düşünceye ihtiyaç duyulmuştur. Özne bu andan itibaren hem varlığın açıklanabilmesi boyutuyla bir özne oluşu içinde barındırırken hem de kendisi üzerinde bir düşünüm gerçekleştirmesi beklenen bir nesne oluşu da içinde barındırmaktadır. Descartes’ın özneyi bu ikircikli halinden kurtarmak için arayışını “Kartezyen Endişe” olarak adlandıran Bernstein, Descartes’ın bu Arşimet noktası arayışını *locus classicus* (klasik mekân) olarak adlandırır.⁷ Arşimet noktası arayışı, Descartes’ın dış dünyayı temellendireceği bir öz/temel/merkez anlatısı inşa edebilme arayışına vurgu yapmaktadır. Bu konuda Descartes şöyle der:

Arşimet, yer yuvarlağını bulunduğu yerden oynatmak ve başka bir yere götürmek için sabit ve sağlam bir noktadan başka bir şey istemiyordu. Böylece, eğer kesin ve kendisinden şüphe edilmez tek bir şey bulacak kadar talihli olursam, benim de yüksek ümitler beslemeğe hakkım olacaktır.⁸

Descartes bu Arşimet noktasını öznenin kendisinde bulur. Bu noktadan itibaren özne, kendisi dışındaki her şeyden yalıtık bir şekilde biçimlendirilmeye çalışılmıştır. Yalnızca düşünüyor olmaktan şüphe edemeyeceğini ifade eden Descartes, bilginin ancak bilincin özkesinliğiyle mümkün olduğunu ifade eder ki, “Düşünüyorum o halde varım” cümlesi bunun müşahhas olduğu yerdir.⁹ Heidegger’in Descartes felsefesiyle ilgili olarak söylediği “varolan, tasarımın nesneliliği; doğruluk ise tasarımın kesinliği”¹⁰ olarak tanımlanması, modern düşüncenin ve dönemin bir ayrımla başladığının en net göstergelerindedir.

Böylece özne ve özne-dışı olarak tanımlanabilecek alanların doğması ve Batı düşüncesinin kendini sübjektivite metafiziğine mündemiç bir şekilde kurması, yalnızca soyut ya da düşünsel bazda kalmamış, kuramsal olduğu kadar kurumsal bir rasyonalitenin temellerini de hazırlamıştır. Batı dünyasındaki ekonomik, toplumsal ve kültürel faaliyetlerin modernleşme süreciyle ilgisi olduğu kadar, Batı düşüncesinin modern bir paradigmaya dönüşmesine ve belirli bir özbilinç kazanmasına etkisi de oldukça fazladır: “Aydınlanmayla birlikte, Batı, kendi düşüncesi, kurumları ve değerlerinin üstünlüğüne tartışmasız olmasa dahi,

⁶ Doğan Özlem, *Evensellik Mitosu* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015), 58-59.

⁷ Richard J. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, çev. Feridun Yılmaz (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 23.

⁸ Rene Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (Ankara: Maarif Matbaası, 1942), 108.

⁹ Rene Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kbalcı Yayıncılık).

¹⁰ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık).

güçlü bir inanç meydana getirdi.”¹¹ Tam da bu nokta, Batı düşüncesi içinde Descartes’ın ve onun Kartezyen felsefesini açığa çıkarmaktadır. Nitekim Descartes’ın rasyonel bir düzleme oturtmak için çabaladığı öznenin kesinlik istenci, yaşamın her alanına yayılmış durumdadır. West, Batı düşüncesi içerisinde gerçekleşen bu rasyonelleşme için şöyle demektedir: “Görünüşte planlanmamış, ya da en azından koordine edilmemiş olan bu gelişmelerin, salt değişmeden ziyade, modernleşme süreçleri olarak tanımlanması, onlarda, rasyonalite tarafından oynandığı öne sürülen role dayanır.”¹² Rasyonalitenin dallanıp budaklanması sonucunda her türden kurumsal yapı da bu rasyonelleşme sürecinden nasibini alarak, aklın ve bilimin ışığında yeni bir kimliğe bürünmüştür ki bunun en bariz örneklerini, Foucault’nun “gözetleme ve cezalandırma”¹³ pratiğinin soybilimini yaparken incelediği hapisaneler üzerinde ya da deliliğin uğradığı yapısal değişiklikleri incelediği deliliğin tarihinde görmemiz mümkündür.

Bu türden değişimler ve dönüşümlerle ilişkili olan ve yeni bir düşünceyi belirttiği kadar yeni bir anlam dünyasını da belirten modern dönem bu yönüyle Foucault’nun bahsetmiş olduğu gibi “bizi biz yapan” hikayelerin başladığı yerdir ve bu açıdan oldukça önemlidir.

Falzon’un anti-hümanizm için söylediklerini, yani insanın-ölümünden bahsettiği satırları tersine çevirdiğimizde bize hümanizmin mahiyetini oldukça sarıh bir biçimde verecektir. Falzon anti-hümanizm konusunda şöyle demektedir: “İnsan’ın ölümü fikriyle tam olarak kastedilen şey nedir? Bu fikir öncelikle, düşünce ve eylem için nihaî bir temel sağlayabilen modern tranzendental ben (self), zamandıışı ve evrensel insan doğası fikriyle ilgili kuşkucu bir tutumu içeriyor.”¹⁴

İki düşünürün de aralarındaki süreklilik süreksizlik ilişkiselliğinin başlatılabileceği nokta tam da burada sübjektivite metafiziğinde yeşermektedir. Modern öznelliklerin, rasyonalite tiplerinin, insanın hem her türden olgunun öznesi ve hem her türden olgunun nesnesi haline gelmesini sağlayan bilimlerin ortaya çıkıp serpildiği bu anın iki düşünür açısından önemi büyüktür.

¹¹ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2016), 12.

¹² West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 13.

¹³ Foucault’nun dilimize *Hapishanenin Doğuşu* olarak çevrilen kitabının aslının “Surveillers et Punir” yani Gözetleme ve Cezalandırma olduğu olgusunu gözden kaçırmamak gereklidir. Foucault’nun buradaki en temel vurgusu hapisaneler değil, hapisaneleri de içine alacak şekilde geniş olarak gözetleme ve cezalandırma pratiklerinde meydana gelen değişim ve dönüşümlerdir.

¹⁴ Christopher Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 2.

2. Çağdaş Fransız Felsefesi ve Sübjektivite Eleştirisi

Foucault ve Baudrillard'ın düşüncelerinin anlaşılması adına önemli olan bir diğer durum ise yetişmiş oldukları ortamdır. Çağdaş Fransız felsefesinin 20. yüzyılın ikinci yarısında gelişen atılımlarla yörüngesinin değiştiği, sistemli bir felsefi anlayıştan anti-sistemsel bir felsefeye geçişin yaşandığı söylenebilir. Öyle ki, dönemin önemli filozoflarından olan Sartre'ın, Fransız felsefesindeki rolü sorgulanır olmuş ve özellikle Strauss'un yapısalcı antropolojisi ile birlikte fenomenoloji ve varoluşçu felsefe yapısalcılığa tevdi etmiştir.¹⁵ Hatta Descombes, bu durumu daha da sistematize ederek 3H (Hegel, Husserl, Heidegger) hattının yerini üç kuşku ustası olarak tanımladığı Nietzsche, Marx ve Freud'a bıraktığını söylemiştir.¹⁶ Bu değişimin temel sebeplerini yalnızca felsefe içinden aramak, sorunun yanıtız kalması anlamına gelecektir. Felsefenin kendisi dışında gelişen etkilere açık hale gelişi, iki dünya savaşı tecrübesi, Fransız toplumundaki modernleşme hareketleri gibi durumlar yeni analiz biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Best ve Kellner bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Savaş sonrası Fransa'sında halkın büyük bir kısmının yaşantıladığı dinamik değişim duygusunu dile getirmek üzere yeni kitle kültürü biçimlerini, tüketim toplumunu, teknolojiyi ve modernleşmiş kentleşmeyi analiz eden yeni toplum teorileri ortaya çıktı. Apartmanlar, otoyollar, büyük mağazalar, alışveriş merkezleri, tüketim malları ve kitle kültürü Fransa'nın her tarafında gündelik hayatta dramatik değişimler yarattı.¹⁷

Bu değişimler sonucunda çağdaş Fransız düşüncesindeki sistemli bir felsefenin anti-sistemsel bir yörüngeye kaydığını söylemek mümkündür. Sartre'ın fenomenolojik varoluşçuluğu ve diyalektik materyalizminin ertesinde, felsefenin sistemliliğinin yıkılmasının en temel müsebbibi şüphesiz Claude Lévi Strauss olmuştur. Strauss'un, özne karşısında şüpheli bir tavır alması, hümanist nosyonu oldukça şiddetli bir şekilde eleştirmesi ve antropolojik açıdan özne düşüncesine yaslanmayan bir antropolojiyi yapısalcılık düşüncesinde bulması gibi durumlar, öznenin bu andan itibaren başat rolünün sorgulanmasına neden olmuştur. Batı düşüncesinin insan kavramı etrafında örülü anlatılarını yıkmak isteyen Strauss'a göre Batı düşüncesi, insanı doğadan yalıtık bir şekilde düşünmenin yollarını aramış ve insanı; üstün, egemen bir konuma yükseltmek yoluyla diğer canlılardan ayırmıştır. Örneğin Sartre

¹⁵ Steven Best- Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

¹⁶ Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993).

¹⁷ Best- Kellner, *Postmodern Teori*, 33.

felsefesinde “tarihsel” olarak koyutlanan insan, bu yönüyle tarihsel olmayan diye diğer canlılardan ayrılmakta ve en yüksek mertebeye çıkmaktadır.¹⁸

Bu andan itibaren öznenin merkeziliğinin sorgulanması konusu çağdaş Fransız düşüncesinin temel konularından biri olmuştur. Antihümanizm olarak adlandırabileceğimiz ve öznenin başat pozisyonda olmasını kritize edilmesi anlamına gelen bu düşünceyi Cevizci şöyle açıklamaktadır:

Genel olarak hümanizmin her türü ya da şekline karşı eleştirel bir tavır takınan, hümanizmin şu ya da bu versiyonunu reddeden yaklaşım. 1960’lardan itibaren özellikle Fransa’da yapısalcılar tarafından benimsenen bir yaklaşım olarak antihümanizm, insan özgürlüğünün bir yanılısına olduğunu ifade eder. Nitekim önce yapısalcılar, sonra da, daha belirgin olarak postyapısalcılar bireyleri sosyal ve linguistik yapılarla, ekonomik üretim tarzına ya da bilinçdışına tabi kılmış ve her türlü söylemden önce gelen insanın özü düşüncesinden bir bütün olarak vazgeçmişlerdir.¹⁹

Bu meyanda anti-hümanizm konusunu ve sorunsalını başlatan ilk düşünce, yapısalcılık düşüncesidir. Yukarıda da ifade edildiği şekliyle Strauss’un, dilbilimci Ferdinand de Saussure’den almış olduğu yapısalcılık düşüncesini antropolojiye uyarılama çabası, yapısalcılığın Fransız düşüncesine giriş anını başlatan önemli olayların başında gelir. Strauss’un bu atılımıyla birlikte yapısalcılık hümanist felsefenin karşısına öznesiz düşünmenin imkânı ile çıkan ilk felsefe olmaktadır. Strauss’un kendi ifadesiyle yapısalcılık “değişmez olanı veya yüzeydeki farklılıklar arasındaki değişmez unsurları araştıran”²⁰ bir düşüncedir. Ayrıca Strauss yapısalcılığın dönemin Fransa’sında bir anda ortaya çıkan bir şey olmadığını belirterek, yapısalcılığın aslında insan bilimleri açısından geçmişinin Rönesans’a kadar giden bir olgu olduğunu söyler.²¹ Özneyi felsefenin şımarık veledi olarak gören Strauss’a göre insan bilimlerinin amacı insanı oluşturmak değil, onu bir çözülmeye tâbi tutmaktır.

20. yüzyıl Fransız felsefesinin ikinci dönemini derinden etkileyen yapısalcılık, en temelde “çözümleme birimi olarak yapıyı alan ve yapıyı da onu meydana getiren öğelerin toplamından da farklı bir nitelikte kabul eden yaklaşım”²² veya Descombes’ta görüleceği üzere sadece “her şey bir yana, sadece bilimsel bir yöntemin adı”²³ olarak görülebilir.

¹⁸ Tahsin Yücel, *Claude Lévi Strauss ve Yaban Düşünce*, Claude Lévi Strauss, *Yaban Düşünce*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 9-10.

¹⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 139.

²⁰ Claude Levi Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuzdemir (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 42.

²¹ Strauss, *Mit ve Anlam*, 43.

²² Mustafa Acar- Ömer Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 236.

²³ Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, 81.

Özsel açıdan insanın merkez/temel anlatılarına bir esas teşkil edemeyeceğini düşünen yapısalcı düşünürler, insanı tahtından ederek şeyleri anlama konusunda “yapının” daha özel bir konumda olduğunu düşünmektedir. Yapısalcı düşüncenin, bu açıdan insan ve toplum bilimlerinde temel bir yeri olan insanı yerinden etme adına yapmış olduğu girişimler neticesinde toplumsal ve kültürel fenomenleri dilsel ve toplumsal yapılar, kurallar ve sistemler aracılığıyla betimlediğini söylemek mümkündür. Dahası yapısalcı eleştirinin, Descartes tarafından oluşturulan ve Sartre’a kadar izi sürülebilecek olan bu hattaki öznenin egemenliğini ortadan kaldırmak istediğini de söylememiz mümkündür. Yapısalcı düşünürlerin atılımlarıyla birlikte özne ya tamamen yok edilmeye çalışılmış ya da merkezsizleştirilmeye çalışılarak, çağdaş felsefedeki önemi azaltılmak istenmiştir.

Yapısalcı düşüncenin ardından özellikle 1960’lı yılların sonu ve sonrasında çağdaş Fransız felsefesinde, özellikle yapısalcıların fenomenoloji ve varoluşçuluğa saldırısı gibi, yapısalcılık da sert eleştirilerle karşılaşmıştır. Postyapısalcı düşünürler, yapısalcıların özneyi yerinden etmelerini olumlarken, özne yerine yapı düşüncesini koyarak yine de bir metafizik içinde kalındığını düşünmektedirler. Yapısalcılık ve postyapısalcılık her ne kadar eleştirel olsalar ve tarihselciliğin eleştirisini yapmak isteseler de²⁴ postyapısalcıların yapıyı da bu noktada yıkmak istemeleri ve anlam ve hakikate dair atfedilecek bir özün olmadığı düşüncesi bu andan itibaren iki düşüncenin ayrıştığı yeri göstermektedir.

Postyapısalcılığın uzanım alanlarını belirlemek isteyen Howarth’a göre postyapısalcılık; sosyal yapı, öznellik ve iktidar arasındaki ilişkinin problematize edilmesinin yanı sıra aşkınlık-içkinlik, zaman-mekân düalitesine odaklanan ve politik kimliklerin oluşumuna ve çözülümüne, ideoloji, sosyal ve kültürel kurumlara ve temsiliyete dek uzanan bir yelpazede oluşan sorunlara odaklanan bir düşünce biçimidir.²⁵ Bu yönüyle postyapısalcılık öznenin ve yapının tarihselliğini ve olumsuzluğunu çözümlenmek isteyen bir düşünce biçimi olarak Fransız düşünürlerince ve dağınık bir biçimde oluşmuştur denebilir.

Foucault ve Baudrillard’ın yetmişmiş olduğu tarihsel çerçevenin özellikle bu iki düşünce biçiminin etkisi altında olduğu söylenebilir. Hem Foucault’nun hem Baudrillard’ın, kendi dönemlerindeki bu tartışmalardan ya da düşüncelerden ari olması beklenemeyeceğinden, bu iki düşünürün anlam dünyasını oluşturan bu tarihsel çerçeve sonrasında Foucault ve Baudrillard arasındaki ilişkiye odaklanmak gerekmektedir.

²⁴ Madan Sarup, *Post- yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 9-10.

²⁵ D. Howarth, *Poststructuralism and After: Structure, Subjectivity and Power* (Palgrave Macmillan UK, 2013), 6-7.

3. Modern Dönem (Foucault) ve Postmodern Dönem (Baudrillard)

Baudrillard her ne kadar Foucault'yu unutmak/unutturmak istese de kendi analizlerini sağlıklı bir biçimde yapabilmesini sağlayan Foucault'nun sorunsallaştırma ve çözümlemeleridir. Öyle ki, Foucault'nun modern dönemi analiz eden, sorunsallaştıran ve bugün bizim kim yahut ne olduğumuza dair yapmış olduğu güncelliğin ontolojisi olmasaydı, Baudrillard'ın içinde yaşamış olduğu dönemi daha fazla konu edinen çalışmaları eksik kalabilirdi denebilir. Bu yönüyle Foucault'nun çalışmalarının bugün kim olduğumuza yönelik arkeolojik ve soybilimsel tarzda çalışmalar olması ve bilgi-iktidar-etik düzleminde ilerlemesi, onun daha fazla modern dönemle iştiğal olmasını sağlamıştır. Öznenin kurulum anı ve alanlarını sorunsallaştırma amacındaki Foucault; ilk olarak almış olduğu psikoloji formasyonunun da etkisiyle, akıl olan ve akıl olmayan ayrımı denebilecek bir ayrım anına odaklanmış ve modern Batı düşüncesinin rasyonalesinin, bu ikilikler üzerindeki hegemonik yapısını spesifik rasyoneliter üzerinden çözümlemeyi denemiştir. Öyle ki bir doktora tezi olarak yazılan *Deliliğin Tarihi* adlı eser, akıl ve akıl-olmayan arasındaki ayrımın ne zaman ve hangi şekillerde belirginleştiğini açığa çıkarma çabasıdır. Bu ve bundan daha fazlası olarak bu eser, aynı zamanda insan bilimlerinin nesnesi olarak insan'ın ortaya çıktığı ana odaklanmakta ve klasik düşünce ile modern eşik arasındaki ana odaklanan bir eser olmaktadır.²⁶ Foucault deliliğin tarihi incelemesini, monolog-diyalog ikileminden sıyrır ve bunun yerine "sessizliğin arkeolojisi" dediği şeyi yapmaya girişir. Bataille'dan almış olduğu sınır-deneyim kavramını, deliliğe uygulamaya çalışan Foucault, böylece oluşan zihinsel yarılmanın ne zaman gerçekleştiğine dair belirli ipuçlarını edinmeye çalışır ve ayrıca insanın bu ikircikli yapısını, yani aynı anda hem özne hem nesne olarak algılanabilmesinin önündeki engellerin nasıl ortadan kaldırıldığına odaklanır.

Söylemsel oluşumların oluşma anını sorunsallaştırma amacındaki Foucault, Batı düşüncesindeki düzenleme ve dışlama pratiklerinin işlevselliğini de serimlemek istemektedir. Onun için önemli olan nokta, tarihsel olarak belirli bir zaman diliminde deliliğin algılanış biçimi ya da tedavi edilmiş biçiminden öte, belirli bir epistemede, bu epistemeyi mümkün kılan koşulların incelenmesidir.

Bu koşulları incelemek amacıyla Foucault, önce arkeolojiyi devreye sokar ve 1961 ile 1971 yılları arasında yapmış olduğu neredeyse tüm çalışmalara arkeoloji hâkimdir denebilir. Ona göre arkeoloji şöyle tavsif edilebilir:

Benim yaptığım şey ne bir biçimselleştirmedir ne bir metin yorumlama. Bir arkeolojidir: Yani, adından açıkça anlaşılacağı gibi, arşiv'in betimlenmesidir. Arşiv sözcüğünden anladığım şey, verili bir dönemde derlenmiş ya da yok oluşun büyük serüvenleri arasında bu dönemden kalmış

²⁶ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 24.

metinler yığını değildir. Benim kastettiğim şey, verili bir dönemde ve belirli bir toplum için şunları tanımlayan kurallar bütünüdür: Söylenbilirliğin sınırları ve biçimleri (...), korumanın sınırları ve biçimleri (...), farklı söylemsel oluşumlar içerisinde ortaya çıktığı şekliyle belleğin sınırları ve biçimleri (...), yeniden etkin hale getirmenin sınırları ve biçimleri (...), sahiplenmenin sınırları ve biçimleri.²⁷

Foucault bu meyanda görünür olan ile görünür olmayan, söylemsel olan ile olmayan pratikleri çözümlenmek ister ve bunu da arkeoloji ile yapmak ister. Ona göre arkeoloji hem özneye dair hem de öznenin dünyayı algılayış biçimine dair bize bilgi sunabilecek yegâne yöntem-olmayan-yöntemdir. Fakat Foucault, burada arkeolojiyi bilindik anlamından öteye taşımak istercesine, onun bir kazıbilim yahut gizil anlamların meydana çıkarılması amacını taşıyan bir felsefi araştırmadan ve evrensel tarih tezlerine karşıt bir biçimde kurar. Arkeoloji, verili olanın kendi görünürlüğüne, yüzeyselliğine ve görünür olma halini analiz eden bir şeydir.²⁸

Foucault, arkeolojiyle birlikte tarihsel bakışının perspektifini daha da derinleştirmek ister görünmektedir. Onun için tarih, geçmişte yaşanan olayların veya vukua gelmiş olguların mahiyetinin serimlenmesi değil, bugünü kuran bilgi ve iktidar stratejilerinin anlaşılması adına bir arşivdir ve bu arşivin bize kendisini açması ancak arkeoloji ile mümkün olmaktadır.

Ancak Foucault, 1970'li yılların başında bir makas değişimine gider ve arkeoloji yerine soybilim enstrümanını devreye sokar. Arkeolojinin daha ziyade öznenin bizatihi kendisinin bir kurgu olduğunun serimlenmesi olduğu yerde, soybilim ise arkeolojiden farklı olarak, özneleştirme sürecinin tahakküm altına alıcı sonuçlarını tavsif etme girişimidir. Nitekim Best ve Kellner bu konu hakkında şöyle söylemektedir: “Arkeolojinin insan bilimlerini hümanist varsayımlar zemininde durdukları gerekçesiyle eleştirdiği noktada, soykütüğü bu teorileri iktidarın işleyişleriyle bağlantılandırır ve tarihsel bilgiyi yerel mücadelelerin hizmetine sunmaya çalışır.”²⁹ Foucault'nun soybilimi devreye sokmasıyla artık denilebilir ki özne yalnızca söylemsel olan pratiklerde oluşmaz, bundan ayrı olarak iktidar da özneyi kurmaktadır ve iktidar-özne arasındaki bağıntının da araştırılması gerekmektedir.

Öznenin dışardan ya da harici etmenlerle kurulumu anlamına gelebilecek olan soybilim, bu meyanda en açık halini *Gözetleme ve Cezalandırma*'da kendisini gösterir. Foucault bu eserinde öznenin hangi iktidar etkileriyle düzenlendiğini, disipline edici araçların neler olduğunu serimler. Genç Damiens'in idam edilişiyle başlayıp Paris'teki Genç Mahkumlar Evi talimatnamesiyle devam eden bu eserde Foucault, özneyi kuran harici pratikleri belirli bir

²⁷ Michel Foucault, “Bir Soruya Cevap” *Felsefe Sahnesi*, s. 122-123.

²⁸ Thomas Lemke, *Politik Aklın Eleştirisi*, çev. Özge Karlık (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016), 65-66.

²⁹ Best, Kellner, *Postmodern Teori*, 78.

sistematiklik içerisinde ele almaktadır. Bu noktada idamdan hapsedmeye geçişteki en temel unsurlardan bir tanesi “bedenin, ceza ile yıldırmanın ana hedefi olmaktan çıkmasıdır.”³⁰

Bedenin ceza unsuru dışına taşınabilmesi için modern dönemin en temel faaliyetlerinden bir tanesi de şüphesiz hapisaneyi icat etmesidir. Bentham’ın panoptikon modeliyle mücesssem olan hapisane, en ekonomik yolla öznelerin tabiyet altına alınması anlamına gelmektedir. Nitekim Foucault bu konuda şöyle söylemektedir:

Panopticon’un büyük etkisi buradan kaynaklanmaktadır: tutukluda iktidarın otomatik işleyişini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görülebilirlik halini yaratmak. Gözetin altında tutmanın, eylemi itibariyle kesintili olsa bile, sonuçları itibariyle sürekli olmasını sağlamak; bu mimari aygıtın, iktidarı icra edeninkinden bağımsız bir iktidar ilişkisini yaratan ve destekleyen bir makine olmasını sağlamak; kısacası tutukluların bizzat kendilerinin de taşıyıcısı oldukları bir iktidar durumunun içine alınmalarını sağlamak.³¹

Böylesi bir andan sonra öznelerin devamlı olarak gözetlendiği, denetlendiği, cezalandırmaya çarptırıldığı ve sonunda da hapsedildiği yeni bir dönemin en başat aktörü şüphesiz, iktidarın özneyi kurabilecek strateji ve düzenlemeleri hayata geçirmesidir. Foucault’nun arkeoloji ve soybilimiyle birlikte öznenin, modern dönemdeki oluşum an ve alanlarının birer birer çözüldüğü görülmektedir.

Baudrillard ve Foucault arasındaki irtibatın sağlanabilmesi adına, bu iki düşünür arasındaki ilişkiselliğin gün yüzüne çıkarılabilmesi adına yapılması gereken ilk şey, iki düşünürün araştırma ve sorunsallaştırma alanlarının açığa kavuşturulmasıdır. Nitekim Foucault’nun modernliğin arkeolojisi halini alan sorunsallaştırmalarının eğilmediği ya da Agamben’in dediği gibi erken ölümüyle³² sekteye uğradığı yerden Baudrillard’ın devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Toplumsalın, felsefenin ve bizatihi hayatın tamamının her yönden değişip dönüştüğü bir zaman diliminde Baudrillard’ın analizlerini yapabilme adına günümüzü, Foucault gibi geçmişten gelerek değil, bugünü bugünden, bugünün muvacehesinden yola çıkarak okumayı denediği söylenebilir. Bu açıdan, Baudrillard’ın analizlerinde, en basitinden üretim odaklı bir modern toplumdan ziyade, tüketim odaklı bir toplumu analiz ettiğini söylemek gereklidir.

³⁰ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2019), 39.

³¹ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 297.

³² Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 12.

Baudrillard için temel vurgu yapılması gereken öznenen ziyade nesnelere. Ona göre nesnelere, günümüz dünyasını ele geçiren ve özneye egemen olan bir yapıdadır.³³ *Nesnelere Sistemi*'ne hâkim olan fikir, nesnelere dünyasının insanların rasyonel boyutunu bozduğu ve böylece nesnelere bir üst mantığa geçiş yaparak, kendi aralarında bir dizge oluşturduklarıdır. Bu boyutuyla düşünüldüğünde, öznenin oluşum sistemini ve mantığını ifşa etme amacındaki Foucaultcu düşüncenin bir asimetriği olan Baudrillard'ın nesnelere sistemi postmodernliğin arkeolojisi halini almaktadır. Baudrillard'a göre nesnelere sistemi mantığı şu şekilde işlemektedir:

Bazı durumlarda nesnelere daha iyi baştan çıkarmak için düzensizliği taklit eder, ama her zaman yönlendirici kanallar açmak, satın alma itkisini nesnelere ağına yöneltmek, baştan çıkarmak ve kendi mantığına uygun olarak, yapabileceği en yüksek yatırıma ve ekonomik potansiyelinin sonuna kadar götürmek için düzenlenir.³⁴

Baudrillard'ın nesnelere sistemini öznenen ve özne merkezli bir felsefeden kurtulma amacıyla başlattığı noktanın ertesinde bir başka düşüncenin de kendisine eşlik ettiğini söylemek gerekir ki bu da *Simülasyon* düşüncesidir. Onun yeni bir düşünceye geçişini göstermesi bakımından önemi haiz olan bu düşünce, ayrıca onun postmodern bir düşünür olarak alımlanmasını da sağlayan bir düşüncedir. *Simülasyonlar* adlı eserini yayımladıktan sonra bilindik sistemli bir felsefeden tam anlamıyla kopuşu gerçekleştiren Baudrillard, felsefenin bilindik konularının dışında konumlanır ve felsefeyi tabir caizse yeniden hayatın içerisinde mücessem hale getirir. Marksizmin açmazlarının farkında olan ve bu düşüncenin üretim odaklı okumasının günümüz toplumsal düşüncesini anlamada yetersiz kalacağını farkında olan Baudrillard bu yüzden tüketim ve nesne odaklı düşüncesini daha da geliştirerek, *postmodernleşme* adını verdiği bir sürece gönderimde bulunur. Ona göre artık, bir kökeni olmayan ve gerçeklikten yoksun olan gerçeğin modeller aracılığıyla tekrar tekrar oluşturulduğu bir dönemde yaşanmaktadır. Dahası, gerçeğin tekraren yeniden oluşturulduğu bu dönemde gerçeğin -miş gibi yapmaktan çok daha öte bir anlamı olduğunu belirten Baudrillard, simülakrı, gerçeğin hipergerçekleşmesi/hipergerçekleştirilmesi olarak okumaktadır.³⁵ Hakikate dair tüm algının yıkıldığı bir dönem olarak postmodernleşme, her türlü anlamın bir anda anlamsız hale gelebildiği bir derinlik yoksunluğu olarak anlaşılabilir. Sanallaşma ve teknolojik ilerlemenin en üst boyutu olarak simülasyon dünyası, Baudrillard

³³ Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, çev. Oğuz Adanır- Leyla Yıldırım (Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005); Jean Baudrillard, *Nesnelere Sistemi*, çev. Oğuz Adanır- Aslı Karamollaoğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010).

³⁴ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı- Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 18.

³⁵ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 14.

açısından yalnızca bir enstrüman olmakla kalmayıp, aynı zamanda Batı rasyonalitesinin bir çözümlenmesidir. Bu açıdan Batı düşüncesinin ve medeniyetinin her türden simgesel anlamını yitirdiğini düşünen Baudrillard, Batı'nın bu anlam kaybını gizleyebilmek için geliştirdiği araçlar ve stratejileri çözümlenmek istemektedir. Bunun için öncelikle modernliği bir *orji* olarak okumakta ve her türden devrimsel istençle bir tutmaktadır. Postmodernleşme olarak betimlediği bu dönemde ise, her türden devrimin gerçekleştirildiğini, fakat öznelerin ne yapacaklarını bilemez halde olduğunu düşünür. Ona göre artık yapılması gereken tek şey, devamlı bir biçimde bu simülasyon oyununu oynamaktır.³⁶ Çünkü anlamın ve hakikatin ortadan kalktığı bir dönemde pek tabii insanın da ortadan kalkması beklenen bir durumdur ve bu açıdan Foucault ile Baudrillard'ın antihümanizm noktasında hemfikir oldukları söylenebilir. Antihümanizm konusunda Baudrillard şunları söylemektedir:

O halde insan ve insan dışının sınırları giderek siliniyor; üst insanlığa ya da değerlerin dönüşümüne doğru değil; alt-insanlığa, insanlık ötesine, türün kendi simgesel niteliklerinin yok olmasına yöneliyor bu süreç. Nihai olarak Nietzsche'yi haklı çıkaracak; Nietzsche, kendi ellerine teslim edilmiş insan türünün kendini kopyalamaktan ya da yok etmekten başka bir şey yapamayacağını söylüyordu.³⁷

Bizim üretmiş olduğumuz birey, kendisine karşı duyduğu mutlak kaygıdan dolayı, göklere çıkardığımız ve kendisini acizliğinde bile insan haklarının her türlü tüzel kalkarıyla koruduğumuz işte bu birey, Nietzsche'nin sözünü ettiği son insandır. Kendisinden ve kendi hayatından yararlanma hakkı olan son varlık, son birey, gerçek bir alçaklık ve üstünlük umudu olmayan bireydir.³⁸

İnsanın XVI. yüzyılda icat edilmiş olmasına atıf yapan Foucault gibi³⁹, Baudrillard da bilindik insan düşüncesinin yakın zamanda oluşturulmuş olduğunu düşünmektedir. İki düşünürün de ortaya koymak istedikleri düşüncenin burada kesiştiğini ve bu açıdan iki düşüncenin de birbirini tamamladığını söylemek mümkündür.

Sonuç

Foucault ve Baudrillard düşüncelerinin ilişkiselliğini daha net betimlemek adına Byung Chul Han'ın *Yorgunluk Toplumu*'ndaki alegorisi oldukça verimli olmaktadır. Han'a göre günümüz toplumunu anlamak adına disiplin toplumu ile performans toplumu arasında bir

³⁶ Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 14.

³⁷ Jean Baudrillard, *İmkânsız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 39.

³⁸ Jean Baudrillard, *Tam Ekran*, çev. Bahadır Gülmez (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2001), 56.

³⁹ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 538.

ayrım yapar. Chul Han, bugün bizlerin deneyimlemekte olduğu toplumsalın artık kışlalar, hastaneler ve fabrikalardan oluşan bir disiplin toplumundan ziyade, fitness salonları, ticaret merkezleri, bürolar ve alışveriş merkezlerinden oluşan bir performans toplumunda yaşadığımızı iddia eder.⁴⁰ Bu nokta Foucault ve Baudrillard evrenini anlayabilmek adına oldukça önemlidir. Çünkü modern dönemi sorunsallaştırma ve çözümleme amacındaki Foucault'nun bu çabasının, Baudrillard'ın çözümlenmeleriyle daha güncel hale geldiğini söylemek mümkündür. Modernliğin arkeolojisinden postmodernliğin arkeolojisine geçiş olarak imlenebilecek olan bu süreci tek boyutuyla okumak eksik bir okuma olacağından, Foucault ile Baudrillard'ı birlikte okumanın düşünceye katacağı çok şey vardır denebilir.

⁴⁰ Byung-Chul Han, *Yorgunluk Toplumu*, çev. Samet Yalçın (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 17.

Kaynakça

- Acar, Mustafa- Demir, Ömer. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı, 2013.
- Baudrillard, Jean. *Anahtar Sözcükler*. çev. Oğuz Adanır- Leyla Yıldırım. Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005.
- Baudrillard, Jean. *Çaresiz Stratejiler*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- Baudrillard, Jean. *İmkânsız Takas*. çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Baudrillard, Jean. *Kötülüğün Şeffaflığı*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Baudrillard, Jean. *Nesnel Sistem*. çev. Oğuz Adanır- Aslı Karamollaoğlu. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2010.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Baudrillard, Jean. *Tam Ekran*. çev. Bahadır Gülmez. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2001.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliceçaylı- Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Bernstein, Richard J. *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*. çev. Feridun Yılmaz. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Best, Steven- Kellner, Douglas. *Postmodern Teori*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Bumin, Tülin. *Tartışılan modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Descartes, Rene. *Metafizik Üzerine Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. Ankara: Maarif Matbaası, 1942.
- Falzon, Christopher. *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Foucault, Michel. *Deliliğin Tarihi*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2019.
- Foucault, Michel. *Kelimeler ve Şeyler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Ferda Keskin. Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Han, Byung-Chul. *Yorgunluk Toplumu*. çev. Samet Yalçın. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Howarth, D. *Poststructuralism and After: Structure, Subjectivity and Power*. Palgrave Macmillan UK, 2013. <https://doi.org/10.1057/9781137266989>
- Küçükalp, Kasım. *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları, 2017.
- Lemke, Thomas. *Politik Aklın Eleştirisi*. çev. Özge Karlık. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016.

Özlem, Doğan. *Evensellik Mitosu*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015.

Sarup, Madan- *Post- Yapısalcılık ve Postmodernizm*. çev. Güçlü, Abdülbaki. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.

Soper, Kate. *Humanism and Anti-Humanism*. London: Hutchinson Publishing Group, 1986.

Strauss, Claude Levi. *Mit ve Anlam*. çev. Gökhan Yavuzdemir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.

Vincent Descombes. *Modern Fransız Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine giriş*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2016.

Analyzing the Scholarly Personality of a Commentator: Ibn ‘Abd al-Barr and His Commentaries

Rahile KIZILKAYA YILMAZ*

Abstract

Imām Mālik’s (d. 179/795) *Muwatta’* is made up of different components: Prophet Muhammad’s words and actions, and opinions, rulings of the Prophet’s companions, their successors and some subsequent authorities. Imām Mālik constantly revised this work and cropped the contents of it. For that reason, it contains a number of transmissions by Imām Mālik’s students. In addition, many important commentaries have been written about *Muwatta’*. The most famous of these were created by Ibn ‘Abd al-Barr (d. 463/1071) who compiled the two commentaries: *al-Tamhīd* and *al-Istidhkār*. Full name of the first book is *al-Tamhīd li mā fi al-Muwatta’ min al-ma’ānī wa al-asānīd*; the full name of the second book is *al-Istidhkār li madhhab ‘ulamā’ al-amsār fi mā tadammanahu al-Muwatta’ min ma’ānī al-ra’ī wa al-āthār*. Abū Umar al-Namarī al-Andalusī al-Qurtubī al-Mālikī, commonly known as Ibn ‘Abd al-Barr was an eleventh-century Mālikī judge and scholar. He has an important standing as specialist in discipline of hadīth and a Mālikī jurist. In this article, I will lay out the purpose of Ibn ‘Abd al-Barr in writing *al-Tamhīd* and in *al-Istidhkār* and the structure of these two commentaries.

This article will start by introducing the subject and its importance in the hadīth literature. In addition, it will provide essential information about Ibn ‘Abd al-Barr’s life based on primary sources about him. Then, his works and their importance will be discussed. The article will specifically focus on his scholarly personality based on the accounts by his teachers and his students, and his books. Ibn ‘Abd al-Barr’s reasoning behind and purposes of writing two commentaries on the same book, *Muwatta’*, will be examined. The article will compare his two commentaries, *al-Tamhīd* and in *al-Istidhkār*, in the context of their contents, their authentic aspects, and their process of writing according to scholars’ arguments. This will help us understand why the author of *al-Tamhīd* and *al-Istidhkār* needed to write two commentaries on the same book.

Keywords: Hadīth, Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, *al-Istidhkār*, Commentary, Isnād.

1. Introduction

Abū Umar Yūsuf ibn Abdallah ibn Muhammad al-Namarī al-Andalusī al-Qurtubī al-Mālikī, commonly known as Ibn ‘Abd al-Barr was born in Cordoba in 368 (November 10,

* Asst. Prof., Marmara University Faculty of Divinity, rahile.yilmaz@marmara.edu.tr, orcid.org/0000-0003-2711-7914, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 10.01.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 10.03.2022, Published/Yayım Tarihi: 18.03.2022.

978). He was also called Namarī referring to his grandfather Namir b. Kāsīt. His predecessors along with Arab tribes and Barbarī Muslims came to al-Andalus and settled in the city of Raiyo/Rayyo.¹ His grandfather Muhammad was one of the well-known sūfis of his time and his father Abū Muhammad ‘Abd Allah b. Muhammad b. ‘Abd al-Barr al-Namarī (d. 380/990) was one of the leading scholars in the field of qirā’at, tafsīr, history,² Islamic law and hadīth. They both had a significant impact in the development of his scholarly approach and moral personality.³

Scholars and academics studying history of Andalusia are usually surprised by the flourishing of scientific movement that prevailed in the period of Mulūk al-Ṭawā’if.⁴ Despite the very low political conditions in the period of Mulūk al-Ṭawā’if, literature and the disciplines of Sharī’a had a high status. What helped enrich them were the encouragement of the rulers and princes of the time; who, in turn, were no less in science and literature than other scholars and poets of Andalusia.⁵ In addition to the official encouragement from the ruling classes, a large number of scholars in the era of sects helped flourish the atmosphere of reverence and appreciation for scholars and literary classes. This was to the advantage of the people of Andalusia. In this atmosphere a scholar would be properly honored and social life would be facilitated for him.⁶

In fact, many scholars of Andalusia wrote poetries. On the authority of Ibn ‘Abd al-Barr, Alī Ibn Mūsā Ibn Sa‘īd al-Maghribī (d. 685/1286) said: “If you look at the impact he left after him, and it is enough to see this while looking at his books, you don't need anything else. For example, look at *al-Tamhīd* and *al-Istidhkār*, and you will clearly see this. Even his scholarly depth about genealogy (discipline of ansāb) can be understood from his work called *al-Istī‘āb*. After all, he is an expert of literature, and his work called *Bahjat al-majālis wa uns al-mujālis* is

¹ Abū Ja‘far Ahmad b. Yahyā b. Ahmad al-Andalusī al-Ḍabbī, *Bughyah al-multamis fi tārikh rijāl ahl al-Andalus*, 2 Volumes, Second Edition, critical ed. Ibrahim al-Ebyārī (Cairo: Dār al-Kitāb al-Misrī; Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1989/1410) 1/364.

