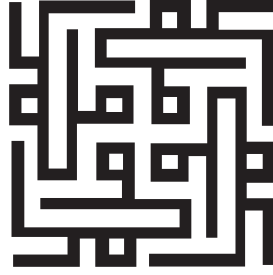



# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası ch Databases veri indeksi, SOBIAD veri tabanı, TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) tarafından taranmaktadır.

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi | Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation  
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication  
Murat ERDEM

Baş Editör | Editor in Chief  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)

Alan Editörleri / Field Editors  
Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi)  
Dr. Hilal Mengüç LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi)  
Dr. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi)  
Araş. Gör. Enes MİDİLLİ (İstanbul Üniversitesi)

Arapça Kontrol / Arabic Text Editor  
Doç. Dr. Ziyad Abdelrohman A.Aziz A.A. ALRAWASHDEH (İstanbul Üniversitesi)  
İngilizce Kontrol / English Text Editor  
Doç. Dr. Birsan Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Editörler Kurulu / Editors  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi),  
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi),  
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Nemâ Muhammed Ishak el-BENNÂ (Jordan University),  
Doç. Dr. Muhammed Selman ÇALIŞKAN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi),  
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi), Dr. Hilal Mengüç LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi),  
Dr. İdris SÖYLEMEZ (Araştırmacı), Dr. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi), Araş. Enes MİDİLLİ (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniversitesi),  
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),  
Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi),  
Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Üniversitesi),  
Doç. Dr. Muhammed Selman Çalışkan (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi),  
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi), Dr. Selahattin POLATOĞLU (Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi)  
Dr. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi), Araş. Enes MİDİLLİ (İstanbul Üniversitesi)

Danışma Kurulu | Advisory Board  
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü), Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul  
Üniversitesi), Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),  
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi),  
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi),  
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),  
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),  
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi),  
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),  
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi), Doç. Dr. İbrâhîm Muhammed İbrâhîm el-CEVÂRNE (Jordan Yermuk University),  
Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Jordan University)

Yönetim Yeri | Head Office  
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Baba Hasan Aleml Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL  
Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207  
e-mail: mehmet\_mahfuz@yahoo.com

Baskı | Printing  
Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi  
Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date  
2022 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

## İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN .....	5
Selim ÇAKIROĞLU Jesus in the Şūfî Interpretations .....	7
Hüseyin GÖKALP A War Tactician: <u>Kh</u> ālīd b. al-Walīd .....	37
Ümit ESKİN The First Governor of Mecca: ‘Attāb b. Asīd, His Life and Political Activities .....	49
Abdulhamit TURGUT Arap Dili Gramerinde “Hilāfu’l-Asl” ve Gramerdeki Örnekleri .....	73
Ahmet İhsan DÜNDAR-Ahmed Hassan Mohamed Ali İlahiyat Fakültelerinin Arapça Hazırlık Sınıflarında Görev Yapan Öğretim Elemanlarının Mesleki Eğitim Gereksinimleri .....	89
Yaşar Seracettin BAYTAR Hadislerde Beyân ve Bedî İlmiyle İlgili Edebî Sanatların Kullanıma Dair Örnekler .....	121
Mehmet Zeki DOĞAN Kur’ân-ı Kerîm’de Sıfatın İşlevi ve Manaya Katkısı .....	155
Rahile KIZILKAYA YILMAZ-Abdülhamit UĞURLU Batı’da İslam Çalışmalarına Farklı Bir Yaklaşım: Macar Asıllı Alman Oryantalist Miklos Muranyi ve Yöntemi .....	183
İdris SÖYLEMEZ Bekir Sıdkî Efendi’nin Fezâil-i Menâsik-i Hac Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme ...	217

- Fehmi SOĞUKOĞLU-Muhammed ELNECER  
Tekvîr, İnfîtâr ve İnşikâk Surelerinde Zikredilen  
Kiyametın Kopuş Tasvirlerinin Teolojik ve Lugavî İncelemesi..... 243
- Mehmet Hanifi YOLDAŞ-Mehmet KUBAT  
İbâdiyye'nin Hâricîliğe İsnadı Meselesi ..... 261
- Mehmet DERİ  
Kitap Tanıtımı..... 293
- Ahmet HAMİTOĞLU  
الخطاب الإسلامی المتجدد ومساهمته في ترسیخ الثوابت الدينية من المنظور القرآني  
Kur'ân Çerçevesinde İslami Söylem ve Dini Sabitelerin Yerleşmesine Katkısı..... 297

## EDİTÖRDEN

Değerli okurlarımız,

Yayın hayatının on yedinci yılını tamamlayan İslami İlimler Dergisi, yeni sayısı ile siz değerli araştırmacı ve okuyucularıyla buluşmanın sevincini yaşamaktadır. Geçen süre içerisinde neşrettiğimiz makale, çeviri, değerlendirme yazıları, İslami ilimler sahasının enginliği kadar görevimizin ağırlığını bir kat daha hissettirmektedir.

Bu sayımızda 12 makale ve 1 kitap değerlendirmesi yer almakta olup, bunların sekizi Türkçe, üçü İngilizce ve biri de Arapçadır. Selim Çakıroğlu *Jesus in the Şūfî Interpretations* başlıklı makalesiyle Hz. İsa peygamberin Kur'an'da geçen kıssasının sufi tefsirlerdeki yansımalarını ele almıştır. *A War Tactician: Khālīd b. al-Walīd* başlıklı çalışmada Hüseyin Gökalp meşhur İslâm komutanı Hâlid b Velîd'in taktiklerini, Hz. Ebu Bekir dönemindeki askeri faaliyetleri çerçevesinde inceleyerek değerlendirmiştir. Yazarlarımızdan Ümit Eskin ise *The First Governor of Mecca: 'Attāb b. Asīd, His Life and Political Activities* başlıklı çalışmasında fethin ardından Mekke'ye atanan ilk vali Attāb b. Esīd'in atanma sebepleri ve faaliyetleri ele almıştır. Abdulhamit Turgut, *Arap Dili Gramerinde "Hilāfu'l-Asl" ve Gramerdeki Örnekleri* adlı çalışmasıyla Arap dili gramerinin yaygınlaşmasına katkı sağlayan ve Arap gramerinde kural dışı olarak tanımlanan hilāfu'l-asl kavramını incelemiştir. Ahmet İhsan dündar ve Ahmed Hassan Mohamed Ali'nin birlikte kaleme aldıkları *İlahiyat Fakültelerinin Arapça Hazırlık Sınıflarında Görev Yapan Öğretim Elemanlarının Mesleki Eğitim Gereksinimleri*

başlıklı çalışmalarında Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde görev yapmakta olan Arap dili öğretim elemanlarının hali hazırdaki eğitsel yeterlilik durumunu ve Arapça konuşmayan öğrencilere bu dili öğreten öğretim elemanlarında bulunması gerekli olan mesleki yeterliliklerin ve ayrıca bu yeterlilikler çerçevesindeki eğitsel gereksinimlerinin tespitine çalışılmıştır. Yaşar Seracettin Baytar *Hadislerde Beyân ve Bedî İlmiyle İlgili Edebî Sanatların Kullanıma Dair Örnekler* başlıklı makalesinde, Belâğat'ın iki önemli dalı olan beyân ve bedî ilimleriyle ilgili sanatların, hadislerdeki kullanımına dair örnekler konu edilmiştir. Mehmet Zeki Doğan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Sıfatın İşlevi ve Manaya Katkısı* adlı çalışmasında Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında da büyük bir role sahip sıfatın tahsîs, tavnîh, medh, zem, te'kid, terahhum, mübâlağa, ta'mîm ve tafsîl gibi önemli işlevleri ele alınmıştır. Rahile Kızılkaya Yılmaz ile Abdülhamit Uğurlu'nun birlikte kaleme aldıkları *Batı'da İslam Çalışmalarına*

*Farklı Bir Yaklaşım: Macar Asıllı Alman Oryantalist Miklos Muranyi ve Yöntemi* adlı çalışmada Macar asıllı Alman bilim adamı Miklos Muranyi'nin hayatı ve çalışmaları üzerinde durulmuş ve onun incelemelerinin merkezinde konumlandığı Muvatta' ve telifine dair tespit ve kanaatleri değerlendirilmiştir. İdris Söylemez ise *Bekir Sıdkî Efendi'nin Fezâil-i Menâsik-i Hac Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme* adlı makalesinde Bekir Sıdkî Efendi tarafından Birinci Dünya Savaşı öncesinde İtalyanlarla yaşanan sorunların neticesinde Osmanlı Devleti'ne ait gemilere saldırılması ve bu esnada sivilleri taşıyan gemilerin vurulması veya batırılması sonucunda vefat eden hacı adayları için yazılmış bir mersiye ele alınmaktadır. Fehmi Soğukoğlu ile Muhammed Elnecer'in Birlikte Kaleme Aldıkları *Tekvîr, İnfîtâr ve İnşikâk Surelerinde Zikredilen Kıyametin Kopuş Tasvirlerinin Teolojik ve Lugavî İncelemesi* başlıklı çalışmada ise Tekvîr, İnfîtâr ve İnşikâk surelerinde geçen kıyametin kopuş anında veya yeniden diriliş zamanı yaşanacak hadiseler, Kelâm ve Arap dili disiplinleri ekseninde incelenmiştir. Mehmet Hanifi YOLDAŞ ile Mehmet KUBA'nın birlikte kaleme aldıkları *İbâdiyye'nin Hâricîliğe İsnadı Meselesi* başlıklı makalede ise İbâdî müelliflerin doğrudan kendi eserleri ekseninde benzer olduğu iddia edilen görüşler Hâricîlerin temel düşünceleriyle karşılaştırılarak ele alınmıştır. Mehmet Deri ise Mehmet Bilen'in *Din Görevlilerinin Hadis Bilgisi* başlıklı eserini tahlil etmiştir. Arapça makale yazarı Ahmet Hamitoğlu *الخطاب الإسلامي المنظور القرآني* başlıklı makalesinde ise

Kur'ân'ın kendine has üslubu ile davet ettiği hitap şekli incelenerek Kur'ân'ın söz konusu daveti ele alınmaktadır. Sayının size ulaşmasındaki tüm süreçlerde katkısı bulunan dostlara teşekkür ediyorum. Bir sonraki sayıda buluşmak üzere dileğiyle...

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ  
İstanbul-2022

## JESUS IN THE ŞŪFĪ INTERPRETATIONS\*

Selim ÇAKIROĞLU\*\*

### Abstract

This article aims to examine the Şūfī interpretation of the story of the prophet Jesus in the Qur’ān. The fate of Jesus, who came to the world in a miraculous way, resulted in a similar way. The fact that the verses in the Qur’ān that mention the Jews wanting to kill him (as well as other verses) do not state what his ultimate fate was has been the focus of much discussion. The interpretations made by the Şūfīs, who put forward a different method in the Islamic tafsīr tradition in terms of their interpretation style, contributed to the emergence of original interpretations in Islamic thought. In this article, the approach of the Şūfīs in the debates around the issues of “the ascension of Jesus” and “the return of Jesus” in Islamic thought will be outlined, and the interpretations of the Şūfīs in terms of their methods in interpreting the stories about Jesus will be examined within the framework of eight leading Şūfī tafsīr books.

**Keywords:** Tafsīr, interpretation, Ishârî Tafsīr (Allusion), Sūfī, Jesus (Îsâ), Sūfī Classics.

### Sūfī Yorumlarda Hz. Îsâ

#### Öz

Bu makale, Hz. Îsâ peygamberin Kur’an’da geçen kıssasının sufi tefsirlerdeki yansımalarını incelemeyi hedeflemektedir. Dünyaya gelişi mucizevi bir şekilde gerçekleşen Îsâ’nın, akıbeti de benzer bir şekilde sonuçlanmıştır. Kur’an’da, İsrailoğullarının onu öldürmek istemesinden bahseden âyetlerde, âkıbetinin nasıl olduğunun çok net belirtilmemiş olması, ilgili diğer âyetlerle birlikte tartışmanın odağını oluşturmuştur. Yorum tarzı bakımından İslâm tefsir geleneğinde farklı bir yöntem ortaya koyan sufilerin, yaptıkları yorumlar, İslâm düşüncesinde özgün yaklaşımların ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur. Bu yorum anlayışının Hz. Îsâ’nın kıssasının anlatıldığı âyetlerde nasıl gerçekleştiğini ortaya koymak bu makalenin temel hedefleri arasında yer almaktadır. Ayrıca önde gelen işârî tefsirlerin kaynak olarak alınması araştırmanın özgün yanını oluşturmaktadır. Bu çerçevede makalede İslâm düşüncesinde daha çok urûc-i İsa ve nuzûl-i İsa konuları etrafında oluşan tartışmalarda sufilerin yaklaşımı belirlenecek ve Hz. Îsâ ile ilgili

\* This article is derived from the doctoral dissertation titled “The Magic Prophets in Şūfī Exegeses” advocated in September 2021 (Marmara University, Institute of Social Sciences).

\*\* Dr. Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Recitation of Qur’ān and Qiraat Learning, Istanbul/Turkey; selim.cakiroglu@istanbul.edu.tr; <https://orcid.org/0000-0001-7622-7891>

kıssalarda sufilerin yöntemleri bakımından oluşturdukları yorumlar önde gelen sekiz tasavvufi tefsir çerçevesinde incelenecektir. Diğer taraftan Hz. İsa'nın tasavvuf düşüncesindeki yerinin belirginleştirilmesi ile de bunun Kur'an yorumlarına etkisi belirlenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İşârî Tefsir, Hz. İsa, Sûfî.

*Makalenin Dergiye Geldiği Tarih: 17.09.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçtiği ve Yayına Kabul Edildiği Tarih: 20.01.2022*

## Introduction

Jesus, who is considered the fourth of the magic prophets, is referred to as Jesus Son of Mary (ʿĪsā ibn Maryam) and Messiah in the Qurʾān.<sup>1</sup> Jesus, who is reported to have been given the Bible<sup>2</sup> and heralded Muhammad,<sup>3</sup> is referred to as “a spirit and word of Allah”.<sup>4</sup> He is linked to Adam in terms of creation because he was born miraculously without a father.<sup>5</sup> The miracles of Jesus also differ from other prophets. Among his miracles, it is mentioned that he speaks as a baby, heals the variegated and resurrects the dead.<sup>6</sup> The fate of Jesus, who differed from other prophets in terms of his birth and miracles, was also different.

The Qurʾān clearly states that the Jews wanted to kill Jesus, but he was not killed or crucified by them.<sup>7</sup> In the Islamic tradition, the death of Jesus and his coming back to the world as a sign of the Judgment Day is generally discussed under the title of “the return of Jesus”.<sup>8</sup>

In the tradition of Islamic interpretation, the commentaries made by the Şūfīs to the Qurʾānic verses are defined as allusions (ishārāt). This interpretation genre differs with its subjective character from tafsīr and taʾwīl, that is, the other two methods of interpretations. It is an undeniable fact that the religious texts made by the Şūfīs have made important contributions to the content of Islamic thought. This richness of interpretation will be better understood when taking into account a considerable amount of ishārī tafsīrs that have found their place in the tafsīr literature. The Şūfīs expanded their

1 See Āl ʿImrān, 3/45-46; al-Nisāʾ, 4/157-158, 171-172; al-Māʾida, 5/72-75; al-Tawba, 9/31.

2 See Āl ʿImrān, 3/347-49, al-Māʾida, 5/46, al-Ḥadīd, 57/27.

3 See al-Şaff, 61/6.

4 See Āl ʿImrān, 3/39; al-Nisāʾ, 4/171-172.

5 Omer Faruk Harman, “İsa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/465.

6 See Maryam, 19/29-34.

7 See Āl ʿImrān, 3/49-51.

8 İlyas Celebi, “İsa”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/472.



tools for deriving understanding and meaning by developing an interpretive methodology which centers on the moral perfection of man. Prophets have a special importance in the spiritual interpretations of the Şūfī. This article will seek to identify the originality of the interpretation that the Şūfī brought to the verses mentioning Jesus and his parables. By way of introduction to the subject, it will be shown first based on the mystical classics how Jesus features in the idea of Şūfīs. Thus, in the context of the verses about Jesus, the contribution made by the Şūfī to the tafsīr and Şūfī literature will be determined.

### Jesus in Şūfī Thought

The Prophet Jesus, who found his place in the Islamic tradition on the axis of discussions around “the ascension of Jesus” and “the return of Jesus”, was mostly discussed in the Şūfī literature in the context of “*spiritual states*” (*aḥwāl*) and “*spiritual stations*” (*maḳāmāt*). In Şūfī classics, *renunciation* (*zuhd*), *hope for Allah’s mercy* (*rajāʿ*), *intimacy with Allah* (*uns*), *expansion* (*bast*), *spiritual retreat* (*kḫalwa*), staying in a mosque for a certain days to worship (*iʿtikāf*), *generosity* (*sakḫā*) and *journey* (*sefer*) were presented as examples of the words and states of Jesus. According to the Şūfīs, Jesus is a prophet of the highest rank. Because Jesus, who traveled in isolation from everything, would have nothing but a bowl and a comb. When he saw the water with his palm, he combed his hair with his fingers, and when he saw it, he threw away his comb and showed his grace. In order to draw attention to the importance of renunciation (*zuhd*) and poverty (*faqr*), the Sūfīs convey<sup>9</sup> that Jesus did not eat for days, he advised his disciples to fast, he slept on a pillow of mud, he did not build a house for himself, he likened the world to a bridge that ran over him.<sup>10</sup> According to al-Hujwirī, Jesus, who had attained the spiritual stage (*maqām*) of *rajāʿ*,<sup>11</sup> never cried throughout his life because he was always in a state of spiritual expansion (*bast*).<sup>12</sup> Likewise, according to Attar, Jesus, who was always in a state of *the radjā and bast*, lost his joy when he heard of death, and the sweat leaking from his body with fear covered him with blood from head to toe.<sup>13</sup> al-Ghazzālī considers that some of the words of Jesus in the Qur’an are spoken in the form of *uns and bast*. According to him, Jesus’ ascribing “peace” to himself by saying “*Peace be upon me the day*

9 ‘Ali b. ‘Uthman al-Jullabī al-Hujwirī, *Kashf al-mahjūb: Hakikat Bilgisi*, trans. Süleyman Ulu-dağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 102; Abū Hāmid Muhammad al-Ghazzālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, Critical ed. Committee (Jeddah: Dār al-Minhāc, 2011), 8/169.

10 Abū Tālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb fī mu‘āmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ila maqām al-tawḥīd*, ed. Mahmud Ibrahim Muhammad Razvānī (Qāhirah: Mektebetu Dār at-Turās, 2001), 2/744; al-Ghazzālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, 5/290, 299; 6/58, 63.

11 al-Hujwirī, *Kashf al-mahjūb*, 430.

12 al-Hujwirī, *Kashf al-mahjūb*, 434.

13 Feriduddin Attar, *Mantıku’t-tayr*, trans. Yasar Kececi (İstanbul: Kaknūs Yayınları, 1998), 210.

*I was born, the day I die, and the day I will be resurrected.”* (Maryam, 19/33) was realized by the influence of the state (ḥāl) of baṣṭ in the stage (maḳām) of intimacy with Allah (uns).<sup>14</sup> al-Ghazzālī also narrated Jesus’s words about generosity (*sakḥā*), *spiritual retreat* (*kḥalwa*) and *i’tikāf*.<sup>15</sup>

Some of the practices of Şūfī life are also based on prophet Jesus. It has been accepted as one of his sunnah to train people with the method of “journey”. It is reported that he traveled widely to invite people to tawḥīd and encounter the religion of Allah. Junayd al-Baghdādī, who said that the Şūfīm was established for eight virtues, attributed the travel to Jesus and stated that the Şūfīs should follow him in this regard.<sup>16</sup> Kalābādhī also reported that Jesus wore a dress made of bristle, and he based the Şūfī custom of wearing clothes made of bristle to him.<sup>17</sup>

Before Ibn al-‘Arabī, the Şūfīs gave place to Jesus mostly with regard to asceticism. They attributed certain states (*ḥāl*), stages (*maḳām*) and practices to him. It can be said that Ibn al-‘Arabī, who attributed the science of letters to Jesus, focused more on two of his characteristics. The first is the feature of his creation, which he discusses in the context of “superiority/rif‘at” wisdom in the *Fuṣūṣ al-ḥikam*. The other is the position of “the last of the guardians” (*hatam al-awliyā’*), which he specifically mentioned in *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, and its association with Jesus.<sup>18</sup> In the *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Ibn al-‘Arabī focuses on the extraordinary creation that forms the basis of his thoughts on the wisdom of Jesus. He examines in detail the marvelousness of Jesus’ creation and his coming into the world without a father.<sup>19</sup> According to him,

14 See. al-Ghazzālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, 8/520.

15 See. al-Ghazzālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, 6/160; al-Ghazzālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, 5/399.

16 al-Hujwirī, *Kashf al-mahjūb*, 102

17 Muhammad ibn Ibrāhīm Kalābādhī, *al-Ta’arruf li-madḥhab ahl al-tasawwuf*, Critical ed. ‘Abd al-Ḥalīm Mahmud – Taha Abd al-bakī Surūr (Qahirah: Mektebe es-Sakāfe ed-Dīniyye, n.d.), 22.

18 Ismail Taspınar, “Narratives about Jesus in Islamic Mystic Sources: Ibn al-Arabī, Mevlana and Yunus Emre Example”, *International Symposium on Islamic-Christian Dialogue II (Jesus in Islamic and Christian Sources)*, Istanbul: 2005, 241.

19 Ibn al-‘Arabī explains the survival of the Virgin Mary with real water from Mary and a dream water by Gabriel. According to him, the body of Jesus was composed of a mixture of real water and imaginary water. In this respect, he establishes the relationship between Jesus’s resurrection of the dead and his creation by blowing souls in this way: Blowing the prophet in the spirit of resurrection is a blessing to God, even though he is apostate of Jesus. In this case, in its creation, blowing has an effect on Gabriel and the word is to God. Jesus was created from real and imaginable water, so he gathered these two in himself. Because it is both reality and imagination in its creation, it has the power to resurrect and heal the blind by blowing. The fact that there is a resurrection feature in Jesus as a human being is a result of Gabriel appearing in the form of a human being to Mary. Because if Gabriel had appeared in his own spiritual surah or any other chapter, Jesus would have only been able to use the quality of resurrection by entering it. See Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Critical ed. Mahmut Erol Kılıç – Abd ar-Rahim Alkis (Istanbul: Litera Yayincılık, 2016), 128-129.

the features and miracles attributed to Jesus depend on the extraordinary nature of his creation. In this regard, Gabriel (Jibrīl), who appears in the form of a handsome man, blows upon Mary, who is human, has an effect. In addition, the feelings that Mary felt during her pregnancy with Jesus are also influential.<sup>20</sup>

According to Ibn al-‘Arabī, those who could not see the divine work that Jesus carried out in resurrecting the dead either accepted him directly as a Allah or did not understand how the resurrection took place. Jesus is a prophet who has the qualities of being the word, the prophet and the servant of Allah. Therefore, those who looked at him evaluated him according to the qualification they thought was dominant among these qualities.<sup>21</sup> In the opinion of Ibn al-‘Arabī, all human beings are the words of Allah in terms of being the words of “be/kun”, and the feature that distinguishes Jesus from others is that his bodily presence exists with the blowing of the soul. For, in the creation of other people, as the verse “*When I arrange it and blow my soul into it.*” (al-Ĥijr, 15/29), Allah blew his soul after creating the body.<sup>22</sup> Ibn al-‘Arabī associated the idea that the spiritual blowing occurs at the same time with the body composed of the elements, with the attribute of Allah’s Mercifulness (Raḥmān). Thus, he tries to justify how the opposite elements in human creation came into being.<sup>23</sup> Ibn al-‘Arabī claims that Bāyazīd Bisṭāmī follows the same course of action as Jesus in terms of giving life to beings. He reports that Bisṭāmī revived an ant and that he killed it by blowing it.<sup>24</sup> Ibn al-‘Arabī attributes the science of letters in *al-Futūḥāt* to Jesus and associates the giving of the ability to blow with the science of letters. The knowledge that belongs to him is the knowledge of the letters. His resurrection by blowing upon a dead body or a bird made of mud is subject to the permission given to him by Allah on this issue.<sup>25</sup>

According to Ibn al-‘Arabī, there are prophets as well as saints who are disposition of the Isrāfīl’s heart. Jesus is a prophet who is disposition of the Isrāfīl’s heart. There are also saints (awliyā) who are disposition of Jesus’ heart. Everyone who is disposition of Jesus’s heart is also disposition of the Isrāfīl’s heart. However, not everyone who is disposition of the Isrāfīl’s heart is disposition of the Jesus’s heart.<sup>26</sup>

20 Dilaver Gurer, *Fusūsu’l-Hikem ve Mesnevî’de Peygamber Hikayeleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 232.

21 Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 129-130.

22 Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, s. 154.

23 Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, s. 156.

24 Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 155.

25 Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Critical ed. Ahmed Shams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2011), 1/556.

26 Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 3/18.

In Şūfism, the idea of “seal of saint” (*khātam al-awliyā*) is among the topics associated with Jesus. This thought, which started with al-Ḥakīm al-Tirmidhī, became one of the main topics of Şūfism with Ibn al-‘Arabī. The starting point of the subject is the characterization of Muhammed as “seal of the prophets” (*khātam an-nabiyyīn*). Based on this information about the Prophet, al-Tirmidhī claimed that there was a “*khātam al-awliyā*” as well as “*khātam an-nabiyyīn*”. According to this, “*khātam al-awliyā*” is not only the last of the saints, but also the one whose rank is highest. There’s no better saint (*walī*) than him. Tirmidhī’s thoughts on sainthood influenced Ibn al-‘Arabī’s idea of guardianship.<sup>27</sup> Ibn al-‘Arabī, who discusses the subject in detail in *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, divided the guardianship into general (*walāye al-āmma*) and private (*walāye al-hāssa*). He associated the general acceptance in Islamic thought that Jesus would descend in the afterlife with the “last saint” (*khātam al-walī*). He stated that Jesus would descend as an absolute prophet and as “*heir and khātam*” before the Judgment Day. According to him, although there are those who follow disposition of Jesus among the saints, the general guardianship (*walāye al-āmma*), in which no saints will come after him, will end with him.<sup>28</sup>

Mawlānā drew a comparison between the words of the master (*murshid*) and the resurrecting breath of Jesus. In the *Mathnawi*, he established a relationship between the miracle of Jesus to resurrect the dead and the master’s resurrection of dead souls. He compared man to the breath of Jesus to tell the secret of his existence.<sup>29</sup> In addition, he draws attention to the divine qualification of a person by saying that the spirit in the being of a person is in fact the breath of Jesus.<sup>30</sup> According to him, in order to have a breath like Jesus, one must first pass through material existence.<sup>31</sup> To bring life to the heart, he must find those who have breath like Jesus and benefit from them.<sup>32</sup>

According to Imām Rabbānī, since Jesus is spirit of Allah (*rūhullah*) and word of Allah (*kalimatullah*), his attribute of guardianship is stronger than his prophethood. Imām Rabbānī, who thinks the adjective that educates Jesus is power (*qudrat*), says that Ali and Mahdi are also subject to Jesus

27 Abdullah Bereke, “Ḥakīm et-Tirmizī”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15/196.

28 Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 3/15; 7/172. For a general evaluation of Ibn al-‘Arabī’s nubuvvet-custody opinion and criticisms of this, see M. Mustafa Cakmaklıoğlu “Ibn’l-Arabī’s Views on Custody and Ibn Teymiyye’s Criticisms in This Regard” *Journal of Şūfī, Scholarly and Academic Research (Ibn’l-Arabī Special Issue-1)*, 2008: 9/21, 213-255; İsmail Taspınar, “Narratives about Jesus in Islamic Mystic Sources: Ibn al-Arabī, Mevlana and Yunus Emre Example”, 242.

29 Mawlana, *Mathnawi*, trans. Veled Izbudak (Istanbul: Meb Yayinlari, 1995), 3/348-349.

30 Mawlana, *Mathnawi*, 1/128.

31 Mawlana, *Mathnawi*, 1/152.

32 Mawlana, *Mathnawi*, 4/177-178

in terms of guardianship. Ali, whose guardianship is stronger because he is devoted to Jesus, also has the guardianship of Muhammad. Imām Rabbānī, who thinks that there are five degrees of guardianship, says that each degree is below one of the major prophets (ulu'l-'azm).<sup>33</sup> Accordingly, Jesus has the fourth degree.<sup>34</sup>

### The Interpretation of Verses About Jesus in Ishārī Commentaries

The Qur'ān mentions Jesus on various occasions in terms of his birth, proclamation and miracles. His miracles such as coming to the world without a father and his resurrection of the dead draw attention as the features that distinguish him from other prophets. It is possible to categorize the verses about him under four main headings in the way that birth without a father, being a messiah, miracles and death (urūc). Here, the interpretations made by the Şūfīs will be examined under these headings in order to determine the boundaries of the subject. However, before moving on to the relevant verses, the general framework of the interpretations of the Şūfī commentators will be identified.

In the first period of ishārī interpretations, Jesus was described as an/ the exemplary person (imām) for the ascetics (zāhids) in the world and the wayfarers (sāliks) in the hereafter, similar to the classics of Şūfism.<sup>35</sup> According to Baklī, Jesus is a prophet who is endowed with the attributes of Allah and who has attained closeness, ultimate union (vuşlat), guardianship (walāye), prophecy (nubuwwah), knowledge (ma'rifa), affection (muhabbah), protection (iṣmah) and divine help (tawfiq). With these blessings given to him, his external was made the leader (imām) to the disciples outside. The his inner being was made a divine light for the hearts of the wise.<sup>36</sup> In addition, it is bestowed upon him to discover the Jamāl (beauty) of Allah, to reveal His knowledge in him, to be thrown into his mother's belly as a word and to exist as a manifestation of Allah's light from there.<sup>37</sup>

He is a messenger in which the light of Jalāl (nūr al-Jalāl) is manifested for Allah's servants on earth. Because of the appearance of this light, the angels were captivated by Adam's face and prostrated to him, and the Israelites also fell in love with the Prophet Jesus. Because of this light in Jesus, they

33 Imām Rabbānī, *Mektübāt-ı Rabbānī*, trans. Taha Hakan Alp et al (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 1/810.

34 Imām Rabbānī, *Mektübāt*, 2/51

35 Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, ed. Sayyid 'Imrān (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya), 1/425.

36 Rūzbihān al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-qur'ān*, ed. Ahmad Farīd al-Misyadī, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2008), 3/281.

37 al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 1/335.

sympathized and fell in love with him. This light is from the pre-eternal word of the Allah that appeared in Mary. As a spirit composed of pre-eternal attributes, it is present in both the apparition and internal qualities of Jesus. However, Jesus is closer to this light than Adam in terms of the uniqueness of his attributes. Therefore, Allah said on Adam, *"I breathed my soul into him."* (al-Ḥijr, 15/29), he said, *"He is a soul from Allah"* (al-Nisā', 4/171) for Jesus. In other words, Jesus is the manifestation of Allah's form and His spirit in total. The whole world is form and spirit. Prophets and saints are His form.<sup>38</sup>

Since Allah appeared in Jesus with the light (nūr), he was endowed with the attributes of Allah. For this reason, his heart, spirit and mind are heralded with the graceful secrets of Allah. When Allah completed him with His existence, it was filled with the divinity of divine secrets. This situation did not prevent him from seeing the servitude. He saw that those, who were created afterwards, were destroyed with the help of Allah. Therefore he also did not claim to be a Lord. While he was still in the cradle, he said *"I am the servant of Allah"* and confessed his servitude.<sup>39</sup> Therefore, he is a guide for those who desire closeness and intimacy with Allah. He shows the beauty of his attributes to the wise by manifesting them in Jesus.<sup>40</sup>

Najm al-Dīn Dāya-yi Rāzī interpreted the verses about Jesus by focusing on the concepts of *heart, soul, self, fanā'-baqā'* as in other prophets. He explained the people and events in the parables in the context of these concepts by applying them to the inner journey (sayr wa sulūk). According to him, Mary symbolizes the heart, Jesus symbolizes the spirit and the apostles symbolize the heart and its attributes. Jesus is characterized by the attributes of Allah and the miracles he shows are a result of his having this qualification. The commandment of *prayer* and *zakāt* (the Islamic obligation of charitable giving) to him is for him to fulfill his servitude correctly and thus to purify the soul from bad attributes. Allah states that Jesus said: *"Peace be upon me on the day I was born, on the day I die, on the day I rise from the grave and resurrect!"* (Maryam, 19/33) Dāya makes some inferences about the spiritual path (sayr wa sulūk) based on the expression *"on the day I die"* in this verse and points to the example of Jesus on this issue. Accordingly, Jesus (soul) was created in a structure that accepts death with the attributes of the soul and the names of the deeds that arise from it. Thus, it has been shown that the meaning in the hearts of Şūfīs who live with Allah will not die.<sup>41</sup>

38 al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 1/290.

39 al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 1/290-291.

40 al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 2/456-457.

41 Najm al-Dīn Dāya-yi Rāzī, *al-Ta'wilāt al-najmiyya*, ed. Ahmad Farīd al-Misyadī. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009), 4/168-169; Dāya, *al-Ta'wilāt al-najmiyya*, 2/40-41.

Considering that Jesus refers to the heart and Mary refers to the nafs al-mutmainnah, such as Dāya, al-Ḳāshānī made allusions to “spiritual journey” (sayr al-sulūk) from related verses.<sup>42</sup> According to him, since Jesus was anointed with light, his name is the messiah. He is honorable and respected both in the world and in the hereafter because he has a partial and universal understanding. Humans and jinn, who are exoteric and esoteric powers, are in his service. Since he comprehends the infinite meanings and holy knowledge, he manages the hereafter and guiding Allah in the best way. In addition to being one of those who have been brought closer to Allah, he has an ability to accept the manifestations and rewards (*mukāshafa*) of Allah.<sup>43</sup> The special blessing mentioned in chapter al-Mā’ida, verse 110 is the granting of prophethood and guardianship to Jesus. Jesus’ speech in the cradle and in adulthood occurred when his body reached perfection. He was taught the wisdom of the sulūk in Allah by achieving morality, stage (māqām) and state (hâl), experience and solitude with the unchangeable information in the *Lawh al-Mahfūz* and book of truth. He was taught the principles of the state of the heart and deeds, as well as the science and decrees related to the manifestations of Allah’s attributes with the Torah and the external sciences with the Bible.<sup>44</sup>

Aḥmad Ibn ‘Ajība, based on Jesus and Mary, puts forward the understanding of saints in Şūfism by stating that Allah made the saints in the form and legitimacy of the prophets. According to this, some of the saints are on the level of Jesus in terms of ascension and isolation from the world and attachment to Allah.<sup>45</sup>

### 1.1. Birth of Jesus

In the Qur’an, the story of Jesus begins with his mother, Mary, because his birth into the world was spiritual, without a father through his mother. Mary is a woman who was devoted to the worship of Allah by her mother, was chosen by Allah and put above the women of the world (Āl ‘Imrān, 2/42). In addition, Allah described her as a righteous woman with a devotion to chastity (al-Taḥrīm, 66/12), honesty and virtue (al-Mā’ida, 5/75). Since Mary is seen as one of the most beautiful examples of the rank that women, as well as men, can reach,<sup>46</sup> some Şūfīs have called the female saints “Second

42 ‘Abd al-Razzāq al-Ḳāshānī, *Ta’wilāt al-Qur’ān* [Ibn al-‘Arabī, Muhyiddīn. *Tafsīr Ibn al-‘Arabī*], ed. Samir Mustafa Rebāb(Beirut: Dār Ihyā’i Turās al-‘Arabī, 2001), 2/67.

43 al-Ḳāshānī, *Ta’wilāt al-Qur’ān* 1/105.

44 al-Ḳāshānī, *Ta’wilāt al-Qur’ān* 1/188.

45 Aḥmad Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd*, ed. Omar Ahmed al-Ravī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2002), 3/579; Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 2/46.

46 Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 2/241.

Mary” (*Maryam as-Sânî*) and “Regent of Mary” (*Nâib-i Maryam*).<sup>47</sup> Şūfî commentators also accepted Mary, who is mentioned in the Qur’ân on the occasion of the birth of Jesus, as a guardian.<sup>48</sup>

Şūfî commentators explained that Mary gave birth to Jesus miraculously with the manifestation of Allah in the form of light. According to al-Baqlî, the spirit that came to Mary is from the holiness of Allah’s essence (Zât) and it is a light manifested to the extent that Mary can endure.<sup>49</sup> With the inspiration of Allah, Mary knew that Jesus was prophesied and that he would talk about the slanders of his people while he was in the cradle. This situation is a result of his inspiration due to his closeness to Allah.<sup>50</sup> al-Ķāshānî regarded the virginity of Mary (Āl ‘Imrân, 3/47), who was given the glad tidings of a child, as a sign that Allah could bestow the position of heart with divine attraction (jadhbah) and unveiling (kashf) to whatever He wishes without the training of a sheikh and the instruction of a teacher.<sup>51</sup>

Ibn ‘Ajîba, based on the verse (al-Mu’minûn 23/50), which mentions Allah’s placing Jesus and Mary in a high place, pointed to the relationship of worship and zuhd, prophethood and sainthood. Accordingly, Jesus is an example for men who worship and have pursued asceticism, and Mary for women who worship and have pursued asceticism. Just as Jesus is an example for men who worship and have asceticism in terms of distancing himself from material affairs and giving himself to worshiping, Mary is an example for women who are devoted to worshiping and withdrawn from the world.<sup>52</sup>

47 Mary has been shown by some Şūfîs as a role model for the Şūfî. In fact, Râbi‘a al-‘Adawiyya, who had a reputation for the love of God in the imagination, was presented as the second Mary in terms of her devotion to God by never marrying. See Feriduddin Attar, *Tezkiretu’l-Evliya*, trans. Suleyman Uludag, Bursa: Science and Culture Publications, 1985, 110; Ahmed Eflâkî, *Menâkibu’l-ârifin Âriflerin Menkibeleri*, trans. Tahsin Yazici (Istanbul: Hurriyet Publications, 1973), 1/166, 374. For an assessment on the subject, see Suleyman Derin, “From The Love of Leyla to the Love of Mevlâ”, *Human Relations on the Basis of Love in Islam - Controversial Provincial Meeting-* (16- 17 October 2009) (Istanbul: ISV Publications, 2010), 132; For an assessment of the perception of Mary in Şūfîs, see Hatice Cubuk, “Mother Mary in Şūfîsm (Islamic Mysticism)”, *e-Oriental Journal of Islamic Studies*, 2019, vol. 11/issue: 2 (24), 559-572. In addition, for a study on the interpretations of the verses related to The Virgin Mary in the works, see. Mahmut Ay, “Mary in Esoteric Interpretations of The Qur’an”, *Istanbul University Faculty of Theology Journal*, 2011: 25/123-138.

48 ‘Abd al-Karîm al-Qushayrî, *Latâ’if al-ishârât*, ed. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007), 1/148.

49 al-Baqlî, *‘Arâ’is al-bayân*, 2/456.

50 al-Baqlî, *‘Arâ’is al-bayân*, 2/459.

51 al-Ķāshānî, *Ta’wîlât al-Qur’ân*, 1/106.

52 Ibn ‘Ajîba, *al-Baḥr al-madîd*, 3/579.



### 1.1. Jesus: “the spirit of” (Allah Rūhullah) and “the word of Allah” (Kalimatullah)

In the Qurʾān, Jesus is described as “the spirit of Allah” (rūhullah) and “the word of Allah” (kalimatullah). Among the Ṣūfī commentators, Dāya associated this description of Jesus with his miraculous birth without a father. According to him, Allah threw his soul into the womb of Mary without the darkness of his parents’ lust because of His love for Jesus and granted him the ability to accept the light of His attributes. Miracles such as speaking to people in the cradle and in adulthood, writing and reading the Torah and the Gospel without any education, curing the blind from birth and leprosy, resurrecting the dead etc., were realized by the manifestation of divine attributes on this ability. Allah has given him the discovery of true knowledge and mysteries. Jesus, who was born as the caliph of Allah and the spiritual spirit, with the command “Kun/be” without a father from the realm of causes, is the greatest miracle in the creation.<sup>53</sup>

Dāya thinks that Jesus was made superior to other prophets and saints in two ways by being “His word” (kalimatuh) (al-Nisā’, 4/171). The first is that Jesus was created with the ability to accept this perfection without the need for discipline. The second is that Allah took it upon himself to create the soul of Jesus’ ancestor in a unique way with the order of “Kun/be” without a father’s semen. Thus, He named him “His word” and made him honorable by attributing to Himself.

#### 1.1.1. Two Similar Prophets in Creation: Adam and Jesus

In the fifty-ninth verse of the chapter of Āl ‘Imrān, it is stated that the creation of Jesus, who was born miraculously, resembles Adam. Ṣūfī commentators discussed the similarity in the creation of these two prophets from different aspects. According to some, Ṣūfīs like al-Qushayrī, both prophets are similar in that they were born without a father, and Adam is the only one with the title of beginning (being the first), while Jesus is the only one with whose soul was granted to him by blowing.<sup>54</sup> In this respect, there is similarity between them.

al-Baqlī regarded the similarity between the creation of Adam and Jesus as a situation peculiar to holy spirits. For, Allah creates holy spirits from the source of *divine lordship* (rubūbiyya) and manifests them with his light in witnessing (mushāhadah). Just as Adam was created from the spirit of the invisible realm (malakūt), his descendants from the prophets and the faithful

53 Dāya, *al-Taʾwīlāt al-najmiyya*, 2/38-39; Dāya, *al-Taʾwīlāt al-najmiyya*, 4/169, 293.

54 al-Qushayrī, *Laṭāʾif al-ishārāt*, 1/150.

(sādiq) are like him in this respect. Therefore, the things that Allah has made peculiar to Adam's soul including closeness, mercy, observance, knowledge, rewarding, exemplary and tawhīd are also relevant to the spirit of Jesus. For, like the spirit of Adam, the spirit of Jesus is also in stations of closeness<sup>55</sup> The spirit of eternal knowledge, which is instrumental in the birth of Jesus to the world, is the spirit that Allah had breathed into Adam as a manifestation of Jemāl (Beauty) and Jelāl (Glory).<sup>56</sup>

Dāya applies the resemblance of the creation of Jesus to the creation of Adam to the honoring of the soul and heart. According to this, when Allah wanted to make the spirit honorable from other beings, this spirit came into being with the command of "kun/be", without the implication of anything else.<sup>57</sup> al-Ḳāshānī explained this similarity with the fact that the souls of both were created from the realm of command (ālam al-amr), which did not have matter and duration.<sup>58</sup>

Based on the similarity in the creation of Jesus and Adam, Ibn 'Ajība says that Allah combined two opposite states in man and placed the secret of the two worlds in him. The creation of man takes place by putting the spirit, which has the characteristics of the luminous and the divine, unseen realm, into the semen that has the characteristics of the tangible world. However, the creation of Jesus and Adam is an exception to this. This feature in the creation of Jesus is also the basis of his weakness in the face of the world. Since it does not consist of a semen mixed with tangible properties, it does not have an attribute that will attract it to the concrete world. This feature, which is present in Jesus and other prophets, is also found in saints. Since they cleanse the material darkness in their souls through the striving (mujāhadah), the souls of the saints are annihilated in the love of Allah, and they lean towards secret spiritual sciences.<sup>59</sup>

### 1.1.2. Event of the Birth

It is explained that the pregnancy of Mary to Jesus and the birth process are in the 17-27. verses of Sūrat Maryam. The Şūfīs thought that these verses symbolized the spiritual journey, and therefore they interpreted them by associating with some states achieved during this time. According to some Şūfīs, the retreat of Mary, who was pregnant with Jesus, away from her family and into seclusion towards the East (Maryam, 19/16-23) is the spiritual journey of the heart from the tangible world to the spiritual world. Mary

55 al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 1/153.

56 al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 1/335.

57 Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, 2/238, 319; Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, 4/165.

58 al-Ḳāshānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, 1/108.

59 Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 1/362.

turned away from all kinds of things that prevent her heart from dhikr and mushāhadah (witnessing) and turned towards the invisible realm (ālam al-malakūt).<sup>60</sup>

The fact that Mary, who was provided for without any action or effort when she retreated in this way, later obtained sustenance by pulling the palm branch, was attributed to her relevance to the world. When Mary's heart started to take care of Jesus, then it was said to her "*Shake the date tree towards yourself so that fresh dates will be poured into you.*" (Maryam, 19/25).<sup>61</sup> According to al-Qushayrī, Allah prepared Mary for the miraculous birth by providing for her needs in a way that was far beyond her expectations of what was possible.<sup>62</sup> Considering that the date branch ordered to be shaken is dry, al-Qushayrī regarded the extraction of fresh dates from a dry date tree as a sign that Jesus would be created without a father.<sup>63</sup> According to Ibn 'Ajība, the second state of Mary is superior to the first, as the order to shake the date palms indicates that she was returned to causes when her certitude (*yaqīn*) became stronger. This situation indicates that the people of isolation should not turn to tangible causes before gaining strength and having "*tamkīn*" in *the knowing of Allah* (ma'rifa). While the sustenance comes to Mary without any causes in the first state, in the end, it is said that "*Pull the palm branch to yourself and shake it!*" (Āl 'Imrān, 37).<sup>64</sup>

Unlike other Ṣūfī authors, al-Ḳāshānī interprets the verses that talk about how Jesus was born without a father from Mary with their literal meaning. It is quite remarkable that he examines the miraculous birth in detail with an original approach by attributing certain apparent characteristics to Mary. According to him, the reason why Maryam conceived without a relationship with a man is because she is among those women whose masculinity is dominant. Since Maryam has a strong femininity characteristic suitable for masculine temperament, the right side of her lung secretes a substance similar to the male semen, while the left side secretes semen with the attributes of femininity. When the soul of a woman who possesses such masculinity, unites with the holy spirit or another angel, her masculinity becomes dominant when she is both asleep and awake. "He appeared to himself in the form of a complete human being." As the verse (Maryam, 19/17) indicates, this is how Maryam became pregnant with Jesus.<sup>65</sup> These explanations of Ḳāshānī about

60 al-Baqlī, *Arā'is al-bayān*, 2/455; al-Ḳāshānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, 2/7; Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 3/326.

61 al-Sulamī, *Ḥaqā'iq*, 1/424; al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, 2/239.

62 al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, 1/149

63 al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, 2/239.

64 Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 3/331.

65 al-Ḳāshānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān* 1/108; al-Ḳāshānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, 2/7.

Jesus' fatherless birth appear as a unique interpretation of how Maryam became pregnant with Jesus without touching a man's hand. As far as we can determine, such an interpretation does not exist in other Şūfīs. In the works of exoteric (*zāhir*) scholars, a similar comment on the subject is only included in Elmalılı Hamdi Yazır's *Hak Dîni Kur'an Dili*.<sup>66</sup>

## 1.2. Prophethood of Jesus

According to the Qur'ân, Jesus is a prophet who proclaimed Allah like other prophets. He was sent to the Children of Israel as a confirmation of the Torah and the Bible was given to him as a book. Sûrat al-Mâ'ida verses 10, 46, 71, 75 and Sûrat Âl 'Imrân verses 48-52 mention his prophethood. Based on these verses, the Şūfī commentators stated that the outward side of Jesus was made an "leader" (imām) for the disciples, and his inner part was made a light for the hearts of the wises.<sup>67</sup> al-Baqlī defines Jesus as a prophet who is endowed with the attributes of Allah and possesses the lights of closeness, ultimate union (vuslat), guardianship, prophethood, knowing Allah (ma'rifa), divine love and innocence.<sup>68</sup> al-Ḳāshānī also attributed Jesus' isolation from the world and authoritative priesthood towards his subordinates to the strength of his heart and the victory of his light. According to him, because of these features, the invocation of the Bible is related to the manifestations of attributes, morality and preaching, the states and purification of the heart, which are all things for inward.<sup>69</sup> al-Ḳāshānī interpreted Allah's "teaching the writing, wisdom, the Torah and the Bible" to Jesus, as well as the support of Jesus with the holy spirit as the teaching of morals and states, makams, wisdom of seyr u sulûk, the Torah and inherent sciences, and the biblical sciences in addition to the support of Jesus with the holy spirit.<sup>70</sup>

## 2.1. The Apostles

One key part of the story of Jesus as narrated in the Qur'an is the emergence of his prominent followers known as the apostles. These verses were also evaluated by the Şūfīs in the context of the mentor-disciple relationship and the "inconstancy/changeableness" (talvīn) and "stability" (tamkīn) in the Islamic mystical way (sulûk). According to al-Sulamī, the belief of the apostles is the light in the hearts of the asfiyan (the most purified). They were subject to Jesus in order to reach the love of Allah.<sup>71</sup> Dāya attributes the apostles' belief in Jesus to their ability to accept this. According to him,

66 See Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/368.

67 al-Sulamī, *Ḥaqā'iq* 2/235; al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 3/281.

68 al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 3/281.

69 al-Ḳāshānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ân*, 1/177.

70 al-Ḳāshānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ân*, 1/188.

71 al-Sulamī, *Ḥaqā'iq*, 1/102; al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 1/151.

there is an acquaintance and bond between the spirit of every ummah and its messenger. Because of this acquaintance, souls observe and recognize each other in the realm of martyrdom.<sup>72</sup> According to Ibn ‘Ajība, the apostles who obey the invitation of Jesus are examples of denying oneself and making confessions of a faithful disciple who seeks the remedy of the heart. Just as the apostles obeyed the call of Jesus, the disciple should be subject to the approximated saints and righteous who are the helpers of Allah in terms of religion.<sup>73</sup>

al-Baqlī explains the 112<sup>th</sup> verse of the Sūrat al-Mā’ida, which mentions the apostles’ request that Jesus miraculously cause a table spread with food to descend from heaven with the concepts of “tamkīn” and “talvīn”. According to this, although the apostles observed their secrets, spirits and hearts and their unseen realities, they were not in a state of “tamkīn”. Since they were people of “talvīn”, they desired miracles to banish the opposition of the soul and to make the heart happy.<sup>74</sup> According to him, the apostles, although having attained the mystical knowledge of Allah (ma‘rifa), acted like beginner by demanding miracles.<sup>75</sup> Upon the request of the apostles, Jesus demans a table by saying *“My Allah! O our Lord! Lower us a table from heaven so that it will be a feast for us and a sign from you, from the first to the last one. Provide us with sustenance, you are the best of providers.”* (al-Mā’ida, 5/114). al-Baqlī explained the expression “our former, those who came after” in this verse as the beginning and the last stage (maqām) of the the spiritual journey (sulūk) and explained the “former ones” as disciples and the “later ones” as sages. According to him, the apostles saw the attributes of Allah and witnessed his miracles. In this way, they are like saints (‘ārif) who have achieved vuslat. However, if they return to the pleasures of the soul and prefer the lust of the world, the greatest torment for them in this case is to be unable to observe the attributes of Allah, the light of Jamāl and Jelāl as their hearts were veiled in earthly desires. For those who seek the Truth (Haqq), the biggest punishment is to be separated from that same Haqq. If a person who is devoted to Allah prefers someone else to Him, he will suffer the greatest punishment in the world.<sup>76</sup>

Dāye and Ibn ‘Ajība made similar comments regarding the nature of the table requested by the apostles. The fact that the table has a heavenly character in the verse has made it easier for Dāya and Ibn ‘Ajība to interpret

72 Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, 2/319-320.

73 Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd* 1/359.

74 al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, 1/337-338.

75 al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, 1/338.

76 al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, 1/338-339.

the issue according to the understanding of mystery and truth in Şūfism. The aspect of the sky that symbolizes the lofty and supreme realms has enabled such an interpretation. According to Dāya, this table contains “truths and secrets”. However, the apostles whose faith was not genuine desired worldly gain, not the benefits provided in the religion conveyed to them by Allah through prophets like Jesus. When they received what they desired, they lost the benefit of otherworldly bliss. If they had had true faith and devotion, they would have known that hearts can only be satisfied by the remembrance of Allah. Consequently, they lost the main benefit because they demanded a table with their fleshly impulses and lust of the heart.<sup>77</sup> Dāye thinks that the Jews who turned into pigs because they violated the Saturday ban in the Qur’ān were the ones who demanded this table. As a result of their eating from this table, their attributes of mischief became clear, and Allah removed their human faculties and gave them attributes clearly better suited to their inclinations. Ibn ‘Ajība interpreted the table that the apostles demanded from Jesus as “divine secrets” and “interior knowledges” (ma‘arif). Just as the food for the body comes out of the earth, the food of the heavenly spirits is the religious sciences and divine secrets that descend from the heavens. These descend to the hearts of the wises (‘ārif) and from there spread to the hearts of the listeners. Some people can request these sciences before the appropriate time and without preparing themselves for it, as is the case with the apostles. In this regard, the wise (‘ārif) should warn him to behave in accordance with manners.<sup>78</sup>

## 1.2. Did You Say?

It is stated in the Qur’an that Christians accepted Jesus as a Allah after his death. In the verses of Sūrat al-Mā’ida 116-117, the conversations between Allah and Jesus are narrated in the context of the adoption of Jesus as a deity.<sup>79</sup> Şūfīs think that this dialogue occurred when Jesus was in the state (maqam) of annihilation and complete extinction in Allah (fanā’), in the state of “expanse” (bast). Christians’ acceptance of Jesus as deity is the result of inadequate reasoning. According to al-Baqlī, Allah’s address here is an

77 Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, 2/321-322.

78 Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 2/92.

79 The meaning of the relevant verses is as follows “Allah said, “O son of Mary, Jesus! Did you say to the people, “Accept me and my mother as gods besides God?” “I’d like to thank you. It’s not for me to say what I don’t have the right to say. And if I had told you, you would have known it. You know what’s inside of me, but I don’t know what’s in yours. You’re the only one who knows the secrets. (116) I told them only what you ordered me to do; I said, “Worship God, my Lord and your Lord.” As long as I was among them, I was a witness to their deeds. But you’re the only one who knew and saw them after you passed away. You’re a witness to everything. (117) If you punish them, they are your servants. If you forgive them, you have wisdom and wisdom.” (118) (al-Mā’ida, 5/116-118)

address He made to the prophets in the position of majesty and observation. Jesus was able to respond to Allah's address because he was in the position of "baṣṭ".<sup>80</sup> Here, when he moved away from his natural state and attributes, he was like a "unifying Allah" (muwahhid) without a veil between him and the Haqq (truth). Since he had reached a complete annihilation ("fanā"), his speech and silence originated from Haqq.<sup>81</sup>

According to Dāya, Christians' conception of Jesus as a deity is the result of inadequate reasoning. When they wanted to lead the true path, they could not understand the sanctity and intimacy because they viewed the prophets with a mind. They evaluated the birth of Jesus with their minds and accepted his birth without a father as an evidence that he should be the son of Allah. Based on this, they proved that he resurrected the bird sculpture and healed those who were born blind and who were addicted to the tawny disease. For, the realization of these actions is only reserved for the attributes of Allah. Therefore, they thought that if Jesus had not been the son of Allah, he would not have been able to do all these deeds. From another point of view, they came to the conclusion that the sacredness of Allah was revealed to the body of the Messiah Jesus, who was one of the attributes of visible realm (nāsūt), and that he is Allah.<sup>82</sup>

al-Ḳāshānī, also attributes the Christians' deification of Jesus to the narrowness of their understanding. According to him, Jesus invited people to unity in detail by affirming that his words, deeds, attributes and existence all belong to Allah. As their understanding was narrow, they made a mistake by seeing Allah as a part of the details and therefore they made Jesus divine.<sup>83</sup>

Dāya compared the Israelites' misconception to prove the deity of Jesus with the way the Ummah of Muhammad entered the path of Truth. According to him, the ummah had the burden of bringing evidence obtained by meeting Allah. Because they were subordinate to Allah with affection and they were subjected to the temptations of divinity. It is a futile effort to engage in evidence that will reveal the existence of Allah after reaching Allah. This ummah correctly understood that the miracles emerged from the hand of Jesus belong to Allah in terms of external appearance and to the divinity as the source of his attribute of creation, since Jesus had observed the attributes of Allah in Jalāl in sulūk.<sup>84</sup>

80 al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 1/338-339.

81 al-Sulamī, *Ḥaqā'iq*, 1/189; al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 1/341.

82 Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, 2/295.

83 al-Ḳāshānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, 1/190.

84 Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, 2/296.

The request of Jesus for forgiveness of the polytheists caught the attention of al-Baqlī. Although he stated that the commentators agreed that Allah will not forgive the polytheists who died in polytheism, he believes it was a different sort of forgiveness that Jesus was requesting. According to him, Jesus' speech here reflects God's having revealed to him secret knowledge that is otherwise hidden from other creatures. For, it is impossible for Jesus not to know that those who associate shirk (unbelief) will not be forgiven. And yet, his asking forgiveness from Allah for the polytheists shows that he wished it based on secret knowledge. al-Baqlī says that the secret lies in Ibn Abbas and Ibn Mas'ūd's interpretation of the verse that mentions how the polytheists and unbelievers will remain in Hell forever. According to Ibn Mes'ūd, such a time will come when Hell that its doors will move without anyone in it. This will happen after being there for centuries.<sup>85</sup>

### 1.3. The Miracles of Jesus

It is mentioned in the Qur'ān as a miracle that Jesus spoke in the cradle, healed the blind and tawny, gave life to the bird and resurrected the dead. The point that Şūfīs draw attention to in the verses on the subject is the qualification of these miracles given to Jesus and the possibility of similar miracles in those who assume the same attributes. Some Şūfī commentators have argued that similar extraordinary situations may occur in those who progress spiritually based on these miracles shown by Jesus. al-Sulamī accepted the possibility that extraordinary events could occur in those who reached the level of "fanā" as in the case of Jesus.<sup>86</sup>

Some Şūfīs linked the miracles shown by Jesus with his extraordinary creation. His coming to the world was with the holy spirit Allah breathed into him through Gabriel (Jibrīl). According to al-Baqlī, this spirit, which was blown to Jesus at birth, is the source of his ability to perform miracles. With this spirit of holiness that he received from Allah, Jesus became holy by joining the realm of Allah to the realm of prophethood and his whole existence became a holy spirit.<sup>87</sup> According to Dāya, this spiritual ability that emanates from the word of Allah in Jesus is placed in the nature of every human being. Allah revealed this ability in Jesus without any effort from him. For, his spirit did not flow from the loins of fathers and mothers' womb like our souls. His essence was apparent in his own body without being originating from human father. Therefore, since the light in the spirit of Jesus appeared, Allah revealed various miracles in him from the beginning of his childhood.

85 al-Baqlī, *Arā'is al-bayān*, 1/341.

86 al-Sulamī, *Haqā'iq*, 1/102.

87 al-Baqlī, *Arā'is al-bayān*, 1/335.



As for us, we need to extract this spiritual substance from the source of our body by obeying Muhammad's orders and prohibitions. Therefore, those whose spiritual substance escapes from its human source become the Jesus of their time and Allah revives dead hearts with his breath, opens deaf ears and blind eyes with him. Thus, he has the position within the ummah of the prophet among his people.<sup>88</sup>

### 1.3.1. Speaking in the Cradle

The first of Jesus' miracles is speaking when he was a newborn baby. The subject is explained in verses 110 of *Sūrat al-Mā'idā* and in verse 46 of *Sūrat Āl 'Imrān*. The explanations about this miracle were made only by al-Baqlī. He explained the verse with the concepts of "wideness" (*inbisād*) and "the state of unity" (*ittihāt*). According to him, the speech of Jesus in the cradle is to testify to his prophethood, his will and that his mother is pure. His speech in his middle age originated from his "wideness" (*inbisād*) and the state of unity. While he was initially in the language of servitude, he eventually wore the adjectives of *rubūbiyyah*.<sup>89</sup> al-Baqlī says that from the beginning of Jesus saying "Surely I am the servant of Allah" (*Maryam*, 19/30), Mary speaks in the apparent language and Jesus speaks in the language of "*fanā*". For, while Allah made Jesus speak with the words of oneness and his servitude, he ordered his mother to be silent. This is the case with the disciples; when the apparitions are silent, the speech of the unseen and the language of their souls begin to speak.<sup>90</sup>

### 1.3.2. Healing the Blind and the Variegated

Another miracle shown by Jesus is that he heals the blind and the variegated. The subject is mentioned in *Sūrat al-Mā'idā* 110 and *Sūrat Āl 'Imrān* 49. al-Baqlī, who explained the verse with a report from Ali Ruzbārī, attributed the occurrence of such a miracle from Jesus to the emergence of Allah's *rubūbiyyah* in him. For, the limit of *rubūbiyyah* is on the border of servitude. When a servant is on his way in servitude, Allah reveals in him one of the attributes of *rubūbiyyah* with his fortune and might.<sup>91</sup>

al-Ḳāshānī interpreted Jesus' performance of these miracles in light of the relationship between a master's discipline to the disciple's soul. Accordingly, unborn blindness means being veiled from the light of Allah. The leper (variegated) is a person caught in the worldly speech and overcome by his desires. The dead body that Jesus resurrected is the ignorant person he

88 *Dāya, al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, 2/239, 319; *Dāya, al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, 4/166; Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 1/356-357.

89 al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 1/150.

90 al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 2/459

91 al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 1/336.

brought out of his grave and the world of the soul. Since they do not know the state and position of Jesus, Allah has blinded the ignorant ones who stand against him in the manifestations of his attributes.<sup>92</sup>

### 1.3.3. Giving Life to a Bird

Another event mentioned among the miracles of Jesus in the Qur'ān is his "giving life to the bird". The subject is mentioned in the 49<sup>th</sup> and 110<sup>th</sup> verses of Sûrat Āl 'Imrān. According to al-Baqlī, who is one of the interpreters of the verse, this miracle took place as the manifestation of Allah's lordship (rubūbiyyah) in Jesus. When Jesus breathes with the holy spirit within himself, the bird he made out of mud comes to life.<sup>93</sup> At the same time, al-Ḳāshānī has used these verses to bring to light dynamics regarding the purification of the soul and the purification of the heart under the guidance of a teacher (murshid/Şūfī master). He thought that in the interpretation of the verse 49 Sûrat Āl 'Imrān, mud symbolizes the gifted yet imperfect souls, in the 110<sup>th</sup> verse of the Sûrat al-Mā'ida, it symbolized the spiritual (huyūlānī) mind. On the other hand, in the interpretation of the verse 49 according to Āl 'Imrān, the bird refers to a living soul that flies to Allah with the wings of enthusiasm and good will, while in the interpretation of the verse 110 in Sûrat al-Mā'ida, it refers to flying hearts. According to him, Jesus made the hearts flying from this world to the holy glory like birds flying to the Holy Prophet by means of self-discipline and devotion, and by means of conversation and discipline from the breath of divine knowledge, he breathed the true life for them.<sup>94</sup>

### 1.4. Yahya, Jesus, Muhammad

Şūfī commentators compared Jesus with Yaḥyā and Muhammad in terms of state (maqām) and position (hāl) in the interpretation of the verses in which his story is told. al-Baqlī compared the greetings made to Yaḥyā, Jesus and Muhammad based on the verse that mentions what Jesus said while he was in the cradle.<sup>95</sup> According to this, the greeting given to Yaḥyā is a special salutation Allah sent to his beloved servant. The salutation of Jesus as "Peace be upon me" (Maryam, 19/33) is the salutation that comes from the authority to observe Allah in everything. Probably, al-Baqlī has indicated that Jesus was in a state of witnessing (mushāhadah), "baṣṭ" and "ayn al-cem" because the salutation about Jesus was expressed in his own mouth and not by Allah in the verse. According to him, Jesus attained this peace when he passed away from bad to life. Therefore, Jesus is characterized in

92 al-Ḳāshānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, 1/188.

93 al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, 1/336.

94 al-Ḳāshānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, 1/106, 188.

95 "Peace has been given to me on the day I was born, on the day I die, and on the day I will be resurrected." (Maryam, 19/33).

terms of mystical knowledge of Allah” (ma’rifā), monotheism (tawḥīd), affection/divine love (muḥabbah) and enthusiasm (shewk). When he is one with Haqq, his language has become the language of Allah in terms of ‘ayn al-cem’. In this respect, he is superior to Yahyā. However, according to al-Baqlī, Allah’s direct salutation to Muhammad by expressing the Jamāl in ascension (mi’rāc) shows that his rank is higher than that of Yahyā and Jesus. If Allah had greeted with the tongue of an angel, he would have saluted with the tongue of a created being, which cannot reach the level of salutation Allah has given directly with his pre-eternal attributes.<sup>96</sup>

Dāya compared Jesus and Muhammad in terms of their mercy. Accordingly, Allah recorded His mercy on Jesus with the preposition (من), which expresses a part in terms of Arabic grammatical rule, “a mercy from us/mercy minna” (Maryam, 19/21). Therefore, His mercy is limited only to those who are subject to him. What Jesus brought has also been subjected to the sending of Muhammad. With his coming, the decree of the religion of Jesus disappeared. For this reason, Jesus’ mercy towards his ummah ceased. In response, In the verse “We sent you only as mercy to the realms.” (al-Anbiyā’, 21/107), it is clearly stated that the sending of Muhammad was an act of mercy towards the whole world. Therefore, Muhammad’s mercy never ceases upon the worlds. In fact, according to Dāya, this mercy is valid in the hereafter with the continuation of the rule of the religion, and the fact that all creatures in the world, up to the prophets, need this mercy.<sup>97</sup>

Some Ṣūfī commentators compared Jesus and Muhammad in terms of intercession on behalf of their ummah and drew attention to the superiority of the Prophet due to his position of a exalted status (maqām al-mahmūd). According to this, Muhammad will continue to intercede (shafa’ah) by saying “my ummah” until every member of his ummah is answered. Jesus, on the other hand, abandoned the “inbisād” by leaving to ask for the forgiveness of his ummah. For, in this case, he has ceased to reclaim with the Haq regarding his actions.<sup>98</sup>

### 1.5. The Fate of Jesus

In the Qur’ān, the fate of Jesus, whose story begins with birth in a miraculous way, ends in this manner. Verse 55 of Sūrat Āl ‘Imrān, verses 157-158 of Sūrat al-Nisā’ and Sūrat al-Mā’ida verse 117, which mention the Jews’ desire to kill him and his ascension to heaven by Allah (‘urūc) form the crux of the matter. The death of Jesus and his coming back to the world before

96 al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, 2/461; Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 3/331.

97 Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, 4/166.

98 al-Sulamī, *Ḥaqā’iq*, 1/190; al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, 1/343.

the end of the Day of Judgment is generally discussed under the name of “the return of Jesus”.<sup>99</sup> In order to elucidate the approach of the Şūfīs on this subject, we will examine the issue here in the context of the relevant verses under these two headings:

### 1.5.1. The Ascension of Jesus in Islām

Although it is clearly stated in the Qur’an that Jesus was neither killed nor hanged by the Jews, the debate about whether he died and how he ascended to heaven continues to this day.<sup>100</sup> In the verses about the end of Jesus’ worldly life, the expressions “to die” (tawaffi) and “to raise” (raf’) are used.<sup>101</sup> The majority of the commentators have interpreted the news about “Jesus’ descent as killing the Dajjal” and the death in the verse as “raising the sky”.<sup>102</sup>

Although the ascension of Jesus to heaven is certain in the Qur’ān, there are two different approaches about its essence. There are those who think that the ascension to heaven is by spirit. However, the general opinion is that his spirit was raised to the heaven with its body. Almost all of the commentators following the traditional line such as al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, Ibn Qutaybah, al-Zamakhsharī, al-Bayḍāwī and Ibn Kathīr are of the opinion that Jesus did not die of his own term, he was elevated to the heavens, and that the body and the soul came together.<sup>103</sup> Those who claim that ascension (raf’) happened only with the spirit are modern-era commentators.<sup>104</sup> On the other hand, Şūfī commentators interpreted the relevant verses in the context of perfection of the spirit. Their explanation of the ascension in this way may create the perception that they are in agreement with those who claim that ascension occurred only with the spirit. However, the Şūfīs emphasized that they made a statement regarding the spiritual aspect of the event by saying that their interpretation was allusion. Therefore, while the commentators of the modern period realize their views on the subject within the framework

99 Ilyas Celebi, “Hz. İsa”, 22/472-473.

100 For a recent study on the fate of Jesus in light of the basic sources and acceptances in Islamic thought, see Mahmut Aydin, *Hz. İsa’ya Ne Oldu?*, Ankara: Otto Yayinlari, 2017.

101 The text of the 55th verse of the Sūrat Āl ‘Imrān about the death of Jesus is as follows: *He said, “O Jesus! I will make you pass away, raise you to my sight, purify you from the unbelievers, and make those who follow you superior to those who disbelieve until the Day of Resurrection. Then you’ll come back to me. Then I will judge you on what you used to differ from.”*

102 al-Shawkānī, Muhammad b. ‘Ali, *Fath al-Kadīr* (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1994), 1/395-396. For a study on how the subject is handled in the literature of interpretation and its state from a literary point of view, see Huseyin Aydin, “Finality of Jesus Christ According to the Holy Qur’an”, *Kelām Araştırmaları* 6/2 (2008), 17-46.

103 M. Sami Baybal, *The Matter of Consequence of the Jesus Christ According to the Islamic Sources*, Doctoral Thesis, Konya, SUSBE, 1999), 154.

104 For detailed information on the approaches of the authors of the commentary on the subject, see Baybal, *The Matter of Consequence of the Jesus Christ According to the Islamic Sources*, 158.

of the apparent meaning of the verse, the concentration of Şūfīs on the intangible meanings shows that they approach the issue differently in terms of methodology. For this reason, it is difficult to say that the Şūfīs agree with them since they did not express an opinion about the apparent meaning of the verse. Moreover, looking at the comments made by the Şūfīs to the relevant verses, the difference will be better understood.

The Şūfī commentators did not pay much attention to the apparent meaning of how Jesus was ascended to heaven, rather they focused on signic meanings. However, al-Baqlī and al-Bursawī said that Jesus was circumambulating the throne with the angels as a heavenly, desirable and angelic human being, and made it clear that he was ascended to heaven with spirit and body.<sup>105</sup> Using the clearest expression on the subject, Ibn ‘Ajība stated that Jesus was raised to the sky in the form of spirit and body.<sup>106</sup>

The words “to die” (mutawaffike) and “to rise to the top” (rāfi’uke) expressed in the verse 55 of Sūrat Āl ‘Imrān, which mentions the death of Jesus and his ascension to Allah, have been interpreted by Şūfīs as Allah’s killing Jesus from the evil attributes of his soul and the purification of his will and desires.<sup>107</sup> al-Qushayrī evaluated the address made to Jesus in the verse as an address to every servant directed to Allah, and associated the expression “*I will make you die*” (Āl ‘Imrān, 3/55) with the concept of fenâ in Şūfīsm. According to him, the death of Jesus means his being purified from his human attributes and reaching the level of “annihilation” (fanâ’).<sup>108</sup> al-Baqlī interpreted the verse within the framework of the thought of “annihilation-subsistence” (fanâ’-baqâ’). According to this, the holy spirit of Jesus, whose image was blown, was trained with the lights of prophethood and servitude and reached the level of authority of the prophets and the saint. When he ascended to Allah with the attributes of rubūbiyyah, he found worse than his attributes and thus pre-eternal attributes became apparent in him.<sup>109</sup>

According to some Şūfī commentators, Jesus’ ascension to Allah took place with the attribute of love. As a requirement of this attribute, Allah cleansed Jesus from complimenting the angel. For, one of the conditions for the beloved to be one with the loved one (ittihad) is that nothing created later should enter between the two. When wise reaches the position of oneness

105 al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, 1/288; Ismā’īl Haqqī al-Bursawī, *Rūh al-bayān fī haqā’iq al-qur’ān*. ed. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2018), 2/324.

106 Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 1/360.

107 al-Sulamī, *Haqā’iq*, 1/103; al-Qushayrī, *Latā’if al-ishārāt*, 1/150; al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, 1/152; Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 1/361.

108 al-Qushayrī, *Latā’if al-ishārāt*, 1/150; al-Kāshānī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, 1/190.

109 al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, 1/152.

only, the light of Allah's community shines on his body and his presence prostrates to him. For, anyone who sees the beauty of Allah's Jelâl through means, if he has not attained the truth of divine knowledge, he likens it to occurring in means.<sup>110</sup> In addition to his comments above, al-Baqlî compared the ascension of Jesus to the heavens with the miracle of resurrecting the dead. Accordingly, the light of divinity has emerged through Jesus, who has a divine spirit and spirit with which the dead are resurrected. When Allah wanted to raise Jesus to his level, he removed the veil from his soul, and his spirit appeared for some of his characteristics. Thus, the image of Jesus is woven with the embroidery of the spirit of Allah.<sup>111</sup>

Dāya explained the verse in question by establishing similarities between the ascension of Jesus and the mi'raj of Muhammad. Accordingly, the fact that the soul and animal attributes in Jesus were killed and elevated to Allah with grace is similar to Muhammad's execution at night. Dāya, who connects this subject with the states of the people of Şūfism, says that those who are subordinate to Jesus with the apparent deeds of the shari'ah and the inward deeds of the sect are in fact superior to the unbelievers with dignity, demonstration (burhān), and indignation. Because they were subject to the religion and circumcision of Jesus.<sup>112</sup>

al-Ḳāshānī likens the Jews' setting up a trap to kill Jesus to deceiving the heart through delusions, suspicions etc. According to him, Allah raised Jesus (heart) to the spiritual realm in order to void their attempt with rational proofs and definite scriptures. al-Ḳāshānī understands the expression "I will make you die" in verse 55 of Āl 'Imrān as Allah elevating you to Himself, and the expression "I will raise you to my presence" as elevation to the spirit heavens. According to him, in this way, Jesus was cleansed by the spiritual forces and was supported by spiritual forces.<sup>113</sup> In addition, according to al-Ḳāshānī, the lifting of Jesus to the heavens is the integration of his soul with the lofty realm. Considering that the source of the enchantment in the soul of Jesus is the sun sphere (falak), al-Ḳāshānī also attributed the elevation to the fourth-floor sky to its relationship with this falak. His presence here is due to the fact that the source of the prosperity (fayz) reflected from his soul is the Sun sphere (falak).<sup>114</sup>

Ibn 'Ajība reaches a general rule that may be a matter of course for those who make spiritual journey, from ascension of Jesus to the heaven. According

110 al-Baqlî, *'Arā'is al-bayān*, 1/153.

111 al-Baqlî, *'Arā'is al-bayān*, 1/288.

112 Dāya, *al-Ta'wīlāt al-najmiyya*, 2/40-41.

113 al-Ḳāshānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, 1/107.

114 al-Ḳāshānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, 1/160.

to him, Allah takes the souls of everyone who cleanses his secret and soul from other things and pulls his benevolence from the world to the heavenly heaven like Jesus. He raises his secret to observation of the world of ceberut. The soul of a person who moves away from egotistic pleasures ascends to the heavenly realm and the place of intimacy as in the case of Jesus. This is the sunnah of Allah (sunnatullah), which will continue among His servants until the Day of Judgment.<sup>115</sup>

As it can be understood from this detailed examination, the Ṣūfī commentators explained the verses that mention the death of Jesus and his ascension to the heavens, in the context of the spiritual development of the soul, adapting it to the idea of fānā and bākā. It is seen that the word meanings of “death” and “ascension” (ref’) in these verses have made it easier for the Ṣūfīs to make such an interpretation.

### 1.5.2. Jesus’s Descent to Earth

Another issue that is at the center of the discussions about Jesus is the question of whether Jesus will come to earth as a sign of him just before the apocalypse, which is conceptualized as “Jesus’s descent to earth”. Although there is no clear verse on the subject, “Jesus’s ascension to the heaven” and certain verses have been evaluated together with the hadiths on the subject and it is stated that Jesus will come to earth as a sign of doom.

Three verses are cited as evidence for the “the return of Jesus”: Āl ‘Imrān verse 46, which states that Jesus will talk to people in his adulthood; al-Nisā’ verse 159 that inform the people of the book that he will believe in him before his death and the doom of Jesus; al-Zukhruf, verse 61 regarding the fact that it is a sign. Ṣūfī commentators regarded the verses shown as evidence for the coming of Jesus as a sign of the “the return of Jesus” (nuzūl-i ‘Īsā) like the apparent scholars. Except for Dāya and al-Ḳāshānī, other Ṣūfī interpreters stated that the word “kehlen (adulthood)” in 46 verses of Āl ‘Imrā<sup>116</sup> refers to the birth of Jesus.<sup>117</sup> Interpreting the verse, al-Baqlī explained the speech he made in this age as a speech made in the form of “expansion” (inbisād) and ittiḥād (fanā’ fī Allāh), referring to the “kehlen”, which refers to the adulthood of Jesus. The speech he made while in the cradle is to be evidence of his prophethood. His speech in his mature age stemmed from grace. He made the resurrection of the dead, healing the blind and leper by adhering to the language of servitude in his prayer. Ultimately, he stuck to the adjectives of

115 Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 1/360.

116 The meaning of the verse is as follows: “He will speak to the people in the cradle and in adulthood, and he will be one of the righteous.” (Āl ‘Imrān, 46)

117 al-Sulamī, *Ḥaqqā’iq*, 1/100; al-Qushayrī, *Laṭā’if al-ishārāt*, 1/148; al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, 1/151; al-Bursawī, *Tafsīr rūḥ al-bayān*, 2/35; Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 1/354.

rubūbiyah.<sup>118</sup> According to al-Ḳāshānī, Jesus made the speech he gave while in the cradle while in the body. He made the speech in “adulthood” as one of the righteous who had reached the position of mârifet.<sup>119</sup> According to Ibn ‘Ajība, Jesus is an example of the state of devout servants who are purified by his bounties and miracles. Those who are attached to Allah with all their existence, who move away from the desires of the soul and seek the remedy of their heart by worshiping Allah, will attain divine good news like Jesus in this world and in the hereafter. In this way, they are cleansed of faults and bad situations, and they acquire many sciences that most people will be incapable of understanding.<sup>120</sup>

The second verse which is brought as evidence for the the return of Jesus, is the 159<sup>th</sup> verse of Nisa,<sup>121</sup> which mentions that the people of the book will believe in Jesus before his death. Dāya, al-Ḳāshānī, al-Bursawī and Ibn ‘Ajība regarded this verse as a sign of the coming of Jesus. Among the Şūfī commentators, only al-Ḳāshānī made an explanation about the reason for the descent (nuzūl) in the interpretation of this verse. According to him, Jesus realized his ascension before he reached perfection. For this reason, it has been necessary for him to return to a new body in the afterlife. When he descends, everybody will know him and the people of knowledge who have come to the creation (mabda’) and the hereafter (ma’ād) will believe in him from beginning to end, before Jesus’s fanā’ in Allah. Doomsday will come when they believe in him, so that they will be freed from the corporeal curtains, get rid of their negligence and awaken from the state of sleep they are in.<sup>122</sup> Dāya states that Allah elevated Jesus to his rank due to his perfection and accepts that his birth will come true because he did not die. The verse indicates that Jesus will die after falling from the sky. This is also a response to Christians who perceive Jesus as the son of Allah. Because if Jesus were the son of Allah, he would not be born again after he rose to the top or died.<sup>123</sup>

The last verse brought as evidence for the return of Jesus is the 61<sup>th</sup> verse of the chapter of al-Zukhruf,<sup>124</sup> in which Jesus is described as a knowledge of the doomsday. Among the Şūfī commentators, al-Qushayrī, al-Ḳāshānī, al-Bursawī and Ibn ‘Ajība explained the verse as Jesus will descend before

118 al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, 1/150.

119 al-Ḳāshānī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, 1/105.

120 Ibn ‘Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 1/356.

121 The meaning of the verse is as follows: “There is no one of the People of the Book who will believe in him before his death. On the Day of Resurrection, he will bear witness against them.” (al-Nisā’, 4/159)

122 al-Ḳāshānī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, 1/160.

123 Dāya, *al-Ta’wīlāt al-najmiyya*, 2/228.

124 The meaning of the verse is as follows: “Indeed, it is knowledge of the Hour. So do not doubt about it, so follow me, and it is the right way.” (al-Zukhruf, 61).



the doomsday.<sup>125</sup> al-Bursawī explained the verse in detail by narrating the interpretations and hadiths in the Islamic tradition on the subject. Accordingly, on the Day of Judgment, while Jesus collects the Shari'ah and imamah, he combines mahdi, sword and caliphate in himself. al-Bursawī, who is a follower of Ibn al-'Arabī, uses his view on guardianship in interpreting the verse by stating that Jesus is the ruler of absolute guardianship. Just as the Mahdi is the ruler of absolute caliphate, Jesus is also the rule of absolute guardianship. Because he passed prophethood, his prophethood is not prophesied. Since it is certain that the prophetic will not come after Muhammad, Jesus descends with his shari'a.<sup>126</sup>

### Conclusion

In this study, it was tried to determine how Jesus, one of the major prophets (ulul-'azm), was handled by Ṣūfīs in Ṣūfī classics and Islamic commentaries, and to what extent the approach in classics was reflected in the signifying interpretations. It is mostly referred to by the Ṣūfīs in terms of its ascetic aspect. He is a prophet who is based on certain mystical states, positions and practices. Although the aspect of asceticism is emphasized in Ṣūfī classics, attention was also drawn to the guidance of the Ṣūfīs in the subjects of the *radjā*, *uns*, *baṣṭ*, *khalwa*, *i'tikāf* and *sakhā*. It is based on the "travel" method to train those who enter the sect. Unlike the other Ṣūfīs, Ibn 'Arabi, who compared the science of letters to Jesus, examined the characteristics of Jesus' creation in the context of "superiority/rif'at" wisdom. He linked his miracles with this extraordinary creation. As a reflection of his view of prophethood-guardianship, he evaluated the position of "hātam al-awliyā" in the context of the prophethood of Jesus. He argued that Jesus would descend as "heir and hātem" in absolute prophecy and in the hereafter.

The Ṣūfī commentators interpreted the verses about Jesus by contacting with some spiritual states and stages in the signposts. Similar to the Ṣūfī classics, Jesus was considered as the imām of the zāhids in the world and the sālik in the hereafter and the verses were considered as the spiritual experiences of the Ṣūfīs in the context of mystical journey (sayr al-sulūk). Jesus was described as a prophet who was endowed with the attributes of Allah and attained sacrifice, blessings, guardianship, prophethood, ingenuity, affection, innocent.

The Ṣūfī commentators also deduced the meanings of Ṣūfīsm from the verses that mention the birth of Jesus in a miraculous way, and drew

125 al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, 3/179; al-Ḳāshānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, 2/239; al-Bursawī, *Tafsīr rūḥ al-bayān*, 8/425; Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, 5/259.

126 al-Bursawī, *Tafsīr rūḥ al-bayān*, 8/425.

attention to his superiority over other prophets and saints with this aspect. The Şūfīs also explained the miracles performed by Jesus by establishing their connection with the special situation at his birth. On the basis of this, those who reached the level of fanā' by the spiritual journey, have seen it possible that extraordinary events took place, as in Jesus. The spiritual gem becomes the Jesus of the time of those who survived the human and human resource, and Allah revives dead hearts with his breath, opens deaf ears and blind eyes. Thus, they have the position within the ummah of the prophet among his people.

Reflecting many practices and concepts regarding Şūfī life in their interpretations, the Şūfī commentators explained the verses that talk about the death of Jesus and his ascension to the heaven in the context of the purification of the soul and the purification of the nafs in the context of spiritual progress and adapting it to the thought of fanā'-baqā' in Şūfism. The word meanings of "death" and "raf" in this verse made it easier for Şūfīs to make such an interpretation. As a result, the verses about Jesus are interpreted in the context of mystical elements in isharī tafsīr and his mystical aspect is brought into the forefront.

## References

- al-Qushayrî, ‘Abd al-Karîm. *Laṭā’if al-ishārāt*, ed. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 3 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007.
- Ahmed Eflākî, *Menākib al-‘arîfîn-Ariflerin Menkibeleri*, trans. Tahsin Yazici, Istanbul: Hurriyet Publications, 1973.
- Attar, Feriduddin. *Mantıku’t-Tayr*. çev. Yaşar Keçeci. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- Aydın, Mahmut. *Hız. İlsâ’ya Ne oldu?*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsirlerde Hz. Meryem”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 123-138.
- Aydın, Huseyin. “Kur’an Bütünlüğü Açısından Hz. İlsâ’nın Âkıbeti Meselesi”. *Kelâm Araştırmaları* 6/2 (2008), 17-46.
- al-Baqlî, Rûzbihân. *‘Arâ’is al-bayân fî ḥaqâ’iq al-qur’ân*. ed. Ahmad Farîd al-Misyadî. 3 vol. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2008).
- Baybal, M. Sami. *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İsa’nın Âkıbeti Meselesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 1999.
- Bereke, Abdulfettah Abdullah. “Hakîm et-Tirmizî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/196. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- al-Bursawî, İsmâ’îl Ḥaqqî. *Rûh al-bayân fî ḥaqâ’iq al-qur’ân*. ed. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 10 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2018.
- Cakmaklioğlu, M. Mustafa. “Ibn’l-Arabî’s Views on Custody and Ibn Teymiyye’s Criticisms in This Regard” *Journal of Şūfî, Scholarly and Academic Research (Ibn’l-Arabî Special Issue-1)*, 2008: 9/21, 213-255.
- Celebi, İlyas. “İlsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/472-473. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Cubuk, Hatice. “İslâm Tasavvufunda Hz. Meryem”. *e-Şarkiyat İslami Araştırmalar Dergisi* 11/2(24) (Ağustos, 2019), 559-572.
- Dâya-yi Râzî, Najm al-Dîn. *al-Ta’wîlât al-najmiyya*. ed. Ahmad Farîd al-Misyadî. 6 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009.
- Derin, Suleyman. “Leylâ Sevgisinden Mevlâ Sevgisine”. *İslâm’da Sevgi Temelinde Beşerî Münasebetler -Tartışmalı İlmî Toplantı- (16-17 Ekim 2009)*. 129-143. İstanbul: İSAV Yayınları, 2010.
- Derin, Suleyman *Love in Şūfîsm: From Rabia to Ibn al-Farid* (İstanbul: İnsan Publications, 2008)
- al-Ghazzâlî, Abû Hâmid Muhammad. *İhyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, Critical ed. Committee. 9 vol. Jeddah: Dār al-Minhâc, 2011.
- Gurer, Dilaver. *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de Peygamber Hikayeleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Harman, Omer Faruk. “İlsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/465-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- al-Hujwirî, Ebû’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Kashf al-mahjûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. 6. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Ibn ‘Ajîba, Aḥmad. *al-Baḥr al-madîd fî tafsîr al-Qur’ân al-majîd*, ed. Omar Ahmed al-Ravî. 8 vol. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2002).
- Ibn al-‘Arabî, Muḥyî al-Dîn. *Fuṣûṣ al-ḥikam*. Critical ed. Mahmut Erol Kılıç – Abd ar-Rahim Alkis. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Ibn al-‘Arabî, Muḥyî al-Dîn. *al-Futûḥât al-Makkiyyah*. Critical ed. Ahmed Shams al-Dîn, 9 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2011.

- Imām Rabbānī. *Mektübāt-ı Rabbānī*. trans. Taha Hakan Alp et al. 3 Vol. İstanbul: Semerkand Yayınları, 3. edition, 2011.
- Kalābādhī, Muhammad ibn Ibrāhīm. *al-ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*. Critical ed. 'Abd al-Halīm Mahmud – Taha Abd al-bākī Surūr. Qāhirah: Mektebe es-Sakāfe ed-Dīniyye, n.d.
- al-Ḳāshānī, 'Abd al-Razzāk. *Ta'wīlāt al-Qur'ān* [Ibn al-'Arabī, Muhyiddīn. *Tafsīr Ibn al-'Arabī*] ed. Samir Mustafa Rebāb. 2 vol. Beirut: Dār Ihyā'i Turās al-'Arabī, 2001
- al-Makkī, Abū Tālib, *Qūt al-qulūb fī mu'āmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ila maqām al-tawḥīd*. ed. Mahmud Ibrahim Muhammad Razvānī. 3 vol. Qāhirah: Mektebetu Dār at-Turās, 2001.
- Mawlana, *Mathnawī*, trans. Veled Izbudak, 6 vol. İstanbul: Meb Yayinlari, 1995.al-Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn. *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, ed. Sayyid 'Imrān (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya), 1/425.
- al-Shawkānī, Muhammad b. 'Ali. *Fath al-Kadīr*. 6 vol. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1994.
- Ismail Taspınar, "Narratives about Jesus in Islamic Mystic Sources: Ibn al-'Arabī, Mevlana and Yunus Emre Example", *International Symposium on Islamic-Christian Dialogue II (Jesus in Islamic and Christian Sources)*, İstanbul: 2005, 241.
- Yazir, Muhammad Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. 10 vol. İstanbul: Yenda Yayinlari, 2001.

## A WAR TACTICIAN: KHĀLĪD B. AL-WALĪD

Hüseyin GÖKALP\*

### Abstract

Khālīd was an extraordinary warrior and commander who lived in 7<sup>th</sup> century and led Muslim armies against Romans and Sassanids. He managed to fight against two great power of the day at the same time in an unusual way. Just flashing back to his childhood or youth to understand his military carrier is not sufficient. His membership to brave Arab tribes or his desert environment also does not give necessary information to explain his professional diplomatic attempts, detailed field plans, and elegant army order on the battlefields. We will try to make some inferences about his career by examining his tactics in the context of his military activities during the Caliph Abū Bakr al-Şiddīq period.

The Caliph Abū Bakr had a clear vision and strategy for conquests, and he was trusting his commanders by giving them space to lead the armies, not interfering in all details. He had also analyzed the sociology of the region well. Khālīd b. al-Walīd portrays a successful commander who does not interfere with the general politics of the caliph but is very meticulous in applying his orders to the field. On the other hand, the Caliph 'Umar ibn-al-Khaṭṭāb unlike Abū Bakr, wanted to manage all the details on the battlefields. For this reason, although Khālīd had a successful period with Abū Bakr, he could not work with 'Umar for a long time.

Khālīd b. al-Walīd's originality is that each war is unlike the previous one and develops shocking tactics. He didn't have a standard tactic, and his moves were not familiar and predictable. He could even apply different methods in similar situations. The way he started and ended wars subverted the tactics of the enemy Arab, Roman, and Persian armies. In general, the battles he managed were lasting shorter than expected. He easily sensed the weak points of enemy commanders and soldiers such as pride or fear and could use these weaknesses well. In this article, we will revisit some examples and try to analyze the tactics Khālīd used during his military career caused the fall of the Sassanid Iraq and damaged the Roman Levant.

**Keywords:** Military History, History of Islam, War Tactics, Early Muslim Conquests, Khālīd b. Al-Walīd

## Bir Savaş Taktisyeni Olarak Hâlid b. Velîd

### Öz

Hâlid b. Velîd, 7. yüzyılda Romalılara ve Sâsânîlere karşı Müslüman ordularını sevk ve idare eden nevi şahsına münhasır bir komutandır. Çok da normal olmayan bir biçimde dönemin iki azametli devletine karşı aynı süre zarfında iki cephede birden mücadele etmiştir. Onun komutanlık kariyerini anlamak için sadece çocukluğuna veya gençliğine geri dönmek yeterli değildir. Savaşlardaki cesaretiyle bilinen bir kabileye mensubiyeti ve yetiştigi çöl ortamı, Hâlid b. Velîd'in diplomatik yeteneklerini, detaylı arazi planlarını ve muharebe meydanlarındaki kusursuz ordu idaresini açıklamaya yetmemektedir. Bu meşhur komutanın taktiklerini, Hz. Ebu Bekir dönemindeki askeri faaliyetleri çerçevesinde inceleyerek onun komutanlık kariyerine ilgili bazı çıkarımlarda bulunmaya çalışacağız.

Hz. Ebu Bekir, yönetim üslubu gereği komutanlarına güvenmekte ve onların sahadaki detay kararlarına müdahale etmemekteydi. Hz. Ebu Bekir, bölgenin sosyolojisini iyi analiz etmişti ve genel kaideleri belirlemişti. Hâlid bu anlamda Hz. Ebu Bekir için eşsiz bir komutan gibi görünmektedir. Zira Hâlid b. Velîd, halifenin genel siyasetine karışmayan ancak onun emirlerini sahaya uygulamakta oldukça titiz davranan başarılı bir komutan portresi çizmektedir. Diğer taraftan Hz. Ömer de Hz. Ebu Bekir'in aksine tüm detaylara müdahale eden bir yapıya sahipti. Bu sebeple Hâlid b. Velîd Hz. Ebu Bekir ile başarılı bir dönem geçirmekle birlikte Hz. Ömer ile uzun süre çalışmamıştır.

Hâlid b. Velîd'in özgünlüğü, her savaşta bir öncekinden farklı taktikler geliştirmesidir. Başkalarının bildiği, uyguladığı ve tahmin edebileceği hamlelere başvurmuyordu. Benzer durumlarda bile farklı yöntemler geliştirebiliyordu. Savaşları başlatma ve bitirme tarzı Arapların, Romalıların ve Perslerin taktiklerini altüst ediyordu. Genelde onun girdiği savaşlar beklenenden kısa sürüyordu. Düşman komutanların gurur gibi zayıf noktalarını ya da düşman askerlerinin korkularını kolayca seziyor ve bu durumları güzelce yönetebiliyordu. Bu çalışmamızda Roma ve Sâsânîler karşısında büyük başarılarla imza atmış büyük bir komutanın kullandığı savaş taktiklerini analiz etmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Savaş Tarihi, İslam Tarihi, Savaş Taktikleri, İlk Dönem İslam Fetihleri, Hâlid b. Velîd

## 1. Introduction

As one of the most critical commanders throughout history, Khālīd plays a vital role during the early conquests. He was born in Makka around 587 A.D. into the noble Makhzum clan of Quraysh. The traditional role of his clan in the tribe was to make weapons and animals ready for the wars. Also, they were known as the best horsemen of Arabia. Soon after his birth, Khālīd was taken away from his mother and sent to the desert, unlike the Spartans, for better conditions to grow up like healthy climate and pure Arabic among the Bedouins. When he reached the age of five or six, he returned to Makka with his family to spend his youth in the city. His father was the chief of the clan, and his family was commanding Makka's cavalry unit. Although his family was very wealthy and noble, he was not spoiled. Probably during this period that he learned his characteristic virtues such as resistance, courage, and generosity. He also learned how to perfectly ride a horse, use arrows, bows, spears, shields and swords, and command cavalry units. According to the sources, he had mental agility along with physical strength. He was among the few who could read and write in 6th century Makka. He also travelled to Syria, Iraq, Egypt, and Yemen in his youth.<sup>1</sup>

Once the Quranic revelation begins in 610, the Prophet of Islam - Muhammed, started to invite the people of Makka to accept Islam and deny the pagan religion of the city. The Makkan public is divided on religion. The father of Khālīd, al-Walīd b. al-Mughira as a leader of his clan, was a man of dignity, rejected the invitation and became one of the greatest enemies of Islam.<sup>2</sup> Khālīd, as is well known, took his father's side and stood against the early Muslims in the first period of his life.

His father was his first teacher for politics and the art of warfare. He learned how to move fast across the desert, approach a hostile settlement, and attack it. He knew the importance of catching the enemies unawares, attacking them at an unexpected moment and pursuing them when they broke and fled.<sup>3</sup> This warfare was essentially tribal, but the Arabs well knew the value of speed, mobility and surprise, and tribal warfare was mainly based on offensive tactics.<sup>4</sup> Now a real enemy was ahead, and it was time to prove himself. In 625, he played an essential role in his first duty as a cavalry commander to push the Muslim army at the Battle of Uḥud, the only battle that Muslims could not win against Makkan pagans.

1 Muḥammad Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990), 4/190.

2 Aḥmad b. Yaḥyā al-Balādhurī, *Kitāb Jumal min Ansāb al-Ashrāf* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 10/203.

3 Mustafa Fayda, *Allah'in Kılıcı Halid b. Velid* (Istanbul: IFAV, 2014), 88.

4 A. I. Akram, *The Sword of Allah: Khalid Bin al-Waleed, His Life and Campaigns* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007), 2.

In 629, Khālīd accepted Islam on the Prophet Muhammed's letter.<sup>5</sup> After that, he commanded several military missions and played a key role in the rapid Islamic expansion under the era of Abū Bakr and 'Umar. From his first war as a Muslim commander in 629 till the time he was taken from the commander-in-chief by Caliph 'Umar, he commanded multiple armies against the superpowers of his time, such as Rome and the Sassanids and never lost.

In this article, we will not deal with all his wars one by one. Only the battles that made Khālīd unique and the tactics he developed himself will be examined. We will also look at his character and his relationships with his men on the battlefield and the Caliphs in the capital city, Medina. In this context, we will try to also understand his removal at the peak of his career. Thus, we will focus on the success story of a man who came out of a small city in the middle of the desert and reached the level to command global wars.

## 2. Khālīd as a Legendary Commander

His military career may be divided into two periods. He served the Prophet as one of his scribes and assistant commander. He rose through the ranks of the Muslim army to become general army commander in the era of Abū Bakr, the first caliph after the Prophet. He gained significant war experiences during his first period in the time of the Prophet. He became a legendary commander in his second period during Abū Bakr's caliphate.

### 1.1. Khālīd in the Period of Muhammad (PBUH)

#### 2.1.1. The Battle of Mu'tah

The Battle of Mu'tah was his first war served as a Muslim commander upon the new situation as a result of consultation among the members of the army. The Muslim army had one general commander and two substitute commanders who would replace the general commander if he died. Khālīd's name was not among the commanders. The cause of the war was the murder of a Muslim emissary by a chief of Ghassanid Arabs, allies of the Romans. The Muslim army walked 650 miles to present-day Jordan's city of Al-Karak. Here, they faced the Roman army of about 200,000 men. The presence of the Roman army in the region was entirely related to the war they were in with the Sassanids. At the request of the Ghassanids, the Roman army landed on the battlefield.

The number of Muslims was only around 3000. A great battle took place. Muslim commanders were martyred one by one. Khālīd had to take

5 Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidi, *Futūḥ al-Shām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997), 2/749.



command at the request of the soldiers.<sup>6</sup> The next day he developed a tactic by changing places of the soldiers on the right-wing to the left-wing, those on the left wing to the right-wing and bring the rear to the front and send the front-line soldiers to the back. Immediately afterwards, he attacked the army opposite. He did not wait for the Roman army to have the impression that new reinforcements had arrived. He just forced them to perceive it as Khālīd planned.<sup>7</sup> His original plan was not to defeat the enemy, which was almost impossible. It was just to confuse the enemy with the breakout operation, go into the desert and disappear. It simply worked, got off lightly and saved the Muslim army from the Roman army with the most negligible loss. The impressive thing here is the ability of Khālīd to prepare and implement a multi-layered plan in a short time in a tough battle that he does not know will be a commander. Here is another thing that deserves to point out that he was not overwhelmed by his ambition. He lost around ten soldiers instead of hundreds. Genius people often take significant risks and aim only to win. In doing so, they put others at risk. In this war, Khālīd used all his intelligence and effort to save his soldiers.<sup>8</sup>

## 2.2. Khālīd in the Period of the Caliph Abū Bakr

After the death of the Prophet Muhammad, some Arabian tribes rebelled, considering Islam is a political sovereignty rather than a religion. In addition, a few people in the Arabian Peninsula announced their prophecy. A series of military campaigns launched by the Caliph Abū Bakr against the apostates and the persons claiming the prophethood.

### 2.2.1. Ridda Wars and False Prophets

The rebelled tribes were mostly the Bedouins. The austerity of the Bedouin lifestyle, mobility, dignity, durability and intractability of their nature make them difficult to deal with. During this period, Khālīd served as a commander in dozens of wars. The Caliph Abū Bakr sent him to the war with the following advice: “Don’t chase honor so that honor will chase you. Desire death so you can live longer.”<sup>9</sup> The most brutal enemy was Musaylima. He was a magician of more than 100 years old, who gathered tens of thousands of Bedouins around him.<sup>10</sup> His army was very durable, and the Muslims suffered a lot of casualties. Khālīd focused solely on killing Musaylima, not being deceived by

6 Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik Ibn Hiṣhām, *al-Sīrah al-Nabawīyah* (Cairo: Turāth al-Islām, 1985), 383.

7 Al-Wāqidi, *Futūḥ al-Shām*, 2/764.

8 Muḥammad Ibn Sa’d, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990), 4/38.

9 Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Qutayba, *Kitāb ‘Uyun al-Akhbār* (Cairo: al-Mu’assasah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1963), 126.

10 Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidi, *Kitāb al-Riddah* (Paris: Editions Tougui, 1989), 67.

the outnumbered superiority of the enemy army. Especially as a result of the attacks of Ansar and Muhajir, Musaylima withdrew and took refuge in a high-walled garden with his loyal men around him. Since the Muslims knew that the war would end with the killing of Musaylima, they entered despite all the difficulties and killed the false prophet. After the death of Musaylima, the tide of war turned in Muslim's favor. Another one, a female magician, Sajah, heard about what had happened to Musaylima and fled to Mesopotamia, where she came from. Khālīd killed the third false prophet Mālīk ibn Nuwayrah and married his wife. I highlight these three names from the others to show Khālīd's ability to act according to the enemy. Musaylima was not someone to be afraid of and give up. Sajah was just an opportunist trying her luck. Mālīk was the weakest link. He hunted him first and married his wife. Thereby he sent a message to both Musaylima and Sajah. Sajah renounced his prophetic claim. Khālīd dealt the last blow to Musaylima. With the elimination of these three people, the thousands of Bedouin militia were dispersed quickly. We understand here that Khālīd is aware of the importance of knowing the enemy in detail. In addition, we know that commanders carried out war strategies and political strategies together at that time. Caliph Abū Bakr was a genealogy expert. He knew well all the Arabs, the tribes to which they were affiliated, and the characteristics of the tribes. In the success of the Ridda Wars, the harmony between Khālīd and the caliph is also remarkable.

### 2.2.2. Wars against Persians and Romans

Caliph Abū Bakr sent Khālīd to Iraq and Syria after the Ridda Wars.<sup>11</sup> He had to fight against both the Romans and the Persians. The wars with these superpowers would not be the usual wars in Arabia. Muslim armies had to deal with regular, disciplined and institutional troops. They were both large in number, very well in experience and rich in military equipment. There were also important differences between the Romans and the Persians, which should be resolved by a good commander. In addition, it was necessary to get along with the indigenous Arameans and Arabs living in Iraq and Syria and carry out this campaign without harming them. Khālīd was capable of dealing with all these complex problems.

The originality of Khālīd's command is that each war is unlike the previous one and develops shocking tactics. Muslims do not have standard cliché tactics in conquests of Iraq and Syria. This unusual method of warfare surprised the Roman and Sassanid commanders. I will list the tactics I find interesting in war history during this period without going into details.

11 Muhammed Ibn Khaldūn, *Tārīkh Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2010), 622.

### 2.2.2.1. The Dessert March

The Caliph Abū Bakr ordered Khālīd to be in Syria as soon as possible. There was only one way to accomplish this task. Going on a journey that will take months and reaching Syria with the least damage from the enemy tribes that will be encountered on the way. At this point, Khālīd, with an interesting tactic, landed his army in a place called Quraqir.<sup>12</sup> Then he marched to the next watering-point called Suwa that would take 5 nights and 6 days. He had to lead a large army through a waterless desert in 6 days. He made camels drink excess water and tied their mouths. Thus, the camels would not be thirsty because of their feeding. They slaughtered these camels according to their daily needs and continued their way by drinking the water stored by the animals.<sup>13</sup>

### 2.2.2.2 The Siege of Al-Anbār

As one of the gates of the Persian capital Ctesiphon to the West, Al-Anbār was famous for its defence castles and the granaries kept in the cellars of these fortresses. The people of Al-Anbār, knowing that the Muslim army was advancing towards them, had time to dig ditches. When they make their trenches ready for the enemy, they retreated to their castle. The soldiers on the walls were fully armored. Khālīd ordered his best archers to aim at the enemy's eyes. While he was distracting the enemy, he filled the trenches by slaughtered sick camels. In the same days, he made a deal with the peasants living around the city and treated them very well. He allowed the Persian commanders and soldiers to flee to the capital. This incident spread by word of mouth in the region. He captured Al-Anbār and destroyed people's trust in the Sassanid state.<sup>14</sup>

### 2.2.2.3. The Battle of Chains

Hormuz was the highest-ranking leader in Iraq. He was very uncomfortable with the Muslim operations in Iraq in 633.<sup>15</sup> He was an experienced ruler with Arabs and Hindus.<sup>16</sup> He directed the Persian garrison in the region to Kazima in Iraq, where the Muslims were located. Hormuz offered Khālīd a duel. His purpose was to trap him and have him killed. He arranged the places of the assassins for this purpose. When Khālīd came to Hormuz on foot, Hormuz also got off his horse, and before the assassination team could

12 Fred Mcgraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 121.

13 Al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, 23.

14 'Izz al-Dīn Abū'l-Ḥasan Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh* (Beirut: Dār al-Kutub 'Arabī, 1997), 2/394.

15 Abd Al-Husain Zarrinkūb, "The Arab Conquest of Iran and its Aftermath", *The Cambridge History of Iran*, ed. R N Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 4/7.

16 Ibn Khaldun, *Tarikh Ibn Khaldun*, 623.

make a move, Khālīd, knowing the trap, quickly attacked and killed Hormuz. Muslim soldiers neutralized the men of Hormuz as planned. The Persian army panicked. Violent clashes took place until the evening falls. In order not to run away from the battlefield, the Persians had tied themselves in chains. For this reason, this war was called the Battle of Chains. The Persians were defeated with heavy losses.<sup>17</sup>

#### 2.2.2.4. The Battle of Ullais

At the Battle of Ullais, a large Arab army allied with the Persians had gathered. Khālīd called the noblemen of the three tribes to a duel before the war. "Where is Abjar? Where is Abd al-Aswad? Where is Mālīk ibn Qays? Only Mālīk replied, "Here, I am". Khālīd said to him, "How dare, you damn fool!" Before Mālīk could raise his sword, Khālīd killed him. Under the command of the famous Persian commander Jaban, the Persian army preferred to wait with a wrong strategy. Persians said, "Let's wait, let the Arabs kill each other." The Muslim army killed first the Christian Arab nobles, then destroyed their soldiers and then the Persians.<sup>18</sup> Khālīd both provoked and demoralized the Arabs and predicted that the Persians would not interfere in the meantime.

#### 2.2.2.5. The Conquest of al-Ḥīra

As it is known, lineage is essential for Arabs. Before Islam, the superiority of one over the other was entirely related to lineage. Therefore, this issue was the subject of wars or peace talks. During the peace talks during the handover of the city of al-Ḥīra, a nobleman called Adi ibn Adi who is in charge of negotiations, emphasized his Qahtāni (real Arabs) roots and humiliated the Adnani (mixed Arabs) Makkans. Khālīd was never there. He was not angry and calmly repeating what he had asked for. He said, "We are quite busy here, just join our religion, we protect you, we stand side by side with you. We become hostile to anyone hostile to you. It doesn't matter whether you stay here or migrate; you are our brothers. If you do not accept Islam, jizya tax or war awaits you. I came with such men that they want death as much as you love life."<sup>19</sup> He then listened carefully to the old man. He received a lot of information from him and heard words of wisdom. Then he said: The environment wins over the ignorant, and the wise man gains control over the environment. Locals know themselves better."<sup>20</sup> Here we understand that a good commander should not be affected by provocations. Neither ancient

17 Ismā'īl b. 'Umar Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-Nihāya*, ed. 'Abdallāh al-Turkī (Dār Hajr li al-Ṭibā'a wa al-Nashr, 1997), 9/516.

18 Muḥammad b. D̲j̲arīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī* (Beirut: Dār al-Turāth al-'Arabī, 2008), 3/218.

19 al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī*, 3/218.

20 Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, 2/390.

Arab tribalism nor the enemy's regiment changed Khālīd's focus. He also turned every circumstance into an opportunity to learn new things. If he had been an arrogant commander, he would have wanted to have this old man executed instead of listening.

### 3. The Last Period of Khālīd's Life

#### 3.1. Removal of Khālīd

After the Caliph Abū Bakr died, 'Umar became the caliph. 'Umar's management approach was completely different from that of Abū Bakr. Abū Bakr would set macro policies and leave the details to his commanders. But 'Umar would like to check everything in detail. For this reason, it was impossible for 'Umar to get along with Khālīd. Khālīd's undercover pilgrimage while armies fight on the Iraqi and Syrian fronts was the last straw to break the camel's back. The troops were continuing the conquests by the orders of Khālīd, thinking that Khālīd was on another front or somewhere between. However, Khālīd was not in the region. He was making a pilgrimage to Makka. Abū Bakr was angry when he heard this, but he pardoned Khālīd and sent him back to the front. 'Umar, who came to power shortly after this incident, asked Khālīd to step down. This decision was taken when Khālīd besieged Damascus city. This request was not submitted to the commander as quickly as possible. He learned that he was removed from his duty after the city was conquered. After this decision, Khālīd did not make any objection.<sup>21</sup>

#### 3.2. Khālīd's Death

Khālīd lived for three more years after he was retired. During this time he was not involved in political and military matters. He did not try to take revenge and did not rebel, although he had the ability to gather and manage the soldiers. He did not make any personal demands from 'Umar. He lost many family members to the plague that broke out in Syria. His son 'Abd al-Raḥmān, who was among the deceased, was the governor of Homs. Khālīd lived his last years there and died at home in 642. He left nothing but his horse, weapon, and servant when died. It is reported in the sources that 'Umar was saddened by this death. As per Khālīd's will, he was buried in an unknown place one mile from Homs.<sup>22</sup>

### 4. Conclusion

Perhaps the most famous commander in the history of Islam is Khālīd. He grew up in a family with a war tradition in a city called Makka in the

21 Ya'qūb b. Ibrāhīm Abū Yūsuf, *al-Kharāj*, ed. Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd - Ḥasan Muḥammad Sa'd (Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya li al-Turāth, 1999), 161.

22 Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, 7/279.

middle of Arabia. He was successful in all the battles he participated in as a commander. He was more professional than rival commanders, even he did not grow on Roman or Sassanid soil. Although he was raised among the people living in tribes who had not fought with large armies before, he was able to lead large armies against other great armies. In fact, part of his story may resemble those of Alexander, Genghis, or Napoleon. However, there are some important features that distinguish him from others.

Khālīd was not a political leader pursuing his own ideals. He was a complete professional military commander. This made him focus solely on his work and prevented him from endless political strategies. Khālīd remained original in all wars, as he did not undergo formal military training and was not constantly preoccupied with the stories of other armies. He developed his own tactics with his own intelligence in each battle. This unusual situation put their opponents in a difficult position. Finally, Khālīd just wasn't confident. His army and auxiliary commanders shared the same ideals and made the same effort. The entire army was fighting for a divine goal. Khālīd was not a commander fighting for rank. Their soldiers were not mercenaries either. This atmosphere in which Khālīd found himself in, made him invincible.

Despite all these successes, Khālīd was removed from the position of commander-in-chief. His successors maintained similar achievements. The first conclusion drawn from this is that the institutionalization is always more important than individual achievements. The second result is that there are times when successful people don't get along with each other, and this hinders sustainable progress. 'Umar was a very smart and talented leader, and he detected the problem very early. He did not hesitate to remove Khālīd, who has strong public support. In return, he did not start a rebellion, retired and died as a legendary commander.

**Bibliography**

- Abū Yūsuf, Ya‘qūb b. Ibrāhīm. al-Kharāj. ed. Ṭāhā ‘Abd al-Ra‘ūf Sa‘d - Ḥasan Muḥammad Sa‘d. Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya li al-Turāth, 1999.
- Akram, A. I. The Sword of Allah: Khalid Bin al-Waleed, His Life and Campaigns. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007.
- Balāḍhurī, Aḥmad b. Yaḥyā. Kitāb Jumal min Ansāb al-Ashrāf. 13 volume. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Donner, Fred McGraw. The Early Islamic Conquests. New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Fayda, Mustafa. Allah’ın Kılıcı Halid b. Velid. Istanbul: IFAV, 2014.
- Ibn al-Athīr, ‘Izz al-Dīn Abū’l-Ḥasan. al-Kāmil fī al-Tārīkh. 11 volume. Beirut: Dār al-Kutub ‘Arabī, 1997.
- Ibn Hiṣhām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik. al-Sīrah al-Nabawīyah. Cairo: Turāth al-Islām, 1985.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar. al-Bidāya wa-l-Nihāya. ed. ‘Abdallāh al-Turkī. 20 volume. Dār Hajr li al-Ṭibā‘a wa al-Nashr, 1997.
- Ibn Khaldūn, Muhammed. Tārīkh Ibn Khaldūn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2010.
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ‘Abdallāh. Kitāb ‘Uyun al-Akhhbār. Cairo: al-Mu‘assasah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Ta‘līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1963.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad. al-Ṭabaqāt al-Kubrā. 9 volume. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990.
- Khalīfa b. Khayyāt, al-‘Uṣfurī. Kitāb al-Tārīkh. Riyadh: Dār Taiba, 1985.
- Şakir, Mahmud. Hz. Adem’den Bugüne İslam Tarihi. çev. Ferit Aydın. Istanbul: Kahraman, 2004.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Djarīr. Tārīkh al-Ṭabarī. 11 volume. Beirut: Dār al-Turāth al-‘Arabī, 2008.
- Wāḳidī, Muḥammad b. ‘Umar al-. Futūḥ al-Shām. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- Wāḳidī, Muḥammad b. ‘Umar al-. Kitāb al-Riddah. Paris: Editions Tougui, 1989.
- Wāḳidī, Muḥammad ibn ‘Umar. Kitāb al-Maghāzī. Beirut: Dār al-‘Alamy, 1989.
- Zarrinkūb, Abd Al-Husain. “The Arab Conquest of Iran and its Aftermath”. The Cambridge History of Iran. ed. R N Frye. 4/1-56. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.





## THE FIRST GOVERNOR OF MECCA: ‘ATTĀB B. ASĪD, HIS LIFE AND POLITICAL ACTIVITIES

Ümit ESKİN\*

### Abstract

History, while talking about the main actor, the human being, while talking about the leading actor, the human being, history selects and distinguishes people who greatly influence humanity rather than ordinary life stories and depicts these individuals according to the most salient features of their lives and characters. It describes Abel as oppressed, Kabul as cruel, Alexander as a commander, Diogenes as a philosopher, and İbrāhīm as an admonisher, Nimrod as a dictator. Similarly, it classifies the Companions of the Prophet as the pioneers in their spheres of influence, particularly regarding their virtues. Among them is ‘Attāb b. Asīd. His appointment to the office of governor is a notable development and the mission he undertakes has great importance. He was chosen as the governor of Mecca at a young age when he had just converted to Islam. The appointment of one of the young people of Quraysh as a leader rather than the prominent Companions while disregarding the question of tribe affiliation is a factor that should be carefully examined. What were the possible causes and consequences of the Prophet having made this appointment? In addition, a study of his life can be used as a basis to answer questions such as whether or not this appointment had a role in forming the basis of the view in Islamic political history that “Imams are from Quraysh.” In this study, the reasons for the election of the first governor of Mecca, its effect on the general public, and its reverberations in Islamic history will be discussed based on the available sources.

**Keywords:** History of Islam, Mecca, Governorship, Quraysh, ‘Attāb.

### Mekke'nin İlk Valisi Attāb b. Esīd: Hayatı ve Siyasi Faaliyetleri

#### Öz

Tarih, ana aktörü olan insanı konu edinirken sıradan hayat hikâyelerinden ziyade insanlık üzerinde büyük etkileri bulunan kimseleri seçip ayırır ve onları en bariz yönleriyle kaydeder. Habil'i mazlum Kabil'i zâlim, İskender'i komutan Diyojen'i filozof, İbrahim'i uyarıcı Nemrut'u diktatör olarak nitelendirir. Benzer üslupla Hz. Peygamber'in ashâbını da sahip oldukları meziyetlere göre yetkin oldukları alanlarda öncüler olarak tasnif eder. Bunlardan birisi de Mekke'ye atanan ilk genç vali olmasıyla tanınan Attāb b. Esīd'dir. Onun valilik makamına getirilmesi bir o kadar ilginç ve yüklendiği misyon da oldukça önemlidir. Henüz İslâm'a yeni girmiş ve yaş itibarıyla

\* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0001-7159-836X; e-mail: umiteskin@gmail.com

genç denecek dönemdeyken Mekke'ye vali seçilmiştir. Sahâbenin ileri gelenleri dururken Kureyş'in gençlerinden birisinin Kureyş'e ve dolayısıyla Mekke'ye lider tayin edilmesi, kabile mensubiyeti vb. etkenlerin bir kenara bırakılması, dikkatle sorgulanması gereken bir durumdur. Hz. Peygamber'in bu tayininin muhtemel sebepleri ve sonuçları neydi? Ayrıca bu atamanın İslâm siyasî tarihindeki "*İmamlar Kureyş'tendir.*" kanaatinin oluşmasında bir etkisi var mıydı? şeklinde sorular onun hayatı üzerinden cevaplanmalıdır. İşte bu çalışmada mevcut kaynaklardan hareketle Mekke'nin ilk valisinin seçilme sebepleri, kamuoyuna etkisi ve İslâm tarihindeki yansımaları üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Mekke, Valilik, Kureyş, Attâb.

*Makalenin Dergiye Geldiği Tarih: 18.11.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçtiği ve Yayına Kabul Edildiği Tarih: 28.12.2021*

## Introduction

People have long sought out guides to reach their secular and spiritual goals and try to achieve desires via following their advice and direction. In this sense, the place of the prophets emerging with spiritual identities is slightly different because they are pure figures and have many aspects that are to be imitated owing to being chosen humans (by Allāh). Therefore, it is said in the Qur'ân of the Messenger by the Almighty Creator that: "*There has certainly been for you in the Messenger of Allāh an excellent pattern...*"<sup>1</sup> Moreover, the Messenger set his pattern (a beautiful example to be followed) in Mecca, a society dominated by evil, immorality, and oppression.

Because his beautiful example had a deep impact on the companions, their traits, in connection with their character and status, ensured the formation of model pictures for humanity until the resurrection.

Since the exemplary character of the Companions has been noted from the early period by Muslim scholars, significant works in the field of *ṭabaḳāt*, *rijāl*, biography and *sirah* have been compiled from the 3rd century Hijri to the present. The initiative of getting to know of the Companions closely, which started under the leadership of *Ṭabaḳāt* of İbn Sa'd (d. 230/845), made known the lives of thousands of the Companions through voluminous books such as *al-İsti'āb* of Ibn 'Abd al-Barr (d. 463/1071), *Usd al-Ghābah* of İbn al-Athīr (d. 630/1233) and *al-Iṣāba* of İbn Ḥaḍjar (d. 852/1449).

Even though the Companions' lives were compiled from the early period, the formation of biography in the Islamic Sciences developed through a

1 al-Aḥzāb, 33/21.

different course. While the biographies of people today are compiled via utilizing general types of autobiography, survey, and interview, this principle was not implemented in the biographies of the Companions. In the early period in which the Qur'ān and life of the Messenger were recently compiled, because of the priority given the formation of Islamic Sciences, the lives of the Companions were stuck between the narrations transmitted orally and the short passages in the hadith and sirah texts. However, as the need to know the Companions increased due to Islamic Sciences' formation, information in the sources mentioned was transformed into biographies through careful selection and compiling.

The lives of the Companions could not be fully reflected via the scattered scientific studies that spread to many continents and started in different cities in the 3rd-century (hijrī), and the simple methods of filtering the data in the sources. For this reason, the gap in the lives of the Companions has been tried to be filled with the increased knowledge as the centuries progressed and this has cleared the way for many studies on this subject in each century. However, while texts were produced on some of the Companions (selected either consciously or unconsciously), others were not studied deeply or neglected altogether. One of them is 'Attāb b. Asīd, a member of Banū Umayya, one of the powerful families of Mecca. 'Attāb b. Asīd was a polytheist and had been fighting against Islam until the conquest of Mecca. He became a Muslim after the conquest of Mecca and was appointed governor by the Prophet, despite his young age. In addition to the reasons for 'Attāb's appointment as governor of the holy city of Mecca despite his young age, the attitudes of the Meccan polytheists regarding his governorship will be discussed in detail.

## 1-His Life

### 1.1. His Name, Ancestry and Family

'Attāb (عَتَّاب), which is an Arabic name derived from word stem 'a-ta-ba, is an ism fā'il (اسم الفاعل) and means a person who complains a lot, rebukes and blames.<sup>2</sup> It is likely the name 'Attāb was consciously chosen for him by his parents as a reflection of this tradition of the Arabs, who chose names expressing harshness for their children to frighten their enemies. As a member of Banū Umayya, a well-established family of Mecca, his family tree is composed of 'Attāb b. Asīd b. Abi'l-'Īṣ b. Umayya b. 'Abd Ṣhams b. 'Abd Manāf b. Kusayy al-Umawī al-Ḳuraṣhī.<sup>3</sup> His father is Asīd b. Abi'l-'Īṣ b. Umayya

2 Aḥmad ibn Muḥammad al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr* (Beirut: Maktaba al-'Ilmiyyah, ts), 2/391.

