

ISSN: 2149-0872

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi

The Journal
of Islamic
Civilization
Studies

Cilt / Volume: 7 Sayı / Issue: 1
Haziran / June 2022



İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume 7 Sayı/Issue 1

e-ISSN: 2149-0872

<p>Derginin Sahibi / Owner of the Journal Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına On behalf of Dumlupınar University <i>Prof. Dr. Ali Çelik</i></p> <p>Sorumlu Yazı İşleri Müdürü <i>Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan</i></p> <p>Editör / Editor in Chief <i>Arş. Gör. Dr. Maruf Çakır</i></p>	
<p>Editörler Kurulu / Editorial Board</p>	
<p>Alan Editörleri Temel İslam Bilimleri Bölümü <i>Dr. Öğr. Üyesi Murat Kaş</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Ateş</i> <i>Arş. Gör. Dr. Sümeyye Sevinç</i> <i>Arş. Gör. Dr. Ayşenur Aydınlı</i> <i>Arş. Gör. Emeti Çalışkan</i> <i>Arş. Gör. Hilal Özdemir</i></p> <p>Alan Editörleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü <i>Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan</i> <i>Arş. Gör. Dr. Rabia Yıldırım</i></p>	<p>Alan Editörleri İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü <i>Arş. Gör. Dr. İsa Gökgedik</i></p> <p>Alan Editörleri Dil Editörleri <i>Arş. Gör. Bayram Akbulut</i> <i>Arş. Gör. Muhammet Ateş</i> <i>Arş. Gör. Dr. Ramazan Doğanay</i> <i>Arş. Gör. Tuğberk Uğurlu</i></p>
<p>Yayın Kurulu / Advisory Board</p>	
<p>Prof. Dr. Ali ÇELİK Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Prof. Dr. Saffet KÖSE İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Doç. Dr. İlhami GÜNAY</p>	<p>Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ Aydın Kocatepe Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem TAŞ Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Doç. Dr. Ergin ÖGCEM Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Kasım KOCAMAN</p>

<p>Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Doç. Dr. Mehdin ÇİFTÇİ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi</p>	<p>Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Kenan ÖZÇELİK Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Murat KAŞ Kütahya Dumlupınar Üniversitesi</p>
<p>Dizgi ve Şekil Sorumlusu Arş. Gör. Yusuf Sansarkan İndeks Sorumlusu Arş. Gör. Dr. İsa Gökgedik Tasarım / Graphic Design Arş. Gör. Dr. Resul Ay Yayın Türü On-line Süreli Yayın</p>	
<p>Yayın Periyodu / Period Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında) yayımlanır. Published biannually (June and December) Abonelik / Subscription İslam Medeniye Araştırmaları Dergisi, open access politikasını benimsemiş bir dergi olup tüm yazıları elektronik ortamdan ücretsiz takip edilebilir. All issues of the Journal of Islamic Civilization Studies may be read over the official site.</p>	
<p>İslam Medeniye Araştırmaları Dergisi, 6 ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Journal of Islamic Civilization Studies, is an international, peer-reviewed and biannual journal.</p> <p>İslam Medeniye Araştırmaları Dergisi, EBSCOhost ve SOBİAD tarafından taranmaktadır.</p>	
<p>İletişim / Correspondence Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Merkez Kampüs İslami İlimler Fakültesi No:1-7 Tavşanlı Yolu 10. km Kütahya/Türkiye Tel. / Faks: +90 274 265 22 29 / +90 274 265 22 30 • imad@dpu.edu.tr http://dergipark.gov.tr/imad</p>	



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume 7 Sayı/Issue 1 e-ISSN: 2149-0872

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

İbn Haldûn Umrân Mefhumunu Uygarlık/Medeniyet Anlamında mı Kullandı? Kuramsal ve Tarihsel Bir Tahlil

Did Ibn Khaldun Use the Concept of 'Umran in the Meaning of Civility/Civilisation? A Theoretical and Historical Analysis

Yusuf ÖTENKAYA 1-33

İbn Kemal'in "fî Cevâzi't-tevessü' fî kelâmi'l-'Arab" Adlı Risâlesi ve Arapçada Anlam Genişlemesine Dair Görüşleri

Ibn Kemal's Treatise "fî Cevâzi't- tawassu' fî kelâmi'l-'Arab" and His Views on the Expansion of Meaning in Arabic

Tahsin YURTTAŞ 34-50

Humeydî'nin Müsned'inde Yer Alan Rivayetlerin Metin Sonu Bilgileri Bağlamında Süfyân b. Uyeyne'nin Hadisçiliğine Bir Katkı

In the Context of End-Text Information of the Narrations in Humaydi's Musnad A Contribution to Sufyân b. 'Uyayna's Hadithism

Emrullah BOLAT 51-74

Arapçada Kâf (ك) Harfinin ve Edatının Kullanımı ve İşlevleri

The Usage and Functions of Kâf in Arabic Language as a Letter and Preposition

Uğur GÜLBİL 75-99

Kur'ân-ı Kerim'de 'Ey İman Edenler' Hitabı ile Başlayan Ayetler ile Anlamca Örtüşen Türk Atasözleri ve Arapça Benzerleri

Turkish Proverbs Which Have Similar Meanings With the Ayats Begin With 'O You Who Have Believed' in Quran and Smilar Arabic Proverbs

Arslan AĞAR – Selim TEKİN 100-123

Salât-ı Dâiyye ve Devâiyye

Salât Dâiyye and Davâiyye

Yavuz DEMİRTAŞ 124-137

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume 7 Sayı/Issue 1

e-ISSN: 2149-0872

EDİTÖRDEN

Sevgili okurlar,

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi'nin yeni bir sayısı ile huzurlarınızda olmanın mutluluğunu yaşamaktayız. 2022'nin ilk meyvesi olarak sizlere dergimizin 7. Cilt 1. Sayısını sunmaktan kıvanç duymaktayız. Her sayımızda olduğu gibi yine başta yazarlar olmak üzere, hakemler, yayın kurulu ve teknik ekibin yoğun emeklerinin mahsulü olan makalelerimiz ile bilim dünyasına katkı sunmanın gayreti içindeyiz.

Etkili ve hızlı iletişimi ilke edinmiş editöryal ekibimizle, akademik yayıncılığın gerektirdiği etik kurallara sıkı sıkıya bağlı bir değerlendirme süreci yürütmekteyiz. Bu titiz sürecin sonunda bu sayımızda Yusuf Ötenkaya "İbn Haldûn Umrân Mefhumunu Uygarlık/Medeniyet Anlamında mı Kullandı? Kuramsal ve Tarihsel Bir Tahlil", Tahsin Yurttaş "İbn Kemal'in fi Cevâzi't-tevessü' fi kelâmi'l-'Arab Adlı Risâlesi ve Arapçada Anlam Genişlemesine Dair Görüşleri", Emrullah Bolat "Humeydî'nin Müsned'inde Yer Alan Rivayetlerin Metin Sonu Bilgileri Bağlamında Süfyân b. Uyeyne'nin Hadisçiliğine Bir Katkı", Uğur Gülbil "Arapçada Kâf (ك) Harfinin ve Edatının Kullanımı ve İşlevleri", Arslan Açar - Selim Tekin "Kur'ân-ı Kerim'de 'Ey İman Edenler' Hitabı ile Başlayan Ayetler ile Anlamca Örtüşen Türk Atasözleri ve Arapça Benzerleri", Yavuz Demirtaş "Salât-ı Dâiyye ve Devâiyye" başlıklı makaleleriyle sizlerle buluşmuştur.

Başta eser sahibi yazarlarımız olmak üzere sayımıza katkıda bulunan yayın, danışma ve hakem kurullarında görevli saygıdeğer bilim insanlarının herbirine ayrı ayrı şükranlarımızı sunarız. Çalışmaların değerlendirme ve yayın sürecinde yadsınamaz emekleri olan editör ekibimizin değerli üyeleri Abdullah Taha Yıldız, Ayşenur Aydın, Bayram Akbulut, Emeti Çalışkan, Hilal Özdemir, İsa Gökgedik, Rabia Yıldırım, Ramazan Doğanay, Resul Ay, Sümeyye Sevinç, Tuğberk Uğurlu ve Yusuf Sansarkan'a teşekkür ederiz.

Aralık ayında yayımlanması planlanan 7. Cilt 2. Sayı için makale kabulü 1 Ekim 2022 tarihine kadar devam edecektir. Siz değerli okurlarımızın çalışmalarınız ile dergimize katkılarını bekleriz.

Editör

Dr. Maruf Çakır

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Kütahya/Türkiye

marufca@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-1220-4847

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2022: 1-33

İbn Haldûn Umrân Mefhumunu Uygarlık/Medeniyet Anlamında mı Kullandı? Kuramsal ve Tarihsel Bir Tahlil

Did Ibn Khaldun Use the Concept of 'Umrân in the Meaning of Civility/Civilisation? A Theoretical and Historical Analysis

Yusuf ÖTENKAYA

Arş. Gör. Dr. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Res. Assist. Dr. Zonguldak Bülent Ecevit University,
Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. Faculty of Arts and Sciences, Department of History.
yusufotenkaya@gmail.com Orcid: 0000-0001-6721-4888

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

03.03.2022

Kabul Tarihi / Accepted

21.04.2022

Atıf/Cite: Ötenkaya, Yusuf. "İbn Haldûn Umrân Mefhumunu Uygarlık/Medeniyet Anlamında mı Kullandı? Kuramsal ve Tarihsel Bir Tahlil". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/1 (2022), 1-33.
<https://doi.org/10.20486/imad.1082422>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Umrân genellikle ikincil literatürde soyut kalan, neyi ifade ettiği tam anlamıyla belli olmayan, farklı yaklaşımlara göre değişkenlik arz eden bir kavramdır. Türkçe literatürde bu genellikle “medeniyet/uygarlık” ya da “toplum” olarak karşılırken, İngilizce literatürde ise “civilisation” ile karşılanmıştır. Hadarî umrân ise bedevîliğin zıddı olan “yerleşiklik” anlamında kullanılırken, bazen de “uygar yaşam” olarak telakki edilmiştir. İbn Haldûn’un sıklıkla kullandığı bu mefhumlara yönelik yapılan alımlama, söz konusu kavramların derinliğinin sınırlandırılmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla bunun önüne geçebilmek amacıyla kavramın bağlam içerisindeki yerine odaklanılarak, mefhumun maddi gelişmelerden uzak, “toplumsal ortam” anlamında kullanıldığı öne çıkarılacaktır. Bu çalışmada öncelikle umrânın genel olarak karşılanığı medeniyet/uygarlık ifadesinin tarihsel süreç içerisindeki serüveni mercek altına alınacak ve daha sonrasında bağlam dahilinde İbn Haldûn’un nasıl bir umrân anlayışı geliştirdiği hususunda farklı bir perspektif geliştirilerek söz konusu kavramın din, devlet, toplum, tarih, akıl ve ilim gibi pek çok hususla olan bağıntısı tartışılacaktır. Bu amaçla Türkçe ve İngilizce literatürde umrân kavramının nasıl alımlandığı, Batı’nın geliştirdiği medeniyet mefhumunun bu kavramı nasıl tahdit ettiği doğrultusunda hem söz konusu literatür hem de İbn Haldûn’un konuya olan yaklaşımları esas alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, İbn Haldûn, Umrân, Medeniyet, Bedavet, Hadaret.

Abstarct

Umrân is a concept that remains notional in secondary literature whose meaning is unclear, and it varies according to different approaches. In Turkish literature, this is generally met with “medeniyet” or “toplum”, while in English literature it is met with “civilisation”. Hadarî ‘umrân, on the other hand, is sometimes used in the sense of “settledness” as the opposite of Bedouin, and sometimes it is considered as “civilized life”. The reception made for these concepts, which Ibn Khaldun frequently uses, causes to be limited the depth of these concepts. Therefore, in order to prevent this, it will be emphasized that the concept is used in the sense of “social milieu”, away from material developments, by focusing on the place of the concept in the context. In this study, firstly, the adventure of the expression of civilisation in the historical process, in which ‘umrân is generally met, will be examined, and then a different perspective will be developed on how Ibn Khaldun developed an understanding of ‘umrân within the context. Finally, the relation of ‘umrân with many issues such as religion, state, society, history, reason and science will be discussed. For this purpose, both the literature in question and Ibn Khaldun's approaches to the issue will be based on how the concept of ‘umrân is received in Turkish and English literature and how the concept of civilization developed by the West limits this concept.

Keywords: Sociology, Ibn Khaldun, ‘Umrân, Civilisation, Bedawat, Hađarat.

Giriş

İbn Haldûn'un *umrân* anlayışı hususunda literatürde mebzul miktarda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar dikkatle incelendiğinde *umrân* kavramına modern düşünüş biçimiyle yaklaşıldığı görülmektedir. Bu düşünüş biçimi İbn Haldûn'un kullandığı kavramı bağlamından kopartacak bir durum arz etmektedir.¹ Nitekim bu hususta yaptığı çalışmalarıyla bilinen Ahmet Arslan, *hadarî umrânı* zaman zaman "uygarlık" kavramıyla karşılamıştır. Her ne kadar bu tarz bir kullanımın doğru olmadığını ifade etse de, hususi olarak kullanılan *hadarî umrânın*, uygarlığı kastettiğinde bir beis görmemektedir. Sözlerinin devamında kolaylık olsun diye *bedevî umrânın* "kırsal hayat, kır kültürü", *hadarî umrânın* ise "şehir uygarlığı, uygarlık" gibi karşılıklarıyla kullanmayı tercih ettiğini ifade etmiştir.² *Umrânı salt medeniyet/uygarlık* olarak alımlayan sosyologlar arasında bulunan Hamit Bozarlan ise, *Lüks ve Şiddet* adlı eserinde medeniyetin doğuşunun kentliler ve köylüler arasında oldukça farklı etkileri olduğunu ifade ederek, İbn Haldûn'un tercihen köylülüğü küçümsediğini söylemiştir.³ Bununla birlikte meseleye hemen hemen aynı doğrultuda yaklaşan Hasan Aydın ise, *bedevî-hadarî umrân* hususunda şöyle söylemektedir: "İbn Haldûn, *bedevîlikten hadarîliğe*, riyasetten mülke doğru adım adım geliştiğini söylediği uygar yaşamın, iş bölümü ve dayanışma temelinde örgütlenmiş hâli olarak devleti görmektedir."⁴

İbn Haldûn'un *Kitâbü'l-İber* adlı eserinin giriş kısmı *Mukaddime* pek çok lisana tercüme edilmiştir. İngilizce olarak yayımlanan ilk tercümelere biri E. I. J. Rosenthal tarafından yapılmıştır. Bu çalışmaya göre Rosenthal'in yanılığısı, *umrân* kavramını istisnasız bir şekilde "civilisation" kavramıyla karşılamış olmasıdır.⁵ Rosenthal'in

¹ Modern düşünüş biçimindeki sorun *umrân* kavramının medeniyet/uygarlık şeklinde anlaşılmasından ziyade, medeniyet kavramının bizatihi kendisinin aslından kopuk anlaşılmasıdır. Nitekim İhsan Fazlıoğlu'nun yapmış olduğu bir ankete katılanların büyük bir çoğunluğunun medeniyet mefhumu denildiğinde doğrudan bugünkü Avrupaî yaşamı ve ona nispetle anılan salt maddi-teknolojik gelişmeleri anladığı tespit edilmiştir. Medeniyet/uygarlık ifadesinin bu şekilde anlaşılması, *umrân* kavramının derinliğini de sarsacak boyuttadır. İhsan Fazlıoğlu, "Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?", *Türkiye Günlüğü* 117/2 (2014), 112.

² Ahmet Arslan, *İbni Haldun* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1997), 97-98.

³ Hamit Bozarlan, *Lüks ve Şiddet İbn-i Haldûn'da Tahakküm ve Direniş*, çev. Melike Işık Durmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 93.

⁴ Hasan Aydın, "İslam Ortaçağında Nakilci ve Akılcı Tarih Anlayışları: Taberî ve İbn Haldûn Örneği", *Tarihyazını* 1/1 (2019), 50.

⁵ Abdurrahman b. Muhammed İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, çev. E. I. J. Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1989), 7-8.

mefhumsal değil de lafzî tercümesi, İngilizce literatürün yanı sıra Türkçe literatürde de baskın hâle gelerek İbn Haldûn'un kullandığı mefhumun kapsamını bir hayli sınırlandırmıştır. Nitekim Aygün Akyol, belli bir kültür ortamına sahip olunmadığında medenî olunamayacağını ya da orada umrânın yeşermeyeceğini ifade ederek umrânı “medenîlik” olarak telakki etmiştir.⁶

İbn Haldûn'un umrân kavramına bu zaviyeden yaklaşıldığında bedevî-hadarî umrân tipolojisi aslından kopuk bir mahiyette anlaşılacaktır. Zira İbn Haldûn bu iki kavramı birbirine zıt anlamda kullanmaktadır. Dolayısıyla hadarîlik “uygarlık” olarak ifade edildiğinde, tabii olarak bedevîlik kavramı “çağ dışılık” şeklinde anlaşılacaktır. Bunun yanı sıra kentliliği köylülüğe nispetle üstün tuttuğuna dair bir metni (tam aksi mümkün olsa da) İbn Haldûn'da yakalamak güç bir durumdur. İbn Haldûn'un hiçbir yerde bu anlama taalluk edecek bir kullanımına rastlanmadığından böylesi bir yaklaşım İbn Haldûn'u tahrif edecek ya da en iyi ihtimalle yanlış anlaşılmasına neden olacaktır. Aydın'ın yaklaşımında ise, hadarîliğin bedevîliğe nispetle “daha uygar” bir yaşam biçimi olarak görülmesi ayrı bir sorundur. Zira İbn Haldûn'un umrân hususunda yaptığı açıklamalarında bedevîlikten hadarîliğe doğru gidildiğinde uygar/medenî/çağdaş yaşamda daha ileri bir oluşumun kurulduğundan bahsedilmemektedir.⁷ Yine Akyol'un ifadesiyle, söz konusu yerlerde şayet entelektüel anlamda bir gelişmişlik söz konusu olmazsa, o mekânda umrânın tahakkuk etmesinin muhal olduğunun iddia edilmesi, İbn Haldûn'un bedevî-hadarî umrân mefhumunu ilerlemeci (progressive) bir yaklaşımla anladığı anlamına gelir ki bu da son derece problemlidir.

Buna karşılık umrânın salt kültürel ya da entelektüel gelişmelerle ilintili olmadığını düşünen araştırmacılar da vardır. Nitekim Musa Kâzım'a göre, “civilisation” ile “medeniyet” mefhum ve tarihsel tecrübe itibarıyla farklı kavrayışlara ait olduğundan bu ikisinin anlamdaş olarak kullanılması isabetli değildir.⁸ Djamel Chabane ise ikincil literatürde sıklıkla geçen umrân ifadesinin karşılıklarını tenkit etmekte ve bu ifadelerin esasında umrân mefhumunu tam anlamıyla yansıtmadığını söylemektedir. Bu bakımdan

⁶ Aygün Akyol, "İbn Haldûn'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 33.

⁷ İbn Haldûn'un münhasıran bedevi-hadari umrân tipolojisi hakkında verdiği bilgiler için bkz. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn: Divânü'l-mübteda ve'l-haber fî târihi'l-Arab ve'l-Berber ve min asrihim men zevi's-Sultâni'l-Ekber*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2001), 149-153.

⁸ Musa Kâzım, "İnsan Tab'ân Medenî midir?", *Te'arif-i Müslimin* 1/3 (Cemazeyilevvel 1328), 28.

zaman zaman umrânın ve hadaratın farklı olarak “medeniyet” anlamıyla karşılanmasını ciddi biçimde eleştirerek bu iki kavramın birleşik ele alınması gerektiğini ancak her iki ifadenin anlam itibarıyla farklı olduğunu vurgulamıştır.⁹ Aynı şekilde Avâtîf Uteyl’e göre İbn Haldûn’un nazarında umrânın; salt medeniyete değil, farklı yaşam biçimlerine taalluk ettiğini ifade ederek, söz gelimi çiftçilik bedevî umrânda gerçekleştirilirken, sınaatin ise çoğunlukla hadarî umrânda icra edildiğini belirtmiştir.¹⁰ Bu hususta Ahmed Şeyh Hüseyin, bedevî-hadarî umrânın kavramsal düzlemde neye işaret ettiğini izah ederken, bilhassa hadarî umrânın medenî/uygar bir yaşamdan ziyade ilkinin nispetle bollukta çeşitlilik (*tefennün fi’t-terefi*) anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹¹ Ahmet Karaçavuş ise umrân kavramının medeniyet/uygarlık ile karşılanamayacağını ifade etmesinin yanı sıra medenî yaşamı salt hadarîlikten ibaret değil, İbn Haldûn’a göre her iki umrân (bedevî-hadarî) biçiminin kendi içinde medenîliği haiz olduğunu belirtmiştir.¹²

Hüseyin Fırat Şenol’a göre umrân, maddi gelişmeyle orantılı ve ona paralel gelişen bir kavram değildir. Daha ziyade insanın hayatını sürdürmesine katkı sağlayacak, devamlılığı koruyacak her şey umrân kategorisine dahildir. Bu bakımdan umrânı insanın toplum hâlinde örgütlenmesinden ve yaşamasından doğan bazı temel olayları, daha da önemlisi kurumları içerecek biçimde kullandığı görülmektedir.¹³ Buradan anlaşıldığı üzere, umrânın çoğunlukla günümüzde anlaşıldığı şekliyle “medeniyet” olarak kavramsallaştırılması, farklı kürelerin ıstılahlarını tek tipleştirmek anlamına gelecek ve İbn Haldûn’un düşünce dünyasında kullandığı kavramın bağlam dışı bir hâl almasına neden olacaktır. Dolayısıyla umrânı ilgilendiren ahlak, din, devlet, toplum, sınaat, dayanışma vb. gibi hususlar ihmal edilerek, yalnızca maddi-teknolojik gelişmelerin dikkate alınması ve bunun da “uygarlık/medeniyet” olarak anlaşılması İbn Haldûn’un kullandığı umrân tayfının sınırlandırılmasına neden olacaktır.

⁹ Djamel Chabane, "The Structure of 'Umran Al-'Alam of Ibn Khaldun", *The Journal of North African Studies* 13/3 (2008), 332.

¹⁰ Avâtîf Uteyl, "İbn Haldûn ve İlmi'l-umrâni'l-beşerî", *Mecelletü Tarihi'l-Mağribi'l-Ârabî* 4/2 (2018), 199.

¹¹ Ahmed Şeyh Hüseyin, "Tatavvürü'l-hadarati ve inhiyâruhâ inde İbn Haldûn", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 782.

¹² Ahmet Karaçavuş, "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 37/1 (2015), 110; 112.

¹³ Hüseyin Fırat Şenol, *İbn Haldûn'da Tarih ve Umrân Sorunu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 91.

Diğer taraftan Ömer Türker ise, umrânın medenileşme/uygarlaşma sürecinden ziyade, “beşerî toplumsallık” anlamında kullanıldığını vurgulayarak umrân ve ahlak arasında ilişki kurmuş ve umrânın bireysel ahlakın ötesinde, daha genel ve topluma matuf bir yönünün olduğunu ifade etmiştir. Türker’e göre ahlakta aslanan kişinin yaratılışa uygun bir yaşam sürmesinin sağlanmasıyla, umrânda ise fertten ziyade toplumun genelinin her yönüyle ideal, itidalli ve uygun bir yaşam sürmesi hedeflenmektedir. Zira umrânın varlığını devam ettirmesi, insanlık toplumunun ideal ve itidalli olmasıyla mümkündür.¹⁴ Bu bakımdan ideal umrân, maddi gelişmelerde ileri bir yol kat etmekten ziyade, toplumun daha ahlakî ve daha insanî bir formda olmasıdır. Nitekim bu hususta değerlendirmelerde bulunan İbrahim Kalın’a göre “Medenîlik, maddi gelişmelere dayalı olarak kurulan yapıların gerçek anlamda medeniyet adını hak edebilmesi için aklî, insanî ve ahlakî açılardan medenîlik vasfına kavuşmuş olması gerekir”¹⁵ diyerek, esasında medenîliği salt bilimsel alanda elde edilen gelişmelerden ziyade, insanın maslahatını, huzurunu ve esenliğini sağlayıp birlikte yaşanabilirliğin önünü açan bir hayat perspektifi olarak görmektedir.

Bu çalışmada öncelikle umrânın sıklıkla karşılandığı medeniyet kavramının mahiyeti, tarihsel süreçte hangi anlamda kullanıldığı üzerinde durularak umrânın “medeniyet” ya da hadarî umrânın “uygarlık” şeklinde karşılanması sorunsallaştırılacaktır. Ayrıca toplumda bedevîlikten hadarîliğe doğru çizgisel bir ilerleme kaydedildiğinde umrânın her alanda gelişeceği, uygar bir yaşamı haiz olup olmayacağı meselesi tartışılarak esasında İbn Haldûn’un bedâvetten hadarete doğru kayıldığına toplumun hangi sorunlarla karşılaşabileceği üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla insan hayatında tarihsel düzlemde sürekli bir olumlu ilerlemeden değil, inişli çıkışlı gelişmelerden bahsedilecektir. Bunun yanı sıra İbn Haldûn döneminde kullanılan umrânın asıl itibarıyla ne anlam ifade ettiği, farklı bağlamlarda kullanıldığında ne gibi değişikliklere uğradığı tartışılacak ve en nihayetinde umrân mefhumunun pek çok kavramla (din, devlet, ahlak, akıl, ilim, sınaat vb.) ilişkisi olduğu öne çıkarılarak buradaki mefhumsal çeşitliliğe dikkat çekilecektir.

¹⁴ Ömer Türker, "The Perception of Rational Sciences in the Muqaddimah: Ibn Khaldun's Individual Aptitudes Theory", *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 466-467.

¹⁵ İbrahim Kalın, *Barbar, Modern, Medeni -Medeniyet Üzerine Notlar-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 29.

1 Tarihsel Süreçte Medeniyet Kavramı ve Sınırlılıkları

Medeniyet kelimesi Arapça kökenli olup; *m-d-n* kök hâliyle “bir mekâna yerleşmek”, “orada yer tutmak” anlamındadır. Bir başka görüşe göre ise *medine*, “üzerinde kalenin inşa edildiği yer” anlamına gelmektedir. Medine ismi ise, Hz. Peygamber’in Yesrib’i şereflendirmesiyle oluşan bir isimdir. Bu yerleşim yerine nispetle bir insandan bahsedildiğinde *medeniyun* şeklinde onun “Medineli” oluşuna göndermede bulunmaktadır. Bununla birlikte diğer taraftan kıvrak zekalı, pek çok hususta bilgili olan bir insan için ise *ibnü medine* tabiri kullanılmaktadır. İbnü’l-Arabî’ye göre ise ibnü medine, *ibnü ümmet* anlamında olup, “şehir”den ziyade “toplum” anlamında kullanılmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla ilk anlamdaki *medeniyun* ifadesi, bir şehre matuf kişiye delalet etmekteyken, ikinci anlamda ise toplum anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Bu doğrultuda *el-medinetü’l-fâdıla* denildiğinde “erdemli şehir” değil, “erdemli toplum”un anlaşılması daha isabetlidir.

“Civilisation”, Mustafa Reşit Paşa’nın (ö. 1858) Osmanlı lügatine kazandırdığı bir kelimedir. Paris’ten yolladığı resmî yazılarda Türkçe karşılığını bulamadığı bu kelimeyi, “terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmat” olarak tarif etmiştir.¹⁷ Daha sonra Namık Kemal’in bu kelimeyi Türkçeleştirdiği görülür. Ona göre medeniyet, “asayışte kemâldir.”¹⁸ Dolayısıyla 19. yüzyılda medeniyet tabiri “toplumsal düzenin sağlanması”, “hukukun egemenliği” şeklinde düşünülmekteydi.¹⁹ Bir başka ifadeyle, ilk etapta medeniyet, salt görgü kuralları, bilimsel olarak ilerleme, şehir hayatının ilerlemişliği gibi modern kavrayışlardan uzak bir mefhumdu.

Diğer taraftan Batı’da ise medeniyet, genel hâliyle *civility* kavramına mebni olarak gün yüzüne çıkmıştır. *Civiliténin* spesifik bir anlam kazanması, 1530 yılında Desiderius Erasmus’un (ö. 1536) *De Civilitate Morum Puerilium* adlı eseriyle olmuştur. Bu çalışma daha sonra pek çok dile çevrilerek çocukların eğitiminde kullanılan başat eser olmuştur. Bu eserde *civilitas*, “insanların bilinçlendirilmesi” anlamında ele alınmıştır. Ancak bu kavram hemen hemen tüm Avrupa’da yakın ifadelerle kullanılsa da diğer kültürlerde tam olarak karşılığını bulan ve yek vücut almış bir ifade değildir.²⁰

¹⁶ Cemâleddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, ts), 13/402-403.

¹⁷ Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar* (İzmir: Akademi Kitabevi, 1992), 2.

¹⁸ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 81-82.

¹⁹ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 83.

Erasmus'un bu kavramı genel olarak "âdâb-ı muâşeret" bağlamında ele aldığı görülmektedir. Yemek yerken nasıl tavır ve davranışlar sergilenmesi gerektiğiyle ilgili bazı önemli bilgiler vermiştir. Öncelikle temiz olunması gerektiğini ifade etmiş, yemeğe tüm elin sokulmaması, sadece üç parmakla yenilmesinin daha uygun olduğundan bahsedilmiştir. Bunun da üst ve alt sınıflar arasındaki ayrımın alametlerinden olduğunu düşünmektedir. Gerçekten de Erasmus'un kavramsallaştırmasında Batı'da medenîleşme süreci, insanların davranışlarında belli başlı değişikliklerin olmasıyla meydana gelmiştir. Dolayısıyla onun ifadesiyle "barbarlık" ya da "medenî olmama hâli", toplumun tavır ve davranış normlarına uygun olmama durumudur.²¹ Dolayısıyla henüz 16. yüzyılın başlarında medeniyet kavramının, toplumun ideal anlamda benimsediği karakteristik özelliklere sahip olup olmama durumu olduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle, insanların bu ideale yakın oldukları ölçüde medenîleşmiş olabileceklerinden bahsedilebilir.

Giambattista Vico'ya (ö. 1744) göre medeniyet, barbarlığın zıddı anlamında olup; insan eyleminin belirleyici olduğu ve kişinin Tanrı boyunduruğundan kurtulmaya başladığı bir anlama delalet etmektedir. Bunun yanı sıra bu kavramın çağdaş bilgilerle kişinin teçhiz olmasına işaret eden anlamı da söz konusudur. Mesela I. Darius, (M.Ö. 549-485) Perslerin en ileri oldukları zamanda bile barbarlığını korumuş, buna sebep olarak da Hiyeroglofi ile nasıl yazılacağını bilmemesi gösterilmiştir.²² Dolayısıyla Vico'ya göre medeniyetin, çağın gerekliliklerine uyma hâline karşılık geldiği anlaşılmaktadır.

Vico'ya göre *barbar* dönemlerinde tüm milletler, ilk olarak iptidai gelenekleri üzerine kururlar ancak daha sonra kanun üstünlüğüne göre hareket edip daha medenî bir hâl alırlar.²³ Bu durum toplumun barbarlıktan kurtulup medeniyete erişmesine vesile olmaktadır. Bir başka ifadeyle, insanların hayatlarını daha düzenli, daha sistemli, daha hukuki ve daha gelişmiş kılan her türlü mücehhez yapılanmanın "medeniyet" olarak telakki edildiği söylenebilir. Yine bir başka eserinde, insanlığın belli başlı merhalelerden geçerek sürekli bir ilerleme dahilinde hayatını sürdürdüğünü ifade etmiş ve bunların da genel tabirle "kültürel aşamalar" olduğunu söylemiştir. Buna göre insan

²⁰ Norbert Elias, *The Civilizing Process: Sociogenetic Psychogenetic Investigations* (Malden: Blackwell Publishing, 1994), 47-48.

²¹ Elias, *The Civilizing Process*, 50-51.

²² Giambattista Vico, *New Science*, haz. Thomas Goddard Bergin (New York: Cornell University Press, 1948), 8-9; 28-29.

²³ Vico, *New Science*, 36.

bebeklikten yetişkinliğe, ilkelikten medeniyete doğru yol alır.²⁴ Vico'nun ifadeleri titizlikle incelendiğinde toplumlarda medenî/uygar yaşamın, önceki hâllerine karşılık kullanıldığı ve yine bu yaşamın ilkine nispetle daha iyi ve daha sistematik olduğu anlaşılmaktadır.

Buna karşılık Charles Seignobos'a göre medeniyet Batı'da üç gelişme neticesinde tezahür etmişti. Çeşitli yiyecek ve içecekler, (karabuğday, safran, pirinç, kahve, şeker kamışı vb.) çeşitli sınaî ürünler, (şam, gazlı bez, tafta dokuma, kristaller) ve bilimler (cebir, trigonometri, kimya, rakamlar) medenîleşmenin sac ayaklarındandı. Bunların ortak noktası ise insanların maddi anlamda gelişmesine matuftu. Araçlar bunları Doğu'nun çeşitli medeniyetlerinden almışlar, sihir ve büyüden bahsetmeksizin karmaşık hesaplamaları yapabilmişlerdi. Biz ise bunları Araçlar aracılığıyla edindik. Bu sayede daha önce barbar olan Batı dünyası bu gelişmelerle birlikte medenîleşmişti.²⁵ Seignobos'un medeniyet temellendirmesinden anlaşıldığı üzere, Batı'nın medeniyet anlayışının salt maddi gelişmeler, hayatı kolay ve makbul kılan inkişaf olduğu görülmektedir.

Bilindiği üzere Avrupa'da Orta Çağ, genel olarak "Karanlık Dönem" anlamında kullanılmakta olup medenî/uygar olmama hâline karşılık gelmektedir. Buradaki karanlık hâl, dinî dogmatizmin baskınlığına, bilimsel gelişmelerin yokluğuna delalet etmekteydi. Burada medeniyetin yeşermeye başlaması ise bilimsel, entelektüel ve kültürel ilerlemeyle doğru orantılıydı. F. J. C. Hearnshaw'a göre bu çağda zorluklar, bitmeyen savaşlar, tekrar eden kıtlıklar, yaygın cehalet ve korku hâli baskın durumdaydı. Elbette bir tarafta bunlar olgusal olarak karşımızda yer alırken, diğer taraftan da olumlu gelişmeler yaşanıyor ve modern zamanın uygar ve gelişmiş medeniyet seviyesinin tohumları atılıyordu.²⁶

Avrupa'nın fikir dağarcığında medeniyet tek bir kavramla izah edilemeyecek kadar karmaşıktır. Dolayısıyla medeniyet ile birlikte düşünülmesi gereken kavramlardan biri de modernliktir. 1610-1713 yılları arasında Avrupa tarihinde ciddi dönüşümler yaşanmıştı. İşte bu dönüşümler neticesinde "modern dünya" ifadesi de 17. yüzyılın cari kullanım alanına dahil oldu. Ancak bu modern dünyanın, modern bilim, felsefe ve

²⁴ Giambattista Vico, *On the Study Methods of Our Time*, ed. Elio Gianturco (New York: Cornell University Press, 1990), 39.

²⁵ Charles Seignobos, *History of Medieval Civilisation* (New York: Princeton University Press, 1909), 118.

²⁶ F. J. C. Hearnshaw, *Medieval Contributions to Modern Civilisation* (New York: Barnes&Noble, 1949), 16.

devlet idaresiyle yakından irtibatlı olduğu ifade edilmelidir. Bu üç alandaki gelişmeler aynı özden neşet etmişlerdi. Bu öz/çekirdek, yeni bir iktidar anlayışı; insanın kendi kaderini ve toplumunu şekillendirme gücüdür. Bu dünyada doğa bizatihi insanın iradesine ve onun şekillendirmesine teslim olmuştu. Bu dönem esasında Francis Bacon'ın (ö. 1626) ifade ettiği biçimdeydi. Onun ifadesiyle, bu dönemde insanın gücünün sınırlarının hayli arttığı ve onun büyüklüğünün önünün açıldığı aşikâr hâle geldi.²⁷

Diğer taraftan 17. yüzyıldan itibaren devlet dahilinde daha seküler bir politik düşünce benimsendi. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın yerini insanların oluşturdukları kanunların aldığı ifade edebiliriz. Dolayısıyla modernlik ve medenîleşme, bir anlamda Tanrı'nın buyurganlığından ve yazgılardan insanın kurtulması anlamına delalet etmektedir.²⁸ Nitekim Hearnshaw'a göre Avrupa'da "modern dönemin ruhu" ya da "daha medenî bir yaşamın başlangıcı"; rasyonel, bireye dayalı ve seküler perspektifle evrene ve insana yönelik tutumun değişmesiyle başladı. Artık doğa sorgusuz bir şekilde kötü addedilmiyor, insanın soyu günahkâr sayılmıyordu. Dünyadan sakınma, el etek çekme, münzevilik, Şeytan ile mücadele gibi yaşam biçimleri kutsal, makul ve makbul görülüyordu. Artık Avrupa'da skolastik felsefe ve teoloji azalmaya başlamış ve gençlerin yönü roman, edebiyat, sanat ve bilime çevrilmişti.²⁹

Bununla birlikte Avrupa'da döneme göre medeniyet anlayışının değiştiğini ifade etmemiz gerekmektedir. İstisnaları olmakla birlikte 19. ve 20. yüzyıllarda genel olarak medeniyet, *Aydınlanmadan* tecrit edilmiş bir şekilde düşünülememektedir. Bir başka ifadeyle, Aydınlanma ve medenîleşme arasında diyalektik bir ilişkinin olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim Bacon'a göre soruşturma yoluyla elde edilmiş bilgi sayesinde insan, sadece güç ve zenginlik değil, aynı zamanda tabiatın da efendisi olur. Medeniyete giden süreç, tabii durumların doğrudan artık güçlerinin kalmadığı, belirleyiciliklerinin olmadığı bir anlayış çerçevesinde başlamıştır.³⁰ Bir başka ifadeyle, insanın artık doğaya hükümranlığının başladığını da söyleyebiliriz. Bu bakımdan en geniş anlamıyla Aydınlanma; düşüncenin gelişmesi olarak anlaşılmakta olup, insanoğlunun her türlü korku ve prangalardan arındırılması; bilgi sayesinde mitleri, olağanüstülükleri ve

²⁷ Carl J. Friedrich - Charles Blitzer, *The Age of Power* (New York: Cornell University Press, 1957), 1-2.