² See for a study that evaluates Ibn ‘Abd al-Barr’s historian identity in detail Leys Suūd Cāsīm, *Ibn ‘Abd al-Barr al-Andalusī wa juhūduhū fi al-tārikh* (Mansūrah: Dār al-Wafā, 1988).

³ Leys Suūd Cāsīm, “İbn Abdülber en-Nemerī”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/269. For further information about Ibn ‘Abd al-Barr’s life see Nāsır Güzeşte, “İbn ‘Abdülber”, *DMBI (Dā’irah al-ma‘ārifi Büzürgi Islāmī)* (Teheran, 1990), 4/181-183.

⁴ It is a term referring to the petty kingdoms that arose on the ruins of the Umayyad caliphate in al-Andalus in the early 11th century (1031-1090). For further information about *Mulūk al-Ṭawā’if* see Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, 165-182.

⁵ Muhammad Abd Rab al-Nabī, *Manhaj al-hāfiz Ibn ‘Abd al-Barr fi al-jarh wa al-ta’dil min khilāl kitāb al-Tamhīd* (Makkah al-Mukarramah-Saudi Arabia: Umm al-Qura University, PhD Thesis, 2009), 12.

⁶ Abū al-Abbās Shihāb al-Dīn Ahmad b. Muhammad al-Maḳḳarī al-Tilimsānī, *Nafh al-tib min ghusn al-Andalus al-ratīb* (Beirut: Dār Sader, 1388/1968), 1/220.

sufficient as evidence for you. His name has spread all over the world”.⁷ Abū Nasr al-Fath b. Muhammad b. Khāqān (d. 529/1135 [?]) also said on the authority of Ibn ‘Abd al-Barr: “As for his literary personality, the meaning of most of his poems cannot be fully understood. However, it cannot be denied that all of them are evidence of his literary expertise. Each of his poems is full of inspiration and contains deep meaning”.⁸

In the 4th century A.H. the Caliphate of Córdoba was very rich in terms of scholarship due to the society’s and administrators’ commitment to the scholarship along with the favorable economic and political developments. These scholarly developments continued despite the political chaos that emerged at the outset of 5th century A.H., followed by the division of the country into chiefdoms. After the revolt, having left Cordoba, Ibn ‘Abd al-Barr traveled the East and West regions of Andalusia for a time. Meanwhile, he served as kāḍī of Lisbon and Cintra. During this travel, he called for the union among seignories that construct the “Tawāif al-Mulūk”.

2. An Overview His Scholarly Personality

Ibn ‘Abd al-Barr did not leave al-Andalus like other scholars who went to the East to seek knowledge and learn from there. Instead, he listened and learned from the elders of Cordoba and the strangers who traveled there. Many of his sheikhs used to do *rihlas* (travel to seek out hadīth) outside Andalusia, and as for his domestic *rihlas*, he moved between western and eastern cities of Andalusia.⁹ Some of the cities he traveled to seek out hadīth are: Ishbīliyyah, Dāniyyah, Valencia, Baṭalyaws (Badajoz), Jativa (Xativa), Ushbūna (Lizbon), Santarem.¹⁰

Ibn ‘Abd al-Barr took lessons from ‘Abbās b. Asbagh al-Hamadānī (d. 386/996) and Abū Bakr Abdurrahman b. Abān (d. 379/989) during his primary education. Then, he studied tafsir, hadīth, jadal and sīrat. He didn’t leave al-Andalus for the purpose of education. He took *al-ijāza* from 107 scholars and 100 of them were Andalusī.

⁷ Alī Ibn Mūsā Ibn Sa‘īd al-Maghribī, *al-Mughrib fī hula al-Maghrib* (Cairo: Dār al-Ma‘āref, Third edition, 1955), 2/407-408.

⁸ al-Tilimsānī, *Nafh al-tīb min ghusn al-Andalus al-ratīb*, 4/29-30.

⁹ Abū al-Abbās Shihāb al-Dīn Ahmad b. Muhammad b. Muhammad al-Miknāsī Ibn al-Qādī, *Jazwah al-iqtibās fī dhikri man halla min al-a‘lām bi al-madīnah Fās*, First Edition (Rabat: Dār al-Mansūr, 1973/1393) 367; Abū al-Qāsim Khalaf ibn ‘Abd al-Mālik ibn Mas‘ūd ibn Musa ibn Bashkuwāl ibn Yūsuf al-Ansārī, *al-Sila fī tārikh a‘immat al-Andalus* (Dār al-Mansūr, Rabat, 1973), 2/679.

¹⁰ al-Qādī ‘Iyād, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li ma‘rifat a‘lām madhhab Mālik* (Maghrib: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, Second Edition, 1403/1983), 8/127-130. See also Pellat, Ch. “Ibn ‘Abd al-Barr”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. ed. P. Bearman. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3027 (Accessed 26.08.2021).

2.1 His Teachers

Ibn ‘Abd al-Barr was keen on enhancing his knowledge, and since he did not leave Andalusia, he was concerned to keep it so. This concern was doubled by not leaving Andalusia, and that is why his sheikhs multiplied. His prominent teachers were Abū al-Qāsim Ibn ad-Dabbāgh (d. 393/1003), Khalaf b. Qāsim b. Sahl b. al-Azdī (d. 393/1003), ‘Abd al-Wārith b. Sufyān (d. 395/1004), Ahmad b. Qāsim al-Bazzār (d. 395/1004), Sa‘īd b. Nasr (d. 395/1004), Abū ‘Umar Ahmad b. ‘Abdullah b. Muhammad b. Ali al-Bājī (d. 396/1006), Abū ‘Umar Ahmad b. ‘Abd al-Mālik b. Hāshim al-Ishbīlī who was also known as Ibn al-Makwī (d. 401/1010), Ahmad b. Muhammad al-Jasur [Jisr] (d. 401/1010), Abd Allah b. Muhammad b. Abd al-Mu‘min (d. 401/1010?), Ibn al-Faradī (d. 403/1013), ‘Abdullah b. Muhammad b. Yusuf b. Nasr al-Azdī (d. 403/1013), Muhammad b. Yahyā b. Ahmad al-Tamimī (d. 410/1019), Abū al-Walīd Yunus b. Abdillāh b. Mughis (d. 429/1038), Abū ‘Umar Ahmad b. Muhammad al-Ma‘āfirī al-Talamankī (d. 429/1037), Yunus b. Abd Allah (d. 429/1037), and Abū Muhammad Abdullāh b. Muhammad al-Baṭalyawsī (d. 521/1127).¹¹

Ibn ‘Abd al-Barr found the opportunity to benefit from the accumulation of knowledge in the centers of the world where he couldn’t travel, via a large number of disciples and scholars who came to Cordoba from various countries and he took *al-ijāza* from the following teachers: Abū Muhammad ‘Abdulgānī al-Azdī (d. 409/1018) and Abū Muhammad Ibn al-Nahhās (d. 511/1117) from Egypt, one of the famous narrators of *Sahīh al-Bukhārī* Abū Zar al-Harawī (d. 434/1043) from Mecca, Abū Nasr al-Dāwūdī (d. 402/1011) from Kairouan. Ibn ‘Abd al-Barr reached to *Sunan of Abū Dāwūd* with just two *rāwīs* (transmitters) that is called *ālī isnād* (the shortest chain of transmission), and he reached to *Muwatta’* of Imām Mālik through this *isnād* Abdulwāris b. Sufyān (d. 395/1004) – Abū Muhammad Kāsim b. Asbagh (d. 340/951) – Muhammad b. Vaddāh (d. 287/900) – Yahyā b. Yahyā al-Laythī (d. 234/849) which is called “al-Sanad al-Andalusī”.¹²

In addition to Islamic disciplines, he studied geography, medicine, math and astrology, he gave lectures on many works of different scholars for which he took permission to transmit them. *Fahrāsa* of Ibn Khayr al-Ishbīlī (d. 575/1179) shows that the works which he transmitted are almost nearly enough to form a library.

¹¹ al-Qādī ‘Iyād, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li ma’rifat a’lām madhhab Mālik*, 8/127-130; Abū al-‘Abbās Shams al-Dīn Ahmad b. Muhammad Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a’yān wa anbā’u abnā’i al-zamān* (Beirut: Dār Sader, 1972), 7/66-72. See also Nevzat Tartı, *İbn Abdīl-Berr ve et-Temhid’indeki Şerh Metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Master Thesis, 1994), 19-23.

¹² al-Qādī ‘Iyād, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li ma’rifat a’lām madhhab Mālik*, 8/127-130.

2.2 His Students

As his fame and anecdotes of him spread in various corners, it was not surprising that students of Ibn ‘Abd al-Barr increased. Major scholars and pioneers of knowledge would come and travel to him to learn from him. It was narrated that the number of his students reached as far as 92. Among his students, there are famous scholars such as Abū Ja‘far Ahmad b. Sa‘īd al-Lahmī (d. 416/1025), Ibn Hazm al-Andalusī (d. 456/1064), Tāhir b. Mufawwaz al-Ma‘āfirī (d. 484/1091), Abū Abdullah Muhammad b. Abū Nasr al-Humaydī (d. 488/1095), Abū ‘Ubayd Abdullah b. Abdilaziz b. Muhammad al-Bakrī al-Andalusī (d. 487/1094), Abdussamad b. Mūsā al-Bakrī al-Kurtubī (d. 495/1102), Abū Alī Husayn b. Muhammad b. Ahmad al-Ghassānī (d. 498/1105), and ‘Abdurrahman b. Muhammad b. Attāb (d. 520/1126).¹³ Although Ibn Hazm was his contemporary and they took lessons from the same teachers, Ibn Hazm learned the discipline of hadīth and transmitted hadīth from Ibn ‘Abd al-Barr with the method of *al-samā*’ (direct hearing/recording the speech of the teacher) and sometimes with *al-ijāza* (licensing, permission for transmission).¹⁴

2.3 His Works

Among Ibn ‘Abd al-Barr’s books, there are published works and there are also manuscripts. It is also stated that some of Ibn ‘Abd al-Barr’s books are missing.¹⁵ Below, firstly Ibn ‘Abd al-Barr’s published books, then his manuscripts and finally his lost books will be mentioned.

1. *al-Intiqā fi fadāi’l al-thalāthat al-ai’mmat al-fuqahā Mālik wa al-Shāfi’i wa Abī Hanīfah*¹⁶

This book was written on the merits of Imām Mālik (d. 179/795), Imām Shāfi‘i (d. 204/820), Imām Abū Hanīfah (d. 150/767), and their leading disciples. Shaykh ‘Abd al-Fattāh Abū Ghudda (d. 1997) said that the order in the title as “The Hand-Picked Excellent Merits of

¹³ al-Qādī ‘Iyād, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li ma’rifat a’lām madhhab Mālik*, 8/127-130; Tartū, *Ībn Abdi’l-Berr ve et-Temhid’indeki Şerh Metodu*, 24-28.

¹⁴ al-Qādī ‘Iyād, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li ma’rifat a’lām madhhab Mālik*, 8/127-130; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a’yān wa anbā’u abnā’i al-zamān*, 7/66-72.

¹⁵ Leys Suūd Cāsīm mentions Ibn ‘Abd al-Barr’s ten lost works on hadīth while listing his works in his historiography work. See Cāsīm, *Ibn ‘Abd al-Barr al-Andalusī wa juhūduhū fi al-tārikh*, 214.

¹⁶ Published in Cairo, 1931; Beirut, 1997, 2005. The name of book means “The Hand-Picked Excellent Merits of the Three Great Jurisprudent Imāms: Mālik, Shāfi‘i, and Abū Hanīfah”. It was mentioned by al-Qādī ‘Iyād in *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li ma’rifat a’lām madhhab Mālik*, 8/129. And Ibn Khayr al-Ishbīlī (d. 575/1179) in his *Fahrasa Ibn Khayr al-Ishbīlī*, critical ed. Mahmoud Bashshār ‘Avvād, First Edition, (Tunisia: Dār al-Gharb al-Islamī, 2009), 28, and Ibn ‘Abd al-Barr had indicated his intention to write this book in *Jāmi’ bayān al-‘ilm wa fadlihi wa mā yanbaghi fi riwāyatihī wa ḥamlihī*, 2 Volumes, First Edition, critical ed. Abū al-Ashbāl al-Zuhayrī (Dammām: Dār Ibn al-Jawzī , 1414/1994), 2/148.

the Three Great Jurisprudent Imāms: Mālik, Shāfi‘ī, and Abū Hanīfah” reflected the precedence of Madīna over Makka and that of Makka over al-Kūfa.

2. *al-Istī‘āb fī ma‘rifat al-ashāb*¹⁷

It is a comprehensive compilation of the Prophet’s companions. While giving biographies of the companions, Ibn ‘Abd al-Barr mentioned their names and their kunyas and also mentioned the conflicts between them.

3. *al-Inbāh alā qabāil al-ruwāh*¹⁸

This book is an introduction of *al-Istī‘āb fī ma‘rifat al-ashāb*. This work was first published independently at the end of the author's *al-Qasd wa al-umam fī al-ta‘rīf bi usūl ansāb al-‘arab wa al-‘ajam* in Cairo 1350/1931), then by Ibrāhīm al-Abyārī, with various indexes.

4. *al-Durar fī Ikhtisār al-Maghāzī wa al-Siyar*¹⁹

It is a work in which Ibn ‘Abd al-Barr deals with the wars in the period of the Prophet through narrations. It is a compendium of *al-Istī‘āb*. While mentioning the narrations, he also indicates the degree of soundness of the narrations.

5. *Kitāb al-Insāf fī mā bayn al-ulamā min al-ikhtilāf*²⁰

Fairness among those who differ in the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful derives from disagreement:²¹ and this was a publication entitled “Fairness among scholars from disagreement.” It dealt with the justification of difference of opinion among the *ulamā*.

This book is also known as *al-Insāf fī mā bayna’l-mukhtalifīnah (‘ulamā’i’l-muslimīne) fī (ḳirā’ati) bismillāhi’r-raḥmāni’r-raḥīm fī Fātīhati’l-kitāb min al-ikhtilāf*. It is a work of Ibn ‘Abd al-Barr on fiqh. He wrote it at the request of some of his students. It is about whether the *basmala* at the beginning of al-Fātiha should be read in prayer or not. It is a small treatise in

¹⁷ Published in Baghdad, n.d.; Cairo, n.d.; Cairo, 1976; Beirut, 1995. Ibn ‘Abd al-Barr mentioned him in *al-Tamhīd* many times, including 1/129; 1/341; 23/8, and *al-Istidhkār*, 1/228.

¹⁸ Published in Beirut, 1985. The title of book (الإنباه على قبائل الرواة) means “Drawing Attention to the Nomenclature of the Narrators’ Tribes”. Ibn ‘Abd al-Barr mentioned it in *al-Tamhīd*, I, p. 91, and in *al-Istidhkār*, I, p. 25. And he mentioned that he made it an entry into *al-Istidhkār*, I, p. 237.

¹⁹ Published in Cairo, 1983; Damascus, 1984; Beirut, 1984. The name of book means “The Battles”. Ibn al-Qādī, *Jazwah al-muqtabes fī dhikri man halla min al-a‘lām bi al-madīnah Fās*, 368; al-Ḍabbī, *Bughyah al-multamis fī tārikh rijāl ahl al-Andalus*, 490; al-Qaḍī ‘Iyāḍ, *Tartīb al-madārik wa taqrib al-masālik li ma‘rifat a‘lām madhhab Mālik*, Second Edition, 8 Volumes (Maghrib: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 1403/1983), 8/130; Abū Bakr Muhammad b. Khayr al-Ishbīlī, *Fahrasa Ibn Khayr al-Ishbīlī*, critical ed. Mahmoud Bashshār ‘Avvād, First Edition (Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2009), 232.

²⁰ Published in Cairo, 1343/1924; Riyād, 1998.

²¹ This was also mentioned in *al-Istidhkār* and he mentioned that he called him by this name *al-Istidhkār*, 2/182, and he mentioned it in *al-Tamhīd*, 2/231.

which the views of the companions, successors and some later authorities are compiled on this subject.

6. al-Qasd wa al-umam fi al-ta'rif bi usul ansab al-'arab wa al-'ajam²²

7. al-Kāfi fi furū' al-Mālikiyyah²³

This book²⁴ is also known as *al-Kāfi fi al-fiqh*, *al-Kāfi fi al-ikhtilāf wa aqwāl Mālik wa al-ashābihi*,²⁵ *al-Kāfi fi al-fiqh 'alā madhab Mālik wa al-ashābihi*, and *al-Kāfi 'alā madhab Mālik*.²⁶

8. Ikhtilāfāt aṣḥāb Mālik b. Anas wa ikhtilāf riwāyatihim 'anh²⁷

Although the entire work has not survived, Ibn 'Abd al-Barr referred to it in *al-Istidhkār* by saying:²⁸ “We mentioned it in the book on the differences of Mālik and his companions.”

9. al-Ziyādāt al-latī lam taqa' fi al-Muwatta' 'inda Yaḥyā b. Yaḥyā wa ravāhā ghayruhū fi al-Muwatta'²⁹

In this small risālah²⁹ Ibn 'Abd al-Barr compiled sixty-four transmissions that were not included in *al-Muwatta'*'s Yaḥyā b. Yaḥyā narration, although they were transmitted by Imām Mālik from his seventeen teachers.³⁰

10. al-Ajwiba al-mū'iba fi al-masā'il al-mustaghribah fi kitāb al-Bukhārī³¹

²² Published in Cairo, 1350/1931. The title of book means “The Endeavors and the Nations: Genealogies of the Arabs and Non-Arabs”.

²³ Published in Riyād, 1978; Cairo, 1979; Beirut, n.d. It was mentioned by Ibn 'Abd al-Barr in *al-Tamhīd*, 14/257; 17/267. The title of book means “The Sufficiency in Mālikī School of Jurisprudence”.

²⁴ A master thesis has been prepared about this book. For detailed information about the book, see Nur Zengin, *Endülüslü Fakiḥ İbn Abdilberr en-Nemeri ve el-Kafi fi'l-fikh isimli muhtasarı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Master Thesis, 2017), especially 54-95.

²⁵ al-Qaḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li ma'rifat a'lām madhhab Mālik*, 3/130.

²⁶ Shams al-Dīn Muhammad b. Ahmad b. Osman Dhahabī, *Siyar a'lām al-nubalā*, critical ed. Shu'ayb al-Arna'ūt, Husayin al-Asad (Beirut: Muassasah Risālah, 1985/1405), 18/159.

²⁷ Published in Beirut, 2003.

²⁸ *al-Istidhkār*, 2/33. And see Ibn al-Qāḍī, *Jazwah al-iqtibās fi dhikri man halla min al-a'lām bi al-madīnah Fās*, 368, al-Ḍabbī, *Bughyah al-multamis fi tārikh rijāl ahl al-Andalus*, 490.

²⁹ Published in Cairo, 1350/1931 and Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, no date. The risālah was published at the end of *al-Taqaṣṣi li hadīth al-Muwatta' wa shuyūkh al-Imām Mālik*.

³⁰ Cāsim analyzed this risālah in his article titled “Zāhir al-ziyādāt fi turāth al-Islāmī” See Leys Suūd Cāsim, “Zāhir al-ziyādāt fi turāth al-Islāmī: dirāsah ṭahliliyyah ṭabīqiyyah min khilāl kitāb al-Istī'āb li Ibn 'Abd al-Barr al-Qurtubī”, *Majallah al-Jāmi'at al-Islāmiyyah al-ālamiyyah* 4 (Islāmābād, 1416-17/1996-97).

³¹ Published in Riyād, 2005. *al-Ajwiba al-mū'iba fi al-masā'il al-mustaghribah fi kitāb al-Bukhārī* and *al-Ajwiba al-mū'iba min al-masā'il al-mustaghribah* are same books. Ibn 'Abd al-Barr mentioned it in *al-Tamhīd* in three places with the name: “Answers to Strange Issues,” and added in the recollection: “From the Book of al-Bukhārī.” *al-Tamhīd*, 6/481; 7/107; 18/115, and *al-Istidhkār*, 1/265. The name of book means “The Comprehensive Answers/Informed answers to surprising issues”.

11. Jāmi' bayān al-'ilm wa fadlihi wa mā yanbaghī fi riwāyatihī wa ḥamlihi³²

This is a collected statement of 'ilm, its virtues and what should be narrated and carried.³³

12. al-Jāmi'³⁴

This risālah discusses the good habits and etiquette rules that Muslims and especially students should have.

13. al-Istighnā' fi asmā' al-mashhūrīn min hamala al-'ilm bi al-kunā³⁵

It is also known as *Kitāb al-Istighnā' fi ma'rifah al-kunā*. In Dhahabī's works, the name of this work is mentioned as *al-Kunā*.³⁶

14. al-Ihtibāl bi mā fi shi'r Abī al-'Atāhiyya min al-hikam wa al-amsāl

It is about poetries of Abī al-'Atāhiyya on wisdom and proverbs.³⁷

15. Bahjat al-majālis wa uns al-mujālis wa shahdh al-dhāhin wa al-hājis³⁸

16. Nuzhat al-mustamte'in wa rawdat al-khā'ifin³⁹

³² Published in Madīnah, 1968; Dammām, 1994; Beirut, no date. The title of book means "Compendium Exposing the Nature of Knowledge and Its Immense Merit, and What is Required in the Process of Narrating and Conveying it".

³³ Published. Ibn 'Abd al-Barr mentioned it in *al-Tamhid*, 7/222; 21/36, and elsewhere.

³⁴ Published. Cairo, 1398/1978; Beirut, 1407/1987.

³⁵ Published in Riyād, 2013. Dispensing in the knowledge of the famous surnames campaign. Published in 3 Volumes, critical ed. Abdullah Marhūl al-Sawālimah (Riyād: Dār al-'Āsimah, 1405/1985). The origin of the book is a doctoral thesis in Islamic law at Umm al-Qura University in Makkah al-Mukarramah by Dr. Abdullah Marhūl al-Sawālimah. <https://waqfeya.net/book.php?bid=12541> (Accessed 10.09.2021).

³⁶ Dhahabī, *Siyar a'lām al-nubalā*, 23/159.

³⁷ Published in Abu Dhabi, 2010.

Ibn 'Abd al-Barr referred to it by saying: "The poems of Abū al-'Atāhiyya in condemning the world are many, and I have collected them as poetry on the letters of the lexicon from what he said in sermons and judgment." Ibn 'Abd al-Barr, *Bahjat al-majālis wa uns al-mujālis wa shahdh al-dhāhin wa al-hājis*, 3/293.

³⁸ Published in three volumes in Cairo, 1962. It was mentioned by Ibn 'Abd al-Barr in *al-Istidhkār*, III, p. 1165; III, p. 1305; *al-Tamhid*, XXI, p. 36.

Title of the book means "the highest of the councils, the best of companions, and the work of those who think and comprehend deeply".

³⁹ Manuscript: It was mentioned by Khayr al-Dīn al-Zirikli (d. 1976) in *al-A'lām*, 8 Volumes, Seventh Edition (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1986), 8/240, and *Bahjat al-majālis wa uns al-mujālis wa shahdh al-dhāhin wa al-hājis*, 26/1. He mentioned that the manuscript is in the Vatican. Brockelmann, Carl, *GAL Suppl.*, 1/629. See Cāsīm, "Ībn Abdūlber en-Nemerī", 19/271.

The title of book means "An excursion for those who want counsel, and a book to avoid for those who are afraid".

17. al-Inṣāf fi asmā' Allah⁴⁰

This book is attributed to Ibn 'Abd al-Barr.⁴¹ This is a literary work and one of his lost works.⁴²

18. Kitāb al-Shawāhid fi ithbāt khabar al-wāhid⁴³

19. al-Bayān 'an tilāwat al-Qur'ān⁴⁴

20. al-Iktifā' fi Qirā'at Nāfi' wa Abī 'Amr b. al-'Alā' bi tawjih mā ikhtalafā fih⁴⁵

21. al-'Aql wa al-'uqalā' wa mā cā'a fi awsāfihim 'an al-'ulamā'i wa al-hukamā'⁴⁶

22. Wasl mā fi al-Muwatta' min al-mursal wa al-munqati' wa al-mu'dal⁴⁷

Some of the books⁴⁸ of Ibn 'Abd al-Barr received significant attention by some authors. Because of the preciousness of these books, and the status of their author and his scholarly fame, some scholars composed his works as poetry, some summarized them, collected them, or commented on them. Among some of these writings about Ibn 'Abd al-Barr's books are as follows:

1. *al-Taqrīb li kitāb al-Tamhīd* by Abū Abdullah Muhammad b. Ahmad b. Abī Bakr b. Farh al-Qurtubī al-Ansārī (d. 671/1273).⁴⁹

2. *Kitāb fi ikhtisār al-Tamhīd* by Abū al-Qāsim bin al-Jadd (d. 515/1121).

⁴⁰ See Cāsim, "Ībn Abdūlber en-Nemerī", 19/271. The title of book means "The Book of Fidelity: On the Names of Allah".

⁴¹ Dhahabī, *Siyar a'lām al-nubalā*, 23/159.

⁴² Cāsim, *Ibn 'Abd al-Barr al-Andalusī wa juhūduhū fi al-tārikh*, 214.

⁴³ This is one of his lost works and it is a book on the hadīth al-wāhid. The name of book means "The Supporting Evidence for Maintaining Lone-Narrator Reports [a source for legal rulings]". Cāsim, *Ibn 'Abd al-Barr al-Andalusī wa juhūduhū fi al-tārikh*, 214.

⁴⁴ It is attributed to Ibn 'Abd al-Barr. This is one of his lost works. See Cāsim, *Ibn 'Abd al-Barr al-Andalusī wa juhūduhū fi al-tārikh*, 214.

The name of the book means "The Exposition Concerning the Recitation of Qur'ān".

⁴⁵ This is also one of his lost works. Cāsim, *Ibn 'Abd al-Barr al-Andalusī wa juhūduhū fi al-tārikh*, 214. The title of book means "The Contentment in Nāfi' and Abū 'Amr's Reading".

⁴⁶ It is attributed to Ibn 'Abd al-Barr. This is one of his lost works. See Cāsim, "Ībn Abdūlber en-Nemerī", 19/271; Cāsim, *Ibn 'Abd al-Barr al-Andalusī wa juhūduhū fi al-tārikh*, 214. The title of book means "Reason and the People of Wisdom".

⁴⁷ This is one of his lost works. Cāsim, *Ibn 'Abd al-Barr al-Andalusī wa juhūduhū fi al-tārikh*, 214.

al-Suyūti (d. 911/1505) mentioned it in *Tadrīb al-rāwī fi Sharh Taqrīb al-Nawawī*, critical ed. Abū Qutayba Nazar Muhammad al-Fāryābī, 2 Volumes, Second Edition (Riyād: Maktaba al-Kawsar, 1415/1994), 1/212, and he transmitted from him the number of eloquence in *Muwatta'*, and that it is sixty-one hadīths... all of them are not supported by Mālik, except for four hadīths that are not known.

⁴⁸ For a detailed list of Abd al-Barr's books see Yusuf Acar, *Endülüis Hadisçiliği ve İbn Abdilber* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 175-190.

⁴⁹ It is a study on *al-Tamhīd*. Its copy is in the Moroccan Karaviyyin Library. Brockelmann, *GAL Suppl.*, 1/298.

3. *Mukhtasar kitāb al-Istidhkār* by Muhammad bin Abdullah bin Ahmad bin Abī Bakr al-Ishbili (d. 543/1148). This is a summary of the book *al-Istidhkār*.

4. *Mukhtasar kitāb al-Istidhkār* by Alī bin Ibrahim bin Alī al-Jazāmī (d. 632/1234). This is a summary of *al-Istidhkār*.

5. *Mukhtasar kitāb al-Istidhkār* by Abū Bakr al-Qurtubī (d. 630/1232). It is summary of the book of *al-Istidhkār*.

6. *Muqaddimat kitāb al-Istidhkār* by Abū Tāhir Sadr al-Dīn al-Silafī (d. 576/1180). This is an introduction to the book *al-Istidhkār*.

7. *al-Jam‘ bayn kitābay al-Tamhīd wa al-Istidhkār* by Abū al-Walīd Hishām bin Ahmad al-Faqīh (d. 509/1115).⁵⁰ This combines the two books: *al-Tamhīd* and *al-Istidhkār*.

8. *Qasīdah al-Dāl*⁵¹ by Abū Muhammad (Abū al-Qāsim) Qāsim bin Fīrruh al-Shātībī (d. 590/1194). This is for Qāsim bin Fīrruh al-Shātībī who wrote a poem based on the Arabic letter of Dāl (د) in five hundred verses from his memory. While writing, he took notes from *al-Tamhīd* by Ibn ‘Abd al-Barr.⁵³

2.4 His Scholarly Status

Ibn ‘Abd al-Barr was known as “the imām of his era”.⁵⁴ He was a trustworthy hāfiz narrator and a jurist who opposed to taqlīd, and he eventually reached the level of mujtahid (a person who is qualified for independent reasoning). Although he was previously associated with Zāhirī school of law, he later became a Mālīkī.⁵⁵ Ibn ‘Abd al-Barr progressed in the science of hadīth and fiqh as far as he could, and he also became prominent in the fields of Qirā’at, Tārikh, Nasab, Literature, Poetry. He created massively significant treatises for each one of these areas. But he didn’t delve deep into the discipline of Kalām (‘ilm usūl al-dīn, the

⁵⁰ He died before it was over.

⁵¹ The manuscripts of the work in libraries of Turkey are as follows: Süleymaniye library, Ayasofya no. 67; Millet Feyzullah Efendi no. 295.

⁵² It means a kind of classification in Arabic poetry, a poem by Arabic letter of Dāl (د). It means sealing each couplet with the letter of Dāl (د).

⁵³ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a’yān wa anba’u abnā’i al-zamān*, 4/71. See Abdurrahman Çetin, “Şātībī, Kāsim b. Fīrruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/376.

⁵⁴ Burhān al-Dīn Ibn Farḥūn al-Andalusī al-Mālīkī, *al-Dībāj al-mudhhab fī ma’rifat a’yān ‘ulamā’ al-madhhab* (Cairo, 1972), 2/293.

Ibn ‘Abd al-Barr was also known as “Shaykh ‘ulamā’ al-Andalus”. See Ibn Farḥūn, *al-Dībāj al-mudhhab fī ma’rifat a’yān ‘ulamā’ al-madhhab*, 2/293.

⁵⁵ Acar, *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber*, 206-207.

discipline of basic doctrines of Islam).⁵⁶ He died in Shātiba (Jativa/Xàtiva)⁵⁷ at the age of 95 on a Friday night in 463 AH / 1071 CE. Ibn ‘Abd al-Barr taught and inspired a lot of students, and he was later referred to as “there came no one equal to him in the area of hadīth in Andalusia”.⁵⁸

All scholars who wrote about him praised Ibn ‘Abd al-Barr, and they said he was superior and precedent in knowledge, and described his books as grand masterpieces.⁵⁹ Ibn al-Jawzī (d. 597/1201)⁶⁰ and Muhammad Bāqir al-Mūsawī al-Khānsārī (d. 1313/1895)⁶¹ also joined the rest in the consensus of praise for his books. What Ibn Hazm al-Andalusī (d. 456/1064) and al-Dhahabī (d. 748/1348) said about the book *al-Tamhīd*, the largest of his books, suffices alone; as will be seen in the next section.

It is quite a compliment for Ibn ‘Abd al-Barr to be praised as “an imām of the science of hadīth” by Ibn Hazm, who was known for his aggressive comments against well-known scholars and their explanations.⁶² It is remarkable that Ibn ‘Ayyād (d. 575/1180), described V. (XI.) century as “the time of Ibn ‘Abd al-Barr” in his work *Tabaqāt al-fuqahā fī ‘asri Ibn ‘Abd al-Barr*.⁶³ Besides, al-Dhahabī talked of him as a knowledgeable person, and al-Suyūti (d. 911/1505) said that he was a leading muhaddith of his time in terms of *hifz* (memory) and *itkān* (trustworthiness).⁶⁴ Based on his ideas defending that Alī -may Allah pleased with him- is superior to other companions, Ibn Taymiyya (d. 622/1225) described him as a supporter of Shī‘a, but this was not accepted due to his loyalty to hadīth and sunnah, which eventually led him to be characterized as “atharī”.⁶⁵ He said in the introduction of *al-Istī‘āb* that Prophet

⁵⁶ Acar, *Endülüis Hadisçiliği ve İbn Abdilber*, 191.

⁵⁷ It is a town in the East of Spain, in the province of Valencia. See E. Lévi-Provençal, “Shātiba”, *Encyclopaedia of Islam*, First Edition (1913-1936), edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, and R. Hartmann. (Accessed 03.09.2021). doi: http://dx.doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_5342.

⁵⁸ For further information about Ibn ‘Abd al-Barr’s contribution to science of hadīth in Spain see Abū Nayeem Md. Raisuddin, “Ibn ‘Abd al-Barr and his Contribution to the Study of Ḥadīth Literature in Spain”, *Muslim Education Quarterly* 7/3 (1990), 28-34.

⁵⁹ Abū al-Fiḍā ‘Imād al-Dīn Ismā‘il b. ‘Umar Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Maktabah al-Ma‘ārif, 1410/1990), 104.

⁶⁰ ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī b. Muḥammad Abū al-Faraj b. al-Jawzī, *Sayd al-Khāter* (Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), 64.

⁶¹ Muhammad Bāqir al-Mūsawī al-Khānsārī, *Rawdāt al-jannāt fī ahwāl al-‘ulamā’ wa al-sādāt*, 8 Volumes (Teheran-Qum: Maktabah Ismāiliyyān, 1390), 8/222.

⁶² Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd b. Hazm al-Andalusī al-Zāhirī, *Fadāil al-Andalus wa ahlihā* (Beirut, 1968), 13-14.

For further information about connection of Ibn Hazm with Ibn ‘Abd al-Barr see Acar, *Endülüis Hadisçiliği ve İbn Abdilber*, 193-195.

⁶³ al-Ziriklī, *al-A‘lām*, 8/240.

⁶⁴ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a‘yān wa anbā’u abnā’i al-zamān*, 7/71.

⁶⁵ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 1/2; 1/7.

Muhammad didn't narrate any hadith about the superiority of any companion to others, which indicated that he didn't prefer Alī –may Allah pleased with him- to other three khalīfas and companions. On the other hand, he left the opinions of Imām Mālik and adopted the opinions of Shāfi'ī in some cases, frequently used statements in some of his works such as “That's the correct one for me”, “That is the most correct of narrations”, “That is closer to the correct one”, “That is more appropriate for me”.⁶⁶ These statements prove that he reached the level of mujtahid.

3. His Commentaries on *Muwatta'*

Imām Mālik's *Muwatta'* includes transmissions of the Prophet and legal opinions of early scholars of Madina. *Muwatta'* is not a purely hadith book, it contains traditions of the Messenger of Allah, legal decisions of the companions, successors and some later authorities. Imām Mālik steadily revised his *Muwatta'* and reduced the narrations in it. *Muwatta'* has more than eighty versions, and the most famous of them belongs to Yahyā b. Yahyā. A vast literature is available on *Muwatta'*. There are a significant number of commentaries on it;⁶⁷ but the most famous commentaries are by Ibn 'Abd al-Barr.

3.1 A Resource that Gathers Different Variations Together: *al-Tamhīd li mā fī al-Muwatta'*⁶⁸

The book of *al-Tamhīd li mā fī al-Muwatta' min al-ma'ānī wa al-asānīd* is considered as one of the most important books of clarifications of the noble hadith, and one of the most important books that explained the “*Muwatta'* of Imām Mālik”. Even if *al-Tamhīd* was not the most important at one point, its importance formed over time. Because Ibn 'Abd al-Barr, combined the hadith and jurisprudential industries in a solid and sustainable scholarly manner. In addition, it was an integrated approach to explaining the hadith, adding to this his commentary about the narrators with criticism and approval (hadith transmitter criticism – *al-jarh wa ta'dīl*) a wound and an amendment. For example, Ibn 'Abd al-Barr gave the example of Ibn Shihāb al-Zuhri (d. 124/742) who sometimes quoted the narrators, sometimes

⁶⁶ "هذا هو الصحيح بالنسبة لي"، "هذا هو أصح الروايات"، "الأقرب إلى الصحيح"، "هذا الأنسب لي أو الأقرب إلى ما أرى"

For an example of “أصح حديث في الباب” see Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 1/330; for “أصح عندي” see Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 3/10; for “أصح شيء” see Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 1/174; 1/185; 3/136.

⁶⁷ Muhammad Mustafa al-A'zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1977), 82-83. Some of them follows Abū Walīd Sulaimān b. Khalaf al-Bājī (d. 474/1081) compiled two commentaries: *al-Istifā'* and *al-Muntaqā*,

Muhammad b. 'Abd al-Bāqī al-Zurqānī (d. 1122/1710) wrote *Sharh al-Muwatta'*,

Muhammad Zakariyya al-Kandahlawī (d. 1982) wrote *Awjaz al-Masālik ilā Muwatta' Mālik*.

⁶⁸ The title of book means “The facilitation to the meanings and chains of transmissions found in Mālik's *Muwatta'*”.

combined them, sometimes mentioned the names of several narrators and transmitted from them, and sometimes cited only one of the sources of information. Ibn ‘Abd al-Barr said that this situation was not a problem for Ibn Shihāb while narrating the hadīth about the event of *ifk*.⁶⁹ He also provided an explanation of the strange (gharīb / الغريب) words found in *Muwatta’* or in its explanations.⁷⁰

The most comprehensive work of Ibn ‘Abd al-Barr is *al-Tamhīd li mā fī al-Muwatta’ min al-ma’ānī wa al-asānīd*.⁷¹ Ibn ‘Abd al-Barr was certainly interested in this book, but it took him thirty years to write it. It is a compilation work on *fiqh al-hadīth*. Ibn ‘Abd al-Barr wrote this treatise, which was one of the most important commentaries on *Muwatta’*, with the purpose of showing the soundness of musnad (supported), mursal (isnād without companion narrator, lacking the mention of the first transmitter),⁷² munqati’ (interrupted or broken-chain of report)⁷³ types of hadīths and trustworthiness of narrators found in *Muwatta’*. He also wrote it to facilitate accessing the chain of hadīths arranged in his work in accordance with alphabetic order of Imām Mālik’s teachers.