3 Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 5/6; Abu 'l-Faḍl Ṣhīḥāb al-Dīn Aḥmad b. Nūr al-Dīn 'Alī b. Muḥammad Ibn Ḥaḍjar al-'Asḳalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,

al-Umawī al-Ḳurashī,<sup>4</sup> his mother is Zaynab bt. ‘Amr b. Umayya<sup>5</sup> or Arwā bt. Abī ‘Amr b. Umayya el- al-Umawī.<sup>6</sup> His nickname is Abū ‘Abd al-Raḥmān or Abū Muḥammad.<sup>7</sup> It is related that he is a just, high moral, virtuous and at the same time heroic person in terms of personality.<sup>8</sup> ‘Attāb is a member of A’yās branch of Banū Umayya, one of the most significant clans of Mecca. Notable figures of the A’yās branch include the following: Abū al-‘Āṣ who was accepted as a leader and poet of Mecca, grandfather of ‘Uṭhmān; ‘Affān, son of Abū al-‘Āṣ and father of Uṭhmān; Uṭhmān, who had the honor of marrying the two daughters of the Prophet and who was the fourth caliph of Islam; Ḥakam b. Ebī'l-Ās, who was the uncle of Uṭhmān; Marwān b. al-Ḥakam, who was the son of Ḥakam and executive assistant of Uṭhmān, and later became the Umayyad caliph; ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz who was the Umayyad caliph; his father Marwān, grandfather of ‘Attāb b. Abī'l-‘Īṣ b. Umayya; Kḥālīd b. Sa‘id, the governor of Yemen, assigned by the Prophet; Ḥakam b. Sa‘id whose name the Prophet to ‘Abdallāh; and their grandfather al-‘Āṣ Umayya.<sup>9</sup>

‘Attāb, about whose family no detailed information is known, had a brother named Kḥālīd. When the Prophet saw him walking proudly, he prayed, ‘*O Allāh, increase his pride!*’. Although the date of his death is not clear, he died in Mecca during the al-Ḳhulafā’ al-Rāṣhidūn.<sup>10</sup> What is more, ‘Abdallāh, the son of Kḥālīd, his prominence was seen when the Umayyad governor Ziyād b. Abīhi appointed him in his place and betrothed him to his daughter.<sup>11</sup>

‘Attāb, a member of a famous and significant family, continued his lineage by marrying a woman of equivalent status from the Ḳuraysh. Although some precise knowledge of his marriage to the daughter of Abū Jahl, one of the leaders of Banū Makhzūm, is unattainable, the general details are known. The marriage, the exact date of which is unknown, probably took place after the conquest of Mecca. This is because ‘Alī had married Fāṭima in the second year of the hijra and later wanted to marry Juveyriyya, the daughter

1995), 4/356; ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Umar Ibn Fahd, *Ghāyat al-murām bi-akḥbār saltanat al-balad al-ḥarām*, (Mecca: Jāmi‘at Umm al-Qurā, 1986), 16.

4 İbn Sa‘d, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kubrā*, 5/6; Muṣ‘ab b. ‘Abd Allāh b. Muṣ‘ab b. Ṭḥābit b. ‘Abd Allāh b. al-Zubayr b. al-‘Awwām al-Zubayrī, *Nasab Ḳuraysh*, (Cairo: Dār Ma‘ārif, n.d.), 187.

5 İbn Ḥaḍjar al-‘Asḳalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 4/356.

6 İbn Sa‘d, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kubrā*, 5/6.

7 İbn Ḥaḍjar al-‘Asḳalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 4/356.

8 İbn Ḥaḍjar al-‘Asḳalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 4/356; İbn Fahd, *Ghāyat al-murām bi-akḥbār saltanat al-balad al-ḥarām*, 21.

9 Hakan Temir, *Nesep Atlası* (Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 28-31; Mustafa Fayda, ‘A’yās’, *Encyclopedia of Islam Religious Foundation of Turkey (DIA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayas> (30.11.2021).

10 al-Zubayrī, *Nasab Ḳuraysh*, 188.

11 İshak b. Fazl b. Abdurrahman b. el-Abbas b. Rebīa b. el-Hāris b. Abdūlmuttalib. Bk. al-Zubayrī, *Nasab Ḳuraysh*, 188; Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Ta’rīkh al-rusul wa’l-mulūk*, (Beirut: Dār Ma‘ārif, n.d.), 5/291.

of Abū Jahl, one of the leaders of the Makkan polytheists, one of the sons of Makhzūm<sup>12</sup>. But, as soon as the Prophet did not approve of this marriage, 'Alī relented. 'Attāb b. Asīd thereupon married Juveyriyya.<sup>13</sup>

Although the marriage date is unknown, this marriage must have taken place after the conquest, since polytheist men were forbidden to marry Muslim women and 'Attāb became a Muslim after the conquest of Mecca. From the information obtained from the sources, we see that 'Attāb had three children from his marriage to Juveyriyya, one of whom was a girl. His daughter's name was Juveyriyya<sup>14</sup> and his sons' 'Abd al-Raḥmān<sup>15</sup> and Khālid.<sup>16</sup> There is possible evidence in the sources that 'Attāb b. Asīd had other children under other names as well.<sup>17</sup> However, it seems unlikely that a direct familial connection between these names and 'Attāb existed, since the lineage of the names mentioned is not provided clearly, and because there is roughly only four years between his marriage and death. While his son, Abdurrahman, was killed in the al-Djamaal tragedy while fighting against 'Alī,<sup>18</sup> there is no information about his other children in the sources. When 'Alī, who had aspired to marry Juveyriyya before 'Attāb's marriage<sup>19</sup>, saw 'Abd al-Raḥmān's body, he declared that he was the master of his tribe.<sup>20</sup>

## 1.2. His Life Before Islam

It is narrated that when the Prophet appointed 'Attāb as governor, he was 20 or 21 years old<sup>21</sup>. He must have been born in 609 or 610 AD due to his conversion to Islam in 8 Hijri (630), the year Mecca was conquered. The Prophet's invitation to Islam began in the 610s. In other words, 'Attāb was born in Mecca in the years when the invitation to Islam had just begun.

12 al-Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa'l-mulūk*, 2/410.

13 al-Zubayrī, *Nasab Quraysh*, 312; After 'Attāb's death, Juveyriyya married the Prophet's companion, Abān b. Sa'īd (d. 13/634), who was the governor of Bahrain. See. Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*, 8/206.

14 Khālifa b. Khayyāt, *Ṭabaqāt Khālifa b. Khayyāt* (Beirut: Dār al-Fikr, 1985), 385.

15 al-Zubayrī, *Nasab Quraysh*, 312.

16 Abū l-Qāsim 'Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allāh Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ Madīnat Dimashq*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 37/11-12.

17 Razzāq Ḥusein 'Abd al-Mu'min, adds a child named 'Abdallāh as well as the names we have mentioned and says that he has four children. See Razzāq Ḥusein 'Abd al-Mu'min, "Attāb b. Asīd ve Davruhu Hilāle'l-Mudda (8-13h-629-634m) Dirāse Ta'riḫiyye", *Journal of Human Sciences* 1/16 (2013), 80.

18 Khālifa b. Khayyāt, *Ta'riḫ Khālifa b. Khayyāt*, (Riyadh: Dār Ṭaybah, 1985), 181.

19 Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*, 8/206.

20 Mu'arrij ibn 'Amr al-Sadūsī, *Kitāb hadhf min nasab Quraysh*, (Beirut: Dār Kitāb Cedīd, 1986), 36.

21 Ibn Ḥadjjar al-'Asḫalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 4/356; However, there are different rumors about his age. Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muslim Ibn Qutayba, *Uyūn al-akhbār*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996), 1/333; Muḥammad b. Aḥmad al-Bustī Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Thiḳāt*, (Haydarābād: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyah, 1973), 3/304.

Since he spent the first thirteen years of the advent of Islam in Mecca and witnessed the invitation of the Prophet there, the Prophet must also have been acquainted with his childhood and youth.

The Muslims who had migrated to Medina fought with the polytheists in the battles of Badr (2/624), Uḥud (3/625) and the Ḳhandaḳ (5/627), until the conquest of Mecca. There is no clear information about whether ‘Attāb b. Asīd participated in these wars while a polytheist. It is thought that ‘Attāb did not participate in the wars because he would still have been considered a child when these wars occurred and because there is no suggestion in the sources that he took part in them.

### 1.3. His Conversion to Islam

‘Attāb b. Asīd converted to Islam after the conquest of Mecca.<sup>22</sup> ‘Attāb, who was a member of the order established in Mecca based on the dominance and superiority of some families, resisted Islam with the influence of his family and his social clout. Perhaps, like many Meccan polytheists, he was convinced that Islam was the true religion and that Muḥammad was the Messenger of Allāh, but the system he was in and the economic-social structure prevented him from converting to Islam. Indeed, the Meccan polytheists were fighting against Islam and the Prophet for such reasons. The conquest of Mecca meant the end of the political-military struggle for the polytheists. The Prophet’s forgiving of the polytheists after the conquest also conquered their hearts.<sup>23</sup>

This attitude of the Prophet towards the Meccan polytheists, who had forced him to leave the city in which he was born and raised as well as causing the deaths of many Muslims, carries important political and religious significance. In order to understand how these people converted to Islam and became “ṭulaḳā” (free people) with the conquest,<sup>24</sup> it is necessary to start with the beginning, that is, the conquest.

According to the sources, after the al-Riḍwān Pledge in 6/628, peace was ensured with the al-Ḥudaybiya Treaty, signed between the Meccan polytheists and the Muslims in the same year.<sup>25</sup> Two years later, contrary to the Treaty of al-Ḥudaybiya, Meccan polytheists broke the agreement by supporting Banū Bakr in the feud between Banū Bakr b. ‘Abd Manāt and Ḳhuzā’a, which had been going on since the Age of Ignorance. The Banū Bakr tribe raided the Ḳhuzā’a tribe at night and killed some of its members.

22 Ibn Ḥadjar al-‘Asḳalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 4/356.

23 al-Ṭabarī, *Ta’riḳh al-rusul wa’l-mulūk*, 3/61.

24 ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl b. ‘Umar Ibn Kaṭḥīr, *al-Sīra al-nabawiyya*, (Beirut: Dār al-Ma’rifa, 1976), 3/615.

25 al-Ṭabarī, *Ta’riḳh al-rusul wa’l-mulūk*, 2/620.

Thereupon, representatives of the *Ḳhuzāʿa* tribe sent a delegation to Medina and informed the Prophet. The Prophet sent a letter to the *Ḳuraysh*, who had violated the al-Ḥudaybiya treaty, asking them to either give up their alliance with Banū Bakr or pay the ransom of the *Ḳhuzāʿa* people who had been killed. Otherwise, he declared that he would fight them because of the violation of the al-Ḥudaybiya treaty. *Ḳuraysh*, on the other hand, neither accepted the ransom option nor gave up the alliance with Banū Bakr, but rather sent Abū Sufyān, who had been appointed as the governor of Mecca, to Medina to renew the al-Ḥudaybiya treaty. Abū Sufyān tried to renew the treaty but was unsuccessful, and so returned to Mecca.<sup>26</sup>

The Prophet saw a way to turn this unfortunate situation into an opportunity for the Muslim community. He began preparations for a military expedition to Mecca by hiding where he would catch the enemy unprepared and minimize bloodshed. For this purpose, he invited those that could become soldiers from tribes that accepted Islam to Medina. After the necessary preparations and precautions, the Muslim army left Medina on 13 Ramadan 8/4 January 630, began their campaign in secret. Along the way, the number of soldiers who joined the army of the Muslims approached ten thousand. The Meccans realized that they were under a campaign against them after the Islamic army stopped over in Marruzzahran near Mecca<sup>27</sup>. The *Ḳuraysh*, who were caught off guard and panicked at the size of the army, sent Abū Sufyān to the Prophet with a delegation as a last resort.<sup>28</sup> Although the delegation tried to reach an agreement by going to the Prophet's headquarters, they accepted Islam and returned to Mecca when they realized that they had no other choice. In the courtyard of the Kaʿba, Abū Sufyān advised the Meccans to take shelter in the Masjid al-Haram or his own house, saying that he had accepted Islam and they had no other choice but to surrender.<sup>29</sup> The army under the leadership of the Prophet entered Mecca from four locations places. Although there was some small-scale resistance in Mecca, the conquest was accomplished with perhaps one of the least casualties in history.<sup>30</sup>

On the 17th of Ramadan, 8/8 January 630, the day of the conquest, many Meccan polytheists converted to Islam. One of them was ʿAttāb b. Asīd.

26 Aḥmad b. Yaḥyā b. Djabir b. Dāwūd al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldān* (Beirut: Dār Maktaba al-Hilāl, 1988), 45-46.

27 al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldān*, 45-46.

28 al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldān*, 47.

29 Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik Ibn Hiṣḥām, *al-Sira al-nabawiyya*, (Cairo: Maktabat wa Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955), 2/404-405; Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUmar al-Wāqidī, *al-Maghāzi*. (Beirut: Dār al-ʿĀlamī, 1989), 2/822-823.

30 Ibn Hiṣḥām, *al-Sira al-nabawiyya*, 2/406.

According to the narrations, after the conquest, ‘Attāb, who came to the courtyard when Bilal began the call to prayer in the Ka’ba by order of the Prophet, said to Abū Sufyān and Hārith b. Hishām next to him, “God honored my father by not making him hear this call to prayer, otherwise, he would have heard things from Bilal that would anger him.” Hārith said, “By God, if I knew it was true, I would have followed him.” Abū Sufyān, on the other hand, avoided commenting and said that he would not say anything, otherwise even the pebbles there could go and tell Muḥammad what he would say. When Gabriel informed the Prophet what they were talking about, the Prophet went to them and informed them of their conversation.<sup>31</sup> Upon this miracle, ‘Attāb and Hārith, realizing that Islam was the truth, said, “We testify that you are the Messenger of Allāh. By God, there was no one with us, so clearly he came to inform you.” At this, they became Muslims.<sup>32</sup>

The fact that he became a Muslim in the last period of the Prophet’s life, that he was appointed to administrative duty in Mecca and could not be with the Prophet in Medina, and that he died at an early age all caused ‘Attāb to pursue activities in the field of ‘Ilm only to a limited degree. Despite this, ‘Attāb did make some contributions to the field of ‘Ilm as well as his administrative duties and narrated hadiths.<sup>33</sup>

#### 1.4. His Death

‘Attāb b. Asīd died suddenly at what would be considered a young age and the cause of his death is not altogether clear. There are two different narrations about his date of death of ‘Attāb b. Asīd became a Muslim in 8/630, when the Prophet conquered Mecca. According to the first narration, ‘Attāb died on 22 Jumādā al-Ākhira, 13/23 August 634, when Abū Bakr passed away.<sup>34</sup> In other sources, however, it is rumored that he died while serving in his administrative post during the last years of ‘Umar’s caliphate, that is, in the year 23/644.<sup>35</sup> However, the absence of ‘Attāb in the events of the post-Abū Bakr period and the marriage<sup>36</sup> of his wife, Juveyriyya, to Abān

31 al-Wāqidī, *al-Maghāzi*, 2/846.

32 Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, 2/640.

33 Abū Bakr ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn Abī Şhayba, *al-Muşannaḥ*, (Beirut: Shir-kah Dār Ḳurṭuba, 2006), 11/331; Ibn Ḥadjar al-‘Askalānī, *al-Işāba fī tamyiz al-şahāba*, 4/356-357; Ibn Fahd, *Ghāyat al-murām bi-akhbār salṭanat al-balad al-ḥarām*, 24; In addition, Abdullah Yıldız compiled and interpreted ‘Attāb’s hadith narrations. See: Abdullah Yıldız, *Büyük Fetih Müslümanları ve Rivayetleri: Hz. Muaviye ve Hadisçiliği* (Istanbul: Siyer Yayınları, 2015), 60-67.

34 Kḫalīfa b. Kḫayyāt, *Ta’rīkh Kḫalīfa b. Kḫayyāt*, 123.

35 Ibn Ḥadjar al-‘Askalānī, *al-Işāba fī tamyiz al-şahāba*, 4/357; Ibn Fahd, *Ghāyat al-murām bi-akhbār salṭanat al-balad al-ḥarām*, 24.

36 İbn Sa’d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*, 8/206; ‘Izz al-Dīn ‘Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm Ibn al-Athīr, *Usd al-Ghābah fī Ma’rifat aş-Şahābah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), 7/54, 57.



b. Saʿīd<sup>37</sup>, the governor of Bahrain after ʿAttāb’s death, give credence to the more accurate account that he died on the day of Abū Bakr’s death.

## 2. Appointment of ʿAttāb b. Asīd to Governor of Mecca and His Activities

The city of Mecca has an ancient history. Its original establishment extends as far as and even beyond the time of the Amalekites, who lived and whose civilization went out of existence in the millenia before Christ.<sup>38</sup> In the light of the available records, the paths of Ismail and Jurhum people crossed here after the time of the ʿAmālīḳs, one of the oldest Arab communities that dominated the city.<sup>39</sup> When the government in which the sons of Ismāʿīl had been ruling passed to the Jurhums, the administration of the city continued until they deviated from its founding purpose, at which point the administration passed to the Ḳhuzāʿa tribe, which came to Mecca and its surroundings after the ʿArim flood in Yemen.<sup>40</sup> This change of administration, ostensibly for the revival of the city, ultimately evolved into a different process of religious corruption with the Hubal idol brought to the city by the chief of this tribe, ʿAmr b. Luḥayy.<sup>41</sup>

The city, which had continued to be ruled by a series of leaders of the Ḳhuzāʿa, experienced a serious change in many areas, especially in politics, when Ḳuṣayy b. Kilāb, one of the ancestors of the Prophet, in the first half of the 5th century AD. Ḳuṣayy, who defeated the Khuzaʿa people with the help of Kināna and Ḳudāʿa tribe, became the undisputed ruler of the city.<sup>42</sup> After taking over the services and administration of the Kaʿba, the leader of the Ḳuraysh, Ḳuṣayy, settled the Ḳuraysh, in the center of Mecca transforming them from a tribe that lived dispersed in the mountainous regions, or in what we can call the suburbs.<sup>43</sup> He re-established the administration in Mecca and appointed a management model with broad participation in which all the branches of the Ḳuraysh could also be involved. Ḳuṣayy also established Dār al-Nadwa for public negotiations. In Mecca, the chiefs of the tribes over the age of forty would come here to present their ideas on the negotiation of the affairs of the city, and decisions would be taken here. The

37 There are different narrations about the date of death of Abān b. Saʿīd. See. Ali Toksarı, “Ebbān b. Saīd”, *Encyclopedia of Islam Religious Foundation of Turkey (DIA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/eban-b-said> (02.12.2021).

38 al-Ṭabarī, *Taʾrīkh al-rusul waʾl-mulūk*, 1/203-204; Javād ʿAlī, *al-Mufasssal fi tāriḳh al-ʿArab qabla al-Islām* (Beirut: Dār Sāḳī, 2001), 1/341-342, 7/13.

39 al-Ṭabarī, *Taʾrīkh al-rusul waʾl-mulūk*, 1/258, 308.

40 Javād ʿAlī, *al-Mufasssal fi tāriḳh al-ʿArab qabla al-Islām*, 1/341-342, 6/80.

41 Ibn Hiṣḥām, *al-Sīra al-nabawīyya*, 1/77.

42 Ibn Hiṣḥām, *al-Sīra al-nabawīyya*, 1/117-124.

43 Ibn Hiṣḥām, *al-Sīra al-nabawīyya*, 1/124-125.

city's administration was carried out according to the Dār al-Nadwa model until the time of the Prophet.<sup>44</sup>

While these political changes were occurring, since the services of the Ka'ba, which started with Ibrāhīm, were of a political and religious nature, they continued in the same way, except for increasing the distribution of authority and the variety of services. As a matter of fact, Ƙuşayy, who completely expelled the Ƙhuzā'a tribe from Mecca, combined all the duties, such as siqāya, hijāba, 'imāra, rifāda under his responsibility, which meant great honor and dignity in the Ƙuraysh. After a time, these duties were shared among his children. The children of his eldest son, 'Abd al-Dār, take over control of hijāba, Dār al-Nadwa and livā. The children of his other son, 'Abd Manāf, also assumed control of siqāya, rifāda and qiyāda, and this situation continued until the conquest of Mecca.<sup>45</sup>

In his speech after the conquest, the Prophet announced that he had abolished all duties related to pilgrimage and the administration of Mecca, except hijāba/sidāna and siqāya. Meanwhile, the duty of hijāba, which included important roles such as the maintenance of the Ka'ba, the protection of its gate and keys, and its opening to visitors, was in charge of Uṭhmān b. Ṭalḥa, a descendant of 'Abd al-Dār. The Prophet chose not to break with tradition, and gave this task to Uṭhmān b. Ṭalḥa and Shayba b. Uṭhmān again.<sup>46</sup> He also gave the task of distributing water to the pilgrims who came to visit the Ka'ba to 'Abbās.<sup>47</sup> Apart from these duties, he abolished Dār al-Nadwa, the administrative center of Mecca, and appointed new authorities in the style of local government. For this purpose, he commissioned 'Attāb b. Asīd,<sup>48</sup> a new Muslim from the Umayyads, as the governor of Mecca, Sa'īd b. Sa'īd to organize and control the bazaar, Mu'ādh b. Jabal and Abū Mūsā al-Ash'arī,<sup>49</sup> from the al-Anṣār, to lead the prayers, to teach the al-Ƙur'ān and religious principles to new Meccan Muslims.<sup>50</sup>

There are different narrations of when 'Attāb came to office. The Prophet conquered Mecca on 20 Ramadan 8/11 January 630.<sup>51</sup> According to the most accepted narration, the Prophet appointed him as the governor on the day of the conquest;<sup>52</sup> according to another narration, it was 15-20 days after

44 al-Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa'l-mulūk*, 2/256-258.

45 Ibn Hiṣhām, *al-Sira al-nabawiyya*, 1/129-130.

46 Ibn Hiṣhām, *al-Sira al-nabawiyya*, 2/412 al-Wāqidi, *al-Maghāzi*, 2/833-837.

47 Ibn Hiṣhām, *al-Sira al-nabawiyya*, 1/178-179.

48 Ƙhalīfa b. Ƙhayyāt, *Ta'riḫ Ƙhalīfa b. Ƙhayyāt*, 87.

49 İbn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*, 2/104.

50 İbn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*, 2/104.

51 Ƙhalīfa b. Ƙhayyāt, *Ta'riḫ Ƙhalīfa b. Ƙhayyāt*, 87.

52 Ibn Fahd, *Ghāyat al-murām bi-akhbār salṭanat al-balad al-ḥarām*, 16; Along with Mecca,

the conquest, before he went to Hunayn/Hawāzin;<sup>53</sup> as stated by yet another narration, it was after he returned from the Tāʿif campaign in Ṣḥawwāl.<sup>54</sup> In our opinion, in the Prophet's efforts to establish order after the conquest as well as to put administrative affairs in order, he must have appointed ʿAttāb as governor after he had converted to Islam on the day of the conquest.

The conquest of Mecca was not only conquest of a city, but also an act of conquest to clear the way for those whose hearts were inclined to faith. The Prophet knew the inclination towards Islam of those whose hearts were true, and wanted them to be on the side of Muslims. One of them was ʿAttāb b. Asīd, whom the Prophet had known since childhood. When the Prophet drew attention to people whom he wanted to become Muslims on the way to Mecca by stating, "There are four people in polytheism in Mecca whom I want them to be in the ranks of Muslims, not polytheists," the Companions asked who they were, and the Prophet replied, "They are ʿAttāb b. Asīd, Jubayr b. Muṭʿim, b. Ḥizām and Suhayl b. ʿAmr".<sup>55</sup> In another narration, the Prophet mentioned that he wanted ʿAttāb to convert to Islam and mentioned him as one of the two young people whom he wanted to keep safe from Hell.<sup>56</sup>

Like many Companions, ʿAttāb b. Asīd, due to the gentleness and wisdom of the Prophet, did not want to abandon him served Islam wholeheartedly. Although he was appointed to an important task as the governor of Mecca, he asked the Prophet to be with him and close to him. The Prophet said to him, "Are you not pleased that I appointed you the governor of Mecca over the inhabitants of Allāh's house?" He emphasized that he had very intentionally appointed ʿAttāb as the governor of this important and ancient city dating back to Ibrāhīm.<sup>57</sup> This was intended to underscore the importance and seriousness of his duty, as well as to show the value that the Prophet gave to young Muslims by appointing young ʿAttāb as governor of Mecca.

It is possible to offer a few points for evaluating the reasons for this

- the governorship of Tāʿif was also given to his administration. See Aḥmad b. Yaḥyā b. Dǧābir b. Dāwūd al-Balādhurī, *Ansāb al-Aṣhrāf*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 1/529.
- 53 Ibn Hiṣḥām, *al-Sīra al-nabawīyya*, 2/440; Ibn Ḥaǧǧar al-ʿAsqalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 4/356.
- 54 Ibn Ḥaǧǧar al-ʿAsqalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 4/356.
- 55 ʿAbd Allāh b. Muṣʿab al-Zubayr b. Bakkār, *ǧjamharat nasab Quraysh wa-aḥḥbārīhā*. Riyādh: Maṭbūʿah Medǧelle al-ʿArab, 1999), 374; Hakan Temir, "Hakīm b. Hizām'ın Hayatı ve Faaliyetleri", *ASD: Akademik Sıyer Dergisi* 1/1 (2020) 99.
- 56 Abū ʿUṭmān ʿAmr b. Baḥr al-Jāhez, *al-Rasāʿil al-Siyāsah* (Beirut: Dār Maktaba al-Hilāl, n.d.), 438.
- 57 al-Balādhurī, *Ansāb al-Aṣhrāf*, 5/456; al-Wāqidī, *al-Maghāzi*, 3/959; Abu'l-Walīd Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-Azraqī, *Aḥḥbār Makka wa-mā Jā'a fihā min al-Āthār*, (Beirut: Dār al-Seqāfah, 1979) 2/153.

appointment which, far from being an arbitrary act, seems to be a very conscious decision:

1) The Prophet, who seized the city of Mecca and its administration, avoided giving the appearance of an occupied or captured city. For this reason, he did not appoint someone from among the people of Madinah or the sons of Hashim, but rather appointed ‘Attāb b. Asīd as the governor of the Meccans - someone who had just converted to the religion of Islam. Thus, he wanted to manage the process peacefully by appointing one of their own to the head of the administration.

2) The fact that ‘Attāb was a descendant of the Umayyads, of which Abū Sufyān, who was the administrative ruler of Mecca, was a member, was also a factor in this appointment. Thus, with this appointment, the Prophet won the affection of this family. While the Umayyads could not take a role as the leaders of Islam due to their opposition to Islam, with the appointment of ‘Attāb, they began to have a voice with regard to administrative affairs for the first time, especially in the governorship.<sup>58</sup>

3) It can be said that the Prophet, who kept the political balance in Mecca, chose ‘Attāb consciously. When it was necessary to appoint a ruler to the newly conquered city, the person to be chosen had to be from a dominant family over Mecca. The Banū Hāshim, who had recently assumed the leadership of Islam, were weakened in the boycott process, their numbers decreased with the migration, and their rivals, on the contrary, preserved their power to a large extent. Therefore, the family that would rule Mecca would need to be the Umayyads. But the order within this family itself had to be considered. As a result of the sense of nationalism that expanded from the center to the periphery, like the ripples of a stone thrown into water, this family was divided internally into two branches, although it was viewed as a unit by outsiders. Among the twelve sons of Umayya, İṣ, Abi'l-‘İṣ, ‘Āṣ and Abū al-‘Āṣ A’yāṣ branch; Ḥarb, Abū Ḥarb, Sufyān and Abū Sufyān, ‘Amr and Abū ‘Amr formed the ‘Anābisa branch.<sup>59</sup> Abū Sufyān, the leader of the ‘Anābisa branch, who had previously led the polytheists, could not be elected as a new leader due to his former role. If he was elected, it would have meant a combination of recent conquest with the continuation of the existing regime, which would have created problems in the future. Therefore, it was the healthier choice to bring someone who was among the other branches of the family to the fore.

4) The fact that ‘Attāb was young is one of the factors that facilitate

58 Adem Apak, *Hız Osman Dönemi Devlet Siyaseti* (Istanbul: İnsan Yayınları, 2003), 60.

59 al-Zubayrī, *Nasab Quraysh*, 98-100.

the appointment. Young people were the first to respond to the Prophet's invitation to Islam, and the invitation to Islam spread with the dynamism and enthusiasm of the youth. It is clear that the people who were in the administration before Islam mostly consisted of older people. The Prophet changed this understanding and appointed young people whom he thought to be competent to important administrative and military positions, regardless of their age. Thus, he both benefited from their dynamism and showed the value he gave young people by giving them responsibility. The Prophet showed his confidence in the youth by appointing 'Attāb b. Asīd, a young Companion, who was only in his 20s, as governor. The Prophet not only assigned 'Attāb but also other young Companions to important duties or appointed them to important posts. Within this scope, he sent 25-year-old Muṣ'ab b. 'Umayr to Medina as a guest and teacher,<sup>60</sup> appointed 18-year-old 'Uthmān b. Abī al-Āṣ al-Thaḳafī to Ṭā'if as governor,<sup>61</sup> assigned a 21-year-old young man Mu'ādḥ b. Jabal as the governor of Yemen,<sup>62</sup> and appointed 17-year-old Usāma b. Zayd as the commander of the army (although there were older and more experienced people in this army) he sent to Syria.<sup>63</sup>

5) By appointing the young 'Attāb as governor, the Prophet abolished Dār al-Nadwa<sup>64</sup> and its rules, which were initiated by Ḳuṣayy b. Kilāb, in which only the leaders of the tribes over the age of forty could participate, and created a new perspective based on the Islamic order in the administration.

6) Although it is a very weak possibility in terms of politics and military, another reason is that the appointment of the young 'Attāb and not one of the elder leaders of Mecca must have been with the thought of preventing possible uprisings in the future.

After the Prophet put into effect these political and religious changes in Mecca after the conquest, he chose not to keep control over the city through a presence of military units from the Islamic army, and in so doing gave the inhabitants the feeling of trust and belief. With these and many similar practices, the Prophet not only paid attention to the political considerations in a way that accorded with Islam but also revealed the most appropriate practices for the spread of Islam.

60 al-Ṭabarī, *Ta'riḳh al-rusul wa'l-mulūk*, 2/357.

61 Ḳhalīfa b. Ḳhayyāt, *Ta'riḳh Ḳhalīfa b. Ḳhayyāt*, 123.

62 al-Ṭabarī, *Ta'riḳh al-rusul wa'l-mulūk*, 3/318.

63 al-Ṭabarī, *Ta'riḳh al-rusul wa'l-mulūk*, 3/228.

64 al-Azraqī, *Aḳḥbār Makka*, 1/110.

During his tenure, ‘Attāb b. Asīd, whom the Prophet appointed, carried out important activities in terms of culture and civilization as well as the Islamic state organization. These issues will be discussed below.

### 2.1. His Salary

The Prophet gave a salary from the state budget to ‘Attāb b. Asīd, the governor he appointed to Mecca. Thus, he both prevented the governor from being greedy for the people’s possessions and prevented him from disrupting his duty with the pursuit of livelihood. This also had an important place in the formation and institutionalization of the Islamic state structure. There are different narrations about ‘Attāb’s salary. According to these accounts, he received a monthly salary of 30 dirhams,<sup>65</sup> 60 dirhams,<sup>66</sup> or 133 dirhams.<sup>67</sup>

‘Attāb, who was contented and generous as well as possessing virtue and wisdom, stated that he did not depend on anyone in terms of livelihood, and that a person who cannot satisfy his hunger with a single dirham, may Allāh make him hungry. In another narration, when ‘Attāb leaned his back on Baitullah, he said: “By Allāh, I have only obtained these two articles of clothing from that governorship to which the Messenger of Allāh appointed me. And I have donated them both to my slave Keysān.”<sup>68</sup>

### 2.2. The View of the People and the Notables to his Governorship

From the administrative point of view, ‘Attāb b. Asīd was appointed as the governor of a city that had the Quraysh tribe at the base but differed in terms of belief. He was the highest and only authorized governor in the city, which consisted of those who, for various reasons, remained in the city despite being a Muslim before the conquest, and those who had just converted to Islam after the conquest, as well as those who continued on as polytheists. What was expected of ‘Attāb was to undertake the affairs of the city with a political stance that encompassed everyone. However, differences in expectations and desires led people to attitudes that welcomed his governorship either positively or negatively.

The appointment of ‘Attāb b. Asīd to Mecca relieved the oppressed men and women who had not migrated before the conquest. One of the articles

65 Ibn Hiṣhām, *al-Sīra al-nabawīyya*, 2/500.

66 Takī al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Alī al-Makkī al-Ḥasanī al-Mālikī al-Fāsī, *al-‘Iqd al-ḥamīn fī ta’rīkh al-balad al-amīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1998), 5/155.

67 Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ishāq ibn al-‘Abbās al-Fākihī, *Akḥbār Makka fī qadīm al-dahr wa-ḥadīthih*, (Mecca: Matbaat al-Nahda al-Hadīisah, 1987), 3/134; al-Fāsī, *al-‘Iqd al-ḥamīn fī ta’rīkh al-balad al-amīn*, 5/153.

68 Abū ‘Umar Yūsuf b. ‘Abd Allāh b. Muhammad Ibn ‘Abd al-Barr al-Namarī, *al-‘Isti‘āb fī ma’-rifat al-aṣḥāb*. Beirut: Dār al-Jīl, 1992), 3/1024; Abū Dāwūd Sulaymān b. Dāwūd b. al-Djārūd al-Ṭayālīsī, *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālīsī*, (Mişr: Dār Hijr, 1999), 2/694.

in the Treaty of al-Ḥudaybiya was the return of those who had converted to Islam and fled from Mecca, starting from the treaty. For this reason, Muslims who could not emigrate or were repatriated, according to this study, their spouses and children had to live in Mecca, where they stayed, under various oppression and oppression by the Meccan polytheists until the conquest.

As a matter of fact, as the torture and oppression became unbearable, these believers were begging Allāh to send a savior. The conquest of Mecca was an answer to the prayers and supplications stated in the 75th verse of the al-Nisā’ sūrah<sup>69</sup>; the work of rescuing weak Muslims from the infidels had been accomplished.<sup>70</sup> According to another narration, it is said that ‘Attāb b. Asīd was the person intended for the helper (نصير) mentioned in the 80th verse of al-Isrā’ sūrah<sup>71</sup>.

The appointment of ‘Attāb b. Asīd and his subsequent administration of the city relieved the weak Muslims but disappointed some new Muslims who had expectations of what life in the city would be like. As well as his appointment, ‘Attāb’s demeanor in the management of affairs, the decisions he took and the orders he gave were also questioned and sometimes encountered complaints. This is because he warned the Meccans about Islam and refused to make compromises. In fact, he said, “Whoever does not come to pray in congregation, I will strike his neck! Because only a hypocrite does not come to the congregational prayer!” He was strict about prayer. Disturbed by this situation, prominent Meccans complained to the Prophet; “O Messenger of Allāh! You put a rude Bedouin on the head of the people of Allāh!” Upon hearing these words, the Prophet said; “I had a dream like a dream of a person who is asleep. He (‘Attāb) came to the door of Paradise, grabbed the ring of the door and knocked on the door. Finally, the door opened, and he went in!” By this he implicitly said that what ‘Attāb had done was right and supported him.<sup>72</sup>

‘Attāb’s governorship was met with silence on the part of the polytheists and was not subject to any complaints. The fact that the Muslims defeated them, that they lost a great deal of their influence on the city, and that the

69 al-Nisā’, 4/75; “How should ye not fight for the cause of Allāh and of the feeble among men and of the women and the children who are crying: Our Lord! Bring us forth from out this town of which the people are oppressors! Oh, give us from Thy presence some protecting friend! Oh, give us from Thy presence some defender!”

70 al-Fākihī, *Akḥbār Makka*, 3/134.

71 Isrā’, 17/80; “And say, My Lord! Cause me to come in with a firm incoming and to go out with a firm outgoing. And give me from Thy presence a sustaining Power.”; al-Fākihī, *Akḥbār Makka*, 3/49; al-Fāsī, *al-‘Iqd al-ṭhamīn fī ta’rīkh al-Balad al-amīn*, 5/153.

72 al-Azraqī, *Akḥbār Makka*, 2/151; Ibn Fahd, *Ghāyat al-murām bi-akḥbār salṭanat al-balad al-ḥarām*, 18-19; Ibn Ḥadjar al-‘Asḳalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 4/357.

governor took a moderate attitude towards them likely influenced their attitude.

### 2.3. Proving His Leadership in the Battle of Hunayn

The Prophet's secretly leaving Medina and heading for Mecca without revealing his movements until the last moment likely caused other polytheist tribes to make military preparations besides Mecca. There was ongoing hostility between the tribes of Hawāzin and the Quraysh, which spread between Mecca and Najd and in the south as far as Yemen, with the effect of commercial rivalry since the period of Jāhiliyya. This hostility was also directed against the Prophet and the Islam he brought because of his affiliation with the Quraysh.<sup>73</sup> After the conquest of Mecca, the Prophet's demolition of the al-‘Uzzā idol<sup>74</sup> in Naḥla on the way to Ṭāʿif alarmed the people of Ṭḥaḳīf in Ṭāʿif, an important branch of the Hawāzin tribe, who thought that the same fate would befall their idol, al-Lāt. The people of Ṭḥaḳīf also joined the people of Hawāzin, who started to gather in Awtās.<sup>75</sup>

Mālik b. ‘Awf al-Naṣrī, who was in his thirties, was in command of the enemy army. Malik, who established his camp in Awtās, took the risk of an all-out war with the Muslims and ordered his soldiers to take their women, children, property and animals with them, despite the opposition of experienced people, so he thought that this would prevent them from escaping, leaving their most precious possessions on the battlefield. Having received the news that the tribes of Hawāzin and Ṭḥaḳīf had gathered in the valley of Awtās, the Prophet immediately began preparations for war and set out with 12,000 soldiers on 6 Shawwal, 8/27 January 630, seventeen days after the conquest of Mecca. Ten thousand of the soldiers came from Medina for the conquest, and 2,000 were the Meccans who were thinking of seizing the booty or were hostile to the Hawāzins.<sup>76</sup> When the Muslims came to Hunayn, the people of Hawāzin had already ambushed and defeated the Muslims, causing them to retreat.<sup>77</sup>

Although the Muslims who gathered together afterward were victorious, the news of the first defeat reached Mecca in the form of “Muḥammad is dead!” Upon hearing this news, with the propaganda of hypocrites, some of the people of Mecca showed signs of apostasy, and even some Meccans said, “Arabs will now return to the religion of their ancestors!” At this difficult

73 İrfan Aycan, “Emevî İktidarının Devamında Sakif Kabilesinin Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1993), 119-120.

74 Ibn Hiṣhām, *al-Sira al-nabawiyya*, 2/436.

75 Ibn Hiṣhām, *al-Sira al-nabawiyya*, 2/437.

76 al-Wāqidī, *al-Maghāzi*, 3/885-891.

77 al-Wāqidī, *al-Maghāzi*, 3/897-898.



time, the young governor ʿAttāb stood strong and upright, and in his powerful address to the people said, “If Muḥammad was killed, the religion he brought will remain. The God he worships is alive, he does not die!” He did not allow any confusion in Mecca.<sup>78</sup> As a matter of fact, when the news of the Muslim victory reached that evening, it brought calm to the Muslims of Mecca. Upon this, the 25th verse of the chapter of at-Tawba<sup>79</sup> was revealed. ʿAttāb’s evident wisdom during this event is an important point in revealing the correctness of the Prophet’s decision in appointing ʿAttāb as governor.

#### 2.4. His Being Informed About Other Government Officials

In showing that he gave importance to the administrative authority of the governorship of Mecca, the Prophet set an example regarding the importance he placed more generally on institutionalization. Thus, when the Prophet was returning from the Ṭāʾif Siege in the year Mecca was conquered, the muezzin began to call the aḍḥān in al-Jirānah when it was time for prayer. When Abū Mahzūra and a group of Qurayshis, who were hostile to the Prophet, heard the adhan, they hid in a place and mockingly imitated the muezzin. Noticing that one of them had a beautiful voice, the Prophet brought them to him and recited the aḍḥān one by one. He liked Abū Mahzūra, who had a beautiful voice, and taught him the adhan. Then he placed his hand on his head, caressed his forehead and ordered him to call the aḍḥān. After Abū Mahzūra reluctantly obeyed this order, the Prophet offered him some silver coins as a gift and prayed for him. This sincere attitude towards him warmed his heart to Islam and he promptly became a Muslim. Then, he asked him to make him a muezzin in the al-Ḥaram al-Ṣharīf, and the Prophet accepted his request and directed him to go to Mecca governor ʿAttāb b. Asīd to inform him that he was appointed to this task by the Prophet.<sup>80</sup>

#### 2.5. Ḥajj Emirate

In Mecca, which had come under the rule of Islam with the conquest, the pilgrimage began to be performed under the leadership of Muslims. In order to organize the pilgrimage and to carry it out smoothly, the Ḥajj Emirate was established in the year Mecca was conquered (8/630). In this way, the emir of pilgrimage (amīr al-ḥajj) in addition to transporting the pilgrimage caravans safely performed important duties such as overseeing the implementation of penalties. There are different narrations about whether the Prophet appointed a ḥajj amīr in the year of the conquest. While some data suggest

78 Muḥammad ibn Yūsuf al-Shāmī. *Subul al-hudā wa-l-rashād fī sirat khayr al-ʿibād*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1993), 5/320.

79 at-Tawba, 133/25 “Goforth, whether light or heavy, and strive with your wealth and your lives in the cause of Allāh. That is better for you, if you only knew.”

80 Ibn al-Athīr, *Usd al-Ghābah fī Maʾrifat aṣ-Ṣaḥābah*, 6/273.

that the Prophet appointed ‘Attāb b. Asīd as a ḥajj amīr,<sup>81</sup> there is also evidence that he did not specifically appoint a ḥajj amīr, and that ‘Attāb b. Asīd simply fulfilled this important duty as governor.<sup>82</sup> However, there is also a narration that the ḥajj amīr was not appointed and that people performed the pilgrimage themselves in groups.<sup>83</sup> In our opinion, it was better for the Prophet to entrust this task to ‘Attāb to prevent such important collective worship from being carried out in an uncontrolled way. The following year, Abū Bakr, who was appointed as amīr al-ḥajj,<sup>84</sup> fulfilled this duty, and in 10/632, when the Farewell Hajj was made, the Prophet himself fulfilled this duty.<sup>85</sup>

## 2.6. His Consulting the Prophet on Ribā

Because of being the governor of Mecca, ‘Attāb b. Asīd consulted the Prophet on various issues to overcome the difficulties he encountered in the administration both through correspondence and by sending representatives.<sup>86</sup> One of the issues about which he consulted was the practice of ribā, or usury. Regarding the ribā, the Prophet charged ‘Attāb with conveying four key messages to the people in the first days when he was appointed as the governor. These were that there would not be two conditions in one transaction, that there would be no al-salaf (ribā) in mercantile exchanges, that it is not halal to sell something that is not owned, and that the profit of the goods that are not with you cannot be eaten.<sup>87</sup> Along with this, the verses about ribā and the event in which the Prophet ordered to strictly prohibit ribā both occurred under the governorship of ‘Attāb.

Some people from the Ṭḥaḳīf tribe living in Ṭā’if gave loans and demanded they be repaid with high ribā, and many people gained wealth due to this practice. After the conquest of Mecca, Ṭā’if was besieged, and in the meantime, since the prohibition of ribā was imposed, an agreement was made with them on this issue and they accepted Islam. According to the agreement, their ribā claims would be reduced, but they would continue to collect the ribā receivables set before the ban. Meanwhile, the Ṭḥaḳīf tribe demanded their interest from the Banū al-Mughīra. Banū al-Mughīra also said, “We swear by Allāh that we will never give you the interest that Allāh has forbidden to believers while we are Muslims.” When the incident was

81 *Ḳhalīfa b. Ḳhayyāt, Ta’rīḳḥ Ḳhalīfa b. Ḳhayyāt, 92.*

82 *Ḳhalīfa b. Ḳhayyāt, Ta’rīḳḥ Ḳhalīfa b. Ḳhayyāt, 92; Ibn Hiṣḥām, al-Sīra al-nabawīyya, 2/550.*

83 *al-Wāqidi, al-Maghāzi, 1/6.*

84 *Ibn Hiṣḥām, al-Sīra al-nabawīyya, 2/543.*

85 *Ibn Hiṣḥām, al-Sīra al-nabawīyya, 2/601.*

86 *Ibn Hiṣḥām, al-Sīra al-nabawīyya, 2/605.*

87 *al-Wāqidi, al-Maghāzi, 3/959.*

referred to the governor, 'Attāb, he informed the Prophet about the situation and asked what he should do. Upon this, the Prophet, who took the verses of 278-279 of the surah al-Baqara into account, wrote the relevant verses to 'Attāb b. Asīd and said, "If they are satisfied with Allāh's decree, good! Otherwise, declare war on them until they give up interest!" He gave a firm and uncompromising order. 'Attāb thereupon transmitted the letter from the Prophet to both sides. Then, they repented to Allāh and said that they did not have the strength to fight Allāh and His Messenger. Thus, the Ṭḥaḳīf tribe agreed to take only their capital.<sup>88</sup>

### 2.7. His Assigning a Deputy to The Governor's Office

Just as the Prophet appointed a deputy when he left Medina for various reasons, 'Attāb b. Asīd also appointed deputies from those he trusted in the governor's office when he left Mecca for various purposes. Thus, the disruption of administrative affairs was prevented. Indeed, when 'Attāb b. Asīd went on a journey out of Mecca on one occasion, he left one of his trusted Companions, Muḥriz b. Ḥāritha, as his deputy.<sup>89</sup> This practice of 'Attāb as governor set an example for his successors.

### 2.8. His Stance in Apostasy Movements

Although the Muslims did not know what to do for a short time after the death of the Prophet, the authority vacuum was filled as a result of the determined stance of 'Umar and Abū Bakr, and Abū Bakr was chosen as the caliph of the Prophet with the acceptance of the al-Anṣār and al-Muhājirūn, as a result of the meeting they held in the Banī Sā'ida arbor. The most important problem waiting for Abū Bakr, who remained in the caliphate for about 2 years, was the events of apostasy. Despite all the negativities, he took a prudent stance by not compromising the book of Allāh and the sunnah of the Prophet. He continued the decisions and sunnah of the Prophet in administrative matters. Abū Bakr, who generally did not make any changes in the governors in the cities, maintained 'Attāb b. Asīd in his post as governor in Mecca.<sup>90</sup>

The most important problem for Muslims, which emerged towards the end of the Prophet's life and after his death, was the events of apostasy.

88 Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Mu'as-sasah al-Risālah, 2000), 6/23-24; 'Imād al-Dīn Ismā'īl b. 'Umar Ibn Kaṭḥīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1990), 1/553-554; Ibn Ḥadjar al-'Asḳalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 6/432; Kerim Buladı, "Sahābenin Kur'ān Ahkāmının Tatbi-kindeki Coşkusu", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 57.

89 al-Fākihī, *Aḳḥbār Makka*, 3/254; Ibn Ḥadjar al-'Asḳalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 5/581.

90 Ibn Ḥadjar al-'Asḳalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 4/356.

When the news of the death of the Prophet reached Mecca, the people were astonished and shaken. No one knew what to do. In addition, the inclination to apostasy movements almost started to be voiced among the Meccans, and some said that they would not give zakat from now on. Because of the deep sadness of losing the Prophet, the governor of Mecca, ‘Attāb b. Asīd, thought that he could not cope with this chaotic environment and stepped aside. In this fragile environment, Suhayl b. ‘Amr, one of the leading figures of Mecca, took the governor ‘Attāb b. Asīd with him and made important speeches to protect the unity of the Muslims, keep them in the circle of Islam, or prevent them from making the mistake of not paying zakāt.<sup>91</sup>

Suhayl’s speech had an impact on the Meccans, and people gave up what they were thinking by making up their minds after this speech. Thus, incidents of apostasy did not occur in Mecca. The Prophet said that Suhayl b. ‘Amr would render an essential service by making such a speech when he was still a prisoner of Badr. When ‘Umar said, “Let me remove the front teeth of this man who speaks against you!” the Prophet said, “He will deliver a very important sermon in the future, and you will like it too.”<sup>92</sup>

After the first shock wave, ‘Attāb, as the governor of Mecca, prepared military forces against the apostates by order of the new caliph. Abū Bakr wrote a letter to the governor ‘Attāb, ordering the Meccans to prepare an army to fight the apostates. ‘Attāb had also equipped an army of 500 men under the command of his brother, Khālīd b. Asīd. When Muhajir ibn Abū Umayya, who set out from Medina to fight the apostates in Yemen, stopped by Mecca, the equipped unit joined him and went against the apostates, and the defeated apostates returned to Islam.<sup>93</sup>

### 2.9. Inspection of ‘Attāb by Abū Bakr

After the apostasy events had come to an end, Abū Bakr came to Mecca for ‘Umra on Rajab 12/September 633, one year before his death. He entered Mecca early in the morning without informing the administrators and went directly to his father’s house and visited him. Afterwards, he set out to circumambulate the Ka’ba, and ‘Attāb b. Asīd, the governor of Mecca, and Suhayl b. ‘Amr, ‘Ikrima b. Abī Jahl and Ḥārith b. Hiṣhām went to the caliph and accompanied him. Abū Bakr circumambulated the Ka’ba seven times, surrounded by the people’s favor on him and returned home after praying two rak’ahs. He left the house at noon and circumambulated the Ka’ba again. Then he sat near the Dār al-Nadwa building and asked the people if they

91 Ibn Hiṣhām, *al-Sira al-nabawiyya*, 2/666.

92 al-Zubayrī, *Nasab Quraysh*, 418.

93 Ibn Ḥadjar al-‘Asqalānī, *al-Iṣāba fī tamyiz al-ṣaḥāba*, 1/639, 4/270.

had complained about any oppression or injustice. However, there was no complaint from anyone, on the contrary, some of them expressed their satisfaction with their young governor ‘Attāb b. Asīd and praised him.<sup>94</sup> This was an indication that Abū Bakr inspected the conditions and governors of Mecca.

### 2.10. His Tenure of Office

There are two narrations about ‘Attāb b. Asīd’s term as governor, who became a Muslim in the year Mecca was conquered by the Prophet and was appointed as the governor of Mecca and continued his duty until his death. According to the first narration, ‘Attāb remained in the governor’s office for about four years due to his death on 22 Jumādā al-Ākhira 13/23 August 634, the day of Abū Bakr’s death.<sup>95</sup> In other sources, it is narrated that ‘Attāb died while he was on duty in 23/644, in the last years of ‘Umar’s caliphate.<sup>96</sup> In this case, the term of the governorship would be around 13 years. However, as mentioned above, the absence of ‘Attāb in the events of the post-Abū Bakr period and the marriage of his wife, Juveyriyya, to his companion Abān b. Sa‘īd,<sup>97</sup> who was the governor of Bahrain after ‘Attāb’s death, shows that the narration that he died on the day of Abū Bakr’s death is more accurate.

### Conclusion

The most distinctive aspect of ‘Attāb b. Asīd is that he is the first governor of Mecca and even among the first governors of any city to to be appointed during the time of the Prophet. With his leadership and pioneering in the administrative structure, it might be expected that his life would be more prominent and that his life would be studied from the very first days. However, since the Companions who contributed to the fields of ḥadīth, fiqh and sīrah were given priority in the early Islamic literature, the necessary orientation regarding the life of ‘Attāb, who was an important political figure, was overlooked. With the effort to study state organization that began with al-Māwardī (d. 450/1058) and Abū Ya‘lā Ibn al-Farrā (d. 458/1066) in the fifth-century (Hijri), his life began to gain importance and the publishing of his biography has become virtually indispensable due to the recent increase in the field of governorship studies.

‘Attāb’s appointment to the office of governor, whose life is discussed in this paper in an effort to fill this gap in scholarship, is the result of a conscious

94 Ibn Sa‘d, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kubrā*, 3/139; al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashraf*, 10/73.

95 Khalifa b. Kḥayyāt, *Ta’rīkh Khalifa b. Kḥayyāt*, 123.

96 Ibn Ḥaḍjar al-‘Asḳalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 4/357.

97 Ibn Sa‘d, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kubrā*, 8/206; Ibn al-Athīr, *Usd al-Ghābah fī Ma‘rifat aṣ-Ṣaḥābah*, 7/54, 57.

choice on the part of the Prophet, and his successful management shows the correctness of this appointment. His appointment to this position set an example that opened the doors to positions of leadership for young people in the long run, as well as an action that addressed the situations in Mecca in the short term. However, it is difficult to make sense of the appointment to this post of such a young person, who had just become a Muslim. While the leaders of the Companions, called “Kibāru’s- Şaḥāba”, would have been more worthy both because they would be ready for this task and because they were among the first Muslims, the complete opposite choice is certainly notable. Actually, such a decision reveals the value that the Prophet placed on the concepts of space, time and society. He made the right choice by choosing a person from among themselves who would likely be accepted by the majority of the newly conquered community, some of whom were Muslims and some of whom were polytheists. Moreover, this person must be one of the Ḳurayş. This is because one of their own needed to rule the Ḳurayş, both from a tribal point of view and due to centuries of political influence. In addition, the fact that the Ḳurayş, including ‘Attāb, held a majority among the governors of the first period strengthened the thesis that Imams would be from Ḳurayş.

‘Attāb’s actions in the office of governor and the management model he put forward are reflected in the narrations in general terms. Because the governorship was in the formation phase, it carried out activities in religious, military, economic and administrative fields and accomplished important tasks with its wide authority. However, in the observations we made during our research, we could not determine the physical location in which these administrative tasks were carried out. It is important whether Dār al-Nadwa, the old administrative center in Mecca, was used in the Islamic period. With this in mind, more research focused on Dār al-Nadwa is recommended in order to determine the location of the administrative headquarters of Mecca.

## References

- 'Abd al-Mu'min, Razzāq Ḥusein. "'Attāb b. Asīd ve Davruhu Hilāle'l-Mudda (8-13h-629-634m) Dirāse Ta'rīkhiyye". *Journal of Human Sciences* 1/16 (2013), 79-89.
- Apak, Adem. *Hız Osman Dönemi Devlet Siyaseti*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Aycan, İrfan. "Emevî İktidarının Devamında Sakif Kabilesinin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1993), 119-141.
- al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā b. D̲jābir b. Dāwūd. *Ansāb al-Aṣḥrāf*. 13 vol. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā b. D̲jābir b. Dāwūd. *Futūḥ al-Buldān*. Beirut: Dār Maktaba al-Hilāl, 1988.
- Buladı, Kerim. "Sahābenin Kur'ān Ahkāmının Tatbikindeki Coşkusu". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 53-73.
- al-Jāheẓ, Abū 'Uṭmān 'Amr b. Baḥr. *al-Rasā'il al-Siyāsah*. Beirut: Dār Maktaba al-Hilāl, n.d.
- Javād 'Alī, *Mufassal fi tāriḫ al-'Arab qabla al-Islām*. Beirut: Dār Sākī, 2001.
- al-Azrakī, Abū'l-Walīd Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Aḥmad. *Aḫḫbār Makka wa-mā Jā'a fihā min al-Āthār*. 2 vol. Beirut: Dār al-Seqāfah, 1979.
- al-Fākihī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ishāq ibn al-'Abbās. *Aḫḫbār Makka fī qadīm al-dahr wa-ḥadīthih*. 6 vol. Mecca: Matbaat al-Nahda al-Hadīсах, 1987.
- al-Fāsī, Taḳī al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. 'Alī al-Makkī al-Ḥasanī al-Mālikī. *al-'Iḳd al-ṭḥamīn fī ta'rīḫ al-balad al-amīn*. 8 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmīyah, 1998.
- Fayda, Mustafa. "A'yās", Encyclopedia of Islam Religious Foundation of Turkey (DIA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayas> (30.11.2021).
- al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr*. 2 vol. Beirut: Maktaba al-'İlmiyyah, n.d.
- Ḳhalīfa b. Ḳḫayyāt. *Ṭabaqāt Ḳhalīfa b. Ḳḫayyāt*. Beirut: Dār al-Fikr, 1985.
- Ḳhalīfa b. Ḳḫayyāt. *Ta'rīḫ Ḳhalīfa b. Ḳḫayyāt*. Riyadh: Dār Ṭaybah, 1985.
- Ibn 'Asākir, Abū l-Qāsim 'Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allāh Ta'rīḫ Madīnat Dimashḫ. 80 vol. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Ibn 'Abd al-Barr al-Namarī, Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh b. Muhammad. *al-'İsti'āb fī ma'rīfat al-aṣḫāb*. 4 vol. Beirut: Dār al-Jīl, 1992.
- Ibn Abī Ṣḫayba, Abū Bakr 'Abd Allāh b. Muḥammad b. İbrāhīm. *al-Muṣannaḥ*. Beirut: Shirkah Dār Ḳurtuba, 2006.
- Ibn Fahd, 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz ibn 'Umar. *Gḫāyat al-murām bi-akḫbār salṭanat al-balad al-ḥarām*. Mecca: Jāmi'at Umm al-Qurā, 1986.
- Ibn Ḥaḍjar al-'Asḳalānī, Abū 'l-Faḍl Ṣḫihāb al-Dīn Aḥmad b. Nūr al-Dīn 'Alī b. Muḥammad. *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḫāba*. 8 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmīyah, 1995.
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad b. Aḥmad al-Bustī. *Kitāb al-Ṭḫikāt*. 9 vol. Haydarābād: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1973.
- Ibn Hiṣḫām, Abū Muḥammad 'Abd al-Malik. *al-Sīra al-nabawiyya*, 2 vol. Cairo: Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.
- Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn İsmā'il b. 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*. 9 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmīyah, 1990.

- Ibn Kathîr, ‘Imâd al-Dîn Ismâ‘îl b. ‘Umar. *al-Sîra al-nabawiyya*. Beirut: Dâr al-Ma‘rifa, 1976.
- Ibn Qutayba, Abû Muḥammad ‘Abd Allâh ibn Muslim. *‘Uyûn al-akḥbâr*. 4 vol. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘İlmîyah, 1996.
- İbn Sa‘d, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad. *Kitâb at-ṭabaqât al-kubrâ*, 8 vol. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘İlmîyah, 1990.
- Ibn al-Athîr, ‘Izz al-Dîn Abû al-Ḥasan ‘Alî ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karîm. *Usd al-Gḥâbah fî Ma‘rifat aş-Şaḥâbah*. 8 vol. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘İlmîyah, 1994.
- al-Sadûsî, Mu‘arrîj ibn ‘Amr. *Kitâb ḥadhîf min nasab Quraysh*. Beirut: Dâr Kitâb Cedîd, 1986.
- al-Shâmî. Muḥammad ibn Yûsuf. *Subul al-hudâ wa-l-rashâd fî sîrat khayr al-‘ibâd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘İlmîyah, 1993.
- al-Ṭabarî, Abû Ja‘far Muḥammad ibn Jarîr. *Jâmi‘ al-bayân fî tafsîr al-Qur‘ân*. 24 vol. Beirut: Mu‘assasah al-Risâlah, 2000.
- al-Ṭabarî, Abû Ja‘far Muḥammad ibn Jarîr. *Ta‘rîkh al-rusul wa’l-mulûk*. 11 vol. Beirut: Dâr Ma‘ârif, n.d.
- al-Ṭayâlisî, Abû Dâwûd Sulaymân b. Dâwûd b. al-Djârûd. *Musnad Abî Dâwud al-Ṭayâlisî*. Mişr: Dâr Hijr, 1999.
- Temir, Hakan. “Hakîm b. Hizâm’ın Hayatı ve Faaliyetleri”. *ASD: Akademik Siyer Dergisi* 1/1 (2020), 84-111.
- Temir, Hakan. *Nesep Atlası*. Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Toksarı, Ali. “Ebân b. Saîd”, Encyclopedia of Islam Religious Foundation of Turkey (DIA), <https://islamansiklopedisi.org.tr/eban-b-said> (02.12.2021).
- al-Wâqîdî, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Maghâzi*. 3 vol. Beirut: Dâr al-‘Âlamî, 1989.
- Yıldız, Abdullah. *Büyük Fetih Müslümanları ve Rivayetleri: Hz. Muaviye ve Hadisçiliği*. Istanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- al-Zubayr b. Bakkâr, ‘Abd Allâh b. Muş‘ab. *Djamharat nasab Quraysh wa-akḥbârihâ*. Riyadh: Maṭbū‘ah Medjelle al-‘Arab. , 1999.
- al-Zubayrî, Muş‘ab b. ‘Abd Allâh b. Muş‘ab b. Ṭḥâbit b. ‘Abd Allâh b. al-Zubayr b. al-‘Awwâm. *Nasab Quraysh*. Cairo: Dâr Ma‘ârif, n.d.



# ARAP DİLİ GRAMERİNDE “HİLÂFU’L-ASL” VE GRAMERDEKİ ÖRNEKLERİ

Abdulhamit TURGUT\*

## Öz

Arap dili gramerinin yaygınlaşmasına katkı sağlayan ve Arap gramerinde kural dışı olarak tanımlanan hilâfu'l-asl kavramının asıl çıkış sebebi, gramercilerin nahiv usullerinden biri sayılan sema'a çok önem vermeleri nedeniyle ortaya çıkmıştır. Fakat bu sema' yoluyla gelen malzeme, nahivcilerin bu kavramı çok dikkatli kullanmaları nedeniyle nahiv kaidelerinde herhangi bir karışıklığa sebep olmamıştır. Bilakis bu köklü kavram, hilâf ve mücadele alanı olduğundan görüşlerin ve ilmi içtihatların çokluğu nedeniyle daha sonra büyük bir dilbilimsel mirasa neden olmuştur. Hilâfu'l-asl kavramı bir gramer konusu olarak yeni, fakat konuyla alakalı genel bilgiler şeklinde ele alındığında eskidir. Zira klasik dalciler, bu konunun kapsamına girecek malumattan bahsetmişlerdir. Fakat bu malumat belli bir konu çerçevesinde ele alınmamış kitapların arasında dağınık bir şekilde yer almıştır. Çalışmamızda hilâfu'l-asl'ı bir konu bütünlüğünde ele alarak kavramın genel anlamını, ortaya çıkış sebeplerini nahivdeki bütün konuları kapsadığından, örnek olarak mecrûrattan cer harfiyle mecrûr olan isim, meczûmattan muzari' fiil, merfuâtta mübtedâ ve mansûbattan örnek olarak mefûlün bih ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Nahiv, Hilâfu'l-asl, Mecrûr, Muzari' fiil, Mübtedâ, Mefûlün bih.

## Hilâfu'l-Asl In The Arab Language And Its Examples In Grammar “Khilâf al-aşl” and Its Examples in Arabic Grammar

### Abstract

The main reason for the emergence of the concept of caliphate-asl, which contributed to the spread of Arabic language grammar and was defined as an exception in Arabic grammar, arose due to the fact that grammarians attach great importance to sema'a, which is considered one of the nahiv methods. However, the material passing through this sema' did not cause confusion in the nahiv pedestals due to the fact that the nahivists used this concept very carefully. On the contrary, since this is a well-established concept, the field of caliphate and struggle, it caused a great linguistic legacy later due to the multiplicity of opinions and scientific inventions. The concept of the Hilâfu'l-asl, is new as a

\* Dr., Müftü, Diyanet İşleri Başkanlığı, turgutislam4773@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6734-0577. Telefon: 05306905407, Adres: Cevizpınar Mahallesi, Serhat Caddesi, Müftülük Sitesi, Derik/Mardin.

grammatical subject, but it is old when we consider it in the form of general information related to the subject. Because classical linguists have mentioned the knowledge that will be covered by this topic. However, this information has been scattered among dec that have not been covered within the framework of a certain topic. In our study, hilafu'l-asl taking the general meaning of the concept of a context, all the topics covered in the cause of their emergence nahiv example, with the letter from mecrur mecrurat cer, which is the name change from meczumat' verb and as an example from merfuat mubteda mansubat meful from the day we took.

**Keywords:** Syntax, Hilâfu'l-asl, Mecrûr, Muzari' verb, Mübtedâ, Mefûlün bih.

*Makalenin Dergiye Geldiği Tarih: 23.08.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçtiği ve Yayına Kabul Edildiği Tarih: 03.10.2021*

## Giriş

el-asl الْأَصْلُ çoğulu el-usûl الْأَصُولُ'dır. Bu kelime sözlükte: “her şeyin alt kısmı”, “üzerine bina edilen şey”<sup>1</sup> “her şeyin temeli ve kendisine ihtiyaç duyulan kendisi hiçbir şeye ihtiyaç duymayan” gibi belli başlı manalara gelmektedir.<sup>2</sup>

Asl kelimesi çoğul şekliyle (usûl) bazı ilimlere izâfetle de kullanılır. Bu şekilde geldiğinde söz konusu ilmin öğretim ve araştırmalarında esas alınan ve o ilmin dayandığı genel kaideler kastedilir. Bu kaideler bazen müstakil bir ilim dalını oluşturur: Usûlül-Fıkıh, Usûlül-Hadîs, Usûlüt-Tefsîr ve Usûlün-Nahv gibi.<sup>3</sup>

Bir nahiv terimi olarak asl, fer' ve fasılların ondan neşet ettiği nahiv delillerine denmektedir. Bu noktada, sema<sup>ç</sup>, kıyas, icmâ ve istishâbu'l-hâl söz konusu delillerden sayılmaktadır. Bu çerçevede, söz konusu nahvin asıllarından anlaşılan hususun, temel dilsel kaidelerin olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi bir fâilde asıl olan husus merfû<sup>ç</sup> olmasıdır. Böylece bu durum, fâil'in merfû<sup>ç</sup> oluşu genel geçer bir asl olduğunu göstermektedir.<sup>4</sup>

Zaman içerisinde nahiv usûlü ile ilgili birçok eser yazılmaya başlanmıştır. İlk telif edilen kitap, İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) *el-Usûl fi'n-nahv* adlı kitabıdır. Ardından İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Hasâis*, Ebü'l-Berekât Kemâ-

1 Seyyid eş-Şerîf, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Hanefî el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, (Kahire: Dâru'l-fedîle, 1425/2004), 26.

2 Muhammed A'lâ b. Alî el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, (Lübnân: Mektebetu Lübnân, 1416/1996), 1/213.

3 Ahmet Özel, “Asıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/473.

4 Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed, el-Enbârî, *Luma'u'l-edille* (Suriye: Dâru'l-fikr, 1376/1957), 80-81.

lüddîn el-Enbârî'nin (ö. 577/1181) *Lumeu'l-edille* ve Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv* kitapları telif edilmiştir.

Konumuz bağlamında ele alınacak bir diğer kelime de, خَلَفَ kök harflerinden türetilmiş olan خِلَافٌ kelimesidir. "karşı gelmek, aykırı davranmak, muhalefet etmek, zıtlaşmak" gibi anlamlara gelen hilâf, "söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak, farklı bir tavır ortaya koymak" mânasıyla aynı kökten türeyen ihtilâf ve muhâlefet kelimeleriyle de ilişkilidir. Hilâf kelimesi zaman zaman ihtilâfla aynı veya benzer anlamda kullanılsa da genellikle aralarındaki ince fark korunmaya çalışılmıştır. İhtilâf basit anlamıyla ittifakın karşıtı olup "görüş ayrılığına düşmek, uzlaşmamak" veya "farklı görüşlere sahip olmak" manasına gelir. Hilâf ise tez ve anti tezdten birini benimseme ve diğerine karşı tavır alma anlamı taşır. Aralarındaki bu farklar sebebiyle ihtilâf tabiri çoğunlukla delile dayalı görüş, hilâf ise delilsiz görüş hakkında kullanılır.<sup>5</sup>

Hilâf kelimesinin birçok ilim dalıyla ilişkili olduğu muhakkaktır. Burada bahsettiğimiz söz konusu hilâf, nahiv ilmindeki hilâftır. İlgili madde kapsamında ele alınan خِلَافٌ lafzının lugat kaynaklarında ifade edilen manalardan bazıları şöyledir:

Zıtlasma manası: Buradaki hilâf manası ittifak'ın zıddı olan muhalefettir. Nitekim hilâf Kur'an-ı Kerimde de bu manada kullanılmıştır; فَرَحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ "Allah'ın resulünün çağrısına uymayarak seferden geri kalanlar yerlerinden ayrılmamış olmaktan dolayı sevinç duydular"<sup>6</sup> görüldüğü gibi Allah'ın Resulüne zıt bir durum anlamında kullanılmıştır.<sup>7</sup>

Hilafet manası: Arapçada hilafet, başkasının yerine geçme olarak değerlendirilir. Yerine geçilen kişi; kayıp, ölüm, yapamama ve diğer bazı nedenlerden dolayı olabiliyor. Zira Arapça da اِسْتَحْلَفَ اللَّهُ عِبَادَهُ فِي الْأَرْضِ "Allah kullarını yeryüzüne halife kıldı" şeklindeki terkipte hilafet kelimesi, yerine geçme manasında kullanılmıştır.<sup>8</sup>

Bir nahiv terimi olarak hilâf kavramı, birçok değişik şekilde kullanılmıştır. Bunlardan belli başlı olanları şunlardır:

Hilâf: Nahivde hilâf kelimesi, bir münazaa olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu bu münazaa'nın bir delile dayanmasına da gerek yoktur.<sup>9</sup> Örneğin iki

5 Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınlar, 1998), 17/527-538.

6 et-Tevbe, 9/81.

7 Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyâtü ebi'l-bekâ'* (Beyrut: Muessetu'r-risale, 1418/1998), 426.

8 Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyâtü ebi'l-bekâ'*, 427.

9 Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *Mu'cemu't-ta'rifât*, 106.

nahiv ekolu arasındaki zıt görüşlülük bu bağlamdadır. Kûfe ve Basra ekolleri arasındaki hilâf gibi. Enbârî bu hilâf ile ilgili *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilaf bey-ne'n-nahvîyyin: el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*, adlı özel bir kitap telif etmiştir.

Nahiv hükmünden istisna: Örneğin mef'ûlün bih karışıklığa sebebiyet vermiyorsa fiilden önce gelebiliyor زَيْدًا أُذْرِكُ “Zeyd’e ulaştım” gibi. Fakat bu hüküm, ism-i fiilde uygulanmaz ذَرَاكَ زَيْدًا denilmediği gibi. Dolayısıyla bir nahiv hükmünü diğer bir nahiv hükmünden istisna etmiş olmak da hilâf manasına gelmektedir.<sup>10</sup>

Asl-a muhalefet: Nahivde asl olan hükümler olduğu gibi bir de bu asl’a muhalefet eden hükümler bulunmaktadır.<sup>11</sup> Çalışmamızda ele aldığımız hilâf bu madde kapsamına girmektedir. Söz konusu bahsettiğimiz hilâf, nahivcilerin kendi aralarındaki hilâf’tan ziyade nahivdeki asl’a muhalefet olanıdır.

Bir nahiv terimi olarak hilâf kelimesinin geçmişine baktığımızda bu kavramın Kûfeliler tarafından ilk kullanıldığını görmekteyiz.<sup>12</sup> Basralılar da ise hilâf kelimesine karşılık herhangi bir kavram bulunmamaktadır. Kûfeliler hilâfî birçok yerde bir nahiv amili olarak değerlendirmişlerdir. Örneğin مَشَيْتٌ وَالتَّهْرُ “Nehir boyunca yürüdüm” deyiminde geçen وَالتَّهْرُ kelimesini nasb eden âmil, onun مَشَيْتٌ fiiliyle muhalefet etmesi sonucunda oluştuğunu değerlendirmişlerdir. Çünkü nehirde yürünmez bilakis geçilir.<sup>13</sup>

Nahivdeki hilâfu’l-asl’ın sebepleri için birçok sebep zikredilebilir. Fakat genel olarak bunları iki ana başlıkta toplayabiliriz; Birincisi Arapçanın farklı lehçeleridir. Zira nahivcilerin Arapçayı geliştirmek için başvurdukları ortam çok geniş bir alandı. Nitekim o dönem fesahat ve belagatın merkezi olan Kureyş kabilesinin konuştuğu dilde dahi birçok farklılıklar vardı. İşte bu farklı lehçeler, nahiv kaidelerini oluştururken nahivcileri hilâf’a sevk etmiş ve birbirinden farklı nahiv hükümleri ortaya çıkmıştır.<sup>14</sup>

Hilâfu’l-asl’ın ikinci sebebi ise, Nahivcilerin nahiv kaidelerini temellendirirken farklı metoda sahip olmalarıdır. Nitekim nahivciler semâ ve kıyas gibi genel kaidelerde ittifak edip bunları kullanma hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Zira Basralılar, kıyas’a çok önem verip mesmû olanı sadece meşhur ve fasih olmak şartıyla kabul etmişlerdir.<sup>15</sup> Kûfeliler ise, meşhur ve fasih ol-

10 Sâlime el-Vâzîni, *Zâhiretu Hilâfu’l-asl fî’n-Nahvi’l-Arabî*, (Trablus-Libya: Câmiatu el-Fâtih, Kulliyetu’l-Âdâb, Kısmu’l-Luğati’l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 9.

11 Vâzîni, *Zâhiretu Hilâfu’l-asl*, 8-9.

12 Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü’l-kûfe ve menhecuha fî dirâseti’l-luğa ve’n-nahv*, (Bağdat: Mültezem, 1406/1986), 306.

13 Vâzîni, *Zâhiretu Hilâfu’l-asl*, 8.

14 Dayf, Şevkî, *el-Medârisu’n-nahviyye*, (Mısır: Dâru’l-maarif, 1388/1968), 172.

15 İbn Cinnî, Ebu’l-Feth ‘Osmân b. Cini el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâ’is*, (Kahire: Daru’l-kutubi’l-misriyye, 1427/2006), 2/ 5-12.

maksızın mesmû olana dayanarak kaideler oluşturmuşlardır.<sup>16</sup> İşte bu birbirinden farklı araştırma metotları, nahiv kaideleri ve kaidelerin doğurduğu sonuçlar arasında ihtilafa sebep olmuştur. Nahivde hilâfın ortaya çıkma sebeplerine baktığımızda, bu ihtilafın zorunlu olduğunu görebiliyoruz. Zira Arap dilinin beslendiği ortamda farklı lehçelerin olması doğal olarak ihtilafın da var olacağını gerektirir. Ayrıca Arap dili oluşum aşamasında nahivcilerin nahiv hükümlerini farklı şekilde illettirmeleri nedeniyle doğal olarak nahiv usulleri konusunda da farklı yaklaşımlar meydana gelmiş ve bunun sonucunda nahivde ihtilaf zorunlu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>17</sup>

### 1. Arap Dili Gramerinde Hilâfu'l-Asl

Daha önce de bahsettiğimiz gibi hilâfu'l-asl kavramı müstakil bir konu olarak ele aldığımızda yeni, fakat konunun kapsamına girecek bilgiler şeklinde ele aldığımızda eskidir. Zira klasik dilciler, bu kavramın kapsamına girecek malumattan bahsetmişlerdir. Fakat bu malumat belli bir konu çerçevesinde ele alınmamış kitapların arasında dağınık bir şekilde yer almıştır.

Klasik dilcilerin bu konunun kapsamına girecek çalışmaları olmuştur. Telif ettikleri birçok kitapla bu konuya değinmişlerdir. Fakat hilâfu'l-asl olarak değil, şiir zarureti olarak konuya temas etmişlerdir. Sîbeveyhi (ö. 180/796) *el-Kitap*'ta “*Bâbu mâ yehtemilü'si'r*”, İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) *el-Usûl* adlı kitabında “*Bâbu darûreti's-şâ'ir*”, İbn Usfûr el-İşbîlî (ö. 669/1270) *Darâ'irü's-şî'r* ve Mahmûd Şükrî Âlûsî'nin (1857-1924) *ed-Darâ'ir ve mâ yesûgu li's-şâ'ir* adlı kitapları örnek olarak verilebilir. Bazı dilcilerde telif ettikleri kitaplarda bir bölüm olarak bu konuya değinmişlerdir. Klasik dilcilerin konuyla alakalı genel olarak çalışmalarına baktığımızda konuya hilâfu'l-asl şeklinde değil, ed-Darûrât ve eş-Şuzûz şeklinde nahiv kaidesinin dışına çıkanları ele almışlardır.

Konumuzla alakalı yeni çalışmalara baktığımızda klasik dönemde olduğu gibi nahiv usûlleri ve bu usûllere ters düşen meselelere değinilmiş ve konuyla alakalı telifler yapılmıştır. Abdulfettâh ed-Dücenî'nin “*Zâhiretü'Şuzûz*” ve Sâlime el-Vâzînî tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan “*Zâhiretu Hilâfu'l-asl fi'n-Nahvi'l-Arabî*” adlı çalışmalarını örnek olarak verebiliriz. Ancak yaptığımız araştırmaya göre Ülkemizde Türkçe olarak hilâfu'l-asl konusunu bir bütünlük içerisinde ele alan herhangi bir çalışmaya rastlamadık.

Bu çalışmanın konusu olan ve nahiv ilminde hilâfu'l-asl olarak bilinen bu kavramı bir konu bütünlüğünde; Mecrurattan cer harfiyle mecrûr olan isim, meczumâtтан cezim edatıyla meczûm olan muzarî' fiil, merfuâtтан mübtedâ ve mansubâtтан mef'ûlün bih örnekleri çerçevesi içerisinde ele alınacaktır.

16 Suyûtî, 'Abdurrâhman Celâleddin, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1406/1986), 1/212.

17 Vâzînî, *Zâhiretu Hilâfu'l-asl*, 10-11.

## 2. Hilâfu'l-Asl Bağlamında Mecnûrattan Harf İle Mecnûr Olan İsim

Cer harfleri, Arapçada üç gruba ayrılan kelime türlerinden, harf (edat) grubunda yer alan kelimelerdir.<sup>18</sup>Bunlar isimlerin önüne gelerek, şekil ve anlam yönünden o isimlerde birtakım değişiklikler meydana getirirler.<sup>19</sup>Bazı nahiv kitaplarında bu harflerin sayısı yirmi bir'dir, <sup>20</sup>bazılarında da yirmi olarak geçmektedir.<sup>21</sup> Cer harfiyle mecnûr olan ismin nahivde birçok hükmü var. O hükümleri hilâfu'l-asl bağlamında anlatmaya çalışacağız;

Harf ile mecnûr olan isimde asl olan ondan önce cer harfinin zikredilmesidir. Hilâfu'l-asl ise ondan önceki cer harfinin hazfedilmesi ve mecnûr olan ismin vacip olarak mansûb okunmasıdır. Örneğin *وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا* *“Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte buluşmak üzere kavminden yetmiş adam seçti”*<sup>22</sup> ayetinde geçen *قَوْمَهُ* kelimesinin aslı *مِنْ قَوْمِهِ* dir. Hilâfu'l-asl olarak cer harfi hazfedilmiş ve mecnûr isim bütün lafzî amillerden mücerred olduğundan vacip olarak mansûb olmuştur.<sup>23</sup>

Asl olan cer harfi ile mecnûr'un arasına herhangi bir kelimenin girmemesidir. Hilâfu'l-asl ise araya bir kelimenin girmesidir. Şu şiirde olduğu gibi;

رُبَّ فِي النَّاسِ مُوسِرٍ كَعَدِيمٍ وَعَدِيمٍ يُخَالُ ذَا إِيسَارٍ

*“İnsanlar arasında öyleleri vardır ki, zengin oldukları halde fakir ve fakir oldukları halde zengin zannedilir.”* *رُبَّ فِي النَّاسِ* kelimesi, *رُبَّ* cer harfiyle mecnûr'u olan *مُوسِرٍ* kelimesinin arasına hilâfu'l-asl olarak girmiştir.<sup>24</sup>

## 3. Hilâfu'l-Asl Bağlamında Meczumattan Muzari Fiil

Cezm sözlükte kesmek anlamına gelir.<sup>25</sup>Örneğin *جَزَمْتُ الشَّيْءَ أَي قَطَعْتُهُ* *“Bir şeyi kestim”* anlamındadır. Terim olarak ise, muzari fiilin sonundaki illet harfini, nun harfini ve harekeyi kesip atmaktır.<sup>26</sup> Meczûmât denildiğinde ilk akla gelen muzari fiildir, onun da nahivde birçok hükmü vardır:

18 Ahmed b. İbrahim el-Hâşimî, *el-Kâvâidü'l-esasiyye li'l-luğâti'l-arabiyye*, (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2011), 23.

19 Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 332.

20 Abdulhamid Muhammed Muhyiddin, *Uddetu's-sâlik ilâ tahkiki evdahi'l-mesâlik*, (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2008), 3/5.

21 Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik, ilâ elfiyeti İbn Malik*, (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2008), 3/5.

22 el-A'râf, 7/155.

23 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahiv*, (Dimeşk: Macmau'l-Luğati'l-Ârabiyye, 1985), 1/306.

24 Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî İbn Malik, *Şerhu't-Teshîl*, (Kahire: Dâru hecer, 2008), 3/194.

25 Cemaluddin Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, thk. Emîn M. Abdülvehhâb – M. Sâdık el-Ubeydî, (Beirut: Dâru sadr, 1999), 2/277.

26 Haydere el-Yemenî, *Keşfü'l-müşkil*, thk. Hâdî Atıyye Matar, (Bağdat: Matbaatu'l-irşâd, 1404/1984), 181.

Başına cezim edatları geldiğinde muzari fiilin meczûm olması asıldır. Hilâfu'l-asl ise cezim edatı geldiği halde muzari fiilin meczûm değil merfû gelmesidir. Şâirin şu sözü buna örnektir;

لَوْلَا فَوَارِسُ مِنْ هُدَيْلٍ وَأَسْرَتَهُمْ يَوْمَ الصُّلَيْفَاءِ لَمْ يُوفُونَ بِالْجَارِ

"Eğer Suleyfâ günü Huzeyl kabilesinin atlıları ve aileleri olmasaydı, onlar komşuluk hakkını yerine getirmezlerdi".<sup>27</sup> Şiirde geçen لَمْ يُوفُونَ muzari fiili, لَمْ cezim edatı üzerine geldiği halde hilâful-asl olarak meczûm olmadığı görül-müştür.<sup>28</sup>

Nahivde muzari fiil ile cezim edatı bitişik bir şekilde gelmesi asıldır. Hilâfu'l-asl ise araya bir kelimenin girmesidir. Örneğin;

تَبَاكَرَ مَنْ لَمْ بِالْحَوَادِثِ تَطْرُقِ نَوَائِبُ مِنْ لَدُنْ إِيْنِ أَدَمَ لَمْ تَزَلْ

"İnsanoğlunun başına daha önce gelmeyen musibetler ve yeni belalar gele-bilmektedir".<sup>29</sup> Şiir de geçen بِالْحَوَادِثِ car ve mecrûr'u, hilâfu'l-asl olarak لَمْ ve meczûm'u olan تَطْرُقِ muzari fiilin arasına girmiştir.<sup>30</sup>

Nahivde cezim edatıyla meczûm olan muzari fiilin zikredilmesi asıldır. Hilâfu'l-asl ise fiilin hafzedilip cezim edatının geride kalmasıdır. Örneğin إِنْ لَمْ فَعَلْتَ وَإِنْ لَمْ فَعَلْتَ cümlesinde geçen لَمْ cezim edatı kalmış cümlenin akışından anla-şıldığı için تَعَلَّ muzari fiili hilâfu'l-asl olarak hafzedilmiştir.<sup>31</sup>

#### 4. Hilâfu'l-Asl Bağlamında Merfûâttan Mübtedâ

Konumuzla alakalı merfûâttan mübtedânın hükümlerini açıklayacağız. Mübtedâ; Kendisinden haber verilen, açık bir isim veya onun hükmünde olan ve lafzî amillerden arındırılmış merfu isme denilir.<sup>32</sup> Nahivde mübtedânın birçok hükmü vardır. Onlardan bazıları şöyledir:

Mübtedâ da asl olan merfû' olmasıdır. Mübtedâ nahivdeki konum itibariyle merfû' olması gerekir. Hilâfu'l-asl ise, من veya الباء cer harfleriyle mecrur olma-sıdır. Örneğin حَسْبِكَ دِرْهَمٌ buradaki الباء harfi zaittir, aslı حَسْبِكَ دِرْهَمٌ'dur. Görüldüğü gibi hilâfu'l-asl olarak mübtedâ merfû' olarak değil, mecrûr gelmiştir.<sup>33</sup>

Mübtedâda asl olan marife olmasıdır. Mübtedâ, Arapça cümle içerisinde ilk gelendir. Dolayısıyla marife olması asıldır. Hilâfu'l-asl ise onun nekra ola-rak gelmesidir. Örneğin كَمْ مَالِكَ "Senin ne kadar malın var" cümlesinde ki كَمْ

27 Mahmûd Şükrî, Ebû'l-Meâlî Cemâluddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *ed-Darâ'ir ve mâ yesûgu li'ş-şâ'ir*. (Mısır: el-Matbaatü's-selefiyye, 1925), 229.

28 Vâzîni, *Zâhiretu Hilâfu'l-asl*, 393.

29 Âlûsî, *ed-Darâ'ir*, 230.

30 Vâzîni, *Zâhiretu Hilâfu'l-asl*, 414.

31 Âlûsî, *ed-Darâ'ir* 102.

32 İbn Malik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/267; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, 1/184.

33 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1964), 116.

kelimesi hilâfu'l-asl olarak mübtedâ olduğu halde nekra, مَالِك kelimesi haber olduğu halde hilâfu'l-asl olarak marife gelmiştir.<sup>34</sup>

Mübtedâda asl olan takdim edilmesidir. Zira mertebe olarak haberden önce gelmesi gerekir. Hilâfu'l-asl ise, haberden sonra gelmesidir. Nahivde ki bu takdim ve tehirin birçok amaç ve şartları olduğunu nahivciler belirtmişlerdir. Örneğin مَنْ أَنْتَ cümlesinde ki مَنْ kelimesi haberdir soru edatı olduğu için hilâfu'l-asl olarak mübtedâdan önce gelmiştir.<sup>35</sup>

Cümlenin temel esası olduğu için asl olan mübtedânın zikredilmesidir. Hilâfu'l-asl ise, hafzedilmesidir. Nahivciler mübtedânın hazfinin caiz olduğu yerler ve vacip olduğu yerler şeklinde iki kısma ayırmışlardır:

Mübtedânın hazfinin caiz olduğu yer, mübtedânın cümlenin akışından anlaşılmasıdır. Örneğin مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ "İyi işler yapan kendisi için yapmıştır".<sup>36</sup> مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ car ve mecrûru şibh-i cümle olup, mahzûf olan فَعَمِلَهُ kelimesinin haberridir. Ayetin başında geçen amel ile ilgili bilgi geçtiği için, hilâfu'l-asl ve caiz olarak hafzedilmiştir.<sup>37</sup>

Mübtedânın hazfinin vacip olduğu yerler yedi olarak belirlenmiştir: Mübtedânın kase m olan bir cümlede gelmesi durumunda hazfi vaciptir. Örneğin فِي ذِمَّتِي لَأَفْعَلَنَّ كَذَا "Andolsun şunu yapacağım" cümlesinin aslı، فِي ذِمَّتِي لَأَفْعَلَنَّ كَذَا dir. فِي ذِمَّتِي kelimesi mübtedâ olup kase m cevabı ona delalet ettiği için vacip ve hilâfu'l-asl olarak hafzedilmiştir.<sup>38</sup>

Mübtedânın haberi fiilin yerine gelen masdar olarak gelmesi durumunda hazfi vaciptir. Örneğin أَصْبِرْ جَمِيلٌ cümlesinin aslı، أَصْبِرْ جَمِيلٌ dir. Mübtedâ olan أَصْبِرْ kelimesi vacip ve hilâfu'l-asl olarak hafzedilmiştir. Çünkü haber olan أَصْبِرْ kelimesi masdar olup أَصْبِرْ جَمِيلٌ cümlesinde bulunan أَصْبِرْ fiilinin yerine gelmiştir.<sup>39</sup>

Mübtedânın haberi medh ve zem denilen fiillerin mahsusları olarak geldiği durumda hazfi vacip olur. Örneğin نِعْمَ الرَّجُلُ أَبُو طَالِبٍ ve نِعْمَ الرَّجُلُ وَنِعْمَ الصَّاحِبُ عُمَرُ her iki cümlede de medh ve zemme hasredilen نِعْمَ الرَّجُلُ ve نِعْمَ الصَّاحِبُ kelimeleridir. Buradaki hazfin vacip olmasının sebebi, sanki daha önce نِعْمَ الرَّجُلُ وَنِعْمَ الصَّاحِبُ diye bir cümle söylenmiş, bunların kim olduğunu öğrenmek için مَنْ هُوَ؟ diye bir soru sorulur, نِعْمَ الرَّجُلُ ve نِعْمَ الصَّاحِبُ şeklinde cevap verilir. Ondan önce geçen cümlede mübtedâ olan هُوَ kelimesi geçtiği için bir daha tekrarlanmamış vacip ve hilâfu'l-asl olarak hafzedilmiştir.<sup>40</sup>

34 İbn Malik, Şerhu't-Teshîl, 1/296.

35 İbn Malik, Şerhu't-Teshîl, 1/296.

36 el-Câsiye, 65/15.

37 İbn Hişâm, Evdahu'l-Mesâlik, 1/217.

38 İbn Hişâm, Evdahu'l-Mesâlik, 1/219.

39 İbn Hişâm, Evdahu'l-Mesâlik, 1/217.

40 İbn Hişâm, Evdahu'l-Mesâlik, 1/217.



Mübtedânın haberi aslında sıfat olup sıfatlıktan çıkarılmış olması durumunda hazfi vacip olur. Örneğin مَرَزْتُ بِعَبْدِكَ الْمُسْكِينُ "Senin miskin hizmetçinle karşılaştım" cümlesinde geçen الْمُسْكِينُ kelimesi aslında بِعَبْدِكَ mecrûr olan ismin sıfatıdır. الْمُسْكِينُ kelimesi acıma duygusuna hasredildiğinden, sıfatlıktan çıkarılmış ve hilâfu'l-asl olarak hazfedilmiş olan هُوَ kelimesinin haberi olmuştur.<sup>41</sup>

Arapların şu sözünde mübtedâ vacip olarak hazfedilir. مَنْ أَنْتَ زَيْدٌ "Zeyd dediğin kişi" cümlesinin aslı, مَنْ أَنْتَ كَلَامَكَ زَيْدٌ'dür. Araplarda bir nevi atasözüne dönüştüğü için, mübtedâ olan كَلَامَكَ kelimesi vacip ve hilâfu'l-asl olarak hazfedilmiştir.<sup>42</sup> Aynı şekilde Arapların şu sözünde mübtedâ vacip olarak hazfedilir. لا سَوَاءٌ "Şu iki şey bir değildir" cümlesinin aslı, لا هُمَا سَوَاءٌ'dür. لا هُمَا kelimesinin manasında iki şeyi karşılaştırmak vardır. Dolayısıyla mübtedâ olan هُمَا kelimesi bilindiği için, vacip ve hilâfu'l-asl olarak hazfedilmiştir.<sup>43</sup> Yine Arapların şu sözünde mübtedâ vacip olarak hazfedilir. لا سَيِّمًا زَيْدٌ "Özellikle Zeyd" cümlesinin aslı, لا سَيِّمًا هُوَ زَيْدٌ'dür. Cümle, Araplarda adeta bir atasözüne dönüştüğü ve ata sözlerde kısa cümleler tercih edildiği için mübtedâ olan هُوَ kelimesi vacip ve hilâfu'l-asl olarak hazfedilmiştir.<sup>44</sup>

### 5. Hilâfu'l-Asl Bağlamında Mansubattan Mefûlün Bih

Mefûlün bih; fiilin şeklinin değişmediği ve olumlu veya olumsuzluk manası olmaksızın fâilin fiilinin mef'ulünün üzerine vukuunu bildirme hususuna denmektedir.<sup>45</sup> Nahivde genel olarak mefûlû bih'in hükümleri şu şekildedir:

Nahivde asl olan mefûlün bih'in âmilini zikretmektir. Hilâfu'l-asl ise onu hazfetmektir. Söz konusu hazif, karışıklığa sebep vermeden, mananın hazif olunan âmil'e delalet etmesi ve aynı zamanda belâğî bir mana ifade etmesi gerekmektedir. Diğer yandan mef'ûlün bih'in âmil'inin hazfi, bazen caiz bazen de vacip olabilmektedir.

Mef'ûlün bih soruya cevap olduğu zaman âmilinin hazfi caiz olur. Zira مَنْ أَكْرَمْتُ؟ "Dostun" denildiğinde mef'ûlün bih olan صَدِيقَكَ kelimesi, مَنْ أَكْرَمْتُ؟ "Kime ikram ettin?" sorusunun cevabında söylenmiştir. مَنْ أَكْرَمْتُ؟ fiili caiz olarak hazfedilmiş çünkü o anki durumdan başka bir deyişle cümlelerin akışından anlaşılmaktadır. Mef'ûlün bih'in caiz olarak hazfedildiği yerlerden birisi de, karşılıklı konuşma esnasından âmil'in manasının anlaşılması durumudur. Örneğin yolculuğa çıkmak isteyen birisine مَكَّةُ denildiğinde, anlamı تُرْدُ

41 İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 1/217.

42 Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber, *Sîbeveyh, el-Kitâb*, (Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1988), 1/321.

43 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/302.

44 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/171.

45 İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1988), 219.

تُرِدُ' dir. Burada تُرِدُ fiili caiz olarak hazf edilmiş çünkü konuşma esnasından تُرِدُ manası anlaşılmalıdır.<sup>46</sup>

Mef'ûlü bihin âmîlinin hazfinin vacip olduğu yerlerin genelde yedi kısımda ele alındığı görülmektedir. Söz konusu yerler şunlardır:

Atasözleri (الأمثال); الطَّبَّاءُ عَلَى الْبَقَرِ, "Ceylanı ineğe tercih ettim" atasözünde geçen الطَّبَّاءُ kelimesi, hazfi vacip olan إِخْتَرْتُ fiilinin mef'ûlün bih'isidir. Konuyla alakalı Basra mektebinin en önemli temsilcisi Sîbeveyhi (ö. 180/796) de bu örnek ile istişhâta bulunmuştur.<sup>47</sup> Atasözlerinde hazf'in vacip olmasının nedeni; atasözlerinin kalıplarının değişmemesi ve çok kullanmalar nedeniyledir.

Medh ve zem amacıyla mansub olarak gelen yerlerde mef'ûlün bih vacip olarak hazfedilir. الْحَمْدُ لِلَّهِ الْحَمِيدِ "Hamid olan Allah'a hamd ediyorum" cümlesindeki الْحَمِيدِ kelimesi aslında لله lafzı celalinin sıfatıdır. Hamdı Allah'a tahsis etmek için sıfattan ayrı kabul edilmiş ve mef'ûlün bih olarak mansub okunmuştur. Aslı أَغْنِي الْحَمِيدِ olup, أَغْنِي fiili vacip olarak hazf edilmiş ve mef'ûlün bih hilâfu'l-asl olarak fiil olmaksızın gelmiştir.<sup>48</sup>

İştigâl babında mef'ûlün bih vacip olarak hazfedilir. Bu bapta mef'ûl fiilden önce gelir, fiilin sonunda da bu mef'ûle ait bir zamir bulunursa buna iştigal denmektedir.<sup>49</sup> Söz gelimi زَيْدًا صَرَبْتُ غَلَامَهُ "Zeyd'in kölesini dövdüm" iştigâl cümlesinde, زَيْدًا kelimesi vacip olarak mahzûf olan صَرَبْتُ fiilinin mef'ûlün bih'isi olmaktadır. Burada fiilin hazf'inin vacip olmasının nedeni, daha sonra gelen fiil mahzûf olan fiilin açıklayıcısı konumunda olmasındandır. Nahivde açıklanan ile açıklayan aynı anda gelmediği için birinci fiil hazf edilmiştir.<sup>50</sup>

İhtisâs babında mef'ûlün bih vacip olarak hazfedilir. İhtisâs genellikle mütekellim nadiren de muhatap zamirlerinin manasının açıklanması anlamında kullanılmaktadır. Diğer bir ifadeyle mütekellim veya muhatap zaminin mübtedâ olduğu cümlede haberin bildirdiği hükmün bir isme mahsus kılınmasıdır. Mahsûs adı verilen bu isim, zamirden sonra gelir ve mansûb olur.<sup>51</sup> Peygamber efendimizin (s.a.v.) نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ "Biz Peygamberler topluluğu hiçbir şeyi miras olarak bırakmayız"<sup>52</sup> Hadisinde geçmekte olan

46 Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1998), 2/17.

47 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/256.

48 Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/18.

49 Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Alî b. Sâlih el-Mekkûdî el-Fâsî, *Şerhu'l-mekkûdî 'alâ elfiyyeti ibn mâlik*, thk. Abdu'l-Hamîd Hindâvî, (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1426/2005), 100-101.

50 Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf el-Ensârî İbn Hişâm, *Şerhu şüzûri'z-zeheb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1422/2001), 218-219.

51 Mekkûdî, *Şerhu'l-mekkûdî*, 256.

52 Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001), "Kitab el-Ferâiz", 3, (No: 6725-6726).

مَعَاشِرَ kelimesi vacip olarak mahzûf olan أَحْصُ fiilinin mef'ûlün bih'isi konumundadır.<sup>53</sup>

Tahzîr babında mef'ûlün bih vacip olarak hazfedilir. Tahzîr; muhatabı hoş olmayan veya tehlikeli bir işten uzaklaştırmak için yapılan uyarıdır.<sup>54</sup> Zira زَأْسَكَ وَالسَّيْفَ "Başını kılıçtan koru" terki bindeki زَأْسَكَ kelimesi, vacip olarak mukadder olan أَحْذَرُ fiiliyle mansub mef'ûlün bih'tir. Asl olan amilin zikredilmesidir. Fakat belagî bir neden sayılan, zaman darlığından dolayı hilâfu'l-asl olarak hazfedilmiştir.<sup>55</sup>

İğrâ babında mef'ûlün bih vacip olarak hazfedilir. İğrâ; Muhâtabı iyi bir iş yapmaya teşvik etmektir.<sup>56</sup> Örneğin أَخَاكَ أَخَاكَ "Kardeşin! Kardeşine sahip çık" terki binde iki isim de vacip olarak mukadder olan اِزْمُ fiilinin mef'ûlün bih'isi konumundadır. Asl olan fiilin açık zikredilmesidir. Fakat tekrardan dolayı fiil, hilâfu'l-asl olarak hazfedilmiştir.<sup>57</sup>

Münâdâ babında mef'ûlün bih vacip olarak hazfedilir. Kendisine ünlenen, nidâ edilen kişiyi gösteren kelimeye münâdâ denir.<sup>58</sup> Örnek; يَا سَيِّدَ الْقَوْمِ "Ey kavmin efendisi!" cümlesindeki سَيِّدَ kelimesi, vacip olarak mukadder olan اُدْعُ fiilinin mef'ûlün bihisi konumundadır. Burada asl olan fiilin açık olarak getirilmesidir. Ancak hafiflik manası gözetilmiş ve hilâfu'l-asl olarak hazfedilmiştir.<sup>59</sup>

Nahiv ilminde mef'ûlün bih'te asl olan cümle de açık olarak getirilmesidir. Fakat mef'ûlün bih Arapça cümlelerin temel öğelerinden biri olmadığından bazen cümle de açık olarak getirilebildiği gibi, bazen de hilaful asl olarak hazfedilebilmektedir. Söz konusu hazfedildiği yerler genelde şu üç yerdir:

Karışıklığa sebep olmadan ve belagat amaçlı mef'ûlün bih hazfedilebilir. Nitekim مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى "Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı"<sup>60</sup> ayetinde geçmekte olan وَمَا قَلَى'nın aslı وَمَا قَلَاكَ'dir. Görüldüğü üzere ayetlerin sonundaki uyumdan ötürü, mef'ûlün bih asl olarak açık getirilmesi gerekirken, hilâfu'l-asl olarak hazfedilmiştir.<sup>61</sup> لَوْ شَاءَ

53 Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/31.

54 Mekkûdî, *Şerhu'l-mekkûdî*, 256.

55 Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/24.

56 Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akil el-Hemedânî, *Şerhu elfiyyeti ibn mâlik (Şerhu ibn 'aķil 'alâ elfiyyeti ibn mâlik)*, (Kahire: Dâru't-turâs, 1980), 2/301.

57 Mekkûdî, *Şerhu'l-mekkûdî*, 256.

58 Mustafa Meral Çörtü, *Arapça dilbilgisi nahiv*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 261; Ahmet Tekin, *Rafu'l-hâcib'an kâfiyeti ibni'l-Hâcib*, (İstanbul: Haşimi Yayınları, 2020), 47.

59 İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Bekr b. Yûnus, *el-İzah fi şerhi'l-mufassal*, (Bağdat: Vizaretu'l-evkaf, 1402/1982), 1/252.

60 ed-Duhâ, 93/3.

61 Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/13.

çokça hazfedilir. Şu ayeti kerimelerde olduğu gibi; *“Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi”*<sup>62</sup> ayetin aslı, *فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ* şeklindedir. *“Allah dileseydi elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirdi”*<sup>63</sup> ayetin aslı, *وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ* şeklindedir. Masdariye edatı olan *أَنَّ* fiili ile birlikte *شَاءَ* fiilinin mef’ûlün bih’isi olup, hilâfu’l-asl olarak hazfedilmiştir.<sup>64</sup>

Tenazu’ babında mef’ûlün bih vacip olarak hazfedilir. Tenazu’ kavramı; İki âmilin (fiil veya şibh-i fiilin) bir ma’mul (fail/meful..) almasıdır.<sup>65</sup> Tenazu’ babında eğer ikinci âmile amel verilirse birinci âmilin mef’ûlün bihisi vacip olarak hazfedilir. Örneğin *“Ömeri ziyaret ettim ve onunla konuştum”* bu cümlede iki fiilin bir mef’ûlü varmış gibi görünmektedir. Fakat bir âmil ancak bir mâ’mûl alabiliyor. Böyle olunca ikinci fiil olan *حَدَّثْتُ* fiiline amel verip *عَمَرَ* kelimesi onun mef’ûlü yapılmaktadır. Birinci fiil olan *زُرْتُ* fiilinin mef’ûlü, hilâfu’l-asl ve vacip olarak hazfedilmektedir.<sup>66</sup>

Nahivde fiil ve fâil’den sonra mef’ûlün bih’in gelmesi asl olandır. Fakat cümlelerin manasını bozmamak kaydıyla ve bazı özel durumlarda hilâfu’l-asl olarak mef’ûlün bih fiil ve fâil’den önce de gelebilmektedir. Söz konusu durumlar da şunlardır:

Mef’ûlün bih şart manası taşıyan bir isim olduğunda fiil ve fâilden önce gelir. *“Ama Allah kimi şaşırtırsa artık ona doğru yolu gösterecek yoktur”*<sup>67</sup> Görüldüğü gibi ayette geçen *مَنْ* kelimesi, *يُضِلُّ* fiilinin mef’ûl’üdür. Asl olarak fiil ve fâil’den sonra gelmesi gerekirken şart manası taşıdığından dolayı hilâfu’l-asl ve vacip olarak cümlelerin başında gelmiştir.<sup>68</sup>

Mef’ûlün bih istifhâm manası taşıyan bir isim olduğunda fiil ve fâilden önce gelir. *“Allah’ın kanıtlarının hangisini inkâr edebilirsiniz?”*<sup>69</sup> ayetin de geçen *فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ* ismi, soru manasında olup *تُنْكِرُونَ* fiilinin mef’ûl’üdür. Asl olarak fiil ve fâil’den sonra gelmesi gerekirken soru manası taşıdığından dolayı hilâfu’l-asl ve vacip olarak cümlelerin başında gelmiştir.<sup>70</sup>

Nahivde asl olan mef’ûlü bih’in mansub olmasıdır. Hilâfu’l-asl ise onun fâilin yerine geçip merfû’ okunmasıdır. Önemli dildilerden İbn Hi-

62 el-En’âm, 6/149.

63 el-En’âm, 6/135.

64 Cürcânî, Abdülkâhîr, Ebû Bekr b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Delâilü’l-i’câz fi ilmi’l-maânî*, (Beyrut: Dâru’l-marife, 1402/1982), 115-116.

65 Çörtü, *Arapça dilbilgisi nahiv*, 259.

66 Çörtü, *Arapça dilbilgisi nahiv*, 259-260.

67 ez-Zümer, 39/23.

68 Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 2/8.

69 el-Mü’min, 40/81.

70 Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 2/8.

şam(ö.708/1309) cümlede karışıklığa sebep vermemek kaydıyla, mef'ûlün bih'in hilâfu'l-asl olarak merfû' okunabileceğini söylemiştir.<sup>71</sup> Nahivciler konuyla alakalı birçok örnek getirmişlerdir. Söz konusu örneklerden biri de Arapların şu sözüdür; حَرَقَ الثَّوْبَ الْمَسْمَارَ "Çivi kiyafeti deldi" örnekte de görüldüğü gibi الثَّوْبَ kelimesi mef'ûlün bih olduğu halde fâil ile yer değiştirmiş ve hilâfu'l-asl olarak merfû' okunmuştur. Böylece cümlede mana açısından herhangi bir karışıklık olmamış ve fâil ile mef'ûl belli olduğundan dolayı bu hüküm caiz görülmüştür. Çünkü elbisenin çiviye delmeyeceğini herkes tarafından bilinmektedir.<sup>72</sup>

### Sonuç

Hilâfu'l-asl kavramı bir konu bütünlüğünde ele alındığında yeni sayılır. Fakat konunun kapsamı alanına girecek bilgiler şeklinde ele alındığında Arap dilinin klasik dönemine kadar gittiği görüldü. Zira klasik dilciler, bu kavramın kapsamına girecek malumattan bahsetmişler ve bu konunun kapsamına girecek çalışmaları olmuştur. Telif ettikleri birçok kitapla bu konuya değinmişlerdir. Fakat bu malumat belli bir konu çerçevesinde ele alınmamış, şiir zarureti ve eş-Şuzûz olarak konuya temas etmişler ve nahiv kaidesinin dışına çıkanları bu şekilde kayıt altına almışlardır. Bu Çalışmada hilâfu'l-asl kavramını bir konu bütünlüğünde ele alarak kavramın genel anlamını, ortaya çıkış sebeplerini ve bütün nahiv konularını kapsadığı için örnek olarak bazı konular verilmeye çalışıldı.

Nahiv ilminde hilâfu'l-asl'ın sebepleri, Arapçanın farklı lehçeleri ve nahivcilerin nahiv kaidelerini illetlendirirken aralarındaki farklı metoda sahip olmaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda örnek olarak verdiğimiz merfûât konusundan mübtedâ da asl olan merfû' olmasıdır. Mübtedâ nahivdeki konum itibarıyla merfû' olması gerekir. Hilâfu'l-asl ise, birkaç cer harfi ile mecrur olmasıdır. Mübtedâda asl olan ma' rife olmasıdır. Mübtedâ Arapça cümle içerisinde ilk gelendir. Dolayısıyla marife olması asıldır. Hilâfu'l-asl ise onun nekra olarak gelmesidir. Mübtedâ da asl olan takdim edilmesidir. Zira mertebe olarak haberden önce gelmesi gerekir. Hilâfu'l-asl ise, haberden sonra gelmesidir. Nahivde ki bu takdim ve tehirin birçok amaç ve şartları olduğunu nahivciler dile getirmişlerdir. Cümlenin temel esası olduğu için asl olan mübtedânın zikredilmesidir. Hilâfu'l-asl ise hafzedilmesidir. Nahivciler mübtedânın hazfinin caiz olduğu yerler ve vacip olduğu yerler şeklinde iki kısma ayırmışlardır: Mübtedâ eğer cümlenin akışından anlaşılıyorsa hazfi caizdir. Mübtedânın hazfinin vacip olduğu yerler ise, kase olan bir cümlede

71 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1383/1964), 2/699.

72 Ezherî, Hâlid b. Abdullah Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *el-Avâmilü'l-mie, fi ilmi usûli'l-arabiyye*, (Kahire: Dâru'l-maarif, 1408/1988), 284.

gelmesi, haberi fiilin yerine gelen masdar olarak gelmesi, haberi medh ve zem denilen fiillerin mahsusları olarak gelmesi ve Arapların birkaç meşhur sözlerinde gelmesi durumunda mübtedâ hilafu'l-asl vacip olarak hazfedilir.

Mecrûrât bölümünden cer harfi ile mecrûr ismin hükümleri; mecrûr isimde asl olan ondan önce cer harfinin zikredilmesidir. Hilâfu'l-asl ise ondan önceki cer harfinin hazfedilmesi ve mecrûr olan ismin vacip olarak mansûb okunmasıdır. Asl olan cer harfi ile mecrûr'un arasına herhangi bir kelimenin girmemesidir. Hilâfu'l-asl ise araya bir kelimenin girmesidir.

Meczûmât bölümünden muzari fiil ile ilgili hükümler ise; başına cezim edatları geldiğinde muzari fiilin meczûm olması asıldır. Hilâfu'l-asl ise, cezim edatı geldiği halde muzari fiilin meczûm değil, merfû gelmesidir. Nahivde muzari fiil ile cezim edatı bitişik bir şekilde gelmesi asıldır. Hilâfu'l-asl ise araya bir kelimenin girmesidir. Nahivde cezim edatıyla meczum olan muzari fiilin zikredilmesi asıldır. Hilâfu'l-asl ise, fiilin hazfedilip cezim edatının zikredilmesidir.

Mansûbat bölümünden mef'ulün bih'te asıl olan âmilini zikretmektir. Hilâfu'l-asl ise onu hazfetmektir. Mef'ulün bih'in âmil'inin hazfi bazen caiz olmakta bazen de vacip olmaktadır. Hazfin vacip olduğu yerler; atasözleri(Emsâl), medh ve zem amacıyla mansub olarak gelen sıfatlar, iştigâl babı, tahzîr babı, iğrâ babı ve münâdâ babıdır. Mef'ulü bihin nahiv ilmindeki genel hükümlerinden biri de asl olan mef'ulü bih'iyi zikretmektir. Hilâfu'l-asl ise onun hazfedilmesidir. Bu hüküm ise karışıklığa sebebiyet vermeden ve belagat amaçlı olması gerekir. لو شاء terkibinden sonra ve tenazu' babında vacip olarak hazfedilir. Nahivde asıl olan mef'ulün bih fiil ve fâilden sonra gelmesidir. Hilâfu'l-asl ise onun fiil ve fâilden önce gelmesidir. Mef'ulün bih şart manası ve istifhâm manası taşıyan bir isim olduğunda fiil ve fâilden önce gelmelidir. Nahiv ilminde asıl olan mef'ulü bih'in mansûb olmasıdır. Hilâfu'l-asl olarak fâilin yerine geçip merfû' olmasıdır.

Nahivde asl'a muhalefet olarak gelen bir konu, bazen belagat amaçlı bir manaya delalet edebiliyor. Nitekim sonra gelmesi gerekenin önce gelmesi, zikredilmesi gerekenin hazf edilmesi ve diğer birçok belagî mana için gelen örnekler bu bağlamın içerisinde. Bazen de hilafu'l-asl, nahivde başka bir aslı korumak için geldiği görüldü. Zira mef'ulün bih eğer şart ve istifham isimleri olursa âmilinden önce gelmesi gerekir. Çünkü nahivde şart ve istifham isimleri için sedâretu'l-kelam(cümlenin başında gelme) zorunluluğu vardır.

**Kaynakça**

- Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin. *Uddetu's-Sâlik ilâ Tahkiki Evdahi'l-Mesâlik*,. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2008.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî. *ed-Darâ'ir ve mâ yesûgu li's-şâ'ir*. Mısır: el-Matbaatü's-selefiyye, 1925.
- Buharî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2.Basım, 1422/2001.
- Cürcânî, Abdülkâhir, Ebü Bekr b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz fi ilmi'l-maanî*. thk. es-Seyyid Muhammed Reşîd Rızâ, Beyrut: Dâru'l-marife, 1982.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Haneffî. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Kahire: Dâru'l-fedîle, 2004.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Nahiv*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Mısır: Dâru'l-maarif,1968.
- Ebü'l-Bekâ El-Kefevî. *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ'*. thk. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî, Beyrut: Muessetu'r-risale, 1998.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed,el-Enbârî. *Luma'u'l-edille*. thk. Sa'îd el-Efgânî , Suriye: Dâru'l-fikr, 1957.
- Ezherî, Hâlid b. Abdullah Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî. *el-Avâmilü'l-mie,fi ilmi usûli'l-arabiyye*. thk. El-Bedrâvî Zehrân, Kahire: Dâru'l-maarif, 1988.
- Haydere el-Yemenî. *Keşfü'l-müşkil*. thk. Hâdî Atıyye Matar, Bağdat: Matbaatu'l-irşâd, 1984/1404.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim. *el-Kâvaîdu'l-esasiyye li'l-luğâti'l-arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2011.
- Mehdî el-Mahzûmî. *Medresetü'l-kûfe ve menhecuha fi dirâseti'l-luğa ve'n-nahv*. Bağdat: Multezem, 1986.
- Mekkûdî, Ebü Zeyd Abdurrahmân b. Alî b. Sâlih el-Mekkûdî el-Fâsî. *Şerhu'l-mekkûdî 'alâ elfiyyeti ibn mâlik*. thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2005.
- Suyûtî, Abdurrâhman Celâleddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*. 4 Cilt. thk. Âbdulilâh Nebhân, Dımaşk: Macmau'l-luğati'l-arabiyye, 1985.
- Suyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa*. 2 Cilt. thk. Muhammed Cad el-Mevla-Ebu'l-Fadl İbrahim-Ali Muhammed el-Bicavi, Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1986.
- Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye,1998.
- Sîbeveyh, Ebü Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. 5 Cilt. thk. Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1988.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. 3 Cilt. Lübnân: Mektebetu Lübnân, 1996.
- Tekin, Ahmet. *Rafu'l-hâcib'an kâfiyetiibni'l-Hâcib*, İstanbul: Haşimi Yayınları, 2020.
- İbn Akîl, Ebü Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu elfiyyeti ibn mâlik (Şerhu ibn 'akîl 'alâ elfiyyeti ibn mâlik)*2 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire: Dâru't-turâs, 1980.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân b. Cinî el-Mevsîlî el-Bağdâdî, *el-Hasâ'is*. 3 Cilt. thk. Muhammed b. Alî en-Neccâr, Kahire: Daru'l-kutubi'l-mısriyye, 2006.

- İbn Hişâm, Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf el-Ensârî. *Muğni'l-Lebîb*. 2 Cilt. thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Alî Hamdullah, Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1964.
- İbn Hişâm, *Şerhu şüzûri'z-zeheb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-arabî, 2001.
- İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik, ilâ elfiyeti ibn malik*. 4 Cilt. thk. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2008.
- İbn Hişâm, *Şerhu Kaşri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1988.
- İbn Malik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Şerhu't-teshîl*. 4 Cilt. thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed el-Mahtûn, Kahire: Dâru hecer, 2008.
- İbn Manzur, Cemaluddin Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. 18 Cilt. thk. Emîn M. Abdülvehhâb – M. Sâdık el-Ubeydî, Beyrut: Dâru sadr, 1999.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Bekr b. Yûnus. *el-İzah fi şerhi'l-mufassal*. 2 Cilt. thk. Musa Bennay el-Alilî, Bağdat: Vizaretu'l-evkaf, 1982.
- Özel, Ahmet. "Asıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/473. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özen, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Vâzînî, Sâlîme. *Zâhiretu hilâfu'l-asl fi'n-nahvi'l-arabî*. Trablus-Libya: Câmîatu el-Fâtih, Kulliyetu'l-Âdâb, Kısmu'l-Luğati'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Zekiyüddîn Şa'bân. *İslâm Hukuk İlminin Esasları(Usûlü'l-Fıkıh)*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.



# İLAHİYAT FAKÜLTELERİNİN ARAPÇA HAZIRLIK SINIFLARINDA GÖREV YAPAN ÖĞRETİM ELEMANLARININ MESLEKİ EĞİTİM GEREKSİNİMLERİ

Ahmet İhsan DÜNDAR\*  
Ahmed Hassan Mohamed ALİ\*\*

## Öz

Bu çalışma Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde görev yapmakta olan Arap dili öğretim elemanlarının hali hazırdaki eğitsel yeterlilik durumunu ve Arapça konuşmayan öğrencilere bu dili öğreten öğretim elemanlarında bulunması gerekli olan mesleki yeterliliklerin ve ayrıca bu yeterlilikler çerçevesindeki eğitsel gereksinimlerinin tespitini yapmayı hedeflemektedir.

Çalışmayı yürüten araştırmacılar söz konusu amaçları gerçekleştirmek üzere eğitimle ilgili literatür taraması yapmak suretiyle gerekli olan mesleki yeterliliklere dair bir liste oluşturmuşlardır. Ardından anket soruları hazırlayarak değerlendirmede bulunmaları için konunun uzmanlarına sunmuşlar ve gelen yanıtlar doğrultusunda söz konusu sorularda yapılan değişiklikler sonrasında anket uygulamasında bulunmuşlardır. Anket uygulamasına örneklem olarak Arap ve Türk uyruklu öğretim elemanlarından 70 kişi katılmıştır. Çalışmanın sonucunda Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde görev yapan öğretim elemanlarının reel durumuna ilişkin analizi de içeren bazı sonuçlar elde edilmiş, önerilerde bulunulmuştur. Ayrıca öğretim elemanları için gerekli görülen ve eğitim programlarına dâhil edilmesi önerilen eğitsel gereksinimlere dair bir liste oluşturulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İlahiyat Fakülteleri, Öğretim Elemanları, Mesleki Yeterlilikler, Arapça Konuşmayanlar.

## Vocational Education Requirements of Instructors Working in Arabic Preparatory Classes of Theology Faculties

### Abstract

This study aims to reflect the real situation of the Arabic language instructors working in theology faculties in Turkey and to determine the professional qualifications required of the instructors who teach this language to non-Arabic speaking students, as well as the educational needs within the framework of these qualifications.

The researchers conducting the study created a list of the required professional qualifications by scanning the education-related literature to achieve the aforementioned objectives. Then, they prepared survey questions and presented them to the experts for their evaluation, and

\* Öğr. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, ORCID ID: 0000-0002-4178-2294; e-mail: ahmedundar@gmail.com

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, ORCID ID: 0000-0001-9306-0368; e-mail: Dr.Ahmad.Hassann@gmail.com

they applied the survey after the changes made in the questions were in line with the answers received. As a sample, 70 people from Arab and Turkish nationals participated in the survey application. As a result of the study, some results, including the analysis of the real situation of the lecturers working in the faculties of theology in Turkey, were obtained and suggestions were made. In addition, a list of educational requirements that are deemed necessary for teaching staff and recommended to be included in education programs has been created.

**Keywords:** Theology Faculties, Lecturers, Professional Qualifications, Non-Arabic Speakers.

*Makalenin Dergiye Geldiği Tarih: 13.07.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçtiği ve Yayına Kabul Edildiği Tarih: 22.08.2021*

## Giriş

Arap dili diğer diller arasında ayrı bir yere sahip bulunmaktadır. Sahip olduğu dilsel özellikleri yanında Arapça, İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in sünnetinin dilidir. Ana dili Arapça olmayanlara bu dilin öğretilmesi, Arap ve İslam kültürünün dünyanın tüm ülkelerine doğru bir şekilde ulaştırılması bakımından büyük bir etki taşımaktadır. Söz konusu etkisi dolayısıyla Arapça öğretimi, en önemli öğretim faaliyetlerinden biri sayılmaktadır.<sup>1</sup>

Arap dili öğretimi, Türkiye'de orta ve yüksek öğrenim kademelerinde eğitim veren gerek özel gerekse devlet kurumlarında büyük bir ilgi görmüş ve görmeye devam etmektedir. İmam hatip ortaokul ve liselerinde Arapça öğretiminin zorunlu olmasının yanında diğer orta eğitim düzeyindeki okullarda Arapça öğretimi ile ilgili olarak bazı düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemelerden biri, 2016 yılında Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı tarafından alınan kararda yer almaktadır. Söz konusu karar doğrultusunda diğer yabancı diller gibi Arap dilinin de imam hatiplerin dışında kalan okullarda seçmeli olarak okutulmasına imkân tanınmıştır. Üniversiteler açısından bakıldığında ise Arap dili ve edebiyatı alanında akademik düzeyde eğitim veren ilahiyat ve İslamî ilimler fakültelerinin sayısında büyük bir artış olduğu görülmektedir.<sup>2</sup>

Arapça veya Türkçe olarak eğitim veren ilahiyat fakültelerinin neredeyse tamamında ilk yıl zorunlu Arapça öğretimi yapılmaktadır. Arapça hazırlık

- 1 Abdurrezzâk Muhtâr, "Mehârât istihdâmi istirâtciyyâti'l-kırâeti'l-fa'âle ve medâ tevâfurihâ ledâ mu'allimî'l-lugati'l-Arabiyye li'n-nâtîkine bi-gayrihâ", *Ta'limü'l-Lugai'l-Arabiyye ve te'allumihâ : el-mutetallebât ve'l-eb'âd ve'l-âfâk* (Mu'temerü'l-Lugati'l-Arabiyye ed-Duvelî er-Râbi', Şârika: el-Merkezü't-Terbevî li'l-Lugati'l-Arabiyye li-Duvelî'l-Halîc, 2020), 238.
- 2 Söz konusu fakülteler 2012 yılında 44 adet iken 2020 yılında bu sayı 98'e yükselmiştir. Bunlardan vakıf üniversitelerine bağlı olan 6 adet fakülte dışında kalanlar devlet üniversitelerine bağlıdır. Sa'ad er-Rafîdî, *Berâmic ta'limi'l-lugati'l-Arabiyye fi's-senetî't-tahdîriyye : vâkı' ve hulûl* (Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans, 2021), 23.

sınıfı olarak anılan bu ilk yılda verilen eğitimi yalnızca muafiyet sınavında başarılı olan öğrenciler almamaktadırlar. Söz konusu muafiyet sınavı eğitim öğretim yılının başında veya ortasında uygulanmaktadır.<sup>3</sup>

Arap diline gösterilen ve fark edilir düzeydeki bu ilgi ve öneme rağmen kimi araştırmalar, öğrenim görenlerin dilsel düzeylerindeki yetersizliği ortaya koymuştur. Örneğin Elhakdky & Şimşek tarafından yapılan araştırmanın<sup>4</sup> ulaştığı sonuca göre hazırlık öğrenimini tamamlayan bazı öğrencilerin dil düzeyi A2 seviyesini aşmamaktadır. Yine aynı araştırmaya göre aynı fakülte içindeki dil düzeyleri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Hazırlık sınıflarındaki Arap dil dersi programlarında 600 ila 900 arasında değişen ders saati uygulamalarına karşın belirtilen farklılıklar görülmektedir.