²⁸ Friedrich - Blitzer, *The Age of Power*, 13.

²⁹ Hearnshaw, *Medieval Contributions*, 37.

³⁰ Max Horkheimer Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, ed. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), 12.

fantazileri imha etme teşebbüsü olup aynı zamanda dünyanın sekülerleştirilmesinden ibarettir. Dolayısıyla medeniyet ifadesinin tek yönlü bir anlayışından ziyade, aydınlanma, modernleşme ve sekülerleşme ile olan ilintisi de ortaya koyulduğunda söz konusu kavramın ne denli geniş bir kullanım ve çağrışım alanına karşılık geldiği kendiliğinden açığa çıkacaktır.

Diğer taraftan Baruch Spinoza'nın (ö. 1677) ifade ettiği üzere medeniyetin idealliği, "kendiliği koruma" ile doğru orantılıdır. Kendiliği koruma çabası, erdem ilk ve nihai temelidir. Kendiliği korumaya yönelik herhangi bir rasyonel referans olmaksızın kişinin kendini doğrudan hayata bırakması, onun tarih öncesi dünyaya girmesine neden olacaktır. Bu düşünceye göre, kendisi tarafından kabullenilmemiş bir Tanrı'ya inanmak batıl inanç kadar mitsel, sarhoşluk kadar anormalliktir.³¹ Bir başka ifadeyle, Avrupa'nın medeniyet telakkisinde kişinin her türlü prangalardan, dogmalardan kurtulması, kendisini bunlara karşı koruması ve kendi kendisini gerçekleştirilmesi esastır. Kişinin hayata yönelik her adımının hesaplı ve makul olması aslanan şeydir. Adam Smith (ö. 1790) ise medenileşmenin en önemli şartının sanat ve bilimde ilerlemek olduğunu ifade etmiş ve burada mesafe kat etmek sayesinde dinî içerikli fikirlerin azalacağını belirtmiştir.³² Aynı şekilde medenileşme (civilisation) sürecinin başlangıcını dinin (özellikle de Hristiyanlığın) dogmatik boyutunun tenkit edilmesine dayandıran Arthur Schopenhauer, (ö. 1860) gerek paganların gerekse de Hristiyanların mutluluk arayışlarını "cennet" ile temellendirmelerini "illüzyon" olarak görmektedir. Aynı zamanda ona göre medeniyetteki ilerleme, tinsel değerlerin (spiritual values) unutulmasıyla ve doğaüstü güçlerin yok edilmesiyle mümkündür.³³ Buradan anlaşıldığı üzere, doğanın insanoğlunun egemenliğine tâbi kılınması Batı medeniyetinin gerçekleştirmek istediği bir hedeftir. Buna karşılık medeniyetin karşısında olan en büyük tehdit, kendiliği kaybetme korkusu ve Tanrı karşısında kendiliğin ikincilleştirilmesidir.

Bununla birlikte Batı'nın kendi içerisinde farklı medeniyet anlayışlarının olduğu da ifade edilmelidir. Nitekim Alman Romantizm ekolünden Johann Gottfried Herder, (ö. 1803) insanın doğasına uygun hareket etmesini medeniyet olarak kavramsallaştırmıştır.

³¹ Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 22-26.

³² Dennis C. Rasmussen, "Adam Smith and Rousseau: Enlightenment and Counter-Enlightenment", *The Oxford Handbook of Adam Smith* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 59.

³³ Frederick Compston, *A History of Philosophy Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche* (New York: Image Books, 1994), 7/291.

Hatta kendi kültürünün “medeniyet dışı” olarak gördüğü pek çok milletin, kendilerini aştığını öne sürmüştür. Söz konusu milletlerin karakteristik özelliklerini ele alırken, onların dağları temiz tuttıklarını, sık banyo yaptıklarını, açık havada egzersiz yaptıklarını, bedenlerinin daha esnek, sağlıklı ve dinç olduğunu ifade etmiş; Hintlerin, Farsların ve Tatarların böyle olduklarından bahsetmiştir. Ayrıca bu tarz bir yaşam biçiminin insanın bilişsel-felsefi düzeyine daha fazla katkıda bulunduğunu belirtmiştir.³⁴ Bu bakımdan Herder, medeniyeti yalnızca maddi gelişmelerle doğru orantılı görmemiş; kişinin kendi doğasına uygun bir yaşam sürmesini medenileşmesinin ilk basamağı olarak telakki etmiştir. Yine bu hususta incelemelerde bulunan Meriç ise, medeniyet kavramının değişken, kaypak, sabit bir tarife sığmadığı düşüncesindedir. Farklı milletlerin farklı şekillerde anladığı bir kavram olduğunu ifade etmektedir. Söz gelimi Almanların medeniyeti hususiyetle “kültür” ile karşıladıklarını belirtmiştir. Kültür ise; ilimlerin, inançların, âdetlerin ve insanın toplum hayatında kazandığı kabiliyet ve alışkanlıkların bütünüdür.³⁵ Dolayısıyla hem Herder hem de Meriç’e göre medeniyetin tanım ve tarifindeki farklılıkların toplumların yaşam biçimlerine ve kültürlerine göre değişebileceği çıkarımında bulunulabilir.

Bu çerçevede Avrupa fikir hayatında tek tip medeniyet anlayışından bahsedilemeyeceği bir gerçektir. Nitekim Paul Veyne’ye göre medeniyet, öteki hakkında elde edilen bilgilerle insan yaşamına katkı sağlanmasından ibarettir. Herhangi bir döneme ait medeniyet çalışmasında bulunduğunuzda, salt söz konusu topluma ait olanı değil, farklılıkların tek potada nasıl eritildiğini yakalayabilirsiniz.³⁶ Buradan hareketle esasında medeniyetin tarihsel süreç içerisinde yer tutmanın bir neticesi olduğu da iddia edilebilir. Bu bakımdan Elias, hazır yapımlar olarak direkt bizde oluştuğunu sandığımız medeniyet, esasında bizim de dâhil olduğumuz sürecin bir kısmını oluşturmaktadır, demektedir.³⁷ Buradan anlaşıldığı üzere medeniyet, sadece bir ulus, millet ya da coğrafya değil, insanlık toplumunun geneliyle irtibatlıdır. Nitekim Malik b. Nebi’ye göre bir toplumun kendi sorunlarını anlaması ve çözmesi, insanı ilgilendiren hadiseleri dikkate alıp, medeniyetleri meydana getiren ve yıkan unsurları göz önünde bulundurmasıyla

³⁴ Johann Gottfried Von Herder, *Outlines of A Philosophy of the History of Man*, ed. David G. Payne (London: Randon Shack, 2016), 232; 290.

³⁵ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, 81-82.

³⁶ Paul Veyne, *Writing History Essay on Epistemology*, ed. Mina Moore - Rinvolucru (Middletown: Wesleyan University Press, 1984), 7.

³⁷ Elias, *The Civilizing Process*, 51-52.

mümkündür.³⁸ Dolayısıyla geçmişi toptan reddedip tek tip medeniyet telakkisiyle kendi döneminin sorunlarını çözmeye kalkışmak, en başta insanlık tarihinin ürünü olan medeniyet mefhumuyla çelişmektedir.

Tek tip bir medeniyet tanımından bahsedilemeyeceği Recep Şentürk'ün yaptığı çalışmalardan anlaşılmaktadır. Onun verdiği bilgiye göre bazı düşünürlerin nazarında medeniyet, piramitler gibi büyük devasa yapılar anlamındayken, bazılarına göre ise “bilim” anlamındadır. Bazıları da medeniyeti “teknolojik” anlamda gelişme olarak görürken, bazıları ise “toplumsal düzen” olarak karşılamaktadır.³⁹ Dolayısıyla farklı toplumların ve dünya görüşlerinin farklı medeniyet telakkilerinin olması tabiidir. Şentürk'e göre, dünya medeniyetlerine bakıldığında, herkesin kendine özgü medeniyet tanımı olduğu anlaşılacaktır. Çin, Hint, Avrupa ve İslam medeniyetleri birbirinden ayrıdır. Onların desteklediği medeniyet zamanla değişebilir, bu gayet doğaldır. Söz gelimi herhangi bir toplum için onun orta zamanlarından modern zamanlarına intikal eden döneme bakıldığında bu net bir şekilde görülebilir.⁴⁰

Medeniyet kavramının tarihsel süreç içerisinde farklılaştığı, toplumların mevcut kültürlerine göre değişkenlik arz ettiği görülmektedir. Bu bakımdan İbn Haldûn'un kullandığı umrân kavramının ya da hadarîliğin “medeniyet/uygarlık” ifadesiyle karşılanması hem umrân kavramını tahdit edecek hem de bazı yanlış anlaşılmalara neden olacaktır. Dolayısıyla bu sorunun önüne geçebilmek amacıyla İbn Haldûn'un bu kavramı hangi bağlamda kullandığına ve ona hangi anlamları hamlettiğine bakılması gerekmektedir. Bu doğrultuda çalışmanın ikinci başlığında umrânın ve özellikle de hadarî umrânın dönemin zihin dünyasında nasıl anlaşıldığına, farklı bağlamlarda ne şekilde kavramsallaştırıldığına odaklanılacaktır. Bunun yanı sıra *ilm-i umrân* kavramının İbn Haldûn tarafından neden farklı bir biçimde üretilerek disiplin hâline getirildiği üzerinde durularak bununla bir yöntem olarak tarihin nasıl bir ilişkisi olduğu ele alınacaktır.

2 İbn Haldûn'un Umrân Anlayışı

Umrân kelimesinin kökü olan ‘a-m-r fiili; insanın Tanrı'ya bağımlılığına, O'nun emir ve direktiflerini tahakkuk ettirmesine, bir anlamda her şeyi O'nu esas alarak imar etmesine matuftur. İbnü'l-Arabî'ye göre ‘a-m-r fiili, Allah'a kul olmaktır. Rabbine *âmir*

³⁸ Mâlik b. Nebi, *Şurûtü'n-Nahda*, çev. Abdüssabur Şâhin (Şam: Darü'l-Fikr, 1986), 19.

³⁹ Recep Şentürk, *What's Civilization?* (İstanbul: y.y., 2017), 4.

⁴⁰ Şentürk, *What's Civilization?*, 5.

olan kişi *âbid* olan kişi anlamındadır. Yine İbnü'l-Arabi'ye göre *ammâr*, sabit imanlı güçlü kişi olup günahlardan kaçınmada ileri seviyede olan kimseye delalet etmektedir.⁴¹

Edward William Lane'e göre ise 'a-m-r fiilinin kök anlamı en genel hâliyle "hayatı devam ettirmek", "ömrün uzun olmasını sağlamak", "bir mekânı imar ederek meskûn hâlde olmasını sağlamak" anlamlarına gelmektedir. İmare ve umrân ise bir belde ya da yerin insanlarla dolup taşması, onlara uygun/gerekli şeylerin sağlanması demektir. Esasında imare ve umrân; bozuk, elverişsiz, insanın yaşam sürmesi açısından tehlikeli ya da zararlı olan şeylerin ortadan kaldırılarak temizlenmesi anlamındadır. Bir başka ifadeyle umrân, harap kelimesinin zıddıdır.⁴² Bu bakımdan imar olmuş, umrâna kavuşmuş mekânlarda her yönüyle canlı odaklı bir anlayış esas alınmaktadır. Dolayısıyla umrân yalnızca insan ferdinin maslahatını esas almaz; doğadaki tüm canlıların yaşamını iyileştirmeyi kendine iş edinir.

Umrân genellikle ikincil literatürde soyut kalan, ne kastedildiği tam anlamıyla belli olmayan, farklı yaklaşımlara göre değişkenlik arz eden bir kavramdır. Türkçe literatürde bu genellikle "medeniyet/uygarlık" ya da "toplum" olarak karşılırken, İngilizce literatürde ise "civilisation" ile karşılanmıştır. Hadarî umrân ise bedevîliğin zıddı olarak zaman zaman "yerleşiklik" anlamında kullanılırken bazen de "uygar yaşam" olarak telakki edilmiştir. Nitekim bunu sorunsallaştıran ve umrân hususunda yapılan karşılamaların pek de isabetli olmadığı düşüncesinde olan Latif Kerim Muhammed el-Âbidî'ye göre umrân ifadesi, "içtimai hayat" anlamında kullanılmıştır. Bunun yanı sıra tarihsel vakanın doğruluğunu yanlışlığından ayırt etmek için ve ahbârın imkânını imkânsızlıktan ayırmak için kullanılan bir yöntem olduğunu ifade etmiştir. Bir başka ifadeyle, hakikatin esasında beşerî içtimada bulunduğunu söyleyerek umrânı "doğruluğun miyarı" olarak temellendirmiştir.⁴³ Aynı şekilde Meriç'e göre ise en geniş anlamıyla umrân, "içtimai hayat" ile karşılanabilir. Ona göre *temeddün* ile umrân farklı şeylerdir. Temeddün, şehir kültürüdür. Umrân ise hem bedevîliği hem de hadarîliği kapsamaktadır. Meriç'e göre Türk aydınları kendi köklerinden kopup tam manasıyla mazisiz ve musikisiz bir varlığa dönüşmüşlerdir. Bunların umrândan habersiz

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/606.

⁴² Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beirut: Librairie Du Liban, 1968), 5/2154-2155.

⁴³ Latif Kerim Muhammed el-Âbidî, "Nazariyyetü'l-umrân fi fikri İbn Haldûn ve eseriha ale'l ümerâi'l-Avrubiyin", *Mecelletü Câmîati Tikrit li'l-Ulûmi'l-Kanuniyye ve's-Siyasiyye* 17/5 (2010), 121.

olduğunu, medeniyeti de tam manasıyla inkişaf edemediklerini ifade etmiş ve sonunda da “uygarlık” kelimesiyle yetindiklerini belirtmiştir.⁴⁴

Robert Simon’un umrân hususunda yaptığı tespitler bu mefhumun tek anlama gelecek şekilde kullanılmasını sorunsallaştırması açısından mühimdir. Umrân bir açıdan imar etmek, yaşamı kolaylaştırmak gibi anlamlara gelirken, diğer taraftan da insan toplumunun organize bir şekilde hayat sürmesine delalet etmektedir. Dolayısıyla umrân ifadesi ne “kültür” ne de “medeniyet” anlamında kullanılabilir. Bu şekilde anlaşılması meselenin en baştan yanlış telakki edilmesine neden olacaktır. İbn Haldûn’un umrân anlayışı daha çok toplumsallaşma ve toplumsal organizasyon olma sürecine matuftur. İnsanın varlığını devam ettirmesini onun organize bir şekilde toplumsallaşmasında görmektedir. Bu bakımdan İbn Haldûn metafizik (*mâ veraü’t-tabia*) ve tarihsel teleoloji hakkında spekülasyonlarda bulunmaksızın toplumsal pratiğin sebep sonuca dayalı, aklî tarih teorisini geliştirmiştir. Dolayısıyla İbn Haldûn’un umrân anlayışı toplumun gelişiminin farklı yönlerini uzlaştırma teşebbüsüdür ki bu farklı yönler de kurumsallaşma, hayat tarzları ve değer sistemleri gibi maddi-manevi yönlerin bütününe ihtiva etmektedir.⁴⁵

İbn Haldûn’un düşünce dünyasında umrân, geniş kapsamlı bir kavram olup tarihi rivayetten kurtarmaktan doğruluğun miyarına, rivayetçi anlatımın temel sorunlarından⁴⁶ akıl ve olgu açısından yaklaşıma kadar pek çok hususla irtibatlıdır.

⁴⁴ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 86.

⁴⁵ Robert Simon, *İbn Khaldûn: History as Science and the Patrimonial Empire* (Budapeşte: Akademia Kiado, 2002), 168-169.

⁴⁶ İbn Haldûn rivayete dayalı anlatımlardaki bazı hatalara örnekler vererek şöyle söylemektedir: “Söz gelimi Mes’udî ve başka bazı tarihçiler, Hz. Musa’nın ordusunda 600 bin askerin varlığından bahsetmiştir. Ancak Mes’udî her şeyden önce Mısır ve Şam’ın bu kadar askeri kaldıramayacağını göz ardı etmiştir. Bu gerçek esasında benzer şartlar dikkate alındığında hemen fark edilebilir. Dahası bu denli büyük sayıdaki ordunun bir ünite hâlinde savaşması imkansızdır. Günümüz bu duruma şahittir. [Zira] geçmiş, geleceğe benzemektedir.” Mısır ve Şam’ın bu kadar orduyu barındıramayacağı argümanından başka İbn Haldûn Farslara dönüp onlar hakkında olgusal bir anlatım yaparak iddiasını kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Farslar hakkında bilgi verirken şöyle söylemektedir: “Farsların hâkim oldukları beldeler İsrailoğullarınınkinden çok daha geniştir. İrakeyn, Horasan ve geniş Maverainnehir göz önüne alındığında bu açık bir şekilde görülebilir. Buna rağmen Fars ordusunun sayısı bu kadar değildir. Onların İsrailoğulları karşısındaki galibiyetleri, Kudüs’ü tamamen imha etmeleri az sayıdaki ordu ile gerçekleştirilmiştir. Onların Kadisiye’deki sayısı bile toplam 120 bin civarındaydı.” İbn Haldûn son olarak tekrar İsrailoğullarının sayısını bir an 600 bin düşünelim diyerek bunun bir başka açıdan imkansızlığını dile getirmektedir. Şöyle bir argüman geliştirmiştir: “İsrailoğulları gerçekten de bu sayıda olsaydı onların hâkimiyet ve idari alanı daha geniş olurdu. Ancak malum olduğu üzere onların sahip oldukları beldeler

Bunun yanında başta din, yaşam farklılıkları, (bedevî-hadarî umrân) asabiyet vb. hususlarla da yakından alakalıdır. Dolayısıyla da bu kavramın etkileşim alanında bulunduğu bütün yönler dikkate alınarak bir neticeye varılmayıp genel olarak medeniyet/uygarlık şeklinde anlaşılması, en iyi ihtimalle söz konusu kavramın bağlamdan koparılmasına neden olacaktır.

İbn Haldûn'un umrân anlayışı, tarihi doğru anlamının anahtarı mesabesindedir. Nitekim onun nasıl bir tarih düşüncesi olduğu hususunda incelemelerde bulunan Muhsin Mehdi, umrânın (içtimai hayat) yeterince bilinmemesi dolayısıyla tarihsel olayların mahiyetini anlamak zorlaşacaktır. Çünkü ona göre tarih, insanlık toplumu hususunda bilgidir. İnsanlık toplumunun umrânı noktasında kısıtlı bilgi, tarih hakkında da sınırlı bilgi edinmeye yol açacaktır.⁴⁷

İbn Haldûn *Kitâbü'l-İber*'in ilk kısmında devletlerin ve umrânın nasıl ve niçin ortaya çıktıklarını göstermeyi kendine iş edindiğini ifade etmiştir. Nitekim eserinin ilgili pasajında şöyle söylemektedir:

Bu eserde umrân, temeddün ve insanın toplumsal organizasyonunun temel özellikleri noktasında bilgiler verdim. Okuyucuya olayların niçin ve nasıl öyle olduğunu gösterdim. Hanedanların tarihsel mekâna ilk olarak nasıl geldiklerini anlattım. Böylelikle de okuyucuyu taklid bataklığından kurtardım. Bu sayede okuyucu öncesi ve sonrasıyla tüm koşullara (konjonktür) vâkıf olacaktır.⁴⁸

Buradan anlaşıldığı üzere, İbn Haldûn'un temel amacının, tarihsel olayları belli bir kaideye, yöneme ve en önemlisi de öngörülebilirlik zemininde ele almaya çalışmak olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte İbn Haldûn umrânı şöyle temellendirmektedir: İnsanın toplumsal bir varlık oluşu zorunludur. Filozoflar bu hususta şöyle söylemektedirler:

İnsan tabiatı gereği medenîdir" (el-İnsânu medeniyyun bi't-tab'). Onların ıstılahında medenîlikten kastedilen şey, içtima hâlidir. Bir başka ifadeyle, insanın ancak toplum ile birlikte ve yardımlaşmayla hayatını sürdürebileceğidir. Çünkü insan tek başına hayatını devam ettirebilme kuvvesine sahip değildir. Hayatının pek çok anında başka işlerle ilgili insanlara gereksinim duyar ve onların yardımını arar. Yardımlaşma sayesinde insan,

yalnızca Ürdün, Filistin, Şam, Medine ve Hayber'den ibarettir." bkz. İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 14.

⁴⁷ Muhsin Mehdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (New York: Routledge Publishing, 2016), 154.

⁴⁸ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 9; Laroussi Amri, "The Concept of 'Umran: The Heuristic Knot in Ibn Khaldun", *The Journal of North African Studies* 13/3 (2008), 352-353.

kendini koruma ve türünü devam ettirme kabiliyetine sahip olur. Dolayısıyla bu bakımdan insanın içtimalı zorunludur. İşte bu da İbn Haldûn'un mevzuunu ettiği umrânın mahiyetidir. Onun düşüncesinde "insan içtima hâlini elde ettiği sürece âlemin umrânı tamamlanmış olur."⁴⁹

İbn Haldûn'un "âlemin umrânı" ifadesiyle anlatmak istediği şey, insan ferdinin ancak toplum dahilinde bir yaşam sürebileceği, birlikte yaşanabilirliğin önünün açılması gerektiğidir. Zira İbn Haldûn, metnin devamında bunu ispat etmeye yönelik adımlar atmaktadır. İnsanın her şeyden önce birbirlerine karşı korunmak isteyen bir varlık olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla insanın, başkalarından korunmak amacıyla kendi aralarından bir sakındırıcı/kısıtlayıcı tayin ettiğini ifade etmektedir. Nitekim saldırgan tutumları engelleyecek bir kimsenin olmadığı yerde emniyet sağlanamaz.⁵⁰ Gerçekten de İbn Haldûn'un nazarında umrân, hayatı nizam dahilinde uzun ömürlü kılmaktan ya da bunun oluşmasını sağlayan toplumsal koşulları temin etmekten öte değildir.⁵¹

İbn Haldûn'un çeşitli coğrafyaların iklimi, sıcaklığı, arazilerinin elverişliliği gibi çok farklı açılardan umrânı ele aldığı da görülmektedir. Bu bakımdan onun yaklaşımına göre insan açısından en çok tercih edilen, yaşamlarına en uygun olan mekânların umrân açısından yüksek nitelikli olduğu bilgisi verilmektedir.⁵² Söz gelimi İbn Haldûn, ekilebilir arazilere nispetle birinci ve ikinci iklimde (bölge) olanlar umrân bakımından daha azdırlar. Orada geniş boşluklar, çöller ve Hint okyanusu çevrilidir. Birinci ve ikinci bölgelerin nüfusu da çok değildir. Buna karşılık üçüncü ve dördüncü bölgeler ise bunun tam tersi vaziyettedir. Orada geniş boşluklar, çöller yok denecek kadar azdır. Buraların nüfusu da ilkinde nispetle bir hayli fazladır. Umrân burada üçüncü ve altıncı bölgeler arasında olup iyice yerleşmiş bir vaziyettedir.⁵³ İbn Haldûn'a göre yedinci bölgenin sonunda umrân bulunamaz. Çünkü artık sıcaklık ve soğukluğun karışımı (ılımanlık) bulunmamaktadır. Dolayısıyla burada herhangi bir şeyin oluşması (tekvîn) mümkün

⁴⁹ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 55; Câsım Muhammed, 'Felsefetü'l-'Umrân 'inde İbn Haldûn', *Mecelletü Câmîati Tikrit li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 17/5 (2010), 37; Florian Zemmin, "Modernity without Society? Observations on the Term Mujtama' in the Islamic Journal Al-Manâr (Cairo, 1898-1940)", *Die Welt Des Islams* 56 (2016), 243.

⁵⁰ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 56.

⁵¹ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 56.

⁵² Hüseyin, "Tatavvurü'l-hadarat", 787.

⁵³ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 63.

değildir.⁵⁴ Buradan anlaşıldığı üzere İbn Haldûn'un nazarında umrân, salt üretim odaklı, maddi gelişmelere dayalı ya da sadece kültürel düzeyle ilgili bir durum değil, bunun ötesinde insanın yaşamını daha elverişli iklimlerde, ortamlarda ve nüfuslu bölgelerde sürdürmesidir.

Diğer taraftan daha sıcak olan bölgelerde ise yaşam daha zordur; çünkü bu bölgelerde ziraat ürünleri çok kısıtlıdır. Onların temel besinleri süt ve ettir. Ancak buna rağmen onlar hem bedenen hem de ahlaken bolluk ve refah içerisinde hayat süren insanlardan daha iyi durumdadırlar. Her kuşakta/devirde bunu tecrübe etmemiz mümkündür. Bunun tam olarak neden kaynaklandığını Allah bilir ancak şu da bir gerçektir ki gıda bolluğu bazı zamanlarda insanı ifsat edebilir.⁵⁵

İbn Haldûn'un düşünce dünyasında tek tip umrân tanımlamasının söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Zira onun bolluk/kıtlık anlatımına dikkat edilecek olursa, burada toprağın elverişli, mahsullerin çeşitli olduğu yerleri umrân açısından zengin görmektedir. Bununla birlikte, konforlu yaşam süren insanlara nispetle ürünleri daha az ve çeşitliliği daha dar olan toplumların zihnen, bedenen ve ahlaken daha insanî/ahlakî/fitrî olduklarını da ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle, iklimin ve toprağın elverişli olduğu yerlerin insan açısından da münasip olduğu gerekçesiyle umrânın buralarda daha fazla olduğundan bahsedilebilir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere umrân, insanın yaşamı açısından uygun olan bölgelere de delalet etmektedir. Ancak umrânın gelişmiş olduğu bölgelerde her zaman insanın da gelişmiş olması bir kaide değildir. Çünkü İbn Haldûn'un nazarında mahsullere daha az ulaşan insanların, bolluk içerisinde olanlara nispetle daha insanî/ahlakî olduklarını biliyoruz.

2.1 Hadaîlik Sorunu

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si ile ilgili yapılan tercümelerde hadarî yaşamın en ileri hâli, modern anlamda düşünülen medenîleşmenin en ileri hâli olarak görülmüştür. Nitekim açık bir biçimde Romalıların son derece medenî hayat sürdüklerinden bahsedilmiştir.⁵⁶ Ancak İbn Haldûn, modern anlamda düşünüldüğü gibi medenîlikten değil, hadaratın kökleştiğinden, iyice yerleştiğinden bahsetmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla İbn Haldûn'un anladığı şekliyle, bedâvat-hadarat ayırımına bakıldığında, buradaki farklılık

⁵⁴ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 64.

⁵⁵ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 110.

⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (Ankara: MEB Yayınları, 1996), 2/291.

⁵⁷ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 462.

her iki yaşam biçimindeki gelişmişlik düzeyi değil, yaşam biçimlerinin farklılığına dikkat çekmektir. Bu bakımdan hadarî yaşamdan kastedilen şey; insanın ihtiyaçlarını aşan, arzularının peşinde koştuğu, sınırsız isteklerini temin etme uğruna yaşam amaçladığı bir hayat biçimidir. Bu hayat biçiminin daha da uç noktalara erişme hâli ise insanın fitrattan kopmasına neden olmakta, asabiyeti bozmakta ve nihai toplumsal çöküşü beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte İbn Haldûn'un dağarcığında hadarat, tarım ve hayvancılıktan ziyade sınaatın daha fazla geliştiği bir yere matuftur. Aynı zamanda kastedilen şeylerden biri de şehir kültürünün benimsendiğidir. Dolayısıyla “en ileri medenî yaşam” ile şehir hayatı kültüründe ileri olma (*gayetü'l-hadarat*) hâlinin farklılığı izahtan varestedir.

Yapılan bazı çalışmalarda hadarîlik, modern düşünüş biçiminin baskın olmasından dolayı medenîleşme anlamıyla karşılanmıştır. Bu bağlamda Arapların medenîlikten nasibini alamayacakları, buna karşın Farsların ise daha yerleşik ve medenî olmalarından dolayı bilgi itibarıyla daha ileride olduklarından bahsedilmiştir.⁵⁸ İlgili metnin devamında Abbâsîler döneminde yerleşik ve hadarî bir hayatın benimsenmesine rağmen Araplar arasında yine de ilmin ileri bir seviye almadığından bahsedilmiştir. Zira onların ilimden ziyade, siyasetle meşgul olmayı tercih ettikleri söz konusu edilmiştir.⁵⁹ Bu hususta Arslan ise, yaşam biçimlerindeki farklılığı ele almaksızın ilmin gelişmiş olduğu yerlerin uygarlaşmış bölgeler olduğunu vurgulamıştır.⁶⁰

İbn Haldûn'a göre ilim, bedevî toplumlara nispetle hadarî toplumlarda daha ileri bir seviyededir. Evet, ancak buradaki hadarîliği, günümüzde algılandığı şekliyle “medenîlik/uygarlık” olarak mı anlamaktadır? Onun kullandığı bu kavram, hadarîlik, daha ziyade şehir kültürüne ve onun gerektirdiği yaşantıya sahip olma durumudur.⁶¹ Bu bakımdan ilim, söz konusu beldelerin gelişmiş bir uygarlığı haiz olmaları nedeniyle değil, şehir kültüründe ileri olmaları dolayısıyla gelişmişti.

Bununla birlikte İbn Haldûn, ilmin hadarî umrânda daha gelişmiş olduğunu ifade ederken bunun nedenlerini de ortaya koymaktadır. Ona göre ilim ancak insan yaşamında geçim derdinin olmadığı beldelerde, yani şehirlerde mümkündür. İnsanların zamanlarının büyük çoğunluğunun hayat kazanma peşinde oldukları, geçim derdine

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 3/170.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 3/171.

⁶⁰ Arslan, *İbni Haldun*, 86.

⁶¹ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 748.

düştükleri, maişetleri için zaman harcadıkları yerlerde elbette ilim peşinde koşulamaz. Bir başka ifadeyle, İbn Haldûn açısından şehirler uygar olmalarından dolayı ilimde ileri, kırsal kesim ise çağ dışı olmaları nedeniyle ilimde nakıs değillerdir, daha ziyade yaşam biçimleri itibariyle bedevîlerden farklı olmaları dolayısıyla ileridirler. Hadarî toplumlarda maişete zait zaman kalmakta ve bu nedenle de insanlar ilimle meşgul olabilmektedirler.

Bu çerçevede “ilmin gelişmesi ancak medenî/uygar toplumlarda olur” ön kabulü İbn Haldûn’un düşüncesinde söz konusu değildir. Nitekim İbn Haldûn bu hususta Abbâsîler döneminden bir örnek vererek, onların hadarî bir yaşamı benimsemelerine rağmen yine de ilim bazında yükselişin olmadığını ifade etmiştir. İbn Haldûn’a göre ilim, bir zanaat ve gelenek hâlini aldığı şehir kültürüne sahip toplumlarda olur. Zira buralarda ilim mahfilleri bir gelenek hâlini almış ve her şeyden önemlisi yazının baskın bir şekilde kullanıldığından bahsedilmiştir. Bir başka ifadeyle, söz konusu yerlerde ilim bir kural olmamakla birlikte medenî olmalarından dolayı değil hadarî kültürün (şehir kültürü) baskın olmasından dolayıdır. Nitekim söz konusu Arap olmayan kavimler süreç içerisinde hadarîliği yani şehir hayatını bırakarak bedevî (kır hayatı) olmalarından dolayı sahip oldukları ilmi kaybetmişlerdir.⁶² Bununla birlikte, yerleşik kültürün ileri seviyede (*mevfurel-hadara*) olduğu Mısır ise ilmin merkezi hâline gelmiştir.⁶³ Buradaki nüansa dikkat edilirse, Mısır’da ilim, medenîliği gelişmiş olduğu için değil, yerleşik kültürün ileri bir seviyede olmasından dolayı gelişmiştir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere, İbn Haldûn düşüncesinde bedevî-hadarî umrân, gelişmemiş-gelişmiş, ilkel-çağdaş, çağ dışı-uygar şeklinde iki zıt kutup durumunda değildir. Bu anlayış doğrultusunda bir dikotomi olmadığı gibi, esasında İbn Haldûn’un bu iki tipolojiyle varmak istediği netice, insanların uzun soluklu yaşam biçimlerinin değişmesi neticesinde karakterlerinin ve geleceklerinin de değişeceğidir. Bir başka ifadeyle İbn Haldûn, bedevî-hadarî umrân kavramını hem tarihi açıklamanın konusu hâline getirmek hem de geçmişin olgularından istifade ederek gelecekte nelerin olabileceğini ortaya koymak istemiş; tesadüflükten ziyade öngörülebilirliğin önünü açmaya çalışmıştır.

İbn Haldûn’a göre ilim, sınaî cümlesindedir. Bundan kastedilen ilmin tek olmasına rağmen, zamanla ıstılahın ve yöntemin çeşitli olacağı hasebiyle öğretimdeki

⁶² İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 749.

⁶³ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 749.

farklılıklardır. Kelam, usul-i fıkıh ve Arap dilindeki farklılıklar göze çarpmaktadır. Bunların metot ve ıstılahları birbirinden farklıdır. İşte bunları öğrenmek için söz konusu alanın metodu ve ıstılahına bağlı kalınmalıdır ki işte bu da sınaî bir ameliyedir; incelik ve uzmanlık gerektirir.⁶⁴ Sınaî faaliyetler ise hadarî umrânda (şehir) daha baskındır. Zira hadarî umrânda insanların geçimlerini sağlamasının dışında zaman kalmaktadır. İnsanlar geçimlerini temin etmelerinin yanında ilim öğrenmeye ek zamanları olmaktadır ve şehir hayatı da buna münasiptir. Aynı zamanda burada belli bir ilmî ortam da söz konusudur. Bedevî toplumlarda sınaî faaliyetlerin olmamasından dolayı orada ilim ve öğretim yoktur. Yine İbn Haldûn'a göre ekonominin ve sınaatın bozulduğu, nüfusun azaldığı yerlerde ilim yok olmakta, bir başka şehre intikal etmektedir.⁶⁵

Diğer taraftan İbn Haldûn'un düşünce dünyası üzerine müstakil incelemelerde bulunan Muhammed Âbid el-Câbirî'ye göre bedevî-hadarî umrân, insanların alışkanlıkları neticesinde ileride nelerle karşılaşabileceklerini ortaya koymak için yapılmıştır. İbn Haldûn'un düşüncesinde hadarat, devletin yıkılması ve izmihlal sebebidir. Kavramsal anlamda İbn Haldûn'un düşüncesinde hadarat, insanların zamanla yaşam biçimleri itibariyle gayr-i tabii bir hâle gelmesidir. İşte bu hayat tarzı insanların alışkanlıklarını olumsuz anlamda değiştirecek ve bunun neticesinde de söz konusu umrân yıkılacaktır.⁶⁶ Nitekim bu mevzuyu asabiyet bağlamında tartışan Mehmet Akif Kayapınar'a göre, insanın doğası alışkanlıklara açıktır. Yani alışkanlıklar insan doğasını şekillendirme gücüne sahiptir. Buna dayanarak İbn Haldûn hadarattaki alışkanlıkların tabiatı itibariyle kötü olduğu görüşündedir. Ona göre hadarîler, her türlü zevk ve safayla iç içedirler. Onlar kendilerini dünyevi zevk ve arzulara kaptırmışlardır. Bu nedenle onların ruhları kötülüklerle doludur.⁶⁷

İbn Haldûn'un düşüncesine bağlı kalınarak hareket edildiğinde, onun bedevî-hadarî umrân ile varmak istediği netice, gelişmemiş-gelişmiş toplumları ortaya koymaktan ziyade, söz konusu toplumun genel karakteristiğini ve yaşam biçimini esas

⁶⁴ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 544.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 548.

⁶⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fikru İbn Haldûn el-asabiyye ve'd-devle* (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdati'l-Arabiyye, 2001), 234.