In *al-Tamhīd* Ibn ‘Abd al-Barr evaluated the text as well as the chains of narrators in Imām Mālik’s *Muwatta’*. It is a commentary of *Muwatta’* which was written on the basis of hadīth attributed to Prophet directly in the narration of Yahyā b. Yahyā al-Laythī (d. 234/849). Ibn ‘Abd al-Barr used a total of 44 (45 with Yahyā b. Yahyā’s narration) narrations of *Muwatta’* except the narration of Yahyā b. Yahyā while writing *al-Tamhīd*. However, he took narrations that can be *mutābi’* (supportive chain, corroborative chain) and *shāhid* (auxiliary narration) which he found in other hadīth corpus, even though they were not found in Yahyā b. Yahyā’s copy.⁷⁴ Firstly, he undertook intensive research on the text of *Muwatta’* from a specific perspective aimed at finding out significations (ma’ānī) of every hadīth in the work. The result was startling, in that the ahādīth of *Muwatta’* not only served as a basis for Mālikite fiqh, but also for other school of law.

⁶⁹ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 7/45.

⁷⁰ Zişan Türçan, *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 165-166.

⁷¹ Nevzat Tartı has written a master thesis named *İbn Abdi'l-Berr ve et-Temhid'indeki Şerh Metodu* (Ibn ‘Abd al-Barr and the Method of Sharh in his *al-Tamhīd*). Nevzat Tartı, *İbn Abdi'l-Berr ve et-Temhid'indeki Şerh Metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Master Thesis, 1994). And also Harun Apaydın wrote a master thesis named *İbn Abdilberr'in (ö. 463) Hadis Usulcülüğü (et-Temhid Çerçevesinde)*. See Harun Apaydın, *İbn Abdilberr'in (ö. 463) Hadis Usulcülüğü (et-Temhid Çerçevesinde) (Methodology of Hadīth of Ibn ‘Abd al-Barr (d. 463) in the Framework of al-Tamhīd)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Master Thesis, 2017).

⁷² For a mursal tradition see Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 11/78; 16/253.

⁷³ For a munqati’ tradition see Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 16/247.

⁷⁴ For a *mutābi* chain of hadīth see Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd* (Rabat, 1992), 23/432.

Ibn ‘Abd al-Barr called this book “*al-Tamhīd*”, referring to what is in *Muwatta’*: meanings and isnāds. His intention in writing this book was to explain everything that was attributed to the Prophet in *Muwatta’* of Imām Mālik, whether they were a chain of transmission, categorized, or mursal in the book’s introduction. “I wanted to gather in my book everything that was included in *Muwatta’* of Mālik bin Anas, may Allah have mercy on him, in the narration of Yahyā b. Yahyā al-Laythī al-Andalusī from the hadīth of the Messenger of Allah, may peace be upon Him, its chain of musnad (uninterrupted), and maqtū‘ (sub-companion report), and mursal (lacking the mention of transmitter), and all that could be attributed to the Messenger of Allah, may Allah’s prayers and peace be upon Him.”⁷⁵

Ibn ‘Abd al-Barr elaborated the chains of hadīths within *Muwatta’* by the introductory information he gave about narrators.⁷⁶ By doing this, he tried to show how trustworthy they were and to prove that some narrators were wrongly accused. For example, some scholars said that the chain was from Mālik > Zayd b. Aslam (d. 136/754) > ‘Atā b. Yasār (d. 103/721) > Abdullah al-Sunābihī (d. 75/694) > Messenger of Allah is munqati‘. But Ibn ‘Abd al-Barr stated that Abdullah al-Sunābihī was a companion, so this narration should be mawsūl.⁷⁷ He also touched upon all the variants outside *Muwatta’* that he could get his hands on. He categorized ahādīth as muttasil (uninterrupted), munqati‘ (interrupted) and mursal respectively. He also mentioned maqtū‘ (intersected hadīth) and mursal narrations came from different tariqs/chains with muttasil isnād. For the marāsīl (plural of mursal) he bridged the gap by mentioning the name of the transmitter that was dropped, or he pointed out an alternative chain of narrator for that hadīth which was muttasil.⁷⁸

It is appropriate to give the following examples for the isnād evaluations in *al-Tamhīd*. Ibn ‘Abd al-Barr refers to the attribution of one of the narration as mursal,⁷⁹ and it is understood that he used this expression, that is, the word “mursal”, in the sense of munqati‘. Because this hadīth requires evaluation as mu‘dal.

⁷⁵ Introduction to the book *al-Tamhīd*. See Abū Umar Yūsuf ibn Abdallah ibn Muhammad ibn ‘Abd al-Barr al-Namarī al-Andalusī al-Qurtubī al-Mālikī, *al-Tamhīd li mā fī al-Muwatta’ min al-ma‘ānī wa al-asānīd*, critical ed. Muhammad Bashshār ‘Avvād, 17 Volumes, First Edition (London: al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1439/2017), 1/160.

⁷⁶ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, 160-164.

⁷⁷ Abū Umar Yūsuf ibn Abdallah ibn Muhammad ibn ‘Abd al-Barr al-Namarī al-Andalusī al-Qurtubī al-Mālikī, *al-Tamhīd li mā fī al-Muwatta’ min al-ma‘ānī wa al-asānīd*, critical ed. Sa‘īd Ahmad A‘rab, 4/1-2. For another example see Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 23/16. Ibn ‘Abd al-Barr’s explanation is that this is *musnad* (ie. *marfū‘ muttasil*) *muttasil* tradition “وهو حديث مسند متصل”

⁷⁸ For name of the transmitter that was dropped see Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd* (Rabat, 1992), 2/134-135.

⁷⁹ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 5/42; 11/201-202; 23/32.

وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَضَى فِي الْجَنِينِ يُقْتَلُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ بِعُرَّةِ عَبْدٍ أَوْ وَلِيدَةٍ فَقَالَ الَّذِي قَضَى عَلَيْهِ كَيْفَ أَعْرَمَ مَا لَا شَرِبَ وَلَا أَكَلَ وَلَا نَطَقَ وَلَا اسْتَهَلَّ وَمِثْلُ ذَلِكَ بَطْلٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- «إِنَّمَا هَذَا مِنْ إِخْوَانِ الْكُهَّانِ».⁸⁰

This is translation of hadīth: “Yahyā related to me from Mālik from Ibn Shihāb from Sa‘īd b. al-Musayyab that the Messenger of Allah, may Allah bless Him and grant Him peace, gave a judgement that the compensation for a foetus killed in its mother’s womb was a slave or slave-girl of fair complexion and excellence. The one against whom the judgement was given said, “Why should I pay damages for that which did not drink or eat or speak or make any cry. The like of that is nothing.” The Messenger of Allah, may Allah bless Him and grant Him peace, said, “This is only one of the brothers of the diviners.” He disapproved of the rhyming speech of the man's declaration.”

Ibn ‘Abd al-Barr stated that this hadīth was transmitted by Ibn Shihāb al-Zuhri both as mursal and mawsūl chain. It is narrated by Mālik > Ibn Shihāb al-Zuhri > Sa‘īd b. al-Musayyab > Prophet as mursal chain and also it is narrated by Abū Salama b. Abdirrahmān > Abū Huraira > Prophet as mawsūl chain. He gives this information in his two commentaries, both in *al-Tamhīd* and *al-Istidhkār*.⁸¹

The following example can be given of Ibn ‘Abd al-Barr’s meticulousness in mentioning the additional isnāds of the related narrations and making evaluations about the chains:

وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ «اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ قَبْرِي وَتَنَّا يُعْبَدُ اشْتَدَّ غَضَبُ اللَّهِ عَلَى قَوْمٍ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ».⁸²

“Yahyā related to me from Mālik from Zayd ibn Aslam from ‘Atā b. Yasār that the Messenger of Allah, may Allah bless Him and grant Him peace, said, “O Allah! Do not make my grave an idol that is worshipped. The anger on those who took the graves of their Prophets as places of prostration was terrible.”

Ibn ‘Abd al-Barr states that he does not know of a reserved concluding book of this narration, which is included in the *Muwatta’* with a mursal sanad. He also makes good use of terms. For example, Ibn ‘Abd al-Barr evaluates the isnād of the hadīth by saying “وبهذا الإسناد” and in this evaluation, he means dispatch with the expression “منقطع/munqati’”.

⁸⁰ *Muwatta’*, ‘Uqūl (7), 5/201.

⁸¹ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 6/477-478; 6/481.

⁸² *Muwatta’*, Qasr al-salāt, 2/37.

While he interpreted hadīth, he provided with the life stories of the narrators.⁸³ He furnished his narration with full biographical data, critical estimates and other relevant matters with regard to the individual narrator that was mentioned in every chain of transmissions. He built his narrations starting from his teacher and ending with the companions of the Prophet. By providing examples from verses of Qur'ān, hadīths, and sayings of linguists, Ibn 'Abd al-Barr tried to ensure a better understanding of literal meanings of hadīths. He sometimes provides explanations on Arabic grammar of Sarf and Nahw.

It is possible to obtain information about Imām Mālik's writing of *Muwatta'* from *al-Tamhīd*. Because *al-Tamhīd* contains the largest number of *Muwatta'* versions known so far. Ibn 'Abd al-Barr used forty-four versions (forty-five with the narration of Yahyā b. Yahyā al-Laythī) while writing *al-Tamhīd*. Ibn 'Abd al-Barr cites the consensus that Yahyā b. Yahyā al-Laythī is one of the last narrations of *Muwatta'* (samā': hearing it from Imām Mālik himself) copies.⁸⁴

'Abd al-Barr tried to reconcile the ahadīth that seemed to be in contradiction as much as he could. He used the same method while dealing with the seemingly contradicting Qur'ānic verses. He resorts to abrogation as an ultimate solution. He approves the view that the abrogator (*nāsikh*) hadīth should be at least equal or powerful than the abrogated hadīth.⁸⁵

Ibn 'Abd al-Barr explains different subjects that hadīths touched upon by giving examples from verses from Qur'ān, hadīths, actions of companions and successors, poems, historical and geographical information.⁸⁶ To clarify some aspects of the subject he asks himself possible questions about the issue and answers them.⁸⁷ While elaborating the points on which scholars concord or contend, Ibn 'Abd al-Barr gave all the views about the topic, sometimes with their evidence. Occasionally, he mentioned his own opinions, but also criticized the views that he didn't approve. Because every hadīth were commented separately in *al-Tamhīd* depending on its theme, integrity cannot be achieved and citations were made frequently to reach broader information about the subject. To detect the place of citation of

⁸³ The work in which Ibn 'Abd al-Barr arranged the teachers of Imām Mālik in Maghrib in alphabetical order and exhibited his accumulation of knowledge within its characteristics of encyclopedia, was published with an index which consisted of two volumes added by Sa'īd Ahmad A'rab and others. See Abū Umar Yūsuf ibn Abdallah ibn Muhammad ibn 'Abd al-Barr al-Namarī al-Andalusī al-Qurtubī al-Mālikī, *al-Tamhīd li mā fi al-Muwatta' min al-ma'ānī wa al-asānīd*, critical ed. Sa'īd Ahmad A'rab, 126 Volumes (Titwān: Wizārat al-Awqāf wa al-shu'ūn al-Islāmiyyah, 1387-1412/1967-1992).

⁸⁴ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 19/264.

⁸⁵ For some examples of *nāsikh* tradition in *al-Tamhīd* see Apaydın, *İbn Abdilberr'in (ö. 463) Hadis Usulcülüğü (et-Temhīd Çerçevesinde)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Master Thesis, 2017), 71-74.

⁸⁶ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 160-168.

⁸⁷ Tartı, *İbn Abdil-Berr ve et-Temhīd'indeki Şerh Metodu*, 98-109.

any hadīth, the names of the narrator within the chain should be known. Otherwise, the reader could have difficulty to reach hadīths.⁸⁸

al-Tamhīd is accepted as one of the most important works in the field, and admitted as an encyclopedia of hadīth and Mālikī fiqh due to its diligence and extensive commentary. However, it was difficult to utilize so much from such an important work because its traditions existed in different places.⁸⁹

3.2 A Compendium: *Tajrīd al-Tamhīd*⁹⁰

This book is a compendium of *al-Tamhīd li mā fī al-Muwattaʾ*. *Tajrīd al-Tamhīd li mā fī al-Muwattaʾ min al-maʿāni wa al-asānīd* and *al-Taqaṣṣī li hadīth al-Muwattaʾ wa shuyūkh al-Imām Mālik*⁹¹ are the same books. It is a comprehensive study on the ahādīth of *Muwattaʾ* of Imām Mālik. It serves as an introduction for *al-Tamhīd*, the author's most important work. He focused on marfūʿ transmissions (hadīth attributed to the Messenger of Allah) of Prophet Muhammad. It is also like a dictionary for *al-Tamhīd*. In this work, Ibn ʿAbd al-Barr divided the hadīth of *Muwattaʾ* as musnad, muttasil, mursal and munqatiʿ, which according to Mālikī school of law was guaranteed. The author gave the names of the shuyūkh of Imām Mālik and arranged them alphabetically. Every alphabet was treated as a section. He did this for easy access to the book. While talking of the shuyūkh (teachers, people from whom the hadīth is related) he mentioned the number of ahādīth they transmitted and their categories: musnad, mursal and munqatiʿ.

Ibn ʿAbd al-Barr, at the end of *al-Taqaṣṣī*, states that there are sixty-eight abrogated narrations of *Muwattaʾ* available in the others, although they are not included in Yahyā b. Yahyā al-Laythī version, and he mentions them one by one.⁹² *al-Taqaṣṣī* that gained recognition especially in al-Andalus was interpreted with the name of *Takrīb li-Kitāb al-Tamhīd* by Abū Abdullah Muhammad b. Husain al-Ansārī in V. (XI) century. A copy of this commentary and an ikhtisār edited by Muhammad b. Ahmad al-Kurtubī is found the library of Qaraviyyin in Morocco.⁹³ The work was also written in the form of poetry with 500 verses. Muhammad b. Abdurrahman al-Maghrāwī reorganized it again in his work *Fath al-bar fī al-tartīb al-fikhī li Tamhīd Ibn ʿAbd al-Barr* according to fiqh topics. After he compiled the hadīth (takhrij), it was published as an introduction and twelve volumes.⁹⁴ Mustafa Sumaida

⁸⁸ An index section would make the usage of treatises easier.

⁸⁹ After its publication, however, the opportunity to benefit will increase.

⁹⁰ Published. The title of book means “The Detailed Study in the Abridgment of *Muwattaʾ*”. Abū Umar Yūsuf ibn Abdallah ibn Muhammad ibn ʿAbd al-Barr al-Namarī al-Andalusī al-Qurtubī al-Mālikī, *Tajrīd al-Tamhīd li mā fī al-Muwattaʾ min al-maʿāni wa al-asānīd* (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, no date).

⁹¹ Published. Cairo, 1350/1931 and Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, no date.

⁹² Ebubekir Sifil, *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi* (İstanbul: Rihle Kitap, 2017), 162.

⁹³ Cāsim, “İbn Abdülber en-Nemerī”, 19/270.

⁹⁴ 12 Volumes (Riyād, 1996/1416).

organized *al-Tamhīd* in a different way than in his work *Fath al-Mālik bi tabwīb al-Tamhīd li Ibn ‘Abd al-Barr ‘alā Muwatta’ Mālik*⁹⁵ and he compiled the hadīth.

3.3 As A Source Concentrating on the Contents of Narrations: *al-Istidhkār*⁹⁶

Another work whose name was determined in this way in the last editions was called as *al-Istidhkār li madhhab ‘ulamā’ al-amsār fī mā tadammanahu al-Muwatta’ min ma‘ānī al-ra’ī wa al-āthār* or *al-Istidhkār fī sharh li madhhabi ‘ulamā’ al-amsār fī mā tadammanahu al-Muwatta’ min ma‘ānī al-ra’ī wa al-āthār*. It is a re-evaluation of the ahādīth of *Muwatta’* of Imām Mālik, showing a wide scope of adhering to various schools of law, as adopted by different Muslim countries. The author explained *mawqūf* [halted-chain (companion) report] and *maqtū’* [severed-chain (sub-companion)] narrations which are found in *Muwatta’*, he also explained sayings of scholars who belonged to different madhabs and lived in various regions.⁹⁷

The book that Ibn Abd al-Barr commented on arranged the hadīths according to the jurisprudential order. In arranging these material, he applied a method based on the chains of transmissions. And this method is summarized as follows:

1. He arranged the hadīths of the book according to the letters of the lexicon based on the names of the sheikhs (teachers) of Mālik.
2. He transmitted all *munqati’* (interrupted) and *mursal* traditions through *muttasil* (uninterrupted) chains⁹⁸ through *isnād* that did not directly come from Mālik. For example, Ibn ‘Abd al-Barr stated that all narrators of *Muwatta’* transmitted a hadīth by *mursal* chains. He added that some narrators transmitted this hadīth by *mawsūl* chains. He mentioned the names of these narrators who transmitted the hadīth by *mawsūl* chains.⁹⁹
3. For that, he relied on the transmission of the imāms and what was narrated by the trustworthy narrators of this ummah.

⁹⁵ 10 Volumes (Beirut 1418/1998).

⁹⁶ The title of book means “The memorization of the doctrine of the scholars of world concerning juridical opinions and the narrations found in Mālik’s *Muwatta’*”.

⁹⁷ Two volumes of the work were published by Alī an-Najdī Nāsif. The work was published completely by Abd al-Mu’tī Amīn Kal’ajī with three-volume index and totally as thirty volumes.

⁹⁸ For example see Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istidhkār*, 15/301; 21/262.

⁹⁹ Abū Āsim Dahhāk b. Mahlad (d. 212/828), ‘Abd al-Mālik b. Mājishūn (d. 212/827), Yahyā b. Ibrāhīm al-Sulamī (d. ?), Abū Yūsuf (d. 182/798) and Sa’īd b. Dāvūd al-Zanbarī (d. 220/835). All of these five narrators transmitted this hadīth by a *musnad* chain through Abū Huraira. This chain is Mālik > Ibn Shihāb (d. 124/742) > Sa’īd b. al-Musayyab (d. 94/713) and Abū Salama (d. 94/712-13) > Abū Huraira (d. 58/678) > Prophet. Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istidhkār*, 21/261-262.

For another example see Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 24/161-165.

4. He explained some sayings of the scholars regarding the interpretation of hadiths, abrogating and abrogated ones,¹⁰⁰ their abrogation rules and their meanings. This approach would heal the reader, make him visible, keep him on alert and in this world.
5. He derived the meanings and the chains of transmission from evidence, including the impact he received in his time.
6. He explained what he used as a metaphor for words, confining himself to the sayings of the scholars of the language.
7. He referred to some narrators' conditions, their lineages, and their status in terms of science of *al-jarḥ wa al-ta'dīl* (discrediting and accrediting).
8. In the introduction to the book, he put many rules and benefits in the sciences of hadith.¹⁰¹

This book was praised by a group of scholars. On it, Ibn Hazm said, "I do not know of any speech on the jurisprudence of hadith like it (this book), so how can I be better than it?". While al-Dhahabī said, "It is a book that no one has presented the like of it",¹⁰² al-Qaḍī 'Iyāḍ said, "It is a book with a very unique method".¹⁰³

It is possible to give the following examples about evaluation and explanations according to Islamic law by Ibn 'Abd al-Barr. For example, it is possible to cite the following evaluation made in terms of Islamic law from *al-Istidhkār* as an example. Two examples will be given below:

Regarding the title in the *Muwatta'* that is "things that are not halāl for a person in ihrām to eat from the hunted", Ibn 'Abd al-Barr says that Imām Mālik did not randomly put the phrase "not halāl" as a title in the narrations he quoted. According to him, Imām Mālik, with this title, both says that it is not permissible to eat the meat of an animal hunted by someone else while in ihrām, and also responds to those who say that it is permissible with the narrations under this heading.¹⁰⁴

In the same way, it would be appropriate to give the following example for an example in which an evaluation is made in terms of Islamic law in *al-Istidhkār*. Ibn 'Abd al-Barr stated that using the word tahrīm in the title of the chapter "باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع" / It is forbidden to eat all predatory animals with canine teeth" indicates harām. According to him,

¹⁰⁰ Abū al-Khayr Shams al-Dīn Muhammad bin Abd al-Rahmān bin Muhammad Sakhāwī, *al-Tawdīh al-abḥar li tadhkirat Ibn al-Mulaqqin fī 'ilm al-athar*, critical ed. Abdullah b. Muhammad Abd al-Rahīm b. Husayin al-Bukhārī (Riyād: Adwa' al-salaf, 1418/1998), 38, 39.

¹⁰¹ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 1/35.

¹⁰² Dhahabī, *Siyar a'lām al-nubalā*, 18/158.

¹⁰³ al-Qaḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li ma'rifat a'lām madhhab Mālik*, 8/129.

¹⁰⁴ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istidhkār*, 4/139.

Imām Mālik created the title in this way, expressing his own opinion clearly and also responding to those who had the opposite opinion with this title.¹⁰⁵

3.4 Distinctive Features of *al-Tamhīd* and *al-Istidhkār*: A Comparison From Different Points

The history of the commentary in *al-Istidhkār* indicates that it was written later than *al-Tamhīd* because it refers to more information than we see in *al-Tamhīd*. One of his most important purposes in writing *al-Tamhīd* is to show the correction of the narrations of Imām Mālik's *Muwatta'*. The isnād and rijāl evaluations are more intense in *al-Tamhīd*.¹⁰⁶ It is quite rich in terms of giving different chains and differences of variants of *Muwatta'*. It especially endeavored to connect the mursal and munqati' narrations. This is one of the main features of the commentary and explanation. Ibn 'Abd al-Barr's approach also included identifying all the known variants of hadīth narrations.¹⁰⁷ His explanations in *al-Istidhkār* also reached an advanced point in this regard.

The main reason why Ibn 'Abd al-Barr cited various narrations in *al-Tamhīd* was to emphasize the connection between the mursal and munqati' narrations in *Muwatta'*. Although *Muwatta'* prioritizes evaluating the attribution and the narration, it has been reported that it did not place much importance on the contents of the narrations. In fact, it explains the narration texts in terms of content just like an interpretation for the hadīth. Ibn 'Abd al-Barr's approach for analyzing the content, therefore, did not differ from his approach in *al-Istidhkār* as he explained the odd words in the hadīth. He cited these by referring to the verses, hadīths, poetic verses, as well as the Arabic quotations.

The grammatical interpretations that he uses in commenting and explaining the narration texts do not differ from content analysis of texts in *al-Istidhkār*. Still in *al-Tamhīd*, he sometimes mentions some interpretations that are not found in *al-Istidhkār*. For example, in *Muwatta'* in the book of sadaqa (Kitāb al-Sadaqa/كتاب الصدقة), there is a hadīth about a companion. It narrates Abū Talha al-Ansārī's [d. 34/654-55], may Allah be pleased with him, love of property. In this hadīth¹⁰⁸ the phrase "property which profits/مال رايح" is used. The Messenger of Allah used it while defining the date palms that Abū Talha al-Ansārī chartered.

¹⁰⁵ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istidhkār*, 5/291.

¹⁰⁶ Zīṣan Tūrcaṅ defines *al-Tamhīd* as a commentary in which isnād and narrators evaluations are intense. See Tūrcaṅ, *Hadis Şerh Geleneği*, 159-160.

¹⁰⁷ Tūrcaṅ, *Hadis Şerh Geleneği*, 160-177.

¹⁰⁸ The full version of hadīth is as follows:

Mālik related to me that Ishāq ibn Abdullah bin Abī Talha heard Anas ibn Mālik say, "Abū Talha had the greatest amount of property in palm-trees among the Ansār in Madīna. The dearest of his properties to him

One of the important formal differences is that in *al-Istidhkār*, he only mentioned the narrations without attribution, while he mentioned all attributions in *al-Tamhīd*. It can be said that Ibn ‘Abd al-Barr provided these interpretations to understand the content of the texts more broadly than in *al-Istidhkār* and more compactly in *al-Tamhīd*. Although there is less intellectual information in *al-Tamhīd* than in *al-Istidhkār*, there is no separate section explaining the objectives of the book because it was arranged according to the names of sheikhs. Ibn ‘Abd al-Barr narrated the same hadīth about many sheikhs, and therefore the same hadīth was discussed in different chapters. In *al-Tamhīd*, it is not possible to deal with the issue of intellectual objectivity in a comprehensive manner, as the unity of the topic is divided between sections of the book.

As for *al-Istidhkār*, Ibn ‘Abd al-Barr deals with jurisprudence issues, fiqh, in a more comprehensive manner, because the jurisprudential issues are not distributed among the chapters; they are combined with all kinds of subject matters in one place. The intellectual issues are examined in different dimensions until the essence of the issue is revealed, so the narration could come from two different sheikhs. Related to this, Ibn ‘Abd al-Barr always mentions the most correct opinion in his view, and chooses his favorite among the different sayings of the narrations. He does not only transmit the intellectual views, but also expresses his opinion on jurisprudential issues.¹⁰⁹

Commentaries of Ibn ‘Abd al-Barr are the primary sources about *Muwatta’s* narrations, narrators, chapters and content. For example, Ibn ‘Abd al-Barr states the following when talking about the documents of *Muwatta’*: “Mālik is the first person to make the name *al-jāmi’* the title of books in *Muwatta’*.”¹¹⁰

was Bayruhā’ (بَيْرُحَاءَ) which was in front of the mosque. The Messenger of Allah, may Allah bless Him and grant Him peace, used to go into it and drink from the pleasant water which was in it.”

Anas continued, “When this ayat was sent down ‘You will not obtain rightness of action until you spend of what you love/مِمَّا تُحِبُّونَ/لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ’ (Surah Āli ‘Imrān (3), verse no: 92), Abū Talha went to the Messenger of Allah, may Allah bless Him and grant Him peace, and said, ‘Messenger of Allah! Allah, the Blessed, the Exalted, has said, “You will not obtain until you spend of what you love/مِمَّا تُحِبُّونَ/لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ” The property which I love the best is Bayruhā’. It is sadaqa for Allah. I hope for its good and for it to be stored up with Allah. Place it wherever you wish, Messenger of Allah.”

“The Messenger of Allah, may Allah bless Him and grant Him peace, said, ‘Well done! That is property which profits! That is property which profits. I have heard what you said about it and I think you should give it to your relatives.’ Abū Talha said, ‘I will do it, Messenger of Allah!’ Abū Talha therefore divided it among his relatives and the children of his paternal uncle.” *Muwatta’*, Sadaqa, 1.

¹⁰⁹ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 157-179.

¹¹⁰ Abū Umar Yūsuf ibn Abdallah ibn Muhammad ibn ‘Abd al-Barr al-Namari al-Andalusī al-Qurtubī al-Mālikī, *al-Kāfi fī fikh ahl al-Madīnah al-Mālikī*, 1/71.

3.5 Ibn ‘Abd al-Barr Between Two Books: *al-Tamhīd* and *al-Istidhkār*

The most common view on *al-Tamhīd* is that it is valuable because it pays attention to the science of narrators (*‘ilm al-rijāl*) and attribution in a detailed manner. As seen until now, another valuable book by Ibn ‘Abd al-Barr in explaining the jurisprudence “Fiqh” is *al-Istidhkār*. Ibn ‘Abd al-Barr wrote *al-Tamhīd* before *al-Istidhkār*.¹¹¹

He arranged *al-Istidhkār* in relation to the sheikhs/narrators of hadīths of Imām Mālik who narrated them in *Muwatta’*. He mentioned narration for each sheikh, arranging them in the Moroccan letters.¹¹² In this arrangement form, the narrations were *muttasil*, *munqati’* and *mursal*. He included the narrations that were not mentioned in *Muwatta’*. But in *al-Tamhīd*, he was limited to the narrations that were attributed to the Messenger of Allah only. He said in the introduction that he thought about writing an explanation of the musnad, maqtū’ and mursal. He also thought of writing all types of hadīth that could be attributed to the Messenger of Allah. This is why *Muwatta’* includes the narrations of Yahyā b. Yahyā al-Laythī. The main feature that distinguishes *al-Tamhīd* from *al-Istidhkār* is that it deals only with the narrations that existed in *Muwatta’*. The hadīths mentioned in *al-Istidhkār* contained all kinds of narrations, sayings and hadīths that are somewhat related to the topic. Thus, the expressions of Ibn ‘Abd al-Barr in *al-Tamhīd* shows that the *munqati’* narrations¹¹³ in *Muwatta’* could be subject to amendments. This was his primary goal. He found that all *munqati’* or *mursal* hadīth mentioned in *Muwatta’* were narrated by the Imāms from other isnād/variants outside *Muwatta’*.

Ibn ‘Abd al-Barr’s *al-Tamhīd* began with a primary introduction, which directly serves this purpose. The introduction contains information about the science of hadīth terms. He wrote about the approaches on who narrated what in *Muwatta’*. He rejected the opinions of those who do not accept the *al-āhād* (solitary report) or *al-‘adl* (trustworthy transmitter). He began *al-Istidhkār* with a short introduction explaining the reasons for this category: it is a work that focuses on the chains of transmissions and narrators. In addition, it was arranged according to the sheikhs of Imām Mālik.

In his commentaries, Ibn ‘Abd al-Barr made important evaluations about the hadīths that were in conflict between them. In this regard, it would be appropriate to look at his evaluations about the issue of abrogation between the narrations that various beings will

¹¹¹ Sheikh Abd al-Karīm al-Khudheir said on the book of *al-Tamhīd* that, due to the length of time that Imām Ibn ‘Abd al-Barr (may Allah have mercy on him) spent on writing it - and it was more than thirty years -, we cannot say that he wrote it before *al-Istidhkār*. Because *al-Istidhkār* refers to *al-Tamhīd* in most of the hadīths. And there are references from *al-Tamhīd* to *al-Istidhkār* in some places and they are not many. But they are present, and most often they are references from *al-Istidhkār* to *al-Tamhīd*.

¹¹² They are the letters of “أبجد هوز حطي كلم نصع فضق رست ثخذ”

¹¹³ See examples of *munqati’* narration from *al-Tamhīd*, 5/42; 11/201-202; 23/432.

invalidate the prayer and the hadiths stating that the prayer will not be disrupted in any way.¹¹⁴ Ibn ‘Abd al-Barr states that the narrations that a woman, dog and donkey would break the prayer if they passed in front of a person praying. He stated that they were abrogated by the hadith narrated from Aishah that nothing would invalidate the prayer.¹¹⁵

Conclusion

Most of Ibn ‘Abd al-Barr’s life coincided with deep political disturbances within the country, having been born in the Córdoba in year 368 AH / 979 CE. He was educated in many fields, by many teachers, which led to him being an exceptional scholar of Cordoba. What made him unique was that he achieved this even though he never went out of Andalusia, in an era which scholarly travels were very prevalent.

Ibn ‘Abd al-Barr’s commentaries contain very important information for variants of *Muwatta’* and their differences. Some of the narrations in *Muwatta’* versions are muttasil/marfū ‘, some are mursal, mawqūf etc. There are many examples in *al-Tamhīd* and *al-Istidhkār* regarding its inclusion in various forms.

The versions of *Muwatta’* used by Ibn ‘Abd al-Barr in *al-Tamhīd*, *al-Taqassī* and *al-Istidhkār*, contain important information about the number of narrations and the differences in narrations of *Muwatta’*.¹¹⁶ In *al-Tamhīd*, Ibn ‘Abd al-Barr reflects his scholarship and mentions all the legal provisions deduced from the hadiths of law. He occasionally brings evidence for these provisions from the verses of Qur’ān, hadiths, and views of scholars.

The two commentaries, *al-Tamhīd* and *al-Istidhkār* of the same book by the same author demonstrate that Ibn ‘Abd al-Barr wrote these commentaries for different purposes, in different methods, with different contents, and for different ways of use. In addition, these commentaries influenced the development of the science of hadith in their time and after. They affected other classical commentaries of *Muwatta’*. It is because of these reasons why the author needed to write two commentaries on the same book.

al-Istidhkār has been mentioned among the commentaries with more explanations on Islamic law, while *al-Tamhīd* has been mentioned as an example of annotations with a weight of isnād and rijāl. Although there are isnād and rijāl evaluations in *al-Istidhkār*, these evaluations are mostly pointed out to indicate the value of the relevant text in terms of Islamic law. However, the isnād and rijāl evaluations are more intense in *al-Tamhīd*, and it is quite rich in terms of giving different chains and differences of variants of *Muwatta’*.

¹¹⁴ Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, Second Edition (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 251-52.

¹¹⁵ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 21/168.

¹¹⁶ Sifil, *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi*, 162.

Ibn ‘Abd al-Barr’s commentaries about *Muwatta’* demonstrate that the commentaries were quite original and had an immense impact on its followers and in the later eras of hadīth science. The originality of them come from the meticulous way he researched all aspects of hadīth that he included in his commentaries, and his diligent work on Imām Mālik’s approach to hadīth sciences. Especially when looked at his unique scholarly personality, it is seen how his commentaries influenced the development of the science of hadīth. He proved that even without the scholarly travels to other corners of ‘ilm, it was possible to create an authentic work and become a leading scholar. When we closely examine Ibn ‘Abd al-Barr’s books, especially his commentaries, we see that they have had a continuous influence on the development of hadīth sciences, and on other classical commentaries of *Muwatta’* as well.

References

- Acar, Yusuf. *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Apaydın, Harun. *İbn Abdilber'in (ö. 463) Hadis Usulcülüğü (et-Temhid Çerçevesinde)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Master Thesis, 2017.
- al-A'zamī, Muhammad Mustafa. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Indianapolis: American Trust Publications, 1977.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*. 2 Volumes. Leiden, 1943-1949.
- Cāsim, Leys Suūd. *Ibn 'Abd al-Barr al-Andalusī wa juhūduhū fī al-tārikh*. Mansūrah: Dār al-Wafā, 1988.
- Cāsim, Leys Suūd. "İbn Abdülber en-Nemerī". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/269-272, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Cāsim, Leys Suūd. "Zāhir al-ziyādāt fī turāth al-Islāmī: dirāsah taḥlīliyyah taṭbīkiyyah min khilāl kitāb al-Istī'āb li Ibn 'Abd al-Barr al-Qurtubī". *Majallah al-Jāmi'at al-Islāmiyyah al-ālamiyyah* 1, Islāmābād, 1416-17/1996-1997.
- Çetin, Abdurrahman. "Şâtibî, Kâsım b. Fîrruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/376-377, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- al-Ḍabbī, Abū Ja'far Ahmad b. Yahyā b. Ahmad al-Andalusī. *Bughyah al-multamis fī tārikh rijāl ahl al-Andalus*. 2 Volumes. Second Edition. critical ed. Ibrahim al-Ebyārī. Cairo: Dār al-Kitāb al-Mısri. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1989/1410.
- Dhahabī, Shams al-Dīn Muhammad b. Ahmad b. Osman. *Siyar a'lām al-nubalā*. critical ed. Shu'ayb al-Arna'ūt, Husayin al-Asad. 25 Volumes. Third Edition. Beirut: Muassasah Risālah, 1985/1405.
- Ibn 'Abd al-Barr, Abū Umar Yūsuf ibn Abdallah ibn Muhammad al-Namarī al-Andalusī al-Qurtubī al-Mālikī. *Jāmi' bayān al-'ilm wa fadhlihi wa mā yanbaghi fī riwāyatihī wa ḥamlihī*. critical ed. Abū al-Ashbāl al-Zuhayrī. Two Volumes. First Edition. Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 1414/1994.
- Ibn 'Abd al-Barr, Abū Umar Yūsuf ibn Abdallah ibn Muhammad al-Namarī al-Andalusī al-Qurtubī al-Mālikī. *Tajrid al-Tamhid li mā fī al-Muwatta' min al-ma'ānī wa al-asānid*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, no date.
- Ibn 'Abd al-Barr, Abū Umar Yūsuf ibn Abdallah ibn Muhammad al-Namarī al-Andalusī al-Qurtubī al-Mālikī. *al-Tamhid li mā fī al-Muwatta' min al-ma'ānī wa al-asānid*. critical ed. Muhammad Bashshār 'Avvād. 17 Volumes. First Edition. London: al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1439/2017.
- Ibn Bashkuwāl, Abū al-Qāsim Khalaf ibn 'Abd al-Mālik ibn Mas'ūd ibn Musa ibn Bashkuwāl ibn Yūsuf al-Ansarī. *al-Sila fī tārikh a'immat al-Andalus*. Rabat: Dār al-Mansūr, 1973.
- Ibn Farḥūn, Burhān al-Dīn al-Andalusī al-Mālikī. *al-Dībāj al-mudhhab fī ma'rifat a'yān 'ulamā' al-madhhab*. critical ed. Muḥammad al-Ahmadī Abū al-Nour. 2 Volumes. Cairo, 1972.

- Ibn Hazm, Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd al-Andalusī al-Zāhiri. *Fadāil al-Andalus wa ahlihā*. critical ed. Salahuddīn al-Munjid. First Edition. Beirut, 1968.
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī b. Muḥammad Abū al-Faraj b. al-Jawzī. *Sayd al-Khāter*. Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fiḍā ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl b. ‘Umar. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. 15 Volumes. Beirut: Maktabah al-Ma‘ārif, 1410/1990.
- Ibn Khallikān, Abū al-‘Abbās Shams al-Dīn Ahmad b. Muhammad. *Wafayāt al-a‘yān wa anbā’u abnā’i al-zamān*. 8 Volumes. Beirut: Dār Sader, 1972.
- Ibn Khayr al-Ishbīlī, Abū Bakr Muhammad b. Khayr. *Fahrassa Ibn Khayr al-Ishbīlī*. critical ed. Mahmoud Bashshār ‘Avvād. First Edition. Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2009.
- Ibn al-Qādī, Abū al-Abbās Shihāb al-Dīn Ahmad b. Muhammad b. Muhammad al-Miknāsī. *Jazwah al-iqtibās fī dhikri man halla min al-a‘lām bi al-madīnah Fās*. Two Volumes. First Edition. Rabat: Dār al-Mansūr, 1973/1393.
- al-Khānsārī, Muhammad Bāqir al-Mūsawī. *Rawdāt al-Jannāt fī ahwāl al-‘ulamā’ wa al-sādāt*. 8 Volumes. Teheran-Qum: Maktabah Ismāiliyyān, 1390.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*. Second Edition. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Lévi-Provençal, E. “*Shāṭiba*”. *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)*. ed. M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, and R. Hartmann. (Accessed 03.09. 2021).
- al-Maghribī, Alī Ibn Mūsā Ibn Sa‘īd. *al-Mughrib fī hula al-Maghrib*. Third Edition. Cairo: Dār al-Ma‘āref, 1955.
- al-Nabī, Muhammad Abd Rab. *Manhaj al-hāfiz Ibn ‘Abd al-Barr fī al-jarh wa al-ta’dīl min khilāl kitābih al-Tamhīd*. Makkah al-Mukarramah-Saudi Arabia: Umm al-Qura University, Ph.D. Thesis, 2009.
- Nāsır Güzeşte. “İbn ‘Abdilber”. *DMBI (Dā’irah al-Ma‘ārifi Büzürgi Islāmī)* 4/181-183. Teheran, 1990.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüis Müslümanları: Siyasi Tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Pellat, Ch. “İbn ‘Abd al-Barr”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. ed. P. Bearman. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3027 (Accessed 26.08.2021).
- al-Qādī ‘Iyād, Abū al-Fadl ‘Iyad b. ‘Amr b. Musa b. ‘Iyād b. Muhammad al-Yahsubī. *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li ma‘rifat a’lām madhhab Mālīk*. 8 Volumes. Second Edition. Maghrib: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 1403/1983.
- Raisuddīn, Abū Nayeem Md. “İbn ‘Abd al-Barr and his Contribution to the Study of Ḥadīth Literature in Spain”. *Muslim Education Quarterly* 7/3. Cambridge, 1990. 28-34.
- Sakhāwī, Abū al-Khayr Shams al-Dīn Muhammad bin Abd al-Raḥmān bin Muhammad. *al-Tawdīh al-abhar li tadhkirat Ibn al-Mulaqqin fī ‘ilm al-athar*. critical ed. Abdullah b. Muhammad Abd al-Rahīm b. Husayin al-Bukhārī. Riyād: Adwa’ al-Salaf, 1418/1998.