İşaret edilen araştırmalar bahsi geçen düzey yetersizliğini birkaç sebebe bağlamaktadır. Aldyab<sup>5</sup> ve Aydın<sup>6</sup> tarafından işaret edildiğine göre sözü edilen yetersizliğin nedeni Türk öğrenciler için hazırlanmış olan Arapça öğretim kitaplarının azlığı ve var olan eğitim kitaplarının büyük çoğunluğunun Arap yazarlar tarafından kaleme alınmış olmasıdır. Oysaki bu tür kitapların Türk hocalar tarafından kaleme alınması gerekmektedir. Zira Türk hocalar kendi öğrencilerinin özellikleri hakkında daha fazla bilgi sahibidirler. Öte yandan Abdülvâhid<sup>7</sup> ise sözü edilen dilsel düzey yetersizliğini öğrencilerde var olan ve öğretim elemanlarının istinat ettikleri telkin üslubunun ve öğrencilerin buldukları yaş döneminin neticesi olan tembelliğe ve bıkkınlık hissine dayandırmaktadır. Bunun yanı sıra öğrencilerin, Arap dilinin öğrenilmesinin önemine dair bilinç sahibi olmak bir yana bu dili öğrenilmesi zor bir dil olarak görmeleri bir başka sebep olarak görülmektedir. Hûlî<sup>8</sup> ise öğrencilerde var olan dilsel düzey yetersizliğinin sebeplerini, mesleki ve eğitsel hazır

- 3 Sultan Şimşek - İslam Youssry Elhakdky, "İtticâhâtü talebeti kulliyâtü'l-ilâhiyyât ve'l-'ulûmü'l-İslâmiyye fî Turkiyâ nahve bernâmeci'l-lugati'l-'Arabiyye fî's-seneti't-tahdîriyye", *Darulfunun İlahiyat Dergisi* 30/1 (2019), 240.
- 4 İslam Youssry Elhakdky - Sultan Şimşek, "Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni, Işığında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri, Arapça Hazırlık Sınıflarında Ölçme ve Değerlendirme Sisteminin Geliştirilmesine Yönelik Çerçeve Programı Önerisi", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/25/ (ts.), 310.
- 5 Ahmed Aldyab, *el-Meşâkil elletî Tüvâcihü'l-Etrâk Fî Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye ve'l-Mukterahât*. (Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012), 88.
- 6 Tahirhan Aydın, "el-Muşkilât elletî tuvâcihu ta'limü'l-lugati'l-'Arabiyye fî Turkiyâ" (el-Mu'temerarü'd-duvelî er-râbi' li'l-lugati'l-'Arabiyye, Dubai, Birleşik Arap Emirlikleri: el-Meclisü'd-Duvelî li'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2015), 198.
- 7 Ali Abdülvâhid, "Muşkilâtü ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li-gayri'n-nâtükine bi-hâ : kulliyâtu usûli'd-dîn fî Turkiyâ enmûzecen kabû's-saf huve'l-hal", *Ta'limü'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtükîn bi-gayrihâ : er-ru'â ve't-tecârib*, ed. Halid Ebû 'Amse - vd. (Mutemeru İstanbul ed-Duvelî el-Evvel, Amman : Dâru Kunûzi'l-Ma'rife, 2015), 2/253.
- 8 Kerîm el-Hûlî, "Muşkilâtü ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li-gayri'n-nâtükine bi-hâ fî Turkiyâ ve turuk hallihâ bi-hâ", *el-Lugati'l-'Arabiyye fî Turkiyâ*, ed. Mahmûd Kaddûm, ; (Merkezü'l-Melik Abdillâh li-Hıdmeti'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2016), 295.

oluşlarındaki yetersizlikleri nedeniyle öğretim elemanlarına bağlamaktadır. Duvînâ'nın<sup>9</sup> belirttiğine göre yaygın yöntem gramer öğretimi ve tercümeyle dayalı olup öğrencilerde konuşma ve yazma yeteneğinin gelişmemesine sebebiyet vermektedir. Bu da Türkiye'de Arapça öğretimini çok sayıda soruna maruz bırakmaktadır. Derslerin büyük çoğunluğu Türkçe olarak verilmektedir ki bu da doğru edinim ile akademik öğrenim arasındaki ayrılığı daha derinleştirmektedir.

Bu araştırma şunları amaçlamaktadır: a) Türkiye'de hazırlık sınıflarında görev yapan Arapça öğretim elemanlarının performanslarındaki -varsa- yetersizlikle ilgili sebeplerin belirlenmesi, b) kendileri için elzem olan eğitsel mesleki yeterliliklerin tespit edilmesi suretiyle gelişimlerine yönelik gereksinimlerin gözlemlenmesi ve c) Türkiye dışında Arapça konuşmayanlara yönelik Arapça öğretimi yapan öğretim elemanlarıyla karşılaştırılması. Söz konusu belirleme ve gözleme çabasının hedefi ise Arapça öğretim performanslarının daha ileri seviyeye çıkarılmasıdır.

### 1. Sorunun Belirlenmesi ve Tanımlanması

Arapça öğretimi düzenleyen yasaların çıkarılması, ilahiyat ve İslâmî ilimler fakültelerinin ilk yıllarında Arapça hazırlık eğitimi verilmesi ve bu fakültelerin sayısının artırılması Arap dili öğretimine büyük önem verildiğini göstermektedir. Ancak aynı derecedeki önemin öğretim elemanlarının yetiştirilmesi ve performanslarının iyileştirilmesi konusunda genel anlamda gösterilmediği gözlemlenmektedir. Elhakdky<sup>10</sup> tarafından yapılan araştırmanın vurguladığına göre üniversitelerin Arapça hazırlık sınıflarında görev yapan öğretim elemanlarının bu görevi yürütmek üzere yeterli mesleki eğitimi almadıkları görülmektedir. Ayrıca birçok üniversitenin öğretim elemanlarının mesleki yönden gelişimine imkân sağlayacak yetiştirme programlarından yoksun olduğu müşahede edilmektedir. Sanavber<sup>11</sup> hoca seçimi ve yetiştirilmesinin önemini vurgulamış ve öğreticilerin yetiştirilmesine yönelik enstitülerin kurulması önerisinde bulunmuştur.

Buna göre çalışmamızın temel problemi şu sorularla sınırlanmaktadır:

- 9 Muhammed Duvînâ, "et-Tecribetü't-Türkiye fi ta'lîmi'l-lugati'l-'Arabiyye li'l-vâ'izin ve'l-eimme ve'l-muftîn", *el-Mu'temerarü'd-duvelî er-râbi' li'l-lugati'l-'Arabiyye* (Dubai, Birleşik Arap Emirlikleri: el-Meclisü'd-Duvelî li'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2015), 198. Ayrıca bkz. Ahmet Altun, *Türklerle Arapça Öğretim Yöntem ve Teknikleri : Sorunlar ve Çözümler*. (İstanbul : Akdem Yayınları, 2017).
- 10 İslam Youssry Elhakdky, "et-Tehaddiyâtü'l-muessesiyeye fi berâmic ta'lîmi'l-'Arabiyye fi's-senevâti't-tahdîriyye bi-kulliyâti'l-'ulûmi'l-İslâmiyye bi-Turkiyâ", *Mutemeru İstanbûl ed-Duvelî es-Sânî li-ta'lîmu'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkin bi-gayrihâ*, 2016, 123.
- 11 Ahmed Sanavber, "Ehemmu müşkilât berâmic ta'lîmi'l-lugati'l-'Arabiyye li-gayri'n-nâtîkine bi-hâ fi Turkiyâ : mulâhazât meydâniyye", *el-Lugatü'l-'Arabiyye fi Turkiyâ*, ed. Mahmûd Kaddûm (Merkezü'l-Melik Abdillâh li-Hıdmeti'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2016), 339.

1- İlahiyat ve İslamî ilimler fakültelerinde Arapça hazırlık sınıflarında görevli Arapça öğretim elemanlarının hali hazırdaki eğitsel yeterlilik durumu nedir?

2- Arapça konuşmayanlara Arapça öğretimi yapan öğretim elemanlarının meslekleri için gerekli olan yeterlilikler nelerdir?

3- İlahiyat ve İslamî ilimler fakültelerinde Arapça hazırlık sınıflarında görevli Arapça öğretim elemanlarının mesleki yönden yetiştirilmeleri konusundaki gereksinimleri nedir?

## 1.2. Araştırmada Kullanılan Terimler

*Mesleki eğitime dair gereksinimler:* Araştırmamız çerçevesinde bu terimle, Arapça hazırlık sınıflarında görev yapan öğretim elemanlarının Arapça konuşmayanlara Arapça öğretimi alanında eğitimle ilgili mesleki yeterlilikler ışığında edinmeleri gereken öğreticiliğe dair deneyimler kastedilmektedir.

*Arapça konuşmayanlar:* Bu ifade, içinde yetiştikleri toplumda edindikleri ana dillerinden farklı olan Arap dilini öğrenmeye çalışan kimseler olarak tanımlanabilir.<sup>12</sup> Bu terim etnik köken itibarıyla Arap olsun veya olmasın Arapça konuşmayıp Arap dili eğitimi alanlara işaret etmektedir.<sup>13</sup> Bu çalışma kapsamında bu terim Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören öğrencilere işaret etmek üzere kullanılmaktadır.

*Yeterlilik:* Yeterlilik, belirli bir bağlam çerçevesinde davranış ve çalışma sergilemeye imkân veren yetenekler olup muhtevasını çeşitli bilgiler ve bileşik olarak içinde var olan yetenekler oluşturmaktadır.<sup>14</sup> Yeterlilik, şu yönlerle beceriden ayrılmaktadır:

- Yeterliliğin kapsamı, becerinin kapsamından daha geniştir.

- Hedefe ulaşma kriterleri uyarınca beceri çabukluk, dikkat, adaptasyon, zamanlama süresi, yapabilirlik düzeyine gereksinim duyarken yeterlilik emek, vakit, harcama bakımından daha düşük sorumluluk ve maliyetler gerektirmektedir. Ancak yeterlilik performansı beceri düzeyinde değildir.<sup>15</sup>

- Mesleki yeterlilikler, teorik bilgilerin ve akademik uzmanlık alanına giren unsurların öğrenciye ulaştırılmasına yardımcı olan her şey olarak ta-

12 Muhtâr, "Mehârât istihdâmi istirâtîciyyâtî'l-kırâeti'l-fa'âle ve medâ tevâfurihâ ledâ mu'allimî'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtûkîne bi-gayrihâ", 247.

13 Ahmed Hassan Mohamed Ali, *İstirâtîciyyât hadîse fî ta'lîmî'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtûkîn bi-gayrihâ*. (Ankara : Sonçağ Akademi, 2020), 23.

14 Ali, *İstirâtîciyyât hadîse fî ta'lîmî'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtûkîn bi-gayrihâ*, 25.

15 Râid el-Hâc Hasan, "Deracetu kifâyâtî'l-edâî't-tedrisî ledâ mu'allimî'l-lugati'l-'Arabiyye", *Ta'lîmü'l-Lugati'l-'Arabiyye ve te'allumihâ : el-mutetallebât ve'l-eb'âd ve'l-âfâk* (Mu'temerü'l-Lugati'l-'Arabiyye ed-Duvelî er-Râbî', Şârika: el-Merkezü't-Terbevî li'l-Lugati'l-'Arabiyye li-Duvelî'l-Halîc, 2020), 278.

nımlanmaktadır. Öğrencilerin özelliklerine, düşünme tarzlarına, öğretim yöntemlerine, kendileriyle kurulacak iletişim ve muamele tekniklerine dair bilgiler örnek olarak verilebilir. Bunların gerçekleşmesi eğitimle ilgili bilgilerin, yönelimlerin, değerlerin ve kavramların oluşturulması konusundaki araştırmaların ve deneyimlerin referans alınmasına ve bunun ardından da sınıf içinde pratik bir davranışa dönüştürülmesine yönelik çalışmaya bağlıdır.<sup>16</sup> Bu çalışma kapsamında pratik olarak her öğreticide olması gereken genel eğitsel yeterlilikler toplamı ve Arapça konuşmayanlara Arap dilini öğreten öğretmenler için gerekli özel yeterlilikler olarak tanımlanmaktadır.

*İlahiyat fakülteleri:* İlahiyat veya İslamî ilimler adıyla Türkiye'deki üniversitelerde dini ilimler ve Arap dili eğitiminin verildiği fakültelerdir. Bu fakülteler Arap dilinde *usûlü'd-dîn*, *şerî'a* ve *'ulûm İslâmiyye* gibi çeşitli adlarla anılmaktadır. Türkiye'deki bu fakültelerin eğitim süresi beş yıldır. Öğrenciler üniversite eğitimlerinin ilk yıllarında öğrenim gördükleri hazırlık sınıfında Arap dilinin -çoğu zaman- okuma (kırâet), gramer (kavâid), konuşma (muhâdese) ile ilgili dalları üzerine eğitim almaktadırlar. Hazırlık sınıflarında öğrencilerin aldıkları derslerin sayısı fakülteler arasında haftalık 22 ila 30 saat arasında değişen şekilde farklılık göstermektedir. Hazırlık sınıfını geçen öğrenciler devam eden dört yıl boyunca dini ilimler üzerine ve Arap dilinin bazı dallarına yönelik eğitim almaktadırlar.<sup>17</sup>

*Hazırlık sınıfı veya hazırlık yılı:* Öğrencilerin Arap dili üzerine 600 ila 900 ders saati eğitim aldıkları sınıf veya seneyi ifade etmektedir. Bu eğitim süresi ilahiyat fakültelerinin büyük çoğunluğunda öğrencinin eğitime başlamasının bir şartı olarak kabul edilmektedir. Arapça hazırlık sınıfı uygulamasında bulunan fakülte sayısı 59'dur.<sup>18</sup> Kimi zaman ilahiyat fakülteleri, hazırlık sınıflarındaki programın uygulanmasını kendileri adına yürütmek üzere bağlı oldukları üniversitelerin yabancı diller yüksekokullarından yardım alabilmekte veya söz konusu program bu yüksekokullar tarafından uygulanabilmektedir.

Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) aralarında Arap dilinin de bulunduğu yabancı dillerin öğretilmesi ile ilgili genel çerçeveyi 23.03.2016 tarihli ve 29662 numaralı resmî gazetede yayınlanan yönetmelikle belirlemiştir.<sup>19</sup>

16 Hasan, "Deracetu kifâyâtî'l-edâî't-tedrisî ledâ mu'allimî'l-lugatî'l-'Arabiyye", 281.

17 Ahmed Hassan Mohamed Ali, "Ta'lîmü'l-lugatî'l-'Arabiyye fî Turkiyâ : tehaddiyyâtuhû ve âfâkuhû", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2017), 90.

18 Elhakdky - Şimşek, "Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni, Işığında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri, Arapça Hazırlık Sınıflarında Ölçme ve Değerlendirme Sisteminin Geliştirilmesine Yönelik Çerçeve Programı Önerisi", 312.

19 Rafidî, *Berâmic ta'lîmî'l-lugatî'l-'Arabiyye fî's-seneti't-tahdîriyye : vâkı' ve hulûl*, 25.

### 1.3. Çalışmanın Sınırları

Çalışmamız aşağıda belirtilen maddelerle sınırlıdır:

1- Bu araştırma öğretim elemanlarının dil ve kültür açısından değil, sadece mesleki açıdan gerekli olan yeterlilikleri tespit edecektir.

2- Çalışma kapsamındaki anket soruları üst sınıflara yönelik Arapça dersleri veren öğretim elemanlarına değil, yalnızca Arapça hazırlık sınıflarında ders veren Türk, Arap ve/veya diğer uyruklu öğretim elemanlarına yöneltilecektir.

3- Anket soruları Türkiye içinde ve dışında Arapça konuşmayanlara yönelik Arapça öğretiminde bulunan öğretim elemanlarına yöneltilecektir.

### 1.4. Çalışmanın Uygulanması

Araştırmanın seyri aşağıda belirtilen adımları takip etmektedir:

1- “İlahiyat fakültelerinin Arapça hazırlık sınıflarında görev yapan öğretim elemanlarının hali hazırdaki eğitsel yeterlilik durumu nedir?” sorusunun cevaplanabilmesi için söz konusu öğretim elemanlarının performans değerlendirmesi ile ilgili olarak yapılmış araştırmalar incelenecek ve bu konuya dair literatür taraması yapılacaktır. Böylece anketin uygulanmasından sonra Arapça öğretim elemanlarının şu anki yeterlilik durumlarının analizi ile ilgili istatistiksel verilere ek olarak var olan sorunlarına ışık tutulmak suretiyle bir tespit çalışması yapılmış olacaktır.

2- “Arapça konuşmayanlara Arap dili öğretimi alanında çalışan öğretim elemanları için meslekî yönden gerekli olan yeterlilikler nelerdir?” sorusunun cevaplanabilmesi için çalışmamızda şu adımlar izlenecektir:

a- Arapça konuşmayanlara Arap dili öğretimi alanında çalışan öğretim elemanlarının meslekî yeterlilikleri alanında yapılmış araştırmaların incelenip bu konuda literatür taraması yapılması,

b- Arapça hazırlık sınıfı öğretim elemanlarında olması gereken meslekî yeterliliklere dair bir anket taslağı oluşturulması,

c- Oluşturulan anket taslağının değerlendirilmesi, yapılan değerlendirme-ler ve öneriler sonrasında yeniden düzenlenmesi için uzmanlara sunulması,

d- Gerekli düzenleme ve değişiklikler sonrasında nihai şekline kavuşan anket sorularının örneklem üzerinde uygulanması.

3- “İlahiyat fakültelerinin Arapça hazırlık sınıflarında görev yapan öğretim elemanlarının meslekî eğitim gereksinimleri nelerdir?” sorusuna cevap bulabilmek için şu adımlar takip edilecektir:

a- Hazırlanan anket sorularının Arapça hazırlık sınıflarında Arapça konuşmayanlara bu dili öğretmek üzere görev yapan öğretim elemanlarına yöneltilmesi,

b- Hazırlanan anket sorularının Türkiye dışında Arapça konuşmayanlara bu dili öğretmek üzere görev yapan öğretim elemanlarına yöneltilmesi,

c- Sonuçların belirlenip analiz edilerek yorumlanması.

### 1.5. Çalışmada Kullanılan Araç ve Yöntemi

İşbu çalışmanın amaçlarını gerçekleştirmek üzere hazırlık sınıflarında Arapça konuşmayanlara yönelik Arapça öğretiminde bulunan öğretim elemanları için meslekî açıdan gerekli olan yeterlilikler listesi çalışmayı yürüten araştırmacılar tarafından oluşturulmuştur. Bu listede yer alan yeterliliklerle ilgili detaylar anket soruları formatına dönüştürülmek suretiyle araştırma-daki hedef örneklem üzerinde uygulanmıştır.

Bu çalışmada Arapça öğretim elemanlarının sorunlarının belirlenmesi için tanımlayıcı yöntem; Arapça konuşmayanlara yönelik Arapça hazırlık sınıflarında bu dilin öğretimi alanında çalışan öğretim elemanları için meslekî yönden gerekli olan yeterlilikleri tespit etmek üzere analitik tanımlayıcı yöntem kullanılmıştır.

### 1.6. Araştırmanın Hedefleri

Bu çalışmamızın hedefleri şunlardır:

a- Arap dili öğretim elemanlarının seçilmeleri, mesleki yeterlilikleri bakımından hali hazırdaki durumlarına ve bu konuda karşılaşılan problemlere ışık tutmak,

b- Arapça konuşmayan kimselere ilahiyat fakültelerindeki hazırlık sınıflarında Arap dilinin öğretilmesi alanında görev yapan elemanların yeterliliklerini tespit etmek,

c- Arapça konuşmayan kimselere hazırlık sınıflarında Arap dili öğretimi yapan elemanların yetiştirilmelerine yönelik gereksinimleri tespit etmek.

## 2. Teorik Çerçeve

### 2.1. Birinci Ana Eksen: İlahiyat Fakültelerinde Hazırlık Sınıflarında Görev Yapan Öğretim Elemanlarının Şu Anki Durumu

Eğitim öğretim mekanizması içinde öğretici önemli bir rol oynamaktadır. Zira öğrencilerde bilgi, beceri ve ahlaki değerler gibi çeşitli yönleriyle hedeflenen öğretimin kazanımlarının gerçekleştirilmesi öğreticiye tevdi edilmiştir.<sup>20</sup> “Öğretici herhangi bir eğitim projesinde; düzeltilmesi ve geliştirilmesi bakımından, köşe taşı konumundadır. Herhangi bir eğitim kademesinde istenen ve arzu edilen hedeflerin gerçekleştirilmesindeki başarı veya başarısızlık

20 Alf Abdülmühsin el-Hudeybî, “Fâ’iliyyetu bernâmeç tedrîbî kâim alâ me’âyiri’l-cevd”, *el-Mecelletü’l-İlmiyye li-Kulliyeti’t-Terbiye - Câmi’atü Asyût* 32/3 (Temmuz 2016), 571.



birinci derecede öğretmenin omuzlarındadır. Zira öğretmen öğretim sürecinin ana dayanağı; hangi eğitim kademesinde olursa olsun eğitsel hedeflerin gerçekleştirilmesinin ilk sorumlusu olarak görülmektedir. Öğretmenin rolü öğrenciyi çeşitli bilgilerle donatıp belleğini akademik bilgiyle doldurmakla sınırlı değildir. Bunun da ötesinde öğretmen, iyi ve doğru olana yönlendiren, türlü beceriler ve deneyimler kazandıran, öğrencinin eğilimlerini geliştiren bir konumda bulunmaktadır.”<sup>21</sup>

Bu ifadeler genel olarak tüm öğreticiler için uygun olsa da özellikle ikinci bir dilin veya yabancı bir dilin öğretimi alanında görev yapan öğreticilere daha uygun olması beklenir. Zira “yabancı dillerin veya ikinci bir dilin öğretimine verilen önem küresel ölçekte artış göstermiştir. Bu nedenledir ki çok sayıda kuruluş öğreticilerin meslekî gelişimlerine dair bazı kriterler teklif etmişlerdir. Örneğin Diğer Dilleri Konuşanlara İngilizce Öğretenler Uluslararası Derneği (Teachers of English to Speakers of Other Languages “TESOL”, 2010) tarafından belirlenmiş kriterler bulunmaktadır. Bir diğer örnek ise ABD’de Öğretmen Eğitimi Ulusal Akreditasyon Konseyi (National Council for Accreditation of Teacher Education” NCATE”, 2008) tarafından çeşitli meslekî eğitimler, stratejiler ve tekniklerin uygulanmasıyla tespit edilmiş olan kriterlerdir.”<sup>22</sup>

Arap dilinin İslam Dini ile olan bağına bakıldığında Arap dünyası içinde ve dışında binlerce kurum ve kuruluş tarafından bu dilin Arapça konuşmayanlara yönelik ikinci bir dil veya yabancı bir dil olarak öğretilmekte olduğu görülmektedir. Bu nedenledir ki Arapça öğreticilerinin, yabancı dil öğretimi alanındaki yeniliklere ayak uydurmalarını ve asıl rollerini en iyi şekilde ifa etmelerini temin edecek gerekli ve zorunlu yeterlilikleri sağlamaya çok daha fazla ihtiyaçları bulunmaktadır. Söz konusu yeterlilikleri edinmeleri, mümkün olan en iyi geri bildirim alabilmek için öğretim sürecini geliştirme amacına dönük bir adım olarak görülmektedir.”<sup>23</sup>

Tüm dünyada var olan kurumlarda Arapça konuşmayanlara yönelik Arapça öğretimi yapılan sınıflardaki öğreticilerin performanslarını değerlendirme konulu araştırmaları inceleyenlerin fark edeceği üzere bu araştırmalar, çok sayıda eksiliğe işaret etmektedir. Örneğin Muînüddîn tarafından yapılan araştırmada Bangladeş’teki çok sayıda Arapça öğreticisinin Arapça konuş-

21 Hasan, “Deracetu kifâyâti’l-edâi’t-tedrisî ledâ mu’allimî’l-lugati’l-‘Arabiyye”, 276; F. Özden Ekmekçi, “Yabancı Dil Eğitimi Kavram ve Kapsamı”, *Türk Dili (Dil Öğretimi Özel Sayısı)* 379-380 (1983), 108-109.

22 Alî Abdülmuhsin el-Hudeybî, “Bernâmeç kâim ‘ala’t-te’allumî’l-munazzam zâtiyyen li-tenmiyeti mehârât istihdâmi’tekanîyye fi’t-tedrisî ve’l-itticâh nehve’t-tekanîyye ledâ mu’allimî’l-lugati’l-‘Arabiyye li’n-nâtükîne bi-lugât uhrâ”, *Mecelletül-‘Ulûmî’t-Terbevîyye ve’n-Nefsiyye - Bahreyn* 19/1 (Mart 2018), 144.

23 Hudeybî, “Fâ’iliyyetu bernâmeç tedrisî kâim alâ me’âyiri’l-cevde”, 572.

mayanlara bu dilin öğretilmesi konusunda uzman olmadıklarını, meslekî, eğitsel ve dilsel açılardan Arap dili öğreticiliği yapma niteliklerine sahip bulunmadıklarını göstermektedir. Çünkü sözü edilen araştırmaya göre bu öğreticiler, öğreticilik performanslarının iyileştirilmesine yönelik olarak öğretici yetiştirme eğitimleri almamışlardır. Öğretim faaliyetlerinde geleneksel yönetime bağlı kalmaktadırlar. Buna göre öğretici anlatıcı rolünde bulunurken öğrenciler herhangi bir uygulama veya pratik çalışma yapmaksızın dinleyici konumunda kalmaktadırlar. Bununla birlikte Arapça öğretimi için gerekli eğitsel araç gereçleri de kullanmamaktadırlar.<sup>24</sup>

Suheyb tarafından yapılan araştırma, Hindistan'da Arap dili bölümlerinden mezun olanların yetersiz olduğunu göstermektedir. Araştırmaya göre bu yetersizliğin nedeni eğitim yöntemlerindeki eksikliğe, öğreticilerde istenen yeterliliğin mevcut olmamasına ve buna ilaveten Arap dilinin öğretiminde Urduca ya da İngilizcenin kullanılmasına dayanmaktadır. Etiyopya ile ilgili olarak Nûh Şeyh tarafından yapılan çalışma, okullarda ve İslamî eğitim kurumlarında görevli öğreticilerin Arap dili, Kur'an-ı Kerim ve İslamî ilimlerin öğretim yöntemleri konusunda meslekî eğitim almalarının zorunlu olduğuna işaret etmektedir.<sup>25</sup> Endonezya konusunda ise Âlüşşeyh<sup>26</sup> tarafından yapılan araştırma, öğreticilerin yabancı dil öğretim yöntemleri ve ders teknikleri konusunda yetersiz olduklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca öğreticilere yönelik meslekî eğitim kurslarının sayıca az olduğunu belirterek Endonezya'da öğretmenlerin gereksinimleri ışığında meslekî gelişim programları oluşturulması önerisinde bulunmaktadır.

Huleybe<sup>27</sup> tarafından yapılan çalışma Arap ülkeleri dışında, Arapça konuşmayanlara Arapçanın öğretildiği okullarda görev yapan öğreticilerin elzem olan bilgi ve becerilere ileri derecede ihtiyaç duyduklarına işaret etmektedir. Çünkü söz konusu öğreticilerin yetiştirilmesi, dilsel, eğitsel ve kültürel

24 Muhammed Muñüddîn, "Vâkı'u edâu mu'allimî'l-lugati'l-'Arabiyye fi Bangladeş fi dav'i'l-me'âyiri'l-miheniyye el-mu'âsıra", *Ta'lîmü'l-Lugati'l-'Arabiyye ve te'allumihâ: el-mutetallebât ve'l-eb'âd ve'l-âfâk* (Mu'temerü'l-Lugati'l-'Arabiyye ed-Duvelî er-Râbi, Şârîka: el-Merkezü't-Terbevî li'l-Lugati'l-'Arabiyye li-Duvelî'l-Halic, 2020), 293.

25 Lekam Ahmed, "İktisâbü'l-'Arabiyye: et-tecârib, el-mu'avvikât, el-âfâk", *Mu'avvikâtu ta'lîmi'l-'Arabiyye fi'l-câmi'âti'l-âlemiyye* (el-Mu'temerü's-seneviyyi'l-âşir, Ma'hed İbn Sînâ li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye bi't-Te'âvun me'a Merkezi'l-Melik Abdillâh li-Hidmeti'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2016), 39-40.

26 Muhammed el-Mahmûd Mahmûd Âlüşşeyh, "Muşkilâtu ta'lîmi'l-lugati'l-'Arabiyye li-gayri'n-nâtükine bi-hâ fi's-siyâki'l-İndûnfsî: vichetu nazari mu'allimi'l-luga.", *Mu'avvikâtu ta'lîmi'l-'Arabiyye fi'l-câmi'âti'l-âlemiyye* (el-Mu'temerü's-seneviyyi'l-âşir, Ma'hed İbn Sînâ li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye bi't-Te'âvun me'a Merkezi'l-Melik Abdillâh li-Hidmeti'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2016), 139.

27 Muhammed İbrahim Huleybe Mes'ad, "Tatvîru bernâmeçi i'dâd mu'allimî'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtükine bi-lugât uhrâ fi dav'i me'âyiri'l-cevdeti's-şâmîle", *Mecelletü'l-Cem'iyyeti'l-Misriyye li'l-Kirâe ve'l-Ma'rife* 111 (Ocak 2011), 144.

yönleri dikkate alacak metodik bir planlamaya ihtiyaç duymaktadır. Bu da öğrencilerin Arap diline, kültürüne ve İslam kültürüne karşı yönelimlerini olumsuz olarak etkilemektedir.

Udeybî<sup>28</sup> tarafından varılan sonuca göre Arapça konuşmayanlara Arapça dersleri veren öğreticiler ders sırasında teknolojiyi kullanma konusunda becerilerini geliştirmeye ileri derecede gereksinim duymaktadırlar.

Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde hazırlık sınıflarında görev yapan Arapça öğreticilerinin var olan yeterlilik durumu ise yukarıda belirtilen öğreticilerin durumundan çok farklı görünmemektedir. Geneli itibariyle öğreticilerin performansında bir eksikliğe ve yetersizliğe işaret etmektedir. Ancak bunların sunumuna ve analizine geçmeden önce birkaç noktaya değinmek gerekmektedir:

1- Hazırlık sınıfı programlarında Arapça öğretiminde görevli olanlar iki kısma ayrılmaktadır: a) Hazırlık sınıflarında genellikle Arap dili grameri (sarf ve nahiv) öğretiminde bulunan Türk uyruklu öğretim elemanları, b) Türkiye'de yaşayan veya Türk üniversiteleri tarafından kendi programları çerçevesinde çalışmak üzere davet edilmiş olan Arap uyruklu (veya daha başka uyruklardan olan) öğretim elemanları. Bu ikinci kısımdaki öğretim elemanları ise belirlenmiş olan dil öğretim setleri ve kitaplar yoluyla çoğunlukla dört dil becerisini (dinleme, okuma, yazma ve konuşma) öğretmektedirler.

2- Yüksek Öğretim Kurulunun 09.11.2018 tarihli ve 30590 nolu Resmî Gazete'de yayınlanan yönetmeliğine göre Türk uyruklu öğretim elemanlarının göreve kabul şartları belirlenmiştir. Buna göre hazırlık sınıflarında Türk uyruklu bir öğretim elemanının atanması için Arap dili veya İslamî ilimler alanında ya da buna denk bir uzmanlığa sahip bulunması, yüksek lisans yapmış olması, Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM) tarafından yapılan Yabancı Dil Sınavında (YDS) yüz üzerinden en az 80 puan<sup>29</sup> ve Akademik Personel ve Lisansüstü Eğitimi Giriş Sınavından (ALES) da yüz üzerinden en az 70 puan almış olması gerekmektedir.

Türk uyruklu öğretim elemanlarının atama şartlarına dair bir değerlendirme olarak Elhakdky<sup>30</sup> tarafından yapılan araştırmanın işaret ettiği göre öğretim elemanı seçme amacıyla değerlendirilen YDS, okuduğunu anlama;

28 Hudeybî, "Bernâmec kâim 'ala't-te'allumi'l-munazzam zâtiyyen li-tenmiyeti mehârât istihdâmi'tekaniyye fi't-tedri' ve'l-itticâh nehve't-tekaniyye ledâ mu'allimi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtükîne bi-lugât uhrâ", 150.

29 Söz konusu puan, 18 Mayıs 2021 tarihli Resmi Gazete'de yayınlanan ilgili karar ile 85 (seksen beş) olarak değiştirilmiştir. Bkz. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2021/05/20210518-9.htm>

30 Şimşek - Elhakdky, "İtticâhâtü talebeti kulliyâtü'l-ilâhiyyât ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye fi Türkiyâ nahve bernâmecî'l-lugati'l-'Arabiyye fi's-seneti't-tahdriyye", 243.

kelime ve kalıp ifadelerine dair bilgi ölçmeye yönelik bir sınav olup konuşma, dinleme ve yazma becerilerini, yani dil becerilerinin yaklaşık %75'ini ölçmediği ifade edilebilir. Ayrıca diğer şartlar da yabancı bir dil olması niteliğiyle Arapçayı öğretmek bakımından öğretim elemanının kalifiye olup olmadığını ortaya koyamamaktadır. Bu da öğreticinin sınıf içi performansı üzerinde olumsuz bir etki yapabilmektedir. Zira her bir öğretim elemanı derslerini bilimsel verilen ışığında değil kendi kişisel tecrübesine göre yürütmektedir.

Öte yandan Aldyab<sup>31</sup> tarafından yapılan çalışma ilahiyat fakültelerindeki Arapça öğretim elemanlarının Arapça öğretimi konusunda eskiden kalma bazı izleri hâlâ muhafaza ettiklerine işaret etmektedir. Adı geçen araştırmacıya göre sözü edilen kimi öğretim elemanları, temel kuralların ezberlenmesine istinat ederek öğrencinin Arap dilini hakiki anlamda öğrenmesine ilgi göstermeyebilmektedir. Aynı araştırmacıya göre öğretici nahiv ve sarf kurallarının öğretilmesini önemsemektedir. Ayrıca kimi öğretim elemanlarının Arapçanın öğretim teknikleri konusunda bilgi sahibi olmamaları bir yana, daha önce bu tekniklere dair herhangi bir şey duymadıkları görülmektedir. Dersi, anlatma ve tercüme etme gibi klasik yöntemler kullandıklarını söylemek ve bunun da Arapçayı hareket ve ilerlemeden yoksun donuk bir durumda bıraktığını ifade etmek mümkündür.

İshakoğlu<sup>32</sup> tarafından yapılan çalışmada ortaya konulduğuna göre Arap dil dersi öğreticisinin bizzat kendisi Arapçayı istenen oranda anlamıyorsa, iyi bir şekilde Arapça konuşmıyorsa, Arapçayı açıklayabilmek için aracı bir dile ihtiyaç duyuyorsa, böyle bir öğreticinin öğrencilerine Arap dilini öğretmesi nasıl beklenebilir! Kaldı ki bunun yanında Arapça öğretim yöntemleri konusunda ders verebilecek yetkinlikte yeterli sayıda öğretici de bulunmamaktadır. Ali<sup>33</sup> tarafından yapılan çalışma bunlara ek olarak öğretim elemanının, öğrettiği dilin özelliklerini bilmemesinin öğrencilerin düzeyleri üzerinde -özellikle de öğretici kişi o dilin anadili olduğu kimselerden değilse- etkili olduğunu ifade etmektedir.

Abdülvâhid<sup>34</sup> tarafından yapılan çalışmaya göre kimi öğretim elemanları öğretim sırasında herhangi bir yenilikte bulunmadan tekdüze bir tarz takip etmektedirler. Bu da öğrencilerde bıkkınlık oluşmasına neden olmaktadır ki en tehlikeli sorunlardan biri Arapça konuşmayanlara yönelik Arap dilinin

31 Aldyab, *el-Meşâkil elletî Tüvâcîhü'l-Etrâk Fî Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye ve'l-Mukterahât.*, 104-116.

32 Ömer İshakoğlu, "Türkiye'deki Okullarda Arapça Öğretimi" (II. Uluslararası Arap Dili Kongresi, Dubai, Birleşik Arap Emirlikleri, 2013), 3/187.

33 İmâd Abdülbâkî Ali, "Eserü'n-nebr ve't-tenğim fî ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li-gayri'n-nâtükine bi-hâ", *Mecelletü't-Tevâsuliyye* 6/17 (ts.), 573.

34 Abdülvâhid, "Muşkilâtü ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li-gayri'n-nâtükine bi-hâ: kulliyâyü usûl'd-dîn fî Turkiyâ enmüzeccen kalbü's-saf huve'l-hal", 2/365.

öğretilmesi alanında uzman kimselerin yokluğudur. Bunun yanında aracı bir dilin (Türkçenin) kullanılması da Arapçanın zor olduğu ve öğrenilmesinin mümkün olmadığı hissini pekiştirmektedir. Ayrıca adı geçen araştırmacı ek olarak yabancı dil öğretim usulleri konusunda öğretim elemanlarının yeterli bilgiye sahip bulunmadıklarından söz etmiştir.

Aydın<sup>35</sup> tarafından yapılan çalışmanın ortaya koyduğuna göre yabancı dil öğretim elemanlarında bir endişe söz konusu olup bu endişe birçok kaynağa dayanmaktadır. Öğretim elemanlarının kişilikleri, dilsel yeterlilik düzeylerinin düşük olduğuna dair tasavvurları ve performanslarının olumsuz olarak değerlendirilme korkusu bu endişenin kaynaklarından bazılarıdır.

Ali<sup>36</sup> tarafından yapılan çalışmanın vurguladığına göre birçok öğretim elemanı modern araç gereçlerin özelliklerinden -örneğin uzaktan eğitim imkânını sunan internet siteleri gibi- yararlanmamaktadırlar. Öğreticiler, bu araç gereçlerin kullanım tarzlarını öğrenmedeki tembellikleri, ne derece önemli ve faydalı olduklarına dair bilgisizlikleri veya vakit tasarrufu ve kullanım kolaylığı sağladıklarını bilmemeleri gibi nedenlerden dolayı bu imkânlardan uzak kalabilmektedirler.

Mohamed Aly<sup>37</sup> tarafından yapılan çalışma, bazı öğretim elemanlarınınca, akademik hazırlıklarındaki yetersizlik nedeniyle dildeki kelime ve kullanımların gramer açısından yanlış kullanıldıklarına işaret etmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak ve sözü edilen sorunların giderilmesi amacıyla yabancı öğretim elemanlarının atanmasına ilişkin YÖK tarafından yeni şartlar belirlenmiştir. 17.05.2020 tarihli E.4217-914-82444403 sayılı karar hazırlık sınıflarında Arapçanın da aralarında olduğu yabancı dillerin öğretimi için atanacak yabancı uyruklu öğretim elemanlarına dair kriterleri ve şartları içermektedir. Buna göre öğretim elemanının öğreteceği dil alanında uzmanlaşmış olması veya en az iki yıl deneyim sahibi olması şartı getirilmiştir.<sup>38</sup> Ancak görüldüğü kadarıyla söz konusu şartlar hazırlık sınıflarında Arapça öğretiminin iyileştirilmesi için şu sebeplerden dolayı yeterli görülmemektedir:

a- Öğretim elemanı ilk dil olarak (o dili konuşanlara yönelik) öğretilmesi alanında uzman olabilir ancak ikinci dil olarak (o dili konuşmayanlara yönelik) öğretilmesi alanında bilgi sahibi olmayabilir.

35 Alî Abdülmuhsin el-Hudeybî, "Tasavvur mukterah li't-teğallub ala'l-muşkilât elletî tuvâcihü'l-cihâtu'l-ma'niyye bi-ta'lîmi'l-lugati'l-'Arabiyye li-nâtîkîne bi-lugât uhrâ", *Mecelletü Kulliyeti't-Terbiye Câmî'atu Asyût* 33/1 (Ocak 2017), 4.

36 İmâd Abdülbâkî Ali, "Tatvîr muhracâti't-tullâb fi fetratî't-te'allum'an bu'd" (Pandemi Sürecinde Yabancı Dil Öğretimi Uluslararası Kongresi, İstanbul : Hiperyayın Publishing, 2021), 76.

37 Ahmed Hassan Mohamed Ali, *el-Esâs fi esâlib tedrîsi'l-mehârâtî'l-lugaviyye li-gayri'n-nâtîkîne bi-'Arabiyye* (Ankara : Sonçağ Akademi, 2021), 23, 44.

38 Rafidî, *Berâmic ta'lîmi'l-lugati'l-'Arabiyye fi's-seneti't-tahdîriyye : vâki' ve hulûl*, 36.

b- Sözü geçen karar öğretim elemanının uzman olmasa da çalışabileceğini ancak durumda en az iki yıl deneyim sahibi olmasının şart olduğunu belirtmektedir. Bu şart öğretim elemanlarının Arapçayı ikinci dil olarak öğretmek konusunda yeterlilik sahibi olmaları anlamını taşımamaktadır.

c- Aynı karar hizmet öncesinde ve sırasında sürekli meslekî eğitimin zorunluluğu ya da hakkında öğretim elemanlarının ikinci dil olarak Arapçanın öğretilmesine dair teknikleri içeren, özellikle de dilsel unsurların ve becerilerin nasıl öğretileceğiyle ilgili meslekî eğitim kurslarına katılmalarının zorunluluğu hakkında herhangi bir ifade içermemektedir.

## 2.2. İkinci Ana Eksen: Arapça Konuşmayanlara Arap Dili Öğretimi Alanında Çalışan Öğretim Elemanlarının Yeterlilikleri

Birçok öğretim elemanı Arap dilinin, ana dili Arapça olanlara öğretimi ile Arapça konuşmayanlara yönelik öğretimi arasındaki farkı ayırt etmemektedirler. Çünkü onların kanaatine göre nahiv kurallarına dair bazı bilgilere sahip olan kimse bunları hem Araplara hem de Arap olmayanlara öğretebilir.<sup>39</sup> İşte bu durum öğretim elemanını Arap dilini ikinci bir dil olarak öğretme ehliyeti kazanmasını sağlamak için gerekli yeterliliklerin belirlenmesine götürmektedir.

Tu'aime<sup>40</sup> yeterlilikleri; 'herhangi bir hedefin gerçekleştirilmesi için gerekli olan asgari sınırı temsil eden çeşitli performans şekilleri ve eğitim süreci için zihinsel, vicdani ve psiko-motor hedeflerinin gerçekleşmesini kolaylaştıran yönelimlerin, anlama şekillerinin ve becerilerin toplamı' olarak tanımlamaktadır.

Hasan<sup>41</sup> ise meslekî yeterlilikleri 'öğreticideki öğretim davranışına yön veren, sınıf içinde ve dışında belirli bir yapabilirlik düzeyinde görevini ifa etmesine yardımcı olan ve üzerinde görüş birliğine varılmış özel kriterler yoluyla ölçülmesi mümkün olan bilgilerin, yönelimlerin, anlayışların ve deneyimlerin toplamı' olarak tanımlamıştır. Akâyişî<sup>42</sup> ise 'Arap dili öğreticisinin edindiği ve davranışına yön verip performansını yirmi birinci yüzyılın değişimleri karşısında mümkün olduğunca üst düzeye çıkarmasını sağlayan bilgilerin, anlayışların, becerilerin ve yönelimlerin toplamı' olarak tanımlamıştır.

39 Hudeybî, "Tasavvur mukterah li't-teğallub ala'l-muşkilât elletî tuvâcihü'l-cihâtu'l-ma'niyye bi-ta'lîmi'l-lugati'l-'Arabiyye li-nâtîkîne bi-lugât uhrâ", 6.

40 Ruşdî Tu'aime, *el-Mu'allim : kifâyâtuhû ve tedribuhû*. (Kahire : Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 2006), 33.

41 Hasan, "Deracetu kifâyâti'l-edâi't-tedrisî ledâ mu'allimî'l-lugati'l-'Arabiyye", 287.

42 Buşrâ el-Akâyişî, "el-Kifâyâtü'l-miheniyye et-terbeviyye ledâ mu'allimî'l-lugati'l-'Arabiyye ve tehaddiyyâtu 'asri'l-ma'rife", *Ta'lîmü'l-Lugai'l-'Arabiyye ve te'allumihâ : el-mutetallebât ve'l-eb'âd ve'l-âfâk* (Mu'temerü'l-Lugati'l-'Arabiyye ed-Duvelî er-Râbi Ta'lîmü'l-Lugai'l-'Arabiyye ve te'allumihâ : el-mutetallebât ve'l-eb'âd ve'l-âfâk, Şârîka: el-Merkezü't-Terbevî li'l-Lugati'l-'Arabiyye li-Duvelî'l-Hâfîc, 2020), 258.

Bu tanımlardan şu özete ulaşabiliriz: Meslekî yeterlilikler “öğretim elemanının sınıf içinde gösterdiği ve sahip olduğu eğitsel becerilerin ve deneyimlerin öğretimin gereksinimleri karşısında aktif ve ayakları yere basar biçimde yansımaları temsil eden, belirli kriterler ışığında ölçümü yapılabilen performanslarıdır.”

Öğretim elemanlarının yeterliliklere ya da performansa dayalı eğitimi düşüncesi, öğreticilerin meslekî eğitimleriyle ilgilenen çevrelerde çağdaş eğitimin en bariz ve en yaygın özelliklerinden biri haline gelmiştir. Bunun teorik çerçevesinden elde edilen uygulama da birbirini tamamlayan boyutları bulunan ve eğitim öğretimin teorik yanlarını hedefleyen bir hareket oluşturmaya başlamıştır.<sup>43</sup> Öğreticinin mesleğini en iyi şekilde yapmak üzere yetişmiş olması ve olmazsa olmaz yeterliliklerle donatılmasını gerektirmektedir. Bu nedendir ki eğitimciler çeşitli çalışmalarla bu yeterlilikleri belirlemeye çalışmışlardır. Bu çalışmalardan biri Herîdî<sup>44</sup> tarafından yapılmış olan ve Arapça konuşmayan çocuklara bu dili öğreten öğreticinin gerekli yeterliliklere ne kadar sahip olduğunu ortaya koymayı hedefleyen çalışmadır.

Tu’ayme<sup>45</sup> tarafından yapılan çalışmada Arapçayı diğer dilleri konuşanlara öğretme alanında çalışan öğreticilerde olması gereken 179 yeterlilik tespit edilmiştir. Araştırmacı bu yeterlilikleri “Dilsel Yetkinlik, Yönelimler ve Değerler, Alıştırmalar ve Ev Ödevleri, Dil Becerilerinin Öğretimi, Psikolojik ve Sosyal Yönler” ana başlıkları altında sınıflandırmıştır.

Nâka<sup>46</sup> tarafından yapılan çalışma ise Tu’ayme’nin çalışmasında var olan meslekî yeterliliklere istinat etmekte olup bunları şu altı ana başlıkta toplamıştır: Psikolojik ve Sosyal Yönler, Eğitim Metotları ve Müfredatı, Ders Verme, Öğretim Teknolojisi, Eğitimin Temel Esasları, Eğitsel Araştırma. Bu başlıklar altında 77 adet yeterliliğe yer verilmiştir.

Akâyişî<sup>47</sup> Arapça öğreticileri için gerekli olan meslekî yeterlilikleri karşılaştıkları sorunlara göre kategorize ederek şu 7 alana ayırmıştır: Dilsel Yetersizlik, Öğreticilerdeki Yetersizlik, Çift Dillilik, Yabancı Dil, Küreselleşme, Bilgi Patlaması, Medya Organları.

43 Akâyişî, “el-Kifâyâtü'l-miheniyye et-terbeviyye ledâ mu'allimî'l-lugati'l-Arabiyye ve tehaddiyyâtu 'asri'l-ma'rife”, 260.

44 İman Herîdî, *Bernâmec mukterah li-tedrib mu'allimî'l-lugati'l-Arabiyye li'n-nâtikîne bi-gayrihâ mine'l-etfâl fi Mısır fi dav'i'l-kifâyâti'l-lâzime lehum* (Kahire Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Enstitüsü, Doktora, 2003).

45 Tu'ayme, *el-Mu'allim : kifâyâtuhû ve tedribuhû*, 60.

46 Mahmûd en-Nâka, “Bernâmecü'l-i'dâdi't-terbevî li-mu'allimî'l-lugai'l-Arabiyye li'n-nâtikîne bi-lugât uhrâ : tesavvur mukterah el-usus, el-kifâyât, el-ehdâf, 'anâsürü'l-i'dâd”, *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 36 (2020), 349.

47 Akâyişî, “el-Kifâyâtü'l-miheniyye et-terbeviyye ledâ mu'allimî'l-lugati'l-Arabiyye ve tehaddiyyâtu 'asri'l-ma'rife”, 263.

Hâc<sup>48</sup> tarafından yapılan çalışma Arapça öğreticilerinde olması gereken öğretim performans yeterliliklerinin bulunurluk derecesini belirlemeyi hedeflemektedir. Araştırmacı çalışmasında 15 meslekî yeterlilik tespitinde bulunmuştur.

### 2.2.1. Uygulama Çerçevesi ve Çalışmanın Sonuçları

Çalışmamız kapsamında ele aldığımız ikinci soru olan “Arapça konuşmayanlara Arap dili öğretimi alanında çalışan öğretim elemanlarının yeterlilikleri nelerdir?” sorusuna cevap aramak üzere bu çalışmayı yürüten araştırmacılar tarafından aşağıdaki adımlara uygun bir anket hazırlanmıştır:

1- Anket çalışmasının hedefi Arapça konuşmayanlara Arapça öğreticiliği yapanlar için gerekli olan meslekî yeterliliklerin, öğretim elemanlarının yetiştirilmesine yönelik programla ilgili gereksinimler kapsamında dâhil etmek üzere belirlenmiştir.

2- Önceki çalışmaların tespit ettikleri ve Arapça konuşmayanlara Arapça öğretenlerin sahip olmaları gereken yeterliliklerle bu çalışmayı gerçekleştiren araştırmacıların eğitim öğretim alanındaki teorik ve pratik tecrübelerine dayanmaktadır. Bu nedenle Arapça konuşmayanlara Arapça öğretimi yapanlarda bulunması gereken mesleki yeterliliklere dair bir liste teklifi araştırmacılar tarafından dikkatlere sunulmuştur.

3- Anket hakkında uzmanların görüşüne başvurulmuştur. Bu amaçla kendilerine sunulan taslakta şu bölümler yer almıştır:

- Araştırmanın konusunu ve anketin hazırlanmasındaki hedefleri açıklayan bir giriş bölümü,

- Görüşü alınmak istenen uzmanlarla ilgili bilgilerin -çalıştığı yer ve deneyim süresi (10 yıl, 15 yıl ve daha fazla) vb.- yer aldığı bölüm,

- Anketin ana ve tali yeterliliklerin yer aldığı bölümleri,

- Cevapların işaretleneceği kutucuklar,

- Görüşü alınmak istenen uzmanların, tali yeterliliğin ana yeterliliğe uyumu, ifadelerin dil açısından doğruluğu, uygun gördüklerinin ilave edilmesi gibi kendi açılarından uygun gördükleri cevabı işaretleyecekleri kutucuklar.

4- Uzmanlardan alınan görüşler doğrultusunda anket sorularında düzenlemeler ve değişiklikler yapılmıştır. Uzmanlardan alınan görüşler şu şekildedir:

- Uzmanların işaret ettiklerine göre tali yeterlilikler ile ana yeterlilikler arasında bir uygunluk söz konusudur.

- “Öğrencilerle iyi ilişkiler kurmak” ifadesi, belirsiz olması nedeniyle, anketin ikinci bölümünden çıkarılması görüşüne başvuru uzmanlar tarafından önerilmiştir. Ayrıca beşinci bölümden de “Elektronik posta oluşturu-

48 Hasan, “Deracetu kifâyâtî'l-edâ't-tedrisî ledâ mu'allimî'l-lugatî'l-Arabiyye”, 285.



rulması” ve “Mesaj alma / verme” ifadelerinin artık insani birer zorunluluk halini almış olmaları nedeniyle çıkarılması önerilmiştir. “Eğitsel videolara dair montaj çalışması yapmak” ifadesinin de uzman kişilere duyan bir yanı olduğundan beşinci bölümden çıkarılması önerilmiştir.

- Görüşüne başvuru uzmanların tekliflerine göre birinci ve beşinci bölümlerdeki bazı yeterliliklerin sırasında değişiklik yapılmıştır. İkinci bölümde “Sınıfın etkin bir şekilde düzenlenmesi” ifadesinin “Sınıfın düzenlenmesi ve rol dağılımı” olarak; “Yazı tahtasının kullanımı” ifadesinin ise “Sınıf araç gereçlerinin kullanımının organize edilmesi” olarak değiştirilmesi önerilmiştir. Öğretim yöntemleri bölümüne “Aktif öğrenme stratejilerinin öğrenilmesi ve uygulanması” ve “Dayanımcı öğrenme stratejilerinin öğrenilmesi ve uygulanması” gibi yeterliliklerin ilave edilmesi önerilmiştir.

- Görüşüne başvuru uzmanlar ikinci bölüme “Öğrencilerin etkileşime girmesine ve olumlu katkılarına fırsat verilmesi” ve dördüncü bölüme de “Öğrencilerin ödevlerinin ve günlük sorumluluklarının değerlendirilmesi” yeterliliğinin ilave edilmesi teklif edilmiştir.

### **2.2.2. Anket sorularının nihai şekli**

Görüşüne başvuru uzmanların önerilerine binaen yapılan değişiklikler sonucunda ulaştığı nihai şeklinde anket, şu beş ana alanı içermektedir: Planlama Konusundaki Yeterlilikler, Sınıf Yönetimi Konusunda Yeterlilikler, Öğretim Yöntemlerine Dair Yeterlilikler, Değerlendirme Konusundaki Yeterlilikler, Teknik Yeterlilikler. Her bir ana alan altına dâhil olan yeterlilikler toplam 60’a ulaşmıştır. İlgili detaylar çalışmamızın son kısmında Ek-1’de yer alan yeterlilikler listesinde görülebilir.

### **2.3. Üçüncü Ana Eksen: İlahiyat Fakültelerinin Arapça Hazırlık Sınıflarında Görev Yapan Öğretim Elemanlarının Meslekî Eğitim Gereksinimleri**

Çalışmamızın üçüncü ana sorusu olan “İlahiyat fakültelerinin Arapça hazırlık sınıflarında görev yapan öğretim elemanlarının meslekî eğitim gereksinimleri nelerdir?” sorusuna cevap bulabilmek için araştırmacılar şu adımları takip etmişlerdir:

*Örnekleme seçimi:* Çalışmamızın evrenini gerek Türkiye’deki ilahiyat fakültelerinde gerekse Türkiye dışında Arapça konuşmayanlara Arapça öğretimi alanında çalışanlar oluşturmaktadır. Anket çalışmasının uygulandığı öğretim elemanları lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimi almış 70 kişiden oluşmaktadır. Bu öğretim elemanlarının bir kısmı Arap dili alanında, kimisi İslamî ilimler alanında, kimisi eğitim alanında ve diğerleri ise daha başka alanlarda uzmanlaşmışlardır.

*Anket formatının belirlenmesi:* Anket, planlamaya dair yeterlilikler, sınıf yönetimine dair yeterlilikler, öğretim yöntemlerine yönelik yeterlilikler, ölçme değerlendirilmeye ilişkin yeterlilikler ve teknik yeterlilikler olarak beş ana yeterlilikten oluşmaktadır. Her bir yeterlilik kapsamına dâhil olan tali yeterliliklerin sayısı toplam 60'tır.

*Anketin geçerliliği ve güvenilirliği:* Anket soruları görüşleri alınmak üzere alanında uzman beş kişiye sunulmuş ve yaptıkları değerlendirmelere binaen ankette değişiklik yapılarak ankete nihai şekli verilmiştir. Anketin bu yolla geçerliliğinin<sup>49</sup> sağlanmasının ardından ayrıca Cronbach's Alpha iç güvenilirlik katsayısının hesaplanması yoluyla anketin güvenilirlik analizi yapılmıştır. Bu analiz sonucunda güvenilirlik katsayısı 0,954 olarak tespit edilmiştir. Ulaşılan sonuç anketin güvenilirliğinin oldukça yüksek olduğunu göstermektedir.<sup>50</sup>

*Anketin araştırma örnekleme uygulanması:* Gerek uygulanması gerek sonuçlarının analiz edilmesinde kolaylık sağlanması amacıyla anket elektronik ortamda hazırlanmış ve yine elektronik ortamda ilgili kişilere ulaştırılarak uygulanmıştır. Katılımcılardan kişisel bilgi formu kapsamında sadece görev yerleri ve akademik eğitim düzeyleri ve alanları hakkında bilgi vermeleri istenmiştir. Meslekî yeterliliklerin önemine dair anket soruları beşli Likert ölçeği formunda (Kesinlikle Katılıyorum, Katılmıyorum, Kararsızım, Katılıyorum, Kesinlikle Katılmıyorum) hazırlanmıştır.

*Ulaşılan sonuçların değerlendirilmesi.*

### **2.3.1. Sonuçların analizi ve yorumlanması**

#### **2.3.1.1. İlahiyat fakültelerindeki Arapça öğretim elemanlarının şu anki durumuna ilişkin sonuçlar**

- Toplam örneklem içinde Arap dili alanında lisans eğitimi almış olanların oranı %64; İslamî ilimler alanında öğrenim görenlerin oranı %33 ve diğer alanlarda öğrenim görenlerin oranı %3'tür.

- Toplam örneklem içinde Arap dili alanında yüksek lisans eğitimi almış olanların oranı %67; İslamî ilimler alanında yüksek lisans yapanların oranı %23 ve diğer alanlarda yüksek lisans yapanların oranı %10'dur.

- Toplam örneklem içinde Arap dili alanında doktora eğitimi almış olanların oranı %53; İslamî ilimler alanında doktora yapanların oranı %13; eğitim alanında doktora yapanların oranı %1 ve diğer alanlarda doktora yapanların oranı %9'dur.

49 Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. (Ankara : Pegem Akademi, 2021), 122.

50 Selim Kılıç, "Cronbach'ın Alfa Güvenirlik Katsayısı", *Journal of Mood Disorders* 6/1 (2016), 48.

### 2.3.1.2. Anketin ana konularıyla ilgili sonuçlar:

Araştırmacılar, katılımcılardan alınan “Katılıyorum, Kesinlikle Katılmıyorum” şeklinde verdikleri yanıtları tespit etmişlerdir. Bunun için aşağıdaki gösterilen ve beşli Likert ölçeğine göre belirtilen puanlamalardan yararlanılmıştır:

Açıklama	Değişim	Arahık		Likert -ölçeği
Kesinlikle Katılmıyorum	0.79	1.79	1.00	1
Katılmıyorum	0.79	2.59	1.80	2
Kararsızım	0.79	3.39	2.60	3
Katılıyorum	0.79	4.19	3.40	4
Kesinlikle Katılıyorum	0.80	5.00	4.20	5

Tablo-1: Likert ölçeği puan tablosu

Yukarıdaki tabloya göre Beşli Likert Ölçeğindeki ortalamalar 1 puan ile 5 puana doğru yükselerek değişmektedir. “Kesinlikle Katılmıyorum” yanıtı 1 puan; “Katılmıyorum” yanıtı 2 puan; “Kararsızım” yanıtı 3 puan; “Katılıyorum” yanıtı 4 puan ve “Kesinlikle Katılıyorum” yanıtı 5 puan olarak hesap edilmektedir.

Her bir yeterlilik için varyans ve farkların ortalaması hesap edildiğinde yukarıda tabloya göre o yeterliliğin hangi düzeye dâhil olduğunu tespit edebiliriz. Örneğin 3.20 ve 4.19 puan arasında yer alan farkların ortalaması o yeterliliğin “Kesinlikle Katılıyorum” veya “Katılıyorum” kategorisinde yer aldığını gösterir. Bu yeterlilikler çalışmamızda nihai yeterlilikler listesi içinde yer alacaktır. Ortalaması 3.40 puan altında kalan yeterlilikler ise liste dışında tutulacaktır.

“Mean” sözcüğü ortalamalara; “N” araştırma evren büyüklüğüne “Std. Deviation” ifadesi ise standart sapmaya işaret etmektedir.>

#### 2.3.1.2.1. Birinci Bölüm: Planlama Konusundaki Yeterliliklere Dair Sonuçlar:

Yeterlilik	Oran	Uluslararası dil kriterleri konusunda yeterli bilgi sahibi olmamaktadır.	Dil eğitim setleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaktadır.	Ders hazırlıklarının yazılı olarak yapılması hakkında bilgisi olmamaktadır.	Ders hedefleri ve kazanımlarının çeşitlendirilmesine ilişkin bilgi sahibi olmamaktadır.	Eğitim materyallerinin hazırlanmasına dair bilgisi olmamaktadır.	Sınıf etkinlikleri hazırlama konusunda bilgisi olmamaktadır.	Eğitsel ve dilsel oyunların tasarlanmasına ilişkin bilgisi olmamaktadır.
Mean	4.33	4.5714	4.4714	4.5714	4.5857	4.6571	4.2429	
N	70	70	70	70	70	70	70	
Std. Deviation	.756	.64989	.79348	.67182	.62538	.61115	.76964	

Tablo-2: Planlama Konusundaki Yeterliliklere Dair Sonuçlar

Araştırmamızın planlama konusundaki yeterliliklerle ilgili birinci bölümünde yer alan tüm yeterliliklerin ortalamaları arasındaki farklar 4.20 ile 5.00 arasında yer almaktadır. Buna göre söz konusu yeterlilikler katılımcılar tarafından “Kesinlikle Katılıyorum” kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu sonuca binaen söz konusu yeterlilikler ilahiyat fakültelerinde Arapça konuşmayanlara yönelik Arapça öğretimi alanında görev yapan elemanlar için gerekli olan meslekî eğitim gereksinimleri listesine alınacaktır.

### 2.3.1.2.2. İkinci Bölüm: Sınıf Yönetimi Konusunda Yeterliliklere Dair Sonuçlar:

Yeterlilik	Sınıfı hazır hale getirecek uygulamalar hakkında bilgisi olmalıdır.	Öğrencileri motive etme teknikleri hakkında bilgisi olmalıdır.	Farklı çeşitleriyle ödül / ceza uygulaması konusunda bilgisi olmalıdır.	Sınıfın organize edilmesi ve rol dağılımı hakkında bilgisi olmalıdır.	Soru - cevap uygulamasını organize edecek bilgiye sahip olmalıdır.	Öğrencilerin etkileşim içinde olması ve olumlu katılım sağlamlarına dair bilgiye sahip olmalıdır.	Öğrencilerin ilerlemelerini takip edip düzeylerini belirleme bilgisine sahip olmalıdır.	Sınıf araç gereçlerinin kullanımının organize etmesi konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Ders vakti ve sürelerine riayet etmelidir.	Dersin özetlenerek bitirilmesine dikkat etmelidir.
Oran										
Mean	4.6857	4.7571	4.6429	4.6286	4.6429	4.8571	4.7286	4.4571	4.8429	4.4571
N	70	70	70	70	70	70	70	70	70	70
Std. Deviation	.64926	.54999	.56558	.66314	.59064	.49007	.53626	.69545	.50031	.65244

Tablo-3: Sınıf Yönetimi Konusunda Yeterliliklere Dair Sonuçlar

Bu sonuçlara göre araştırmamızın sınıf yönetimi konusunda yeterliliklere dair ikinci bölümünde yer alan tüm yeterliliklerin ortalamaları arasındaki farklar 4.20 ile 5.00 puan arasında yer almaktadır. Buna göre söz konusu yeterlilikler katılımcılar tarafından “Kesinlikle Katılıyorum” kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu sonuca binaen söz konusu yeterlilikler ilahiyat fakültelerinde Arapça konuşmayanlara yönelik Arapça öğretimi alanında görev yapan elemanlar için gerekli olan meslekî eğitim gereksinimleri listesine alınacaktır.

### 2.3.1.2.3. Üçüncü Bölüm: Öğretim Yöntemlerine Dair Yeterliliklere Dair Sonuçlar:

Yeterlilik	Dil eğitimi hakkında uluslararası yöntemler konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Aktif öğrenim stratejileri hakkında bilgi sahibi olmalı ve uygulanmalıdır.	Sınıf içi yardımlaşmaya dayalı öğrenim uygulaması yapmalıdır.	Sınıf için öğretim yöntemlerinde çeşitlilik sağlanmalıdır.	Seslerin ve harflerin öğretim yöntemlerini bilmelidir.	Kelimelerin öğretim yöntemlerini bilmelidir.	Kalpların öğretim yöntemlerini bilmelidir.
<b>Oran</b>							
Mean	4.3714	4.5714	4.4857	4.7429	4.7286	4.8286	4.8429
N	70	70	70	70	70	70	70
Std. Deviation	.66314	.64989	.63114	.58199	.53626	.44952	.40417

Tablo-4: Öğretim Yöntemlerine Dair Yeterliliklere Dair Sonuçlar-1

Yeterlilik	Dinleme becerisinin öğretim yöntemlerini bilmelidir.	Okuma becerisinin öğretim yöntemlerini bilmelidir.	Konuşma becerisinin öğretim yöntemlerini bilmelidir.	Yazma becerisinin öğretim yöntemlerini bilmelidir.	Dil bilgisi kurallarının öğretim yöntemlerini bilmelidir.	Arap ve İslam kültürünün öğretim yöntemlerini bilmelidir.
<b>Oran</b>						
Mean	4.8286	4.8143	4.8714	4.8143	4.7286	4.6286
N	70	70	70	70	70	70
Std. Deviation	.37960	.42709	.33714	.42709	.50852	.61788

Tablo-5: Öğretim Yöntemlerine Dair Yeterliliklere Dair Sonuçlar-2

Bu iki tablodaki sonuçlara göre araştırmamızın öğretim yöntemlerine dair yeterliliklere dair üçüncü bölümünde yer alan tüm yeterliliklerin ortalamaları arasındaki farklar 4.20 ila 5.00 puan arasında yer almaktadır. Buna göre söz konusu yeterlilikler katılımcılar tarafından “Kesinlikle Katılıyorum” kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu sonuca binaen söz konusu yeterlilikler ilahiyat fakültelerinde Arapça konuşmayanlara yönelik Arapça öğretimi alanında görev yapan elemanlar için gerekli olan meslekî eğitim gereksinimleri listesine alınacaktır.

### 2.3.1.2.4. Dördüncü Bölüm: Değerlendirme Konusundaki Yeterliliklere Dair Sonuçlar:

Yeterlilik	Seviye belirleme sınavları uygulama konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Seviyelere göre (başlangıç/orta/ileri) konuşma becerisine yönelik sözlü sınav uygulaması hakkında bilgi sahibi olmalıdır.	Sözlü sınav soruları oluşturulmasına yönelik bilgi sahibi olmalıdır.	Sözlü sınavları uygulanmasına dair bilgi sahibi olmalıdır.	Kompozisyon soruları oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Konulu sorular oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Soru kalıplarının çeşitliliğini sağlama bilgisine sahip olmalıdır.	Seslere ve harflere dair sınavlar oluşturma konusunda bilgi sahibi olmalıdır.
Oran								
Mean	4.6714	4.8000	4.6143	4.7143	4.3571	4.5286	4.7143	4.5000
N	70	70	70	70	70	70	70	70
Std. Deviation	.58288	.40289	.62073	.54221	.72303	.58288	.51479	.71728

Tablo-6: Değerlendirme Konusundaki Yeterliliklere Dair Sonuçlar-1

Yeterlilik	Kelimelere ve kalıplara dair sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Diñleme becerisine dair sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Konuşma becerisine dair sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Okuma becerisine dair sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Yazma becerisine dair sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Nahiv ve sarf kurallarına dair sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Seviye sonu sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Öğrencilerin günlük ve haftalık ödevlerinin ve sorumluluklarının değerlendirilmesi konusunda bilgi sahibi olmalıdır.
Oran								
Mean	4.6857	4.7143	4.6857	4.6571	4.7143	4.5714	4.7143	4.7000
N	70	70	70	70	70	70	70	70
Std. Deviation	.52593	.51479	.52593	.56172	.51479	.62720	.51479	.57357

Tablo-7: Değerlendirme Konusundaki Yeterliliklere Dair Sonuçlar-2

Bu iki tablodaki sonuçlara göre araştırmamızın değerlendirme konusundaki yeterliliklere dair dördüncü bölümünde yer alan tüm yeterliliklerin ortalamaları arasındaki farklar 4.20 ila 5.00 puan arasında yer almaktadır. Buna göre söz konusu yeterlilikler katılımcılar tarafından “Kesinlikle Katı-

lyorum” kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu sonuca binaen söz konusu yeterlilikler ilahiyat fakültelerinde Arapça konuşmayanlara yönelik Arapça öğretimi alanında görev yapan elemanlar için gerekli olan meslekî eğitim gereksinimleri listesine alınacaktır.

### 2.3.1.2.5. Beşinci Bölüm: Teknik Yeterliliklere Dair Sonuçlar:

Yeterlilik	Sanal sınıflar kullanılması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Sanal sınıflar yoluyla sınıf etkileşim tekniklerinin işlevselliğini sağlama konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Öğrencilere uygun eğitsel materyallerin araştırılmasına dair yöntemler konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Dosyaları farklı formatlara dönüştürme ve yükleme bilgi ve becerisine sahip olmalıdır.	Görüntü ve videoların deşifre edilmesi konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Sunu dosyalarının hazırlanması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Elektronik derslerin tasarlanması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.
Oran							
Mean	4.6429	4.5571	4.7000	4.5857	4.3857	4.6429	4.4571
N	70	70	70	70	70	70	70
Std. Deviation	.63783	.77339	.54772	.64814	.68721	.53934	.75538

Tablo-8: Teknik Yeterliliklere Dair Sonuçlar-1

Yeterlilik	Eğitsel derslerin platformlara yüklenmesi konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Video sunumları için özel bir kanal oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Öğrencilerin derslerine ait gruplar ve sayfalar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Anket çalışmalarını oluşturmak ve bu çalışmaların sonuçlarına göre hareket etmek konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Çeşitli programlar yardımıyla etkileşimli oyunlar hazırlamak konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Çeşitli programlar yardımıyla elektronik yarışmalar oluşturmak konusunda bilgi sahibi olmalıdır.	Uzaktan sözlü ve yazılı sınavları uygulamak konusunda bilgi sahibi olmalıdır.
Oran							
Mean	4.4000	3.9286	4.2286	4.0571	4.1429	4.1571	4.5143
N	70	70	70	70	70	70	70
Std. Deviation	.73030	.95282	.83703	.79647	.76681	.86201	.71714

Tablo-9: Teknik Yeterliliklere Dair Sonuçlar-2

Bu iki tablodaki sonuçlara göre araştırmamızın teknik yeterliliklere dair beşinci bölümünde yer alan tüm yeterliliklerin ortalamaları arasındaki farklar 3.40 ila 5.00 puan arasında yer almaktadır. Buna göre söz konusu yeterlilikler katılımcılar tarafından “Kesinlikle Katılıyorum” veya “Katılıyorum” ka-

tegorilerinde değerlendirilmiştir. Bu sonuca binaen söz konusu yeterlilikler ilahiyat fakültelerinde Arapça konuşmayanlara yönelik Arapça öğretimi alanında görev yapan elemanlar için gerekli olan meslekî eğitim gereksinimleri listesine alınacaktır.

### 2.3.1.2.6. Anketin Bütününe İlişkin Sonuçlar:

Anketin bütününe ilişkin ortalamalar hesaplandığında 4.48 puanlık bir sonuca ulaşılmaktadır. Bu da Likert ölçeğine göre oldukça yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir. Bu da anket çalışmasından elde edilen ortalama sonuçların genel bir tutarlılığa sahip olduğuna işaret etmektedir.

### 2.3.1.2.7. Sonuçların Yorumu ve Analizi:

1- Toplam katılımcılar içinde ilahiyat fakülteleri hazırlık sınıflarında görevli Arapça öğretim elemanlarının %64'ünü lisans düzeyinde eğitim alanlar; %67'sini yüksek lisans eğitimi alanlar ve %53'ünü doktora eğitimi alanlar oluşturmaktadır. Bu da akademik ve dilsel yetersizlik olasılığının Arap dili alanında uzman olmayan gruplarda bulunabileceğini göstermektedir.

2- Araştırma örnekleminde yer alanlar tarafından anket sorularına verilen cevaplar üzerinde araştırmacılar tarafından yapılan frekans hesaplamasına göre şu sonuçlar elde edilmiştir:

Yeterliliğin Anketteki Numarası	Frekans (%)
25-27-32	100
2-4-5-6-8-9-10-11-12-13-14-15-16-17-18-19-20-21-22-23-24-26-28-29-30-31-33-34-36-37-39-40-41-42-43-44-45-46-47-48-49-50-52-60	90-99
1-3-7-35-38-51-53-54-56-58	80-89
55-57-59	70-79

- Bu tabloya göre yeterlilikler içinde %100 oranında frekansa sahip olanlar şunlardır: "Dinleme becerisinin öğretim yöntemlerini bilmelidir", "Konuşma becerisinin öğretim yöntemlerini bilmelidir" ve "Seviyelere göre konuşma becerisine yönelik sözlü sınav uygulaması hakkında bilgi sahibi olmalıdır." Bu da söz konusu yeterliliklerin öğreticilerin meslekî eğitimlerine dair gereksinimleri listesinin başına konulmasının zorunlu olduğunu ve ayrıca dinleme ve konuşma becerilerinin öğretilmesi ve değerlendirilmesine yönelik ileri derecede bir ihtiyaç bulunduğunu göstermektedir.

- Yeterlilikler içinde en düşük frekansa sahip olanların ise şunlar olduğu görülmektedir: "Video sunumları için özel bir kanal oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmalıdır", "Anket çalışmaları oluşturmak ve bu çalışmaların sonuçlarına göre hareket etme konusunda bilgi sahibi olmalıdır" ve "Çeşitli programlar yardımıyla elektronik yarışmalar oluşturma konusunda bilgi



sahibi olmalıdır.” Bu da söz konusu yeterliliklerin meslekî eğitim programı önceliklerinin en sonuna konulması gerektiğini göstermektedir.

- Şurası dikkat çekicidir ki anket çalışması Covid-19 pandemisi nedeniyle uygulanan tedbirlerin sona ermesi ve yüz yüze eğitime geri dönülmesinin ardından uygulanmasına karşın teknik yeterlilikler frekans hesaplamalarında en düşük ortalamaya sahiptir. Bu da öğreticilerin pandemi sürecinde ya söz konusu yeterlilikleri gerekli düzeyde edinmedikleri ya da doğrudan öğretim koşullarında bu yeterliliklere ihtiyaç duymadıkları anlamı taşımaktadır.

3- Anket uygulamamız sonucunda elde edilen sonuçlar, teorik çerçevede yer verilen araştırmaların işaret ettiği sonuçlarla uyumlu görünmektedir. Araştırma örnekleme frekansları konusunda elde edilen toplam sonuç, meslekî yeterliliklerin önemine ve öğretim elemanlarının bunları edinimlerine yönelik ileri derecedeki gereksinimlerini göstermektedir. Bu sonuç Hûlî<sup>51</sup> ve Sanavber<sup>52</sup> tarafından ulaşılan ve öğreticilerin meslekî ve eğitsel hazırlıklarının yetersizliğini, meslekî eğitim almaya gereksinimleri bulunduğunu gösteren çalışmaların sonuçlarıyla tutarlılık göstermektedir.

4- En yüksek frekansa sahip olan “Öğretim Yöntemleri” ile ilgili yeterlilikler konusunda elde edilen sonuç, İshakoğlu<sup>53</sup> ve Aydın<sup>54</sup> tarafından yapılan çalışmaların ulaştıkları ve bazı Arapça öğretim elemanlarının yeterlilik düzeylerinin gerilemesi endişesi ve performanslarının olumsuz değerlendirilmesi kaygısı taşıdıklarını ifade eden sonuçla bağlantılı görülmektedir. Bu nedenle öğretim elemanları genel olarak tüm öğretim yöntemleri ve özel olarak da dinleme ve konuşma becerilerine yönelik öğretim yöntemleri ile bunların ölçme ve değerlendirmesine ilişkin yeterlilikleri edinmeye gereksinim duymaktadırlar.

5- Bir önceki maddede belirtilen durumda konuşma ve dinleme becerilerinin öğretilmesi yöntemlerine, bu becerilerin ölçme ve değerlendirmesine yönelik yeterlilikler Arap uyruklu olmayan öğretim elemanlarından talep edilmesi durumunda Arapçanın o öğretim elemanlarının anadili olmaması nedeniyle kaynaklanan bir kaygı durumu olması muhtemeldir. Arap uyruklu öğretim elemanlarında -da ayrıca- kaygı oluşturması ise bu becerilerin öğretilmesine ve ölçme değerlendirmesine yönelik tekniklere gereksinim duymalarından ziyade standart (fasih) Arapça konuşma konusundaki görece ye-

51 Hûlî, “Muşkilâtü ta’lîmi’l-lugati’l-Arabiyye li-gayri’n-nâtîkîne bi-hâ fi Turkiyâ ve turuk hallihâ bi-hâ”, 295.

52 Sanavber, “Ehemmu muşkilât berâmic ta’lîmi’l-lugati’l-Arabiyye li-gayri’n-nâtîkîne bi-hâ fi Turkiyâ : mulâhazât meydâniyye”, 339.

53 İshakoğlu, “Türkiye’deki Okullarda Arapça Öğretimi”, 3/187.

54 Hudeybî, “Tasavvur mukterah li’t-teğallub ala’l-muşkilât elletî tuvâcîhü’l-cihâtu’l-ma’niyye bi-ta’lîmi’l-lugati’l-Arabiyye li-nâtîkîne bi-lugât uhrâ”, 4.

tersizlikleri sebebine dayanabilmektedir. Yahut öğretim elemanı Arapçanın ilk dil olarak (Arapçayı konuşanlara) öğretilmesi konusunda uzmanlık sahibi iken ikinci dil (Arapça konuşmayanlara) öğretilmesine dair temel esaslar hakkında bilgi ve tecrübe sahibi olmayabilir.

6- Teknik yeterliliklere ilişkin elde edilen sonuç ise Ali<sup>55</sup> tarafından yapılan çalışmada ulaşılan ve birçok öğretim elemanının modern araç gereçlerin özelliklerinden -örneğin uzaktan öğretim imkânı sağlayan internet sitelerinden- ya bunlardan istifade etmede ve tekniklerini öğrenmede gösterilen tembellik veya ne derece önemli ve yararlı oldukları konusundaki bilgisizlik nedeniyle istifade etmemelerini ifade eden sonuçla uyum göstermektedir. Bu nedenle söz konusu yeterlilikler frekans hesaplamasında en düşük orana sahip olmuştur.

7- Türk uyruklu öğretim elemanlarıyla Arap uyruklu öğretim elemanlarının ankette var olan yeterliliklerin önemi konusunda verdikleri yanıtlar arasında farklılık bulunmadığı için analiz sırasında ayrı bir başlık altında değerlendirme yapılmamıştır.

### **Sonuç ve Öneriler:**

Bu çalışma genel olarak dünyanın çeşitli ülkelerindeki üniversitelerde ve özel olarak Türkiye'deki üniversitelerde Arapça öğretim elemanlarının yeterliliklerine dair başlıca sorunlarına ışık tutmaya odaklanmıştır. Ayrıca ilahiyat fakültelerindeki Arapça öğretim elemanlarının hali hazırdaki durumuna ilişkin, işe kabul şartları, Arap dili alanında ve diğer alanlarda uzmanlaşmış olanların oranları gibi bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

Bununla birlikte bu çalışma sonucunda ilahiyat fakültelerinde Arapça öğretiminde bulunan öğretim elemanları için gerekli meslekî yeterliliklerine dair bir liste ortaya çıkmıştır. Bu listenin oluşumunda hazırlanan, uzmanlarca gözden geçirilen, geçerlilik ve güvenilirliği tespit edilen ve öğreticiler için gerekli olan meslekî eğitim gereksinimlerini belirlemek üzere örneklem üzerinde uygulanan anket sorularından yararlanılmıştır. Örneklemden alınan yanıtların toplanmasının ardından ankette yer alan her bir ana bölümün analizi ve yorumlaması yapılmış ve önerilerde bulunulmuştur.

Araştırmadan elde edilen sonuçlar ışığında şu önerilerde bulunulması mümkündür:

1- İlahiyat fakültelerinde Arap dili alanı dışındaki diğer bölümlerden mezun olmuş Arapça öğretim elemanlarına yönelik Arap dili akademik uzmanlık programlarının oluşturulması zorunlu görülmektedir.

55 Ali, "Tatvîr muhracâtî't-tullâb ff fetratî't-te'allum 'an bu'd", 76.

2- Yüksek Öğretim Kurulunun (YÖK) son kararlarında da işaret edildiği gibi ilahiyat fakültelerinde çalışmak isteyenlerin bilimsel yayına sahip olmaları önem arz etmektedir. Ancak bu şartı Arapça konuşmayanlara Arapça öğretimi yöntemleri alanında meslekî eğitim almış olma zorunluluğuna dair diğer şartların takip etmesi bir gereklilik olarak gözükmektedir.

3- Öğretim elemanlarının ilahiyat fakültelerinde Arapça öğretimi alanında çalışmaya başlamadan önce hizmet öncesi eğitim olarak bilinen meslekî eğitim kursları almış olmaları gerekmektedir. Bunun yanı sıra hizmet sırasında sürekli meslekî eğitim almaları da bir gereklilik olarak görülmektedir.

4- Öğretim elemanlarının Arapça konuşmayanlara Arapça öğretilen sınıflarda alana dair deneyimlere sahip bulunmalarının öğretim elemanı olarak seçilme şartlarından olması gerekmektedir. Bunun yanı sıra öğretim için gerekli yeterliliklere ne derece sahip olduklarını yansıtan uygulamalı pratik sunumlarda bulunmaları zorunluluğu bulunmaktadır.

5- Yüksek lisans ve doktora düzeyindeki araştırmacıların eğitim ve araştırmalarını Arap dili bölümlerinde tamamlamalarına teşvik edilmeleri gerekli görülmektedir. Zira çok sayıdaki araştırmacı, asıl uzmanlık alanları Arap dili olmasına karşın farklı alanlarda uzmanlık çalışmalarını sürdürmektedirler.

6- Öğretim elemanlarının pratik ihtiyaçları uyarınca ve meslekî eğitimin bilimsel esaslarına uygun olarak meslekî eğitim programlarının oluşturulması zorunlu görülmektedir.

7- Bu çalışmanın ulaştığı yeterlilikler listesinin Arapça konuşmayanlara yönelik Arapça öğretiminde bulunan öğreticilerin meslekî eğitim programlarının oluşturulmasında işlevsel olarak kullanılması yararlı olacaktır.

8- Genel olarak tüm öğretim yöntemleri ve özel olarak ise konuşma becerisi öğretimi ve değerlendirilmesi alanında uzman meslekî eğitim programlarının oluşturulması gereği bulunmaktadır. Yahut konuşma becerisinin öğretilmesi konusunda yetkinlik sahibi Arap uyruklu öğretim elemanlarının istihdam edilmesi gerekli görülmektedir.

9- Meslekî eğitim programlarının sınıf yönetimi vb. genel öğretim becerilerini ve ana unsurların ve dilsel becerilerin öğretilmesi gibi Arapça konuşmayanlara yönelik öğretim becerilerini içeriyor olması gereklidir.

10- Edebiyat, belagat, nahiv, sarf, sözlükler vb. dil bilimlerini öğretim yöntemleri gibi uzmanlığa yönelik meslekî eğitim programlarının oluşturulması zorunlu görülmektedir.

**Kaynakça**

- Abdülvâhid, Ali. "Muşkilâtü ta'lîmi'l-lugati'l-'Arabiyye li-gayri'n-nâtîkîne bi-hâ : kuliyâtü usûli'd-dîn fi Türkiyâ enmûzecen kalbû's-saf huve'l-hal". *Ta'lîmu'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkîn bi-gayrihâ : er-ru'â ve't-tecârib*. ed. Halid Ebû 'Amşe - vd. C. 2. Amman : Dâru Kunûzi'l-Ma'rife, 2015.
- Ahmed, Lekam. "İktisâbü'l-'Arabiyye : et-tecârib, el-mu'avvikât, el-âfâk". *Mu'avvikâtu ta'lîmi'l-'Arabiyye fi'l-câmi'âti'l-âlemiyye*. Ma'hed İbn Sînâ li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye bi't-Te'âvun me'a Merkezi'l-Melik Abdillâh li-Hidmeti'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2016.
- Akâyişî, Buşrâ el-. "el-Kifâyâtü'l-miheniyye et-terbeviyye ledâ mu'allimi'l-lugati'l-'Arabiyye ve tehaddiyyâtu 'asri'l-ma'rife". *Ta'lîmü'l-Lugati'l-'Arabiyye ve te'allumihâ : el-mutetallebât ve'l-eb'âd ve'l-âfâk*. Şârika: el-Merkezü't-Terbevî li'l-Lugati'l-'Arabiyye li-Duvelî'l-Halîc, 2020.
- Aldyab, Ahmed. *el-Meşâkil elletî Tuvâcihü'l-Etrâk Fî Ta'lîmi'l-Lugati'l-'Arabiyye ve'l-Mukterehât*. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.
- Ali, Ahmed Hassan Mohamed. *el-Esâs fî esâlib tedrîsi'l-mehârâti'l-lugaviyye li-gayri'n-nâtîkîne bi-'Arabiyye*. Ankara : Sonçağ Akademi, 2021.
- Ali, Ahmed Hassan Mohamed. *İstirâtîciyyât hadîse fî ta'lîmi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkîn bi-gayrihâ*. Ankara : Sonçağ Akademi, 2020.
- Ali, Ahmed Hassan Mohamed. "Ta'lîmü'l-lugati'l-'Arabiyye fî Türkiyâ : tehaddiyyâtu hû ve âfâkuhû". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2017), 81-116.
- Ali, İmâd Abdülbâkî. "Eserü'n-nebr ve't-tenğîm fî ta'lîmi'l-lugati'l-'Arabiyye li-gayri'n-nâtîkîne bi-hâ". *Mecelletü't-Tevâsulîyye* 6/17 (ts.).
- Ali, İmâd Abdülbâkî. "Tatvîr muhracâti't-tullâb fî fetratî't-te'allum 'an bu'd". İstanbul : Hiperyayın Publishing, 2021.
- Altun, Ahmet. *Türlere Arapça Öğretim Yöntem ve Teknikleri : Sorunlar ve Çözümler*. İstanbul : Akdem Yayınları, 2017.
- Âlüşşeyh, Muhammed el-Mahmûd Mahmûd. "Muşkilâtü ta'lîmi'l-lugati'l-'Arabiyye li-gayri'n-nâtîkîne bi-hâ fi's-siyâki'l-İndûnîsi : vichetu nazari mu'allimi'l-luga." *Mu'avvikâtu ta'lîmi'l-'Arabiyye fi'l-câmi'âti'l-âlemiyye*. Ma'hed İbn Sînâ li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye bi't-Te'âvun me'a Merkezi'l-Melik Abdillâh li-Hidmeti'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2016.
- Aydın, Tahirhan. "el-Muşkilât elletî tuvâcihu ta'lîmü'l-lugati'l-'Arabiyye fî Türkiyâ". Dubai, Birleşik Arap Emirlikleri: el-Meclisü'd-Duvelî li'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2015.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara : Pegem Akademi, 2021.
- Duvînâ, Muhammed. "et-Tecribetü't-Türkiyye fî ta'lîmi'l-lugati'l-'Arabiyye li'l-vâ'izîn ve'l-eimme ve'l-muftîn". *el-Mu'temerarü'd-duvelî er-râbi' li'l-lugati'l-'Arabiyye*. Dubai, Birleşik Arap Emirlikleri: el-Meclisü'd-Duvelî li'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2015.
- Ekmekçi, F. Özden. "Yabancı Dil Eğitimi Kavram ve Kapsamı". *Türk Dili (Dil Öğretimi Özel Sayısı)* 379-380 (1983), 107-115.
- Elhakdky, İslam Youssry. "et-Tehaddiyyâtü'l-muessesîyye fî berâmic ta'lîmi'l-'Arabiyye fi's-senevâti't-tahdîriyye bi-kulliyâti'l-'ulûmi'l-İslâmiyye bi-Türkiyâ". *Mutemeru İstanbul ed-Duvelî es-Sânî li-ta'lîmu'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkîn bi-gayrihâ*, 2016.
- Elhakdky, İslam Youssry - Şimşek, Sultan. "Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni, Işığında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri, Arapça Hazırlık Sınıflarında Ölçme ve Değerlendirme Sisteminin Geliştirilmesine Yönelik Çerçeve Programı

- Önerisi". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/25/ (ts.), 305-336.
- Hasan, Râid el-Hâc. "Deracetu kifâyâtî'l-edâi't-tedrisî ledâ mu'allimî'l-lugati'l-'Arabiyye". *Ta'limü'l-Lugai'l-'Arabiyye ve te'allumihâ : el-mutetallebât ve'l-eb'âd ve'l-âfâk*. Şârika: el-Merkezü't-Terbevî li'l-Lugati'l-'Arabiyye li-Duveli'l-Halîc, 2020.
- Herîdî, İman. *Bernâmeç mukterah li-tedrib mu'allimî'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkîne bi-gayrihâ mine'l-etfâl fî Mısr fî dav'i'l-kifâyâtî'l-lâzime lehum*. Kahire Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Enstitüsü, Doktora, 2003.
- Hudeybî, Alî Abdülmuhsin el-. "Bernâmeç kâim 'ala't-te'allumi'l-munazzam zâtiyyen li-tenmiyeti mehârât istihdâmi'tekaniyye fi't-tedrib ve'l-itticâh nehve't-tekanîyye ledâ mu'allimi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkîne bi-lugât uhrâ". *Mecelle-tü'l-'Ulûmi't-Terbevîyye ve'n-Nefsiyye - Bahreyn* 19/1 (Mart 2018).
- Hudeybî, Alî Abdülmuhsin el-. "Fâ'iliyyetu bernâmeç tedribî kâim alâ me'âyri'l-cevde". *el-Mecelletü'l-İlmiyye li-Kulliyeti't-Terbiye - Câmi'atü Asyût* 32/3 (Temmuz 2016).
- Hudeybî, Alî Abdülmuhsin el-. "Tasavvur mukterah li't-teğallub ala'l-muşkilât elletî tuvâcihü'l-cihâtu'l-ma'niyye bi-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li-nâtîkîne bi-lugât uhrâ". *Mecelle-tü Kulliyeti't-Terbiye Câmi'atu Asyût* 33/1 (Ocak 2017).
- Hûlî, Kerîm el-. "Muşkilâtu ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li-gayri'n-nâtîkîne bi-hâ fi Turkiyâ ve turuk hallihâ bi-hâ". *el-Lugati'l-'Arabiyye fî Turkiyâ*. ed. Mahmûd Kaddûm. ; Merkezü'l-Melik Abdillâh li-Hıdmeti'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2016.
- İshakoğlu, Ömer. "Türkiye'deki Okullarda Arapça Öğretimi". 3/266-269. Dubai, Birleşik Arap Emirlikleri, 2013.
- Kılıç, Selim. "Cronbach'ın Alfa Güvenirlik Katsayısı". *Journal of Mood Disorders* 6/1 (2016), 47-48.
- Mes'ad, Muhammed İbrahim Huleybe. "Tatvîru bernâmeç i'dâd mu'allimî'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkîne bi-lugât uhrâ fî dav'i me'âyri'l-cevdeti's-şâmile". *Mecelle-tü'l-Cem'iyyeti'l-Mısrîyye li'l-Kırâe ve'l-Ma'rife* 111 (Ocak 2011).
- Muhtâr, Abdurrezzâk. "Mehârât istihdâmi istirâtîciyyâtî'l-kırâeti'l-fa'âle ve medâ tevâfurihâ ledâ mu'allimî'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkîne bi-gayrihâ". *Ta'limü'l-Lugai'l-'Arabiyye ve te'allumihâ : el-mutetallebât ve'l-eb'âd ve'l-âfâk*. Şârika: el-Merkezü't-Terbevî li'l-Lugati'l-'Arabiyye li-Duveli'l-Halîc, 2020.
- Mu'nuddîn, Muhammed. "Vâkı'u edâu mu'allimî'l-lugati'l-'Arabiyye fî Bangladeş fî dav'i'l-me'âyri'l-miheniyye el-mu'âsıra". *Ta'limü'l-Lugai'l-'Arabiyye ve te'allumihâ : el-mutetallebât ve'l-eb'âd ve'l-âfâk*. Şârika: el-Merkezü't-Terbevî li'l-Lugati'l-'Arabiyye li-Duveli'l-Halîc, 2020.
- Nâka, Mahmûd en-. "Bernâmeçü'l-i'dâdi't-terbevî li-mu'allimî'l-lugai'l-'Arabiyye li'n-nâtîkîne bi-lugât uhrâ : tesavvur mukterah el-usus, el-kifâyât, el-ehdâf, 'anâsirü'l-i'dâd". *Mecelle-tü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 36 (2020), 347-357.
- Rafîdî, Sa'ad er-. *Berâmic ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye fi's-seneti't-tahdîriyye : vâkı' ve hulûl*. Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans, 2021.
- Sanavber, Ahmed. "Ehemmu muşkilât berâmic ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li-gayri'n-nâtîkîne bi-hâ fi Turkiyâ : mulâhazât meydâniyye". *el-Lugati'l-'Arabiyye fî Turkiyâ*. ed. Mahmûd Kaddûm. Merkezü'l-Melik Abdillâh li-Hıdmeti'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2016.
- Şimşek, Sultan - Elhakdky, İslam Youssry. "İtticâhâtu talebeti kulliyâtî'il-ilâhiyyât ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye fî Turkiyâ nahve bernâmeçü'l-lugati'l-'Arabiyye fi's-seneti't-tahdîriyye". *Darulfunun İlahiyat Dergisi* 30/1 (2019), 231-262.
- Tu'ayme, Ruşdî. *el-Mu'allim : kifâyâtuhû ve tedribuhû*. Kahire : Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 2006.

**Ek-1:***Birinci Bölüm: Planlama Konusundaki Yeterlilikler*

1. Uluslararası dil kriterleri konusunda yeterli bilgi sahibi olmak.
2. Dil eğitim setleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmak.
3. Ders hazırlıklarının yazılı olarak yapılması hakkında bilgisi olmak.
4. Ders hedefleri ve kazanımlarının çeşitlendirilmesine ilişkin bilgi sahibi olmak.
5. Eğitim materyallerinin hazırlanmasına dair bilgisi olmak.
6. Sınıf etkinlikleri hazırlama konusunda bilgisi olmak.
7. Eğitsel ve dilsel oyunların tasarlamasına ilişkin bilgisi olmak.

*İkinci Bölüm: Sınıf Yönetimi Konusunda Yeterlilikler*

8. Sınıfı hazır hale getirecek uygulamalar hakkında bilgisi olmak.
9. Öğrencileri motive etme teknikleri hakkında bilgisi olmak.
10. Farklı çeşitleriyle ödül / ceza uygulaması konusunda bilgisi olmak.
11. Sınıfın organize edilmesi ve rol dağılımı hakkında bilgisi olmak.
12. Soru – cevap uygulamasını organize edecek bilgiye sahip olmak.
13. Öğrencilerin etkileşim içinde olması ve olumlu katılım sağlamalarına dair bilgiye sahip olmak.
14. Öğrencilerin ilerlemelerini takip edip düzeylerini belirleme bilgisine sahip olmak.
15. Sınıf araç gereçlerinin kullanımının organize etme konusunda bilgi sahibi olmak.
16. Ders vakit ve sürelerine riayet etmek.
17. Dersin özetlenerek bitirilmesine dikkat etmek.

*Üçüncü Bölüm: Öğretim Yöntemlerine Dair Yeterlilikler*

18. Dil eğitimi hakkında uluslararası yöntemler konusunda bilgi sahibi olmak.
19. Aktif öğrenim stratejileri hakkında bilgi sahibi olmak ve uygulamak.
20. Sınıf içi yardımlaşmaya dayalı öğrenim uygulaması yapmak.
21. Sınıf için öğretim yöntemlerinde çeşitlilik sağlamak.
22. Seslerin ve harflerin öğretim yöntemlerini bilmek.
23. Kelimelerin öğretim yöntemlerini bilmek.
24. Kalıpların öğretim yöntemlerini bilmek.
25. Dinleme becerisinin öğretim yöntemlerini bilmek.
26. Okuma becerisinin öğretim yöntemlerini bilmek.
27. Konuşma becerisinin öğretim yöntemlerini bilmek.
28. Yazma becerisinin öğretim yöntemlerini bilmek.
29. Dil bilgisi kurallarının öğretim yöntemlerini bilmek.
30. Arap ve İslam kültürünün öğretim yöntemlerini bilmek.

*Dördüncü Bölüm: Değerlendirme Konusundaki Yeterlilikler*

31. Seviye belirleme sınavları uygulama konusunda bilgi sahibi olmak.
32. Seviyelere göre (başlangıç / orta / ileri) konuşma becerisine yönelik sözlü sınav uygulaması hakkında bilgi sahibi olmak.
33. Sözlü sınav soruları oluşturulmasına yönelik bilgi sahibi olmak.
34. Sözlü sınavları uygulanmasına dair bilgi sahibi olmak.
35. Kompozisyon soruları oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmak.
36. Konulu sorular oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmak.
37. Soru kalıplarının çeşitliliğini sağlama bilgisine sahip olmak.
38. Seslere ve harflere dair sınavlar oluşturma konusunda bilgi sahibi olmak.
39. Kelimelere ve kalıplara dair sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmak.
40. Dinleme becerisine dair sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmak.
41. Konuşma becerisine dair sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmak.
42. Okuma becerisine dair sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmak.
43. Yazma becerisine dair sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmak.
44. Nahiv ve sarf kurallarına dair sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmak.
45. Seviye sonu sınavlar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmak.
46. Öğrencilerin günlük ve haftalık ödevlerinin ve sorumluluklarının değerlendirilmesi konusunda bilgi sahibi olmak.

*Beşinci Bölüm: Teknik Yeterlilikler*

47. Sanal sınıflar (Zoom, Skype, Microsoft Team, Google Classroom gibi programlar yoluyla) kullanılması konusunda bilgi sahibi olmak.
48. Sanal sınıflar yoluyla sınıf etkileşim tekniklerinin işlevselliğini sağlama konusunda bilgi sahibi olmak.
49. Öğrencilere uygun eğitsel materyallerin araştırılmasına dair yöntemler konusunda bilgi sahibi olmak.
50. Dosyaları farklı formatlara dönüştürme ve yükleme bilgi ve becerisine sahip olmak.
51. Görüntü ve videoların deşifre edilmesi konusunda bilgi sahibi olmak.
52. Sunu dosyalarının hazırlanması konusunda bilgi sahibi olmak.
53. Elektronik derslerin tasarlanması konusunda bilgi sahibi olmak.
54. Eğitsel derslerin platformlara yüklenmesi konusunda bilgi sahibi olmak.
55. Video sunumları için özel bir kanal oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmak.
56. Öğrencilerin derslerine ait gruplar ve sayfalar oluşturulması konusunda bilgi sahibi olmak.
57. Anket çalışmaları oluşturmak ve bu çalışmaların sonuçlarına göre hareket etme konusunda bilgi sahibi olmak.

58. Çeşitli programlar yardımıyla (Wordwall gibi) etkileşimli oyunlar hazırlama konusunda bilgi sahibi olmak.
59. Çeşitli programlar yardımıyla (Quizizz gibi) elektronik yarışmalar oluşturma konusunda bilgi sahibi olmak.
60. Uzaktan sözlü ve yazılı sınavları uygulama konusunda bilgi sahibi olmak.



## HADİSLERDE BEYÂN VE BEDÎ İLMİYLE İLGİLİ EDEBÎ SANATLARIN KULLANIMA DAİR ÖRNEKLER

Yaşar Seracettin BAYTAR\*

### Öz

Bu çalışmada, Belâğat'ın iki önemli dalı olan *beyân* ve *bedî* ilimleriyle ilgili sanatların, hadislerdeki kullanımına dair örnekler konu edilmiştir. Beyân, bir manayı farklı söz ve usûllerle anlatmayı öğreten, kendine hâs kaideleri olan bir ilim olarak tarif edilmekte olup *teşbih*, *mecâz*, *istiâre* ve *kinâye* gibi sanatları içermektedir. Bedî ise edebî sanatlarla donatılmış ifadenin lafız bakımından kusursuz, mâna bakımından mâkul ve âhenkli olmasının kurallarını inceleyen ilimdir. Bu ilmin kapsamında, kaynaklarda en çok zikri geçen edebî sanatlar *cinâs*, *iktibâs*, *seci*, *red-dü'l-acuz ale's-sadr*, *tevriye*, *tıbâk*, *mukâbele*, *müşâkele*, *muraâtu'n-nazîr*, *üslûbu'l-hakîm* gibi sanatlardır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) anlam bakımından zengin, ifade açısından zarîf ve veciz hadisleri, mezkûr edebî sanatların kullanımına dair eşsiz güzellikte örnekler sunmaktadır. Bu hadislerde söz konusu edebî sanatlarla, sanatsal bir kaygıyla değil daha çok bir anlatım metodu olarak başvurulmuştur. Bu anlamda beyân ilmiyle ilgili sanatlar, daha çok verilen mesajı doğru, etkili ve kalıcı şekilde muhataba iletmenin bir ifade aracı olarak kullanılmıştır. Bedî ilmiyle ilgili sanatlarla da muhatabın edebî zevki ve estetik duygusu harekete geçirilerek, ilgi ve dikkatinin canlı tutulması sağlanmıştır.

Söz konusu sanatların, hadislerdeki kullanımına dair örnekler üzerine yapılan bu çalışmanın, hem ilgili sanatların daha iyi anlaşılmasına hem de Hz. Peygamber'in (s.a.s.), edebî yönünün yakından tanınmasına katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

Çalışmanın konusunu dağıtmamak ve hacmini artırmamak için örneklemelerde hadislerle sınırlı kalınmaya özen gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Edebî Sanatlar, Belağat, Beyân, Bedî, Hadisler

**Examples of the Use of Literary Arts Related to Bayan and Badi Science in Hadiths**

### Abstract

In this study, examples of the use of arts related to *bayân* and *badi'* sciences, which are two important branches of rhetoric, in hadiths is discussed. Bayân is described as a science that teaches how to express a meaning with different words and methods, has its own rules, and includes arts such as *comparasion*, *trope*, *metaphor* and *allusion*. Badi', on the other hand, is the science that examines the rules of the expression that are equipped with literary arts, to be perfect in terms of speech, reasonable in terms of meaning and harmonious. Within the scope of this science, the most mentioned literary arts in the sources are such

\* Dr., Arap Dili ve Belâğatı, DİB., Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı, ORCID ID: 0000-0001-6843-2713, e-mail: seracettinbaytar@hotmail.com

*as paronomasia, quotation, assonance, raddu al-eajuz ealaa al-sadr, pun, contrast, muqabala, mushakala, muraeat al-nazir, uslûb al-hakîm.*

The hadiths of the Prophet (s.a.w), which are rich in meaning, elegant in terms of expression, and concise, present uniquely beautiful examples of the use of the aforementioned literary arts. In these hadiths, the mentioned literary arts were used not as an artistic concern but rather as a method of expression. In this sense, the arts related to the science of bayân were mostly used as a means of expression to accurately, effectively and permanently communicate the given message to the interlocutor. The literary taste and aesthetic sense of the interlocutor were also activated by the arts related to the science of badi', which ensured that his interest and attention were kept alive.

It is hoped that this study on examples of the use of these arts in the hadiths will contribute to both a better understanding of the aforementioned arts and a closer recognition of the Prophet's literary aspect.

In order not to disperse the subject of the study and not to increase its volume, care was taken to be limited to hadiths in the examples.

**Keywords:** Arabic Language, Literary Arts, Rhetoric, Bayan, Badi, Hadiths

*Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 01.11.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 02.02.2022*

## Giriş

Bir duyguyu, bir düşünceyi düz bir anlatımla ifade etmekle, sanatlı bir şekilde ifade etmek birbirinden farklıdır. Her iki anlatım şeklinin insanlarda bırakacağı duygu, his ve etki aynı olmaz. Güzel söz sanatları, estetik duyarlılığın, hisli duyguların ve ince zekanın bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle söz konusu sanatların, bir anlatım özelliği olduğunu söylemek mümkündür. Edebî sanatlar, kullanıldığı ifadede anlamı zenginleştirir, sözü çarpıcı, tesirli, zarf ve zihinlerde kalıcı kılar. Özetle bir ifadenin edebi ve sanatsal değeri, kullanılan söz sanatlarıyla doğrudan ilgilidir.

Son ilâhî dinin mesajının, insanlıkla buluşmasına aracılık eden Arap dili, Kur'an ve hadislerin de katkısıyla lügat hazinesini geliştirip zenginleştirdiği gibi, edebî ve sanatsal yönden de büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Zira Arap dili ve edebiyatı alanında yapılan çalışmaların, büyük oranda Kur'an ve hadisler üzerine yapılan çalışmalarla başladığını ve ivmelenerek ilerlediğini söylemek mümkündür.

Hız. Peygamber (s.a.s.), temsil ettiği dinin öğretilerini muhataplarına anlatma ve açıklama görevini yerine getirirken yaşadığı toplumun dilini en üst seviyede ve en güzel şekilde kullanmış, vermek istediği mesajın, muhatapla-

rına doğru, etkileyici, zarif ve kalıcı bir şekilde ulaşması için gerektiğinde dilin edebi ve sanatsal taraflarından da istifade etmiştir. Ancak bunu yaparken yapmacıktan, düzeltme ve tekrardan uzak, tabii, fitri ve kendine özgü fasîh, belîğ ve veciz bir dil kullanmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.s.), bir edip veya bir şair olmamasına rağmen içinde yaşadığı Arap toplumunun en fasîh ve en belîğ konuşma kabiliyetine sahip kişisidir. Nitekim dil ve belâğatla ilgili kaynaklarda O'nun (s.a.s.), kelam yönünden Arapların en fasîhi, en anlaşılır ve en tatlı konuşanı, söz yönünden en isabetlisi, lehçe bakımından en açık-seçiği, delil bakımından da en kuvvetlisi olduğu ifade edilmiştir.<sup>1</sup> Yine kaynaklarda O'nun (s.a.s.) kelâmının, kendisini dinleyen herkesin anlayabileceği ölçüde net olduğu, kelime bakımından az, mana bakımından ise çok olduğu, {وَمَا آتَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ}, "Ben, olduğundan başka türlü görünenlerden de değilim."<sup>2</sup> ayetinde de ifade edildiği gibi sözlerinin yapmacıktan uzak olduğu dile getirilmiştir.<sup>3</sup>

Allah Rasulü'nün (s.a.s.) *belâğat* ve *fesâhattaki* eşsiz yeteneğinde, dil ve edebiyat alanında Araplar arasında önemli bir yere sahip olan Kureyş kabilesine mensub olmasının büyük etkisi olduğu gibi böylesi edip bir toplumu, peygamber olarak ikna edebilmesi için Allah tarafından özel olarak eğitilip, yetiştirilmesinin ve kendisine bu alanda özel yeteneklerin verilmiş olmasının da önemli etkisi vardır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde az söz ile çok manayı ihtiva edecek şekilde veciz söz söyleme kabiliyetinin kendisine Allah (c.c.) tarafından verildiğini şöyle dile getirmiştir: {أَعْطَيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ}, "Bana az sözle çok anlam ifade etme yeteneği verildi."<sup>4</sup>

Özetle Allah Rasulü (s.a.s.), mesaj odaklı beyanlarında zorlama ve yapmacıktan uzak fitrî bir dil kullanmış, uzun konuşması gereken yerlerde sözü uzatmış, kısa tutması gereken yerlerde kısa tutmuş, herkesçe bilinmeyen çok garip kelimelerin kullanımından kaçınmış, anlamsız ve hikmetsiz laf etmekten uzak durmuştur. O (s.a.s.), sözlerinde ve davranışlarında ilâhî teyid ve desteğe mazhar olduğundan her türlü hata ve kusurdan beri kılınmıştır. Allah (c.c.) tarafından sevimli ve tatlı kılınan sözleri, muhataplarınca her zaman hüsnü kabul ve saygıyla karşılanmıştır.<sup>5</sup> O'nun (s.a.s. ), hikmet yüklü

1 Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 1/4.

2 Sâd 38/86.

3 Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhız, *el-Beyan ve't-tebyin* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 2/13.

4 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Ârabî, tsz), "Mesâcid", 5, 7-8.

5 Câhız, *el-Beyan ve't-tebyin*, 2/13-14.

olduğu kadar makâmın ve muhatabın durumuna göre tercih ettiği beyânî ve bedî sanatlarla örülü hadisleri, *belâğat* ve *fesâhat* bakımından eşsiz güzellikte serlevha örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bağlamda belâğat ve fesâhat kavramlarına değinmek yerinde olacaktır.

Belâğat, kelime olarak varmak ve hedefe ulaşmak anlamlarına gelmektedir.<sup>6</sup> Terim olarak ise zorlama ve yapmacıktan uzak, açık, anlaşılır ve etkiliyici bir tarzda yer ve duruma uygun söz söylemektir. Özetle sözü, yerinde, zamanında, doğru, güzel ve net bir şekilde söylemektir.<sup>7</sup> Kelime olarak açık olma, ortaya koyma, açıklık ve berraklık gibi anlamlara gelen fesâhat ise terim olarak kelâmın, ses, anlam ve ahenk bakımından kusursuz; anlatım bakımından açık ve düzgün olmasıdır. Bu bakımdan fasîh kelâm, manası kolay anlaşılabilir, kolayca telaffuz edilebilen ve sıralaması mükemmel olan sözdür.<sup>8</sup>

Genel anlamıyla edebî sanatları konu edinen *belâğat* ilmi, *meânî*, *beyân* ve *bedî* şeklinde üç bölümden oluşmaktadır.<sup>9</sup> Bunlardan meânî, cümlelerin farklı şekil ve kullanımları ile sözlerin yer ve duruma uygunluğuna dair usûl ve kaideleri inceleyen ilim dalı olarak tanımlanmaktadır.<sup>10</sup> Beyân, bir manayı çeşitli söz ve usûllerle ifade etmeyi öğreten, özel usûl ve kaideleri olan bir ilim olarak ya da özetle *teşbîh*, *istiâre*, *mecâz* ve *kinâye* gibi sanatları konu edinen ilim şeklinde tarif edilmektedir.<sup>11</sup> Bedî ise edebî sanatlarla örülü ifadenin lafızca kusursuz, anlamca makul ve âhenkli olmasıyla ilgili usûl ve kaideleri inceleyen ilim olarak tanımlanmaktadır. Bedî kapsamındaki sanatlardan lafızla ilgili olanlar *muhassinât-ı lafziyye*; mâna ile ilgili olanlar ise *muhassinât-ı maneviyye* başlığı altında tasnif edilmiştir.<sup>12</sup>

- 6 Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, tsz.), "blğ", 8/419; Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh* (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1996), "blğ", 55.
- 7 Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Naîm Zerkûr (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 415-416; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309/1891), 25.
- 8 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "fsh", 2/545; er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, "fsh", 444.
- 9 Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380; Nusreddin Bolelli, *Belâgat, Kur'an Edebiyatı, Beyân-Meânî-Bedî'* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 28; M. Orhan Soysal, *Edebî Sanatlar ve Tanınması* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2005), 19-28.
- 10 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ, 'İlmu'l-beyân ve'l-bedî'* ('Ammân: Dâru'l-Furkân, 1421/2000), 87-89; İsmail Durmuş, "Meânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/204; Bolelli, *Belâgat, Kur'an Edebiyatı*, 151.
- 11 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 162; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/22.
- 12 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 423-432; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 416-417; el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, nşr.ve trc. Nevzat H. Yanık vd. (İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 2001), 212; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/320.

Bu çalışmada yer verilen beyânî sanatların, hemen hemen hepsine dair klasik kaynaklarda şiir, ayet ve hadislerden istişhadlara rastlamak mümkün iken, sonradan keşfedilerek bedî ilmine dahil edilen ve bir takım anlam incelikleri sebebiyle zamanla farklı isimlendirmelere konu olan bazı bedî sanatlar, söz konusu eserlerde geçmediğinden bunlar için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu itibarla çalışmamızda, daha çok klasik eserlerde geçen, tayin, tespit ve tasnifinde mutabakat olan sanatların, hadislerdeki kullanımı öncelenmiştir.

Meânî ilmi, muhtevası itibariyle çoğunlukla müstakil çalışmalara konu edilirken; beyân ve bedî ilmi ise inceledikleri edebî sanatların, daha çok estetik açıdan ön plana çıkması itibariyle birlikte ele alınmaktadır. Kısmen bu yaklaşımla kısmen de çalışmanın hacminin artabileceği kaygısıyla konunun meânî ile ilgili kısmı başka bir çalışmaya havale edilerek söz konusu çalışma, beyân ve bedî ile ilgili en çok öne çıkan sanatlar ve bunların özlü anlatımıyla sınırlı tutulmuştur.

Edebî sanatların kullanımına konu olan hadislerin seçiminde de muteber hadis kaynaklarında geçen rivayetlerin tercih edilmesine özen gösterilmiştir. Zira konuyla ilgili bazı kaynaklarda zayıf veya mevzû denilebilecek türden rivayetlerle de istişhad edildiği görülmüştür. Ancak bunların, her ne kadar ilgili konuyu örneklendirme açısından muvafık oldukları görülse de taşıdıkları sıhhat problemi nedeniyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) edebî yönünü temsile uygun olmayacakları değerlendirilmiş ve bu çalışmada örnek olarak kullanılmamıştır.

### 1. Hadislerde Beyân İlmiyle İlgili Sanatların Kullanımına Dair Örnekler

Beyân, kelime olarak açık seçik olmak, ortaya çıkmak, açıklamak ve anlaşılır hale getirmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>13</sup> Terim olarak ise bir manayı farklı söz ve tekniklerle anlatmayı öğreten, özel usûl ve kaidelere sahip bir ilim olarak tanımlanmaktadır. Başka bir tanıma göre ise beyân, *teşbîh*, *me-câz*, *istiâre* ve *kinâye* gibi söz sanatlarından bahseden, insanın his ve duyu âlemini harekete geçirecek söz söyleme teknik ve yöntemlerini öğreten ilim olarak tarif edilmiştir.<sup>14</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), tebliğ görevini îfâ ederken vermek istediği mesajı en doğru ve en anlaşılır biçimde muhataplarına ulaştıracak şekilde bir hitap

13 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l- luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), "byn", 5/2083; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "byn", 13/67; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 162; er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, "byn", 62.

14 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 162; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhis*, 301.

tarzı benimsemiştir. Bunu yaparken de muhataplarının algı ve anlayış düzeylerine göre çoğu zaman sanatlı bir dil kullanmıştır. Zamanın Arap ediplerinin, ifâde biçimlerinde yaygın olarak rastlanılan benzetme temelli; teşbîh, mecâz, istiâre ve kinâye türünden beyânî sanatlara, Hz. Peygamber de (s.a.s.) etkili bir hitap tarzı olarak başvurmuştur. Çeşitli hadis-i şeriflerde rastladığımız bu türden sanatlı ifadeler, mana ve mesaj açısından taşıdıkları değer kadar, belagat açısından da eşsiz örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 1.1. Teşbîh

Teşbîh, kelime olarak شَبَّهَ fiilinin masdarı olup, iki şeyden birini diğerine benzetmek anlamına gelmektedir.<sup>15</sup> Beyân ilmiyle ilgili bir sanat olarak ise belli bir amaçla, ortak nitelikli iki şeyden birini diğerine bir edat yardımıyla benzetmektir.<sup>16</sup> Diğer bir tanıma göre ise bir ilgiyle, iki şeyden zayıf olanı güçlü olana benzetmektir.<sup>17</sup>

Teşbîh, başlıca dört öğeden oluşur. Bunlar; *müşebbeh* (benzeyen), *müşebbehün bih* (kendisine benzetilen), *vechü's-şebeh* (benzetme yönü) ve *edâtu't-teşbîh* (benzetme edâtı)'dır.<sup>18</sup>

Teşbîh, daha çok söz konusu öğelerden özellikle vechü's-şebeh ve edâtu't-teşbîhin cümlede zikredilmiş olup olmamasına göre çeşitli şekillerde isimlendirilmiştir. Bu cümleden olmak üzere içerisinde vechü's-şebeh zikredilen teşbîhlere *teşbîh-i mufassal*, hazfedilenlere ise *teşbîh-i mücmel*; edâtu't-teşbîhin zikredildiği teşbîhlere *teşbîh-i mürsel*, hazfedilenlere ise *teşbîh-i müekked* denilmiştir. Vechü's-şebeh ve edâtu't-teşbîhin birlikte hazfedildiği teşbîhlere ise *teşbih-i belîğ* denilmiştir.<sup>19</sup> Vechü's-şebehin, değişik birkaç unsurdan meydana gelen hayalî bir şekil veya tablo görüntüsünde olması durumunda ise teşbîh, *teşbîh-i temsîli* olarak isimlendirilmiştir.<sup>20</sup>

Teşbîh, yukarıda geçen tanımında da ifade edildiği üzere belli maksatlar gözetilerek yapılır. Bunlardan bazıları; müşebbehe isnâd olunan garip ve tuhaf şeyin teşbîh yoluyla mümkün olduğunu göstermek, teşbihten önce vasfî

15 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "şbh", 13/503-504; er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, "şbh", 288.

16 es-Seyyîd Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 247; Abdurrahmân b. Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye* (Beirut: Dârü'l-Kalem, 1416/1996), 2/161.

17 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 355; Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 311; el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 36.

18 Ahmed b. Ali b. Abdilkâfî Ebû Hâmid Bahâuddîn es-Sübkî, *Urûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-miftâh*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003), 2/34; Abdulazîz Atîk, *İlmu'l-beyân* (Beirut: Dârü'n-Nahda, 1405/1982), 64; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *Ulûmu'l-belâğa el-bedî ve'l-beyân ve'l-me'ânî* (Trablus: el-Muessesetu'l-Hadîse, 2003, 145-146.

19 el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 262-263; el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 2/173.

20 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 346; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 338.

bilinmeyen müşebbehin durumunu açıklamak, müşebbehe isnâd edilen şeyi teşbîh yoluyla ispat ederek müşebbehin durumunu zihne yerleştirmek, müşebbehi süsleyerek ona rağbeti artırmak veya kötüleyerek ondan uzaklaşılmasını sağlamak şeklinde ifade edilmiştir.<sup>21</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.) de anlatmak istediği bir konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve zihinlere yerleşmesini temin etmek ya da muhataplarını faziletli bir davranışa teşvik etmek veya kötü bir işten sakındırmak gibi gayelerle zaman zaman teşbîh yoluyla anlatma yolunu tercih etmiştir. O'nun bu türden söz ve beyânlarına hadis metinlerinde çokça rastlamak mümkündür.

Aşağıda yer alan hadis-i şerifler, teşbîhin farklı türlerine dair güzel örnekler içermektedir.

{الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبَيْتَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا}, “Mümin, mümin için (tuğlaları) birbirine destek olan bina gibidir.”<sup>22</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), müminlerin birbirlerine karşı durumunu, tuğlaların yanyana ve üstüste dizilmesiyle oluşturulan duvarlardan meydana gelen bir binaya benzetmektedir. Söz konusu hadise göre binanın duvarlarındaki tuğlalar nasıl ki birbirlerini, kenetlenmiş bir şekilde destekleyip tutuyorsa müminler de aynı şekilde birbirlerini her durumda destekleyip tutmaları gerekir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu hadisiyle, müminlerin birbirlerine karşı bakış açılarının, tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini veciz bir benzetmeyle anlatarak zihinlere yerleştirmektedir.

Hadis-i şerifte yer alan teşbîhte; müşebbeh, “mümin”; müşebbehün bih, “bina”; vechü’s-şebeh, “birbirini destekleme” ve edâtü’t-teşbih ise {ك} “kef” harfidir.

Görüldüğü üzere söz konusu teşbîhte vechü’s-şebeh zikredildiğinden dolayı *teşbîh-i mufassal*; teşbîh edâtı zikredildiği için de *teşbîh-i mürsel* sanatı bulunmaktadır.

{كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ}, “Dünyada bir yabancı veya bir yolcu gibi ol.”<sup>23</sup>

Yukarıdaki hadiste de Peygamber Efendimiz (s.a.s.), bir müminin dünyaya karşı tavır ve bakış açısının nasıl olması gerektiğini, zihinlerde kalıcı bir benzetme üzerinden beyân etmektedir. Hadiste, müminlere hitap edilerek onların, dünya hayatını sürdürürken bir yolcu veya bulunduğu yerde yabancı olan bir kişinin psikolojisiyle hareket etmeleri istenmektedir. Hadise göre

21 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-’ulûm*, 340-342; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhis*, 331; Atîk, *’İlmu'l-beyân*, 105-110.

22 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîh* (Beyrut: Dâru İbn kesîr, 1407/1987), “Mesâcid”, 54; “Mezâlim”, 6; Müslim, “Birr”, 17.

23 Buhârî, “Rikâk”, 3.

yolcu veya yabancı bir kimse nasıl ki geçici olarak bulunduğu yerlerde, sürekli asıl gideceği yeri düşünüp oraya yönelik bir hazırlık ve gayret içerisinde oluyorsa bir mümin de dünya hayatını yaşarken yaşadığı hayatın geçici olduğunu bilerek asıl gideceği yer olan ahiret hayatına yönelik hazırlık ve gayret içerisinde olmalıdır.

Hadisteki teşbîhte müşebbeh, muhataba işaret eden, nâkıs {كُنْ} emir fiilinin ismi olan müstetir {أَنْتَ} “ente” zamiridir, müşebbehün bih “yabancı ve yolcu”, edâtü’t-teşbîh ise {ك} “kef” harfidir. Teşbîhte edâtü’t-teşbîh zikredildiğinden *teşbîh-i mürsel*, vechü’ş-şebeh hazfedildiğinden dolayı ise *teşbîh-i mücmel* sanatı bulunmaktadır.

{النَّاسُ كَأَشْنَانِ الْمَشْطِ}, “İnsanlar, tarağın dişleri gibi (eşit)dir.”<sup>24</sup>

Yukarıdaki rivayette insanların, yaratılış bakımından tarağın dişleri gibi eşit olduğu veciz bir benzetme yoluyla ifade edilmektedir. Hadiste yer alan teşbîhte, edâtü’t-teşbîh zikredildiğinden dolayı *teşbîh-i mürsel* sanatı bulunmaktadır.