⁶⁷ Mehmet Akif Kayapınar, *The Theory of Asabiya in Comparison with the Social Contract Approach* (New York: State University of New York, Philosophy, Interpretation, and Culture Program, Doktora Tezi, 2010), 212.

olarak ileride nelerle karşılaşabileceklerini ortaya koymaktır. Bir bakıma yazgısallığa karşı nedenselliği; insanın fail olarak kendi sonunu hazırlayacağını ifade etmektedir.⁶⁸ Söz gelimi İbn Haldûn Abbâsîler'in nasıl yıkılışa uğradığını şu şekilde değerlendirmiştir:

İktidar kendi soylarına intikal ettiğinde otorite ve ihtiyaç fazlasını (mülk ve teref) kendi ellerinde tuttular. Dünyevi meselelere ve bâtil olana kapılıp sırtlarını İslam'a döndüler. Bu nedenle de Allah onların yıkılmasına ve tüm Arapların iktidardan mahrum kalmasına izin verdi. Allah hardal tanesi kadar bile olsa kimseye zulmetmez.⁶⁹

İbn Haldûn'a göre mülk ve teref kavramı daha çok *hadarîleşmenin* bir özelliğidir. Bu bakımdan toplum *hadarîleşip* daha fazla iktidar ve bolluk elde edecek ve bunun neticesinde ahlakî anlamda bozulmaya başlayacak ve bu da kaçınılmaz son olan çöküşü beraberinde getirecektir. Nitekim bu hususta P. Von Sivers, *hadarîleşmenin* neticesinde lüks bir yaşama kapılmak, ihtiyaçların çok ötesinde bir hayat sürmenin umrâna zarar vermekte olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda *hadarîlerin* süreç içerisinde fitrattan koştukları; hırsızlık, hilekarlık, zina ve riba gibi yanlış eylemlerde buldukları da görülmektedir.⁷⁰ Gholamreza Jamshidiha, bu konuya ilişkin şöyle söylemektedir: "Hadarîlerin lükse (ihtiyaç fazlası) alışmaları, zamanla karakterlerinin (ahlak/fitrat) bozulmasına neden olmaktadır. Böylesi bir yaşam biçimi onları inceltmekte, daha yumuşak bir hâle dönüştürmekte ve en sonunda da başkalarına (bedevîler) bağımlı olmalarına neden olmaktadır".⁷¹ J. Van Den Bent'e göre de İbn Haldûn, bir toplumun *hadarîleşmesiyle* birlikte ilk baştaki kimliğinin değişmesi neticesinde kendini savunma melekelerini kaybedeceğini ve istilaya uğramasının kaçınılmaz olacağını ifade etmiştir. Söz konusu toplumda artık insanlar lüks ve eğlence düşkünü bir yaşama dalarlar ve karşılardaki düşmana karşı bir varlık gösteremez hâle gelirler.⁷² Abdülkadir Zorlu'ya göre ise, *hadarî umrânda* insanların itidalden uzak oldukları, konforlu ve rahat yaşam tarzına sahip olmaları nedeniyle dünyevî (materyal) arzularının baskın olduğu

⁶⁸ H.A.R. Gibb, "İbn Haldûn'un Siyaset Teorisinin İslami Kökeni", çev. Yusuf Ötenkaya, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2021), 293-294.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 258.

⁷⁰ P. Von Sivers, "Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society According to Ibn Khaldun", *Arabica* 27 (1980), 84.

⁷¹ Gholamreza Jamshidiha, *Ibn Khaldun: Social Evolution and Social Change* (Manchester: Manchester University, Faculty of Economics, Social and Legal Studies, Doktora Tezi, 1997), 157-158.

⁷² Josephine van den Bent, "None of the Kings on Earth is Their Equal in 'aşabiyya: The Mongols in Ibn Khaldûn's Works", *Al-Masâq* 28/2 (2016), 184.

görülmektedir.⁷³ Yani geldikleri bu son aşamada (hadarîliğin uç noktası) artık insanî fitrattan koştukları, atılganlıklarını ve savaşçılıklarını yitirdikleri görülmektedir. İnsanın bir anlamda çevreye uyum sağlama, tehlikeye karşı teyakkuz hâlinde olup mücadele edebilme kabiliyetini yitirdikleri ve bunun sonucunda yıkılışa uğradıkları anlaşılmaktadır.

İbn Haldûn açısından bedevî-hadarî umrânı ideallik ölçeğinde kıyaslarsak, her ikisi de tabii olmakla birlikte, bedevîlerin daha ideal olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre itidalli yaşamın olduğu yer en ideal umrânı haizdir. İtidalden uzak, ifrat/tefrit niteliklerine sahip bir umrân (toplum) bozulmaya, yıkılmaya mahkûmdur. Bu nedenle İbn Haldûn düşüncesinde hadarîliğin arttığı, lüks ve şatafatın olduğu yerlerde kurulu nizam/otorite yıkılmak durumundadır.⁷⁴

Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre hadarîlik, gelişmiş/uygar/medenî bir toplumdaki ziyade belli bir yaşam biçiminin takip edilmesine ve bu yaşam biçiminin aşırı bir hâl alması neticesinde söz konusu toplumun başına nelerin gelebileceğini ortaya koymak için yapılmıştır. Bu nedenle hem bedevî hem de hadarî toplumu ele alırken İbn Haldûn'un nereye varmak istediği akılda tutulduğunda temel derdinin neler olabileceği de kendiliğinden açığa çıkacaktır.

2.2 İlm-i Umrân

İbn Haldûn'un ihdas ettiği umrân ilminin (*el-ilmü'l-umrân*) en temel konusu; insanın içtimai, onun problemleri; toplumsal yaşamın belli tarz biçimleri, metodu; burhânî (ispata dayalı) ve son olarak amacı ise tarihsel anlatımlardaki yanlıştan doğruyu ayırt etmektir.⁷⁵ Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre tarihsel olayların umrân dahilinde incelenmesi gerektiği çıkarımında bulunabiliriz. Zira tarihsel olaylar ancak içtimai yaşamın belli biçimleri bağlamında ele alınmalıdır. Çünkü bu yaşamın karakteristik yapısı tarihsel olayları belirleyen en temel etmendir.

İbn Haldûn'un yeni bir ilim olarak ortaya koyduğu umrân ilmi, esasında her şeyden önce kendinden önceki tarih anlayışına⁷⁶ karşı çıkmasının bir neticesiydi. İhdas ettiği bu ilimle İbn Haldûn genel olarak rivayet odaklı tarihçiliği tenkit etmekte,

⁷³ Abdülkadir Zorlu, "İbn Haldûn'da Beden İnşası Açısından Bedevî Ümran ve Hadarî Ümran", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2020), 184.

⁷⁴ Syed Farid Alatas, *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* (New York: Routledge Publishing, 2014), 30.

⁷⁵ Mehdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 168.

doğruluğun miyarı olarak umrân ilmine işaret etmektedir. Nitekim İbn Haldûn'a göre tarih hususunda sadece rivayet dikkate alınırsa toplumun âdetleri, siyaset kaideleri ve toplumsal durumlarının mahiyeti göz ardı edilmiş olur. Dolayısıyla tarihsel incelemelerde bulunurken mutlak surette araştırılan toplumun mahiyeti ortaya çıkarılmalıdır. İşte bu bilgiye ancak umrân ilmi sayesinde ulaşılmaktadır.⁷⁷

İbn Haldûn'un umrân ilmi benimsediği tarih yönteminden ayrı tutulamaz. Taha Hüseyin'e göre, İbn Haldûn'un tarih düşüncesinin merkezinde toplumu derin bir şekilde, kesintisiz analiz etmek bulunmaktadır. Bunu gerçekleştirirken toplumun hayatında rol oynayan olguları esas almakta, onları tetkik etmektedir. Tarihin zahiri, devletler ve milletler hakkında haber vermektir. Bâtını ise var olanları nedenselleştirmek ve onların ilkelerini dakik olarak ele almaktır. Aynı zamanda olayların niçin o şekilde olduğunun bilgisine sahip olmaktır. Tarih, geçmiş olayların seyrini öğrenmeyi sağlayan bir ilimdir. Bu olayların seyrinde etkili olan şeyler, ya tarihte ya da içtimai hayatta mutabık bulunan genel kanunları çıkarmakla tahsil edilir. Kanunların, olayların kendisinde mümkün olan şeylerle bir uyumsuzluğu olmamalıdır. Aynı şekilde bunlar umrânın tabiatına da aykırı olmamalıdır.⁷⁸

İbn Haldûn'un nasıl bir tarihçilik anlayışı olduğu hususunda birtakım tespitlerde bulunan David Samuel Margoliouth'a göre Arap tarihçilerden pek çoğunun eseri ya kendinden öncekilerin tekrarı ya da olayların kısaca anlatılıp geçilmesinden ibarettir. Ancak İbn Haldûn bunların çok ötesinde bir tarihçidir. Onun eserinde kısmen tekrarlara rastlanılsa da hanedanları müstakil olarak işleme, merkez dışındaki devletlerin de

⁷⁶ İbn Haldûn'un eleştirdiği iki tip tarih anlayışının olduğundan bahsedilebilir. İlk olarak *eyyâm* denilen çeşitli kabilelerin çarpıcı yönlerini öne çıkarıp destanlaştırmak amaçlı tertip edilen tarihçilik. Diğeri ise ehl-i Hadis'in yöntemini esas alan rivayet odaklı tarihçilik. İbn Haldûn bu iki anlayışa doğrudan referanslar vererek karşı çıkmaz ancak kendi yaptığı işin tarihi nedenselleştirmek olduğu mevzuunu sürekli tekrarlama böyle bir imayı akla getirmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Abdülaziz ed-Dûrî, *Neş'etü ilmi't-târih inde'l-Arab* (İskenderiye: Merkezü Zayid li't-Turâs ve't-Târih, 2000), 21-22. Bertold Spuler'e göre ise İslam tarih bilinci, başlangıçtan itibaren İslam tarihindeki olaylarla sınırlıydı. Çünkü Müslümanlar için geçmişin önemi, kişiyi kurtuluşa sevk edip etmemesiyle ilişkiliydi. Bu bakımdan onların tarih düşüncesi ahlaki-dinî içerikliydii. Hz. Peygamber'in sözleri, eylemleri, ashabının biyografileri son derece önemli veriler sağlamaktaydı. Bu nedenle de ilk Müslüman tarih yazımı *hadis* olarak ifade edilen sözlerden müteşekkildi. Bkz. Bertold Spuler, "Islamic and Western Historiography", *Islamic Studies* 25/4 (1986), 418.

⁷⁷ Uteyl, "İbn Haldûn", 201.

⁷⁸ Taha Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn el-İctima'iyye: Tahlil ve Nakd*, thk. M. Abdullah İnan (Kahire: Matbaatü'l-itimâd, 1925), 30-32.

tarihini derinlemesine ele alması onun çalışmasını eşsiz kılmıştır. Ayrıca eserinin giriş kısmı tam anlamıyla eserin sonraki ciltlerinde anlatılan olayların genelleştirilmesi, kuralize edilmesi, neden-sonuca bağlanıp makul olmasını sağlamıştır.⁷⁹

İbn Haldûn araştırmacılarından el-Husrî, umrân ilmini çok farklı bir bağlamda mercek altına almıştır. Genel olarak İbn Haldûn öncesi tarihçilerin olayları ilmî ve açıklanabilir olmaktan uzak, deterministik bir şekilde kader/yazgı⁸⁰ doğrultusunda ele almalarından yakınlıkla yeni bir ilim geliştirdiğini ifade etmiştir. el-Husrî, İbn Haldûn'un tarihsel olayların nedenlerini ortaya koymak ve doğruluğunu teyit etmek amacıyla bu ilmi ihdas ettiğini belirtmiştir.⁸¹ Arslan ise umrân ile tarihin birbirinden ayrılmazlığını belirterek, umrânın, genel olarak toplumun hâllerine dayanırken, tarihin ise, var olan şeylerin nasıl ve niçin meydana geldikleri hususunda derin bir bilgi edinme olduğunu ifade etmiştir. Yani toplumun hâlleri olmaksızın yapılacak bir incelemenin sınırlı olması kaçınılmazdır. Ancak buna rağmen İbn Haldûn, tarih ve umrânı aynı görmemekte, tarihsel anlatımlarında bu iki ilimden istifade ederek izahatta bulunmaktadır.⁸² Alatas'a göre ise, İbn Haldûn'un ilm-i umrân şeklinde ifadelendirdiği şey, esasında tarihsel olgunun burhânî biçimde anlatılmasıdır. Bir başka ifadeyle, tarihte yaşanan tecrübeler toplumun yaşam biçimi süzgecinden geçirilerek ortaya koyulmaktadır. İşte söz konusu yaşam biçiminin uzun yıllar boyunca devam ettirilmesi neticesinde bir olgusal görünüm elde edilecektir ki İbn Haldûn'a göre bu ancak umrân ilmiyle sağlanmaktadır.⁸³ Son olarak İbn Haldûn'a göre umrânda meydana gelen her tekil sosyal olayın açıklanabilir bir nedeni olmalıdır.⁸⁴ Bu göz önünde bulundurulduğunda umrân, yeryüzünde meydana gelen olayların nedenlerini izah eden kapsamlı bir ilimdir.

⁷⁹ David Samuel Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians* (New Delhi: University of Calcutta, 1930), 156-157; Rodney F. Allen, "The Method and Process of History", *The Social Studies* 58/2 (1967), 68.

⁸⁰ İslam dönemiyle birlikte Arapların zihninde Tanrı'ya dayalı tarih anlayışı belirdi. Âlemi ve zamanı yaratan Tanrı her şeyi belirlemekte, yaratmaktaydı. Dolayısıyla tarihte olan, olacak olan her şey O'na bağlıydı. Bir başka ifadeyle, Araplarda bu dönemde henüz insan merkezli bir tarih anlayışı gelişmemişti. Detaylı bilgi için bkz. Gustav Richter, "Medieval Arabic Historiography", *Islamic Studies* 23/3 (1984), 231.

⁸¹ Seyyid Muhammed Sâti el-Husrî, *Dirâsât 'an Mukaddimeti İbn Haldûn* (Kahire: Darü'l-Maarif bi-Mısır, 1953), 34.

⁸² Ahmet Arslan, "İbni Haldun ve Tarih", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1/1 (1983), 25; Uteyl, 'İbn Haldûn', 201.

⁸³ Alatas, *Applying Ibn Khaldûn*, 27.

⁸⁴ Faruk Yaslıçimen - Lütfi Sunar, "The Possibilities of New Perspectives for Social Sciences: An Analysis Based on Ibn Khaldun's Theory of Umrân", *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 419.

Seignobos ise, İbn Haldûn'un tarihsel incelemelerde bir yöntem olarak tarih-umrân birlikteliğinden yana olduğunu ifade etmiştir. Ona göre İbn Haldûn, tarihsel vakaların doğruluğunun miyarı olarak umrâna işaret etmekte ve ancak umrân zemininde onun doğruluğundan ya da yanlışlığından emin olunabileceğini ifade etmektedir. İbn Haldûn'a göre tarihsel anlatım umrâna aykırılık teşkil ediyorsa onun sıhhati problemlidir. Bir başka ifadeyle, toplumsal gerçekliğe mutabakat olduğu ölçüde onun doğruluğundan söz edilebilir.⁸⁵ Aynı şekilde Tarif Khalidi, umrânın temel amacının tarihsel anlatımları tashih etmek olduğunu belirtmesinin yanı sıra tarihsel olayların sıhhatli anlaşıldığı mahal olarak umrâna işaret etmiştir.⁸⁶ Mehdi ise, İbn Haldûn'un bir tarihsel olayın gerçekliğini ispatlamaya çalışmak yerine öncelikle onu eleştirip çürütmek için uğraştığını ifade ederek bir olayın doğruluğunu göstermek için söz konusu olayın umrân ilminin sonuçlarıyla, insan ve toplumun mahiyetiyle tutarlı olması gerektiğini belirttiğini öne sürmüştür.⁸⁷ Şenol'a göre ise umrân, yaşam tarzlarıyla ortaya çıkan kültür ve medeniyet yapılarını, kısacası bir bütün olarak toplumsal varlık alanını incelemektedir. Bu özellikleriyle umrân ilminin, sosyoloji, ekonomi, siyaset kuramı ve hatta kültürel antropolojinin kapsamına girecek konuları genel bir çerçeveye ve tarihteki olayların neden-sonuç ilişkileri biçiminde kavranmasına yardımcı olacağı kadarıyla ele alınmıştır. Dolayısıyla umrân ilmi, bir bilgi alanı olarak tarihin epistemolojisidir. Bu bakımdan epistemolojik anlamda bir bilgi kaynağı ya da metodu olarak incelemeye alınan tarih, umrân zemininde incelenerek doğruluğundan emin olunmaktadır.⁸⁸ Dolayısıyla tarihsel olay ve olguları sistematik ve öngörülebilir bir şekilde ele almak için umrândan istifade edildiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda tarihi anlamak için incelenen toplumun mevcudunu analiz etmenin önemi vurgulanmaktadır. Bu bakımdan umrânın, incelenen toplumun mevcut durumunu yansıtan ve geleceğine yönelik ne gibi neticelerle karşılaşabileceği hususunda veri sunan bir görüngüyü haiz olduğu ifade edilebilir.

İbn Haldûn'un kendi kullanımlarına bakıldığında tarih-umrân birlikteliğinin söz konusu olduğunu anlamaktayız. Onun tarih ve umrânı birlikte kullanmasının nedeni sadece tarihsel vakaları doğrulamak değil, aynı zamanda determinizme (yazgısallık)

⁸⁵ Charles Seignobos, *Introduction to the Study of History*, ed. G. G. Berry (New York: Henry Holt and Company, 1898), 70.

⁸⁶ Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (New York: Cambridge University Press, 1994), 227.

⁸⁷ Mehdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 166.

⁸⁸ Şenol, *İbn Haldûn'da Tarih*, 171.

karşı durmaktır. Nitekim tam da bu noktada İbn Haldûn, Hz. Musa ile İsrailoğulları arasında yaşanan tartışmayı ele alarak determinizmi insanın yaşam biçimi bağlamında kritik etmiştir. Hz. Musa İsrailoğullarını Şam'ı ele geçirmeye davet edip Tanrı'nın onlara bu şehre sahip olmalarını bildirdiğinde şöyle dediler: "Orada çok güçlü bir kavim var. Onlar oradan çıkıncaya dek biz oraya giremeyiz." Yani bu söz esasında doğrudan kendi uğraşları, takatleri, eylemleri doğrultusunda oraya girmelerinden ziyade, bu eylemin gerçekleştirilmesini Tanrı'dan beklediklerini göstermektedir.⁸⁹

İsrailoğulları hakkında verilen bu örnek bir yönüyle de İbn Haldûn'un kendinden önceki tarih anlayışına eleştiri mahiyetindedir. Çünkü onun düşüncesinde tarihsel olaylarda önceden yazılmış bir yazgı yoktur. Tanrı Şam'ı İsrailoğullarına yazmasına rağmen Hz. Musa'nın kavmini harekete geçmeye, mücadele etmeye çağırdığı, insanın aksiyonel yönünü devreye sokmalarını istediği görülmektedir. Ancak onlar "Madem Tanrı Şam'ı bize yazdı, öyleyse sen ve Tanrın gidip savaşın, oraya hâkim olun" dediler. İbn Haldûn bunun nedeni olarak, onların uzun süre Mısırlıların egemenliği altında olduklarını, bunun neticesinde sürekli başkalarına boyun eğmeye alıştıklarını, aksiyonel insan olma vasıflarını kaybettiklerini söylemiştir. Bu özellikleri farklı bir umrân anlayışı bağlamında ele alarak alışkanlıklarının değişmesine bağlamıştır. Çünkü İbn Haldûn'a göre insanın yaşam biçimi alışkanlıklarını, alışkanlıklar da kaderini (ileride neyle karşılaşacağını) belirlemektedir.

Diğer taraftan tarih-umrân birlikteliğinden kastedilen şey, tarihin umrânın özelliklerine göre değişip değişmeyeceğini İbn Haldûn düşüncesinde ortaya koymaktır. Bir başka ifadeyle İbn Haldûn, insanın ilk tabiatına (bedevî) uygun bir yaşam sürdüğü umrânda sürekli bir egemenlik oluşurken, hadarîleşmenin artmasıyla oluşan konforlu ve lüks bir yaşam onun bazı niteliklerinin değişmesine neden olmakta; böyle bir umrânın tarihsel anlamda ileride karşılaşacağı şeyler de inkıza doğru kaymaktadır. Yani nasıl bir hayat yaşandığı, bu hayatın getirdiği alışkanlıkların neler olduğu insanın karakteristiğini değiştirmekte ve bunun sonucunda tarih de değişmektedir. Bu bakımdan İbn Haldûn'un düşüncesinde tarihsel olaylar söz konusu edildiğinde yazgısallıktan ziyade nedenselliğin daha ağır bastığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yazgısallığı doğrudan açık seçik bir şekilde reddedip onun yerine nedenselliği ikame ettiğini söylemek de mümkün değildir. Ancak onun pek çok pasajda verdiği bilgilerden yapılan çıkarımda böyle bir neticeyle de karşılaşmak mümkün gözükmemektedir.

⁸⁹ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 176.

İbn Haldûn'un ilm-i umrân ile varmak istediği şey, nedenselliği sistematik bir şekilde uygulamaktır. Bir önceki alt başlıkta ifade edildiği üzere, İbn Haldûn'a göre *mülkü* ve gelirleri toplumun genelinde değil de belli başlı kimselerin elinde tutmak, *mülkü* elde ettikten sonra beraberinde olduğu kimseleri kendinden uzaklaştırmak, ihtiyaç fazlasını elinde tutup lükse kapılmak ve İslam'a sırt dönmek neticesinde söz konusu toplum ya da devlet çökmeye mahkûmdur. Nitekim bu hususta incelemelerde bulunan Ali Çaksu, İbn Haldûn'un tarihsellik açısından nedensellik ile ilgilendiğini ifade etmiştir. İbn Haldûn'un ilk olarak evrenin rasyonel bir yapısı olduğuna inanmakta olduğunu ve bunun da nedenselliğe bağlı olduğunu söylemiştir. İkincisi, İbn Haldûn'un, oldubittiyle oluşan nedenlerle yetinmediğini, tekil olayları tam olarak anlayabilmek için bunun altında yatan nedenleri incelediğini belirtmiştir. Çünkü o, tarihin; olayların nasıl ve niçin o şekilde olduğu hakkında derin bir bilgi ve var olan şeylerin sebep ve orijinleri noktasında sağlam bir hazine olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰

İbn Haldûn'un değişim-gelişim düşüncesi üzerinde incelemelerde bulunan Zeynep Mahmûd Hudeyrî'ye göre İbn Haldûn, tarihin insanlık toplumunun değişim gelişmesiyle ilgili bir ilim olduğunu belirtmektedir. Bir başka ifadeyle tarih; önceden belirlenmiş, ya da sabit değildir. İnsanlık toplumunun yapıp etmelerinden, onların değişmesinden bağımsız değildir. İbn Haldûn bu düşüncesini ortaya koyarken tabiat ve eşyadan esinlenmiş, nasıl ki doğa ve nesnelere sürekli değişip başkalaşıyorsa, aynı şekilde tarihin de değişmek durumunda olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan İbn Haldûn'a göre beşerî toplumdaki her şey sürekli değişmektedir. Değişim hareketten, hareket de hayattan bağımsız değildir. Şayet kişi değişimi inkâr ediyorsa aynı zamanda hayatı da inkâr ediyordur, ya da hayatın mahiyetini idrak edememiştir.⁹¹

İbn Haldûn tarihsel olayları neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde incelemiş olup olayların gerçekleşip gerçekleşmemesinin aklî olarak imkânını ortaya koymuştur. Onun genel kanunlar çıkarma uğraşısı, yalnızca tarihsel olayları inceleyerek yapılamaz. Çünkü yalnızca tarihsel olayları kronolojik anlamda inceleyerek bir devlet ya da millet hakkında hakikate ulaşamaz. Genel kanunlar çıkarıp derin nedensel bağlar kurmak kompleks bir çalışma gerektirir. Uzak geçmişteki milletleri düşünmek gibi mevcut milletlerin durumlarını da ele almak gerekmektedir. Geçmiş dönemdeki içtimai hâller

⁹⁰ Ali Çaksu, "İbn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered", *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 53-54.

⁹¹ Zeynep Mahmûd Hudeyrî, *Felsefeti't-tarih inde İbn Haldûn* (Kahire: Darü's-Sakafe, 1989), 91-95.

kadar mevcut içtimai hâlleri de bilmek gerekir. Dolayısıyla böylesi bir çalışma salt tarihin sınırlarının çok ötesindedir.⁹²

Sonuç

İbn Haldûn'un ilk defa farklı bir bağlamda kullandığı umrân mefhumunun din, devlet, tarih, akıl, ilim vb. çeşitli kavramlarla irtibatlı olarak düşünülmesidir. Bunlar ihmal edilip yalnızca lafzî olarak medeniyet ile anlamdaş kabul edilmesi kavramın kapsamını sınırlandırmaktadır. Ayrıca kavramlara hamledilen lafızların farklı tarihsel tecrübelerle göre değişeceği de anlaşılmaktadır. Söz gelimi fikrî düzlemde Avrupa'da medeniyet telakkisi, kişinin Tanrı'yı tecrit etmesiyle birlikte insanın Tanrısallaşma sürecinin başlamasına tesadüf ederken, İbn Haldûn'un da bir parçası olduğu İslam ümmetinde Tanrı'dan kopuk bir umrân ya da imare düşünülmemektedir. Bu bakımdan umrân "medeniyet/uygarlık" anlamında kullanıldığında pek çok açıdan sorunlara neden olmaktadır.

Avrupa'nın medeniyet telakkisi kişisel olabilirken yani söz gelimi bir şahsın entelektüel anlamda varlık gösterememesi; toplumun ekserisine nazaran geri kalmış olması, mezkûr kişinin "medeniyet dışı" bir hâl içerisinde olmasına işaret edebilirken, İbn Haldûn'un zihninde umrân kişisel olmayıp toplumla ilgili bir durumdur. Dolayısıyla İbn Haldûn tek tek fertlerin entelektüel ya da kültürel bilgisini göz önünde bulundurup onların medeniyet seviyesine dair değerlendirmede bulunmaz. Daha ziyade söz konusu toplumun yaşam biçimlerini ele alıp incelemelerde bulunur. İlk fitrata yakınlık hâli olarak gördüğü bedevîliği ahlakî anlamda idealleştirirken, hadarîleşme neticesinde toplumların dengeyi aşma hâlini "çöküşün başlangıcı" olarak görmektedir. Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre insanların gelişmişliği; genel olarak modern dönemde Avrupa'nın anladığı şekliyle maddi-tekniğin ilerlemesiyle değil Tanrı'ya ve tabiata uygun olmakla mümkündür. Aynı zamanda insandan beklenen ne ise, takati doğrultusunda onu gerçekleştirme ölçüsünde değerlendirmede bulunur. İnsanın fitratına aykırı hareket etmesi umrânın (toplum) çökmesine neden olurken, insanın yaratılışa (fitrat) uygun hareket etmesi umrânın gelişmesine ve sürekliliğine vesile olmaktadır.

İbn Haldûn, tarihsel meseleleri ele alırken yazgısallıktan bağımsız bir şekilde yaklaşımlarda bulunup olayları olabildiğince talil ve tahlil etmeye çalışmıştır. Bu bakımdan kendinden önceki tarih anlayışını (nedenlere bağlı olmayan, rivayetçi tarih) eleştirerek anlatımları sistematize etme gayreti içerisinde olmuştur. Bunun yanı sıra tek

⁹² el-Husrî, *Dirâsât*, 172.

meselesinin bizatihi hakikati öğrenmek olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda umrânı, tarihi ve gerçekte sürecin nasıl işlediğini öğrenmenin bir zemini hâline getirerek kavramın epistemik bir metot olarak kullanılmasını sağlamıştır.

Kaynakça

- Âbidî, Latif Kerim Muhammed. "Nazariyyetü'l-‘Umrân fî fikri İbn Haldûn ve eserihâ ‘ale'l-ümerâi'l-Avrubiyin". *Mecelletü Câmiati Tikrit li'l-Ulûmi'l-Kanuniyye ve's-Siyasiyye* 17/5 (2010), 118–48.
- Adorno, Max Horkheimer Theodor W. *Dialectic of Enlightenment*. ed. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Akyol, Aygün. "İbn Haldûn'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 29–59.
- Alatas, Syed Farid. *Applying Ibn Khaldûn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. New York: Routledge Publishing, 2014.
- Allen, Rodney F. "The Method and Process of History". *The Social Studies* 58/2 (1967), 68–71.
- Amri, Laroussi. "The Concept of 'Umran: The Heuristic Knot in Ibn Khaldun". *The Journal of North African Studies* 13/3 (2008), 351–61.
- Arslan, Ahmet. "İbni Haldun ve Tarih". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1/1 (1983), 9–30.
- Arslan, Ahmet. *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Aydın, Hasan. "İslam Ortaçağında Nakilci ve Akılcı Tarih Anlayışları: Taberî ve İbn Haldûn Örneği". *Tarihyazımı* 1/1 (2019), 20–61.
- Baykara, Tuncer. *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1992.
- Bent, Josephine van den. "None of the Kings on Earth is Their Equal in 'aşabiyya: The Mongols in Ibn Khaldûn's Works". *Al-Masâq* 28/2 (2016), 171–86.
- Bozarslan, Hamit. *Lüks ve Şiddet İbn-i Haldûn'da Tahakküm ve Direniş*. çev. Melike Işık Durmaz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fikru İbn Haldûn el-Asabiyye ve'd-Devle*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdati'l-Arabiyye, 2001.
- Chabane, Djamel. "The Structure of 'Umran Al-'Alam of Ibn Khaldun". *The Journal of North African Studies* 13/3 (2008), 331–49.
- Compleston, Frederick. *A History of Philosophy Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche*. New York: Image Books, 1994.
- Çaksu, Ali. "İbn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered". *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 47–83.
- Dûrî, Abdülaziz. *Neş'etü ilmi't-târih inde'l-Arab*. İskenderiye: Merkezü Zayid li't-Turâs ve't-Târih, 2000.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process: Sociogenetic Psychogenetic Investigations*. Malden: Blackwell Publishing, 1994.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?" *Türkiye Günlüğü* 117/2 (2014), 99–111.

- Friedrich, Carl J. - Blitzer, Charles. *The Age of Power*. New York: Cornell University Press, 1957.
- Gibb, H.A.R. "İbn Haldûn'un Siyaset Teorisinin İslami Kökeni". çev. Yusuf Ötenkaya. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2021), 291-299.
- Hearnshaw, F. J. C. *Medieval Contributions to Modern Civilisation*. New York: Barnes&Noble, 1949.
- Herder, Johann Gottfried Von. *Outlines of A Philosophy of the History of Man*. ed. David G. Payne. London: Randon Shack, 2016.
- Hudeyrî, Zeynep Mahmûd. *Felsefetü't-târih 'inde İbn Haldûn*. Kahire: Darü's-Sakafe, 1989.
- Husrî, Seyyid Muhammed Sâti. *Dirâsât 'an Mukaddime İbn Haldûn*. Kahire: Darü'l-Maarif bi-Mısır, 1953.
- Hüseyin, Ahmed Şeyh. "Tatavvuru'l-hadarati ve inhiyâruhâ 'inde İbn Haldûn". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 773-96.
- Hüseyin, Taha. *Felsefetü İbn Haldûn el-İctimaiyye: Tahlil ve Nakd*. çev. M. Abdullah İnan. Kahire: Matbaatü'l-itimâd, 1925.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman b. Muhammed. *The Muqaddimah*. ed. E. I. J. Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Târihu İbn Haldûn: Divânü'l-mübteda ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve min asirihim men zevi's-Sultâni'l-Ekber*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2001.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. Ankara: MEB Yayınları, 1996.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.
- İbn Nebi, Mâlik. *Şurûtü'n-Nahda*. çev. Abdüssabur Şâhin. Şam: Darü'l-Fikr, 1986.
- Jamshidiha, Gholamreza. *Ibn Khaldun: Social Evolution and Social Change*. Manchester: Manchester University, Faculty of Economics, Social and Legal Studies, Doktora Tezi, 1997.
- Kalın, İbrahim. *Barbar, Modern, Medeni -Medeniyet Üzerine Notlar-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Karaçavuş, Ahmet. "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme". *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 37/1 (2015), 87-180.
- Kayapınar, Mehmet Akif. *The Theory of Asabiya in Comparison with the Social Contract Approach*. New York: State University of New York, Philosophy, Interpretation, and Culture Program, Doktora Tezi, 2010.
- Kazım, Musa. "İnsan Tab'an Medenî midir?" *Te'arif-i Müslimin* 1/3 (1328), 24-38.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. New York: Cambrdige University Press, 1994.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*, Beyrut: Librairie Du Liban, 1968.
- Margoliouth, David Samuel. *Lectures on Arabic Historians*. New Delhi: University of Calcutta, 1930.
- Mehdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. New York: Routledge Publishing, 2016.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygurluğa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

- Muhammed, Câsım. "Felsefetü'l-‘Umrân ‘inde İbn Haldûn". *Mecelletü Câmiati Tikrit li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 17/5 (2010): 33–54.
- Rasmussen, Dennis C. "Adam Smith and Rousseau: Enlightenment and Counter-Enlightenment". *The Oxford Handbook of Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Richter, Gustav. "Medieval Arabic Historiography". *Islamic Studies* 23/3 (1984), 225–47.
- Seignobos, Charles. *History of Medieval Civilisation*. New York: Princeton University Press, 1909.
- Seignobos, Charles. *Introduction to the Study of History*. ed. G. G. Berry. New York: Henry Holt and Company, 1898.
- Simon, Robert. *Ibn Khaldûn: History as Science and the Patrimonial Empire*. Budapeşte: Akademia Kiado, 2002.
- Sivers, P. Von. "Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society According to Ibn Khaldun". *Arabica* 27 (1980), 68–91.
- Spuler, Bertold. "Islamic and Western Historiography". *Islamic Studies* 25/4 (1986), 417–44.
- Sunar, Lütü. - Yaşlıçimen, Faruk. "The Possibilities of New Perspectives for Social Sciences: An Analysis Based on Ibn Khaldun's Theory of Umrân". *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 408–33.
- Şenol, Hüseyin Fırat. *İbn Haldûn'da Tarih ve Umrân Sorunu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Şentürk, Recep. *What's Civilization?* İstanbul: y.y., 2017.
- Türker, Ömer. "The Perception of Rational Sciences in the Muqaddimah: Ibn Khaldun's Individual Aptitudes Theory". *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 465–82.
- Uteyl, Avâtıf. "İbn Haldûn ve ilmi'l-umrânî'l-beşerî". *Mecelletü Târihi'l-Mağribi'l-Ârabî* 4/2 (2018), 189–220.
- Veyne, Paul. *Writing History Essay on Epistemology*. ed. Mina Moore-Rivoluceri. Middletown: Wesleyan University Press, 1984.
- Vico, Giambattista. *New Science*. ed. Thomas Goddard Bergin. New York: Cornell University Press, 1948.
- Vico, Giambattista. *On the Study Methods of Our Time*. ed. Elio Gianturco. New York: Cornell University Press, 1990.
- Zemmin, Florian. "Modernity without Society? Observations on the Term Mujtama' in the Islamic Journal Al-Manâr (Cairo, 1898–1940)". *Die Welt Des Islams* 56 (2016), 223–47.
- Zorlu, Abdülkadir. "İbn Haldûn'da Beden İnşası Açısından Bedevî Ümran ve Hadarî Ümran". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2020), 177–92.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2022: 34-50

İbn Kemal'in "fî Cevâzi't-tevessü' fî kelâmi'l-'Arab" Adlı Risâlesi ve Arapçada Anlam Genişlemesine Dair Görüşleri

*İbn Kemal's Treatise "fî Cevâzi't- tawassu' fî kelâmi'l-'Arab" and His Views on the
Expansion of Meaning in Arabic*

Tahsin YURTTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Asst. Prof. Ankara Yıldırım Beyazıt University,
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Faculty of Theology, Department of Arabic Language
Anabilim Dalı. and Rhetoric.

yurttastahsin@gmail.com Orcid: 0000-0001-9590-0770

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

04.02.2022

Kabul Tarihi / Accepted

22.04.2022

Atıf/Cite: Yurttaş, Tahsin. "İbn Kemal'in "fî Cevâzi't-tevessü' fî kelâmi'l-'Arab" Adlı Risâlesi ve Arapçada Anlam Genişlemesine Dair Görüşleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/1 (2022), 34-50.

<https://doi.org/10.20486/imad.1068352>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Bu makalede İbn Kemal'in (Kemalpaşazâde) (ö. 940/1534) *fi Cevâzi't-tevessü' fi kelâmi'l-'Arab* adlı risâlesi ve Arapçada dilde genişlemeye dair görüşleri incelenecektir. Risâlede, Arap dilinde "lafızda anlam genişlemesi" anlamına gelen tevessü olgusu ele alınmaktadır. İbn Kemal'e göre Arap dilinde lafızın anlam genişlemesine uğraması sık görülen bir durumdur. Ona göre, ismin farklı şekillerde kullanılması, teşbih, mecâz, istiâre, mübâlağa vb. yollarla anlamsal genişlemesine uğraması mümkündür. Yine mastar olarak gelen ismin sıfat anlamında kullanılması, deyim içinde kullanılan bazı özel isimlerin vasıf anlamına gelmesi de anlam genişlemesi türlerindedir. İbn Kemal, eserde, kendinden önceki dilci ve belâgatçıların dildeki genişleme hakkındaki görüşlerini örnekler üzerinden ifade etmekte ve onları bazen eleştirmektedir. Hatta temelde risâlesinin yazılış amacının bu eleştirileri dile getirmek olduğu dahi söylenebilir. İsmi morfolojik ve gramatik yapısı onun ne tür bir anlam genişlemesine uğradığını göstermektedir. Fakat son tahlilde anlam genişlemesini belirleyen esas ölçüt, gündelik dilde o lafız veya terkiplerle kast edilen anlamdır. İbn Kemal - es-Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi bazı klasik belâgatçılardan farklı olarak - ismin sıfat anlamı kazanırken anlam değişiminin nahvî, sarfî ve özellikle de belâgî yönlerine vurgu yapmaktadır. Yani risaleyi isimlerdeki anlam genişlemesini tam olarak ifade etmeyen dilcilere karşı yazmıştır diyebiliriz. İbn Kemal, risalede anlam genişlemesini sıfat anlamını yüklenen ve haber olarak gelen isimlerle sınırlı tutmuş ve Tefsir ilmindeki anlam genişlemesi tartışmalarından farklı olarak fiillerdeki tevessü olgusuna değinmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Tevessü, İbn Kemal, Lafız, Anlam, İsim, Sıfat.