- Sifil, Ebubekir. *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi*. İstanbul: Rihle Kitap, 2017.
- al-Silafî, Abû Tâhir Sadr al-Dîn. *Muḳaddimah al-Istidhkâr*. Dâr al-Kutub al-Zâhiriyyah. Majmû‘, nr. 71, vr. 12, 120.
- al-Suyûtî, Jalâluddîn. *Tadrîb al-râwî fî Sharḥ Taqrîb al-Nawawî*. critical ed. Abû Qutayba Nazar Muhamad al-Fâryâbî. 2 Volumes. Second Edition. Riyâd: Maktaba al-Kawsar, 1415/1994.
- Tartı, Nevzat. *İbn Abdi'l-Berr ve et-Temhid'indeki Şerh Metodu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Master Thesis, 1994.
- al-Tilimsânî, Abû al-Abbâs Shihâb al-Dîn Ahmad b. Muhammad al-Maḳḳarî. *Nafh al-tîb min ghusn al-Andalus al-ratîb*. Beirut: Dâr Sader, 1388/1968.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Zengin, Nur. *Endülüslü Fakih İbn Abdilberr en-Nemeri ve el-Kafi fi'l-fikh isimli muhtasarı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Master Thesis, 2017.
- al-Ziriklî, Muhammad Khayr al-Dîn. *al-A'lâm*. 8 Volumes. Seventh Edition. Beirut: Dâr al-'İlm li al-Malâ'yîn, 1986.
- <https://waqfeya.net/book.php?bid=12541> (Accessed 10.09.2021).
- <https://www.al-furqan.com/event/id/2658>. (Accessed 26.08.2021).

Meryem'in Hristiyanlıktaki Konumuna Katolik ve Protestan Bakışı

Catholic and Protestant Perspective on the Position of Mary in Christianity

Salih ÇİNPOLAT*

Öz

Hristiyanlık, İsa'nın çarmıha gerilmesi ve ölümünden üç gün sonra dirilerek göğe yükselmesi inancı üzerine bina edilmiştir. Bakire Meryem'den babasız olarak dünyaya gelen İsa'nın Tanrı ile aynı öze sahip olduğuna inanılması (homoousius), onun annesinin de diğer insanlardan farklı ve üstün olması gerektiği anlayışına zemin hazırlamıştır. Bu nedenle Meryem, Hristiyanlıkta ilk konsillerden itibaren oldukça yüceltilmiş ve değer verilmiştir. Hristiyanlıkta 1054 yılındaki Ortodoks ve Katolik bölünmesinin ardından, 1517 yılından sonra da Katolikler arasından Protestanlık ayrışması yaşanmıştır. Protestanlığın dini anlama ve hüküm verme konusunda sadece Kutsal Kitap'ı esas alan tutumu (sola scriptura), Meryem ile ilgili inanç ve uygulamaların da yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu sebeple Katolik ve Protestan Hristiyanlar arasında, İsa'nın doğumundan önce ve sonraki süreçte Meryem'in bakireliği, İsa'dan sonra doğum yapıp yapmadığı, asli günahattan korunmuşluğu, Tanrı'nın inayetine mazhar olmuş bir kadın olarak hayatı boyunca günahsızlığı, öldükten sonra (tıpkı İsa gibi) bedenlen göğe yükselişi, Tanrı/İsa ile Hristiyanlar arasındaki şefaatchiliği, İsa'nın en yakını olarak en yüce azize oluşu ve reliklerin kutsallığı konularında birçok görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Her iki taraf da Meryem ile ilgili hem Kutsal Kitap'tan hem de ilk dönem Kilise Babaları ve daha sonraki dini otoritelerin kabulleri, reddiyeleri veya açıklamalarından deliller ileri sürmüştür. Bu araştırmada Meryem ile ilgili yukarıda ifade edilen hususlarda Katolik ve Protestanlar arasındaki görüş ayrılıkları ve bu farklılığa sebep olan bakış açısı üzerinde durulmuştur. Böylece Katolik ve Protestan anlayış arasındaki Kutsal Kitap'ı salt literal anlama ile çeşitli yorumlarla çıkarımda bulunma ve tarihi süreçte oluşan geleneği dini hüküm koymada referans kabul edip etmemenin Meryem örneğinde sonuçlarına dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Meryem, Katoliklik, Protestanlık, Ebedî Bakirelik, Günahsızlık, Şefaath, Göğe Yükseliş

Abstract

Christianity is built on the belief that Jesus was crucified and ascended to heaven three days after his death. The belief that Jesus, who was born without a father from the Virgin Mary, has the same essence as God (homoousius), laid the groundwork for the understanding that his mother should be different

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi, salihcinpolat@kmu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-2065-192X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 01.02.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 10.03.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.03.2022.

and superior to other people. For this reason, Mary has been highly exalted and valued in Christianity since the first councils. After the Orthodox and Catholic division in Christianity in 1054, there was a separation of Protestantism among Catholics after 1517. The attitude of Protestantism, which is based only on the Bible in understanding and adjudicating religion (*sola scriptura*), made it necessary to reevaluate the beliefs and practices related to Mary. For this reason, among Catholic and Protestant Christians, many differences of opinion have arisen about the virginity of Mary before and after the birth of Jesus, whether she gave birth after Jesus, her protection from original sin, her sinlessness throughout her life as a woman who was blessed with God's grace, after death his bodily ascension (like Jesus Christ), his intercession between God/Jesus and Christians, Jesus' being the supreme saint as the closest one, and the sanctity of the relics. There are many differences of opinion between Catholic and Protestant Christians regarding on Mary's virginity before and after the birth of Jesus, whether she gave birth after Jesus or not, her protection from original sin, her sinlessness throughout her life as a woman who was blessed with God's grace, her bodily ascent to the sky just like Jesus after death, the prayers of Christians the intercession (intercession) between God/Jesus and the "believers" for the acceptance and forgiveness of sins, the fact that Jesus is the supreme saint as the closest, and the respect for her relics. Both sides put forward evidence regarding Mary both from the Bible and from the acceptance, rejection or explanation of the early Church Fathers and later religious authorities. In this study, the differences of opinion between Catholics and Protestants on the above-mentioned issues about Mary and the point of view that caused this difference were emphasized. Thus, in the example of Meryem, the consequences of making inferences with a purely literal understanding of the Bible between Catholic and Protestant understanding and making inferences with various interpretations and accepting the tradition formed in the historical process as a reference in making religious judgments have been pointed out.

Keywords: History of Religions, Mary, Catholicism, Protestantism, Eternal Virginity, Sinlessness, Intercession, Ascension

Giriş

Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Meryem'den ziyade İsa'nın kişiliği üzerine tartışmalar ön plana çıkmıştır. Bu dönemde İsa'nın yaratılmış bir varlık olarak insani yönünü vurgulayan Ebionitler, Monarşistler, Adoptionistler, Elkesaitler, Samsatlı Pavlus vb. akımlar olsa da¹ bu anlayışın geniş kitlelerce kabulü ve Hristiyanlığın inanç esası hâline gelmesi mümkün olmamıştır. Hristiyanlar arasında inanç ve uygulamalarda yaşanan sorunları çözmek için 325 yılında toplanan İznik Konsili'nde, İsa'nın yaratıldığını, ezeli ve ebedî olmadığını belirterek insani yönünü vurgulayan Arius'un (256-336) fikirleri reddedilmiş ve İsa'nın Tanrı ile aynı öze sahip (homoousios) olduğuna karar verilmiştir. Bu karar, onu doğuran Meryem'in konumunu belirlemeyi de gerekli kılmıştır. Çünkü İsa, tanrısal bir öze sahip olsa da bir anneden dünyaya gelmiş ve insani özellikler göstermiştir. Bu durumda Meryem, İsa'nın insani yönünün mü yoksa tanrısal yönünün mü annesidir? 431 yılındaki Efes Konsili'nde ise Meryem'in, İsa'nın insani yönünün annesi olduğunu (Christotokos) savunan Nestorius (386-451) aforoz edilerek, onun "Theotokos" (Tanrı annesi/taşıyıcısı) olduğuna hükmedilmiştir.²

Meryem için kullanılan "Theotokos" nitelemesi Hristiyan cemaati arasında kısa zamanda kabul görmüş, onun şefkati ve merhameti öne çıkarılmış, tapınaklarda İsa ile birlikte Meryem figürlerine de yer verilmiştir. Meryem, Tanrı'nın vücut bulmasına veya "Söz"ün bedenleşmesine vesile olması açısından yüceltilmiş ve ibadetlerde Tanrı'ya ulaşmada bir aracı gibi görülmüştür.³ Ayrıca Meryem'in, düşmanlara ve şeytanlara karşı da koruyucu bir özelliğinin olduğu kabul edilerek 7. yüzyıldan itibaren Hristiyan marşlarında "*Orduların Generali*" olarak ifade edilmiş, sancaklara işlenen Meryem simgesinin savaşlarda zafer kazandıracığına inanılmıştır. Orta Çağ'da çocuklu bir Meryem figürü kiliselerde yaygın şekilde kullanılmış ve adı dualarda sıkça zikredilir olmuştur. Bazı kilise ve katedraller ona adanmış, adına kutlama günleri tertip edilmiştir.⁴

¹ Geoffrey William Hugo Lampe, "Christian Theology in the Patristic Period", *A History of Christian Doctrine*, ed. Huber Cunliffe-Jones, (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 23-29; Turhan Kaçar, "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/2, (2003), 187-206.

² John Reumann, "Mary", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Ed. Lindsay Jones, (Farmington Hills: Thomson Gale, 2005), 9/5753; James Cooper, "Mary" *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, (Edinburgh: T&T Clark 1916), 8/ 476; Helen Hackett, *Virgin Mother, Maiden Queen: (Elizabeth I and the Cult of Virgin Mary)*, (Newyork: St. Martin's Press 1995), 41-43; Mehmet Aydın, "I. İznik (M.S. 325) ve Efes (M.S. 431) Konsilleri Doğrultusunda Hristiyanlık'ta Hz. Meryem Kültü'nün Gelişimi", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2015, 20/10-11.

³ Kürşad Haldun Akalın, "Orta Çağın Hristiyanlık Öğretisinde Meryem Ana Yüceltmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2007), 27/291-299.

⁴ Hackett, *Virgin Mother*, 46-66; Akalın, "Orta Çağın Hristiyanlık Öğretisinde Meryem Ana Yüceltmesi", 302-305; Aydın, "I. İznik (M.S. 325) ve Efes (M.S. 431) Konsilleri" 14; ayrıca bkz. Kürşad Haldun Akalın, "Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Hristiyanlar arasında 1054 yılında yaşanan ayrışmada Roma Kilisesi'nin önceliğini ve otoritesini vurgulayan Katolik anlayışta Meryem ile ilgili birçok önemli karar alınmıştır. Örneğin, 1854 yılında Papa IX. Pius tarafından Meryem'in asli günahattan uzak masum hamileliği (Immaculate Conception) ilan edilmiş, 1. Dünya Savaşı yıllarında ona "Barışın Kraliçesi" olarak dualar edilmiş, 1945 yılı "Meryem yılı" olarak belirlenmiş, 1950'de Meryem'in göğe yükselişi (Assumption), 1954'te "Kraliçe"liği, 1964'te "Kilise'nin Anası" (Mater Ecclesiae) olduğu kararlaştırılmış, II. Vatikan Konsili'nde ondan övgüyle bahsedilmiş ve 1974'te Papa VI. Paul, "Marialis Cultus" adlı bildiriye açıklamıştır.⁵ Bunun yanında Meryem, İsa ile birlikte insanlığın kurtuluşuna olan katkısı nedeniyle "Yeni Havva" (New Eve) olarak değerlendirilmiş, Havva'nın yasak meyveyi yiyerek Adem ile birlikte insanlığı günaha ve ölüme sürüklemesinin aksine, Meryem ve İsa'nın, Tanrı'ya güvenmeleri ve teslimiyetleri sayesinde insanlığın kurtuluşuna vesile olmalarına vurgu yapılmıştır.⁶

Meryem'in zaman zaman dünyanın farklı yerlerinde görüldüğü ve şifa dağıttığı inancı da Katolik Hristiyanlar arasında heyecan uyandırmış ve bu yerler kutsal sayılmıştır. Örneğin, 18 Temmuz 1830'da Catherina Laboure tarafından Rue du Bac'da (Fransa); 1846'da Maximin Guiraud (11 yaş) ve Melanie Calvat (14 yaş) tarafından Salette'de (Fransa); 1858'de Marie Bemadette Saubirous tarafından Lourdes'te (Fransa); 1876'da Estelle Faguet tarafından Pellevoisin'de (Fransa), 1917'de Fatima tarafından birçok defa Meryem'in görüldüğü Kilise tarafından resmen kabul edilmiştir.⁷ Ayrıca Roma Kilisesi, Ayin Kitabı'nda (Missal), Meryem'e adanmış olan yedi adet ayin formülü tesis etmiş ve litürji takviminde Meryem ile ilgili Göklere Yükselmesi (15 Ağustos), Kraliçeliği (22 Ağustos), Doğumu (8 Eylül), Lekesiz Hamile Kalışı (8 Aralık) gibi birçok bayram/kutlamaya yer vermiştir.⁸ Katolik Hristiyanlıkta Meryem ile ilgili bu inanç ve uygulamaların tarihi süreçte Papalığın yetkisi dahilinde alınan ya da onaylanan kararlar olması dikkat çekicidir.

Meryem, Ortodoks Hristiyanlıkta da oldukça önem verilen bir figürdür. Ortodoklar tarafından Meryem'in sürekli bakireliği (Aeiparthenos), "Tanrı annesi/taşıyıcısı" (Theotokos)

İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED), 2016, 45/81-107; Maksude Kurt Fidan, "Ana Tanrıçalardan Bakire Meryem'e Kadının Mitolojik Öyküsü", *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV (6-8 Mayıs 2013, Bursa)*, 927-944.

⁵ Reumann, "Mary", 9/5754; E. R. Carroll, "Mary, Blessed Virgin, Devotion To" *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, (Farmington Hills: Thomson Gale 2003), 9/270-271; Günay Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1997), 62-63.

⁶ C. O. Vollert, - F. M. Jelly, "Mary and The Church", *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, (Farmington Hills: Thomson Gale 2003), 9/255.

⁷ Reumann, "Mary", 9/5754; Aydın, "I. İznik (M.S. 325) ve Efes (M.S. 431) Konsilleri", 15; Carroll, "Mary, Blessed Virgin, Devotion To", 9/270.

⁸ P. Rouillard- T. Krosnicki, "Marian Feasts", *New Catholic Encyclopedia*, (Thomson Gale 2003), 9/157-159; Mustafa Alıcı, "Kur'an-ı Kerim ve Katolik Meryem Teolojisi (Mariology ve Kur'an-I Kerim" *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 2016, 9/114.

olduğu, kutsallığı ve yüceliği vurgulanmıştır. Meryem, tüm insanların en kutsal ve azizlerin en yücesi olarak kabul edilmiş ve onun için sadece “Aziz Meryem” denilmesi yeterli görülmeyip tüm kutsal ya da tamamen kutsal anlamında “Panagia” ünvanı kullanılmıştır.⁹ “Panagia” tabiri aynı zamanda, kiliselerde Meryem için özel olarak yapılan bazı ikonlar, kutsanan özel ekmek, piskopos tarafından takılan Meryem figürlü madalyonlar ve Meryem’e adanan kiliseler için de kullanılmıştır.¹⁰

Melek tarafından Meryem’e, bir oğul doğuracağı bilgisi verilince, “*Ben Rab’bin kuluyum...bana dediğin gibi olsun.*”¹¹ diyerek teslimiyet göstermesi, Ortodoks Hristiyanlıkta onun imanının, bu durumu özgür iradesiyle kabulünün, insanlığın asli günahahtan kurtarılmasındaki işbirliğinin göstergesi olarak anlaşılmıştır. Ortodokslukta, Katolik anlayışa benzer şekilde Meryem’in ebedî bakireliğine, günahsızlığına, insanlarla İsa veya Tanrı arasındaki aracılığına, göğe yükselişine ve İsa’dan başka çocuk doğurmadığına inanılmıştır. Ayrıca İstanbul’da birçok ayazma Meryem ile ilişkilendirilerek şifa kaynağı olarak görülmüştür.¹²

Martin Luther’in, 1517 yılında Katolik Papalığın uygulamalarına karşı Wittenberg Kilisesi kapısına 95 maddelik eleştiri metnini asma ve ardından gelişen olaylar sonucu 1521 yılında aforoz edilmesiyle Katolik Kilisesi içinden ortaya çıkan Protestanlığın¹³ en önemli esaslarından biri de yalnızca Kutsal Kitap’ın otoritesini kabul etmektir (sola scriptura). Buna göre reform hareketi, tarihi süreçte oluşmuş Hristiyan geleneklerini sorgulama ve dini hükümleri oluşturmada/anlamada Kutsal Kitap’ı yegane kaynak sayma çabasıdır.¹⁴ Luther, Roma Kilisesi’nin her şeyin üzerinde olduğu inancını Kutsal Kitap’ta bu konuda açık hüküm bulunmadığını belirterek reddetmiştir.¹⁵ Bununla birlikte Kutsal Kitap’ı yorumlama hakkının sadece Papalıkta olduğu iddiası da kabul edilmemiştir. Vaftiz olan her Hristiyan’ın bir din adamı gibi Kutsal Kitap’ı anlama ve yorumlama hakkı olduğu savunulmuş, imanın özü Kutsal Kitap’a dayandığından dini hükümlerde de tek otoritenin Kutsal Kitap olduğu vurgulanmıştır. Kilise geleneklerinin insani olduğundan yanılabilceği ve Kutsal Kitap’ta açıkça belirtilmeyen hususlarda yapılan insani yorumların dini hüküm olarak kabul edilemeyeceği esas

⁹ Virginia M. Kimball, “Orthodox Tradition and Mary” *Living with Mary Today Symposium*, University of Dayton July 26-29, 2006; <https://udayton.edu/imri/mary/o/orthodox-tradition-and-mary.php> (Erişim: 22/02/2022).

¹⁰ <https://orthodoxwiki.org/Panagia> (Erişim: 22/02/2022).

¹¹ Luka, 1/38.

¹² Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslam’da Hz. Meryem*, 139-143; Ali İhsan Yitik, “Hz. Meryem ve Efes-Meryemana Evi”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı], (Elazığ 2000), 5/64-65; Cooper, “Mary”, 8/478.

¹³ Bkz. Hakan Olgun, *Luther ve Reformu Katolisizm’i Protesto*, (İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2016), 41-78.

¹⁴ Olgun, *Luther ve Reformu*, 140.

¹⁵ Rupert E. Davies, *The Problem of Authority in the Continantal Reformers*, (London: The Epworth Press, 1946), 24.

alınmıştır.¹⁶ Bu kapsamda Protestanlıkta, Meryem ile ilgili Kutsal Kitap'ta açıkça belirtilmeyen inanç ve uygulamalar reddedilmiştir.

Bu araştırmada Hristiyanlık açısından oldukça önemli bir figür olan Meryem'in "ebedî bakireliği", "günahsızlığı", "göğe yükselişi", "şefaatchiliği" ve "en yüce azize sayılarak yüceltilmesi" konusunda Kutsal Kitap'ta geçen ifadeler ve tarihi gelenekten deliller bağlamında Katoliklerin ve Protestanların görüşleri karşılaştırılacaktır. Böylece Katoliklerin ve Protestanların Meryem konusu örneğinde Kutsal Kitap ifadelerinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki farklı bakış açılarına ve tarihi süreçte oluşan geleneğin dini hüküm çıkarmadaki etkisine dikkat çekilecektir.

1. Meryem'in Ebedî Bakireliği

Ebedî bakirelik (*perpetual virginity*) Meryem'in herhangi bir erkekle cinsel ilişkiye girmeden İsa'ya gebe kaldığı, İsa'yı doğurmasının onun bakireliğine zarar vermediği ve sonraki yaşamı boyunca da bakireliğini devam ettirdiği inancı olarak ifade edilir.¹⁷ Katolikler, bu konuda Kutsal Kitap'ta melek tarafından Meryem'e hitaben söylenen, "*Ey Tanrı'nın lütfuna erişen kız, selam! Rab seninledir...sen Tanrı'nın lütfuna eriştin. Bak, gebe kalıp bir oğul doğuracaksın, adını İsa koyacaksın. O büyük olacak, kendisine 'en yüce Olan'ın Oğlu' denecek. Rab Tanrı O'na, atası Davut'un tahtını verecek. O da sonsuza dek Yakup'un soyu üzerinde egemenlik sürecek, ve egemenliğinin sonu gelmeyecektir*" sözleri üzerine, Meryem'in de meleğe, "*Bu nasıl olur? Ben erkeğe varmadım ki*" diyerek karşılık vermesini¹⁸ delil olarak öne sürmüştür. Ayrıca Meryem'in Yusuf ile nişanlı iken henüz birlikte olmalarından önce Kutsal Ruh'tan gebe kalmasını¹⁹ belirten ifadeler de delil sayılır. Meryem'in İsa'ya gebe kalmadan önce bakire olduğuna vurgu yapılan bu ifadeler Katolikler tarafından daha da genişletilmiş, İsa'nın doğumunun Tanrı'nın bir mucizesi olarak Meryem'in bakireliğine zarar vermediği, acı ve yaralanma olmadan doğumun gerçekleştiği ve doğumdan sonra da bakireliğin devam ettiğine inanılmıştır.²⁰

Katoliklere göre, Meryem için "ebedî bakire" deyimini ilk defa erken dönem kilise babalarından İskenderiyeli Peter (?-311) kullanmış, daha sonraki yıllarda Poitiersli Hilare

¹⁶ Olgun, *Luther ve Reformu*, 143-151; Will Durant, *The Reformation: A History of European Civilization from Wycliffe to Calvin 1300-1564*, (New York: Simon and Schuster, 1957), 353.

¹⁷ Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, (Ed. James Canon Bastible), (Translated by Patric Lynch), III, (Rockford: Tan Books and Publisher 1960) 203.

¹⁸ *Kutsal Kitap*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları 2010), Luka 1/26-34.

¹⁹ Matta 1/18, 25.

²⁰ Norman L. Geisler - Ralpa E. Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals Agreements and Differences*, (Baker Books 2004), 300; Thomas Aquines, *Summa Teologiae*, Edited by Anton C. Pegis, (New York: Random House, 1944), 3.28.2; Reumann, "Mary", 9/5753; Ömer Faruk Harman, "Meryem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2004, 29/239.

(315-367), Athanasius (298-373), Aziz Basil (330-379), Nyssalı Gregory (335-395), John Chrysostom (347-407), Hieronymus (Jerome) (347-420), Milanlı Ambrose (339-397) ve Augustinus (354-430) de Meryem'in ebedî bakireliğini kabul etmiştir. Ayrıca Meryem'in "ebedî bakirelik" anlayışı 393 yılında Papa Siricius (334-399) tarafından, ardından Kadıköy Konsili (451), II. İstanbul Konsili (553) ve Lateran Konsili'nde (649) açıklanmıştır.²¹

Protestanlara göre ise, Kutsal Kitap ifadelerinde açıkça belirtildiği gibi Meryem, bakire iken İsa'ya gebe kalmıştır. Luther, Meryem için "*Tanrı'nun lütuf ve inayetinin en belirgin örneği*" diyerek onun bakireliğini vurgulamış; Calvin de "*kutsal bakire*" ifadesiyle Meryem'e değer verdiğini belirtmiştir.²² Ancak Protestanlıkta Meryem'in bakireliği İsa'ya gebe kalması durumu ile ilgilidir. Onun, İsa'yı doğurmasından sonra da bakireliğinin devam ettiği kabul edilmemiştir. İsa asli günahattan korunmuş olması dışında her yönüyle normal bir doğumla dünyaya gelmiş ve doğumunda Meryem ile ilgili mucizevi bir durum oluşmamıştır.²³ Yani İncillerde doğum esnasında Meryem'in bakireliğinin korunduğunu belirten bir ifade yoktur. Bu nedenle Protestanlar, Meryem'in İsa'yı acı olmaksızın ve bakireliğini kaybetmeksizin mucizevi olarak doğurduğu fikrinin, daha çok Gnostiklerin kabul ettiği 2. veya 3. yüzyıllardaki bazı apokrif kitaplarda yer alan bir inanç olarak değerlendirir. Bu inanç Meryem'in İsa'ya gebe kalıncaya kadar hiçbir erkekle ilişkisinin olmaması²⁴ ve kendini bakireliğe adanmasından çıkarılan bir varsayım olmalıdır. Meryem'in "ebedî bakireliği" konusunda ilk yıllardaki konsillerde alınmış bir karar ya da yaygın bir inanış olmadığı gibi apostolik öğretilerde de bunu destekleyen açık bir kanıt bulunmamaktadır.²⁵

"İsa'nın Kardeşleri" meselesi de Meryem'in ebedî bakireliği bağlamında tartışılan bir konudur. Katolıklara göre, Meryem'in ebedî bakireliğinin devamı anlamında onun İsa'dan başka çocuğu, yani İsa'nın kardeşi veya kardeşleri olmamıştır. İncillerde İsa'nın, Yakup, Yusuf, Simun ve Yahuda'nın kardeşi olarak tanıtıldığı²⁶ ifadeler için genellikle Aziz Jerome'nin (Hieronymus) görüşü benimsenerek, onların İsa'nın öz kardeşleri değil, kuzenleri olduğu savunulmuştur. Bunun yanında bu kişilerin, Yusuf'un Meryem ile evlenmeden önce başka bir kadından olan çocukları olabileceği²⁷ veya Yusuf'un ölümünden sonra Meryem'in yakın akrabaları ile beraber kalmasından dolayı İsa ile birlikte büyüyen akraba çocukları olduğu da ileri sürülmüştür.²⁸

²¹ Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, 43, 45-48, 53; Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 301; Carroll, "Mary, Blessed Virgin, Devotion To", 9/268.

²² Reumann, "Mary", 9/5753.

²³ Luka 2/6-7; Matta 1/18, 2/2; Galatyalılar, 4/4.

²⁴ Luka 1/34.

²⁵ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 301-303.

²⁶ Matta 12:46; 13:55; Markos 6:3; Galatyalılar 1:19.

²⁷ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 300-301.

²⁸ Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, 109.

Protestanlara göre ise, Kutsal Kitap'ta geçen "kardeşleri" ibaresi, İsa'nın kan bağı ile bağlı erkek ve kız kardeşlerini ifade eder. Onları, Yusuf'un Meryem'den önceki başka bir evliliğinden olan çocuklar olarak kabul etmek yanlıştır. Çünkü bu durumda Davud'un tahtına İsa'nın değil Yusuf'un büyük oğlunun mirasçı olması gerekirdi. Halbuki İncil'de "*Davut oğlu İbrahim oğlu İsa Mesih'in soy kitabı*"²⁹ denilerek Davud'un mirasçısı olarak İsa gösterilmiştir.³⁰ Kutsal Kitaptaki "*Meryem bir erkek çocuk doğurup adını İsa koyuncaya kadar Yusuf onunla cinsel ilişkiye girmedi*"³¹ ifadesinden Meryem ile Yusuf'un, İsa'nın doğumundan sonra ilişkiye girmediği anlamı çıkarılamaz. Çünkü İncillerde Meryem'in hayatı boyunca Yusuf ile asla cinsel ilişkiye girmediğinden bahsedilmemiştir. Kitab-ı Mukaddes'e göre evlilikte cinsel ilişki, olması gereken normal bir durum olduğundan³² Meryem'in İsa'nın doğumundan sonra Yusuf ile ilişkiye girmesi de mümkündür. Ayrıca Yahudi Tarihçisi Josephus (37-100) Yakup'tan "İsa'nın kardeşi" olarak bahsetmiş, ilk dönem kilise babalarından Tertullian (160-220) Meryem'in ebedî bakireliği konusuna karşı çıkmış, Luther ise, Meryem'in ebedî bakireliği ve İsa'nın kardeşleri veya kuzenleri konusunun imandan bir şey eksiltmeyecek ve bir şey eklemeyecek önemsiz bir konu olduğunu vurgulamıştır.³³

2. Meryem'in Asli Günahdan Korunmuşluğu ve Günahsızlığı

Hristiyan inancına göre her insan, Adem ve Havva'nın soyundan gelmesi sebebiyle onların işledikleri ilk günahın³⁴ etkisini taşır ve "asli günah" ile doğar. İnsanların ölümlü olması da işlenen bu ilk günahın bir sonucudur.³⁵ Buna göre asli günah, erkek yani baba yoluyla çocuklara sirayet etmektedir. Bu durumda İsa'nın, babasız olarak dünyaya gelmesi ve ruhunu Kutsal Ruh'tan alması sebebiyle asli günah ile doğmadığı kabul edilir.³⁶

Katolik anlayışa göre İsa'nın annesi olması dolayısıyla Meryem de asli günahdan korunmuştur. Çünkü günahkar bir kadının hamile kalarak "*Tanrı Oğlu*"nu doğurması kabul edilemez. Kutsal Kitap'ta yılan (şeytan) ile Havva ve onların soyundan gelenler arasında devam edecek düşmanlık ve mücadelede³⁷ Mesih, Havva'nın soyundan gelerek şeytana karşı bir zafer kazanacağı için onun annesinin de masum ve günahsız olması gerekir.³⁸ Çünkü Havva

²⁹ Matta, 1/1.

³⁰ Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, 207.

³¹ Matta 1/25.

³² Korintlular 7/1-7; İbraniler 13/4.

³³ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 301-304; Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, 45, 143.

³⁴ Yaratılış, 3/1-24.

³⁵ Romalılar 5/12.

³⁶ Muhammet Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1, (Bursa 2006), 316-317.

³⁷ Yaratılış 3/15.

³⁸ Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, 199-200; Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 305.

şeytanın sözünü dinleyerek Tanrı'ya karşı gelmiş, ilk günahı işlemiş ve ölüme sebep olmuştur. Meryem ise meleğin sözünü dinlemiş, itaat etmiş ve insanlığın kurtuluşuna vesile olmuştur. Bu durumda Havva'nın hatasına düşmeyen Meryem'in asli günaha bulaşmamış olması gerekir.³⁹

Protestanlara göre ise, Kutsal Kitap'taki bu ifadelerde açıkça Havva'dan ve onun soyundan bahsedildiğinden, buradan Meryem ile ilgili bir hüküm çıkarmak mümkün değildir. Ayrıca şeytana karşı ezici bir zafer kazanacak olan da (Meryem değil) İsa'dır.⁴⁰ Bu nedenle söz konusu ifadelere dayanarak Meryem'in asli günahattan korunmuşluğu ve günahsızlığı çıkarılamaz.⁴¹

Katoliklere göre Meryem'e, "*Ey Tanrı'nın lütfuna erişen kız, selam! Rab seninledir*"⁴² denilmesi, onun Tanrı'nın inayetine mazhar olduğuna, üstün karakterine, mükemmelliğine, hem asli günahattan korunmuşluğuna hem de tüm yaşamında günahsızlığına bir delildir. O, Tanrı'nın inayetiyle cinsel arzularının esiri olmaktan korunmuş, tüm hayatı boyunca günah işlememiş kutsal bakiredir. Kutsal Kitap'taki ifadeyle "*Tanrı'nın lütfuna erişen*" Meryem'in, ahlaki zaaflarının olduğunu söylemek uygun değildir.⁴³

Protestanlara göre ise, Meleğin Meryem'e seslenmesinden onun karakterinin güzelliği ve Tanrı'nın lutfuna yatkın olduğu anlaşılabilir. Ancak buradan Meryem'in hayatı boyunca günahsızlığı çıkarılamaz. Ayrıca bu hitap "o an" içindir, tüm yaşamını kapsamaz ve Meryem her zaman Tanrı'nın inayetiyle dolu değildir. İnyet, Meryem'e Mesih'in annesi olması açısından bir sorumluluk olarak verilmiştir ve bu onu günahattan korumaz. Meryem'in hayatı boyunca günahlardan korunduğuna dair açık bir delil İncillerde yoktur.⁴⁴ Ayrıca eğer Meryem hiç günah işlememiş olsaydı arınmak, temizlenmek ve kurban sunmak için Kudüs'e gitmezdi.⁴⁵

Elizabet'in Meryem yanına gelince Kutsal Ruh'la dolması ve karnındaki çocuğunun bir anda hareketlenmesi üzerine Meryem'e hitaben söylediği "*Kadınlar arasında kutsanmış bulunuyorsun, rahminin ürünü de kutsanmıştır!*"⁴⁶ ifadesini Katolikler, Meryem'in tıpkı İsa gibi Tanrı tarafından kutsandığı ve bütün günahlardan arınmış olduğu şeklinde yorumlarken;⁴⁷ Protestanlara göre buradan Meryem'in de İsa gibi günahsız olduğunu çıkarmak temelsizdir.

³⁹ Cooper, "Mary", VIII/476; Aydın, "I. İznik (M.S. 325) ve Efes (M.S. 431) Konsilleri" 11-12.

⁴⁰ Romalılar 16/20.

⁴¹ Geisler- Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 306-307.

⁴² Luka, 1/28.

⁴³ Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, 200; Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 305, 309; Alıcı, "Kur'an-ı Kerim ve Katolik Meryem Teolojisi", 106-107.

⁴⁴ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 307, 309-310.

⁴⁵ Luka 2/22-24.

⁴⁶ Luka 1/41-42.

⁴⁷ Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, 201.

Meryem ile İsa arasında bu anlamda bir paralellik kurulamaz, kurulsaydı bile bu Meryem'in asli günahtan korunmuşluğuna ve hayatı boyunca günah işlemediğine delil olamaz.⁴⁸

Katoliklere göre, Ephraem (306-373) Meryem'in lekesiz ve günahsız olduğunu savunan ilk teologdur. O, Meryem hakkında "*Yalnız sen (İsa) ve senin anan her Şeyden iyisiniz. Çünkü sende bir kusur olmadığı gibi annende de leke yoktur.*" diyerek Meryem'in g nahsızlığını vurgulamıştır.⁴⁹ Lateran Konsili'nde (649) Meryem'den "*immaculate Mary*" (Masum/günahsız Meryem) olarak bahsedilmiş ve 7. yüzyıldan itibaren de Grek Doğu Kiliselerindeki Aziz Anna kutlamalarında bu ifade kullanılmıştır. 12. yüzyılın başında İngiliz papaz Eadmer (1060-1128) Meryem'in g nahsızlığını savunmuş, Basel Konsili'nde (1439) ve Trent Konsili'nde (1545-1563) ona lekesiz/saf bakire olarak atıf yapılmıştır. 8 Aralık 1854 yılında Papa IX. Pius, yayınladığı bir tamimle kutsal bakire Meryem'in, İsa'ya hamile kaldığı andan itibaren Yuce Tanrı'nın inayetiyle günahtan korunduğunu herkesin kabul etmesi gereken bir inanç doktrini olduğunu ilan etmiştir.⁵⁰

Protestanlara göre, Meryem'in asli günahtan korunmuş olduğu ile ilgili bazı Kilise Babalarının atıfları olduğu iddia edilse de, bunlar konsil kararı olmadığından yeterli delil olamaz. Aynı Şekilde 1854 yılındaki Papa'nın açıklaması da konsil kararı olmasızın yapılmıştır. Bu açıklamalar "dogma" olarak kabul edilecek bir inanç için yeterli kanıt oluşturmaz. Peter Lombard (1096-1160), Thomas Aquinas (1225-1274), Bonaventure (1221-1274), Albertus Magnus (1200-1280) gibi teologlar Meryem'in asli günahtan korunmuşluğunu reddetmiştir. 12. yüzyıla kadar da konsil tarafından açıklanmış net bir karar yoktur.⁵¹ Origen (185-254), Aziz Basil (330-379), John Chrysostom (347-407), İskenderiyeli Kiril (Cyril of Alexsander) (375-444) gibi kilise babalarına göre Meryem'in hırs, kibir, meleğin mesajından Şüphe etme gibi kişisel kusurlarından dolayı  z lm ş olması⁵² onun tüm hayatı boyunca günahsız olmadığını gösterir. Eğer onun hiç günahı olmasaydı, bir günahkar gibi Tanrı'dan "kurtarıcı" olarak: "*Ruhum, Kurtarıcım Tanrı sayesinde sevinçle coşar.*" diye bahsetmezdi.⁵³

⁴⁸ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 305-307.

⁴⁹ Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, 45.

⁵⁰ Gloria Falc o, *The Virgin Mary, Mediatrix of All Grace (History and Theology of The Movement for a Dogmatic Definition From 1896-1964)*, (New Berford: Academy of Immaculate 2012), 30-33; Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, 199; Geisler-Mackenzie, *Catholics and Evangelicals*, 304, 306, 309; Harman, "Meryem", 239-240.

⁵¹ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 308.

⁵² Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, 203.

⁵³ Luka 1/46.

3. Meryem'in Bedenen Göğe/Tanrı Katına Yükselişi

Katolikler, İsa'nın öldükten sonra dirilerek⁵⁴ göğe yükseldiği⁵⁵ gibi, Meryem'in de bedenen göğe yükseldiğine inanır. Kutsal Kitap'taki, "Her biri sırası gelince dirilecek: ilk örnek olarak Mesih, sonra Mesih'in gelişinde Mesih'e ait olanlar."⁵⁶ ifadesinde "Mesih'e ait olanlar" denirken, Mesih'e en yakın olan Meryem olduğuna göre, onun da bedensel olarak dirilmesine ve göğe yükselmesine bir işaret vardır.⁵⁷ Protestanlara göre ise, bu ifadelerde Meryem'den açıkça bahsedilmediği için onun bedenen ve ruhen göğe yükselmesine bir delil olarak kullanılamaz.⁵⁸

Katoliklere göre, Matta İncili'ndeki "Mezarlar açıldı, ölmüş olan birçok kutsal kişinin cesetleri dirildi. Bunlar mezarlarından çıkıp İsa'nın dirilişinden sonra kutsal kente girdiler ve birçok kimseye göründüler."⁵⁹ ifadesindeki birçok azizin mezarlarından kalkıp dirilmesi, İsa'nın annesi olarak Meryem'in de öldükten sonra dirilip bedenen ve ruhen göğe yükseldiğine bir işarettir.⁶⁰ Protestanlara göre, burada birçok azizin göğe yükseldikleri veya ölümsüz oldukları değil mezarlarından dirildikleri anlatılır. Bu ifadelerde Meryem'e yönelik açık bir atıf olmadığından, onun bedensel ve ruhsal olarak göğe-Tanrı katına yükseldiğine dair bir delil olamaz.⁶¹

Katoliklere göre, "Tanrının lütfuna erişen"⁶² Meryem günahlardan korunmuş ve Tanrı'nın kadınlara verdiği cezalardan (çocuk doğururken acı çekmek, kocasına istek duymak ve ona boyun eğmek)⁶³ kurtulmuş olduğundan o, Tanrı katına/göğe yükselmiştir. Protestanlara göre ise bu ifadelerden Meryem'in bedensel yükselişine ve söz konusu cezalardan korunduğuna dair kesin bir delil çıkarılamaz.⁶⁴

Katolikler, "bütün uluslara üstün kılınmış, ulusları yönetecek, Tanrı katına yükseltilecek bir erkek çocuğu doğuracak" kadını⁶⁵ Meryem ile özdeşleştirir ve onun göğe yükselmesine delil kabul eder.⁶⁶ Protestanlar ise bu kadının Meryem ile özdeşleştirilmesinin mümkün olmadığını

⁵⁴ Matta 28/1-10; Markos 16/1-8; Yuhanna 20/1-10; Luka 24/1-12.