{الْمُؤْمِنُ مِرْآةُ الْمُؤْمِنِ}, “Mümin, müminin aynasıdır.”<sup>25</sup>

Hadiste, mümin bir kişinin başka bir mümin kişiye göre durumu, yansıtma ve gösterme özelliği olan aynaya benzetilmiştir. Ayna, kişinin durumunu olduğu gibi yansıtıp gösterdiği gibi mümin de diğer mümine, eksiklerini uyararak farketmesi veya güzel taraflarını takdir ederek hatırlatması yönüyle bir ayna vazifesi görür. Söz konusu teşbihte vechü’ş-şebeh ve edâtü’t-teşbîh zikredilmediğinden *teşbîh-i beliğ* sanatı bulunmaktadır.

{إِنَّ الشَّيْطَانَ ذُنْبُ الْإِنْسَانِ كَذُنْبِ الْغَنَمِ يَأْخُذُ الشَّاةَ الْقَاصِيَةَ وَالنَّاجِيَةَ}, “Şeytan, sürüden ayrılan, kenarda duran koyunu kaparı kurt gibi insanın kurdudur.”<sup>26</sup>

Hadis-i şerif’te birlik ve beraberliğin, İslam toplumuyla birlikte hareket etmenin önemi ifade edilmekte, yalnız hareket eden ve İslam toplumundan bağımsız, bireysel bir yaşam tarzı benimseyen Müslümanın maruz kalacağı manevi tehlikelere bir benzetme üzerinden dikkat çekilmektedir. Hadisteki benzetmeye göre kurt nasıl ki yalnız koyunu gözetler ve avlamak için fırsat kollarsa şeytan da Müslümanlardan ve onların yaşam tarzından ayrılarak kendi öznel anlayışı doğrultusunda bir İslamî hayat tarzı benimseyen ve ferdî hareket eden Müslümanı kolaylıkla kandırıp tuzağına düşürür. Söz konusu hadisle bir Müslümanın, İslam ümmetiyle ortak hareket etmesinin önemi ve veciz bir teşbihle zihinlerde kalıcı olacak şekilde ifade edilmektedir.

24 Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca’fer el-Kudâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, thk., Hamdî b. Abdilmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1407/1986), 1/145.

25 Ebû Dâvûd, “Edeb”, 57.

26 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. thk. Şuayb Arnaft. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 36/358 (No. 22029).



Hadiste yer alan {إِنَّ الشَّيْطَانَ ذُنْبُ الْإِنْسَانِ} teşbîhinde yalnızca müşebbeh ve müşebbehün bih bulunduğu ve ayrıca bu kısımda edâtü't-teşbîh ve vehü's-şebbeh hazfedildiğinden teşbih-i belîğ sanatı bulunmaktadır. Ancak ifadenin devamında yer alan teşbîhin ikinci bölümünde zikredilen {كَذَّبِ الْعَنَمَ} ifadesinde, edâtü't-teşbîh olan {ك} “kef” harfinin zikredilmesi sebebiyle de *teşbîh-i mürsel* sanatı bulunmaktadır.

مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ {الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى} *“Müminler, birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermeye, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle aynı acıyı paylaşan beden gibidirler.”*<sup>27</sup>

Yukarıdaki hadis-i şerifte müminlerin sevgi, şefkat ve dayanışma içerisinde birbirlerine olan muameleleri esnasındaki görünüşleri, her hangi bir organın rahatsızlığı esnasında beden bir bütün olarak diğer organlarıyla birlikte ateşlenme ve uykusuzlukla bu acıya ortak olmaları şeklindeki hayalî görüntüsüne benzetilmekte ve bu yolla *teşbîh-i temsîli* yapılmaktadır. Hz. Peygamber söz konusu temsîli teşbîhiyle müminlerin birbirlerine olan tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini, onların aşına oldukları bir görüntü üzerinden beyân ederek vermek istediği mesajı somutlaştırarak zihinlere işlemektedir.

{مَثَلُ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ كَمَثَلِ نَهْرٍ جَارٍ، عَمْرٍ عَلَى بَابٍ أَحَدِكُمْ، يَغْتَسِلُ مِنْهُ كُلُّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ} *“Beş vakit namazın misali, sizden birinizin kapısı önünden gürül gürül akıp giden ve her gün içinde beş defa yıkandığı bir ırmak gibidir.”*<sup>28</sup>

Allah Rasulü (s.a.s.), günde beş vakit güzelce abdest alarak namaz kılan bir kişinin, bu ameli sebebiyle günah ve hatalarından nasıl temizleneceğini temsîli bir benzetme yoluyla muhataplarına anlatmakta ve zihnen kolayca tahayyül edilebilir canlı bir tabloyla onların özdeşim kurmalarını sağlayarak namaza teşvik etmektedir. Hadise göre nasıl ki suyu bol, gürül gürül çağlayan bir nehirde hergün, günde beş kez yıkanan bir kişide kir ve leke namına bir iz kalması mümkün değilse aynı şekilde günde beş kez güzelce abdest alıp ve erkânına uygun olarak namazını edâ eden birinde de hata ve günahtan eser kalmayacaktır.

Söz konusu teşbîhte nehirde yıkanarak temizlenen birinin hayalî görüntüsü ile kıldığı namazlarla manen günahlarından arınan kişinin itibârî görüntüsü arasında ilişki kurularak *teşbîh-i temsîli* yapılmaktadır.

27 Buhârî, “Edeb”, 27; Müslim, “Birr”, 66.

28 Müslim, “Mesâcid ve mevâdiü's-salât”, 284.

## 1.2. Mecâz

Mecâz, يجوز – جاز fiilinden türetilmiş ism-i mekân, ism-i zaman veya mimli masdar kipinde bir kelime olup geçilen yer, geçilen zaman veya gelip geçmek anlamlarına gelmektedir.<sup>29</sup> Beyân ilmiyle ilgili bir terim olarak ise bir kelimeyi, cümlede aslî anlamının kastedilmesine engel olan bir karinenin varlığı ve bir alaka sebebiyle hakiki anlamının dışında kullanmaktır. Buna aynı zamanda *mecâz-ı lüğavî* de denilmektedir.<sup>30</sup> Tanımda ifade edilen, hakiki anlam ile mecâzî anlam arasındaki alaka benzerlik (müşâbehet), olabileceği gibi başka bir şey de olabilir. Söz konusu alakanın, benzerlik olması durumunda meydana gelen mecâz, *istiâre*; benzerlikten başka bir şey olması durumunda ise *mecâz-ı mürsel* diye isimlendirilir.<sup>31</sup> Bir diğer mecâz türü de *mecâz-ı aklî* dir ki bu da cümlede fiilin kendi fâilinden başkasına isnad edilmesiyle meydana gelir.<sup>32</sup> Zikri geçen mecâz türleriyle ilgili detaylı tanımlar ve bunların hadislerde kullanımıyla ilgili örnekler sırasıyla aşağıda gelecektir.

### 1.2.1. İstiâre

İstiâre, sözlükte birşeyi ödünç almak, ödünç istemek, bir şeyi bir yerden alıp başka bir yere koymak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>33</sup> Terim olarak ise bir kelimeyi geçici olarak başka bir anlamda kullanmak veya bir lafzı, aslî anlamının kastedilmesine engel olan bir karinenin varlığı ve benzerlik alakası sebebiyle hakiki değil de mecâzî anlamda kullanmaktır.<sup>34</sup>

Beyân ilminin en önemli konularından biri olan istiâre, vechü's-şebeh ve edâtu't-teşbîhle birlikte müşebbeh veya müşebbehün bihten birinin hazfedilmesi suretiyle yapılan teşbîh olarak da tanımlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle yalnızca müşebbeh veya müşebbehün bihten birinin zikredildiği teşbihlerdir.<sup>35</sup>

Teşbîh gibi istiâre de bir takım öğelerden oluşmaktadır. Bunlar; *müsteâr* (nakledilen lafız), *müsteârün minh* (müşebbehün bih), *müsteârün leh* (müşebbeh) ve *câmi* (vechü's-şebeh)dir.<sup>36</sup>

29 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "cvz", 5/326; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 358-361; Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1992), 121-122; er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, "cvz", 103.

30 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 362-364; el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 257-259; İsmail Durmuş, "Mecaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/218.

31 el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 292-296; el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/271-288.

32 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 393-398; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 361.

33 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "'avr", 4/618-619; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 369; er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, "'avr", 406; İsmail Durmuş- İskender Pala, "İstiare", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/315.

34 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 369.

35 Bk. Alî el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâğatü'l-'vâdiha* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 76; Bolelli, *Belâgat, Kur'an Edebiyatı*, 79; Soysal, *Edebî Sanatlar ve Tanınması*, 52.

36 el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 304; el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/230.

İstiâre, farklı değerlendirmelere göre çeşitli kısımlara ayrılmakta olup bunlardan en önemlileri; *istiâre-i tasrîhiyye* (açık istiâre), *istiâre-i mekniyye* (kapalı istiâre) ve *istiâre-i temsîliyye* (mürekkebe istiâre) dir. İstiârenin bu kısımları ile ilgili detaylı bilgi, hadislerden örnekleriyle aşağıda verilecektir.

Ayrıca istiâre, istiâreye konu olan kelimenin câmid olması durumunda *istiâre-i asliyye*; müştak olması durumunda *istiâre-i tebeiyye* diye isimlendirildiği gibi istiârede müsteârün minh (müşebbehün bih) ile ilgili unsurlardan birine yer verilmesi durumunda *istiâre-i müreşşeha*; müsteârün leh (müşebbeh) ile ilgili bir unsurun zikredilmesi durumunda *istiâre-i mücerrede*; her ikisiyle de ilgili hiçbir unsura yer verilmemesi durumunda ise *istiâre-i mutlaka* olarak isimlendirilmektedir.<sup>37</sup>

### 1.2.1.1. İstiâre-i tasrîhiyye

İstiâre-i tasrîhiyye, müsteârün minh'in (müşebbehün bih) lafzının zikredilip, müsteârün leh'in (müşebbeh) hafzedildiği istiâredir.<sup>38</sup> Türkçedeki karşılığı *açık istiâredir*.

{لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ}, “Kalbinde zerre miktarı kadar kibir bulunan kimse cennete giremez.”<sup>39</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), büyülenerek, insanları küçük görme ve Allah'ın takdîrini inkâr ve hafife alma anlamları taşıyan kibri, müminlere yakıştıramamak ve bu özelliğin bulunduğu kişilerin cennete giremeyeceğini edebî bir üslûpla haber vererek ümmetini uyarmaktadır.

Hadiste geçen {مِثْقَالُ ذَرَّةٍ} “zerre miktarı” ifadesiyle tahayyül edilebilecek en küçük miktar kastedilmiştir. Böylelikle kastedilen “en küçük miktar”, bir toz zerresi ağırlığına benzetilmiş, cümlede müşebbeh (müsteârün leh) hafzedilerek müşebbehün bih (müsteârün minh) zikredilmiştir. Bu yolla da *istiâre-i tasrîhiyye* meydana gelmiştir. Söz konusu istiârede “zerre miktarı” sözünün hakiki anlamında anlaşılmasına mâni olan karîne {قَلْبٌ}, “kalp” ve {كِبَرٌ}, “kibr” kelimeleridir. Çünkü bu iki kelime insandaki manevî durumu, karakter ve kişilik özelliklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla kalpte var olduğu düşünülen şey de bu sebeple maddi olarak ölçülebilecek bir şey olmayıp manevi bir özelliktir. Yani “zerre ağırlığınca” veya “miktarınca” kibir, ifadesiyle maddi bir miktar kastedilmeyip kibrin en az ölçüdeki varlığı ifade edilmektedir. Müşebbeh ve müşebbehün bih arasındaki câmi (vechü's-şebeh) ise “azlık veya küçüklük” vasfıdır. Diğer taraftan müsteâr olan lafız câmid isim olduğundan bu ifadede ayrıca *istiare-i asliyye*; müşebbeh ve müşebbehün bihe dair hiçbir unsur da zikredilmediği için *istiare-i mutlaka* sanatı bulunmaktadır.

37 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 374-385; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 371-377.

38 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 373; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 381.

39 Müslim, “İmân”, 147.

{وَيَحِكْ يَا أَنْجَسَهُ، رُوَيْدَكَ سَوْقًا بِالْقَوَارِيرِ}، “*Ey Enceşe! Kristalleri taşırken (hayvanları) dikkatli ve yavaş sür!*”<sup>40</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.) eşleriyle beraber Veda Haccı yolculuğundayken bu sırada Enceşe isimli bir kılavuz onların develerini yönlendiriyordu. Enceşe söylediği ezgilerle develeri hızlandırınca Hz. Peygamber (s.a.s.): “Ey Enceşe! Kristalleri taşırken (hayvanları) dikkatli ve yavaş sür!” diye seslenerek hayvanların üzerindeki hanımların, sarsılarak incitilmemeleri hususunda onu belîğ bir dille uyarmıştır.

Hadiste {الْبَسَاءُ}, “hanımlar” cam kristallere benzetilmiştir. Ancak cümlede, müşebbeh (müsteârün leh) olan hanımlar zikredilmeyip, müşebbehün bih (müsteârün minh) olan {الْقَوَارِيرِ}, “kristaller” kelimesine yer verilmiştir. Böylelikle hadiste *istiâre-i tasrîhiyye* sanatı bulunmaktadır. {الْقَوَارِيرِ} kelimesinin hakiki anlamında anlaşılmasına mâni olan karine ise söz konusu hayvanların sırtında bulunan yük ve yolcuların, hanımlar olduğunun biliniyor olmasından hareketle *hâliyye* olabileceği gibi “sür” anlamındaki masdar olan {سَوْقًا} kelimesinden hareketle *lafziyye* de olabilir. Müşebbeh ve müşebbehün bih arasındaki câmi (vechü’ş-şebeh) ise “kırılğanlık, naziklik ve hassaslık” vasıflarıdır. Ayrıca müsteâr olan {الْقَوَارِيرِ}, “kristaller” lafzı da câmid isim olduğundan burada da *istiare-i asliyye*; müşebbeh ve müşebbehün bihe dair her hangi bir ilave unsur da zikredilmediği için yine *istiare-i mutlaka* sanatı bulunmaktadır.

### 1.2.1.2. İstiâre-i mekniyye

İstiâre-i mekniyye, müsteârün minh’in (müşebbehün bih) lafzının hazfedilip onunla ilgili bir hususa cümlede yer verilmek suretiyle kendisine işaret edilen istiâredir.<sup>41</sup> Türkçede bu istiâre türüne *kapalı istiâre* denilmektedir.

{بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، {وَالْحَجَّ، وَصَوْمَ رَمَضَانَ}، “*İslâm beş şey üzerine bina edilmiştir: Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın Resûlü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, haccetmek ve Ramazan orucunu tutmak.*”<sup>42</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), İslâm’ı beş sütun üzerine kurulan bir binaya benzetmektedir. Nasıl ki bir bina sütunlar üzerine inşa edilir, yükselir ve ayakta durursa müslümanlık da bir bina gibi hadiste zikredilen şartların yerine getirilmesiyle tamamlanmış ve kemâle ermiş olur. Bunların zayıflığı veya eksikliği de bir binanın sütunlarında olduğu gibi İslâm’ın ve müslümanlık iddiasının, ciddi ölçüde risklerle karşı karşıya olduğu anlamına gelir.

40 Buhârî, “Edeb”, 90; Müslim, “Fezâil”, 72.

41 es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 373; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale’t-Telhîs*, 381.

42 Buhârî, “İmân”, 2; Müslim, “İmân”, 5.

Hadiste İslam, sütunlar üzerine inşa edilen edilen bir binaya benzetilmiş, cümlede müşebbeh (müsteârün leh) olan “İslam” zikredilmiş olmakla birlikte müşebbehün bih (müsteârün minh) olan “bina” kelimesi hazfedilmiştir. Ancak mahzuf olan “bina” kelimesine delalet eden ve ona uygun olan{ بُيِّى }, “inşa edilmek” anlamındaki fiil, cümlede zikredilmiştir. Böylelikle de hadiste *istiâre-i mekniyye* sanatı bulunmaktadır. Söz konusu istiârede câmi (benzetme yönü), İslam ve bir yapının çeşitli alt yapı unsurlarından oluşmasıdır. Karîne-i mânia ise somut şeylerle ilgili olan “bina edilme” fiilinin isnad edildiği soyut “İslam” kelimesidir. Konuyla ilgili bir diğer örnek ise aşağıdaki hadis-i şeriftir:

ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ {، “*Şu üç haslet kimde bulunursa o kimse iman tadını almış olur: Allah ve Resûlü’nü her şeyden daha çok sevmek, sevdiği birini yalnızca Allah rızası için sevmek, Allah kendisini kurtarıktan sonra tekrar küfre dönmeyi ateşe atılmak gibi çirkin ve tehlikeli görmek.*”<sup>43</sup>

Hadiste imanı özümsemiş ve mümin olmanın hazzına varmış bir kimse- nin üç önemli özelliğine dikkat çekilmektedir. Bu özellikler içerisinde dikkat çeken en önemli husus Allah (c.c.) ve Rasulünün (s.a.s.) sevgisinin merkezde olması ve diğer şeylere bakış açısını da bunların belirleyici olmasıdır. Diğer bir ifadeyle hadiste, hakiki iman lezzetinin, Allah (c.c.) sevgisi eksenli bir yaşam tarzında olduğu ve mümin olduktan sonra onu kaybetmenin ateşe atılmaya denk bir zarar sayılması bilinciyle hareket edilmesinde olduğu ifade edilmektedir.

Söz konusu hadiste {حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ}, “iman tadı” ifadesinde iman, tadına varılan bal gibi lezzetli bir yiyeceğe benzetilmiştir. Zira lezzet ve tatlılık yenilen şeylere ait bir özelliktir. Ancak iman yiyecek olmadığından buradaki tat, mecâzî anlam ifade etmekte olup huzur, hoşnutluk, itminan gibi anlamlara gelmektedir. Mecâzda müşebbeh olan “iman” lafzı zikredilmiş, müşebbehün bih olan “yiyecek veya bal” lafızlarına yer verilmemiştir. Bununla birlikte müşebbehün bihle ilgili bir husus olan tatlılık özelliği zikredilerek *istiâre-i mekniyye* sanatı yapılmıştır. İstiâredeki iman ile bal benzeri tatlı yiyecek arasındaki câmi (benzetme yönü), “hoşnutluk, lezzet duyma ve kalbin meyli” dir. Karine-i mânia ise “İman” lafzıdır. Çünkü soyut olan “iman” lafzına izafe edilen “tat”tan maksat başta da ifade edildiği gibi huzur, itminan veya gönül hoşnutluğudur.

### 1.2.1.3. İstiâre-i temsiliyye

İstiâre-i temsiliyye, bir terkîbin benzerlik alakasıyla asli manasının dışın- da, başka bir terkip ya da kelimenin yerine kullanılmasıyla oluşan istiâredir.

43 Buhârî, “İmân”, 8; Müslim, “İmân”, 15.

Bu tür istiârelere *mürekkebe istiâre* de denilmektedir. Diğer bir ifadeyle bu tür istiârelerde müsteârün leh (müşebbeh) zikredilmeyip, müsteârün minh'in (müşebbehün bih) birden fazla özelliği zikredilir.<sup>44</sup>

{لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ}, “Mümin bir delikten (yılan, akrep vs. deşiğinden) iki kere ısırılmaz.”<sup>45</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.) yukarıdaki hadis-i şerifinde bir müminin, yaptığı hatayı veya yanlışlığı aynen tekrarlamayacağını sanatlı bir dille ifade ederken onun ferasetli ve basiretli olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Hadiste yer verilen “bir delikten iki kere ısırılmamak” terkihi, “bir hatayı veya yanlışlığı iki kez yapmamak” anlamındaki terkihin yerine kullanılmıştır. Bu yönüyle de hadiste *istiâre-i temsiliyye* veya *istiâre-i mürekkebe* sanatı bulunmaktadır.

{إِنَّ الْمُتَّبِعَ لَا أَرْضًا قَطَعَ ، وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى}, “(Kervandan geriye kaldığı için) bineğini aceleyle koşturan ne yol kat eder, ne de hayvanının sırtında sağlam yer bırakır.”<sup>46</sup> Yani bir işi ihmal ederek geciktirip sonra da kısa zamanda aceleyle yapmak isteyen kişi ne o işi bitirebilir, ne de kendisinde mecâl bırakır.

Hz. Peygamber (s.a.v.), çeşitli vesilelerle ashabını dini konularda bilgilendirip, eğitirken onlara verdiği önemli mesajlardan birisi de mutedil olmak ve fitrata uygun hareket etmektir. O (s.a.s.), özellikle ashabından ibadetler konusunda aşırı gidenleri uyararak onların kendilerini zora sokmamalarını ve aşırı tavırlardan sakınmalarını istemiştir. Yukarıdaki hadiste de kısa zamanda aceleyle çok iş yapmak isteyen bir kişinin, bu gayretleriyle istediği amaca ulaşamayacağı ve yanına yalnızca yorgunluk ve bitkinlik kalacağı veciz bir örnek üzerinden anlatılmaktadır. Söz konusu kişinin bu çaba ve gayretleriyle amaçladığı neticeye ulaşamayacağı, sürüden geç kaldığı için bineğini dövecek nefes nefese koşturan bir kişinin hayalî görüntüsüne benzetilmiştir. Böyle bir kişi bu acele tavrıyla yol alamayacağı gibi hayvanın sırtında da sağlam bir yer bırakmayacaktır.

Hadiste müsteârün minh (müşebbehün bih) olarak zikredilen aceleci şahsa dair hayalî görüntüde birden fazla özelliğe yer verildiği için *istiâre-i temsiliyye* sanatı yapılmıştır.

### 1.2.2. Mecâz-ı mürsel

Mecâz-ı mürsel, bir lafzı benzetme (müşabehet) amacı olmaksızın hakiki anlamından başka bir anlamda kullanmaktır. Bu mecâz türünde hakiki an-

44 et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 380.

45 Buhârî, “Edeb”, 83; Müslim, “Zühd”, 63.

46 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-İsbahânî, *Kitâbu'l-emsâl fi'l-hadîsi'n-nebevî*, thk., Abdulâlî Abdulhamîd Hâmid (Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1408/1987), 269; Abbâs, *el-Belâga fûnûnuhâ ve efnânuhâ, 'İlmu'l-beyân ve'l-bedî'*, 227.

lam ile mecâzî anlam arasındaki alaka, benzerlik dışında bir şey olup hakiki anlamın kastedilmesine mâni olan karîne de lafzî veya hâlî olabilir. Belağat kitaplarında mecâz-ı mürsel için zikredilen alakalar genel olarak; sebebiyet, müsebbebiyyet, âliyyet, lâzımiyyet, melzûmiyyet, cüziyyet, külliyyet, hâliyyet, mahalliyyet, itibar-ı mâ kâne ve itibâr-ı mâ yekûn şeklindedir.<sup>47</sup>

{أَسْرَعُكُمْ لِحَاقًا بِي أَطْوَلُكُمْ يَدًا}, “Sizin (vefatımdan sonra) bana en çabuk kavuşacak olanınız eli en uzun (ihsanı ve nimeti çok) olanınızdır.”<sup>48</sup>

Hadiste geçen {أَطْوَلُكُمْ يَدًا}, “eli en uzun olanınız” ifadesiyle “iyilik, ihsan ve nimeti çok olanınız” kastedilmiştir. Zira “el”, iyilik ve ihsanda bulunmanın sebebi ve aracıdır. Ayrıca Araplar arasında iyilik ve ihsanda bulunan kişiler için mecâzî olarak “eli uzun” deyiminin kullanılması da yaygındır. Diğer taraftan “el”in uzun olmasının, hakiki anlamıyla düşünüldüğünde Hz. Peygamberle yakınlığa vesile olmasını gerektirecek aklî ve mantıki bir gerekçesi de bulunmamaktadır. Bu nedenle hadiste *sebebiyyet* alakasıyla hakiki anlamından başka anlamda kullanılan {أَطْوَلُكُمْ يَدًا}, “eli en uzun olanınız” ifadesinde *mecâz-ı mürsel* sanatı bulunmaktadır.

{لَا تُشَدُّ الرَّحَالَ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِي هَذَا وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى}, “(İbadet ve tazim maksadıyla) yalnızca üç mescide yolculuk yapılır: Mescid-i Harâm, benim bu mescidim ve Mescid-i Aksâ.”<sup>49</sup>

Hadiste geçen ve “yolculuk yapılır” şeklinde tercüme edilen {تُشَدُّ الرَّحَالَ} ifadesi, aslında “bineğin semerini bağlamak” anlamına gelmektedir. Yolculuk dolayısıyla bineği hazırlamanın ve semerini bağlamanın sebebi, gidilecek yere atfedilen önem ve ihtimamdır. Bu itibarla hadiste müsebbeb olan “semer bağlama” zikredilip, aslında sebep olan bu üç kutsal mabede gösterilen “saygı, tazim ve ihtimam” kastedilmiştir. Bu yönüyle hadiste *müsebbebiyyet* alakasıyla *mecâz-ı mürsel* sanatı bulunmaktadır.

Yukarıda zikredilen her bir alakayla ilgili hadislerden çok sayıda örnek zikretmek mümkün olmakla birlikte çalışmanın hacmini artırmamak için konuyla ilgili verdiğimiz örneklerle iktifa ediyoruz.

### 1.2.3. Mecâz-ı Aklî

Bir fiilin, kendi failine isnâd edilmesine engel olan bir karînenin varlığı ve bir alaka sebebiyle gerçek fâilinden başka bir şeye isnâd edilmesi suretiyle yapılan mecâzdır.<sup>50</sup> Bu durumda isnâd edilen şey ise fiilin zamanı, mekanı veya masdarıdır.

47 et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhis*, 354-356.

48 Buhârî, “Zekât”, 1.

49 Müslim, “Hacc”, 95.

50 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 393-398; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhis*, 361.

إِذَا أَسْلَمَ الْعَبْدُ فَحَسُنَ إِسْلَامُهُ بِكَمْرِ اللَّهِ عَنْهُ كُلِّ سَيِّئَةٍ كَانَ زَلْفَهَا وَكَانَ بَعْدَ ذَلِكَ الْقِصَاصُ الْحَسَنَةُ بِعَشْرِ {*Kişi Müslüman olur ve İslâm'ı (yaşamayı) da güzel olursa önceden işlemiş olduğu tüm günahları Allah (c.c.) örter. Artık bundan sonra ise kısas vardır. Bir iyiliğe karşılık on mislinden yedi yüz misline kadar mükâfat alır. Kötülükler ise Allah'ın affettikleri hariç sadece bir misli ile yazılır.*}<sup>51</sup>

Hadiste geçen {فَحَسُنَ إِسْلَامُهُ}, "İslâm'ı güzel olursa" ifadesinde mecâz-ı aklî vardır. Çünkü mezkûr ifadedeki {حَسُنَ} fiili, hakiki fâilinden başkasına isnâd edilmiştir. Zira kişinin İslâm'ı değil, İslâm'ı güzelce yaşamayı sebebiyle ahlakı ve yaşantısı ancak güzelleşir. Fâilin, masdar olması yönüyle de alâka masdariyettir.

Konuyla ilgili diğer bir örnek ise şöyledir:

{شَبِّبْنِي هُوْدًا، وَالْوَاقِعَةَ، وَالْمُرْسَلَاتُ وَعَمَّ يَسَاءَلُونَ، وَإِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ}، "*Hûd, Vâkıa, Mürselât, Nebe ve Tekvîr sureleri beni ihtiyarlattı.*"<sup>52</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), yukarıdaki hadisinde kendisini ihtiyarlattığını ifade ettiği Hûd, Vâkıa ve Mürselât sureleriyle aslında bu surelerin kendisine yüklediği sorumluluk ve taşıdıkları engin anlamlara işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e (s.a.s.): "*Peygamberlerin kıssaları mı yoksa ümmetlerin helâki ile ilgili haberler mi seni ihtiyarlattı?*" diye sorulunca; "*Hayır, aksine (Hûd suresinde geçen) {فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتُ}*, "*Sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol!*"<sup>53</sup> ayeti ihtiyarlattı."<sup>54</sup> buyurarak söz konusu ayetin muhtevasına karşı hissettiği duyarlılığa ve taşıdığı sorumluluk bilincine işaret etmiştir. Dolayısıyla kendisini ihtiyarlatan asıl fâil, hadiste ismi geçen surelerden ziyade bunların taşıdıkları büyük anlam, emir, yasak ve tavsiyelere karşı Hz. Peygamberin gösterdiği büyük duyarlılık, sorumluluk bilinci ve derin hassasiyettir. Bu yönüyle de hadiste *mecâz-ı aklî* sanatı bulunmaktadır.

### 1.3. Kinâye

Kinâye, sözlükte bir şeyi bir şeyle örtmek, gizlemek, açıkça söylememek, kapalı şekilde ifade etmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>55</sup> Terim olarak ise hakiki anlamı düşünmeyi engelleyici bir karînenin bulunmaması kaydıyla, bir

51 Buhârî, "İmân", 31; Müslim, "İmân", 59.

52 Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân", 56.

53 Hûd 11/112.

54 Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ Ebûbekr Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk., Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 2/472.

55 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "kny", 15/232; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 402; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 407; er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, "kny", 511; el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 207; İsmail Durmuş, "Kinaye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/34.



lafzı hakiki anlamına da gelebilecek şekilde fakat onun dışında başka bir madde kullanılmaktadır.<sup>56</sup>

Kinâye, *mekniyyun bih* ve *mekniyyun anh* olmak üzere iki öğeden oluşur. Mekniyyun bih, hem hakikat hem de mecaz anlamına gelmesi muhtemel olan kinâye lafzıdır. Mekniyyun anh ise kinâyede kastedilen anlamdır. Kinâye, mekniyyun anh'ın sıfat, mevsûf veya nisbet olmasına göre kısımlara ayrıldığı<sup>57</sup> gibi söz konusu kinâyî/mecâzî anlama ulaşmada zihnin sarf ettiği çabasının derecesine göre de çeşitli gruplara ayrılmıştır. Buna göre hakiki anlam ile kinâye yoluyla kastedilen mecâzî anlam arasındaki ilişki ve vasıtaların çok olması durumunda kinâye, *et-telvîh*; kinâyeli lafzın yakın ve uzak anlamları arasındaki vasıtaların az ve kapalı olması durumunda *er-remz*; söz konusu vasıtaların az olması ve açık bir şekilde bulunması yahut hiç bulunmaması durumunda ise *îmâ* veya *işâret* adını alır. Ayrıca söylenen sözün üstün edebî bir yetenek veya maharetle anlamından başka bir yöne çevrilmesi suretiyle yapılan kinâyelere de *et-ta'rîz* denilmiştir.<sup>58</sup>

Konuyla ilgili hadislerden örnekler şöyledir:

{مَنْ يَضْمَنُ لِي مَا بَيْنَ لِحْيَيْهِ وَمَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ، أَضْمَنَ لَهُ الْجَنَّةَ}، “Kim bana iki çenesi arasındaki (dili) ile iki bacağı arasındaki (cinsel) organını (haramdan) koruma sözü verirse, ben de ona cennet sözü veririm.”<sup>59</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, yukarıdaki hadisinde dil ve avret yeri ile ilgili istediği söz, aslında kinâye yoluyla bu iki organdan sadır olabilecek yalan, gıybet, iftira ve zina gibi günahlardan uzak durma sözüdür. Nitekim konu ile ilgili bir başka hadis şöyledir: {سُبُلٌ عَنْ أَكْثَرِ مَا يُدْجَلُ النَّاسُ النَّارَ فَقَالَ أَلْفَمُ وَالْفَرْجُ}، “İnsanları Cehenneme en fazla sokan şey nedir? diye soruldu. Resûlullah: “Ağız ve cinsel organdır” buyurdu.”<sup>60</sup> Görüldüğü üzere Peygamber Efendimiz (s.a.v.), söz konusu hadislerinde zikrettiği organlarla aslında kinâye yoluyla bu organlar marifetiyle işlenen günahlara işaret etmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) başka bir hadisinde ise şöyle buyurmuştur: {أَكْثَرُ مَا يُدْجَلُ النَّاسُ النَّارَ فَقَالَ أَلْفَمُ وَالْفَرْجُ}، “Tüm lezzetleri kesip koparanı (ölümü) çok hatırlayın.”<sup>61</sup>

Hadis-i şerifte geçen {هَازِمِ اللَّذَاتِ} ifadesiyle kinâyî olarak ölüm kastedilmiştir. Hadiste, ölüm lafzı yerine anlatım açısından daha belîğ ve muhatapta etkisi daha çok olan “lezzetleri kesip koparan” şeklindeki ölümün sıfatı tercih

56 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 402-412; 407.

57 Bk. et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 409; Abbâs, *'el-Belâğa fînûnuhâ ve efnânuhâ, 'İlmu'l-beyân ve'l-bedî*, 244, 245-253.

58 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 411; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 412-413.

59 Buhârî, “Rikâk”, 23.

60 Tirmizî, “Bir”, 62.

61 Tirmizî, “Zühd”, 4.

edilmiştir. Bu yönüyle de söz konusu kinâye, sıfatın zikredilerek mevsûfun kastedildiği *mevsuftan kinâye* türüne girmektedir.

Konuyla ilgili bir diğer hadis ise şöyledir:

فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَبْكِي ، فَقَالَ : مَا يُبْكِيكَ يَا هَيْتَاهُ ؟ قُلْتُ : سَمِعْتُ قَوْلَكَ { خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ } “(Hz. Aişe (r.anhâ) şöyle dedi):.. derken Hz. Peygamber (s.a.s.) yanıma geldi ve o esnada ben ağlıyordum. “Niçin ağlıyorsun” diye sordu. Ben de: “Ashabına söylediklerini duydum ancak ummeden menedilmiş durumdayım” dedim. “Neden?” diye sordu. Ben de “Namaz kılamıyorum” dedim.”<sup>62</sup>

Yukarıda bir bölümüne yer verdiğimiz hadiste Hz. Aişe (r.anhâ), Peygamber Efendimiz (s.a.s.)’le beraber bulunduğu hac yolculuğu esnasında hayız olduğunu “namaz kılamıyorum” sözüyle ifade etmektedir. O, hayız ve nifas hallerinde kadınların namaz kılamamaları sebebiyle kendisinin de hayızlı olduğunu bu ifadeyle üstü kapalı bir şekilde anlatmaktadır. Hz. Aişe (r.anhâ), aslında gerçek anlamda da namaz kılamamaktadır, ancak kastettiği bundan başka bir şey olduğundan kullandığı ifadede *kinâye* sanatı bulunmaktadır.

Kinâye sanatına yer verilen diğer örnekler ise şöyledir:

{الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ} , “Müslüman, (diğer) müslümanların dilinden ve elinden selâmette olduğu (zarar görmediği) kimsedir.”<sup>63</sup> {لِلنَّاسِ} , “İnsanların en hayırlısı, (diğer) insanlara en çok faydalı olanıdır.”<sup>64</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.) yukarıdaki beyanlarıyla insanlara zarar veren birisine, ta’rîz yoluyla kinâyeli olarak “İnsanlara zarar verme! Onlara yararlı ol!” mesajlarını vermektedir.

Hadislerden, farklı kinâyî kullanım örneklerini çoğaltmak mümkün olmakla birlikte çalışmanın hacmini artıracığından konuya dair zikredilen örneklerle iktifa ediyoruz.

## 2. Hadislerde Bedî İlmiyle İlgili Sanatların Kullanımına Dair Örnekler

Bedî, kelime olarak örneksiz, benzersiz ve modelsiz olarak yaratan icat eden, örneği ve modeli olmadan yaratılmış olan anlamlarına gelmektedir.<sup>65</sup> Terim olarak ise edebî sanatlarla örülü ifadenin lafız yönüyle kusursuz, anlam yönüyle mâkul ve âhenkli olmasıyla ilgili usul ve kaideleri inceleyen ilimdir. Bu ilmin kapsamına giren sanatlar; *muhassinât-ı lafziyye* (lafızla ilgili

62 Buhârî, “Hacc”, 33; Müslim, “Hacc”, 123.

63 Buhârî, “İmân”, 3.

64 el-Kudâî, *Müsnedü’s-Şihâb*, 2/223.

65 İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “bd’a”, 8/6; er-Râzî, *Muhtârü’s-sihâb*, “bd’a”, 38; Hacımuftüoğlu, “Bedî”, 5/320.

süsleme sanatları) ve *muhassinât-ı manevîyye* (mâna ile ilgili süsleme sanatları) olmak üzere iki başlık altında toplanmıştır.<sup>66</sup>

Çalışmanın bu bölümünde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinde yer alan, muhassinât-ı lafziyye kapsamında sayılan *cinâs*, *iktibâs*, *seci*, *reddü'l-acuz ale's-sadr* gibi sanatlarla, muhassinât-ı manevîyyeden *tevriye*, *tıbâk*, *mukâbele*, *müşâkele*, *muraâtu'n-nazîr*, *üslûbu'l-hakîm* gibi sanatların kullanımına dair örnekler konu edilecektir.

## 2.1. Cinâs

Cinâs, yazılışça aynı fakat anlamca farklı olan kelimeleri ya da kök itibarıyla aynı olan kelimeleri nazımda veya nesirde bir arada kullanma sanatıdır. Cinâslı kelimelerdeki benzerlik, harflerin nevi, sayısı, hareke ve tertibi gibi dört yönden olursa *cinâs-ı tam*, dört yönlü benzerlikten birinin bozulması durumunda ise *cinâs-ı nâkıs* meydana gelir.<sup>67</sup>

Cinâs-ı tam'da aralarında cinâs olan kelimelerin, fiil veya isim olma bakımından aynı olması durumunda meydana gelen cinâs'a *cinâs-ı mümasil*; farklı farklı olmaları durumunda *cinâs-ı müstevfâ*; cinâs'lı ifadelerin her ikisi veya birisi iki kelimedenden oluştuğunda ise *cinâs-ı mürekkeb* denilmektedir.<sup>68</sup>

Cinâs-ı nâkıs'ın da türleri bulunmakta olup bunlardan bazıları şöyledir: Mahreçleri yakın, nevi, şekil ve tertipleri aynı olan fakat harfleri arasında farklılık bulunan kelimelerle yapılan cinâslara *cinâs-ı muzârî*; mahreçleri birbirinden uzak harflerin bulunduğu kelimelerle yapılan cinâslara *cinâs-ı lâhik*, harflerinin sayısı farklı olan cinâslara *cinâs-ı merdûf*, harflerindeki farklılık birden fazla olan kelimelerle yapılanlara *cinâs-ı müzeyyel*; harflerinin harekelerinde farklılık bulunan kelimelerle yapılan cinâslara ise *cinâs-ı muharref* denilmiştir.<sup>69</sup>

{إِنَّ صَاحِبَ الدَّيْنِ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَىٰ صَاحِبِهِ حَتَّىٰ يَفْضِيَهُ}, “Alacak sahibi (borç veren) kişi, (alacaklı olduğu) arkadaşından, o borcunu ödeyinceye kadar talep hakkına sahiptir.”<sup>70</sup>

Hadis-i şerifte {صَاحِبَ}, (sahib) kelimesi iki kez geçmekte olup, birinci de “alacak sahibi (borç veren)”; ikincide ise “arkadaş” anlamındadır. Her iki kelimedede tam bir mutabakât olduğundan aralarında *cinâs-ı tam*, ayrıca her iki kelime isim olduğundan *cinâs-ı mümasil* sanatı bulunmaktadır.

66 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 423-432; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 416-417; el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 212; Hacımuftuoğlu, “Bedî”, 5/320-322.

67 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 429; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 445.

68 et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 445-446.

69 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 429; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 448.

70 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk., Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, tsz.), “Sadakât”, 17.

إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ، فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ، فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا، ثُمَّ سَلُوا اللَّهَ لِي الْوَسِيلَةَ، فَإِنَّهَا مَنْزِلَةٌ فِي الْجَنَّةِ، لَا تَنْبَغِي إِلَّا لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ، وَأَزْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ، فَمَنْ سَأَلَ لِي الْوَسِيلَةَ حَلَّتْ لَهُ الشَّفَاعَةُ، “Müezzini işittiğinizde, siz de onun dediğini tekrarlayın. Sonra bana salavât getirin. Çünkü kim bana bir defa salavât getirirse, Allah (c.c.) da o salavât sebebiyle ona on kez salât (rahmet) eder. Sonra Allah’tan (c.c.) benim için vesile isteyin. Zira vesile Cennette bir makamdır ki Allah’ın (c.c.) kullarından yalnızca bir kula layık görülmüştür. Umarım ki o kul ben olayım. Artık her kim benim için Allah’tan (c.c.) vesileyi isterse, şefaati ona vâcip olur.”<sup>71</sup>

Yukarıdaki hadiste {صَلَّى} kelimesi iki kez geçmekte olup her ikisi de fiil olmakla beraber farklı anlamlarda kullanılmışlardır. Zira ilkinde Hz. Peygamber (s.a.s.) için yapılan salât, “dua etmek” anlamında kullanılmışken ikincisinde Allah’ın (c.c.) kulları için yaptığı salât “rahmet ve merhamet etmek” anlamlarındadır. Bir arada kullanılan bu iki kelime arasında *cinâs-ı tam* ve *cinâs-ı mümasil* sanatları bulunmaktadır.

{الْحَيْلُ مَغْفُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْحَيْرِ}, “Atlarn alınlarına hayır (bolluk ve bereket) bağlanmıştır.”<sup>72</sup>

Yukarıdaki hadiste ise {الْحَيْلُ} ve {الْحَيْرِ} kelimeleri arasında *cinâs-ı nâkısın cinâs-ı muzâri* türü bulunmaktadır. Çünkü her iki kelimenin sonundaki harflerin neveleri birbirinden farklı olsa da mahreçleri birbirine yakındır.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِرَاعًا، يَنْتَرَعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِعْلَامٌ، اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَالًا فَسُئِلُوا، فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا، “Allah (c.c.), ilmi kullarından söküp almaz. Fakat âlimlerin ruhunu kabzetmek suretiyle ilmi kaldırır. Sonunda hiçbir âlim kalmayınca, insanlar cahil kimseleri önder edinirler. Onlara birtakım sorular sorulur, onlar da bilgisizce fetva verirler. Böylelikle hem kendileri sapar hem de (insanları) saptırırlar.”<sup>73</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.)’in toplumdan ilmin nasıl ortadan kalkacağını ve bunun sonucunda insanların yanlış tercihleriyle nasıl sapacaklarını haber verdiği yukarıdaki hadisinde geçen {ضَلُّوا وَأَضَلُّوا} kelimeleri arasında *cinâs-ı nâkısın, cinâs-ı merdûf* türü bulunmaktadır. Çünkü {أَضَلُّوا} kelimesi başında bulunan hemze sebebiyle diğerinden harf sayısı bakımından fazladır.

{اللَّهُمَّ كَمَا أَحْسَنْتَ خَلْقِي فَحَسِّنْ خُلُقِي}, “Allah’ım! Yaratılışımı güzel yaptığın gibi ahlakımı da güzelleştir.”<sup>74</sup>

71 Müslim, “Salât”, 7; Tirmizi, “Salât”, 157.

72 Buhârî, “Cihâd”, 43, 44; Müslim, “Zekât”, 25.

73 Buhârî, “İlim”, 34.

74 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/403.

Hadis-i şerifte geçen {حَلْقِي} ve {خُلْقِي} kelimeleri arasındaki hareke ve sü-kun farkından dolayı bu kelimelerde *cinâs-ı muharref* bulunmaktadır.

## 2.2. İktibâs

İktibâs, kelime olarak ilim almak, istifade etmek, ateş yakma amacıyla bir yerden kor parçası almak anlamlarına gelmektedir.<sup>75</sup> Terim olarak ise ifadeyi süslemek ve manayı takviye etmek için şiir veya nesre, ayet ve hadislerden bir kısmını alıntı yapmaktır. Ancak alıntının ayet veya hadisten bir bölüm olduğu belirtilmez.<sup>76</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s), dua ve hutbelerinde zaman zaman ayetlerden iktibaslar yaptığı görülmektedir. Bu tür iktibaslarla anlam takviye edilip güçlendirildiği gibi aynı zamanda ifadenin de güzel olması sağlanmaktadır.

{إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلِقَهُ فَرَوْجُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ، وَفَسَادَ عَرِيضٌ}، “Dindarlığından ve ahlakından memnun olduğunuz biri kızınızı istemek üzere size geldiğinde onu evlendirin. Bunu yapmadığınız takdirde yeryüzünde bir fitne ve büyük bir fesâd (bozulma) meydana gelir.”<sup>77</sup>

Hadis-i şerifin sonunda, {وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ، وَفَسَادَ كَبِيرٌ}، “İnkâr edenler de birbirlerinin yakın ve yardımcılarıdır. İlişkilerinizi böyle kurmazsanız yeryüzünde bir fitne ve büyük bozulma olur.”<sup>78</sup> şeklindeki ayetin ikinci bölümünden bir iktibas yapılmış ancak ayetin son kelimesi olan {كَبِيرٌ} kelimesi yerine hadiste {عَرِيضٌ} kelimesi kullanılmıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) en çok yaptığı dualar arasında; {اللَّهُمَّ آتِنَا فِي الدُّنْيَا، وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً، وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ}، “Ey Allah'ım! Bize bu dünyada da iyilik ver, âhirette de iyilik ve güzellik ver; bizi cehennem azabından koru!”<sup>79</sup> şeklindeki duaya yer verdiği hadis kitaplarında zikredilmektedir. O (s.a.s.), söz konusu duasında Bakara suresinde geçen aşağıdaki ayet-i kerîme'den iktibasta bulunmaktadır.

{وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ}، “İnsanlardan öy-  
leleri de vardır ki, “Ey rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, âhirette de iyilik ve güzellik ver; bizi cehennem azabından koru!” derler.”<sup>80</sup>

75 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “kbs”, 6/167; er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, “kbs”, 456; İsmail Durmuş, “İktibas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52.

76 et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 471; el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 49-50; Durmuş, “İktibas”, 22/52.

77 Tirmizi, “Nikâh”, 3.

78 Enfâl 8/73.

79 Müslim, “Zikr”, 9.

80 Bakara 2/201.

### 2.3. Seci

Seci, sözlükte güvercin ve kumruların seslerini aynı tarzda tekrarlayarak ötmelerine denilmektedir.<sup>81</sup> Edebî bir sanat olarak ise nesirde cümle veya terkiplerin sonlarındaki kelimeler arasında kafiye oluşturma sanatıdır.<sup>82</sup> Seci'ye, sözün zevkle dinlenmesini, kolay ezberlenmesini ve güzel bir ses ahenği oluşturmasını sağladığı için başvurulmaktadır.

Seci, çeşitli açılardan çok sayıda farklı sınıflandırmalara<sup>83</sup> tabi tutulmuştur. Burada söz konusu detaylara girmeksizin genel olarak seçili ifadeleri içeren hadis örneklerine yer verilecektir.

Hz. Peygamberin (s.a.s.) hadislerinde de secili ifadelerle çokça rastlamak mümkündür. Bunlardan bazıları şöyledir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَفْشُوا السَّلَامَ وَأَطْعِمُوا الطَّعَامَ وَصَلُّوا الْأَرْحَامَ وَصَلُّوا بِاللَّيْلِ وَالنَّاسُ نِيَامٌ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ {بِسَلَامٍ}, “Ey insanlar! Selâmı yayın, yemek yedin, sıla-i rahmi yerine getirin (akrabalık ilişkilerinizi koparmayın), insanlar uyurken geceleyin namaz kılın ve cennete selâmetle girin.”<sup>84</sup>

Peygamber Efendimiz (s.a.s.)’in toplumsal barış, huzur ve kardeşliğin reçetesini sunduğu ve bunları gerçekleştirenlerin emîn bir şekilde cennete gireceğini haber verdiği hadisinde birbiriyle kafiye olarak sıraladığı {السَّلَامُ الطَّعَامُ الْأَرْحَامُ نِيَامٌ سَلَامٌ} kelimeleri arasında *seci* sanatı bulunmaktadır. Hadisin bu şekilde vârid olmasıyla hem ifadede akıcılık, hem ezberde kolaylık hem de dinleyişte güzel bir ahenk meydana gelmiştir.

{اللَّهُمَّ أَغِطْ مُنْفِقًا خَلْفًا، وَأَعْطِ مُمْسِكًا تَلْفًا}, “Allah’ım malını senin yolunda infâk edene, (harcadığı malın) yerini doldurmayı, malını tutan (sarfetmeyen) kimse de malının telef olmasını nasib eyle!”<sup>85</sup>

Hz. Peygamber’in (s.a.s.), seher vakitlerinde dua eden bir meleğin duasını zikrettiği hadisinde yer verdiği {تَلْفًا، خَلْفًا} kelimeleri arasında da *seci* sanatı bulunmaktadır.

اسْتَحْيُوا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ، قُلْنَا: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنَّا لَنَسْتَحْيِي وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، قَالَ: لَيْسَ ذَلِكَ، وَلَكِنَّ الْإِسْتِحْيَاءَ مِنْ اللَّهِ حَقُّ الْحَيَاءِ أَنْ تَحْفَظَ الرَّأْسَ وَمَا وَعَى، وَتَحْفَظَ الْبَطْنَ وَمَا حَوَى، وَتَذَكَّرَ الْمَوْتَ وَالْبَلَى، وَمَنْ أَرَادَ: {الْآخِرَةَ تَرَكَ زِينَةَ الدُّنْيَا، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ اسْتَحْيَا، يَغْنِي مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ} Hz. Peygamber (s.a.s.): “Allah’tan (c.c.) hakkıyla hayâ ediniz!” buyurdu. (Sahabeler de): “Ey Allah’ın

81 İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “sc’a”, 8/150; er-Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, “sc’a”, 252; İsmail Durmuş, “Seci”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/273.

82 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm*, 431; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 453; Durmuş, “Seci”, 36/273-275.

83 Bk. et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 453-454; Durmuş, “Seci”, 36/274.

84 Tirmizi, “Kiyâmet”, 42; İbn Mâce, “Et’ime”, 1.

85 Buhârî, “Zekât”, 27; Müslim, “Zekât”, 57.

*Resulü, -elhamdülillah-, biz Allah'tan hayâ ediyoruz.” dediler. Ancak O (s.a.s.), şöyle dedi: “Söylemek istediğim bu (anladığınız) değil. Allah'tan (c.c.) hakkıyla hayâ etmek, başı ve onun kapsadıklarını, batını ve onun ihtiva ettiklerini koruman, ölümü ve (toprakta) çürümeyi hatırlamandır. Kim ahireti isterse dünya hayatının süsünü terkeder. Kim bunları yaparsa Allah'tan (c.c.) hakkıyla hayâ etmiş olur.”<sup>86</sup>*

Allah'a (c.c.) karşı olması gereken hayâ ve edebî ifade eden yukarıdaki hadis, bunun baş ve kapsadığı göz, kulak, dil, dudak hatta beyin ve düşündükleri ile karnı ve içerdiği mide, kalp ve hatta cinsel organı, haramlardan korumakla mümkün olacağını veciz bir şekilde ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in *cevâmiu'l-kelim* türünden engin manalı ifadelerini kalıba dökerken seçtiği; {الْحَيَاءِ، وَعَى، حَوَى، وَالْبَلَى، الدُّنْيَا، اسْتَحْيَا، الْحَيَاءِ} terkipleri ile {وَمَا وَعَى، وَمَا حَوَى} kelimeleri kendi aralarında *seci* meydana getirmiştir.

يَقُولُ ابْنُ آدَمَ: مَالِي، مَالِي قَالَ: وَهَلْ لَكَ، يَا ابْنَ آدَمَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَقْنَيْتَ، أَوْ لَبَسْتَ فَأَبْلَيْتَ، {أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَمْضَيْتَ؟}، “İnsanoğlu, “Malım, malım!” der. *Ey insanoğlu! Acaba yiyip tükettiğinden, giyip eskittiğinden ve tasadduk edip (âhirette karşılığını almak üzere) önden gönderdiğinden başkası senin malın mıdır?*”<sup>87</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.) insanın, dünyadayken sahip oldukları içerisinde gerçek anlamda faydasını gördüğü malın, aslında yenilip, içilmek suretiyle tüketilen, giyilip kullanılmak suretiyle eskitilen ve Allah (c.c.) yolunda tasadduk edilerek sevap hanesine kaydedtirilenden ibaret olduğunu veciz bir şekilde ifade etmektedir. Hadisin mefhumundan dolayı olarak, varisler için bırakılacak malın ve hayır yolu dışında sarfedilen dünyalıkların, aslında kişiye gerçek anlamda bir faydasının olmadığını çıkarmak da mümkündür.

Söz konusu hadiste geçen {أَوْ لَبَسْتَ فَأَبْلَيْتَ، أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَمْضَيْتَ؟} terkipleri arasında da *seci* sanatı bulunmaktadır.

الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأُ الْمِيزَانَ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأَانِ - أَوْ تَمْلَأُ - مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ {وَالْأَرْضِ}، “Temizlik imanın yarısıdır. “Elhamdülillâh” (söz)ü mîzânı doldurur. “Sübhânallâh” ve “Elhamdülillâh” (sözleri) göklerle yer arasını doldururlar.”<sup>88</sup>

Hadiste geçen {الْإِيمَانِ الْمِيزَانَ} kelimeleri ile {وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ} ifadelerinde de yine *seci* sanatı bulunmaktadır.

#### 2.4. Reddül-acuz ale's-sadr

Acuz, kelime olarak sözün son tarafı, sadr da sözün baş tarafı demek olup, *reddül-acuz ale's-sadr* ise sözün sonunu, başta tekrar etmek anlamına gel-

86 Tirmizi, “Kiyâmet”, 25.

87 Müslim, “Zühd”, 3.

88 Müslim, “Tahâret”, 1.

mektedir. Bir bedî terimi olarak ise şiirde beytin, nesirde ise fıkranın sonundaki kelimenin aynısının veya aynı kökten olan bir benzerinin cümlede başında da zikredilmesidir.<sup>89</sup>

{الإيمانُ بَضْعٌ وَسِنْعُونَ أَوْ بَضْعٌ وَسِتُونَ شُعْبَةٌ: فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَذْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ} {الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ} “İman yetmiş veya altmış küsür şûbeden (bölümden) oluşur. Bunların en üstünü, “Allah’tan başka ilâh yoktur” sözü; en aşağısı ise, sıkıntı veren şeyleri yoldan uzaklaştırmaktır. Hayâ da imandan bir bölümdür.”<sup>90</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), imanın pek çok derece ve özellikten oluştuğunu ifade ettiği hadisinde imanın en kuvvetli ve en zayıf alametlerine dikkat çekmekte, hayâ ve edep duygusunu da imanın bir göstergesi olarak zikretmektedir. Söz konusu hadiste, son kelime olan {الإيمانُ} lafzının cümle başında da tekrar edilmesi *reddü'l-acuz ale's-sadr* sanatının güzel bir örneğidir.

{يَا عَائِشَةُ، اِزْفُئِي، فَإِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بِأَهْلِ بَيْتِ خَيْرًا، دَلَّهُمْ عَلَى بَابِ الرَّفْقِ} “Ey Aişe yumuşak ve nâzik ol! Zira Allah (c.c.) eğer bir hâne halkına iyilik murâd ederse onları yumuşak huyluluk kapısına yöneltir.”<sup>91</sup>

Peygamber Efendimiz, nezâket, zerâfet ve yumuşak huyluluğu eşine öğütlerken bunun kişi hakkındaki Allah’ın, (c.c.) hayır ve iyilik istemesinin de bir göstergesi olduğunu haber verdiği hadisinde cümle başında yer verdiği {اِزْفُئِي} emir fiiliyle, cümle sonunda zikrettiği aynı kökten {الرَّفْقِ} ismi arasında *reddü'l-acuz ale's-sadr* sanatı bulunmaktadır.

{لَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ وَإِدْيَا مِنْ ذَهَبٍ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَإِدْيَانِ، وَلَنْ يَمْلَأَ فَاهُ إِلَّا التُّرَابَ، وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى} {مَنْ تَابَ} “Ademoğlunun bir vadi dolusu altını olsa, ikinci bir vadi dolusu daha olmasını ister. Onun gözünü ancak toprak doldurur. Allah tevbe eden kimsenin tevbesini kabul eder.”<sup>92</sup>

İnsandaki hırs, mal ve dünya sevgisine dikkat çekilen hadisi şerifte geçen {وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ} cümlesindeki {وَيَتُوبُ} ve {تَابَ} fiilleri arasında *reddü'l-acuz ale's-sadr* sanatı meydana geldiği gibi hadiste geçen {التُّرَابَ} ve {تَابَ} kelimeleleri arasında da *seci* sanatı bulunmaktadır.

## 2.5. Tevriye

Tevriye, kelime olarak bir sözü ya da bir haberi gizleyip, bunların yerine başkalarını ortaya atmak anlamlarına gelmektedir.<sup>93</sup> Terim olarak ise hem yakın, hem de uzak anlamı olan bir lafzı zikredip, ilk anda anlaşılan yakın

89 et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhis*, 450.

90 Buhârî, “İmân”, 3; Müslim, “İmân”, 58.

91 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/104.

92 Buhârî, “Rikâk”, 10.

93 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “vry”, 15/389-390; er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, “vry”, 634; İsmail Durmuş, “Tevriye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/45.



anlamını değil de gözetilen bir nükte dolayısıyla uzak anlamını kastetmektedir.<sup>94</sup>

Tevriyenin de iki ögesi bulunmaktadır. Bunlardan *müverrâ bih*, kendisiyle tevriye yapılan kelimenin yakın anlamını; *müverrâ anih* ise uzak anlamını ifade etmek için kullanılır. Tevriye, çeşitli açılardan *mücerrede*, *müreşşaha*, *mübeyyene* ve *müheyyee* gibi kısımlara ayrılmaktadır.<sup>95</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), ashabıyla birlikte bir seferdeyken yolda bir grup müşrikle karşılaşılır. Müşrikler, Hz. Peygamber'i ve beraberindekileri tanıyamazlar ve {مَمَّنْ أَنتُمْ؟} "Kimlerdensiniz?" diye sorarlar. Allah Resulü (s.a.s.) de onların düşmanca bir tavır sergileyecekleri endişesiyle: {نَحْنُ مِنْ مَاءٍ} "Bizler "Su"danız." diye cevap verir. Sonra müşrikler, bu cevapla Yemen veya Irak'tan bir kabilenin adının söylendiğini düşünerek ayrılırlar.<sup>96</sup> Halbuki Hz. Peygamber (s.a.s.) verdiği cevapla Târik suresinin 5 ve 6. Ayetlerini kastetmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zikri geçen şekilde verdiği cevapta kullandığı {مِنْ مَاءٍ} ifadesinde *tevriye* sanatı bulunmaktadır. Hadiste işaret edilen ayet ve meali ise şöyledir: {فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ} "İnsan neden yaratıldığına bir baksın. O, atılan bir sudan (meniden) yaratıldı."<sup>97</sup>

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَجُوزٌ، فَبَكَتْ عَجُوزٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَخْبِرُوهَا أَنَّهَا لَيْسَتْ يَوْمَئِذٍ «إِنَّا أَنْشَأْنَا هُنَّ إِنْسَاءً» "Hz. Peygamber (s.a.s.): yaşlılar cennete girmeyecek, buyurdu. (Bunu duyan) yaşlı bir kadın ağlamaya başladı. Bunun üzerine Allah Resulü (s.a.s.), o kadına haber verin, o gün o yaşlı olmayacak, genç olacak. Sonra da; "Şüphesiz biz onları (eşlerini) yepyeni bir yaratılışla yaratmışızdır."<sup>98</sup>ayetini okudu."<sup>99</sup>

Hadiste geçen "yaşlılar cennete girmeyecek" ifadesinden ilk anda yaşlı kimselerin hiçbir şekilde cennete giremeyeceği anlaşılmaktadır. Nitekim bu beyanı duyan hadiste geçen yaşlı kadın da bu şekilde anlamıştır. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) bu ifadesiyle cennete gireceklerin, tekrar genç olarak yaratılmış bir şekilde oraya gireceklerini kastetmekte ve okuduğu ayeti buna delil getirmektedir. Hadiste geçen {لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَجُوزٌ} ifadesinde bu yönüyle tevriyeli bir anlatım söz konusudur.

94 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 427; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 425; el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 97; Durmuş, "Tevriye", 41/45.

95 Tevriyenin kısımları için bk. et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 425; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 362-363; Durmuş, "Tevriye", 41/45-47.

96 Müslim, "Eymân ve'n-Nüzûr", 1.

97 Târik 86/5-6.

98 Vâkıa 56/35.

99 Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ Ebûbekr Beyhakî, *el-Ba's ve'n-nüşûr*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Merkezü'l-Hidemât ve'l-Ebhâs'i-Sekâfiyye, 1406/1986), 217.

## 2.6. Tıbâk

Tıbâk, sözlükte bir şeyi başka bir şeye eşit veya uygun hale getirmek, iki şeyi birleştirmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>100</sup> Terim olarak ise zıt anlamlı kelimeleri aynı anda bir arada kullanma sanatıdır.<sup>101</sup>

{اللَّهُمَّ اغْنِزْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ، وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ، وَمَا أَسْرَفْتُ، وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي، أَنْتَ {الْمُقَدَّمُ، الْمُوَخَّرُ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ}، “Allahım! Şu ana kadar yaptığım, bundan sonra yapacağım, gizlediğim ve açığa vurduğum, ölçüsüzce işlediğim ve benden daha iyi bildiğin günahlarımı affeytle! Öne geçiren de sen, geride bırakan da sensin. Senden başka ilâh yoktur.”<sup>102</sup>

Hadis-i şerif’te geçen zıt anlamlı olan {قَدَّمْتُ، أَخَّرْتُ} (takdim ve te’hir ettiğim); {أَسْرَرْتُ أَعْلَنْتُ} (açıktan ve gizliden yaptığım) ve {الْمُقَدَّمُ، الْمُوَخَّرُ} (öne geçiren ve geriye bırakan) lafızları arasında *tıbâk* sanatı bulunmaktadır.

## 2.7. Mukâbele

Mukâbele, kelime olarak iki şeyi birbiriyle karşılaştırmak veya yüzyüze getirmek anlamına gelmektedir.<sup>103</sup> Bir bedî terimi olarak ise bir ibâre ya da mısradaki zikredilen en az iki kelimenin bir sonraki ibâre veya mısradaki anlamca karşıtlarını sırasıyla zikretmektir.<sup>104</sup>

{إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا} {وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا}، “Sizden öncekilerin helâk olmalarının sebebi, içlerinden ileri gelen (saygın) biri hırsızlık yapınca onu cezalandırmayıp; zayıf (itibarsız) biri hırsızlık yapınca ise ona ceza uygulamalarıdır. Bu canı bu tende tutan (Allah)’a yemin olsun ki Muhammed’in kızı Fâtıma (dahi) hırsızlık yapsa, onu da cezalandırırdım!”<sup>105</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), yukarıdaki hadisinde bir toplumu ayakta tutan en temel dinamiğin adalet olduğuna dikkat çekmekte ve adaletin tesisinde söz konusu, kızı bile olsa bu konuda ne denli tavizsiz olduğunu beyan etmektedir.

Hadiste geçen {إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ} (ileri gelen (saygın) biri hırsızlık yapınca onu cezalandırmazdılar) cümlesiyle, {وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا} (zayıf (itibarsız) biri hırsızlık yapınca ise onu cezalandırırdılar) cümlesi arasında anlamca tam karşıtlık olduğundan *mukabele* sanatı bulunmaktadır.

{الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَمَرَّقَا، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَذَبَا وَكَتَمَا مُجِحَ بَرَكَةٌ بَيْعِهِمَا}، “Alışveriş yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler. Eğer doğru

100 İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “tbk”, 10/209-211; er-Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, “tbk”, 340.

101 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm*, 423; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale’t-Telhîs*, 417; el-Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 84.

102 Müslim, “Salâtu'l-müsâfirîn”, 26.

103 İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “kbl”, 11/540; er-Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, “kbl”, 458.

104 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm*, 424; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale’t-Telhîs*, 419.

105 Müslim, “Hudûd”, 9.

söyler ve (her şeyi) açıkça beyân ederlerse alışverişleri her ikisi için de bereketli kılınır. Gerçeği gizler ve yalan söylerlerse, bu alışverişlerinin bereketi giderilir.”<sup>106</sup>

Hadis-i şerifte ticarete dürüstlüğe ve şeffaflığa özen göstermenin bereket vesilesi olduğu, aldatma ve gizlemenin ise bereketsizliğe sebep olduğu ifade edilmektedir.

Hadiste geçen {صَدَقًا وَبَيِّنًا بُرْكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا} (doğru söyler ve (her şeyi) açıkça beyân ederlerse alışverişleri bereketli kılınır) ifadesiyle bunun anlamca karşıtı olan {كَذَبًا وَكْتَمًا مُحِقٌّ بَرَكَةٌ بَيْعِهِمَا} (gerçeği gizler ve yalan söylerlerse, alışverişlerinin bereketi giderilir) ifadesi arasında da *mukabele* sanatı bulunmaktadır.

## 2.8. Müşâkele

Müşâkele, sözlükte uygun olmak ve benzemek anlamlarına gelmektedir.<sup>107</sup> Terim olarak ise bir sözde iki kelimenin, biçim yönünden benzeşmesi anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu sanat, edebî bir amaç veya nükteden dolayı bir kelimenin, söz içinde başka bir anlam ve bağlamda ikinci kez tekrarlanması şeklinde gerçekleşir. İlk kelime çoğunlukla gerçek anlamda olmasına mukâbil, ikinci kelime ona tâbi ve yalnızca lafız bakımından benzer olarak getirilir.<sup>108</sup>

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَمَا هُوَ جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ وَالنَّاسُ مَعَهُ إِذْ أَقْبَلَ ثَلَاثَةٌ نَفَرٌ، فَأَقْبَلَ أَثْنَانِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَهَبَ وَاجِدًا، قَالَ: فَوَقَفَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَّا أَحَدُهُمَا: فَرَأَى فُرْجَةَ فِي الْحَلْقَةِ فَجَلَسَ فِيهَا، وَأَمَّا الْآخَرُ: فَجَلَسَ خَلْفَهُمْ، وَأَمَّا الثَّلَاثُ: فَأَذْبَرُ ذَاهِبًا، فَلَمَّا فَرَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ عَنِ الثُّغْرِ الثَّلَاثَةِ؟ أَمَّا أَحَدُهُمْ فَأَوَى إِلَى اللَّهِ فَأَوَاهُ اللَّهُ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَاسْتَحْيَا فَاسْتَحْيَا اللَّهُ مِنْهُ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَأَعْرَضَ فَأَعْرَضَ اللَّهُ عَنْهُ» (Allah Resulü (s.a.s.) bir ara insanlarla beraber mescitte otururken üç şahıs çıkageldi. İkisi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bulunduğu tarafa yöneldi, diğeri ise başka tarafa gitti. Bu ikisi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzurunda durdular. Bunlardan biri oturanlar arasında bir boşluk gördü ve oraya oturdu, diğeri ise onların arkasına oturdu. Üçüncü şahıs ise arkasını dönüp gitti. Hz. Peygamber (s.a.s.) sözünü bitirince şöyle dedi: Şu üç şahsın durumunu size bildireyim mi? Bunlardan biri Allah'a (c.c.) sığındı Allah (c.c.) da onu kendi himâyesine aldı. Diğeri haya etti, Allah (c.c.) da ondan (ona azap etmekten) haya etti (uzak durdu). Üçüncüsü ise yüz çevirdi, Allah (c.c.) da ondan yüz çevirdi (rahmet ve mağfiret nazarıyla bakmadı).”<sup>109</sup>

106 Buhârî, “Buyû”, 19; Müslim, “Buyû”, 47.

107 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “şkl”, 11/356; er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, “şkl”, 303.

108 el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 215; 'Abbâs, 'el-Belâğa fînûnuhâ ve efnânuhâ, 'İlmu'l-beyân ve'l-bedî', 294; İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/154.

109 Buhârî, “İlim”, 8.

Hiz. Peygamber (s.a.s.), günlük yaşam esnasında gelişen olayları ve çeşitli ortamları aşabını dini konularda eğitmek ve onları bilgilendirmek için birer fırsat olarak değerlendirirdi. Yukarıdaki hadis-i şerifte bir mescide gelen ve orada oturmak için yer arayan üç kişinin tavrı üzerinden dini bir mesaj verilmektedir. Allah'ın (c.c.) anıldığı ve dininin öğretildiği bir mecliste bulduğu bir boşluğa oturarak cemaate katılan ve oradaki atmosferden istifade eden kimse, Allah'ın (c.c.) himayesine sığınmış, Allah'ın (c.c.) da kendisini koruyup himayesine aldığı bir kimse olarak tanıtılmaktadır. Yine aynı mecliste bulunma ve ortamın manevi güzelliklerinden yararlanma amacıyla topluluğun arkasında bulduğu bir yere oturan ve kimseyi de rahatsız etmekten haya ederek sakınan kimseye Allah'ın (c.c.) da aynı şekilde mukabelede bulunarak ona azab etmekten haya edeceği ifade edilmektedir. Ancak söz konusu meclisten meşru ve makul olmayan bir sebeple yüz çevirerek ayrılıp giden kimseden Allah'ın (c.c.) da rahmet ve mağfiretle muamele etmekten yüz çevireceği ifade edilmektedir. Söz konusu hadis-i şerif ilim ve ibadet meclislerinde bulunmanın, cemaatle beraber olmanın önemini veciz bir şeklide ifade etmektedir.

Hadis-i şerifte geçen {فَأَوَى إِلَى اللَّهِ فَآوَاهُ اللَّهُ} cümlelerinde; ilkinde "sığınma", ikincisinde "himaye etme" anlamlarında kullanılan {أَوَى} fiillerinde; yine {فَأَسْتَحْيَا فَاسْتَحْيَا اللَّهُ مِنْهُ} cümlelerindeki "haya etmek" ve "uzak durmak" anlamlarında kullanılan {اسْتَحْيَا} fiillerinde ve son olarak {فَأَعْرَضَ فَأَعْرَضَ اللَّهُ عَنْهُ} cümlelerinde yer alan "yüz çevirme" ve "rahmet nazarıyla bakmama" anlamlarında kullanılan {أَعْرَضَ} fiillerinde *mşkele* sanatı bulunmaktadır.

## 2.9. Murtu'n-nazr

Murtu'n-nazr, aralarında anlamca tezatın dışında bir ilgi bulunan kelimeleri şiirde veya nesirde bir araya getirme sanattır.<sup>110</sup> Hadislerde birbiriy-le uyumlu kelimelerin bir arada kullanımı sebebiyle bu sanata çokça rastlamak mümkündür.

{إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَىٰ أَجْسَادِكُمْ، وَلَا إِلَىٰ صُورِكُمْ، وَلَكِنَّ يَنْظُرُ إِلَىٰ قُلُوبِكُمْ}, "Allah sizin bedenlerinize ve suretlerinize bakmaz, ancak kalplerinize (amellerinize) bakar."<sup>111</sup>

Hiz. Peygamber (s.a.s.), yukarıdaki hadisinde, Allah'ın (c.c.) insanda itibar ettiği ve hakkındaki değerlendirmesinde dikkate aldığı yönlerine işaret etmektedir. Söz konusu hadiste Allah (c.c.) katında muteber ynlerin, fiziksel görünüm veya maddi varlık olmadığının; asıl değer ifade eden hususiyetlerin kalpteki iman ve bunun slih amel olarak davranışlardaki yansımalarının olduğunun altı çizilmektedir. Hadiste geçen ve aralarında insan fizyolojisiyle

110 es-Sekkk, *Mifthu'l-'ulm*, 424; et-Teftzn, *el-Mutavvel ale't-Telhis*, 420.

111 Müslim, "Birr", 8.

ilgili olma bakımından uyum bulunan {أَجْسَادِكُمْ، صُورِكُمْ، قُلُوبِكُمْ} kelimeleri arasında *murââtü'n-nâzir* sanatı bulunmaktadır.

{وَإِلَّهِ إِنِّي لِأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً} “Allah’a yemin olsun ki: ben günde yetmiş defadan fazla Allah’a tövbe istiğfarda bulunuyorum (beni bağışlamasını dileyip, tövbe ediyorum).”<sup>112</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.) İslam inancına göre masum ve günahsız olmasına rağmen ümmetine örneklik etmesi bakımından her gün yetmiş defadan fazla Allah’tan bağışlanma dilediğini ifade etmektedir.

Hadiste geçen birbiriyle uyumlu {أَسْتَغْفِرُ وَأَتُوبُ} kelimeleri arasında *murââtü'n-nazîr* sanatı bulunmaktadır.

{النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ، خَيْرُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، خَيْرُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ، إِذَا فَقَهُوا، وَالْأَرْوَاحُ الْجَنُودُ مُجْتَدَّةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ} “İnsanlar gümüş ve altın madenleri gibidirler. Câhiliye devrinde hayırlı olanlar, İslâm’da da hayırlıydılar. Yeter ki, İslâm’ı iyi anlayıp kavrasınlar. Ruhlar da askeri birlikler gibi çeşitlidirler. Onlardan birbirleriyle tanışıp uyuşanlar kaynaşır, uyuşmayanlar ise anlaşamaz, ayrılırlar.”<sup>113</sup>

Hadiste geçen birbirleriyle uyumlu {مَعَادِنُ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ} (madenler, gümüş ve altın) kelimeleri arasında da *murââtü'n-nazîr* sanatı bulunmaktadır.

## 2.10. Üslûbu'l-hakîm

Üslûbu'l-hakîm, muhataba veya soru sorana, onun için daha önemli ve öncelikli olduğu düşünülen, beklenenden farklı bir cevapla karşılık vermektir.<sup>114</sup> Peygamber Efendimiz (s.a.s.) de kendisine sorular sorulduğunda, zaman zaman muhatap veya dinleyiciler için önem arzeden mesajları öncelemiş ve beklenenden farklı cevaplarla karşılık vermiştir.

{أَنْ أَعْرَابِيًّا، قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ} “Bir bedevî Hz. Peygamber’e (s.a.s.) “Kiyamet ne zaman?” diye sordu. Hz. Peygamber de (s.a.s.) “Onun için ne hazırladın?” diye karşılık verdi. O kişi: “Allah ve Rasulünün sevgisini.” şeklinde cevap verince Hz. Peygamber (s.a.s.): “Sen sevdiğinle berabersin.” buyurdu.”<sup>115</sup>

Hadiste de açıkça görüleceği üzere bir bedevî kıyametin kopma zamanını sormaktadır. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.), kıyametin ne zaman kopacağından daha önemli ve öncelikli olan hususlara dikkat çekmek amacıyla o kişiye kıyamet için ne amel hazırladığını sorarak mukabelede bulunuyor. Bedevî-

112 Buhârî, “Deâvât”, 3.

113 Buhârî, “Enbiyâ”, 2; Müslim, “Birr”, 160.

114 el-Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 39; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 388.

115 Müslim, “Birr”, 50.

nin, Allah ve Rasulünün sevgisini amel olarak hazırladığını ifade etmesi üzerine onun sevdikleriyle birlikte olacağını haber veriyor. Söz konusu hadiste sorulan soruya *üslûbu'l-hakîm* yoluyla cevap verilmiştir.

### Sonuç

Hız. Peygamber (s.a.s.), tebliğ ettiği İslam dininin ibadet, muamelat ve ah-laka dair esaslarını ashabına anlatıp, açıklarken doğal olarak konuştuğu ve içinde yaşadığı toplumun dili olan Arapçayı kullanmıştır. O'nun (s.a.s.), tebliğ ve tebyîn görevini ifâ ederken kullandığı Arapça, tekellüften ve tasannu'dan uzak, hayatın normal akışına uygun fitrî bir konuşma dili olmakla bir likte edebî açıdan da olabildiğince belîğ, fasîh ve sanatlı bir dildir.

Allah Rasulü'nün (s.a.s.) vermek istediği mesajın, muhatapları tarafından doğru, etkili ve kalıcı bir şekilde anlaşılması için kullandığı sanatlı hitap dili, döneminin edebî zevkine ve muhataplarının dille ilgili genel kabullerine de uygun idi. Zira O'nun (s.a.s.) sanatlı ifadeleri, muhatapları tarafından hiçbir zaman yadırganma ve eleştiri konusu yapılmamış aksine her zaman saygı ve beğeniyle karşılanmıştır.

Hız. Peygamber'in (s.a.s.), belâğat ve fesâhatında, çocukluğundan beri içinde yaşadığı bölgenin lehçelerine varıncaya kadar dile olan hakimiyetinin, zekasının ve peygamber olması hasebiyle kendisine verilmiş, az sözle çok mana ifade etme anlamındaki *cevâmiu'l-kelim* özelliğinin etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Hız. Peygamber (s.a.s.), bu çalışmanın konusu olan beyân ve bedî ilmiyle ilgili sanatlara edebî bir kaygıyla değil daha çok bir anlatım metodu olarak başvurmuştur. Bu anlamda özellikle beyân ilmiyle ilgili *teşbîh*, *mecâz*, *istiâre* ve *kinâye* gibi sanatlar, hadislerde uygulanan bir sanat olmanın ötesinde bir masajı doğru, etkili, canlı ve kalıcı bir şekilde iletmenin doğal bir anlatım aracı olarak kullanılmıştır.

Diğer taraftan hadislerde yer verilen *cinâs*, *iktibâs*, *seci*, *reddü'l-acuz ale's-sadr*, *tevriye*, *tıbâk*, *mukâbele*, *müşâkele*, *muraâtu'n-nazîr*, *üslûbu'l-hakîm* gibi bedî ilmiyle ilgili sanatlarla da muhatapların edebî zevklerine ve estetik duygularına hitap edilerek, ilgi ve dikkatlerinin azamî ölçüde canlı tutulması ve verilmek istenen mesajın gönüllerde bıraktığı izin kalıcılığı sağlanmıştır. Nitekim genel anlamda sanatlarla örülü ve anlam bakımından zengin, özlü ve veciz ifadelerin, muhataplarda ilgiyi canlı tuttuğu, bıkkınlığa meydan vermediği ve hafızalarda daha kalıcı olduğu bilinen bir gerçektir.

Hız. Peygamber (s.a.s.), hadislerinde kullanarak dile dahil ettiği yeni anlamlı kelime ve terkiplerle Arap dilinin lügat hazinesine önemli katkılar sağladığı gibi sözlerinde yer verdiği sanatlı ifadelerle de belâğat ilmine eşsiz gü-

zelliğe örnekler kazandırmış ve bu ilmin gelişip yaygınlaşmasında öncü rol oynamıştır. Zira bu alanda yazılmış pek çok klasik ve modern eserde, Arap şiirleri kadar ayet ve hadislerden de konu anlatımlarında ve örneklendirmelerinde istifade edilmiştir.

Belağat'ın en önemli iki bölümü olan *beyân* ve *bedî* ilimleriyle ilgili sanatların, hadislerdeki kullanımından örneklere dair yapılan bu çalışmanın, Arap dilinin sanatsal yönüne ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.), bu dili sanatsal bir şekilde kullanmadaki üstün yeteneğine dair bir fikir vereceği, ilgi uyandıracığı ve bu vesileyle genel anlamda edebî zevke katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

**Kaynakça**

- 'Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâğâ fînûnuhâ ve efnânuhâ, 'İlmu'l-beyân ve'l-bedî'*. 'Ammân: Dârü'l-Furkân, 7. Basım, 1421/2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Atîk, Abdulazîz. *'İlmu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1405/1982.
- Beyhakî, Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ Ebûbekr. *Şu'abu'l-îmân*. thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1410.
- Beyhakî, Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ Ebûbekr. *el-Ba's ve'n-nüşûr*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Merkezü'l-Hidemât ve'l-Ebhâs'i-Sekâfiyye, 1406/1986.
- Bolelli, Nusreddin. *Belâgat, Kur'an Edebiyatı, Beyân-Meânî-Bedî'*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîh*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn kesîr, 3. Basım, 1407/1987.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyan ve't-tebyin*. 3 Cilt. Beyrut: Mek-tebetü'l-Hilâl, 1423.
- el-Cârim, Alî-Emîn, Mustafa. *el-Belâğatü'l-vâdiha*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-luğâ ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 1990.
- el-Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1992.
- Durmuş, İsmail. "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail-Pala, İskender. "İstiare". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Kinaye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/34-36. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Durmuş, İsmail. "Meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/204-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. "Mecaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. "Müşâkele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Seci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/273-275. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. "Tevriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/45-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. Eş'âs b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, tsz.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Bedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- el-Hâşimî, es-Seyyîd Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğâ fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. 5 Cilt. Beyrut: Mek-tebetü'l-'İlmiyye, 1399/1979.



- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, tsz.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, tsz.
- el-İsbahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân. *Kitâbu'l-em-sâl fî'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Abdülâlî Abdulhamîd Hâmid. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1408/1987.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. *'Ulûmu'l-belâğa el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Trablus: el-Muessesetu'l-Ĥadîse, 2003.
- el-Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân. *Telhîsu'l-miftâh*. nşr.ve trc. Nevzat H. Yanık vd. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 2001.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- el-Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Selefi. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1407/1986.
- el-Meydânî, Abdurrahmân b. Hasan Habenneke. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1. Basım, 1416/1996.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Ârabî, tsz.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. (Ed.). *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2020. Erişim adresi: <https://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/>
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-'ulûm*. nşr. Naîm Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1407/1987.
- Soysal, M. Orhan. *Edebî Sanatlar ve Tanınması*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2005.
- es-Sübkî, Ahmed b. Ali b. Abdilkâfî Ebû Hâmid Bahâuddîn. *'Urûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *el-Mutavvel ale't-Telhîs*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309/1891.
- et-Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk. *es-Sünen*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. 5 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1979.



## KUR'ÂN-I KERÎM'DE SIFATIN İŞLEVİ VE MANAYA KATKISI

Mehmet Zeki DOĞAN\*

### Öz

Kur'ân-ı Kerîm'i doğru okumak ve anlamak için Arapçanın temel kurallarını belirleyen nahiv ilmini iyi bilmek gerekir. Zira nahiv ilmi bilinmeden belâgat ve fesâhat gibi birçok yönden mu'ciz olan Kur'ân'ın tam anlaşılması mümkün değildir. Bundan dolayı âlimler, nahiv ilminin temel kurallarını ortaya koymuşlardır. Böylece nahiv ilmi, Kur'ân'ın anlaşılmasında daha ilk dönemlerden itibaren önemli bir konuma sahip olmuş ve bu alanda filolojik nitelikli birçok müstakil tefsir çalışması yapılmıştır. Nahiv ilminin en önemli konularından biri sıfattır. Çünkü sıfatın cümle içerisindeki konumu ve manaya katkısı gibi önemli birçok işlevi bulunmaktadır. Sıfatın cümle içerisindeki bu önemli işlevleri, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında da büyük bir role sahip olmaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'i anlamada sıfatın tahsîs, tadvîh, medh, zem, te'kîd, terahhum, mübâlağa, ta'mîm ve tafsîl gibi pek çok işlevi vardır. Kur'ân'ı anlamada sıfatın söz konusu önemli işlevlerinden dolayı çalışmamızda öncelikle sıfat kavramına kısaca temas edilmiştir. Ardından sıfatın temel hükümleri ve sıfatın çeşitleri ele alınmıştır. Daha sonra da Kur'ân-ı Kerîm'i anlamada sıfatın tahsîs, tadvîh, medh, zem, te'kîd, terahhum, mübâlağa, ta'mîm ve tafsîl gibi önemli işlevleri ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Nahiv, İ'râb, Sıfatın İşlevi.

### The Function of the Adjective in the Qur'an and Its Contribution to Meaning

#### Abstract

In order to read and understand the Qur'an correctly, it is necessary to know the science of nahw, which determines the basic rules of Arabic. Because, it is not possible to fully understand the Qur'an, which is unique in many ways such as rhetoric and fluency, without knowing the knowledge of nahw. For this reason, scholars have revealed the basic rules of nahw science. Thus, the science of nahw has had an important position in the understanding of the Qur'an from the very first periods, and many philological independent exegesis studies have been carried out in this field. One of the most important subjects of the science of nahw is adjective. Because the adjective has many important functions such as its position in the sentence and its contribution to the meaning. These important functions of the adjective in the sentence have a great role in the correct understanding of the Qur'an. Because, in the sense of the Qur'an, the adjective has many important functions such as privatization, explanation, praise, slander, reinforcement, pity, exaggeration,

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, İpekyolu İlçe Müftülüğü/Van, ORCID ID: 0000-0003-3328-7565, e-mail: mehmetzekidogan@hotmail.com

generalization and detailing. Due to the important functions of the adjective in understanding the Qur'an, first of all, the concept of adjective was briefly touched upon in our study. Then, the basic provisions of the adjective and the types of adjective are discussed. Then, the important functions of the adjective in the sense of the Qur'an such as privatization, explanation, praising, vilifying, reinforcement, pity, exaggeration, generalization and detailing are discussed.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Nahw, İrab, Function of Adjective.

*Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 11.12.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 20.01.2022*

## Giriş

İnsanlar arasındaki iletişimin en önemli araçlarından biri olan dil, kişinin meramını en etkili bir biçimde ifâde etmesinde büyük rol oynamaktadır. Bu nedenle âlimler, dili hatasız ve düzgün olarak kullanabilmek için birtakım kurallar koymuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatapları olan Arapların dilini belirleyen kurallara ise nahiv ilmi denilmektedir. Nahiv ilmi, bir kelimenin binâ ve i'râb yönünden cümle içerisindeki pozisyonunu veya cümlenin doğru ve yanlış kullanımlarını beyân eden bilim dalı olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup>

Kur'ân'ın iyi anlaşılması için sağlam bir dil bilgisi gerekmektedir. Bunun için ilk dönem âlimleri nahiv ilminin temel kurallarını ortaya koymuşlardır. Nahiv ilminin kurucusu ve onun kurallarını ortaya koyanlar hakkında farklı rivâyetler ileri sürülmüştür. Ancak bu rivâyetler arasında Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin (öl. 69/688) Hz. Ali'den (öl. 40/661) bu ilmin esaslarını öğrendiği görüşü daha yaygındır.<sup>2</sup> Ebû'l-Esved, Hz. Ali'den öğrendiği nahiv ilmini daha sonra geliştirmiş ve bu alanda birçok öğrenci yetiştirmiştir. Yetiştirdiği öğrencileri arasında Mushaf'lara nokta koyan Merv kadısı Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/708[?]), Kur'ân'a noktalama sistemini ilk uygulayan Nasr b. Âsım (öl. 89/708[?]), 'Anbese b. Ma'dân (öl. 100/718[?]), Abdurrahmân b. Hürmüz (öl. 117/735) ve Meymûn b. Akren gibi meşhur nahiv âlimleri bulunmaktadır.

1 Şerîf el-Curcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 236.

2 Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk b. Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. Eymen Fuâd Seyyîd (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâmî, 2009), 1/103-106; Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kiftî, *İnbâhû'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986), 1/39-44; Muhammed Hayr el-Hulvânî, *el-Mufasssal fi târîhi'n-Navi'l-'Arabî kable's-Sibûveyhi* (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1979), 39-49; Mahmut Kafes, "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi", *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 9/10 (1994), 108; İsmail Durmuş, "Nahiv", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/103-106.

dır.<sup>3</sup> Bu ilim, daha sonra nahvin kurallarını sistemleştiren ve aruz ölçüsünü bulan Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791),<sup>4</sup> Sîbeveyhi lakabıyla meşhur olan Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber (öl. 180/796),<sup>5</sup> Ebû'l-Hasen el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830[?]),<sup>6</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805),<sup>7</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (öl. 207/822)<sup>8</sup> gibi Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup olan âlimler tarafından verilen ders ve yazılan eserlerle gelişmiştir. Özellikle Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı şaheseri Arap dili gramerinin temeli ve rehberi olmuştur. Zira zamanımıza kadar ulaşan bu şaheserde önceki âlimlerden yapılan rivâyetler bir araya getirilmiş, onda nahiv ilminin en detay noktaları ele alınmıştır. Sîbeveyhi'nin bu çalışmasından sonra âlimler, bu eserden daha mükemmelinin yazılamayacağını düşünerek uzun bir dönem sadece onun şerhi ve ihtisarı gibi çalışmalar üzerine yoğunlaşmışlardır.<sup>9</sup> Nahiv ilmini geliştiren bu âlimlerden sonraki dönemlerde yaşayan bilginler ise öncekilerin kitaplarını düzenlemiş, şekillendirilmiş ve zamanımıza kadar ulaştırmışlardır.

Nahiv ilminin temel kurallarını ortaya koyan ve onu geliştiren yukarıdaki âlimlerin temel amacı, Kur'ân'ı hatasız okumak ve daha iyi anlamaktır. Zira nahiv ilmi bilinmeden her harfi, kelimesi, âyeti ve sûresi arasında mükemmel bir ölçü; inanılmaz bir uyum ve ahenk bulunan Kur'ân metni gibi belâğat, fesâhat ve beyân gibi yüksek sanat değerine sahip olan bir kelamın tam anlaşılması mümkün değildir. Bundan dolayı tefsir metodolojisiyle ilgili eserlerde müfessir olabilmek için bazı şartlar zikredilmiştir. Bu şartlar arasında müfessirin bilmesi gereken ilimler arasına nahiv ilminin bilinmesi ilk sırada yer almıştır.<sup>10</sup> Bu da Kur'ân'ı tam anlamının nahiv ilminin kaidelerini Kur'ân'a tatbik etmekle mümkün olabileceğini göstermektedir. Ayrıca Arapçanın korunmasında temel etkenin Kur'ân olduğu da göz ardı edilmemelidir. Zira asırlarca Müslüman dil bilimcilerin hadis ve tefsir gibi birçok alanda yapmış oldukları önemli gayretlerin sonucu Arap dili belâğat ve fesâhat yönüyle muhafaza edilmiştir.<sup>11</sup> Bu gayretlerin neticesinde âlimler daha ilk dö-

3 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/108.

4 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/113-114; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 1/376-382.

5 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/142.

6 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/146-147.

7 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/193-196.

8 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/198-200.

9 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/142-143.

10 Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996), 2/1209; Muhammed Abdül'azîm ez-Zürkânî, *Menâhîlu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 2/43; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1390), 61.

11 Eşref İnan, *Kur'ân Kıssalarının Dil ve Anlatım Yönünde Değerlendirilmesi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020), 161-162.

nemlerden itibaren hem Arapçanın imla kurallarını ortaya koymuşlar hem de kelimelerin cümledeki dizilişlerine, fonksiyonlarına ve anlamların belirlenmesine yardımcı olan filolojik nitelikli birçok tefsir çalışması telif etmişlerdir. Hatta Ferrâ', Ahfeş, Kisâi, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc (öl. 311/923) ve Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım el-Enbârî (öl. 328/940) gibi birçok âlim de Kur'ân filolojisi alanında müstakil eserler yazmışlardır. Bu yönüyle nahiv ilminin Kur'ân tefsirindeki yeri oldukça önem arz etmektedir. Nitekim önemli bazı fikhî ve itikâdî hükümlerdeki farklı görüşler nahiv ilmindeki ihtilafa dayanmaktadır.

Nahiv ilminin en önemli konularından biri sıfattır. Nitekim sıfatın cümle içerisindeki konumundan ve manaya kattığı anlamdan dolayı birçok âlim, isme tabi olan âmilleri zikrederken ilk önce onu ele almışlardır. Sıfatın cümle içerisindeki bu rolü, Kur'ân'ın anlaşılmasında da önemli bir konuma sahip olmaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'i anlamda sıfatın tahsîs, tadvîh, medh, zem ve te'kîd gibi birçok önemli işlevi bulunmaktadır. Sıfat, Kur'ân-ı anlamada bu önemli işlevlere sahip olmasına rağmen Arap aleminde bu alanda birkaç çalışma bulunmaktadır.<sup>12</sup> Ülkemizde ise bu alanda yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Ülkemizde sıfatın Kur'ân'ın anlaşılmasındaki önemli rollerini ele alan çalışmaların bulunmaması ve çalışmaların alana katkı sağlayacak olması araştırmamızın değerini artırmaktadır. Sıfatın Kur'ân'ın anlaşılmasındaki önemli işlevlerini ve manayı belirlemedeki rolünü daha doğru anlayabilmek için öncelikle sıfat kavramı üzerinde durulacaktır.

## 1. Sıfat Kavramı

Nahiv âlimleri, ilk dönemlerden beri literatürde niteleme aracı olarak genellikle "sıfat" ve "na't",<sup>13</sup> bazen de "vasf"ı kullanmışlardır.<sup>14</sup> Söz konusu

- 12 Kâsım Muhammed Şebûl, *Üslûbü'n-na'ti fi'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Ürdün: "Alemü'l-Kütübî'l-Hadîs, 2010); Ahmed Sihâm Reşîd, "es-Sıfatu fi'l-Kur'ân'il-Kerîm dirâsetün fi hilâfi'n-nahvî", *Irak Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mecelletü Midâdî'l-Edeb*, (ts.), 182-154; Semâh Enver Âdem Muhammed, *ed-Delâletü'l-beyânitü li'n-na'ti fi'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Sudan: Şendî Üniversitesi Yüksek Eğitim ve İlmî Araştırmalar Fakültesi Arap Dili Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017); Celâl Mahmûd Muhammed Dâvûd, *en-Na'tü fi'l-Kur'ân'il-Kerîm dirâsetün vasfîyyetün tehliyyetün* (Ürdün Üniversitesi Yüksek Eğitim Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008); İrfân Ahmed, *en-Na'tü ve'l-men'âtü fi sûreti Yâsîn dirâsetün tehliyyetün nahviyyetün* (Makassar/Endonezya: 'Alâuddîn İslâm Devleti Üniversitesi Sanat ve Beşeri Bilimler Fakültesi Arap dili ve Edebiyatı Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014); Ahmed Diyâuddîn Hayru'n-Nî'am, *en-Na'tü fi sûreti Sâd dirâsetün tehliyyetün nahviyyetün* (Kediri/Endonezya: İslam Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arap dili ve Edebiyatı bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015).
- 13 Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber es-Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1/421-437; 2/12-24; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Lecnetü İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1980), 21-23.
- 14 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/188,189; 'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 22-23.

kavramları niteleme anlamında kullanan âlimlerden biri de Sîbeveyhi'dir. O, günümüze ulaşan *el-Kitâb* adındaki çalışmasında bu üç kavramı kullanmıştır. Ancak o, "sıfat" ve "na't" kavramlarına daha fazla yer vermiştir.<sup>15</sup> Bu kavramların kullanımı Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup olan âlimlere göre de farklılık arz etmektedir. Zira Basra dil mektebine mensup olan âlimler daha çok "sıfat", Kûfeli âlimler ise "na't" kavramını tercih etmişlerdir. Âlimlerin bir kısmına göre bu kavramlar, birbirlerinin yerine kullanılabilen ve anlamları bir olan sözcüklerdir. Bir kısmına göre de bu kavramlar, anlam yönünden birbirinden farklı olan sözcüklerdir. Bu anlayışa sahip olan âlimlere göre "na't" sadece iyi nitelikler, "sıfat" ise hem iyi hem kötü nitelikler için kullanılabilir. Diğer bir kısım âlim ise "sıfat" kavramının daha genel ve kapsayıcı olduğunu ifâde etmişlerdir. Bu yaklaşım tarzını benimseyenlere göre "na't" sadece değişebilen nitelikler için, "sıfat" ise hem değişebilen hem değişemeyen nitelikler için kullanılabilir. Bundan dolayı "Allah'ın sıfatı" denilmekte ama "Allah'ın na'tı" denilmemektedir.<sup>16</sup>

Yukarıda ifâde edildiği gibi nahiv âlimleri literatürde genelde "sıfat" veya "na't" ifâdelerini kullanmışlardır.<sup>17</sup> Günümüzde Arap âleminde genelde "na't" kavramı tercih edilmektedir. Ülkemizde ise daha çok "sıfat" terimi kullanılmaktadır. Bu muhtemel isimler yerine, "sıfat" terimi iyi, kötü, değişebilen ve değişemeyen bütün sıfatlar için kullanabildiğinden, bu kavramın kullanılmasını daha uygun görmekteyiz. Bu nedenle biz de çalışmamızda "sıfat" kavramını kullanmayı tercih ettik.

Sözlükte "nitelemek ve tanımlamak" gibi anlamlara gelen ve *v-s-f* kökünden türemiş olan "sıfat" sözcüğü, "bir nesnenin nitelik, nicelik, durum, biçim, şekil, vasıf ve özellik bakımından bulunduğu durumu" ifâde etmektedir. Bundan dolayıdır ki Araplar, hizmet eden erkeğe وَصِيفٌ, hizmet eden kadına ise وَصِيفَةٌ demişlerdir. Ayrıca bir şeyin göze geldiğini, bakanları etkileyecek derecede bir niteliğinin olduğunu ifâde etmek için de Araplar, اِتَّصَفَ الشَّيْءُ فِي عَيْنِ النَّاطِرِ deyimini kullanmışlardır.<sup>18</sup>

Yukarıdaki bütün bilgilerden, *v-s-f* kökünden türeyen sözcüklerin çeşitli formlarda yer aldığı, nitelemek, vasıflandırmak ve tanımlamak gibi manaları ifâde etmek için kullanıldığı ve kök anlamını koruduğu anlaşılmaktadır.

Âlimlerin bir kısmı "sıfat" ve "na't" kavramlarının farklı anlamlarda kullanılabilirliğini ifâde etmişlerse de nahiv literatüründe ikisi eş anlamlı görülmüştür. Nahiv âlimleri sıfatın tanımı için birbirine yakın birçok tarif yapmış-

15 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/421-437;2/12-14,188-189.

16 'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 21-22.

17 Mehmet Halil Çiçek, *et-Te'ârîfü ve't-te'âbiru* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 202), 160.

18 Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarın Yayınları, 2015), 1079.

lardır.<sup>19</sup> Ancak bu tanımlar arasında Seyyîd Şerîf el-Cürçânî (öl. 816/1413) ile İbnü'l-Hâcib lakabıyla meşhur olan Ebû 'Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus'un (öl. 646/1249) tercih ettikleri şu tarifi vermekle yetineceğiz: "Bir şarta bağlı olmadan kendisinden önceki isimde (mevsûf) var olan manaya delâlet eden sözcüktür."<sup>20</sup>

Kendisinden önceki bir ismi niteleyen sıfatlar gerçek olabildikleri gibi asılsız da olabilmektedir. Nitekim Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır:

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ *"Dillerinizin yalan yere yemin nitelendirilmesinden ötürü: 'Şu helaldir şu haramdır' demeyin."*<sup>21</sup> Yüce Allah'ın: سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ *"Senin güç ve kuvvet sahibi olan Rabbin, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezze ve yücedir."*<sup>22</sup> hükmü ise O'nun çoğu sıfatlarının pek çok insanın sandığından farklı olduğuna, O'nun sıfatlarının inanmayanların söylediklerinden münezze olduğuna dikkat çekmiştir. Bu âyetlerde inanmayanların söylediklerinin yalan olduğuna dikkat çekilmiş ve burada onlara isnat edilen sıfatın batıl olduğuna vurgu yapılmıştır. Ayrıca bu âyetlerde *v-s-f* köküne verilen mana, kök anlamı ile genel manada örtüştüğü görülmektedir.

Sıfat kavramını ana hatlarıyla ele aldıktan sonra şimdi de sıfatın 'âmili, hazfı, tekrarı ve mavsufa uyma zorunluğu gibi bazı temel hükümlerine kısaca temas edeceğiz.

## 2. Sıfatın Temel Hükümleri

Sıfatın kendine özgü birçok temel hükmü bulunmaktadır. Bu temel hükümlerden biri sıfatın âmildir. Nahiv âlimleri, sıfatta amel eden âmil hakkında üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Ahfeş'in de içinde bulunduğu bir grup âlime göre sıfatın âmili manevîdir. Çünkü sıfat mavsufa matbudur.<sup>23</sup> Bir kısım âlim de sıfatın âmili, mavsufun cinsinde mukadder olduğunu söylemişlerdir.<sup>24</sup> Sîbeyhi'nin de içinde bulunduğu diğer bir grup âlime göre ise sıfat ile mavsufun

19 Curcânî, *Ta'rifât*, 238; Ebû 'Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus b. Hâcib, *el-Kâfiye fî 'ilmi'n-nahve's-Şâfiye li 'ilmi's-sarf*, thk. Sâlih Abdul'azîm eş-Şâ'ir (Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 2010), 29; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-sadâ* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1409), 400; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es Süyûtî, *Şerhu's-Süyûtî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Midyat: İslâmî Kitap Naşiri, ts.), 150.

20 Curcânî, *Ta'rifât*, 238; İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî 'ilmi'n-nahve's-Şâfiye li 'ilmi's-sarf*, 29.

21 en-Nahl 16/116.

22 es-Sâffât 37/180.

23 Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî, *Netâ'icü'l-fiker fi'n-nahv*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 180.

24 Dâvûd, *en-Na'tü fî'l-Kur'ân'il-Kerîm dirâsetün vasfiyyetün tehliyyetün*, 9.



âmili birdir.<sup>25</sup> Kanaatimizce bu son görüş daha makuldür. Zira sıfat, mavsufun bir parçasıdır ve ikisi bir isim gibidir. Aralarındaki bu yakınlık ve münasebetten dolayı ikisinin de âmilinin bir olması daha makul görülmektedir.

Sıfatın temel hükümlerinden biri de sıfatın mavsufa uymasıdır. Sıfat mavsufa dört yerde uymak zorundadır. Bunlardan biri marifelik ve nekreliktir. Mavsuf marife ise sıfatın da marife, mavsuf nekre ise sıfatın da nekre gelmesi gerekir. Sıfatın mavsufa uymak zorunda olduğu bir husus da müzekkerlik ve müennesliktir. Eğer mavsuf müzekker ise sıfat da müzekker, mavsuf müennes ise sıfat da müennes olmalıdır. Sıfatın mavsufa uymak zorunda olduğu başka bir husus da adettir. Mavsuf müfred ise sıfat da müfred, mavsuf tesniye ise sıfat da tesniye, mavsuf çoğul ise sıfat da çoğul olmak zorundadır. İrapta da sıfat mavsufa uymalıdır. Mavsuf merfu ise sıfat da merfu, mavsuf mansub ise sıfat da mensup, mavsuf mecrûr ise sıfat da mecrûr olması gerekir.<sup>26</sup>

Sıfatın tekrarı da sıfatın temel hükümlerindedir. Tekrarlanan sıfatı atıflı veya atıfsız bir şekilde getirmek mümkündür. Zira tekrarlanan sıfatların mavsufu bir ve aralarında ortak bir yön varsa onları atfetmek daha uygundur. Ama aralarında ortak bir yön yoksa onları atfetmek uygun değildir.<sup>27</sup> Atıflı ve atıfsız tekrarlanan sıfatın Kur'ân'da pek çok örneği bulunmaktadır.<sup>28</sup> Çalışmamızın sınırlarını aşmamak için şu örneği vermekle yetineceğiz:

الضَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ (Onlar) sabredenler, doğruluktan ayrılmayanlar, (Allah'a) itaat edenler, mallarını Allah yolunda harcayanlar ve seher vaktinde başışlanma dileyenler(dir).<sup>29</sup> Bu âyetteki isimler, vâv harfi ile birbirlerine atıf edilerek bir önceki âyette yer alan الَّذِينَ sözcüğünün<sup>30</sup> sıfatı olmuşlardır. Bu âyette peş peşe gelen sıfatların atıflı olarak gelmesinin iki hikmeti bulunmaktadır. Bu hikmetlerden biri, sözkonusu sıfatların her biri tek başına övgüyü hak etmektedir. Bu övgü de sıfatların atıflı gelmesiyle ancak mümkün olabilmektedir. Zira bu sıfatlar arasına giren atıf vâvı onların kemaline delâlet etmektedir.<sup>31</sup> Bu sıfatların atıflı olarak gelmesinin bir hikmeti de mahiyetlerinin ayrı olmalarıdır. Aralarında ortak yönleri olan

25 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 421-422.

26 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/421-437; Süheylî, *Netâ'icü'l-fiker fi'n-nahv*, 167; İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahvve's-Şâfiye li 'ilmi's-sarf*, 30; İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, 403-407.

27 Süheylî, *Netâ'icü'l-fiker fi'n-nahv*, 186-188; İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, 416-418.

28 Bkz.: el-Fâtîha 1/1; el-Bakara 2/29; el-Mü'min 40/2-3; el-Hadîd 57/31; el-Haşr 59/23; el-Kalem 68/10-12; el-E'lâ 87/1-4.

29 Âl-i İmrân 3/17.

30 الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ, Âl-i İmrân 3/16.

31 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîli fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 1/338.

bu sıfatların mavsufu bir olsa da manaları ayrı olduğundan onları birbirlerine atfetmek daha uygundur.<sup>32</sup>

Arap dilinde asıl olan sözü zikretmektir. Ancak bazı durumlarda sözün hazfı da görülmektedir.<sup>33</sup> Arap dilinde hazf edilenler arasında birçok önemli işlevleri bulunan sıfat da bulunmaktadır. Sıfat ve mavsuf arasında anlamsal olarak güçlü bir bağ vardır. İkisi arasındaki bu güçlü münasebete rağmen, bazı özel kalıplarda ve durumlarda Arap dilinde sıfatın hazf edildiği görülmektedir.<sup>34</sup> Sıfatın hazf edildiği yerlerde onun taşıdığı anlam, mütekellimin içinde bulunduğu özel bir karinenin delâletiyle mavsufun zikredilmesiyle anlaşılabilir. Sıfatın hazfına Sîbeveyhî Arapların şu ifâdelerini örnek vermektedir: سَبَرَ عَلَيْهِ لَيْلٌ “Bir gece yürüdü/Onun üzerinden bir gece geçti” Bu özel kalıpta sıfat zikredilmediği halde muhatap, سَبَرَ عَلَيْهِ لَيْلٌ طَوِيلٌ “uzun bir gece yürüdü/Onun üzerinden uzun bir gece geçti” anlamını çıkarmaktadır.<sup>35</sup>

Sıfat hazfı, Kur’ân’ın birçok âyetinde de yer almaktadır.<sup>36</sup> Kur’ân’da sıfatın hazfı, ancak onun hazfına delâlet eden bir karine ile mümkün olabilmektedir. Sözkonusu karine bazen kendi mavsufu olabilmektedir. Mavsuf şu âyette sıfatın hazfına karine olmaktadır: فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْبًا “Onu (gemi) kusurlu yapmak istedim, çünkü onların ötesinde her (sağlam) gemiyi zorla alan bir melik vardı.”<sup>37</sup> Bu âyette yer alan كُلَّ سَفِينَةٍ “her gemi” ifâdesinden كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ “her sağlam gemi” anlaşılacaktır. Zira bu âyette yer alan فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا “onu kusurlu yapmak istedim,” ifâdesi, sıfatın hazfına işaret etmektedir. Ayrıca daha önce zikredilen birinci sıfat<sup>38</sup> ve شَيْءٍ sözcüğünden sonra mukadder olanlar<sup>39</sup> da bazen sıfatın hazfına karine olabilmektedir.<sup>40</sup>

Yukarıda kısaca temas ettiğimiz sıfatın temel hükümleri arasında sıfatın kat’ı, sıfatın mavsuftan önce gelmesi; sıfatın, hal, bedel, haber ve mavsuftan farkı gibi bazı konular da bulunmaktadır. Ancak çalışmamızın sınırlarını aşmamak için yukarıda zikrettiğimiz sıfatın temel hükümleri ile yetinmek durumundayız.

Sıfatın bazı temel hükümlerini ele aldıktan sonra şimdi de sıfatın çeşitlerine kısaca temas edeceğiz.

32 Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîrû'l-bahri'l-muhît*, thk. Zekeriyâ Abdülmevcud-Ahmed en-Necûlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/418.

33 Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulumi'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 3/119.

34 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/220.

35 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/220.

36 Örnek için bkz.: el-Bakara 2/71; Âl-i İmrân 3/173; en-Nisâ 4/79, 95; el-Mâide 5/68; el-En'âm 6/66; Hûd 11/46; el-Kehf 18/79, 105; Sâd 38/51; ez-Zâriyât 51/42; Kureyş 106/4.

37 el-Kehf 18/79.

38 en-Nisâ 4/1; Sâd 38/51;

39 el-Mâide 5/68; el-En'âm 6/44; en-Neml 27/23.

40 Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulumi'l-Kur'ân*, 3/178.

### 3. Sıfatın Çeşitleri

Sıfatın mana ve şekil yönünden birçok çeşidi bulunmaktadır. Mana yönüyle sıfat, hakîkî ve sebabî (dolaylı) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hakîkî sıfat, bir şarta bağlı olmadan kendinden önceki mavsufu doğrudan niteleyen, sıfat ve mavsuf terkiibinden ibaret olan; marifelik-nekrelik, müzekkerlik-müenneslik, adet/sayı ve i'rapta mavsufuna uyan sıfattır.<sup>41</sup> Hakîkî sıfat veya en-Na'tül-Hakîkî olarak isimlendirilmesinin sebebi ise lafız ve mana yönünden mavsufunu hakîkî bir şekilde nitelemesindedir.<sup>42</sup>

Sebabî sıfat ise mavsufu ilintili olan sözcüğü niteleyen ve en-Na'tü's-Sebebî olarak da bilinmektedir. Daima müfred olan sebabî sıfat, marifelik-nekrelik ve i'rapta mavsufuna uymakta, ma'muluna -kendinden sonra gelen bir isim ise- müzekkerlik ve müenneslikte uymaktadır.<sup>43</sup> Sebebî sıfatın da zamirli ve zamirsiz olmak üzere iki çeşidi bulunmaktadır. Zamirli sebabî sıfat hakîkî sıfatta olduğu gibi kendinden önceki ismi değil mana olarak kendinden sonrakini nitelemektedir. Ancak bu tür sıfatın nitelediği isimlerde sıfattan önceki mavsufa dönen bir zamirin bulunması gerekmektedir.<sup>44</sup> Zamirli sıfatın en güzel örneklerinden biri şu âyettir: رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا *“Ey Rabbimiz halkı zalim olan bu şehirden bizi çıkar.”*<sup>45</sup> Bu âyette yer alan الظَّالِمِ sözcüğü, الْقَرْيَةِ kelimesinin sıfatı olmuş ve bu sıfattan mavsufa أَهْلُهَا kelimesindeki zamir râci olmuştur.

Zamirsiz sebabî sıfat ise sadece lafzî izafet şeklinde gelebilmektedir. Diğer hükümlerinde ise hakîkî sıfatta olduğu gibi her bakımından mavsufuna uymak zorundadır.<sup>46</sup> Araplar öğrencileri edepli olan bir okulu ifâde etmek için هذه مدرسة مؤدِّبة الطلاب ifâdesini kullanırlar. Bu ifâde مؤدِّبة sözcüğü kendinden önceki ismin sıfatı olmuş ve kendinden sonraki الطلاب kelimesine de lafzî bir şekilde izafet olmuştur.

Şekil yönüyle de sıfat; müfred, cümle ve şibh-i cümle olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Cümle ve şibh-i cümle olmayan sıfata müfred sıfat denilmektedir. Müfred sıfat, ism-i fâil, ism-i mefûl, ism-i tafdîl ve sıfat-ı müşebbehe gibi müştak olan âmillerden veya masdar, ism-i işaret ve ism-i mensûb gibi müştaklara te'vili mümkün olan isimlerden oluşmaktadır.<sup>47</sup>

41 Hâlid b. Abdillâh el Ezherî, *Şerhu'l-Ezheriyye* (Kahire: el-Matbû'u'l-Kübrâ, ts.), 29.

42 Ezherî, *Şerhu'l-Ezheriyye*, 29.

43 Ezherî, *Şerhu'l-Ezheriyye*, 29-30.

44 Mustafâ el-Ğelâyînî, *Câmi'u'd-durûsu'l-'Arabîyye*, thk. Abdulmun'im Hafâca (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1912), 3/224-225.

45 en-Nisâ 4/75.

46 Ğelâyînî, *Câmi'u'd-durûsu'l-'Arabîyye*, 3/225.

47 Süyûtî, *Şerhu's-Süyûtî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 151.

Müfred sıfat, Kur'ân'da değişik şekillerde yer almaktadır. Ancak asıl olan müfred sıfatın müştak isimlerin formunda yer almasıdır. Çünkü müfred sıfat, zata taalluk eden sıfatları nitelemektedir ve zata taalluk eden sıfatları nitelediğinden değişim ve gelişime müsait olan müştak isimler dışında herhangi bir şekilde gelmesi uygun değildir.<sup>48</sup>

Müfred sıfat, Kur'ân'ın birçok âyet ve sûresinde yer almaktadır. Onun yer aldığı âyetleri saymak çalışmamızın sınırını aşacağından biz burada Kur'ân'ın bazı sûrelerinde yer alan müfred sıfatın sayısını sadece belirtmekle yetineceğiz: Fâtiha sûresinde yedi,<sup>49</sup> er-Ra'd sûresinde on yedi,<sup>50</sup> Meryem sûresinde on dört,<sup>51</sup> Muhammed sûresinde sekiz,<sup>52</sup> el-Münâfikûn sûresinde dört,<sup>53</sup> en-Nebe sûresinde yedi,<sup>54</sup> en-Nâziât sûresinde altı,<sup>55</sup> Abese sûresinde yedi,<sup>56</sup> ed-Duhâ,<sup>57</sup> el-İnşirâh,<sup>58</sup> el-Fîl,<sup>59</sup> el-Kâfirûn,<sup>60</sup> Tebbet<sup>61</sup> ve el-İhlâs<sup>62</sup> sûrelerinde birer defa geçmektedir.

Sıfat şekil yönünden müfred geldiği gibi cümle olarak da gelmektedir. Cümle olarak gelen sıfat ise isim veya fiil cümlesi şeklinde gelmektedir. Ancak sıfatın fiil cümlesi şeklinde gelmesi daha yaygın görülmektedir.<sup>63</sup> Sıfatın isim ve fiil cümlesi olarak gelmesinin üç şartı bulunmaktadır: Mavsufun lafzen ve manen nekre olması, cümlenin haberî bir cümle olması ve sıfatı mavsufa bağlayan gizli veya açık bir zamirin bulunması.<sup>64</sup>

Cümle olan sıfat da Kur'ân'ın birçok âyetinde yer almaktadır.<sup>65</sup> Cümle sıfatın yer aldığı bütün âyetleri ele almak çalışmamızın sınırını aşacağı için, sadece fiil ve isim cümlelerinden birer örnek vermekle yetineceğiz. Bakara sûresinin 281. âyetinde fiil cümlesi sıfat olmuştur: وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ "Allah'a döndürüleceğiniz bir güne karşı duyarlı olun."<sup>66</sup> Görüldüğü gibi bu

48 Dâvûd, *en-Na'tü fî'l-Kur'ân'il-Kerîm dirâsetün vassfyyetün tehliyyetün*, 45.

49 el-Fâtiha 1/1-7.

50 er-Ra'd 13/1-5, 14-17, 20-21, 25-26, 30, 34-35, 37.

51 Meryem 19/14, 16, 19, 25, 27, 32, 34, 36, 46, 58, 61, 63, 76, 97.

52 Muhammed 27/7, 13, 15-16, 20, 33, 36, 38.

53 el-Münâfikûn 63/4, 6, 9-10.

54 en-Nebe 78/2-3, 14, 16, 37, 39, 40.

55 en-Nâziât 79/ 11-13, 20, 24, 38.

56 Abese 80/13-16, 30, 39, 42.

57 ed-Duhâ 93/4.

58 el-İnşirâh 94/3.

59 el-Fîl 105/3.

60 el-Kâfirûn 109/1.

61 Tebbet 111/1.

62 el-İhlâs 112/1.

63 Abdülfettâh Ahmed el-Hamûz, *et-Te'vilü'n-nahvî fî'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1981), 2/983; Şebûl, *Üslûbü'n-na'ti fî'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 399.

64 İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahvve's-Şâfiye li 'ilmi's-sarf*, 30; Süyûtî, *Şerhu's-Süyûtî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 151.

65 Hamûz, *et-Te'vilü'n-nahvî fî'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 2/983-985, 993-994.

66 el-Bakara 2/281.

âyette yer alan *تُرْجَعُونَ فِيهِ* ifâdesi fiil cümlesi olup kendinden önceki lafzen ve manen nekre olan *يَوْمًا* sözcüğünün sıfatı olmuştur. *فِيهِ* kelimesindeki mecrûr zamir de sıfatı mavsufa bağlamaktadır. Aynı sûrenin 148. âyetinde ise isim cümlesi sıfat olmuştur: *وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا* “Herkesin yöneldiği bir yönü vardır.”<sup>67</sup> Bu âyetteki *هُوَ مُوَلِّيَهَا* ifâdesi mübtedâ ve haberden oluşan isim cümlesidir ve *وَجْهَةٌ* kelimesinin de sıfatı olmuştur. *هُوَ* zamiri ise *كُلِّ* sözcüğüne dönmektedir.

Sıfatın gelme şekillerinden biri de şibh-i cümledir. Sıfatın câr-mecrûr veya zarf şeklinde gelmesine şibh-i cümle denilmektedir.<sup>68</sup> Ancak sıfatın câr-mecrûr olarak gelmesi, zarf olarak gelmesinden daha yaygındır.<sup>69</sup> Dil âlimleri câr-mecrûru ve zarfı cümlelerin hükmünde değerlendirmişlerdir. Ayrıca şibh-i cümlelerin fiile müteallik olmasını, daha evla görmüşlerdir.<sup>70</sup> Aynı zamanda şibh-i cümlelerin sıfat olabilmesi için de câr-mecrûrun ve zarfın tam olması, yani onların nitelemesinde faydanın tam hasıl olması gerektiğini ifâde etmişlerdir.<sup>71</sup>

Şibh-i cümle olan sıfatın da Kur'ân'da pek çok örneği bulunmaktadır.<sup>72</sup> Şibh-i cümle sıfatın yer aldığı âyetlerden câr-mecrûr ve zarfa birer örnek vermekle yetineceğiz. Câr-mecrûr şu âyette sıfat olmuştur: *تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ* “Onların üzerine çamurdan sertleşmiş taşlar atan (kuşlar).”<sup>73</sup> Bu âyette yer alan *مِّن سِجِّيلٍ* ifâdesi şibh-i cümledir. Zira bu ifâde, câr-mecrûr olup kendinden önceki *حِجَارَةٍ* sözcüğünün sıfatı olmuştur.

Zarf ise şu âyette sıfat olmuştur: *زَكَاةً وَعَسَفًا خَرَجْنَا مِنْهَا إِلَى رَبِّنَا فِي مَكْرِ ظَاهِرٍ وَبِهِمْ كَيْدٌ مُّضْمَرٌ* “Zekeriyâ onun (Meryem) bulunduğu mihraba her girdiğinde onun yanında bir rızık bulurdu.”<sup>74</sup> Görüldüğü gibi bu âyette yer alan *عِنْدَهَا* ifâdesi şibh-i cümledir ve *وَجَدَ* fiilinin zarfı olmuştur. Zarf ise mahalle mensup *رِزْقًا* sözcüğünün sıfatı olmuştur. Zira bu ifâdenin takdiri *رِزْقًا كَاتِبًا عِنْدَهَا* “yanında hazır bir rızık bulurdu” şeklindedir.

Bütün bunlardan, nahiv ilminin en önemli konularından biri olan hakîkî, sebebî, müfred, cümle ve şibh-i cümle sıfatın cümle içerisindeki konumunun ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca sıfat çeşitlerinin Kur'ân'ın anlaşılmasında da çok önemli bir role sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Sı-

67 el-Bakara 2/148.

68 Harf-i cerle mecrûra ve zarfa şibh cümle denilmesinin nedeni, onun ana cümleye yardımcı olan yan cümle olmasından kaynaklanmaktadır.

69 Hamûz, *et-Te'vilü'n-nahvî fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 1027.

70 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *el-Îrâb 'an kavâ'idil-irâb* (İstanbul: Salah Bilici Kitap Evi Yayınları, ts.), 11-12.

71 Ali b. Mü'min b. 'Asfûr, *el-Mukarrib*, thk. Abdüssettâr el-Cevârî - Abdullah el-Cebûrî (Bağdat: Matba'atu'l-Âni, 1981), 1/327.

72 Hamûz, *et-Te'vilü'n-nahvî fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 1023.

73 el-Fil 105/4.

74 Âl-i İmrân 3/37.

fatın Kur'ân'ın anlaşılmasındaki bu önemli rolünü doğru anlayabilmek için onun tahsîs, tadvîh, medh, zem ve te'kîd gibi manaya kattığı anlamları da bilmeyi gerektirir.

#### 4. Kur'ân-ı Kerîm'i Anlamda Sıfatın Rolü

Nahiv ilminde sıfatın; tahsîs, tadvîh, medh, zem ve te'kîd gibi önemli fonksiyonları bulunmaktadır.<sup>75</sup> Belâğat, fesâhat ve beyân gibi yüksek sanat değerine sahip olan Kur'ân'ın anlaşılmasında da sıfatın birçok önemli işlevi bulunmaktadır.<sup>76</sup> Kur'ân'ın anlaşılmasında sıfatın manaya kattığı bu önemli işlevler, mana yönünden hakîkî ve sebebî; şekil yönünden müfred, cümle ve şibh-i cümle olan bütün sıfat çeşitlerinde görülmektedir. Bu yönüyle sıfatın Kur'ân tefsirindeki yeri oldukça önem arz etmektedir.

##### 4.1 Tahsîs

Kur'ân-ı Kerîm'i anlamada tahsisin önemli bir rolü vardır.<sup>77</sup> Sözlükte “özel-leştirme, hususileştirme ve has kılma” gibi anlamlara gelen “tahsîs” kelimesi,<sup>78</sup> nahiv literatüründe “nekre olan bir ismin genel anlamını fertlerinden bir kısmıyla hasretmesini ve kapsamını daraltılmasını”<sup>79</sup> ifâde etmektedir. Umum ifâde eden bir sözcüğün anlamını sınırlandıran bu kavramın zıddı ise genelleme anlamını taşıyan “ta'mîm”, “umûm ve “ta'amûm” sözcükleridir.<sup>80</sup>

Nahiv ilminde önemli rollere sahip olan sıfat, mavsufun marife ve nekre oluşuna göre cümleye değişik manalar katmaktadır. Sıfatın cümleye kattığı anlamlardan biri tahsîstir. Zira mavsuf nekre ise sıfat onu tahsîs etmektedir.<sup>81</sup> Sıfat, nekre olan bir ismin umuma delâletini ve belirsizliğini sınırlandırarak onu bu genel manasından çıkarıp kapsamına giren bazı fertlerine hasretmektedir. جَاءَ رَجُلٌ طَوِيلٌ “uzun boylu bir adam geldi” örneğinde olduğu gibi, sıfat mavsufunu tahsîs etmiştir. Bu örnekte yer alan رَجُلٌ kelimesi, umumu ifâde eden nekre bir isim olup bütün erkekleri kapsamaktadır. طَوِيلٌ sözcüğü ise bir önceki nekre ismin sıfatı olmuştur. Bu sıfat, umuma delâlet eden رَجُلٌ

75 İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahv ve's-Şâfiye li 'ilmi's-sarf*, 29; İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, 402; Ezherî, *Şerhu'l-Ezheriyye*, 29-30; Süyûtî, *Şerhu's-Süyûtî 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, 150.