Abstarct

In this article, Ibn Kemal's (Kemalpaşazâde) (ö. 940/1534) treatise named "*fi Cevâzi't- tawassu' fi kelâmi'l-'Arab*" and his views on language expansion in Arabic will be examined. In the treatise, the phenomenon of tawassu', which means lexical expansion in the Arabic language, is discussed. According to Ibn Kemal, it is common for the word to undergo semantic expansion in the Arabic language. It is possible for the name to be used in different ways, to undergo a literal or semantic expansion through similes, metaphors and exaggerations. Again, the use of the noun as an infinitive in the sense of adjective, and the use of some special nouns used in the idiom to mean adjective are also types of semantic expansion. In the work, Ibn Kemal expresses the views of different linguists and rhetoricians on the expansion of the language through examples and sometimes expresses his own opinion. It can even be said that the main purpose of writing his treatise was to express these criticisms. The morphological and grammatical structure of the name can show what kind of semantic expansion it has undergone. However, in the final analysis, the main criterion that determines the expansion of meaning is the meaning meant by that word or phrase in everyday language. While gaining the adjective meaning of the name, Ibn Kemal draws attention to the grammatical, morphological, especially rhetorical aspects of the expansion and meaning change in the language. In other words, we can say that he wrote the treatise against linguists who did not fully express the semantic expansion in names. Ibn Kemal limited the semantic expansion to nouns and, unlike the semantic expansion discussions in Tafsir, did not mention the phenomenon of tawassu' in verbs.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Tawassu, Ibn Kemal, Wording, Meaning, Noun, Adjective.

Giriş

Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi olan İbn Kemal (ö. 940/1534) hadis, tefsir, fıkıh gibi dinî ilimler başta olmak üzere tarih, edebiyat, felsefe ve tıp alanlarında da eser vermiş çok yönlü bir âlimdir.¹ İbn Kemal tedris hayatının yanı sıra pek çok eser telif ederek dînî, edebî ve felsefî alandaki yetkinliğiyle temayüz etmiştir. Türk ve Osmanlı düşünce tarihinde özgün düşünceleri ve geleneği eleştirel tarzda yeniden okumasıyla bilinmektedir. Onun risale, şerh ve hâşiyeleri, klasik kaynakların basit bir tekrarı olmanın ötesine geçerek hem yeni ilmî açılımları hem de nitelikli tenkitleri içermektedir. İbn Kemal, felsefî ve dini ilimlerle birlikte aruz, mantık ve Arapça gibi alet ilimlerinde de eserler ortaya koymuştur.²

Onun Türkçe, Farsça ve Arapça yazılmış 200'den fazla eseri bulunmaktadır.³

“Farsça ve Türkçe inşa ve şiir sanatında ileri derecede yetenek sahibiydi. *Gülistân*'ın usûlüne uygun olarak Farsça bir kitap yazıp adını *Nigâristân* koydu. Osmanoğullarının tarihi hakkında Türkçe yazdığı *Tevârih-i Âl-i Osmân* adlı eserde inşa sanatındaki ustalığını gösterir. Fars dili hakkında da bir kitabı vardır.”⁴

İbn Kemal'in nahiv, sarf, lügat ve belâgate dair pek çok Arapça risalesi bulunmaktadır. Risalelerden bazıları şunlardır: *Risâle fi tahkiki't-tağlîb*, *Risâle fi aksâmi'l-isti'âre*, *Risâle fi enva'i'l-mecaz*, *Risâle fi't-tazmîn*, *Risâle fi'l-lafzi'l-müsta'mel bi tariki'l-mecâz*, *Risâle fi beyân üslûbi'l-hakîm*, *Risâle fi tahkiki'l-müşâkele*, *Risâle fi beyân telvîni'l-hitâb*, *Risâle fi tahkik mana'n-nazm ve's-sıyağa*, *Risâle fi tahkiki'l-havâssi ve'l-mezâyâ*, *Risâle fi ilmi'l-beyân*, *Risâle fi'l-îcaz ve'l-itnâb*, *Risâle fi tevcîhi't-teşbîh fi: (Kemâ salleyte alâ İbrahim)*, *Şerhü ta'rîfi'l-kelime*, *Risâle fi'l-cem'*, *Risâle fi nisbeti'l-cem'*, *Risâle fi hitâbi'l-vâhid*.⁵ Görüldüğü üzere o, Arapça dil ilimlerinde pek çok risâle telif etmiştir.⁶

¹ Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002). İbn Kemal'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Ali Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemalpaşazâde* (İstanbul: Şule Yay., 1999), 1-45.

² Saraç, *Şeyhülislam Kemalpaşazâde*, 29.

³ Saraç, *Şeyhülislam Kemalpaşazâde*, 42-47.

⁴ Mehmet Çağrı Gevheroğlu - Osman Düzgün, “Ahmed İbn-İ Kemâl Paşa ve Arap Dili ve Edebiyatına Dair Risâleleri”, *Nüsha* 21/53 (27 Aralık 2021), 43-64.

⁵ Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl, *Mecmû'u resâli'l-'allâme İbn Kemâlbâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 1439/2018), 4/7-697; Gevheroğlu - Düzgün, “Ahmed İbn-İ Kemâl Paşa ve Arap Dili ve Edebiyatına Dair Risâleleri”, 43-64.

⁶ İbn Kemal'in Arap diline katkıları için bk. Nejdet Gürkan, “Kemal Paşazâde'nin Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları ve Bu Dile Yaklaşımı”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 9/2 (2009), 135-

İbn Kemal, “*fi Cevâzi’t-tevessü’ fi kelâmi’l-‘Arab*” adlı risâlesinde Arap dilinde anlam genişlemesinin isimlerde nasıl gerçekleştiğini ifade etmektedir. O, lafızların anlam genişlemesine uğramasının Arapçanın esnek olan nahvî, sarfî ve belâgî özelliklerinden kaynaklandığını ifade eder. Risâlede bununla ilgili pek çok örnek verir. Risâlede lafız-anlam ilişkisinin Arapçanın kullanımında ve gündelik dilde açığa çıktığını ifade eder. Ayrıca isim olan bazı lafızların sıfat yerine kullanılmasıyla teşbih, mecâz ve istiâre gibi beyânî özelliklerinin ortaya çıktığını söyler. O, anlam genişlemesi olgusu üzerinden lafız-mâna diyalektiğinin belâgatla olan ilişkisini açığa kavuşturur. Yine sarf ilminde ism-i fâil sîgasında olan bir kelimenin zaman içinde ismi mefûl anlamına gelebileceğini ve bunun dilde bir anlam genişlemesine tekabül ettiğini ifade etmektedir. Anlam genişlemesi, ism-i mastarlarda da olabilmektedir. Böylece Arap dilinde lafız-anlam ilişkisi bağlamında görülen *tevessü* hem lügat, nahiv, sarf hem de belâgatla ilişkili dilsel bir olgudur denilebilir. O, risâlede *tevessü* olgusunu açıklarken sıklıkla klasik nahiv ve belâgat kaynaklarından alıntı yapar. Onun, risâlede kendi ilmi duruşunun farkını belli etmek için de bazen farklı tercihlerde bulunduğu ve kendi zamanındaki dil âlimlerinden ayrı olarak kimi özgün görüşler beyan ettiği görülmektedir. Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî’yi (ö. 626/1229) anlam genişlemesiyle ilgili bazı dilsel nükteleri ifade etmediği için eleştirir. O, *tevessü* olgusunu ismin sıfat anlamına gelmesi bağlamında değerlendirir. Tazmin, mastar, teşbih, mecâz ve istiâre yoluyla görülen anlam genişlemesinin tamamı bir isme sıfat anlamı yüklenerek oluşur.⁷

1 Tevessü (Anlam Genişlemesi) Olgusu

Tevessü (تَوَسَّعُ) lafzı, sözlükte genişlemek, gelişmek, etkilemek, hükmü altına almak, refah ve bolluk içinde yaşamak gibi anlamlara gelmektedir. ‘Bilgide, yönetimde ve parada genişlemek’ *tevessüdür*. Bir nahiv ve belâgat terimi olarak ise, bir lafzın konulduğu manadan daha fazlasına delâlet etmek üzere kullanılmasıdır. Yani, tek bir ifadede en az iki mananın kast edilmesidir. Bu olgu, isim ve fillerde ya da bunlarla kurulan terkiplerde görülür.⁸ Türkçe karşılığı anlam genişlemesidir.

Arapçada anlam genişlemesi ‘lafzî müşterek’ olan kelimelerde görülür. Örnek: عَيْنٌ kelimesi, bir cümlede casus, insan gözü, pınar, metal para gibi birden fazla anlama

166.

⁷ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/193-204.

⁸ Ebu’l-Fadl Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânul-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 4/74; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu‘cemü’l-luğati’l-‘arabiyyeti’l-mu‘âsıra* (b.y.: Âlemü’l-Kütüb, 2009), 3/2439; Fâdıl Sâlih Sâmerri, *Me‘âni’n-nahv* (Ürdün: Dâru’l-Fikr, 2000), 3/135.

gelecek şekilde kullanılabildiği için lafzî müşterektir ve anlam genişlemesine uğramıştır. Sarf yapılarındaki bazı müşterek sîgalarda da tevessü olgusu görülebilir. Örnek: فَعِيلٌ vezni, isimler, mastarlar, ism-i fâil, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe, mübalağa, mastar-ı mîmî gibi pek çok siyga için aynı lafızla kullanılabilir. Belâgatta ismin sıfat anlamında kullanılması, tazmin olgusu ve takdim-tehir işlemleri bir tür anlam genişlemesini ifade eder. Yine, mecâz, istiare ve teşbih konuları da tevessü olgusunu içerir.⁹ Bu türden bir anlam genişlemesi esasında ‘anlam değişimi’ konusunun altında düşünülmelidir.¹⁰

İbn Kemal risalesinde tevessü olgusunu, ismin sıfat anlamına gelmesi bağlamında tartışmış ve fiillerde görülebilen anlam genişlemesini almamıştır. Konuyu isimlerle sınırlandırmakla kalmamış aynı zamanda sadece câmid isimlerin sıfat anlamını yüklenmesini işlemiştir. Câmid isimlerin sıfat anlamına gelmesini üst başlık olarak belirleyerek ona bağlı olan tazmin, teşbih, mecaz, istiare ve mastarlarda görülen anlam genişlemesini incelemiştir. Klasik nahiv ve belâgat kaynaklarında ise bu konu dağınık olarak işlenmiş ve farklı görüşler beyan edilmiştir. Klasik belâgat kaynaklarında câmid ismin sıfat anlamı yüklenerek gelmesi durumunun tikel bir mesele olarak ele alındığı görülmüştür. İbn Kemal ise bu konu hakkındaki klasik kaynaklarda geçen örnekleri ve fikirleri derlemiş ve bunları belirli bir bütünlük içinde sunmayı başarmıştır. Bu sebeple İbn Kemal’in risalesinde öncelikle ismin sıfat anlamına gelmesi incelenmelidir.

2 İsmi Sıfat Anlamına Gelmesi

İsimler, sıfat mânası (ism-i sıfat) olan ve olmayan (ism-i mahz) şeklinde ikiye ayrılır. Sıfat mânası taşımayan isimlerin sıfat mânası kast edilerek kullanılması durumunda tevessü olgusu yani anlam genişlemesi söz konusu olur. Sıfat anlamını yüklenen bu tür isimler genellikle câmid kabul edilir.¹¹

⁹ Ebû Hâmid Bahâeddîn Sübkî, *‘Ârûsu’l-efrâh fi şerhi telhîsi’l-miftâh*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1423), 2/129; Sâmerrâi, *Me’âni’n-nahv*, 2/160-161; Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Muhibbuddîn Halebî, *Temhîdu’l-kavâ’id bi-şerhi teshîli’l-fevâid*, thk. Ali Muhammed Fâhir (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1428/2007), 4/2029; Bülkâsım Bülarec, “Zâhiratü’t-tevessü’i’l-ma’nâ fi’l-luğati’l-‘arabiyye: Nemâzicü mine’l-Kurâni’l-Kerîm”, *Mecelletül-‘ulûmi’l-insâniyye*, (Mart 2006).

¹⁰ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ulyân b. Muhammed Hâzîmî, “Arap Anlam Bilimi”, çev. Tahsin Yurttaş, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 89-112; Ahmed Muhtâr Ömer, “Anlam Değişimi”, çev. Abdullah Hacıbekiroğlu - Tahsin Yurttaş, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 457-468.

¹¹ Ebû Bîşr ‘Amr b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. ‘Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1408), 3/632; İbn Manzûr, *Lisânul-‘Arab*, 1/49; Ebu’l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed İbnu’l-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâili’l-hilâf beyne’-nahviyyîn: el-basriyyîn ve’l-küfiyyîn* (el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1424),

İbn Kemal, ismin anlam genişlemesine uğrayarak sıfat mânasında kullanılması hususunda bazı klasik kaynaklardan alıntı yaparak örnekler verir:

مَنْعَطَشَةً/“susamış” kelimesinin مَفَاذَةً/“Suya uzanan” terkindeki مَفَاذَةً إِلَى الْمَاءِ sıfatının anlamına evrildiğini ifade etmektedir. Yani burada isim, sıfat yerine konulmuştur.¹² Aslında مَفَاذَةً kelimesi mastar isimdir ve onda sıfat mânası yoktur.¹³ Ama cümlede bu manaya nakil olunmuştur. Bu nakil işlemi ile mecâz-ı mürsel görülür.

Yine bir kimseden uzak olan kişi için أَنَا مِنْهُ خَلَاوَةٌ وَجِبَارٌ denilir. Yani, “ben ondan uzak ve berîyim” anlamındadır.¹⁴ خَلَاوَةٌ, uzak, boş, hâlî anlamlarında mastar isim olarak gelmişken; وَجِبَارٌ kelimesi, sel gibi yok edici şey anlamındadır. Yine Cahiliye Araplarında bu kelime salı günü için kullanılır.¹⁵ Burada mastar ve haber olarak gelen iki kelime sıfat anlamında kullanılmıştır. Benzer olarak فَالِجٌ بِنِ خَلَاوَةٍ cümlesinde de aynı anlam vardır. Bu cümlede فَالِجٌ ismi, “uzak olan/beri” anlamında sıfat mânası kast edilerek kullanılmıştır. İbarede isim, sıfat yerine konulmuş ve amel etmiştir.¹⁶ Çünkü فَالِجٌ kelimesi özel isimdir ve deyim olarak kullanılınca sıfat mânasına taşınmıştır. Bu mânayı بَرِيٌّ sıfatı ile yüklenir.¹⁷ Nitekim adı deyimde geçen kişi Fâlic b. Halâve el-Eşcaî'dir. Üneys adında biri savaşılmaması yasak olan günlerde esirleri öldürmüş ve Fâlic b. Halâve'ye katile yardım edip etmediği sorulunca “ben o katilden uzağım” anlamında bu sözü söylemiş olduğu rivayet edilir.¹⁸ İbn Kemal, burada ismin sıfat mânası kast edilerek kullanılmasına örnek verirken deyimden söylendiği bağlamı bildiğini de göstermektedir.

أُغْرِبَةٌ/“kargalar” ismi sıfat وَالطَّيْرُ أُغْرِبَةٌ عَلَيْهِ/“Kuşlar ona ağlamaktadır.” Bu deyimde أُغْرِبَةٌ ismi sıfat (أُغْرِبَةٌ/اأغْرِبَةُ) anlamında kullanılmıştır. Örnekte ismin vasıf anlamı taşıması için kast edilen anlam, ism-i fâil siygası üzerinden ifade edilmiştir. Yani “kuşlar, ona kargaların

1/48; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn - Abdurrahman es-Seyyid (b.y.: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1410), 2/204.

¹² İbn Kemâl, *Resâil*, 4/193; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülfetâh el-Hulv (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1406), 10/365; Neşvân b. Sa'îd el-Hamîr Yemenî, *Şemsu'l-'ulûm ve devâu kelâmi'l-'Arabi mine'l-kelûm*, thk. Huseyn Abdullah el-'Amirî (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1999), 3/1888.

¹³ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 10/361.

¹⁴ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/193-194.

¹⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 10/361.

¹⁶ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/193-194; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 18/315.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânul-'Arab*, 2/347.

¹⁸ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabî*, thk. Ahmed Abdülgâfûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1990), 1/336; İbn Kemâl, *Resâil*, 4/193.

ağlayışı gibi ağlamaktadır” anlamındadır. Burada kargalarla kast edilen malum olan kuş türü değildir. Çünkü böyle olsaydı anlamsız olurdu. Burada “kargalar” lafzı ile kast edilen onun “ağlayıcı/ağlayan” olmasıdır. *أَغْرَيْتُهُ* lafzı aslında karganın çoğulu (*أَغْرَابٌ*) olan câmid bir isimdir. Bu bakımdan sonradan gelen câr-mecrûrun ona taalluk etmesi makul değildir. Şair bu lafzı sıfat mânasında kullandığı için sonra gelen zamirin ona dönmesi caiz olmuştur. Bu manayı kazanan haberden mübtedaya zamir döndürmek de caiz olur. Kast edilen mâna ile isim, kendisine sıfat nispet edilebilen bir niteliği kazanmış olur. Dolayısıyla kargalar lafzı, ağlayan lafzının mânasına nakil olunmuştur. Çünkü hüznle ağlayan kişi kargaya benzetilir. Bunun sebebi ise, Araplarda kargaların ölümü bildiğine, bundan dolayı çok üzümlü ağladığına inanılmasıdır. Sonuç olarak şairin kast ettiği husus, bütün kuşların ölen kişiye üzülmeye tıpkı ağlayan kargalar gibi olduğu mânasıdır. Nitekim bu deyim mersiye gayesiyle meşhur Arap filozof ve şairi Ebü'l-Alâ' el-Maarrî'nin (ö. 449/1057) bir şiirinde geçtiği zikredilir.¹⁹

Hâricilerin bilgini ve şair olan İmran b. Hittân el-Kahtânî (ö. 84/703) bir şiirinde Haccac'a (ö. 95/714) şöyle söyler:

أَسَدٌ عَلَيَّ وَفِي الْحُرُوبِ نَعَامَةٌ

“Bana karşı aslan kesilir; ama savaşlarda deve kuşudur.”²⁰

Yani o, bana karşı saldırgan ve cüretkârdır; ama savaşlarda korkaktır.²¹ İbn Kemal bu ifadeyi, Sîrâfî (ö. 368/979) ve İbn Malik'in (ö. 672/1274) örnekleri olarak nakleder.²²

et-Teftâzânî (ö. 792/1390) bu örnekle ilgili cumhur alimlerin mecâz-ı aklî mi yoksa mecâz-ı lugavî mi olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini ve çoğunluğun, benzerlik alakası ile konulduğu mananın dışında kullanılan bir lafız olması nedeniyle mecâz-ı lugavî görüşünde olduğunu zikreder. Anlam genişlemesi ise, genel bir lafzın özel bir manaya/kişiye delâleti yoluyla olur.²³

Burada “aslan” kelimesi isim olmakla beraber “cesur/cüretli” anlamında sıfat olarak kullanılmıştır. Eğer bu cümlede hayvan olan aslan kast edilseydi sonra gelen câr-

¹⁹ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/194; Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1998), 1/49; Muhammed b. Arefe Desûkî, *Hâşiyetü'd-desûkî 'alâ muhtaşari'l-me'ânî*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrîyye, ts.), 3/288.

²⁰ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/194; Desûkî, *Hâşiyetü'd-desûkî*, 3/287.

²¹ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/194; Desûkî, *Hâşiyetü'd-desûkî*, 3/287.

²² İbn Kemâl, *Resâil*, 4/194. Bu örnekle ilgili ayrıntılı bilgiler için bk. Ömer, *Mu'cemü'l-luğa*, 1/90.

²³ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer Teftâzânî, *Muhtaşari'l-me'ânî* (Dârü'l-Fikr, 1411/1991), 210.

mecrûrun bu câmid isme taalluku uygun olmazdı. Çünkü burada haber, câmid bir isim olduğu için müsned ileyhe dönen bir zamiri de içermez ve câr-mecrûrda da amel edemez. Câmid isim hakiki anlamıyla kullanılmış olur. Bu durumda bir anlam aktarımı da söz konusu olmaz. Fakat bu deyimde “aslan” kelimesi, cesur anlamında ve bir insanın sıfatı olarak kullanıldığı için harf-i cer ve zamirin müsned ileyhe dönmesi caiz olmaktadır. Örnekte semantik olarak bir hakikati ifade eden zât ismi sifata dönüşmektedir ve “aslan” lafzı mübtedaya dönen zamiri içerdiği için şibih cümle ögesi olarak takdir edilebilir. Böylece lafız, sıfat manasını yüklenerek anlam genişlemesine uğrar; çünkü artık bu lafızla مُجْتَرِيّ/“cesur” kişi kast edilmiş olur ve ism-i fâil kalıbında geldiği için câr-mecrûrda amel de edebilir. Aynı açıklama, “devekuşu” kelimesi için de geçerlidir.²⁴ Burada “aslan” kelimesi yine isim olmakla beraber “cesur/cüretli” anlamında sıfat olarak kullanılmıştır. Bunlara *müsteâr isim* de denir. Yani رَجُلٌ مُجْتَرِيٌّ anlamında istiâre-i tasrîhiyye vardır.

Sıfat manasına nakledilen haberin amel etmesi hususunda da şunlar ifade edilebilir: Eğer burada aslan lafzı yırtıcı hayvan anlamında kullanılmışsa haberde هُوَ/“o” zamiri olmaz. Yok eğer burada cesur adama işaret edilmişse orada mübtedaya dönen merfû bir zamir bulunur. Sıfat anlamını taşıyan her câmid isim, taşıdığı sıfatın amelini işler. Çünkü haber, bu durumda fiil mânasına (manâ-i fiil) gelecek şekilde tevil edilebilmektedir. Burada aslan lafzının fiil gibi amel etmesi söz konusudur. Nitekim رَأَيْتُ رَجُلًا مُجْتَرِيًّا cümlesinde رَجُلًا مُجْتَرِيًّا lafzında amel eden fiil gibidir; çünkü öge olarak sıfat gelerek sıfat mânası taşıyan ve amel edebilen ism-i fâil kalıbındaki bir kelimenin (مُجْتَرِيٌّ) anlamını üstlenmiştir.²⁵ Yukarıdaki durum da buna benzetilebilir.

İbn Kemal ismin sıfat manası yüklenerek anlam genişlemesine uğramasına bir şiirden örnek verir:

وَلَيْلٍ يَقُولُ النَّاسُ مِنْ ظُلْمَاتِهِ ... سَوَاءٌ صَحِيحَاتُ الْعُيُونِ وَعُورُهَا

كَأَنَّ لَنَا مِنْهُ بُيُوتًا حَصِينَةً ... مُسُوحًا أَعَالِيهَا وَسَاجًا كُسُورُهَا²⁶

“İnsanlar öyle bir karanlık geceden konuşurlar ki gören göz ve şaşkınlık için birdir;

Tıpkı üstü siyah kumaşla ve etrafı kara ahşapla kaplanmış bir ev gibi”

²⁴ Desûkî, *Hâşiyetü'd-desûkî*, 3/287.

²⁵ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/194.

²⁶ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/195; Takiyyuddin Ebû Bekr Ali b. Abdullah Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. 'Isâm Şa'itü (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1987), 5/18.

Şair uzun ve karanlık bir geceyi, etrafı siyah, yoğun bir kumaş ve tahta ile kaplanmış bir eve benzetmiştir. Şiirde geçen مُسْوَح /“siyah kumaş” ismi ile siyahlık (سُود), سَاج /“kara ahşap” ismi ile de yoğun olan (كَثِيق) sıfatlarının anlamları kast edilmiştir. Böylece câmid isimler müştakla tevil edilerek amel ettirilmiştir.²⁷

İbn Kemal, ismin anlam genişlemesine uğrayarak sıfat mânasında kullanılmasını esas kabul eder ve bu kullanımın, tazmin olgusunda, mastarlarda, teşbih, mecâz ve istiare yoluyla görüldüğünü ifade eder. Bu bağlamda tazmin olgusunda anlam genişlemesinin nasıl gerçekleştiği incelenebilir.

2.1 Tazminde Tevessü

Nahivde tazmin, bir lafzın başka bir lafzın yerine/anlamında kullanılmasıdır. Bir terkiple ya da cümlede kullanılan lafız başka bir kelimenin anlamını da içerecek şekilde amel eder ve onu kapsar. Yani, tazmine konu olan lafız, iki kelimenin de anlamını taşır.²⁸ Nahivdeki tazmin, bu yönüyle bedî ilmindeki tazminden farklıdır. “Arapça gramerde bir lafza başka bir lafzın mânası kazandırılarak söz konusu lafız, diğerinin anlam çerçevesine dahil edilir. Tazmin adı verilen bu kullanımla konuşmada her iki mânayı da kullanım amacı güdülür. Bu sayede iki kelimenin gerçekleştireceği görev tek bir kelimeyle yerine getirilmiş (îcâz) olur.”²⁹ İbn Kemal, isimde gerçekleşen tazmin olgusunu açıklar.

İbn Kemal, Zemahşerî’den (ö. 538/1144) alıntı yaparak tazmine şöyle örnek vermiştir: “وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ”³⁰ âyetinde “ilah” ismi vasıf (sıfat) mânasını içermektedir. Bu yüzden فِي السَّمَاءِ ve فِي الْأَرْضِ zarflarına taalluk ettirilmiştir. Burada “ilah” ismi kendi anlamının yanı sıra sanki “mabûd” ve “mâlik” vasıflarının mânasını da içermektedir. Tıpkı “O, Tay kabilesinde Hâtem’dir” denildiğinde “Hâtem” kelimesinin hem şahıs olan Hâtem’e hem de cömerte delalet etmesi gibi.³¹ “Sanki sen, “O, Tay kabilesinde cömerttir” demiş olursun.”³²

²⁷ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/195.

²⁸ Ali b. Muhammed Nureddin Üşmûnî, *Şerhu’l-üşmûnî ‘alâ elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 1/446; Abbas Hasan, *en-Nahvü’l-vâfi* (Kahire: Dârü’l-Maârif, 1973), 2/567.

²⁹ Aydın Temizer, “Arap Dilinde Tazmin”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2010), 81-96.

³⁰ *Kurân-ı Kerîm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), ez-Zuhuruf: 43/84.

³¹ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/196; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haikâiki ğavâmidî’t-tenzîl* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1987), 4/267.

³² İbn Kemâl, *Resâil*, 4/196; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/267.

İbn Kemal, burada *ilah* ve *Hâtem* lafızlarının sıfat mânasını tazmin yoluyla kazandığını ifade eder. Ayrıca bu görüşüne *رَأَيْتُ زَيْدًا أَسَدًا أَبُوهُ* /“Babası aslan olan Zeyd’i gördüm” cümlesini delil getirir. Her iki kelimenin sıfat mânasında anlaşılması dolayısıyla câr-mecrûrunda amel etmesine, bu örnekteki sıfat olan *أَسَدًا* kelimesinin *أَبُوهُ* fâilini merfû kılmasını delil gösterir. *أَسَدًا* lafzı nasıl ki câmid isim olmasının yanı sıra açıktan sıfat gelmiş, fâilinde amel etmiş ve onu merfû kılmışsa “ilah” ve “Hâtem” kelimeleri de bu şekilde câr-mecrûrda amel etmiş ve iki anlamı da içermiştir; çünkü cümlede her iki lafzın da gerçek mânalarının dışında [hüküm bildiren sıfat anlamı ile] kullanıldığı anlaşılmaktadır. İbn Kemal, anlam genişlemesiyle ilgili bu örnek üzerinden yaptığı tartışmayı uzatmamak için kendisini nakleden olarak konumlandırır ve ayrıntılı araştırmayı ve tercihi okuyucuya bırakır. O, Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî’yi *Miftâhu’l-‘ulûm* adlı eserinde bu anlam genişlemesini ifade etmediği, cins ismin (*أَسَدٌ*) sıfat anlamını haiz olamayacağını söylediği ve örneği sadece teşbih babında değerlendirdiği için de eleştirir.³³ Dolayısıyla klasik dil ulemasını bazı görüşleri üzerinden bu şekilde tenkit eder.

2.2 Teşbih, Mecâz ve İstiâre Yoluyla Tevessü

İbn Kemal, isim cümlesinde mübtedâ ve haber hakkında dilsel bir gerekçelendirmeye başvurur: Şöyle ki isimler zât ve sıfat olarak ikiye ayrılır. Mübtedâlar zâttır, haberler sıfattır. *رَأَيْتُ زَيْدًا* cümlesinde *رَأَيْتُ* mübtedâ ve zâttır; *مُنْطَلِقٌ* ise haber olduğu için sıfattır. Eğer yukarıda zikri geçen *رَأَيْتُ زَيْدًا أَسَدًا عَلَيَّ* cümlesinde *أَسَدًا* kelimesine zât anlamı verirsek haber olamaz. Haberlerin vasıf/sıfat anlamı taşıması gerekir. Zeyd’in dış dünyada gerçek bir aslan olması imkansızdır. Kelimeye yırtıcı hayvan anlamı verilirse tevessü de görülmez. Burada cins ismi vasıf yapmazsak yani tevessü olmazsa kullanımı mümkün olmaz. Fakat cesur anlamına taşırsak *manâ-i fiil* olur yani fiil gibi amel edebilir ve fâil alabilir. Örnekteki dilsel genişleme ise teşbih şeklindedir. Yani cümlenin kast edilen asıl mânası *رَأَيْتُ زَيْدًا كَأَسَدٍ* şeklindedir. Burada mübâlağa ve teşbih vardır. Burada bir anlam genişlemesi yoluna gidilmez ve cins isme vasıf anlamı yüklenmezse imkansız bir durumu yani onun gerçekten hayvan olan aslan olduğunu iddia etmiş oluruz ki bu da mümkün değildir. Yani, Zeyd’in bizâtihi aslan olması imkansızdır.³⁴ İbn Kemal’e göre örnekte “cins isim (*أَسَدٌ-نَعَامَةٌ*) asıl manasından çıkarılmış ve vehmedildiği üzere sadece “cesur” ya da “korkak” anlamında kullanılmış değildir; aksine tabi olma yoluyla onun

³³ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/197-198; Ebû Yakûb Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, çev. Zekeriye Çelik (İstanbul: Litera Yay., 2017), 402.

³⁴ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/197.

lazımı olan gerçek anlamını da içerecek şekilde gelmiştir. Cümleden anlaşılan da bu iki manayı birden kapsamasıdır. Onun zarfta amel etmesi için bu yeterlidir.”³⁵

رَيْدٌ أَسَدٌ cümlesinin mecâz-ı mürsel olduğunu ifade edenler de vardır. Buna göre, zât isminin kendisinde müsebbebiyet alakası olan bir lafza yani sıfata hamli söz konusudur. Burada mecâz yoluyla ismin sıfat anlamında kullanılması da bir tür anlam genişlemesini ifade etmektedir. Yani رَيْدٌ أَسَدٌ lafzının شَجَاعٌ sözcüğünde kullanılması mecâz olur. Bununla hayvan olan aslanın cesur olduğu şeklindeki gerçek anlam kast edilemez. Bununla birlikte burada istiâre yoktur; çünkü kast edilen cesur anlamının yırtıcı hayvan olan aslanın zâtına teşbihi doğru olmaz. Fakat bir görüşe göre istiâre olmasa bile teşbih olmasında sakınca yoktur; çünkü “esed” ile “şüca/cesur” arasında bir benzerlik olabilir.³⁶ İbn Kemal bu örnekte Seyyid Şerif Cürcânî’nin (ö. 816/1413) hâlli zikredip mahalli kast ederek mecâz-ı mürsel var dediğini nakleder. Yani Seyyid Şerif zât ismini sıfata itlak etmiştir. Ona göre Taftâzânî (ö. 792/1390) ise burada mecâz-ı akli vardır der.³⁷

Vaz ilmi söz konusu olduğunda lafzın hakikatının kast edilmesi asıldır. Yani asıl olan hakikattir. Bununla birlikte dil bilginleri lafzın mecâz anlamı kast edilerek vaz edilebileceğini de kabul ederler. “Lafzın mecâz anlamlar için de vaz edildiğini savunanlar ise bunun bir karine veya delil ile gerçekleştiğini bildirmekle birlikte bu durumun aslında ikinci bir vaz olduğunu ifade ederler.”³⁸ Dolayısıyla رَيْدٌ أَسَدٌ cümlesinde “aslan” lafzı hakikat manasının dışında mecâz için ikinci bir vaz olarak değerlendirilebilir. İbn Kemal ise bu örnekteki lafzın hakiki anlamı dışında değil onunla birlikte sıfat olarak vaz edildiğini kabul eder.

İbn Kemal, bu örnekle alakalı klasik görüşleri naklettikten sonra kendi içtihadını açıklar. Ona göre رَيْدٌ أَسَدٌ cümlesindeki anlam genişlemesi teşbih ya da mecâz yoluyla değil doğrudan istiâre ile olmuştur. “Zeyd cesur adamdır” anlamındaki söz istiâredir. Ona göre bu konuda diğer görüşleri göz ardı edip doğru olan bu görüşü almak gerekir. Ayrıca رَيْدٌ أَسَدٌ cümlesindeki lafızların zahiriyle ilgilenilmez. es-Sekkâkî ise burada lafızların ilk mânalarını ön plana çıkararak anlam genişlemesini belirtmemiştir.³⁹ İbn Kemal, kendi görüşünü klasik belagat âlimlerinden üstün tutmuş ve farklı bir görüş ileri sürdüğünü belirtmiştir.

³⁵ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/197.

³⁶ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/197-198.

³⁷ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/197-198.

³⁸ Osman Aktaş, *Arapçada Asıl ve Fer Nazariyesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 50-51.

³⁹ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/197; *Sekkâkî, Miftâh*, 354, 372.

İbn Kemal konuyla ilgili farklı bir örnek daha verir:

“Bil ki عَيْنٌ kelimesini casus anlamında kullanmanın iki tür anlam genişlemesine ihtimali vardır. Birincisi lafız yönüyle tevessüdü ve halk onunla belirsiz bir mecâzı kast eder. Mâna yönüyle tevessü ise, âyette belirtilen parmakların parmak uçları konumunda kullanılması gibidir.”⁴⁰ “أَصَابِعُهُمْ فِي آذَانِهِمْ”⁴¹ âyetinde “أَصَابِعُ/“parmaklar” kelimesinin اِتْمَالٌ yani “parmak uçları” anlamında kullanılmış olması muhtemeldir. Bu durumda kül ismin cüz isme itlakı kabilinden bir lafzî tevessü olur.”⁴² Bu görüş, mecâz-ı mürseldir. İkinci tür tevessü ise: Parmağın kulakların içine girmeyeceği malumdur; çünkü parmak kulağın içine girmez, parmağın uçları girer. Burada mübâlağa kast edilmiştir. Ayet, “Adeta parmaklarını kulaklarının içine sokuyorlar ki Kur’ân’ı duymasınlar.” anlamındadır. İbn Kemal de burada mübâlağa görüşünü tercih ediyor.⁴³ Mübâlağa görüşü عَيْنٌ lafzı için de söylenilebilir. Yani عَيْنٌ lafzıyla gerçek anlamı kast edilmiş olur. Bu durumda adamın tamamı göz kabul edilir, رَجُلٌ عَدْلٌ örneğindeki gibi mübâlağa ifade eder. O zaman cüz külde değil de عَيْنٌ lafzını casusun bizzât kendisinde kullanmakla mecâz olur, amaç mübâlağa olur.⁴⁴

2.3 Mastarın İsm-i Fâil Anlamına Gelmesi

İbn Kemal’e göre haber olarak gelen mastarın ism-i fâil anlamında gelmesi de bir tür anlam genişlemesidir. Örneğin, زَيْدٌ عَدْلٌ denildiğinde mastar olarak gelen haberin ism-i fâil anlamı taşınması bir tür anlam genişlemesini ifade eder.⁴⁵

O, bu konuya ilk olarak Abdülkâhir el-Cürçânî’nin (ö. 471/1078-79) *Delâ’ilü’l-i’câz*’da değindiğini ve etraflıca ele aldığını dile getirir.⁴⁶ İbn Kemal’in atıf yaptığı şekliyle el-Cürçânî’nin konuyla ilgili açıklaması şu şekildedir:

“Hansâ’ya ait olan şu beyit de yüklem mecâzı örneklerindedir “تَرْتَعُ مَا رَتَعَتْ حَتَّىٰ إِذَا” / “أَذْكُرْتُ فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ”

⁴⁰ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/202.

⁴¹ el-Bakara 2/19

⁴² İbn Kemâl, *Resâil*, 4/202-203.

⁴³ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/203. Bu örnekle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bk. Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâğa fi’l-me’ânî ve’l-beyân ve’l-bedî’* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1999), 253.

⁴⁴ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/202.

⁴⁵ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/200-201.

⁴⁶ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/200; Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed Cürçânî, *Delâ’ilü’l-i’câz*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 196-198.

bir geri gitmekten ibarettir.” Şair burada “ikbâl” ve “idbâr” kelimeleri ile kendi anlamlarından başka bir anlam kast etmemiştir. Dolayısıyla bu lafızlarda onun mecâza başvurduğu söylenemez. İleri geri çokça gidip geldiği ve başka hiçbir hali bulunmadığı için deveyi adeta ileri ve geri gitme fiillerinden ibaret olan bir bedene bürünmüş kılarak yüklem mecâzına başvurmuştur. Belli ki onun anlatmak istediği şeyde istiâreden de söz edilemez.”⁴⁷

el-Cürcânî, örnekte geçen mastarların mecâz-ı mürsel olmadığını meânî ilminde yüklem gerçekte öznesine isnâdını ifade eden ve hakiki isnadın zıddı olan mecâz-ı aklî olduğunu kast etmiştir. İbn Cinnî (ö. 392/1002) de bu şekilde düşünmektedir: “Sanki o sırf ikbâlden ve idbârdan yaratılmıştır. Dolayısıyla دَاتُ إِقْبَالٍ وَ دَاتُ إِدْبَارٍ şeklinde muzâfın hazfedilmesi bâbinden değildir.”⁴⁸ İbn Kemal Taftâzânî'nin (ö. 792/1390) de burada el-Cürcânî gibi mecâz-ı aklî bulunduğunu ve mübâlağa yapıldığı görüşünde olduğunu nakleder.⁴⁹ Haber olarak gelen bu türden mastarların yüklendiği anlamla ilgili birinci görüş bu şekildedir. Diğerleri ise onun mahzûf bir muzâfın muzâfun ileyihi olduğu görüşüdür. Nitekim İbn Kemâl bu görüştedir.