⁵⁵ Markos 16/19-20; Luka 24/50-51; Elçilerin İşleri 1/9-11.

⁵⁶ Korintoslulara 15/23.

⁵⁷ Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, 203; Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals Agreements and Differences*, 311.

⁵⁸ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 313.

⁵⁹ Matta 27/52-53.

⁶⁰ Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, 1960: 209.

⁶¹ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 313.

⁶² Luka 1/28.

⁶³ Yaratılış 3/16.

⁶⁴ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 312- 313.

⁶⁵ Vahiy 12/1-6.

⁶⁶ Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, 209.

ve Tanrı katına yükselenin de kadın değil çocuk olduğunu savunarak, bu ifadelerden Meryem'in bedenen göğe yükselmesi anlamının çıkartılamayacağını vurgular.⁶⁷

“Çık, ya Rab, yaşayacağın yere, gücünü simgeleyen sandıkla birlikte”⁶⁸ ifadesini Meryem ile İsa'yı birbiriyle bağlantılı olarak değerlendiren Katolikler, Meryem'in de Tanrı katına yukselmesine bir delil olarak sunarken; Protestanlar, burada Meryem'in bedensel yükselişine dair delil aramanın temelsiz ve çok zorlama bir yorum olduğunu; bunun bir dogma olarak kabul edilmesi için yeterli olmadığını savunur. Yani Meryem de diğer insanlar gibi ölümlüdür ve onun fiziksel olarak ölmemesini ve bedeninin çürümemesini gerektirecek bir delil Kutsal Kitap'ta yoktur.⁶⁹

Katolikler, “*Seninle kadını, onun soyuyla senin soyunu birbirinize düşman edeceğim. Onun soyu senin başını ezecek, sen onun topuğuna saldıracaksın.*”⁷⁰ ifadesindeki kadının soyunu İsa olarak, kadını da Meryem olarak yorumlar. Meryem, İsa'nın şeytana karşı savaşında ve ölüm üzerine kazandığı zaferde Mesih ile beraber olduğundan onun da Mesih'in yanına göğe yükselmesi gerekir. Günahın bedeli insanın vücudunun çürümesidir. Ancak Meryem günahsız olduğu için diğer insanlar gibi vücudu çürümemiş ve cennete yükselmiştir. Çünkü İsa'nın bedeni, Meryem'in bedenine dayanır ve ikisi arasında fiziksel ve ruhsal olarak birçok benzerlik vardır. Bu açıdan Meryem'in bedeninin de Mesih'in bedenini takip etmesi uygundur. Meryem'in İsa'yı doğurduktan sonra da devam eden ebedî bakireliği, bedeninin ebedî korunmuşluğu için de referanstır/delildir. Protestanlara göre burada açıkça Havva'dan bahsedilmektedir ve Meryem'in ne bedenen göğe yükselişine ne de günahlardan korunmuş olduğuna dair bir delil vardır.⁷¹

Katolik öğretiyeye göre Meryem'in göğe yükselmesi ile ilgili tarihi kayıtlara 4. ve 5. yüzyıllarda rastlanır. O, Mesih'in öldükten sonra dirilip göğe yükselmesi gibi hem bedenen hem de ruhen göğe yükseltilmiştir. Bu inanç, 1 Kasım 1950'de Katolik Kilisesi tarafından resmen açıklanmıştır. Meryem, “*Cennetin Kraliçesi*”dir ve oğluyla birlikte ruh ve beden olarak Tanrı'nın yanındadır. II. Vatikan Konsilinde de Meryem'in gökte oluşu ile ilgili “*Gerçekte göğe yükselmiş olan ve fakat kurtuluş misyonunu terk etmeyen Meryem, sayısız aracılığı ile o, ebedî kurtuluşun yeteneklerini sağlamaya devam etmektedir*” denilmiştir. Protestanlara göre ise, ilk dönem Kilise Babaları, Meryem'in bedensel yükselişi inancını dile getirmemiştir. Bu görüşe 5.

⁶⁷ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 312- 314.

⁶⁸ Mezmurlar 132/8.

⁶⁹ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 312, 314.

⁷⁰ Yaratılış 3/15.

⁷¹ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 312-316.

ve 6. yüzyıllardaki bazı apokrif kitaplarda rastlansa da Meryem'in bedensel göğe yükselişi, delilleri bakımından oldukça zayıftır.⁷²

4. Meryem'in Şefaatchılığı (Aracılığı)

Hristiyanlıkta kurtuluşun ve Baba Tanrı'ya ulaşmanın yegane yolu İsa'dır. İnsanlar ancak İsa aracılığıyla asli günahtan kurtulabilir ve Tanrı'nın inayetine mazhar olabilir. Katoliklere göre Meryem de, Tanrı'nın inayetinin inananlara ulaştırılmasında ve günahlarının affedilmesinde şefaatchilik (aracı) özelliğine sahiptir. Bu aracılık durumunun, derecesi ve kapsamı bakımından farklı değerlendirmeler olsa da Meryem'in Tanrı katındaki yüceliği hep vurgulanmıştır. Kutsal Kitap'ta: "*Çünkü tek bir Tanrı ve Tanrı ile insanlar arasında tek bir aracı vardır*"⁷³ ifadesinde Tanrı ile insanlar arasında tek aracının Mesih olduğu söylene de, bu durum bir başkasının daha aşağı seviyede bir "aracı" olarak isimlendirilmesine engel değildir. Papa XIII. Leo'ya (1810-1903) göre Tanrı'nın bahsettiği lütuf hazineleri Meryem vasıtasıyla "bize" ulaşmıştır. Nasıl ki "Baba"ya "Oğul" yoluyla ulaşıyor ise, "Oğul"a da annesi Meryem yoluyla ulaşılabilir. Buna göre Meryem'in de İsa gibi Tanrı ile insanlar arasında aracılık yapma özelliği vardır. İsa, çarmıhta kendisini insanlığın günahları için feda etmiş, annesi de İsa ile olan irtibatından dolayı bu olaya katkıda bulunmuştur. Meryem, azizlerin en yücresi olduğundan ve onun aracılığıyla İsa'ya ulaşıldığından, duaların kabul olması ve inayete dolmak için, (İsa'nınki ile eşit değerle asla değerlendirilmese de) Meryem'in de aracılığı/şefaati mümkündür. İsa, "*Tanrı Oğlu*" ise, Kutsal Ruh vasıtasıyla gebe kalan ve İsa'yı doğuran Meryem de "*Tanrı Oğlu*" ile olan bağı nedeniyle aynı öze sahiptir, şefkat ve merhamet özellikleriyle de Tanrı'ya ulaşmada ilk sırayı almaktadır. Bu konuda ilk yüzyıllardan itibaren, İrenaeus (130-202), Epiphanius (310- 403), Hieronymus (Jerome) (347-420), Augustinus (354-430), Bernardino (1380-1444), St. Alphonsus Liguori (1696-1787) gibi din bilginleri açıklamalarda bulunmuştur. 1854 yılında ise Papa IX. Pius tarafından Meryem'in Şefaatchılığı/Aracılığı Kilise tarafından ilan edilmiştir.⁷⁴

Protestanlara göre, Kutsal Kitaptaki "*Çünkü tek bir Tanrı ve Tanrı ile insanlar arasında tek bir aracı vardır*"⁷⁵ ifadesine göre Tanrı ile insanlar arasında aracılık yapacak yalnızca İsa'dır. Buna göre Meryem'i şefaatchi olarak görmek doğru değildir. Çünkü hem ihtiyaç duyulan herşeyin İsa'da olduğunu kabul etmek hem de inayetin tamamının Meryem'de olduğu ve ancak onun sayesinde Tanrı'nın inayetine nail olunabileceğini savunmak bir ikilemdir. Bu ikilemden

⁷² Reumann "Mary", 9/5753; Carroll, "Mary, Blessed Virgin, Devotion To", IX:282-283; Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, 31, 63.

⁷³ 1. Timoteyus 2/5.

⁷⁴ Marie France Boyer, *The Cult of Virgin: Offerings, Ornaments and Festivals*, (London 2000), 62-64, 74-76. Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 317-320; Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, 211-213.

⁷⁵ 1. Timoteyus, 2/5; ayrıca bkz. Yuhanna 10/9; İbraniler 1/2-3.

kurtulmak için “aracı” ve “kurtarıcı” olarak sadece İsa’yı kabul etmek, Meryem’i ise Tanrı’nın lütfunun dünyaya geldiği kanal ve İsa’nın dünyevi ailesi olarak görmek daha doğrudur. Meryem’e dua edildiği veya ondan yardım istendiği konusunda ilk yüzyıllara ait güvenilir bir delile rastlanmamıştır. Katolik bilginler bu konuda 8. yüzyıldan sonra yaşayan birkaç tane Kilise Babasına atıf yapsalar da Meryem’in şefaathane edeceği inancı konsil kararıyla “dogma” olarak açıklanmış değildir.⁷⁶

5. Meryem’in En Yüce Azize Olarak Yüceltilmesi

Meryem, Katoliklere göre diğer bütün yaratılmışlardan, azizlerden ve meleklerden üstündür. Bu nedenle onu kutsal saymak, yüceltmek ve ona niyazda bulunmak gerekir. Kutsal Kitap’ta Meryem ile ilgili Tanrı’nın lütfuna eriştiğine,⁷⁷ ve kutsandığına⁷⁸ yönelik ifadeler Katolikler tarafından buna delil olarak gösterilmiştir. Katoliklere göre Meryem, ilk 3 yüzyılda İsa ile birlikte yüceltilip hürmet edilirken, 4. yüzyıldan itibaren mustakil olarak yüceltilmiş ve ona "Tanrı’nın annesi" "cennetin kraliçesi" gibi sıfatlar atfedilmiştir. II. İznik Konsili’nde de Meryem’e diğer azizlerden daha fazla hürmet gösterilmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁷⁹

Protestanlara göre ise, Kutsal Kitap’ta Katoliklerin iddia ettiği gibi Meryem’i ismen belirterek, ona dua ve hürmet edileceğini emreden bir delil yoktur. Sadece “*Tanrı’nın lütfuna erişen bir kadın*” olduğundan bahsedilir. Teolojik olarak ayırım net olduğu halde Katoliklerin İsa’ya yapılan hürmet ile Meryem’e yapılan hürmet arasındaki ayırımı doğru uygulamadıkları savunulur. Katoliklerin Meryem’e duydukları aşırı saygı onu adeta Tanrı ile özdeşleştirmiş ve bu durum heretik bir hale gelmiştir. Halbuki Meryem de günah işleyebilen ve arınmak için çaba sarfeden bir insandır.⁸⁰ Melekler dahi kendilerine tapınmak için önlerinde eğilmesini kabul etmemiş, Tanrı’ya tapınmak gerektiğini vurgulamıştır.⁸¹ Bu nedenle Meryem’i adeta tanrılaştırarak aşırı yüceltilmesi doğru değildir.⁸²

Sonuç

Hristiyanlıkta “theotokos” (Tanrı annesi/taşıyıcısı) olarak nitelendirilen Meryem, Katoliklere göre herhangi bir erkekle ilişkiye girmeden ve bakireliği bozulmadan İsa’ya gebe kalmış, hatta doğum esnasında ve doğumdan sonra da bakireliğini korumuş, hayatı boyunca günah işlememiş, öldükten sonra beden ve ruhen Tanrı’nın katına göğe yükseltilmiş,

⁷⁶ Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 318-320.

⁷⁷ Luka 1/28.

⁷⁸ Luka 1/27, 42, 48.

⁷⁹ Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, 215; Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 320-321; Reumann, “Mary”, 9/5753.

⁸⁰ Luka 1/46-47; 2/22-24.

⁸¹ Vahiy 22/8-9.

⁸² Geisler-Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, 321-324.

duaların kabul edilmesinde ve Tanrının günahları affetmesinde aracılık (şefaak) edebilen en yüce azizedir. Protestanlara göre ise o, bakire iken Kutsal Ruh vasıtasıyla gebe kalıp İsa'yı doğurmuş ve Tanrı'nın övgüsüne mazhar olmuş bir kadındır. Bunun dışında Katoliklerin Meryem ile ilgili inanış ve uygulamalarına dair Kutsal Kitap'ta açık deliller yoktur. Protestanlar, Kutsal Kitap'taki ifadelerin literal olarak anlaşılması gerektiğini savunarak orada açıkça belirtilmeyen hususlarda çeşitli yorumlar yapılmasını ve yeni hükümler çıkarılmasını uygun görmez. Protestanlığın temel esaslarından biri olan "Sola Scriptura" (sadece Kutsal Kitap) anlayışına göre, Meryem hakkında da Kutsal Kitap'ta belirtilen esaslarla yetinilmelidir.

Katolikler ve Protestanlar arasında Meryem konusundaki görüş ayrılığının temelinde Kutsal Kitap ve "Gelenek" ile ilgili anlayış farklılığı yatmaktadır. Katolikler, tarihi süreçte Kilise Babalarının ve Papaların Meryem hakkındaki görüşlerini dini bir referans olarak kabul ederken, Protestanlar konsil kararı olmadan Papa da olsa kişisel fikirlerin dini referans olamayacağını iddia eder. Bu nedenle Katolik ve Protestanlar arasında dini anlama ve hüküm çıkarmada Kutsal Kitap ve geleneğe yüklenen değerlendirmeler Meryem ile ilgili inanış ve uygulamalara da yansımıştır. Bu da Hristiyanlar arasında Meryem algısı konusunda farklı anlayışları ortaya çıkarmıştır.

Kaynakça

- Akalın, Kürşad Haldun, “Orta Çağın Hristiyanlık Öğretisinde Meryem Ana Yüceltmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, (2007), 271-305.
- Akalın, Kürşad Haldun, “Göğün Kraliçesi İsis’in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 45, (2016), 81-107.
- Alicı, Mustafa, “Kur’an-ı Kerim ve Katolik Meryem Teolojisi (Mariology ve Kur’an-ı Kerim” *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 9, (2016), 103-115.
- Aquines, Thomas, *Summa Theologiae*, Edited by Anton C. Pegis, New York: Random House 1944.
- Aydın, Mehmet, “I. İznik (M.S. 325) ve Efes (M.S. 431) Konsilleri Doğrultusunda Hristiyanlık’ta Hz. Meryem Kültü’nün Gelişimi”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi = Journal of the Academic Studies of Turkish-Islamic Civilization*, 20, (2015), 9-18.
- Boyer, Marie France, *The Cult of Virgin: Offerings, Ornaments and Festivals*, London: Thames&Hudson 2000.
- Carol, J. B, “Mediatrice of Graces” *New Catholic Encyclopedia*, 9/258-260, Farmington Hills: Thomson Gale 2003.
- Carroll, E. R, “Mary, Blessed Virgin, Devotion To” *New Catholic Encyclopedia*, (Second Edition), 9/282-283, Farmington Hills: Thomson Gale 2003.
- Cooper, James, "Mary" *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, 8/474-480, Edinburgh: T&T Clark 1916.
- Davies, Rupert E., *The Problem of Authority in the Continantal Reformers*, London: The Epworth Press, 1946.
- Dodd, Gloria Falcão, *The Virgin Mary, Mediatrice of All Grace (History and Teology of The Movement for a Dogmatic Definition From 1896-1964)* New Berford: Academy of Immaculate 2012.
- Durant, Will, *The Reformation: A History of European Civilization from Wycliffe to Calvin 1300-1564*, New York: Simon and Schuster 1957.
- Fidan, Maksude Kurt, “Ana Tanrıçalardan Bakire Meryem’e Kadının Mitolojik Öyküsü”, *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV (6-8 Mayıs 2013, Bursa)*, 927-944, 2013.
- Geisler, Norman L. and Ralpha E. Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals Agreements and Differences*, United State of America: Baker Books 2004.
- Hackett, Helen, *Virgin Mother, Maiden Queen: (Elizabeth I and the Cult of Virgin Mary)*, Newyork: St. Martin's Press 1995.
- Harman, Ömer Faruk, “Meryem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/236-241, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2004.

- Johnson, E.A, “Mary (In Catholic-Protestant Dialogue)”, *New Catholic Encyclopedia*, 9/283-284, Farmington Hills: Thomson Gale 2003.
- Kaçar, Turhan, “Ebioniteler’den Arius’a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/2, (2003), 187-206.
- Kimball, Virginia M., “Orthodox Tradition and Mary” *Living with Mary Today Symposium*, University of Dayton, July 26-29, 2006; <https://udayton.edu/imri/mary/o/orthodox-tradition-and-mary.php> (Erişim: 22/02/2022).
- Kutsal Kitap*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları 2010.
- Lampe, Geoffrey William Hugo, "*Christian Theology in the Patristic Period*", in *A History of Christian Doctrine*, ed. Huber Cunliffe Jones, Edinburgh: T&T Clark 1997.
- Olgun, Hakan, *Luther ve Reformu Katolisizm’i Protesto*, İstanbul: Eski Yeni Yayınları 2006.
- Ott, Ludwig, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Edited by James Canon Bastible, Translated by Patric Lynch, III, Rockford: Tan Books and Publisher 1960.
- Reumann, John, "Mary", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Ed.: Lindsay Jones, 9/5753-5754, Farmington Hills: Thomson Gale 2005.
- Rouillard, P. - T. Krosnicki, “Marian Feasts”, *New Catholic Encyclopedia*, 9/157-159, Farmington Hills: Thomson Gale 2003.
- Tarakçı, Muhammet, “St. Thomas Aquinas’a Göre Aslı Günah”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15, Sayı:1, s. 307-318, Bursa 2006.
- Tümer, Günay, *Hristiyanlıkta ve İslam’da Hz. Meryem*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Vollert, C. O. - Jelly F. M., “Mary and The Church”, *New Catholic Encyclopedia*, (Second Edition), 9/255, Farmington Hills: Thomson Gale 2003.
- Yitik, Ali İhsan, “Hz. Meryem ve Efes-Meryemana Evi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı], 5, Elazığ 2000.

Türkiye’de Seyyid Kutub ve Eserleri Üzerine Yapılan Lisansüstü Çalışmalar*

Postgraduate Studies on Sayyid Qutb and His Works in Turkey

Süheyla NURDUHAN**

Öz

Türkiye’de 70’li yıllardan itibaren gelişen İslâmî hareketler üzerinde, Seyyid Kutub (ö. 1966)’un eserlerinin ciddi etkisi olmuştur. Kutub’un eserleri bu yıllarda tercüme edilerek geniş kitlelere ulaşmış, ancak Kutub ve eserleri üzerine herhangi bir yüksek lisans/doktora çalışması yapılmamıştır. Kutub’un çalışmaları 80’li yılların ortalarından itibaren akademik tezlere konu olmuştur. Bununla birlikte, halen Kutub’un itikâdî, siyasî düşünceleri ve eserleri üzerine yazılan az sayıda doktora çalışması bulunmaktadır. Yüksek lisans tezlerinin bir kısmı ise Fî Zılâli’l-Kur’ân çerçevesinde yazılan tezlerden oluşmaktadır. Yapılan doktora ve yüksek lisans tezlerinin sayısına bakıldığında aslında yeterli teveccühün gösterilmediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle rahatlıkla denilebilir ki Kutub’un siyasî etkisi, ilmî etkisinin çok üstünde olmuştur. Bu çalışmamızda Kutub’un fikirleri ve eserleri çerçevesinde yazılan yüksek lisans ve doktora tezlerini aktarmaya çalıştık. Bu tezlerde Fî Zılâli’l-Kur’ân’da takip edilen metot, Ehl-i Kitaba yönelik eleştiriler, cihad ve kıtâl âyetlerinin değerlendirilmesi, ahiret ve diriliş ahvâli, ahkâm âyetlerine bakış gibi konular incelenmiştir. Bunların dışında kalan bazı yüksek lisans tezleri ise Kutub’un hayatı, eserleri, itikâdî ve siyasî fikirlerini konu almaktadır. Yaşadığı dönemin siyasî atmosferinin bütün İslâm ülkelerinde benzer şekilde hissedilmesi ve Kutub’un siyasî etkisinin tefsir alanındaki etkisinden yüksek oluşu hayatı ve siyasî fikirlerinin daha çok incelenmesine neden olmuştur. Bu sebeple çalışmamızın ilk bölümünde Kutub ve eserleri ile ilgili doktora çalışmalarına yer verilmiş, ikinci bölümünde ise Kutub’un hayatı ve eserleri üzerine yapılan yüksek lisans çalışmaları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Kutub, Fî Zılâli’l-Kur’ân, İslâmcılık, tercüme, tefsir

Abstract

The works of Sayyid Qutb (d. 1966) had a serious impact on the Islamic movements that developed in Turkey since the 70s. Qutb's works were translated and reached wide audiences in these years, but no

* Bu makale “Fî Zılâli’l-Kur’ân Tefsirinin Türkiye’deki Dini Çalışmalara Etkisi” başlıklı doktora çalışmamızdan (Jinan University, Lebanon/Tripoli) hareketle türetilmiştir.

** Jinan University School of Humanities The Quranic Readings and Islamic Studies Department, suheylarcs@gmail.com, orcid.org/0000-0003-0194-273X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 07.01.2022, Accepted/Kabul Tarihi: 06.03.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.03.2022.

master's/doctorate studies were conducted on Qutb and his works. Qutb's work has been the subject of academic theses since the mid-80s. However, there are still few doctoral studies on Qutb's theological, political thoughts and works. Some of the master's theses consist of the theses written within the framework of the *Fi Zilali'l-Qur'an*. Considering the number of doctorate and master's theses, it is understood that there is not enough favor indeed. For this reason, it can easily be said that Qutb's political influence far exceeded his scientific influence. In this study, we tried to convey the master's and doctoral theses written within the framework of Qutb's ideas and works. In these theses, subjects such as the method followed in *Fi Zilâli'l-Qur'an*, criticism of the people of the book, the evaluation of jihad and qitâl verses, the afterlife and the resurrection, and the view of the verses of judgment were examined. Apart from these, some master's theses are about Qutb's life, works, theological and political ideas. The fact that the political atmosphere of the period he lived in was felt similarly in all Islamic countries and that Qutb's political influence was higher than his influence in the field of tafsir, caused his life and political ideas to be examined more. For this reason, in the first part of our study, doctoral studies on Qutb and his works were included, and in the second part, postgraduate studies on Qutb's life and works were examined.

Keywords: Sayyid Qutb, *Fi Zilali'l-Qur'an*, Islamism, translation, tafsir

Giriş

İslâm düşünürlerinin önde gelen isimlerinden birisi de 20. yy'a damgasını vuran Mısırlı mütefekkir Seyyid Kutub (1906-1966)'dur. Fikirleri, siyasî duruşu ve ortaya koyduğu kimliğiyle kitlelerin bilinçlenmesinde önemli bir rol oynayan Kutub, İslâm dünyasının yaşadığı sosyal, siyasî ve fikri sorunları iyi tahlil ederek başta Mısır olmak üzere Türkiye ve diğer İslâm ülkelerini etkilemiştir. İslâm dünyasında yaşanan toplumsal çalkantılar, yönetim krizleri ve Müslüman ülkeleri saran sömürge faaliyetlerine karşı aktif siyasetin içinde rol almıştır.

Kutub'un etkinliğini arttırdığı dönemlerde Mısır, Avrupa devletlerinin bilhassa İngiltere ve Fransa'nın iç işlerine müdahale ettiği, İhvân gibi yükselen İslâmî hareketler karşısında Batılı güçler tarafından destek gören yöneticilerin iktidar olduğu bir dönemden geçmiştir.¹ Mısır'ın sosyo-ekonomik krizler içinde olduğu bu dönemde Kutub, *Kur'ân'da Edebi Tasvir*² ve *Kur'ân'da Kıyamet Sahneleri*³ adlı eserleriyle dikkatleri üzerine çekmiş⁴ ve Mısır toplumunun şiddet ve terörizme bulaşmadan kendi içerisinde ıslahı için çaba göstermiştir. Amerika'ya modern eğitim metotları araştırması için gönderilen Kutub, Amerika dönüşü *İslâm ve Medeniyetin Problemleri*⁵ ismiyle kaleme aldığı eserinde Amerika'nın dinî ve ahlâkî değerleri dönüştürmek için İslâm ülkelerinde üniversiteler açtığını söylemiştir.⁶

Kutub'un Amerika'dan yeni dönemin Mısır'ına uygun bir zihin yapısıyla dönmesi beklenirken o, tam aksine Amerikan karşıtı bir zihniyetin sahibi olarak dönmüştür. Bu muhalif duruşunu devam ettiren Kutub, görev yerinden ayrılarak İhvân-ı Müslimîn hareketine katılmış ve burada genel yayın müdürlüğü yapmıştır. 1954 yılında, Cemal Abdünnâsır'a düzenlenen suikastın ardından on beş yıl hapse mahkûm edilmiştir.⁷ *Fî Zilâli'l-Kur'ân* tefsirinin bir kısmını hapisteyken yazmıştır. On yıl hapiste kalan Kutub, Irak cumhurbaşkanının isteğiyle serbest bırakılmış fakat *Yoldaki İşaretler*⁸ isimli kitabının devrim planları içerdiği suçlaması üzerine ikinci defa tutuklanmıştır. İki yıl süren mahkemelerin ardından 1966'da iki arkadaşıyla beraber idam edilmiştir.⁹

¹ Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Mısır Tarihi Araçların Fethinden Bugüne*, çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), 107.

² Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâr'uş-Şurûk, t.y)

³ Kutub, *Meşâhidu'l-Kıyâme fi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâr'uş-Şurûk, t.y)

⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, *Seyyid Kutub: Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1980), 34.

⁵ Kutub, *el-İslâm ve Muşkilâtu'l-Hadâra*, (Kahire: Dâr'uş-Şurûk, 1977).

⁶ Hasan Karakaya, *Şehadetinin 30. Yılında Seyyid Kutub Sempozyumu*, (İrfan Vakfı, yy, 1996), 29.

⁷ İbrahim Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub 1*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 1/47.

⁸ Kutub, *Medîm fi-t-Tarîk*, (Beyrut: Dâr'uş-Şurûk, 1979).

⁹ Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *el-Medhal ile Fî Zilâli'l-Kur'ân*, (Ürdün: Dâr Ammar, 2000), 26.

Kutub'un yargılanıp idam edildiği dönemlerde Türkiye'deki dinî yaşam yasaklarla baskı altına alınmıştır. Türkiye, Cumhuriyetin kuruluşundan 1950'li yıllara kadar, İslâmî hayat tarzının özgürce yaşanmadığı, Kur'ân eğitiminin dahi yasaklandığı, ezanın Türkçe okutulduğu ve dinin devlet tarafından baskı altına alındığı bir dönemden geçmiştir. Bu dönemlerde sağ partilerin çatısı altında rol alan İslâmcı muhalefete karşı sert önlemlerin alınması, İslâmcıları daha muhalif bir kimliğe itmiş, yaşanan sosyal ve siyasal sindirme faaliyetleri İslâmcı kuşakların daha temkinli çalışmalar yürütmelerine sebep olmuştur. Ali Bulaç'ın "ikinci nesil İslâmcı kuşak"¹⁰ olarak zikrettiği 1950 ve sonrası nesil ise, dönemin iktidar partisi olan Demokrat Parti'nin kendilerinin din eksenli talep ve beklentilerini yerine getirme politikasıyla birlikte yavaş yavaş nefes almaya başlamıştır. 1950'de ezanın yeniden Arapça okunduğu, imam hatip ve Kur'ân kurslarının açıldığı, dernek ve vakıfların sayısında önemli bir artışın olduğu bir döneme girilmiştir. Dindar kesime karşı gösterilen bu hoşgörü, onları Demokrat Parti iktidarını savunmalarına yol açmıştır.¹¹

1960 darbesinden sonra İslâmî oluşumlar, Demokrat Parti çevresinde siyasî çalışmalar yaparken diğer taraftan dergi ve gazete gibi fikri çalışmalarla sesini duyurmaya başlamışlardır. Bu dönemde oluşan grupların temelde toplumu yönlendirme amacı olmamıştır. 1960'a kadar Türkiye'deki İslâmî oluşumlar "milliyetçi- muhafazakâr" bir çizgide olduğu için, fikri anlamda "gelenekçi" bir muhtevaya sahiptir.¹² Ancak 1960'ların ikinci yarısından itibaren Mısır ve Suriye'deki İhvân-ı Müslimîn hareketlerine yakın bir bağ kurulmasıyla beraber İslâmî düşünce ve yaşama biçiminde ciddi dönüşümler meydana gelmiştir. Yapılan tercümelemler ile birlikte dini yaşama biçimi, devlet, iktidar, siyaset gibi kavramların yeniden yorumlanması ile toplumda ciddi anlamda bir değişim olmuştur. Hem yerli hem de Arap-Hint Pakistan kökenli düşünürlerin kitaplarının okunmaya başlanması Türkiye'de İslâmî düşünce alanında yeni bir ihya süreci yaşanmasına imkân vermiştir.¹³ Bunun yanı sıra Türkiyeli Müslümanların hem coğrafi hem de tarihi bağlar sebebiyle Mısır'la diğer ülkelere oranla daha fazla ilgili olması ve Ezher Üniversitesi'ne okumaya giden çok sayıda Türk öğrencinin İhvân hareketi ile tanışma imkânı bulması Mısır'ı cazibe merkezi haline

¹⁰ Ali Bulaç, *İslâmcılığın Oluşumu, Gelişimi ve Bugünkü Durumu, Gelenek ve Modernlik Arasında İslâmcılık*, (İstanbul: Umran, 2013), 30.

¹¹ Yücel Demirel, *Türkiye İslâm'ını Anlamak*, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1998), 35; Abdullah Manaz, *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İslâmcılık*, (İzmir: Ulusal Birlik İçin Düşünce-Eylem Vakfı, 1998), 251; Ali Kaçar, "Yoldaki İşaretlerin Türkiye İslâmî Hareket Düşüncesine Etkileri", *Şehadetinin 30. Yılında Seyyid Kutub Sempozyumu*, 83; Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslâmî Oluşumlar ve Siyaset "İslâmcılık"*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2011), 201-202; Ayşegül Komsuoğlu - Gül M. Kurtoğlu Eskişar, *Siyasal İslâm'ın Farklı Yüzleri*, (İstanbul: Profil Yayınları, 2009), 20-21.

¹² Kaçar, "Yoldaki İşaretlerin Türkiye İslâmî Hareket Düşüncesine Etkileri", 84, Hamza Türkmen, "Seyyid Kutub Türkiye'de Nasıl Algılandı?", (*Hak Söz Dergisi*, 2003, yy), S. 267, 65.

¹³ Yasin Aktay, *Seyyid Kutub Siyasal Teoloji, Fıkıh ve Tarihsellik*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 166.

getirmiştir.¹⁴ Ancak Kutub'un Türkiye'de tanınması İhvân'dan dolayı değil, dergiler aracılığıyla olmuştur. Daha sonra kitaplarının tercüme edilmesiyle birlikte geniş kitleler tarafından tanınma fırsatı bulmuştur. Bu vesileyle fikirleri konuşulmaya ve tartışılmaya başlanmıştır. Bazı şair ve yazarlar tarafından ciddi eleştirilere maruz kalsa da¹⁵ bu eleştiriler Kutub'un daha çok tanınmasının yolunu açmıştır.

Her ne kadar İhvân hareketine sempati duyulsa da bu hareketin Türkiye'ye yönelik doğrudan bir faaliyeti olmamış¹⁶, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'dan *İslâm'da Sosyal Adalet'e*, *Kur'ân'da Edebi Tasvir*'den *Yoldaki İşaretler* kitabına kadar geniş bir yelpazede kaleme aldığı kitaplarıyla Kutub, Türkiyeli Müslümanların fikri gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Artık pek çok İslâmcı dergide Kutub'un etkisinin açıkça görüldüğü yeni bir dönem başlamıştır.

Kutub dergilerdeki yazılarla gündeme geldikten sonra tercüme edilen kitaplarının elden ele dağıtılmasıyla geniş kitleler tarafından tanınmaya başlamıştır. Türk okuyucular, Kutub'un kitaplarıyla 1964'te *Din Budur*, 1966'da *Yoldaki İşaretler*, 1967'de *İstikbal İslâmındır*, *İslâm ve Medeniyetin Problemleri*, *İslâmî Etütler* tercümeleriyle Hilal Yayınları tanıştırmıştır. 1968'de *İslâm'da Sosyal Adalet*, *İslâm Kapitalizm Çatışması* ve 1970'lerde ise *Fî Zılâli'l-Kur'ân* tefsiri yayınlanmıştır.¹⁷

Tercüme faaliyetlerinin yoğun olarak yapıldığı dönemlerde Kutub'la alakalı herhangi bir yüksek lisans/doktora çalışması yapılmamıştır. Ancak 80'li yılların ortalarından itibaren Kutub'un çalışmaları tezlere ve makalelere konu olmuştur. Bu çalışmamızda Kutub'un fikirleri ve eserleri çerçevesinde yazılan yüksek lisans ve doktora tezleri ele alınacaktır. Çalışmamızda, söz konusu tezlerden hareketle, Türkiye'deki akademik çevrelerin Kutub'un hangi yönünü daha çok önemsedikleri, onun siyasî ve düşünsel taraflarının ele alınışı arasındaki ilişkinin ne boyutta olduğu ve eleştirel yaklaşımların hangi noktalar üzerinde odaklandığı vb. sorunlar üzerinde durulacak ve betimleyici, tahlil edici, yorumlayıcı bir yöntem izlenecektir.

¹⁴ Abdulhamit Birişik, "Mevdûdî İslâmcılığının Türkiye'ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslâmcılığına Etkisi", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 390.

¹⁵ Bkz: Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, (İstanbul: B.d Yayınları, 1990), 155; Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, (İstanbul, Bedir Yayınları, 1974); Necip Fazıl Kısakürek, "Türkiye'de İslâmcılık ve Özeleştirisi", (İstanbul, *Büyük Doğu Mecmuası*, 1971), S. 16, 23.

¹⁶ Ercüment Özkan, "1960'lı Yıllarda Türkiye'de İslâmî Uyanış", (*Hak Söz Dergisi*, İstanbul, 1992), S. 14, 8.

¹⁷ Hamza Türkmen, "Seyyid Kutub'un Arınma Süreci", (*Hak Söz Dergisi*, 2016, yy), S. 307, 52.

1. Tezler

1.1 Doktora Tezleri

Bu alanda yapılmış ilk doktora tezi İbrahim Sarmış'ın 1986 yılında hazırladığı *Çağdaş Arap Edebiyatçısı Olarak Seyyid Kutub ve Edebi Tasvir Görüşü* başlıklı tezidir. Sarmış doktora çalışmasını *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub 1-2* ismiyle kitaplaştırmıştır.

Kutub'un hayatını, fikirlerini ve edebi eserlerini ele alan Sarmış, bu eserinde Kutub'un kendisini seven ve sevmeyenlerin dikkatlerini üzerine çeken büyük bir alim olduğunu, güçlü düşünceleri ve birbirinden değerli eserleriyle hem dost hem de düşman kazandığını belirtmiştir. Sevenlerinin büyük takdirleriyle birlikte karşıt görüşlü bazı kişilerin de saldırı ve eleştirilerinin hedefi olduğunu söyleyerek, Kutub'un fikirlerinin belli bir denge ve insaf çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini özellikle vurgulamıştır.¹⁸ Sarmış, Kutub'un kitaplarında dağınık yerlerde bulunabilecek düşüncelerini derli toplu şekilde bir araya getirmiştir. Onun edebî eserlerinin pek bilinmediğini ve daha çok İslâm düşüncesiyle alakalı kitaplarının rağbet gördüğünü belirtmiştir.¹⁹ Ayrıca bu çalışmasında Fî Zılâli'l-Kur'ân'ın tanıtımına da önemli bir yer vermiştir. Tefsirin yazılış aşamalarından detaylı olarak bahsetmiştir. Fî Zılâli'l-Kur'ân'ın diğer tefsirlerden farklı olarak "hareket metodu"yla yazıldığını belirterek bu metodun uygulanabilirliği üzerine ayrıntılı bilgiler vermiştir.²⁰

Sarmış'ın Kutub'un idam edilmişinden 20 yıl sonra böyle bir doktora tezi kaleme alması önemlidir. Zira o yıllarda Kutub'un etkisinin daha çok tercüme eserler ve dergiler aracılığıyla yayıldığı görülmektedir. Sarmış doktora tezi çalışmasıyla bu etkiyi akademik alana taşımıştır. Böylece sonraki dönemlerde yapılan lisansüstü çalışmalara da kaynaklık etmiştir.

Bir diğer çalışma, Fatma Pınar'ın *Seyyid Kutub'un İtikadî Görüşleri* adlı doktora tezidir. Araştırmacı konuyu iki bölümde değerlendirmiştir. Birinci bölümde Kutub'un hayatı, eserleri, yaşadığı çağın fikrî ve siyasî durumu ele alınırken, ikinci bölümde, Kutub'un itikadî görüşleri onun eserlerinden hareketle incelenmiştir. Araştırmanın sonucuna göre; Kutub, itikadî görüşlerini beyan ederken kelâmî tartışmalardan mümkün olduğunca uzak durmuş, ancak akli da doğruya ulaşma hususunda göz ardı etmemiştir.²¹ Çalışmada Kutub'un, itikadî anlayışı belirlenirken, onun akılla birlikte Kur'ân ve Sünnet'in temel referanslar oluşuna kuvvetli vurgu yaptığı ifade edilmiştir. Nitekim Kutub'un, itikadî birçok konuda Selef âlimlerinin

¹⁸ Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub* 1, 361.

¹⁹ Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub* 1, 13.

²⁰ Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub* 1, 309-335.

²¹ Fatma Pınar, *Seyyid Kutub'un İtikadî Görüşleri*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 2, 238.

görüşlerine meylettiği tespit edilse de bazı hususlarda Eş'arîler, Mâtürîdîler, Mu'tezilî âlimler ve hatta Hâricilerin görüşleri istikametinde fikirler serdettiği görülmüştür.²²

Pınar'ın 2015 yılında tamamladığı bu doktora tezi muhtevası itibariyle önemli bir çalışmadır. Zira Kutub, sadece müfessir değil aynı zamanda bir mütefekkir ve aksiyon adamıydı. Görüşlerinin birçok taraftarı olduğu gibi bir o kadar da muhalifinin olduğu düşünüldüğünde; 'Seyyid Kutub'un itikâdî görüşleri' isimli doktora çalışması meseleye akademik perspektifle yaklaşılmasına katkı sunmuştur.