76 Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/437-466; Süyûtî, *İtkân*, 2/855-858; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Mu'terakü'l-ekrân fi i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/265.

77 Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/437-466; Süyûtî, *İtkân*, 2/855-858.

78 Ebü Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, ed. Mehdi el-Mehzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrâî (b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 4/134; Curcânî, *Ta'rifât*, 103.

79 Ezherî, *Şerhu'l-Ezheriyye*, 29.

80 İsfahânî, *Müfredât*, 318; Ebü'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezâk el-Hüseynî ez-Zebîdî el-Murtadâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhîri'l-Kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 17/555.

81 İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, 402; Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/437; Süyûtî, *İtkân*, 2/855; Ezherî, *Şerhu'l-Ezheriyye*, 29.

kelimesini söz konusu manasından çıkarmış ve onu طویل “uzun boylu” olarak tahsîs etmiştir. Böylece sıfat, nekre olan mavsufunu umum manasından çıkarmış ve onu “uzun bir adam” anlamına getirerek tahsîs etmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de de sıfatın nekre olan mavsufu tahsîs ettiğine dair pek çok örnek bulunmaktadır.<sup>82</sup> Birkaç âyet örneğiyle konuyu izah etmeye çalışacağız.

Sıfatın nekre olan mavsufu tahsîs ettiğine en güzel örnek, yanlışlıkla bir mü'mini öldüren kimsenin ne yapması gerektiğini bildiren şu âyettir: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ *“Yanlışlıkla bir mü'mini öldüren kimsenin, bir mü'min köle âzat etmesi gerekir.”*<sup>83</sup> Bu âyette yer alan رَقَبَةٌ sözcüğü, nekre bir mavsuf olup inanan ve inanmayan bütün köleleri kapsamaktadır. مُؤْمِنَةٌ sözcüğü ise umum ifâde eden mavsufun sıfatı olmuş ve onu bu genel anlamından çıkararak sadece mü'min kölelere tahsîs etmiştir. Böylece sıfat bu âyette mavsufun manasını tahsîs etmiş ve yanlışlıkla bir mü'mini öldüren kimsenin, mü'min bir köleyi âzat etmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Sıfatın nekre olan mavsufu tahsîs ettiği bir örnek de Hz. Peygamber'in üstün bir ahlâka sahip olduğunu vurgulayan şu âyettir: وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ *“Muhakkak sen büyük bir ahlâka sahibsin.”*<sup>84</sup> Bu âyette “ahlâk” anlamına gelen خُلُقٌ sözcüğü, umumu ifâde eden bir mavsuf olup iyi ve kötü her türlü ahlâk anlamına gelmektedir. “Büyük” anlamına gelen عَظِيمٌ kelimesi ise umumu ifâde eden mavsufun sıfatı olmuş ve onu tahsîs etmiştir.

Görüldüğü gibi bu âyette sıfat, nekre olan mavsufunu umum ifâde eden manasından çıkarmış ve Hz. Peygamber'i sadece üstün ahlakla tahsîs etmiştir. Böylece Hz. Peygamber'in Yüce Allah'ın lütfuyla üstün bir ahlâka ve yüksek bir şahsiyete sahip olduğu vurgulanmıştır.

Sıfatın nekre olan mavsufu tahsîs ettiği bir diğer örnek de cennet nimetleriyle ödüllendirilecek mü'minlere ikramları sunacakların ebedî olarak genç kalacaklarını tasvir eden şu âyettir: يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّحَلَّدُونَ *“Çevrelerinde ölümsüz gençler dolaşır.”*<sup>85</sup> Bu âyette “genç” anlamına gelen وِلْدَانٌ kelimesi, nekre bir mavsuf olup geçici ve sonsuza dek genç kalacak bütün gençleri kapsamaktadır. “Daimî” anlamına gelen مُّحَلَّدُونَ sözcüğü ise kendinden önceki umumu ifâde eden mavsufun sıfatı olmuş ve onu bu anlamdan çıkararak sadece sonsuza kadar genç kalacak olan gençlere tahsîs etmiştir. Bu âyette de sıfat mavsufun manasını tahsîs etmiş ve onu cennet nimetleriyle ödüllendirilecek

82 el-Bakara 2/238; Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/92; el-A'râf 7/93; ez-Zümer 39/29; Vâkıa 56/17; el-Kalem 68/4.

83 en-Nisâ 4/92.

84 el-Kalem 68/4.

85 el-Vâkıa 56/17.

mü'minlere ikramları sunacak hizmetçilerin sonsuza dek genç kalacaklarını bildirmiştir.

Sıfat, aynı zamanda مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ “âyetlerin bir kısmı muhkemdir”<sup>86</sup> حَافِظُوا، وَرَجُلًا، عَلَى الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى “namazları ve orta namazı aksatmadan kılın”<sup>87</sup> ve فَكَيْفَ آسَى “bir adam da var ki bir tek kişiye bağlıdır.”<sup>88</sup> عَلَى قَوْمٍ كَافِرِينَ “artık kâfir bir kavme nasıl acırım”<sup>89</sup> âyetlerinde de nekre olan mavsufun umuma delâletini ve belirsizliğini sınırlandırmış; onu bu genel manasından çıkarmış ve kapsamına giren bazı fertlerine tahsîs etmiştir.

#### 4.2. Tavdîh

Kur’ân-ı Kerîm’i anlamada sıfatın manaya kattığı önemli anlamlardan biri de tadvîhtir.<sup>90</sup> “Tavdîh” kelimesi, sözlükte “izah etmek ve açıklamak”<sup>91</sup> gibi manalara gelmektedir. Nahiv literatüründe ise “marife olan bir ismin muhtemel manaların kapsamını daraltmayı”<sup>92</sup> ifâde etmektedir.

Sıfatın cümleye kattığı önemli anlamlarından biri de tadvîhtir. Zira nahiv âlimlerine göre mavsuf marife ise sıfat onu tadvîh etmekte; yani açıklamaktadır.<sup>93</sup> Nahiv ilminin temel kurallarını ortaya koyan en önemli âlimlerden biri olan Sîbeveyhi de sıfatın marifelerdeki karışıklıkları ve düzensizlikleri gidermek amacıyla mavsufunu nitelendirdiğini ifâde etmiş ve bu duruma şu örneği vermiştir: “Uzun boylu olan Zeyd gidiyordu.”<sup>94</sup> Bu örnekte yer alan زَيْد sözcüğü, marife bir isim olup adları Zeyd olan bütün erkekleri kapsamaktadır. الطَّوِيلُ sözcüğü ise bir önceki marife olan ismin sıfatı olmuştur. Bu sıfat, isimleri Zeyd olan bütün şahıslara delâlet eden زَيْد kelimesini, الطَّوِيلُ “uzun boylu” olarak tadvîh etmiştir. Böylece sıfat, marife olan mavsufun muhtemel manaların kapsamını daraltmış ve Zeyd’i uzun boylu adam anlamına getirecek şekilde belirlemiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde de sıfat, marife olan mavsufunu açıklamıştır.<sup>95</sup> Sıfatın marife olan mavsufu açıkladığına en güzel örnek, Allah’a ve ümmî olan elçisine inanmayı emreden şu âyettir: فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ “Allah’a ve O’nun ümmî peygamberi olan resûlüne imân ediniz.”<sup>96</sup> Bu âyette

86 Âl-i İmrân 3/7.

87 el-Bakara 2/238.

88 ez-Zümer 39/29.

89 el-A’râf 7/93.

90 Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/437-466; Süyûtî, *İtkân*, 2/855-858.

91 Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 3/266.

92 İbn ‘Asfûr, *el-Mukarrib*, 227.

93 İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri’n-nedâ ve belli’s-şadâ*, 402; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/437; Süyûtî, *İtkân*, 2/855; Ezherî, *Şerhu’l-Ezheriyye*, 29.

94 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/48.

95 el-Fâtiha 1/6; el-A’râf 7/158; Nûr 24/31; en-Neml 27/15; Vâkıa 56/46.

96 el-A’râf 7/158.



geçen رَسُوْلَه kelimesi, marife bir mavsuf olup herhangi bir resûl anlamına gelmektedir. اَلنَّبِيّ ile 97 اَلْاُمِّيّ sözcükleri ise umum ifâde eden mavsufun sıfatları olmuş ve onu bu anlamdan çıkararak sadece son peygamber Hz. Muhammed'le sınırlandırmıştır. Bu şekilde söz konusu sıfatlar, marife olan mavsufun muhtemel manaların kapsamını daraltmış ve resûlden maksadın Hz. Peygamber olduğu vurgulanmıştır.

Sıfatın marife olan mavsufu tahsîs ettiği bir örnek de her namazda okuduğumuz şu güzel duadır: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ "Bizi doğru yola ilet."<sup>98</sup> Bu âyette "yol" anlamına gelen الصِّرَاط sözcüğü, genel bir mavsuf olup her türlü yol anlamına gelmektedir. "Doğru yol" anlamına gelen الْمُسْتَقِيم kelimesi ise umumu ifâde eden mavsufun sıfatı olmuş ve onu tadvîh etmiştir. Böylece bu sıfat, marife olan mavsufun muhtemel manalarını sınırlandırmış ve yoldan maksadın doğru yol; yani İslâm olduğuna dikkat çekilmiştir.

Sıfatın marife olan mavsufu tadvîh ettiği bir diğer örnek de cehennemliklerin büyük günah üzerinde ısrar ettiklerini bildiren şu âyettir: وَكَانُوا يُصِرُّونَ وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحُنثِ الْعَظِيمِ "Büyük günahı işlemekte ısrar ediyorlardı."<sup>99</sup> Bu âyette yer alan الْحُنثِ الْعَظِيمِ kelimesi, marife bir mavsuf olup bütün günahları kapsamaktadır. الْعَظِيمِ sözcüğü ise umum ifâde eden mavsufu nitelemiş ve onu bu anlamdan çıkararak sadece büyük günahla sınırlandırmıştır. Böylece bu âyette sıfat, marife olan mavsufun muhtemel manaların kapsamını daraltmış ve günahın büyük olanı olduğu açıklanmıştır.

Hiz. Dâvûd ve Hiz. Süleymân'ın yapmış olduğu şu duada da sıfat marife olan mavsufunu tadvîh etmiştir: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيْرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِيْنَ "Bizleri mü'min kullarının birçoğundan üstün kılan Allah'a hamd olsun."<sup>100</sup> Bu âyetteki اَلْحَمْدُ sözcüğü, marife bir mavsuftur. الْمُؤْمِنِيْنَ kelimesi ise Allah'ın bütün kulları anlamına gelen mavsufun sıfatı olmuş ve onu bu umum anlamından çıkararak sadece mü'min kullarıyla sınırlandırmıştır. Görüldüğü gibi bu âyette de sıfat, marife olan mavsufun muhtemel manaların kapsamını daraltmış ve kullardan kast edilenin mü'min kulları olduğu beyân edilmiştir.

### 4.3. Medh

Sıfatın manaya kattığı asıl anlam, nekre olan bir ismin genel anlamını fertlerinden bir kısmıyla hasretmesi anlamına gelen tahsîs ile marife olan bir ismin muhtemel manaların kapsamını daraltmasını ifâde eden tadvîhtir. Ancak sıfat, bu anlamlar dışında cümleye başka manalar da katmaktadır. Sıfatın

97 Ümmî kelimesi için bk. Haşim Özdaş, *Anlam ve Yorum Açısından Lafzî Müteşâbih Âyetler* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 102-104.

98 el-Fâtiha 1/6.

99 Vâkıa 56/46.

100 En-Neml 27/15.

tahsîs ve tadvîh dışında cümleye kattığı anlamlardan biri medhtir.<sup>101</sup> “Medh” kelimesi, sözlükte “övmek” anlamına gelmektedir.<sup>102</sup> Nahiv literatüründe ise “mavsuflu güzel sıfat ve hasletlerle övmek” olarak tanımlanmıştır. Sıfatın cümleye medh anlamı katabilmek için muhatabın mavsuflu bu sıfat gelmeden önce tanınması gerekir.<sup>103</sup>

Sıfatın cümleye medh anlamı kattığına dair şu örneği vermek mümkündür: جاءَ أبوه العالمُ “Onun âlim olan babası geldi.” Bu örnekte العالمُ sözcüğü sıfat olmuştur. Ancak bu sıfat, âlim olan ve olmayan babayı birbirinden ayırmak için gelmemiştir. Zira kişinin sadece bir babası vardır. Dolayısıyla söz konusu sıfat, âlim olan ve olmayan babayı birbirinden ayırmak için gelmemiş, mavsuflu güzel sıfat ve hasletlerle övmek için gelmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de de sıfatın cümleye medh anlamı kattığına dair pek çok âyet bulunmaktadır.<sup>104</sup> Sıfat hem marife hem de nekre isimlere medh anlamı katmaktadır. Sıfatın marife isimlere medh anlamı kattığına dair örneklerden biri, Yüce Allah’ın adını övmeyi emreden şu âyettir: سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى “Yüce Rabbinin adını tesbih et.”<sup>105</sup> Bu âyetteki الْأَعْلَى kelimesi, رَبِّكَ sözcüğünün sıfatı olmuştur. Ancak bu sıfat, rabbin yüce olan ve olmayan mertebelerini belirtmek için değildir. Zira sadece bir rab vardır. O da Yüce Allah’tır. Dolayısıyla bu sıfat, değişik nitelikleri olan rableri birbirinden ayırmak için gelmemiş, sadece Yüce Allah’ı kendisine layık olmayan isim, nitelik ve eylemlerden tenzih etmeyi ifâde etmek için gelmiştir.

Sıfat şu âyette de marife olan isime medh anlamı katmıştır: يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا “Rablerine teslim olmuş olan peygamberler onunla (Tevrat) hüküm verilerdi.”<sup>106</sup> Bu âyette yer alan الَّذِينَ kelimesi mahallen merfu النَّبِيُّونَ sözcüğünün sıfatı olmuştur. Bu sıfat, rablerine teslim olmuş ve olmamış peygamberleri belirtmek için gelmemiş, sadece rablerine teslim olmuş olan peygamberleri güzel hasletlerle övmek için gelmiştir.

Kur’ân’da yer alan الْمَلِكُ، الْقُدُّوسُ، السَّلَامُ، الْمُؤْمِنُ، الْمُهِيمُنُ، الْعَزِيزُ، الْجَبَّارُ، الْمُتَكَبِّرُ الْحَالِقُ، ve الْبَارِئُ gibi sıfatlar<sup>107</sup> da Yüce Allah’ın büyüklüğünü vurgulamak ve O’na senada bulunmak amacıyla marife olan isime medh anlamı katmışlardır.

101 Halit b. Abdullâh el-Ezherî, *Şerhu’t-Tasdir ‘alâ’t-Tavdih* (Tahran: İntişârâtü Nâsır hasru, ts.), 2/109.

102 Ferâhidî, *Kitâbu’l-Ayn*, 3/188.

103 Muhammed b. Ahmed b. Abdülbârî el-Ehdel, *el-Kevâkibu’d-dürriyye ‘alâ mütemmimeti’l-Ecrûmiyye* (Beirut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 2012), 451-452.

104 el-Fâtiha 1/1-2; el-Mâide 5/44; Meryem 19/19; eş-Suarâ 26/193; Sâd 38/47; Vâkıa 56/46; el-Haşr 59/23; Abese 80/15-16; et-Tekvîr 81/19; A’lâ 87/1.

105 A’lâ 87/1.

106 el-Mâide 5/44.

107 el-Haşr 59/23-24.

Sıfat, nekre isimlere de medh anlamı katmaktadır. Sıfatın nekre isimlere medh anlamı verdiği örneklerden biri, Kur'ân'ın değerli bir elçinin sözü olduğunu vurgulayan şu âyettir: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ “O (Kur'ân) değerli bir elçinin sözüdür.”<sup>108</sup> Bu âyette yer alan كَرِيمٍ sözcüğü, رَسُولٍ kelimesinin sıfatı olmuştur. Ancak bu sıfat, değerli ve değersiz elçileri belirtmek için değil, kerim olan elçileri övmek içindir.

Sıfatın nekre isimlere medh anlamı verdiği örneklerden biri de Hz. İsa'nın tertemiz bir çocuk olduğunu bildiren şu âyettir: لِأَهَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا “Sana tertemiz bir çocuk bağışlamak için...”<sup>109</sup> Bu âyetteki زَكِيًّا sözcüğü, nekre olan غُلَامًا kelimesinin sıfatı olmuştur. Görüldüğü gibi bu sıfat, temiz ve temiz olmayan çocukları birbirinden ayırmak için gelmemiş, Hz. İsa'nın tertemiz bir çocuk olduğunu belirtmek, onu övmek ve güzel hasletlere sahip olduğunu vurgulamak için gelmiştir.

Sıfatın nekre isimlere medh anlamı kattığına dair örneklerden bir diğeri de Kur'ân'ın seçkin ve değerli melekler tarafından Hz. Peygamber'e vahiy getirdiğini ifâde eden şu âyetlerdir: بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ “seçkin ve erdemli elçilerin ellerindedir.”<sup>110</sup> Âyette yer alan كِرَامٍ ve بَرَرَةٍ sözcükleri, سَفَرَةٍ kelimesinin sıfatı olmuşlardır. Ancak bu sıfatlar, meleklerin değerli ve değersiz olduklarını belirtmek için değil, onları övmek içindir.

#### 4.4. Zem

Sözlükte “kötüleme” manasına gelen “zem” kelimesi<sup>111</sup> de sıfatın tahsîs ve tadvîh dışında cümleye kattığı bir diğer anlamdır.<sup>112</sup> Ancak sıfatın herhangi bir cümleye kötüleme ve tahkir anlamı katabilmek için muhatabın mavsufu bu sıfattan önce tanınması gerekir. Cümleye zem anlamı katan sıfatın mavsufuna ait özel bir isim bulunabilmektedir. Bazen de söz konusu mavsufun özel bir ismi bulunmamaktadır.<sup>113</sup> Sıfatın cümleye zem anlamı kattığına ve mavsufa ait özel bir ismin bulunduğuna dair şu âyeti vermek mümkündür:

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ “Kur'ân okuduğun zaman kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.”<sup>114</sup> “Hayırlardan ve Mele-i A'lâ'nın mertebelerinden

108 et-Tekvîr 81/19.

109 Meryem 19/19.

110 Abese 80/15-16.

111 Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/179; İsfahânî, *Müfredât*, 373.

112 İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahv ve's-Şâfiye li 'ilmi's-sarf*, 29; İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, 402; Ezherî, *Şerhu't-Tasdîr 'alâ't-Tadvîh*, 108; Süyûtî, *Şerhu's-Süyûtî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 150; Ehdel, *el-Kevâkibu'd-dürriyye 'alâ mütemmimeti'l-Ecrûmîyye*, 452.

113 Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî likâfiyeti İbn Hâcib*, thk. Hasen b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hıfzî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Yayınları, 1993), 3/972.

114 en-Nahl 16/98.

kovulmuş” anlamına gelen الرَّجِيم sözcüğü,<sup>115</sup> bu âyette şeytanın sıfatı olmuştur. Ancak bu sıfat, tahsîs ve tadvîh için gelmemiş, sadece şeytana ait olan özel ismi kötölemek ve tahkir etmek için gelmiştir.

Sıfatın cümleye zem anlamı kattığına ve mavsufa ait özel bir isim olmadığına şu örneği verebiliriz: أَنَانِي زَيْدُ الْفَاسِقِ الْحَبِيبُ “Yanıma fâsık ve pis Zeyd geldi.” Bu örnekte زَيْدُ الْفَاسِقِ ve الْحَبِيبُ sözcükleri Zeyd’in sıfatı olmuştur. Söz konusu sıfatlar, daha önce muhatapları tarafından bilinen ama müşterek bir isim olarak kullanılan Zeyd’i kötölemek için gelmiştir.<sup>116</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de de sıfat pek çok âyette cümleye zem anlamı katmaktadır.<sup>117</sup> Sıfatın cümleye kötöleme ve tahkir anlamı kattığına dair örneklerden biri şu âyettir: ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكذِّبُونَ “Sonra siz ey yoldan sapmış yalancılar.”<sup>118</sup> Bu âyette yer alan الضَّالُّونَ ve الْمُكذِّبُونَ kelimeleri أَيُّ sözcüğünün sıfatı olmuştur. Ancak bu sıfatlar, batılın yanında yer alan ve kitapları sol tarafında verilen inkarcıları tahsîs, tadvîh ve medh için gelmemiş; onları tahkir etmek için gelmiştir.

Sıfatın cümleye zem anlamı kattığına dair örneklerden biri de şu âyettir: وَطَنَنْتُمْ طَنَ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا “Kötü zanna kapıldınız ve helâki hak etmiş bir topluluk oldunuz.”<sup>119</sup> “Mahvolmuş ve tükenmiş” anlamına gelen قَوْمًا بُورًا sözcüğü,<sup>120</sup> قَوْمًا kelimesinin sıfatı olmuştur. Bu sıfat, Hz. Peygamber’in ve mü’minlerin ailelerine bir daha dönmeyeceklerini sananların aslında kötü zanna kapıldıkları ve helâki hak etmiş bir topluluk olduklarını belirterek onları kötölemiştir.

Sıfatın cümleye zem anlamı verdiği örneklerden bir diğeri de inanmayanların genel karakterlerine temas eden şu âyettir: وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ “Olur olmaz yemin eden ve aşağılık kimselere sakın boyun eğme.”<sup>121</sup> Bu âyette “aşağılık” anlamına gelen مَهِين kelimesi, “çokça yemin eden” حَلَّاف sözcüğünün sıfatı olmuştur. Aslında bu sıfatla Yüce Allah, Hz. Peygamber’e çokça yemin eden ve aşağılık kimselerin sözlerine uymamasını emrederek onları tahkir etmiştir.

Sıfat, çaresiz erkek, kadın ve çocukların yapmış oldukları şu dua âyetinde de cümleye zem anlamı katmıştır: رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا “Rabbimiz halkı zalim olan bu şehirden bizi çıkar.”<sup>122</sup> Bu âyette yer alan الظَّالِم kelimesi, الْقَرْيَةِ sözcüğünün sıfatı olmuştur. Ancak bu sıfat, zalim şehir halkını övmek için gelmemiş; onları tahkir etmek için gelmiştir.

115 İsfahânî, Müfredât, 390.

116 Esterâbâdî, Şerhu’r-Radî likâfiyeti İbn Hâcib, 3/972.

117 en-Nisâ 4/75; en-Nahl 16/98; ez-Zümer 39/64; el-Fetih 48/12; Vâkıa 56/51; el-Kalem 68/10-11; et-Tekvîr 81/25.

118 Vâkıa 56/51.

119 el-Fetih 48/12.

120 İsfahânî, Müfredât, 164.

121 el-Kalem 68/10.

122 en-Nisâ 4/75.

#### 4.5 Te'kîd

Sıfatın cümleye kattığı önemli bir diğer anlam da sözlükte “sağlamlaştır-  
mak ve pekiştirmek”<sup>123</sup> gibi anlamlara gelen te'kîddir.<sup>124</sup> Nahiv literatürün-  
de ise sıfattan te'kîd şöyle tanımlanmıştır: “Mavsufu daha önce ifâde edilmiş  
olan anlamın sıfatla tekrar edilmesidir.”<sup>125</sup> Bu tür te'kîdle mavsufun anlamı  
pekiştirilir. Ayrıca söz konusu te'kîdle cümledeki muhtemel yanlışla, şüphe  
ve ihtimâller de önlenmiş olur.<sup>126</sup>

Sıfatın cümleye te'kîd anlamı kattığına Arapların “geçen gün” anlamına  
gelen الدَّابِرِ أَمْسِ ifâdeleri, en güzel örnektir.<sup>127</sup> Zira bu ifâdede yer alan الدَّابِرِ söz-  
cüğü, “geçen” anlamına gelmekte ve “bir önceki gün” manasına gelen أَمْسِ ke-  
limesinin sıfatı olmuştur. Ancak bu sıfatın manası mavsufu daha önce ifâde  
edildiği için tekrara dayanan te'kîd durumunda olmuştur. Böylece söz konu-  
su sıfat, cümleye te'kîd anlamı katmış ve onu pekiştirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de de sıfatın cümleye te'kîd anlamı kattığına dair pek çok  
örnek bulunmaktadır.<sup>128</sup> Sıfatın cümleye te'kîd anlamı kattığına dair örnek-  
lerden biri, çok tanrıcılığın reddedildiği şu âyettir: لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ “İki ilâh  
edinmeyin.”<sup>129</sup> Bu âyette yer alan اِثْنَيْنِ sözcüğü, إِلَهَيْنِ kelimesinin sıfatı olmuştur.  
Bu sıfatın sayı bakımından manası, nitelediği isimle aynı anlamı ifâde et-  
miş ve sıfat cümleye te'kîd anlamı katmıştır. Böylece Yüce Allah, söz konusu  
sıfatla çok tanrıcılığın asgarisini bile reddetmiş ve tevhit inancını vurgula-  
mıştır.<sup>130</sup> Araplar, sayı ve sayılan şeyi ancak bir ve iki sayıları dışında birlikte  
zikrederken bu âyette اِثْنَيْنِ ifâdelerinin bir arada kullanılmasının nedeni-  
ni Zemahşerî (öl. 538/1144) şöyle açıklamıştır:

“Bir ve iki anlamına gelen sözcük cinsiyet ve malum sayı olmak üzere iki  
şeye işaret eder. Söz konusu sözcüklerle kastedilen anlam sayı ise yanına onu  
te'kîd edecek bir ifâde getirilir. Böylece bu ifâde ile sayının amaçlandığı ve  
onun önemsendiği vurgulanır. Nitekim bu âyetin devamında yer alan اِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ  
وَاحِدٌ “O, ancak tek ilâhtır.” ifâdesi, وَاحِدٌ sözcüğü ile te'kîd edilmeseydi, Allah'ın  
birliği değil, ilâhlılığının pekiştirildiği zannedilirdi.”<sup>131</sup>

123 Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/397; İsfahânî, *Müfredât*, 1094-1095.

124 İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî 'ilmi'n-nahv ve's-Şâfiye li 'ilmi's-sarf*, 29; Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî  
likâfiyeti İbn Hâcib*, 3/972; İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, 402; Zerkeşî,  
*el-Burhân*, 3/447; Ezherî, *Şerhu't-Tasdir 'alâ't-Tavdih*, 109; Süyûtî, *Şerhu's-Süyûtî 'alâ  
Elfiyyeti İbn Mâlik*, 150.

125 Ehdel, *el-Kevâkibu'd-dürriyye 'alâ mütemmimeti'l-Ecrûmiyye*, 452.

126 Süyûtî, *İtkân*, 2/856.

127 İsfahânî, *Müfredât*, 347.

128 el-Bakara 2/233; en-Nisâ 4/171, 176; el-En'âm 6/38; en-Nahl 16/51; el-Mü'minûn  
23/27; el-Fetih 48/11; el-Hâkka 69/13.

129 en-Nahl 16/51.

130 Süyûtî, *İtkân*, 2/856.

131 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/586.

Sıfatın cümleye te'kîd anlamı kattığına dair örneklerden biri de kıyametin kopmasını tasvir eden şu âyettir: *فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةً وَاحِدَةً* “*Sûra tek bir kez üflendiğinde.*”<sup>132</sup> “Tek” anlamındaki *وَاحِدَةً* sözcüğü, “bir üfürme” manasına gelen *نَفْحَةً* kelimesinin sıfatı olmuştur. Bu sıfatın manası sayı bakımından nitelenen isimle aynı anlamı ifâde etmişse de söz konusu sıfatla, birden fazla üfürme ihtimali ortadan kaldırılmıştır. Zira Kur’ân’da lafzen müfret, manen çoğul olan başka sözcükler de bulunmaktadır. Mana yönünden çokluğa delâlet eden sözcüklere şu âyeti örnek vermek mümkündür: *وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا* “*Allah’ın nimet(ler) ini saymaya kalksanız onları sayamazsınız.*”<sup>133</sup> Bu âyette yer alan *نِعْمَتَ* sözcüğü, lafzen müfret olsa bile anlam yönünden çoğuldur. Çünkü söz konusu âyette Allah’ın nimetlerinin çok olduğu ve saymakla bitmeyeceği vurgulanmıştır.<sup>134</sup> Dolayısıyla sadece *نَفْحَةً* kelimesinden üfürmenin bir defa olacağı anlaşılmamakta ancak söz konusu mana cümleye te’kîd anlamı katan sıfatla olabilmektedir.

Nitelediği isimle aynı manayı ifâde eden sıfatın cümleye te’kîd anlamı kattığına dair örneklerden bir diğeri de şu âyettir: *وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ إِلَّا أُمَّةٌ أَمْثَالُكُمْ* “*Yerde yürüyen canlılar ve iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır.*”<sup>135</sup> Bu âyette “iki kanadıyla uçan” anlamına gelen *يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ* ifâdesi, “uçan/kuş” manasındaki *طَائِرٍ* sözcüğünün sıfatı olmuştur. Bu örnekte nitelediği isimle aynı manayı ifâde eden sıfat mavsufunu niteleyerek onu pekiştirmiştir.

Sıfat, emzirme müddetini belirleyen şu âyette de cümleye te’kîd anlamı katmıştır: *وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ* “*Emzirmeyi tamamlamak isteyen analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler.*”<sup>136</sup> Bu âyette yer alan *حَوْلَيْنِ* sözcüğü, *كَامِلَيْنِ* kelimesinin sıfatı olmuştur. Söz konusu sıfat ve mavsufun adet yönünden manası, aynı anlamı ifâde ediyorlarsa da sıfat, mavsufun anlamını te’kîd ederek cümleye pekiştirme anlamı katmıştır. Böylece bu sıfatla, anne isterse çocuğunu tam iki yıl emzirebileceğine ve emzirme müddetinin de tam iki yıl olduğuna dikkat çekilmiştir.

#### 4.6. Terahhum

Sıfatın cümleye kattığı başka bir anlam da terahhumdur.<sup>137</sup> Terahhum kelimesi sözlükte “esirgemek, haline acımak, merhamet dilemek<sup>138</sup> ve dua talebinde bulunmak”<sup>139</sup> gibi manalara gelmektedir. Sıfatın herhangi bir cüm-

132 el-Hâkka 69/13.

133 İbrâhîm 14/34.

134 Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/455.

135 el-En’âm 6/38.

136 el-Bakara 2/233.

137 İbn Hişâm, *Şerhu Ka’ri’n-nedâ ve belli’s-şadâ*, 402; Ezherî, *Şerhu’t-Tasdir ‘alâ’t-Tavdîh*, 109; Süyûtî, *Şerhu’s-Süyûtî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 150; Ehdel, *el-Kevâkibu’d-dürriyye ‘alâ mütemmîmeti’l-Ecrûmîyye*, 452.

138 Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sadr, ts.), 12/230.

139 İbrâhîm Mustafâ vd., *el-Mu’cemu’l-vasîf* (İstanbul: el-Mektebetu’l-İslamiyye, 1972), 335.

leye terahhum anlamı vermenin iki şartı bulunmaktadır. Bu şartlardan biri muhatabın mavsufu bu sıfattan önce tanınması gerekir. Sıfatın cümleye terahhum anlamı katmanın bir şartı da sıfatın nitelediği isme medh ve zem manası vermemesi gerekir.<sup>140</sup>

Sıfatın cümleye sadece terahhum anlamı kattığına en güzel örnek Arapların şu meşhur dualarıdır: *اللَّهُمَّ أَنَا عَبْدُكَ الْمُسْكِينُ* "Allah'ın ben Senin miskin olan kulunum."<sup>141</sup> Bu duada yer alan *عَبْدُكَ* sözcüğü, kul anlamına gelen *عَبْدٌ* kelimesinin sıfatı olmuştur. Bu sıfat, cümleye ne medh ne de zem manası vermiştir. Söz konusu sıfat, cümleye sadece terahhum anlamı katmıştır. Böylece miskin olan kişi bu sıfatla, kendi aciziyetini itiraf ederek Yüce Allah'ın rahmet ve mağfiretine muhtaç olduğunu vurgulamıştır.

Kur'ân'da sıfatın cümleye terahhum manası verdiği örneklerden bir de Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin söylemiş oldukları şu ifâdedir: *يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا* "Ey Aziz! Gerçekten onun çok yaşlı bir babası vardır."<sup>142</sup> Bu âyette yer alan *كَبِيرًا* kelimesi, yaşlı anlamına gelen *شَيْخًا* sözcüğünün sıfatı olmuştur. Bu sıfat, cümleye medh ve zem manası vermemiştir. Ancak söz konusu sıfat, cümleye sadece terahhum anlamı katmıştır. Zira bu sıfatla Hz. Yûsuf'un kardeşleri, Bünyamin'in ihtiyar babası olduğunu ve bu duruma çok üzüleceğini; onun yerine kendilerinden birini alıkoymasını söyleyerek acizyetlerini ve yardıma muhtaç olduklarını vurgulamışlardır.

#### 4.7. Mübâlağa

Sıfatın işlevlerinden biri de cümleye mübâlağa anlamı katmaktır.<sup>143</sup> Sözlükte "ulaşmak, maksadın sonuna varmak"<sup>144</sup> manasındaki "bulûğ" kökünden türeyen "mübâlağa" sözcüğü "bir işte çok emek ve çaba harcamak" demektir.<sup>145</sup> Sıfat, mavsufu meydana getiren sözcüklerden oluşmuşsa cümleye mübâlağa anlamı katar. Zira Araplar bir isime mübâlağa anlamı vermek istediklerinde, genellikle mavsufun lafzından bir sıfat getirirler ve bu şekilde onun anlamını pekiştirirler.<sup>146</sup>

Sıfatın cümleye mübâlağa anlamı kattığına dair en güzel örnek, Arapların şu ifâdeleridir: *لَيْلٌ أَلِيلٌ* "kapkaranlık gece", *شِعْرٌ شَاعِرٌ* "mükemmel şiir"<sup>147</sup> ve *الرَّجُلُ*

140 Ali b. Mü'min İbn 'Asfûr, *Şerhu Cümel ez-Zeccâci*, thk. Fevâz eş-Şe'âr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/143.

141 Süyûtî, *Şerhu's-Süyûtî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 150.

142 Yûsuf 12/78.

143 Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-HalebîEbü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal* (Mısır: İdâretü't-Tabâ'ti'l-Münîriyye, ts.), 3/48.

144 Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 22/445.

145 Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4/421.

146 Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1623.

147 Kefevî, *el-Külliyât*, 1623.

كُلِّ الرَّجُلِ “adam gibi adam/mükemmel adam.”<sup>148</sup> Bu ifâdelerde yer alan sıfatlar, cümleye mübâlağa anlamı katmış ve onun anlamını pekiştirmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de de sıfatın cümleye mübâlağa anlamı kattığına dair örnekler bulunmaktadır.<sup>149</sup> Kur’ân’da sıfatın cümleye mübâlağa anlamı kattığına dair örneklerden biri iman edip iyi işler yapanların altlarında ırmaklar akan cennetlere girecekleri, orada tertemiz eşleriyle birlikte ağaçların gölgeleri altında sürekli kalacaklarını bildiren şu âyettir: *“وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا”* *“Onları (hiç güneş sızmayan) koyu bir gölgeliğe alacağız.”*<sup>150</sup> Bu âyette “koyu bir gölge” anlamına ظليل sözcüğü, ظلاً kelimesinin sıfatı olmuştur. Bu sıfat, mavsufu meydana getiren sözcüklerden oluşmuş ve cümleye mübâlağa anlamı katmıştır. Böylece söz konusu sıfatla, iman edip sâlih amel işleyenlerin hiç güneş görmeyen koyu bir gölgeliğin altında kalacaklarına dikkat çekilmiştir.

Kur’ân’da sıfatın cümleye mübâlağa anlamı kattığına dair örneklerden biri de Âd kavminin helâkini ele alan şu âyetlerdir: *إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ* *“Biz onların üzerine tamamen uğursuz bir günde şiddetli bir kasırga gönderdik. O kasırga ki insanları, sökülmiş hurma kütükleri gibi koparıp deviriyordu.”*<sup>151</sup> Bu âyetlerde “şiddetli” anlamına gelen صَرْصَر, “uğursuz” manasındaki نَحْس ve “sökülmiş” anlamını veren مُنْقَعِر sözcükleri kendilerinden önce gelen mavsufun sıfatı olmuşlar ve cümleye mübâlağa anlamı katmışlardır. Görüldüğü gibi söz konusu üç sıfatla, Hz. Hûd’u tekzip edenlerin çetin bir azapla helâk oldukları vurgulanmıştır.

Kur’ân’da sıfatın cümleye mübâlağa anlamı kattığına dair örneklerden diğeri de Hz. Nûh’un kavmi ile mücadelesine yer veren şu âyettir: *وَمَكَرُوا مَكْرًا وَكَبَرُوا* *“Onlar çok büyük tuzaklar kurdular.”*<sup>152</sup> Bu âyette yer alan “çok büyük” anlamına gelen كَبَرًا sözcüğü, مَكْرًا kelimesinin sıfatı olmuş ve cümleye mübâlağa anlamı katmıştır. Zira bu sıfatla Hz. Nûh’un kendi halkının ileri gelenlerinin çetin direnişiyle karşılaştığına ve kavminin kendisine büyük tuzaklar kurduklarına dikkat çekilmiştir.

#### 4.8. Tafsîl

Sıfatın başka bir işlevi de cümleye tafsîl anlamı katmaktır.<sup>153</sup> “Tafsîl” kelimesi, sözlükte “açıklamak” manasına gelmektedir.<sup>154</sup> Bu sözcük Kur’ân’da da

148 İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 3/48.

149 en-Nisâ 4/57; el-Kamer 54/19-20.

150 en-Nisâ 4/57.

151 el-Kamer 54/19-20.

152 Nûh 71/22.

153 Ezherî, *Şerhu’t-Tasdir ‘alâ’t-Tavdih*, 109; Ehdel, *el-Kevâkibu’d-dürriyye ‘alâ mütemmimeti’l-Ecrâmîyye*, 403; Muhammed Muhyuddîn Abdülhamîd, *Sebilü’l-Hüdâ bitahkiki Şerhu Ka’ri’n-nedâ* (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1409), 403.

154 İsfahânî, *Müfredât*, 746.



söz konusu anlamda üç defa geçmektedir.<sup>155</sup> Sîbeveyhi, sıfatın cümleye tafsîl anlamı kattığına dair şu örneği vermiştir: *مَرَزْتُ بِبَلَائِهِ نَعْرًا: رَجُلَيْنِ مُسْلِمَيْنِ وَرَجُلٍ كَافِرٍ*. “Üç kişinin yanından geçtim: ikisi Müslüman biri de kâfirdi.”<sup>156</sup> Bu örnekte yer alan sıfatlar cümleye tafsîl anlamı katmışlardır. Zira söz konusu sıfatlar olmadan üç kişinin hangi özelliklere sahip olduğu tam olarak anlaşılmamaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de de sıfatın cümleye tafsîl anlamı kattığına dair şu âyeti örnek vermekle yetineceğiz: *قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ*. “Karşılaşan şu iki grupta sizin için büyük bir ibret vardır. Biri Allah yolunda savaşan bir grup, öteki ise kâfir gruptur.”<sup>157</sup> Bu âyette yer alan *فِئَتَيْنِ* cümlesi *فِئَةٌ* kelimesinin, *سَبِيلِ اللَّهِ* kelimesinin, *فِئَةٌ مُؤْمِنَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ* ve *فِئَةٌ أُخْرَى تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ الشَّيْطَانِ* “Allah yolunda savaşan mü’min bir grup” ve “şeytanın yolunda savaşan diğer bir grup” şeklindedir. Birinci cümlede, karşılığı ikinci ifâde de sabit olan, ikinci cümlede ise birinci tabirde benzeri sabit olan sözcük hazf edilmiştir. Böylece birinci cümlede imanın gereği olan Allah yolunda savaşma, ikinci ifâde de ise şeytan yolunda savaşmayı gerektiren küfür zikredilmiştir.<sup>158</sup> Görüldüğü gibi söz konusu sıfatlar, mavsuftaki belirsizliği ortadan kaldırmış ve cümleye tafsîl anlamı katmıştır.

#### 4.9. Ta’mîm

Sıfatın işlevlerinden bir diğeri de cümleye ta’mîm anlamı katmaktır.<sup>159</sup> “Ta’mîm” kelimesi, sözlükte “genelleme” anlamına gelmektedir. Umum ifâde eden bu kavramın zıddı ise “özeleştirme ve has kılma” gibi manalara gelen “tahsîs” sözcüğüdür.<sup>160</sup> Sıfat, şu meşhur ifâdede cümleye ta’mîm anlamı katmıştır: *إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ عِبَادَهُ الطَّائِعِينَ وَالْعَاصِينَ*. “Muhakkak ki Allah, kendisine itaat ve isyan eden bütün kullarına rızık verir.”<sup>161</sup> Bu örnekte yer alan *الطَّائِعِينَ* ve *الْعَاصِينَ* sözcükleri *عَبَاد* kelimesinin sıfatı olmuşlardır. Böylece söz konusu sıfatlar, cümleye ta’mîm anlamı katmış ve Yüce Allah’ın bütün kullarına rızık verdiğine dikkat çekmiştir.

Allah yolunda infak edilen her türlü harcamanın en güzeliyle ödüllendirileceğini bildiren şu âyette de sıfat cümleye ta’mîm anlamı katmıştır: *وَلَا*

155 el-En’âm 6/154; el-A’râf 7/145; el-İsrâ 17/12.

156 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/432.

157 Âl-i İmrân 3/13.

158 Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 2/410-411.

159 Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/446; Ezherî, *Şerhu’t-Tasdir ‘alâ’t-Tavdîh*, 108; Ehdel, *el-Kevâkibu’d-dürriyye ‘alâ mütemmimeti’l-Ecrûmiyye*, 453; Abdülhamîd, *Sebilü’l-Hüdâ bitahkiki Şerhu Ka’ri’n-nedâ*, 403.

160 İsfahânî, *Müfredât*, 318.

161 Ezherî, *Şerhu’t-Tasdir ‘alâ’t-Tavdîh*, 108.

بُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً “Küçük olsun büyük olsun yaptıkları her harcama...”<sup>162</sup> Bu âyette “küçük ve büyük” anlamına gelen صَغِيرَةً ve كَبِيرَةً sözcükleri نَفَقَةً kelimesinin sıfatı olmuşlardır. Bu sıfatlar, cümleye ta’mîm anlamı katmışlardır. Zira söz konusu sıfatlarla, ihlasla yapılan her harcamanın Allah katında değer bulacağı ve asla zayı olmayacağı vurgulanmıştır.

Sıfatın cümleye ta’mîm anlamı kattığı örneklerden bir diğeri de Allah’ın sivri sineği ve ondan ötesini örnek vermekten çekinmediğini ifâde ettiği şu âyettir: *“İِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَرْقَهَا”* “Şüphesiz Allah herhangi bir şeyi, bir sivri sineği, hatta onun da ötesindeki örnek vermekten utanıp çekinmez.”<sup>163</sup> Bu âyette yer alan مَّا sözcüğü مَثَلًا kelimesinin sıfatı olmuştur. Bu sıfat, cümleye ta’mîm ve ibhâm anlamı katmıştır. Zira söz konusu sıfatla, sonsuz rahmet sahibi olan Yüce Allah’ın, kullarının kitabını iyi anlamları için herhangi bir şeyi, bir sivri sineği, hatta daha küçük ve önemsiz şeyleri bile örnek vermekten utanıp çekinmediğine dikkat çekilmiştir.

Sıfatın Kur’ân’da cümleye kattığı anlamlar, elbette yukarıda ele aldığımız manalardan ibaret değildir. Zira sıfat, Kur’ân’da cümleye tezkiye,<sup>164</sup> tahliye,<sup>165</sup> terğîb,<sup>166</sup> terhîb,<sup>167</sup> teşvik,<sup>168</sup> teyîs,<sup>169</sup> te’cub,<sup>170</sup> nidâ<sup>171</sup> ve ta’lîl<sup>172</sup> gibi önemli anlamları da katmaktadır. Sıfatın Kur’ân’da cümleye kattığı anlamların tamamı, çalışmamızın sınırını aşacağı için biz burada sadece bir kısmını ele almakla yetindik.

## Sonuç

Kur’ân’ın iyi anlaşılması için hem nahiv ilmini iyi bilmek hem de edebî bir dil zevkine sahip olmak gerekir. Nahiv ilminin bu öneminden dolayı daha erken dönemlerde âlimler, nahve önem vermiş ve onun temel kurallarını ortaya koymuşlardır. Böylece cümle ve ifâdelerin düzgün bir şekilde kullanılmasını sağlayan nahiv ilmi, Kur’ân’ın anlaşılmasında erken dönemlerden beri önemli bir konuma sahip olmuş ve müfessirlerin bilmesi gereken ilimler arasına ilk sırada yerini almıştır. Nitekim Kur’ân’ın temel esaslarını oluşturan inanç, ibadet, muamelat ve ukûbâtla ilgili hükümlerin çoğu nahiv ilmindeki ihtilaflara dayanmaktadır.

162 et-Tevbe 9/121.

163 el-Bakara 2/26.

164 el-Enbiyâ 21/26.

165 Beyyine 98/3.

166 el-Kalem 68/3.

167 Hûd 11/ 103; el-Meâric 70/1.

168 es-Saf 61/10.

169 el-Furkân 25/14.

170 Hûd 11/72; Sâd 38/5; el-Cin 72/1.

171 Yûsuf 12/46; el-Müzzemmil 73/1; el-Müedessir 74/1.

172 et-Tevbe 9/72.

Nahiv ilminin isim, fiil ve harf gibi temel konuları bulunmaktadır. Bu temel konularından biri, isim cümlesini tamlayan öğeler arasında yer alan tabîlerdir. Tabîler içinde de cümle içerisindeki konumundan ve manaya kattığı anlamdan dolayı sıfat ilk sırada yer almaktadır. Tabîler içinde önemli bir konuma sahip olan sıfatın âmili, tekrarı, hazfı, kat'ı ve mavsuftan önce gelmesi; sıfatın hal, bedel, haber ve mavsuftan farklı olması; sıfatın mavsufa marifelik-nekrelik, müzekkerlik-müenneslik, sayı ve ı'rapta uyması gibi birçok temel hükmü bulunmaktadır. Ayrıca sıfatın mana ve şekil yönünden birçok çeşidi bulunmaktadır. Mana yönüyle sıfat, hakîkî ve sebebî olmak üzere iki; şekil yönüyle de müfred, cümle ve şibh-i cümle olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Sıfat, Kur'ân'da şekil yönünden müfred geldiği gibi cümle olarak da gelmektedir. Cümle olarak gelen sıfat ise hem isim hem de fiil cümlesi şeklinde gelmektedir. Ancak sıfatın fiil cümlesi şeklinde gelmesi daha yaygın görülmektedir. Sıfatın gelme şekillerinden biri de şibh-i cümledir. Sıfatın câr-mecrûr veya zarf şeklinde gelmesine şibh-i cümle denilmektedir. Ancak sıfatın câr-mecrûr olarak gelmesi, zarf olarak gelmesinden daha yaygındır.

Nahiv ilminde önemli bir konuma sahip olan sıfatın, Kur'ân'ın anlaşılmasında da birçok önemli işlevi bulunmaktadır. Nitekim sıfat, Kur'ân-ı Kerîm'de nekre olan bir ismin genel manasını fertlerinden bir kısmıyla hasretmesi anlamına gelen tahsîs, marife bir ismin muhtemel anlamların kapsamını daraltmayı ifâde eden tadvîh, mavsufu güzel hasletlerle övmek anlamına gelen medh ve mavsufu kötü sıfatlarla tahkir etmeyi amaçlayan zem gibi önemli rollere sahip olmaktadır. Ayrıca sıfatın Kur'ân-ı Kerîm'de mavsufu daha önce ifâde edilmiş olan anlamın sıfatla tekrar edilmesi anlamına gelen te'kîd, cümleyi açıklayan tafsîl, cümleyi abartılı hale getiren mübalağa, cümleye genelleştirme anlamı veren ta'mîm ve cümleye acıma ile merhamet manasını veren terahhum gibi önemli işlevleri de bulunmaktadır. Kur'ân'ın anlaşılmasında sıfatın manaya kattığı bu önemli işlevler, sıfatın bütün çeşitlerinde görülmekte ve onun Kur'ân'ın anlaşılmasında çok önemli bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de sıfatın işlevi ve manaya katkısı adlı araştırmamızın diğer araştırmalara basamak olacağını ve bir nebze de olsa katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Bu nedenle temel İslâm kaynaklarını iyi anlayabilecek kadar Arap dili ve edebiyatına hâkim olan tefsir akademisyenlerinin dilin anahtarı sayılan nahiv ilmine ve Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolüne daha fazla önem vermelerini öneriyoruz. Özellikle de bedel, te'kîd, atıf beyân ve atıf nesek gibi diğer tabîlerin Kur'ân'daki işlevlerine ağırlık vermelerini de tavsiye ediyoruz.

**Kaynaklar**

- Abdülhamîd, Muhmmmed Muhyuddîn. *Sebîlü'l-Hüdâ bitahkiki Şerhu Kaçrı'n-nedâ*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1409.
- Ahmed, 'İrfân. *en-Na'tü ve'l-men'ûtü fi sûreti Yâsîn dirâsetün tehlîliyyetün nahviyyetün*. Makassar/Endonezya: 'Alâuddîn İslâm Devleti Üniversitesi Sanat ve Beşeri Bilimler Fakültesi Arap dili ve Edebiyatı Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Lecnetü İhyâit-Türâsî'l-'Arabî. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 4. Basım, 1980.
- Curcânî, Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Çiçek, Mehmet Halil. *et-Te'ârîfü ve't-te'âbiru*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2020.
- Dâvûd, Celâl Mahmûd Muhammed. *en-Na'tü fi'l-Kur'ân'il-Kerîm dirâsetün vassfiyyetün tehlîliyyetün*. Ürdün Üniversitesi Yüksek Eğitim Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *DİA*. 32/300-306. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Tefsîrû'l-bahri'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ehdel, Muhammed b. Ahmed b. Abdülbârî. *el-Kevâkibu'd-dürrîyye 'alâ mütemmimeti'l-Ecrûmiyye*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2012.
- Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Radî likâfiyeti İbn Hâcib*. thk. Hasen b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hıfzî. 6 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Yayınları, 1993.
- Ezherî, Ebû'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el. *Şerhu'l-Ezheriyye*. Kahire: el-Matbû'u'l-Kübrâ, ts.
- Ezherî, Halit Abdurrahmân. *Şerhu't-Tasdir 'alâ't-Tavdîh*. 2 Cilt. Tahran: İntişârâtü Nâsır hasru, ts.
- Ferâhîdî, Ebî 'Abdurrahmân Hâlib b. Aşmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. ed. Mehdî el-Mehzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Ğelâyînî, Mustafâ el-. *Câmi'u'd-durûsu'l-'Arabîyye*. thk. Abdulmun'im Hafâca. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1912.
- Hamûz, Abdülfettâh Ahmed el-. *et-Te'vîlü'n-nahvî fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1981.
- Hayru'n-Ni'am, Ahmed Diyâuddîn. *en-Na'tü fi sûreti Sâd dirâsetün tehlîliyyetün nahviyyetün*. Kediri/Endonezya: İslam Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arap dili ve Edebiyatı bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Hulvânî, Muhammed Hayr. *el-Mufassal fi târihi'n-Navi'l-'Arabî kable's-Sibûveyhî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî. *el-İ'râb 'an kavâ'idil-i'râb*. İstanbul: Salah Bilici Kitap Evi Yayınları, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî. *Şerhu Kaçrı'n-nedâ ve belli's-şadâ*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1409.
- İbn 'Asfûr, Ali b. Mü'min. *el-Mukarrib*. thk. Abdüssettâr el-Cevârî - Abdullah el-Cebûrî. Bağdat: Matba'atu'l-Ânî, 1981.

- İbn 'Asfûr, Ali b. Mü'min. *Şerhu Cümel ez-Zeccâcî*. thk. Fevvâz eş-Şe'âr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufaşşal*. Mısır: İdâretü't-Tabâ'ti'l-Münîriyye, ts.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahv ve's-Şâfiye li 'ilmi's-sarf*. thk. Sâlih Abdul'azîm eş-Şâ'ir. Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 2010.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *Kitâbu'l-Fihrist*. thk. Eymen Fûâd Seyyîd. 3 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâmî, 2009.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Neşr, Dâru'l-Kalem, ts.
- İnan, Eşref. *Kur'ân Kıssalarının Dil ve Anlatım Yönünde Değerlendirilmesi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi. 2020.
- Kafes, Mahmut. "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi". *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 9/10 (1994), 101-115.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyyât*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî ibnü'l-. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986.
- Muhammed, Semâh Enver Âdem. *ed-Delâletü'l-beyânitü li'n-na'ti fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Sudan: Şendî Üniversitesi Yüksek Eğitim ve İlmî Araştırmalar Fakültesi Arap Dili Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Mustafâ, İbrâhîm vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1972.
- Özdaş, Haşim. *Anlam ve Yorum Açısından Lafzî Müteşâbih Âyetler*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Reşîd, Ahmed Sihâm. "es-Sıfatu fi'l-Kur'ân'il-Kerîm dirâsetün fi hilâfi'n-nahvî". *Irak Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mecelletü Midâdi'l-Edeb*, 182-154.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Cîyl, 1390.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Süheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-. *Netâ'icü'l-fiker fi'n-nahv*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es. *Mu'terakü'l-ekrân fi i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es. *Şerhu's-Süyûtî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Midyat: İslâmî Kitap Naşiri, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-İtkân fi 'ulumi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1996.
- Şebûl, Kâsım Muhammed. *Üslûbü'n-na'ti fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Ürdün: "Alemü'l-Kütübî'l-Hadîs, 2010.

- Zebîdî, Ebû'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezâk el-Hüseynî, el-Murta-dâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhîri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâ-midi't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîli fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 6. Basım, 2015.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'u-lumi'l-Kur'ân*. thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1988.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1996.

## BATI'DA İSLAM ÇALIŞMALARINA FARKLI BİR YAKLAŞIM: MACAR ASILLI ALMAN ORYANTALİST MİKLOS MURANYİ VE YÖNTEMİ\*

Rahile KIZILKAYA YILMAZ\*\*

Abdülhamit UĞURLU\*\*\*

### Öz

Oryantalizmin güçlü ekollerinden birisi hiç şüphesiz Alman oryantalizmidir. İslâm'ın temel kaynaklarının tamamına hayli eleştirel yaklaşan ve Alman oryantalizmin öncülerinden kabul edilen Ignaz Goldziher (öl. 1921), Josef Horovitz (öl. 1931) ve Joseph Schacht'ın (öl. 1969) İslâm ilimleri alanında son asırlarda ciddi mesailer harcadıkları, fikir ve iddialarıyla önemli temsilciler yetiştirdikleri bilinmektedir. Özellikle kendilerinden sonraki araştırmacıları metodoloji, iddia, kaynakları kullanma hususunda etkileyen bu ana akım oryantalistler dışında hem takip ettikleri yöntem hem de temel meselelere yaklaşım açısından farklı olan başka oryantalist araştırmacılar da vardır. Bu araştırmacılar arasında çalışmalarında uyguladığı metodoloji ve Müslümanların kaleme aldıkları eserleri etkin bir şekilde kullanmak suretiyle diğer oryantalistlerden ayrılan Macar asıllı Alman bilim adamı Miklos Muranyi'yi bilhassa zikretmek gerekir.

Hadislerin konu edindikleri dönemler hakkında tarihî birer malzemeden ibaret olduğu yönündeki kabulüyle içinden çıktığı oryantalist gelenekten önemli izler taşıyan muasır araştırmacı Muranyi, selefleri kadar şüpheli davranmamaktadır. Hicrî II. ve III. yüzyıllara ait yazma eserlerin ortaya çıkarılmasında büyük emeği bulunan Muranyi'nin kaleme aldığı eserler, gerek hadis tarihi açısından gerekse fıkıh ilmine yönelik hayli önemli sayılabilecek muhtevaya ve iddialara sahiptirler. Bu çalışmada öncelikle Muranyi'nin içinden çıktığı gelenekten farklılaşan yönlerini tespit edilebilmek için Alman oryantalizmi hakkında kısaca bilgi verildi. Daha sonra sırasıyla Muranyi'nin hayatı ve çalışmaları üzerinde duruldu, onu oryantalist paradigma içerisinde farklı kılan hususlara temas edildi. Muranyi'nin mesaisinin büyük bir kısmını teksif ettiği erken dönem musannefâtı hakkındaki görüşlerine yer veren bu makale, onun incelemelerinin merkezinde konumlandığı *Muvatta'* ve telifine dair tespit ve kanaatleriyle son bulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Oryantalist Gelenek, Alman Oryantalizmi, Miklos Muranyi, İslam Çalışmaları, Hadis, Mâlikî mezhebi, Yazma eserler, Kayrevân.

\* Bu makalenin yazılması sırasında *Alman Oryantalist Miklos Muranyi ve Hadis İlmine Dair Görüşleri* adlı yüksek lisans tezinden kısmen istifade edilmiştir. Bk. Abdülhamit Uğurlu, *"Alman Oryantalist Miklos Muranyi'nin Hadis İlmine Dair Görüşleri"* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), (Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Rahile Kızılkaya Yılmaz).

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Hadis Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0003-2711-7914>, e-mail: rahile.yilmaz@marmara.edu.tr

\*\*\* İmâm-Hatip, IGMG Islamische Gemeinschaft e.V., Ortsverband Aschaffenburg, <https://orcid.org/0000-0003-1058-5391>, e-mail: abu.ugurlu@gmail.com

## A Different Approach to Islamic Studies in the West: Hungarian-born German Orientalist Scholar Miklos Muranyi and His Method

### Abstract

One of the strongest schools of Orientalism is undoubtedly the German school. It is thought that Ignaz Goldziher (d. 1921), Josef Horovitz (d. 1931), and Joseph Schacht (d. 1969) -who are considered among the pioneers of German Orientalism- have a highly critical perspective to all kinds of canonical sources of Islam and they have spent serious efforts in the field of Islamic sciences for the last centuries. They are also known to educate key figures as their followers with these critical claims. There are orientalist researchers who are different, both in terms of the methodology they follow and approach for fundamental issues, apart from these mainstream orientalists who especially influenced the researchers after them in terms of methodology, theory, and study of canonical sources. Among these researchers, the Hungarian-born German scholar Miklos Muranyi should be mentioned by differentiation from others on the methodology he applied in his studies and his ability to take an effective consideration to use of the works written by Muslims.

On the contrary to his predecessors, Muranyi who bears important traces of the orientalist tradition from which he emerged with his acceptance that hadīths consist of historical material about the periods it belongs to, he is not as skeptical as they are. Miklos Muranyi's works, who had a great effort in revealing the manuscripts from the second and third centuries after Hijra, loom large in both the history of hadīth and the science of fiqh in terms of content and information. In this study, firstly, German orientalism was explained briefly to notice the differentiation of Muranyi from the tradition he was educated with. Secondly, Muranyi's life and works were emphasized, and the particular characteristic perspectives of him within the orientalist paradigm were touched upon. This article covers Muranyi's views on the early period works which he has concentrated a large part of his work, concludes with his observations and assessment.

**Keywords:** Orientalist Tradition, German Orientalism, Miklos Muranyi, Islamic Studies, Hadīth, Mālikī Jurisprudence, Manuscript, Kairouan.

*Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 11.01.2022; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 18.02.2022*

### Giriş

Batıda İslam ile ilgili yapılan çalışmalarda Alman oryantalizmin önemli isimleri kabul edilen Ignaz Goldziher (öl. 1921), Josef Horovitz (öl. 1931) ve Joseph Schacht (öl. 1969) İslam ile ilgili iddiaları sebebiyle kendilerine en fazla atıfta bulunulan oryantalistlerdir. Söz konusu araştırmacılar, Batı'daki İslam çalışmalarını derinden etkiledikleri gibi aynı zamanda İslâm ülkelerinin-



de de yayınladıkları eserleri ve ortaya attıkları iddialarıyla bilinmektedirler. Fakat bu araştırmacıların yanı sıra ve bilhassa Türkiye'de –diğer oryantalistlerle kıyaslandığında- daha az bilinen başka isimlerin olduğu da belirtilmelidir. Bilhassa bu isimler arasında Macar asıllı muasır oryantalistlerden Miklos Muranyi'yi zikretmek gerekir. Bonn Üniversitesi'nden (Almanya) emekli olan Prof. Dr. Miklos Muranyi, İslam'ın erken dönemine yönelik geniş ilgisi ve derin çalışmalarıyla bilinmektedir. Takip ettiği metodoloji ve yararlandığı geniş literatür sayesinde hayli farklı bir çizgide çalışmalarını sürdürerek seleflerinden ayrılan Muranyi, oryantalist araştırmacılar arasında önemli bir yere sahiptir. Türkiye'deki akademik çalışmalarda kendisine ve çalışmalarına çok fazla atıfta bulunulmayan Muranyi hadis, tefsir, fıkıh gibi temel İslâm bilimlerinin erken dönemlerine ait yazma eserleri tespit etmiş, bunların büyük bir kısmının tenkidli neşrini gerçekleştirmiş ve günümüz araştırmacılarının istifadesine sunmuştur.

Türkiye'de yapılan akademik çalışmalarda Almanca kaynakların az kullanılması, çoğu zaman Alman müsteşriklerin görüşleri hakkında ikincil kaynaklardan faydalanılmasına neden olmuştur. Söz konusu durum, kimi zaman metnin ve müellifinin maksadının yanlış anlaşılmasını da beraberinde getirmiştir. Bu sebeple çalışmamızda Muranyi'nin görüşleri, bizzat kaleme aldığı Almanca çalışmalar üzerinden tespit edilip ortaya konulacak<sup>1</sup> ve bunların önemine yönelik değerlendirmelerde bulunulacaktır. Aşağıda öncelikle Muranyi'nin yönteminin, takip ettiği geleneğe benzerliğini ve aynı zamanda ondan farklılığını tespit etmeye imkân sağlaması düşüncesiyle Alman oryantalizminden söz edilecek, ardından Muranyi'nin ilmî kişiliğini ortaya koymak üzere eğitim hayatı ve çalışmaları tanıtılacaktır. Onu diğer oryantalistlerden farklı kılan özelliklerinin zikredileceği başlıktan sonra, özellikle ilmî mesaisini yoğunlaştırdığı erken dönem hadis musannefâtı hakkındaki kanaatlerine yer verilecektir.

## I. Alman Oryantalist Gelenek

Oryantalist çalışmalarla siyaset ve sömürgeciliğin sıkı bir ilişki içerisinde bulunduğu yönündeki temel düşüncesinden hareket eden Edward W. Said (öl. 2003) *Şarkiyatçılık* kitabında daha çok filoloji çalışmalarına odaklanan ve siyasi olmaktan çok akademik bir uğraş alanı olarak Doğu'yla ilgilendiğini düşündüğü Alman oryantalizmini ele almamıştır.<sup>2</sup> Fransız ve İngiliz oryanta-

1 Bu çalışma hazırlanırken kendisine ait eserlerin incelenmesinin yanı sıra onunla gerek e-posta yoluyla gerekse yüzyüze görüşme imkânı bulunmuştur. 12.07.2018 tarihinde Almanya'da Miklos Muranyi'nin evinde yapılan röportaj, kendisinin izni olmadığı için kayıt altına alınamamıştır. Kendisiyle yapılan bir buçuk saate yakın bir mülakatta hem kendi hayatıyla hem de çalışmalarıyla alakalı önemli bilgiler aktarmıştır.

2 Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, (İstanbul: Metis Yayınları, 7. Baskı, 2013), 28. Nitekim Said bu eksikliğini kendisi şu satırlarla hatırlatır: "Ne var ki, çalışmamın ya-

lizmiyle benzer siyasî süreci yaşamadığı gerekçesiyle Alman oryantizmini ele almadığını belirten Said'in,<sup>3</sup> bu düşüncesi, Alman oryantizminin daha çok eski Doğu metinlerini anlama gayesiyle filolojik araştırmalara yoğunlaşmasıyla açıklanmaktadır.<sup>4</sup> Said'in kitabında Alman oryantizmini ele alması hem bazı çağdaşları hem de kendisinden sonraki bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir.<sup>5</sup> Ancak Alman oryantizminin siyasi iktidarla ilişkisi, bu ilişkinin boyut ve sınırlarını irdeleyen çalışmalar,<sup>6</sup> Said'in Alman oryantizmi konusundaki düşüncelerinin isabetli olmadığını ortaya koyacak mahiyette Alman oryantizmi ile sömürgecilik faaliyetleri arasındaki ilişkilerin varlığını izhar etmektedir.<sup>7</sup>

nıltıcı olabilecek bir yönü var; yeri geldikçe yaptığım göndermeler dışında, Almanya'da, Sacy'nin görüşlerinin egemen olduğu başlangıç döneminden sonra ortaya çıkan gelişmeleri tüm ayrıntılarıyla ele almıyorum. Akademik Şarkiyatçılığı anlamayı hedefleyen, ama -birkaçı anılacak olursa- Steinthal (1823-1899), Müller, Becker, Goldziher (1850-1921), Brockelmann, Nöldeke (1836-1930) gibi araştırmacıları çok da hesaba katmayan bir çalışma ayıplanır; ben kendimi, sözümü esirgmeden ayıplıyorum." Bk. Said, *Şarkiyatçılık*, 28.

- 3 Hatta Said, bu düşüncesini bir birlik oluşturamayan Alman devletçiklerinin, sömürgeci bir oryantizm üretmemesine dayandırmaktadır. Bu konuda Said'in görüşleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Said, *Şarkiyatçılık*, 28-29.
  - 4 Oysa Avcı'ya göre İngiltere ve Fransa'dan farklı olarak Almanya'nın "sömürgeciliğe geç başlaması, Alman oryantizminin filoloji geleneğinden sıyrılmasını geciktirmiş" ve Alman oryantizminin siyasetle ilişki kurmasını -diğer ülkelere nazaran- ileri bir tarihe ertelemiştir. Bk. Remzi Avcı, *Kurgu ile Gerçeklik Arasında Alman Oryantalizmi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) 18.
  - 5 *Şarkiyatçılık* eserine yönetilen eleştirileri kaydeden Wael B. Hallaq, Said'in "velut Alman Şarkiyatçılar"ı, kadın yazarlarla bizzat "Şarklılar" tarafından ortaya konan geniş bir literatürü dikkate almaması yönüyle onu eleştirdiğini ifade etmektedir. Bk. Wael B. Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020) 23. Bu hususta Bernard Lewis, Said'in oryantizmle sömürgecilik arasındaki ilişki olduğuna dair tezini Alman oryantizmine uygulayamayacak olması nedeniyle *Oryantalizm* eserine dahil etmemesini tenkit etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Bernard Lewis, "The Question of orientalism", *New York Review of Books*, 24 June 1982, 49-56 (Avcı, *Alman Oryantalizmi*, 16'dan naklen).
  - 6 Alman oryantizminin iktidarla ilişkisini Carl Heinrich Becker (1876-1933) ve Martin Hartmann'ın (1851-1918) söylemleri üzerinden inceleyen bir çalışma için bk. Avcı, *Kurgu ile Gerçeklik Arasında Alman Oryantalizmi*. Becker, 1916 Prusya Kültür Bakanlığı'nda çalışan, aynı zamanda aktif olarak siyasetin içinde bulunmuş, hem Doğu dil çalışmaları, İslam arkeolojisi, sanatı, Osmanlı politikası gibi farklı çalışmalarla eser ortaya koymuş hem de siyasete aktif katılım sağlayan bir devlet adamı sıfatıyla öne çıkmıştır. Hartmann ise 1925-30 yılları arasında Kültür Bakanı olarak görev yapmıştır. Her iki oryantalistin çalışmalarında öne çıkan ana unsur, İslam'a bir kültür tarihi olarak yaklaşımları ve çalışmalarının siyasi bir nitelik taşımasıdır. Bk. Avcı, *Alman Oryantalizmi*, 21, 32.
- Susannah Heschel, "Emperyalizmin Yükselişi ve Alman-Yahudi Oryantalistlerin İslam Araştırmalarına Katılımı", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 6 (2020), Çev. Necmettin Salih Ekiz, Burak Pekcan, 55-88.
- 7 Alman oryantizmi ve Batıdaki İslam çalışmalarına etkisi hakkında şu önemli kaynaklar zikredilmeye değerdir: Ess, Josef van. "From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies". *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, ed. Malcolm H. Kerr (Malibu, CA: Undena, 1980); Fraisse, Ottfried. "From Geiger to Goldziher: Historical Method and its Impact on Shaping Islam", *Wissenschaft des Judentums between*

Genel olarak oryantalist çalışmaların başlangıcı, 1311 Viyana Konsülü'ne dayandırılrsa<sup>8</sup> da Almanya'da oryantalist çalışmaların başlangıcı XV. yüzyıl olarak kabul edilmektedir.<sup>9</sup> Alman oryantalizminin ortaya çıkışında Hristiyanlığın ilk neşet ettiği Doğu topraklarını kendi kökenlerinin kaynağı kabul etmesi zikredilebilir. Buna bir de Hristiyanlığa rakip bir din olarak görülen İslam üzerine yoğunlaşma düşüncesi eklendiğinde yapılan çalışmaların teolojik merkezli ilerlemesi kaçınılmaz olmuştur.<sup>10</sup> Teoloji merkezli araştırmalarla başlayan, ancak daha sonra filoloji çalışmalarına yoğunlaşan Alman oryantalizminin XIX. yüzyılda yaşanan siyasi gelişmelere bağlı olarak bir "dönüşüm" yaşadığı belirtilmektedir.<sup>11</sup> XVIII. yüzyılda Grek ve Bizans uzmanı olarak bilinen ve aynı zamanda İslâm nümizmatığının kurucusu kabul edilen Johann Jacob Reiske (1716-1774)<sup>12</sup> ile birlikte oryantalizmle kurulan ilişkinin teolojik olmaksızın filolojik çalışmalarla da yürütülebileceği fikri ortaya çıkmıştır. Bu fikir, Alman oryantalist geleneğinin temellerinin atılmasını sağlasa<sup>13</sup> da esasında söz konusu geleneğin doğmasında önemli bazı kurumların etkisinin yadsınamayacağı da söylenmelidir.<sup>14</sup> Zira Alman oryantalistlerin düşünce ve metin üretim süreçlerinin, değişen sosyal durumlardan, siyasi koşullardan hayli etkilendiğini ortaya koyan çalışmalar, Alman oryantalizmi ile sömürgecilik faaliyetleri arasında doğrudan bir ilişki kurmayı sağlamaktadır.<sup>15</sup>

*East and West: The Hungarian Connection in Modern Jewish Scholarship.* Berlin, 2013.

Özellikle Heschel'in çalışmaları önem arz etmektedir. Bk. Susannah Heschel, "Emperyalizmin Yükselişi ve Alman-Yahudi Oryantalistlerin İslam Araştırmalarına Katılımı", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 6 (2020), Çev. Necmettin Salih Ekiz, Burak Pekcan, 55-88 (İlgili çalışma, şu kitabın bir bölümüne ait çeviridir: Susannah Heschel, "The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies", *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging* (2019), 61-92); Susannah Heschel, "German-Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism". *New German Critique* 39/3 (117) (2012), 91-107; Susannah Heschel – Umar Ryad, *The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze* (Routledge, 2018).

8 Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 6. Basım, 2014), 6, 49, 52.

9 Avcı, *Alman Oryantalizmi*, 45.

10 Avcı, *Alman Oryantalizmi*, 47; Heschel, "Emperyalizmin Yükselişi ve Alman-Yahudi Oryantalistlerin İslam Araştırmalarına Katılımı", 63.

11 Avcı, *Alman Oryantalizmi*, 20; Heschel, "Emperyalizmin Yükselişi ve Alman-Yahudi Oryantalistlerin İslam Araştırmalarına Katılımı", 76-81.

12 Johann Jacob Reiske hakkında detaylı bilgi için bk. Hilal Görgün, "Reiske, Johann Jacob", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Aralık 2021).

13 Avcı, *Alman Oryantalizmi*, 49.

14 Alman oryantalistler tarafından kurulan ilk resmî kurum DMG (Alman Doğu Araştırmaları Derneği), 1875'te Heinrich Fleischer tarafından kurulmuştur. Nitekim bu kuruluş, daha sonra kurulacak olan Alman oryantalistlerin yetişmesinde büyük katkılar sunacak olan SOS (Doğu Dilleri Enstitüsü) ve HKI kuruluşlarının ilk nüvesidir. Avcı, *Alman Oryantalizmi*, 59.

15 Heschel, çalışmasında Suzanne L. Marchand'a atıfta bulunarak 'akademisyenlerin çalışmaları ile Almanya'nın emperyalist emelleri arasındaki bağlantı'ya dikkat çekmektedir. Heschel, "Emperyalizmin Yükselişi ve Alman-Yahudi Oryantalistlerin İslam Araştırmala-

Batı'da çeşitli ülkeleri ziyaret edip, o ülkelerin kütüphanelerinde araştırmalarda bulunmakla bölgenin sosyo-kültürel ve siyasî yapısı hakkında bilgi üretmeye "Uygulamalı Oryantalizm" (Almanca, angewandte Orientalistik) adı verilmekte ve devlet tarafından kontrolü ve teşviği sağlanmaktadır. Bu akımın ilk temsilcileri Snouck Hurgronje ve Carl Heinrich Becker'dır (1876-1933).. Becker,<sup>16</sup> araştırmacı kimliğiyle bu uygulamayı devlet memuru olarak yürütmenin yanı sıra Kültür Bakanlığı döneminde (1925-1930) bir siyasetçi olarak yönetmiştir. Ona göre bütün oryantalist araştırmacılar, kendi devletlerinin izlediği İslâm politikasına uygun çalışmalar yürüten devletin birer memurudurlar. Aynı zamanda her müsteşrik, Doğu'yu, yani İslâm/Müslüman kültürünü öğrenim seyahatleriyle ve kütüphane ziyaretleriyle tanımalıdır.<sup>17</sup>

Geçmişte Alman oryantalistler tarafından daha çok Doğu'ya ve İslâm'a karşı kimi zaman eleştirel kimi zaman menfi içeriğe sahip eleştiriler yöneltmiştir.<sup>18</sup> Ancak İslâm'ın temel kaynaklarına şüpheli bir gözle yaklaşan Alman oryantalistler arasında günümüzde –seleflerine nispetle- daha objektif çalışmalar ortaya koyan araştırmacıların<sup>19</sup> da olduğunu söylemek mümkündür. Bunun neticesinde geçmişte İslâm dini ile irtibatlı ve daha çok "genel" diye nitelendirilebilecek İslâm hukuku, İslâm inanç esasları veya İslâm tarihi hakkında yorumlar ve makaleler yazılırken yakın geçmişte daha spesifik konular ele alınmaktadır. Alman oryantalist gelenek hakkında yer verilen bu bilgilerden sonra çalışmamızın odak noktasını oluşturan Muranyi ve görüşlerine geçilecektir.

## II. Miklos Muranyi'nin Hayatı ve Çalışmaları

Miklos Muranyi, 26 Eylül 1943'de Macaristan'ın Bacs-Kiskun eyaletine bağlı olan Kiskörös'de (Macarca: Kiskörös; Almanca: Körösch) dünyaya

rına Katılımı", 58. Marchand'ın *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship (Publications of the German Historical Institute)* (New York: Cambridge University Press, 2009) adlı kitabı, XIX. yüzyıl Almanya'sında oryantalist çalışmalarının etkisini konu almaktadır.

- 16 Heschel, "Emperyalizmin Yükselişi ve Alman-Yahudi Oryantalistlerin İslam Araştırmalarına Katılımı", 73.
- 17 Hainisch, "Gelehrten Selbstverständnis, wissenschaftliche Rationalität und politische Emotionen", *Die Welt des Islams* 32 (1992), 107-123.
- 18 Hüseyin Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış (Metin Analizi ve Tenkidi)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010); İbrahim Sarıçam, Mehmet Özdemir, Seyfettin Erşahin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011); Özcan Taşçı, *Alman Oryantalizm Geleneği Kelam ve İslam Felsefesi Örneği* (Ankara: Nobel Yayınları, 2014); Hüseyin Polat, "Alman Oryantalistlerin Kur'an ve Tefsir Çalışmaları (Rudi Paret Örneği)" (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, 2011).
- 19 Johann Wilhelm Fück (1894-1974), Gregor Schoeler, Andreas Görke gibi Alman oryantalistlerin çalışmalarında daha insafli olduklarını söylemek mümkündür. Bk. Fatma Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar", *Hadis ve Sıyer Araştırmaları = Hadith and Sira Studies* 5/1 (2019), 172, 179, 184, 185, 188, 192, 195, 199.

gelmiştir. 1963 yılında Üniversite eğitimine Budapeşte'de bulunan Eötvös Loránd Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi (The Faculty of Humanities) Yakın Doğu Bilimleri Bölümü'nde başlamış, 1967 yılında mezun olmuştur. Mezuniyetinin ardından İslâmî ilimler ve Arap Dili eğitimi için bir sene Kahire Üniversitesi'nde bulunmuştur. 1968'de tekrar Budapeşte'ye dönen Muranyi, İslâmî ilimler alanında Lisansüstü eğitimine başlamış; fakat daha sonra Bonn Üniversitesi (Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität, Bonn) Sosyal Bilimler Fakültesi'nde İslâmî Bilimler ve Semitik/Sami Diller (İngilizce: Islamic Science, Semitic languages) hakkında araştırmalarda bulunmuştur. 1973 yılında ise Muranyi, doktora eğitimini Bonn Üniversitesi'nde "Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte" [Erken (dönem) İslâm tarihinde Sahâbe] adlı teziyle tamamlamıştır.

Alman oryantalist Muranyi'nin hayatı incelendiğinde kendisinin araştırmaya yönelik ilgisi, bilhassa tarihî kaynakların menşeinin tespitine yönelik çalışmaları göze çarpmaktadır.<sup>20</sup> Ayrıca Muranyi'nin, Arapça'nın yanı sıra farklı dillere olan vukufiyeti de dikkat çekmektedir. Onun çalışmaları arasında özellikle hadis ilminde ön plana çıkmış, birçok araştırmacı tarafından atıfta bulunulmuş eserleri vardır. *Materialien*<sup>21</sup> ve *Beiträge*<sup>22</sup> adlı kitapları -Muranyi'nin kendi ifadesiyle- onun hadis ilmine en fazla katkıda bulunduğu eserlerdir.<sup>23</sup> Muranyi'nin birçok alanda çalışma ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.<sup>24</sup> Bilhassa hadis ve fıkıh alanında İmâm Mâlik (öl. 179/795) ve *Muvatta'a* yönelik çalışmalar kaleme aldığı ve Mâlikî mezhebinde uzmanlaştığı söylenebilir. Onun hadis tenkit metodu, rivâyetlerin menşesine dayanmaktadır.<sup>25</sup> O, hadisleri ve isnâdları tarihî bilgi olarak kullanmaktadır. Ona göre rivâyetler, Hz. Peygamber döneminde söylenmiş sözlerden ibaret olup belli bir kitleye hitap etmektedir.<sup>26</sup> Muranyi'nin hadis kelimesiyle bizzat Hz. Peygamber'e ait (merfû) sözleri kastettiği bilinmelidir. Sahâbe ve tâbiûna ait sözleri gelenek (Almanca, Tradition) olarak tanımlamakta, râvîler ve ehl-i hadis için de gelenekçi (Almanca, Traditionarier)<sup>27</sup> terimini

20 Muranyi'nin çalışmalarının tamamı, makalenin sonunda EK olarak verilmiştir. İlgili çalışmalar için bk. EK.

21 Muranyi, Miklos, *Materialien zur mâlikitischen Rechtsliteratur* [Mâlikî Hukuk Literatürüne Dair Çalışmalar], Wiesbaden: Harrassowitz, 1984.

22 Muranyi, Miklos, *Beiträge zur Geschichte der Ḥadīṭ- und Rechtsgelehrsamkeit der Mâlikīya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.: bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawān* [5. Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hadis Tarihi ve Mâlikî Mezhebi Fıkıhına Dair Makaleler: Kayrevân Camii Kütüphanesi'nde Bio-Bibliografik Kayıtlar], Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

23 Bu sebepten dolayı makalede mezkur iki eseri sunmakla yetinilecektir.

24 Muranyi'nin çalışmalarındaki çeşitliliği görmek için bk. EK.

25 Muranyi, *Die Prophetengenossen*, 10.

26 Muranyi, *Die Prophetengenossen*, 11.

27 *Traditionarier* kelimesinin, oryantalist paradigma içerisinde bilinen ve kullanılan bir ifade olduğu belirtilmelidir. Bu bağlamda örneğin Schacht, aynı kelimeyi karşılamak üzere

kullanılmaktadır.<sup>28</sup> Ancak Muranyi'nin bu tabiri olumsuz anlamda kullanıldığı aşikârdır.<sup>29</sup> Zira o, *Traditionarier* olarak tanımladığı kimseler hakkında *ehlü'l-ilm bi'l-hadis*<sup>30</sup> tabirini kullanmak suretiyle ilgili şahısların hadis rivayetiyle bilinen kimseler olduğuna dikkat çekmektedir. Muranyi, sadece gelenekçi tabirini değil, rivâyet, hadis, râvî, fıkıh gibi birçok Arapça terimi de kullanmaktadır. Aşağıda öncelikle, Muranyi'nin İmâm Mâlik, *Muvatta'* ve Mâlikîlik'i konu edinen çalışmalarına yer verilecek, ardından onu oryantalist paradigma içinde farklı kılan hususlar üzerinde durulacaktır.

### A. Materialien zur malikitischen Rechtsliteratur<sup>31</sup>

Onun, "Mâlikî hukuk literatürüne dair malzemeler" anlamına gelen ve toplam 146 sayfadan oluşan bu çalışmasındaki<sup>32</sup> amacı Mâlikî hukuk edebiyatına ait kaynakları bu zamana kadar henüz fark edilmemiş yazma eserlerle ortaya çıkarmaktır. Muranyi, hicrî II. ve III. yüzyıllarına ait Kuzey Afrika kütüphanelerinden, bilhassa Kayrevân'daki Ulu Camii Kütüphanesi'nden tespit ettiği *Muvatta'* nüshalarını ve Mâlikî mezhebine dair edebiyatı değerlendirmektedir. Kendisinden önce de Schacht, bir makalesinde<sup>33</sup> Kayrevân'da bulunan Mâlikî hukuk literatürüne dair yazma eserlerden söz etmiştir.<sup>34</sup> Muran-

*traditionist* ifadesini kullanmıştır. Bk. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1975), özellikle "Traditionist" başlıklı bölüm için bk. 128, 253-258, ayrıca bk 40, 43,46, 47, 49, 53, 54. Schacht'ın söz konusu ifadeyi, ehl-i hadis için kullandığını söylemek mümkündür.

- 28 Muranyi, Miklos, *Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte*, [Erken (Dönem) İslam Tarihinde Sahâbe] Bonn: Selbstverlag des orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1973, 23.
- Muranyi'nin söz konusu kavramı nasıl kullandığı ile ilgili bk. Muranyi, *Die Prophetengenossen*, 22. Muranyi, ilgili sayfada İbrahim en-Nehaf'î (öl. 96/714), Mansûr b. Mu'temir'i (öl. 132/750) ve Şu'be b. Haccâc'ı (öl. 160/776) *Traditionarier* olarak tanımlamaktadır.
- 29 *Hadis* kelimesinin karşılıdığı manayı yanlış vermek suretiyle okuyucuyu yanlış yönlendiren bazı oryantalistlerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda örneğin, Goldziher'in temel eseri kabul edilen çalışmasında hadise tahsis ettiği ikinci ciltteki "Hadis ve Sünnet" başlıklı bölümün henüz ilk cümlesinde hadis kelimesinin anlamını "rivayet, hikaye" şeklinde vermesi hakkında bk. Ahmet Tahir Dayhan, "İstişrâk İle İstişhâd Edilir mi? -Eleştirel bir bakış-", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 9.
- 30 Muranyi, *Die Prophetengenossen*, 30.
- 31 Miklos Muranyi, *Materialien zur malikitischen Rechtsliteratur*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. Kitap başlığı "Mâlikî Hukuk Literatürüne Dair Çalışmalar" şeklinde Türkçe'ye tercüme edilebilir.
- 32 Bu Eser, 1984'te Dr. Ömer Sâbir Abdülcelil, Mahmut Reşat Hanefi ve Said Buhayri tarafından Almanca'dan Arapça'ya *Dirâsât fi mesâdiri'l-fikhi'l-Mâlikî* adıyla tercüme edilmiştir. Ancak Muranyi yapılan röportajda bu eserin tercüme edilmesi için kendisinden izin alınmadığını belirtmiştir. Ayrıca Muranyi'nin -ismini vermediği- Faslı arkadaşı bu eserin tercümesine yönelik eleştirisini "Hiyânetu'l-Edebiyye 'ale'l-kitâb" [Telif hakları ihaneti] sözleriyle dile getirmiştir. Muranyi, çalışmalarının temelini bu eserle ortaya koymuştur. Bilhassa *Beiträge* adlı eserinin temelini bu çalışması oluşturmuştur.
- 33 Schacht, "On Some Manuscripts in the Libraries of Kairouan and Tunis", *Arabica* 14 (1967), 225-258.
- 34 Esasında Kayrevân ve Tunus başta olmak üzere Mağrib bölgesindeki yazma eserlerin, Schacht ve Jonathan E. Brockopp gibi önemli oryantalistlerin de dikkatini çektiğini belirt-

yi'nin eserin dipnotunda belirttiği üzere, Schacht'ın bu makalesinden bir yıl sonra yani 1968'de, Büyük Camii Kütüphanesi'nde ve Kayrevân İslâm Müzesi'nde bulunan yazma eserler Tunus'un başkenti Tunus'ta bulunan millî kütüphaneye taşınmıştır.<sup>35</sup> Muranyi, kendisiyle yapılan röportajda, Kayrevân'da ve Tunus'ta bulunan yazma eserlere bu sebeple çok zor ulaşabildiğini ifade etmiştir. Nitekim bu yazma eserler kütüphaneye vakfedilmiş ve –Muranyi'nin iddiasına göre– sadece Mâlikî mezhebine mensup olanlara erişim izni verilmiştir. Kendisi, Kayrevân'daki yazma eserlere ulaşmak için on yedi yıl boyunca yılda iki kez Tunus'a yolculuk yapmış ve eserlerinin en önemlilerinden biri olan *Materialien* adlı çalışmasını ortaya koymuştur.

Muranyi, eserin giriş kısmında *Muvatta'* nüshaları ile İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (öl. 386/996) *Kitâbu'n-Nevâdir ve'z-ziyâdât*'ının kaynakları ve râvîleri<sup>36</sup> hakkında verdiği bilgileri ilk kez kendisinin gün yüzüne çıkardığını ifade etmektedir.<sup>37</sup> Dolayısıyla bu çalışma, Mâlikî hukuk literatürü araştırmaları adına büyük önem arz etmektedir. Nitekim *Materialien zur malikitischen Rechtsliteratur* adlı çalışmasının büyük bir kısmı da *Kitâbu'n-Nevâdir ve'z-ziyâdât*'dan oluşmaktadır.<sup>38</sup> Muranyi, *Kitâbu'n-Nevâdir ve'z-ziyâdât*'ın iki ana kaynağı olduğundan bahsetmektedir: Bunlar, Abdullah b. Abdülhakem el-Mısıri'nin (öl. 214/829) *el-Muhtasaru'l-kebîr fi'l-fikh* adlı eseri ve Abdülmelik b. Habîb b. Süleyman el-Kurtubî'nin (öl. 238/853) *el-Vâdiha fi's-sünen ve'l-fikh* adlı eseridir.<sup>39</sup> Muranyi, bu çalışmasının birinci bölümünde Abdullah b. Abdülhakem el-Mısıri'nin *el-Muhtasaru'l-kebîr fi'l-fikh* adlı eserini, muhtavasını, hacmini, hatta eserin hangi fizikî maddeden oluştuğunu, rivâyet zincirini ve Ebû Bekir el-Ebherî'nin (öl. 375/986) adı geçen eser üzerine yazmış olduğu şerhini tanıtmaktadır. İkinci bölümde Abdülmelik b. Habîb b. Süleyman el-Kurtubî'nin *el-Vâdiha fi's-sünen ve'l-fikh* adlı eserin içeriğini, isnâdını ve el-Kurtubî'nin birincil kaynaklarını ele almaktadır. Eser'in üçüncü ve son bölümü olan "İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin *Kitâbu'n-Nevâdir ve'z-ziyâdât*'ın

mek gerekir. Bu durumun temel sebebi, söz konusu bölgedeki yazma eserlerin, İslam'ın erken dönemine ait telifatın yanı sıra Malikî eserlerin kaynaklarına yönelik araştırmaya imkan tanınması olduğu söylenebilir. Bk. Schacht, "On Some Manuscripts in the Libraries of Kairouan and Tunis", *Arabica* 14 (1967), 225-258; Jonathan E. Brockopp, "Literary Genealogies from the Mosque-Library of Kairouan", *Islamic Law and Society* 6/3 (1999), 393-402.

35 Muranyi, *Materialien*, 2, dn. 6.

36 İbn Ebu Zeyd el-Kayrevânî, kitabın râvîleri hakkında bilgilere eserinin giriş kısmında yer vermiştir.

37 Muranyi, *Materialien*, 5. Muranyi'nin *Muvatta'* nüshalarının yazma eserlerine yönelik bu derin vukufiyeti, onu Calder'ın *Muvatta'*ın geç dönemde telif edildiği yönündeki hipotezini çürütmeye sevk etmiştir. Muranyi'nin bu konudaki kanaatleri için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 109-110, özellikle "Miklos Muranyi" başlığı.

38 Muranyi, *Materialien*, 5.

39 Muranyi, *Materialien*, 5.

kaynakları” başlığı altında ise İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin Mâlikî fikhını konu alan ansiklopedik mahiyetteki kitabı *Kitabü'n-Nevâdir ve'z-ziyâdât*'ın oluşumu hakkında bilgi sunmuş ve kaynaklarını tespit etmiştir. Eserin araştırma konusuna dâhil olan dördüncü yazma eser ise İbn Nâsiruddin el-Kaysî'nin (öl. 842/1438) *İthâfü's-sâlik bi-ruvâti'l-Muvatta'* 'an Mâlik adlı eseridir. el-Kaysî'nin vefat tarihinden de anlaşılacağı üzere eser, daha geç dönemlere aittir.<sup>40</sup>

İbn Nâsiruddin el-Kaysî'nin yukarıda zikredilen çalışması Mâlikî mezhebi açısından oldukça önem arz etmektedir. Nitekim Muranyi de el-Kaysî'nin bu çalışmasıyla *Muvatta'* râvîlerinin İmâm Mâlik'e kadar olan bağlantılarını kronolojik şekilde sıraladığını ve böylelikle kaybolmuş veya matbu olmayan eserlerin mevcudiyetinden söz edilebileceğini iddia etmektedir. el-Kaysî, bilhassa İmâm Mâlik'in görüşlerinin öğrencilerine kadar kesintisiz bir isnâdla ulaştığını yine bu eseriyle ortaya koymuştur. Bu eserde, Mâlikî fikhına dair dört önemli eserin müellifleri tarafından yazılan nüshalarına ulaşıldığı kaydedilmektedir. Böylelikle bu çalışma, İslâm hukuku alanında İmâm Mâlik'in görüşlerinin tespitine yönelik de önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Muranyi'nin bu çalışması, Norman Calder (öl. 1998) gibi oryantalist araştırmacıların hadis eserlerinin çok geç dönemde kaleme alındığına dair iddialarına cevap niteliği taşımaktadır.

## **B. Beiträge zur Geschichte der Hadit- und Rechtsgelehrsamkeit der Mâlikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.<sup>41</sup>**

Muranyi, kendisine yöneltilen soru üzerine hadis tarihine ve Mâlikî mezhebine en fazla katkıyı bu eseriyle sağladığını belirtmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi bu eserin temelini *Materialien zur malikitischen Rechtsliteratur* adlı çalışmasıyla atmıştır. Söz konusu eserin orijinal dili Almanca'dır; fakat Muhammed Fuâd Na'nâ, eseri Arapça'ya çevirmiş ve esere *el-Mektebetu'l-atîka bi'l-Kayravân*<sup>42</sup> ismini vermiştir. Muranyi, hicrî V. asra kadar Kuzey Afrika'da Mâlikî mezhebine dair hadis ve fıkıh tarihi ile ilgili bulunduğu yazma eserlerin listesini ve yazdığı makaleleri bu kitapta toplamıştır.

40 Muranyi, *Muvatta'* rivâyet eden yetmiş dokuz râvîden bahsetmekte iken Kandemir, bu sayının seksen üç olduğunu belirtmektedir. Bk. M. Yaşar Kandemir, “İbn Nâsirüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 20/226-29.

41 Muranyi, Miklos, *Beiträge zur Geschichte der Hadit- und Rechtsgelehrsamkeit der Mâlikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.: bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawân*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. [5. Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hadis Tarihi ve Mâlikî Mezhebi Fikhına Dair Makaleler: Kayrevân Camii Kütüphanesi'nde Bio-Bibliografik Kayıtlar].

42 Muranyi, *el-Mektebetu'l-atîka bi'l-kayravân nazratun cedîdetun fi terâcîmi'l-'ulemâi'l-fikhi ve'l-hadîsi ve kutubihim fi'l-medreseti'l-mâlikiyyeti'l-ifrikiyye hattâ muntasifi'l-karni'l-hâmisî'l-hicrî*, çev. Muhammed Fuâd Na'nâ, (Bahreyn: Mektebetu Nizâm Ya'kûbî el-Hâssa, 2018).



Eser toplam beş bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde Muranyi, Mâlikî mezhebinin başlangıcı olarak sayılan hicrî II. ve III. asırdan bahsettikten sonra Muhammed b. Sahnûn (öl. 256/870) dönemine kadar uzanan yetmiş yıllık zaman diliminde yaşamış İmâm Mâlik'in talebeleri, onların meşhur eserleri, *Muvatta'* râvîleri ve onların kaynakları hakkında bilgi vermiştir.<sup>43</sup> Bu eserler daha çok fıkıh tarihi ağırlıklı olduğu için İslâm hukuku çalışmalarında başvurulması gereken önemli eserlerdir. Eserin ikinci bölümde ise Muranyi, hicrî III. asrın sonlarına kadar yaşamış Muhammed b. Sahnûn'un talebelerini sıralamaktadır.<sup>44</sup> Eserin üçüncü kısmında Muranyi, hicrî IV. asırda Fâtımîler döneminden Zîrîler<sup>45</sup> dönemine kadar mevcudiyetini sürdüren Mâlikî mezhebini ele almıştır. Bu dönemde İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin *er-Risâle*'si, Mâlikî mezhebinin fûrûuna dair o döneme kadar kaleme alınan bütün eserlerin adeta muhtasarı olarak kabul edilmiştir. Muranyi'nin tespiti göre, eserin telif edilme amaçlarından biri de İbn Sahnûn'un fikhî meselelerle alakalı ortaya koyduğu usullere geçerlilik kazandırmaktır.<sup>46</sup> Muranyi, Mâlikî fikhının usulü hakkında birçok yazma nüshanın bulunduğunu ve bunlarla dönemin ilmî faaliyetleri hakkında geniş bilgi sahibi olabileceğimizi de belirtmektedir.<sup>47</sup>

Muranyi, *Materialien zur mâlikitischen Rechtsliteratur* adlı eserinde sadece Mâlikî mezhebiyle ilgili bulduğu yazma nüshaları tanıtırken bu eserde yine Kayrevân'daki Ulucami Kütüphanesi'nde mevcudiyetini koruyan hicrî V. yüzyıla kadar yazılmış bütün İslâmî ilimlere ait nüshaları tanıtmaktadır. Yani bu eser, *Materialien*'den daha geniş ve kapsamlı olduğu,<sup>48</sup> hicrî V. yüzyıla kadar olan zaman dilimi, hadis tarihi ve bilhassa Kuzey Afrika'da hadis ilminin gelişimiyle ilgili içerdiği bilgiler açısından oldukça büyük öneme sahiptir. Zira Endülüs'te hadis ilminin yaygınlaşmasına ilişkin hicrî I.-V. yüzyılları, Endülüs'ün altın çağı olarak nitelenmektedir. Bu durumun etkenlerinden biri, dönemin yöneticilerinin hadis ilmini teşvik etmeleri, hatta bizzat gidip meşhur âlimlerin ders halkalarına katılmalarıdır. Ayrıca, âlimlerin bölgeler arası rihleler gerçekleştirmesi, hadis ilmine dair birçok eser telif etmeleri ve ders halkalarının oluşması, etkenler arasında sayılabilir.<sup>49</sup>

43 Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadîth- und Rechtsgelehrsamkeit der Mâlikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.: bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawân*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1997, 1-59.

44 Muranyi, *Beiträge*, 61-158.

45 Kuzey Afrika Zîrîleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cumhur Ersin Adıgüzel, "Zîrîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/460.

46 Muranyi, *Beiträge*, 160.

47 Muranyi, *Beiträge*, 160.

48 Muranyi, hadis ilmine en fazla bu eserle katkı sağladığını kendisiyle yapılan röportajda belirtmiştir.

49 Güşen, "Endülüs'te Yazılan Sahabe Biyografilerinde Son Halka: Ru'aynî ve Câmî'i", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2016), 7-44, 13-14.

### III. Muranyi'yi Oryantalist Araştırmacılar İçerisinde Farklı Kılan Özellikleri

Muranyi'nin çalışmalarına bakıldığında genel olarak kendisini, hadis ilmiyle birlikte fıkıh tarihi veya erken dönemde (hicrî II. ve III. asır) kaleme alınan yazma eserleri gün yüzüne çıkarmaya adanmış görülmektedir. Fakat onun da diğer oryantalist meslektaşları gibi sadece tek bir alanda çalışmalar yapmadığı söylenebilir. Zira, eserlerinin geneline bakılacak olursa pek çoğu fıkıh konulu, özelde de İmâm Mâlik ve meşhur eseri *Muvatta'* ile ilgili çalışmalar olduğu tespit edilmiştir. Bu açıdan Miklos Muranyi'nin, hadis ilminin yanı sıra fikhî araştırmalarda göz ardı edilemeyecek kadar önemli çalışmalar ortaya koyduğu söylenebilir. Muranyi, erken döneme ait günümüzde Kayrevân'da bulunan yazma eserlerin bazılarını neşretmiş bir kısmının da tahkikini yapmıştır. Muranyi'nin ortaya koyduğu eserlerin kronolojisi dikkate alındığında onun, doktora teziyle birlikte başlayan araştırmalarının ilk önce İslâm tarihi ağırlıklı olduğunu, daha sonra İslâm hukuku ve hadis ilmine yönelik devam ettiğini söylemek mümkündür. Yaşı hayli ilerlemesine rağmen son yıllarda İbâdîlik hakkında da çalışmalar yürütmektedir. Kendisinin ortaya koyduğu makale ve eserlerin geneline bakılırsa onun, İmâm Mâlik ve Mâlikîlik mezhebi üzerinde yoğunlaştığı görülür. Muranyi, araştırmalarını sürdürmek için Kuzey Afrika ziyaretlerinde bulunmuş, ilgili bölgenin dinî-siyasî, tarihî ve sosyo-kültürel yapısı hakkında incelemelerde bulunmuştur.

Muranyi, hadisleri ele alırken isnâd bakımından mütevâtir olarak değerlendirilen metinlerin tespitinin zor olduğunu söylemektedir. Ona göre mütevâtir hadislerin isnâdında güvenilirlik bakımından farklı kişilerin (sika olanların ve olmayanların) yer alması sorun teşkil etmektedir. Yani onun mütevâtir hadislere yönelik yaklaşımı, hadisleri isnâd açısından değerlendirmeye dayanmaktadır. Oysa erken dönem muhaddisleri ve muâsır âlimler, mütevâtir olarak nitelenen hadislerin kesin bilgi ifade ettiği kanaatini taşımaktadırlar. Ancak Muranyi bir hadisin iki farklı kaynaktan gelmesini, isnâdda yer alan bazı râvîlerin teke düşmesini ve buna rağmen bir diğer hadiste tekrar farklı râvîlerin kendisinden hadis rivâyet edilmesini bir sorun olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Seyf b. Ömer'den (öl. 180/796) rivayette bulunan ravilerden bazılarının meçhul olduklarını öne sürerek örnek vermektedir.<sup>50</sup> Muranyi isnâd esaslı yapılan bu değerlendirmeler neticesinde ortaya çıkan problemlerin, ancak metin esaslı değerlendirmelerle çözüme kavuşacağını vurgulamaktadır.<sup>51</sup>

50 Muranyi, *Die Prophetengenossen*, 10.

51 Muranyi, *Die Prophetengenossen*, 10.

Yukarıda da zikredildiği üzere Muranyi, isnâd hakkında kendisinden önce Schacht'ın bildirdiği görüşü takip eder. Buna göre isnâdın değerlendirilmesinde herkes tarafından aynı şekilde benimsenmiş (mutlak) bir usûl yoktur. Tarihî süreç açısından isnâdın kopuk olmaması elbette aktarılan bilgilerin (hadislerin) güvenilirliğini yükseltmektedir. Ancak cerh ve ta'dîl açısından râvîler değerlendirilirken sübjektif bilgilerin karışma ihtimali yüksektir. Muranyi'nin ricâl literatürü hakkında yaptığı değerlendirmelerini müstakil olarak kaleme aldığı makalesinden<sup>52</sup> öğrenmek mümkündür.

Muranyi, "From Thiqa to Da'if" adlı makalesinde bir ravi hakkındaki bilgilerin tarihî süreç içerisindeki değişikliğini incelemektedir. Ona göre bazı oryantalistlerin kaynak tenkidi<sup>53</sup> ile ilgili yanıltıcı tutumları karşısında mevcut malzemeye başvurma ve hicri ikinci ve üçüncü asırdaki hadis ve fıkıh tarihini inşa ederken bu bulguları kullanma zorunludur. Ancak daha önce bilinmeyen bu eserlere başvururken yapılacak şey kaynağın nerede yazıldığını sormaktır. Muranyi, hadis ile fıkıh arasındaki irtibatla pek de dikkate alınmayan hadis tenkidi alanına dikkat çekmektedir.

Muranyi, söz konusu makalenin başında oryantalistlerin ilk temsilcileri sayılan Goldziher, Schacht ve Christiaan Snouck-Hurgronje'nin (öl. 1936) geliştirdikleri yöntemler sayesinde hadis ve fıkıh ilminde hadislerin tarihî açıdan incelenmesini mümkün kıldıklarını belirtmektedir.<sup>54</sup> Fakat ona göre ilk mümessiller tarafından geliştirilen bu yöntemler, onların kendi dönemlerindeki mevcut kaynaklar çerçevesinde şekillenmiş ve sınırlı kalmıştır. Ancak bugüne dek ortaya çıkmayan yeni kaynaklara ulaşılmış ve bu kaynaklar çerçevesinde yeni bulgular ve fikirler türetilmiştir.<sup>55</sup> O, bilhassa hadis ve fıkıh tarihi açısından önemli ve tarihe ışık tutan yazma eserlerin ortaya çıkmasına rağmen, G. H. A. Juynboll, Calder ve Dutton'ın yazma eserlere şüpheci ve taraftar yaklaşmalarını, bunun sebebinin ise onların kaynaklara yönelik yersiz güvensizlik içerisinde olduklarını belirtmektedir.<sup>56</sup> Muranyi bu yöntemlere mukabil, yazma eserlerde yer alan somut verilerden hareket etmenin hadis, fıkıh ve tefsir tarihini yeniden inşa etme zarureti doğurduğunu düşünmektedir.

52 Muranyi, "From Thiqa to Da'if in Early *Tabaqât*-Literature: an Intertextual Approach to *İlm al-Rijâl*", *JSAI* 34 (2008) 336-344; Türkçe tercümesi için bk. Muranyi, "Erken Dönem Tabakât Literatüründe Sikadan Zayıfa Geçiş: Ricâl İlmine Metinler Arası Bir Yaklaşım", çev. Fatma Kızıl, *HTD* 8 (2010), 145-53.

53 Batı geleneğindeki tenkit yöntemlerinden birisi olarak uygulanan ve tarihsel eleştiri yöntemlerinin bir çeşidi kabul edilen *kaynak tenkidi* hakkında daha fazla bilgi için bk. Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 49-50, 92-94, 94-126.

54 Muranyi, "From Thiqa to Da'if", 335.

55 Muranyi, "From Thiqa to Da'if", 335.

56 Muranyi, "From Thiqa to Da'if", 335.

Muranyi hadis, fıkıh ve tefsir ilminin tarihlendirilmesi konusunda yazma eserlerin içeriğinin yanı sıra hangi coğrafi ortamda yazıldığına dair bilginin önemine de vurgu yapmaktadır. Böylelikle yayınlanmış eserlerin hangi kaynaklara dayandığını tespit etmek mümkündür. Ona göre, yazma eserlerin ortaya çıkarılmasındaki önemli sebeplerden biri de muasır oryantalistlerin yaptıkları çalışmalarda "genel algıya meydan okuma" iddialarının çürütülmesidir. Bu konuda Muranyi, John E. Wansbrough'un (1928-2002) isnadın oluşum tarihinin hicrî II. yüzyılın sonunda gerçekleştiğine dair ön kabulünü<sup>57</sup> ve Norman Calder'ın (1950-1998) hadis ve İslam hukukuna dair kaleme alınan metinlerde yer alan rivayetlerin, aslında hicrî üçüncü asra ait olduğu yönündeki iddiasını<sup>58</sup> da eleştirmektedir.<sup>59</sup>

O, makalesinde erken dönem ile sonraki dönemlere ait eserlerde râvîlerin nasıl değerlendirildiğine dair İshâk b. Süveyd el-Adevî (öl. 131/749)<sup>60</sup> örneğini sunmaktadır. İshâk b. Süveyd, Basra asıllıdır. Kendisi Cemel Savaşı'nda Hz. Aişe'nin devesinin yanında savaşmış bu esnada devenin yanında elliye yakın kurrânın öldürüldüğünü bildirmiştir.<sup>61</sup> Bunun yanı sıra o, Hz. Osman'ın faziletlerini bildiren "Osman bizim en iyimiz ve en güvenilirimizdi"<sup>62</sup> rivayetini nakleden râvîdir. İshâk b. Süveyd, Hz. Ali'ye muhalif râvîlerden olmasına rağmen sika râvîler arasında zikredilmektedir.<sup>63</sup>

Muranyi, makalesinde ricâl ilmine dair en eski yazma eserden hareketle sonraki ricâl eserlerini karşılaştırmış ve ricâl âlimlerinin eserlerinde İshâk b. Süveyd'i nasıl tanıttıklarını kronolojik bir şekilde sıralamıştır.<sup>64</sup> Ravi İshâk b. Süveyd hakkındaki bilgiyi Kayrevân nüshası, Moğultay b. Kılıç'ın (öl. 762/1361) *İkmâl'i* ve İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *Tehzîb'i* özelinde kronojik olarak ele alan Muranyi, bu ravi hakkındaki görüşlerin tarihi süreç içerisinde

57 John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Prometheus Books, 1977).

58 Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993). Ayrıca bk. Yılmaz, "Norman Calder'ın Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'nın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 393-407.

59 Muranyi, "From Thiqa to Da'if", 336.

60 İshâk b. Süveyd el-Adevî hakkında bk. Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983-1413/1992) 2/432; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut v. dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981-1409/1988), 4/370-371) 6/47; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 13 Cilt (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1414/1993), 236.

61 Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, 26 Cilt (Beyrut: Müessesetü'Ulûmi'l-Kur'ân, 2006), 21/405.

62 Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî, *Müntehabât min Târîhi Dimaşk*, 39 Cilt (Şam: Dâru'l-Kütübî'z-Zâhiriyye, ts.) 469; Ebû Abdürrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Fedâilu's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/468.

63 Muranyi, "From Thiqa to Da'if", 340-41.

64 Sıralama için bk. Muranyi, "From Thiqa to Da'if", 343-44.

sikadan zayıfa doğru değiştiğini belirtmektedir. Ona göre Kayrevân nüshası elimizde olmasa İbn Hacer'in *Tehzîb*'te verdiği bilgilerden hareketle hangi kısmının İclî'ye (öl. 261/875) ve hangi kısmın Ebü'l-Arab'a (öl. 333/945) ait olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Kaynakların metinleri üzerindeki analiz ve metinler arası karşılaştırma yöntemi, İbn Hacer'in *Tehzîb*'inde kullandığı eski kaynakları yeniden inşa etme fikrinin şüpheli oluşuna işaret etmektedir. Çünkü sonraki eserlerden hareketle öncekini inşa etme ona göre kesin sonuçlar vermemektedir.

Son olarak makalenin başlığının yanıltıcı olduğu belirtilmelidir. Zira bu başlık, okuyucuya "bir râvîye erken dönemde sika deniliyorken sonraki dönemlerde zayıf konuma düşürülüyor" izlenimi vermektedir. Hâlbuki Muranyi, erken döneme ait tabakât literatürlerinde bir râvî hakkında hangi lafızla cerh veya ta'dîl edilmişse sonraki dönemlere ait eserlerde de -aralarında küçük lafız farklılıkları veya ekleme/çıkarmalar olsa da<sup>65</sup>- temel yargının (sika/zayıf) aynı kaldığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Oysa Muranyi'nin kronolojik olarak naklettiği pasajlar, sika bir ravinin süreç içerisinde zayıf hale getirildiğini göstermemekle birlikte ravi hakkındaki görüşlerin asıl sahibine nispet edilmesindeki farklılıklara işaret etmektedir.

Muranyi'nin hadise yönelik bir diğer yaklaşımı ise, bir hadisi "yanlış" (Almanca, falsch) veya "sahih" olarak değerlendirmenin doğru olmadığı yönündeki kanaatidir. Hadislere tarihsel yaklaşılması gerektiğini söyleyen Muranyi, bir hadisin belli bir zamana, mekâna ve belli bir kesime hitap ettiğini iddia etmektedir.<sup>66</sup> Onun bu yaklaşımı, selefi Goldziher'in öncüsü olduğu ve hadislerin ilgili oldukları dönem hakkında bilgi taşıdıkları yönündeki görüşle benzerlik arz etmektedir.

#### IV. Erken Dönem Hadis Musannefâtı Hakkındaki Görüşleri

Oryantalistlerin sıkça başvurdukları tarihî tenkid metodu<sup>67</sup> ile birlikte erken dönem hadis tarihi üzerine yapılan araştırmalar, Batı'daki hadis çalışmaları içerisinde merkezî bir yer edinmiştir. Sahâbe dönemiyle başlayan rivâyet kültürü ve hicrî II. yüzyılda oluşmaya başlayan hadis edebiyatı, birçok oryantalistin ilgi odağı haline gelmiş ve hadis literatürünün oluşum serüvenini farklı açılardan ele almışlardır. Aydınlanma sonrası Batı'nın araştırma ve yaklaşım metodlarından biri olan şüpheciliğin, İslâm bilimleri araştırmaları-

65 Bu durumu Muranyi, eleştirmektedir. Bk. Muranyi, "From Thiqa to Da'if", 343.

66 Muranyi, *Die Prophetengenossen*, 11.

67 Oryantalist çalışmalarda uygulanan bir yöntem olarak tarihî tenkid metodu hakkında daha fazla bilgi için bk. Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, özellikle 92-122, 288-328.

na da sirayet ettiği görülmektedir.<sup>68</sup> Şüpheci yaklaşıma sahip oryantalistler, hicrî ilk iki asırda İslâmî ilimlerin kaynağını teşkil eden eserlerin özellikle de hadislerin nakledilme süreçlerinin yazılı belgelere dayanmadığını iddia etmişlerdir. Onlar, bu ön kabulden hareket ederek söz konusu döneme nisbet edilen telifâtın esasında daha geç bir zamana ait olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu yaklaşımları sebebiyle onlar, mevcut literatürde yer alan haberlerin farklı yöntemler kullanmak suretiyle tarihlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Muranyi, uzun yıllar süren çalışmalar sonucu erken döneme ait yazma eserleri ortaya çıkarması ve bu alanda kaleme aldığı *Materialien* ve *Beiträge* adlı kitaplarıyla, erken dönemde hadis rivâyetinin yazılı metinlere dayandığı görüşünü ortaya koysa da -yukarıda *Die Prophetengenossen* adlı eseri bağlamında değinildiği üzere- hadislerden söz ederken zaman zaman içinden çıktığı oryantalist paradigmadaki *put into circulation* (tedavüle sokmak),<sup>69</sup> *came into circulation* (tedavüle sokuldu), *came into existence* (dolaşıma girdi), *put forge material into falan* (falanca adına hadis uydurmak)<sup>70</sup> kullanımlarını hatırlatacak şekilde “devreye konuldu” (Almanca, im Umlauf gesetzt) ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadeyle Muranyi, hadislere bazen şüpheci yaklaştığını göstermektedir. Ancak kendisinin veya başka bir araştırmacının yazma eserlerle delillendirdiği bir hadise olan yaklaşımı onu Goldziher ve Sprenger (öl. 1893) gibi oryantalistlerden farklı kılar. Zira o, oryantalistler arasında hadislere ve tarihî belgelere şüpheci tutumuyla değil, daha objektif tutumuyla anılmıştır.<sup>71</sup>

İbn İshâk'ın (öl. 151/768) *Meğâzi*'si hakkında Muranyi, onun zamanında siyer hakkında bir ana metnin (Almanca, Grundtext)<sup>72</sup> bulunmadığını iddia etmektedir. Dolayısıyla rivâyet kültürünün gerek kitabî gerekse şifahî rivâyetlerde metinler arası değişkenlik gösterdiğini söylemektedir. Ona göre bu değişkenliğin başlıca sebebi, defalarca aktarılan yazılı veya sözlü “materyallerin” İbn İshâk'ın farklı zamanlarda ve bölgelerdeki öğrencileri tarafından

68 Örneğin bk. Herbert Berg, “Competing Paradigms in Islamic Origins: Qur’an 15:89-91 and the Value of Isnâds”, *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (Leiden: Brill, 2003), 259.

69 Schacht'ın ilgili kavramı “hadislerin sonraki bir dönemde ortaya çık(arıl)dığı” anlamında kullandığını gösteren bazı örnekler için bk. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1975), 4, 65, 85, 102, 138, 139, 141, 150, 160, 164.

70 Söz konusu kullanımlar için bk. Ahmet Yücel, *Hadis Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 131, 351, 511.

71 Berg, “Competing Paradigms in Islamic Origins: Qur’an 15:89-91 and the Value of Isnâds”, 260.

72 *Grundtext* için İngilizce metinlerde *original text* ifadesi kullanılmaktadır. İbn İshâk'ın *Meğâzi*'si ile ilgili olmak üzere örnek bir kullanım için bk. Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and The Beginnings of Islam* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), 79, 296.

ders halkalarında notlar almaları ve netice olarak rivâyetlerin homojenliğini yitirmiş olmasıdır.<sup>73</sup> Muranyi'nin, İbn İshâk'ın rivayetlerinde tespit edilen değişkenliği, sadece İbn İshâk'ın farklı zaman ve bölgelerde ilgili rivayetleri aktarmış olmasına bağlaması, sınırlı bir yaklaşımın neticesidir. Oysa bu durumun pek çok farklı sebebi olabilir. Söz konusu rivayetlerdeki değişkenlerden yola çıkarak İbn İshâk zamanında bir ana metnin (*Grundtext/original text*) bulunmadığını, dolayısıyla İbn İshâk'a isnad edilen metnin ona ait olmadığını iddia etmek, detaylı tetkike ihtiyaç duyurmaktadır.

Muranyi'nin erken dönem hadis musannefâtı hakkındaki görüşlerinin bir kısmını, Calder'ın eserine yazdığı eleştirisinden<sup>74</sup> öğrenme imkânı vardır. Bu sebeple bu başlık altında zaman zaman Calder'ın tezlerine de değinerek Muranyi'nin bu konuya dair görüşleri sunulmuştur. Calder, Schacht ile başlayan İslâm kaynaklarına dair şüpheciliğini ileri boyuta taşıyarak "eğer isnâdlar güvenilir değilse eserlerin rivâyetleri de güvenilir olmaz" düşüncesiyle İslam hukukunun erken dönemine ait önemli bazı eserlerin müelliflerine aidiyetini reddetmiştir.<sup>75</sup> Muranyi, zaman zaman Calder'ın erken dönem metinlerinin bazen belli bir mezhebe ait olmaları, bazen de başka neden ve ihtiyaçlardan dolayı zamanla oluştuğu hipotezlerini kısmen doğrulamışsa da *Muvatta*'ın müellifine nisbeti hakkında şüphenin bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>76</sup> Calder, *Muvatta*'ın hicrî üçüncü yüzyılının ortasından sonraki yirmi yılda oluşturulduğunu iddia etmektedir. Calder'ın, *Muvatta*'ın meşhur Mâlikî fakihî Sahnûn'un *Müdevvene*'sinden sonra meydana geldiği görüşünü<sup>77</sup> eleştiren Muranyi, onun *Muvatta*'ı geç tarihlendirdiğini söylemektedir. Muranyi, eserlerin hangi tarihte oluştuğuna dair sonradan neşredilen matbu eserlere değil mevcut en eski yazma nüshalara başvurulması, fakat bununla birlikte nüshaların yazımı ve rivâyet sürecinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini savunmaktadır.<sup>78</sup>

Muranyi'nin erken dönem hadis musannefâtı hakkındaki görüşlerinin diğer bir kısmını da kaleme aldığı makalesinden<sup>79</sup> öğrenmek mümkündür.

73 Muranyi, "Ibn Ishâq's Kitâb al-Magâzi In Der Riwâya Von Yunus b. Bukair. Bemerkungen Zur Frühen Überlieferungsgeschichte" [İbn İshâk'ın *Kitabu'l-Meğâzi*'si: Yunus b. Bükeyr'in [öl. 199/814] Rivâyeti], *JSAI* 14 (1991), 216.

İbn İshâk'ın eserinin Yunus b. Bükeyr'e nisbet edilmesi hakkındaki tartışmalar için bk. Ramadan Akın, "Siyer Yazıcılığında İbn İshâk'ın Sîre'si Özelinde Rivayet Nakli ve Aidiyeti Sorunu", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 191-208.

74 Muranyi, "Die Frühe Rechtsliteratur Zwischen Quellenanalyse und Fiktion" [Erken Dönem Kaynak Analizi ve Uydurma Arasında [İslam] Hukuk Literatürü], *Islamic Law and Society* 4/2 (1997), 224-41.

75 Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, 244.

76 Muranyi, "Die Frühe Rechtsliteratur", 230.

77 Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, 36.

78 Muranyi, "Die Frühe Rechtsliteratur", 225. Ayrıca bk. Muranyi, "Visionen des Skeptikers", 208.

79 Muranyi, "Ein Altes Dokument über Haditfabrikationen in der Frühen Medinensischen Jurisprudenz", *JSAI*, 10 (1987), 119-127.

Muranyi, makalenin başında hadis musannefâtının oluşumu ve gelişimi hakkında da bilgi verdiği için burada bu çerçeveye tekrar değerlendirmek uygun görüldü. Muranyi; musannef ve müsned türü eserlerin hicrî ilk asırlarda oluştuğunu, hicrî II. asırda hadis tenkid ilminin, İslâmî ilimler (Almanca, Wissenschaftsdisziplin Islamischer Gelehrsamkeiten) arasında yer aldığını belirtmektedir.<sup>80</sup> Bu bilim dalının, ilk ortaya çıktığı yıllarda metin endeksli değil, isnâd ve râvî endeksli çalıştığını ifade eden Muranyi, hicrî III. yüzyılda ricâl ilmiyle birlikte râvîler hakkında sika, metrûk ve kezzâb gibi cerh ve ta'dil lafızlarının geliştiğini, bu durumun sonraki nesillerin daha rahat ilmî araştırmalar yapmalarına olanak sağladığını ve ricâl ilminin ayrılmaz bir parçası (Almanca, unverzichtbarer Bestandteil) olduğunu söylemektedir.<sup>81</sup> Ancak Muranyi, erken dönemde (hicrî III. asırda) kaleme alınan ricâl ilmine dair eserlerin tertip ve içerikleri hakkında bilgilerin bugün neredeyse bilinmemekte olduğunu, sonraki dönemlerde İbn Hacer (öl. 852/1449), Mizzî (öl. 742/1341), İbn Asâkîr (öl. 620/1223), Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ve Zehebî (öl. 748/1348) gibi âlimlerin yazdıkları eserlerin içerisinde yer aldığını belirtmektedir.<sup>82</sup>

Muranyi, ricâl ilmine dair bulduğu Ahmed b. Abdullah el-İclî (öl. 261/875) ve Muhammed b. Abdullah b Abdürrahim İbnü'l-Berkî'ye (öl 249/863) ait en eski nüshaların<sup>83</sup> "sadece isim listesi sıraladıkları ve râvîler hakkında değerlendirmeler içerdiği için sıkıcı" olduğunu ifade etmektedir.<sup>84</sup> Ayrıca o, bulduğu eserleri alfabetik sıralamaya göre yazılmadığı ya da ensâb bilgisine sâdik kalınmadığını söyleyerek eleştirmektedir. Bununla birlikte erken dönemde kaleme alınan bu eserlerin yukarıda zikredilen âlimlerin eserlerindeki bilgilerle kısmen uyduğunu iddia etmektedir.<sup>85</sup>

## V. Muranyi'nin *Muvatta'* Hakkındaki Görüşleri

Muranyi, *Muvatta'*ın hadis veya fıkıh eseri kabul edilmesi gerektiği<sup>86</sup> hakkındaki görüşünü *Grundriss der Arabischen Philologie*'de yer alan "Fıqh"<sup>87</sup>

80 Muranyi, "Ein Altes Dokument", 119.

81 Muranyi, "Ein Altes Dokument", 119.

82 Muranyi, "Ein Altes Dokument", 119.

83 Muranyi, "Fragmente aus der Bibliothek des Abu'l-Arab al-Temimi (st. 333/944-45) in der Handschriftensammlung von Qairawan. Qairawaner Miscellaneen I", *ZDMG* 136/3 (1986), 512-35; Ayrıca bk. Muranyi, "Zur Entwicklung der 'Ilm al-rigal-Literatur im 3. Jahrhundert d. H. Qairawaner Miscellaneen IV", *ZDMG* 142 (1992), 57.