İbn Kemal, هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ örneğinde mastar olarak gelen yüklemelerin muzâfun ileyh olduğunu ve bir anlam genişlemesine uğradığını söylemektedir. Ona göre kast edilen anlamın gerektirdiği cümle دَاتُ إِقْبَالٍ وَ دَاتُ إِدْبَارٍ şeklindedir. Ona göre mastarların tek başlarına haber olarak geldiği böylesi cümlelerde ism-i fâil anlamı kast edilerek kullanılması mümkündür. Bu örnekteki anlam genişlemesi mâna yönüyledir.⁵⁰ İbn Kemal, bu görüşüyle tevessü olgusuna yeni bir açılım getiriyor görünse de muzâfın hazfedildiği ve mastarın haber olarak amel ettiği görüşü pek çok klasik dil bilgini tarafından daha önce dile getirilmiştir. Örneğin el-Halebî (ö. 698/1299) el-Üşmûnî (ö. 918/1513) gibi nahiv bilginleri bu örnekte kast edilen anlamın ‘sahibi’ anlamında دَاتُ mahzûf muzâfiyla tamamlanacağını ifade etmiştir.⁵¹ İlgili örnekle alakalı dilcilerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Nitekim İbn Malik bu örnekte haber olarak gelen mastarın mübâlağa ifade ettiğini ifade etmektedir.⁵² Görüldüğü üzere İbn Kemal’in bu örnekteki

⁴⁷ Cürcânî, *Delâil*, 265.

⁴⁸ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beirut: ‘Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 2/205.

⁴⁹ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/201-202.

⁵⁰ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/201-202.

⁵¹ Üşmûnî, *Şerhu'l-eşmûnî*, 1/476; Halebî, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 2/954; Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/194.

⁵² İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, 1/324.

anlam genişlemesine dair görüşü bazı dil bilginlerinin görüşüyle örtüşmektedir. O, bu örneklerle ilgili, mecaz, teşbih-i belîğ ve mübalağa gibi farklı görüşler olduğunu zikreder fakat kendisinin hangi belâğî nükteyi tercih ettiğini tam olarak belirtmez. Konuyu anlam genişlemesi olduğuna vurgu yaparak tamamlar. Ayrıca yine es-Sekkâkî'yi mastar olarak gelen haberlerdeki anlam genişlemesini görmemekle eleştirir.⁵³

Sonuç

İbn Kemal, *fi Cevâzi't-tevessü' fi kelâmi'l-'Arab* adlı risalesinde dilde anlam genişlemesini lafız-mâna ilişkisi çerçevesinde ele almıştır. Lafız olarak ise fiil ve harfte değil isimlerde gerçekleşen genişlemeyi açıklar. Yani risâlede tevessü olgusu temelde ismin sıfat anlamına gelmesiyle açığa çıkmaktadır. Burada isim cümlesi ve haberin vasıf anlamı taşıması belirleyicidir.

İbn Kemal, câmid isimlerin sıfat manasını taşımasıyla ifade ettikleri anlam genişlemesi olgusunu bütüncül bir şekilde sunduğunu ve kendisine kadar gelen görüşleri derleyerek kendi tercihlerini belirttiğini ifade etmiştir.

İsmin sıfat anlamına gelmesi, nahivde tazmin; sarfta ism-i fâil, ism-i mefûl ve mastar; belâğatta teşbih, mecâz, istiâre şeklinde görülebilmektedir. Bunların birlikte ve iç içe görüldüğü durumlar da vardır. O, cümlede kullanılan lafzın kast edilen mânasını esas almıştır. Kast edilen mâna, isim cümlelerinin haberlerinde açığa çıkan vasıf ve amel eden fiil (mâna-i fiil) anlamlarıdır.

İbn Kemal, özel isimlerin de birer deyim veya özel bir terkip içinde haber olarak kullanıldıklarında vasıf anlamına nakil olduğunu belirtmiştir. Bu da ona göre bir tür anlam genişlemesini ifade etmektedir. Aynı durum mastarlar için de geçerlidir.

İbn Kemal, anlam genişlemesi hususunda klasik belagat ve nahiv âlimlerinin görüşlerine başvurmuş, onların verdiği örnekleri aynen almıştır. Bununla birlikte kimi görüşlerinde onlardan ayrılmış ve özgün tespit ve tercihlerde bulunmuştur. Bazen de kimi lafızlardaki anlam genişlemesini belirtmedikleri için el-Cürcânî ve es-Sekkâkî gibi klasik belagat âlimlerini eleştirmiştir.

Onun bu risâlesi anlam genişlemesi olgusunu câmid isim olan lafızlarda incelemesi, kendisine kadar gelen tartışma ve görüşleri sistematik olarak özetlemesi yönüyle dikkat çekicidir. Ayrıca yeri geldiğinde klasik dil bilginlerini ve belâgatçıları konuyla ilgili bazı görüşlerinden dolayı eleştirmesi risaleyi özgün kılan başka bir

⁵³ İbn Kemâl, *Resâil*, 4/200-201.

özelliştir. Risalenin ayırt edici niteliklerinden bir diğeri de anlam genişlemesi olgusunu lügat, nahiv, sarf ve belâgat gibi pek çok dil ilmiyle ilişkili olarak anlatması ve konuyu bütüncül bir şekilde sunabilmesidir.

Kaynakça

- Aktaş, Osman. *Arapçada Asıl ve Fer Nazariyesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Bül'arec, Bülkâsım. "Zâhiratü't-tevessu'î'l-ma'nâ fi'l-luğati'l-'arabiyye: Nemâzicü mine'l-Kurâni'l-Kerîm". *Mecelletül-'ulûmi'l-insâniyye*, (Mart 2006).
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabî*. thk. Ahmed Abdülgâfûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-icâz*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Desûkî, Muhammed b. Arefe. *Hâşiyetü'd-desûkî 'alâ muhtaşari'l-me'ânî*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Gevheroğlu, Mehmet Çağrı - Düzgün, Osman. "Ahmed İbn-i Kemâl Paşa ve Arap Dili ve Edebiyatına Dair Risâleleri". *Nüşa* 21/53 (27 Aralık 2021), 43-64.
- Gürkan, Nejet. "Kemal Paşazâde'nin Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları ve Bu Dile Yaklaşımı". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 9/2 (2009), 135-166.
- Halebî, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Muhibbuddîn. *Temhîdu'l-kavâ'id bi-şerhi teshîli'l-fevâid*. thk. Ali Muhammed Fâhir. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.
- Hamevî, Takiyyuddin Ebû Bekr Ali b. Abdullah. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. thk. 'İsâm Şa'itû. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1987.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvü'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 3. Basım, 1973.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bed'î*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Hâzîmî, Ulyân b. Muhammed. "Arap Anlam Bilimi". çev. Tahsin Yurttaş. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 89-112.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Haşâiş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Mecmû'u resâili'l-'allâme İbn Kemâlbâşâ*. thk. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 1439/2018.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-teshîl*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn - Abdurrahman es-Seyyid. b.y.: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1410.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnşâf fi mesâili'l-hilâf beyne'-nahviyyîn: el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1424.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa. *el-Külliyyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1998.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. "Anlam Değişimi". çev. Abdullah Hacıbekiroğlu - Tahsin Yurttaş. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 457-468.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemü'l-luğati'l-'arabiyyeti'l-mu'âsıra*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 2009.

- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Me'âni'n-nahv*. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Saraç, M. Ali Yekta. *Şeyhülislam Kemalpaşazâde*. İstanbul: Şule Yay., 1999.
- Sekkâkî, Ebû Yakûb. *Miftâhu'l-ulûm*. çev. Zekeriye Çelik. İstanbul: Litera Yay., 2017.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1408.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâeddîn. *'Ârûsu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Muhtaşarü'l-me'ânî*. Dâru'l-Fikr, 1411/1991.
- Temizer, Aydın. "Arap Dilinde Tazmin". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2010), 81-96.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Üşmûnî, Ali b. Muhammed Nureddin. *Şerhu'l-üşmûnî 'alâ elfiyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1998.
- Yemenî, Neşvân b. Sa'îd el-Hamîr. *Şemsu'l-'ulûm ve devâu kelâmi'l-'Arabi mine'l-ke'lûm*. thk. Huseyn Abdullah el-'Amirî. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1999.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdülfettâh el-Hulv. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1406.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki javâmidi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1987.
- Kurân-ı Kerîm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2016.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2022: 51-74

Humeydî'nin Müsned'inde Yer Alan Rivayetlerin Metin Sonu Bilgileri Bağlamında Süfyân b. Uyeyne'nin Hadisçiliğine Bir Katkı

In the Context of End-Text Information of the Narrations in Humaydi's Musnad A

Contribution to Sufyān b. 'Uyayna's Hadithism

Emrullah BOLAT

Arş. Gör. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami Res. Assist. Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Theology, Department of Islamic Studies.

ebolat@agri.edu.tr Orcid: 0000-0002-7657-4460

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

23.02.2022

Kabul Tarihi / Accepted

09.05.2022

Atıf/Cite: Bolat, Emrullah. "Humeydî'nin Müsned'inde Yer Alan Rivayetlerin Metin Sonu Bilgileri Bağlamında Süfyân b. Uyeyne'nin Hadisçiliğine Bir Katkı". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/1 (2022), 51-74.

<https://doi.org/10.20486/imad.1055837>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Hadis tarihinin daha anlaşılır bir görüntüsünün ortaya konulabilmesi için usûl, tabakat ve hadis şerh çalışmalarının yanı sıra isnadlarda ve metin sonu bilgilerde yer alan hususların değerlendirilmesi söz konusu edilmelidir. İsnadlarda yer alan bilgiler hadis tarihiyle ilgili özellikle hadis halkalarında konuşulan meselelere dair epey fikir verebilmektedir. Diğer yandan yine isnadla nakledilmiş rivayetlerin sonunda yer alan bilgi ve notlar da aynı şekilde hadis tarihinin saklı kısımlarını görebilmek açısından oldukça değerlidir. Bu bağlamda kaleme alınmış araştırmamızda Humeydî'nin Müsned'indeki rivayetlerin sonlarında yer alan büyük kısmı Süfyân b. Uyeyne'ye ait notlar incelenmiş ve hadis tarihi açısından önemli bir zaman diliminde yaşamış olan Süfyân'ın hadisçiliğine katkı sunmak amaçlanmıştır. Tabakat eserlerinde genellikle hakkında ta'dil ifadelerine yer verilmiş Süfyân'ın hadisçiliğiyle ilgili işaretler barındıran notlar öncelikle tespit edilmiş, ardından sınıflandırılarak konunun sınırları belirlenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede metin sonu notların beş ana başlığa ayrılabilceği görülmüştür. Başlıklardan üçü dönemin benzer muhtevalı eserleriyle aynı yöntem ve usulleri kullanmada benzerlikler içermesi ve çağdaşlarından farklı bir görünüm arz etmemesi sebebiyle çalışmamıza dâhil edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Süfyân b. Uyeyne, Metin Sonu Bilgiler, Humeydî, Müsned.

Abstarct

In order to present a comprehensible view of the history of hadith, besides the studies on methodology, biography works and hadith commentary, the issues in the isnads and the end-of-text information should be evaluated. The information contained in the isnads can give a great deal of insight into the history of hadith, especially the issues discussed in the gatherings of hadith lessons. On the other hand, the information and notes at the end of the narrations with the isnad are also very valuable in terms of seeing the hidden parts of the history of hadith. In our research, which was written in this context, almost most of the narrations in al-Ḥumaydî's Musnad written by Sufyân b. 'Uyayna's notes were examined and it was aimed to contribute to the hadithism of Sufyân, who lived in a critical time in terms of hadith history. These notes, which contain signs about Sufyan's hadithism, of which ta'dil expressions are usually included in the ṭabaqât's works, were first identified, then classified and the boundaries of the subject were tried to be determined . In this context, it has been seen that the end-of-text notes can be divided into five main headings. Three of these titles are not included in our study because they have similarities with the works of the period with similar content in using the same methods and process, as well as not presenting a different appearance from their contemporaries.

Keywords: Hadith, Sufyân b. 'Uyayna, End of Text Information, al-Ḥumaydî, Musnad.

Giriş

Çalışmamızda tabakat kitaplarından yararlanılarak on dokuz yıl gibi uzun bir süre hoca-talebe ilişkisi içerisinde bulunmuş Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ve Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî'nin (ö. 219/834) biyografik bilgileri, birbirleriyle ilişkili yönleri de öne çıkarılmak suretiyle bir araya getirilmiştir.¹ Dönemin sistemli hadis rivayet özelliklerini çokça görebildiğimiz isnadla nakledilmiş *Müsned* rivayetlerinin sonunda yer alan “metin sonu bilgileri” bağlamında saklı kalmış yorumların büyük çoğunluğu Süfyân'ın ifadelerinden oluştuğundan, onun biyografisi/hadisçiliği hakkında ayrıca detaylı aktarımlarda bulunulmuştur.²

Müsned'de yer alan metin sonu bilgilerin incelenmesi neticesinde bu notların şu beş ana başlık altında sınıflandırılabilceği görülmüştür; 1. *Süfyân'ın Zabt Kusurlarına İşaret Eden İfadeler*, 2. *Şerh Niteliğinde Süfyân'ın Fıkına İşaret Eden İfadeler*, 3. *Senedde Yer*

¹ Tespitlerimize göre Humeydî ve eseriyle ilgili iki tez yapılmıştır. Bunlardan ilki 1998 yılında Prof. Dr. Ahmet Demirci danışmanlığında A. Kadir Evgin tarafından yapılmış olan “*Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî ve Müsnedi*” isimli doktora tezi, diğeri ise 2002 yılında Doç. Dr. Ali Dere danışmanlığında Mustafa Tayyar tarafından yapılmış olan, “*Humeydî'nin Müsnedi ve Hadis Literatüründeki Yeri*” isimli yüksek lisans tezidir. Makalemizle ilgili olabilecek bir diğeri de 2007 yılında Prof. Dr. İbrahim Bayraktar danışmanlığında Fuat Karabulut tarafından “*Sufyan b. Uyeyne (H.107/198) ve Hadis İlimindeki Yeri*” ismiyle yapılmıştır. Bu çalışmalarda ve makale taramalarında araştırmada incelenecek bağlamda eserle ilgili değerlendirmelere yer verilmediği görülmüştür.

² Eserde yer alan bin üç yüz otuz yedi rivayetin yedisi Hz. Ebû Bekir, biri Hz. Ömer, biri Hz. Osman, ikisi Hz. Ali, ikisi Zübeyr b. Avvâm, üçü Sa'd b. Ebî Vakkâs, biri Abdullah b. Mes'ûd, biri Ebû Zer, biri Habbâb b. Eret, beşi Hz. Aişe, biri Ümmü Seleme, biri Havle bnt. Hakîm, biri Ümmü Harâm, biri Muaz b. Cebel, ikisi Ebû Eyyûb el-Ensârî, biri Ubeydullah b. Mihsan, biri Ebû Mes'ûd el-Ensârî, biri Abdullah b. Ca'fer, biri Abdullah b. Ömer, biri Mugîre b. Şu'be, biri Osmân Ebû'l-Âs, biri Nu'mân b. Beşîr, üçü Ebû Hureyre, biri Kays b. Âsım, biri Câbir b. Abdullah rivayeti olmak üzere toplam kırk ikisi Humeydî'nin Süfyân haricindeki hocalarından nakledilmiştir. Bu rivayetlerden bazılarının hemen ardından Süfyân'ın senedinde bulunduğu rivayetlerle metni takviye yolu izlenmiştir. Dolayısıyla *Müsned*'in tamamında Süfyân'dan nakil hususunda özel bir çabanın varlığından söz etmek mümkündür. Humeydî'ye ait metin sonu bilgiler için bk. Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî el-Humeydî, *el-Müsned*, thk. Huseyn Suleym Esed ed-Dârânî-Murhef Huseyn Esed (İstanbul: Dâru's-Semmân, 2019), 1/462 (No. 319); 1/478 (No. 337); 1/487 (No. 347); 2/242 (No. 744); 2/298 (No. 798); 2/417 (No. 903); 2/459 (No. 935); 3/199 (No. 1206); 3/239 (1253).

Alan İsimlerden Kaynaklanan Farklılıklara İşaret Eden İfadeler,³ *4. Farklı Râvilerin Rivayetlerinde Tercihin Uygulanması*⁴ ve *5. Farklı Sened ve Rivayet Lafızlarının Kullanımına Dair İfadeler*.⁵

Başlıklara dâhil edilen rivayetlerin tamamının incelenmesi durumunda makalenin sınırlarının aşılabacağı düşünülmüş, bu sebeple 3, 4 ve 5 numaralı başlıkların detaylarına makalede yer verilmemiştir. Ayrıca bu tercihimizde, ilgili başlıkların dönemin isnada ait özellikleri/kültürü açısından ilk iki yüzyılda yaşamış örnek musannif ve eserleriyle mukayesesi mümkün olup birbirlerinden çok farklı bir görünüm arz etmemesi düşüncesi de etkili olmuştur. Örneğin Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Rebî' b. Habîb (ö. 180/796 [?]), Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) gibi aynı dönem musanniflerin eserlerinde de bu başlıklara dâhil edilen rivayetlerin özelliklerine uygun olarak "hafızadan rivayet", "farklı sened ve rivayet lafızlarının kullanımı", "isnadlardaki şek ifadeleri", "hadisin ittisali problemi", "önceki sened veya metne atıf", "mutabaat ve şahit uygulamaları" gibi hususlar benzerlik göstermektedir.⁶

Çalışmamızda asıl incelenmesi düşünülen rivayetler "*Süfyân'ın Zabt Kusurlarına İşaret Eden İfadeler*" ve "*Şerh Niteliğinde Süfyân'ın Fıkıhına İşaret Eden İfadeler*" şeklinde oluşturulmuş iki başlıkta bir araya getirilen rivayetlerdir. İlk başlıkta yer alan ve özellikle metinle ilgili problemlerin yoğunlukta olduğu rivayetlerin sonlarındaki notların, *Müsned* çağdaşı veya sonrası eserlerdeki varlığı, Süfyân'ın senedinde yer aldığı rivayetlerin bu eserlerde taranması yoluyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Tespit

³ Humeydî, *el-Müsned*, 1/554 (No. 415); 2/69 (No. 536); 2/75 (No. 543); 2/89 (No. 558); 2/91 (No. 560); 2/92 (No. 561); 2/94 (No. 563); 2/97 (No. 566); 2/102 (No. 573); 2/112 (No. 584); 2/116 (No. 589); 2/127 (No. 598); 2/152 (No. 631); 2/154 (No. 633); 2/163 (No. 648); 2/167 (No. 653); 2/190 (No. 681); 2/194 (No. 686); 2/203 (No. 697); 2/240 (No. 741); 2/259 (No. 757); 2/387 (No. 878); 2/465 (No. 940); 2/489 (No. 963); 3/13 (No. 996); 3/21 (No. 1006); 3/24 (No. 1009); 3/27 (No. 1013); 3/41 (No. 1025); 3/87 (No. 1082); 3/105 (No. 1107); 3/106 (No. 1108); 3/141 (No. 1146); 3/209 (No. 1215); 3/217 (No. 1224); 3/225 (No. 1235); 3/270 (No. 1292); 3/280 (No. 1309).

⁴ Humeydî, *el-Müsned*, 1/211 (No. 42); 1/285 (No. 105); 1/406 (No. 261); 2/331 (No. 832); 2/365 (No. 860).

⁵ Humeydî, *el-Müsned*, 1/221 (No. 51); 1/393 (No. 247); 1/426 (No. 282); 1/456 (No. 311); 1/522 (No. 381).

⁶ Bahsedilen türden ilk iki asrın rivayet özelliklerine vurguların bulunduğu makale ve tezler için bk. Bünyamin Erul, "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I) I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Raşid'in (ö. 153) el-Cami'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/1 (2002), 27-61; a.mlf., "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (II): Dirayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Cami'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2 (2002), 57-90; a.mlf., "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (III): er-Rabî' b. Habîb (ö. 175-180) ve Rivayet-Dirayet Açısından el-Câmi'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/2 (2003), 27-68; Emrullah Bolat, "*Abdullah b. Vehb ve el-Câmi' fi'l-Hadîs İsmi Eseri*" (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

çalışması esnasında *Müsned*'de yer alan rivayet birden fazla kaynakta, rivayetin sonundaki Süfyân'a ait notlar yer almaksızın nakledilmişse çoğunlukla bu örneklerden bazılarına işaret edilmiştir. Diğer yandan *Müsned*'de olduğu gibi Süfyân'ın rivayetin sonunda zikredilen notları barındıran rivayetler varsa onlara ayrıca değinilmiş, bu notların Süfyân'ın hangi talebelerinin bildirmesiyle korunduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda sonraki dönem râvi veya musanniflerin ilgili rivayetler üzerinde, rivayetin anlaşılmasına/anlaşılır nakledilmesine engel teşkil eden tasarruflarının olup olmadığı ayrıca ortaya çıkmış olacaktır. *Müsned*'de yer alan rivayetlerin bahsettiğimiz şekilde tahrirci sonuç vermediğinde, örneklerde de görüleceği üzere zorunlu olarak sadece *Müsned*'de yer alan ilgili rivayete ve ilave nota değinmekle yetinilmiştir.

“*Şerh Niteliğinde Süfyân'ın Fıkhına İşaret Eden İfadeler*” şeklinde inceleme konusu edilen ikinci başlıktaki rivayetlerin tahrircine ise ilgili notların çoğunlukla diğer hadis metinlerinde yer almaması ve rivayetin sıhhatine herhangi olumsuz bir tesiri olmaması sebebiyle ayrıca yer verilmemiş, Süfyân'ın hadislerin anlaşılmasına dair çabasını ortaya koyan ifadelerin tespiti ve değerlendirilmesiyle yetinilmiştir.

Böylece makale boyunca iki farklı başlık altında rivayetlerin değerlendirilmesinde izlenecek bu usulle III. asır eserlerine nispetle erken sayılabilecek, ilk musanniflerden Süfyân'ın hadisçiliği hakkında tabakat kitapları haricinde, rivayetlere eklenen notlar yardımıyla doğrudan tespitlerde bulunabilecek, ayrıca bu notlarla hadislerin anlaşılmasına yönelik Süfyân'ın katkılarına dair fikir edinilmiş olacaktır.

1 Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne el-Hilâlî'nin (ö. 198/814) Hayatı

Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Ebî İmrân, Benî Hilâl b. Âmir b. Sa'sa'dan Benî Abdullah b. Ruveybe'nin mevlasıdır.⁷ Hicri 107 yılında Kûfe'de doğmuştur. Babası Uyeyne, Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin (ö. 126/743) adamlarından olup, o azledilip yerine 120 yılında Yusuf b. Ömer es-Sekafî (ö. 127/744) vali olarak atanınca takibe uğradığından Mekke'ye kaçmak zorunda kalarak ailesiyle birlikte 119/120 senesinde buraya yerleşmiştir. O esnada Süfyân 12 ya da 13 yaşlarındadır. Süfyân hadis

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbu't-tabakâtî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001), 8/59; Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 10/244; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1983), 11/177.

talebine ilk olarak burada başlamıştır.⁸ Muhammed, Âdem, İmrân ve İbrahim isimli dört kardeşi de hadis rivayetinde bulunmuş olan Süfyân, hadisle yakından ilgili bir aileye mensuptur.⁹ Hicri 198 senesinde Mekke’de vefat etmiştir.¹⁰

1.1 Hadis İlmi Açısından Durumu

Hakkında vefatından bir sene önce ihtilata uğraması dışında herhangi bir olumsuz kanaate rastlamadığımız Süfyân, “sika”, “Medineli İbn Şihâb ez-Zührî’nin (ö. 124/742) ashabı içerisinde en sebtî”, “Mekkeli Amr b. Dînâr’ın (ö. 126/744 [?]) rivayetlerini en iyi bilenlerden” sayılmıştır.¹¹ Zührî’den rivayetlerinin bazısında tedlis yapmakla eleştirilse de tedlisinin sikalardan olduğu söylenmiştir.¹² Ancak incelenecek başlıklarda görüleceği üzere özellikle kendisinden küçük yaşta hadis aldığı Zührî’den nakillerinde tedlis dışında zabt problemleri de görülmektedir.

Süfyân, Kûfe’ye geldiğinde Ebû Hanîfe (ö. 150/767), “Amr b. Dînâr’ın ilminin hafızı size gelmiştir.” diyerek onun Amr’la ilişkisine işaret ederken;¹³ Şu’be (ö. 160/776) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Amr b. Dînâr’ın rivayetlerine ulaşmak isteyen Süfyân’ı tavsiye etmiştir.¹⁴ Humeydî’nin *Müsned*’inde Süfyân, 189 rivayetin büyük çoğunluğunu doğrudan, geri kalan az bir kısmını da vasıtalı olarak Zührî’den; 88 rivayeti de Amr b. Dînâr’dan nakletmiştir. *Müsned*’de yer alan toplam 1.300 rivayete oranla bu rakamın rivayetler içerisinde azımsanmayacak bir kısmı teşkil ettiği söylenebilir.

İmam Şafî (ö. 204/820) Süfyân hakkında “Mâlik (ö. 179/795) ve Süfyân olmasaydı Hicaz’ın ilmi kaybolurdu.”, “6 hadis hariç, ahkâma dair hadislerin tamamını Süfyân’ın hadislerinde buldum.” sözlerinin yanı sıra birazdan sağlamlasını yapma imkânı bulacağımız “Hadisi daha güzel tefsir etme hususunda onun gibisini görmedim.”

⁸ İbn Sa’d, *Tabakât*, 8/59; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî (Haydarâbâd: Dâiratu’l-Me’ârifî’l-Usmâniyye, ts), 4/94; Hatîb, *Târîh*, 10/246; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a’lâm en-nubelâ*, thk. Şu’ayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1982), 8/455.

⁹ Hatîb, *Târîh*, 10/245; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 11/178; Zehebî, *Siyer*, 8/465.

¹⁰ İbn Sa’d, *Tabakât*, 8/59-60; Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târîh*, thk. Halîl Mansûr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999), 1/56; Hatîb, *Târîh*, 10/256; Zehebî, *Siyer*, 8/474.

¹¹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1952), 1/51-52; Hatîb, *Târîh*, 10/255; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 11/189; Zehebî, *Siyer*, 8/458-464.

¹² Zehebî, *Siyer*, 8/465.

¹³ Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekir b. Hallikân, *Vefayâtu’l- a’yân ve enbâu’z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdr, 1978), 2/393.

¹⁴ Hatîb, *Târîh*, 10/251-252.

ifadelerini kullanmıştır. Böylelikle hem Süfyân'ın ilmi birikimine hem de hadislere ilgisinin yönüne işaret etmiştir. Şafiî'nin Süfyân'ın hadisleri tefsiriyle ilgili söylediklerine paralel ifadeleri Mâlik'in önde gelen Mısırlı talebelerinden fakih ve muhaddis Abdullah b. Vehb de (ö. 197/813) kullanmış, Ahmed b. Hanbel de süneni ondan daha iyi bilen tanımadıklarını söylemiştir.¹⁵ Süfyân'ın bu durumu, Zehebî'nin (ö. 748/1348) ifade ettiği üzere, onun Irak ve Hicâz'ın hadislerini toplamasından kaynaklanmış olmasıyla izah edilebilir.¹⁶

Süfyân'ın rivayeti daha anlaşılır kılmak için sarf ettiği çabayı, yorumları, onun hadise dair bilgi/birikiminin (fıkhu'l-hadîs) bir neticesi olarak görmek yanlış olmayacaktır. Nitekim Ali b. Haşrem'in (v. 257/871) Süfyân'ın ilim meclisinde meydana gelen bir olaya dair izlenimleri bu bağlamda önemlidir. Süfyân, ashâbu'l-hadîs'i hadislerin fıkhumu öğrenmeye teşvik etmiş, gerekçe olarak da ashâbu'r-re'y'in kendilerini ezmesini/bastırmasını göstermiştir. Ashâbu'r-re'y ile kimi kastettiğini de "Ebû Hanîfe (bir meseleyle ilgili) ne söylemişse biz o konuda bir ya da iki hadis nakletmişizdir." sözleriyle ortaya koymuştur. Ancak halkadaki katılımcılar tavsiyeye kulak asmamış, "Amr b. Dînâr kimden nakilde bulundu?" vb. ifadelerle konuşmalarına devam ederek rivayetleri nakletmekle yetinmişlerdir.¹⁷

Mekkeli hadis münekkitlerinden sayılan Süfyân, bu konuda kendinden önceki birikimden istifade etmiş, Mâlik gibi isimlerin râvilerin durumlarını bilip, tenkitlerinde müteşeddid olduğuna dair tespitlerde bulunmuştur.¹⁸ Süfyân'ın cerh ve tadile dair ilgi ve bilgisini göstermesi açısından bazı râviler hakkında kullandığı şu ifadeler kayda değerdir: "Zamanında İbn Abbas gibisi, zamanında Şa'bî gibisi, zamanında Süfyân es-Sevrî gibisi görülmemiştir."¹⁹ "Kûfe'de el-Hakem b. 'Utbe ve Hammâd b. Ebî Süleymân gibisi yoktur."²⁰ "Süheyl b. Ebî Sâlih'i hadiste sebt olarak görürdük."²¹ "Medine'de

¹⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/32-33; Zehebî, *Siyer*, 8/458.

¹⁶ Zehebî, *Siyer*, 8/457-458. Benzer ifadeler için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/32; Hatîb, *Târîh*, 10/250.

¹⁷ "علي بن خشرم يقول : كنا في مجلس سفيان بن عيينة فقال : يا أصحاب الحديث تعلموا فقه الحديث لا يقهركم أصحاب الرأي ، ما قال أبو ؟ حنيفة شينا إلا ونحن نروي فيه حديثاً أو حديثين ، قال : فتركوه ، وقالوا : عمرو بن دينار ممن ؟" ifade için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Mâ'rifetu ulûmi'l-hadîs*, thk. es-Seyyid Mu'zam Huseyn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016), 66.

¹⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/23, 32.

¹⁹ Zehebî, *Siyer*, 3/352.

²⁰ Zehebî, *Siyer*, 5/209.

²¹ Zehebî, *Siyer*, 5/459.

Şurahbîl Ebû Sa'îd isminde, megâzide insanların en bilgililerinden bir şeyh vardır,”²² “Hişâm b. Hassân, Hasan el-Basrî'nin hadislerini en iyi bilen kimsedir.”²³ “Ehli Basra'ya şaşılır, yanlarında Dâvud b. Ebî Hind varken, (rey ehlinden) Osman el-Bettî'ye soruyorlar.”²⁴ “İbrâhîm b. Nâfi' hafızdır.”²⁵ “Ebû İshâk el-Fezârî imamdır.”²⁶ “Ehl-i Mekke'nin en bilgilisi Amr b. Dînâr'dır.”, yine bir başka defa Amr için “Sika, sika, sika.”²⁷ ve “Mûsâ b. Ebî Âişe sikalardandır.”²⁸ ifadelerini kullanmıştır. Mekkeli talebesi Humeydî de râvilerle ilgili olumlu-olumsuz kanaatlerde bulunmuş,²⁹ hocalarından, özellikle de Süfyân'dan râvilerin cerh ve tadiline dair çokça bilgi nakletmiştir.³⁰ Humeydî ve Süfyân arasındaki hoca-talebe ilişkisinin boyutlarına işaret etmesi açısından bu bilgiler kayda değerdir.

Fetva vermekten kaçınan, zühdle ilgili görüşler kendisinden çokça nakledilen Süfyân, dönemin kalamî tartışmalarına da katkıda bulunmuş, “Sâhibu sünne ve ittiba” olarak anılmıştır.³¹ Görüşlerinden bir kısmını talebesi Humeydî'nin *Usulu's-Sünne* isimli hacmi küçük, ilk dönem ehl-i hadisin konuyla ilgili görüşlerine dair önemli bilgilerin yer aldığı risalesinden öğrenebildiğimiz Süfyân, halku'l-Kur'ân meselesinde: “Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olup aksini söyleyenin bidatçı” olacağını, ru'yetle ilgili hadisler kendisine sorulduğunda: “Bunları kendilerine güvendikleri ve razı oldukları kimselerden duyduklarını” söylemiştir. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) ru'yeti inkârı sorulduğunda ise Mutaffifin suresi 15. ayeti delil getirerek, “Allah o gün düşmanlarından kendini gizleyeceğini söylüyor. Allah görülmeyecekse, Allah'ın dostları ile düşmanları arasında ne fark olacak?” diyerek ru'yetin varlığını ispata çalışmıştır. Allah'ın parmağı, gülmesi, beğenmesi gibi lafızlar içeren hadisler hakkında ise “Bize ulaştığı gibi tasdik eder, nasıllığını sormadan onları rivayet ederiz.” demiş: “İman söz ve ameldir, artar ve azalır.” diyerek de iman-amel tartışmalarına dair görüşünü ortaya

²² Zehebî, *Siyer*, 6/116.

²³ Zehebî, *Siyer*, 6/357.

²⁴ Zehebî, *Siyer*, 6/377.

²⁵ Zehebî, *Siyer*, 7/22.

²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/45.

²⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/49.

²⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/43.

²⁹ Buhârî, *Târîh*, 1/97, 163; 6/112; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/65; 7/267.

³⁰ Diğer bazı örnekler için bk. Buhârî, *Târîh*, 3/515; 5/182; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/146-147, 154.

³¹ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 2/392. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/33; Zehebî, *Siyer*, 8/465. Onun Zühdle ilgili görüşleri için ayrıca bk. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1988), 7/270-318.

koymuştur.³² Süfyân'ın kelimâî meselere dair yaklaşımlarını da böylece talebesi Humeydî'nin aktarımlarından öğrenebilmekteyiz.

1.2 Süfyân'ın Rivayette Bulunduğu İsimler ve Kendisinden Rivayette Bulunanlar³³

Tabiiinden seksen kadar isimle görüşmüş olan Süfyân, kendi ifadesiyle hadis talebine ilk olarak 15 yaşında Ebû 'Umeyye Abdulkerîm b. Ebî'l-Muhârik'in (ö. 126/744) dersine katılarak başlamıştır.³⁴ 116 ve 120 yıllarında Hac vazifesini ifa eden Süfyân, 123 yılında 16 yaşındayken Emevi halifesi Hişâm b. Abdülmelik ile (ö. 125/743) birlikte Hacca gelmiş olan Zührî'yle görüşmüştür. Zührî, hadis taleb eden ondan daha genç birini görmediğini söylemiştir.³⁵ 150 ve 152 yıllarında Yemen'e de giden Süfyân, orada Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) ile de görüşmüştür.³⁶ Özellikle Zührî ile erken yaşta görüşmüş olmasının ondan rivayetlerinde ne gibi problemler ortaya çıkardığını, bu problemleri tashihte Ma'mer'in kendisine ne şekilde yardımcı olduğu da incelenecek örneklerle görülebilecektir. Süfyân, Bağdat'a da yolculuk yapmıştır.³⁷ Şu'be, Süfyân'ı küçük bir çocuk olarak, beraberinde uzun levhalarla Amr b. Dînâr el-Mekki'ye geldiğini gördüğünü söylemiştir.³⁸

Ebû İshâk es-Sebî'î, Ziyâd b. Allâka, el-Esved b. Kays, Ubeydullah b. Ebî Yezîd, Abdullah b. Dînâr, Zeyd b. Eslem, Ebu'z-Zübeyr, Eyyûb es-Sahtiyânî, Hişâm b. Urve, Humeyd et-Tavîl, Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî, İbn Ebî Leylâ, A'meş, Süheyl b. Ebî Sâlih, Abdullah b. Ebî Necîh, Abdurrahmân b. el-Kâsım, Ebu'z-Zinâd, Ubeydullah b. Ebî Yezîd, Mansur b. el-Mu'temir, Safvân b. Süleym, Abdullah b. Ebî Bekir b. Hazm, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, Zâide b. Kudâme kendisinden rivayette bulunduğu isimlerden bazılarıdır. Hocası A'meş, çağdaşlarından İbn Cüreyc ve Şu'be gibileri de ondan hadis

³² Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsa el-Kureşî el-Humeydî, *Usûlü's-sünne*, thk. Muş'îl Muhammed el-Hıdâdî (Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1997), 40-41; Fesevî, *el-Ma'rife*, 3/379; Zehebî, *Siyer*, 8/466-468.

³³ Türkçe çalışmalarda rahatlıkla kullanılan "hoca ve talebeleri" ifadeleri yerine, tabakat eserlerinde yer aldığı şekliyle, başlıkta tercih ettiğimiz ifadelerin kullanılmasının daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Nitekim hadis rivayet eden isimlerin rivayette bulunduğu râvilerle her zaman hoca-talebe ilişkisi içerisinde olmadıkları, kimi zaman çağdaşları ya da kendilerinden yaşça küçüklerden rivayette buldukları görülmektedir.

³⁴ Hatîb, *Târîh*, 10/245. İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 2/392.

³⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 11/188.

³⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/59; Buhârî, *Târîh*, 4/94; Hatîb, *Târîh*, 10/247-248; Zehebî, *Siyer*, 8/464.

³⁷ Hatîb, *Târîh*, 10/244.

³⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/64; Zehebî, *Siyer*, 8/462.

rivayetinde bulunmuşlardır. A'meş hayattayken Kûfe'ye gelmiş, onun meclisinde sırasıyla bir hadis Süfyân bir hadis A'meş rivayet edecek şekilde birlikte hadis nakletmişlerdir.³⁹

Hemmâm b. Yahyâ, Züheyr b. Muâviye, Hammâd b. Zeyd, Ebû İshâk el-Fezârî, Mu'temir b. Süleymân, Abdullah b. el-Mübârek, Abdurrahmân b. Mehdî, Yahya b. Sa'îd el-Kattân, Şafîî, Abdurrezzâk, Vekî', Sa'îd b. Mansûr, Yahyâ b. Ma'în, Ali b. el-Medînî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, İshâk b. Râhûye, Amr b. Ali el-Fellâs, Yunus b. Abdül'alâ ve diğer pek çok isim Süfyân'dan rivayette bulunmuştur.⁴⁰

Ondan rivayette bulunan talebeleri içerisinde Humeydî'nin yeri daha farklı olmuştur. Zehebî, Süfyân'dan rivayetleriyle ilgili olarak, "Ondan çokça rivayeti vardı ve ondan rivayetleriyle bilindi/temayüz etti." ifadelerini kullanmıştır.⁴¹ Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin (ö. 256/870) "Bizim nazarımızda imamdır." dediği Humeydî hakkında Ebû Hâtim (ö. 277/890), "İbn Uyeyne'nin rivayetlerinde insanların en güvenilirli, ashabının reisi, sika ve imâm" ifadelerini kullanmıştır.⁴² Humeydî'nin fıkıh eğitimi de aldığı hocası Şafîî, onun Süfyân'dan on bin hadis ezberlediğini nakletmiştir.⁴³ Bu rivayetler Humeydî'nin Süfyân'dan nakillerinin yoğunluğuna işaretin yanı sıra, *Müsned'in Müsnedü'l-Humeydî an Süfyân b. Uyeyne* olarak isimlendirilmesine sebep olan durumu da daha anlaşılır kılmaktadır.⁴⁴

³⁹ Hatîb, *Târîh*, 10/245-246; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 2/391; Zehebî, *Siyer*, 8/455-456.

⁴⁰ Hatîb, *Târîh*, 10/245. Kendisinin rivayette bulunduğu ve kendisinden rivayette bulunanların uzun bir listesi için bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 11/178-188; Zehebî, *Siyer*, 8/456-457.

⁴¹ Zehebî, *Siyer*, 10/616. Benzer ifadeler için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/57.

⁴² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/57; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 14/513; Zehebî, *Siyer*, 10/617, 619.

⁴³ Zehebî, *Siyer*, 10/618.

⁴⁴ Ahmet Yücel, "Humeydî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/357.

1.3 Eserleri

Kitap yazmadığı nakledilse de Süfyân, kendi ifadesiyle hadisleri önce ezberlemiş sonra da yazmıştır.⁴⁵ *Tefsîr'i*,⁴⁶ *Cüz'un fîhi Hadîsu Süfyân b. Uyeyne*,⁴⁷ *Hadîsu Süfyân b. Uyeyne*⁴⁸ isimleriyle matbu hadis cüzleriyle, *el-Câmi'*, *Cevâbâtu'l-Kur'ân*, *el-Avâlî* isimli kendisine nispet edilen eserler de yazdığı hadisleri kitaplar halinde bir araya getirdiğine delalet etmektedir.⁴⁹

2 Süfyân'ın Zabt Kusurlarına İşaret Eden İfadelerin Değerlendirilmesi

Süfyân'ın biyografisiyle ilgili başlıklardan sonra *Müsned*'de yer alan metin sonu bilgiler çerçevesinde girişte bahsedilen usulle ilgili rivayetlerin incelenmesine başlayabiliriz.

Süfyân'ın zabt kusurlarına işaret eden metin sonu bilgiler toplamda kırk kadar olup konunun anlaşılması hususunda yeterli olacağından bu örneklerden sadece yedisinin burada zikredilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir. Süfyân'ın hadisi kimi zaman tahammül kimi zaman da edası esnasında ortaya çıkmış kusurlar, öğrencisi Humeydî'nin hocasından yaptığı nakiller sayesinde tespit edilebilmektedir. Ayrıntılarıyla incelenmiş kırk kadar rivayetten on biri Süfyân'ın Zührî'den yaptığı nakillerde yaşadığı problemleri konu edinmektedir. Özellikle Süfyân'ın hadis ilmi açısından durumunun incelendiği başlıkta “İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) ashâbı içerisinde en sebtî; ondan rivayetlerinin bazısında tedlis yapmakla eleştirilse de tedlisinin sikalardan olduğu” ifadeleriyle, incelenecek örneklerin uyum içerisinde olmadığı söylenmelidir.

⁴⁵ Hatîb, *Târîh*, 10/250. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 11/189.

⁴⁶ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 53; Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî* (Riyad: Câmîatiü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991), 1/178-179. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 133.

⁴⁷ Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî, “*Cüz'un fîhi hadîsu Süfyân b. Uyeyne*”, thk. Ahmed b. Abdurrahmân (Kahire: Mektebetu Dâru'l-Menâr, 1987).

⁴⁸ Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî, *Hadîsu Süfyân b. Uyeyne*, thk. Muflîh b. Süleymân (Riyad: Dâru'l-Meymân, 2010); Sezgin, *Târîhu't-Turâs*, 1/179.

⁴⁹ Fuat Karabulut, “*Süfyân b. Uyeyne ve Hadis İlmindeki Yeri*” (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 82-84.

Süfyân'ın doğum tarihi (hicri 107) ve ilim hayatına başladığındaki yaşına (12-13) dair bilgiler dikkate alındığında, Süfyân'ın en erken hicri 119 yılında hadis talebine başladığı anlaşılmaktadır. Beş yıl gibi kısa bir sürede, erken yaşlarda kendisinden ezberlemek suretiyle rivayette bulunduğu hocasından yaptığı nakillerde problem yaşaması kaçınılmazdır. İçlerinde Süfyân'ın da olduğu bir grubun, Muhammed b. Mansûr b. el-Cevâz'ın evinde bulunan İbn Şihâb ez-Zührî'ye hadis dinlemek için geldiklerinin anlatıldığı rivayette bu durum rahatlıkla gözlemlenebilmektedir.⁵⁰

Zührî, hadis talebiyle gelenlere isterlerse yirmi hadis, isterlerse Sakîfe hadisini nakledebileceğini söylemiştir. Konuşmalara şahit olan, topluluğun en küçüğü Süfyân, uzun olmasından dolayı Zührî'nin Sakîfe hadisini nakletmemesini arzulamış, ancak onun istediğinin aksine topluluğun tercihinden dolayı Zührî-Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd-İbn Abbâs-Ömer isnadıyla Sakîfe hadisi nakledilmiştir. Bu anlatıdan hafızasında bazı şeyler tutmuş olan Süfyân, hadisin hatırlayamadığı kısmını daha sonra Ma'mer'den tamamlamıştır.⁵¹ Böylece küçük yaşta olmasından dolayı rivayeti tamamen elde edemeyen Süfyân rivayeti bir başka râvi olan hocası Ma'mer vasıtasıyla elde etmek zorunda kalmıştır. Ma'mer'den tamamlanan bu kısım, Hz. Peygamber'e recm ayeti indirildikten sonra hem onun hem de ona uyararak sahâbîlerin recmi uyguladıklarının anlatıldığı kısım olup, Süfyân-Ma'mer-Zührî... isnadıyla ilgili zabt problemine işaret edecek ifadeler tekrar edilerek ayrıca rivayet edilmiştir.⁵² Ancak bu iki kısım da rivayetin tamamı değildir. Rivayetin detayları Ma'mer'in Zührî'den yukarıda zikredilen senedle nakledilmek suretiyle Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde yer almaktadır. Abdurrezzâk'ın rivayeti kadar detay içermese de Mâlik'in *Muvatta*'nda da Zührî'den naklen aynı rivayete yer verilmektedir.⁵³ Hem Mâlik hem de Abdurrezzâk'ın senedinde yer aldığı rivayet kendilerinden sonraki hadis eserlerinde çokça yer almış, ancak senedinde Süfyân'ın bulunduğu rivayete kusurlarıyla ya da kusurları olmaksızın rastlanmamıştır.

Yine Süfyân'ın Zührî'den naklinde yaşadığı problemi gösteren benzer diğer bir örnek Süfyân-Zührî-Urve-Hz. Aişe isnadıyla Hz. Peygamber'in dileyenin hacc ve umreye

⁵⁰ Humeydî, *el-Müsned*, 1/194 (No. 26).

⁵¹ “فحفظت منه أشياء ثم حدثني بقيته بعد ذلك معمر” Bk. Humeydî, *el-Müsned*, 1/194 (No. 26).

⁵² “فقد سمعته من الزهري بطوله فحفظت منه أشياء و هذا مما لم احفظ منها يومئذ” Bk. Humeydî, *el-Müsned*, 1/194 (No. 25).

⁵³ Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1403/1982), 7/315. Mâlik'in Zührî'den nakliyle farklı lafız ve ziyadelerle de rivayet *Muvatta*'da yer almaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvatta*' (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), “Hudûd”, 6.

birlikte, dileyenin de hacca ayrı umreye ayrı telbiye getirmek suretiyle niyet edebileceğini haber veren rivayettir.⁵⁴ Hz. Peygamber hac için telbiye getirmekle birlikte diğer bazıları zikredilen diğer niyetlerle telbiye getirmişlerdir. Süfyân, Zührî'den yaptığı bu naklin ardından, hadisin kendine zor geldiğini ancak bu şekilde ezberleyebildiğini “ثم وحدثنا عبد بن حميد” ifadeleriyle bildirmektedir. Aynı rivayet “أخبرنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها قالت unuttuğu Hz. Aişe'nin umresiyle ilgili kadınlık hallerine ait bilgilerle mufassal bir şekilde Müslim'in *Sahih*'inde yer almıştır. Ayrıca Müslim, Humeydî'nin naklettiği, Süfyân'ın “rivayetin kendisine zor geldiği”ne dair ifadelerin geçtiği bu rivayeti, ilgili ifadeler yer almaksızın, Süfyân'ın diğer bir talebesi İbn Ebî Ömer'den aynen nakletmiştir.⁵⁵ Bir önceki örneğin aksine rivayet, Humeydî sonrası eserlerde aynen nakledilmişse de Süfyân'ın yaşadığı zabt problemine *Müsned* dışında yer verilmemiştir. Humeydî'nin metin sonu notları yardımıyla Süfyân'ın Zührî'den nakillerindeki problemlerin anlaşılabilirdiği başka örnekler de *Müsned*'de yer almıştır.⁵⁶

Süfyân'ın Zührî'den rivayetlerinde yaşadığı türden problemler diğer bazı hocalarından yaptığı sayısı yirmi dokuzu bulan nakiller için de geçerlidir.⁵⁷ Yine bu zabt problemlerinin büyük kısmı Humeydî'nin notları sayesinde tespit edilebilmektedir.

Hz. Ali'den naklen Hâtıb b. Beltea tarafından Mekkelilere gönderilen mektubu konu edinen meşhur rivayetin sonunda, Amr b. Dinâr'ın Mumtehine suresi “Ey iman edenler benim ve sizin düşmanınız olanları dost edinmeyin.” mealindeki 1. ayetinin bu konuda indiğine dair yorumun kaynağı hakkında, Süfyân'ın tereddüdünü içeren rivayet örnek olarak zikredilebilir.⁵⁸ Süfyân, bu ifadelerin Hz. Peygamber'e mi yoksa hadisi kendisinden naklettiği hocası Amr'a mı ait olduğundan emin değildir.⁵⁹ Bu rivayet pek çok kaynaktan geçmekle birlikte, burada yer alan hem Amr'dan nakledilen bilgiye hem

⁵⁴ Humeydî, *el-Müsned*, 1/361 (No. 205).

⁵⁵ Müslim, “Hac”, 2971.

⁵⁶ Humeydî, *el-Müsned*, 1/428 (No. 284); 2/17 (No. 464); 2/59 (No. 524); 2/118 (No. 591); 2/163 (No. 647); 2/441 (No. 922); 2/447 (No. 926); 2/449 (No. 927); 2/507 (No. 983)

⁵⁷ Humeydî, *el-Müsned*, 1/224 (No. 52); 1/236 (No. 61); 1/267 (No. 89); 1/342 (No. 177); 1/355 (No. 196); 1/375 (No. 225); 1/457 (No. 313), 2/40 (No. 498); 2/48 (No. 509); 2/54 (No. 518); 2/86 (No. 555); 2/115 (No. 587); 2/223 (No. 720); 2/231 (No. 732); 2/302 (No. 801); 2/326 (No. 829); 2/352 (No. 848); 2/417 (No. 903); 2/466 (No. 941); 3/108 (No. 1110); 3/168 (No. 1174); 3/171 (No. 1177).

⁵⁸ Humeydî, *el-Müsned*, 1/218 (No. 49).

⁵⁹ “فلا ادري انك في الحديث ام قولا من عمرو بن دينار”. Bu rivayet Buhârî'de iki şekilde de nakledilmiştir.

de şek ifadelerine Buhârî'nin *Sahîh*'i hariç hiçbir kaynakta rastlanmamaktadır.⁶⁰ *Sahîh*'te iki yerde rivayet hem ziyadeli⁶¹ hem ziyadesiz nakledilmektedir.⁶² Buhârî'nin Humeydî'den naklettiği rivayette bu ziyade ve Süfyân'ın şekki aynen yer alırken,⁶³ Kuteybe b. Sa'îd'in Süfyân'dan naklinde şek ifadesine yer verilmeksizin ilgili ayetin bu olayın ardından indiği bildirilmektedir.⁶⁴ Bu durumda Süfyân'ın şekkine yer veren Humeydî'nin rivayeti, ilgili ayetin sebab-i nüzulüne dair bilginin rivayetin aslında mı yer aldığı yoksa Amr'ın sözü mü olduğu hususunda ortaya çıkacak problemi tespit imkânı sağlamaktadır. Süfyân'ın şek ifadesi, talebesi Kuteybe b. Sa'îd'den nakledilen rivayette yer almayıp Humeydî'nin rivayetiyle bilinebilmiş olması ve bu durumun farkında olduğu anlaşılan Buhârî'nin her iki isnada da eserinde yer vermiş olması dikkate değerdir.

Sehiv secdelerinin zamanına dair Mansûr-İbrahim-Alkame-Abdullah b. Mes'ûd yoluyla nakledilen diğer bir rivayetin sonunda Süfyân, rivayetin aslının uzunluğundan ve kendisinin ancak naklettiği kadarını ezberleyebildiğinden bahsetmektedir.⁶⁵ Süfyân'ın naklettiği kadarıyla bu rivayet, onun Humeydî dışındaki talebelerinden İbn Mâce⁶⁶ ve Dârekutnî'nin *Sünen*'lerinde⁶⁷ yer almakta ancak rivayetin sonunda Süfyân'a ait zabt kusuruna dair ifadeleri yer almamaktadır. Süfyân'ın tamamını ezberleyemediği bu hadis Tayâlisî'nin *Müsned*'inde Zâide-Mansûr-İbrâhîm-Alkame-Abdullah b. Mes'ûd isnadıyla, Süfyân'ın ezberleyemediği kısımlarıyla birlikte tam bir şekilde

⁶⁰ Amr'ın ilgili ziyadesi yer almaksızın rivayet Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde Müsedded-Süfyân-Amr isnadıyla nakledilmektedir. Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetu'r-reyyân, 1419/1998), "Cihâd", 98.

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), "Megâzî", 44.

⁶² Buhârî, "el-Cihâd ve's-siyer", 139.

⁶³ Buhârî, "Tefsîr", 368.

⁶⁴ Buhârî, "Megâzî", 44. İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde Abdulcebbar b. el-Alâ'nin Süfyân'dan nakli şeklinde şek ifadesi yer almaksızın ilgili ayetin bu olay üzere indiği nakledilmektedir. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sahîh*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1414/1993), 14/424.

⁶⁵ "وكان طويلا فهذا الذي حفظت منه". Humeydî, *el-Müsned*, 1/275 (No. 96).

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru'l-fîkr, ts.), "İkâmetu's-salat ve's-sünnetü fihâ", 136.

⁶⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1425/2004), 2/211.

nakledilmektedir.⁶⁸ Bu rivayetin Süfyân tarafından tamamının ezberlenmeyip eksik nakledildiğini diğer talebelerinden değil, sadece Humeydî'nin bildirmesiyle öğrenme imkânı elde edebilmekteyiz.

Diğer bir örnek de İmrân b. Husayn'ın Hz. Peygamber'le birlikte yaptığı yolculukta şahit olduğu Hac suresinin birinci ayetinin nüzulü kıssasını anlatan rivayettir.⁶⁹ Kıssanın sonunda Hz. Peygamber, insanların tekrar dirilmesiyle cennetliklerin ve cehennemliklerin miktarına dair ifadeler kullanmış, Müslümanlardan cennete girecekleri sırası ile cennetliklerin dörtte biri, üçte biri ve son olarak cennetliklerin yarısı olarak zikretmiştir. Bu rivayet Süfyân-İbn Cüd'ân-Hasan-İmrân senediyle gelmiştir. Süfyân hafızasının zayıfladığını ifade ederek üçte ikisini deyip demediğini tam hatırlamadığını söylemektedir.⁷⁰ Aynı rivayet “قال لا أدري؟ قال الثلثين أم لا” lafzıyla Tirmizî'nin *Sünen*'inde yer almıştır.⁷¹ *Sünen*'deki ifadeler İmrân'a ait gibi görünse de Humeydî'nin nakline göre şek Süfyân'dan kaynaklanmıştır. Hadis eserlerinde farklı senedlerle yer alan bu rivayet tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Humeydî'nin *Müsned*'inde ilgili şek ifadeleriyle yer almıştır.

Bu örneklerde genellikle Humeydî'nin notlarıyla rivayetlerin problemlerinden haberdar olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Süfyân'ın diğer bazı öğrencilerinden de onun zabt problemlerine dair ifadelere rastlamak mümkündür. Ebû Hureyre'den nakille Hz. Peygamber'in, dört şeyden Allah'a sığınmasını konu edinen rivayet bu hususta iyi bir örnektir.⁷² Bu dört şey a) zorlayan bela, b) perişan eden zorluklar, c) başa gelen kötü neticeler (kada) ve d) düşmanların sevinmesidir. Humeydî'nin verdiği bilgiye göre Süfyân bunlardan üçünün hadiste olduğunu söylemiş,

⁶⁸ قَالَ : صَلَّى بِنَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَادَ ، أَوْ نَقَصَ ، فَأَمَّا النَّاسِي لِذَلِكَ فَايْرَاهِيمُ عَنْ عَلْقَمَةَ ، أَوْ عَلْقَمَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ، فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ : أَحَدَتْ فِي الصَّلَاةِ مِنْ حَدِيثٍ ؟ قَالَ : لَا وَمَا ذَاكَ ؟ فَذَكَرْنَا لَهُ الَّذِي صَنَعَ فَنَتَى رَجُلُهُ وَاسْتَقْبَلَ الْقَبِيلَةَ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بَوَّجْهَهُ فَقَالَ : لَوْ حَدَّثْتُ فِي الصَّلَاةِ حَدَّثْتُ أَنْبَاءَكُمْ وَلَكِنِّي بَشَرٌ مِثْلَكُمْ أَنَسَى كَمَا تَنْسُونَ فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكَرُونِي وَأَيْكُمْ مَا شَكَّ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْظُرْ أُخْرَى ذَلِكَ لِلصَّوَابِ فَلْيَتِمَّ عَلَيْهِ ثُمَّ لَيْسَ سَجْدَتَيْنِ . Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî (Cîze: Dâru Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1420/1999), *el-Müsned*, 1/216.

⁶⁹ Humeydî, *el-Müsned*, 2/358 (No. 853).

⁷⁰ “قال سفيان انتهى حفظي الى النصف ولا أعلم إلا أنه قال إني لأرجو أن تكونوا ثلثي أهل الجنة أو قال غيره . Humeydî, *el-Müsned*, 2/358 (No. 853).

⁷¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, ts.), “Tefsîru'l-Kur'ân”, 23.

⁷² Humeydî, *el-Müsned*, 3/18 (No. 1002).

ancak hangisinin hadiste yer almadığından emin olamamıştır.⁷³ Buhârî, aynı rivayetin sonunda Ali b. Abdullah'tan nakille Süfyân'ın şek ifadelerine yer vermektedir.⁷⁴ Müslim de, Amr en-Nâkîd ve Zuheyr b. Harb'in Süfyân'dan nakline eserinde yer vermekte ve rivayetin sonunda Amr'ın, Süfyân'ın şekkine dair ifadelerini nakletmektedir.⁷⁵ Nesâî de İshâk b. İbrahîm'in Süfyân'dan nakliyle hadisi rivayet ettikten sonra Süfyân'ın ilgili ifadelerine yer vermiştir.⁷⁶ Rivayet Ahmed'in *Müsned*'inde de benzer ifadelerle nakledilmiştir.⁷⁷ Görüldüğü üzere Süfyân'ın zabt problemi Humeydî dışında pek çok isim tarafından aynen zikredilmiştir.

Buraya kadar incelenen rivayetlerdeki zabt problemleri hadislerin metinleriyle ilgiliyken az da olsa bunlar içerisinde rivayetlerin senedini ilgilendirenler de *Müsned*'de yer almıştır. Abdullah b. Mes'ûd'un, kulak, göz ve derilerin, yaptıkları şeye kıyamette şahitlik edeceğini bildiren Fussilet suresi 22. ayetin sebab-i nüzulünü anlattığı rivayet örnek olarak zikredilebilir.⁷⁸ Süfyân bu rivayeti Mansûr-Mücâhid-Ebû Ma'mer-Abdullah b. Mes'ûd kanalıyla nakletmektedir. Humeydî, Süfyân'ın bu rivayeti kendi hoca tabakasından Mansûr haricinde İbn Ebî Necîh ve Humeyd el-A'rac'tan "Bunların biri ya da her ikisi nakletti." ifadeleriyle rivayet ettiğini bildirmiş, ancak nihayetinde Mansûr isminde karar kıldığını söylemiştir.⁷⁹ Humeydî'nin açıklamasından Süfyân'ın zabtından kaynaklı bir problemle karşı karşıya olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayet Müslim'in *Sahîh*'inde,⁸⁰ Tirmizî'nin *Sünen*'inde⁸¹ karar kıldığı isim yani Mansûr rivayetiyle; İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise Süfyân'ın A'meş'ten nakli

⁷³ "قال سفيان ثلاثة من هذه الاربعة". Humeydî, *el-Müsned*, 3/18 (No. 1002).

⁷⁴ "قال سفيان الحديث ثلاث زدت أنا واحدة لا أدري أيهن هي". Buhârî, "Da'avât", 27.

⁷⁵ "قال عمرو في حديثه قال سفيان أشك أني زدت واحدة منها". Müslim, "ez-Zikr ve'd-duâ", 7052.

⁷⁶ "قال سفيان هو ثلاثة فنكرت أربعة لأني لا أحفظ الواحد الذي ليس فيه". Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebu'l-Matbuat el-İslâmiyye, 1406/1986), "İstiâze", 33.

⁷⁷ "قال سفيان زدت أنا واحدة لا أدري أيهن هي". Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb Arnavût (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1420/1999), 12/310.

⁷⁸ Humeydî, *el-Müsned*, 1/264 (No. 87).

⁷⁹ "تم ثبت على منصور في هذا الحديث". Humeydî, *el-Müsned*, 1/264 (No.87).

⁸⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *es-Sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Cîl/Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, ts.), "Sıfatu'l-Munâfikîn", 7205.

⁸¹ Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 42.

olarak gelmektedir.⁸² Humeydî'nin rivayet sonrası yaptığı tespitlerin Müslim ve Tirmizî'nin eserlerinde yer almadığı görülmektedir.

Süfyân'ın zabt kusurlarına işaret eden ifadelerin çeşitli açılardan incelenmesinin ardından kısa bir değerlendirme yapmak uygun olacaktır. Başlıkta incelenen ilgili ifadeler genellikle metinlerdeki problemleri ortaya koymaktadır. Ayrıca rivayetlerin sonunda yer alan bu notlar, rivayetlerin yer aldığı diğer eserlerin aksine genellikle Humeydî'nin *Müsned*'inde nakledilmiştir. Bu durum Humeydî'yi Süfyân'ın öğrencileri arasında öne çıkaran önemli bir özelliktir. İncelemeyle Süfyân'ın Zührî'den nakillerinde tabakat eserlerinde yer almış olumlu ifadelerin aksine Süfyân'ın zabt kusurlarına işaret eden hususların olduğu da görülmüştür. Bu kusurlar Süfyân'ın Zührî'den rivayetlerine has olmayıp, diğer bazı hocalarından rivayetlerinde de mevcuttur. Bahsi geçmiş problemler genel itibarıyla Humeydî'nin haber vermesiyle öğrenilmişse de az sayıda diğer talebelerinden de Süfyân'ın zabt kusurlarına dair nakillere rastlanmaktadır.

Makalenin sınırlarının gözetildiği ve dikkat çekilmek istenen konuda yeterli kanaat oluşturduğu düşüncesinden hareketle çalışmamızda tüm örnekler yer verilmediği başlığın girişinde söylenmişti. Bununla birlikte Süfyân'ın zabt problemlerine delalet eden ifadelerin benzerlerine, dipnotlarda işaret edilmiş olan diğer rivayetlerin metin sonu bilgilerinde de çokça rastlandığı ayrıca ifade edilmelidir. Bazısı Süfyân'a bazısı da Humeydî'ye ait bu ifadeler "Zührî hadisi uzunca nakletti, ancak benim ezberlediğim bu kadardır.", "Zührî bunu Ubeydullah'tan mı İbn Abbas'tan mı nakletti bilmiyorum.", "Buradaki şüphe Zührî'den değil bendendir.", "Zührî bir şey dedi anlamadım, sonra bu kısmı bana Ma'mer söyledi.", "Bu benim Zührî'den ezberlediğim kısımdır, başından bazı şeyleri karıştırdım.", "Tamamını ezberlemedim.", "Naklettiğim bu kısım hariç gerisini unuttum.", "Süfyân bazen şüphe eder, Amra ya da Urve derdi.", "Süfyân Ebu'n-Nadr'ın hadisinde şüphe ederdi ve karıştırdı.", "Süfyân şüphe etti." vb. şeklindedir.

3 Şerh Niteliğinde Süfyân'ın Fıkına İşaret Eden İfadelere Yer Veren Rivayetler

Müsned'de Süfyân'ın hadisleri şerhi niteliğinde fıkına işaret eden metin sonu bilgilerin yer aldığı rivayet sayısı otuz beştir. Bir önceki başlıkta olduğu gibi burada da konunun anlaşılmasına yardımcı olacak sayıda örnekle yetinilecektir. İncelenecek

⁸² İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 2/117; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/420. Bu türden bir diğer örnek için bk. Humeydî, *el-Müsned*, 2/308 (No. 806); 3/33 (No. 1019).

rivayetlerin sonunda yer alan notlar doğrudan hadisin sıhhatini etkilememektedir. Aksine Süfyân'ın ders halkasında nelerin konuşulduğunu veya onun “*Hadis İlmi Açısından Durumu*” başlığında değinildiği üzere hadisi anlama/fikhu'l-hadîs gayretinin ne şekilde ortaya çıktığını göstermiş olacaktır.⁸³

Bu bağlamda incelenecek rivayetlerde Süfyân'a ait metin sonu bilgilerin, hadislerdeki kelimeleri izah, rivayetın nâsih-mensûh durumunu belirtme, metni anlaşılır kılmaya yönelik ifadeler, rivayetlerde karıştırma ihtimali olan lafızları pekiştirme, hadisin isnadında ya da metninde yer alan isimlerin kimliğiyle ilgili açıklamalar şeklinde olduğu görülmektedir.

Süfyân'ın, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Hz. Peygamber'den naklettiği “Kur'ân ile teganni etmeyen bizden değildir.” hadisindeki altı çizili kelimeye dair izahı onun metninde geçen ifadelerle dair bilgisini ortaya koymaktadır. O, rivayette geçen teganni kelimesini “Kur'ân ile yetinmek” şeklinde izah etmektedir.⁸⁴ Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber ile evlendiğinde üzerindeki elbiseyi tarif eden rivayet de benzer bir diğer örnektir. Elbisenin (حوف) ne türden bir elbise olduğunun açıklandığı ifadelerde Süfyân, kelimeyi “deriden mamul erkeklerin giydiği bir elbise” şeklinde izah etmiştir.⁸⁵ Süfyân'ın hadislerde yer alan kelimelere dair izahlarının yer aldığı başka rivayetler de *Müsned*'de yer almıştır.⁸⁶

Süfyân-Zührî-Ebû Ubeyd isnadıyla Ebû Ubeyd'in Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile birlikte kıldığı bayram namazları, hutbe ve kurban kesimi gibi olaylara şehadetine dair malumatlar içeren rivayet de Süfyân'ın nâsih-mensûh hususundaki bilgisine işaret etmesi açısından önemlidir.⁸⁷ Süfyân'ın bu isnad ile Hz. Ali'nin kurban etlerinin üç gündüden fazla bekletilmemesine dair emrini nakletmesi üzerine Humeydî, rivayetın Ali'den merfû olarak da nakledildiğini söylemiştir. Bunun üzerine Süfyân rivayeti

⁸³ Süfyân'ın fikhu'l-hadisi teşviki için bk. Hâkim, *Mâ'rife*, 66; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014), 49-50.

⁸⁴ “قال سفیان يعني يستغني به”. Bk. Humeydî, *el-Müsned*, 1/252 (No. 76).

⁸⁵ “قال سفیان والحوف ثياب من سبور تلبسه الأعراب أبناءهم”. Humeydî, *el-Müsned*, 1/382 (No.234).

⁸⁶ Örnekler için bk. Humeydî, *el-Müsned*, 1/567 (No. 432); 1/583 (No. 448); 2/98 (No. 567); 2/106 (No. 578); 2/110 (No. 582); 2/158 (No. 637); 2/402 (No. 891); 2/466 (No. 941); 3/134 (No. 1138); 3/154 (No. 1161); 3/229 (No. 1239)

⁸⁷ Humeydî, *el-Müsned*, 1/176 (No. 8).

Ali'den merfû olarak ezberlemediğini, ayrıca bu sözün hükmünün kaldırıldığını/mensûh olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸

Süfyân'ın hadisin metnini anlaşılır kılmaya yönelik izahına örnek de Subey' b. Ma'bed'in Müslüman olduktan sonra hac ve umre niyetiyle ikisine birlikte telbiye getirdiğini bildiren rivayettir. Subey', bu davranışından dolayı bazılarınca kınanınca üzülmüş ve yaşananları Hz. Ömer'e bildirmiştir.⁸⁹ Ömer ise onu kınayanları azarlayarak Subey'in yaptığı Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olduğunu söylemiştir. Süfyân bu rivayetin ardından "Hz. Peygamber'in bizzat böyle yapmadığını, ancak beraberlerken Ömer'in bu şekilde davranmasını onayladığını" söyleyerek, Hz. Peygamber'in bu husustaki sünnetinin takriri oluşuna dair izah getirmiştir.⁹⁰ Süfyân'ın hadisin metnini anlaşılır kılmaya yönelik ifadelerinin yer aldığı bir diğer rivayet de Muâviye b. Ebî Süfyân'ın Cerîr b. Abdullah'ı bir birliğin başında baskına göndermesi, Cerîr'in de insanları Hz. Peygamber'in "İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez." rivayetine dayanarak geri çevirmesini anlatan rivayettir. Muâviye, "Bunu gerçekten Hz. Peygamber'den mi duydun?" diye Cerîr'e sormuş ve "Evet." cevabını almıştır. Süfyân'a göre Muâviye'nin bu sorusunun amacı; insanların Hz. Peygamber'in hadisinden dolayı geri döndüklerini, aksi halde kendisinin izni olmaksızın emrindekilerin böyle bir hareket yapmalarının mümkün olamayacağını ortaya koymaktır.⁹¹

Hz. Fatıma'nın, Hz. Peygamber'den kendisi için bir hizmetçi istemesini konu edinen rivayet Süfyân'ın hadislerde geçen, karıştırılma ihtimali olan lafızları pekiştirmeye yönelik gayretine örnek olarak zikre değerlidir. Hz. Peygamber, kızının bu isteğini karşılamak yerine, bundan daha hayırlı olacağını düşündüğü, akşam yatarken okunacak bazı tesbihleri tavsiye etmektedir.⁹² Rivayete göre tavsiye edilen tesbihler 33 Subhanallah, 33 Elhamdülillah 34 defa da Allahuekber şeklindedir. Rivayeti nakleden Süfyân, tesbihlerden birinin 34 defa olduğuna ayrıca vurgu yapmakta, zikredilen

⁸⁸ "لا احفظها مرفوعة و هي منسوخة". Humeydî, *el-Müsned*, 1/176 (No. 8).

⁸⁹ Humeydî, *el-Müsned*, 1/184 (No. 18).

⁹⁰ "فقال سفيان يعني أنه قد جمع بين الحج والعمرة مع النبي صلى الله عليه وسلم وأجازه وليس أنه فعله هو". Bk. Humeydî, *el-Müsned*, 1/184 (No. 18).

⁹¹ "يريد معاوية أن يرى الناس أنما تركه لأنه حدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن لا يجترئ عليه غيره فيقبل بغير إذنه". Bk. Humeydî, *el-Müsned*, 2/320 (No. 822). Diğer bazı örnekler için bk. Humeydî, *el-Müsned*, 1/206 (No. 37); 1/399 (No. 253); 1/429 (No. 285); 1/449 (No. 306); 1/463 (No. 320); 1/568 (No. 433); 2/26 (No. 478); 2/42 (No. 501); 2/99 (No. 569); 2/146 (No. 624); 2/184 (No. 675); 2/232 (No. 733); 2/462 (No. 936); 2/496 (No. 970); 3/85 (No. 1080); 3/170 (No. 1176); 3/253 (No. 1274).

⁹² Humeydî, *el-Müsned*, 1/213 (No. 43).

rakamlar sebebiyle karıştırılması muhtemel bir hadis, bu vurguyla sağlama alınmaktadır.⁹³ Rivayet bu metin sonu bilgiyle birlikte Humeydî'nin Süfyân'dan nakliyle Buhârî'nin *Sahih*'inde de yer almaktadır.⁹⁴

Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Mekke'nin fethi yılı geçirdiği hastalık esnasında malını sadaka olarak dağıtmasını konu edinen rivayet de Süfyân'ın kimi zaman senedde kimi zamanda metinde yer alan isimlerle ilgili açıklamada bulunduğu dair örnek olarak zikre değerlidir. Hz. Peygamber rivayetinin devamında Sa'd b. Havle'den de bahsetmiştir. Süfyân, İbn Havle hakkında açıklamada bulunarak onun Âmir b. Luey oğullarından bir adam olduğunu söylemektedir.⁹⁵ Süfyân-Amr b. Dînâr-Sâlim b. Şevvâl-Ümmü Habîbe isnadıyla, Hz. Peygamber'in Müzdelife'den Mina'ya hareket zamanını bildiren rivayet de bu hususta örnek verilebilir. Rivayetinin sonunda Sâlim b. Şevvâl hakkında açıklamada bulunan Süfyân, onun Mekke'li olduğunu ve Amr'dan başka kimsenin kendisinden hadis rivayet etmediğini söylemektedir. Böylece Amr'ın kimliğini izahın yanı sıra onun teferrüdünü de zikretmiş olmaktadır.⁹⁶

Netice itibariyle örneklerde de görüldüğü üzere hadislerin şerhi niteliğinde Süfyân'ın fıkhu'l-hadîs yönüne delalet eden metin sonu ifadelerine *Müsned*'de yer verilmiştir. Bu ifadelerin de genellikle hadislerdeki kelimeleri izah, rivayetinin nâsih-mensûh durumunu belirtme, metni anlaşılır kılmaya yönelik ifadeler, rivayetlerde karıştırma ihtimali olan lafızları pekiştirme, hadisin isnadında ya da metninde yer alan isimlerin kimliğiyle ilgili açıklamalar şeklinde olduğu görülmüştür. Diğer yandan Süfyân'ın hadis halkasında nelerin konuşulduğuna dair de bir öngöründe bulunmak mümkün hale gelmektedir.

Sonuç

İlk dönem musanniflerden Süfyân'ın en önemli talebesi olan Humeydî'nin *Müsned*'inde yer alan rivayetlerin akabinde, büyük kısmı Süfyân'a ait notların Humeydî tarafından nakledilmek suretiyle korunması ve Süfyân'ın Humeydî dışında başka talebelerinden yapılan nakillerde bu notlara çoğunlukla rastlanmaması, 19 yıl süren hoca-talebe ilişkisinin doğal bir sonucu olarak yorumlanmalıdır. Bu çalışmayla, uzun

⁹³ “قال سفیان إحداهن أربع وثلاثون”. Bk. Humeydî, *el-Müsned*, 1/213 (No. 43).

⁹⁴ Buhârî, “Nafakât”, 7. Diğer bazı örnekler için bk. Humeydî, *el-Müsned*, 1/308 (No. 133).

⁹⁵ “قال سفیان وسعد بن خولة رجل من بني عامر بن لؤي”. Bk. Humeydî, *el-Müsned*, 1/242 (No. 66).

⁹⁶ “قال سفیان وسالم بن شوال رجل من أهل مكة لم نسمع أحدا يحدث عنه إلا عمرو بن دينار هذا الحديث”. Bk. Humeydî, *el-Müsned*, 1/451 (No. 307). Diğer bazı örnekler için bk. *el-Müsned*, 1/550 (No. 411); 2/327 (No. 830).

yıllara dayanan birlikteliğin rivayetlerdeki problemlerin ya da artı değerlerin tespitine katkısı gün yüzüne çıkarılmıştır.