Son olarak Bilal Işık'ın *Elmalılı Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub'un Tefsirlerinde Nehiy Âyetlerinin Yorumu: Analitik Bir Çalışma* başlıklı doktora tezini zikretmemiz mümkündür. Araştırmacı bu tezinde öncelikle, nehiy konusunu lügavî ve ıstılâhî yönden ele almış, ardından tespit ettiği nehiy âyetlerini belâgî yönleri ve konu içerikleri bakımından incelemiştir. Elmalılı'nın nehiy âyetleri ile ilgili yorumlarında müellifin fikhî geçmişine paralel olarak sarih nehiy âyetlerini geniş bir şekilde ele aldığını tespit etmiştir. Buna karşın Kutub'un nehiy âyetlerini yorumlarken düşünce merkezinde yer alan şirk, hâkimiyet ve câhiliye gibi kavramlara yüklediği anlamların hâkim olduğunu belirtmiştir. Elmalılı'nın geniş fikhî açıklamalarına karşılık Kutub'un, fikhî açıklamalara yer vermekle birlikte toplumsal ve insani yönleri daha fazla vurgu yaptığını izah etmiştir. Bunun sebebinin de Kutub'un ahkâm âyetlerini okurken Kur'ân nassının atmosferinden uzaklaşmaması gerektiğine dair anlayışından kaynaklandığını ifade etmiştir.²³

Kutub ile ilgili Türkiye'de doktora çalışmasının fazla yapılmadığı görülmektedir. Yapılan akademik çalışmaların daha çok yüksek lisans tezleri şeklinde olduğu bunun yanı sıra bir hayli makale vb. araştırma yazılarının kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

1.2 Yüksek Lisans Tezleri

1.2.1 Fî Zılâli'l-Kur'ân Tefsiriyle İlgili Yüksek Lisans Tezleri

Fî Zılâli'l-Kur'ân'ın farklı konularda ele alındığı tezler arasında oldukça dikkat çeken çalışmalar bulunmaktadır. İlk olarak Orhan Sarı'nın *Seyyid Kutub'un Hıristiyanlarla İlgili Âyetleri Yorumu* adlı yüksek lisans tezini zikretmemiz mümkündür. Araştırmacı bu çalışmada öncelikle, Hıristiyanlık hakkında genel bir bilgi vermiş daha sonra Kutub'un Hıristiyanlarla ilgili âyetlere yaptığı yorumları aktarmıştır. Hz. Meryem kıssası, Hz. İsa'nın havarileri, teslis inancı gibi belli başlı konular incelenmiştir. Çalışmada Kutub'un, Hıristiyanlığın büyük ölçüde Hz. İsa'nın vefatından sonra oluşturulan ritüellerle var olduğu, ilahi olma vasfını büyük ölçüde yitirdiği görüşü ele alınmıştır. Mucizeler bağlamında da

²² Pınar, Seyyid Kutub'un İtikadi Görüşleri, 238.

²³ Bilal Işık, Elmalılı Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub'un Tefsirlerinde Nehiy Âyetlerinin Yorumu: Analitik Bir Çalışma, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 1.

Muhammed Abduh'un yorumları ile klasik tefsir metinlerindeki yorumların yoğrulmaya çalışıldığı tespit edilmiştir. Hz. İsa'nın öldüğüne ve tekrar gelmeyeceğine dair görüşlerine de ilgili âyetler bağlamında değinilmiştir.²⁴

Benzer bir çalışma Yasin Güzeldal'ın *Fî Zılâli'l-Kur'ân Çerçevesinde Seyyid Kutub'un Hıristiyanlığa Yaklaşımı* adlı yüksek lisans tezidir. Araştırmacı bu tezinde Hz. Meryem ve İsa, İmran ailesi, Hz. Meryem'in hamile kalması, Hz. İsa'nın doğumu konularını Hıristiyanlık bağlamında ele almıştır. Araştırmanın elde ettiği sonuçlardan birine göre Kutub, Hz. İsa'nın akıbeti konusunun Allah'tan başkasının yorumunu bilemeyeceği müteşâbih kapsamına giren gayb meselelerinden olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında Kutub'un Hıristiyanlıkla ilgili görüşleri incelendiğinde, mümkün olduğu kadar tevillerden kaçındığı ve tefsirinin genelinde hâkim olan gelenekselci bir çizgide durduğu görülmüştür.²⁵

Bir diğer çalışma da Kövser Tağiyev'in *Ebü'l A'lâ el-Mevdûdî ve Seyyid Kutub'a Göre Siyasal İçerikli Âyetlerin Tefsiri* adlı yüksek lisans tezidir. Araştırmacı bu eserde, siyaset kavramı üzerinde durduktan sonra siyasî tefsirin oluşumu konusunu ele almıştır. Akabinde müelliflerin hayatlarını ve eserlerinde yorumladıkları yönetim ve uluslararası ilişkiler bağlamındaki bazı kavramları (imam, halife, ülü'l-emr, adalet, şûra, cihad) âyetler çerçevesinde izah etmeye çalışmıştır. Araştırmada iki tefsir arasındaki üslup farkına dikkat çekilmiştir. Örneğin Kutub'un tefsirinde kullandığı üslup edebî bir üslupken Mevdûdî'nin kullandığı dil ise daha çok politik bir üsluptur. Bu üslubu kullanması, onun sürekli olarak siyaset içerisinde olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Diğer fark ise, yaklaşım farkıdır. Kutub'un özellikle siyasî ve toplumsal âyetlere yorumda bulunurken olaylara sosyolojik açıdan yaklaştığı görülürken, Mevdûdî'nin ise bu tip konulara daha çok hukuki açıdan baktığı tespit edilmiştir.²⁶

Zübeyir Karataş'ın *Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot* adlı çalışmasını Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân'da takip ettiği metodun Ulûmu'l-Kur'ân bağlamında değerlendirildiği tek yüksek lisans tezi olarak zikretmemiz mümkündür. Araştırmacı meseleyi iki bölümde incelemiş olup ilk bölümde Kutub'un yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal şartlarını, müellifin hayatını ve eserlerini ele almıştır. İkinci bölümde ise, Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân'da takip ettiği metodu incelemiştir. Araştırmanın sonucuna göre, Kutub'un tefsirinde klasik metodun yanı sıra kendine özgü birtakım metotlara başvurduğu müşahede edilmiştir. Kutub'un, âyetleri içinde bulunduğu şartlara göre tefsir etmesi en çok göze çarpan özellikler arasında zikredilmiştir. Ayrıca Kutub'un âyetlerin manalarını öncelikle Kur'ân ilimleri çerçevesinde ele aldığı, daha sonra da âyetlerin kendi yaşadığı dönemin sorunlarına nasıl çare

²⁴ Orhan Sarı, *Seyyid Kutub'un Hıristiyanlarla İlgili Âyetleri Yorumu*, (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 118-119.

²⁵ Yasin Güzeldal, *Fî Zılâli'l-Kur'ân Çerçevesinde Seyyid Kutub'un Hıristiyanlığa Yaklaşımı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 101-103.

²⁶ Kövser Tağiyev, *Ebü'l A'lâ el-Mevdûdî ve Seyyid Kutub'a Göre Siyasal İçerikli Âyetlerin Tefsiri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 124-125.

olabileceğine değindiği belirtilmiştir. Bu özelliği de ona has özgün bir yöntem olarak değerlendirilmiştir.²⁷

Fethi Yıldırım'ın *Fî Zılâli'l-Kur'ân'da Tevhîd* başlıklı yüksek lisans tezi burada inceleyeceğimiz bir diğer çalışmadır. Tezin birinci bölümünde tevhîd kelimesinin anlamı, kapsamı ve tevhîd ile alakalı bazı kavramlar (tâğut, şirk) ele alınırken; ikinci bölümde, *Fî Zılâli'l-Kur'ân'da tevhîd tasavvuru* incelenmiştir. Çalışmada tevhîd kavramının *Fî Zılâli'l-Kur'ân'da* ele alınış biçimi üzerinde durulmuştur. Burada tevhîdî inançtan kopmanın toplumu, câhiliye toplumuna dönüştürdüğü ve bu cahiliye toplumunun Allah'ın hâkimiyetini reddettiği düşüncesi ileri sürülmüştür. Çözüm olarak Kutub'un ilk Kur'ân neslinde olduğu gibi insanların Kur'ân âyetleri ile eğitilmesi gerektiği fikrine yer verilmiş ve İslâmî düzenin yeniden tesis edilmesi gerektiği düşüncesi zikredilmiştir.²⁸

Önemli müfessirlerden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ile Seyyid Kutub'un tefsirlerinde yorumladıkları psikolojik kavramların mukayeseli olarak incelendiği *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub Tefsirlerinde Psikoloji Konuları* adlı yüksek lisans tezi İbrahim Ethem Özkan tarafından hazırlanmıştır. Tezin birinci bölümünde psikolojik tefsir ekolü, takip edilen yöntem ve psikolojik tefsire yöneltilen eleştiriler ele alınmıştır. Daha sonra müfessirlerin hayatları ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde, bu tefsirlerde geçen temel psikolojik kavramların (ruh, kalp, nefis, hidâyet vd.) yorumları karşılaştırılmıştır. Araştırmanın sonucuna göre, Elmalılı'nın âyetlere tam bir psikolog gibi izahlar yaptığı görülmüştür. Kutub'un edebiyatçı kimliğinin yanında bir sosyoloji uzmanı olması münasebetiyle psikolojik izahlarının fazla olmadığı, Elmalılı'ya göre zayıf kaldığı, genel itibariyle eserinde edebi yaklaşımlarının yanı sıra sosyolojik tespit ve izahlarının ağırlıkta olduğu tespit edilmiştir.²⁹

Fî Zılâli'l-Kur'ân tefsiri, kelâm, tefsir ve dinler tarihi alanlarında incelenmekle birlikte, sosyoloji sahasında yapılan çalışmalara da konu olmuştur. Engin Yıldırım'ın *Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân Tefsirine Din Sosyolojisi Açısından Yaklaşım* adlı yüksek lisans tezi bu bağlamda önemli bir çalışmadır. Çalışmada dinî ve sosyolojik kavramların tanımları yapılmış, daha sonra Kutub'un sosyolojik yaklaşımlar ile ilgili görüşleri üzerinde durulmuştur. Din toplum ilişkisi, dinin toplumsal tezahürü sonucu oluşan fiil ve gruplar izah edilerek dinin bireysel tezahürü olan ibadetlerin, sosyolojik sonuçları değerlendirilmiştir. Kültür ve din ilişkisi açıklandıktan sonra Kutub'un aile, ekonomi ve siyaset kurumlarıyla ilgili görüşlerine yer

²⁷ Zübeyir Karataş, *Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 102.

²⁸ Fethi Yıldırım, *Fî Zılâli'l-Kur'ân'da Tevhîd*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

²⁹ İbrahim Ethem Özkan, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub Tefsirlerinde Psikoloji Konuları*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 106.

verilmiştir. Son olarak Kutub'un toplumsal yapı, toplumsal ilişki ve toplumsal değişim konularıyla ilgili görüşleri açıklanmış ve genel bir değerlendirme yapılmıştır.³⁰

Bir diğer çalışma Yasemin Korkmaz'ın yazdığı *Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Ehl-i Kitaba Yönelik Teolojik Eleştiriler* adlı yüksek lisans tezidir. Tezin ilk bölümünde Kutub'un, Ehl-i Kitabın tanrı anlayışına yönelttiği eleştiriler, ikinci bölümde, Ehl-i Kitabın peygamber inancına yönelttiği eleştiriler incelenmiştir. Üçüncü bölümde, Ehl-i Kitabın kutsal kitaplara yönelik tavrı, dördüncü bölümde ise Ehl-i Kitabın seçilmişlik iddiasına ve ona bağlı olarak şekillenen ahiret inancına olan yaklaşımı üzerinde durulmuştur.³¹ Araştırmanın sonucuna göre Kutub, Hz. İsa ve Hz. Musa'nın getirdiği dinin/dinlerin diğer bütün peygamberlerin getirdiği dinler gibi hak olduğunu ancak bu dinlerin aslını kaybettiklerini belirtmiştir. Dolayısıyla, bu dinlerin mensuplarının İslâm'a iman etmekle mükellef olduklarını savunmuştur.³² Buna ilaveten İsrâiloğulları'nın inatçı ve şımarık bir fitratının olduğunu ifade etmiştir. Bu fitratlarını da Yahudilerin yıllarca köle bir millet olarak yaşamalarına, daima yönetilen, ezilen bir millet olmalarına bağlamıştır.³³

Üsâme Mollaoğlu'nun hazırladığı *Çağdaş Dönemde Cihad/Kıtâl ile İlgili Âyetlerin Değerlendirilmesi* adlı yüksek lisans tezi, kıtâl âyetleri bağlamında yazılan çalışmaların ilkidir. Tezin birinci bölümünde müellifin hayatıyla alakalı bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde cihad ve kıtâl kavramlarıyla aynı kökten gelen kelimeler incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise, Kur'ân'da geçen cihad ve kıtâl âyetleri başlıklar halinde incelenerek, Kutub ve diğer müfessirlerin (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Mevdûdî) yorumlarına yer verilmiştir. Araştırmanın sonucuna göre Kutub, savaş yoluyla cihadın ilk örneğinin Medine'de gerçekleştiğini belirtmiştir. Çünkü hicretten sonra câhiliye toplumu mağlup olmuş ve İslâm'ın egemenliği kabul edilmiştir. Fakat Kutub kendi yaşadığı dönemde câhiliye düşüncesinin yeniden egemen olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre bugün yapılacak olan tek şey, Hz. Peygamber dönemindeki gibi yeniden mükemmel bir İslâm toplumu haline gelip dini hâkim kılmaktır.³⁴

Fî Zılâli'l-Kur'ân'ın İzzet Derveze'nin Tefsîru'l-Hadîs tefsiriyle mukayeseli olarak incelendiği çalışma Büşra Mutlu'nun *Seyyid Kutub ve İzzet Derveze'nin Tefsirlerinde Mekkî ve Medenî Sureler Bağlamında Kur'ân Kıssaları* adlı tezidir. Çalışmanın giriş bölümünde kıssa kavramının etimolojik yapısı incelenmiş ve Kur'ân kıssalarının mahiyeti hakkındaki görüşler

³⁰ Engin Yıldırım, *Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân Tefsirine Din Sosyolojisi Açısından Yaklaşım*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

³¹ Yasemin Korkmaz, "*Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Ehl-i Kitaba Yönelik Teolojik Eleştiriler*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1.

³² Korkmaz, *Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Ehl-i Kitaba Yönelik Teolojik Eleştiriler*, 81.

³³ Korkmaz, *Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Ehl-i Kitaba Yönelik Teolojik Eleştiriler*, 82.

³⁴ Üsâme Mollaoğlu, *Çağdaş Dönemde Cihad/Kıtâl ile İlgili Âyetlerin Değerlendirilmesi*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 129.

ele alınmıştır. Her iki müfessirin hayatı ve eserleri hakkında tafsilatlı bilgilerin verildiği bu bölümden sonra Fî Zılâli'l-Kur'ân ve Tefsîru'l-Hadîs tefsirlerindeki Kur'ân kıssaları mukayeseli olarak analiz edilmiştir. Araştırmada, kıssalarda ismi geçen kavimlerin başlarına gelen olayların insanlara ne yapmaları gerektiğini öğrettiği ve ilahi vahyin mesajına farklı açılardan bakmamızı sağladığı sonucuna varılmıştır. Kutub ile Derveze'nin tefsirleri mukayese edilirken Kutub'un âyetleri daha tafsilatlı yorumladığı, Derveze'nin ise âyetleri sathî bir biçimde ele aldığı belirtilmiştir.³⁵

Kur'ân'ın ahkâm âyetleriyle ilgili yazılan tezlerden biri de Kutub'un ahkâm âyetlerine dair yorumlarını ihtiva eden ve Ekrem Dayan'ın hazırladığı, *Seyyid Kutub'un Ahkâm Âyetlerine Bakışı* adlı yüksek lisans tezidir. Tezin birinci bölümünde araştırmanın konusu, amacı ve yöntemi belirtilmiştir. İkinci bölümde konuyla ilgili yapılan benzer çalışmalar zikredilmiştir. Üçüncü bölümde Kutub'un hayatı ve tefsiri ele alınırken dördüncü bölümde Fî Zılâli'l-Kur'ân'daki ahkâm âyetleri ibâdât, muamelât ve ukûbât bağlamında incelenmiştir. Araştırmanın sonucuna göre Kutub, ahkâm âyetlerini tefsir ederken bazen mezheplerin görüşünü naklederek bunlardan birisini seçmiş, bazen de herhangi bir mezhebin görüşünü benimsemediğini ifade ederek kendisi farklı bir görüş ileri sürmüştür. Ancak birçok yerde meselenin fıkhi tafsilatına girmemiş, detaylı bilgi için okuyucuyu fıkıh eserlerine yönlendirmiştir.³⁶

Son olarak zikredeceğimiz çalışma, Eyüp İnce'nin Kutub'un tasavvufla ilgili görüşlerini içeren *Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Temel Bazı Tasavvufi Kavramlar* adlı yüksek lisans tezidir. Tezin birinci bölümünde Kutub'un hayatı, fikirleri, görüşleri ve eserleri incelenmiş, ikinci bölümde ise, Fî Zılâli'l-Kur'ân'da bahsi geçen *şükür*, *takvâ*, *dua*, *zikir* gibi kavramlar ele alınmıştır. İsmâil Hakkı Bursevî'nin işârî tefsiri olan Rûhu'l-Beyân tefsirinde bu kavramlara verilen manaların Kutub'la örtüşen noktaları mukayeseli olarak incelenmiştir. Araştırmanın sonucuna göre, Kutub'un bu kavramlara bazen mutasavvıflarla aynı düşünce doğrultusunda yorumlar yaptığı, bazen de tasavvuf literatüründeki manaların dışında manalar ve yorumlar getirdiği görülmüştür. İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân tefsirinde mukayeseli olarak ele alınan bu sekiz kavramın içinde Kutub ile Bursevî arasında birçok ortak noktaya ulaşıldığı belirtilmiştir.³⁷

³⁵ Büşra Mutlu, *Seyyid Kutub ve İzzet Derveze'nin Tefsirlerinde Mekkî ve Medenî Sureler Bağlamında Kur'ân Kıssaları*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³⁶ Ekrem Dayan, *Seyyid Kutub'un Ahkâm Âyetlerine Bakışı*, (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 54.

³⁷ Eyüp İnce, *Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Temel Bazı Tasavvufi Kavramlar*, (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 127-128.

1.2.2 Seyyid Kutub’la İlgili Diğer Yüksek Lisans Tezleri

Kutub’un itikâdî ve siyasî görüşleri üzerine pek çok yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bunlardan ilki Hatice Kınık’ın *Teolojik Selefizmden Sosyolojik Selefizme Dönüşüm Muhammed b. Abdülvehhâb ve Seyyid Kutub Örneği* adlı yüksek lisans tezidir. Tezin birinci bölümünde Selefîlik geleneği, Selefiyecilik ve İslâmcılık kavramları üzerinde durulmuştur. İkinci bölümünde Muhammed b. Abdülvehhâb’ın hayatı ve Vehhâbîlik hareketinin fikrî temelleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde Kutub’un hayatı, eserleri ve fikrî temelleri ele alınmıştır. Dördüncü bölümde de Abdülvehhâb ve Kutub’un değerlendirmelerine yer verilmiş, Kutub’un sosyolojik selefizmi, Abdülvehhâb’ın ise teolojik selefizmi temsil ettiği karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Araştırmanın sonucunda Ahmed b. Hanbel tarafından sistemleştirilen Selefîlik geleneğinin Abdülvehhâb’ın düşüncesinde doktrinleşerek katı bir kimlik kazandığı belirtilmiştir. Abdülvehhâb’ın selefizm anlayışının Kutub’un dünya görüşünde toplumsal bir Selefizme dönüşeceği çıkarımıyla Kutub’un sosyolojik selefizminin temelini oluşturduğu savunulmuştur.³⁸

İtikâdî/kelâmî tezler arasında zikredilmesi gereken bir diğer çalışma da İlhan Abukan’ın *Seyyid Kutub’un Eserlerinde Allah İnancı* adlı yüksek lisans tezidir. Dört bölümden oluşan tezin birinci bölümünde İslâm düşüncesinde Allah inancı, Allah’ın isim ve sıfatları, ikinci bölümde Kutub’un Allah inancını izahtaki yöntemi, üçüncü bölümde Kutub’un Allah’ın hâkimiyeti konusundaki yaklaşımı ve dördüncü bölümde Allah’ı tenzih konusu ele alınmıştır. Araştırmacının ulaştığı sonuca göre Kutub’un zikredilen başlıklardaki genel kanaati şöyledir: “Yüce Allah’ın işlerinin şekli kendi zâtı gibi gayb konularına girer, bilinmez. İnsanın kavrayış gücü, yüce Allah’ın zâtını idrak edemediği müddetçe Allah’ın işlerinin de nasıl meydana geldiğine akıl erdiremez. Bu nedenle Allah’ın zâtını idrak etmenin yolu olmadığı gibi, işlerinin nasıl meydana geldiklerini açıklamaya çalışan bütün filozoflar ve kelâmcılar cahillik yapmış, sapıklığa düşmüş ve büyük yanlışlıklara yol açmışlardır.”³⁹

Cahiliye kavramı, Kutub’un eserlerinde yeni bir anlam kazanmıştır. Kavram üzerinde Kutub’un getirdiği yorumlar, Nebiye Şeyma Güner’in *Seyyid Kutub’da Câhiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi* adlı tezi yüksek lisans tez çalışmasına konu olmuştur. Araştırmacı, câhiliye-hâkimiye kavramlarını Kutub’un modernizm eleştirisi kapsamında ele almaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde Mısır’da yaşanan siyasi ve sosyal olaylara yer verildikten sonra câhiliye kavramının geleneksel anlamı üzerine durulmuş; ikinci bölümde de bu kavramların Kutub tarafından sosyal kurumların işleyişine dair eleştirileriyle nasıl içeriklendirildiği ortaya konulmuştur. Araştırmanın sonucuna göre, Kutub’un ferdi ve sosyal hayatı İslâm’ın temel

³⁸ Hatice Kınık, *Teolojik Selefizmden Sosyolojik Selefizme Dönüşüm Muhammed b. Abdülvehhâb ve Seyyid Kutub Örneği*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 129.

³⁹ İlhan Abukan, *Seyyid Kutub’un Eserlerinde Allah İnancı*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 133.

kaynaklarına göre yeniden inşa edilmesi gerektiği fikri ileri sürülmüştür. Böylece sosyal kurumları yeniden ulûhiyet, rubûbiyet ve hâkimiyet ekseninde kurgulamak için reel olana meydan okuduğu ve güncel olana dair eleştirileriyle ideal olanı ortaya koyduğu zikredilmiştir.⁴⁰

Bir diğer çalışma İbrahim Gümüştay'ın *Seyyid Kutub'un Din ve Toplum Anlayışı* adlı yüksek lisans tezidir. Bu araştırmada Kutub'un din ve toplum görüşleri din sosyolojisi açısından incelenmeye çalışılmıştır. Kutub'un Kur'ân ayetleri ışığında analiz edildiği görüşleri sosyolojik kavramlar ile ilişkilendirilerek tahlil edilmiştir. Araştırmanın birinci bölümünde sosyolojik kavramların tanımları ve bu kavramlar çerçevesinde ele alınan görüşler belirtilmiştir. İkinci bölümde ise Kutub'un din ve toplum anlayışı sosyal adalet, sosyal değişim gibi kavramlar bağlamında incelenmiştir. Araştırmanın sonucuna göre, Kutub'un din kavramını toplumu bütünleştiren ana unsur olarak gördüğü ve Kur'ân temelli hayattan uzaklaşan fertlerin câhiliye toplumuna dönüştüğü görüşü ortaya konulmuştur. Hâkimiyet olgusunu Allah'a dayandırmayan sistemlerin modern câhiliye olarak nitelendirildiği dolayısıyla bu sistemlerle mücadele edilmesi gerektiği fikrine de yer verilmiştir.⁴¹

Kutub ile ilgili yapılan yüksek lisans tezlerinden de birisi de Tuğçe Naz Tuğtekin'in *İslâmî Ütopyanın İnşâsı: Ali Şerâti ve Seyyid Kutub Eserlerinin Analizi* isimli çalışmadır. İslâmî ütopyanın ideal toplum, ideal politik düzenin inşâsı olarak değerlendirildiği bu çalışmada Ortadoğu'da yaşanan önemli olaylar ve ideolojiler irdelenmiştir. Kutub'un fikirlerinin yaşanan bu olaylara ve gelişen ideolojilere etkisi çalışmanın amacı olarak ortaya konulmuştur.⁴²

Bir diğer çalışma Esra Aras'ın *İslâmî Uyanış İdeolojisinde Batı Sorunsalı, Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, Seyyid Kutub ve Âyetullah Humeynî'den Perspektifler* adlı yüksek lisans tezidir. Tezin birinci bölümünde kavramsal çerçeveye yer verilmiştir. Diğer bölümlerde de J.S. Mill'in "farklılık metodu" temelinde, İslâmî uyanış hareketinin önde gelen isimleri -Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, Seyyid Kutub ve Âyetullah Humeynî- ideolojik perspektifleri bağlamında mukayese edilmiştir. Araştırmacı bu çerçevede, söz konusu ideologlarca önerilen ideal düzende, Batı geleneğini çürütmek ve Batının İslâm dünyasındaki sosyo-politik nüfuzunu reddetmek amacıyla, İslâm'ın bütüncül bir yaşam tarzı olarak değerlendirilmesini analiz etmiştir. Sonra, Mevdûdî'nin, Kutub'un ve Humeynî'nin aktivizm temelinde "câhiliye"den "hâkimiye"ye geçiş

⁴⁰ Nebiye Şeyma Güler, *Seyyid Kutub'da Câhiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁴¹ İbrahim Gümüştay, *Seyyid Kutub'un Din ve Toplum Anlayışı*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁴² Tuğçe Naz Tuğtekin, *The Construction Of The Islamic Utopia: An Analysis Of The Works Of Ali Shariati And Sayyid Qutb*, (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

süreci öngören ideal İslâmî düzen teorisinde Batıyı nasıl değerlendirdiklerini sırasıyla incelemiştir⁴³

Aylin Güneş'in *Seyyid Kutub'un Fikirlerinin Türkiye'ye Yansımaları (1970-1980 Arası İslâmcı Dergiler Bağlamında)* adlı yüksek lisans tezi ele alacağımız bir diğer çalışmadır. Kutub'un fikirleriyle Türk siyasal hayatı içerisinde etkili olduğunu ileri süren araştırmacı, Kutub'u İslâmcılığın önemli isimlerinden birisi olarak zikretmektedir. Türkiye'deki tercüme faaliyetleri üzerinden Kutub'un kendine has kavramsallaştırmalarının yaygınlaştığı görüşü çalışmada öne çıkmaktadır. Kutub'un fikirlerinin özellikle dergiler aracılığıyla yayıldığı görüşü ileri sürülmüş, *Hilal*, *Diriliş*, *Akıncılar* ve *Akıncı Güç* gibi dergiler inceleme konusu edilmiştir. Araştırmacı Kutub'u İslâmcılığın sembol isimlerinden birisi olarak tanımlarken, Türkiye'deki etkisini de milliyetçilik ve emperyalizm karşıtı söylemlerin gelişmeleri üzerinden okumaktadır. Sezai Karakoç gibi önemli bir fikir adamının Kutub'dan etkilenen isimlerden olduğu belirtilirken, Milli Gençlik ve Akıncılar gibi dönemin gençlik teşkilatların da Kutub'un etkisinde kalan yapılar olduğu zikredilmektedir.⁴⁴

Burada zikretmemiz gereken bir diğer çalışma Muhammad Badri Habibi'nin *Seyyid Kutub ve Fazlurrahman'ın Siyasal Düşünceleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: İslâm-Devlet İlişkisi* adlı yüksek lisans tezidir. Bu çalışmada Kutub ve Fazlurrahman'ın siyasal düşüncelerinin özellikle İslâm ve devlet ilişkileri konusuna yaklaşımları açısından karşılaştırmalı bir incelemesi yapılmıştır. Buradan hareketle Kutub'un "örnek Kur'ân nesli" ve "câhiliye" kavramları, Fazlurrahman'ın vahyin tabiatına ilişkin görüşleri ve "iki hareket teorisi" incelenmiştir. İslam ve devlet ilişkisiyle ilgili üç paradigmadan söz edilmiştir. Bunlar "entegre paradigma", "simbiyotik paradigma" ve "seküler paradigma"dır. Entegre paradigma, İslâm'ı insan hayatının tüm yönlerini düzenleyen bir din olarak ele alır. Simbiyotik paradigma, İslâm ve devletin karşılıklı bir ilişkisi olması gerektiğini belirtir. Seküler paradigma devletin İslâm'dan bütünüyle ayrı olması gerektiğini ileri sürer. Tezde Kutub'un ve Fazlurrahman'ın devlet, demokrasi, şûra, şeriat gibi konulardaki siyasal görüşleri bu perspektiften incelenmiştir. Kutub'un siyasal düşüncesi entegre paradigmanın, Fazlurrahman'ın siyasal düşüncesi ise simbiyotik paradigmanın bir örneği olarak değerlendirilmiştir.⁴⁵

İhvân-ı Müslimîn'in teşekkül ve gelişim sürecinde Hasan el-Bennâ ve Seyyid Kutub'un düşünce yapıları ve farklılıklarının incelendiği bir çalışma olarak Şeyda Büşra Atalan'ın

⁴³ Esra Aras, İslâmî Uyanış İdeolojisinde Batı Sorunsalı, Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, Seyyid Kutub ve Âyetullah Humeynî'den Perspektifler, (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁴⁴ Aylin Güneş, *Seyyid Kutub'un Fikirlerinin Türkiye'ye Yansımaları (1970-1980 Arası İslâmcı Dergiler Bağlamında)*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁴⁵ Muhammad Badri Habibi, *Seyyid Kutub ve Fazlurrahman'ın Siyasal Düşünceleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: İslâm-Devlet İlişkisi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

İslâmcılıkta Kırılma Noktaları: Hasan el-Bennâ ve Seyyid Kutub adlı yüksek lisans tezini zikretmemiz mümkündür. Üç bölümden oluşan bu tezde el-Bennâ ile Kutub ekseninde, İslâmcılık ideolojisinin nasıl bir dönüşüme uğradığı analiz edilmiştir. Çalışmanın amacı doğrultusunda İhvân hareketi bir çatı kabul edilerek İslâmcılıkta gerçekleşen dönüşüm cihad, câhiliye, demokrasi ve devrim kavramları üzerinden incelenmiştir. Ayrıca, el-Bennâ açısından ılımlı olan birtakım düşüncelerin Kutub'un fikirlerinde keskinleştiği saptanmıştır. Bunun yanı sıra, İhvân'ın kuruluşundan Kutub'un vefatına kadar olan zaman diliminde İslâmcı bir kimliğin inşa edilmesi ve bu isimler ekseninde İslâmcılığın nasıl dönüşüme uğradığı ortaya konulmuştur.⁴⁶

Kutub'la birlikte İhvân-ı Müslimîn hareketinin dönüşümünün incelendiği bir diğer çalışma Nurettin Taşar'ın *Seyyid Kutub Sonrası Müslüman Kardeşler'in Siyasallaşması* adlı yüksek lisans tezidir. Çalışmanın birinci bölümünde, İhvân'ın kurucu lideri Hasan el-Bennâ'nın liderlik özellikleri ele alınmış ve karakterini şekillendiren toplumsal koşullar üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde, Cemal Abdünnâsir döneminde İhvân'ın siyasal durumu ve Kutub'un düşüncelerini şekillendiren sosyal ve siyasal nedenler incelenmiştir. Son bölümde ise Kutub'un bir İslâmî düzen kurmaya yönelik çalışmalarının Mısır ve özellikle İhvân üzerindeki etkileri tarihsel süreç içerisinde tahlil edilmiş, Kutub sonrası İhvân'ın yaşadığı ideolojik ve eylemsel eksen kaymasının nedenleri üzerinde durulmuştur.⁴⁷

Son olarak zikredeceğimiz çalışma, Ümmühan Yeşil'in *Seyyid Kutub'un Siyasî Düşüncesinin Teolojik Temelleri* adlı yüksek lisans tezidir. Çalışmanın birinci bölümünde Kutub'un fikri serüveni ve siyaset düşüncesi, ikinci bölümde siyaset düşüncesinin teolojik temelleri, üçüncü bölümde ise çağdaş sistemlere yönelttiği eleştiriler ve önerdiği İslâm toplumu modeli incelenmiştir. Araştırmanın sonucuna göre, Kutub'un ortaya koyduğu tespit ve eleştirilerin, onun siyaset düşüncesinin Kur'ân merkezli bir ihya projesine yönelik olduğu, örnek bir Kur'ân nesli inşa etmeyi amaçladığı belirtilmiştir. Kutub'un, İslâmî ıslah anlayışını Kur'ân'daki ana esasları (şirk, tevhid, hâkimiyet) ile beraber kendine özgü, net ve kesin çizgilerle açıkladığı, kendi ihyâ görüşünün merkezine koyduğu tespit edilmiştir. Çalışma, Kutub'un fikirlerini Kur'ân temelli bir akideden aldığı, bu akidenin hayat verdiği İslâmî bir hareketin İslâm toplumunun yeniden inşası adına önemli bir adım olduğu ve sadece İslâm'dan örnek bir İslâmî topluma varılması gerektiği tezine dayandırılmıştır.⁴⁸

⁴⁶ Şeyda Büşra Atalan, *İslâmcılıkta Kırılma Noktaları: Hasan el-Bennâ ve Seyyid Kutub*, (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁴⁷ Nurettin Taşar, *Seyyid Kutub Sonrası Müslüman Kardeşler'in Siyasallaşması*, (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁴⁸ Ümmühan Yeşil, *Seyyid Kutub'un Siyasî Düşüncesinin Teolojik Temelleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Sonuç

Türkiye’de Seyyid Kutub’la ilgili yapılan lisansüstü çalışmalar incelenirken öncelikle cumhuriyet döneminde yaşanan siyasî, dinî ve toplumsal hadiselerin dikkate alınması önem arz etmektedir. Bu dönemde yetişen İslâmcı kuşağın varlığı Seyyid Kutub’un Türkiye’de tanınmasına ve fikirlerinin yayılmasına ortam hazırlamıştır. 60’lı yıllardan itibaren Türkiye’deki İslâmcı düşünce hareketlerinin çeşitlenmesiyle birlikte hem yerli hem de Arap kökenli düşünürlerin kitaplarının okunmaya başlanması, Türkiye’de İslâmî düşünce alanında yeni bir ihyâ sürecinin yaşanmasına imkân vermiştir. İşte bu dönemde Seyyid Kutub Türkiye’deki Müslümanların gündemine girmeye başlamıştır. Önce dergiler aracılığıyla adı duyulan Seyyid Kutub, daha sonra kitaplarının tercüme edilmesiyle birlikte geniş kitleler tarafından tanınma fırsatı bulmuştur. Bazı şair ve yazarlar tarafından ciddi eleştirilere maruz kalsa da bu eleştiriler Kutub’un daha çok tanınmasının yolunu açmıştır. Bu tanınma, akademik ilginin de bir süre sonra Seyyid Kutub’a yönelmesine sebep olmuştur.

Türkiye’de Seyyid Kutub hakkında yapılan bu lisansüstü çalışmaların zamanlamasına bakıldığında, tercüme hareketleriyle paralel değil de bu tercümelerin ve ayrıca dergi yazılarının yayınlanmasından epey sonra ortaya çıktıkları görülüyor. Dergi yazıları ve tercüme eserlerin okunup iyice hazmedildikten ve belki de akademik ortamlarda tartışmaları yapıldıktan sonra, özellikle İlâhiyat fakültelerinin açılması ve çoğalması süreçleriyle de ilişkili olarak bu akademik yönelimlerin ortaya çıktığı söylenebilir. Siyasî ortamda İslâmcı hareketlerin canlanmaya başlaması da akademik ilgilerden bir kısmının bu yöne dönmesine sebep olmuş olabilir.

Bununla birlikte, yapılan tezlere bakıldığında, her ne kadar Seyyid Kutub’un ideolojik ve siyasî görüşlerinin de incelendiği görülüyorsa da daha ziyade onun tefsirindeki farklı unsurlar ve dini görüşler üzerinde odaklanıldığı anlaşılıyor. İlâhiyat fakültelerindeki anabilim dallarından tefsir, dinler tarihi, tasavvuf, kelâm ve fıkıh gibi alanların konuları arasına giren meseleler Kutub’un tefsirinde ve diğer eserlerinde incelenmiş, ancak bu eserlerde de özellikle giriş kısımlarında onun siyasî hayatı, mücadelesi ve etkileri üzerinde durularak Temel İslâm Bilimlerinin konuları ile bu biyografik arka plan arasındaki ilişkilere göndermelerde bulunulmuştur. Edebi eserlerinin incelendiği yerlerde de yine söz konusu İslâmî yönelim hâkim konumdadır. Dolayısıyla Seyyid Kutub Türkiye’de İslâmcılar üzerinde etkili olduğu gibi, aynı zamanda bir müfessir ve bir mütefekkir olarak yine genellikle İslâmî çevreler tarafından incelenip akademik alana taşınmıştır. Bu çerçevede kimi zaman Mevdûdî ile kimi zaman Elmalılı Hamdi Yazır’la karşılaştırılmış, bazen Ulûmu’l-Kur’ân’a dair bazense itikâdî- kelâmî meselelere dair görüşleri analiz edilmiştir. Onun tefsirindeki edebi ve psikolojik yorumların incelenmesi de dahil birçok farklı yaklaşım yine İlâhiyat araştırmaları çerçevesinde kalmıştır. Onun Ehl-i Kitab’a yaklaşımına dair araştırmalar, dönemi itibarıyla söylemlerine yansıyan İsrail-Filistin meselesinin eserlerindeki bir uzantısı ve buna yönelik

araştırmalar olarak yorumlanabilir. Tüm bu teolojik ilgilerin dışında ayrıca onun siyasal hareketine, ideolojik yaklaşımlarına ve bunların etkilerine yönelik sosyal bilimlerin farklı alanlarını buluşturan interdisipliner yaklaşımlar da özellikle son zamanlarda artmıştır.

Seyyid Kutub ile ilgili akademik çalışmalara baktığımızda ise Kutub'un fikirleri ve eserleri üzerine yüksek lisans tezlerine veya başka müfessir ve mtefekkilere nispetle daha az sayıda doktora çalışması olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra, Seyyid Kutub zerine yapılmış yüksek lisans tezlerinin bir kısmı F Zılli'l-Kur'an çerçevesinde yazılan tezlerden oluşmaktadır. Geri kalan yüksek lisans tezlerinde de Kutub'un itikd ve siyas fikirleri değerlendirilmiştir. Tercüme faaliyetlerinin yapıldığı dönemlerde Kutub'la alakalı herhangi bir yüksek lisans/doktora çalışmasının yapılmaması o dönemlerin siyas ortamındaki baskıcı karakterle ilgili olabilir. Zira zgr düşüncenin akademik ortamda dile getirilmesi, dergilerde dile getirilmesi kadar çabuk ve bariz bir Şekilde gerçekleşmez. Bu yüzden ancak 80'li yılların ortalarından itibaren Kutub'un çalışmaları akademik tezlere konu olmaya başlamıştır.

20. yüzyılın önemli mütefekkir ve müfessirlerinden olan Kutub, tefsiri başta olmak üzere yazdığı eserlerle etki alanını Mısır'ın dışına taşımıştır. Başta F Zılli'l-Kur'an olmak üzere onun eserleri halen okunmakta ve çeşitli araştırmalara konu olmaktadır. Ele aldığımız tezler, dergi yazılarından farklı olarak akademik bir üslubu yansıtmakta, taraftar veya düşmanca bir tutumla değil, akademik tarafsızlık tutumuyla ve kimi zaman eleştiriler eşliğinde ilerlemektedir. Seyyid Kutub zerine yapılan bu tür akademik çalışmaların son yıllarda arttığı ve gelecek yıllarda da bu artışın özellikle alanlararası çalışmalarla daha da artabileceği söylenebilir.