84 Muranyi, "Ein Altes Dokument", 120.

85 Muranyi, "Ein Altes Dokument", 120.

86 Muranyi'ye yaptığımız röportajda "Sizce *Muvatta'* bir hadis kitabı mı yoksa bir fıkıh kitabı mıdır" sorusu yönelttilmiştir. O, bu soruya "*Muvatta'* kesinlikle bir hadis kitabı değil, bir fıkıh kitabıdır. Evet, kitap birçok hadis içermektedir. Ancak bir hadis kitabı için fazlaca yorum barındırmaktadır. Hadis kitapları yorum içermez" cevabını vermiştir.

87 Muranyi, "Fıqh", *Grundriss der arabischen Philologie*, 3 cilt, nşr. Helmut Gätje, (Wiesbaden: Dr. Ludwîg Reichert Verlag, 1987), 3/312-17.



adlı makalesinde zikretmiştir. Ancak bu makalede Muranyi, sadece Mâlikî mezhebini ele almamış, diğer mezheplere de yer vermiştir. Bu çalışmamızda Muranyi'nin sadece İmâm Mâlik ve Mâlikî mezhebinin en önemli eserlerinden sayılan *Muvatta'* hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Muranyi'nin tespitlerine göre, Medine'de İmâm Mâlik'in meşhur eseri *Muvatta'* ile aynı dönemde başka fikhî metinlerin varlığından da söz edilebilir. Örneğin, Mugîre b. Abdurrahmân el-Mahzûmî (öl. 186/802),<sup>88</sup> Osman b. İsâ b. Kinâne (öl. 186/802) ve Muhammed b. İbrahim b. Dînâr'ın (öl. 182/798) fikhî metinleri hicrî III. yüzyılda Kuzey Afrika'da halk tarafından rağbet görmüş ve tâlim edilmiştir. Ancak mezkûr âlimlerin eserlerinin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Muranyi'nin iddiasına göre, Mugîre b. Abdurrahmân el-Mahzûmî'nin eserinin bir nüshasını İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî doğrudan kullanmıştır.<sup>89</sup>

İmâm Mâlik'in *Muvatta'* adlı eserinden önce aynı isimle yazılmış eserlerin varlığından bahsetmek mümkündür. Zira Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) da bildirdiğine göre İmâm Mâlik, Abdulaziz el-Mâcişûn'un (öl. 164/780) *Muvatta'*<sup>90</sup> adındaki fikhî kitabını görmüş, fakat eserin sadece fikhî görüşler içerip hadis içermediğini<sup>91</sup> görünce "Ne güzel olmuş, ben olsaydım âsârı da dâhil ederdim" demiştir.<sup>92</sup> Muranyi, Mâlik'in *Muvatta'* ile birlikte kitâbî rivâyet tarihine yeni bir yöntem<sup>93</sup> getirdiğini belirtmektedir. Ancak o, eserin İmâm Mâ-

88 Mugîre b. Abdurrahman hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Erdoğan, "Mugîre b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/375-76.

89 Muranyi, "Fiqh", 312.

90 Bu eserin üç parşömen üzerine yazılmış nüshası Kayrevân Ulucami Kütüphanesi'nde mevcuttur. Eseri Sahnûn, Abdullah b. Nâfi'den (öl. 206/822), o da el-Mâcişûn'dan rivâyet etmiştir. Muranyi, Abdullah b. Nâfi'in vefât tarihini 186/802 olarak vermektedir. Bk. Muranyi, "Fiqh", 312; Abdullah b. Nâfi' için bk. Ali Bardakoğlu, "Abdullah b. Nâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/124. Kayrevân Ulucami Kütüphanesi'nde el-Mâcişûn'a ait sekiz yapraktan oluşan, içerisinde "Kitâbu'l-Buyû" ve "Kitâbu't-Talâk" konuları yer alan ve aynı şekilde rivâyeti Sahnûn'a dayanan bir başka eser daha bulunmaktadır. Bk. Muranyi, "Fiqh", 312.

91 Aslında el-Mâcişûn'a ait *Muvatta'*ın neşredilen bölümleri, eserin hadislerden tamamen arınmış olduğunu değil, kastedilen şeyin isnâdlı hadis rivâyetlerinin bulunmadığını ortaya koymaktadır. Zira el-Mâcişûn, eserinde âyet ve hadislerden çıkardığı hükümleri zikrederken bunlara ait isnâdları nakletmemektedir. Halit Özkan, el-Mâcişûn'un bu tutumunun gerekçesini, onun bir muhaddis değil, fakih olmasıyla ilişkilendirmektedir (el-Mâcişûn'a ait neşredilen *Muvatta'* için bk. Muranyi, "Abdülazîz b. Abdillâh el-Mâcişûn fikhuhû ve âsâruhû fi'l-mezhebi'l-Mâlikî", *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel: el-Kâdî Abdülvehhâb el-Bağdâdî el-Mâlikî* (Dubai: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 2004), 7/249-253. Halit Özkan'ın açıklaması için bk. Özkan, "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından *Muvatta'* Nüshaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 1-26, 7 ve dn. 25.

92 Bk. Ebû Ömer İbn Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî- Sa'îd Ahmed Arâb, 26 Cilt (Mağrib 1976-1992), 1/86; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Ahmed Bekr Mahmûd, 3 Cilt (Beyrut, ts.), 4/180-181; Muranyi, "Fiqh", 312.

93 Muranyi'nin yöntemden kastı; *Muvatta'*ın sistematik oluşu, Medine ehlinin amelini esas alış ve ihtilaflarda icmâya başvurulmasıdır. Bk. Muranyi, "Fiqh", 313.

lik'in farklı öğrencilerinden rivâyet edilmesinin zaman zaman eserin yapısının farklılaşmasına sebebiyet verdiğini, hatta içeriğiyle oynanmış olduğunu iddia etmektedir.<sup>94</sup>

Muranyi, *Muvatta'*ın yapısı hakkında görüş bildirirken, İmâm Mâlik'in içtihatıta kaynak olarak sadece hadisi almadığını, aynı zamanda Medine ehlinin uygulamasını (amel-i ehl-i Medîne) da göz önünde bulundurduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre Medine halkının uygulamalarının bazen hadisle bile çatıştığı durumlar olmuştur.<sup>95</sup> O, bu iddiasını İmâm Mâlik'in öğrencisi İbnü'l-Kâsım el-Utakî (öl. 191/806) ve İbn Vehb'in "İmâm Mâlik'in bazı içtihatları hadisten daha güçlüydü"<sup>96</sup> sözüne dayandırmaktadır.

İmâm Mâlik'in içtihat yöntemiyle ilgili olarak Muranyi, hadisin Mâlik için birincil kaynak olmadığını iddia etmektedir. Ona göre Mâlik, içtihatıta bulunurken kendi görüşüne (re'y) daha fazla meyletmektedir. Dolayısıyla hem Mâlik'in talebeleri hem de ileriki zamanlarda Mâlikî mezhebine mensup olanlar hadislere değil, İmâm Mâlik'in re'yine önem vermişlerdir.<sup>97</sup> Mâlikî mezhebinin yayılmasıyla ilgili olarak Muranyi; mezhebin Mâlik'in öğrencileri tarafından sistematik hale getirildiğini, onların *Muvatta'*ı Kuzey Afrika'da rivâyet etmeleri ve içtihatları neticesinde mezhebin Mısır, Kuzey Afrika ve İspanya'da yayıldığını belirtmiştir. Binâenaleyh mezheb, Doğu'da değil, Batı'da yaygınlık kazanmıştır.<sup>98</sup>

İmâm Mâlik, Medineli bazı âlimlerin bir tasnif türü olan *el-Muvatta'* adlı çalışmalarını görmüş, fakat beğenisini ifade ettikten sonra eserlerin fazla hadis içermemesini ve bâb başlıklarıyla tasnif edilmemesini bir eksiklik olarak değerlendirmiştir. Bunun üzerine kendisi, yine aynı türden sayılan *el-Muvatta'* adında bir eser telif etmiştir. Bu konuda farklı rivayetlerin bulunduğu çeşitli çalışmalarda ortaya koyulmuştur.<sup>99</sup> Bu yüzden Muranyi'nin "İmâm

94 Muranyi, "Fiqh", 313.

95 Muranyi bu durumu, İmâm Mâlik'in fıkıh alanında daha fazla rağbet görebilmek için yaptığını iddia etmektedir. Bk. Muranyi, "Fiqh", 313 vd.

96 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/45.

97 Muranyi, "Fiqh", 313.

98 Muranyi, "Fiqh", 313; Muranyi, *Muvatta'*ın teşekkül süreciyle Sahnûn'un *Müdevvene'si* arasındaki zaman diliminde yazılı rivâyetlerin (külliyâtın) oldukça zengin olduğunu, fakat bu literatürün sadece bir kısmına ulaştığımızı, Mâlikî mezhebinin hicrî II ve III. asırlar arasındaki zaman dilimi hakkında daha fazla bilgi edinebilmemiz için daha fazla yazma eser araştırmamız gerektiğini vurgulamaktadır. Bu döneme ait elimizde en eski bulgu, İbn Vehb'in *el-Câmi'* içerisinde "Kitabu'l-Muhârebe" ve "Kitâbu'l-Kadâ fi'l-Buyû'" bölümleri yer alan ve Yûnus b. Abdüla'lâ (öl. 264/878) tarafından rivâyet edilen *Muvatta'*dır. Bk. Muranyi, "Fiqh", 313; Yûnus b. Abdüla'lâ için bk. Bilal Aybakan, "Sedefî, Yûnus b. Abdüla'lâ, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/393-94.

99 Abdurrahman İbn Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtım er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9 Cilt, (Dârü'l-kütüb, ts.), 1/29; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-İntikâ' fi fezzâli'l-e'immeti's-selâseti'l-fukahâ'*, nşr. Abdülfettâh

Mâlik'in, mezhebinin daha fazla rağbet görebilmesi için re'ye başvurduğu" yönündeki iddiasının, mezkûr hâdiseden yola çıkarak asılsız olduğu rahatlıkla söylenebilir. Eğer Muranyi, bu iddiasıyla "re'y ile içtihatla bulunmakla daha fazla kitlelere ulaşmak, toplumun ihtiyaç ve sorunlarına yönelik çözüm sunmak ve fayda sağlamak" olduğunu kast ediyorsa, ancak o zaman bu görüşü makul karşılanabilir.

Muranyi'nin "*Muvatta'* bir hadis kitabı olsaydı İmâm Mâlik'in veya farklı kimselerin görüşlerini barındırmazdı" görüşü ile ilgili şunları söylemek mümkündür: Mâlik, Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ etmiş, sahâbe ve tâbiûnün önde gelenlerinin sözlerine titizlikle uymuştur. Bunun yanı sıra fikhî konularda doğru hükmü belirlemek için yaşadığı toplumun uyguladığı ameli de esas almıştır. Bu bağlamda Muranyi'ye kısmen hak vermek mümkün hale gelir. Zira *Muvatta'*, sadece bir hadis kitabı değil, aynı zamanda Mâlikî mezhebinin temel fikhî kaynaklarından birisidir. Ancak Mâlik'in fıkıh alanında olduğu gibi hadiste de imâm sayıldığı unutulmamalıdır. Nitekim o, her iki disiplinindeki vukufiyetini *Muvatta'*a yansıtmış ve söz konusu eseri, hem fıkıh hem de hadis konularını içeren ilk kitap olma özelliğini kazanmıştır. *Muvatta'*, sahîh hadislerden oluşması, sahâbe ve tâbiûnun söz ve fiilleri ile Medine ehlinin amellerini ihtivâ etmesi sebebiyle sünnetin önemli kaynaklarından sayılmıştır. Bu özellikleri ile birlikte İmâm Mâlik'in pek çok şer'î hüküm ve fikhî meseledeki görüşlerini barındırması da bu esere ayrı bir önem kazandırmıştır. Abbâsî halifesi tarafından İmâm Mâlik'e, diğer şehirler için hukuk kaynağı olacak bir eser yazma teklifi sunması, İmâm Mâlik'in de bu teklifi reddetmesi, aslında amel-i ehl-i Medine'nin bütün Müslümanlar nazarında bağlayıcı olmadığını ortaya koymaktadır.

Son olarak Muranyi'nin, İmâm Mâlik'in önemli talebeleri arasında zikredilen İbnü'l-Kâsım el-Utakî ve İbn Vehb'e nisbet edilen "İmâm Mâlik'e ait bazı içtihatlar, hadisten daha güçlüydü" sözleri ile ilgili yorumuna temas edilmelidir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için İmâm Mâlik ve talebelerinin hadis ve sünnet kavramlarını hangi bağlamda kullandıkları göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda Özafşar'ın ortaya koyduğu çalışmasında "İmâm Mâlik'in bazı içtihatları hadisten daha güçlüydü" sözüne dair değerlendirmesi önem arz etmektedir.<sup>100</sup> Çalışmanın neticesinde İbnü'l-Kâsım el-Utakî ve İbn Vehb'in mezkûr sözü salt bir şekilde okunduğunda yanlış anlaşılmaya müsaittir. Onların bu sözü hangi bağlamda söyledikleri doğru kavranmaz ve sö-

Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997), 80-81; Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 27 vd.

100 Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Okulları Yay., 2000), 77.

zün arka planı araştırılmazsa, İmâm Mâlik'in içtihatlarının Hz. Peygamber'in sünnetinden daha önemli olduğu anlaşılabilir.

### Sonuç

Genelde Batılı, özelde ise Alman oryantalistlerin İslâm dini ve İslâmî ilimler hakkında yaptıkları çalışmalar gün geçtikçe artmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı İslâm hakkında menfi düşünceler barındırsa da objektifliğini korumaya çalışan bazı oryantalistler tarafından yapılan çalışmalar da vardır. Bu minvalde, bazı oryantalistlerin henüz gün yüzüne çıkmamış veya neşredilmemiş yazma eserlerinin tahkikini, tercümesini, teliflerini ve neşrini amaçlayarak çeşitli çalışmalar ortaya koydukları bilinmektedir. Batılı araştırmacılar, İslâm'ın erken dönemine ait kaynakları araştırabilmek için Arap diline ve filoloji çalışmalarına büyük önem vermişler, bununla birlikte çeşitli üniversitelerde Şarkiyatçılık veya Doğu çalışmaları adı altında bölümler ve müstakil merkezler açmışlardır. Söz konusu Alman oryantalist gelenek içerisinde yetişen ve İslâm'ın erken döneminde kaleme alınan eserler hakkında detaylı çalışmalar yürüten bir araştırmacı olarak Miklos Muranyi'yi zikretmek gerekir. Onu diğer oryantalistlerden ayıran en önemli özelliği, kaynak kullanımında en eski çalışmaya ulaşma çabasıdır. O, karşılaştığı yazma eserlerin tarihini incelerken eser üzerinde yazılı olan tarihin sonradan eklenebileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak yazılan tarihi doğrudan kaynak olarak almamıştır. Bunun yanı sıra o, İbn Hacer'in *Tehzib'i* gibi matbu halde bulunan temel kaynakları kullanırken dahi yazma eser olmasına dikkat etmiştir. Sonradan matbu hale getirilen kaynakların orijinallliğini kaybettiğini düşünen Muranyi, böyle davranmayan Calder'ı da eleştirmiştir. Nitekim Calder, matbu eserlerden hareketle söz konusu kitapları ve ihtiva ettikleri rivâyetleri tarihlendirme yoluna gitmiştir.

Muranyi'nin ortaya koyduğu eserlerin kronolojisi dikkate alındığında doktora teziyle birlikte araştırmalarının ilk önce İslâm tarihi ağırlıklı başladığını; ancak daha sonra bu ilginin İslâm hukuku ve hadis ilmine yönelik devam ettiğini söylemek mümkündür. Kaleme aldığı makale ve eserlerin geneline bakılırsa onun, İmâm Mâlik ve Mâlikîlik mezhebi üzerinde yoğunlaştığını da ifade etmek mümkündür. Hayatının önemli bir kısmını araştırmalarını sürdürmek üzere Kuzey Afrika ziyaretlerinde geçiren Muranyi, söz konusu bölgenin dinî-siyasî, tarihî ve sosyo-kültürel yapısı hakkında incelemelerde bulunmuştur. Muranyi, Kayrevân Ulucami Kütüphanesi'nde karşılaştığı yazma eserleri gün yüzüne çıkarmakla, hadis ve fıkıh tarihi alanlarına büyük katkı sağlamıştır. Kendisinden önce Schacht da Kayrevân Ulucami Kütüphanesi'nde araştırmalarda bulunmuş; fakat bunları sadece yazdığı "On Some Manuscripts in the Libraries of Kaiouran and Tunis" adlı makalesinde kul-

lanmıştır. Muranyi ise yazma nüshaların tam listesini vermiş ve kitaplaştırmış, bazılarının da neşrini gerçekleştirmiştir.

Muranyi'nin birçok alanda çalışma ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Bilhassa hadis ve fıkıh alanında İmâm Mâlik ve *Muvatta*'a yönelik çalışmalarını gerçekleştirdiği ve Mâlikî mezhebinde uzmanlaştığı söylenebilir. Onun hadis tenkit metodu, rivâyetlerin menşesine dayanmaktadır. O, hadisleri ve isnâdları tarihî bilgi olarak kullanmaktadır. Ona göre rivâyetler, Hz. Peygamber döneminde söylenmiş sözlerden ibaret olup belli bir kitleye hitap etmektedir. Muranyi'nin hadis kelimesiyle bizzat Hz. Peygamber'e ait (merfû) sözleri kastettiği bilinmelidir. Sahâbe ve tâbiûna ait sözleri gelenek (Almanca, Tradition) olarak tanımlamakta, râvîler için de gelenekçi (Almanca, Traditionarier) terimini kullanmaktadır. Ancak Muranyi'nin bu tabiri olumsuz anlamda kullanmadığı aşikârdır. Zira o, sadece gelenekçi tabirini değil, rivâyet, hadis, râvî, fıkıh gibi birçok Arapça terimi de kullanmaktadır. Muranyi, sahâbe hakkındaki görüşlerine yer verdiği *Die Prophetengenossen* adlı eserinde, erken dönemde yaşanan önemli tarihî olaylara vurguda bulunmaktadır. O, eserde ilk önce sahâbenin tanımını yaparken klasik İslâm kaynaklarını referans almaktadır. Dolayısıyla onun Müslümanlar tarafından ortaya koyulan literatüre oldukça önem verdiği anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar İslami paradigma içerisinde üretilen literatürü dikkate alsa da oryantalistlerin büyük bir kısmında görülen şüpheli tutum onda da görülmektedir.

Modern tarih araştırmalarının başarılarından biri, şüphesiz kaynak tenkidinde gelinen metodolojik seviyedir. İslâm âlimleri, hadisleri farklı açılardan değerlendirmelere tabi tutmuşlar ve neticede hadislerin hukuk, ahlâk, dünyevî ve uhrevî hayat, eğitim, bilgi, medeniyet ve tarihe kaynaklık ettiği sonucuna varmışlardır. Oryantalistler, İslâm dinini ve kültürünü anlamaya çalışırken kendi usullerini belirlemiş ve oluşturdukları bu yönteme göre değerlendirmişlerdir. Muranyi'nin belirlediği usul ise İslâm kültürüne ait eski eserlerden hareketle tarihe ışık tutmaktır. Bu çalışmaların, gerek hadis tarihine gerekse fıkıha dair araştırma yapanlara büyük bir imkân ve kolaylık sağladığı belirtilmelidir.

## EK: MİKLOS MURANYİ'YE AİT ÇALIŞMALARIN LİSTESİ

### A. Kitaplar

1.) Muranyi, Miklos, *Beiträge zur Geschichte der Ḥadīṭ- und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikīyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.: bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawān*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.<sup>101</sup>

2.) Muranyi, Miklos, *Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte*, Bonn: Selbstverlag des orientalischen Seminars der Universität Bonn (yayımlanmış doktora tezi), 1973.<sup>102</sup>

3.) Muranyi, Miklos, *Die Rechtsbücher des Qairawāners Saḥnūn b. Sa'īd. Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.<sup>103</sup>

4.) Muranyi, Miklos, *Dirasat fī mesadiri'l-fikhi'l-Mālikī*. çev. Ömer Sabır Abdülcelil v.dğr. Beyrut: Dārü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.

5.) Muranyi, Miklos, *el-Mektebetu'l-'atfika bi'l-kayravān*, çev. Muhammed Fuad Na'nâ, 1. Basım, Bahreyn: Mektebetu NizâmYâkûbî el-hâssa, 2018.

6.) Muranyi, Miklos, *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1984.<sup>104</sup>

### B. Neşirler

1.) Muranyi, Miklos, 'Abd Allāh b. Wahb (125/743-197/812): *Leben und Werk: Al-Muwaṭṭa'*. *Kitāb al-Muḥāraba. Herausgegeben und kommentiert*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.<sup>105</sup>

2.) Muranyi, Miklos, *Abd Allāh b. Wahb: al-Muwaṭṭa'*. *Kitāb al-qaḍā' fī l-buyū'*. *Riwaya Saḥnūn b. Sa'īd*, Beyrut: Dārü'l-garbi'l-İslâmî, 2004.

101 Kitaba yönelik kaleme alınan değerlendirme yazıları: R. G. Khoury, *Bulletin Critique des Annales Islamologiques* 16 (2003), 122-123; B. Jokisch, *Der Islam* 83,2 (2006), 486-487; J. E. Brockopp, *Islamic Law and Society* 6,3 (1999), 393-402; A. J. Newman, *Journal of Semitic Studies* 45,1 (2000), 215-219; M. Fierro, *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Arabes* 19,2 (1998), 524-526; C. Gilliot, *Studia Islamica* 90 (2000), 192-198; R. Lohlker, *ZDMG* 150,2 (2000), 672-674.

102 Kitaba yönelik kaleme alınan değerlendirme yazıları: T. Nagel, *Der Islam* 52 (1975), 146-147; J. Pauliny, *ArOr* 45 (1977), 91-92; E. Wagner, *ZDMG* 216 (1976), 205-206.

103 Kitaba yönelik kaleme alınan değerlendirme yazıları: C. Müller, *Bulletin Critique des Annales Islamologiques* 17 (2001), 67-68; C. Melchert, *Islamic Law and Society* 8,1 (2001), 137-139; J. E. Lowry, *Journal of the American Oriental Society* 123,2 (2003), 438-440; J. Goldberg, *Journal of the Royal Asiatic Society* 10,3 (2000), 381-382; R. Oßwald, *OLZ* 96,1 (2001), 84-86; C. Gilliot, *Studia Islamica* 93 (2001/2002), 176-179; R. Lohlker, *ZDMG* 151,1 (2001), 219-220; E. Wagner, *ZGAIW* 13 (1999/2000), 387-389.

104 Kitaba yönelik kaleme alınan değerlendirme yazıları: U. Deffaa, *Verfassung und Recht in Übersee* 20 (1987), 366-367; F. Løkkegaard, *OLZ* 85 (1990), 694-695; H. Motzki, *Der Islam* 66 (1989), 367-368; U. Rebstock, *BiOr* 45 (1988), 439-440.

105 Kitaba yönelik kaleme alınan değerlendirme yazıları: C. Gilliot, *Studia Islamica* 81 (1995), 212-213; R. G. Khoury, *Bulletin Critique des Annales Islamologiques* 11 (1994/1995), 42-43; A. Rippin, *Der Islam* 72,2 (1995), 310-323; F. Løkkegaard, *OLZ* 89,4 (1994), 400-401; M. Fierro, *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Arabes* 18,1 (1997), 256-258; R. Tottoli, *Quaderni di Studi Arabi* 13 (1995), 239-240; T. Nagel, *ZDMG* 146,2 (1996), 581-583.

- 3.) Muranyi, Miklos, *'Abd al-Malik b. Ḥabīb al-Qurtubī: al-Wāḍiḥa. Kutub aş-şalāt wa-kutub al-ḥağğ*, Beyrut: Dâru'l-besâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- 4.) Muranyi, Miklos, *Al-Ğuz al-ḥāmis min musnad ḥadīṭ Mālik ibn Anas*, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2002.
- 5.) Muranyi, Miklos, *Al-'Utbi: Kitāb al-ḥağğ min al-masā'il al-mustahrağa / al-Māğišūn: Kitāb al-ḥağğ*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- 6.) Muranyi, Miklos, *Mālik b. Anas: al-Muwaṭṭa'. Riwāya Ibn al-Qāsim al-'Utaqī. Abwāb al-buyū'*, Beyrut: Dâru'l-besâiri'l-İslâmiyye, 2012.
- 7.) Muranyi, Miklos, *İhtilāfu egvâl-i Mālik b. Enes ve Eshābihi libn-i Abdilberr el-Endülüsî*, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003.
- 8.) Muranyi, Miklos, *Abd Allāh b. Wahb: Al-Ğāmi'. Die Koranwissenschaften. Herausgegeben und kommentiert*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.
- 9.) Muranyi, Miklos, *Abd Allāh b. Wahb: Al-Ğāmi'. Tafsīr al-Qur'ān. Die Koranexege-se. Herausgegeben und kommentiert*, I-II, Wiesbaden: Harrassowitz, 1993-1996; 2. Baskısı gözden geçirilmiş ve tek cilt halinde Dubai: Dâru'l-Birr Society, 2016.<sup>106</sup>
- 10.) Muranyi, Miklos, *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz aus Qairawān. Aus dem Kitāb al-Ḥağğ des 'Abd-al-'Aziz ibn 'Abd-Allāh b. Abī-Salama al-Māğišūn (gest. 164/780-81)*, Wiesbaden: Steiner, 1985.

### C. Makaleler

- 1.) Muranyi, Miklos, "Abdulaziz b. Abdullah el-Mâcişūn: Fikhuhū ve eseruhū fī'l-mezhebi'l-Mālikî", *Buhūsü'l-mülteka'l-evvel: el-Kādî Abdülvehhâb el-Bağdâdî el-Mālikî*, 7 (2004), 249-253.
- 2.) Muranyi, Miklos, "Al-Balādhurîs Ansāb al-aşrāf und das Kitāb al-'Uyūn wa'l-ḥadā'iq fi ahbār al-ḥaqā'iq. Band. III.", *ZDMG* 129/1 (1979), 98-101.
- 3.) Muranyi, Miklos, "Aus dem Kitāb Ahkām al-Qur'ān des Mālikiten Ibn Ḥawāz Mandād", *Der Islam* 91/2 (2014), 360-373.
- 4.) Muranyi, Miklos, "Bemerkungen zu einem Ḥadīṭ des Yaḥyā b. Sa'īd al-Anşārî. Die Problematik des tayammum in der frühislamischen Überlieferung", *Israel Oriental Studies* 5 (1975), 129-141.
- 5.) Muranyi, Miklos, "Das Kitāb Ahkām Ibn Ziyād. Über die Identifizierung eines Fragmentes in Qairawān (Qairawāner Miszellaneen V.)", *ZDMG* 148 (1998), 241-260.
- 6.) Muranyi, Miklos, "Das Kitāb al-Siyar von Abū Ishāq al-Fazārî. Das Manuskript der Qarawiyiyyîn-Bibliothek zu Fās", *JSAI* 6 (1985), 63-97.

106 Kitaba yönelik kaleme alınan değerlendirme yazıları: T. Nagel, *ZDMG* 146 (1993), 581-583; R. G. Khoury, *BCAI* 11/1994 (1995), 42-43; H. Motzki, *OLZ* 90 (1995), 412-415; R. Tottoli, *Quaderni di Studi Arabi* 13 (1995), 239-240; 14 (1996), 229; C. Gilliot, *Studia Islamica* 81 (1995), 212-213; A. Rippin, "Studying Early Tafsīr Texts", *Der Islam* 72 (1995), 310-323.

- 7.) Muranyi, Miklos, "Das Kitāb Musnad ḥadīṭ Mālik ibn Anas von Ismā'īl b. Iṣḥāq al-Qāḍī- Qairawāner Miszellaneen II.", *ZDMG* 138/1 (1988), 128-147.
- 8.) Muranyi, Miklos, "Der Muwaṭṭa-Kommentar des Andalusiers al-Qanāzī'ī (st. 413/1022) – Ein Beitrag zum andalusischen Überlieferungswesen", *Der Islam* 82/1 (2005), 52-105.
- 9.) Muranyi, Miklos, "Die Auslieferungsklausel des Vertrages von al-Ḥudaibiya und ihre Folgen", *Arabica* 23/1 (1976), 275-295.
- 10.) Muranyi, Miklos, "Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion". *Islamic Law and Society* 2/4 (1997), 224-241.
- 11.) Muranyi, Miklos, "Ein altes Dokument über Ḥadīṭfabrikationen in der frühen medinensischen Jurisprudenz", *JSAI* 10 (1987), 119-127.
- 12.) Muranyi, Miklos, "Ein neuer Bericht über die Wahl des ersten Kalifen Abū Bakr", *Arabica* 25/3 (1978), 233-260.
- 13.) Muranyi, Miklos, "Eine islamische Rechtsfrage über Entschädigung zwischen Muslimen und Christen", *JSAI* 37 (2010), 297-305.
- 14.) Muranyi, Miklos, "Erken Dönem Tabakât Literatüründe Sikadan Zayıfa Geçiş: Ricâl İlmine Metinler Arası Bir Yaklaşım", çev. Fatma Kızıl, *HTD* 7/2 (2010), 145-153.
- 15.) Muranyi, Miklos, "Fiqh", *Grundriss der arabischen Philologie*, I-II, nşr. Helmut Gätje. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1987, 312-317.
- 16.) Muranyi, Miklos, "Fragmente aus der Bibliothek des Abū l-'Arab al-Tamīmī (st. 333/944-45) in der Handschriftensammlung von Qairawān. Qairawāner Miszellaneen. 1", *ZDMG* 136 (1986), 512-35.
- 17.) Muranyi, Miklos, "From thiqa to ḍa'if in early ṭabaqāt-literature: an intertextual approach to 'ilm al-rijāl", *JSAI* 34 (2008), 145-153.
- 18.) Muranyi, Miklos, "Ibn Iṣḥāq's Kitāb al-Mağāzī in der Riwaya von Yūnus b. Bukair", *JSAI* 14 (1991), 214-275.
- 19.) Muranyi, Miklos, "Man halafa 'ala minbari atiman ...': Bemerkungen zu einem frühen Traditionsgut, *Die Welt des Orients* 18 (1987) 92-131.
- 20.) Muranyi, Miklos, "Sahifetu 'Abdillāh b. Lehi'a nebze 'an Berdiyyeti Hidelberc", *RIMA* 26 (1980), 107-119.
- 21.) Muranyi, Miklos, "Sakatū 'anhu. Ein Beitrag zur Ḥadīṭ-Kritik", *Ḥadīṭstudien - Die Überlieferungen des Propheten im Gespräch. Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, nşr. Rüdiger Lohlker, Hamburg: Dr. Kovač, 2009. 153-162.
- 22.) Muranyi, Miklos, "The emergence of holy places in early Islam: on the Prophet's track", *JSAI* 39 (2012), 165-172.
- 23.) Muranyi, Miklos, "Untersuchungen zu Šarī'a-rechtlichen Entwicklungen der Gegenwart. 1. Ein Rechtsgutachten (fatwā) über das Chininverbot im Islam", *Arabica* 27 (1980), 223-256.



- 24.) Muranyi, Miklos, "Über ein Muwaṭṭa'-Fragment in der Zāwiya al-Nāṣiriyya in Tamagrūt (Marokko)", *Die Welt des Orients* 29 (1998), 149-157.
- 25.) Muranyi, Miklos, "Visionen des Skeptikers", *Der Islam* 81/2 (2004), 206-217.
- 26.) Muranyi, Miklos, "Zur Entwicklung der 'ilm al-riḡāl-Literatur im 3. Jahrhundert d. H. Qairawaner Miszellaneen IV", *ZDMG* 142 (1992), 57-71.
- 27.) Muranyi, Miklos, "Zwischen 'aṣr und maḡrib in Mekka. Ein Augenzeugenbericht von al-Laiṭ b. as-Sa'd aus dem Jahr 113/732", *Die Welt des Orients* 23 (1992), 101-128.
- 28.) Muranyi, Miklos, "(La posizione dell'islam e del diritto islamico nei vari stati). Egitto" *L'islam oggi*, a cura de Werner Ende e Udo Steinbach con la collaborazione redazionale di Michael Ursinus, Bologna: EDB Edizioni Dehoniane, 1993, s. 511-532.
- 29.) Muranyi, Miklos, "A unique manuscript from Kairouan in the British Library: the Samā'-work of Ibn al-Qāsim al-'Utaqī and issues of methodology", nşr. Herbert Berg, *Method and theory in the study of Islamic origins*, Leiden: Brill, 2003. s. 325-368.
- 30.) Muranyi, Miklos, "Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten. 10. Ägypten", nşr. Werner Ende ve Udo Steinbach, *Der Islam in Gegenwart*, Münih: Beck, 1984, s. 344-358.
- 31.) Muranyi, Miklos, "Ein neuer Bericht über die Wahl des ersten Kalifen Abū Bakr", *Arabica* 25 (1978), 233-260.
- 32.) Muranyi, Miklos, "First Steps Towards an Ibādī Corpus Iuris: The Mudawwana of Abū Ghānim al-Khurāsānī", *Today's Perspectives on Ibadī History*, nşr. Reinhard Eisener, Hildesheim: Olms, 2017, s. 119-124.
- 33.) Muranyi, Miklos, "Fromme Stiftungen von Büchern: die Moscheebibliothek von Qairawān", *Spiritualität in Religion und Kultur. Judentum - Christentum - Islam*, nşr. Hüseyin İlker Çınar ve Raif Georges Houry, Mannheim: IFIS & IZ, 2014. s. 143-163.
- 34.) Muranyi, Miklos, "Geniza or ḡubus: some observations on the library of the Great Mosque in Qayrawān", *JSAI* 42 (2015), 183-199.
- 35.) Muranyi, Miklos, "Ibādism and Mālikism. Notes on Some Hitherto Unknown Manuscripts", *Ibadī Jurisprudence. Origins, Developments and Cases*, nşr. Barbara Michalak-Pikulska ve Reinhard Eisener, Hildesheim: Olms, 2015. s. 147-158.
- 36.) Muranyi, Miklos, "Neue Materialien zur tafsīr-Forschung in der Moscheebibliothek von Qairawān", *The Qur'an as Text*, nşr. Stefan Wild, Leiden: Brill, 1996, s. 225-255.
- 37.) Muranyi, Miklos, "Qairawāner Miszellaneen III: Notas sobre la transmission escrita de la Mudawwana en Ifrīqya segun algunos manuscritos recientemente descubiertos", *al-Qanṭara* 10 (1989), 215-231.

38.) Muranyi, Miklos, "The First Muslims in Mekka. A Social Basis for a New Religion?", *The Life of Muḥammad*, nşr. Uri Rubin. Aldershot: Ashgate, 1998, s. 95-104.

#### D. Değerlendirme Yazıları

1.) Muranyi, Miklos, "Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages",<sup>107</sup> *Die Welt des Islams* 29 (1989), 143-144.

2.) Muranyi, Miklos, "Une hermeneutique de la tradition islamique: Le commentaire des arbaun al-nawawiya de Muhyi al-Din Yahya al-Nawawi",<sup>108</sup> *Die Welt des Islams* 26 (1986), 230-231.

3.) Muranyi, Miklos, "Early Mahdism. Politics and religion in the formative period of Islam",<sup>109</sup> *WI* 31 (1991), 261-263.

4.) Muranyi, Miklos, "Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām's K. al-nāsikh wa-l-mansūkh (MS. Istanbul, Topkapı, Ahmet III A 143)",<sup>110</sup> *WI* 31 (1991) 264-269.

5.) Muranyi, Miklos, "Die frühere Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society* 2 (1997), 224-241. Norman Calder'ın "Studies in Early Muslim Jurisprudence"<sup>111</sup> adlı makalesinin değerlendirmesi.

6.) Muranyi, Miklos, "The early Islamic conquests",<sup>112</sup> *WI* 23-24 (1984), 509-510.

7.) Muranyi, Miklos, "Origins of Islamic law",<sup>113</sup> *WI* 44,1 (2004), 133-135.

8.) Muranyi, Miklos, "The Arabic manuscript tradition. A glossary of technical terms and bibliography (ATM)",<sup>114</sup> *JSAI* 37 (2010), 307-313.

9.) Muranyi, Miklos, "Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth",<sup>115</sup> *WI* 23-24 (1984), 516-519.

10.) Muranyi, Miklos, "'Abd Allāh ibn Lahī'a (97-174/715-790): Juge et grand maître de l'école égyptienne. Avec édition critique de l'unique Rouleau de papyrus arabe conserve à Heidelberg",<sup>116</sup> *WI* 29 (1989), 172-174.

107 Anees, Munawar Ahmad ve Alia N. Athar, "Guide to Sira and Hadith literature in Western languages" Londra, 1986.

108 Pouzet, Louis, *Une hermeneutique de la tradition islamique. Le commentaire des Arba'un an-Nawawiya de Muhyi al-din Yahya al-Nawawi (m. 677/1277). Introduction, texte arabe, traduction, notes et index du vocabulaire*, Beyrut, 1982.

109 Blichfeldt, Jan-Olaf, *Early Mahdism. Politics and religion in the formative period of Islam*, Leiden: Brill, 1985.

110 Burton, John, *Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām's K. al-nāsikh wa-l-mansūkh (MS. Istanbul, Topkapı, Ahmet III A 143). Edited with a commentary*. Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1987.

111 Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon, 1993.

112 Donner, Fred McGraw, *The early Islamic conquests*, Princeton, 1981.

113 Dutton, Yasin, *Origins of Islamic law*, University of Leeds: Cruzon, 1999.

114 Gacek, Adam, *The Arabic manuscript tradition. A glossary of technical terms and bibliography (ATM)*, Leiden: Brill, 2001.

115 Juynboll, G. H. A., *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth*, Cambridge, 1983.

116 Khoury, Raif Goerges, *'Abd Allāh ibn Lahī'a (97-174/715-790): Juge et grand maître de l'école égyptienne. Avec édition critique de l'unique Rouleau de papyrus arabe conserve à Heidelberg*, Wiesbaden, 1986.

11.) Muranyi, Miklos, "Der Handel im mālikitischen Recht. Am Beispiel des k. al-buyū' im Kitāb al-Muwaṭṭā' des Mālik b. Anas und des salam aus der Mudawwana al-kubrā von Saḥnūn",<sup>117</sup> *WI* 33 (1993), 310-311.

12.) Muranyi, Miklos, "Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts",<sup>118</sup> *ZDMG* 143 (1993), 408-410.

13.) Muranyi, Miklos, "Studies in Qur'ān and Ḥadith. The Formation of the Islamic Law of Inheritance",<sup>119</sup> *ZDMG* 138 (1988), 383-388.<sup>120</sup>

14.) Muranyi, Miklos, "A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege",<sup>121</sup> *Der Islam* 55 (1978), 118-121.

### E. Ansiklopedi Maddeleri

1.) Muranyi, Miklos, "Abd al-Malik b. Habib". *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. C. E. Bosworth vd. 3/2-4. Leiden: Brill, 2009.

2.) Muranyi, Miklos, "Al-Mājishūn", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. C. E. Bosworth vd. 3/151-152. Leiden: Brill, 2009.

3.) Muranyi, Miklos, "Ibn Abī Zaid al-Qayrawānī", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. C. E. Bosworth vd. 3/101-104. Leiden: Brill, 2017.

4.) Muranyi, Miklos, "Abd Allāh b. Wahb". *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. C. E. Bosworth vd. 3/393, Leiden: Brill, 1992.

117 Lohlker, Rüdiger, *Der Handel im mālikitischen Recht. Am Beispiel des k. al-buyū' im Kitāb al-Muwaṭṭā' des Mālik b. Anas und des salam aus der Mudawwana al-kubrā von Saḥnūn*, Berlin: Schwarz, 1991.

118 Motzki, Harald, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart: Steiner, 1991.

119 Powers, David S., *Studies in Qur'ān and Ḥadith. The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Berkeley: University of California, 1986.

120 H. Motzki ve U. Haarmann da değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bk. H. Motzki, *Der Islam* 65 (1988), 117-120; U. Haarmann, *BiOr* 49 (1992), 543-545.

121 Simon, Róbert: *A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege*, Budapeşte, 1975.

**Kaynakça**

- Abdullah b. Vehb. *Kitâbu'l-muhârebe mine'l-Muvatta'*. nşr. Miklos Muranyi. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Abdullah b. Vehb. *el-Muvatta' Kitâbu'l-Kadâ fi'l-buyû'*. nşr. Miklos Muranyi. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2004.
- Abdullah b. Vehb. *el-Câmi' Kitabu't-Tefsiri'l-Kur'an*. nşr. ve thk. Miklos Muranyi. 2 Cilt, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1992.
- Abdullah b. Vehb. *al-Gâmi' li'bnî Vehb*. thk. Miklos Muranyi. 3 Cilt. Dubai: Câmi'tü Dârü'l-Berr, 2016.
- Abdullah b. Vehb. *al-Gâmi'. Die Koranwissenschaften*. nşr. ve thk. Miklos Muranyi. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1992.
- Adıgüzel, Cumhuriyet Ersin. "Zîrîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/462-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Akın, Ramazan. "Siyer Yazıcılığında İbn İshâk'ın Sîre'si Özelinde Rivayet Nakli ve Aidiyeti Sorunu". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 191-208.
- Altıntaş, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Avcı, Remzi. *Kurgu ile Gerçeklik Arasında Alman Oryantalizmi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Aybakan, Bilal. "Sedefî, Yûnus b. Abdü'lâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Bardakoğlu, Ali. "Abdullah b. Nâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/124. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Becker, Carl Heinrich. *Papyri Schott-Reinhardt*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1906.
- Berg, Herbert. "Competing Paradigms in Islamic Origins: Qur'an 15:89-91 and the Value of Isnâds". *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. 259-292. Leiden: Brill, 2003.
- Brockopp, Jonathan E. "Literary Genealogies from the Mosque-Library of Kairouan". *Islamic Law and Society* 6/3 (1999), 393-402.
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Dayhan, Ahmet Tahir. "İstışrâk İle İstışhâd Edilir mi? -Eleştirel bir bakış-". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 7-45.
- Erdoğan, Mehmet. "Mugîre b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ess, Josef van. "From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies". *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, ed. Malcolm H. Kerr (Malibu, CA: Undena, 1980).
- Fraisse, Ottfried. "From Geiger to Goldziher: Historical Method and its Impact on Shaping Islam", *Wissenschaft des Judentums between East and West: The Hungarian Connection in Modern Jewish Scholarship*. Berlin, 2013.
- Görgün, Hilal. "Reiske, Johann Jacob", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/reiske-johann-jacob>
- Güşen, Seyit Ali. "Endülüs'te Yazılan Sahabe Biyografilerinde Son Halka: Ru'aynî ve Câmi'i". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2016), 7-44.

- Hainisch, Ludmilla. "Gelehrten Selbstverständnis, wissenschaftliche Rationalität und politische Emotionen". *Die Welt des Islams* 32 (1992), 107-123.
- Hallaq, Wael B. *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Ke-tebe Yayınları, 2020.
- Heschel, Susannah. "Emperyalizmin Yükselişi ve Alman-Yahudi Oryantalistlerin İslam Araştırmalarına Katılımı". *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 6 (2020), Çev. Necmettin Salih Ekiz, Burak Pekcan, 55-88.
- İbn Abdülberrî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İntikâ' fî fezâilî'l-e'immeti's-selâseti'l-fukahâ'*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997.
- İbn Abdülberrî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd li mâ fî'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*. 26 Cilt. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî-Sa'îd Ahmed A'râb. Mağrib, 1976-1992.
- İbn Asâkir, Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Alî el-Hasen ed-Dumaşkı. *Müntehabât min Târîhi Dimaşk*. 39 Cilt. Şam: Dârü'l-Kütübî'z-Zâhiriyye, ts.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Dârü'l-kütüb, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. 26 Cilt. thk. Muhammed Avvame. Beyrut: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 2006.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârif. 1. Basım. 1326/1908.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Ahmed Bekr Mahmûd, 8 Cilt. Beyrut, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Nâsiruddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/226-229. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar". *Hadis ve Sîyer Araştırmaları = Hadith and Sira Studies* 5/1 (2019), 155-245.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta' bi rivâyeti Ebi'l-Kâsım el-'Utakî*. nşr. Miklos Muranyi. Beyrut: Dârü'l-Basâiri'l-İslâmî, 2012.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî es-mâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983-1413-1992.
- Muranyi, Miklos. *Materialien zur malikitischen Rechtsliteratur*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984.
- Muranyi, Miklos. *Dirâsât fî mesâdiri'l-fikhi'l-Mâlikî*. çev. Ömer Sabır Abdülcelil v.dğr. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Muranyi, Miklos. *el-Mektebetu'l-'atîka bi'l-kayravân*. çev. Muhammed Fuad Na'nâ: 1. Basım. Bahreyn: Mektebetu NizâmYâkûbî el-hâssa, 2018.
- Muranyi, Miklos. *Beiträge zur Geschichte der Hadit- und Rechtsgelehrsamkeit der Mâlikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d.H. Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawân*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997.

- Muranyi, Miklos. "Fiqh". *Grundriss der arabischen Philologie*. 2 Cilt. nşr. Helmut Gätje. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1987, 312-317.
- Muranyi, Miklos. "Abdulazîz b. Abdullah el-Mâcişûn: Fıkhuhû ve eseruhû fı'l-mezhebi'l-Mâlikî". *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel: el-Kâdf Abdülvehhâb el-Bağdâdf el-Mâlikî*. 7 (2004), 249-253.
- Muranyi, Miklos. "Ein altes Dokument über Haditfabrikationen in der frühen medien-sischen Jurisprudenz". *JSAI* 10 (1987), 119-127.
- Muranyi, Miklos. "From Thiqa to Da'if in Early *Tabaqât*-Literature: an Intertextual Approach to 'Ilm al-Rijâl". *JSAI* 34 (2008), 145-153.
- Muranyi, Miklos. "Erken Dönem Tabakât Literatüründe Sikadan Zayıfa Geçiş: Ricâl İlmine Metinler Arası Bir Yaklaşım". çev. Fatma Kızıl. *HTD* 7/2 (2010), 145-153.
- Muranyi, Miklos. "Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages by Munawwar Ahmed Anees and Alia N. Athar". *Die Welt des Islams* 29 (1989), 143-144.
- Muranyi, Miklos. "Fiqh". *Grundriss der arabischen Philologie*. 3 Cilt. nşr. Helmut Gätje. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1987, 312-317.
- Muranyi, Miklos. *Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte*. Bonn: Selbstverlag des orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1973.
- Muranyi, Miklos. "Ibn Ishâq's Kitâb al-Magâzi in der Riwaya von Yunus b. Bukair". *JSAI* 14 (1991), 214-275.
- Muranyi, Miklos. "Fragmente aus der Bibliothek des Abu'l-Arab al-Temîmî (st. 333/944-45) in der Handschriftensammlung von Qairawan". *ZDMG* 136 (1986), 512-35.
- Muranyi, Miklos. "Visionen des Szeptikers". *Der Islam* 81/2 (2004), 206-217.
- Muranyi, Miklos. "Zur Entwicklung der 'ilm al-ricâl Literatur im 3. Jahrhundert d.H. (Qairawaner Miszellaneen IV)". *ZDMG* 142 (1992), 57-71.
- Muranyi, Miklos. "Die frühe Rechtsliteratur Zwischen Quellenanalyse und Fiktion". *Islamic Law and Society* 2/4 (1997), 224-241.
- Nesâî, Ebû Abdürrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Fedâilu's-sahâbe*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2000.
- Özkan, Halit. "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta' Nüşhaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 1-26.
- Polat, Hüseyin. "*Alman Oryantalistlerin Kur'an ve Tefsir Çalışmaları (Rudi Paret Örneği)*". Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, 2011.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 7. Basım, 2013.
- Sarıçam, İbrahim, Özdemir, Mehmet, Erşahin, Seyfettin. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.
- Schacht, Joseph. "On Some Manuscripts in the Libraries of Kairouan and Tunis". *Arabica* 14 (1967), 225-258.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- Shoemaker, Stephen J. *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and The Beginnings of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

- es-Sülemî, Abdülmelik b. Habîb. *el-Vâdiha*, nşr. Miklos Muranyi, Beyrut: Dârü'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Taşçı, Özcan. *Alman Oryantalizm Geleneği Kalam ve İslam Felsefesi Örneği*. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Uğurlu, Abdülhamit. "Alman Oryantalist Miklos Muranyi'nin Hadis İlimine Dair Görüşleri". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. çev. Andrew Rippin. Oxford: Prometheus Books, 2004.
- Yaşar, Hüseyin. *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış (Metin Analizi ve Tenkidi)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Yılmaz, Rahile. "Norman Calder'ın Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 393-407.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Anavut v. dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982-1417-1996.





# BEKİR SİDKÎ EFENDİ'NİN FEZÂİL-İ MENÂSİK-İ HAC ADLI ESERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

İdris SÖYLEMEZ\*

## Öz

İslam dini'nin beş temel şartından olan hac, fikhî çalışmaların konusu olduğu gibi, edebî mahsullerin de farklı vesilelerle konusu edilmiştir. Hacnâme veya menazilnâme tarzında yazılan edebî eserlerin yanı sıra hac esnasında uyulması gereken kuralları ele alan "menâsik-i hac"lar da yazılmıştır. Bu ürünlerin yazılma amacı, hac vazifesi için kutsal topraklara giden hacı adayını, hac esnasında uyması gereken kurallar, emir ve yasaklar konusunda bilgilendirmektir. Bu amaçla yazılan eserlerden biri de 1110/1911 yılında Bekir Sıdkî Efendi tarafından mensur-manzum biçimde yazılan *Fezâil-i Menâsik-i Hac* isimli eserdir. Edebî, biyografik ve bibliyografik kaynaklarda yapılan araştırmalar neticesinde çalışmanın müellifi hakkında yeterli bilgi bulunamamıştır. Müellif, mensur mukaddimede, dünyada yaşanan sorunlara karşın Müslümanlarının içinde buldukları ataleti, tembelliği ve dünya devletlerinin Müslümanlara yapmış oldukları zulmü ele almıştır. *Fezâil-i Menâsik-i Hac* adlı eserin 30 beyitlik manzum bölümünde ise haccın şartları, farzları, vacipleri ve sünnetleri hususunda kimi bilgilere yer vermiştir. Eserin son kısmında ise Birinci Dünya Savaşı öncesinde İtalyanlarla yaşanan sorunların neticesinde Osmanlı Devleti'ne ait gemilere saldırılması ve bu esnada sivilleri taşıyan gemilerin vurulması veya batırılması sonucunda vefat eden hacı adayları için yazılmış bir mersiye yer almaktadır. Matbu olan metin, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda Bel. Os. K. 05154'te kayıtlı olup toplamda 16 sayfadan meydana gelmektedir. Çalışmamızda ilkin menâsik kavramı ve menâsik-i hac ile ilgili literatüre yer verilmiştir. Akabinde eserin müellifi ile ilgili tespitler paylaşılmıştır. İlgili eser incelenmiş ve eserin transkripsiyonlu metni ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Menâsik-i Hac, Bekir Sıdkî Efendi, Hac, İslam, Türk İslam Edebiyatı.

## Bekir Sıdkî Efendi's Fezail-ı Menasik-ı Hajj

### Abstract

Hajj, which is one of the five basic conditions of Islam, is the subject of fiqh works, as well as literary works on different occasions. Besides the literary Works written in the style of hajnâme or menazilnâme, the Works dealing with the rules to be followed during the pilgrimage are also named as "menâsik-i haj". The purpose of writing these works is to inform the pilgrims who go to the holy lands for the duty of pilgrimage,

\* Dr Öğr.Üyesi, İdris Söylemez, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi ilahiyat fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk-İslam Edebiyatı ABD, orcid.0000 0001 9798 4453 idrissöylemez@gmail.com

about the rules, orders and prohibitions that must be followed during the pilgrimage. One of the Works written by Master Bekir Sıtkı for this purpose in 1110/1911 is the work written in prose poem. As a result of the researches made from the sources, sufficient information about the author of the work could not be found. In the preliminary of the work, the author discussed the inertia and laziness of all the world's Muslims and the cruelty of the world states. In the poem of 30 couplets called Menâsik-i Hajj, s/he included some information about the conditions, fards, wajibs and sunnahs of the hajj. In the last part of the work, there is an elegy written for the pilgrims who died as a result of the attacks to the Ottoman state ships as a result of the problems had with the Italians before the First World War and the shooting or sinking of some civilian ships in the meantime. The work is in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library and registered in Bel.Os.K. 05154. The work is between the pages of 3-16. In our study, generally, literature on the concept of menâsik and menâsik-i hajjis is included. Subsequently, the determinations about the author of the work were shared. The work has been examined and the transcribed text of the work has been presented.

**Keywords:** Menâsik-i Hajj, Master Bekir Sıtkı, Hajj, İslam Turkish Islamic literature.

*Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 09.09.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 09.02.2022*

## Giriş

İslam dini'nin beş temel esasından biri olan haccın konu edildiği menâsik-i hac türünde yazılan eserlerde, hac ibadeti bütün erkân ve değerleriyle ele alınmaktadır. "Gitmek, yönelmek ve ziyarette bulunmak" anlamına gelen hac kelimesi<sup>1</sup> zamanla fıkıh literatürü içerisinde yeni bir anlam değerine haiz olarak "imkân sahibi her Müslüman erkek ve kadının yılın muayyen zamanlarında belli ritüeller dâhilinde Ka'be, Arafat, Müzdelife ve Mina'yı ziyarette bulunması" anlamında kullanılmaya başlanmıştır.<sup>2</sup> Bireysel tarafı baskın olmasına karşın toplumsal değer inşası hususunda ameli esasları bünyesinde barındıran ibadetlerin başında gelmektedir. İslam şartlarından olan hac, İslam dininin temel referans kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'in<sup>3</sup> yanı sıra İslam düşünce sisteminin oluşumunda etkili bir yere sahip olan ve ikinci kaynak

1 Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları,1996), 14/383

2 Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu (Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri)*, ( İstanbul: DİB Yayınları, 2017),303.

3 "Orada apaçık deliller, İbrahim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. Âl-i İmrân 3/97. Konu ile ilgili diğer ayetlere Bkz., Hac 22/25-37. Ayetler arası ve 67; Bakara 2.196; Fetih 25/27.

olarak zikredilen hadislerde önemli bir yer tutmaktadır. İlgili kaynaklarda çeşitli boyutlarıyla ele alınan hac ibadeti, Müslümanların zihnen ve bedenen özgürlüğe kavuştukları ibadetlerin başında gelmektedir. Geçmişten günümüze Müslümanların fazlasıyla önemseddiği ve katılımından haz duydukları bir arınma faaliyeti olan hacc, dünya Müslümanları tarafından sorunların ele alındığı bir toplantı ve paylaşım imkânı<sup>4</sup> sunmuştur.

İslam dininin beş temel rüknünden olan hac, ilk dönemden itibaren edebî metinlerin bir kısmında bireysel ve toplumsal değer çerçevesinde doğrudan veya dolaylı olarak ele alındığı gibi menâsiknâme, hacnâme gibi kimi müstakil eserlere de konu edilmiştir. İslam dininin toplumsal işleyişinin oluşumunda önemli bir etkiye sahip olan hadislerin toplandığı külliyatlarda veya bunlardan hareketle ibadetlerin esas ve usullerinin ele alınmış olduğu fıkıh eserlerinde de bu ibadete ait esas ve usullerden Kitâbü'l-Hac başlığında bahsedilmiştir.<sup>5</sup> Burada ele alınan konularda farziyetin yanı sıra fazileti ve bu önemli ibadeti yapmayı geciktiren ya da bu ibadete yeteri kadar önem vermeyenler de eleştiri konusu edilmiş ve nasihat değeri çerçevesinde ikaz edilmişlerdir.<sup>6</sup>

Varlığı insanlık tarihinin başlangıç dönemi olan Hz. Âdem dönemine dayandırılan kutsal bir mekân olan Ka'be, tarihin belli dönemlerinde çeşitli sebeplere bağlı olarak yıkılmış veya zarar görmüş olsa da her seferinde tevhidin merkezi olarak yeniden inşa edilmiştir. Tevhidin merkezi konumunda olan bu mekânda icra edilen hac ibadetinin temeli, kulluğun bütün boyutlarıyla Allah'a ait kılınması esasına dayalıdır. Mekânda icra edilen ritüeller, Allah tarafından vahiyyle belirlenerek peygamber aracılığıyla topluma tebliğ edilmiş kimi değer ve biçimlerden ibarettir. Ayeti kerimelerde ele alınan haccın nasıl yapılacağı hususu Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinde bütün boyutlarıyla apaçık bir şekilde ortaya konmuştur. Bu gerçeğe bağlı olarak fıkıh kitaplarında bu konu, hac ibadetinin usûlü ve ifası başlığıyla ele alınmıştır. İnsanlık tarihinin gelişim dönemleri içerisinde önemli bir yere sahip olan Hz. İbrahim ve Hz. İsmail dönemlerinden Hz. Muhammed'in peygamberlik dönemine kadar sembolik/kutsal mekânlardan kabul edilen Ka'be, Arap toplumu açısından kutsal mekânların başında gelmektedir. Çeşitli dönemlerde tadilat görmüş olan bu kutsal mekân, Hz. Peygamber'in gençliği döneminde de tamirat görmüştür. Hz. Peygamber'in bu esnada kabileler arasında vuku bulan tartışmada hakem olarak yer aldığı ve adaleti te'sis ederek meseleyi çözüme kavuşturduğu bilinmektedir. Bu sebeple hac ile ilgili yazılan eserlerde Kâbe'yle Hz. Muhammed'in pey-

4 Mukadder Arif Yüksel, *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki*. (Çorum: Hitit Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017),143.

5 Salim Ögüt, "Hac ile İlgili Fıkhi Hükümler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları,1996), 14/39.

6 Ögüt, "Hac ile İlgili Fıkhi Hükümler", 14/393.

gamberlik dönemi öncesi arasında yakın bir ilişki kurulmuştur. Bu bağlamda konu Ka'be ile birlikte ön plana çıkan Safâ ve Merve, Makam-ı İbrahim ve Zemzem gibi bazı kavramlar etrafında işlenmiştir. Hac ile alakalı yazılan eserlerde haccın farzîyetinin yanı sıra mekânda ibadet esnasında uyulması gereken kurallar, kaideler, ihram, tavaf, sa'y vs. ele alınmıştır.<sup>7</sup> İslam dini açısından önemli olan meselenin daha anlaşılır ve akıcı bir dille ele alınması amacıyla hac konusu Hz. Peygamber'in uygulamaları ışığında sonraki zaman diliminde yazılan "menâsik-i hac" tarzı eserlerde bütün boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu eserlerde, hac ibadetini ifa etmenin farzîyeti ve fazileti anlatılarak muhataplar hac konusunda teşvik edilmiş ya da hac ibadetinin terk edilmemesi hususunda muhataplara şiddetli ikazlarda bulunulmuştur.

Müslümanların bu ibadeti güçlerinin ölçüsü dâhilinde geciktirmeden yapmalarını teşvik etmek maksadıyla farzîyetini ve faziletini ele alıp işleyen Osmanlı sahası âlim ve şairleri, dinî ve toplumsal boyutu ile yaşanan coğrafyada önemli bir yere ve etkiye sahip olan bu temel ibadete bigâne kalmayarak mensur veya manzum eserler vücuda getirmişlerdir. Türk edebiyatı sahasında ilk zamanlarından günümüze haccı veya haccın icra edilmiş olduğu mekânı ele alan eserler: a) Hac rehberleri veya hac el kitapları, b) Rehber nitelikli olanlar, c) Rapor nitelikli olanlar, d) Edebî, mistik veya diğer eğilimlerle yazılanlar olmak üzere dört gruba ayrılmıştır.<sup>8</sup> Hac ve hac ibadetinin gerçekleştirildiği mekânla ilgili olarak XIII. yüzyıldan itibaren Ahmed Fâkih'in (XIII. yy.) *Kitâbü Evsâf-ı Mesâcidi's-Şerîfe'si*<sup>9</sup> ile başlayan bu süreç XVI. yy.da Sünbül Sinân'ın (ö.1581), *Menâsik-i Hacc'*<sup>10</sup>, XVII. yy.da Evliya Çelebi (ö. 1096/1685) tarafından kaleme alınmış Türk edebiyatının şaheserlerinden olan *Seyahatnâme'sinin* dokuzuncu cildi<sup>11</sup>, Fevrî'nin (ö.1571) *Risale-i fi'l-Menâsik-i Hac*<sup>12</sup>, Nâbî'nin (ö.1124/1712) *Tuhfetü'l-Haremeyn*<sup>13</sup>, Cûdî'nin (18.yy) *Hac Seyâhatnamesi*<sup>14</sup>, XIX. yüzyılın önemli kalemlerinden olan Hü-

7 Mustafa İsmet Uzun, "Ka'be", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları, 2001), 19/23-24.

8 Menderes Coşkun, *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Haremeyn'i*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 189-191.

9 Ahmet Fakih, *Kitâbü Evsâf-ı Mesâcidi's-Şerîfe*, Haz. Hasibe Mazıoğlu, (Ankara: TDK yayınları, 1974), 197.

10 Dilara Pınar Arıç, *Sünbül Sinân'ın Menâsik-i Hacc'ı (Giriş-İnceleme-Tenkitli Metin sözlük Tıpkıbasım)*, (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 215.

11 Ayrıntılı Bilgi için Bkz. Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (9. Kitap)*, Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman ve Robert Dankoff, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005).

12 Yunus Kaplan, "Seyahat-name Türüne Farklı Bir Örnek", Fevrî'nin *Hac Seyahatnamesi*, *OMAD: Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 8/19, 2020, 567-599.

13 Ayrıntılı Bilgi için Bkz. Nâbî, *Tuhfetü'l-Haremeyn*, Haz. Mahmut Karakaş, (Şanlıurfa: Özdal Yayınları, 1986).

14 Fatih Koyuncu, "Cûdî'nin Manzum Hac Seyahatnâmesi", *Journal of Turkish Language and Literature*, 2017, 177-219.

seyin Vassâf'ın (ö.1872-1929) *Hicaz Hâtırası*<sup>15</sup> ile Beyzâde Mustafa b. Ali, Babakaleli'nin *Menâsikü'l-Hacc*<sup>16</sup>, Gümüşhaneli Ahmed Ziyâ'eddin Efendi'nin (ö.1893), *Menâsiku'l-Hacc*<sup>17</sup>, Söylemezoğlu Süleyman Şefik'in (ö.1946), *Hicâz Seyâhâtnamesi*<sup>18</sup>, Mehmed İlhâmî'nin (ö.1954) *Hac Seyâhatnâmesi*<sup>19</sup>, Memdûh Bey'in *Surre-nâme'si*<sup>20</sup>, Cenâb Şehabeddin'in *Hac Yolunda*<sup>21</sup>, *Bir Hac El Kitabı Örneği*"*Hacılara Yâdiâr*"<sup>22</sup> *Hac Seyâyâtname'si*<sup>23</sup> adlı eserler hac ve onun etrafında ortaya çıkan muktesebatı konu edinmiştir. Türk Edebiyatı sahasında hac konulu eserler, hac ibadetinin başlangıç anından yani hac kervanının meskûn mahallerden Ka'be'ye doğru başlayan yolculuğu ve bu yolculuk esnasında takip edilen güzergâh ve konaklama mahallerinin anlatıldığı *Menâzil-i hac*'lar<sup>24</sup> İslam dininin önemli şiarlarından olan haccın yapılışı esnasında uyulması gereken kural ve kaideleri *Menâsik-i hac*'lar<sup>25</sup> ya da genel itibariyle hac ibadeti, güzergâh ve mekânları hakkında kimi bilgiler ihtiva eden *Hacnâme*'ler olarak isimlendirilmiştir.<sup>26</sup>

### 1. Türk Edebiyatında Manzum Menâsik-i Haclar

İslam dini'nin temel beş şartından olan hac ve onunla ilintili olarak tamamlayıcı öge, kurban ibadeti bir bütünün parçaları olarak yılın muayyen döneminde ifa edilegelmiştir. Bu ibadetin bütün yönleriyle anlatılmış olduğu eserler menâsik kelimesi ile karşılanmıştır. Menâsik kelimesi ibadet edilen yer, yani ibadetgâh, kurban sunulacak mekân anlamlarına gelmektedir.

- 15 Ayrıntılı Bilgi için Bkz. (Bkz.den sonra virgül kullanılmamalı metne uyarla! Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Hicaz Hatırası*, Haz. Mehmet Akkuş, ( İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011).
- 16 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. Yekta Saraç, ( İstanbul: TÜBA, 2016), 46-47.
- 17 Lütfi Doğan, "Ahmed Ziyaüddin Efendi Hazretleri" *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu (03-05 Ekim, 2013. Bildiriler kitabı*, Ed. İhsan Günaydın, Ali Kuzudışli, Adem Çatak vd., ( Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 19.
- 18 Ayrıntılı Bilgi için Bkz. Süleyman Şefik Söylemezoğlu, *Hicâz Seyâhâtnamesi*, ( İstanbul: İz yayıncılık, 2013).
- 19 Ayrıntılı Bilgi için Bkz., Raşit Çavuşoğlu, *Hicaz Yollarında Bir Sûfî Mehmed İlhâmî'nin Hac Seyahatnâmesi*, ( İstanbul: Okur Akademi, 2020 ).
- 20 Münir Atalar, "Surre-Nâme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28/1, 1987, 419 – 426.
- 21 Ayrıntılı Bilgi için Bkz., Cenab Şahabettin, *Hac Yolunda*, ( İstanbul: Karbon Yayınları, 2020).
- 22 Ayrıntılı Bilgi için Bkz., Bilge Karga Göllü, "Bir Hac El Kitabı Örneği "Hacılara Yâdigâr", *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1,(2021),63-81
- 23 Ayrıntılı Bilgi için Bkz., Seydi Kiraz, "Tatar Edebiyatında Hac Seyâhatnâmeleri ve Musa Carullah'ın Hac Seyâhatnâmesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, (2021),VII/1,95-140
- 24 Ayrıntılı bilgi için Bkz., Seydi Kiraz, "Fethî'nin Manzum Menâzil-i Hacc'ı", *R u m e l i D E D i l v e E d e b i y a t A r a ş t ı r m a l a r ı D e r g i s i 2 0 2 0 1 8 ( M a r t )*,310-334.
- 25 Seydi Kiraz, *İndî'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)*. (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2020), 261-285.
- 26 Rahmi Yaran, "Hac" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ( Ankara: TDV. Yayınları,1996), 14/412.

Menâsik kelimesi, bir kişinin görevini yerine getirdiği mekân anlamlarına gelen mensek kelimesinin çoğuludur.<sup>27</sup> Menâsik kavramının terim olarak anlamı; ibadet, Allah'a yakınlaşmak maksadıyla ona yapılan her çeşit itaat, hac da belirli ritüel değer çerçevesinde yerine getirilen vazifeler, kurban kesilen mekân ve kurban kesmek anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten türetilmiş olan nüsük kelimesi de aynı anlamları havidir. Bu terimin menâsikü'l-hac/ menâsik-i hac biçimindeki tamlama şeklinde kullanımı hac ibadetleri/ya da hac farızası esnasında yapılanları karşılamaktadır. Türk-İslam edebiyatı sahasında başlangıçtan günümüze manzum olarak kaleme alınan menâsik-i hac konulu eserlerin sayısı on adet olup söz konusu eserler ve eserlerin şair veya yazarları şunlardır:

### 1.1.Gubârî, Menâsik-i Hacc

XVI. yy şairlerinden olan Gubârî (ö.1566) tarafından yazılan Menâsikü'l-Hacc adlı eser, mesnevi nazım şekliyle yazılmış olup 370 beyittir. Aruzun *fâ'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün* kalıbıyla yazılmış olan eser, dönemin padişahı Kanuni Sultan Süleyman'a sunulmuştur. Zindanda yazılmış olan bu çalışma, burada çekilen eziyet ve sıkıntıları konu edinmenin yanı sıra bir mahkûmun işlemiş olduğu günahlardan dolayı etmiş olduğu tövbe ve istiğfar konularını içermektedir.<sup>28</sup>

### 1.2. Şemseddin Sivâsî, Menâsik-i Hacc

XVI. yy şairlerinden olan Şemseddin-i Sivasî (ö.1597) tarafından kaleme alınan eserin adı, *Menâsik-i Hacc*, *Menâsikü'l-Huccâc* veya *Umdetü'l-Huccâc*'dir. Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan eserde kullanılan aruz vezinleri farklılık arz etmektedir.<sup>29</sup> İslâm'ın beş temel rûknünden olan hac vazifesi esnasında uyulması gereken kurallar ve hac vazifesinin nasıl eda edileceğine dair bilgiler ihtiva eden eser, üç bölüm ve 756 beyitten meydana gelmektedir.<sup>30</sup>

27 Zemaşerî, Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ahmed, *Esâsu'l-Belâğa*. 2, ( Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (1419/1998), 267.

28 Muhittin Eliaçık, "Gubârî'nin Zindanda Yazdığı Menâsikü'l-Hacc Mesnevisi", *İlmî Araştırmalar Dergisi*, 17/1, 2004,107/ Âmine Gül, *Abdurrahman Gubârî'nin Hayatı Eserleri ve Menasik-i Hac Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 28-46.

29 Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün (41.Beyite kadar), Mefâ'ilün mefâ'ilün Fe'ülün (66.Beyite kadar), Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün (73.Beyite kadar) Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün (85.Beyite kadar) esas konunun işlendiği bölümde ise Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün (292-344 ile 485-503 arasında Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün kalıpları kullanılmıştır) eserin sonunda yer alan na't-ı şerifte ise Müfte'ilün müfte'ilün müfte'ilün müfte'ilün kalıbı kullanılmıştır.

30 Şemseddin Sivâsî, *Umdetü'l-Huccâc*. Haz. Ramazan Fatih Süer, (Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015),21-28/ Mustafa Tokar, "Şemseddin-i Sivasî'nin Menâsikü'l-Huccâc veya Umdetü'l-Huccâc Adlı Eseri". *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, 4/2, 2009, 962-964.

### 1.3. Muhyî-yi Gülşenî, Menâsik-i Hacc

XVI. yy şairlerinden olan Muhyî-yi Gülşenî tarafından kaleme alınan eser, Muhyî Lârî'nin (ö.933/1526) Fütûhu'l-Haremeyn adlı eserinin tercümesi olup bazı eklemelerden ibarettir. 1940 beyitten meydana gelen eser, *müfte'îlün müfte'îlün fâ'ilün* aruz vezni ve mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Şair, hac ibadetinin esas ve usullerini bir bütün olarak ele almıştır. Eser, bu yönüyle hac görevini ifa etmek isteyenler için kılavuz niteliğine sahiptir.<sup>31</sup>

### 1.4..Amîkî, Menâsik-i Hacc

XVI. yy şairlerinden olan Amîkî, eserinde İslam'ın beş şartından biri olan haccın Hz. Peygamber'in sünneti çerçevesinde nasıl yerine getirileceği, bununla beraber haccın icra edilmiş olduğu beldeler ve bu beldelerde yer alan mescitler ve kabirlerle ilgili bilgilere yer vermektedir. Eserde, şair giriş bölümünde, tahmid, tevhid, münâcât, na't türlerini kullanmıştır. Na'tta din ulularına dair övgülere yer verir. Akabinde eserin sebep-i telifi gelir. Eserin kuruluş kompozisyonunda şair kimi zaman okuyucuları motive etmek ve heyecanlandırmak maksadıyla araya hikâyeler serpiştirir. Eser mesnevi nazım şekli ve aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün; müfte'îlün müfte'îlün fâ'ilün* vezinleyle kaleme alınmış olup 1207 beyitten meydana gelmektedir.<sup>32</sup>

### 1.5. Nâlî Mehmed Efendi, Menâsik-i Hac Manzumeleri

XVII. yy şairlerinden olan Nâlî Mehmed Efendi (ö.1675) tarafından yazılan Hac konulu iki çalışmadan ilki 67, ikincisi 48 toplamda 115 beyitten oluşan iki kasideden meydana gelmektedir. Klasik edebiyatta oluşan kaside formundan kimi farklılıklar ihtiva eden bu kasidelerin ilki *mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün ile ikincisi fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* vezniyle yazılmıştır. Eser İslam'ın beş temel rüknünden biri hac ibadeti ile olup, hac esnasında uyulması gereken kurallar hakkında verilen bilgilerin yanı sıra hac yolculuğu esnasında kalınan menziller hakkında da kimi bilgiler ihtiva etmektedir.<sup>33</sup>

31 Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 817-819/ Hüseyin Yılmaz, *Türk Edebiyatında Manzum Menâsik-i Hac Tercüme ve Amîkî'nin Fütûhu'l-Haremeyn Tercümesi (Metin İnceleme Ve Çeviri Yazısı)*, (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 21-28.

32 Yılmaz, *Türk Edebiyatında Manzum Menâsik-i Hac Tercüme ve Amîkî'nin Fütûhu'l-Haremeyn Tercümesi (Metin İnceleme Ve Çeviri Yazısı)*, 74-140.

33 Ahmet Karataş, *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Menâsik-i Haclar ve Nâlî Mehmet Efendi'nin Menâsik-i Hacc'ı Adlı Eseri (Edisyon kritik)*, (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 80.

"Nâlî Mehmed Efendi'nin Menâsik-i Hac Manzumeleri". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 42/1, (2012), 77-94.

### 1.6. Seyyidî, Menâsik-i Hacc

XVII. yy şairlerinden Seyyidî Efendi (ö.?) tarafından kaleme alınan bu eserin özel bir ismi bulunmamakla beraber eser, ihtiva ettiği konuya binaen Menâsik-i Hacc olarak isimlendirilmiştir. Mesnevi nazım şekli, *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün ve mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* aruz vezni ile kaleme alınan manzume, 111 beyitten meydana gelen kısa ve özlü bir çalışmadır. Eserde İslam'ın beş temel farzından olan hac ibadeti esnasında yapılması veya yapılmaması gerekenler on altı başlık halinde ele alınmıştır.<sup>34</sup>

### 1.7. Bahtî, Menâsik-i Hacc

XVII. yy Osmanlı edebiyatı sahasında menâsik-i hac konusunda yazılmış en ayrıntılı eserlerdendir. Eser İslam'ın temel rükünlerinden olan hac ibadetinin kural ve kaideleriyle beraber, kutsal mekânlar hakkında da detaylı bilgiler sunmaktadır. Eser, 611 beyte kadar haccın menâsikleri konusunda bilgiler verirken geri kalan kısımda harameyn bölgesi içinde kalan Medine ve civarda var olan kutsal mekânları konu edinmektedir. Aruzun *müfte'îlün müfte'îlün fâ'ilün* kalıbı ve mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmış olan eser, 779 beyitten meydana gelmektedir.<sup>35</sup> Muhyî'i Larî'nin *Fütuhü'l-Haremeyn* adlı eserinin çevirisidir.<sup>36</sup>

### 1.8. İndî, Menâsik-i Hacc

Eserin Ömer Dedezâde tarafından 1315/1897 yılında istinsah edildiği düşünüldüğünde müellifin bu tarihe kadar yaşadığı söylenebilir. Vefat tarihi bilinmeyen İndî'nin XIX. yy.da yaşadığı anlaşılmıştır. Eser, 1346 beyitten meydana gelip mesnevi nazım şekli ve aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbı ile kaleme alınmıştır. Kaynaklarda hayatı ve hangi yüzyılda yaşadığına dair bilgi bulunmayan İndî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınan Menâsik-i Hacc, menâsik türünde yazılmış olan en hacimli eserlerdendir. Eser, mukaddime, esas konunun işlendiği bölüm ve hatime bölümlerinden meydana gelmektedir. Mesnevînin esas bölümü, Ka'be'nin özellikleri, hac yolculuğu ve hac ibadetine ait emir ve yasakları ihtiva etmektedir.<sup>37</sup>

### 1.9. Kâmil, Menâsik-i Hacc

XIX. yy şairlerinden olan Kâmil, mesnevi nazım şekli ve aruzun *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* vezniyle kalem almış olduğu Menâsik-i Hacc adlı eseri hamd,

34 Seydi Kiraz, "Konyalı Seyyid Mehmed Efendi'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı", *Külliyat (Osmanlı Araştırmaları Dergisi)*, 10, (Nisan 2020), 6-8.

35 Karataş, *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Menâsik-i Haclar ve Nâlî Mehmet Efendi'nin Menâsik-i Hacc'ı Adlı Eseri (Edisyon kritik)*, 30-34

36 Yılmaz, *Türk Edebiyatında Manzum Menâsik-i Hac Tercümelere ve Amikî'nin Fütûhu'l-Haremeyn Tercümesi (Metin İnceleme Ve Çeviri Yazısı)*, 14

37 Kiraz, *İndî'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)*, 23-28.



salat ve selam ile sahabe-i kiram ve dönemin padişahı olan Sultan Abdulmecid'e övgülerle başlar. Hac yolculuğu ve bu yolculuk esnasında uğranan mekânlardan yani hac yolu üzerinde bulunan menzillerden özellikle de Medine'den detaylı bir şekilde bahseder. Eser bu yönü ile bir menazilnâme örneğidir. Eserin 809 ile 944 beyitleri arası yani eserin sadece 133 beyti, menâsik-i hacclarda ele alınan konuları ihtiva eder. Bu kısımda şair, hac ibadeti esnasında uyulması gereken kurallar ve yapılması veya yapılmaması gerekenleri ele almaktadır. Eser toplamda 1178 beyitten meydana gelmektedir.<sup>38</sup>

### 1.10. Bolkvâdze-zâde İbrahim Kadem ve Manzum İki Eseri

XIX. yy.da yaşamış olan İbrahim Kadem bugün için Artvin ili sınırlarının içinde kalan Livane kasabasının Traben köyünde dünyaya gelmiştir.<sup>39</sup> Şairin iki eseri bulunmaktadır. Şairin ilk eseri, Mevlidü'n-Nebî olup ikinci eseri hac konulu *Delilü'l-Harameyn*'dir. Manzum olarak kaleme alınmış olan eser, İslam dinin beş temel rüknünden olan Hac konusunu çeşitli yönleriyle ele almaktadır. Eser, mensur bir dua ile başlar. Manzum bir menâsikname olmakla beraber eserin bazı beyitlerinde hac esnasında takip edilen güzergâhlar ve kalınan menziller hakkında da kimi bilgiler yer almaktadır. Eser, 113 beyit ve üçer bendlik iki murabbadan meydana gelmektedir.<sup>40</sup>

### 1.11. Bekir Sıdkî, Menâsik-i Hacc

XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında kaleme alınan bu eser, çalışma konusu olarak seçildiğinden ilgili bölümde çalışmanın şairi ve eseri elde edilen bilgilerle ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

## 2. Menâsik-i Hacc Adlı Eserin Değerlendirilmesi

### 2.1. Müellifi

Haccın emir, yasak ve kurallarını konu edinen Menâsik-i Hacc adlı bu çalışmanın şairi ya da müellifi, Bekir Sıdkî Efendi'dir. İlgili eserin hemen baş kısmında yer alan şu bilgi şöyledir: *Fî 20 Ağustos "1326/1911 tarihli Tanîn ve diğer gazetelerde fevâid-i azimeleri neşr ve ilan olunan mev'ize-i tahrîyenâm eserin sâhib-i bâ-ferman-ı hümâyün Beşiktaş Buhârî-i şerîf mukarrîri Bekir Sıdkî"*<sup>41</sup> Bu bilgilerden hareketle şairin XIX. yy sonu ile XX. yy başlarında yaşa-

38 Adnan Elgün, *Kâmil, Hayatı-Eserleri ve Menâsik-i Hacc'ı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2005 ), 16-128.

39 İlyas Kayaokay, *Bolkvâdze-zâde İbrahim Kadem ve Manzum İki Eseri (Delilü'l-Harameyn/ Mevlidü'n-Nebî) İnceleme Metin-Tıpkıbasım*. (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2020), 9

40 Kayaokay, *Bolkvâdze-zâde İbrahim Kadem ve Manzum İki Eseri (Delilü'l-Harameyn/ Mevlidü'n-Nebî) İnceleme Metin-Tıpkıbasım*, 19/21.

41 Bekir Sıdkî, *Menâsik-i Hac*, (İstanbul: Matbaa-i Ebuziya, 1911), 1.

miş ulemadan olup saltanat fermanı ile Buharî mukarrîri olarak görevlendirildiği görülmektedir.<sup>42</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'iyeye Sicilleri ve Meşihat Arşivi bünyesinde yapılan taramalar neticesinde Bekir Sıtkı isimli zatların tercüme-i hali ile alakalı bilgi içeren on dört dosya tespit edilmiş<sup>43</sup> olup söz konusu dosyalar üzerinde yapılan çalışmalar neticesinde bu zatlardan herhangi birinin çalışmamıza konu ettiğimiz eserin müellifi olduğuna dair bir bilgi notuna ulaşılabilmemiş değildir. Bununla birlikte Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri'nde yaptığımız taramalar neticesinde Beşiktaş Sinan Paşa Camii Buhari Mukariri olan Bekir Sıtkı Efendi ile alakalı olarak beş belge tespit edilmiştir. Bu belgelerde müellifin görevi ve bu göreve bağlı olarak kazancına dair bazı bilgiler yer almaktadır. Birinci belgede müellifin üstlendiği Beşiktaş Camii Kebir yani Sinanpaşa Camii Buhari Mukarirliği ile alakalı olup 1324 tarihlidir.<sup>44</sup> İkinci belge bu görevde iken hâsıl olan maddi ihtiyaçlarına binaen maaşına yapılan zam ile alakalıdır.<sup>45</sup> Üçüncü belge maaşına yapılan zam ile alakalıdır.<sup>46</sup> Dördüncü belge kendisi hakkında 1325 yılında açılan bir davaya istinaden Divan-ı Harb-i Örfi tarafından verilen berat karar ile alakalıdır.<sup>47</sup> Beşinci belge, Buhârî-i Şerîf Mukarirlerinden Bekir Sıtkı ve Batum muhacirlerinden Kahraman Ali tarafından ilgili makama çekilen bir telgraf-tan ibarettir.<sup>48</sup> Bunların haricinde şairin hayatı kimliği ve kişiliği hususunda tezkireler, biyografik veya bibliyografik kaynaklarda yapılan araştırmalar neticesinde herhangi bir bilgiye ulaşılmış değildir. Bununla beraber şairin icra etmiş olduğu görevi ve ortaya koymuş olduğu eserlerinden hareketle iyi bir eğitim aldığını söylemek mümkündür. Müellifliğinin yanı sıra şairliği de bulunan Bekir Sıtkı Efendi, manzumelerini Fezâil-i Menâsik-i Hac ile aşağıda detaylı olarak haklarında bilgiler verilen diğer eserlerinde bir araya getirerek neşretmiştir. Eserlerinde var olan şiirlerinden hareketle Bekir Sıtkı Efendi'nin klasik Türk şiirinin değer ve esaslarına vakıf ve bu esaslarla şiirler kaleme alabilecek düzeyde şiire hâkim olduğunu ifade etmek mümkündür. Şairin farklı konuları ihtiva eden beş eseri bulunmaktadır.

## 2.2. Eserleri

**2.2.1. Menâsik-i Hacc:** İslam dininin beş temel esasından olan hac ibadetinin helal, haram ve mekruhlarının yanı sıra kutsal beldeler ve Müslüman dünyasının içinde bulunduğu buhranlı hal ile İtalyanların hacca giden Müslümanları taşıyan gemilere yaptığı saldırılar neticesinde vefat eden Müslü-

42 Kiraz, *İndî'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)*, 15.

43 Ulema Sicil Dosyaları,..: İSAM Kütüphanesi - Yayın Arama :: (isam.org.tr)

44 Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri, İ.EV.42-32

45 Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri, BE0.3778-283341

46 Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri, BE0.2951-221257

47 Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri, ZB. 383-152.

48 Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri, İ.MBH.11-97.

manlar için kimi mersiyeleer ihtiva eden on altı sayfalık mensur ve manzum şekilde kaleme alınmış küçük bir eserdir.<sup>49</sup> Eser ile alakalı olarak aşağıda daha da detaylı bilgilere yer verilecektir.

**2.2.2.Mev'ize-i Tahrîriye (Der-Hakk-ı Cihad-ı İslamiyye ve Tedâbir-i Maneviyyat (1329/1911))** İslam dini uğruna yapılan mücadeleleer yani cihad hususunda yazılmış olan bu eser, yeryüzünde bulunan ve çeşitli dine mensup insanlar, Hıristiyanlar ve mezheplerine mensup ahali ile Müslümanların, yeryüzü barışına öteden beri katkıda bulduklarını ele almaktadır. Müellif, modern dönem medeniyetinin vahşi duygularla kurulu olduğunu ve masum insanlara savaş adı altında fazlasıyla zarar verildiği gerçeğini dile getirmektedir. İlgili konu 1-29 sayfalar arasında ele alınmaktadır. Hemen ardından Mersiye-i Müslimîn Der-Hakkı Nâmus-ı Cihân-ı Mü'minîn ser levhalı ve 34 beyitten oluşan bir mersiye yer almaktadır. Eser, toplamda 33 sayfadan meydana gelmektedir.<sup>50</sup>

**2.2.3.Mevâ'izze-i Tahrîriye-i Der-Hakkı-ı Menâfi'-i Seyâhat-i Şâhâne (1327/1909):** Sekiz kısım üzerine tertip edilen eser, dönemin Osmanlı padişahı Abdülmecid Efendi'nin Rumeli'ye yapmış olduğu seyahat ve meşrutiyet ile alakalı kimi bilgileri ihtiva etmektedir. Eser, Mavâ'izze-i Manzûme, Der-menâfi'-i Seyâhat-i Şâhâne ser levhalı 41 beyitlik bir manzume ile başlar. Yine eserin, yirmi beş ile yirmi yedi sayfaları arasında yirmi dokuz beyitten oluşan bir manzume daha yer almaktadır. Akabinde aynı konu bu sefer mensur bir şekilde altı bab halinde ele alınır. Eser, padişahın seyahatleri ve bu seyahat esnasında yaşananlar, Meşrutiyetin ilanı, Hızır İlyas meselesi, Zenbillî Ali Efendi, Ölümünden Sonra gibi kimi meselelerin ele alındığı otuz dokuz başlık ve kırk iki sayfadan meydana gelmektedir.<sup>51</sup>

**2.2.4. Mevâ'izze-i Tahrîriye Nev'inden Edille-i Mukna'î'e Dîniyeden Bir Nebze:** İstibdat ve Meşrutiyet döneminde yaşanmış kimi problem ve eksikliklerin dile getirilmiş olduğu bu eser, altmış beş sayfadan meydana gelmektedir. Eserde mensur kısmın dışında dönemin önemli şairlerinden Namık Kemal için yazılmış 9 beyitlik bir mersiye, otuz beyitlik Menâsik-i Hacc eseri, Medine-i Münevvere konulu 5 beyitlik manzume ile dönemin padişahına yazılmış olan 16 beyitlik bir arzname yer almaktadır.<sup>52</sup>

49 Bekir Sıdkî, *Menâsik-i Hac*, (İstanbul: Matbaa-i Ebuziya, 1911),1-12.

50 Bekir Sıdkî, *Mevâ'izze-i Tahrîriye (Der Hakk-ı Kıyâm-ı Arna'ud ve Tedâbir-i Ma'neviyât)*, (İstanbul: Dersaadet Matbaa-i Kader, 1911), 1-33.

51 Bekir Sıdkî, *Mev'ize-i Tahrîriye, Der Hakkı-ı Menâfi'-i Seyâhat-i Şâhâne*, (İstanbul: Dersaadet Matbaa-i Kader, 1909), 1-33.

52 Bekir Sıdkî. *Mevâ'izze-i Tahrîriye Nev'inden Edille-i Mukna'î'e (Diniyiden bir nebze)*. İstanbul: Keteun Petrosyan Matbası, 1908), 1-20.

**2.2.5. Mevâ'izze-i Tahrîriye (Der-Hakk-ı Kıyâm-ı Arna'ud ve Tedâbir-i Ma'neviyât):** Mensur ve manzum şekilde telif edilen bu eser 1789 Fransız İhtilali'nin etkileri neticesinde Osmanlı Devleti'nde yaşanan ayrılımlar ve bu ayrılımların Müslüman tebaa üzerindeki etkileri ile birlikte Müslüman bir millet olan Arnavutların Osmanlı Devleti'nden ayrılmasını konu edinmektedir. Eserde mensur bölümlerin yanı sıra, Arnavutluk isyanı ile alakalı 32 beyit, münacat konulu dokuz beyit, İslam medeniyeti ve eserler konulu on beyit ile Müslümanların içine düşmüş olduğu ruh halini ve bu halden kurtuluş için edilen dua konulu yedi beyitten oluşan dört manzume yer almaktadır. Eser, toplamda otuz üç sayfadan meydana gelmektedir.<sup>53</sup>

### 3. Eserin Adı ve Türü

Eserin özel bir adı bulunmamakla birlikte, ser levhasında yer alan *Fezâ'il-i Menâsik-i Hac* beyânındadır ifadesinden hareketle eseri Menâsik-i Hac olarak isimlendirmek mümkündür. Eser mensur ve manzum kısımlardan meydana gelmektedir. Eserin tamamı hac konusunda olup klasik edebiyat sahasında yazılmış diğer Menâsik-i Hac türü eserlerde olduğu üzere Müslümanların hac vazifelerini ifa ettikleri anda uydukları veya uymaları gereken kural ve kaideleri ihtiva etmektedir. Bu sebepten klasik edebiyatta en çok kullanılan kaside nazım şekliyle meydana getirilen eserin otuz beyitlik manzum kısmı muhtasar bir *Menâsik-i Hacc* özelliği ihtiva etmektedir. Metnin bu bölümünde haccın farzları, vacipleri, sünnetleri, mekruhları ve haccı bozan durumlar ele alınmaktadır. Eserin geri kalan kısmı hac farızasını ifa etmek maksadıyla yola çıkmış ve hacı adaylarını taşıyan geminin İtalyanlar tarafından batırılması neticesinde vefat eden Müslümanları anmak maksadıyla yazılan mersiyelelerden ibarettir.

Eserin mensur kısmında müellif, dönemin Müslümanlarını haccın faziletleri ve esasları hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıklarını ifade etmektedir. Müslümanların Hacca sadece bir mertebe elde etmek maksadıyla gittiklerini oysaki haccın İslam dini ibadet esasları içerisinde bireysel ve toplumsal açıdan en önemli rükünlerin başında geldiği gerçeği göz ardı edilmektedir. İslam dinine mensup insanların bütün farklılıklarına rağmen bir araya gelerek tek bir vücut olmayı öğrendiklerini, yerel veya genel sorunlarını bu ibadet sayesinde çözüme kavuşturduklarını, bu değerlerin esasları çerçevesinde yeni bir hayat inşa etme fırsatı yakaladıklarını ifade ederek hac ibadetinin dünya Müslümanları için önemini nazara sunmuştur. 400 milyonu aşan bir nüfusa sahip Müslüman dünyasını bu kıymetli ibadetin değerleri ve gereklilikleri hususunda bilgilendirmeyi düşündüğü için bu eseri kaleme aldığı

53 Bekir Sıdkî, *Mevâ'izze-i Tahrîriye (Der-Hakk-ı Kıyâm-ı Arna'ud ve Tedâbir-i Ma'neviyât)*, (İstanbul: Dersaadet Matbaa-i Kader, 1911), 1-33.

ifade eden müellif konuyu ilgili eserde şu şekilde ele almaktadır: *Muḥabbet-i ḳalbiyye ve i'tiḳād mālēn nihāyeye bādī olacaḳ. Zamānımıza ve meşrūḫiyetimize muvāfiḳ, ba'zı mesā'il ile bu gibi miḥabbet-i ḳalbiyyeye sebeb-i ekşer manżūmen, yazılan şeyleriñ te'sīri dahā ziyāde olacađına dā'ir şaḫifedeki, tafsilāt mūcibince menâsik-i ḥaccın manżūmen yazılmasına şurū' olundu.*<sup>54</sup>

### 3.1. . Bölüm Başlıkları ve Özetleri

#### 3.1.1. Metnin Mensur Kısmı

Bekir Sıdkî Efendi, mensur mukaddimede Müslümanlar ve hac ibadeti arasındaki ilişkiyi ifade eden bilgiler ile eserine başlar. Haccın önemi ve Müslümanları dönüştürme kuvveti üzerinde ısrarla duran müellif, haccın kıymet ve değerinden bir şeyler eksilmemesiyle beraber sayısı dört yüz milyonu bulan Müslüman âleminin bu ibadeti hakkı ile yerine getirmediklerini hatta bu ibadeti sadece isim elde etmek ya da bu isim ile anılmak maksadıyla yaptıklarını, kutsal mekânlara ziyarette buldukları ve dolayısıyla bu ibadetin insan üzerinde oluşturacağı etkinin bireysel ve toplumsal yönlerinin sosyal yaşantıda yeterince hissedilmediğini ele almaktadır. Bununla beraber müellif, Müslümanların bütün tehlikelere rağmen bu ibadet için canlarını hiç sayarak zorlu bir yolculuk neticesinde Ka'be'nin bulunduğu Mekke'ye doğru yola çıktıklarını, bu durumun onlarda önemli bir değişime kapı aralaması gerektiğini bununla beraber bu yolculuk esnasında yaşanan durumların Müslümanların hayatında gerekli etkiyi yaratmadığını söylemektedir. Müellif, Müslümanların ismi için icra ettikleri bu hac ibadetinin onların ruh halinde ve yaşantılarında bir takım değişikliklere kapı aralamasına fırsat vermediğini dile getirmektedir. Müslümanların bu yolculuk esnasında Cidde'de gemiden indiklerinden itibaren uğramış oldukları durakları ismen zikreder ve hac görevinin ifa edilmesi esnasında uyulan kurallar ve ritüelleri sırayla dile getirir. Son bölümde ise hac görevinin ifa edildiği mekân olan Ka'be ile birlikte bu mekânın zenginliği ve bereketi artırıcı yönleri üzerinde durulur.

#### 3.2.2. Metnin Muhtasar Menâsik-i Hac Kısmı

Eserinin bu manzum kısmı otuz beyitten meydana gelmektedir. Şair ilk beyitten itibaren haccın önemli ve olmazsa olmaz mekânlarından olan Ka'be'nin vasıflarını belirterek başlar. Akabinde hacı adayının hacca gitmeye niyetlendiği andan itibaren yapılması gerekenleri başlangıçtan bitiş anına kadar belli bir sıra dâhilinde ele almaktadır. İhrama girmek, Mekke'ye varıncaya kadar değerli yerlerde durup ziyaretlerde bulunmak, Mekke'ye girdiği yerden Bâb-ı Selâm'dan itibaren yapması gerekenleri dile getirmektedir. Akabinde harem bölgesi içerisine dâhil edilen Medine'ye gidince icra edil-

54 Bekir Sıdkî, *Menâsik-i Hac*, (İstanbul: Matbaa-i Ebuziyya, 1911), 4.

mesi gerekenleri kaside nazım şekliyle yazılmış başka bir şiirde dile getirmektedir. Klasik edebiyat sahasında XVI. yy.dan itibaren ortaya konulan bu çalışmaların, ele alınıp incelendiklerinde bu kutsal beldeye ibadet maksadıyla yolculukta bulunan Müslümanlara kolay okuyup anlayabilecekleri bir rehber olması maksadıyla kaleme alındığını söylemek mümkündür. Eserlerde verilen bilgiler ve inananlara yapılan tavsiyeler, bu yönüyle büyük bir önem arz etmektedir. Bu eser hac ibadetinin yapılacağı mekânda daha önce bulunmamış, buranın yabancıları olan kişilere hitap eden muhtasar ve müfid bir eserdir. Bu sebeptendir ki öteden beri edebiyat sahamızda yazılagelen bu eserlerin kıymeti yadsınamaz. Haccın ritüellerini kaside nazım şekli ile yazdığı şiirinde anlatmaktadır.

Bekir Sıdkî Efendi, hacın önemini ve Müslümanların zihin ve kalbine bağışlamış olduğu mutluluğun temel kaynağı olan ve Allah'ın evi olarak kabul gören Ka'be'yi anlatmakla başlar:

İdelim Ka'beniñ vaşfıñ bā-lüṭuf ism-i Ḥaḳ yā hū  
Nice devr eylemek ḥāccı maḳām-ı beyti bil yā hū

Hele evvel murād itmek yola gitmek ne şüretdir  
Menāsikden bilüp ef'āl-ı ḥāccı diñle gel yā hū

Aḳārib ü civār aḥbāb ile ister ḥelālleşmek  
Bu bir 'azm-i seferdir ki terk eyle vaṭan yā hū

'Azîmet 'avdete kāfî luzūmuñ eyle gel tedbîr  
Ḥesāb eyle 'iyāliñ çün nedir itfākları yā hū

Bu kutsal mekânlardan Medine'yi anlatırken Hz. Peygamber'e duyulan sevgiyi ve onu görememenin insanın kalbine bağışladığı hüznü ele almaktadır:

Arzū eyler seni 'ālem hep ziyāret etmeğe  
Ben de geldim pür ḥatāyım yā Resūlullāh meded

Var mı ruḥşat kim Medīneye içeri girmege  
Şaḥş-ı ednā bir fenāyım yā Resūlullāh meded

### 3.3.3. Hac Yolunda İtalyan Devleti Gemilerinin Hacı Adaylarını Taşıyan Gemilere Yaptıkları Saldırıları Neticesinde Ölenler İçin Söylenen Mersiyeler

Elli beyitten meydana gelen ve “İtalyanın hukûk-ı ‘Osmâniyeye ne yolda bağır hakk-ı vahşiyâne tecâvüz ü buna karşı ma’anen ve âddeten tedâbir-i lâzi-

*miye-i beriye ve i'ânât-ı bahriye-yi nâtik-ı manzûme-i mersîyedir*". Ser levhalı bu şiir, hac yolunda gayrimüslimlerin özellikle de İtalyanların Müslümanlara yaptıkları zulümler dile getirilmektedir. Müslümanların bu zulme verecekleri bir tepkinin bulunmadığı bununla beraber bu zulme dayanamadıkları ele alınmaktadır. Yeryüzünde dört yüz milyon gibi önemli bir nüfusa sahip Müslümanlara reva görülen bu zulmün kabul edilemeyeceğini ifade eden şair, Hac yolculuğu esnasında İtalyanlar tarafından Müslümanlara yapılan bu zulme şiirin imkânları dâhilinde dikkat çekmektedir. Zira bu dönemde Osmanlı topraklarına saldırmaya başlayan İtalyan kuvvetleri ve Osmanlı kuvvetleri arasında bölgesel kimi savaşların yaşandığı,<sup>55</sup> İtalyanların Osmanlı'nın Bingazi taraflarına yardımı engellemek maksadıyla Osmanlı'ya ait gemileri batırdığı bu durumda askerî gemilerin, yardım ve mühimmat taşıyan gemilerin yanı sıra sivilleri taşıyan gemilerin de hedef olduğu görülmektedir.<sup>56</sup>

Daha etkili olabileceğini düşündüğünden şair, eserin son kısmında kendinden önceki geleneğe uyararak şiirin gücü ile dile getirdiğini söylemektedir:

Ki zirâ manzûmeñ te 'şiri ve teblîgi âsândır  
Bu cihetle 'umûm milletlerde nev' -i ihsândır<sup>57</sup>

#### 4.Şekil Unsurları

Eser, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda Bel. Os. K. 05154 'te numarası ile kayıtlıdır. Eser matbu olduğu için eserin adı Fezâ'il-i Menâsik-i Hac Beyânındandır ile açıkça belirtilmiştir. Yine müellifin adı, Beşiktaş Buhârî-i şerîf mukarrîri Bekir Sıdkî, olarak iç kapakta yazılıdır. Mensur ve manzum olarak kaleme alınmış olan bu eser, üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm olan mensur mukaddimenin 3-6 sayfaları arasında şair, İslam dinî ve Müslümanlar açısından önemli bir ibadet olan haccın önemini, bireye ve topluma kazandırdıklarını ele almaktadır. İkinci bölüm olan muhtasar *Manzum Menâsik-i Hacc*, altı ve dokuzuncu sayfalar arasında yer almakta olup şair burada otuz beyitten oluşan bir klasik dizilimde yer alan nesib/teşbib, girizgâh, tegazzül ve fahriyye bölümlerini ihtiva etmeyen kaside nazım şekliyle kaleme aldığı bu manzumede hac ibadeti esnasında yapılması gerekenler ve gerekmeyenler konusunda kimi bilgilere yer vermektedir. Akabinde Medine-i Münevvere ile alaklı bir kısım yer almaktadır.

55 Hüsni Özlü, "Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı-İtalyan Harbi'nde (1911-1912) Trablusgarp'ın İşgali ve Derne Muharebelerinde Binbaşı Mustafa Kemal", *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/16, 2014, 251.

56 İsrail Kurtcephe, "Trablusgarp'ın İtalyanlarca İşgali, Mustafa Kemal ve Arkadaşlarının Direnişe Katılmaları". *AÜ Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi Atatürk Yolu*. 3/6, 1990, 97-98

57 Burada yer alan mersiyeler eserin insicamını bozmamak adına diğer eserlerinde yer alan mersiyelerle birlikte başka bir makalede ele alınacaktır.

Üçüncü bölüm olan hac yolunda seyahat esnasında İtalyanların saldırıları sonucu batan gemide vefat eden Müslümanların konu edildiği mersiye tarzında kaleme alınan manzume ise, on bir ve on beşinci sayfaları arasında yer almaktadır.

Matbu olan metinde matbaadan kaynaklanan birçok yazım hatası bulunmaktadır. Yazarın eserin kurulumunda önemli bir değere sahip olan vezin kullanımında başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Metinde var olan kimi hatalar metin tamiri yoluyla düzeltilmiştir. Eserde aruzun *Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* ile *Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıpları kullanılmıştır. Eserin baş kısmındaki bilgilere göre metin toplamda on altı sayfadan meydana gelip İstanbul Matbaa-i Ebüzziya'da 1911 yılında tab edilmiştir.

#### 4.1. Eserin Dili ve Üslûbu

Eserin yazılımında bilgi vermek temel amaç olduğundan şairin manzum kısmında bu değerden hareketle hikemî tarzın özelliklerini kullandığını söylemek mümkündür. Bu kabil eserlerin yazılmasında öncelikli amaç tasannu değil bilgi vermek, aydınlatmak, okuyucuya konu hakkında yol göstermektir. Bir nasih edasıyla metni oluşturan müellif, konunun rahat bir şekilde anlaşılmasını sağlamak maksadıyla sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Konuyu dağıtmadan belli bir kompozisyona bağlı kalarak ele alan müellif, buradan da anlaşıldığı üzere faydayı öncelemiştir. Bu çalışmada dinî bir konu olan hac'ın ele alınmasına bağlı olarak müellif, kimi yerde Arapça ve Farsça kelimelere yer vermiştir.

#### Sonuç

Türk İslam edebiyatı sahasında yazılan dinî muktesebattan olan menâsik-i hac türünde yazılan eserler, İslam dinin temel rükünlerinden olan hac ve hac esnasında yapılması gerekenleri konu edinir. Bugüne kadar ortaya konan çalışmalardan hareketle bu kabil çalışmaların sayısının on bir tane olduğu görülmektedir. Bu çalışmalardan dördü XVI. yüzyıla aittir. (Gubârî, Şemseddin Sivâsî, Muhyî Gülşenî ve Amîkî) üç tanesi XVII. yüzyıla aittir. (Bahtî, Seyyidî ve Nâlî Mehmet Efendi) üç tanesi XIX. yüzyıla aittir. (İndî, Kâmil ve Bolkvâdze-zâde İbrahim Kadem) bir tanesi de XX. yüzyıla aittir. (Bekir Sıdkî). Bolkvâdze-zâde İbrahim Kadem, Bekir Sıdkî ve Nâlî Mehmet Efendi'nin menâsik-i hacnâmeleri kaside nazım şekliyle yazılmış olup diğer eserlere nispeten daha kısadır. Geri kalan eserler ise orta hacimli eserlerdir.

Çalışmamıza konu olan eser, mensur ve manzum bölümlerden meydana gelmektedir. Çalışmada 30 beyitlik manzum *Fezâil-i Menâsik-i Hac*'ın yanı sıra mensur bir bölüm ile İtalya'nın Akdeniz sularında Müslüman hacıları



taşıyan sivil gemileri hedef alması neticesinde vefat eden Müslümanlara yönelik yazılmış mersiye tarzı şiirler de yer almaktadır. Eser, hac ibadeti hususunda yazılmış muhtasar bir çalışma olup alanda türle ilgili yazılmış olan diğer eserlerden farklılıklar arz etmektedir. Müslümanlar açısından kutsal olan mekânlardan Mekke ve Medine konuları ele alınıp işlenmiştir. Matbu olan bu eser XX. yüzyılda Bekir Sıdkî Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Eserde kimi matbaadan kaynaklanan yazım yanlışları bulunmakla beraber yazarın şiirin diline vakıf olduğunu ve bunu başarıyla kullandığını söylemek mümkündür. Söz konusu çalışmanın metni, çeviri yazı ile ilk sefer ortaya konulmuştur. Ayrıca yapılan kütüphane çalışmalarında müellife ait diğer çalışmalar ortaya konulmuş ve çalışma içerisinde haklarında bilgiler verilmiştir. Ortaya konan bu eserin edebiyat çalışmalarına katkı sunması beklenmektedir.

## Metin

Fezâ'il-i Menâsik-i Hâc Beyânındadır

[3]

(1) Zamânımızda ekşer-i hüccâc-ı kirâm haccın fazlını haqqıyla bilmediklerinden (2) muhabbet-i kalbiyyede noqsân kalıyorlar. Ya'ni Hâcerü'l-Esved'in fezâ'ilini ve elli (3) sene namâz kılanı muşalli Ahmed denilmeyip de bir kere Kâ'be'ye gidene (4) hâc Ahmed denilmesine ve dahâ nice nice muhabbet-i kalbiyye ve i'tikâd-ı (5) mâlâ nihâyeye bādî olacak. zamânımıza ve meşrûtiyyetimize muvâfık (6) ba'zı mesâ'il ile bu gibi muhabbet-i kalbiyyeye sebep-i ekşer manzûmen (7) yazılan şeylerin te'siri dahâ ziyâde olacağına dâ'ir şâhifedeki (8) tafşilât mücibince menâsik-i hacc'ın manzûmen yazılmasına şurû' olundu. (9) Cenâb-ı Haqq emsâliyle müşbet olduğuna binâ'en bizi de muvaffak bi'l-hayr (10) eyleye Âmin. (11) bugün yeryüzünde i'tibâr olunan dört yüz milyon nüfûs-ı (12) İslâmiyye'niñ nasıl bir hükmi-i Qur'an'ıye ile kıbleleri Ka'be-i mu'azzama (13) olduğunun tafşilâtı bu kerre İtalya ile 'Osmanlı'lar arasında zühür (14) iden muhâlefete karşı ma'nen ve maddeten icâb iden tedâbirin tafşilâtı (15) âtiyen beyân olduğu üzere bu nüfûs-i mezkûrun bu Kâ'be'niñ emri-i (16) muhâfazasına dahı dinen 'aqlen ve mantıken ne yolda mükellef ve ancak (11) Hâcerü'l-Esved'in ne demek olduğuna dâ'ir esrâr-ı ma'nevîyyeden olup ya'ni (18) (Âdem babamız 'aleyhis-selâmın) belinden rûhlarımız çıktıklarında (19) Cenâb-ı kibriyâ celle celâlühü (*elestü birabbiküm*)<sup>58</sup> yâ ervâh ben siziñ Rabbiñiz

[4]

(20) Ve Hâlikiñiz değil miyim diyü su'al olunduk da (*kalû belâ şahidnâ*)<sup>59</sup> diyü (21) yâ Rabb sen bizim Rabbimiz ü hâlikimizsiñ denildik de bu ikrâr bir hüccet-i (22) kâ'at'a nev'inden el-yevm, nüfûs-ı mezkûreniñ hâcıları Kâ'be-i (23) mu'azzamanın bir köşesinde ziyâret eyledikleri Hâcerü'l-Esved'in (24) içindedir nasıl ziyâret etmesinler bu ziyâret ikinci bir ikrâr (25) ma'nâsına demek olduğundan ve hâceriñ cennetden çıktığında ol kadar (26) nürü idi ki Mekke-i Mükerreme'ye beş konak i'tibâr olunan Râbügâ (27) kadar ziyâsı gelir idi insanların i'syânları sebebiyle siyâh olmuş (28) ve el-yevm Hâcerü'l-Esved tesmiyye olunur ne kadar 'azîm bir ziyâret (29) çünkü ikrâr evveli taşdık demek oluyor bu cihetle Râbuğ Mekke'niñ (30) hudûd-ı i'tibâriyle hüccâc-ı kirâm oradan ihrâma girerler bir cihet (31) daha var ki Eşrefü'l-Mahlukât 'Aleyhisselâm Efendimiz o taş öpmüşdür (32) demek olur ki bu taş ziyâret edüp de öpeñ kimseniñ dudakları (33) ile Fahr-i 'Âlem Peyğamberimiz'in dudakları bir maħalde birleşiyor ne büyük (34) muvaffakiyyet (35) Kâ'be-i mu'azzamanın sebep-i ziyâretine pek çok edille-i mu'ni'alar olduğu (36) cümleten ma'lûm ancak sâlifü'l-beyân (su'al

58 Kiyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler. (Araf,7/172)

59 Şâhit olduk, dediler. (Araf,7/172)

cevâb bâbında beyân (37) olunduğu üzere burada bir su'âl lazım olduğu) ya'ni elli (38) sene beher günde beş kere namâz kılan ve bütün Ramazân-ı şerîfde (39) otuz gün ve otuz sene oruc tutana muşallî Ahmed ve şâ'im (40) Muḥammed denilmez de 'ömründe bir kere hacca gidene neden hâcî Ahmed dirler

(41) (Cevâb bu huşuşda pek çok şeyler ü pek çok sırrı (42) hikmetleri var-<sup>[5]</sup>dır) hülâşa beyân olunur ki birinci bu belde-i mu'azzam hakkında (43) Kur'an-ı Kerim'de (*ellezi bibeket mübârekâ*)<sup>60</sup> hükmi Kur'aniyye'since böyle (44) Halk tarafından mübârek zıkr olunan bir maḥalliñ ne kadar medh ü şenâya (45) şayan olacağı bu delâletle ma'lumdur (46) ikincisi (*fihî ayâtuñ beyyinâtuñ maḳâmu İbrâhîm ve min deḡalehu kâne* (47) emânen)<sup>61</sup> hükmi Kur'aniyye'since bu belde nice 'alâmetler var ki vaḥdâniyyet-i (48) İlâhiyye ve nübüvvet-i nebevîyyeyi gösterir. meşelâ 'ömründe hiç başı açık (49) uyumamış bir kimse iḥrâma girer ve günlerce gece ve gündüz başı (50) açık turur aşla ber vucu' görmez (çünkü *el-muḡrim fî emânilâh*)<sup>62</sup> (51) fehvâsınca maḡrem-i emânet-i ilâhiyyede olmaḳla hiç bir şey vaḳi' olmaz (52) Bu kadar nüfus tecemmü' eder hiç bir tarafında ne tarla var ne bağ var (53) ne gemi gelir ne şimendifer gelir çarşılarda aşla bir yuf-suzluk (54) görülmez her ne metâ' aranılır ise mevcüd bulur. çünkü (55) Kur'an-ı Kerim'de (*men ḡayri zîzer'in inde beytike'l-muḡarrem*)<sup>63</sup> hükmi (56) karînesince zira'atsız du'â olunmuş bu cihetle maḡlûkât yerler içerler (57) aşlâ kaḡt ve ḡalâ ve meşakḳat görülmez. (58) üçüncüsü meşelâ 'Arâfât taḡına çıkarlar 'avdetlerinde Mînâ-i (59) mübârekede ol kadar biñlerce insânlarıñ her birleri yetmiş taş şeytâna (60) atarlar orada bir taḡ olması lâzım gelir iken hemân birḳaç taş (61) meydânda görünür. Bu kadar taş ne olurlar. Ol kadar nüfus-ı huccâc (62)

(63) Birerden yigirmi beşere kadar koyun ḳurbân keserler koyun sürüleri pa-<sup>[6]</sup>halanmaz (64) yine geriye giderler dördüncü bir vaḳ' a vaḳi' oldu sâlifü'l-beyân insân (65) kendi nefsinin bilmek için medreseye tekkeye fetvâya hâcet (66) bırakmazdan kendini bilmeli ama o şerefe nâ'il olmak için böyle bir (67) zamân ve böyle bir mekânın şerefini daḡı kazanmalıdır. İşte o eşref-i (68) mekânda bu vaḳ' aya vâḳıf olanlardan niceleri 'aynı vaḳ' aya vâḳıf (69) olanlardan daḡı muvafaḳiyyetlerini birer birer gelip delîlle söylerler (70 ) idi. Bu cihetle belki ḳırḳ biñ kişünün iḡlâhına sebep oldu. ( 71 )

60 Şüphesiz, âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (mâbet), Mekke'deki (Kâbe)dir. (Al-i İmran, 3/96)

61 Orada apaçık nişâneler, (ayrıca) İbrahim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Yoluna gücü yetenlerin o evi hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstaḡnîdir. ( Âl-i İmrân, 3/97)

62 İhrama giren kişi Allah'ın güvencesindedir.

63 Ey Rabbimiz! Ey sahibimiz! Namazı dosdoḡru kılmaları için ben, neslimden bir kısmını senin Beyt-i Harem'inin (Kâbe'nin) yanında, ziraat yapılmayan bir vâdiye yerleştirdim. Artık sen de insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meyledici kıl ve meyvelerden bunlara rızık ver! Umulur ki bu nimetlere şükrederler." (İbrahim, 14/37).

*Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün*

1. İdelim Ka'be'niñ vaşfiñ bā-lütf ism-i Hâk yâ hū  
Nicedür eylemek hâccı maqām-ı beyti bil yâ hū
2. Hele evvel murād itmek yola gitmek ne şüretdir  
Menāsikden bilüp ef'āl-ı hâccı diñle gel yâ hū
3. Aqārib ü civār aḥbāb ile ister ḥelālleşmeḡ  
Bu bir 'azm-i sefer<sup>64</sup>dir ki terk eyle vaṭan yâ hū
4. 'Azīmet 'avdete kāfī luzūmuñ eyle gel tedbīr  
Ḥesāb eyle 'iyāliñ çün nedir itfākları yâ hū
5. Berāberce iki iḥrām tedārik eylemek lāzım  
Birisı setr-i 'avretçün biri omuzlara yâ hū
6. Varınca ḥadd-i miqāta ḥizāsı Ka'be'dir derler  
Güsül yāḥūd vuzū ile gel iḥrāmıla beden yâ hū
- [7] 7. Varınca Cidde'ye eyle ziyāret ümmenā Ḥavvā  
Hemān ferdāsı gün Mekke diyü 'azm eyle gel yâ hū
8. Tarīḡ-i Cidde'den Mekke deve[yle] on sekiz sâ'at  
Beher sa'āt muḥāfiz 'askeri var ḥavf yoḡ yâ hū
9. Deveci vaḥşidür ammā rızā eyle gücendirme  
Deveye rākib olduḡca şaḡın incitme gel yâ hū
10. Varınca Mekke'ye āḡreb rükübundan nuzül eyle  
Varup bāb-ı selāmda ṭur oḡu du'ā-i şükrān hū
11. Duḡūl eyle müşerref ol 'atīḡ bāb-ı selāmdan gir  
Ṭavāf eyle ḡara ṭonlı o beytullāha gel yâ hū
12. Şaḡ omuzdan red-i keşf it omuz oynadıla yel git  
Du'ā bilmez iseñ şāhid delīl oḡur işit yâ hū
13. Yedi şu taş ḥitāmında maqām-ı mültezim ḡarşu  
Ṭurup anda tazarru' ḡıl dile her ne dilerseñ hū

64 Sin ile yazılması gereken سفر در Sözcüḡünü صفر در şeklinde yazmışdır.



- [9] 27. Ğurûb-ı şems olunca dek tûrur huccâc o meydânda  
Yürür şoñra yayan râkib baş açık yalın ‘üryân hû
28. İmâm ardınca git andan ara bul Müzdelife’de daş  
Temâm yetmiş hâcer topla atasıñ şeytâna yâ hû
29. Gel artık Mina’ya kurbânını da eyle gel ikmâl  
Üçüncü gün yine Mekke’ye ‘avdet eyle gel yâ hû
30. Hâzırla bir deve şimdi Medîne tağların seyr et  
Bu tağlardan geçüp fahr-i cihân Medîne’ye yâ hû

Medîne-yi Münevvere’ye duhûl için okunan münâcât gâyetle mü’essir olduğundan buña taħammül biraz güçtür.

*Fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün*

31. Ârzü eyler seni ‘âlem hep ziyâret etmeğe  
Ben de geldim pür hatâyım yâ Resûlullâh meded
32. Var mı ruḥsat kim Medîne’ye içerü girmege  
Şaḥş-ı ednâ bir fenâyım yâ Resûlullâh meded
33. Pîşegâhında kâdem bu bendeyi itme hâzîn  
Saña muhtâcım gedâyım yâ Resûlullâh meded
34. Gelmişem kâpunda sâ’il çok meşakḳat görmüşüm  
Yok elimde zerre varım öyle nâdân olmuşum
35. Hâmdulillâh hâkine yüz sürmege buldum vuşûl  
Yâ Resulullâh beni ümmetlige eyle kabûl

(72) Manzûmen olan tebliğâtın ne kadar mü’essir olacağına bir delil de (73) Muḥammediyye kitâbınıñ manzûm u ba’zı mersiyyeleri de câmi’ olduğundan (74) ‘umûm bilâd-ı İslâmiyye’de bu kitâbıñ ‘umûm mekteblerde Ğur’ân-ı Kerîm (75) ve ‘ilmihâlden şoñra lisân-ı ‘umûmiyyede meşhûrdur. (76) bir de ‘aşırımızda gazetecileriñ efkâr-ı ‘umûmiyyeyi gücünde (77) yerecek şeyleri yazmağdan tolayıdır ki kaç yapar iken göz (78) çıkarmak gibi nice seyyi’elere giriftâr ve çüñkü manzûmeleriñ (79) ve huşûşıyla baħr-i remelden olan bu mişlü manzûme ve mersiyyeleriñ (80) herkes tarafından tertîb olunamayacağından o derecelerde

‘umūmuñ **(81)** tevcihāt-ı hayriyyelerini mücib olur ve bir veche ma‘ruż hem i‘ānāt-ı **(82)** bahriyye ü berriyemize büyük hıdmet ve hemde bu vechile ‘umūmuñ tenvīr-i [16]

**(84)**Efkārına bādi olur ümīdiyle şimdilik elli mışra‘ bir hūlāşa **(85)** ile mübeşşārat be-ğāyete te‘ālā rağbet bulur ve nevākışiyenüñ ikmāline **(86)** her ehl-i vuḫūf yardım ittikce macmū‘a nev‘inden hafta-be-hafta **(87)** gayret olunması lüzūmunuñ daḫı beyānına mübeşşārat olındı illā emr-i **(88)** kemā zıkrı fīh ves-selāmu ‘alā menitteba‘ el-Hudā.