Süfyân'ın zabt kusurlarına işaret eden ifadelerin incelenmesi sonucunda, hadisleri zabtı hususunda hakkında tabakat kitaplarında bahsedilen olumlu kanaatlerin aksi neticelere ulaşmamız mümkün olmuştur. Özellikle Zührî'den yapmış olduğu nakillerde tedlis dışında problemleri olduğu görülmektedir. Problemleri rivayetlerin aynı senedlerle diğer eserlerde genellikle problem yokmuş gibi nakledilmiş olduğuna dair tespitlerimiz neticesinde rivayetlere daha temkinli yaklaşarak sened ve metin incelemesinde ihtiyatı elden bırakmamak gerektiği de anlaşılmaktadır. Diğer yandan Süfyân b. Uyeyne'nin rivayetlerinde yaşadığı problemleri açıkça ortaya koyması, Humeydî'nin de bunları olduğu gibi nakletmesi ikisinin de rivayet esnasındaki problemlerle nasıl yüzleşebildiklerini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu durum aynı zamanda ilgili ilim adamlarının şahsında, ilim zihniyetinin nasıl olması gerektiğini göstermesi açısından da önemlidir.

Süfyân'a ait not ve yorumlar, onun ders halkasının mahiyetini de izah eder niteliktedir. O; rivayetlerin üzerinde kafa yormayı tavsiye etmiş, kimi zaman rivayetler hakkında kendisine sorulan sorulara cevap vermiş, kimi zaman da soru sorulmaksızın izahlarda bulunmuştur. Onun ders halkasındaki bu tavrı pratikte fikhu'l-hadîs vurgu ve becerisiyle ilişkilendirilmelidir. Ayrıca onun rivayetlere dair bahsi geçen türden kısa izahların dışına çıkmamış olması hadisçi kimliğiyle izah edilmelidir. Nitekim "Ebû Hanîfe'nin herhangi bir konudaki görüşüyle ilgili bizde en az bir ya da iki rivayet vardır." şeklinde rivayetlerin otoritesini işaret eden sözleri de onun bu tavrıyla yakından ilgilidir.

Son olarak Süfyân'ın senedinde bulunduğu rivayetlerin *Kütüb-i Sitte* ve dışındaki eserlerde taratılması neticesinde incelediğimiz türden notlarla Süfyân'ın rivayetleri bağlamında hadisçiliğine katkı sunulabileceği söylenmelidir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1403/1982.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb Arnavût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1420/1999.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kubrâ*. 10 Cilt. Haydarâbad: Meclisu Dâireti'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1344/1925.
- Bolat, Emrullah. *Abdullah b. Vehb ve el-Câmi' fi'l-Hadîs İsimli Eseri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Hâşim en-Nedvî. 9 Cilt. Haydarâbad: Dâiratu'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnavût. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1425/2004.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-reyyân, 1419/1998.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1408/1988.
- Erul, Bünyamin. "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I): Rivayet Açısından Ma'mer b. Raşid'in (ö. 153) el-Cami'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 27-61.
- Erul, Bünyamin. "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (II): Dirayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Cami'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 57-90.
- Erul, Bünyamin. "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (III): er-Rabî' b. Habîb (ö. 175-180) ve Rivayet-Dirayet Açısından el-Câmi'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003). 27-68.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-Târîh*. thk. Halîl Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Mâ'rifetu ulûmi'l-hadîs*. thk. Es-Seyyid Mu'zam Huseyn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1437/2016.
- Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014.
- Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî. *el-Müsned*. thk. Huseyn Suleym Esed ed-Dârânî - Murhef Huseyn Esed. 3 Cilt. İstanbul: Dâru's-Semmân, 1440/2019.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî. *Usûlü's-sünne*. thk. Muş'il Muhammed el-Hidâdî. Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1418/1997.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1371/1952.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekir. *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâ'u'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Cilt 8. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sahîh*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 18 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1422/2001.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Kadı İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlu'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Karabulut, Fuat. *Süfyan b. Uyeyne ve Hadis ilmindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Mâlik, İbn Enes. *el-Muvatta'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1403/1983.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *es-Sahîh*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl/Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebu'l-Matbuat el-İslâmiyye, 1406/1986.
- Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osmân Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî. *es-Sünen*. thk. Sa'd b. Abdullah. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsmî, 1414/1993.
- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*. 10 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1412/1991.
- Süfyan b. Uyeyne, Ebû Muhammed. *Cüz'un fihî hadîsu Süfyan b. Uyeyne*. thk. Ahmed b. Abdurrahmân. Kahire: Mektebetu Dâru'l-Menâr, 1407/1987.
- Süfyan b. Uyeyne, Ebû Muhammed. *Hadîsu Süfyan b. Uyeyne*. thk. Muflih b. Süleymân. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1431/2010.
- Tayâlisî, Ebû Dâvud. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî. 4 Cilt. Cîze: Dâru Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1420/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-Sahîh Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâs el-Arabî, ts.
- Yücel, Ahmet. "Humeydî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/357. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâm en-nubelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1402/1982.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2022: 75-99

Arapçada Kâf (ك) Harfinin ve Edatının Kullanımı ve İşlevleri

The Usage and Functions of Kâf in Arabic Language as a Letter and Preposition

Uğur GÜLBİL

Dr. Öğr. Üyesi. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Asst. Prof. Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Literature.

ugur.gulbil@gop.edu.tr Orcid: 0000-0001-7579-2231

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

25.02.2022

Kabul Tarihi / Accepted

10.05.2022

Atıf/Cite: Gülbil, Uğur. "Arapçada Kâf (ك) Harfinin ve Edatının Kullanımı ve İşlevleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/1 (2022), 75-99.

<https://doi.org/10.20486/imad.1079132>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Bir mesajın doğru anlaşılması büyük ölçüde o mesajda kullanılan dilin unsurlarının iyi bilinmesine bağlıdır. Arapça cümlelerin iyi anlaşılması da yapısının ve yapısını oluşturan kelimelerin ve edatların iyi bilinmesine bağlıdır. Doğru anlamının gerçekleşmesi için bu, son derece önemlidir. Bu edatlardan biri olan kâfın cümle içerisinde kullanım şekillerinin ve hangi anlamda kullanıldığı tespit edilmesi, bulunduğu cümlenin iyi anlaşılabilmesi için önem arz etmektedir. Kâf, sadece kelimeleri oluşturan bir harf değil cümlenin unsurları arasındaki anlam bağını kurmaya katkı sağlayan bir ögedir. Bu fonksiyonu bakımından kâfın pek çok çeşidi bulunmaktadır. Kâf, Arapça cümlelerde, harf olarak, (hece harfi, kâfu'l-hıtâb veya harf-i cer), isim veya bir zamir (isim) olarak yer almaktadır. Kâfın harf-i cer olarak kullanımlarında teşbih anlamı ağırlıklı olarak görülmekteyken, yer yer te'kit, ta'lîl, isti'lâ ve çok nâdiren mübâdere anlamının da olduğu bilinmektedir. Kâfın, isim olarak kullanımlarında ise cümlede marfu, mansub, mecrur konumlarında kullanıldığı yani mübtada, fâil, mef'ûl, harf-i cerle mecrur, muzâf ve kânenin ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca isim olarak bir zamir ve harf olarak bir hitap harfi kullanımları da kâfın diğer çeşitlerindedir. Bu sebeple birden fazla anlam ve kullanımı bulunan kâfın Arapça eserlerde kullanım şekilleri ve anlamları incelenmiş, ayetlerde kâfa verilen anlamlara dikkat çekilmiştir. Böylece anlama ve yorumlamanın önemli unsurları arasında yer alan edatların da çok kritik rol oynadığına dikkat edilmesi gerektiği vurgulanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Edatlar, Harf-i Cer, Kâf, Kâfın Türleri.

Abstarct

The correct understanding of a message largely depends on a good knowledge of the elements of the language used in that message. A good understanding of Arabic sentences also depends on a good knowledge of Arabic language structure and the words and prepositions that constitute the sentence structure. This is extremely important for a correct understanding to occur. 'Kâf' is one of the Arabic language prepositions. In order to understand the sentence in which Kâf is used, the usage patterns and in what sense kâf is used in the sentence need to be determined. The Kâf is not just a letter that makes up words, but an element that contributes establishing the connection between the elements of the sentence. In terms of this function, there are many types of kâf. Kaf, it is located in Arabic sentences, as a letter, (syllable letter, kafu'l-hıtâb or harf-i car), as a noun, or a pronoun. While it is located in a sentence as 'harf-i jar', it is predominantly seen the meaning of similitude (tashbih). And while it is located mostly as similitude (tashbih) in this usage, sometimes it is used as reiteration, causation, superiority, and initiative. If kâf is used as a noun in a sentence, we come across it as the nominative (marfu), accusative (mansub) and genitive (majrur), so form of muftada, fâil, maf'ûl, majrur, mudaf and noun of kane. In addition, the usage as a letter of address, and pronoun is other variety of 'kâf'. Therefore, we examined the usage of kâf in Arabic sources and its meanings in ayats, which has got a lot of meanings and usages. Finally, we emphasized that prepositions play a very crucial role in understanding and interpreting the sentences.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Prepositions, Harf-i Car, Kâf, Types of Kâf.

Giriş

Bir cümlenin, paragrafın veya konunun doğru ve kastedilen şekilde anlaşılması büyük oranda, o ifadede kullanılan dilin yapısının iyi bilinmesine bağlıdır. Ne söylediği veya söylemek istediğini anlamak ancak dilinin inceliklerini bilmekle mümkündür.

İlgili metinlerin doğru yorumlanmasında, Arapça cümlelerin, kelimelerin, hatta müstakil olarak harflerin doğru anlaşılmasının önemi büyüktür. Burada harften maksat hece harfleri olmayıp bazen isim olarak bazen harf olarak kullanılan ve tek başına anlamı olmayıp diğer kelimelerle anlam kazanan harfler kastedilmektedir. Bunlar edat olarak isimlendirilmektedir. Bu bağlamda harfleri ve edatları tek tek tanımak, sözlükteki yerini, dil yönüyle kullanımları ve anlamlarını; ses yönüyle çıkış yerlerini; sarf, nahiv ve edebiyattaki kullanım şekillerini iyi bilmek gerekmektedir. Özellikle Arapça dini metinlerin, doğru ve gerektiği gibi anlaşılabilmesi için dilin en küçük parçaları kabul edilen harflerin ve edatların anlamlarının ve kullanım şekillerinin en iyi şekilde bilinmesi önem arz etmektedir. Çağlar öncesinde, nahiv alimleri, edatları ve anlamlarını içeren hurûfu'l-meânî konusunda pek çok müstakil eser kaleme almışlardır. Hüseyin b. Kasım el-Murâdî'nin el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meâ'nî, Ahmed b. Abdinnur el-Mâleki'nin, Rasfu'l-Mebânî fî Hurûfi'l-Meâ'nî, Ali b. Muhammed el-Herevî'nin el-Ezhiye fî 'İlmi'l-Hurûf'u bu eserler arasındadır. Edâtların anlamının verilmesinde, cümle yapısının yanında bu edatların birlikte kullanıldığı sözcükler de belirleyici role sahiptir.

Arapçada edatlar farklı anlamları, kullanımları ve hükümleri içerisinde barındırarak dilin önemli bir unsurunu oluşturmaktadır. Bu konu sarf, nahiv, belagat ve tefsir kitapları başta olmak üzere pek çok eserde incelenmiştir. Bu çalışmada, kâfın belirtilen eserlerde, tespiti ve kullanımları ele alınarak dini metinlerin doğru anlaşılabilmesi için bir nebze katkı oluşturulmak istenmektedir. Bu metinlerde kastedilen anlamın ortaya konulabilmesi ve mesajın iyi anlaşılabilmesi için cümlenin tüm unsurlarının ayrıntılı ele alınması ve anlamlarının iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Kelamın en küçük parçası olan edatların anlamlandırma esnasında göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Kâf, kelime oluşturan bir harf olmakla birlikte cümlenin unsurları arasında anlamsal bağ kurmaya yardımcı olan bir sözcüktür. Bu bağlamda cümleyi anlam yönünden tamamlayan bir edat görevini üslenmektedir.

Buradan hareketle çalışmamızda Arapçada kâfın kullanımı, türleri, işlevleri ve anlamsal incelikleri bir nebze olsa vurgulanmaya çalışılacaktır. Bu çalışmanın

harflerin (edatların) incelenmesi ve anlama etkisiyle ilgili araştırmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Arapçada Kâf

Cümle içerisinde değişik fonksiyonları olan kâfin pek çok çeşidi bulunmaktadır. Kâf, Arapça cümlelerde, harf olarak, (hece harfi, kâfu'l-hitâb veya harf-i cer), isim veya bir zamir (isim) olarak yer almaktadır. Kâf, cümleyi oluşturan kelime türlerinden bir isim olduğunda cümlede merfu, mansub, mecrur konumlarında kullanıldığı yani mübteda, fâil, mef'ûl, harf-i cerle mecrur, muzâf ve kânenin ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca isim olarak zamir kullanımı da kâfin diğer çeşitlerindedir.

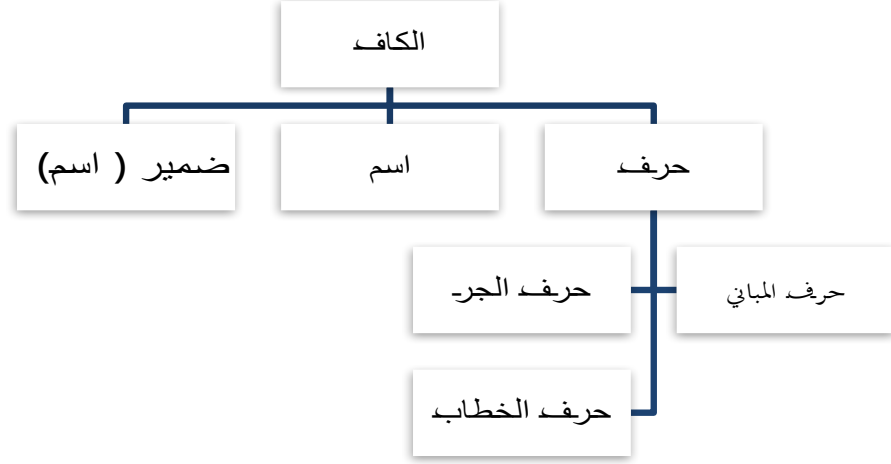
Arapçada kâf, kelimenin başında “كَتَبَ”, ortasında “شَكَرَ” ve sonunda “ضَحِكَ” sözcüklerindeki gibi asli harf olması dışında, müfred veya mürekkep olarak kullanıldığı görülmektedir. Müfred, tek başına cümlede yer alması (örneğin, “زَيْدٌ كَالْحَيْلِ فِي السَّرْعَةِ” gibi); mürekkep ise, herhangi bir harfle, edatla veya bir isimle birleşerek farklı bir yapı ve anlam kazanarak kullanılmasıdır “كَيْ، كَمْ، كَأَيِّنْ، كَذَا، كَأَنَّ، كَلَّ، كَلَّا، كَيْفَ” gibi. Ayrıca bu yapılardan farklı yorumlanan “كَأَنَّ، كَأَيِّنْ” gibi ifadelerde de yer almaktadır.

İncelenen klasik ve modern eserlerin pek çoğu kâfi, âmil ve âmil olmayan olmak üzere iki kısımda ele almışlardır. Âmil olan, harf veya isim olmak üzere iki türde, âmil olmayan ise isim (zamirler), harf (kâful-hitap) şeklinde kısımlara ayrılmıştır.¹ Örnek verilecek olursa “أَنْتَ كَالنَّمْلَةِ فِي الْعَمَلِ الشَّاقِّ” (*sen zor işlerde karınca gibisin.*) cümlesinde kâfin kendisinden sonra gelen “النَّمْلَةُ” kelimesinin i'rabını mecrur yaparak ona etki ettiği dolayısıyla âmil olarak kullanıldığı; “رَأَيْتُكَ فِي الْحَدِيقَةِ” (*Seni bahçede gördüm.*) örneğinde ise kâfin cümlede i'rab bakımından herhangi bir kelime üzerinde etkisinin olmadığı dolayısıyla âmil olmadığı görülmektedir.

¹ Bk. Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, thk. Hasan Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1413/1993), 281; Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrüddin Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil (Beyrut: Darul-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992), 78; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârib*, thk. Abdullatîf Muhammed el-Hatîb (Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1421/2000), 3/7; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyât, Mu'cemun fi'l-muştalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1419/1998), 754; Muhammed Süleyman Abdullâh el-Eşgar, *Mucemu 'ulumi'l-lugati'l-Arabiyye 'ani'l-eimme* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1995), 327; Emîl Bedî' Ya'kub, *Mu'cemu'l-i'râb ve'l-implâ* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1. Baskı, 1983), 409; Ahmet Yüksel, *Arap Dilinde Harfi Cerler* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 1995), 84.

Bu eserlerin anlatım yöntemlerinden farklı olarak bu çalışmada kâfin, bir harf olarak hece harfi, hitap harfi veya harf-i cer; cümlede bir isim veya bir zamir (isim) olması yönüyle tasnifi yapılarak ele alınacaktır.

Şekil 1. Arapçada Kâfin Sınıflandırılması



1.1 Harf Olarak Kâf

1.1.1 Hece Harfi Olarak Kâf

Kelimeleri oluşturan harflerden biri olarak kâf, Arap alfabesinde yirmi ikinci ve ebced tertibinde on birinci sırada yer almaktadır. Sayı değeri ise yirmidir.² El-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), mahreçlerine göre harfleri sıraladığı eserinde kâfi yedinci sırada;³ İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002), harfler konusunu ayrıntılı olarak incelediği eserinde kâfi yirmi ikinci sırada⁴ ve et-Tayyib el-Bekkûş konuyu detaylı olarak ele aldığı eserinde ise yirmi birinci⁵ sırada zikretmektedir.

² Bk. Süleyman Feyyâd, *İstihdâmâtü'l-hurûfi'l-Arabiyye mu'cemiyyen, şavtiyyen, şarfiyyen, nahviyyen, kitâbiyyen* (Riyad: Dâru'l-Mirrîh, 1998), 99; Mehmet Ali Sarı, "Kâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999) 24/142.

³ Bk. Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn, muratteben 'ala hurufi'l-mu'cem*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/30.

⁴ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sırru şinâ'ati'l-irâb*, thk. Hasan Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1413/1993), 279.

⁵ Tayyib el-Bekkûş, *et-Taşrifü'l-Arabî min hilâli 'ilmi'l-eşvâti'l-hadîs*, (Tunus: el-Matba'atu'l-Arabiyye, 1992), 45.

Ses yönüyle incelendiğinde kâfın mahreci şöyledir:

“Kâf sesi, dil ortası ile yumuşak damaktan çıkarılır. Türkçedeki “ke” sesi gibidir fakat biraz daha keskindir. Kuvvetli ve ince bir sestir”.⁶ Kâf harfi ünsüz ve incedir. Okurken dilin ucu yukarı kaldırılarak okunur. Aynı anda alt çenede kaldırılarak burundan çıkan nefes kapatılır. Mehmet Ali Sarı, kâfın ağızdan çıkış noktasıyla ilgili şunları belirtmektedir: “Mahreci Sîbeveyhi’ye (ö. 180/796) göre “ق”ın mahrecinin az önü, yani ağzın en arka yeridir. Dolayısıyla bir art damaksıl ünsüzdür. Kâf, ke sesinin çıkarılışı sırasında dilin ortasının yukarıya doğru kalkmasına rağmen kökünün aşağıda kalmasından dolayı ince ünsüzlerdendir.”⁷

1.1.2 Hitap Harfi Olarak Kâf

Arapçada isim olmaktan tamamen soyutlanan, zamir veya harfi cer olmayan kâfın bir diğer türü, hitap için gelen harftir ve bu harfe kâfu’l-hitâp diye isim verilir. Kâfın bu türünün de altı şeye birleşerek kullanıldığı görülmektedir:

1.2.2.1 İsm-i işaret: “ذَلِكَ”, “ذَلِكَ”, “أُولَئِكَ”, “تِلْكَ”, “تِلْكَ”, “ذَلِكَ”, “ذَلِكَ”. Bu kelimelerdeki kâf, bazı dilcilere göre muşârun ileyhın orta ve uzak uzaklığına işaret eden harflerdir. Kâf harfleri zâid olarak gelmiştir ve te’kid ifade etmektedir. Hitâbın te’kididir. İsim değil hitap ifade ederler ve kendisinden sonrası üzerinde amel etmez. Bu durum şöyle açıklanabilir. Eğer bu kelimelerdeki kâflar, zamir olarak isim olsaydı merfu, mansub ve mecrur olması gerekirdi. Örneğin, “ذَلِكَ زَيْدٌ” denildiğinde kâfi nasb edecek bir şeyin olmadığı veya mecrur olacak bir durumda olmadığı görülmektedir. Çünkü bir kelimenin mecrur olabilmesi için başında ya harfi cer olmalı ya da muzâf olmalıdır. Burada harf-i cerrin olmadığı ve ism-i işaretin başka bir kelimeye izafe edilmesi de mümkün değildir. Çünkü bir kelime çoğu zaman bilinir hale gelmesi için izafete girer. İsm-i işaretlerin tamamı zaten marife olarak kabul edilmektedir. İzafetin şartlarından birisi de muzâfun nekira olmasıydı. Ayrıca izafetten söz edilseydi tesniye ism-i işaretlerdeki nûnun, “ذَلِكَ”, “ذَلِكَ” gibi, düşmesi gerekirdi ama düşmediği görülmektedir.⁸ Ayrıca ism-i işaretlerdeki kâfın muhatabın durumuna göre tesniye ve cemi olarak kullanımları da görülmektedir (“ذَلِكَمَ”, “ذَلِكَمَ”, “ذَلِكَمَ”).

⁶ Abdurrahman Çetin, *Kur’an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 107.

⁷ Sarı, “Kâf”, 24/142.

⁸ Bk. İbn Cinnî, *Sırru şînâ’ati’l-i’râb*, 309; Ebu Ca’fer İbn Abdinnur Ahmed b. Abdinnur b. Ahmed b. Raşid el-Maleki, *Raşfu’l-mebânî fi şerhi hurûfi’l-me’ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Mecmeu’l-Lugatıl-Arabiyye, ts), 206; el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî fi hurûfi’l-me’ânî*, 91-92 İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e’ârîb*, 3/27.

Bir başka harf olarak kullanılan kâf örneği de “النَّجَاءُ” ifadesinde yer alan kâftır. Bu ifade de kâf isim olsaydı kendisinden önceki kelimeye elif lam olmaması gerekirdi. Hitap harfi olduğundan bu elif lam kelimeye herhangi bir sıkıntı oluşturmamaktadır.

Yine “أَبْصِرْكَ زَيْدًا” ifadesinde de kâf, hitap ifade eder. Aksi olsaydı Arapçada fiil cümlesinde mef’ûl açık olarak zikredildiğinde aynı mef’ûlün bir de zamir olarak zikredilmesi uygun değildir. Ayrıca emir fiilde fâil ve mef’ûl aynı kelimedenden olmadığı söylenebilir. Ayrıca burada muhatab zamirinden bedel-i kül yapılması uygun değildir.

1.2.2.2 Mansûb munfasıl zamir olarak gelen ve genellikle mef’ûlün bih olan “إِيَّاكَ” ve “إِيَّاكُمْ” , “إِيَّاكَ” ve “إِيَّاكُمْ” deki kâflar: Sibeveyhi’ye göre “إِيَّا” zamir, “كَ” ise isim değil hitap harfidir. İbn Cinnî ve Halîl b. Ahmed de aynı görüşü benimsemiştir.⁹

1.2.2.3 “أَنْجُ” yani “النَّجَاءُ” (yavaş ol); “تَمَهَّلْ” yani “رُوَيْدَكَ” (gel); “أَقْبِلْ” yani “حَيْهَكَ” (kendini kurtar); “هَآكْ” ve “هَآكْ” yani “خُذْ” (al) gibi bazı isim fiillerde yer alan kâflar, hitap harfleridir. Bunlar te’kid ifade ederler. Örneğin “هَآكْ زَيْدًا” ifadesinde “زَيْدٌ” mansub olarak gelmiştir. “خُذْ” fiili ise iki mef’ûl almaz. Eğer bu örnekte kâf, isim olsaydı “زَيْدٌ”in muhatab zamirinden bedel olması da uygun olmazdı.

1.2.2.4 Bir de “أَرَأَيْتَ” ye birleşen “أَخْبِرْنِي” (bana haber ver) anlamında harf-i hitap olarak kullanılan kâf harfi vardır ve bu harfin de iraptan mahalli yoktur. Örneğin, “أَرَأَيْتَكَ؟” ifadesinde de kâf, hitap içindir. İsim olması uygun değildir. Çünkü “زَيْدًا” birinci mef’ûl, “مَا صَنَعَ” ikinci mef’ûl konumundadır. Öyleyse kâfın i’rabdan mahalli yoktur. Eğer kâf birinci mef’ûl olursa “مَا صَنَعَ” ifadesi konulmamalıydı. Bu ifade de “زَيْدًا” kendisinden sonra bir şeye ihtiyaç duyuyorsa birinci mef’ûldür. Ayrıca kâf birinci mef’ûl olsaydı bunun müennesi, tesniyesi ve cemisi de kullanılabilirdi. Oysaki bu kelime sadece “أَرَأَيْتَكَ” şeklinde kullanılır ve bu kelimenin “أَرَأَيْتَكُمْ” ve “أَرَأَيْتِكُمْ” gibi şekilleri kullanılmamaktadır.¹⁰

1.2.2.5 “وَبَيْسٌ” gibi bazı ifadelerle kullanılan kâf, harfi hitaptır. Örneğin, “وَبَيْسٌ زَيْدٌ قَائِمًا” (Zeyd ayakta değildir), “وَبَيْسٌ زَيْدٌ فَالْمَرْءُ الْجَلِيلُ” (Zeyd ne güzel adamdır), “وَبَيْسٌ الرَّجُلُ عَمْرُو” (Amr ne kötü bir kimsedir) gibi. Bütün bu örneklerde kâf, harf-i hitaptır ve iraptan mahalli yoktur. Anlamsal olarak baktığımızda ifadeye “sana söylüyorum, bak, dikkat et” gibi anlamlar katmaktadır. Fakat bu tür kullanımlar çok az olduğu görülmektedir.¹¹

⁹ Bk. İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i’râb*, 312; el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî fi hurûfi’l-me’ânî*, 93.

¹⁰ Bk. el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî fi hurûfi’l-me’ânî*, 93.

¹¹ el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî fi hurûfi’l-me’ânî*, 93.

1.2.2.6 “بَلَا” ve “كَلَّا” gibi bazı harflerden sonra da harf-i hitap olarak kullanılmaktadır. Yine ifadeye “sana söylüyorum, bak, dikkat et” gibi anlam katmaktadır. Örneğin “بَلَاكَ” (*Sana evet diyorum*) ve “كَلَّاكَ” (*Sana hayır diyorum*) gibi.

Aşağıda yer alan ayetlerde kâfın harf-i hitâb olarak kullanımlarına örnekler görülmektedir:

Kur’an-ı Kerim’de ilk sûrede yer alan “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” “Allahum! Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.”¹² ayetindeki kâf “إِيَّا” kelimesine bitişerek mansub munfasıl zamir olmuştur. Burada “إِيَّاكَ” kelimesinin tamamı kaynaklarda zamir olarak kabul edilmektedir. Burada kâf, hitap harfidir ve “İyyâ” kelimesine bitişen kâfu’l-hitabın diğer türevleri de aynıdır. “إِيَّاكَ” zamiri “نَعْبُدُ” fiilinin mef’ûludur ve mahallen mansubdur.¹³

İkinci örnek olarak “ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” “Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.”¹⁴ ayetinde “ذَلِكَ” kelimesi ismi işaret için olan “ذَا” ki “لَامِ الْبَعْدِ” yani “لِ” bitişince elifi düşer ve son olarak da kâfu’l-hitap ile bitişerek oluşan mürekkep bir kelimedir.¹⁵ “ذَلِكَ” kelimesi ismi işaret olarak isim cümlesinin mübtedasıdır ve mahallen merfudur. Kaynaklarda uzak için kullanılan bir ismi işaretken tercümelerde “bu” denilerek yakın için kullanılan ismi işaretle aynı anlam verildiği görülmektedir.

Yine “...وَقَالُوا لَنْ نَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ” “Bir de; ‘Yahudi ve Hıristiyanlardan başkası Cennet’e girmeyecek’ dediler. Bu, onların kuruntuları! ...”¹⁶ ayetindeki “تِلْكَ” kelimesi de işaret ismi için olan “لِ” “تِي” (lamu’l-buğd) ve kâfu’l-hitâptan oluşan mürekkep bir kelimedir. Bu ayette mahallen merfu olmak üzere mübteda konumunda gelmiştir. Tercümelerde bu kelimedeki uzak için olmasına rağmen yakın için olan ismi işaret anlamı olan “bu” şeklinde verildiği görülmektedir.¹⁷

¹² el-Fatiha, 1/5.

¹³ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsiru’l-bahri’l-muḥîṭ* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1413/1993), 1/139; İmîl Bedî’ Ya’kûb, *Mu’cemu’l-i’râb ve’l-implâ* (Beyrut, Dâru’l-İlmi li’l-Melâÿîn, 1983), 139.

¹⁴ el-Bakara, 2/2.

¹⁵ İmîl Bedî’ Ya’kûb, *Mu’cemu’l-i’râb ve’l-implâ*, 279;

¹⁶ el-Bakara, 2/111.

¹⁷ İmîl Bedî’ Ya’kûb, *Mu’cemu’l-i’râb ve’l-implâ*, 201;

Yine “... قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْت عَلَيَّ” “Yine demişti ki: Benden üstün tuttuğun kişi bu mu, söyler misin? ...”¹⁸ ayetinde yer alan “أَرَأَيْتَكَ” ifadesindeki hemze istifhâmi inkârî, “رأى” mazi fiil, “ت” fâil olan zamir ve “ك” kâful hitaptan oluşan mürekkep bir ifadedir. “أَخْبَرَنِي” (*bana haber verir misin*) anlamındadır. Burada kâfın i‘rabdan mahalli yoktur. Sıbeveyhi de bu görüştedir. el-Ferrâ’ya göre buradaki kâf fâil olmak üzere isim ve “ت” de harf-i hitaptır. Bu görüş ise zayıftır. Ayrıca buradaki kâf için el-Kisâî, mef’ûl¹⁹ dese de ifade buna pek uygun görünmemektedir.²⁰

1.1.3 Harf-i Cer Olarak Kâf

Arapça kaynaklarda kâfın, zamir olarak yer almasından sonra en fazla teşbih maksatlı harf-i cer olarak kullanımı görülmektedir. Harf-i cer olarak kâfın, teşbih, ta’lîl, isti’lâ, te’kid ve mübâdere olmak üzere beş farklı anlamda kullanıldığı klasik eserlerde yer almaktadır. Ancak konu incelendiğinde teşbih, te’kid veya ta’lîl amaçlı kullanımlarının daha fazla olduğu görülmektedir.

1.1.3.1 Teşbih (Benzetme)

Kâfın kullanımlarına bakıldığında teşbih anlamının daha fazla yer aldığı görülmektedir. Sözlükte benzetmek anlamına gelen teşbih, terim olarak, “Herhangi bir sebeple iki veya daha fazla varlığın bir ya da birden fazla vasıfta belirli edatlarla birleştirilmelerine verilen isimdir.”²¹

“أَنْتَ كَالشَّمْسِ فِي الضِّيَاءِ” (*Sen parlaklıkta güneş gibisin*) örneğinde kâf, teşbih edatı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu örnekte “أَنْتَ”, mübtedâ ve “كَالشَّمْسِ فِي الضِّيَاءِ” ifadesindeki kâf, fetha üzere mebni ve “كَأَنَّ” olarak takdir edilen mahzûf habere müteallik olmak üzere harf-i cerdir. Burada kâf harf-i cer olarak cümleye teşbih manası kattığı görülmektedir.

¹⁸ el-İsrâ, 17/62.

¹⁹ el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî fi hurûfi’l-me’ânî*, 93.

²⁰ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i-râb*, 309; el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî fi hurûfi’l-me’ânî*, 93; İmîl Bedî’ Ya’kûb, *Mu’cemu’l-i-râb ve’l-ımlâ*, 67.

²¹ Bk. Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, “Teşbih”, *Keşşâfü iştilâhâti’l-fünûn ve’l-’ulûm*, nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/434-445; Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa fi’l-me’ânî ve’l- beyân ve’l-bedi’* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1999), 219; İsmail Durmuş, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/553-556.

Kur'an-ı Kerimde “...مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا”²² “Onların durumu, ‘geceleyin’ ateş yakan kimsenin durumuna benzer...”²³ ayetinde yer alan “ك” ve “مَثَلٌ” kelimelerinin birlikte kullanıldığı görülmektedir. Burada “مَثَلٌ” (mesel) kelimesi “شَبِيهٌ، شَبَّهٌ، شَبَّيْتُهُ” gibi Arapçada “مِثْلٌ” (misil) ve “مِثْلٌ” (mesîl) ile aynı anlamda kullanılmaktadır.²⁴ Yani mesel, “bir şeyi başka bir şeyle ortak özelliklere sahip kılma” demektir. Bu kelime anlamı veya olayı zihinde güçlendirmek, yerleştirmek diğeriyle eşit olduğunu göstermek için cümlede benzetme ve teşbih amaçlı olarak kullanılmaktadır. Bu ayette inkarcıların durumu, ateş yakan kimselerin durumuna ve özelliklerine benzetilmiştir.²⁵

Arapçada genel olarak “kâf”, “مَثَلٌ” kelimesiyle birlikte kullanıldığında cümlede benzetmeyle (teşbihle) birlikte te’kid de söz konusu olmaktadır. “مَثَلٌ” kelimesi lügatte “örnek, darbi mesel, atasözü, benzer, eş, denk, durumu”²⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Sözdizimi açısından incelendiğinde, “مَثَلٌ” ifadesi “إِنَّ”nin ismi, “كَمَثَلِ” ifadesi “إِنَّ”nin haberi olarak gelmiştir. Burada kâf amildir yani kendisinden sonrasını mecurur yapmaktadır. Yalnız kaynaklarda harf-i cer olarak veya isim olarak (ki bu isim burada isim tamlamasında muzâf olarak amil) amil olduğu şeklinde yorumlanmıştır.²⁷ Kâf isim kabul edildiğinde “إِنَّ”nin haberi ve ikinci mesel kelimesi de kâfın muzâfun ileyhi olarak kabul edilebilir. Harf-i cer kabul edildiğinde o zaman cümlede, “إِنَّ”nin haberi kâfla beraber sonraki bölümün bağlı olduğu mahzuf bir haber olarak kabul edilebilir. Bu ayetlerde kâfın zâid olarak gelebileceği de kaynaklarda ifade edilmiştir.²⁸

²² el-Bakara, 2/17.

²³ Kur’ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara, 2/17.

²⁴ Mesel kelimesinin açıklaması ile ilgili Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsiru’l-bahri’l-muḥîṭ*, 1/207; 2/500.

²⁵ Bk. Ebû’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve ḥaḳâ’iḳu’t-te’vîl*. (Beyrut, Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1419/1998), 1/54; Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed b. Âşûr, *Et-Taḥrîr ve’t-tenvir mine’t-tefsîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984), 1/302.

²⁶ Kadir Güneş, *Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2014), “msl”, 1092.

²⁷ Muhyiddin Dervîş, *İrâbü’l-Ḳur’âni’l-Kerîm ve beyânuhû* (Beyrut: Dâru ibn Kesîr, 1420/1999), 1/54.

²⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsiru’l-bahri’l-muḥîṭ*, 1/207; 2/500; Muhammed Abdu’l-Hâlik Adîme, *Dirâsât li uslûbi’l-Kur’âni’l-Kerim* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.), 2/327.

Mealler incelendiğinde bu ayet-i kerimelerde kâf'a, “gibi”²⁹ ve “-e benzer”³⁰ anlamları verilmiş ve teşbihle te’kid birlikte yer almıştır. Burada teşbihle birlikte te’kid derken, eğer harf-i cer kabul edilirse kâf, teşbih edatı, isim kabul edilirse mesel kelimesini te’kid amaçlı yer aldığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla “gibi” anlamını verenler harf-i cer olduğunu, “-e benzer” anlamını verenler isim olarak benimsedikleri söylenebilir.

Teşbih amaçlı kullanımına ikinci örnek olarak “كَالْحِجَارَةِ” “...أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً” “Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı oldu...”³¹ ayetindeki kâfın teşbih anlamında geldiği konusunda ittifak vardır. Çünkü burada kalpleri taşlara benzetme murad edilmiştir. Kalpleriniz taş gibi katı oldu anlamında kullanılmıştır. “Çünkü taş nasıl öğütten etkilenmezse kalpleriniz de öyle etkilenmiyor” denilmek istenmiştir.³²

Yine buradaki kâf, Sibeveyhi (ö. 180/796) ve nahiv âlimlerinin çoğuna göre teşbih manasında harf, el-Ahfeş’e göre ise isim olduğu ifade edilmiştir. İbn Usfûr el-İşbîlî (ö. 669/1270) de kâfın teşbih kâfı olduğunu ve teallukun aranmayacağını belirtmektedir.³³ Kâfın bu ayette isim olduğu kabul edildiğinde muzâf olur ve cümlede de haber konumunda kullanılmış olur. Harf olarak kabul edildiğinde ise mahzûf bir “كَانَتْ” kelimesinin müteallakı olduğu söylenebilir. Kâfın isim veya harf olarak kabul edilmesi tartışmalı olsa da incelenen meâllerde bu ayeti kerimede geçen kâf'a, “gibi”³⁴ anlamı verildiği ve teşbih anlamı kastedildiği görülmektedir.

Yine “...فَإِذَا آمَنْتُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ...” “...Güvenliğe kavuşunca da, Allah'ı, daha önce bilmediğiniz ve onun size öğrettiği şekilde anın 'namazı normal vakitlerdeki gibi kılın’”³⁵ ayetinde de kâfın teşbihliği ön plana çıktığı görülmektedir. Buna göre ayet, “Size öğrettiği ve nimet verdiği “şekilde”, “gibi”, size öğretin ve sebeplerden müsebbibi ifade

²⁹ Türkçe Kur'an Mealleri, Elmalılı Hamdi Yazır Meali (Erişim 30 Aralık 2019), el-Bakara, 2/17; Hasan Basri Çantay Meali, (Erişim 30 Aralık 2019).