Kaynakça

- Abukan, İlhan. *Seyyid Kutub'un Eserlerinde Allah İnancı*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Aktay, Yasin. *Seyyid Kutub Siyasal Teoloji, Fıkıh ve Tarihsellik*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Aras, Esra. *İslâmî Uyanış İdeolojisinde Batı Sorunsalı, Ebû'l A'la Mevdûdî, Seyyid Kutub ve Âyetullah Humeynî'den Perspektifler*, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Atalan, Şeyda Büşra. *İslâmcılıkta Kırılma Noktaları: Hasan el-Bennâ ve Seyyid Kutub*, Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Birişik, Abdulhamit. "Mevdûdî İslâmcılığının Türkiye'ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslâmcılığına Etkisi", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Bulaç, Ali. *İslâmcılığın Oluşumu, Gelişimi ve Bugünkü Durumu, Gelenek ve Modernlik Arasında İslâmcılık*, İstanbul: Umran, 2013.
- Davudoğlu, Ahmed. *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- Dayan, Ekrem. *Seyyid Kutub'un Ahkâm Âyetlerine Bakışı*, Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirer, Yücel. *Türkiye İslâm'ını Anlamak*, Ankara: Öteki Yayınevi, 1998.
- Güler, Nebiye Şeyma. *Seyyid Kutub'da Câhiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Gümüşay, İbrahim. *Seyyid Kutub'un Din ve Toplum Anlayışı*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Güneş, Aylın. *Seyyid Kutub'un Fikirlerinin Türkiye'ye Yansımaları (1970-1980 Arası İslâmcı Dergiler Bağlamında)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Güzeldal, Yasin. *Fî Zılâli'l-Kur'ân Çerçevesinde Seyyid Kutub'un Hıristiyanlığa Yaklaşımı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Habibi, Muhammad Badri. *Seyyid Kutub ve Fazlurrahman'ın Siyasal Düşünceleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: İslâm-Devlet İlişkisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- el-Hâlidî, Salâh Abdulfettâh. *el-Medhal Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Ürdün: Dâr Ammar, 2000.
- Işık, Bilal. *Elmalılı Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub'un Tefsirlerinde Nehiy Âyetlerinin Yorumu: Analitik Bir Çalışma*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- İnce, Eyüp. *Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Temel Bazı Tasavvufî Kavramlar*, Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- İpekçi Korkmaz, Yasemin. *Seyyid Kutub'un Fî Zilâli'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Ehl-i Kitaba Yönelik Teolojik Eleştiriler*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaçar, Ali, "Yoldaki İşaretlerin Türkiye İslâmî Hareket Düşüncesine Etkileri", *Şehadetinin 30. Yılında Seyyid Kutub Sempozyumu*, İrfan Vakfı, yy, 1996.
- Karakaya, Hasan. *Şehadetinin 30. Yılında Seyyid Kutub Sempozyumu*, İrfan Vakfı, yy, 1996.
- Karataş, Zübeyir. *Seyyid Kutub'un Fî Zilâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kınık, Hatice. *Teolojik Selefizmden Sosyolojik Selefizme Dönüşüm Muhammed b. Abdülvehhâb Ve Seyyid Kutub Örneği*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Komsuoğlu, Ayşegül - Eskişar Gül M. Kurtoğlu. *Siyasal İslâm'ın Farklı Yüzleri*, İstanbul: Profil Yayınları, 2009.
- Kutub, Seyyid. *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâr'uş-Şurûk, t.y.
- Kutub, Seyyid. *Meşâhidu'l-Kıyâme fi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâr'uş-Şurûk, t.y.
- Kutub, Seyyid. *el-İslâm ve Muşkilâtü'l-Hadâra*, Kahire: Dâr'uş-Şurûk, 1977.
- Kutub, Seyyid. *Meâlim fi-t-Tarîk*, Beyrut: Dâr'uş-Şurûk, 1979.
- Manaz, Abdullah. *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İslâmcılık*, İzmir: Ulusal Birlik İçin Düşünce-Eylem Vakfı, 1998.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot. *Mısır Tarihi Arapların Fethinden Bugüne*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Mollaoğlu, Üsame. *Çağdaş Dönemde Cihad/Kutâl ile İlgili Âyetlerin Değerlendirilmesi*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Mutlu, Büşra. *Seyyid Kutub ve İzzet Derveze'nin Tefsirlerinde Mekkî ve Medenî Sureler Bağlamında Kur'ân Kıssaları*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Doğru Yolun Sapık Kolları*, İstanbul: B.d Yayınları, 1990.
- Kısakürek, Necip Fazıl. "Türkiye'de İslâmcılık ve Özeleştirisi", İstanbul: *Büyük Doğu Mecmuası*, 1971.
- Özkan, Ercüment. "1960'lı Yıllarda Türkiye'de İslâmî Uyanış", İstanbul: Hak Söz Dergisi, 1992, S. 14.
- Özkan, İbrahim Ethem. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub Tefsirlerinde Psikoloji Konuları*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Pınar, Fatma. *Seyyid Kutub'un İtikâdî Görüşleri*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Sarı, Orhan. *Seyyid Kutub'un Hıristiyanlarla İlgili Âyetleri Yorumu*, İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Sarmış, İbrahim. *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub 1*, Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- Şentürk, Hulusi, *Türkiye’de İslâmî Oluşumlar ve Siyaset “İslâmcılık”*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2011.
- Tağıyev, Kövser. *Ebü’l A’lâ el-Mevdûdî ve Seyyid Kutub’a Göre Siyasal İçerikli Âyetlerin Tefsiri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Taşar, Nurettin. *Seyyid Kutub Sonrası Müslüman Kardeşler’in Siyasallaşması*, Üniversitesi, Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Tuğtekin, Tuğçe Naz, *The Construction Of The Islamic Utopia: An Analysis Of The Works Of Ali Shariati And Sayyid Qutb*, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Türkmen, Hamza. “Seyyid Kutub’un Arınma Süreci”, Hak Söz Dergisi S. 307, yy, 2016.
- Yeşil, Ümmühan. *Seyyid Kutub’un Siyasî Düşüncesinin Teolojik Temelleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldırım, Engin. *Seyyid Kutub’un Fî Zilâli’l-Kur’ân Tefsirine Din Sosyolojisi Açısından Yaklaşım*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Yıldırım, Fethi. *Fî Zilâli’l-Kur’ân’da Tevhîd*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Seyyid Kutub: Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1980.

Distopyalarda Ahlakın Devlet Düzenindeki Yeri

The Place Of Ethics In The State Order In Distopia

Yakup AKYÜZ*

Öz

Batı düşüncesinde ütopya yazınına bakıldığında Platon'un *Devlet* adlı eserinden başlayarak tarihsel süreçte Rönesans ütopyları (Thomas More-*Ütopya*, Campanella-*Güneş Ülkesi*) ve sosyalist ütopyların önemli bir yer kapladığını görürüz. Bu ütopylar eşitlikçi, evliliği yok sayan, mal, mülk edinimini ve en önemli sermaye aracı parayı devletten ayırıştırıran, sosyalist devlet anlayışının temellerini atmışlardır. Bahsettiğimiz ütopylar mevcut devlet yapısını eleştirerek siyasal yeni bir devlet felsefesi üretmişlerdir.

Ancak 20. yüzyıldan itibaren istenilen ütopyların hiç de özlenen bir devlet tasarımı sunmadığı anlaşılmış, ütopya etkisindeki faşist ve sosyalist devletlerin halk üzerindeki katı otoriterliğinde ortaya çıkmıştır. Bu noktada ütopyanın olumsuzlanması bağlamında distopyalar, bahsedilen devlet sistemlerine karşı birer eleştiri olarak yazılmaya başlanmıştır. Zamyatin'in *Biz*, Orwell'in *1984*, Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*, Arthur Coestler'in *Gün Ortasında Karanlık*, Ray Bradbury'nin *Fahrenheit 451* adlı eserleri en etkili olanlarından bazılarıdır. Bu eserlerde katı devlet otoritesi ve mutlak efendi (devlet) karşısında kimliksizleşen ve silik hale gelen birey, devlet otoritesinin yok edici gücü karşısında ele alınmıştır. Bu eserlerde ön plana çıkan olgu, kimliksizleşen ve bireyselliği yok sayılan bu bireyin varoluş çabasıdır. Otoriter topluma karşı yabancılaşan ve kimlik bunalımı yaşayan aykırı bireyler ön plandadır. Her alanda olduğu gibi etiğe bakış ütopyanın değişiminde olduğu üzere distopyalarda farklılaşmış, klasik ahlak düşüncesinden ayrılmış etik, otoriter devletin devamlılığını sağlamak için araçsallaştırılmıştır.

Distopyalarda bireyin devlet için olduğu düşüncesinden hareketle; dil, hukuk, ahlak, eğitim her ne varsa bireyi devlet'in bekasını sağlamada araç olarak kullanılmıştır. Ahlak, geleneksel ahlak teorilerinden farklılaşarak devlet için kullanılmış; pragmatist, yer yer bu amaç için hazzı önceleyen bir konumda değerlendirilmiştir. Distopyalarda ahlak, geleneksel ahlak teorilerinden özellikle de dini ahlaktan bir kopuşa işaret etmektedir.

Makale Batı siyaset düşüncesinde ütopya-distopya karşıtlığı içinde gelişen ütopya yazınında önemli bir yer tutan etiğin ve etiğe bakışın değişimle birlikte dönüştüğünü ve farklılaştığını distopyalardan

* Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, yakupakyuz70@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-9982-9315, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 05.11.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 26.01.2022, Published/Yayın Tarihi: 18.03.2022.

hareketle ortaya koymuştur. Ayrıca distopyalarda farklılaşan etiğin özgürlük etiği olup olmadığı tartışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: ütopya, distopya, ahlak, din, devlet, bireyselleşme.

Abstract

Plato's work called the *Republic* was the source of the idea of utopia. Later, during the Renaissance, Thomas More's *Utopia*, Campanella's *Land of the Sun*, Bacon's *New Atlantis* are the utopias written in this period. These utopias advocated equality and forbade the acquisition of money and property in the state. The Renaissance utopias were based on socialist utopias with the ideas they defended.

In the 20th century, dystopias were written due to fascist and authoritarian states influenced by socialist utopias. In these utopias the authoritarian state structure and the prevention of individuals' freedoms are criticized. Zamyatin's *We*, Orwell's *1984*, Aldous Huxley's *Brave New World*, Arthur Coestler's *Midday Darkness*, Ray Bradbury's *Fahrenheit 451* are some of the most influential dystopias. Dsitopias have used every fact such as law, education, morality etc. to their advantage within the state order. Morality is one of them. Morality was used to ensure the continuity of the state order. In this respect, morality has pragmatist, immoralist and hedonistic views in dystopias. Moral rules in dystopias look like a rule of law, not a moral rule.

The article tries to reveal that ethics and the view of ethics, which have an important place in the utopia literature that developed within the utopia-dystopia opposition in Western political thought, are transformed with the change, based on utopias. In addition, it is discussed whether the differing ethics in dystopias is an ethics of freedom.

Keywords: utopia, dystopia, morality, religion, state, individualization.

Giriş

1. Ütopyadan Distopyaya Dönüşen Algı

Ütopya kavramı “ou” olmayan ve “topia” yer kelimesinin birleşmesinden oluşan Thomas More’un siyaset felsefesinde yazdığı ütöpik eserinde kullandığı bir kavram olmasının yanında düşünce düzleminde bünyesinde siyasal eleştiriye dayalı yeni bir devlet tasarımının da ifade eder. More da ütopyanın bu yönüne dikkat çekmek için ütopyayı “gerçeğin bala bandırılmış halinde olduğu gibi, insanların zihinlerine sevimli şekilde sunulan kurgu” olarak sunar.¹ İnsanlık, ilerlemeci tarih tasarımı içinde sosyal düzeni devam ettirmek için hep yöneten-yönetilen ilişkisinin sınırlarını belirleyen devlet kurumunu yaşatmıştır. Yöneten-yönetilen ilişkisi içinde siyasal sistemler teorik bağlamda içinde bulunulan mevcut siyasal sistemlerden faydalanmakta, diğer yönüyle de mevcut sisteme eleştiriler getirmektedir. Siyaset felsefesinin sistematik felsefede aksiyon ve değerler felsefesi içinde sınıflandığı düşünüldüğünde insanın devlet ve siyaset ile olan ilişkisi felsefede değerler alanında anlam kazanır.

Ütopya kavramını her ne kadar Thomas More kullanmış olsa da siyaseten bir devlet tasarımı düşüncenin ilk dönemlerine kadar götürülür. İşte bu noktada Platon’un yazmış olduğu *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserleri modern ütopyalara kaynaklık eden ilk ütöpik eser olarak görülmüştür.² Hatta öğrencisi Aristoteles, Platon’u siyasetle ilgili eserlerinin dönemin polislerindeki siyasal yaşamla çelişkisinden özellikle de mülk edinmeyi ve aileyi yok saymasından dolayı eleştirmiştir.³ Aslında Platon *Devlet* adlı eserinde kurguladığı devlet düzeninin aksiyoner bağlamda ideal ama gerçeklikten uzak olduğunu *Yasalar* adlı eserinde kabul etmiş ve ikinci ütöpik devlet tasarımını yazmıştır.⁴ Platon’un *Devlet* adlı eserinde kurguladığı devlet tasarımına ve kapalılığına daha sonraki dönemlerde Karl Popper, sert bir eleştiri getirip onu siyasette totaliter, bireyci yönelimleri kısıtlayan, eşitlikçi eğitimi devlet lehine değiştiren, siyasal bir fırsatçı, açık topluma kapalı ve düşman bir kişilik olarak görür.⁵

Platon’un idealize ettiği devlet tasarımındaki benzer devlet düzeni oluşturma fikri Rönesans’la beraber alanda bir yenileşme ve asla dönüşü getirmiş, devlet felsefesi düzleminde ütopya düşüncesi de bundan faydalanmıştır. Rönesans’la beraber mal mülk edinmeme, evliliği yok sayma ve mülkiyet edinmeme fikirleriyle sosyalist düşüncelere ve sosyalist ütopyalara kaynaklık eden Thomas More’un *Ütopya*, Campanella’nın *Güneş Ülkesi* gibi ütopyalar, gelişen

¹ Riot-Sarcey, Michelle vd., *Ütopyalar Sözlüğü*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2003), 257; Güçlü, Abdülbaki vd., *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 1507.

² Mehmet Ali Ağaogulları, *Eski Yunan’da Siyaset Felsefesi* (Ankara: V Yayınları, 1989), 193.

³ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), 7-29.

⁴ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2020), 739a-e.

⁵ Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları, Platon*, çev. Mete Tunçay, c. 1 (Ankara: Liberte Yayınları, 2008), 44, 157, 180, 187-188,261.

bilim düşüncesine dayalı Bacon'un *Yeni Atlantis*'i gibi ütopyalara yol açmıştır.⁶ More etkisine dayalı gelişen ütopyalar bir adım sonra François-Charles Fourier, Saint-Simon, Robert Owen tarafından sosyalist ütopyalara evrilmiştir. Owen'in *Yeni Bir Toplum Görüşü* adlı eseri bu tarz bir eserdir. Sosyalist ütopyacılık 19. yüzyılda hâkim olan ütopyacılık anlayışıdır.⁷

Ütopya düşüncesi sanayileşme, değişen ve dönüşen toplum ve buna dayalı oluşan faşist ve totaliter siyasal sistemlere dayalı olarak değişmiş ve bunlara birer eleştiri olarak istenilmeyen distopyaların, antiütopyaların, kakotapyaların yazılmasına sebep olmuşlardır. Distopyalar, değişen ve dönüşen yenedünya düzenine siyasal başkaldırının ve özgür bireylerin istençlerinin totaliter devlet içinde yansımalarının ürünüdür.⁸

Değişen düzende dönüşü olmayacak gibi görünen tarihteki en büyük siyasi ütopyalar baştan aşağı tam kendi karşıtına dönüştüler söylemi bu değişimin en açık ifadesidir.⁹ Yani bir dönem ütopya'nın gerçekleşmiş hali olarak algılanan A.B.D, Rusya, İngiltere vb. devletler uygulamalarıyla anti ütopyacılığa kaynaklık etmeye başlamışlardır.¹⁰ Yevgeni Zamyatin'in *Biz (My)*, Orwel'in *1984*, Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünyası*, Arthur Coestler'in *Gün Ortasında Karanlık*, Ray Bradbury'nin *Fahrenheit 451*, B. F. Skinner'in *Walden İki* adlı eserleri bu türün en nitelikli eserleridir. Distopyaların kendisine dayanak yaptıkları nokta ise bilim, teknoloji ve gelişim kavramlarıdır.¹¹ Russell da bilimin gelişmesinin gelecekte olumsuz kullanılacağına dikkat çekmiş, bilimin kollektif tutkuların gelişmesine yol açtığını, şahsi tutkuları azalttığını, kollektif tutkuların ise diğer bireylere nefret ve rekabeti tetiklediğini, kollektif duyguyu tetikleyen bilimin bu yönüyle kötü olduğunu vurgular. Russell'a göre mezkûr sebeplerle bilimin medeniyeti yok etme tehlikesi söz konusudur.¹² Russell'in bilimle ilgili kanaati Huxley'de "bilim tehlikelidir, büyük bir özenle ağzına gem vurmak ve zincire bağlı tutmak zorundayız" düşüncesiyle aydınlanır.¹³ Gözden kaçırılmaması gereken nokta distopyaların bu olguları insanlık için olumlu yönde değil, olumsuz bağlamda kullanmış olmalarıdır. Distopyalarda bilimsel gelişmeler bireyleri yok saymak, onları kimliksizleştirmek, devletin otoritesini sağlamak ve hatta işkencede ileri bir metot olarak kullanılmıştır.¹⁴

⁶ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 213-215.

⁷ Akyüz, Yakup, *Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2021), 28.

⁸ Akdemir, Müslim, *Düşün Felsefesi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2016), 86-87.

⁹ Bobbio, N., "The Upturned Utopia" 177 (1989), 135.

¹⁰ Kumar, Krishan, *Ütopyacılık*, çev. Ali Somel (Ankara: İmge Kitabevi, 2005), 133-135.

¹¹ Zamyatin, Yevgeni, *Biz*, çev. Füsun Tülek (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 27; Akyüz, Yakup, *Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi*, 198; Kumar, Krishan, *Ütopyacılık*, 89,95,145.

¹² Russell, Bertrand, *İkarus ya da Bilimin Geleceği*, çev. N. Osanyan (İstanbul: BGST Yayınları, 2016), 48-52.

¹³ Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun (İstanbul: İthaki Yayınları, 2000), 290-291, 294.

¹⁴ Yakup Akyüz, "Rönesans Ütopyaları ve Distopyalarda Bilim Anlayışına Bakış", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 157-161.

Distopyalarda karşımıza çıkan uyuşturucuya benzer “soma” adı verilen haplar, Huxley’de bireyleri tek elden sınıfına göre çoğaltan Londra Merkez Kuluçka ve Şartlandırma Merkezi ve buna dayalı devlette istikrarı sağlayan Bokonavski işlemi,¹⁵ Orwell’da bireyleri her an gözleyen ve denetleyen teknolojik aygıtlar¹⁶, Zamyatin’in Velinimet makinası¹⁷ Forster’in arı peteği şeklinde yapılmış ve insanın bütün ihtiyaçlarını karşılayan makina¹⁸ örneklemi bilim, teknoloji ve gelişimin distopyadaki olumsuz yansımalarından bazılarıdır. Bu yönüyle de distopyalar aslında bilim ve teknolojiye dayalı mevcut siyasal düzenden kaçışın özlemidir.

Görüldüğü üzere ütopya tarihi Platon’un *Devlet* adlı eserinden başlayarak günümüze kadar farklı bağlamlara evrilerek gelişmiş ve dönüşmüştür. Ütopyalardan distopyalara gelişen süreç ve farklılaşma Karaca’nın “ütopya, mevcut düzene karşı alternatif bir toplumsal tasarım düşüncesinden yola çıkarak yazarın eserinde aldığı bir konudur. Korku ütopyaları ise, hem gelenekseldeki mevcut olanı yani yaşanmakta olan devlet düzenlerini hem de ütopyalarda kurgulanan alternatif düzeni eleştirir” sözünde ortaya konulmuştur.¹⁹ Diyebiliriz ki distopyalar en temelde iki ana düşünce üzerinde işler. Bunlardan ilki katı, otoriter devlet ve yönetim düzeni, ikincisi ise devlete ve yasalara karşı çıkan, farklılaşan, özgürlüğe dayalı bireyin, kendisi olmanın peşinde koşan ve bu süreçte de arkada bırakıldığı sanılan gelenekselle yüzleşen bireydir. Ütopya tarihinde devlet-insan ikilemi içinde gelişen süreci Forster’in makina diye tanımladığı kurgu açıkça ortaya koyar. “Makinayı yarattık ki isteğimizi yapsın diye, ama bugün ona isteğimizi yaptırıyoruz. Makine bizi mekân algısından ve dokunma duyusundan yoksun kıldı. Tüm insan ilişkilerini bir belirsizlik içine itti, sevgiyi şehvetin bir eylemi durumuna indirgedi. Bedenlerimizi ve istençlerimizi felç etti. Şimdi de bizi kendisine tapınmaya zorluyor. Makine geliyor ama istediğimiz çizgide değil. Makine ilerliyor ama bizim amacımız yönünde değil. Biz ancak makinanın kan damarlarındaki yuvarlar gibi yaşıyoruz.” “Bizi besleyen, giydiren ve barındıran makinadır...Biz onunla varız.. Makina her şeye kadirdir ve sonsuza kadar sürecektir. Makina kutsaldır.”²⁰

Modern dönemde insanının karşı karşıya kaldığı problemlere dayalı olarak çevrenin ele alındığı ekotopyalar, kadın sorununu temele alan feminist ütopyalar ve distopyalar ve bilim kurgu ütopyalarından pekâlâ söz edilmektedir. Konumuzun özündeki totaliter devletin bireyle ilişkisini ele alan distopyaların önemi, her geçen gün daha çok kendini göstermektedir. Hatta COVID-19 salgın sürecinde salgını totaliter uygulamalarına temel alan siyasal sistemlerin

¹⁵ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 19,28.

¹⁶ Orwell, George, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, çev. Nuran Akgören (İstanbul: Can Yayınları, 2006), 31,70.

¹⁷ Zamyatin, *Yevgeni, Biz*, 203.

¹⁸ Forster, E. M., “Makinanın Sonu”, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu* (İstanbul: Say Yayınları, 1984), 66,68.

¹⁹ Karaca, Birsen, “Yevgeni Zamyatin Ütopya Algılarını Yeniden Kurarken”, *Edebiyat Dünyası*, (2010), 67,182.

²⁰ Forster, E. M., “Makinanın Sonu”, 88,94.

yönelimleri dolayısıyla distopyalar toplumda salgın şartlarında tekrar çok okunulan kitaplar arasında da yer almıştır.²¹

Ütopya'dan distopyaya gelişen Batı düşüncesinde siyaset felsefesinde ele alınan devlet, anayasa, otorite, aile, din, eğitim vb. konular ele alınarak devlet sistematığı içinde değerlendirilmiştir. Etik de ütopya yazınında ele alınan devlet anlayışlarında kendisine biçilen rolle önemli bir yer edinmektedir. Çalışmadaki amacımız distopyalardaki ahlak anlayışının süreç içinde geçirdiği değişimi ve devletteki farklılaşan ahlak algılamasını ortaya koymaktır.

2. Distopyalarda Ahlak'ın Rolünün Belirlenmesi

Distopya'nın ütopya düşüncesindeki gelişiminden sonra aynı şekilde etik düşüncesinin distopyalardaki belirlenimine bakmak gerekir. Ahlak'ın siyaset felsefesinde bir tür olarak distopyalarda epistemik ve ontolojik yönünü incelemek gerekir.

Etik tarihine baktığımızda ahlakın gelişim ve dönüşümünün farklı dönemlerde ortaya çıkan teleolojik, deontolojik ve erdeme dayalı normatif etik anlayışı, analitik etik, ve son olarak da her ikisini de eleştiren farklı filozofların ele aldığı bağlamda eleştirel etik teorilerinin olduğudur.²² Bu noktadan bakıldığında tam da ütopya'da ahlak olgusunun ne olduğu sorunu karşımıza çıkar. Makalede konu edineceğimiz olgu da budur. Distopyalarda belirlenen etik, nereye oturmaktadır? Mesela totaliter devletin bireyin devlete aidiyetini sağlama noktasındaki hazcılığıyla oluşan etiği hazcılığa dayalı teleolojik etik olarak görüp görmeyeceğimiz, yine devlet düzenini sağlamada hazcılığı devletin devamını sağlamada esas yarar gördüğünden yararcılık etiği olarak değerlendirip değerlendiremeyeceğimiz sorunsalıdır. Distopyalardaki etik olgunun geleneksel dini algıları yıkan ahlak açısından immoralist bir yaklaşım mı sağladığı yoksa hepsinden farklı olarak özünde etiği kullanmakla beraber etik kurallardan hareketle bir eleştiri etiği olup olmadığı değerlendirilmek istenecektir. Yine distopyalarda katı biyolojik, sosyal ve hukuksal belirlenim içinde hareket eden yapıda bireylerin davranışlarının özünde ahlaki bir davranış olup olmadığı tartışılacaktır. Yani özgürlüğü elinden alınmış ve sınırlanmış bireyin yaptığı hareketlerin yapısal olarak ontik iyi ile ne kadar ilgili olup olmadığı, bir diğer bakışla da bireyciliği yok edilen kişinin hareketlerinin ne kadar ahlaki olduğu tartışılacaktır. Ahlak teorileri incelendiğinde ahlak felsefesinin kaynağı din ve toplum olarak karşımıza çıkar.²³ Bu belirlenimden hareket edildiğinde distopyalarda ahlakın etkisi nedir? Devlet içindeki diğer etmenlere göre değerlendirildiğinde hangi boyutta önem arz etmektedir? Distopyalardaki ahlaki kuralları, eğer bir ahlaksa, hangi sınıflamada ele almak gerekir?

²¹ *Pandemi Döneminde En Çok Okunan Kitaplar* (Erişim 13 Temmuz 2021).

²² Cevizci, Ahmet, *Etik, Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 24-33.

²³ Cevizci, Ahmet, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 16.

Ahlak dediğimiz zaman bu alan felsefenin değer alanı içinde yer almasıyla aynı zamanda pratiğe yönelik alanın içindedir. Yine dinler de içerdikleri iman, ibadet, ahlak ve hukuk esasına yönelik bütünlüğüyle ahlaka pratik alanda geniş yer verir. Hatta kişinin olgunlaşmasında ahlak, iman ve ibadetlerin mükemmelleşmesine yönelik son amaçtır.²⁴ Distopyalar siyaset felsefesi içinde yer alan bir tür olarak yönetmeyle ilgili alanda konuşur. Ahlak, din ve siyaseti birlikte değerlendirdiğimizde ise bunların distopyada bir araya geldiğini görürüz. O halde distopyalarda ahlak veya ahlaksızlık denen olgunun ne olduğuna yukarıdaki sorular ışığında bakmak gerekir. Ahlakın distopyadaki rolünü görmek için örneklemeler üzerinden gitmek gerekir.

Düşünce tarihine uzunca bir dönem teleolojik bağlamda eudonomist (mutluluk) ahlakını öngören düşünce hâkim kılınmıştır. Bu bağlamda da ahlaki öğütler hedefini bireyin mutluluğu üzerine kurmuştur. Fakat aynı dönem içinde erek olarak mutluluğu değil, erdemi öngören ahlak felsefeleri de mevcuttur. Yukarıdaki soruların distopyadaki karşılıklarını örneklemeler bağlamında ele alalım. Devletin amacına uygun sınırsız cinsellik, toplu seks ve poplu seks programları, günün belli saatlerinde alınan uyuşturucu benzeri sakkarin tabletler almak bir eylem olarak distopyada bulunur. Bu eylemlere bakıldığı zaman eylem özünde bir erdem etiği barındırmaz. Bu eylemlerin rolü daha çok amaçsalıdır. Bu yönüyle uyuşturucular, seks ve bireye haz veren diğer eylemler haz üzerinden değerlendirilirse hazzı temel alan teleolojik bir davranışmış gibi gözükürler. Ayrıca aynı eylemler devlet bağlamında değerlendirildiğinde yarar ve fayda üzerine kurulu faydacılık etiğini de anımsatır. Gözden kaçırılmaması gereken en önemli olgu bu eylemlerin teleolojik olarak hazzı ya da faydayı esas aldığını farz etsek bile etik davranış olarak konulan eylemlerin özünde bireyi değil, devleti esas almasıdır. Özünde bireyi değil devleti önceleyen haz ya da fayda, hazzı ya da faydacı ahlak olarak değerlendirilebilir mi sorusu ön plana çıkacaktır. Mesela Zamyatin'in *Biz*'inde özgürlük-eylem-amaç ilişkisi çok net vurgulanmıştır. Devlette cinsel birleşmenin amacı olan çocuk sahibi olma eski bir hikâyeye, cinsellik ise bir teknik olarak görülmüştür. Bu durum bir yasa olarak "kodlanmış olan her sayının bir diğer sayıyı cinsel bir meta olarak kullanma hakkı vardır." O günden sonra her sayı cinsellik dairesinde muayene edilir, hormonları belirlenir ve cinsel birleşme günleri saptanır. Bu işlemlerden sonra her sayı cinsel birleşme günlerini geçirmek istediğini bildirir ve bu günlerde geçerli olan pembe kuponunu alır. Devlet eylemin özünden aşka dayalı mutluluğu aldığı bu eyleminde (seks) uyku, yeme, içme, boşaltım eylemi gibi bir eylem haline geleceğini belirtir.²⁵ Örnekleme de görüldüğü üzere bireyin seksten haz alması yahut uyuşturucudan haz alması bireyin mutluluğuna yol açabilir olması onun özgür olduğu anlamına gelmeyecektir. Zamyatin gibi düşünürsek eylemler hazzı öncelemeyip,

²⁴ Bayram Dalkılıç, "Doğallık, Yasallık ve Yasaklılık Bağlamında Bir (Ahlaki) Eylem ve Orta Erdem Olarak İffet(lilik) Kavramsal ve Kuramsal Bir Çözümleme" (Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 77-79.

²⁵ Zamyatin, Yevgeni, *Biz*, 33.

sıradan fizyolojik ve biyolojik bir eylem olacaktır. Distopyada bireyin özgür istenci, bu istence dayalı haz alması veya fayda edinmesi devletin istediği ölçüde olmalıdır. ‘Özüne hazzı ya da faydayı esas alan böyle bir devlette bireyin özgürce yapmadığı eylemler teleolojik ahlaka dayalı bir ahlak olarak değerlendirilebilir mi?’ sorusunu ortaya çıkarır. Kanaatimiz distopyadaki hazzı ya da faydaya dayalı ahlaki eylemler salt bireyin iradesini esas almadığından sonuç her ne kadar hazzı ve yararçı etik eylemler gibi dursa da aslında öyle olmadığıdır. O halde “bu eylemler nedir?” sorunsalı çözümlenmelidir.

Yukarıdaki soruya verebileceğimiz cevabı distopyalardaki otoriter yapıda hukuk-devlet ilişkisi ile çözümlenerek sunmak daha tutarlı durmaktadır. Toplumlarda ahlak esas olmakla beraber zorunlu birlikteliği ve düzeni sağlamak için hukuk devreye girmektedir. Böyle düşünüldüğünde ise hukukun kaynağı ahlak olabildiği gibi siyasal otorite de olabilmektedir.²⁶ Distopyalarda otoritenin meşruiyet sağladığı hukuk düzeni ahlaka değil, siyasal otoriteye dayalıdır. Siyasal sistemlerde iktidarın sürekliliğini sağlamanın esas olduğu düşünülürse distopyadaki eylem ve söylem her bir kuralı bir ahlaki kural olarak değil, uyulması gereken herhangi bir diğer hukuk kuralı gibi değerlendirilmelidir. Bu açıdan bakılınca ütopyalarda ahlaktan değil, devletin bütün kurumlarına işlemiş otoritenin emrinde pür hukuksallıktan söz etmek gerekir. Distopyalardaki ahlaki kural gibi görülen kurallar tıpkı “işçiler gama sınıfı tüplerden üremeli veya belirli saatlerde haz verici ilaç almalı” türünden kurallar gibi iktidarın hukuksal emirlerinin yansımasıdır.

Distopyalarda konulan kurallar ontolojik bir yapıyı da barındırır. Dindeki “hırsızlık yapmayacaksın” şeklinde ahlaki emrin özünü Tanrı’dan alan ontik yapı, ya da Kant’ta karşılaştığımız ahlaki emirlerin ontik yapısallığı yani ahlaki emirlerin özünden gelen buyrukluğu distopik otoriter devlette iktidar lehine korunmuş “devletin düzenini sarsmayan kurallar” öz ve özünde uyulması gereken birer kural olarak kabul edilmiştir.

Özünü tanrısal kaynaklı dini kuralların oluşturduğu dini ahlak düşünüldüğünde distopyaların kuralları immoralist ahlak olarak görülmüştür. Ahlaksızlık ahlakı, toplumca belirlenmiş ahlaki görüşleri değiştirmek isteyen görüşlerdir. Ahlaksızlık ahlakı ahlakın ahlakdışı değerler üzerine kurulmasını ve geçmiş değerlerin yıkılmasını istemektedir.²⁷ Bu noktadan bakıldığında distopyalarda karşılaşılan toplu seks, poplu seks programları, uyuşturucu benzeri haplar, ailenin yok sayılması vb. örneklerde de görüldüğü gibi diğer geleneksel algıları değersizleştirip aşağıda sunduğumuz ifadede de görüleceği üzere dinler genellemeci bakışla uyuşturucuya eşitlenmiştir. Distopyaların dinlerin yapısına eleştiri getirdiği bir gerçektir. Huxley’in bir tür uyuşturucu olan somadan hareketle “ahlakınızın yarısını en azından küçük bir şişede taşıyabilirsiniz. Gözyaşlarından arındırılmış Hristiyanlık, işte soma bu” sözünde ahlaki Hristiyanlıkla özdeşleştirip onu insanlara haz veren bir tür

²⁶ Troper, Michel, *Hukuk Felsefesi*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi, 2011), 24-25.

²⁷ Erdem, Hüsamettin, *Ahlaka Giriş* (Konya: Günay Ofset, 1993), 15-16.

uyuşturucudan daha aşağı ve değersiz göstermiştir.²⁸ Yine o, “soma Hristiyanlık ve alkolün bütün avantajlarına sahipti” derken de bu eleştirisini pekiştirir.²⁹ Akdemir, distopyaların din anlayışlarını ateist ve laik olarak sunmaktadır.³⁰

Distopyaların sunduğu kuralların ateist ve immoralist merkezli olduğu kesindir. Ancak laikliğin her düşünceye toleranslı ve eşit yaklaştığı, hatta devletin dini düşünce dâhil bireylere bir dayatmada bulunamayacağı düşünülürse laik olduğu yargısı mutlak otoriter devlet olgusunun olduğu düzende pek mümkün gözükmemektedir.

Distopyada ahlak kuralları birey değil, devletin düzen ve devamını sağlamaya yöneliktir. Bu yönüyle de bir ahlaki eylemden ziyade hukuki kurallar olarak düşünülmelidir.

Distopyaların mutlak iktidarı sağlama hedefiyle geçmişe ait olan dil, din, hukuk ne varsa yok saydığından geçmişin ahlakını, ahlak kurallarını yok sayması olağan durmaktır. Bu yönüyle de distopyalardaki yapı, geçmişi eleştiren eleştirel bir ahlak düşüncesi bir diğer bağlamda ahlaksızlık ahlakı (immoralist) gibi durmaktadır.

3. Devlet ve Ahlak

Korku ütopyalarında ahlak olgusunun nereye tekabül ettiğinin anlaşılması için tasarlanan devlet yapısı ve bu yapıda insanın konumunun ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Baktığımız zaman distopyaların faşist ve komünist yapılara tepki amaçlı ve istenilen ütopyaların gerçekte hiç de arzulanan bir yapıya evrilmediği ve arzulanan dışında arzulanan bir yapı oluşturduğudur. Distopyaların devlet yapısının totaliter, baskıcı, bireylerin hareketlerini kısıtlayan ve sınırlayan, insanlara özgürlük tanımayan yapıda olmalarıdır. Distopyalarda katı bir siyasal yapı halkı hep gözetlemiş ve sınırlamıştır. Distopyalar bunun örnekleriyle doludur.³¹ Huxley devlet içindeki otoriteye dayalı düzenin yansımaları cemaat, özdeşlik ve istikrar” kavramıyla çözümler.³² Yine bir başka distopya olan *Fahrenheit 451* de otoritenin bireylerin kitap okumalarını engellemek için onları yakması ve devletin kitapları yok etmesi üzerinedir. Montag kitap yakan birisi olarak aydınlanmış, bu aydınlanma etkisinde otoriterlikten kurtulmak istemektedir. Onun kaçıışı esnasında onu bulmak için kullanılan “mekanik tazi” adlı aygıt, devletin vatandaşı izlemesinde kullandığı bir teknolojidir.³³ Distopyalarda otoriterliğe yol açan temel etmenler ise değişen ve dönüşen

²⁸ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 306.

²⁹ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 84.

³⁰ Akdemir, Müslim, *Düşün Felsefesi*, 68-69,77.

³¹ Orwell, George, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 31,182; Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 28,60,108; Zamyatin, Yevgeni, *Biz*, 17-18,28-29.

³² Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 15-16; Adorno, Theodor W., *Edebiyat Yazıları*, çev. Sabir Yücesoy - Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 83.

³³ Bradbury, Ray, *Fahrenheit 451*, çev. Zerrin Kayalıoğlu (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012), 32,83, 196,451.

toplumsal yapı içinde bürokrasi ve teknolojidir. Her iki olgu devleti yöneten elitlerin halka baskı kurabilmesinde en temel işlevi sağlamıştır.³⁴ Berdyaev'in "ütopya her zaman totaliterdir, totaliterlik her zaman ütopyacıdır" sözü de ütopyalardaki katı devletçi yapının vurgulanmasıdır. Karl Popper distopyalardaki otoriterlik özlemini "dünya üzerinde cennet vadedenler aslında cehennem dışında bir şey üretmemiş olanlardır" düşüncesiyle eleştirir.³⁵ O, *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eserinde de kapalı bir toplum oluşturan devlet aygıtlarını eleştirmiş ve ütopyanın ilk türünü ortaya koyan Platon'u açık topluma düşman olarak görmüştür.

Özgürlüğün olmadığı durumda devlette bireyin eyleminin ahlak olup olmadığı tartışmaya açık kalacaktır. Huxley'in aykırı bireyi Bernard'ın "özgür olsaydım, şartlandırılmam beni köleleştirmeseydi", "suratsız da olsa kendim olmayı yeğliyorum.. Salt toplumsal gövdenin bir parçası olmaktan kurtuluyorum" sözleri makine düzeninde işleyen otoriter devlette bireylerce özgürlüğe yapılan özlem dolu atıflardır.³⁶ Distopyalarda gerçekleşen şey, devletin otoriterliği sağlamak amacıyla bireylere hazları yaşamaları için olanak tanıdığı ve yapay mutluluk oluşturduğudur. Ama hazcılıkla sağlanan mutluluğun ahlaki bağlamda mutlak iyi olup olmadığı ve ahlaki olduğu tartışmalıdır. Bunun böyle olmadığı bir diğer distopya *Cesur Yeni Dünya*'da aykırı birey Vahşi'nin sınırsız hazzı yaşadığı esnada hazzın şiddetinin verdiği bilinçsizlikle partnerini öldürmesi ve bu nedenle özel yaşamının kamuya açılmasının dayanılmaz ıstırapı ve yaşamın ağırlığı altında ezilip intiharı seçmiş olmasında karşımıza çıkar.³⁷ Bu nedenle Bradbury, eleştirel ve küçümseyici bakışla *Fahrenheit 451* adlı eserinde ahlaki eski bir bilim dalı olarak niteler.³⁸

Distopyalarda ahlaki eylemin özü, özgürlüğün ve buna dayalı olarak bireyin yok sayılmasıdır. Distopyalarda bireyin eylemlerinde irade hürriyetinden bahsedilecekse de bunun sınırı otoritenin izin verdiği kadar olmasıdır. Mesela Bernard'ın Lenia'yla yaşadığı seks eyleminin arkasında hazla birlikte duygu araması, onun eylemde özgür iradenin amaçsallığına ve kendince ulviliğine yönelik çabasını vurgular. Onun "tutku nedir öğrenmek istiyorum, bir şeyleri yoğun hissetmek istiyorum" sözüne karşılık Lenia'nın "birey hissederse topluluk sendeler"³⁹ sözleri devlet otoritesi karşısında şartlandırılmış birey özgürlüğünün sistemle ilişkisini çok açık ortaya koymaktadır. Bu durum distopyalarda insanın özgürce iradesine dayalı ahlaki eyleminin devlette ne kadar özgürce işlendiğini tartışmalı hale getirmektedir.