**Kaynakça**

- Ahmet Fakih, *Kitâbü Evsâf-ı Mesâcidi's-Şerife*, Haz. Hasibe Mazioğlu, Ankara: TDK, 1974.
- Ariç, Dilara Pınar. *Sünbülî Sinân'ın Menâsik-İ Hacc'ı (Giriş-İnceleme-Tenkitli Metin sözlük Tıpkıbasım)*, (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Atalar, Münir. Surre-Nâme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28/1 (1987), 419 – 426.
- Bekir Sıdkî. *Mev'ize-i Tahrîriye, Der Hakk-ı Cihâd-ı İslamiyye ve Tedâbir-i Maneviyât*. İstanbul: Dersaadet Matbaa-i Kader, 1913.
- Bekir Sıdkî. *Mev'ize-i Tahrîriye, Der Hakk-ı Menâfi'-i Seyâhat-i Şâhâne*. İstanbul: Dersaadet Matbaa-i Kader, 1909.
- Bekir Sıdkî. *Mevâ'izze-i Tahrîriye Nev'inden Edille-i Mukna'ie (Diniyiden bir nebze)*. İstanbul: Keteun Petrosyan Matbası,1908.
- Bekir Sıdkî. *Mevâ'izze-i Tahrîriye (Der Hakk-ı Kıyâm-ı Arna'ud ve Tedâbir-i Ma'neviyât)*. İstanbul: Dersaadet Matbaa-i Kader, 1911.
- Bekir Sıdkî. *Menâsik-i Hac*. İstanbul: Matbaa-i Ebuziya,1911.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*, Haz. Yekta Saraç. İstanbul. TÜBA, 2016.
- Coşkun, Menderes. *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Haremeyn'i*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Çavuşoğlu, Raşit. *Hicaz Yollarında Bir Sûfi Mehmed İlhâmî'nin Hac Seyahatnâmesi*. 2. Baskı, İstanbul. Okur Akademi, 2020.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri.
- Doğan, Lütfi. "Ahmed Ziyaüddin Efendi Hazretleri" *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu* (03-05 Ekim,2013. Bildiriler kitabı. Ed. İhsan Günaydın, Ali Kuzudişli, Âdem Çatak vd., Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 15-21,2014.
- Elgün, Adnan. *Kâmil, Hayatı-Eserleri ve Menâsik-i Hacc'ı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2005.
- Eliaçık, Muhittin. "Gubârî'nin Zindanda Yazdığı Menâsikü'l-Hacc Mesnevisi". *İlmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 105-114.
- Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (9. Kitap)*. Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman ve Robert Dankoff. İstanbul. Yapı Kredi Yayınları, 2005
- Gül, Amine. *Abdurrahman Gubari'nin Hayatı Eserleri ve Menasik-İ Hac Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Harman, Ömer Faruk. "Hac". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14/382-386, Ankara: TDV yayınları,1996.
- Kaplan, Yunus. "Seyahat-name Türüne Farklı Bir Örnek". Fevrî'nin Hac Seyahatnamesi". *OMAD: Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 8/19 (2020). 567-599
- Karaman Hayreddin vd. *Kur'an Yolu (Kur'an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsiri)*. İstanbul: DİB Yayınları,2014.
- Karataş, Ahmet. *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Menâsik-i Haclar ve Nâlî Mehmet Efendi'nin Menâsik-i Hacc'ı Adlı Eseri (Edisyon kritik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- ..... "Nâlî Mehmed Efendi'nin Menâsik-i Hac Manzumeleri". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2012), 77-94.
- Kayaokay, İlyas. *Bolkvâdze-zâde İbrahim Kadem ve Manzum İki Eseri (Delilü'l-Haremeyn/ Mevlidü'n-Nebî) İnceleme Metin-Tıpkıbasım*. İstanbul. Dün Bugün Yarın



- Yayımları, 2020.
- Kiraz, Seydi. *İndî'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)*. Erzurum. Fenomen Yayınları, 2020.
- ..... "Fethî'nin Manzum Menâzil-i Hacc'ı", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 2 0 2 0 1 8 (Mar t ),310-334*.
- ..... "Tatar Edebiyatında Hac Seyâhatnâmeleri ve Musa Carullah'ın Hac Seyâhatnâmesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, (2021),VII/1,95-140*
- ..... "Konyalı Seyyid Mehmed Efendi'nin Manzum Menâsik-İ Hacc'ı". *Külliyyat (Osmanlı Araştırmaları Dergisi), 10 (Nisan 2020), 1-21*.
- Koyuncu, Fatih. "Cüddî'nin Manzum Hac Seyahatnâmesi". *Journal of Turkish Language and Literature (2017), 177-219*
- Kur'ân-i Kerîm ve Açıklamalı Meâli. Haz. Hayrettin Karaman vd. İstanbul. DİB Yayınları, 2017.
- Kurtcephe, İsrail. "Trablusgarp'ın İtalyanlarca İşgali, Mustafa Kemal ve Arkadaşlarının Direnişe Katılmaları". *AÜ Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi Atatürk Yolu 3/6 (1990), 97-98*
- Nâbî, *Tuhfetü'l-Haremeyn*. Haz. Mahmut Karakaş, Şanlıurfa: Özdal Yayınları,1986.
- Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Hicaz Hatırası*, Haz. Mehmet Akkuş, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı,2011.
- Öğüt, Salim. "Hac ile ilgili Fıkhi Hükümler". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 14/389-397*. Ankara. TDV Yayınları,1996.
- Özlu, Hüsnü. "Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı-İtalyan Harbi'nde (1911-1912) Trablusgarp'ın İşgali ve Derne Muharebelerinde Binbaşı Mustafa Kemal". *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi, 5/16 (2014), 249-271*.
- Süleyman Şefik Söylemezoğlu. *Hicâz Seyâhâtnamesi*. İstanbul: İz yayıncılık, 2013.
- Şahabettin, Cenab. *Hac Yolunda*. İstanbul: Karbon yayınları, 2020.
- Şemseddin Sivâsî. *Umdetü'l-Hüccâc*. Haz. Ramazan Fatih Süer, Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015.
- Toker, Mustafa. "Şemseddin-i Sivâsî'nin Menâsikü'l-Huccâc veya Umdetü'l-Huccâc Adlı Eseri". *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic Volume 4/2 (2009), 961-975*.
- Ulema Sicil Dosyaları,,: İSAM Kütüphanesi - Yayın Arama :: (isam.org.tr)
- Uzun, Mustafa İsmet. Ka'be/Türk Edebiyatı. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 24/23-26*, Ankara. TDV Yayınları, 2001.
- Yaran, Rahmi. Hac. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 14/410-413*, Ankara. TDV Yayınları. 1996.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011*.
- Yılmaz, Hüseyin. *Türk Edebiyatında Manzum Menâsik-i Hac Tercümelere ve Amîkî'nin Fütühu'l-Harameyn Tercümesi (Metin İnceleme Ve Çeviri Yazısı)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yüksel, Mukadder Arif. *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı Ve Menâsiki*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ahmed, *Esâsu'l-belâğa. 2*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Göllü, Bilge Karga "Bir Hac El Kitabı Örneği "Hacılara Yâdigâr", *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/1,(2021),63-81*



# TEKVİR, İNFİTÂR VE İNŞİKÂK SURELERİNDE ZİKREDİLEN KİYAMETİN KOPUŞ TASVİRLERİNİN TEOLOJİK VE LUGAVÎ İNCELEMESİ

Fehmi SOĞUKOĞLU\*

Muhammed ELNECER\*\*

## Öz

Âhiret hayatının başlangıcı olarak nitelenebilecek kıyametle ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de birçok surede çeşitli bilgilere yer verilmektedir. İnanç temellerini oluşturmaya yönelik ifadelerin daha fazla yer aldığı Mekkî surelerde bu hususun daha fazla ön plana çıktığını kaydedebiliriz. Makalede Mekkî olan ve kıyamet tasvirlerinin yoğun bir şekilde yer aldığı Tekvîr, İnfîtâr ve İnşikâk surelerinde geçen kıyametin kopuş anında veya yeniden diriliş zamanı yaşanacak hadiseler, Kelâm ve Arap dili disiplinleri ekseninde incelenmiştir. Bu üç sure arasında konu açısından bir bağlantı bulunduğu ve surelerin diziliş sıralamasının birbirini tamamladığı görülmektedir. Bu bağlamda bu surelerin birlikte ele alınmasının önemli olduğu kaydedilebilir. Üç surenin de şart edatıyla başlaması belâgat açısından ilgi çekicidir. Zaman zarfı olan bu edat yaygın kullanım şeklinde ihtimal anlamı barındırsa da Allah'ın ilminin kuşatıcılığı dikkate alındığında ilahî haberler açısından kesinlik ifade etmektedir. Kıyamet anlatımlarında yer alan fiillerin daha çok geçmiş zaman oluşu bu hadiselerin muhakkak vâkî olacağıyla açıklanmaktadır. Çalışmada ayrıca ilgili sureler bağlamında kıyametin kopuşu esnasında yaşanacağı belirtilen hadiselerle yeniden diriliş anında olacağı bildirilen olaylar ayrıştırılarak tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Arap Dili, Tekvîr, İnfîtâr, İnşikâk, Kıyamet, Belâgat

## Theological and Linguistic Analysis of the Doomsday Scenes Mentioned in the Surahs of Tekvîr, Infitâr and İnşikâk

### Abstract

Doomsday is the end of the life of this world and the beginning of the life of the hereafter, and various information is given in the Qur'an about it in many suras. The aim of the Meccan surahs is to establish the foundations of faith. Therefore, we can record that the information about the apocalypse is more in the Makki verses. In the article, the events that will occur at the break of the apocalypse or at the time of resurrection in the Makki Surahs of Tekvîr, Infitâr and İnşikâk, where the depictions

\* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0001-8994-630X, e-mail: fehmisogukoglu@hotmail.com

\*\* Dr. Öğr. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0001-7547-6079, e-mail: dr.muhammednajjar@gmail.com

of the apocalypse are intensely included, are examined. this study was carried out on the axis of Kalam and Arabic language disciplines. It is seen that there is a thematic connection between these three suras and the order of the suras complement each other. In this context, it can be noted that it is important to consider these three suras together. It is interesting in terms of rhetoric that all three suras begin with the conditional preposition (إِذَا). This preposition has the meaning of possibility in common usage. However, considering the encompassing knowledge of Allah, it is accepted as an envelope of time. It is seen that the verbs in the verses about the Day of Judgment are mostly used in the past tense and without mentioning the perpetrator. It is possible to explain this style by the fact that these events will definitely occur. On the other hand, God is not subject to time and space. In the study, it has also been tried to separate the events that will occur during the break of the apocalypse and the events of resurrection in the context of the relevant surahs.

**Keywords:** Kalam, Arabic Language, Takwîr, İnfitâr, İnshikâk, Doomsday, Eloquence

*Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 21.12.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 11.02.2022*

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, âyetlerdeki ifadesiyle insanların bir benzerini getirmekten âciz kaldığı Allah Teâlâ'nın kelâmıdır.<sup>1</sup> Kur'ân'ın hangi açıdan mûcize olduğu İslâm bilginleri arasında tartışmalı konulardandır.<sup>2</sup> Bu alandaki ilk müstakil risâlelerin, hicrî III. yüzyılda Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi şahsiyetler tarafından kaleme alındığı kabul edilmektedir.<sup>3</sup> Bâkılânî (ö. 403/1013)'den, Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025)'a, Zemahşerî (ö. 538/1144)'den günümüze kadar konu hakkında yorum yapan birçok kelâmcı ve dil bilimci Kur'ân'ın belâgat açısından benzerinin getirilemeyeceğine kail olmuştur.<sup>4</sup> Kur'ân-ı Kerîm'in bu edebî yönü kıyametle ilgili âyetlere belirgin bir şekilde yansımıştır. Çalışmada Tekvîr, İnfitâr ve İnşikâk surelerindeki kıyametin kopuş sahneleri anlatılırken âyetlerde yer alan harf ve fiillerin manaya olan etkisi incelenmiştir. Bu sureler Mekkî olması hasebiyle kısa ve etkili bir üslup içermektedir. Peşi sıra gelen Tekvîr ve İnfitâr sureleri

1 el-İsrâ 17/88.

2 Hüseyin Aydın, "Meydan Okumaları Bakımından Kur'ân Mucizesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 47.

3 Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzül-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 403-404.

4 Ebû Bekr Muhammed b Tayyib b Muhammed Bâkılânî, *İ'câzül-Kur'ân* (Mısır: Dârü'l-mâârif, 1997), 14-15; Mehmet Altın, "Kur'ân'ın Beyânî İ'câzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa", *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (2021), 308.

arasında konu ahengi olduğu ve her ne kadar İnfıtâr'la İnşikâk arasında bir sure (el-Mutafifn) bulunsa da üçünün de benzer bir şekilde başladığı ve kıyamet sahnelerini konu edindiği görülmektedir.

İnsanın ölümüyle başlayıp, kıyametin kopuşu ve akabinde cennet ve ce-henneme girişe kadar olan süreç, Kelâm'da sem'iyât başlığı altında ele alınmaktadır.<sup>5</sup> Kelâm'da usûl-i selâse içerisinde yer alması ve Kur'ân'ın ana konularından birisi olması nedeniyle âhîret konularıyla ilgili önemli bir literatür bulunmaktadır.<sup>6</sup> Türkiye'de son dönemde yapılan çalışmalara bakıldığında *Kur'an'da Kıyametin Kopma Ânının Tasviri -Tekvir Suresi Örneği-*,<sup>7</sup> *Kıyamet Suresi Bağlamında Kıyamet ve Ölüm Sahneleri*,<sup>8</sup> *El-Hakka Suresi Tefsiri Denemesi ve Bu Suredeki Kıyamet Sahneleri*,<sup>9</sup> başlıklarını taşıyan yüksek lisans çalışmaları olduğu görülmektedir. Ayrıca Seyyid Kutub'a ait *Kur'ân'da Kıyamet Sahneleri* kitabı gibi farklı dillerde de araştırmalar bulunmaktadır. Aynı şekilde kıyamet sahneleri etrafında birçok makalenin kaleme alındığı kaydedilebilir.

Makalede üç surede yer alan kıyametin kopuş sahneleri bir bütün olarak ele alınmıştır. Bu üç sure hadis rivâyetlerinde "Kim kıyamet gününü gözüyle görmüşçesine gözlemek isterse Tekvîr, İnfıtâr ve İnşikâk surelerini okusun"<sup>10</sup> ifadeleriyle kıyametin kopuş sahnelerinin anlaşılması için birlikte mûlahaza edilmesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca konunun Kelâm ve Arap dili disiplinleri birleştirilerek incelenmesinin önemli olduğu söylenebilir.

Kıyamet kelimesi köken olarak Arapça olup kalkmak, ayakta durmak anlamına gelmektedir.<sup>11</sup> Kur'ân'da bir surenin de adı olan kıyamet<sup>12</sup>, sura üflenmesiyle<sup>13</sup> birlikte evrendeki düzenin bozuluşunu ve tekrar dirilişi kapsayan geniş bir süreci kapsamaktadır.<sup>14</sup> Türkçede kullanılan "kıyamet" kelimesinin ise Kur'ânî istılahta "saat" ve "kıyamet" kavramına karşılık geldiği söylenebilir. Kur'ân'da "saat", kıyametin kopuşu anlamına gelirken aynı zamanda

5 Mehmet Cüneyt Gökçe, "Şemseddin es-Semerkindî'nin Sem'iyât Konularına Bakışı", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 8/1 (2021), 193-194.

6 Ramazan Biçer, "İtikadî Konular Halka Nasıl Sunulmalı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2011/2), 2.

7 Sinan Arslan, *Kur'an'da kıyametin kopma ânının tasviri -Tekvir Suresi örneği-* (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

8 Ömer Evcı, *Kıyamet Suresi Bağlamında Kıyamet ve Ölüm Sahneleri* (Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

9 Faruk Tuncer, *El-Hakka Suresi Tefsiri Denemesi ve Bu Suredeki Kıyamet Sahneleri* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991).

10 Nureddin Ebü'l-Hasen Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid* (Kahire: Mekete-bü'l-kudsî, 1994), 7/134.

11 Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1981), 37/3781.

12 el-Kıyâmet, 75/1.

13 ez-Zümer 39/68.

14 Nurdane Güler, "Kur'ân'da Kozmik Kıyamet İle Hesap Gününün İç İçeliği ve Yoruma Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1478

tekrar dirilişin başlangıç anını ifade etmektedir.<sup>15</sup> Naslarda “yevm”<sup>16</sup>, “saat”<sup>17</sup>, “yevmu’l-kıyâme”<sup>18</sup>, “yevmü’d-dîn”<sup>19</sup> “el-âhira”<sup>20</sup>, “vâkıa”<sup>21</sup> vb. birçok sözcüğün kıyamet ve tekrar dirilişle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.<sup>22</sup>

Tekvîr suresinde kıyametle ilgili şu olaylardan bahsedilmektedir: 1. Güneşin dürülüp kararması, 2. Yıldızların dökülüp sönmesi, 3. Dağların yürütülmesi, 4. Doğuracak develerin başı boş bırakılması, 5. Yabani hayvanların toplanıp bir araya getirilmesi, 6. Denizlerin kaynatılması, 7. Nefislerin birleştirilmesi, 8. Diri diri toprağa gömülen kıza neden öldürüldüğünün sorulması, 9. Defterlerin ortaya serilmesi, 10. Gökyüzünün sıyrılıp açılması, 11. Cehennem ateşinin harlatılması, 12. Cennetin yaklaştırılması.<sup>23</sup>

İnfitâr suresinde şu hususlar zikredilmektedir: 1. Göğün yarılması (infitâr), 2. Yıldızların dağılması, 3. Denizlerin taşması, 4. Kabirlerin alt-üst olması<sup>24</sup>

İnşikâk suresinde ise şu iki konudan bahsedilmektedir: 1- Göğün parçalanması (inşikâk), 2. Yerin uzatılıp içindekilerin atılıp boşaltılması.<sup>25</sup>

Üç surede geçen kıyamet sahneleri dünyadaki düzenin bozulmasını anlattığı gibi Güneş ve yıldızlar gibi gökcisimlerinin de dağılacağını ifade etmektedir. Âyetlerde beyan edilen kıyamet hadiseleri maddenin yok oluşundan ziyade dönüşüme uğramasını vurgulamaktadır.

### 1. Kıyamet Anlatımlarında Edatların Manaya Etkisi

Edatlar, kendi başına bir anlam ifade etmeyip, başka kelimelere anlam katan ek’ler olup birçok çeşidi bulunmaktadır.<sup>26</sup> Arapça edatların bazıları, “ve” (و) ve “be” (ب) gibi bir harften oluşabildiği gibi, “bel, min, izâ, sümme, kellâ, lâkinne” (بل, من, إذا, ثم, كلا, ولكن) gibi iki veya daha çok harften de oluşabilmektedir. Bu edatların her biri cümle içerisindeki kullanımına göre kelimelere çeşitli anlamlar katmaktadır. Genel olarak her birinin belirli bir anlamı olsa da zaman zaman kullanım yerine göre kelimeye/cümleye kattığı anlam farklılık gösterebilmektedir.

15 Râğıb İsfahânî, el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur’ân (Beyrut: Dârü'l-kalem, h. 1412), 691.

16 el-Bakara 2/254.

17 el-En’âm 6/31,40; el-A`râf 7/187, vd.

18 el-Bakara 2/113.

19 el-Fatiha 1/4; el-İnfitâr 85/15.

20 el-Bakara 2/4, 86, 94.

21 el-Vâkıa 56/1.

22 Numan Çakır, “Kur’ân’da Kıyamet İsimleri”, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (2018), 10-12.

23 et-Tekvîr 81/1-29.

24 el-İnfitâr 82/1-4.

25 el-İnşikâk 84/1-4.

26 Halil İbrahim Kaçar, “Arapça’da Meânî Açısından Atıf Edatları”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2 (2012), 164.

Tekvir, İnfitar ve İnşikâk surelerinde şart ve atıf edatlarının sık kullanıldığı görülmektedir. Bunların kullanılış biçiminin, gerek belâgat açısından ve gerekse âyete kattığı anlam yönünden önem arz ettiği söylenebilir.

### 1.1. Şart Edatları

Şart edatları “bir iş veya eylemin meydana gelmesi için bir başkasının vuku bulmasının şart olduğunu” ifade eden edatlardır.<sup>27</sup> 1. Şart edatı, 2. şart fiili, 3. şartın cevap cümlesi olmak üzere üç temel ögesi bulunmaktadır. Bu edatlar yapıları icabı genelde fiillerin başına gelmektedir.

Tekvîr, İnfîtâr ve İnşikâk surelerinin üçünün de “izâ” (إِذَا) (se/sa) şart edatıyla başladığı görülmektedir. Aynı edatların surelerin devamında birçok defa tekrarlanması edebî ve anlamsal açıdan dikkat çekicidir. Tekvîr suresinde on iki, İnfîtâr suresinde dört, İnşikâk suresinde iki şart edatı bulunmaktadır. İlgili sureler incelendiğinde şart edatlarının gerek kıyametin kopuşu ve gerekse tekrar dirilişten sonraki hadiselerin oluşumunu ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Bu sureler arasında şart edatlarının nüzul sırasına göre azaldığı tespit edilmektedir. Tekvîr suresinde daha fazla olay zikredilmiş ve dolayısıyla daha fazla şart edatı kullanılmıştır.

Üç surenin başlangıcında ve içeriğinde “izâ” (إِذَا) şart edatının sıkça kullanıldığı, benzer bir anlam ifade eden “in” (إِن) şart edatına ise yer verilmediği görülmektedir. “In” (إِن) edatının kullanıldığı yerlerde şart cümlesinin vaki olma ihtimaliyle, olmama ihtimali eşit veya daha az olarak kabul edilmektedir.<sup>28</sup> Söz gelimi *إِن يَدْرُسْ زَيْدٌ يَنْجُحْ* (Eğer Zeyd çalışırsa kazanır) cümlesinde şartın yerine gelmesi durumunda Zeyd’in kazanacağı kesin olarak ifade edilmektedir. Ancak bu cümleden yola çıkarak Zeyd’in kesin olarak çalışacağını söyleyemeyiz. Zeyd’in çalışma ihtimaliyle çalışmama ihtimali birbirine denktir veya çalışmama ihtimali daha büyüktür. Yukarıdaki cümle “izâ” (إِذَا) edatıyla kullanılacak olursa, Zeyd’in çalışma ihtimalinin “in” (إِن) edatıyla kullanımına göre daha fazla olacağı söylenebilir. Nitekim “izâ” (إِذَا)’nın şart edatı olmasının yanında gelecek zaman zarfı olma yönü de bulunmaktadır.<sup>29</sup> Bu bağlamda “izâ” (إِذَا) ile başlayan cümleler “eğer” şeklinde tercüme edilmesinin yanında “olduğunda” gibi de çevrilebilir ki âyetlerdeki mealin bu şekilde yapılmasının daha uygun olduğu söylenebilir.<sup>30</sup>

27 Osman Aşçıoğlu, “Arap Dilinde Şart Kipi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 190.

28 Mustafa Keskin, “Şart Anlamındaki إِذَا ve إِذَا’nın Arap Dili ve Belagati Açısından Değerlendirilmesi: Bazı Ayetler Örneğinde”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 529.

29 Aşçıoğlu, “Arap Dilinde Şart Kipi”, 194.

30 Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-kalem, 1996), 1/472.

Allah Teâlâ'nın verdiği bir haberde "izâ" (إِذَا) edatının kullanılması durumunda, o haberin kesin olarak vaki olacağını belirtebiliriz. Nitekim izâ" (إِذَا)'nın şart edatı olmasının yanında gelecek zaman zarfı olma durumu da bulunmaktadır. Zât-ı İlâhî zamandan münezze olup O'nun bildirdiği hususlarda değişim olma ihtimali bulunmamaktadır.<sup>31</sup> Ayrıca şart edatından sonra mazi fiilin kullanılması hadisenin mutlaka gerçekleşeceğini bir başka göstergesidir. Arapça gramerinde izâ (إِذَا) şart edatının gelecek zaman zarfı manası da ihtiva etmesi sebebiyle cevab-ı şartta genelde müzari fiil kullanılması beklenmektedir. Bununla beraber cümlenin daha belîğ olması istemiyle çeşitli gerekçelerle mazî fiil de kullanılabilir.<sup>32</sup> Ancak cevâb-ı şartın mâzi olması durumunda anlam yine müzari olacaktır. Bu noktaya dikkati çeken İbn Âşûr (ö. 1284/1868), cevâb-ı şartın kesin olarak gerçekleşeceği durumlarda belâgat açısından mazî olarak zikredilebileceğini aktarır.<sup>33</sup>

Tekvîr suresinde geçen on iki şart fiilinin akabinde cevap cümlesi olarak "Kişi ne getirdiğini bilecektir."<sup>34</sup> denilmektedir. İnfîtâr suresinde de benzer bir şekilde dört şart fiilinin akabinde "Herkes neleri yaptığını ve neleri yapmadığını bilecektir."<sup>35</sup> buyrulmaktadır. İnşikâk suresindeki iki şart edatının cevap cümlesi konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Râzî (ö. 606/1210) bu konuda altı görüş olduğunu belirtir. Birinci görüş Zemahşerî'nin de benimsediği gibi cevap cümlesinin olmadığı yönündedir. Buna göre cevap cümlesinin olmayışı zihinlerde kıyamet ahvalinin büyüklüğünü hissettirmektedir. İkinci görüşe göre de cevap cümlesi bulunmamaktadır. Ancak buna sebep olarak cevabın diğer surelerde yer alması gösterilmektedir. Üçüncü görüş ise Râzî tarafından muhakkiklerin düşüncesi olarak belirtilen "O'na kavuşacaksınız" ifadesidir. Dördüncü görüşe göre âyette takdim-te'hîr bulunmaktadır. Buna göre "Ey insan sen Rabbine yönelik bir çaba içerisinde, gök yarıldığında O'na mülâkî olacaksın" şeklinde bir anlam içermektedir. Kisâ'î'ye ait olan beşinci görüşe göre "kitabı sağdan verilenler ve kitabı arkasından verilenler" ifadeleri cevap cümlelerini oluşturmaktadır. Altıncı görüşe göre ise "Ey insan sen Rabbine yönelik bir çaba içerisinde" âyetinin içerdiği anlam cevap cümlesidir.<sup>36</sup> Üç sure bir bütün olarak düşünülecek olursa Tekvîr ve İnfîtâr surelerinde cevâb-ı şartın "insanın âhirete hangi amelle gittiği" yönünde olmasından yola çıkarak İnşikâk suresinde de benzer bir anlamın

31 Cemaleddin Erdemci, "Kelâm İlminde Akıl ve Nakil Etkinliği Problemi", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Fırat Üniversitesi, 2004), 343.

32 Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar* (Konya: Tekin Kitabevi, 1999), 43-44.

33 Muhammed et-Tâhîr İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984), 30/218.

34 et-Tekvîr 81/14.

35 en-İnfîtâr 82/5.

36 Fahreddîn Râzî, *Mefâti'hü'l-gayb* (Beyrut: Dârü ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1420 h.), 31/97.



takdir edilebileceği dile getirilebilir. Bu bağlamda Râzî'nin aktardığı ilk iki görüş Kisâ'tin düşüncesiyle de birleştirilerek tercih edilebilir. Nitekim beşinci görüşe göre kitabın sağdan veya arkadan verilmesiyle kişi ahirete ne tür bir amelle gittiğini yakînen bilecektir.

Üç surede zikredilen âhiret ahvalini anlatan âyetlerde kullanılan ikinci edat ise “emmâ” (أما) edatıdır. Bu edat; şart, açıklama ve pekiştirme anlamları içermektedir.<sup>37</sup> Edat, İnşikâk suresinde “Amel defteri kendisine sağından verilen kimse, kolay geçireceği bir hesaba çekilir ve arkadaşlarının yanına sevinçle döner.”<sup>38</sup> âyetiyle ve yine bu âyete bağlantılı olarak “Amel defteri kendisine arkasından verilen kimse ise: ‘Mahvoldum’ diye bağırır ve çılgın alevli cehenneme girer”<sup>39</sup> âyetinde yer almaktadır. “Emmâ” (أما) edatının şart, açıklama ve pekiştirme anlamı içermesi, bazı insanlar için kitabın sağından verilme durumunun kesinliğini içermektedir.

“Emmâ” (أما) şart edatının kullanılması, cümlelerin anlamını pekiştirdiği gibi cümleyi kısaltarak ifade güzelliği sağlamaktadır. Ayrıca “çalışıp çabalayan” kimsenin karşılığını göreceği teyit edilmektedir. Zemahşerî “emmâ” (أما) harfinin şart anlamı içerdiğini söyler. Bu yüzden cevâb-ı şartın gelmesi gerektiğini aktarır, anlama pekiştirme kattığının altını çizer. O, bu konuda şu örneği verir: “Zeyd gitmekte” cümlesi teyit edilmek istenirse ve kesinlikle Zeyd'in gittiği belirtilmek istenirse, أما زيد فذهب şeklinde kullanılacağını söyler.<sup>40</sup> Bu bağlam dikkate alındığında bu şart edatının cevabıyla olan ilişki gücü ortaya çıkmaktadır. Şartın cevabında “fe” (ف) kullanılması ise olayların tertibini, yani peşi sıra gelişini ifade etmektedir. Ayetteki bu şart, insanların iman etmeleri veya küfre girmelerine mukabil olarak görecekları karşılığın kesinliğini ifade etmektedir.

## 1.2. Atıf harfleri

Arap dili ve belâgatında atıf harflerinin kendisine özgü geniş bir anlam yelpazesi bulunmaktadır. “Bir kelime veya cümlelerin diğer bir kelime veya cümleyle bağlanması” amacıyla kullanılmaktadır.<sup>41</sup> Kur’ân-ı Kerîm’deki üstün belâgat dikkate alındığında atıf harflerinin anlama kattığı önem daha fazla ortaya çıkmaktadır. Atıfta; atıf edatı, atıf ve matuf olmak üzere üç temel öge bulunmaktadır. Nahivciler tarafından Arapçada on adet atıf harfi bulunduğu kaydedilmektedir. Bunlar, “hattâ, em, lâkin, bel, lâ, immâ, ev, sümme,

37 Aşçıoğlu, “Arap Dilinde Şart Kipi”, 196.

38 el-İnşikâk 84/7.

39 el-İnşikâk 84/10.

40 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-Arabî, 1407 h.), 1/117.

41 Kaçar, “Arapça’da Meânî Açısından Atıf Edatları”, 166.

fe, ve” (و، حتى، أم، لكن، بل، لا، إما، أو، ثم، ف، و) harfleridir.<sup>42</sup> İlgili surelerdeki kıyamet anlatımlarında و، ثم، ف، و atıf edatlarının kullanıldığı görülmektedir.

Dil bilimciler, “ve” (و) harfi için kendisinden önceki ve sonraki durumun eşit olduğu durumlarda kullanılır demektedir. Diğer atıf harflerinde ise atıfla matuf arasında ayırım bulunmaktadır. “Fe” (ف) harfi sıralama, tertip, “ev” (أو) şüphe veya iki hususun birbirine eşit olduğu durumları, “sümme” (ثم) iki olay arasında belli bir zaman geçmesini, “bel” (بل) ise iki hükümden birisinin iptalini içerir.<sup>43</sup>

“Vav” (و) harfi atıf harflerinin en sık kullanılanıdır. İki mana arasında eşitliği bildirip atıfla matuf arasında hangisinin öncelikli olduğu hakkında bilgi vermeyeceği genel kabul görmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de en çok kullanılan harf olduğu gibi ilgili surelerde de en çok kullanılan atıf edatıdır.

Âyetlerde yukarıda zikredilen kıyamet olaylarının “vav” (و) harfiyle ayrılması sebebiyle bu nassa dayanarak olaylar arasında net bir öncelik-sonralık ilişkisi belirlenmemektedir. Bununla beraber mantıksal bir çıkarımla ve kelimelerin diziliş hikmeti çerçevesinde bazıları arasında sıra tespiti yapılabilir. Öncelikle üç surede geçen âyetlerin aynı nesneden bahsedenlerinin aynı hadiseyi anlatıp anlatmadığı hususunun belirlenmesi gerekmektedir.

Semanın üç surede geçen ortak unsur olduğu görülmektedir. Bu kelime, üç surede de özne olarak geçmekte ancak farklı fiillerle zikredilmektedir. Tekvîr suresindeki 10. hadisede semanın sıyrılıp açılması (كشطت) yer alırken İnfîtâr suresinin ilk hadisesinde semanın yarılması (انفطرت), İnşikâk suresinin yine ilk olayında göğün parçalanması (انشقت) zikredilmektedir. İntifitâr ve inşikâkın yakın anlamlı olması aynı olayın farklı yönlerinin anlatılması olarak düşünülebilir.<sup>44</sup> Tekvîr suresindeki k-ş-t kökü hakkında ise farklı görüşler bulunmaktadır. Mücâhid çekilip yerinin değişmesi anlamındaki “ictibâz” kelimesiyle açıklarken<sup>45</sup> Mukâtil Allah Teâlâ’nın nüzulü sebebiyle semadaki varlıkların yok oluşu şeklinde yorumlar.<sup>46</sup> İsfahânî bu kökün devenin cildinin dökülmesinden geldiğini belirterek yine zâil olmayla ilişkilendirir.<sup>47</sup> Taberî tefsirinde Hz. Peygamber’in bu olayı semanın gök cisimlerinden temizlenmesi şeklinde açıkladığını aktarır.<sup>48</sup> Bu görüşlerden yola çıkarak Tekvîr sure-

42 Ebubekir İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv* (Beirut: Müessesetü’r-risâle, 2/55-59).

43 İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, 2/55-59.; Kaçar, “Arapça’da Meânî Açısından Atıf Edatları”, 169-172.

44 Bu iki kelime arasındaki ilişki bu çalışmadaki “Fiil Sigaları” başlığında incelenmiştir.

45 Ebü’l-Haccâc Mücâhid, *Tefsirü Mücâhid* (Mısır: Dârü’l-fikri’l-İslâmî, 1989), 708.

46 Ebu’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr Mukâtil b. Süleyman* (Beirut: Dârü ihyâi’t-turâs, 1423 h.), 4/602.

47 İsfahânî, *el-Müfredât Fî Garîbi’l-Kur’ân*, 712.

48 İbn Cerîr Taberî, *Câmiü’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Mekke: Dârü’t-terbiye ve’t-turâs, Ty.), 18/559.

sinde geçen gök hadisesinin İnfîtâr ve İnşikâk suresinden farklı olduğunu en azından daha sonra gerçekleşeceğini söyleyebiliriz.

İnşikâk suresindeki iki unsurdan semâyyla ilgili olanının (semanın yarılışı) sûra birinci defa üflenmesiyle gerçekleşecek olan yok oluşun bir parçası olduğu dile getirilebilir. el-Hâkka suresinde “Sûra bir defa üflendiğinde; Yeryüzü ve dağlar yerlerinden sökülüp birbirine bir defa çarptırılarak darmadağın edildiğinde; İşte o gün olacak olur. Gök yarılr (inşikâk), o gün (bütün) bunların düzeni çökmüştür.”<sup>49</sup> âyetlerinde sura üflenmesiyle inşikâk arasında bağlantı kurulduğu görülmektedir. Râzî âyette geçen “sûra üflenme” ifadesinin birinci defa olan üfleme olduğunu tekit ederken peşi sıra gelen olayların yok oluş sürecini tanımlamasından hareket eder.<sup>50</sup> İkinci hadisenin ise (yerin uzatılıp, içindekilerin çıkarılması) tekrar dirilişle güçlü alakası olsa da sura ikinci defa üflenmesinin öncesinden bahsettiğini söyleyebiliriz.

Kur’ân-ı Kerîm’de kıyamet sura üflenmesiyle başlayan bir süreci ifade etmektedir. Sura üflenmesi âyetlerde genelde haşrı anlatmaktadır.<sup>51</sup> İki defa üflenmesi ise Zümer suresinde belirtilmekte ve birinci defa üflenince semâvâtta ve arzda bulunanların ölüşünü, ikinci defa üflenmesi ise kalkıp dirilmelerini ifade etmektedir.<sup>52</sup>

İnfîtâr suresinde zikredilen dört hususun ilk üçünün (1. Göğün yarılması (infîtâr), 2. Yıldızların dağılması, 3. Denizlerin taşması) birinci sur ile alakalı olduğu, kabirlerin alt üst oluşunun ise sura ikinci defa üflenmesinin öncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Kabirlerin alt-üst oluşu, İnşikâk suresinde geçen “yerin içindeki herşeyi boşaltması” ifadesiyle aynı hadiseyi anlattığı kaydedilebilir. Tekvîr suresinde geçen “nefislerin çiftleştirilmesi”ni ise yukarıdaki olayların sonrasında yeniden dirilişin bir safhası olarak tespit etmek mümkündür. Bu âyet Hz. Ömer’e sorulduğuna önce sükût etmiş sonra kişinin cennette veya cehennemde dengiyle bir araya geleceği hakkındaki bilgisini aktarmıştır.<sup>53</sup>

Tekvîr suresinde geçen on iki olaydan ilk altısının yok oluşu içeren hadiseler olduğu dolayısıyla kıyametin kopuşuyla, son altı hadisenin ise yeniden dirilişle ilgili olduğu dile getirilmektedir.<sup>54</sup> Ancak ilk altı hadise (1. Güneşin dürülüp kararması, 2. Yıldızların dökülüp sönmesi, 3. Dağların yürütülmesi, 4. Doğuracak develerin başı boş bırakılması, 5. Yabani hayvanların toplanıp

49 el-Hâkka 69/13-16.

50 Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, 30/626.

51 el-Kehf 18/99; Tâhâ 20/102; Yâsin 36/51.

52 ez-Zümer 39/68.

53 Mücahid, *Tefsirü Mücâhid*, 707; Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 21/28.

54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/709; Güler, “Kur’ân’da Kozmik Kıyamet İle Hesap Gününün İç İçeliği ve Yoruma Etkisi”, 1492.

bir araya getirilmesi, 6. Denizlerin kaynatılması) içerisinde tekrar dirilişle alakalı olabilecek olaylar bulunmaktadır. Özellikle beşinci hadise yeniden dirilişin bir safhası gibi de görülebilir. “Yabanî hayvanların toplanıp bir araya getirilmesi” (حشرت) âyetinin tefsirinde Mâtürîdî (ö. 333/944) iki görüş olduğunu belirtir ancak bu görüşler arasında bir tercihte bulunmaz. Birincisi, bir araya getirilip yok edilmesi, ikincisi ise bir araya getirilerek tekrar diriltilmesi.<sup>55</sup> Birçok müfessirin âyetteki “bir araya getirilme” ifadesini yeniden dirilişle ilişkilendirmesinden yola çıkan Râzî şunları kaydeder: “Bil ki bu altı olay, evrenin bozuluş safhasında olabileceği gibi, kıyametten sonra da meydana gelebilir. Bu iki ihtimalden birisini önceleyebileceğimiz lafzî bir delalet bulunmamaktadır. Ancak son altı hadise kıyametten sonraki olaylardır.”<sup>56</sup>

Râzî her ne kadar son altı olayın (7. Nefislerin birleştirilmesi, 8. Diri diri toprağa gömülen kıza neden öldürüldüğünün sorulması, 9. Defterlerin ortaya serilmesi, 10. Gökyüzünün (sema) sıyrılıp açılması, 11. Cehennem ateşinin harlatılması, 12. Cennetin yaklaştırılması) kıyametten sonra olacağını net bir şekilde ifade etmişse de 10. olayın kıyametin kopuşu ve dağılmayla alakalı olma ihtimali de kaydedilmelidir. Bununla beraber semanın sıyrılıp açılmasının yarılmasından farklı bir anlam içermesinden, insanlar tekrar diriltildikten sonra semanın aşikâr hale gelerek hesap gününün başlayacağından yola çıkarak bu âyetin hesap günüyle ilişkili olduğu düşüncesini tercih edebiliriz.

Üç surede “fe” (ف) atıf harfi çeşitli âyetlerde kullanılmaktadır. Bu harf kendisinden sonra gelen olayı öncesiyle bağlantılamakta ve ikincisinin birincisinden sonra meydana geldiğini bildirmektedir.<sup>57</sup>

Tekvir suresinde iki ayrı konunun bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, kıyametin kopuşu ve yeniden diriliş sahneleriyle, ikincisi ise resulü tasdikle ilgilidir. Kıyamet sahnelerinin anlatımından hemen sonra “fe” (ف) bağlacıyla yemin edilmesinin, kıyametle ilgili resulün verdiği haberlerin doğruluğunu ifade ettiği söylenebilir. Ayrıca “fe” (ف) atfının iki konunun arasındaki bağlaç durumunda olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda yeniden diriliş gerçekleşince insanlar daha ilk anlarda peygamberlerin verdiği haberlerin gerçek olduğuna tanık olacaklardır.

Üç sure içerisinde “fe” (ف) harfinin kullanıldığı edebî açıdan dikkat çeken bir başka âyet de “Ey insan! Şüphe yok ki sen Rabbine yönelik çaba üstüne çaba göstermektesin; sonunda O’na varacaksın.”<sup>58</sup> ifadesidir. Âyetin “gökyü-

55 Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vîlât Ehli’s-Sünne* (Beyrut: Dârü’l-kutubi’l-ilmîyye, 2005), 10/431.

56 Râzî, *Mefâti’hü’l-gayb*, 31/65.

57 Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 297.

58 el-İnşikâk 84/6.

zû parçalandığında” şartının cevabı olduğuna dair düşünceler olduğu daha önce ifade edilmişti. Âyette bağlaç olarak “ve” (و) kullanılmış olsaydı, yeni bir cümle olarak, “siz ona varacaksınız” şeklinde ikinci bir yargı içerecekti. “Sümme” (ثُمَّ) kullanılmış olsaydı, arada bir zaman aralığı olması icap edecekti ki âyetin anlamı açısından farklılaşma olacaktı. Bu durumda “fe” (ف) harfi belâgat açısından en uygun düşen harftir. Halbuki Allah’a kavuşmak ve likası için zaman aralığı bulunmaktadır. Buna rağmen “fe” (ف) atfının kullanılması çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Bu bağlamda, Allah katında veya bir başka söylemle ahiretten dünyaya bakıldığında sanki bütün dünya ahvalinin gündüzden bir saatmişçesine görülmesi şeklinde düşünülebilir. Bu durumda “fe” (ف) bağlacı akıp giden bir sürecin devamı olarak okunabilir. Dil bilimciler buna binaen “fe” (ف) harfinde bir müddet zaman aralığı olabileceğini ancak bir sürecin devamlılığı açısından kullanılabilceğini belirtmişlerdir.<sup>59</sup>

Sonra anlamındaki (ثُمَّ) ise kıyamet konularında İnfîtâr suresinde “Ceza gününü sana ne bildirebilir, sonra (ثُمَّ) ceza gününü sana ne bildirebilir?”<sup>60</sup> âyetinde bir yerde geçmektedir. Ceza günü genel olarak müfessirlerce hesap günü olarak tefsir edilmiştir.<sup>61</sup>

Bu ayetteki sonra (ثُمَّ) ifadesiyle aralarında zamansal farklılıklar bulunan birçok hadisenin vuku bulacağı ve tekrardan dolayı bunların büyüklüğünün kastedildiği söylenebilir. Âyetteki hitabın Hz. Peygamber’e olmasından hareket edilirse bütün insanların tahayyülünün fevkinde bir hadisenin oluşacağı da kaydedilebilir.

Bel (بَل) atf harfi, İnfîtâr suresinde “Hayır! Bilakis (بَل) siz hâlâ dini yalan sayıyorsunuz.”<sup>62</sup> âyetinde bir yerde geçmektedir. “Ey İnsan! Seni kerîm olan Rabbine karşı aldatan ne oldu?” sorusunun akabinde -ki bu soruda bütün mümin-kâfir bütün insanlara bir hitap bulunmaktadır- bu atfın kullanılmasında bir olaydan daha önemli bir başka olaya geçiş bulunduğu kabul edilebilir. Belâgatta idrâb-ı intikâlî olarak adlandırılan bu üslup daha çok “bel” (بَل) harfiyle kullanılmaktadır.<sup>63</sup> Bu bağlamda âhiret gününü inkâr etmenin, Allah’ı ve resûlünü inkâr etmeyi içerdiği söylenebilir. Râzî, âyetteki “bel” (بَل) atfını idrâb-ı iptâlî<sup>64</sup> anlamında kabul ederek harfin öncesinde bir cümle

59 Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 297.

60 el-İnfîtâr 82/17-18.

61 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr Mukâtil b. Süleyman*, 4/614; Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 24/272.

62 el-İnfîtâr 82/9.

63 Mustafa Kayhan, “Kur’ân’da İdrâb Üslûbu”, *Tidsad* 12 (2017), 120.

64 “Bel” edatına, dönüş yapmak, vazgeçmek anlamında “idrâb edatı” da denilmektedir. Nitekim kendisinden önceki cümleden vazgeçilmiş ve edattan sonraki anlamın kastedilmiştir. Bkz. Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 148-150.

takdîri yapar.<sup>65</sup> Son tahlilde “dinin yalanlanması” ifadesi yukarıda zikredilen âhiret ahvalinin inkar edilmesiyle de yorumlanmaktadır.

### 1.3. Cer harfleri

İzâfet harfleri olarak da isimlendirilen cer harfleri (harf-i cer) kendisinden önceki fiilin anlamını kendisinden sonraki gelen isme aktarmaktadır.<sup>66</sup> Cümledeki anlamın netleştirilmesi için kullanılan cer harflerinin sayısı hakkında ihtilaf bulunsa da Birgivî (ö. 981/1573) ve bir çok dil bilimci yirmi olarak tespit eder.<sup>67</sup> Makalede incelenen üç surede kıyamet sahneleri doğrudan anlatılırken cer harfleri hiç yer almamakta, bununla beraber ilgili olaylarla bağlantılı olarak “ilâ” (إلى) ve “an” (عن) harflerinin kullanıldığı görülmektedir.

Cer harflerinin geniş bir anlam yelpazesi bulunmakla birlikte genel itibarıyla birincil anlamlarına ilişkin olarak “ilâ” (إلى) harfinin Türkçede yönelme hal eki olan “e-a”; “an” (عن) harfinin ise Türkçede ayrılma hal eki olan “den/dan” eklerinin karşılığı olduğu söylenebilir. Cer harflerinin bazıları anlamda derinlik sağlamak amacıyla birbiri yerine de kullanılabilir.<sup>68</sup>

“İla” harf-i ceri, İnşikâk suresinde iki ayette geçmektedir. Birincisi Allah Teâlâ’ya mülâki olmayı içeren “Ey insan! Şüphe yok ki sen Rabbine yönelik çaba üstüne çaba göstermektesin; sonunda O’na varacaksın.”<sup>69</sup> âyetinde yer almaktadır. Burada harf-i cer intiha-i gaye anlamındadır. Bu ise insanın ahirette Rabbine kavuşuncaya kadar sürekli amel işleyeceğinin bir ifadesidir. İkinci ayette ise Rabbine mülâki olduktan sonra kitabını alıp ehline gidinceye kadar sürurunun devam edeceğinin bir ifadesidir.

“An” harfi İnşikâk suresinde kıyamet ahvalini de dahil edebileceğimiz uzun bir süreci ifade ederek mucâveze anlamında kullanılmıştır. Âyette “Siz halden hale geçeceksiniz.”<sup>70</sup> denilmekle bir şeyin sona erip bir başka şeyin başlaması kastedilmektedir. Bu ifade dünyadaki sürekli dönüşümü ihtiva ettiği gibi ahiret ahvalindeki dönüşümü de içermektedir. Ayetteki “an” harf-i ceri yerine sonra anlamındaki “ba`de” kelimesinin gelmeyişi, insanların başına gelecek olaylar arasında öncelik ve sonralığın net olmadığına bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Ayrıca “an” harf-i ceri oluşacak hadiseler arasında bir bağlantı ve nedensellik ilişkisinin kurulmasına da imkân tanımaktadır.

65 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 31/77.

66 Yusuf Karataş, “Arapça’da Cer Harflerinin Birbirinin Yerine Kullanımı Olgusu”, *Nüsha* 1/16 (2013), 110.

67 Tahsin Deliçay, “Harf-i Cerlerin Fiile Anlam Kazandırması: Kur’an-ı Kerim Örneği”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)* 2/2 (2012), 40.

68 Karataş, “Arapça’da Cer Harflerinin Birbirinin Yerine Kullanımı Olgusu”, 110.

69 el-İnşikâk 84/6.

70 el-İnşikâk 84/19.

## 2. FİİL SİĞALARI

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kıyametin kopuş sahnelerindeki anlatımlarda fiillerin genelde edilgen (mebnî li'l-mechûl) bir şekilde zikredilmesi dikkat çekicidir. Makalede konu edilen üç surenin de şart edatıyla başladığı akabinde edilgen bir fiil kullanıldığı görülmektedir.<sup>71</sup> Söz gelimi Tekvîr suresinin ilk âyetinde “dürülmek, karartılmak” fiili zikredilmektedir. Âyetteki fiil etken fiil çatısıyla zikredilseydi “Allah güneşi dürdü, kararttı” şeklinde bir meal oluşması beklenirdi.

İlgili âyetlerde fiillerin edilgen (mebnî li'l-mechûl) bir çatıda zikredilmesinde birçok anlam tespit edilebilir. Bunların başında fâilin meçhul olması, vâki olacak hadisenin ön plana çıkarılması gösterilebilir. Nitekim fâil zikredilmiş olsaydı edebî açıdan olayı gerçekleştiren kişi veya sebepler daha görünür hale gelecek ve bu durum olayın büyüklüğünü kısmen perdeleyecekti. Âyetlerin mevcut şeklinin kıyametin kopuş hadiselerinin büyüklüğünü dinleyenlerin zihninde artırdığı söylenebilir. Bir başka açıdan âlemdeki her şeyin Allah Teâlâ'nın tasarrufunda olduğu düşünülünce, fâilin O'ndan başkası olmayacağı göz önünde bulundurularak fâilin zikredilmesine ihtiyaç duyulmadığı da kabul edilebilir.

İkinci bir hikmet olarak fâilin meçhul bırakılması insan psikolojisi açısından gerginlik ve korkunun artırılmasını doğurmaktadır. Bu durumda her ne kadar gerçek fâil Allah Teâlâ olsa da hadiseyi ortaya çıkaracak farklı etkenlerin olabileceği ortaya konulabilir. Tekvîr suresindeki ikinci âyette Arapça grameri açısından her ne kadar fiil malum kipiyle zikredilmişse de “inkedera” fiili “infeale” babında olmakla Türkçedeki anlamı itibarıyla edilgen anlamda tercüme edilebilmektedir. Aynı durum İnfîtâr ve İnşikâk suresindeki fiillerde de kendisini göstermektedir. Bu âyetlerde geçen Arapça gramerine göre mâlum fiillerin fâilinin “cansız madde” olması bunların gerçek fâilinin Allah Teâlâ olduğuna bir işaret olarak kabul edilebilir. Bu husus İnşikâk suresindeki “Yer içindekileri atıp boşaldığında” âyetinde atmak ve boşalmak fiilleri için de geçerlidir.

Kıyamet anlatımlarında “denizlerin kaynatılması ve taşırılması” ifadesi Tekvîr ve İnfîtâr surelerinde ayrı fiillerle yer almaktadır. Denizlerle ilgili bu anlatım Tekvîr suresinde *وإذا البحار فجرت* şeklinde yer alırken İnfîtâr suresinde *وإذا البحار سجرت* şeklinde zikredilmektedir. Bu iki âyette şart edatı ve denizler kelimesi aynı şekilde yer alırken her ikisinde de tefîl babından meçhûl fiil kalıbının kullanılmış olması dikkat çekicidir. Bihâr (denizler) her iki fiil için nâib-i fâildir. Her iki olayda da aynı hadisenin farklı yönleri-

71 et-Tekvîr 81/1; el-İnfîtâr 82/1; el-İnşikâk 84/1.

nin anlatıldığı söylenebilir. Mücahid “tecsîr”in yakılmak anlamına geldiğini, “tefcîr”in ise taşmak manasında olduğunu söyler.<sup>72</sup> Mukâtil ise iki kelimenin eş anlamlı olduğunu savunmuştur.<sup>73</sup> Tefsirlerde farklı görüşler bulunmakla birlikte bu kelimeler arasında ince bir farklılık olduğu söylenebilir.<sup>74</sup> Âyetlerin siyâkı düşünülerek aradaki fark ortaya konulmaya çalışıldığında; Tekvîr suresindeki kelimelerin birleşme üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Örnek olarak tekvir-i şems, inkidâr, vuhuşların haşrı, tes’îr-i cahim ve izlâf-ı cennet, tümüyle yakınlaşma ve bir araya gelme fiillerinden oluşmakta ve ayrılma ve dağılmadan bahsedilmemektedir. İnfitâr suresinde ise kelimeler ayrışma üzerine yoğunlaşmaktadır. İnfirât-ı sema yani parçalanmadan başlayarak, intisâr-ı kevâkib yani dağılması ve aynı şekilde denizlerin inficârı da bu sadette olmalıdır. En sonunda ise kabirlerin çıkarılması yer almaktadır. Bu açıdan bakınca anlam farklılığı net bir şekilde görülmekte ve tescir ve tefcir arasındaki fark daha belirgin hale gelmektedir. Bu durum dikkate alındığında tescîrin ayrışmayı çağrıştıran yanmak anlamı taşıdığı tercih edilebilir.

Tescîr, lugatta yakmak ve doldurmak anlamlarını taşımaktadır.<sup>75</sup> Her iki anlamın da âyet açısından uygun olduğu görülmektedir. Denizler arasında farklılığın kalkarak hepsinin birleşmesi ve yakılması mümkündür.

İnfitâr ve inşikâk fiillerinin eş anlamlı olduğu dile getirilmektedir. Ancak bu iki kelimenin başka bir surede bir âyette zikredilmesi sebebiyle aralarında bir farklılık olması gerektiği söylenebilir.<sup>76</sup> İsfahânî, infitâr fiilinin uzunlaşmasına yarılmalarda kullanıldığını, inşikâkın ise ortadan ikiye ayrılma gibi iki parçaya bölünme anlamını içerdiğini belirtir.<sup>77</sup> Son tahlilde infitâr ve inşikâk evrendeki düzenin bozulmasını gösteren iki ayrı âyettir. Bu iki kelime arasında umum-husus (bütün-parça) ilişkisi olduğu söylenebilir.

## Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’de kıyametin kopuş sahneleriyle yeniden diriliş hadiselerinin iç içe aktarıldığı görülmektedir. Aynı durum birisi kıyametin kopuşunu diğeri tekrar dirilişi sağlayacak olan iki defa sura üflenmesiyle ilgili âyetlerde de görülmektedir. Saat kavramıyla da ifade edilen sura birinci defa üflenmesi kıyametin kopuş hadiselerini ortaya çıkaracakken, ikinci defa üflenmesiyle yeniden diriliş ve hesap günü gelecektir.

72 Mücahid, *Tefsîrü Mücâhid*, 707.

73 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr Mukâtil b. Süleyman*, 4/601.

74 Taberî, *Câmiü’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 24/242, 24/268.

75 Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Kahire: Dâ-rü’l-maârif, 1981), 23/1942.

76 Meryem 19/90.

77 İsfahânî, *el-Müfredât Fî Garîbi’l-Kur’ân*, 459, 640.



Tekvîr, İnfîtâr ve İnşikâk sureleri benzer içerikleriyle birbirini tamamlar bir nitelik arz etmektedir. Mekkî olan bu üç surenin hem Kur'ân-ı Kerîm'deki sıralaması hem de nüzul açısından ilki Tekvîr, ikincisi İnfîtâr ve üçüncüsü ise İnşikâk sureleridir. Surelerin her birinin "olduğunda" anlamına da gelen "izâ" (إِذَا) şart/gelecek zaman edatıyla başlaması ve içeriğinde birden çok defa bu edatın tekrarlanması edebî açıdan dikkat çekicidir. Bu edatın kullanıldığı âyetlerin mealinde "se/sa" şeklinde şart içerikli bir tercüme yerine "olduğunda" kelimesiyle çevrilmesinin daha doğru olacağı teklif edilebilir.

Tekvîr suresinde on iki, İnfîtâr suresinde dört, İnşikâk suresinde ise iki adet şart edatı bulunduğu görülmektedir. Tekvîr ve İnfîtâr surelerindeki şart edatlarının cevabı bilinmekle birlikte, İnşikâk suresinde geçen şart edatlarının cevabı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Lugavî olarak net bir sonuca varamasak da "kitabın sağdan veya arkadan verilme durumu"nu içeren âyetin diğer iki suredeki cevab-ı şartla uyum içerisinde olması sebebiyle bu durumun takdiri olarak cevab-ı şart olduğu dile getirilebilir.

İlgili surelerde ve Kur'an'ın genelinde "vav" (و) harfinin en çok kullanılan atıf harfi olduğu anlaşılmaktadır. Bu harfin sıralama bildirmemesi sebebiyle kıyamet sahnelerini bildiren âyetlerden hangisinin diğerinden önce olacağı hususu net değildir. Bununla beraber kıyametin kopuş hadiselerini, diriliş olaylarından mantıksal bir çıkarımla ayırmak mümkündür.

Tekvîr suresinde on iki hadise (1. Güneşin dürülüp kararması, 2. Yıldızların dökülüp sönmesi, 3. Dağların yürütülmesi, 4. Doğuracak develerin başı boş bırakılması, 5. Yabani hayvanların toplanıp bir araya getirilmesi, 6. Denizlerin kaynatılması, 7. Nefislerin birleştirilmesi, 8. Diri diri toprağa gömülen kıza neden öldürüldüğünün sorulması, 9. Defterlerin ortaya serilmesi, 10. Gökyüzünün sıyrılıp açılması, 11. Cehennem ateşinin harlatılması, 12. Cennetin yaklaştırılması) zikredilmektedir. Bunlardan ilk altısının kıyametin kopuşuyla, son altısının ise sura ikinci defa üflendikten sonraki hadiselerle ilişkili olduğu birçokları tarafından dile getirilmektedir. Son altı hadisenin sura ikinci defa üflendikten sonraki olaylarla ilişkili olduğu tercih edilmekle birlikte beşinci olayın yine tekrar dirilişle alakalı olabileceği kaydedilmelidir.

İnfîtâr ve İnşikâk surelerinde geçen altı hadisenin ise (İnfîtâr suresi: 1. Gökyüzünün yarılması (infîtâr), 2. Yıldızların dağılması, 3. Denizlerin taşması 4. Kabirlerin alt-üst olması; İnşikâk suresi: 1- Göğün parçalanması (inşikâk) ki bu kıyametin kopuş sahnesiyle, 2- Yerin uzatılıp içindekilerin atılıp boşaltılması) tümüyle sura birinci defa üflenmesiyle ikinci kez üflenmesi arasındaki hadiseler olduğu anlaşılmaktadır.

Kıyamet sahneleri anlatılırken sadece mazi fiil kullanılması kayda değer bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Arapça açısından fiillerin birçoğunun, Türkçe meallere göre ise tümünün sadece edilgen çatıda bulunmasının cereyan edecek hadiselerin ürpertici yönünü artırdığı kaydedilebilir.

Kıyamet konusunda Tekvîr suresinde zikredilen kelimelerin birleşme/bir araya gelme anlamı ihtiva ettiği, İnfîtâr suresinde geçen kelimelerin ise ayrışma/dağılma manası içerdiği anlaşılmaktadır. Son olarak İnfîtâr ve İnşikâk kelimelerinin birbirine yakın anlamda olsalar da aynı hadisenin farklı yönlerini ifade ettikleri söylenebilir.

### Kaynakça

- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Kitabevi, 1999.
- Altın, Mehmet. "Kur'an'ın Beyânî İ'câzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa". *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (2021), 301-335.
- Arslan, Sinan. *Kur'an'da kıyametin kopma ânının tasviri -Tekvir Suresi örneği-*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Aşçıoğlu, Osman. "Arap Dilinde Şart Kipi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 189-200.
- Aydın, Hüseyin. "Meydan Okumaları Bakımından Kur'an Mucizesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 45-76.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b Tayyib b Muhammed. *İ'câzü'l-Kur'an*. Mısır: Dârü'l-maârif, 1997.
- Biçer, Ramazan. "İtikadî Konular Halka Nasıl Sunulmalı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* (2011/2), 1-18.
- Çakır, Numan. "Kur'an'da Kıyamet İsimleri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2018), 9-53.
- Deliçay, Tahsin. "Harf-i Cerlerin Fiile Anlam Kazandırması: Kur'an-ı Kerim Örneği". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)* 2/2 (2012), 37-61.
- Erdemci, Cemaleddin. "Kelâm İlminde Akıl ve Nakil Etkinliği Problemi". *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*. 329-344. Fırat Üniversitesi, 2004.
- Evcî, Ömer. *Kıyamet Suresi Bağlamında Kıyamet ve Ölüm Sahneleri*. Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gökçe, Mehmet Cüneyt. "Şemseddin es-Semerkindî'nin Sem'iyât Konularına Bakışı". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 8/1 (2021), 191-204.
- Güler, Nurdane. "Kur'an'da Kozmik Kıyamet İle Hesap Gününün İç İçeliği ve Yoruma Etkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1475-1496.
- Habenneke el-Meydânî, Abdurrahman. *el-Belâgatü'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-kalem, 1996.
- Heysemî, Nureddin Ebü'l-Hasen. *Mecmaü'z-zevâid ve menbâü'l-fevâid*. 10 Kahire: Meketebü'l-kudsî, 1994.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dârü'l-maârif, 1981.
- İbn Serrâc, Ebubekir. *el-Usûl fi'n-nahv*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-kalem, h. 1412.
- Kaçar, Halil İbrahim. "Arapça'da Meânî Açısından Atıf Edatları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 163-191.
- Karataş, Yusuf. "Arapça'da Cer Harflerinin Birbirinin Yerine Kullanımı Olgusu". *Nüsha* 1/16 (2013), 109-140.
- Kayhan, Mustafa. "Kur'an'da İdrâb Üslûbu". *Tidsad* 12 (2017), 116-146.
- Keskin, Mustafa. "Şart Anlamındaki لاء ve لاء nin Arap Dili ve Belagati Açısından Değerlendirilmesi: Bazı Ayetler Örneğinde". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 525-538.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilât Ehli's-Sünne*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.

- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsîr Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Dârü ih-yâi't-turâs, 1423 h.
- Mücahid, Ebü'l-Haccâc. *Tefsirü Mücâhid*. Mısır: Dârü'l-fikri'l-İslâmî, 1989.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihi'l-gayb*. Beyrut: Dârü ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1420 h.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Mekke: Dârü't-terbiye ve't-turâs, Ty.
- Tuncer, Faruk. *El-Hakka Suresi Tefsiri Denemesi ve Bu Suredeki Kıyamet Sahneleri*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ`câzü'l-Kur'ân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-Arabî, 1407 h.

## İBÂDİYYE’NİN HÂRİCÎLİĞE İSNADI MESELESİ

Mehmet Hanifi YOLDAŞ\*

Mehmet KUBAT\*\*

### Öz

Sıffin savaşı esnasında Muâviye ve Amr b. As’ın Tahkîm’e gitme önerisinin Halife Hz. Ali tarafından kabulü onun ordusunda bölünmeye yol açtı. Bu bölünme neticesinde makâlât türü kaynakların “Havâric” olarak adlandırdığı, İbâdîlerin ise “Muhakkimetü’l-Ûlâ” dedikleri ilk fırkalaşma hareketi başlamış oldu. Hicrî 64/684 yılında Muhakkimetü’l-Ûlâ’nın parçalanması ve sonrasında meydana gelen fırkaların hepsi Mezhepler Tarihçileri tarafından genel bir değerlendirme ile Hâricîliğin alt kolları olarak kabul edildi. Yapılan tanımlamalarda Ezârîka, Necedât, Acârîde, Sufriyye, Beyhesiyye ve diğer Hâricî fırkalar sertlik yanlısı ve aşırıya kaçanlar olarak vasıflandırıldı. İbâdîler ise Hâricîliğin günümüze kadar yaşayan mutedil fırkası olarak kabul edildi. Bu niteleme ile İbâdiyye Hâricî fırkalardan biri olarak konumlandırılmış oldu. Şiddet taraftarı Hâricî fırkalardan hiçbiri varlığını sürdüremezken İbâdiyye’nin günümüze kadar varlığını devam ettirmesinin temel sebebinin görüşlerindeki itidal olduğu söylenebilir. İbâdiyye’yi Hâricî olmakla itham eden müellifler, çeşitli konulardaki görüşlerinin benzerliğini delil gösterirler. Ancak bu iddialar İbâdîler tarafından kesin bir dille reddedilmektedir. Bu makalede İbâdî müelliflerin doğrudan kendi eserleri ekseninde benzer olduğu iddia edilen görüşler Hâricîlerin temel düşünceleriyle karşılaştırılarak bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hâricîler, Muhakkimetü’l-Ûlâ, İbâdiyye, Kaade, Hurûc.

### The Issue of Imputation of Ibadīya to Kharicite

#### Abstract

During the Battle of Siffin, the acceptance of Muaviye and Amr b. As’s proposal to go to Tahkim by Caliph Hz. Ali led to a split in his army. As a result of this division, the first sectarian movement began, which maqalat-type sources called “Havâric” and Ibadis called “Muhakkimetü’l-Ûlâ”. The disintegration of Muhakkimetü’l-Ûlâ in Hijri 64/684 and all the sects that emerged after it were accepted as sub-branches of Kharijite with a general assessment by the Historians of Sects. In the definitions made, Ezârîka, Necedât, Acârîde, Sufriyya, Beyhesiyye and other Kharijite sects were characterized as hardliners and extremists. Ibadis, on the other hand, were accepted as the moderate sect of Kharijite that has survived to the present day. With this qualification, İbâdî-

\* Doktora Öğrencisi. İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Malatya, Türkiye/ e-posta: mehmethanifiyoldas@gmail.com/ ORCID: 0000-0003-3912-0256

\*\* Prof. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye/ e-posta: mehmet.kubat@inonu.edu.tr/ ORCID: 0000-0001-6729-7652

yye was positioned as one of the Khâricî sects. It can be said that the main reason why the Ibadiyya has continued to exist until today is the moderation in their views, while none of the Hariji sects that support violence could survive. The authors who accuse İbâdiyye of being Kharijite show the similarity of their views on various issues as evidence. However, these claims are firmly rejected by the Ibadis. In this article, it will be tried to reach a conclusion by comparing the views claimed to be similar on the axis of Ibadi authors' own works directly with the basic ideas of the Kharijites.

**Keywords:** Kharijites, Muhakkime, Ibadiyye, Kaade, Hurûc

*Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 10.01.2022; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 27.02.2022*

## Giriş

Hiz. Osman'ın (öl. 35/656) on iki yıl süren hilâfetinin son yıllarında İslâm toplumu içerisinde meydana gelen olaylar ve yönetici kesime karşı oluşan hoşnutsuzluklar, toplumsal huzursuzluklara sebebiyet verdi. Hiz. Osman'ın hunharca katledilmesiyle sonuçlanan olaylar, sonraki dönemde gruplaşma ve fırkalaşma hareketlerinin ivme kazanmasına neden oldu. Hiz. Osman'dan sonra hilâfet makamına gelen Hiz. Ali (öl. 40/661) kendinden önceki dönemden kalan sorunlarla uğraşmak durumunda kaldı. Bu sorunların başında ise yönetimini tanımayanlar ile Hiz. Osman'ın kanının hesabını soranların geldiğini söylenebilir. Hiz. Âişe'den (r.a.) sonra onun kanının hesabını sorma hakkını kendinde gören Muâviye emellerine ulaşmak adına Şamlıları yanına alarak giriştiği mücadele ile Cemel'in bir bakıma devamı olarak Sıffîn'de Müslümanların karşı karşıya gelmesine yol açtı. Sıffîn savaşı ve akabinde vuku bulan Tahkîm hadisesi Hiz. Ali'nin saflarında bölünmeye neden oldu. Bu bölünme sonucu ilk siyasi fırka olarak kabul edilen ve makâlât yazarlarınca "Havâric" olarak adlandırılan Muhakkimetü'l-Ûlâ teşekkül etti.<sup>1</sup> Farklı bir bakış açısına sahip olan İbâdî müellifler, hicrî 64/684 yılından sonra Muhakkimetü'l-Ûlâ'nın kendi içinde fırkalara ayrıldığını ve bu tarihten sonra Muhakkimetü'l-Ûlâ'dan ayrılan fırkaların Havâric olarak bilinir hale geldiğini ifade ederler.<sup>2</sup>

Hicrî 64/684 yılında yaşanan bu bölünmeden önce Muhakkime'den bir grup insan birlikte hareket ederek Emevîlere karşı mücadele eden Abdul-

1 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1950), 1/191; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*, thk. Lecnetu İhyau't-Turasu'l-Arabiyye (Beyrut: Dâru'l-İfâki'l-Cedîde, 1982), 57.

2 Amr Halîfe Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, çev. Mîhâil Hûrî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 57.

lah b. Zübeyr'e yardım etmek için Mekke'ye gitti.<sup>3</sup> Bu grup içerisinde Nâfi' b. el-Ezrak (öl. 65/685), Necde b. Âmir (öl. 72/691), Abdullah b. Saffâr (öl. I./VII. yüzyıl sonları) ve Abdullah b. İbâd vardı. Bu kişiler daha sonra adlarına izafeten anılacak olan Ezârîka, Necedât, Sufriyye ve İbâdiyye fırkalarının imâmları ve önde gelen isimleridirler. Her ne kadar geçmişten günümüze İslâm Mezhepleri Tarihçileri bu dört fırkayı Hâricî fırkalar olarak adlandırsalar da<sup>4</sup> İbâdîler bu kanaatte değildirlere. Onlar kendilerini Muhakkimetü'l-Ûlâ'nın halefleri olarak sayarlar ve İbâdîlere göre Muhakkimetü'l-Ûlâ'nın Havâric ile herhangi bir alakası bulunmamaktadır. Örneğin İbâdîlerin önde gelen âlimlerinden Eттаfeyyiş, "Havâric, tâbiîn zamanında yaşamış olan bir taifedir. Liderleri Nâfi' b. el-Ezrak, Necde b. Âmir, Abdullah b. Saffâr'dır. Bu kişiler ve kendilerine tabi olanlar Hâricî olarak adlandırıldılar. Bu adlandırmanın temel nedeni yukarıda ismi zikredilen şahısların haktan uzaklaşmaları ile kebîre işleyenler hakkındaki hükmü kabul etmeyip bu kimseleri şirke girmekle nitelemelerinden ve kebîre işleyenlerin kanlarının ve mallarının helal olduğunu iddia etmelerinden dolayıdır."<sup>5</sup> demek suretiyle bu konuda düşüncesini ortaya koymaktadır.

İbâdiyye'nin Hâricîlerle alakası hususunda iki tez ileri sürülmektedir: Bu tezlerden ilki İbâdiyye'nin Hâricî fırkalardan olduğudur. İkinci tez ise İbâdiyye'nin Hâricî fırkalar içerisinde mütalaa edilemeyeceğidir.<sup>6</sup> İbâdî müellifler istisna edilirse, İslâm Mezhepleri Tarihçilerinin kâhîr ekseriyetine göre İbâdiyye, Hâricî fırkalarından biridir. Aynı şekilde günümüz müelliflerinin birçoğu da bu kanaattedir.<sup>7</sup> Bu görüşü dile getirenler, bu durumun tarihi bir

- 3 Bk. Avad Muhammed Halifât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye* (Amman: Dârü's-Şa'b, 1978), 77-78.
- 4 Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 54-55; Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/170; Ebü'l-Feth Tâcüdî'n Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Abdulkadir Fâdîlî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 92; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 160-164; Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 81; Hasan Onat - Orhan Ateş, "Haricilik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 69-72; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, 2011), 170-171; Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 117-123; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 94-100; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyâsî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011), 79-84.
- 5 Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye* (Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, ts.), 2/276.
- 6 Adûn Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye min hilâli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf et-Tafeyyiş* (Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2010), 111; Abdurraman Ca'fer b. Akîl, *Safhâtu min târihi İbâdiyye Umân ve Hadramevt* (Dâru Hadramevt li'd-dirâseti ve'n-neşri, 2006), 131.
- 7 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 92; Ethem Ruhi Fiğlalı, "İbâziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/258; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 123; Abdülhay Muhammed Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmiyye* (İskenderiye: Darü'l-Vefa li-Dünya, 2015), 27.

gerçeklik olduğunu ve Abdullah b. İbâd'ın da Hâricîlerden olup ilerleyen zamanlarda aralarında yaşanan ihtilaflardan dolayı onlardan ayrıldığını ifade ederler.<sup>8</sup> Ayrıca günümüzde kimi müellifler, İbâdîlerin gerek Hz. Osman gerekse de Hz. Ali'ye yönelik suçlamaları, Nehrevan ve Nuhayle savaşlarında Hz. Ali ve ordusu tarafından kılıçtan geçirilenleri şehit olarak vasıflandırmaları gibi çeşitli konulardaki yaklaşımlarından hareketle, İbâdiye'nin Hâricî bir fırka olarak mütalaa edilmesi gerektiğini savunurlar.<sup>9</sup>

Neccâr, eski ve yeni dönem tarih kitaplarının Muhakkimetü'l-Ûlâ'yı Havâric olarak kabul etmelerinin Emevîler döneminde olduğunu ileri sürer. İbâdîlere göre böyle bir yargının genel geçer hale gelmesi ve Muhakkimetü'l-Ûlâ'nın Havâric olarak vasıflanması Emevîlerin izledikleri siyasetin sonucudur. Aynı şekilde İbâdiye'nin Hâricîlikle ithamı da Emevîler döneminde olmuştur. Bu itham, Emevî iktidarlarının İbâdîlere karşı takip ettiği siyasetin neticesidir. Emevîleri böyle bir tavır takınmaya götüren sebeplerin başında İbâdîlerin hurûc etmemekle birlikte Emevîlere karşı sertlik yanlısı bir tutum takınmalarıdır. Bundan ötürü Emevîler, İbâdîleri kötülemek ve insanların onlardan nefret etmesini sağlamak istiyorlardı.<sup>10</sup>

İbâdiye'nin günümüze kadar devam eden Hâricîlerin mutedil fırkası olma ithamı<sup>11</sup> İbâdîlere göre mezheplerinin teşekkülünden itibaren kendilerine atfedilen bir yaftadır.<sup>12</sup> Çünkü İbâdîler asıl Havâric'in, Nâfi' b. el-Ezrak ve onun görüşünde olanlar ile Müslümanların, çocuklarının ve kadınlarının kanlarını helal görenler olduğunu söylerler.<sup>13</sup> Hatta İbâdîler, gerçek Havâric'in Ezârika, Necedât ve Sufriyye olduğu hususunda kendi içlerinde icmâ etmişlerdir. Bu fırkalar Müslümanların mallarını ve kanlarını helal görmekte dinden çıkmışlardır. Murûk hadisi<sup>14</sup> olarak bilinen rivayette de kastedilen mana budur.<sup>15</sup>

Biz bu makalede İbâdiye'nin Hâricî fırkalardan sayılması meselesini İbâdî müelliflerin eserlerinden hareketle inceleyeceğiz. Bu bağlamda konuya

8 'Ammâr Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelâmiyye* (Cezâir: Mûfam lin-Neşr, 2013), 1/203.

9 Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi", *Kader* XVI/2 (2018), 300.

10 Âmir Neccâr, *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1993), 85.

11 Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 123; Ebu Zehra, *İslâm'da Siyâsi ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, 84; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 101; Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 171; Onat - Ateş, "Haricilik", 72; William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, 2017), 32.

12 Muammer, İbâdiye'nin Hâricîliğe nispet edilmesini kesin bir dil ile reddeder. Bk. Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye mezhebun İslâmiyyun mu'tedilun* (Uman: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 1979), 19.

13 Muhammed Hasan Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ* (Uman: el-Ehliyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011), 54-55.

14 Murûk hadisi hakkında geniş bilgi için bk. Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelâmiyye*, 1/36.

15 Akîl, *Safhâtu min târihi İbâdiyye*, 132.



dair görüşleri aktarmak suretiyle bu hususta bilhassa İbâdî müelliflerin değerlendirmelerinin analizini yapmaya çalışacağız.

### 1. Muhakkimetü'l-Ülâ'nın Teşekkül Süreci

Hız. Osman'ın öldürülmesinden sonra oluşması muhtemel yönetim boşluğu Hız. Ali'ye halife olarak biat edilmesi ile aşıldı. Hız. Ali yönetime geldiğinde ilk önce Talha (öl. 36/656) ve Zübeyr'in (öl. 36/656) etrafına topladığı grupla mücadele etti. Bu dönemde yaşanan Cemel Vak'ası'ndan sonra Hız. Ali imâmetini, hilâfetini yahut yönetimini tanımayan Muâviye'ye (öl. 60/680) ya da Şamlılara boyun eğdirmek ve onlara hükmünü kabul ettirmek için harekete geçti. Savaşın kaçınılmaz bir hal aldığı günlerde her iki taraf Sıffin Ovası'nda karşı karşıya geldi. Sıffin Savaşı olarak adlandırılan ve Hız. Ali lehine devam eden çatışmalar, savaşın kızıştığı ve Muâviye'nin aleyhine döndüğü anda Amr b. As'ın (öl. 43/664) politik dehasının ürünü olan ve Muâviye'den onay alan Tahkîm teklifiyle sekteye uğradı. Bu teklifle yapılan şey Kur'an'ın hakemliği çağrısıdır. Bu çağrı Hız. Ali'nin saflarında karşılık buldu. İbâdîlere göre bu teklif bir hileydi ve amaçları Hız. Ali'nin ordusunda tefrika çıkarmaktı. Bağy ehli olan Muâviye'ye karşı sonuna kadar savaşılmalı ve tahkîmden de uzak durulmalıydı. Abdullah b. Vehb er-Râsibî'nin (öl 38/658) ve beraberindekilerin (Ehl-i Nehrevan) görüşü buydu. Bu görüşte olanlara rağmen Muâviye'nin tahkîm teklifi kabul edildi. İbâdîler, Hız. Ali'nin mücadelesinde haklı olduğunu ve sahâbenin çoğunluğu tarafından desteklendiğini dile getirirler.<sup>16</sup> Hız. Ali, istemediği halde mevcut şartlar nedeniyle Tahkîm'i kabul etti. Bu kabul Hız. Ali'nin ordusunda bölünmeye yol açtı. Oysa Hız. Ali ve onunla birlikte Muâviye'ye karşı savaşan bir grup, Şamlılardan gelen Tahkîm teklifinin kabul edilmesini istemiyordu.<sup>17</sup>

İbâdîler, Tahkîm'e karşı çıkanlara verilecek en doğru ismin Muhakkime olduğunu söylerler.<sup>18</sup> Bu kişiler, "Lâ hükme illâ lillâh" (Hüküm ancak Allah'ındır) sözünü sloganlaştırarak Hız. Ali'nin Tahkîm kararını kabul etmeyip ordusundan ayrıldılar.<sup>19</sup> Ayrılan bu insanlar Kûfe topraklarından sayılan Harûrâ'ya geldiler.<sup>20</sup> İbâdî müelliflere göre Harûrâ'ya gelenlerin sayısı on bin

16 Süleymân b. Abdillâh el-Bârûnî, *Muhtaşar târihu'l-İbâdiyye* (Uman: Mektebetu'l-Dâmirî Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1995), 13-14.

17 Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şiri (Kum: Menşuratü's-Şerif er-Radi, 1990), 138.

18 Sâlim b. Hilal Harusî, *el-Fikrû's-siyasi inde'l-İbâdiyye ve'z-Zeydiyye* (Kahire: Mektebetu Medbuli, 2006), 46; Ebû'l-Abbâs Bedrüddîn Ahmed b. Saîd b. Abdilvâhid eş-Şemâhî, *Kitâbü's-siyer*, thk. Ahmed b. Suud es-Seyyâbî (Maskat: Vizâratü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1987), 1/48.

19 Ahmed Avad Ebu's-Şebâb, *el-Havâric : târihuhum, firakuhum, ve aķâiduhum* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 11.

20 Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, thk. Seyyide İsmail Kâşif (Uman: Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980), 2/421.

kişi kadardı. Bu kişiler arasında sahâbeden, tâbiînden, kurrâdan, Müslümanların ileri gelenlerinden ve fukahâdan birçok insan bulunuyordu. Buraya gelenlerden Hurkûs b. Zuheyr, Zeyd b. Huseyn et-Tâî, Hamza b. Sinân el-Ezdî, Şureyh b. Avfî el-Abdî ile muhacir ve ensardan bir topluluk da bulunmaktaydı. Bu grubun ileri gelenleri bundan sonra ne yapacaklarını kararlaştırmak üzere Abdullah b. Vehb er-Râsibî'nin evinde toplandılar. Toplantıda bulunanlara sırasıyla yapılan imâmlik teklifi kimse tarafından kabul edilmedi. Abdullah b. Vehb er-Rasibî "Dünyaya rağbetim olduğu için ya da ölümden korktuğum için değil Allah için kabul ediyorum." demek suretiyle bu görevi üstlendi.<sup>21</sup> İbâdîlere göre İbn Vehb, zühd ve takvâ sahibi, çokça ibâdet etmesiyle tanınan biriydi. Hatta bundan dolayı "zu's-sefinât" (deve dizli) olarak lakaplandırılmıştır. Tahkîmi kabul etmemiş, Nehrevan'da Hz. Ali'ye karşı savaşmış, cesaret ve fesahat sahibi Muhakkime'nin ileri gelenlerindendir.<sup>22</sup> Yeri gelmişken ifade edelim ki Muammer, tahkîm hadisesini anlatırken, Abdullah b. Vehb er-Râsibî'nin halife seçildiğini, ona emîri'l-mü'minîn olarak biat edildiğini ve Hz. Ali'den sonra Müslümanların beşinci halifesi olduğunu ifade eder. Bu bilgiyi ifade ederken er-Râsibî'yi seçenlerin bu düşüncede olduğunu belirtir.<sup>23</sup>

Harûrâ'da bir araya gelen Muhakkime'nin beklentisi Hz. Ali'nin tahkîmden vazgeçmesi yönündeydi. Bu beklentileri gerçekleşmeyince Nehrevan'da toplanmaya karar verdiler.<sup>24</sup> Bu süreçte hakemler Dûmetülcendel'de bir araya geldiler. Verdikleri karar Hz. Ali aleyhine ve Muâviye lehineydi. Hz. Ali bu kararı tanımadığını ilan etti. Muâviye'ye karşı tekrar savaşmak için Ehl-i Nehrevan'a geri dönmesi çağrısında bulundu.<sup>25</sup> Bu çağrıyla yetinmeyen Hz. Ali, onlara Abdullah b. Abbâs'ı (öl. 68/687-688) gönderdi. Ancak bir sonuç elde edemedi. İbâdîlere göre İbn Abbâs, Muhakkime ile girdiği tartışmada onların hak üzere olduklarına ikna oldu ve Hz. Ali'den ayrıldı. İbn Abbâs'ın temasları ile bir netice alamayan Hz. Ali bizzat kendisi görüşmelerde bulduysa da istediği sonucu alamadı.<sup>26</sup> Muhakkime bu görüşmelerde Hz. Ali'ye ısrarla Tahkîm'i kabul etmesinin hata olduğunu söylüyordu. Hz. Ali'den Allah'a, Resulüne ve Müslümanların imâmı olan Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye itaat etmesini istiyorlardı.<sup>27</sup>

21 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 2/239.

22 Sâlim b. Hammud b. Şâmis es-Seyyâbî, *Talakâtu'l-ma'hedi'r-riyâdî fi halkâtî'l-mezhebi'l-İbâdî* (Uman: Vezâretü't-Turasi'l-Kavmi ve's-Sekafe, 1980), 21.

23 Ali Yahyâ Muammer, *Men hum el-Havâric* (Maskat: y.y., 2017), 11; bk. Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelâmiyye*, 1/92.

24 Komisyon, *Mu'cemü'l-muştalahâtî'l-İbâdiyye: şad-ye* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 2011), "Nhr", 2/1029-1030.

25 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 2/239-241; Mehdi, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 44.

26 Muhammed Sâlih Nâsır, *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye* (Daru'l-Beyda': Daru Nâsır li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2013), 80.

27 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 2/239-241.

Bütün bu olup bitenlere rağmen Hz. Ali'nin Nehrevan'da toplananlarla savaşmak gibi bir niyeti yoktu.<sup>28</sup> Muhakkime'nin Nehrevan'da toplandığı günlerde onlara katılmak üzere Basra'dan yola çıkan Mis'ar b. Fedekî yolda Abdullah b. Habbâb b. Eret ile karşılaştı. Aralarında geçen konuşmadan sonra Mis'ar, Abdullah'ı öldürdü.<sup>29</sup> Hz. Ali, İbn Habbâb'ın katilinin kendisine teslim edilmesini istedi. Kimi rivayetlerde Muhakkime'nin Mis'ar'a sahip çıktığı,<sup>30</sup> kiminde ise bu yaşananları hiçbir zaman tasvip etmediği anlatılır. Bu rivayetlerdeki anlatımların doğruluğu bir yana gerçekliğinde şüphe bulunmayan bir husus vardır ki, o da İbn Habbâb'ın öldürülmesi ve bundan dolayı Hz. Ali'nin ordusuyla birlikte Nehrevan'a doğru hareket ettiğiidir. Her iki taraf arasında çıkan savaşta Muhakkime'den çok az kişi hariç kurtulan olmadı.<sup>31</sup>

İbâdî müellifler, bu savaşta yaklaşık dört bin insanın öldürüldüğünü kaydederler.<sup>32</sup> Öldürülen bu insanlar arasında sahâbenin en faziletliileri ve kurrâdan birçok kişi de vardı.<sup>33</sup> Ayrıca Bedir ehlinde ve Hz. Peygamber'in cennetle müjdelediği bazı şahıslar ile tâbiînün büyüklerinin de Nehrevan Savaşı'nda öldürüldüğünü ifade ederler.<sup>34</sup> İbâdîlere göre Hz. Ali'ye kimlerle savaşmış oldukları sorulduğunda onların münafık veya müşrik olmadıklarını bilakis Müslümanların en hayırlıları olduğunu söylemiştir.<sup>35</sup> İbâdîler de Hz. Ali'nin bu sözlerinden yola çıkarak onun bu savaşta otürü büyük bir pişmanlık duyduğunu iddia ederler.<sup>36</sup>

Nehrevan Savaşı'ndan kurtulanlar ile savaşta önce Muhakkime'den ayrılanlar farklı İslâm beldelerine yöneldiler. Bununla beraber bu kişilerin genel olarak Kûfe'de ve Basra'da ikamet ettiklerini söyleyebiliriz. Muhakkime'den olup Kûfe'de yaşamlarına devam edenler artan baskılar sonucu Basra'ya gelerek buraya yerleştiler. Burada Emevîlerin kendilerine karşı olan baskılarına ve zorlamalarına rağmen hurûca başvurmadan Ebû Bilâl Mirdâs b. Udeyye'nin (öl. 61/681) ilkeleri doğrultusunda varlıklarını sürdürdüler. Öte yandan Muhakkime'den bir topluluk hicrî 64/684 yılında Kâbe'nin savunmasına yardım etmek, Emevîlere karşı koymak ve Abdullah

28 Bk. Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 67.

29 Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 75-77; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 167; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*; Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmîyyîn*, 1/194.

30 Bk. Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 78.

31 Nâsır b Süleymân b Saîd es- es-Sâbiî, *el-Havâric ve'l-hakikatü'l-ğâibe* (y.y.: y.y., 1999), 74.

32 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 2/252; Bârûnî, *Muhtaşar târihu'l-İbâdiyye*, 76.

33 Nâsır, *Menhecü'd-da' ve inde'l-İbâdiyye*, 31-32; Sıffîn Savaşı'ndan sonra Hz. Ali'den ayrılıp Muhakkime ile birlikte hareket eden ve sahâbeden oldukları iddia edilen kişiler hakkında geniş bilgi için bk. es-Sâbiî, *el-Havâric ve'l-hakikatü'l-ğâibe*, 77-85.

34 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 2/55.

35 Halifât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*, 63.

36 Bârûnî, *Muhtaşar târihu'l-İbâdiyye*, 76; Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye*, 48.

b. Zübeyr'e (öl. 73/692) destek olmak için Basra'da toplanıp Mekke'ye doğru yola çıktı.<sup>37</sup> Bu kişiler İbn Zübeyr ile birlikte Emevî askerlerine karşı mücadele edip Kâbe'yi savundular.<sup>38</sup> Bir taraftan da kendisine yardım ettikleri İbn Zübeyr'in düşüncelerini öğrenmek için Hz. Osman ve Hz. Ali dönemi olaylarını sordular. İbn Zübeyr onlardan hayırla bahsedince kendisinden ayrıldılar. Ayrılan bu kişilerden kimileri Basra'ya döndü. İbn İbâd da Basra'ya dönenler arasındaydı.<sup>39</sup>

Muhakkime, Hz. Ali'den ayrıldıktan sonra hicrî 64/684 yılındaki bölünmeye kadar bazı küçük meseleler hariç olmak üzere birlik içerisinde varlığını devam ettirdi. Ancak bu birlik fazla uzun sürmedi. İbn Zübeyr'e yardım sonrası Mekke'den ayrılan ve farklı beldelere yönelen bu kişiler; kaade-hurûc, iman-kebîre-küfür, isti'râz ve muhaliflerle ilişkilerde Muhakkime'nin temel düşüncelerine aykırı olabilecek bazı fikirler ortaya koydular. Burada somut bir örnek olarak Nâfi' b. el-Ezrak'ın "isti'râz" görüşü dile getirilebilir. Ayrıca Necde b. Âmir ve Abdullah b. Saffâr'ın farklı görüşler ortaya koymaları Muhakkime'de meydana gelen ayrılığa dair başka örneklerdir.<sup>40</sup>

## 2. İbâdiyye'nin Hâricîlere Nispeti

Basra'da ikamet eden Muhakkime'ye Ebû Bilâl Mirdâs b. Udeyye liderlik ediyordu.<sup>41</sup> İtidal ile hareket etmek ve barışçıl bir karaktere sahip olmak bu grubun öne çıkan özelliklerindedir. Onlara göre kılıç/silah sadece nefsi müdafaa için kullanılacak bir araçtır.<sup>42</sup>

Emevî iktidarının Basra valisi Ubeydullah b. Ziyâd (öl. 67/686) hicrî 55/675 yılından itibaren Emevî yönetimine muhalif olanlara karşı baskı ve şiddet yanlısı bir politika uyguladı. Şehrin hâpishanelerini muhaliflerle doldurdu. Başvurduğu sert tedbirler neticesinde Ebu Bilâl ve kırk kadar arkadaşı Basra'dan ayrılmak zorunda kaldı. Ebu Bilâl amacının kimseyle savaşmak ya da öldürmek olmadığını ayrıca yeryüzünde fesat çıkarmak istemediğini

37 Nâsır, *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye*, 38-39.

38 es-Sâbiî, *el-Havâric ve'l-hakikatü'l-ğâibe*, 179.

39 Nâsır, *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye*, 40; bk. Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 44.

40 es-Sâbiî, *el-Havâric ve'l-hakikatü'l-ğâibe*, 159-160; Nâmî, Ezrakîleri Muhakkime cemaatinden ayrılan tehlikeli bir ayrışma diye vasfeder. Aslında bu ifade edilenden hareketle İbâdi müellifler, hicri 64 yılına kadar olan topluluğu/grubu/fırkayı Hâricîler olarak değil Muhakkime olarak konumlandırırlar. Nâmî, İbn İbâd'ın Nâfi b. Ezrak ve ona uyanlardan kendilerinin farklı olduğuna, İbn Ezrak'ın önceleri Müslümanların dinine mensup olduğunu daha sonra Allah'ın dinini terk ederek kafirlerden olduğunu ifade ettiğini aktarır. Bk. Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 57.

41 Halifât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*, 65; Ebu Bilâl Mirdâs vera ve takvası ile meşhur olan tabînden biridir. Basra'da etrafında toplananları yaşantısıyla etkilemiştir. Emevî zulmüne karşı hak üzere sebat etmesiyle, metanetiyle meşhur biridir. İnsanları Allah'ın dinine güzellikle çağırarak ve diyalog yollarını açık tutmak takip ettiği davet metoduuydu. Bk. Nâsır, *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye*, 33.

42 Nâsır, *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye*, 89.

ancak kendisiyle savaşılırsa karşılık vereceğini söylemesine rağmen Ubeydullah'ın üzerlerine gönderdiği ordu onu ve beraberindekileri katletti.<sup>43</sup>

Ebu Bilâl ve arkadaşlarının Emevîler tarafından katledilmesinden sonra Muhakkimetü'l-Ûlâ dinî ve ilmî konularda derinleşmeye ve uzmanlaşmaya yöneldi. Muhakkimetü'l-Ûlâ'nın fikirlerinin ve yöntemlerinin olduğu, ayrıca gizliliğe daha çok önem vererek ilimde derinleştikleri bir döneme girmiş oldular.<sup>44</sup> Basra'da yaşayan bu grup içerisinde öne çıkan isimlerin başında Câbir b. Zeyd (öl. 93/711-712) gelmektedir. Câbir b. Zeyd yaşadığı dönemin ileri gelenlerindendir ve insanların kendisine tabi olduğu âlim bir şahsiyettir.<sup>45</sup> Câbir b. Zeyd'in görüşleri doğrultusunda ekolleşen İbâdiyye, Basra'da ikamet eden Muhakkimetü'l-Ûlâ, kaade içerisinde neş'et etmiştir. Bu veriden hareketle İbâdiyye mezhebinin zaman olarak hicrî birinci asırda ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İbâdiyye, Abdullah b. İbâd'a mensup oldukları kabul edilen ilk İslâm mezheplerinden biridir.<sup>46</sup> İbâdîler, Abdullah b. İbâd'ın fırkanın kurucusu ve imâmı olmadığını bilakis âlimlerinden ve seçkin simalardan biri olduğunu belirtirler.<sup>47</sup> Onlara göre Abdullah b. İbâd, hareketin siyasî liderlerindendir. Fikirlerindeki itidalle tanınmıştır.<sup>48</sup> İbn İbad, mezhebin âlim ve meşayihlerinden biri olup Câbir b. Zeyd'e tabi olan bir âlimdir.<sup>49</sup> Bu nedenle İbâdîlere göre İbâdiyye'nin hakiki kurucusu Câbir b. Zeyd'dir.<sup>50</sup>

Câbir b. Zeyd'den sonra İbâdiyye'nin ilk dönem âlimlerinden biri de Ebu Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme'dir (öl. 145/762). Ebu Ubeyde, Câbir b. Zeyd'in vefatından sonra İbâdiyye'nin en önde gelen âlimlerinden biri olup<sup>51</sup> İbâdî

43 Nâsır, *Menhecû'd-da' ve inde'l-İbâdiyye*, 95-97; Ubeydullah b. Ziyâd Abbâd b. Ahdar'ın komutasında dört bin kişilik bir kuvveti Ebu Bilâl ve arkadaşlarının üzerine gönderdi. Cuma günü her iki taraf arasında çarpışmalar şiddetlendi. Namaz vakti gelince Ebu Bilâl karşı tarafı namaza çağırdı. Her iki tarafta silahlarını bırakıp namaza durdu. Abbâd ve arkadaşları namazlarını hızlıca kılıp Ebu Bilâl ve beraberinde bulunanları, ki kimi rukûda kimi secdede kimi de kıyamdaydı, öldürdüler. Bk. Muhammed Karkış, *Uman ve'l-hareketu'l-İbâdiyye* (Uman: Mektebetu Maskat, 1994), 80.

44 Karkış, *Uman ve'l-hareketu'l-İbâdiyye*, 81.

45 Halifât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*, 92; İbâdiyye mezhebinin hakiki kurucusu olarak kabul edilir. Hicrî 21 yılında doğmuştur. 93 yılında ise vefat etmiştir. Sahâbenin büyüklerine öğrencilik yaparak ilmini onlardan almıştır. Özellikle ilmin büyük kısmını İbn Abbâs'tan almıştır. Bk. İsmail b. Salih el-Agbari, *el-İbâdiyye beyne'l-haraseti'd-dini ve's-siyaseti'd-dünya* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2013), 62.

46 Bârûnî, *Muhtaşar târîhu'l-İbâdiyye*, 17.

47 Halifât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*, 169; Neccâr, *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric*, 119.

48 Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 59.

49 Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî vd., *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâdiyye* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 2/6; Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelâmiyye*, 1/193-194.

50 Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye*, 40; el-Agbari, *el-İbâdiyye beyne'l-haraseti'd-dini ve's-siyaseti'd-dünya*, 62; Nâsır, *Menhecû'd-da' ve inde'l-İbâdiyye*, 41; Ömer b. el-Hâc Muhammed Salih Ba, *Dirasetün fi'l-fikri'l-İbâdî* (b.y.: Mektebetu'l-İstikâme, 1992), 26.

51 el-Agbari, *el-İbâdiyye beyne'l-haraseti'd-dini ve's-siyaseti'd-dünya*, 66; Neccâr, *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric*, 125.

davetin düzenli bir şekilde sürdürülmesinde önemli katkıları olmuştur. Ebu Ubeyde, Basra dışında birçok bölgede İbâdî davetin gelişmesi ve yayılması için çokça gayret göstermiştir.<sup>52</sup>

Bilindiği üzere İbâdiyye, Abdullah b. İbâd'a tabi olanlar anlamında kullanılan bir kavramdır.<sup>53</sup> "İbâdiyye" ismi Emevîler tarafından kullanılmıştır. Böyle bir isimlendirmeye gidilmesinin sebebiyse İbn İbâd'ın İbâdîler adına siyasî ve kelâmî tartışma ortamlarında ön plana çıkan ve fikir beyan eden bir âlim olmasıdır.<sup>54</sup> İbâdîler kendilerini adlandırırken bir şahıs ile irtibatlı isim seçmemelerine rağmen muhalifleri onlar için İbâdiyye ismini kullanmışlardır. İlerleyen zamanlarda İbâdîler de bu ismi kabul edip kendileri için kullanır olmuşlardır.<sup>55</sup> Aslında hem geçmiş dönem hem de günümüz İbâdîleri mezheplerinin gerçek isminin "İbâdiyye" değil, "Ehlü'd-da've, Cemâatü'l-müslimîn, Ehlü'l-istikâme ve'l-hak" olduğunu söylerler.<sup>56</sup> O halde "İbâdiyye" isminin ilk zamanlarda mezhep müntesiplerince kullanılmadığını bilakis muhalifleri tarafından bu ismin kullanıldığını belirtelim. İbâdîler, İbâdiyye isminin ilk kullanılışının hicrî üçüncü yüzyılın sonlarında yazılan eserlerde kullanıldığını kabul ederler. İbâdîler arasında ise bu ismi ilk defa İbâdî müellif Ebî Hafs Amrûs b Feth en-Nefûsî (öl. 300/912-913) tarafından kaleme alınan *Uşûlü'd-deynûneti's-sâfiyye* adlı eserinde kullanılmıştır.<sup>57</sup>

İbâdî olmayan kaynaklara göre İbâdiyye, Abdullah b. İbâd'ın önderliğinde Hâricîlerden ayrılmış bir fırkadır.<sup>58</sup> Bu konuda kullandıkları delil ise Abdul-

52 Halifât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*, 103; Ebu Ubeyde'nin ders halkasında yetişen ve hameletü'l-ilm olarak da adlandırılan dâiler hakkında geniş bilgi için bk. Seyyâbî, *Talakâtu'l-ma'hedi*, 53-62.

53 Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. İsferyâinî, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyizi'l-fırkatî'n-nâciye 'ani'l-fıraql-hâlikîn*, ed. Kemâl Yûsuf Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 58; Mahmûd İsmâil Abdürrâzûk, *el-Havâric fi bilâdi'l-Mağrib hatta müntasifl'l-karni'r-râbi' el-hicrî* (Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1985), 50.

54 Bükeyr b. Saîd A'veşt, *Dirasat İslâmiyye fi'l-usuli'l-İbâdiyye* (b.y.: y.y., 1989), 20; bk Alî Muhammed Muhammed es-Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric* (y.y.: y.y., 2018), 19-20; Mezhebin Câbir b. Zeyd'e değil de İbn İbâd'a nisbet edilmesinde Emevîlerin rolünün olduğu ifade edilir. Emevîler, Câbir b. Zeyd gibi âlim, fakih ve takvası ile bilinen birine fırkanın nispet edilmesi toplumun bakışının Câbir'e dönmesine ve insanların onun görüşlerine meyletmesine sebebiyet vereceğini düşünüyorlardı. Bundan ötürü ilim, takva ve vera açısından Câbir'den daha aşağı konumda olan İbn İbâd'a nispet edilmesini istiyorlardı. Bk. Neccâr, *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric*, 127.

55 Bâbâammî vd., *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâdiyye*, 2/6.

56 Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye*, 44; Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 43; Salih Ba, *Dirasetün fi'l-fikri'l-İbâdî*, 40; Muammer, *el-İbâdiyye*, 9; Akıl, *Safhâtu min târihi İbâdiyye*, 119; Halifât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*, 1978, 81.

57 Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye*, 144; Bu ismi ilk defa İbâdî müellif Ebî Hafs Amrûs b Feth en-Nefûsî tarafından Uşûlü'd-deynûneti's-şâfiyye adlı eserinde kullanılmıştır. Bk. Bâbâammî vd., *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâdiyye*, 2/6, 322; Komisyon, *Mu'cemü'l-muştalâhâti'l-İbâdiyye: elif-şın* (Maskat: Vizâratü'l-Evkâfi ve's-Şuuni'd-Dîniyye, 2011), "İbâdiyye", 1/4.

58 İsferyâinî, *et-Tebşîr fi'd-dîn*, 58; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 107; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1985),

lah b. İbâd'ın daha sonra Hâricî fırkaların liderleri olarak anılacak kişilerle birlikte Abdullah b. Zübeyr'e yardıma gitmesidir. Bu iddia sahipleri, söz konusu bu yardım sürecinde birlikte hareket etme Abdullah b. İbâd'a nispet edilen İbâdîliğin kökeni olarak Hâricîliğe dayandığına işaret olduğunu<sup>59</sup> ileri sürerler. Ancak mütekaddimûn ve müteahhirûn İbâdîleri kendilerinin Havâric'ten sayılmasını kabul etmezler. Onlara göre İbâdiyye siyasî, kelâmî ve fikhî görüşleriyle müstakil fikirlere sahip bir ekoldür. Bundan dolayı Havâric'in görüş ve uygulamalarıyla yakından veya uzaktan alakaları söz konusu değildir.<sup>60</sup> İbâdîler, Sünnî ve Şîî müelliflerin eserlerinde kendilerinin Hâricî bir fırka olarak anlatılmasını kabul etmezler. Onlara göre bu anlatım İbâdîliğin doğru bir şekilde araştırılmasını ve anlaşılmasını engellemektedir.<sup>61</sup>

İbâdî müellif Eттаfeyyîş'ten aktarıldığına göre İbâdiyye'nin Hâricîlerle (Ezârika, Necedât, Sufriyye ve diğer Hâricî fırkalar) alakası yoktur. İbâdîleri Hâricî olarak nitelemek Emevîlerin izlediği ve insanları ayırıştırmak için kullandığı bir propagandadır. Mesela Muhakkime'yi/Ehl-i Nehravan'ı, ki bunlar İbâdîlerin selefleridir, Hâricîlerin yani Ezârika, Necedât ve Sufriyye'nin atası olarak kabul etmeleri bu hususta misal olarak verilebilir.<sup>62</sup> Çağdaş İbâdî müelliflerden Muammer, "İbâdiyye, Havâric Değildir" başlığı altında makâlât yazarlarının İbâdîleri Hâricî olarak kabul etmekle kendilerine haksızlık ettiklerini ifade eder. Her ne kadar kabul edilmeyecek birçok kötü (münkirât) ve yakışıksız davranış/uygulama kendilerine nispet edilse de ona göre Hâricîlere en uzak olan mezhep yine İbâdiyye'dir. Muammer'in rahatsızlık duyduğu diğer bir husus ise makâlât yazarlarının İbâdîleri kendi içlerinde fırkalara ayırmaları ve her fırkaya imâm tayin etmeleridir. O, bu fırka ve imâmların görüşlerinin aslının olmadığını, ayrıca İbâdîlerin onlardan teberrî ettiklerini belirtir.<sup>63</sup> Aynı şekilde Ebu Zekerîya Yahyâ isimli bir İbâdî de "Muhâliflerimiz

"İbd", 7/111; Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 49; Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 274.

59 Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 54.

60 Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 21; Akil, *Safhâtu min târihi İbâdiyye*, 119.

61 Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 170.

62 Salih Ba, *Dirasetün fi'l-fikri'l-İbâdî*, 68.

63 Ali Yahyâ Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye* (b.y.: y.y., 1985), 9; ayrıca bk. Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye dirâsetun mürekkezetun fi usûlihîm ve târihihîm* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1987), 40; Muammer, *el-İbâdiyye dirâsetun*, 40; Yıldız, Muammer'in İbâdiyye'nin Hâricîlerden olmadığı hususundaki tespitleri ile ilgili; "Ali Yahyâ Muammer, Hâricîlik ile İbâdîlerin arasına net bir çizgi koymakta ve aralarındaki farklılığı özellikle ifade etmektedir. Onun İbâdîlik-Hâricîlik ilişkisine dair görüşleri ve İbâdîliği Hâricîlik'le ilişkilendirmeme noktasındaki çabası, esasında yerinde ve doğru bir çabadır. Zira İbâdîlerin tarihleri boyunca göstermiş olduğu gelişim çizgisi ve ortaya koyduğu çabalar, bunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Ali Yahyâ Muammer'in buradaki yaklaşımları ile tutumunun bazı klasik kaynaklar tarafından da desteklendiği ve günümüzde artık neredeyse genel bir kabul gördüğü anlaşılmaktadır." değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bk. Harun Yıldız,

bizi Havâric-Mârîka olarak isimlendirirken hiç de insafılı davranmıyorlar.” diyerek itirazını dile getirir.<sup>64</sup>

İbâdîlere göre, kendilerinin sırf Hâricîlerle benzer olan bazı görüşlerinden dolayı Havâric olarak itham edilmeleri kabul edilemez. Zira İbâdîlerin Hâricîlerle, Eş‘arîlerle veya Mu‘tezile ile benzer görüşlere sahip olmaları ya da Eş‘arîlerin Hâricîlerle, Mu‘tezile’nin Hâricîlerle benzer görüşlere sahip olmaları bu mezheplerin birinin diğerine intisap edilmesini gerektirmez. Her iki fırkaya bakıldığında İbâdîler ile Hâricîler aynı yerde konumlandırılmaz. Nihayetinde İbâdîler itikatlarında ve görüşlerinde mutedil bir fırkayken Hâricîler kendilerinden olmayan tüm Müslümanları müşrik sayan ve bundan dolayı kanlarının akıtılması, kadın ve çocuklarının öldürülmesi ile mallarının gasp edilmesi kanaatinde olan ve buna göre davrananlardır.<sup>65</sup> İbâdîler, Havâric ile İbâdiyye arasında ortak noktalar olduğunu kabul etmezler. Onlara göre tek bir ortak noktadan bahsedilebilir. O da akideye dair esas olarak kabul ettikleri Tahkîm meselesidir. Ayrıca siyasî konulardan saydıkları imâmette Kureyşli olmayan bir kişinin de bu makama gelme hakkına sahip olması hususu da diğer ortak nokta olarak ifade edilebilir.<sup>66</sup>

İbâdîler, Havâric ile ilgilerinin olmadığını ispatlamada aktardıklarımızdan farklı birçok delil ortaya koyarlar. Bunlardan biri, mezheplerinin teşekkülünden itibaren İslâm’a hizmet etmeye ve ilme yönelmeleridir. Onlara göre hadislerin tedvini konusunda ciddi gayretler ortaya koymuş, talebe yetiştirmeye ve ilim alanında söz sahibi olan İbâdî âlimler ile dinin doğudan batıya kadar farklı coğrafyalarda yayılmasına gayret etmişlerdir. Hameletu’l-ilm<sup>67</sup> çalışmaları ve neşrettikleri te‘lifatlar ile insanlara İslâm’ı aktarmışlardır. Oysa Havâric için böyle bir durumdan bahsedilemez. Onlar tüm gayretlerini Müslüman idarecilere karşı hurûc etmeye, Müslümanların kanını akıtmaya ve İslâm’ın hükümlerine aykırı hareket etmeye harcamışlardır. Tarihçilerin Hâricî müellifler olarak bahsettiği kişilerin ise aslında Havâric’ten değil İbâdiyye’den olduğunu söylerler. Bundan ötürü Hâricîlerin ilmî faaliyetlerinden bahsetmek ve ortaya koydukları te‘lifattan söz etmek mümkün değildir.<sup>68</sup>

“Ali Yahya Muammer’in Çalışmalarında İbâdîlik”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları VIII/1* (2015), 36.

64 Komisyon, *Mu‘cemü’l-muştalahâti’l-İbâdiyye: elif-şın* (Maskat: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’-d-Diniyye, 2011), “Hkm”, 1/294.

65 Salih Ba, *Dirasetün fi’l-fikri’l-İbâdî*, 86.

66 Nâsır, *Menhecü’-d-da‘ve inde’l-İbâdiyye*, 53.

67 Hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında Basra’da Ebu Ubeyde Müslim’in medresesinde yetişen kişiler için kullanılan bir isimdir. Ebu Ubeyde’den usûlü’-d-dîni, fıkıhı ve diğer ilimleri öğrenerek yetişen öğrenciler çeşitli beldelere gönderilerek “Hakk”a ve “istikamet”e çağırıldılar. Böylelikle doğudan batıya İbâdî fikirlerin temelleri atıldı. Bk. Komisyon, *Mu‘cemü’l-muştalahâti’l-İbâdiyye: elif-şın* (Maskat: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’-d-Diniyye, 2011), “Hml”, 1/307.

68 Muammer, *el-İbâdiyye beyne’l-firaki’l-İslâmiyye*, ts., 2/283-284.



Öte yandan akıllara şöyle bir soru gelebilir: Acaba tarihin herhangi bir döneminde özellikle de teşekkül dönemlerinde İbâdî müelliflerin ve mezhep müntesiplerinin Havâric'ten olma ithamını kabul ettikleri vaki midir? *Mu'cemü'l-muştalaḥâti'l-İbâdiyye*'de geçen ifadelerle göre Mütেকaddimûn İbâdîleri, kendilerinin Havâric'e nispet edilmesini inkâr etmezler. Onlar bu kavramı (Havâric) dinden çıkan (Mârîka) anlamı dışında siyasî olarak hurûc eden anlamında kendileri için kullanmışlardır. Bu dönem İbâdîlerine göre makâlât sahipleri bu önemli farkı göz ardı etmişlerdir.<sup>69</sup> Aynı şekilde Abdullah b. İbâd'ın Abdümelik b. Mervân'a yazdığı mektupta ifade ettikleri biraz önce ifade ettiğimiz soruya cevap olarak da kabul edilebilir. İbn İbad, Abdümelik'in Havâric ile alakalı Allah'ın dininde aşırıya gittikleri, mü'minlerin yoluna değil başka yollara tabi oldukları ve Müslümanlardan ayrıldıkları şeklindeki ithamlarını cevaplar. Ona göre;

“Havâric, Allah'ın dinini ve Hz. Peygamber'in sünnetini yücelten, Ebubekir ve Ömer'in yoluna uyanlardır. Allah'ın ahkâmını bırakıp bid'atler ortaya çıkararak Osman'dan, biatlerini bozan Talha ve Zübeyr'den, bağı ehli olan Muâviye'den ve Allah'ın kitabını bırakıp hakemeyne razı olan Ali'den ayrılanlardır. Onlara (Havâric) düşman olanlar, düşmanımız, onlara dost olanlar dostlarımızdır. Dillerimizle, ellerimizle ve kalplerimizle onların yaşayışı üzerine yaşarız. İbn Ezrak ve yaptıklarından, ona tabi olanlardan beriyiz. Çünkü İbn Ezrak Müslüman olduktan sonra irtidat etti ve küfre girdi.”<sup>70</sup>

Müteahhirûn İbâdîleri ise mutlak olarak kendilerinin Hâricîlere nispet edilmesini reddederler.<sup>71</sup> Bu çerçevede görüşler ortaya atan çağdaş İbâdî müelliflerden en-Nâmî, İbâdîlerin Hâricîlerle ilişkisini ileri sürenlerin bu fikirlerini ispatlamalarının zor olduğunu ifade eder.<sup>72</sup> Biz de çalışmamızın bu aşamasında İbâdîlerin Hâricîlikle nitelenmelerine sebep olan belli başlı konuları İbâdî müelliflerin eserlerinden hareketle ele almak, bu iddiaları ve İbâdîlerin verdikleri cevapları aktarmak istiyoruz.

## 2.1. Havâric Kelimesi ve Bu Kelimenin İbâdîlere Göre Anlamı

Havâric kavramı tarihçilerin ittifakla kabul ettiğine göre Hz. Ali tahkîme razı olduğunda bu duruma tepki olarak ordusundan ayrılan ve Muhakkime-tü'l-Ûlâ olarak adlandırılanlara verilen isimdir.<sup>73</sup> Havâric kavramı için yaygın

69 Komisyon, *Mu'cemü'l-muştalaḥâti'l-İbâdiyye: elif-şın* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve Ş-Şuunî'd-Diniyye, 2011), “Hrc”, 1/331; bk. Akîl, *Safhâtu min târihi İbâdiyye*, 132.

70 Muhsin Berberi, *İbâdiyye* (Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004), 27-28.

71 Komisyon, “Hrc”, 1/331; bk. Akîl, *Safhâtu min târihi İbâdiyye*, 132.

72 Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 49.

73 Akîl, *Safhâtu min târihi İbâdiyye*, 115; ayrıca bk. Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 254; Havâric kelimesinin tahlili ile ilgili geniş bilgi için bk. es-Sâbî, *el-Havâric ve'l-hakikatü'l-ğâibe*, 151-158.

olan kanaat ve kullanım şekli bu yöndedir.<sup>74</sup> İbâdî müelliflerden Muammer, Hz. Ali'den ayrılanları ifade etmek için kullanılan bu kelimenin siyasî ayrılığı ifade ettiğini söyler. Aynı şekilde Emevî devleti döneminde de “siyasî hurûc” anlamında kullanılmıştır. Devletten ayrılan bir grup/cemaat gibi özel anlama sahip askeri bir kavram olarak kendine kullanım alanı bulmuştur.<sup>75</sup> Ayrıca “Allah yolunda cihada çıkmak” anlamı da kastedilmiştir. Ancak kelimenin dinden çıkmak (mârika) anlamı söz konusu değildir. Bu ifade edilenlerle birlikte kelimenin gerçek anlamında tedrici olarak anlam kayması olmuştur. Bu anlam kaymasının sebeplerinin başında ise Havâric olarak adlandırılanların Müslümanların kanını ve malını mubah gören anlayışlarıdır.<sup>76</sup>

Hâricîlerle ilgili yaygın olan kanaate göre Havâric, bu fırkaya verilen en meşhur isimdir. Onlara bu ismin verilme nedeni Hz. Ali'ye karşı hurûc etmele-ridir. Bu isim dışında çeşitli adlandırmalar da söz konusudur. Ehl-i Nehrevan, Hz. Ali onlarla Nehrevan'da savaştığı için kendilerine verilen isimdir. Ayrıca bu gruba Hz. Ali'den ayrıldıktan sonra Kûfe yakınlarında Harûrâ'da toplandığı için “Harûriyye” ismi verildi.<sup>77</sup> “Şurât” ise, Hâricîlerin kendileri için tercih ettikleri isimlerdendir. Kendi nefislerini Allah için sattıklarını iddia edip Tevbe suresi 111. ayette<sup>78</sup> geçtiği üzere kendilerine bu ismi uygun görmüşlerdir. “Mârika” ismi, “dinden çıkan” anlamında kullanılmıştır. Bu isim Hz. Peygamber'in “... okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkacaklar...” hadisine istinaden verilmiştir. Hâricîler, Mârika ismi hariç, bu isimlerin tümünü kullanırlar.<sup>79</sup> Hâricîler sadece kendilerini hak üzere olanlar olarak kabul ettikleri için “Ehlu'l-hak” ismini de

74 Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 45; bk. Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelâmiyye*, 1/19; Yâsin Hüseyin el-Veysî, *Min türâsi'l-İbâdiyyeti'l-akâidî* (Dimaşk: Daru'l-Firkad, 2010), 13.

75 Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fraki'l-İslâmiyye* (Maskat: Mektebetü'd-Dâmîrî, ts.), 2/176.

76 Akîl, *Safhâtu min târihi İbâdiyye*, 120.

77 Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/191; Ebu's-Şebâb, *el-Havaric*, 7-8; el-Veysî, *Min türâsi'l-İbâdiyyeti'l-akâidî*, 15; Nâsır, *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye*, 46; Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelâmiyye*, 1/19; Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 255; Ebu's-Şebâb, *el-Havaric*, 7-8; Harûriyye ismi, Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali ile birlikteyken Tahkîm hadisesinden önce Hz. Ali'den ayrılanlar için kullanılan bir isimdir. Hz. Ali'den ayrıldıktan sonra gittikleri yer olan Harûrâ'ya nispetle bu isim onlara verilmiştir. İbâdiyye, Harûriyye'yi sefafleri olarak kabul eder. Harûrâ'da toplananlar ve Muhakkime-i Ülâ olarak isimlendirilen çoğu kurrâ olan kişilerdir. Makâlat ve tarih kitaplarında geçtiği gibi bunlar Havâric olarak isimlendirilemezler. Bk. Komisyon, *Mu'cemü'l-muştalahâti'l-İbâdiyye: elif-şın* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 2011), “Harûrâ”, 1/266.

78 Ayette, “*Sühpesiz Allah, mü'minlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır. Artık, onlar Allah yolunda savaşrlar, öldürürler ve öürler. Allah, bunu Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da kesin olarak va'detmiştir. Kimdir sözünü Allah'tan daha iyi yerine getiren? O hâlde, yapmış olduğunuz bu alışverişten dolayı sevinin. İşte asıl bu büyük başarıdır.*” buyurulmaktadır. *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altıntaş, Şahin Muzaffer (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), et-Tevbe, 111.

79 Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/191; Ebu's-Şebâb, *el-Havaric*, 10; Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelâmiyye*, 1/32; Ebu's-Şebâb, *el-Havaric*, 10-11.

tercih ederler.<sup>80</sup> Havâric ismi için diğer fırkaların yaptıkları tanımları Hâricîler kabul etmemektedirler. Onlara göre “Allah yolunda cihada çıkmak, hak yolunda şehadeti istemek” kelimenin gerçek anlamıdır.<sup>81</sup>

İbâdîlere göre Havâric kelimesi farklı anlam içerikleriyle kullanılmıştır. Bazı müellifler, Hz. Ali Tahkîm'e razı olduğunda kendisinden ayrılanlar için bu kelimenin kullanıldığını söylemektedirler. Onlara göre Hz. Ali meşru halifedir ve hurûc edenlerin ise yaptıkları biat hala boyunlarında durmaktadır. Mütekelimlerden bazılarına göre ise bu kelime ile dinden çıkmak anlamı kastedilmektedir. Bu hususta delilleri Hz. Peygamber'den farklı ifadeler ile rivayet edilen “*Ümmetimden öyle insanlar çıkacak ki okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkacaklar...*” hadisidir. Üçüncü gruba göre ise Havâric kelimesi ile kastedilen anlam Allah yolunda cihattır. “*Kim Allah ve resulü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkar da ölüm onu yolda yakalarsa artık onun mükâfatını vermek Allah'a aittir.*”<sup>82</sup> âyetini bu konudaki görüşlerini delillendirmede kullanırlar.<sup>83</sup>

İbâdîler, kendileri için Havâric nitelemesini kabul etmedikleri gibi kelimenin kullanılışı ile ilgili de itirazda bulunurlar. Hz. Peygamber'in vefatından Hz. Ali'nin imâmetinin bitimine kadar Râşid halifelere karşı birçok ayaklanma olmuştur. Ama her nedense bu dönemde ayaklananlar (hurûc edenler) için “Hâricî” veya “mârik” (dinden çıkan) gibi bir niteleme yapılmamıştır.<sup>84</sup> Burada İbâdîlerin hassasiyet gösterdikleri husus selefleri olarak da kabul ettikleri Muhakkimetü'l-Ûlâ'nın<sup>85</sup> Havâric ile yakından ve uzaktan bir alakasının olmadığıdır. Eğer Muhakkimetü'l-Ûlâ, Havâric olarak adlandırılacaksa burada kastedilen anlam Kûfe'den Nehrevan'a veya Harûrâ'ya hurûc etmektir. Bu hususta ortaya koydukları delilleri Hz. Ali'nin Sıffîn Savaşı'ndan sonra ordusundan ayrılanlar için sarfettiği sözlerdir. Yani bu kişiler için küfre girdiklerine veya dinden çıktıklarına dair sorulan soruya verdiği cevaptır. Hz. Ali, “Bilakis onlar küfürden kaçtılar. Onlar nifak içinde de değildirler. Çünkü Allah'ı çokça zikrederler. Onların durumu Hakk'ı talep ederken hataya düşenlerin halidir.” cevabını vermiştir.<sup>86</sup>

80 Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelâmiyye*, 1/33; Tüm mezhep mensupları, kendilerine benimseyecekleri isimler vermeyi adet edinmişlerdir. Örneğin ehlü's-sünne, ehlü'l-istikâme, ehlü'l-adl, ehlü'l-hak gibi isimleri kullanmışlardır. Aynı şekilde muhalifleri için de olumsuz anlamlar içeren isimler kullanmışlardır. Ehlü'l-bid'a, ehlü'l-ehva, ehlü'd-dalle, ehlü'z-zeyğ isimleri bu çerçevede kullanılan isimlere örnek olarak verilebilir. Bk. Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye*, ts., 2/127.

81 Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelâmiyye*, 1/18.

82 *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, Nisa, 100.

83 A'veşt, *Dirasat İslâmiyye fi'l-usulî'l-İbâdiyye*, 30.

84 A'veşt, *Dirasat İslâmiyye fi'l-usulî'l-İbâdiyye*, 34.

85 Bk. Komisyon, “Hkm”, 1/293.

86 Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelâmiyye*, 1/18; Hz. Ali'nin Nehrevan Savaşı'ndan sonra Muhakkime hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye*, ts., 2/211.

İbâdîlere göre dinden çıkan anlamında kullanılan Havâric ismi, müşrik-lere uygulanacak olan hükümleri Müslümanlara da tatbik eden, Müslümanların, kadınlarının ve çocuklarının öldürülmesini, ayrıca mallarının ganimet olarak alınmasını kabul edenler için kullanılır.<sup>87</sup> Aynı şekilde “Mârîka” olarak adlandırılanlar Havâric olup bunlar da Ezârika denilen fırkadır. Havâric’in anlamı “dinden çıkan” demektir. Hâlihazırdaki imâma karşı hurûc edenler Hâricîlikle vasıflanamaz. Çünkü onlar dinden çıkmış değildirler. Bu isimle adlandırılmak için Hz. Ali’den ayrılmak ya da imâma/halifeye karşı hurûc etmek yahut isyan etmek geçerli sebepler olamaz.<sup>88</sup>

İbâdîler, Havâric kelimesi ile Hz. Ali’ye karşı siyasî bir hurûc kastediliyor- sa Talha ve Zübeyr, Muâviye ve ona tabi olanlar ile Hz. Osman’a karşı ayak-lananlar için de bu kelimenin kullanılması gerektiğini ileri sürerler. Eğer bu kelimeye siyasî anlamla beraber dinî bir anlam da yükleniyorsa onlara bu ismin verilmesi mümkün değildir. Nasıl ki Hz. Ali’den i’tizal edenlere bu is- min verilmemesi gibi.<sup>89</sup> Burada İbâdî müellif Muammer’in, “Havâric kelimesi ile kastedilen Ezârika’dır. Nâfi’ b. el-Ezrak’ın etrafına birçok kişiyi toplaması ve bu kişilerin kendisine biat etmesi ile başlayan Ezârika grubu Hâricîlerin bizzat kendileridir.”<sup>90</sup> tespitini ifade edebiliriz. Aslında İbâdiyye, Havâric ve hurûc kelimelerine farklı anlamlar yüklemektedir. Onlara göre bu kelimeler ile kastedilen anlam “dinden çıkmak”tır. Siyasî hurûc ya da bunun gibi bir anlamda kullanılması söz konusu değildir.<sup>91</sup> İbâdîlere göre “Havâric” kelime- si eskiden Müslümanlar tarafından Allah yolunda cihada çıkmak anlamında kullanılıyordu. Ancak zamanla İbâdiyye’nin hiçbir şekilde kabul etmeyeceği bir manada kullanılır oldu.<sup>92</sup>

Havâric isminin kullanımının Emevîler dönemine dayandığını daha önce ifade etmiştik<sup>93</sup>. Emevîlerin siyasetine ve icraatlarına karşı çıkıp hurûc eden- ler için bu isim onlar tarafından kullanıma sokuldu. Bu dönemde Havâric ismi ile kastedilen siyasî hurûc ve imâma itaatsizlikti.<sup>94</sup> Havâric kavramı bazı kaynaklara göre hicrî 64/684 yılından önce kullanılmadı. Muhakkime içeri- sinde oluşan ayrılıktan sonra “kaade” ve “Havâric” kavramları kullanılmaya

87 Nâsır b. Matar b. Saîd el-Meskarî, *el-İbâdiyye fi meydani’l-hak* (Rustâk: Mektebetun ve Tescilâtu’l-Hilâlî’l-İslâmiyye, 1999), 83-84.