³⁴ Bezel, Nail, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu, Ters Ütopyalar* (İstanbul, 1984), 9.

³⁵ Popper, Karl - Sabri Orman, *Tarihsiciliğin Sefaleti* (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2008), 1.

³⁶ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 127-129.

³⁷ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 330-332.

³⁸ Bradbury, Ray, *Fahrenheit 451*, 218.

³⁹ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 132.

Korku ütopyası yazarlarının eserlerini yazarken aslında üst perspektiften bakarak nesneleşen ve kendisine yabancılaşan bireye sundukları en temel olgu, totaliter devletin bireyi kendisine ve değerlerine yabancılaştırmasıdır.⁴⁰ Modern, ilerlemeci ve gelişmeci bireyin tüm gelişmelere rağmen yalnızlık içinde olmasıdır. Modern birey bulunduğu ruh hali içerisinde ahlaki bağlamda seçeneksizlik içindedir. Korku ütopyaları bir nevi modern bireyin ahlaki bağlamda seçeneksizliğine de vurgu yapar. Gelişen ve değişen toplum içinde bireyin ve toplumların ahlaki değerleri göreceleşmiş ve bireyler seçeneksiz kalmışlardır. Orwell, modern bireyin bu seçeneksizlik içindeki çaresizliğini ve kararsızlığını “iradesizlik ve kararsızlık düşüncesiyle” izah ederek “bildiğimiz tek şey neyi istemediğimiz, hepimiz Büridan’ın eşeği gibi kararsız” sözünde yansıtıp insanın o günün şartları içinde sosyalizm, Katolik kilisesi ve intihar olgusu içinde sıkışıp kaldığını söylemektedir.⁴¹ Bir diğer sözünde de o, dönemin bireylerinin seçeneksizliğini “kimsenin özgür olmadığı, kimsenin güvende olmadığı, dürüst olmanın ve hayatta kalmanın neredeyse imkânsız olduğu bir dünyada yaşıyoruz” sözünde açık eder.⁴²

Huxley Cesur Yeni Dünya’yı yeniden yazmış olsa Vahşi’ye birey olarak ne vahşinin sınırsız istekleri ne de devlet için şartlandırılmış istikrarı seçmeyip ikisi arası bir ortayı isteyeceğini ve sunacağını söyler.⁴³ Huxley’in bu söylemi ahlak felsefesinde Aristoteles düşüncesinde gördüğümüz altın orta, ölçülülük erdemini hatırlatır. Aslında distopyaların etkin olduğu dönem otoriter yapılara bağlı olarak faşist ve komünist sistemlerde kaosun içinde yalnızlaşan ve değer kaybeden bireyin dönemidir. Dönemde bireyler siyasal ve bürokratik sıkışmada makul ve ölçünün peşindedir. Ütopyalarda devletten yana olan tavır ile distopyalardaki ütöpic düzenin kurbanı olmuş kişi arasında devlet mi birey mi ikileminde toplumsal düzeni sağlamada devletin yeri ve bireyin davranışlarının yönlendirilmesi ve denetlenmesi zorunluluğunun insancılık, bireysel sorumluluk ve ahlak anlayışı açısından ortaya çıkardığı ikileme karşılaşırız.⁴⁴ İşte Burges’in *Otomatik Portakal* adlı eseri bu ikileme dikkat çekilmek için yazılmış bir eserdir. Eserde her türlü şiddet, öldürme, tecavüz eyleminde bulunan Alex yakalanıp tedavi sürecinde işlemiş olduğu, suç sayılan eylemlerin odağında olduğu fiillerin işlendiği filmler izletilerek tedavi sonrası onun tam tersi bir bireye evrilmesi durumudur. Tedavi sonrası devlette şiddeti en fazla uygulayan Alex, şiddetten en fazla acı çeker hale gelmiştir. Alex’in geçirdiği dönüşüm devlette seçim kampanyasında konu edilince

⁴⁰ Dalkılıç, Bayram, Akyüz, Yakup, “Platon Felsefesinde Yabancılaşma Sorununa Giriş Denemisi”, *Hikmet Yurdu Dergisi* 11/21 (2018), 10-12.

⁴¹ Orwell, George, *Aspidistra*, çev. Şemsa Yeğin (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 103.

⁴² Kumar, Krishan, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, çev. Ali Galip (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2006), 453.

⁴³ Bradshaw, David, “Cesur Yeni Dünya Üzerine”, çev. Ümit Tosun, *Cesur Yeni Dünya* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2000), 345.

⁴⁴ Bezel, Nail, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu, Ters Ütopyalar*, 229.

de tekrar eski haline döndürülür. Eser, devlet birey ikileminde gidip gelen bireyi konu edinmiştir.⁴⁵

Distopik devlet yapılarında devletin amacına baktığımız zaman görürüz ki devletin amacı insanı her türlü egemenliği altına almak suretiyle yeryüzünde egemenlik sağlamak ve bağımsız düşünce olanağını sağlayan her türlü olguyu yok etmektir.⁴⁶ Bu düzlemde ahlaki eylemin en temel özelliklerinden biri olan irade özgürlüğünü düşünürsek distopyalarda ahlaki özgürlükten söz edilemeyecektir. Çünkü distopyalardaki devlet sistematığı içinde insana ait özgürce ve tutkuya dayalı bir eylemden bahsetmek olanaksızdır. Çünkü distopyalarda “insani bağlamda insanın kafatasının içindeki birkaç santimetre küp dışında hiçbir şey insana ait değildir.”⁴⁷

4. Özgürlük ve Ahlak

Özgürlük ya da hürriyet ahlak felsefesinde eylemin özünde olan en temel olgulardan biridir. Ahlaki eylemde özgün bir davranıştan bahsedeceksek özgürlüğe dayalı bir gönüllülüğten bahsetmek gerekir. İnsanı değerli yapan şey değerle doğrudan ilişkili olması, değeri yaratması, değer taşıyıcısı ve cisimleştirici olmasıdır. Yani değeri yaratıcı etken fail olmasıdır.⁴⁸ Huxley bu gerçeği “tikeller erdem ve mutluluğu getirir” sözünde vurgulamıştır.⁴⁹ Ontolojik ve epistemik hangi bağlamda olursa olsun bireyin ahlakla olan ilintisinde iyinin değerinin ortaya konulmasında ve bireyin ona karşı geliştireceği tavırda belirleyici olan özgürlüktür. Ahlak felsefesinde aslanan bireyin iyi olanı hür iradesiyle yapmasıdır.⁵⁰

Distopyalarda bireyin özgürlüğünden bahsetmek istiyorsak devlet içinde onun ait olduğu sınıfa daha özeldir ise kimliğine bakmak gerekmektedir. Tam da bu noktada bireye kimlik kazandıran isimlendirme konusunda bir otoriterlik, kimliksizleştirme ve bireyi yığın haline getirmenin karşımıza çıktığını görürüz. Zamyatin’in *Biz*’indeki D 503 E 330, R 13 gibi harf ve rakamdan ibaret isimlendirmeler, Huxley’deki alfa, beta, gama şeklinde bireylerin sınıflanması kimliksiz bireyin devlet içindeki en iyi yansıması olsa gerektir. Ama distopyalarda otoriter devletteki bireyler eylemlerinde özgürlük ve bağımsızlık isteklerini de hep dile getirirler. Zamyatin’in D 503’ü devlette bir sayı değil, sıradan bir vatandaş, devletin küçük bir

⁴⁵ Burgess, Antony, *Otomatik Portakal*, çev. Aziz Üstel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007).

⁴⁶ Akyüz, Yakup, *Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi*, 210.

⁴⁷ Orwell, George, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 31.

⁴⁸ Cevizci, Ahmet, *Etik, Ahlak Felsefesi*, 12; Özlem, Doğan, *Etik, Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2017), 18; Dönmez, Süleyman; Yıldırım, A. Münir, “Bir Türk Ahlâk Felsefesi İnşası İçin Kavram Temellendirmesi: Bir Türk Ahlâk Felsefesinin İmkânı”, *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi Bildiri Tam Metin Kitabı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 18-19.

⁴⁹ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 24.

⁵⁰ Dönmez, Süleyman, *Emanet Ahlakı, Türk Ahlak Felsefesine Giriş* (Adana: Karahan Kitabevi, 2015), 20-21.

parçası, ayaklar altına alınmış, ezilmiş, yıpranmış bir parçası olmak ister.⁵¹ Yine Vahşi'nin devlet yöneticisi Mustafa Mond'la konuşmasında Tanrı, eski kitaplar, şiir, gerçek tehlike, özgürlük, iyilik, ihtiyarlama, çirkinleşme, iktidarsız kalma, açlık, hastalıklar ve acı dolu bir yaşam istediğini belirtmesi de kendi olmak isteyen bireyin istekleridir.⁵² *Otomatik Piyano*'da makine düzeninde işleyen devlete en sonunda karşı çıkan Doktor Paul Proteus'un "insanın Tanrı'nın bir yarattığı olduğu inancını, yasa tanımaz teknolojik ilerlemeye duyulan bu inançtan daha çok savunmaya değer buluyorum" düşüncesi içinde başkaldırması katı yapı içinde özgürlüğünü arayan bireyin çıkış manifestosu olmuştur.⁵³

Eylemin özünün ortaya çıkmasında özgürlüğün rolü kesin olduğuna göre distopyalarda söz konusu olan davranışlar ahlaki bir eylem olabilir mi? Distopyalarda bireyin özgürlüğü devletin idamesi için birçok olgunun yasaklandığı gibi yasaklanmıştır. Çünkü distopyalarda düşünce suçu ve özgür eylem yasaktır. Birey özgürleştiği oranda devlet ve otoritesi kaybolacaktır. Distopyalarda devlet otoritesinin kesin olduğu düşünüldüğünde ahlaki eylemde ise bireyin özgürce ediminin ahlaki eylemin temeli olduğu düşünülürse distopyadaki iyi ve değer olarak sunulan olgu bir ahlaki değer olmayacak, tersine devlet erkinin zorlamasıyla oluşan bir zorunlu eylem olacaktır. Devlet içinde insanın eylemlerinin karşılığı Orwell'in sözlerine açıkça yansımıştır. Gerçek denilen olgu bireylerin zihninde olmayıp, sadece ölümsüz devleti yöneten partinin zihnindedir.⁵⁴ Yine bir diğer ütopyada bireylerin özgürce eylem yapmadığını Huxley'in "Bokanovski süreci" diye adlandırdığı şartlandırmaya dayalı davranışların amacını "tüm şartlandırmaların amacı insanlara, kaçınılmaz yazgılarını sevdirmektir"⁵⁵ sözü netleştirir. Çünkü bireyler yanlış yapabilecektir. Mutlak iktidarın dini söylemdeki mutlak güç sahibi Tanrı'nın yerini aldığı totaliter devlette iktidarın kuralları da tıpkı Tanrı'nın söylemlerindeki iyi ve kötünün yerini almıştır. Tanrının iyi ve kötünün ontik kaynağını aldığı ahlakın ontolojik kaynağı distopyalarda yerini iktidara bırakmıştır.

Ahlaki olgular yerine konulan kurallar temel bir olgu olarak distopyalarda da totaliter devletin korunmasında düzeni koruyanlar tarafından uygun görüldüğü ölçüde korunmuştur.

5. Distopyalarda Aile Düzleminde Ahlak

Yukarıda distopyalardaki kuralların ahlak kuramlarındaki kurallarla ilişkisini, ahlakın özgürlük ve devlet ile olan yoğun bağıntısını inceledik. Şimdi ise bütün bu ahlaki ilkelerin bir tarafta devleti ilgilendiren diğer taraftan bireyle ilgili olan ara kurum aile, oikonomika'nın

⁵¹ Zamyatin, Yevgeni, *Biz*, 189.

⁵² Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 293-309.

⁵³ Vonnegut, Kurt, *Otomatik Piyano*, çev. İrma Dolanoğlu Çimen (İstanbul: April Yayıncılık, 2018), 331.

⁵⁴ Orwell, George, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 200.

⁵⁵ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 28,39.

İslam düşüncesindeki tabirle “tedbiru’l-menazil” ailenin konumlanmasını ele alırsak aslında konumuz distopyalarda bir kurumsallaşma üzerinden ortaya konulmuş olacaktır.

Düşünce tarihinde aile bir sosyal kurum ve ilk eğitimin verildiği yer açısından korunmuş ve aslında birçok değerinde norm haline dönüştüğü yer olmuştur. Şimdi bunlardan bazılarını verip düşünce tarihinden örneklemlenen aile ile düşünceler üzerinden distopyalarda aile ve ahlaki değerlendirmek daha kıyaslayıcı olacaktır. İlk dönem Yunan düşüncesinde biz bu konuya sık rastlarız. Aristoteles’e ait olduğu söylenen *Oikonomika* isimli eser, evi yani aile kurmayı kentin parçası görmüş, ev idaresini kadın idaresi olarak düşünmüş, özgür birey için gerekli olan şeyleri ev, eş ve bir çift öküz olarak sınıflamıştır. Evliliğin temeline üremeyi koymuştur.⁵⁶ Aynı şekilde klasik İslam düşüncesinde de aile önemli, ailenin korunması ve devletteki rolüyle ilgili düşünceler vardır. Maverdi, aile kurmayı özüne iffeti koyup amacını çocuk yapmakla nesli devam ettirmek, ev işlerinin görülmesi ve hayvani şehvetlerin tatmini olarak sayar. Üç sebepten de üçüncüsünü en kötü ve mürüvvete zıt olarak niteler. Yine Gazzali de evliliğin amacı olarak çocuk yapma, şehvi arzuları tatmin, ev düzenini sağlamak, kadınların haklarına riayet ederek nefisle mücadele olarak sıralar.⁵⁷

Dinlerde ve birçok ahlaki kuramda ahlakın gelişmesi ve olgunlaşması aileye dayanır. Distopyalara baktığımızda ise aile ütopyalar da dahil distopyalara gelen süreçte eşitliği sağlamak adına istisnalar olmakla beraber kurum olarak kabul edilmemiştir.⁵⁸ Ailenin amacı olarak sunulan nesli çoğaltma ve hazzı giderme distopyalarda nesli çoğaltma devletin istediği kişilerle ve sınırlı sayıda bazen de gelişen teknolojiye bağlı cinsellik dışı tüplerle sağlanmaktadır.⁵⁹ Distopyalarda şehvi arzusunun giderilmesi (cinsellik) aile ilişkisine bağlı olmaksızın, devletin izni ve kuralları içinde her an mümkündür. Yani cinselliği gidermek için ailenin olmasına gerek duyulmamaktadır.⁶⁰ Distopyalar her alandaki yıkıcılığını aile kurumunda da sürdürmekte, aileye ulvi bir anlam yüklememekte, aile kurumunu işlevsizleştirmektedir. Ütopyalardan distopyalara kadının rolünü Kumar “ütopyada kadınlar siyasette, işte, evlilikte ve eğitimde erkeklerin eşitidir. Distopyada kadınların enerjisi servet sahibi ve güçlü erkeklerin iyiliği için rekabetçi mücadelede tüketilir demektedir” sözünde belirler.⁶¹ Ona göre distopyalarda da kadınlar açısından pozitif bir değişim olanaklı olmamıştır. Kumar’ın tespiti haklı olmakla beraber kadınlar için söylenen durum elit sınıfın dışındaki erkeler için de geçerlidir. Tabii ki gelişen süreçte kadının hala ikincil durumda

⁵⁶ Pseuda-Aristoteles, *Oikonomika*, çev. Burak Takmer (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016), 241-243.

⁵⁷ Yaran, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 177-178.

⁵⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000), 457d; Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 25,32-33.

⁵⁹ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 23.

⁶⁰ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 122-123,330-33.

⁶¹ Kumar, Krishan, *Ütopyacılık*, 163.

kaldığının düşünülmesi feminist ütopya ve distopyaların yazılmasında en temel etmendir. Piercy, *Zamanın Kıyısındaki Kadın* eserinde kadınları doğumdan kurtarmakla kalmayıp erkeklerin annelik sevincini deneyimleme olanağı sunmuştur.⁶²

Aileyi yok sayan Platon'a karşı öğrencisi Aristoteles'in eleştirisine baktığımızda Aristoteles'in distopya ahlak ilişkisine, ütopyik yapıda ailenin yok sayılmasının evrilebileceği noktaya o dönemden ışık tutmuş olduğunu diyebiliriz. Aristoteles "yönetimde birliğin aşırılığı denetimin aşırılığı demektir; devlet harcamalarımızı ve cinsel ilişkilerimizi denetlerse bu alanların herhangi birinde ahlak erdemi gösterme olanağı yoktur" demektedir.⁶³ O, bu görüşleriyle de distopyalardaki ahlaki çözümlenin aile açısından da sonuçlarına dikkat çekmiştir.

Sonuç

Ütopyalar düşünce tarihinde siyasal düzlemde eleştirel ve kurgusal yönleriyle devlet algısının işlev ve rolüne yönelik önemli işleve sahip olmuşlardır. Platon'un *Devlet* adlı esriyle başlayan süreç Rönesans ütopyaları, sosyalist ütopyalar, distopyalar, feminist ve ekolojik ütopyalar şeklinde kronolojik bir süreç içinde gelişmiştir. Ütopya yazını devlet içinde sosyal yapılara bakışıyla toplumsal yapının ekonomik, siyasi, dini ve ahlaki bakış açısına etki etmişlerdir.

Ahlak düşüncesi felsefenin aksiyolojik alanında yer almasıyla bir diğer aksiyolojik alan siyaset kuramında, ütopyalarında konusu olmuştur. Ütopyalarda geleneksel mutluluk ahlaki içinde değerlendirilen ahlak, otoriter, baskıcı distopik yapıda boyut değiştirmiştir. Distopyalarda ahlaki kuralın bir ahlaki kuralı mı yoksa hukuk kuralını mı anımsattığı tartışılmıştır. Distopik yapıda ahlak kuralı olarak sunulan eylemin özünün, devlette otoriteliği sağlayan yasa, hukuk kuralına yakın olduğudur. Ahlaki kural olarak sunulan eylemler, tıpkı hukuk kuralları gibi devletin otoriteliğini sağlama amacına hizmet etmiştir. Hatta distopik yapı bireyin ahlaki eylemlerini yeme, içme, cinsellik vb. eylemler gibi bireyin fizyolojik ihtiyaçlarının giderilmesi şeklinde değerlendirmektedir.

Distopyalarda normatif ahlak kuralları değerini ve kaynağını otoriter devlet yani iktidar erkine dayandırmaktadır. Aynı şekilde distopyalardaki ahlaki eylemler, dinin yasakladığı kuralları yok saymasıyla immoralist ahlak olarak düşünülebilir.

Bir eylemin ahlaki eylem olmasını kazandıracak kuralın; ilke, norm, inanç ve değer vb. olgulara dayalı istençli iradi davranış olduğu düşünüldüğünde, distopyalarda eylemin birinci tarafı norm, ilke, inanç ve değer otoriter devletçe sağlanmış gibi gözükse de ahlaki eyleme değer olma vasfını kazandıran özgürlük tarafı devlet içinde bireylerde bulunmamaktadır. Yine

⁶² Kumar, Krishan, *Ütopyacılık*, 162.

⁶³ Aristoteles, *Politika*, 38.

distopyalardaki normlar evrensel ahlaki kuralların özünde yer alan salt iyi ve doğru olma vasfıyla uyumsuz. Bu husus distopyalardaki normları, ahlaki kural olmanın ötesine taşımakta onların bir yasa, devlet kuralı gibi anlaşılması gerektiğini düşündürmektedir. Yine distopyalarda ahlaki eylemin odağındaki bireyler kişiliğini kaybetmiş, devlet için yaşayan kimliksiz, salt sayılarla adlandırılıp, devlet içindeki rollerine uygun şekilde kimliksiz yığınlara dönüştürülmüştür.

Özellikle devleti ayakta tutan ve ahlaki eğitimin verildiği ana kurum olan aile olgusu üzerinden distopik devlet yapıları değerlendirildiğinde, klasik devlet anlayışında ve ahlak felsefesinde karşılaştığımız aile ve ona dayalı aile temelli ahlak düşüncesi otoriterleşen, makina düzeninde tasarlanan devlet içinde kurumsal bir yapı olarak düşünülmemiş ve ortadan kaldırılmıştır.

Makale, distopya yazınında ön plana çıkan distopyalardan hareketle ahlaki eylemlerin neliğini ele almış ve temellendirmek istemiştir. Bu bağlamda distopyalar haricindeki klasik ütopyalar, sosyalist ütopyalar, kadının ütopyalardaki rolüne itiraz eden feminist ütopyalar nazarında ahlak olgusu müstakil değerlendirmeyi hak eden konulardır.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. *Edebiyat Yazıları*. çev. Sabir Yücesoy - Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*. Ankara: V Yayınları, 1989.
- Akdemir, Müslim. *Düş'ün Felsefesi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Akyüz, Yakup. "Rönesans Ütopyaları ve Distopyalarda Bilim Anlayışına Bakış". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 147-164.
- Akyüz, Yakup. *Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2021.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.
- Bezel, Nail. *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu, Ters Ütopyalar*. İstanbul, 1984.
- Bobbio, N. "The Upturned Utopia" 177 (1989).
- Bradbury, Ray. *Fahrenheit 451*. çev. Zerrin Kayalıoğlu. İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- Bradshaw, David. "Cesur Yeni Dünya Üzerine". çev. Ümit Tosun. *Cesur Yeni Dünya*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2000.
- Burgess, Antony. *Otomatik Portakal*. çev. Aziz Üstel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007.
- Campanella. *Güneş Ülkesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Cevizci, Ahmet. *Etik, Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Dalkılıç, Bayram. "Doğallık, Yasallık ve Yasaklılık Bağlamında Bir (Ahlaki) Eylem ve Orta Erdem Olarak İffet(lilik) Kavramsal ve Kuramsal Bir Çözümleme". Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Dalkılıç, Bayram, Akyüz, Yakup. "Platon Felsefesinde Yabancı/laştı/rılma Sorununa Giriş Denemsi". *Hikmet Yurdu Dergisi* 11/21 (2018), 9-27.
- Dönmez, Süleyman. *Emanet Ahlakı, Türk Ahlak Felsefesine Giriş*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.
- Dönmez, Süleyman; Yıldırım, A. Münir. "Bir Türk Ahlâk Felsefesi İnşası İçin Kavram Temellendirmesi: Bir Türk Ahlâk Felsefesinin İmkânı". *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi Bildiri Tam Metin Kitabı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Erdem, Hüsamettin. *Ahlaka Giriş*. Konya: Günay Ofset, 1993.
- Forster, E. M. "Makinanın Sonu". *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu*. İstanbul: Say Yayınları, 1984.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Güçlü, Abdülbaki vd. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Huxley, Aldous. *Cesur Yeni Dünya*. çev. Ümit Tosun. İstanbul: İthaki Yayınları, 2000.
- Karaca, Birsen. "Yevgeni Zamyatin Ütopya Algılarını Yeniden Kurarken". *Edebiyat Dünyası*.
- Kumar, Krishan. *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*. çev. Ali Galip. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2006.
- Kumar, Krishan. *Ütopyaçılık*. çev. Ali Somel. Ankara: İmge Kitabevi, 2005.
- Orwell, George. *Aspidistra*. çev. Şemsa Yeğin. İstanbul: Can Yayınları, 2008.

- Orwell, George. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*. çev. Nuran Akgören. İstanbul: Can Yayınları, 2006.
- Özlem, Doğan. *Etik, Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2017.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna - Saffet Babür. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2020.
- Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmaları, Platon*. çev. Mete Tunçay. Ankara: Liberte Yayınları, 2008.
- Popper, Karl - Sabri Orman. *Tarihsiciliğin Sefaleti*. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2008.
- Pseuda-Aristoteles. *Oikonomika*. çev. Burak Takmer. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2016.
- Riot-Sarcey, Michelle vd. *Ütopyalar Sözlüğü*. çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2003.
- Russell, Bertrand. *İkarus ya da Bilimin Geleceği*. çev. N. Osanyan. İstanbul: BGST Yayınları, 2016.
- Troper, Michel. *Hukuk Felsefesi*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi, 2011.
- Vonnegut, Kurt. *Otomatik Piyano*. çev. İrma Dolanoğlu Çimen. İstanbul: April Yayıncılık, 2018.
- Yaran, Cafer Sadık. *Ahlak ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Zamyatin, Yevgeni. *Biz*. çev. Füsun Tülek. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Pandemi Döneminde En Çok Okunan Kitaplar*. Erişim 13 Temmuz 2021.
https://www.ntv.com.tr/galeri/sanat/pandemi-doneminde-en-cok-okunan-kitaplar,2M_DJy0d90aLXpfHrmh7qA

Yazım Kuralları

Çalışmanızı gönderirken dergimizin ana sayfasında sağ taraftaki menüde bulunan telif hakkı formu sekmesine tıklayarak açılan sayfadan dergimizin telif hakkı formunu kopyalayıp doldurabilirsiniz. Telif hakkı formunun imzalı bir şekilde taranıp makale gönderme sürecinde sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Kilitbahir dergisi, altı ayda bir yayımlanan ve içeriğini oluşturan Türkçe, İngilizce ve Arapça makalelerin konusunda uzman akademisyenlerce değerlendirildiği bir yapıya sahiptir.

Değerlendirilmesi amacıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır. Arz edilen makaleler ilk olarak yayın kurulu tarafından incelenmektedir. Eğer bir makale içerik ve şekil açısından gerekli koşulları karşılırsa değerlendirmeyi yapan kişiler, daha sonra makaleyi yayımlanması için uygunluğu yönünden incelemeye tabi tutar. Tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir ve gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme gönderilir. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır. Yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

Genel olarak arz edilen çalışmalar şu formatta olmalıdır:

- Makaleler en az 5000, en çok 10000 kelimedenden oluşmalıdır.
- Makaleler MS Word işlemcisinde normal kenar aralıkları, 12 puntoluk Times New Roman yazı tipi ve 1.5 satır aralığıyla sola dayalı olarak yazılmalıdır.
- Tablolar, figürler, resimler ve çizelgeler derginin sayfasına uygun boyutta olmalıdır. Eğer gerekiyorsa daha küçük puntolarla ve tek satır aralığıyla da yazılabilirler.
- Tablolar ve çizelgeler, yazınızdaki görünümüne uygun olarak sıralı bir şekilde numaralandırılmalıdır. Tablo gövdesinin hemen altına tablolara ait dipnotlar koyulmalı ve bunları küçük harfli tanımlayıcı harflerle belirtilmelidir. Dikey cetveller kullanmaktan kaçınılmalıdır. Mümkün olduğu kadar az tablo kullanılmalı ve tablolarda sunulan verilerin hâlihazırda makalenin herhangi bir yerinde belirtilen sonuçlarla aynı olmamasına dikkat edilmelidir.
- Metnin en başında makalenin başlığı, başlığın altında yazar/yazarların adı, ORCID numarası, unvanı, e-mail adresi ve telefon numarası olmalıdır. Dizgi aşamasında telefon numaraları metne eklenmeyecektir.

Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

- Türkçe bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.
- İngilizce bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.

Kilitbahir dergisinin referans göstermede kullandığı format, İSNAD Atf Sistemi Versiyon 2'dir. İSNAD Atf Sistemine uygun olarak dipnot atf kullanılmalıdır.

Yayın aşamasının ilk adımı için makaleler Dergipark üzerinden gönderilmelidir. Başvurunun hemen ardından yazara makalenin teslim alındığına dair bir onay mesajı gönderilecektir. Eğer bu mesajı almazsanız veya bir sorunla karşılaşırsanız lütfen e-mail yoluyla ifd@comu.edu.tr üzerinden bizimle bağlantıya geçiniz. Kilitbahir dergisi yazarlardan herhangi bir başvuru veya yayın ücreti talep etmemektedir.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu'nun imla kılavuzuna ve Kilitbahir'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanmalı ve gönderilmelidir.

İzinler

Eserlerinde daha önce başka yerde yayınlanmış metin, tablo, grafik gibi kısımlar bulunan ve telif hakkı bulunan yazar(lar)ın telif hakkı sahiplerinden izin almaları ve bunu başvurularına eklemeleri gerekmektedir. Bu tür izinler alınmadan yapılan yayın başvurularında, gönderilen eserin yazarın kendi eseri olduğu belirtilir.

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Kilitbahir dergisinin kullanıcıları (editör, yazar, hakem, bölüm editörü, okuyucu) yapılan tüm işlemlerde Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirtilen etik kurallara ve sorumluluklara uymak zorundadır. Bu etik kurallara ve sorumluluklar aşağıda da özetlenmiştir.

A. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisi, herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
2. Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
3. Editörler, Kilitbahir dergisine gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
4. Kilitbahir dergisi, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
5. Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
6. Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suiistimal, atfı çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

B. YAYIN KURULUNUN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisine başvurusu yapılan her makaleden, Kilitbahir Dergisi Yayın Kurulu (Bundan sonra, "Yayın Kurulu") ve Editörler/Editör yardımcıları sorumludur.
2. Yayın Kurulu, yayın, kör hakemlik, değerlendirme süreci, etik ilkeler gibi dergi politikalarının belirlenmesini ve uygulanmasını sağlar.
3. Makalenin Yayın Kurulu'nca hakem sürecine alınması bir yayın taahhüdü anlamına gelmez. Yayın için hakem süreci olumlu sonuçlansa bile mutlaka Yayın Kurulunun ve Editörlerin/Editör yardımcılarının kararı gerekir.
4. Yayın Kurulu, akademik dürüstlüğü teşvik eder. Yayın Kurulu, yazılı eserlerin orijinalliğini, bu eserleri yayın öncesinde intihal önleme programı aracılığıyla denetleyerek teminat altına alır.
5. Yayın Kurulu, yayımlanmış makalelere ilişkin intihal ve suiistimal iddialarını her zaman incelemeye alır. Örneğin, bir yazar makalesinde başka çalışmalardan intihal yapmış, izin alınması gereken durumlarda izin almaksızın veya eksik bildirimle üçüncü şahısların telif materyalini kullanmışsa, Yayın Kurulu makaleyi geri çekmek, meseleyi yazarın çalıştığı kurumdaki bölüm başkanına, dekanına ve/veya ilgili akademik kurumlara bildirme dâhil çeşitli işlemler yapma hakkını kendinde saklı tutar.

C. EDITÖRLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

Kilitbahir dergisinde editör ve alan editörleri, "Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors" ve "Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors" rehberlerinde belirtilen etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır. Bu görev ve sorumluluklar aşağıda özetlenmiştir.

1. Editörlerin Okuyucu ile ilişkileri

Editörler yayınlanan çalışmalar hakkında okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak ve gereken cevapları ve işlemleri yapmakla yükümlüdür.

2. Editörlerin Yazarlar ile ilişkileri

1. Editörler makalenin özgün değerine, derginin amaçlarına ve etik kurallara dayanılarak makale hakkındaki kararını verir.
2. Makale özgün değeri yüksek, dergi amaçlarına ve etik kurallar dikkate alınarak hazırlanmış makaleyi değerlendirme sürecine almalıdır.
3. Editör ve bölüm editörü önemli bir gerekçe olmadığı sürece olumlu yöndeki hakem görüşlerini dikkate alması gerekir.
4. Yazarlardan gelen talep ve görüşlere geri bildirimler ile dönüş yapması gerekmektedir.

3. Editörlerin Hakemler ile ilişkileri

1. Atanacak hakemler makale konusuna uygun olarak seçilmelidir.
2. Hakem ile yazarlar arasında çıkar çatışması ve çıkar ilişkisi olmamasına özen göstermelidir.
3. Makale değerlendirme sürecinde hakemlere rehberlik etmesi ve talep ettiği bilgiyi sağlamakla görevlidir.

4. Editör körleme hakemlik sayesinde yazar ve hakemin kimlik bilgilerini gizlemekle yükümlüdür.
5. Hakemlerin makaleyi zamanında, tarafsız ve bilimsel olarak değerlendirmesi için gereken uyarıları ve tedbirleri alması gerekmektedir.
6. Dergimize hakemlik yapanların sayısını artırması yönünde gayret göstermelidir.

4. Editörlerin Danışma Kurulu ile ilişkiler

Editörler, makaleler hakkında danışma kurulunun görüş ve önerilerini dikkate alması gerekmektedir.

5. Editörlerin Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler makale hakkında alacağı kararlar dergi sahibi ve yayıncı kuruluştan bağımsız olmalıdır.

6. Editörlerin makaleyi yayına vermesi

Editörler; dergide yayına verilecek makalelerde dergi yayın ilkelerini, dergi amaçlarını ve uluslararası standartları gözetmekle sorumludur.

7. Kişisel verilerin muhafazası

Editörler makale yazarlarının rızası haricindeki kişisel bilgilerini üçüncü kişilere aktarmamakla sorumludur.

8. Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler makale içeriklerinde insan ve hayvanlar üzerinde yapılmış çalışmalar olması durumunda insan ve hayvan haklarını korumakla sorumludur. Etik kurul raporu alınması gereken çalışmalarda etik kurul onayı gönderilmemesi durumunda makaleyi reddetmekle sorumludur.

9. Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler dergiye gönderilen ve yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet haklarını korumakla sorumludur.

10. Editörlere gelen Şikayetler

Editörler hakem, yazar ve okuyuculardan gelen şikayetlere açık ve aydınlatıcı cevap vermekle sorumludur.

11. Çıkar çatışmaları ve ilişkileri

Editörler makalelerin tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirme süreçlerinin tamamlanması için yazarlar, hakemler ve üçüncü kişiler arasında oluşabilecek çıkar ilişkisi ve çatışmalarına karşı önlem almakla sorumludur.

D. HAKEMLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasi felsefesine bakmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.
2. Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkaları müzakere etmemelidir.
3. Hakemlerin; yazarlar, fon sağlayıcılar, editörler vb. gibi taraflar ile menfaat çatışması bulunmamaktadır.
4. Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.
5. Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.
6. Hakemler ayrıca, kendi bilgileri dahilindeki yayınlanmış diğer herhangi bir makale ile dergiye gönderilen metin arasında herhangi önemli bir benzerlik veya örtüşme ile ilgili olarak editörü bilgilendirmelidir.

E. YAZARLARIN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Yazarlar çalışmalarını özgün olarak hazırlar ve gönderir.
2. Yazarlar gönderdikleri makalelerde yapmış oldukları atıfların ve alıntılarının doğru ve eksiksiz olmasını sağlar.
3. Yazarlar gönderdikleri makalelerde çıkar çatışması olabilecek durumları belirtmeleri ve açıklamaları gerekir.
4. Editör, hakem ve bölüm editörü tarafından yazardan makalesine ait ham veriler talep edebilir. Bundan dolayı yazar makalesine ait ham verileri sunacak şekilde hazır bulundurulmalıdır.
5. Yazarlar, aynı çalışmayı herhangi bir başka dergide yayınlanmak üzere göndermemelidirler. Aynı çalışmanın birden fazla dergiye eş zamanlı gönderilmesi etik olmayan bir davranış teşkil etmektedir ve kabul edilemez.

6. Başkalarının çalışmalarıyla ilgili olarak uygun referanslar verilmelidir. Yazarlar, çalışmalarının belirlenmesinde etkili olmuş yayınlara referans vermelidirler. Çalışma sürecinde kullanılan kaynakların tümü belirtilmelidir.
7. Finansal destek ile ilgili tüm kaynaklar açıklanmalıdır. Tüm yazarlar, çalışmalarının oluşturulması sürecinde yer alan çıkar çatışmasını ortaya koymalıdır.
8. Bir yazar, yayımlanmış bir makalesinde ciddi bir hata veya yanlışlık keşfedince, bu konuda dergi editörlüğüne vakit geçirmeksizin haber vermelidir. Bu durumda yazar, makalesini geri çekme veya makaleye dair bir düzeltme yayınlamada dergi editörlüğü ile işbirliği yapmakla sorumludur.
9. Yapılan araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

F. ETİK İLKELERE UYMAYAN DURUMUN EDİTÖRE BİLDİRİLMESİ

Kilitbahir dergisinde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen ifd@comu.edu.tr adresine e-posta yoluyla bildiriniz.

Not: Kilitbahir dergisi Etik Beyannameesi hazırlanırken; Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan “Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors” ve “Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors” rehberleri ile Theosophia Dergisi, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, KADER Kelam Araştırmaları Dergisi, Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, Uluslararası Dağcılık ve Tırmanış Dergisi ve Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi’nin yayın ve etik ilkelerinden yararlanılmıştır.

İntihal Politikası

Yayın Kurulu tarafından belirlenen intihal/benzerlik oranı %24’tür. Bu oranı aşan yazılar hakem sürecine dahil edilmeden reddedilir.

İntihal kontrolü sırasında ilgili alan editörü, intihal/benzerlik kontrolü için üretilmiş programları kullanır ve sonuçları rapor halinde editöre sunar. İntihal/benzerlik kontrolü için kullanılan hizmet/program Çanakkale 18 Mart Üniversitesinin bünyesinde kullandığımız iThenticate adlı programdır. Detaylı bilgi için <https://lib.comu.edu.tr/araclar/ithenticate.html> .

Bu çalışma, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Lisanslama Politikası

Yazarlar, yayınlanma talebiyle dergiye yazı gönderdiklerinde, derginin telif hakları ve lisans politikasını kabul etmiş sayılırlar. Yazarlar, yazarların telif hakkına sahip olduğu, ancak makalelerinde yayıncıya münhasır haklara lisans verdiği münhasır lisans sözleşmesini kabul eder.

Yazarlar patent, ticari marka ve diğer fikri mülkiyet haklarını (araştırma verileri dahil) elinde tutar.

Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Yazarlar, makalelerini, Kilitbahir dergisinin web sitesindeki sürümü kullandıkları sürece, ilgili son kullanıcı lisansı seçimlerinde (Kişisel Kullanım haklarıyla birlikte) üçüncü şahıslara izin verilen yollarla paylaşma veya yeniden kullanma hakkına sahiptir.

Yazarlar, makalelerin nasıl yeniden kullanılabileceğini belirleyen bir lisans seçeneğine sahiptir. Bunlar, Creative Commons Attribution (CC BY) lisansını ve Creative Commons Türev Olmayan Ticari Olmayan (CC BY-NC-ND) lisansını içerir. Her iki lisans da yazarın makaleyi herhangi bir formatta kopyalayıp yeniden dağıtmasını sağlar. Makaleler ayrıca metin ve veri madenciliği amacıyla indirilebilir ve makalelerin alıntıları başka çalışmalarda kullanılabilir.



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.