88 Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fi mevkibi’t-tarih* (Sib: Mektebetü’l-Damiri, 2008), 36-37.

89 Muammer, *Men hum el-Havâric*, 17; ayrıca bk. A’veşt, *Dirasat İslâmiyye fi’l-usul’l-İbâdiyye*, 35; Nâsır, *Menhecû’d-da’ ve inde’l-İbâdiyye*, 54-55; Abdurrahmân Osmân Hicâzî, *Tetavvürü’l-fikri’t-terbeviyyi’l-İbâdî fi’s-şimâli’l-İfrikî* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2000), 10; Akîl, *Safhâtu min târihi İbâdiyye*, 121.

90 Muammer, *el-İbâdiyye beyne’l-firaki’l-İslâmiyye*, ts., 2/181.

91 Tâlibî, *Arâu’l-Havârici’l-kelemîyye*, 1/30.

92 Hicâzî, *Tetavvürü’l-fikri’t-terbeviyyi’l-İbâdî*, 9.

93 Âmir Neccâr, *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi’l-Havâric* (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1993), 85.

94 Nâsır, *Menhecû’d-da’ ve inde’l-İbâdiyye*, 46.

başlandı.<sup>95</sup> es-Sâbiî, Havâric kavramının ilk kez hicrî 72/691 yılında Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin Halife Abdulmelik b. Mervân'a yazdığı mektupta geçtiğini ileri sürer. Abdulmelik'in cevabi mektubunda da bu kelime kullanılmıştır. Ayrıca Haccâc b. Yûsuf'un Muhalleb b. Ebu Sufre'ye hicrî 75/694 yılında gönderdiği mektupta da Havâric kelimesi geçmektedir. Bu mektuplarda geçen Havâric kavramı ile kastedilen Ezârika'dır. es-Sâbiî, Emevîlerin Havâric ve Mârîka kelimelerini zem ve kötüleme kastıyla kullandıklarını ifade eder.<sup>96</sup> Muammer, bu hususu teyit eden bir bilgiyi dile getirir. Ona göre Havâric kelimesinin kullanımı Yezid'in hilâfetinden sonradır. Bu dönemde kullanılan kelime "Muhakkime"dir.<sup>97</sup> İbâdî müelliflerin Havâric kelimesi ile ilgili ifade ettikleri bu görüşler aslında Muhakkime'nin Havâric olarak nitelenemeyeceği ve asıl Havâric'in Ezârika, Necedât ve Sufriyye gibi fırkalar olduğu hususunu teyid etmek amaçlıdır.

İbâdîler, Havâric ithamını reddederken bu kavramın Şehristânî ve Eş'arî tarafından yapılan tanımlarına dikkat çekerler. Sonrasında ise onlara göre haklı olarak kabul edilebilecek bir itirazı dile getirirler. Şehristânî'ye göre "toplumun ittifakla kendi aralarında seçtiği ve aynı zamanda haktan ayrılmayan imâma karşı ayaklanan her kişi 'Hâricî' olarak isimlendirilir. Bu ayaklanmanın hangi devirde olduğunun bir önemi yoktur. İster Râşid halifeler devrinde olsun ister tâbiîn döneminde ya da herhangi bir zaman diliminde olsun fark etmez".<sup>98</sup> Eş'arî ise bu grubun Havâric olarak isimlendirilmesinin sebebinin Hz. Ali'ye karşı hurûc etmeleri olduğunu belirtir.<sup>99</sup> Her iki tanıma bakıldığında Havâric şeklindeki isimlendirmenin sebebi, ister Hz. Ali olsun ister olmasın, imâmet makamında bulunan şahsa karşı hurûc edilmesi olduğunu görmekteyiz. Burada İbâdî müellifler, "İbâdîler Havâric'ten sayılırken Muâviye ve ona tabi olanlar neden Hâricî sayılmazlar." itirazında bulunurlar. Ayrıca Muhakkime'nin Hz. Ali'ye karşı hurûcu dinden çıkmak (mârîka) olarak kabul edilecekse Muâviye'nin Hz. Ali'ye karşı ayaklanması ve sonrasında yönetime geldiğinde minberden Hz. Ali'yi lanetlemesi neden dinden çıkmak olarak kabul edilmemektedir?<sup>100</sup> Burada ifade edilenler dikkate alındığında İbâdîlere göre Havâric kelimesinin yaygın anlamının doğru bir kullanım olmadığı, Muhakkime'nin Hâricîlerin atası sayılamayacağı ve İbâdîlerin Hâricî olarak nitelenenlerle de bir bağlarının bulunmadığıdır.

95 Komisyon, "H-r-c", 1/332.

96 es-Sâbiî, *el-Havâric ve'l-hakikatü'l-ğâibe*, 146-149.

97 Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-firaki'l-İslâmiyye*, ts., 2/177.

98 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 91; ayrıca bk. Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Ğâmûsü'l-muħîṭ*, thk. Tahkiku't-Turâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), "Hrc", 186.

99 Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/191.

100 Meskarî, *el-İbâdiyye fi meydani'l-hak*, 82.

## 2.2. Kaade-Hurûc

İbâdîlerin Havâric'ten olmakla nitelenmelerine neden olan meselelerden biri de "kaade ve hurûc" ile ilgili kanaatleridir. Hem İbâdiyye'nin hem de Havâric'in bu konudaki görüşleri incelendiğinde farklı bakış açılarına sahip oldukları görülmektedir. Kaade ve hurûc kavramlarının kullanılmaya başlanması Nehrevan Savaşı'ndan sonraki zamanlara denk gelmektedir. Nehrevan Savaşı'ndan sonra Muhakkime'den bir grup insan Basra'ya gelip yerleşmiş ve bu grup mensupları Ebû Bilâl Mirdâs b. Udeyye'ye tabi olup kendilerini nitелеmek için "Kaade" ismini kullanmışlardır. Emevîlere karşı hurûc etmeyi doğru bulmadıkları için "yerlerinde oturanlar" anlamında bu adlandırmayı uygun bulmuşlardır. Mutedil vasıflara sahip olmak öne çıkan özelliklerindedir.<sup>101</sup> Aynı şekilde barışçıl ve şiddetten uzak duran bir yönetime sahiptiler. Havâric olarak isimlendirilenler Allah yolunda cihada ve zâlim yöneticilere karşı savaşmaya yanaşmadıkları ve biraz önce ifade ettiğimiz özelliklerinden ötürü kaadeyi (Ebu Bilâl ve arkadaşlarını) kendilerinden saymamışlardır.<sup>102</sup>

Kaade'nin/İbâdiyye'nin bu yapısına mukabil, Nâfi' b. el-Ezrak'a göre asıl İslâm cemaati kendisi ve arkadaşlarının oluşturdukları yapılanmadır. Aynı şekilde buldukları yer de dârulislâmdır. Kendilerine katılmayan herkes müşriktir.<sup>103</sup> Ona göre Müslümanların (muhaliflerinin) yaşadıkları yerler dârulharptir. Bundan dolayı o, gerçekte Müslüman olan her bireyin kendi kamplarına katılmalarını zorunlu kılmıştır. O, "...Onlara boyun eğerseniz şüphesiz siz de Allah'a ortak koşmuş olursunuz."<sup>104</sup> ayetini kendi anlayışına göre te'vil ederek Kaade'yi müşrik kabul etmiştir. İbâdî müellifler ise bu düşüncenin Muhakkime'nin ilkelerine zıt olduğunu çünkü muhaliflerin müşrik olmayıp nimet küfrü içerisinde bulunduğunu dile getirmişlerdir. Bundan dolayı İbâdîler kendilerinden olmayan Müslümanlarla bir arada yaşamayı anlayışla karşılamışlardır. Onların nezdinde hurûc ve hicret şart değildir.<sup>105</sup>

İbâdiyye, kendilerinden olmayan diğer Müslümanlara karşı şiddet kullanmayı doğru bulmamakta sadece savunma durumunda şiddete başvurmaya cevaz vermektedir. İbâdiyye'nin bu konuda benimsediği yöntem, fikirlerin anlatılması ve muhatabın ikna edilerek kendi görüşlerinin kabulünün sağlanmasıdır. Onlar, Havâric'in hareket tarzını tasvip etmedikleri gibi diğer kişi ve fırkaların Emevîlere karşı olan fiili kalkışmalarına da katılmamışlardır. Ancak Emevîlerin kitap ve sünnete aykırı olan her türlü icraatlarını eleş-

101 Komisyon, *Mu'cemü'l-muştalâhâtü'l-İbâdiyye: şad-ye* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve Şuunî'd-Diniyye, 2011), "K-a-d", 2/867-868.

102 Halifât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*, 66-67.

103 Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 45.

104 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, En'âm, 121.

105 Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 59-60; bk. Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmiyyetun baidetun ani'l-Havâric*, 276; ayrıca bk. Akîl, *Safhâtu min târihi İbâdiyye*, 133.

tirmişlerdir.<sup>106</sup> İbâdiyye; sakin, barışçıl ve en güzel şekilde mücadele eden yönleriyle tanınmıştır. Bu özelliklerinden dolayı Ezârîka, onları “kaade” yani hurûc etmekten kaçınanlar olarak vasıflamıştır.<sup>107</sup>

Havâric, savaştan kaçmayı (kaade) küfür olarak kabul etmiştir. Ama İbâdiyye daha önce de ifade ettiğimiz gibi şiddeti doğru bulmadığı gibi davet ve ikna yöntemlerini kullanmıştır. Emevîlerin Kur'an'a ve sünnete muhalif uygulamalarına rağmen bu yöntemlerinden vaz geçmemiştir.<sup>108</sup> İbâdîler savaşmak durumunda kaldıklarında Müslümanların mallarından helal olan ganimet; silah ve binek hayvanları olup bunların dışındakileri haram sayarlar. Onlara göre muhaliflerinin gizli ya da açık şekilde öldürülmeleri, kanlarının akıtılması haramdır. Çünkü bu kişilerin kanları ve malları koruma altındadır.<sup>109</sup>

İbâdiyye mensupları, Hâricîlerin, Şîa'nın, Tevvabûn'un veya diğer isyancıların Emevî devletine karşı gerçekleşen hurûclarına katılmamıştır. Emevî yöneticilerinin şiddet içeren uygulamalarına ve Kur'an ile sünnete aykırı davranışlarına rağmen bu yöntem üzere davranmışlardır.<sup>110</sup> Hatta Hâricî liderler, İbâdiyye'nin teşekkül döneminin önde gelen isimlerinden olan İbn İbad'ı hurûca ikna etmek için uğraşmalarına karşın o, bundan imtina etmiştir. Mescitlerinde Kur'an'ın okunduğu ve minarelerinde ezanın yükseldiği bir kavme karşı hurûcu doğru bulmamıştır.<sup>111</sup> Çünkü İbâdî anlayışa göre hurûc vacip değildir. Müslümanın şartlar gereği zâlim yöneticinin yönetiminde yaşamasında bir beis yoktur.<sup>112</sup> İbâdîler, muhaliflerinin beldelerini İslâm beldesi olarak kabul ederler. Yöneticilerin zâlim olması bu durumu değiştirmez.<sup>113</sup>

Hâricîler, zâlim imâma karşı hurûc etmenin vücûbiyeti üzerinde ittifak etmişlerdir.<sup>114</sup> İbâdîler ise adil imâma karşı hurûcu helal saymadıkları gibi zâlim imâma karşı da hurûcu da zorunlu görmemişlerdir. Fakat zannı galibe göre başarıya ulaşma durumu varsa hurûcu tercih etmeye cevaz vardır. Aksi halde beklemek daha doğru bir seçenek olacaktır.<sup>115</sup> İbâdîler, Muhakkime'nin hurûc hakkındaki fikirlerinden yola çıkılarak dile getirilecek itiraz(lar) a on-

106 Muammer, *el-İbâdiyye*, 24.

107 Nâsır, *Menhecü'd-da' ve inde'l-İbâdiyye*, 267.

108 Meskarî, *el-İbâdiyye fi meydani'l-hak*, 87.

109 Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 11; Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmiyyetun ba'detun ani'l-Havâric*, 275.

110 Muammer, *el-İbâdiyye dirâsetun*, 41; Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 12.

111 Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 12-13; bk. Hicâzî, *Tetavvürü'l-fikri't-terbeviyyi'l-İbâdî*, 6; Akîl, *Safhâtu min târihi İbâdiyye*, 126.

112 Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 57.

113 Muammer, *el-İbâdiyye dirâsetun*, 48; Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 15.

114 Ebu's-Şebâb, *el-Havaric*, 189.

115 Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 15; ayrıca bk. Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 239; Burada Tâlibu'l-hak Abdullah b. Yahyâ'nın Yemen'deki tutumu itiraz olarak ileri sürülebilir. Ancak bu kalkışma İbâdîlere göre tamamen savunma amaçlıdır. Bu hareket salt bir şiddet-hurûc olarak düşünülemez. Bk. Muammer, *el-İbâdiyye dirâsetun*, 45-46.

ların hurûcunun Muâviye ve Amr b. As gibi dünyalık talebi olmadığı şeklinde bir cevap ile karşılık vermektedirler. İbâdiyye'ye göre Muhakkime'nin dinden çıktığına dair bir söz ya da fiilleri söz konusu değildir. Havâric olarak adlandırılanların dinden çıktıklarına delalet edecek söz ve davranışlar Nâfi' b. el-Ezrak ile başlamıştır. Muhakkime'nin karşı çıktığı husus Hz. Ali'nin bağı ehli olanlar ile savaşı bırakması ve tahkîme gitmesidir.<sup>116</sup>

Netice olarak İbâdîlerin gizliden ya da açıktan olsun Müslümanların kanlarının akıtılmayacağı, mallarının koruma altında olduğu, kadınlarının ve çocuklarının kelime-i tevhid üzere oldukları müddetçe onlara dokunulmayacağı hususunu önemsediklerini<sup>117</sup> söyleyebiliriz. Bir kez daha ifade edelim ki İbâdiyye, kendilerine karşı savaşılmadığı müddetçe savaşmayı doğru bulmaz.<sup>118</sup> Kendileri dışındaki diğer Hâricîlerin yaptıkları gibi, kendilerinden olmayana karşı kılıç kullanmazlar. Bilakis Ebû Bilâl Mirdâs b. Udeyye'nin Ziyâd b. Ebîh'e ve Abdullah b. İbâd'ın Abdülmelik b. Mervân'a yaklaşım tarzları İbâdîlerin benimsedikleri metottur. Bu metot da şiddete başvurmamak ve bunun yerine "beyan" (açıklama, anlatma) yöntemini tercih etmektedir.<sup>119</sup>

### 2.3. el-Esma ve'l-Ahkâm (İman-Kebîre-Küfür İlişkisi)

Hz. Osman'ın hilâfet makamına gelişinden itibaren İslâm toplumu içerisinde meydana gelen karışıklıklar ve sonraki tarihlerde yaşanan iç savaşlarda birçok Müslümanın diğer Müslümanlar tarafından öldürülmesi büyük günah konusunun Müslümanlar arasında çokça tartışılmasına neden olmuştur. Siyasî ve dinî konulardaki tartışmalar zamanla hizipleşmelere yol açmıştır. Ümmet içerisinde teşekkül etmeye başlayan fırkalar, iman anlayışlarından hareketle büyük günah konusunda fikirlerini açıklamışlardır. Bu çalışmamızın konusu olan Hâricîler ve İbâdîler de bu meselede görüş beyan etmişlerdir.

İbâdîlere göre imanın kelime anlamı "tasdik"tir. Terim anlamı ise "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel"dir. İman, Allah'ı, Hz. Peygamber'i ve Allah'tan geleni bilmek ve bunları ikrar etmek, Allah'ın emrettiklerini yapmak ve yasakladıklarından ise kaçınmak demektir.<sup>120</sup> Daha öz bir ifade ile iman üç unsurdan oluşmaktadır. Bunlar tasdik, ikrar ve ameldir.<sup>121</sup> İbâdîler yaptıkları iman

116 Meskarî, *el-İbâdiyye fi meydani'l-hak*, 82-83.

117 Muammer, *el-İbâdiyye dirâsetun*, 41.

118 Akîl, *Safhâtu min târîhi İbâdiyye*, 130.

119 Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-firaki'l-İslâmîyye*, ts., 2/282.

120 Komisyon, *Mu'cemü'l-muştalahâti'l-İbâdiyye: elif-şın* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve Ş-Şuunî'd-Diniyye, 2011), "İman", 1/67-68; Muhammed b. Yûsuf b. İsâ Eттаfeyyiş, *Şerhu 'Akîdeti't-tevhîd*, thk. Mustafâ b. en-Nâsır Vinten (Gardaye: Matbaatü'l-Arabiyye, 2001), 540.

121 Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 17; eş-Şeyh Ahmed b. Suûd es-Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye* (Uman: Mektebetü'l-Dâmîrî Li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2019), 76; Berberi, *İbâdiyye*, 18; Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 214; Sâbir Tuayme, *el-İbâ-*



tanımında amele kesinlikle yer verirler. Gerçek mü'min Allah'ın emirlerini yerine getiren ve günahlardan kaçındır. Bu kişilerin mükâfatını Allah âhîrette verecektir.<sup>122</sup> İbâdîler yaptıkları iman tanımından hareketle insanları iman-küfür durumuna göre üç kısma ayırırlar. Birinci kesim mü'minlerdir. Bunlar imanlarının gereğini yerine getiren, Allah'ın haramlarını uygulayan, hudutlarına riayet eden ve salih amel üzere olanlardır. İkinci kesim Allah'ı inkâr eden ya da şirk koşan ve şirk koştuklarına ibâdet edenlerdir. Üçüncü kesim ise kelime-i tevhidi açıkça ifade eden, İslâm'ı ikrar eden fakat yapmaları gereken davranışları ve ibâdetleri yerine getirmeyenlerdir. Onlar müşrik değildir. Çünkü tevhidi ikrar ederler. Mü'min de değildir. Zira imanlarının gereğini yerine getirmezl.<sup>123</sup>

Hâricîlere göre iman, söz ve ameldir.<sup>124</sup> Yaptıkları iman tanımını merkeze alarak kebîre sahibini İslâm dairesinin dışında tutmuşlardır. Hâricîler, kebîre sahibinin tekfirinin vücûbiyeti üzerinde ittifak etmişlerdir.<sup>125</sup> Hatta kebîre sahibini müşrik olarak değerlendirmişlerdir.<sup>126</sup> Hâricî düşünceye göre kebîre sahibi cehennemde ebedî kalacaktır. Bu düşüncelerini “*Evet, kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış (ve böylece şirke düşmüş) olan kimseler var ya, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.*”<sup>127</sup> âyeti ile delillendirirler. Bu konuda daha da ileri giden bazı Hâricîler ise seğair işlemeyi bile şirk saymışlardır.<sup>128</sup> İbâdiyye, kebîreyi dünyada hakkında had cezası olan ya da ahirette azaba sebep olan günah olarak tanımlar.<sup>129</sup> Bu tanımları dikkate alan İbâdîlere göre kebîre işleyen kimse Hâricîlerin iddia ettiği gibi müşrik değildir. O kişi günaha ısrar ederse ve tevbe etmezse cennete girmesi mümkün değildir. Muammer, İbâdiyye ile Havâric arasındaki en şiddetli husumet konusunun bu olduğunu söyler. Ona göre Nâfi' b. el-Ezrak'ın bu konuda ortaya koyduğu görüş bu husumetin başlangıcını oluşturmuştur.<sup>130</sup> Zaten İbn İbâd, Nâfi' b. el-Ezrak'ın görüşlerinden haberdar olunca ondan teberrî etmiş ve “Nafi ve onun görüşünü kabul eden herkesi Allah kahretsin” demek suretiyle tepkisini ortaya koymuştur.<sup>131</sup>

*diyye akîdeten ve mezheben* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986), 111; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ebî Bekr es-Sedrâtî el-Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî (Maskat: Vizaretü't-Türas ve's-Sekafe, 2006), 3/118.

122 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 3/119.

123 Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-firaki'l-İslâmîyye*, ts., 2/92-93.

124 Harusî, *el-Fikrû's-siyasi inde'l-İbâdiyye ve'z-Zeydiyye*, 53.

125 Ebu's-Şebâb, *el-Havaric*, 189.

126 Komisyon, *Mu'cemü'l-muştalahâti'l-İbâdiyye: şad-ye* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunî'd-Diniyye, 2011), “Nzl”, 2/988.

127 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Bakara, 81.

128 Meskarî, *el-İbâdiyye fi meydani'l-hak*, 88.

129 Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîlîyye*, 232.

130 Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 40.

131 Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-firaki'l-İslâmîyye*, ts., 2/182.

Hâricî fırkalardan Ezârika, İslâm'ın hükümlerine aykırı olmasına rağmen günahkâr Müslümanın şirke düştüğünü ve bu kişilerin kanlarının ve mallarının helal olduğunu kabul etmektedir. Buna mukabil İbâdiyye günahkâr Müslümanın ya da kebîre işleyenin dinden çıkmadığını, kanlarının ve mallarının helal olmadığını ayrıca onların muvahhid olduklarını söyler. İbâdî müellif A'veşt burada ifade edilenleri dile getirerek bu hususların, ayan beyan bir şekilde İbâdîlerin Havâric'ten olmadıklarını ortaya koyacak açıklıkta olduğunu söylemektedir.<sup>132</sup> Çünkü İbâdîler, kebîre işleyen kişinin helal olarak görmediği sürece had cezası gerektiren büyük günahları işlemesi durumunda sadece had cezasının uygulanacağını kabul ederler.<sup>133</sup> İbâdîlerin ilk dönem âlimlerinden Câbir b. Zeyd ve Abdullah b. İbâd, Ezârika'nın kebîre konusundaki görüşlerini kesin bir dille reddettiği gibi "bid'at" olarak da nitelemişlerdir.<sup>134</sup>

İbâdî akidesine göre küfür iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi şirk küfrüdür. İkinci türü ise nimet küfrüdür. Şirk küfrü insanın Allah Teâlâ'ya şirk koşmasıdır. Örneğin Allah'ın varlığını veya resullerini ya da kitaplarını inkâr etmektir. Bunun yanı sıra kişinin mahlûku Hâlik'a ya da Hâlik'i mahlûka müsvi görmesi de şirk küfrüne dâhildir.<sup>135</sup> İbâdiyye'ye göre muvahhid kimse için kullanılan küfür kelimesinden maksat nimet küfrüdür; şirk küfrü değildir.<sup>136</sup> Tevhidi ikrar ettiği için konum olarak şirk ile iman arasında bir menzilde bulunmaktadır. Vercelânî ve Eттаfeyyiş'e göre bu kişilere muvahhid anlamında Mü'min denilebilir. Kebîre sahibi velâyet hariç olmak üzere Mü'minlere uygulanan hükümlere tâbidir. Eğer tevbe etmezse ondan teberrî edilir, adâlete güvenilmez ve şehâdeti de makbul değildir. Âhiretteki durumu ebediyen cehennemde kalmaktır. Ona şefaât de edilmez.<sup>137</sup> Cehennemde göreceği azap diğer cehennem ehlinin azabından daha hafif olsa da<sup>138</sup> Allah Teâlâ vâdi gereği bu kişileri affetmeyecektir.<sup>139</sup>

Havâric ve İbâdiyye'nin iman-kebîre-küfür konularındaki görüşleri genel anlamda bu çerçevededir. Her iki mezhebin iman tanımlarının aynı olmasından hareketle İbâdîlerin Hâricîlerden olmakla ithamı İbâdîler tarafından kabul edilmemektedir. Her ne kadar imanın tanımı konusunda aynı fikirlere

132 A'veşt, *Dirasat İslâmiyye fi'l-usul-i-İbâdiyye*, 41-42.

133 Tuayme, *el-İbâdiyye aqideten ve mezheben*, 121.

134 Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 61.

135 Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*, 79; ayrıca bk. Tuayme, *el-İbâdiyye aqideten ve mezheben*, 119.

136 Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 18; Eттаfeyyiş, *Şerhu 'Akîdeti't-tevhîd*, 532; Bârûnî, *Muhtaşar târihu'l-İbâdiyye*, 74; Muammer, *el-İbâdiyye dirâsetun*, 51; ayrıca bk. Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmiyye*, 237; Berberi, *İbâdiyye*, 20.

137 Komisyon, *Mu'cemü'l-muştalahâti'l-İbâdiyye: şad-ye* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunî'd-Diniyye, 2011), "Kbr", 2/902; bk. Tuayme, *el-İbâdiyye aqideten ve mezheben*, 121-122.

138 Bârûnî, *Muhtaşar târihu'l-İbâdiyye*, 73.

139 Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmiyye*, 237; Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 220.

sahiplerse de iman ile alakalı konulardan olan kebîre sahibinin hem dünya-daki durumu hem de âhiretteki durumuyla ilgili birbirinde farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bundan ötürü İbâdîler, Hâricîlerle alakalarının olmadığını söylerler.

#### 2.4. İsti'râz

Hâricîlere göre gerçek Müslüman sadece kendileridir.<sup>140</sup> Bundan dolayı kendilerine katılmak isteyenlerin samimiyetini ölçmek için bu kişileri çeşitli imtihanlardan geçirmişlerdir. Amaçları ise bu kişilerin kendileriyle aynı görüşleri taşıyıp taşımadıklarını ispatlamaktır. İbâdîlerin ise böyle bir ilkeleri yahut uygulamaları bulunmamaktadır. Onlara göre tüm Müslümanlar sahip oldukları haklar açısından eşittir. Hâricîlerin bu konudaki düşüncelerini hiçbir şekilde benimsemezler.<sup>141</sup> Çünkü İbâdiyye, muvahhid olarak saydıkları muhaliflerinin isti'râza tabi tutulmasını kabul etmez.<sup>142</sup> Bazı müellifler isti'râzı Ehl-i Nehrevan ile ilişkilendirmeye çalışırlar. Hatta Nehrevan savaşının sebebi olarak da anlatılan Abdullah b. Habbâb'ın ölümünü isti'râza örnek gösterirler.<sup>143</sup> Ancak İbâdîlere göre Mis'ar'ın İbn Habbâb'ı öldürmesini Nehrevan ehli hiçbir zaman onaylamadı ve Mis'ar'ın yaptığından beri olduklarını söylediler. Yanlarına geldiğinde de onu kovdular.<sup>144</sup> Bu nedenle İbâdîlere göre İbn Habbâb'ın ölümü isti'râza örnek teşkil etmemektedir.

İbâdîlere göre muhalifleri müşrik de değildir Mü'min de değildir. Onlar küfür içerisinde olup bu da nimet küfürdür.<sup>145</sup> İbâdiyye, kendilerine karşı savaşmayanlarla savaşmayı doğru bulmaz. Müslümanların malları ganimet değildir. Muhaliflerin kadınları-çocukları öldürülmez, esir olarak alınamaz.<sup>146</sup> Hâricî fırkalardan Ezârika'ya göre muhaliflerinin beldeleri istila edilebilir, malları ganimet alınabilir. Çocukları ve kadınları öldürülebilir veya köle diye alınabilir. Çünkü bu kişilerin yaşadıkları yerler dârulharptir.<sup>147</sup> İbâdiyye, Necedât ve Ezârika'nın kabul ettiği insanların imtihana tabi tutulmasını

140 Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıl-tan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 20.

141 Meskarî, *el-İbâdiyye fi meydani'l-hak*, 88.

142 Komisyon, "K-a-d", 2/868; Akıl, *Safhâtu min târihi İbâdiyye*, 130; İsti'râz, Nâfi' b. Ezrak tarafından benimsenerek kararlı bir şekilde uygulamaya konulmuştur. Ezârika mensupları, kendilerinden olduğunu iddia ederek karargâhlarına gelen kişileri samimiyetlerini denemek üzere imtihana tabi tutar, bunun için de yanlarında bulunan esirlerden birini öldürmelerini teklif ederlerdi. İmtihan edilen kişi esiri öldürürse samimiyetini kanıtlamış olur, aksi takdirde münafık ve müşrik sayılarak kendisi öldürülürdü. Ancak Yahudi, Hristiyan ve Mecûsiler hakkında isti'râzın uygulanması haram sayılmıştır. Bk. Mustafa Öz, "İsti'râz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/374.

143 Bk. Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/194; es-Sâbiî, *el-Havâric ve'l-hakikatü'l-ğâibe*, 121.

144 Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*.

145 Ebu's-Şebâb, *el-Havaric*, 269.

146 Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 57.

147 Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 60-61.

kesinlikle benimsemez. Çünkü muvahhid olan kişinin kanı haramdır ve bu kişilerin öldürülmesi doğru değildir.<sup>148</sup> İbâdiyye'nin bu konudaki ilkeleri ilk dönem imâmlarından olan Câbir b. Zeyd ve Abdullah b. İbâd'ın ortaya koydukları düşüncelerinde ve tavırlarında da mevcuttur. Onlar, Ezârika'nın görüşlerinden ve yaptıklarından haberdar olunca, onlardan teberrâ etmişlerdir. Aynı şekilde Necedât ve Sufriyye gibi Hâricîlerden saydıkları diğer fırkalardan da beri olduklarını dile getirmişlerdir.<sup>149</sup>

Netice olarak İbâdiyye, diğer Hâricî fırkalar gibi Müslümanların kanının dökülmesini kabul etmez.<sup>150</sup> Bundan ötürü Seyyâbî, İbâdiyye'yi Havâric'ten kabul etmenin iftira ve İbâdîlere hakaret olduğunu söyler.<sup>151</sup> Bârûnî de bu konuda rahatsızlığını şu ifadelerle dile getirir:

“Bazı kimseler İbâdiyye'yi hiçbir şekilde tanımamakta ve bazıları ise İbâdiyye hakkında birtakım bilgilere sahiptirler. Bu insanlar cehâletleri nedeniyle İbâdiyye'yi, Ezârika, Necedât ve Sufriyye gibi Hâricî fırkalardan kabul ederler. Hâlbuki bu fırkaların (Ezârika, Necedât ve Sufriyye) aşırılıklarından dolayı İslâm ile alakaları kalmamıştır. Çünkü bu fırka mensupları muvahhitlerin can ve mallarına dokunmuşlar ve zarar vermişlerdir. Buna karşılık İbâdîler bu fırkalardan ve yaptıklarından teberrâ etmişlerdir. Muvahhidlerin canlarına ve mallarına karışmadıkları gibi çocuk ve kadınlarını esir etmişlerdir. Bundan dolayı İbâdiyye ile bu fırkaların birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir.”<sup>152</sup>

## 2.5. Muhaliflerle İlgili Görüşler (Tevellâ-Teberrâ)

İbâdîlerin kendilerinden olmayanlarla ilgili (muhalifler) görüşleri iman-kebîre-küfür konularındaki fikirleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu tespiti Harici olarak adlandırılan fırkalar için de ifade edebiliriz. Bu konularda ortaya koydukları görüşler muhaliflerle ilişkilerinin yönünü tayin etmiştir. Hâricîler, kebîre işleyenlerin imanın asli unsurlarından olan ameli terkettikleri için küfre girdiğini kabul ederler. Onlara göre kebîre sahibi aynı zamanda müşriktir.<sup>153</sup> Hâricîler kendilerinden olmayan tüm Müslümanları müşrik kabul ettikleri için bu kişilerin kanlarının akıtılması, kadın ve çocuklarının öldürülmesi ve sahip oldukları tüm mal varlıklarına el konulması gerektiğini söylerler.<sup>154</sup> İbâdîlere göre ise kebîre işleyen kimse nimet küfrü işlemekle

148 Neccâr, *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric*, 85.

149 Akîl, *Safhâtu min târihi İbâdiyye*, 133; Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmiyyetun ba'detun ani'l-Havâric*, 277.

150 Sâlim b. Hammûd b. Şâmis Seyyâbî, *Esdaku'l-menâhici fi temyizi'l-ibâdiyye mine'l-havâric*, thk. İsmâîl Kâşif (Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1979), 26.

151 Seyyâbî, *Esdaku'l-menâhici fi temyizi'l-ibâdiyye mine'l-havâric*, 26.

152 Bârûnî, *Muhtaşar târihu'l-İbâdiyye*, 2.

153 Ebu's-Şebâb, *el-Havâric*, 189.

154 Salih Ba, *Dirasetün fi'l-fikri'l-İbâdî*, 86.

nitelenir ve müşrik değildir. Müslümana uygulanan muameleye tabi tutulur. Müslümanların tüm haklarından faydalanır.<sup>155</sup> Bundan ötürü İbâdiyye, muvahhidlere karşı kılıç/silah kullanmayı doğru bulmamıştır. Müslümanlarla (muhalifler) savaşmaktan uzak durmuşlardır. Örneğin Ziyâd b. Ebîh'in ve Haccâc b. Yûsuf'un zulümle halkı yönettikleri dönemde bile İbâdî imâmları şiddet içeren faaliyetlerden imtina etmişlerdir.<sup>156</sup> İbâdiyye'yi böyle bir tutum takınmaya iten sebeplerin başında diğer Hâricî fırkalar gibi Müslümanların kanının dökülmesini kabul etmemeleri gelmektedir.<sup>157</sup>

İbâdîlerin muhaliflerine/muvahhidlere bakış açıları aynı zamanda sosyal ilişkilerinin de yönünü belirlemiştir. İbâdîler, kendilerinden olmayan ama tevhid ehli olarak adlandırılan kişilerle evlenilebileceği ve onlara varis olunabileceğini kabul ederler. Hâricîler ise kendilerinden olmayanları müşrik olarak kabul ettikleri için İbâdîlerin bu konuda fikirlerinden tamamen farklı düşünürler. Sadece Hâricî düşünceye sahip olanlar ile evlenilir ve onlara vâris olunabilir.<sup>158</sup>

İbâdîler; kendilerinden olanlar, muvahhidler ve gayri Müslimlerle ilişkilerini düzenlemek için tevellâ ve teberrâ kavramlarını kendi düşünce sistemlerine göre tanımlamışlardır. Bu iki kavram İbâdiyye'nin teşekkül ettiği zamanlarda ele alınan konulardandır. Sebebi ise aynı toplum içerisinde yaşayan çeşitli kesimlerle (Mü'minler, kebîre işleyenler, âsiler gibi) ilişkilerini bir düzen içerisinde sürdürmektir.<sup>159</sup> Tevellâ, Allah'a itaat edene muhabbet beslemek, onun için istiğfar etmek ve dünyalık işlerde yardımcı olmaktır. Teberrâ ise âsiden uzak durmak, bu kişilerle her türlü ilişkiyi kesmek ve Allah'a tevbe edinceye kadar onları terk etmektir. İbâdiyye, tevellâ ve teberrânın hem şahıslara karşı hem de topluluklara, gruplara yahut cemaatlara karşı olmak üzere gerekli olduğunu kabul eder.<sup>160</sup> Bu ifadeyi açmak gerekirse İbâdîlere göre mutî'a velâyet göstermek ve meâsiden berat etmek vâciptir.<sup>161</sup> Bu vücûbiyet, Kitap, sünnet ve ümmetin icmâsıyla sabittir.<sup>162</sup>

155 Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 26-27; ayrıca bk. Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 121.

156 Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-firaki'l-İslâmiyye*, ts., 2/280.

157 Seyyâbî, *Esdaku'l-menâhici fi temyîzi'l-ibâdiyye mine'l-havâric*, 26.

158 Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-firaki'l-İslâmiyye*, ts., 2/282-283.

159 Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 180.

160 Bârûnî, *Muhtaşar târihu'l-İbâdiyye*, 73-74; İslâm ümmeti Mü'mine velâyet gösterilmesi, kâfirlerden ve müşriklerden ise teberrî edilmesi konusunda icmâ halindedir. Kebîre sahibinden beraat edilmesi ise hicrî birinci asırdan beri İbâdî akidesine has bir durumdur. Bk. Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 732.

161 Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*; Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 728.

162 Ebu Tâhir İsmâil b. Mûsâ el-Ceytâlî, *Kavâidu'l-İslâm*, thk. Beklî Abdurrahman b. Ömer (y.y.: Mektebetu'l-İstikâme, 1995), 1/70-71.

İbâdî düşünce sistemine göre velâyet, Allah için sevmektir. Beraat ise Allah için buğz etmektir. Hem velâyet hem de beraat kendi içinde ikiye ayrılır. Bu taksimi Müslümanların genelini sevmek ve kâfirlerin tamamından beraat etmek ile şahıslardan velâyet ve beraat etmek olarak ifade edebiliriz. Şahıslara yönelik olan velâyet veya beraat da kendi arasında ikiye ayrılır. Gerçek velâyet/beraat ile zahiri velâyet/beraat diye ifade edebiliriz.<sup>163</sup> Velâyet ve beraat ile ilgili üçüncü bir kavram da vukuftur. Vukuf, bir kişinin amelleri ve imanı konusunda hüküm vermekten uzak kalmak anlamına gelir.<sup>164</sup> Yani böyle kişilerin amelleri açısından durumu bilinmiyorsa o kimse hakkında vukuf etmek gerekir.<sup>165</sup> Ayrıca velâyet ve beraat etmeyi hak etmeyen kimseye karşı da vukuf hali gerekir.<sup>166</sup>

Hâricî fırkalar olarak kabul edilen Ezârika, Necedât, Sufriyye ve diğer fırkalar kendilerinden olmayanlardan teberrî etmişlerdir. Hatta kendilerine katılmak isteyenleri çeşitli imtihanlardan (isti'râz) geçirmişlerdir. Sadece kendilerinden olanlara velâyet göstermişlerdir. İbâdiyye'nin ise muhaliflerle ilgili görüşleri Hâricî fırkalardan tamamen farklı olduğu için bu konuda her iki mezhep arasında benzerlikten bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca benzer bir husus olsa bile bu benzerlik İbâdîlerin Havâric'ten sayılmalarına neden olamaz. Bu değerlendirmeyi yaparken bir yandan da İbâdî müellif Nâmî'nin ve es-Seyyabî'nin ifadelerini dile getirmek istiyoruz. Nâmî, İbâdîler ile Hâricîler arasında hiçbir şekilde görüş birliğinin olmadığını ifade eder. Hatta İbâdîlerin tüm inançları noktasında Hâricîlere muhalif olduklarını, onlarla ilmî tartışmalar yaptıklarını ve Hâricîler ile ortak olabilecek tek konu her iki fırkanın da Muhakkime hakkındaki görüşleri olduğunu belirtir.<sup>167</sup> es-Seyyabî ise daha farklı bir görüş dile getirerek İbâdîlerin Havâric'i müşrik olarak kabul ettiklerini ileri sürer.<sup>168</sup>

163 Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*; Velâyet ve beraatin kısımları hakkında geniş bilgi için bk. Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmîyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 740-741; Velâyet, Müslümanın Müslüman kardeşini başka bir amaç için değil sadece Allah için hakiki bir sevgi ile sevmesidir. Beraat ise kâfirlerden, İslâm'a düşmanlık gösterenden, bağı ehlinde, İslâm toplumunun maslahatına aykırı davranandan ve tevbe edinceye kadar kebire işleyen uzak durmaktır. Bu kişiler tevbe-istiğfar eder ve günahını kabul edip bu hallerinden uzak dururlarsa İslâm'ın Müslümana tanıdığı tüm haklara kavuşur. Artık böyle kişilere velâyet göstermek gerekmektedir. Bk. A'veşt, *Dirasat İslâmîyye fi'l-usuli'l-İbâdiyye*, 106-107; Ceytâlî, kendi mezheplerindeyken İbâdî inancını terkedip başka bir mezhebe geçenlerden de teberrî edilmesi gerektiğini ifade eder. Eğer böyle bir kişi bu hali için tevbe eder ve Müslümanların mezhebine (İbâdiyye) dönerse ona tekrar velâyet gösterilir. Bk. Ceytâlî, *Kavâidu'l-İslâm*, 1/77.

164 Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 241.

165 Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmîyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 739.

166 Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 256.

167 Nâmî, *Dirasâtun ani'l-İbâdiyye*, 70.

168 Seyyâbî, *Esdaku'l-menâhici fi'temyîzi'l-ibâdiyye mine'l-Havâric*, 32.

## Sonuç

Hulefâ-yi Râşidîn döneminin yaklaşık son on yılında meydana gelen olaylar İslâm toplumunun birlik ve beraberliğinin bozulmasına sebebiyet vermiştir. Yaşanan siyasî olaylar gruplaşmalara neden olmuş, bu gruplaşmalar da zaman içerisinde farklı isimler altında fırkaların teşekkülüne sebebiyet vermiştir. Müslümanlar arasında ilk ortaya çıkan fırka Muhakkimetü'l-Ûlâ olarak isimlendirilen gruptur. Muhakkimetü'l-Ûlâ fırkası, İbâdî kaynakların dışında kalan kaynaklarca Havâric olarak değerlendirilirken İbâdî müelliflerin eserlerinde böyle bir değerlendirme hiçbir şekilde kabul edilmemiştir.

İbâdiyye'nin Hâricî bir fırka olduğunu iddia edenler, her iki mezhebin belli başlı konularda ortak fikirlere sahip olduğunu dile getirirler. Öncelikle Havâric kelimesine yükledikleri anlamdan hareketle iddialarını ispatlamaya çalışırlar. Havâric ile İbâdiyye arasında alaka kurmak isteyenlerin en çok dile getirdikleri hususların başında Hz. Ali'nin ordusundan ayrılanların Hâricîler olarak isimlendirmeleridir. Böyle bir isimlendirmenin yapılması ve genel kabul görmesi İbâdiyye'nin Hâricî bir fırka sayılmasına neden olmuştur. Oysa İbâdîler, Tahkîm'in kabulüyle Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan ve hicrî 64/684 yılına kadar birliğini sürdüren taifeyi selefleri sayarlar. İbâdîler ısrarla bu kişilerin Hâricî olmadıklarını, hurûclarının siyasî karakterli olduğunu ayrıca bu topluluğun Muhakkimetü'l-Ûlâ diye adlandırılması gerektiğini dile getirirler. İbâdîler, Muhakkimetü'l-Ûlâ'nın hurûcunun dinî kaygılarla olduğunu ayrıca kendi zamanlarına kadar ve sonraki dönemlerde meşru halifelere karşı hurûc edenlerin neden Hâricîlikle vasıflanmadıklarını sorarlar.

İbâdiyye'yi Havâric'ten sayanlar, her iki mezhebin de iman, kebîre sahibinin durumu, küfür, şirk, isti'râz, muhaliflerle ilişkiler gibi konularda aynı veya birbirlerine yakın görüşlere sahip olduklarını ileri sürerler. İbâdîlere göre bu görüşte olanlar iddialarını delillendirmek için daha çok İbâdî olmayan eserlere ve mezhep taassubuyla kaleme alınmış kaynaklara başvurmaktadırlar. Hatta bazı İbâdî müellifler bu iddia sahiplerinin kendilerini tam olarak tanımadıklarını, İbâdî te'lifatları incelemediklerini ifade ederler. Bundan dolayı kendilerine çok büyük haksızlık yapıldığını söylerler. İbâdî müellifler, İbâdiyye'nin belli başlı konulardaki görüşlerinin tamamen kendilerine ait orijinal fikirler olduğunu yazdıkları eserlerde dile getirirler. Ayrıca birçok mezhebin başka mezheplerle çeşitli konularda benzer veya aynı görüşlere sahip olduklarını ve birbirlerinden etkilendiklerini ama hiçbiri için böyle yargılarda bulunulmadığını da dile getirirler. İbâdîler bir mezhebin başka bir mezhep ile benzer görüşlere sahip olmasını ve birbirlerinden etkilenmelerini doğal karşılar.

İbâdiyye, kendilerinin Hâricîlikle itham edilmesinin Emevî politikalarıyla doğrudan ilişkili olduğunu ifade eder. Emevîlerin, İbâdîleri toplumun nef-

retini kazanmış Havâric'ten (Ezârika, Necedât ve Sufriyye) olmakla itham etmelerindeki amacın, İslâm'ı gerçek anlamıyla yaşayan ve gerçekte "Ehlu'l-hak ve'l-istikâme" olan kendilerinin toplum nezdinde itibarlarını zedelemek olduğunu ifade ederler. Emevilerin böyle yapmaktaki bir diğer amaçlarının, İbadî görüşlerin geniş toplum kesimleri tarafından kabul edilmemesi ve İbadî düşünceye davet çalışmalarının akamete uğratılmasıdır.

İbadîlerin Hâricîliği meselesinde karşımıza çıkan asıl sorun, hicrî 64/685 yılındaki bölünmeye kadar olan fırkanın (Muhakkimetü'l-Ûlâ) hangi isimle adlandırılacağıdır. İbadîlere göre selefleri olarak kabul ettikleri kişilere verilecek en doğru isim Muhakkimetü'l-Ûlâ olmalıdır. Dönemin siyasîlerinin kendilerine muhalif olan İbadîleri ötekileştirme adına onları Hâricî/Mârîka olarak nitelendirmelerinin hiçbir şekilde kabul edilmediğini ifade edebiliriz. Nitekim İbadîyye mensupları, Ezârika, Necedât ve Sufriyye gibi aşırıya kaçan diğer Hâricî gruplarla birlikte anılmalarını asla kabul etmezler.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, ister Havâric'e nispet edilsin isterse edilmesin, İbadîyye'nin Muhakkimetü'l-Ûlâ'nın selefleri olduğu ve Basra'da yaşantılarına devam eden "Kaade"nin içinden teşekkül ettikleri bir hakikattir.



**Kaynakça**

- Abdürrâzık, Mahmûd İsmâil. *el-Havâric fî bilâdi'l-Mağrib hatta müntasıf'l-karni'r-râbi' el-hicrî*. Dârülbeyzâ: Dâru's-Sekâfe, 1985.
- Agbari, İsmail b. Salih el-. *el-İbâdiyye beyne'l-haraseti'd-dini ve's-siyaseti'd-dünya*. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2013.
- Akîl, Abdurraman Ca'fer b. *Safhâtu min târihi İbâdiyye Umân ve Hadramevt*. Dâru Hadramevt li'd-dirâseti ve'n-neşri, 2006.
- A'veşt, Bükeyr b. Saîd. *Dirasat İslâmiyye fî'l-usuli'l-İbâdiyye*. b.y.: y.y., 1989.
- Bâbâammî, Muhammed b. Mûsâ vd. *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâdiyye*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *el-Farq beyne'l-firaq ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. thk. Lecnetu İhyau't-Turasu'l-Arabiyye. Beyrut: Dâru'l-İfâki'l-Cedîde, 1982.
- Bârûnî, Süleymân b. Abdillâh el-. *Muhtaşar târihu'l-İbâdiyye*. Uman: Mektebetu'l-Dâmirî Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1995.
- Berberi, Muhsin. *İbâdiyye*. Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Cehlân, Adûn. *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye min hilâli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf et-Tafeyyîş*. Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2010.
- Ceytâlî, Ebu Tâhir İsmâil b. Mûsâ el-. *Kavâidu'l-İslâm*. thk. Beklî Abdurrahman b. Ömer. y.y.: Mektebetu'l-İstikâme, 1995.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyâsî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*. çev. Abdülkadir Şener vd. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011.
- Ebu's-Şebâb, Ahmed Avad. *el-Havâric : târihuhum, firakihum, ve aķâiduhum*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *Maķâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1950.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ. *Şerhu 'Aķidetit-tevhîd*. thk. Mustafâ b. en-Nâsır Vinten. Gardaye: Matbaatü'l-Arabiyye, 2001.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlâhiyât Vakfı Yayınları, 2011.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "İbâziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Ķâmûsü'l-muġîf*. thk. Tahkiku't-Turâs. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.
- Halifât, Avad Muhammed. *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*. Amman: Dârü's-Şa'b, 1978.
- Harusî, Sâlim b. Hilal. *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye ve'z-Zeydiyye*. Kahire: Mektebetu Medbuli, 2006.
- Hicâzî, Abdurrahmân Osmân. *Tetavvürü'l-fikri't-terbeviyyi'l-İbâdî fi's-şimâli'l-İfrikî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şiri. Kum: Menşuratü's-Şerif er-Radi, 1990.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1985.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. ed. Kemâl Yûsuf Hût. Beyrut: Âle-mu'l-Kütüb, 1983.
- Kâbîl, Abdülhay Muhammed. *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmîyye*. İskenderiye: Darü'l-Vefa li-Dünya, 2015.
- Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyan*. thk. Seyyide İsmail Kâşif. Uman: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980.
- Karkış, Muhammed. *Uman ve'l-hareketu'l-İbâdiyye*. Uman: Mektebetu Maskat, 1994.
- Komisyon. *Mu'cemül-muştalahâti'l-İbâdiyye: elif-şın*. Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 2011.
- Komisyon. *Mu'cemül-muştalahâti'l-İbâdiyye: şad-ye*. Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 2011.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mehdî, Muhammed Hasan. *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*. Uman: el-Ehliyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011.
- Meskarî, Nâsır b. Matar b. Saîd el-. *el-İbâdiyye fi meydani'l-hak*. Rustâk: Mektebetun ve Tescilâtü'l-Hilâli'l-İslâmiyye, 1999.
- Muammer, Ali Yahyâ. *Eadvâun ale'l-Ebâdiyye*. b.y.: y.y., 1985.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye beyne'l-firaki'l-İslâmiyye*. Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, ts.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye beyne'l-firaki'l-İslâmiyye*. Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, ts.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye dirâsetun mürekkezetun fi usûlihim ve târihihim*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1987.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye fi mevkibi't-tarih*. Sib: Mektebetü'd-Damiri, 2008.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye mezhebun İslâmiyyun mu'tedilun*. Uman: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 1979.
- Muammer, Ali Yahyâ. *Men hum el-Havâric*. Maskat: y.y., 2017.
- Nâmî, Amr Halîfe. *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*. çev. Mîhâil Hûrî. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- Nâsır, Muhammed Sâlih. *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye*. Daru'l-Beyda': Daru Nâsır li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2013.
- Neccâr, Âmir. *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1993.
- Onat, Hasan - Ateş, Orhan. "Haricilik". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. "İsti'râz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/374. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Sâbiî, Nâsır b Süleymân b Saîd es- es-. *el-Havâric ve'l-hakikatü'l-ğâibe*. y.y.: y.y., 1999.
- Salih Ba, Ömer b. el-Hâc Muhammed. *Dirasetün fi'l-fikri'l-İbâdî*. b.y.: Mektebetu'l-İstikâme, 1992.

- Sallâbî, Alî Muhammed Muhammed es-. *el-İbâdiyyetu medrestun İslâmiyyetun bâidetun ani'l-Havâric*. y.y.: y.y., 2018.
- Seyyâbî, eş-Şeyh Ahmed b. Suûd es-. *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*. Uman: Mektebetü'l-Dâmîrî Li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2019.
- Seyyâbî, Sâlim b. Hammûd b. Şâmis. *Esdaku'l-menâhici fi temyîzi'l-ibâdiyye mine'l-havâric*. thk. İsmâîl Kâşif. Umman: Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1979.
- Seyyâbî, Sâlim b. Hammud b. Şâmis es-. *Talakâtu'l-ma'hedi'r-riyâdî fi halkâti'l-mezhebi'l-İbâdî*. Uman: Vezâretü't-Turasi'l-Kavmi ve's-Sekafe, 1980.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Abdulkadir Fâdîlî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Şemmâhî, Ebü'l-Abbâs Bedrüddîn Ahmed b. Saîd b. Abdilvâhid eş-. *Kitâbü's-siyer*. thk. Ahmed b. Suud es-Seyyâbî. Maskat: Vizâratü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1987.
- Ṭâlibî, 'Ammâr. *Arâu'l-Havârici'l-keîmiyye*. Cezâir: Mûfam lin-Neşr, 2013.
- Tuayme, Sâbir. *el-İbâdiyye aqîdeten ve mezheben*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986.
- Vercelânî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ebî Bekr es-Sedrâtî el-. *ed-Delîl ve'l-burhân*. thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî. Maskat: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekafe, 2006.
- Veysî, Yâsîn Hüseyin el-. *Min türâsî'l-İbâdiyyeti'l-'akâidî*. Dımaşk: Daru'l-Firkad, 2010.
- Watt, William Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, 2017.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Yıldız, Harun. "Ali Yahya Muammer'in Çalışmalarında İbâdîlik". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* VIII/1 (2015), 7-51.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi". *Kader* XVI/2 (2018), 294-318.



## KİTAP TANITIMI

Mehmet Bilen, *Din Görevlilerinin Hadis Bilgisi*, Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2021, 126 sayfa, ISBN: 978-605-67961-4-2.

Din görevlilerinin içinde yaşadığımız toplumun din anlayışının şekillenmesinde önemli etkiye sahip olduğu bilinen bir gerektir. Zira onlar, toplumda dinî pratiklerin yerine getirilmesinde ve bazı temel dinî bilgilerin öğrenilmesi noktasında bir rehberlik görevi yapmaktadırlar. Din görevlileri camideki ibadetler, vaaz ve hutbelerin yanı sıra cami dışında değişik vesilelerle toplumun içinde bulunarak insanları aydınlatmakta ve onların zihinlerindeki sorulara cevap bulmalarına yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla din görevlileri, toplumda var olan din anlayışının oluşmasında etkin bir rol oynamaktadırlar. Din görevlilerinin, bu görevi yaparken İslam'ın ikinci temel kaynağı olan sünnet/hadisten müstağni kalamayacakları izahtan varestedir.

Sünnet/hadis anlayışının doğru ve verimli bir şekilde hayata aktarılabilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapan din görevlilerinin yeterlilik ve donanımı oldukça önem arz eder. Bunun için din görevlilerinin sahip oldukları birikimin alan araştırmalarıyla ortaya konulması ve var olan problemlerin tespit edilmesi gerekir. Tespit edilecek olan problem, ülkemizdeki hadis öğretiminin başarısı hakkında da bilgi verecektir. Bu yönde yapılmış bazı alan araştırmaları olsa da din görevlilerinin hizmet kaliteleri açısından bu çalışmaların niteliğinin artırılarak sürdürülmesi gerekir.

Yazar, eserinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı camilerde vazife yapan din görevlilerinin sünnet/hadis bilgilerinin düzeyini, hadis usûlü ve temel hadis kaynaklarına dair bilgi seviyelerini tespit etmek için anket yöntemiyle alan araştırması yapmış, bu alan araştırmasından elde edilen bulguları objektif bir şekilde yorumlamaya tâbi tutarak çalışmasını sonuçlandırmıştır. Çalışmada hedeflenen amaç din görevlilerinin dinin ikinci kaynağı olan sünnet/hadis'e dair bilgilerinin düzeyini ortaya koymak, sorunları yerinde tespit edip doğru ve objektif çözüm önerileri sunmak; din görevlilerinin dolayısıyla da toplumun sahih bir sünnet/hadis bilgisine sahip olmasını sağlamaktır.

Çalışma 1996 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı'nda yapılan yüksek lisans tezinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş şeklidir. Eserde söz konusu edilen "alan araştırması/anket" 1996 yılında Ankara ve Şırnak'ta Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı camilerde vazife yapan

213 din görevlisine uygulanmıştır. Yapılan alan araştırmasında Şırnak'ta görev yapan din görevlilerinin önemli bir kısmının klasik medrese eğitimi alan kişilerden oluştuğu tespit edilmiştir. Medrese mezunları ile modern eğitim kurumlarında yetişen din görevlilerinin hadis/sünnet bilgilerinin mukayese edilmesi ise çalışmaya ayrı bir değer kazandırmıştır.

Çalışma giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Girişte (s. 13-22) araştırmanın konusu ve önemi, amacı, metodu ve örnekleme, sınırları, varsayımları üzerinde durulmuştur. Birinci Bölümde (s. 23-42) "Kavramsal Çerçeve" başlığı ile sünnetin tanımı, bağlayıcılığı, dindeki yeri, sünnetin malzemesini oluşturan hadisin tanımı, sahih hadis ve mevzû hadis kavramları ve hadis uydurmanın sebepleri hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci Bölüm (s. 43-107) "Verilerin Analizi" başlığını taşımakta olup bu bölümde din görevlilerinin okudukları temel hadis kitapları, hadis kitaplarını Arapça aslından okuma durumu, hadis usûlü, hadis tarihi ile ilgili okudukları kitaplar, Kur'ân-ı Kerîm bilgilerinin mahiyeti, hadis bilgilerinin mahiyeti (bireysel sünnetler<sup>1</sup>, ilim ve ilmin fazileti, yemek âdâbı, kadınlarla ilgili birtakım hususlar, yaratılışla ilgili konular, mehdi meselesi, gayb) ile ilgili konular hakkında din görevlilerine sahih ve mevzû hadislerden oluşan anket soruları yöneltilmiş, bu anket sonuçlarından elde edilen bulgular ise yorumlanmaya tâbi tutulmuştur.

Sonuç (s. 108-112) kısmında ise anketten elde edilen bulgular yorumlanarak çalışmanın genel bir değerlendirmesi yapılmış, din görevlilerinin sahih sünnet/hadis bilgilerinin artırılması için neler yapılması gerektiği belirtilmiştir. Anket sonucunda elde edilen bulgular topluca değerlendirildiğinde din görevlilerinin büyük çoğunluğunun hadis literatürünü yeterince tanımadıkları ve mevzû hadisleri, sahih hadis olarak -hatta bazılarının ayet olarak- bildikleri, en çok okudukları eserlerin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından çevirileri yayınlanmış olan Sahîh-i Buhârî Muhtasarı (Tecrîd-i Sarîh) ve Riyâzü's-Sâlihîn olduğu, Kütüb-i Sitte'yi oluşturan diğer hadis kitaplarının okunma oranlarının ise oldukça düşük olduğu görülmüştür.

Yine anket sonucuna göre din görevlilerinin okuduklarını belirttikleri kitaplar incelendiğinde çağdaş araştırmacıların sünnet/hadis sahasının meseleleri ile ilgili yazdıkları eserlerden habersiz oldukları, okunan kitapların genelde klasik hadis literatürüne ait olan eserler olduğu, hadis edebiyatının nasıl bir tarihî süreç içinde geliştiğini tam olarak bilmedikleri, mevzû hadislerle ilgili eserleri yeterince okumadıkları, bu nedenle de mevzû hadisleri tanımakta zorluk çektikleri, özellikle Ankara'da görev yapan din görevlileri-

1 Bireysel Sünnet'ten kasıt; beş vakit sünnet namazları, sakal bırakmak, gümüş yüzük takmak, misvak kullanmak, itikâfa girmek gibi sünnetlerdir.

nin çoğunluğunun, eserleri Arapça asıllarından değil de çevirilerinden okudukları, Şırnak'ta görev yapan din görevlilerinin hadis kaynak bilgilerinin daha iyi olduğu,<sup>2</sup> din görevlilerinin sünnetin bireysel boyutuyla ilgili soruları oldukça yüksek oranlarda doğru bildikleri,<sup>3</sup> çoğunluğunun mevzû hadisleri sahih hadis olarak ve hatta bazılarının mevzû hadisleri âyet olarak bildikleri, mevzû hadislerin bilinme oranları oldukça düşük olmasına karşılık sahih hadislerin bilinme oranlarının yüksek olduğu,<sup>4</sup> en çok tanınan mevzû hadislerin kadınlarla ilgili rivayetler olduğu,<sup>5</sup> çok sayıda din görevlisinin yaratılışla ilgili mevzû hadisleri Kur'an âyeti olarak bildiği ve mehdi ile ilgili rivayetleri sahih olarak kabul ettikleri tespit edilmiştir.

Sonuç olarak *Din Görevlilerinin Hadis Bilgisi* başlıklı bu çalışma bir alan araştırması olması, zengin bir akademik literatüre dayanması, konuları bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alması, yazarının ufuk açıcı yorumları, kendi alanında daha sonra yapılacak akademik araştırmalara ciddi bir katkısı sunması nedeniyle konuya ilgi duyan akademisyenler, araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağıdır.

Editör Mehmet DERİ

[mehmet.deri@gmail.com](mailto:mehmet.deri@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-2287-9330>

- 2 Bunun nedeni bu din görevlilerinin medrese eğitimi almış olmalarıdır.
- 3 Bunun altında yatan sebebin ise sünnetin bireysel boyutunu ön plana çıkarıp toplumsal ve evrensel boyutlarını göz ardı eden geleneksel bakış açısının olduğu görülmüştür.
- 4 Ankette yer alan bazı sahih hadislerin bilinme oranları yüzde doksanı geçmektedir. Bu netice yanılmamalıdır. Sahih hadislerin yüksek oranlarda bilinmesi din görevlilerinin hadis bilgilerinin sıhhatine delalet etmez. Çünkü birçoğu, mevzû hadisleri de sahih olarak kabul etmektedir. Kendilerine gelen rivayetleri hiçbir tenkide tâbi tutmadan kabul etmeleri rakamların yüksek çıkmasına yol açmıştır.
- 5 Yazara göre son yıllarda vuku bulan kadınlarla ilgili toplumsal gelişmelerin bunda etkisi vardır. Kamuoyunda kaynaklarımızda yer alan mevzû hadisleri ele alarak İslam'ın kadın haklarına riayet etmediğini savunanların çoğalması inananları bu konuda çeşitli çalışmalara yöneltmiştir. Bu çalışmalarda Kur'an'ın ve sahih sünnetin prensiplerinin ön plana çıkarılması, oldukça yaygın olan mevzû hadislerin yavaş da olsa ayıklanmasını sağlamıştır.





## Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

Arabî, Muhammed, "el-Hitâbu'd-Dînî min Hilâli'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye 'Mâhiyyetuhu - Ehemmiyyetuhû'", *Mecelletu'l-Va'yi'l-İslâmiyyi's-Sâdirati bi'Devleti'l-Kuveyt* 569 (2012).

Beşîr, 'İsâm, "Muntalakât Esâsiyye li'Hitâbin İslâmiyyin Mu'âsır", *Mu'temeru'l-Hedyi'n-Nebevi fi'd-Da'veti ve'l-İrşâd*, (Ramazan 1425), Abudabi.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh b. Muhammed, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasaru min Umûri Rasûlillâhi ve Sunenuhû ve Eyyâmuhû "Sahîhu'l-Buhârî"*, Thk: Muhammed Zuheyr b. Nâsırî'n-Nâsır, Dâru Tavki'n-Nuhâ, 1.Baskı, 1422h.

el-Ensârî, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, 711.

el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-Munîru fi Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr* Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye.

Havî, Saîd, *el-Mustahlis fi Terkîzi'l-Enfus*, Amman: Dâru'l-Erkâm, 1983.

İbn Teymiyye, Takiyyu'd-Dîn, *el-Fetâva'l-Kubrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

'İmâra, Muhammed, *el-Hitâbu'd-Dînî beyne't-Tecdîdi'l-İslâmiyyi ve't-Tecdîdi'l-Emrikânî*, Kahire: Mektebu's-Şurûki'd-Devliyye, 2.Baskı, 2007.

'İmâra, Muhammed, *Kitâbun fi Fikhi'l-Muvâceheti beyne'l-Ğarbi ve'l-İslâm*, Kahire: 2003.

İsmâîl, Ebû Nasr, *es-Sihâhu Tâcu'l-Luġati ve's-Sihâhu'l-Arabiyye*, Thk: Ahmed Abdulgafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4.Baskı, 1987.

İsmail, Haydar Halil, "Mevâki'u'n-Nucûm fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm beyne't-Tefsîri'l-Mundabiti ve't-Te'vîli's-Şâzz", *III. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi* (24-26 Ekim 2019), Iğdır, Türkiye.

el-Kardâvî, Yusuf, *el-Mubâşerât b'İntisâri'l-İslâm*, Amman: el-Mektebu'l-İslâmî, 1998.

el-Kardâvî, Yusuf, "Tecdidu'd-Dîni fi Dav'i's-Sunne", *Mecelletu Merkezi Buhûsi's-Sunneti ve's-Sîra* 2 (1987).

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li'Ahkâmi'l-Kur'ân*, Thk: Ahmed el-Berdûnîve İbrâhîm Atfîş, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2.Baskı, 1964.

Kutub, Seyyid, *Hasâisu't-Tasavvuri'l-İslâmî*, Kahire: Dâru's-Şurûk, 1978.

Kutub, es-Seyyid, *Menhecû't-Terbiyeti'l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru's-Şark, 1981.

Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, Ebu'l-Hasen, *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi-Nakli'l-Adli 'ani'l-Adli ilâ Rasûlillâh "Sahîhu Muslim"*, Thk: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

en-Nahlâvî, Abdurrahman, *et-Tercemetu'l-İslâmiyye ve'l-Muşkilâtü'l-Mu'âsira*, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1988.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Muslim b. Haccâc. Şahîhi Muslim*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2.Baskı, 1392.

er-Râzî, Fahrreddîn, *Tefsîru'r-Râzî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3.Baskı, 1420.

es-Selâmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Thk: Mahmûd b. Şa'bân, vd., Medîne-i Münevver: Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1.Baskı, 1996.

es-Siddîkî, Muhammed Eşref, *Avnu'l-Mâbûd Şerhu Suneni Ebî Dâvûd*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2.Baskı, 1415.

es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as, *Sunenu Ebî Dâvûd*, Thk: Şu'ayb el-Arnaût ve Muhammed Kâmil Karabelli, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1.Baskı, 2009.

eş-Şerîf, Muhammed Şâkir, "Tecdidu'l-Hitâbi'd-Dîniyyi beyne't-Te'sfli ve't-Tahrîf", *Mecelletu'l-Beyân*.

et-Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Muessesetu'r-Risâle, 1.Baskı 2000.

et-Tayyâr, Ahmed Abdullah, "Te'vîlu'l-Hitâb ed-Dînî fi'l-Fikri'l-Hadîsiyyi'l-Cedîd", *Kulliyetu Usûli'd-Dîn* 22/3 (2005), Kahire.

et-Tuveycirî, Abdulaziz, "fi Mefhûmi Tecdidî'l-Hitâbi'd-Dînî", *Mecelletu'l-Hayâti'd-Dîniyye* 14/1 (2005).

ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Thk: Tahkik Kurulu, Dâru'l-Hidâye.

- في مفهوم تجديد الخطاب الديني لعبد العزيز التويجري، مجلة الحياة اللندنية، 5002/1/41م.  
 كتاب في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، للدكتور محمد عمارة، القاهرة سنة 3002م.  
 لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الأنصاري ت117هـ، دار صادر- بيروت، ط3، 4141هـ.
- المبشرات بانتصار الإسلام للدكتور يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، عمان، 8991م.  
 المستخلص في تزكية الأنفس للشيخ سعيد حوى، دار الأرقم-عمان، 3891م.  
 المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله «صحيح مسلم» لأبي الحسن مسلم بن  
 الحجاج القشيري النيسابوري ت162هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي-  
 بيروت، رقم0762.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي ت077هـ، المكتبة  
 العلمية- بيروت.
- مواقع النجوم في القرآن الكريم بين التفسير المنضبط والتأويل الشاذ، تأليف: حيدر خليل إسماعيل، III،  
 Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi, 24-26 Ekim 2019,  
 832 ص Iğdır, Türkiye منطلقات أساسية لخطاب إسلامي معاصر للدكتور عصام البشير،  
 مؤتمر الهدى النبوي في الدعوة والإرشاد، أبو ظبي، رمضان 5241هـ.  
 المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ت676هـ، دار إحياء  
 التراث العربي-بيروت، ط2، 2931هـ.
- منهج التربية الإسلامية لسيد قطب، دار الشروق- بيروت، 1891م.

## المصادر

## القرآن الكريم

- تاج العروس من جواهر القاموس لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الملقب بمرتضى الزبيدي ت5021هـ، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- تأويل الخطاب الديني في الفكر الحدائثي الجديد»، لأحمد عبد الله الطيار، كلية أصول الدين القاهرة، العدد (22)، المجلد الثالث، سنة 5002م.
- تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، لمحمد شاكر الشريف، مجلة البيان.
- تجديد الدين في ضوء السنة للأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي، مجلة مركز بحوث السنة والسير، العدد الثاني، سنة 7891م.
- التربية الإسلامية والمشكلات المعاصرة لعبد الرحمن النحلوي، المكتب الإسلامي-بيروت، 8891م.
- المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه «صحيح البخاري» لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري ت652هـ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 2241هـ.
- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي ت176هـ، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية- القاهرة، ط2، 4691م.
- خصائص التصور الإسلامي لسيد قطب، دار الشروق- القاهرة، 8791م.
- الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي للدكتور محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية- القاهرة، ط2، مايو 7002م.
- الخطاب الديني من خلال الأحاديث النبوية «ماهيته- أهميته» لمحمد عرابي، مجلة الوعي الإسلامي الصادرة بدولة الكويت، العدد 965، سنة 2102م.
- تفسير الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (المتوفى: 606هـ)، (بيروت - دار إحياء التراث العربي، ط3، 0241هـ).
- سنن أبي داود لسليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير السجستاني ت572هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 9002م، «باب ما يذكر في قرن المائة».
- الصحاح تاج اللغة وحصاح العربية لأبي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري ت393هـ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين- بيروت، ط4، 7891م.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 013هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر (مؤسسة الرسالة، ط1، 0241 هـ - 0002 م.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود لأبي عبد الرحمن محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر الصديقي ت9231هـ، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2، 5141.
- الفتاوى الكبرى لتقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي ت827هـ، دار الكتب العلمية- بيروت، 7891م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري لعبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السلمي الحنبلي ت597هـ، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود وآخرون، مكتبة الغرباء الأثرية- المدينة المنورة، ط1، 6991م.

ذلك: الدعوة إلى التمسك بشرع الله، ونشر المعروف والخير، وإزالة المنكر والشر، والعناية بالتعليم الشرعي، والتعليم التقني، وتيسير أسبابه والتشجيع عليه من أجل تحصيل القوة وامتلاكها. ومن ذلك: ترسيخ منهج التلقي الصحيح عند الناس، بحيث لا يقبل الكلام إلا من أهله المأمونين والمعروفين بغيرتهم على الدين<sup>40</sup>.

### الخاتمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. ﴿ قل الحمد لله وسلامٌ على عباده الذين اصطفى ﴾ [النمل 95/72].

فبعد هذه الرحلة العطرة والسيرة المباركة التي قضيتها مع هذا البحث والتي توصلت فيه إلى النتائج التالية:

1- إن موضوع تجديد الخطاب الإسلامي يحتاج إلى بحث مستفيض وذلك لأهميته البالغة وخاصة في عصرنا الحاضر.

2- المقصود بالخطاب الإسلامي هو الخطاب الذي يستند إلى مرجعية إسلامية من أصول الدين الإسلامي.

3- الذي نعنيه بـ«تجديد الخطاب الإسلامي» هو المحافظة عليه ليكون غرضاً طرياً كما أنزله الله تعالى على رسوله، ولا يعني تغييره أو تبديله وما شاكل ذلك.

4- الخطاب الإسلامي له خصائص وسمات جليلة، لا بد لمن يتصدى لذلك أن يلتزم بتلك الخصائص والسمات حتى يكون على بينة ورشد ووضوح.

5- تجنب سلبيات الخطاب الإسلامي، وذلك من أجل نشر الخير بشكل أفضل وميسر وسهل.

6- الموقف الأمريكي والغربي من قضية تجديد الخطاب الإسلامي، موقف معادي للإسلام والمسلمين، وذلك يتبين من خلال أقوالهم وأهدافهم من هذه القضية.

7- إن الخطاب الإسلامي الذي يتبعه المتطرفون والمتشددون، وخاصة في عصرنا الحاضر، هو خطاب محرّف من الناحية الشرعية، لذلك يجب الانتباه عليه والتحذير منه.

8- واجب على كل مسلم كل حسب اتجاهه ومكانته التي وضعه الله فيها، مواجهة الخطاب المتطرف بكل أشكاله، وذلك من خلال عدة أمور بينها ما سبقاً.

ومن الأسباب الفكرية ما يتمثل ب: الجهل بالقواعد والأصول لكل العلوم الشرعية، مما يترتب على ذلك التطرف والغلو في الحكم على الأمور، خاصة إذا تولى الجهلة الخطاب الديني على المنابر.

ومن الأسباب الاجتماعية ما يتمثل ب: صراع الأنظمة الاجتماعية والقيم والأفكار ما بين نظام شيوعي وآخر رأسمالي تتناقض أصولهما مع أصول وقواعد الشريعة، مما جعل ذلك ينعكس على نوعية الخطاب الديني.

ومن الأسباب الاقتصادية ما يتمثل ب: البطالة فإنها من أقوى العوامل الاقتصادية التي تجعل كثيراً من الناس ينظمون إلى هذه الجماعات المتشددة، ويسمعون إلى خطاباتهم المحرّفة.

ومن الأسباب السياسية ما يتمثل ب: عدم تطبيق الشريعة الإسلامية في كثير من البلدان الإسلامية، وممارسة العنف من قبل أغلب الحكومات العربية تجاه الشباب المسلم بحجج واهية فُلئت من خلالها السجون السرية والعلنية، وهذا من أهم الأسباب التي دعت هؤلاء الشباب -بعدهم أحسوا بالظلم والاضطهاد- إلى الانضمام إلى هذه الجماعات المتطرفة والسماع إلى خطابهم المحرّف.

هذه هي أهم الأسباب التي دعت بعض الشباب المسلم إلى تبني هذا الخطاب التحريفي.

### 5.3. المطلب الثالث: دور المسلمين في مواجهة الخطاب الإسلامي المحرّف

بعد إن بينا قضية تجديد الخطاب الإسلامي من وجهة النظر الغربية والأمريكية، ومن وجهة نظر الجماعات المتطرفة، وبيننا حقيقة هذا الخطاب «المحرّف» يجب علينا أن نبين ما هو الواجب علينا نحن كمسلمين -تجاه امتنا الإسلامية- في مواجهة هذا الخطاب المحرّف، فما هو الدور الواجب علينا في مواجهة هذا الخطاب فأقول:

واجب على كل مسلم كل حسب اتجاهه ومكانته التي وضعه الله فيها، فصاحب السلطة له دور، والعالم والداعية له دور، والتجار وأصحاب الأموال لهم دور، وبقية الناس لهم دور، لأن هذا الأمر يعد من الدفاع الدين، وهذا مما لا يعفى منه أحد، وخاصة ونحن في هذا الوضع الطارئ، والمعركة على أشدها بين جند الرحمن وعبيد الشيطان، فمن الأمور التي نكون من خلالها من المشاركين في الدفاع عن ديننا، أولاً: كشف مخططات الأعداء وبيانها، والمساعدة في نشر ذلك بين الناس باستخدام وسائل النشر المتاحة. ومن ذلك: بيان مخالفة تلك المشاريع التحريفية للشرع المنزل، وما يترتب على قبولها من إضاعة للدين والدنيا معاً. ومن ذلك: جمع مادة تعريفية مناسبة عن أصحاب الخطاب التجديدي التحريفي والترجمة لهم وبيان أحوالهم، حتى يحذرهم الناس، قال الحسن البصري رحمه الله: أترغبون عن ذكر الفاجر؟ اذكروه بما فيه حتى يحذرهم الناس<sup>39</sup>. ومن

39 - ينظر: الحراني الحنبلي، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت. 827هـ)، قول الحسن: الفتاوى الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 7891م)، 4/774.

القصد والتوسط في العبادة، فلا يقصر فيما أمر به ولا يتحمل منها ما لا يطيقه<sup>37</sup>.

فالخطاب الإسلامي الذي ينتهي بالفرد والجماعة والأمة إلى التعمق في الأعمال الدينية، ويترك الرفق، نتيجه الحتمية هو العجز والشلل الكامل والانقطاع عن الدين، فالخطاب الإسلامي المعتدل هو الذي يتدرج بالناس في التربية والسير في مدارك الكمال، ويسير بفقته المقاربة والتسديد والتوسط بعيداً عن التشدد والغلو الذي يحتمل الأمة ما تطيق فيفتنها عن دينها.

وأما أقوال العلماء المعاصرين حول هذا الخطاب «المحرّف» فمن هؤلاء يقول الدكتور محمد عمارة ما نصه: وهو خطاب يمثل فصيلاً من فصائل فقه وفكر نصوصية الجمود والتقليد، الذي استفزه بؤس الواقع الذي يعيشه المسلمون تحت هيمنة الغرب واستبداد النظم والحكومات - المصنوعة غربياً أو المحروسة غربياً- فرفض هذا الفصيل طريق «الإصلاح» واختار طريق «العنف»، وأدار ظهره لسنة «التدرج» في الإصلاح، وتعجيل القفز على «السلطة والدولة» بالانقلاب، بدلاً من مشاق طريق التربية والتوعية وتهيئة المجتمعات الإسلامية، بإعادة صياغة إنسانها صياغة إسلامية تستكمل إسلامية سجايا وشمائل هذا الإنسان...

ولقد «لعب» الإعلام الغربي وتبعاً له إعلامنا المحلي، مع فصيل العنف هذا ذات «اللعبة» التي لعبها مع فصيل الجمود والتقليد، فسلب عليه كل الأضواء، كي يصل إلى المقصد الخبيث الذي أراد الوصول إليه.. فقصد تصوير الإسلام وقرآنه الكريم ورسوله صلى الله عليه وسلم، على أنه دين العنف والسيوف والذبح لكل المخالفين ومع جميع الآخرين<sup>38</sup>.

وأما الأسباب التي دعت أصحاب الخطاب إلى تبنيه، فهذه الأسباب على تعددها وتباينها ترجع بصورة رئيسية إلى أسباب تربوية ونفسية، وفكرية، واجتماعية، واقتصادية، وسياسية.

فمن الأسباب التربوية ما يتمثل أولاً: بغياب القدوة داخل الأسرة، فالشباب ينشأ على سلوك أبيه ويقلده في طريقة كلامه، فإن كان خيراً فخير وإن شراً فشر.

وثانياً: نشأة الأسرية المنحرفة، ففي الغالب يكون الشخص المتشدد في خطابه الديني قد نشأ في أسرة تحيط بها المشاكل في جو بعيد عن العلم والمعرفة والسلوك المنضبط.

ومن الأسباب النفسية ما يتمثل ب: اليأس والقنوط بسبب الفشل في غايات وأهداف تتعلق بضرورات الحياة، فيجد في الخطاب الديني متنفساً ووسيلة للتعبير عن الكبت والحرمان فيقع في التطرف والغلو والتشدد.

37 - الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السلامي (ت. 597هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محمود بن شعبان بن عبد المقصود وآخرون، ( المدينة المنورة : مكتبة الغراء الأثرية ، ط1 ، 6991م). 151/1 .

38 - ينظر: عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، ص: 81-91.

## 5.2. المطلب الثاني: الخطاب الإسلامي في نظر الجماعات المتطرفة

إن هذا الخطاب الإسلامي الذي يتبعه المتطرفون والمتشددون، وخاصة في عصرنا الحاضر، فإنه يلقي أذناً صاغية من قبل بعض عوام الناس الذين ليس لديهم إطلاع واسع بمفاهيم ديننا الحنيف، وممن اغتروا بخاطبهم الذي يستميلون به الشباب بدعوى الجهاد في سبيل الله ونصرة الدين الإسلامي.

وأنا من خلال هذا المطلب أبين حقيقة هذا الخطاب من الناحية الشرعية، وما هي أقوال العلماء المعاصرين حوله، وما هي الأسباب التي دعت أصحاب هذا الخطاب إلى تبني هذا الخطاب المحرف.

فأما حقيقة هذا الخطاب من الناحية الشرعية، فأقول: إن كل خطاب ديني بكل أنواعه تجاوز الحد مدحاً أو ذماً يصنف في دائرة الغلو والتطرف والتشدد، وأنه يخرج عن دائرة الوسطية والاعتدال.

ولهذا نجد أن الله تعالى ذكر في كتابه الكريم «الغلو» ونهى عنه حيث قال تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق...﴾ [النساء/171].

يقول الإمام القرطبي مفسراً لهذه الآية الكريمة ما نصه: نهى عن الغلو، والغلو: التجاوز في الحد... فالإفراط والتقصير كله سيئة وكفر<sup>33</sup>.

ونرى أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قد نهى الغلو والتطرف، فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((هلك المتنطعون)) قالها ثلاثاً<sup>34</sup>.

قال الإمام النووي في شرح هذا الحديث: هلك المتنطعون: أي المتعمقون المغالون المجاوزون الحد في أقوالهم وأفعالهم<sup>35</sup>.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا، وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة))<sup>36</sup>.

يقول الإمام ابن رجب الحنبلي شارحاً لهذا الحديث الشريف: والتسديد العمل بالسداد، وهو

33 - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري (ت. 176هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 4691م). 12/6.

34 - مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. 162هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله «صحيح مسلم»، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 5502/4، رقم 0762.

35 - النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت. 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 2931هـ)، 022/61.

36 - البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (ت. 652هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه «صحيح البخاري»، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، ط1، 2241هـ)، 61/1، رقم 93.

فالمطلوب هو إحكام السيطرة على المدارس الدينية، وإعداد أئمة مستنيرين للمساجد لترويج أفكار الغرب، وتشكيل الذهنية العربية لدى الجيل الجديد، وإعادة صياغته تجاه الصراع العربي الإسرائيلي...<sup>31</sup>

تلك بعض النصوص التي مثلت الإعلان الأمريكي الغربي للحرب الصليبية على الخطاب الإسلامي عقب أحداث 11 سبتمبر، فهذه اعترافات صريحة تبين مدى الحقد الدفين على الإسلام والمسلمين.

وأما أهداف الحملة الأمريكية الغربية من «تجديد الخطاب الإسلامي» ومدى تأثيرها على العالم الإسلامي، فتبرز في عدة محاور أهمها:

1- إفقاد الإسلام أهم خصائصه وهي الثبات، ثبات الأحكام الشرعية وعدم قدرة أحد على تغييرها، وهي التي تمثل العقبة الكؤود أمام الجهود الغربية لتحريف الدين.

2- إفقاد الإسلام أهم خصائصه المتمثلة في كونه ديناً شاملاً جاء لقيادة الإنسانية في جانبها الروحي وجانبها المادي، وتحويله إلى مجرد عقيدة في القلب دون أن يكون له تأثير في أن تدار حياة المسلمين السياسية والاقتصادية والاجتماعية انطلاقاً من تشريعاته.

3- ضمان عدم عودة الإسلام إلى موقع الريادة؛ لأن الإسلام هو المرشح الوحيد في العصر الحاضر الذي يملك المقومات الرشيدة لقيادة العالم بدلاً عن الغرب.

4- ضمان أمن اليهود، وتأكيد استيلائهم على فلسطين بالكامل، وتحقيق حلمهم في تكوين دولة إسرائيل الكبرى من النيل إلى الفرات، مع أجزاء من بعض الدول الخليجية.

5- ضمان استغلال موارد البلاد الإسلامية، وضمان تدفق البترول والمواد الخام بالسعر الذي تحدده، وبغير سعر أحياناً.

6- تمكين الجمعيات والمؤسسات التنصيرية من العمل في بلاد المسلمين بغير عوائق أو مضايقات، لإخراج الناس من الإسلام دين الحق إلى النصرانية دين الباطل.<sup>32</sup>

7- تحريف معاني كثير من النصوص الشرعية، وخاصة التي تحدد علاقة المسلمين بالكفار المسالمين أو المحاربين، مما يترتب على تزييف أحكام الجهاد في الإسلام، والولاء والبراء، مما يجعل المسلمين عرضة لجميع أنواع الغزو الثقافي والأخلاقي.

هذه هي أهم أهداف الحملة الأمريكية الغربية من «تجديد الخطاب الإسلامي».

31 - ينظر: عمارة، محمد، كتاب في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، (القاهرة سنة 3002م)، ص 19 وما بعدها...

32 - ينظر: الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، ص 111.



إن دعوة أمريكا وحلفائها إلى الإصلاح السياسي والاقتصادي ليس موقفاً قيماً يعبر عن قيم أصيلة يتمسك بها الغرب في مساعدة الشعوب، وإنما هو موقف نفعي وخيار ظرفي مرتبط بتحقيقه للنتائج التي يرجونها من وراء ذلك، فهم لا يهتمهم حرية الشعوب ولا رفاهيتها ولا سعادتها ولا تقدمها، إنما يحركهم لذلك المصالح الشخصية، والرغبة في الحفاظ على أمنهم واقتصادهم.

وهذا يعني ان تلك الدعوة ليست خياراً استراتيجياً، بل هي خيار تكتيكي قابل للتغيير والالتفاف حوله بزواية قد تصل إلى 081 درجة، إذا ظهرت المنفعة في ذلك، وهنا تكمن نقطة الضعف الكبرى في ذلك المشروع، والمتتبع لسياسات الغرب لا يجد فيها النفع المطلق من كل قيود القيم والأخلاق، فقد احتلوا بلاد المسلمين، وقتلوا رجالهم، ويطمأ أطفالهم، ورملوا نساءهم، ونهبوا خيرات بلادهم، ولم يكن لهم حجة في ذلك، ولم يكونوا يحملون رسالة غير السلب والنهب والإفساد، ومع ذلك فلم يقدموا أي اعتذار عما قاموا به من ذلك منذ قرابة قرنين من الزمان، ولم يحاولوا تعويض تلك الشعوب عما أصابها من ظلمهم وشرورهم<sup>30</sup>.

ويتبين معالم هذا العداء الغربي لهذا الخطاب الإسلامي ما نراه من التصريحات والدراسات المقالات، ومن هذه التصريحات ما نصه بعض الحاقدين من الغربيين قائلاً: ما نقله الدكتور محمد عمارة عن بعض الحاقدين الغربيين ما نصه (إن الدين الإسلامي دين عنيف، والنظام الأخلاقي الذي يستند إليه الإسلام مختلف عما هو في الحضارة اليهودية المسيحية «الغربية»)، وآيات القرآن تصدق على ممارسة العنف ضد غير المسلمين، وإن هذه الحرب العالمية الجديدة هي حرب المدينة والحضارة في «الغرب» ضد البربرية «في الشرق»، وإن الغرب سيواصل تعميم حضارته، وفرض نفسه على الشعوب، وإنه لا حل مع الدول العربية والإسلامية إلا أن تفرض عليها أمريكا القيم والنظم والسياسات التي نراها ضرورية، فالشعارات التي أعلنتها أمريكا عند استقلالها لا تنتهي عند الحدود الأمريكية، بل تتعداها إلى الدول الأخرى.

وإن المعركة - في حقيقتها - ليست ضد حفنة من الإرهابيين، ولا هي حتى ضد المسلمين الذين يتململون من السياسة الأمريكية والانحياز الأمريكي لإسرائيل، وإنما المعركة الحقيقية هي ضد الأصوليين الإسلاميين الذين يرفضون القيم الغربية، والحدثة الغربية، والعلمانية الغربية، والمبدأ المسيحي....

وإذا كانت الحرب على الإسلام غير ضرورية، فإن حرباً داخل الإسلام هي ضرورية لتحويله إلى إسلام حديثي ليبرالي علماني، وإن الهدف من هذه الحرب داخل الإسلام، هو تحويل التعليم الإسلامي والخطاب الديني الإسلامي إلى طريق «أتاتورك» الذي أجبر تركيا بإصرار شديد على أن تهجر ماضيها...

الخطاب الإسلامي ميدان لتبادل التهم، وإلقاء المبررات بعيداً عن المقصد المنشود، والمستوى المطلوب والغاية السامية والمكانة الرفيعة التي يسعى إليها من حمل رسالة الانبياء والمرسلين، وهي الدعوة والتبليغ.<sup>26</sup>

8- ادعاء التزكية والإخلاص والحسن والكمال في العلم والمعرفة وما سواه ليس بشيء، فيخاطب الناس بشيء من الغرور والعلو ﴿فلا تزكوا أنفسكم هو اعلم بمن اتقى﴾ [النجم: 23/35]<sup>27</sup>.

هذه هي أهم سلبيات الخطاب الإسلامي المعاصر، وهناك سلبيات أخرى لم أذكرها مخافة التطويل.

5. التحريف للخطاب الإسلامي:

1.5. الخطاب الإسلامي في نظر الغرب

لا شك أن الأمة الإسلامية تمر بفترة من أسوأ فترات تاريخها، حيث البعد الشديد في كثير من المظاهر الفردية والاجتماعية والسياسية عن الالتزام بالشريعة الإسلامية، إضافة إلى الضعف الشديد، والتخلف الكبير في المجال التقني، خاصة في مجال إنتاج الأسلحة والذخيرة التي يدافع بها عن البلاد والعباد، في الوقت الذي تقدمت الدول الصليبية وغيرها من دول الكفر في هذا المجال تقدماً مذهلاً.

وقد دعت تلك الحالة كثيراً من الغيورين على دينهم وبلدانهم إلى التنبيه على ذلك، والحث على تضييق هذه الشقة وردم الفجوة التي بين بلدانهم وبين تلك الدول، بالتمسك بالدين والعودة إليه، والالتزام بتشريعاته، والتي منها تحصيل أسباب التقدم التقني، والتي عن طريقها يتحقق في عصرنا الالتزام بقوله تعالى ﴿وأعدوا لهم من استطعتم من قوة﴾ [الأنفال/8]<sup>28</sup>.

وأنا من خلال هذا المطلب سأبين الموقف الأمريكي والغربي من موضوع «تجديد الخطاب الإسلامي»، وما هي أهدافهم من حملة «تجديد الخطاب الإسلامي»، ومدى تأثيرها على المسلمين.

فأما الموقف الأمريكي والغرب تجاه هذا الموضوع المهم، فمنذ إعلان الإدارة الأمريكية - الممثلة بالمحافظين الجدد المتحالفين مع المسيحية الصهيونية واللوبي الصهيوني - منذ إعلانها الحرب على الإسلام - الذي سمته «إرهاباً» - وعلى أمته وعالمه عقب «قارعة» 11 سبتمبر سنة 1002م، كانت جبهة «الخطاب الديني الإسلامي» في المساجد والمدارس والفكر والثقافة والإعلام واحدة من الجبهات الرئيسية لهذه الحرب المعلنة على الإسلام.<sup>29</sup>

26 - ينظر: سيد قطب، منهج التربية الإسلامية 54/1 .

27 - ينظر: حوى، المستخلص في تزكية الأنفس، ص 321 .

28 - ينظر: الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، ص 93-04.

29 - ينظر: عمارة، محمد، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولي، ط2، مايو 7002م). ص 5.

تخرج عن دائرة المقبول بأقوال شاذة بعيدة عن السائد والمستساغ بحجة التجديد والتطور كالذي نراه من تأويلات بعيدة المقصد للدكتور محمد شحرور مما دعى لخطابه هذا الكثير من النقد، وهذا أيضاً يدعو إلى النظر في تقيته وبيان ما فيه من لبس وإيهام؛ لتوضيح الصورة بشكلها الصحيح<sup>20</sup>

2- التوقع والانغلاق: فالخطاب الإسلامي المعاصر لا بد أن يكون خالياً من أفكار انقرضت والاعتقاد بأن الكتب القديمة قد حوت حلاً لكل مستجدات زماننا، والتعامي عن هموم عصرنا، وما استجدت فيه من مشاكل، وما برزت فيه من تحديات، وما سادت فيه من مذاهب وأفكار<sup>21</sup>.

3- الجمود والركود وعدم التجديد والإبداع في الأسلوب والطريقة مما يدفع المخاطب إلى الملل والسئامة<sup>22</sup>.

4- التكرار والبعد عن الابتكار حيث أصبح الكثير يردد موضوع واحد حول الترغيب، أو التهيب، أو التعلق بالدنيا، أو ترك الدنيا والتعلق بالآخرة والتعلق بالماضي، وعدم أخذ العبر مما مضى وجعله طريقاً نحو المستقبل لنرسم للأمة طريقاً متميزاً وواضح المعالم بالاستفادة من الماضي<sup>23</sup>.

5- الرفض والعنف: الخطاب الإسلامي المعاصر يجب أن لا يخضع لمحاولة بعض المتشددین من إظهارهم للإسلام محارباً للمسالمة، مروعاً للأمنين، طالباً للدم، ساعياً للهدم، باحثاً عن الزلات لنشرها، طالباً للثغرات لهتكها، لا يعرف «المؤلفة قلوبهم» و «أهل الذمة» ولا «الكفار غير المحاربين» ونحو ذلك ممن حفل بهم تراث الإسلام في تصنيف غير المسلمين، بل ولا يعرف المسلم العاصي أو غير الملتزم المذنب فالكل في نظره كفار، بل وربما لا يعرف المسلم الملتزم المخالف له في الرأي، إنه الاتجاه الذي لا يعرف تعدد الآراء، ولا اختلاف الفقهاء، ولا يؤمن بالحوار، ولا يسلم بالتعددية، إنه الاتجاه الذي لا يشجع قليل الخير بغية إكثاره وإثماره، بل يهاجم كثير الخير لدرجة إزهاقه وإهداره، فأنى له أن يمثل الخطاب الإسلامي الحق<sup>24</sup>.

6- التقليد في الخطاب من البعض، ويكون نسخة طبق الأصل في الإلقاء واختيار الموضوع، وحتى في الحركات والسكنات بعيداً عن إثبات الذات، وبروز الشخصية، وكذلك يبرز من بعض الجماعات والطوائف في الخطاب<sup>25</sup>.

7- الانتقاد والهجوم اللاذع على الآخر والمخالف بعيداً عن النقد البناء، حيث أصبح

20 - ينظر: إسماعيل، حيدر خليل، مواقع النجوم في القرآن الكريم بين التفسير المنضبط والتأويل الشاذ، III. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi، 24-26 Ekim 2019، Iğdır، Türkiye ص 832.

21 - ينظر: البشر، منطلقات إسلامية لخطاب إسلامي معاصر، ص 9.

22 - ينظر: النحلاوي، عبد الرحمن، التربية الإسلامية والمشكلات المعاصرة، (بيروت: المكتب الإسلامي، 8891م)، ص 65.

23 - ينظر: سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، (القاهرة: دار الشروق، 8791م)، ص 34.

24 - ينظر: النحلاوي، التربية الإسلامية والمشكلات المعاصرة، ص 76.

25 - ينظر: القرصاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص 19.

في ذلك إمام المتقين وسيد المرسلين الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان مخاطباً للصغير والكبير للعالم والجاهل للغني والفقير للمسلم والكافر، وكذلك النساء والرجال للسيد والعبد<sup>17</sup>.

#### 7- حكمة بلا تهور:

الحكمة هي وضع الشيء في مكانه من غير زيادة ولا نقصان، وهي شأن الرسول عليه الصلاة والسلام الذي أدبه ربه فأحسن تأديبه، حيث يقول تعالى ﴿وإنك لعلی خلق عظیم﴾ [القلم:5/86]، ووجهه إلى أفضل أساليب الخطاب فقال عز وجل: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل:521/61]، ومراعاة المخاطبين وأحوالهم في بلاغة وفصاحة منقطعة النظير مراعيًا للإحداث ومتغيراتها من سلم وحر ورفح وسرور وحزن من حياة وموت وربح وخسارة<sup>18</sup>.

#### 8- إنسانية المنطلق:

التزعة الإنسانية هي لحمة الخطاب الإسلامي وسداته، ويكفي للدلالة على ذلك أن لفظة «الإنسان» تكررت في القرآن (36) مرة، ولفظة «بني آدم» تكررت (6) مرات، وكلمة «الناس» تكررت (042) مرة، وأول نداء في القرآن كان نداء للناس كافة ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ [البقرة:02/2]، كما أن أول خمس آيات نزلت من القرآن من سورة العلق ذكرت لفظة الإنسان في اثنتين منها ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق \* خلق الإنسان من علق \* اقرأ وربك الأكرم \* الذي علم بالقلم \* علم الإنسان ما لم يعلم﴾ [العلق:1-5].

#### 4. سلبيات بعض المتصدين للخطاب الإسلامي:

الخطاب الإسلامي كما أنه يتميز بسمات وخصائص تجعله من أهم الخطابات المعاصرة التي تصل بالإنسان إلى برّ الأمان، كذلك تشوبه بعض السلبيات التي يقوم بها بعض ممن يتصدى للخطاب الإسلامي، شأنه شأن كثير من أوجه العمل الإسلامي تعتربه بعض السلبيات التي تقلل من فاعليته وتحده من أثره .

فيجب علينا - نحن كمسلمين على وجه العموم، وكطلبة علم على وجه الخصوص - أن نتنبه إلى تلك السلبيات ونجتهد في خطابنا الإسلامي، ومن هذه السلبيات:

1- المذهبية الضيقة والحزبية البغيضة: قال تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون:35/32]، فكل واحد يدعي أنه على الحق وما سواه هو الباطل، ويتعامل مع الناس على هذا الأساس، ويبرز في خطابه للأخريين<sup>19</sup> ، ويبرز في ساحة تجديد الخطاب نماذج

17 - ينظر: القرضاوي، الدكتور يوسف، الخصائص العامة للإسلام، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 7991م)، ص43.

18 - ينظر: البشير، منطلقات أساسية لخطاب إسلامي معاصر، ص21 .

19 - ينظر: القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص78 .

أي عدولا خيارا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا»<sup>13</sup> فالخطاب الإسلامي يراعي التوازن بين العقل والوحي، وبين المادة والروح، وبين الحقوق والواجبات، ويراعي جميع جوانب الحياة دون إفراط أو تفريط دون غلو أو تشدد وانحلال فهو عقيدة تخاطب العقل، وعبادة تزكي النفس، وأخلاق تلائم الفطرة، وأحكام تحقق التوازن والعدل، وتطارد المفاسد وتجلب المصالح، وتعطي لذي حق حقه<sup>14</sup>.

#### 4- الإيجابية في الخطاب:

ينبغي أن يكون الخطاب الإسلامي إيجابياً في جميع مناحي الحياة، وناهماً للبشرية، ولا ينكفي على نفسه وعلى شخصياته وذاكراته وانتصاراته، وأن يكون مساهماً إيجابية، وترك الدور السلبي وعدم التمسك بشعارات تتردد دون عمل وتجديد وإبداع وتقديم ما يخدم الإنسانية والبشرية وما ينقذها من براثن الجهل والغواية والضلالة وما يدعو إلى تمييز المسلم في جميع حياته، كما أن الإيجابية تتأتى من خلال المزج بين طاقات الإنسان كلها، وربطها ببعضها البعض، فيتحول الكائن البشري إلى طاقة إيجابية عاملة في واقع الحياة<sup>15</sup>.

#### 5- التدرج في المراحل:

غاية الخطاب الإسلامي الوصول بالناس لتطبيق الدين في حياتهم ليفوزوا في الدارين، ولتحقيق المراد لا بد من التدرج والمرحلية في ذلك اقتداءً بالرسول صلى الله عليه وسلم، حيث بدء الرسول بالأهم فالأهم، ورتب حياة الناس ونظمها تدريجياً، لذلك لا بد من التدرج الدقيق في التطبيق خطوة خطوة حتى يتم الوصول، لأنه لا يمكن أن يحصل كل شيء دفعة واحدة، لا في الأخلاق ولا في العلم، أما إذا كان الدفع نحو الكمال سريعاً شديداً فقد يحدث ذلك مدة ثم يؤدي إلى انقطاع<sup>16</sup>.

#### 6- الشمول والتنوع لجميع الجوانب:

الشمول من الخصائص التي تميز بها الخطاب الإسلامي، فهو شامل لكل ما تتضمنه كلمة الشمول من معان وأبعاد، إنه شمول يستوعب الزمن كله، ويستوعب الحياة كلها، ويستوعب كيان الإنسان كله، فالإسلام لا ينحصر -كما يرى العلمانيون- في العقيدة والعبادة فقط، بل يمتد ليشمل الحياة كلها، وكذلك لا بد للخطاب الإسلامي أن يكون متنوعاً يروي ظمأ الجميع من مفكرين ومثقفين ورياضيين وعلماء ومتعلمين وأغنياء وفقراء يخاطب كلاً على حسب فهمه وقدرته، ولا بد من التنوع ما بين الترغيب والترهيب وما بين التفكير والتدبر والتأمل والاستنباط، والاستنتاج قوتنا

13 - ينظر: الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، (بيروت - دار إحياء التراث العربي، ط3، 0241هـ)، 196/03.

14 - ينظر: القرضاوي، الدكتور يوسف، المبشرات بانتصار الإسلام، (عمان: المكتب الإسلامي، 8991م)، ص 08.

15 - ينظر: سيد قطب، منهج التربية الإسلامية، (بيروت: دار الشروق، 1891م)، 03/1.

16 - ينظر: حوى، الشيخ سعيد المستخلص في تزيكية الأنفس، (عمان: دار الأرقم، 3891م)، ص 211.

فالعالم الإسلامي اليوم يحتاج إلى نهضة تجديدية على جميع المستويات العلمية والفكرية والفقهية والثقافية، نهضة متناسقة محكمة محكومة بالضوابط الشرعية، وتقوم على أساس العلم والمعرفة والدراية والإحساس بالمسؤولية، وبالتقدير العميق لأمانة العلم، ولمسؤولية الفكر، ولرسالة أهل الذكر والإصلاح، ولتقوم ما أعوج من سلوك بعض المسلمين، ولتطلق القوة الإصلاحية الكامنة في الدين في حياة المسلمين، لأنها جاءت أصلاً لإحيائها، قال تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم...﴾ [الأنفال: 42/8].

فالإسلام دين الحياة والانفتاح، ويجب أن يحمي من دعاة الموت والانغلاق الذين طمسوا معالم الدين السمحة التي قام على أساسها

3. سمات وخصائص الخطاب الإسلامي:

الخطاب الإسلامي لا بد له من سمات وخصائص ينطلق منها تحيط بالمطلوب، وتستوفي المنشود، ليتحقق المراد الذي يجب أن يسير عليه الخطاب الإسلامي المنشود، ومن أهم هذه السمات هي ما يأتي:

1- الربانية في المصدر والتمشئ:

الخطاب الإسلامي يجب أن يكون ربانياً في المبدأ والمصير من الله يصدر وإليه ينتهي، يستمد كل مبادئه وقيمه من تعاليم الدين الحنيف التي أمر الله بها، وأمر بنشرها بين الناس لإنقاذ البشرية من الظلمات إلى النور مستنيراً بنور سيد الخلق سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام<sup>10</sup>.

2- أن يكون عالمياً للبشرية جمعاء:

الخطاب الإسلامي عالمي للناس كافة، ولهذا قال تعالى عن رسوله الكريم حين بعثه ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: 701/12]، فلا ينكفئ على صفة من الناس مختارة، بل هو خطاب للناس جميعاً على اختلاف مستوياتهم وأجناسهم<sup>11</sup>.

3- وسطية المنهج: قوله تعالى ﴿وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً﴾ [البقرة: 341/2].

إن الوسطية التي ذكرها القرآن الكريم فسرها العلماء بعدة تفاسير (وسطاً) أي «كذلك خصصناكم بفضلناكم على غيركم من أهل الأديان، بأن جعلناكم أمةً وسطاً»<sup>12</sup>، وكذلك قيل في (وسطاً) «

10 - ينظر: حوى، سعيد، المستخلص في تزكية الأنفس (عمان: دار الأرقم، 3891م)، ص 111. العيد، سليمان بن قاسم، المنهج النبوي في التربية الإيمانية للشباب والاستفادة منه في العصر الحاضر، ص 412.

11 - ينظر: البشير، عصام، منطلقات أساسية لخطاب إسلامي معاصر، (أبو ظبي: مؤتمر الهدى النبوي في الدعوة والإرشاد، رمضان 5241هـ)، ص 8.

12 - ينظر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 013هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر (مؤسسة الرسالة، ط1، 0241 هـ - 0002 م، 141/3).

وحتى لا يلتبس الأمر على المسلمين فان كلمة «تجديد» قد وردت في الحديث الذي رواه أبو هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ((إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا))<sup>7</sup>.

وقد ذكر أهل العلم في بيان المراد بالتجديد عدة أقوال متقاربة المعاني منها: تعليم الناس دينهم، ومنه: تعليم الناس السنن، ونفي الكذب عن النبي عليه الصلاة والسلام، ومنه: أحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع المحدثات، ومنه: تبين السنة من البدعة، وتكثير العلم وإعزاز أهله، وقمع البدعة وكسر أهلها<sup>8</sup>، وكل هذه الأقوال تدور على معنى حفظ الدين على النحو الذي بلغه رسول الله عليه الصلاة والسلام.

فالتجديد في مفهوم المسلمين يعني أن نرجع إلى الطريق الصحيح والنبع الصافي، وهو المتمثل في كتابه وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام.

وليس المقصود أيضا من التجديد التغير في الوسائل والأساليب المستخدمة في توصيل الخطاب للآخرين، فالأساليب والوسائل تعتبر من شكليات الخطاب الديني وليست من مضامينه، وهي لم ينص عليها الشارع وترك التخيير فيها للمسلمين على ألا تخالف حدود الخطاب، فالأصل في الأساليب والوسائل الجواز ما لم تخالف نصا وعلى ألا يتوقف عليها قيام فرض فعندها تندرج تحت قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

وأما أهمية تجديد الخطاب الإسلامي فهو ضرورة مؤكدة تحتمها طبيعة الحرب التي تشن ضد الإسلام دين السماحة والمحبة بين البشر واللين في القول والرفق في المعاملة والسلام في الأرض، فإنه واجب ديني يرتقي إلى مقام الواجبات الشرعية، لأن الرد على الهجمات التي يتعرض لها الدين الحنيف، سواء من الداخل أو من الخارج، أي من داخل عالم المسلمين ممن يدعون الانتساب لهذا الدين العظيم ويدعون أنهم يطبقون شرع الله في الأرض بحجج واهية لا تستند إلى الشرع الحنيف بشيء، أو من خارج الأمة الإسلامية من قبل المتطرفين المتعصبين الكارهين للإسلام جملة وتفصيلا<sup>9</sup>.

فالرد على هؤلاء المتطرفين جمعياً هي مسؤولية مشتركة بين جميع من له صلة بالعمل الإسلامي العام، على تعدد قنواته وتنوع مجالاته واختلاف أغراضه.

7 - السجستاني، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير (ت.572هـ)، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، (دار الرسالة العالمية، ط1، 9002م)، «باب ما يذكر في قرن المائة»، 263/11.

8 - ينظر: الصديقي، أبو عبد الرحمن محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر (ت.923هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 5141هـ)، 062/11.

9 - ينظر: التويجري، عبد العزيز، في مفهوم تجديد الخطاب الديني (مجلة الحياة اللندنية، 5002/1/41م).

وعرفه بعضهم: هو تجديد الفهم للدين والإيمان والعمل به، والعودة به إلى حيث كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته ومن تبعهم بإحسان<sup>3</sup>.

## 1.2 تعريف الخطاب لغة واصطلاحاً.

الخطاب لغةً: هو مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً... والمخاطبة مفاعله من الخطاب<sup>4</sup>.

وجاءت مادة «خطب» في عدة مواضع من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَسَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابَ﴾ [ص:02/83]، وقال جل شأنه: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ جاء في معنى (الخطاب) «نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب، وتفترض فيه التأثير على السامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تم فيها<sup>5</sup>».

وفي ضوء ما سبق يمكن أن نعزف الخطاب بأنه: إيصال الأفكار إلى الآخرين بواسطة الكلام المفهوم، واللغة في ذلك هي أداة الخطاب يعني وعاء الأفكار.

## 2. ماهية الخطاب الإسلامي وحاجة الأمة له:

الخطاب الإسلامي هو الخطاب الذي يستند إلى مرجعية إسلامية من أصول دين الإسلام «القرآن الكريم - السنة النبوية» وأي من سائر الفروع الإسلامية الأخرى، ويكون من خلال السعي لنشر دين الله عقيدة وشريعة وأخلاقاً، ومعاملات وبذل الوسع في ذلك، لتعليم الناس ما ينفعهم في الدارين وبذل أقصى الجهد والطاقة من أجل خدمة هذا الدين الحنيف وامثالاً لأمر الله تعالى وأمر رسوله.

والخطاب الإسلامي يمتاز بالتجديد في إطار أسس العقيدة الإسلامية، وترتبط مضامينه بحاجات المسلمين، وفق احتياجاتها ووفق أولوياتها، وتتصل مقاصده لمعالجة التحديات التي تواجهها الأمة. وهذا التجديد الذي نعنيه في الخطاب الإسلامي لا يعني تغييره أو تبديله، وإنما يعني المحافظة عليه ليكون غرضاً طرياً كما أنزله الله تعالى على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم<sup>6</sup>.

3 - ينظر: القرضاوي، الدكتور يوسف، تجديد الدين في ضوء السنة، (مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الثاني، سنة 7891م).

4 - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 163/1. والزيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الملقب بمرضى (ت.5021هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، (دار الهداية، (د.ت)، (د.ط)، 573/2.

5 - ينظر: الطيار، أحمد عبد الله، تأويل الخطاب الديني في الفكر الحدائثي الجديد، كلية أصول الدين (القاهرة:العدد (22)، المجلد الثالث، سنة 5002م)، ص 21.

6 - ينظر: عرابي، محمد، الخطاب الديني من خلال الأحاديث النبوية «ماهيته- أهميته(الكويت: مجلة الوعي الإسلامي، العدد 965، سنة 2102م).



وأما المبحث الخامس فكان عنوانه: التحريف للخطاب الإسلامي، وتناول ثلاثة مطالب: المطلب الأول: الخطاب الإسلامي في نظر الغرب، وتناول هذا المطلب ماهية الخطاب الإسلامي عند الغرب، وما كتبوا حوله من شبهات وتزييف وتحريف، وخاصة بعد أحداث «11» أيلول، ويتناول كيفية التصدي لهذا المشروع الغربي - الأمريكي تجاه الإسلام والمسلمين.

والمطلب الثاني: الخطاب الإسلامي في نظر الجماعات المتطرفة، وتناول هذا المطلب بيان حقيقة الخطاب المتطرف الذي اتبعه المتشددون من الإسلاميين، والجماعات المتطرفة التي ظهرت هذه الأيام، ومدى تأثيره على الشباب المسلم الذين اغتروا بهذا الخطاب، وما هي الأسباب التي دعت له.

والمطلب الثالث: دور المسلمين في مواجهة الخطاب الإسلامي المحرف، وتناول هذا المطلب ما هي الأمور الواجبة على المسلمين القيام بها تجاه الخطاب التحريفي غير المنضبط وأما الخاتمة بينت فيها النتائج التي توصلت إليها من خلال هذه الدراسة، وذكرت بعدها بعض النتائج التي توصلت إليها. وأما المصادر فذكرت فيها المصادر التي اعتمدت عليها في هذا البحث.

### 1. تمهيد في تحديد المصطلحات

تجديد الخطاب الإسلامي بهذا التركيب الإضافي هو مصطلح جديد ظهر في العصر الحديث، ولم يُعرف من قبل في ثقافة المسلمين، بمعنى أنه ليس مصطلحاً له وضع شرعي في الإسلام كالمصطلحات الشرعية الأخرى مثل: الجهاد والخلافة والخراج.... الخ، وإنما هو مصطلح جديد، اصطلاح عليه أهل هذا الزمان، ولهذا سنشرح بتعريف التجديد لغة واصطلاحاً أولاً، ومن ثم نعرف لفظ الخطاب لغة واصطلاحاً، وذلك حتى يتبين لنا مجموع هذا المصطلح جلياً.

#### 1.1 تعريف التجديد لغة واصطلاحاً:

التجديد لغة: الجديد: نقيض الخَلِقِ والخَلِيقِ: القديم، فالجديد خلاف القديم، ويقال: جدّد الشيء يجدهه: صيّره جديداً، أي جعله جديداً، أي: حوّل القديم فجعله جديداً.

التجديد اصطلاحاً: هو جعل القديم جديداً، أي إعادة القديم ورده إلى ما كان عليه أول أمره.<sup>2</sup>

1 - ينظر: الجوهرى، أبي نصر إسماعيل بن حماد (ت393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت- دار العلم للملايين ، ط 4، 7891م)، 2/254. وابن منظور، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين الأنصاري (ت.117هـ)، لسان العرب، (بيروت- دار صادر، ط3، 4141هـ)، 3/701. الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي (ت.077هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت- المكتبة العلمية)، 29/1.

2 - ينظر: الشريف، محمد شاكر ، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، (مجلة البيان، ط1، 4002م). ص 11.

The call of the Noble Qur'an for the new Islamic discourse is nothing but a call to love, compassion and acceptance of the other, as emphasized by the Shariah values and principles. Humanity today is in need of a discourse that brings together and does not differentiate, brings closer and does not separate, preaches and does not alienate, invites everyone to an equal word, and it is okay for it to be There is a difference in viewpoints and orientations, provided that this difference does not reflect on affection and love, as it was said (Difference in opinion does not spoil friendship is an issue), and this study will show how the Holy Qur'an was a caller and supporter of the renewal of Islamic discourse.

**Keywords:** The Noble Qur'an, The middle nation, Renewal, Moderation, Religious discourse.

*Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 12.7.2021; Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 25.1.2022*

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

إن القرآن الكريم بطبيعة حاله هو الداعم الرئيسي والأساسي لموضوع تجديد الخطاب الإسلامي؛ لأن هذا الموضوع أصبح من المواضيع المهمة التي طُرحت في الآونة الأخيرة، واهتم بها كثير من الباحثين، وعقدوا حولها مؤتمرات علمية دولية عديدة؛ تبين من خلالها طرق كيفية تجديد الخطاب الإسلامي، وما هي معالم التجديد، وكل ما يتعلق بتفاصيله الدقيقة، لأن العالم الإسلامي اليوم أبعد كل البعد عن طريق الخطاب الإسلامي الحقيقي! الذي حدده القرآن الكريم للتعامل بين الناس، وبسبب هذا الابتعاد فقد ظهرت ظاهرة الخطاب العنصري المتشنج الذي يحمل أبعاداً طائفية، لذلك برزت الخلافات بين الأفراد والجماعات، ومن خلال القرآن الكريم تهدف هذه الدراسة إلى معالجة هذا النمط من الخطاب المتشدد، والدعوة للرجوع إلى أصل الخطاب القرآني الإسلامي المعتدل، سواء مع المسلمين أو غيرهم، وكانت طبيعة البحث مكونة من: المقدمة ذكرت فيها أهمية الموضوع وخطة البحث فيه، وأما المبحث الأول فكان مبحثاً تمهيدياً ذكرت فيه تعريف التجديد لغةً واصطلاحاً، وتعريف الخطاب أيضاً لغةً واصطلاحاً، وأما المبحث الثاني فكان عنوانه ماهية الخطاب الإسلامي وحاجة الأمة الإسلامية له، وذكرت فيه بيان حقيقة الخطاب الإسلامي، وما هو المقصود به، ومدى حاجة الأمة الإسلامية لمثل هذا خطاب، وخاصة في هذه الظروف العصيبة التي تمر بها الأمة الإسلامية وغير الإسلامية. أما المبحث الثالث فكان تحت عنوان: سمات وخصائص الخطاب الإسلامي، وذكرت فيه المعالم والخصائص التي يمتاز به الخطاب الإسلامي عن غيره من الخطابات الدينية.

وأما المبحث الرابع فعنوانه: بعض الهفوات والسلبيات التي يقع بها من يتصدى للخطاب الإسلامي، وذكرت فيه السلبيات التي تؤثر على الخطاب الإسلامي والمشكلات التي تواجهه.

## Kur'ân Çerçevesinde İslami Söylem ve Dini Sabitelerin Yerleşmesine Katkısı

### Öz

Bu çalışma, ilişkilerde mutedil ve ılımlı olma kavramlarını ele almaktadır. “İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye size aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık.” (Bakara Suresi, 143. ayet) ayetinden de anlaşıldığı üzere ılımlı olmak emredilmiştir. İslam toplumu günümüzde ilişkilerinde sınırları Kur'ân'da belirlenen ılımlılık ve mutedil olma halinin doğru şeklinden hayli uzaklaşmıştır. Bu uzaklaşmanın sonucunda da grupsal ayrılığa yol açan ırkçı söylemler ortaya çıkmış, hem bireysel hem de toplumsal anlamda ayrışmalar oluşmuştur. Çalışma bu meseleye odaklanarak ayrışma sorununa çözüm üretmeyi amaçlamakta ve insanları ayetlerde belirtilen ilişkilerdeki mutedil ve ılımlı tavrı takınmaya davet etmektedir.

İlimlilik, savaşta ve barışta, dosta veya düşmana karşı hayatın her aşamasında mutedil bir toplum olmayı gerektirir. Bu konudaki Kur'ânî emirler herhangi bir zümreyle kayıtlanmayıp umum şekilde herkesi kapsamaktadır. Mutedilliğin ve ılımlılığın gözetilmesine en çok ihtiyaç duyulan durum diğerleriyle yaşanan ikili ilişkilerdir. Günümüzde İslami hitabın yerini tefrika ve gruplaşmayı tetikleyen ırkçı söyleme bıraktığı görülmektedir.

Kur'ân'ın kendi üslubu ile davet ettiği hitap şekli insanlar arasında sevgiyi ve merhameti, karşdakini kucaklamayı, uzaklaşmamayı ve nefret etmemeyi hedefleyen bir davettir. Bütün insanları tek bir çizgide birleştirir. Bu çalışma Kur'ân'ın söz konusu davetini incelemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân-ı Kerim, Mutedil Toplum, Yenileme, Mutedil, Dini Söylem

## The Renewed Islamic Discourse and Its Contribution to the Consolidation of Religious Constants from the Quranic Perspective

### Abstract

This study aims to consolidate the true concept of moderation and moderation, because the heavenly message came with clear features, namely, the saying of God Almighty: “And thus We made you a middle nation” [Al-Baqarah: 143]. Islam today has moved away from the right path in the true Islamic discourse defined by the Holy Qur'an in dealing with people, and because of this distance, the phenomenon of convulsive racist discourse has appeared, which carries sectarian dimensions, so differences emerged between individuals and groups, and this study focused and through the Holy Qur'an To address this kind of strict discourse, and to call people to return to the origin of the moderate Islamic Qur'anic discourse, whether it is among Muslims or with others.

Moderation necessitates that we be a moderate nation in all the details of our lives, whether in peace or war, with a friend or with the enemy. The Qur'an's call for moderation is a general matter that the Lord of Glory has not restricted to a specific thing, but rather emphasized by Islamic Sharia. The Islamic discourse today, as witnessed by the Islamic world and others, is a discourse that has been reflected from the path of truth, so we hear calls for discrimination, sectarianism and racism from everywhere, under the pretext of preserving the constants of the Islamic religion, forgetting the call of the Holy Qur'an for moderation and moderation.

## الخطاب الإسلامي المتجدد ومساهمته في ترسيخ الثوابت الدينية من المنظور القرآني

Ahmet HAMİTOĞLU\*

### الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى ترسيخ المفهوم الحقيقي للوسطية والاعتدال، لأن الرسالة السماوية جاءت واضحة المعالم، ألا وهو قول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 341]، حيث جاءت هذه الدراسة لتبين معنى الوسطية التي أمرنا الله سبحانه وتعالى بها، لأن العالم الإسلامي اليوم أبعد كل البعد عن طريق الصواب في الخطاب الإسلامي الحقيقي الذي حدده القرآن الكريم في التعامل بين الناس، وبسبب هذا الابتعاد فقد ظهرت ظاهرة الخطاب العنصري المتشنج الذي يحمل أبعاداً طائفية، لذلك برزت الخلافات بين الأفراد والجماعات، وإن هذه الدراسة ركزت ومن خلال القرآن الكريم على معالجة هذا النوع من الخطاب المتشدد، ودعوة الناس للرجوع إلى أصل الخطاب القرآني الإسلامي المعتدل، سواء كان بين المسلمين أو مع غيرهم .

إن الوسطية تُحتم علينا أن نكون أمةً وسطى في كل تفاصيل حياتنا، سواء في السلم أو الحرب، مع الصديق أو مع العدو، فدعوة القرآن للوسطية أمر عام لم يقيده رب العزة بشيء معين، بل أكدت عليه الشريعة الإسلامية، ومن أوجب ما يجب الاعتدال فيه مخاطبة الآخرين وإنصافهم وعدم تجريحهم في الكلام، فالخطاب الإسلامي اليوم كما يشهده العالم الإسلامي وغيره خطاب انعكس عن جادة الصواب، فأصبحنا نسمع دعوات التفرقة والطائفية والعنصرية من كل مكان وبحجة الحفاظ على ثوابت الدين الإسلامي، متناسين دعوة القرآن الكريم للوسطية والاعتدال.

إن دعوة القرآن الكريم للخطاب الإسلامي الجديد ما هي إلا دعوة للمحبة والتراحم وتقبل الآخر كما أكدت عليه القيم والمبادئ الشرعية، إن الإنسانية اليوم بحاجة إلى خطاب يجمع ولا يفرق، يقرب ولا يبعد، يبشر ولا ينفر، يدعو الجميع إلى كلمة سواء، ولا بأس أن يكون هناك اختلاف في وجهات النظر والتوجهات على أن لا ينعكس هذا الاختلاف على المودة والمحبة، فكما قيل (الاختلاف في الرأي لا يفسد في الود قضية)، وهذه الدراسة ستبين كيف كان القرآن الكريم داعياً ومؤيداً لتجديد الخطاب الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم ، الأمة الوسط، التجديد، الاعتدال، الخطاب الديني.



# مجلة العلوم الإسلامية