³⁰ Türkçe Kur'an Mealleri, Diyanet İşleri Meali, el-Bakara, 2/17; Diyanet Vakfı meali, Elmalılı Hamdi Yazır Meali, Ali Fikri Yavuz Meali, Hasan Basri Çantay Meali, Süleyman Ateş Meali, (Erişim 30 Aralık 2019).

³¹ el-Bakara, 2/74.

³² Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Bahru'l-muhîṭ, 1/428.

³³ Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Bahru'l-muhîṭ, 1/428.

³⁴ Türkçe Kur'an Mealleri, Diyanet İşleri Meali, Diyanet Vakfı Meali, Elmalılı Hamdi Yazır Meali, Ali Fikri Yavuz Meali, Hasan Basri Çantay Meali, Süleyman Ateş Meali, el-Bakara, 2/74 (Erişim 04 Ocak 2020).

³⁵ el-Bakara, 2/239.

edin ve anlatın” şeklinde anlaşılmaktadır.³⁶ Bu bağlamda meallerde bu ayetteki kâf, “gibi” ve “şekilde” anlamı verilerek teşbihliğinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir.³⁷

Kâfın teşbih anlamının verildiği diğer bir örnek ise şöyledir: “أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ” “وهي خاوية علىٰ عروشها” “Yahut altı üstüne gelmiş ‘ıpıssız duran’ bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi?...”³⁸ Burada “كَالَّذِي” ifadesiyle “kimse gibisini” denilmek istendiğinden yine meallerde “gibi” anlamı verilerek teşbih yapıldığı görülmektedir.³⁹ Ayrıca buradaki kâf, “أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ الَّذِي حَمَّجَ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ” ayetine atfedilerek zâid olduğu kanaatine varılmıştır. Bakara 259. ayetteki “الذي” “الذي”ye atfedilerek bu sonuca varılmıştır. Burada “الذي”den önce gelen “الـ” hangi konumda ise kâfın da aynı konumda olduğu söylenebilir.

Bu ayette kâfın misil manasında isim olduğunu, zâid olmadığını el-Ahfeş ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ifade etmektedirler. Burada sözün manaya atfının daha uygun olacağını belirterek kâfın zâid olmayacağını ifade etmişlerdir.⁴⁰

Kâfın teşbih maksatlı harf-i cer olarak zaid kullanımına örnek olarak ise Şûrâ sûresi 11. âyette farklı ve derinlemesine yorumların yer aldığı görülmektedir. Sûrenin “...أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...” “...O’nun benzeri hiçbir şey yoktur...”⁴¹ ayetinde kâf ve içinde bulunduğu cümle ile ilgili birkaç görüş öne sürülmüştür. Bunlardan ilki kâfın zâid olarak geldiği ve manasının “أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” (onun benzeri hiçbir şey yoktur) şeklinde olduğu görüşüdür. Bu ifadede kâf, zâid kabul edilmediği takdirde mana “أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” (onun benzerinin benzeri veya onun gibisinin gibisi hiçbir şey yoktur) gibi olur ve bu durumda da imkânsız olanın meydana gelmesi muhtemel hale gelirdi. Bu da örneğin isbatı anlamına gelir. Bu ifade Yüce Allah’ın bir benzerinin olmamasını te’kid etmek üzere getirilmiştir. Bununla nefyin yani olumsuzun te’kidi gerçekleşmiştir. Çünkü burada harf ziyade edilerek cümlenin ikinci kez tekrarı yapılmış gibidir. İkincisi ise, bu ayetteki kâfın zâid olmadığını söyleyenlerin görüşüdür. Bu ifadede kâfın asıl, misil kelimesinin zâid olduğu söylenmektedir. Ancak bu görüş zayıftır. Çünkü Arapça’da asıl olan isimlerin zâid olarak

³⁶ Bk. el-Endelüsî, *Tefsiru’l-bağri’l-muḥîṭ*, 2/253.

³⁷ Türkçe Kur’an Mealleri, *Diyanet İşleri Meali, Diyanet Vakfı Meali, Elmalılı Hamdi Yazır Meali, Ali Fikri Yavuz, Hasan Basri Çantay Meali, Süleyman Ateş Meali*, el-Bakara, 2/239 (Erişim 07 Ocak 2020).

³⁸ el-Bakara, 2/259

³⁹ Türkçe Kur’an Mealleri, *Diyanet İşleri Meali, Diyanet Vakfı Meali, Elmalılı Hamdi Yazır Meali, Ali Fikri Yavuz Meali, Hasan Basri Çantay Meali, Süleyman Ateş Meali*, el-Bakara, 2/259 (Erişim 04 Ocak 2020).

⁴⁰ el-Endelüsî, *Tefsiru’l-bağri’l-muḥîṭ*, 2/301;

⁴¹ eş-Şûrâ, 42/11.

gelemeyeceğidir.⁴² Harflerin zâid olarak kullanımı daha uygundur. Ayrıca bu ayetteki kâf zâid olmazsa Allah'ın bir benzerinin var olduğu manası çıkacaktı. Bu ise Allah hakkında mümkün olmayan bir şeydir. Fakat bu durum kâfın zâidliği ile ortadan kalkmaktadır.⁴³

Yine bu ayet-i kerimede kâfın zâid olmadığı söylenerek bu konuda şu görüşlerin zikredildiği görülmektedir. Birinci görüş, bu cümlede zamirle kâfın arasını ayırdığı için kâf değil misil kelimesi zâiddir. Arapçada kâfa normalde zamir dahil edilerek “كَاهٌ” şeklinde bir kullanım ancak şiirde görülmektedir. Bundan dolayı burada zâid olan “misil” kelimesidir. Bu görüş Arapçada isimlerin genel olarak zâid gelemeyeceği ve harflerin zâid olabileceği görüşüne uygun görülmemektedir. İkinci görüş ise, burada “misil” kelimesi “zât” manasında kullanılarak ve “لَيْسَ كَذَاتِهِ شَيْءٌ” denilmek istenmiştir. Üçüncü görüşe göre ise “misil” sıfat manasına kullanılarak “لَيْسَ كَصِفَاتِهِ شَيْءٌ” denilmek istenmiştir. Dördüncü görüşte ise kâf, lafzi te'kid amaçlı “misil” manasına isim olarak kullanıldığı ifade edilmiştir.⁴⁴

Bu görüşler incelendiğinde bu ayetteki kâfın, zâid olmasının daha uygun olduğu görülmektedir. Çünkü bunun aksi düşünüldüğünde benzerinin ispatı olacağından küfre düşme ihtimali ortaya çıkmaktadır. Genel kural olarak, buna benzer örneklerde kâfa teşbih anlamı verilmez.

1.1.3.2 Ta'lîl

Sözlükte “birini bir şeyle oyalamak, meşgul etmek; ikinci defa su içmek/içirmek” anlamlarındaki “عَلَّلَ” kökünden türeyen ta'lîl istilahta, bir eylem veya hükmün illete dayandırılmasını, illete bağlanarak açıklanmasını ifade eder.”⁴⁵ İbn Hişâm eserinde kâfın ta'lîl anlamı ifade etmesi konusunda alimlerin üçe ayrıldığını söyler. İlki, kâfın böyle bir anlamının olmadığını ifade edenler. İkincisi, kâf, cümlede kendisinden önceki ifadenin veya durumun sebebini açıklamak üzere gelir ve daha çok “ما” ile kullanılır. Bu “ما”, zâid

⁴² el-Malekî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 221; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*, 3/20.

⁴³ Bk. Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Mukteḍab* thk. Muhammed 'Abdulhâlik 'Udayme (el-Kâhire, el-Meclisu'l-'Alâ li'ş-Şu'ûni'l-İslamiyye, 1415/1994), 4/140; İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, 291; el-Muradî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 89; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsiru'l-baḥri'l-muḥîṭ*, 7/489; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*, 3/19; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hiżânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*, 10/189; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv* (Ürdün: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 3/60.

⁴⁴ el-Muradî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 89.

⁴⁵ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Şihâḥ tâcü'l-luġa ve şihâhu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1990), “all”, 5/1773-1774; H. Yunus Apaydın, “Ta'lîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/511.

veya mastariyye olarak isimlendirilir ve kâfi amelden düşürür diyenler ki el-Ahfeş (ö. 215/830) ve bazı alimler bu görüşü benimsemektedir. Üçüncü görüşte kâf yalın veya “ما” ile olsun bu anlamı ifade edebilir diyenler.⁴⁶ Ayrıca el-Malikî'nin (ö. 702/1302) eserinde, kâf maddesinde bu konuyu ele almadığı ve konuyu müstakil olarak “كما” maddesinde “کی” anlamında ve kendisinden sonrakini nasb eden edat olarak kullandığı görülmektedir. “أَكْرَمْتُكَ كَمَا تُكْرِمَنِي” (Bana ikram ettiğin için sana ikram ettim)⁴⁷ denilmesi bu konuya örnek olarak verilebilir.

Bu bağlamda Kur'an-ı Kerimdeki bazı ayetlerde kâfın, ta'lîl anlamında yer aldığı görülmektedir. Örneğin, “... فَأِذَا أَقْضَيْتُمْ مِنْ عَرَاقَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا كَمَا...” “...Arafat'tan ayrılıp 'sel gibi Müzdelife'ye' akın ettiğinizde, Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin. Onu, size gösterdiği gibi zikredin.”⁴⁸ ayetindeki kâf'ı, bazı meallerde “gibi”⁴⁹, “şekilde”⁵⁰ anlamı verilerek teşbih manası öne çıkarılırken bazılarında da “sebebiyet”⁵¹ anlamını öne çıkarılarak ta'lîl anlamı verildiği görülmektedir. Sebebiyet anlamı verildiğinde anlam “Allah sizi doğru yola ilettiği için onu zikredin”⁵² şeklinde anlaşılmıştır. Bu ifadedeki “كما” lafzını el-Ahfeş; “لِمَا فَعَلْتُ هَذَا فَادْكُرُونِي” (bunu yaptığım için beni anın) şeklinde anlamış ve “لِأَجْلِ إِرْسَالِي فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ فَادْكُرُونِي” (aranızda size elçi gönderdiğim için beni anın) ifadesini kullanarak ta'lîl anlamını vermiştir.⁵³

Yine diğer bir örnekte geçen “وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا” “رَبِّانِي صَغِيرًا” “Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: “Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı.”⁵⁴ ayette, kâfa, ta'lîl (sebebiye) anlamının daha uygun olacağı ifade edilmektedir. Burada “Rabbim, onlar, ben küçükken beni yetiştirdikleri ve bana ihsanda buldukları için sen de onlara acı, onları esirge ve merhamet et” anlamına gelmektedir.⁵⁵ Ayrıca bu ayetteki kâfın mahzûf bir mastarın sıfatı olduğu da belirtilmiştir. Takdir ise şöyledir: “رَحْمَةً مِثْلَ تَرْبِيَّتِي صَغِيرًا” (onların

⁴⁶ el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 84; İbn Hişâm, , *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârib*, 3/7.

⁴⁷ el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 213.

⁴⁸ el-Bakara, 2/198.

⁴⁹ Türkçe Kur'an Mealleri, Diyanet İşleri Meali, el-Bakara, 2/198 (Erişim 07 Ocak 2020).

⁵⁰ *Diyanet Vakfı Meali, Elmalılı Hamdi Yazır Meali, Süleyman Ateş Meali*, el-Bakara, 2/198 (Erişim 07 Ocak 2020).

⁵¹ Türkçe Kur'an Mealleri, *Hasan Basri Çantay Meali, Ömer Nasuhi Bilmen Meali, Ali Fikri Yavuz Meali, Ali Bulaç Meali*, el-Bakara, 2/198 (Erişim 07 Ocak 2020).

⁵² el-Bakara, 2/198.

⁵³ el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 84.

⁵⁴ el-İsrâ, 17/24.

⁵⁵ el-Endelüsî, *Tefsiru'l-bahri'l-muhtî*, 6/26;

küçükken beni terbiye ettiklerinin benzeri bir rahmetle, bir şekilde) veya “رَحْمَةً مِّثْلَ رَحْمَتِهِمَا” (onların rahmetlerinin benzeri bir rahmetle, şekilde).⁵⁶ Mealler incelendiğinde kâfa “gibi”⁵⁷ ve “...se”⁵⁸ gibi anlamların verildiği görülmektedir.

Yine “...فَإِذَا آمَنْتُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ...” “...Güvenliğe kavuşunca da, Allah'ı, daha önce bilmediğiniz ve onun size öğrettiği şekilde anın ‘namazı normal vakitlerdeki gibi kılın’.”⁵⁹ ayetinde de kâfın ta‘lîl için kullanıldığı belirtilmektedir. Bu bağlamda ayet, “Allah’ın size ilim nimetini vererek daha önce bilgi sahibi olmadığınız şeyleri size öğretmesi sebebiyle siz Allah’ı anın” şeklinde anlaşılabilir. ⁶⁰

1.1.3.3 İsti‘lâ

Kâfın isti‘lâ anlamında kullanımı çok nadir olduğundan eserlerde bu kullanım ile ilgili aynı örneklerin yer aldığı görülmektedir. İsti‘lâ kelimesi “olduğu hal üzerinde bulunma, üzerinde olma” gibi anlama gelen “عَلَا” fiili manasında kullanılmaktadır.⁶¹ el-Ahfeş ve bazı Kûfeliler, kâfın bu anlamda kullanımının da olduğunu belirtmişlerdir.⁶² Ancak bu kullanım kaynaklarda yok denecek kadar azdır. Arapçada “كُنْ كَمَا أَنْتَ” örneğinde anlam “كُنْ عَلَى مَا أَنْتَ عَلَيْهِ” (olduğun hal üzere ol) manasında yer almaktadır. Ayrıca bu ifadedeki “ما” (mâ)ya , ism-i mevsul, hükmü kaldırılan mâ, zâid olarak gelen veya amelden düşüren “ما” gibi farklı şekillerde i‘rablandığı görülmektedir.⁶³

Arapçada “كَيْفَ أَصْبَحْتَ؟” (Nasılsın?) sorusuna “كَخَيْرٍ” diye cevabın bulunduğu ve bunun da “عَلَى خَيْرٍ” (hayır üzerineyim) anlamında kullanıldığı kaynaklarda zikredilmektedir.⁶⁴

⁵⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsiru'l-bahri'l-muhtâ*, 6/26; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Çur'ân*, Muḥakkik Muḥaddimesi, nşr. 'Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Dâru'l-Cil, t.s.), 818.

⁵⁷ Kur'an Mealleri, *Diyânet İşleri Meali, Diyanet Vakfı Meali, Elmalı Hamdi Yazır Meali, Ali Fikri Yavuz, Hasan Basri Çantay Meali*, el-Bakara, 2/239 (Erişim 07 Ocak 2020).

⁵⁸ Kur'an Mealleri, *Diyânet Vakfı Meali, Süleyman Ateş Meali*, el-Bakara, 2/239 (Erişim 07 Ocak 2020).

⁵⁹ el-Bakara, 2/239.

⁶⁰ Bk. el-Endelüsî, *Tefsiru'l-bahri'l-muhtâ*, 2/253.

⁶¹ el-Cevherî, “alâ” es-Şihâh, 6/2434- 2439.

⁶² el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 84.

⁶³ el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 200; el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, s.85; İbn Hişâm, , *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, 3/12.

⁶⁴ Bk. İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, 320; el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 200; el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 84; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, 3/12; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'îl-cevâmi'*, thk. Abdülâlî Sâlim Mukerrem (Kuveyt: Daru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1399/1979), 4/195.

1.1.3.4 Te'kid

Sözlükte “sağlamlaştırmak ve pekiştirmek” anlamlarına gelir. “Sözü pekiştirmek” anlamında daha çok te'kid, “yemini pekiştirmek” anlamında ise tevkîd kelimesi tercih edilir.⁶⁵ Leyse (ليس) ve mâ (ما)'nın haberinde kâf, diğer harfi cerler gibi te'kid amaçlı zâid olarak gelebilir. Örneğin, “مَا أَنْتَ كَرِيْدٌ وَلَا خَالِدٌ” ifadesinde kâfın, zâid olarak te'kid maksatlı kullanıldığı söylenebilir.⁶⁶ Örneğin,

”وَمَسَّهُمْ مَا مَسَّ أَصْحَابَ الْفِيلِ... فَصَيَّرُوا مِثْلَ كَعَصْفِ مَأْكُونٍ“⁶⁷

(Ve onlara Fil Ashabına dokunan dokundu... ve onlar yenilmiş ekin haline çevrildiler.)

Ru'be b. el-Accâc (145/762)'ın bu beytinde, kâfın te'kid amaçlı zâid kullanımına örnek verilebilir. Burada kâf, “مِثْلٌ” kelimesini te'kid amaçlı ve zâid olarak kullanılmış ve benzetme edatı olarak kullanılmıştır. Kâf diğer harf-i cerler gibi zâid de olsa cer etme özelliğini devam ettirir. Burada teşbih edatının te'kid amaçlı olarak tekrar edildiği ve müekkedinde te'kide muzâf olarak getirildiği kaynaklarda vurgulanmaktadır.⁶⁸

Sîbeveyhi'den nakledilen bir görüşe göre isim olarak kullanılan bu kâfı Araplar şiir zarureti hasıl olduğunda “مِثْلٌ” konumunda kullanmışlardır.⁶⁹ Arapçada genel olarak isimler değil harfler zâid olarak kullanılır. İbn Cinnî eserinde Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987)'nin “مِثْلٌ” kelimesinin kâfa muzâf olduğu ve kâfın isim olduğu görüşünü naklederken bu görüşün zayıf olduğu kanaatinde olduğunu da ifade etmiştir.⁷⁰

1.1.3.5 Mübâdere

Yine kâfın bu anlamının da nadir olduğu bu sebeple pek çok dilcinin eserinde yer vermediği ve birkaç örnek dışında örneklemin olmadığı görülmüştür. “Bir işe girişme” anlamına gelen mubâdere olarak kullanılan bu kâfa, “kâfu'l-mufacee ve'l-kırân”

⁶⁵ Ebû'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *Mu'cem-u müfredâti elfâzi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/689; Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Daru Sadr, 1990), “ekd”, 3/74, “vkd” 3/466.

⁶⁶ Bk. İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, 292; el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 86; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*, 3/19.

⁶⁷ Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hiżânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebu'l-Hancı, 1420/2000), 10/189.

⁶⁸ el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 89; Takiyyuddin Ahmed b. Muhammed eş-Şemenî, *Haşiyetu's-şemenî* (b.y: Matbaatu Muhammed Efendi Mustafa, 1305/1887), 2/14;

⁶⁹ Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hancı, 1408/1988), 1/408.

⁷⁰ İbn Cinni, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, s.301.

(ansızlık ve anilik bildiren kâf) adı da verilmektedir.”⁷¹ Bu anlamı, “ما” bitiştğinde alır. Birkaç örnek verilirse, “خُذِ الْكِتَابَ كَمَا تَرَى أَحْمَدَ” ifadesinde anlam, “Ahmed’i görür görmez kitabı al” ; “سَلِّمْ كَمَا تَدْخُلُ” örneğinde anlam, “girer girmez selam ver” ve “صَلِّ كَمَا يَدْخُلُ الْوَقْتُ” örneğinde de anlam, “Namaz vakti girer girmez namaz kıl” şeklinde verilmektedir. Bu ifadelerdeki “كما”nın, “عندما” (-diğında, -diğinde) anlamında kullanıldığı kaynaklarda ifade edilmektedir.⁷²

1.2 İsim Olarak Kâf

Kâfın harf olarak kullanılabildiği gibi isim olarak kullanıldığı da kaynaklarda yer almaktadır. Bu kullanımında genellikle “مثل” kelimesinin eşanlamlısı olarak kabul edilir. İsim olarak kullanıldığında bir ismin cümle içerisinde aldığı tüm i’rablar söz konusu olmakta ve kâf artık cümlenin asli öğelerinden bir öge gibi kabul edilmektedir. Bu bağlamda kâf, harf-i cerden sonra mecrur bir isim, mübtedâ, fâil, mef’ûl, kânenin ismi, muzâf gibi konumlarda karşımıza çıkmaktadır.

Kâf, isim olduğunda ise kendisinden sonra gelen ismi muzâfun ileyi yapar. Yani izafetle isim tamlaması oluşturarak mecrur yapar. Kendisi ise muzâf olarak cümlede merfu, mansub ve mecrur halde bulunabilir.

Ancak şu da belirtmelidir ki kâfın isim olarak kullanımını konusunda nahiv âlimleri arasında çok fazla ihtilaf görülmektedir. Bazıları kâfın isim olarak cümlede ve şiir de kullanılabileceğini savunurken bazıları da sadece şiir zarureti gereği kullanılabilir demişlerdir.⁷³

1.2.1 Merfu Bir İsim Olarak Kâf

Kâf cümlede mübtedâ, haber, kânenin ismi veya fâil olarak kullanıldığında merfu olduğu görülmektedir. Örneğin,

”أَبْدَأُ، كَالْفِرَاءِ فَوْقَ دُرَاهَا ... جِبْنَ يَطْوِي، الْمَسَامِعَ، الصَّرَارُ“

(O tamamen, yırtıcıların baskınlarından kurtulmak için geceleri zirvelere sığınan zebra gibidir.)⁷⁴

Beytinde kâf, “مثل”, anlamında isim olmuş ve mübteda olarak merfu i’rabını almıştır.

⁷¹ Ebu’l-Bekâ, el-Kulliyât, 755.

⁷² İbn Hişâm, Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e‘ârib, 3/18.

⁷³ Bk. el-Müberred, el-Mukteḍab, 4/141.

⁷⁴ el-Murâdî, el-Cene’d-dâni fi ħurûfi’l-me‘ânî, 83.

Aşağıdaki beyitte de kâf, bir isim olarak kânenin ismi konumunda gelmiştir:

”لَوْ كَانَ فِي قَلْبِي كَقَدْرِ قُلَامَةٍ حُبًّا لِعَيْرِكَ مَا أَتَيْتُكَ رَسَائِلِي“

(Eğer kalbimde kesip atılan tırnak parçası kadar bile başkasına ait bir sevgi olsaydı, mektuplarım sana gelmezdi).

Kâfın isim olarak kullanımına örnek gösterilen bu beyitte kâf, “كان” nin ismi olarak mahallen merfu olarak gelmiştir.⁷⁵

1.2.2 Mansub Bir İsim Olarak Kâf

Kâf, isim olarak kabul edildiği ve fiil cümlesinde mef’ul olarak kullanıldığında mansûbiyetinden söz edilebilir. Örneğin,

”وَلَمْ أَرَ كَالْمَعْرُوفِ أَمَّا مَذَاقُهُ فَحُلُوٌّ وَأَمَّا وَجْهُهُ فَجَمِيلٌ“

(İyilik gibisini görmedim. Lezzetine gelince tatlı, yüzü ise pek güzeldir.)

Bu beyitte, “لَمْ أَرَ” ile başlayan fiil cümlesinde “كالمعروف” ifadesinin tamamına mef’ûlun bih denilebildiği gibi, kâfi “misl” anlamında isim olarak alınırsa sadece kâfa mef’ûlun bih olarak mansub denilebilmektedir.⁷⁶

Bir başka örnekte “إِنَّ”nin ismi olarak mansub olduğu görülmektedir. “إِنَّ كَبْكُرًا غُلَامًا” (Muhakkak ki Bekir gibisi Muhammed’in çocuğudur) ifadesinde kâf, “misl” konumunda düşünülerek “إِنَّ”nin ismi olarak mansubdur şeklinde ifade edilebilmektedir.⁷⁷

Diğer bir örnek ise, “أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ” “Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da Allah’ın izniyle hemen kuş oluverir.”⁷⁸ ayetindeki kâfın isim kabul edildiğinde mef’ûlun sıfatı olarak mansûb olduğu söylenebilir. Kâfın isim olması konusunda kaynaklarda, bu ayette yer alan “فيه” deki “هـ” zamiri kâf harfine veya onun bulunduğu makama döndüğü belirtilmiştir. Yaygın kullanımda zamirler ise ismin yerini tutan kelimeler olduğundan ancak isme dönmeleri

⁷⁵ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi kitâbi't-teshîl* (Dimeşk: Dâru Küñûzi İşbilyâ-Kalem, 1434/2013), 11/264.

⁷⁶ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, *Şerhu Divani'l-Hamâseti li Ebî Temmâm* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 831.

⁷⁷ İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, 290.

⁷⁸ Âli İmrân, 3/49.

gerektiğinden hareketle el-Ahfeş, İbn Fâris (ö. 395/1004), Ebû Hayyân gibi bazı dilciler buradaki kâfın isim olarak kullanılabilceğini ifade etmişlerdir.⁷⁹

1.2.3 Kâfın Mecrur Olarak Kullanımı:

Kâf, harfi cerden sonra geldiğinde isim kabul edilmekte ve mecrur olduğu belirtilmektedir. Örneğin,

”بَيْضٌ ثَلَاثٌ كِنِعَاجِ جُمَّ يَضْحَكُنَّ عَنِ الْبُرْدِ الْمُنْمَمِّ“⁸⁰

(Benim son arzum, güldüklerinde ağızındaki dişleri dolu tanesi gibi bembeyaz ortaya çıkan beyaz tenli üç kadındır.)

Bu beyt, kâfın “مثل” anlamında isim olarak kullanılabilceğine verilen örneklerden biri olarak şevahid beyitleri arasında yer almaktadır. Önünde harfi cer kullanımı da isim olduğunu desteklemektedir. Burada “البرد” kelimesi ise muzâfun ileyhtir. Sîbeveyhi ve muhakkiklere göre bu durum zaruret anında görülür.⁸¹

Kâfın mecrur kullanımına diğeri bir örnek,

”أَبِيْتُ عَلَى مَيِّ كَنِيْبًا وَبَعْلَهَا عَلَى كَالنَّقَا مِنْ عَالِجٍ يَبْبَطُحُ“

(Kederli, üzüntülü bir şekilde Meyy'i düşünerek geceliyorum ve kocası ise kum gibi yumuşak bir şey üzerinde uyuyor)

Zu'r-Rumme (ö. 117/735)'ye ait olan bu beyitte, harfi cerden sonra gelen kâf harfinin isim olarak kullanılabilceğini göstermektedir.⁸² Ancak yine de kâfın harf olarak kullanımı isim olarak kullanımından fazla olduğu kabul edilmektedir. Harf-i cerler genel olarak bir isimden önce kullanılırlar. Burada da dikkat edilirse kâftan önce harf-i cer gelmiştir. Bu bağlamda kâf, muzâf ve “النقا” kelimesinin de muzâfun ileyh olduğu söylenebilir. Eğer bir ifade de kâfın isim olması da harf olması da uygun olursa

⁷⁹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-đarab min lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncı, 1418/1998), 1710.

⁸⁰ El-'Accâc, *Dîvânu'l-'Accâc*, thk. Abdulhafiz es-Satlî (Dımaşk: Mektebetu Atlas, 1971), 2/328; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Evđahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 3/54.

⁸¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, 3/22.

⁸² İbn Cinnî, *Sırru şınâ'ati'l-i'râb*, 287; Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî el-İşbîlî en-Nahvî, İbn 'Uşfûr, *Đarâ'iru's-şî'r* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 235.

her ikisinden hangisi söylenirse uygun olduğu söylenebilir. Bu tür kullanımların genel olarak klasik şiirlerde ve zaruret anında gerçekleştiği görülmektedir.

1.3 Zamir (İsim) Olarak Kâf

Bu çeşit kâf, mansub ve mecrur olarak gelen zamirdir. Mansub olarak kullanılan kâf fiillere birleşen muhatab ve muhataba kâflarıdır (ك, ك). Örneğin erkeğe hitaben “أَعْطَيْتُكَ” ve bayana hitaben “أَعْطَيْتُكِ” ifadelerindeki kâflar zamirdir ve zamirler de isim türlerinden birisidir. “مَرَرْتُ بِكَ وَبِكَ” (Sana ve sana uğradım) örneğinde harfi cerre bitişerek cümlede anlam kazanırken ve “قَلَمُكَ” (senin kalemin) örneğinde ise isim tamlaması oluşturarak muzâfun ileyh olur ve dolayısıyla mecrur konumunda değerlendirilir.

Kâfın, Kur'an-ı Kerim'de ve Arapça sözlü ve yazılı kullanımlarda zamir olarak kullanımının yaygın olduğu görülmektedir. Örneğin, “مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى” “Rabbini seni terk etmedi, sana darılmadı da”⁸³ ve “أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ” “Ey Muhammed! Senin göğsünü açıp genişletmedik mi.”⁸⁴ ayetlerinde yer alan kâflar zamir olarak ismin bir türü konumundadır. Birincisi ayette “وَدَّعَ” fiiline bitişen mansub olarak kullanılan kâf zamiri ifadeye “seni, sana” şeklinde anlam kattığı görülmektedir. Ayrıca birinci ayette “رَبِّ” ikinci ayette “صَدْرَ” kelimesine (ismine) bitişerek isim tamlaması oluşturduğu ve muzâfun ileyh konumunda mecrur bir isim olduğu görülmektedir. Anlam olarak da ifadeye “senin Rabbini” ve “senin göğsünü” şeklinde yansımıştır. Ayrıca ikinci ayette “لَ” harfi cerrine bitişerek mecrur olduğu ve yine “senin için” anlamı verildiği görülmektedir.

Sonuç

Tarihten günümüze miras olarak kalan metinlerin muhataplarından ne istediğini veya onlara ne tür bir bilgiyi aktarmak istediğini anlamak, kullandığı dili ve inceliklerini bilmek önemlidir. Arapça cümlelerin, kelimelerin hatta müstakil olarak harflerin doğru anlaşılmasının önemi büyüktür. Bu bağlamda harfleri ve edatları tek tek tanımak, sözlükteki yerini, dil yönüyle kullanımları ve anlamlarını bilmek, sarf, nahiv ve edebiyattaki kullanım şekillerini iyi bilmek gerekmektedir. Bu çalışmada da Arapça sözlü ve yazılı ifadelerde önemli bir katkıya sahip olan kâf, bir edat olarak ele alınmıştır. Kâfın cümle içerisinde kullanım şekilleri ve hangi anlamda kullanıldığının tespiti önemlidir. Arapçada cümlenin en küçük ve anlamı tamamlayan unsurlardan biri olan

⁸³ ed-Duhâ, 93/3.

⁸⁴ el-İnşirâh, 94/1.

edatlar içerisinde yer alan kâf, birden fazla anlam ve çeşidiyle kullanıldığı görülmektedir.

Bu çalışmada kâf ile ilgili şu sonuçlara varılmıştır:

- ◆ Arap alfabesinde yirmi ikinci ve ebced tertibinde on birinci sırada yer alan bir hece harfidir.
- ◆ Sadece kelimeleri oluşturan bir harf değil cümlenin unsurları arasındaki anlam bağına kurmaya katkı sağlayan bir ögedir.
- ◆ Bir edat olarak kâf, klasik kaynaklarda âmîl olan (harf-i cer; merfu, mansub ve mecrur bir isim) ve âmîl olmayan (zamir (isim) ve kâfu'l-hıtab) olarak sınıflandırıldığı görülmüştür. Bu çalışmada farklı bir tasnif ile kâf, harf olarak, hece harfi, kâfu'l-hıtab ve harf-i cer kullanımı, isim ve zamir olarak kullanımı bakımından üç farklı şekilde ele alınmıştır.
- ◆ Kâf bir hece harfi olarak kelimeyi oluşturan bir harf olurken, kâfu'l-hıtab şeklinde yine kelimenin bir parçası olabilmektedir. Harf-i cer olarak kullanımı ile teşbih anlamı ağırlıklı olarak görülmekteyken, yer yer te'kit, ta'lîl, isti'lâ ve çok nadiren mübadere anlamının da olduğu sonucuna varılmıştır.
- ◆ Kâf, bir isim olarak kullanıldığında merfu, mansub, mecrur konumlarında cümlenin bir unsuru olarak kullanıldığı bu kullanımlarında, mübteda, fâil, mef'ûl, harf-i cerle mecrur, muzâf ve kânenin ismi olduğu görülmüştür.
- ◆ Zamir olarak kullanılan kâfın Arapça cümlelerde tüm kullanımlarından daha fazla yer aldığı tespit edilmiştir.
- ◆ Kâfın ayetlerde, en fazla teşbih anlamı ile kullanıldığı ve meallere de “gibi” ve “şekilde” anlamlarının verildiği görülmüş ve bunun yanında bazı ayetlerde bu anlamından çıkılarak hal, ta'lîl veya alâ anlamlarının verildiği de tespit edilmiştir.

Bu bağlamda Arapça cümleler, okuma, anlama, inceleme ve tahlil yapılırken; öncelikle cümlenin en küçük unsurları dahi olsa göz ardı edilmeden bütün öğeler tek tek belirlenmelidir. İkinci olarak, belirlenen unsurların müstakil olarak tek tek anlamsal kavram alanı tespit edilmelidir. Ardından, cümledeki edatlar belirlenmeli ve bu edatların çeşitleri araştırılmalı ve bu çeşitlerden hangisinin incelenen cümleye en uygun olduğu ortaya konulmalıdır. Son olarak da cümlenin siyak sibakı ve durumun gereğine göre doğru anlamın ne olduğu tespit edilmelidir.

Kaynakça

- Apaydın, H. Yunus. "Ta'îl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/511. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 cilt. Kahire: Mektebu'l-Hancı, 1420/2000.
- Bekkûş, Tayyib. *et-Taşrîfu'l-'Arabî min hilâli 'ilmi'l-eşvâti'l-hadîs*. Tunus: el-Matba'atu'l-'Arabiyye, 3. Baskı. 1992.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. "all". *es-Şihâh tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. 5/1773-1774. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Dervîş, Muhyiddin. *İrâbü'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm ve beyânuhû*. 9 cilt. Beyrut: Dâru ibn Kesîr, 1420/1999.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *İrtişâfü'd-ḍarab min lisâni'l-'Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. Kâhire: Mektebetu'l-Hancı, 1418/1998.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi kitâbi't-teshîl*. Dimeşk: Dâru Künûzi İşbilyâ-Kalem, 1434/2013.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Tefsiru'l-bahri'l-muḥîṭ*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî. *el-Kulliyât, Mu'cemun fi'l-muṣtalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1419/1998.
- Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî. *et-Tibyân fi irâbi'l-Ḳur'ân. Muḥaḳḳik Muḳaddimesi*. nşr. 'Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrût: Dâru'l-Cîl. t.s.
- El-Meânî Li Külli Resmin Ma'nen*. Erişim: 12.01.2020.
<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-tr/كأين/>.
- Güneş, Kadir. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2014.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn, muratteben 'ala ḥurufi'l-mu'cem*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedi'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999.

- İbn 'Usfûr, Ebû'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî el-İşbîlî en-Nahvî. *Đarâ'irü's-şî'r*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed b. Âşûr. *Et-Taħrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Sırru şınâ'ati'l-i'râb*. thk. Hasan Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1413/1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî. *Evđahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, t.s.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*. thk. ve şrh. Abdullatîf Muhammed el-Hatîb. 7 cilt. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb. 1421/2000.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1990.
- İmîl Bedî' Ya'kûb. *Mu'cemu'l-i'râb ve'l-ımlâ*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1983.
- İsfehânî, Râğîb Ebû'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî. *Mu'cem-u müfredâtü elfâzi'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Mâlekî, Ebu Ca'fer İbn Abdinnur Ahmed b. Abdinnur b. Ahmed b. Raşid el-Mâlekî. *Raşfu'l-mebânî fi şerhi ħurûfi'l-me'ânî*. Dimeşk: Mecmeul-Lugati'l-Arabi, t.s.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî. *Şerĥu Dîvânî Ħamâseti li Ebî Temmâm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Muhammed Abdu'l-Hâlik Adîme. *Dirâsât li uslûbi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, t.s.
- Muhammed Süleyman Abdullah el-Eşgar. *Mu'cemu 'ulumî'l-lugati'l-Arabiyye 'ani'l-eimme*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1995.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî. *el-Cene'd-dânî fi ħurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahrudin Kabâve, Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Darul-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992.

- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Muktedâb*. thk. Muhammed 'Abdulhâlık 'Udayme. 4 cilt. Kâhire: el-Meclisu'l-'Alâ li'ş-Şu'ûni'l-İslamiyye. 1415/1994.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'îku't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Meâni'n- nahv*. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Sarı, Mehmet Ali. "Kâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 5 cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncı, 1408/1988.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdülâlî Sâlim Mukerrem. Kuveyt: Daru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1399/1979.
- Süleyman Feyyâd. *İstihdâmâtü'l-ğurûfi'l-Arabiyye mu'cemiyyen, şavtiyyen, şarfiyyen, nahviyyen, kitâbiyyen*. Riyad: Dâru'l-Mirrîh, 1998.
- Takiyuddin Ahmed b. Muhammed eş-Şemenî. *Haşiyetu's-şemenî*. b.y.: Matbaatu Muhammed Efendi Mustafa, 1305.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî. "Teşbîh". *Keşşâfü iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Türkçe Kur'an Mealleri*. Ali Fikri Yavuz. Erişim: 30 Aralık 2019. 04 Ocak 2020. 07 Ocak 2020. <http://www.kuranmeali.com>.
- Türkçe Kur'an Mealleri*. Diyânet İşleri Meali. Erişim: 30 Aralık 2019. 04 Ocak 2020. 07 Ocak 2020. <http://www.kuranmeali.com>.
- Türkçe Kur'an Mealleri*. Diyanet Vakfı Meali. Erişim: 30 Aralık 2019. 04 Ocak 2020. 07 Ocak 2020. <http://www.kuranmeali.com>.
- Türkçe Kur'an Mealleri*. Elmalılı Hamdi Yazır Meali. Erişim: 30 Aralık 2019. 04 Ocak 2020. 07 Ocak 2020. <http://www.kuranmeali.com>.
- Türkçe Kur'an Mealleri*. Hasan Basri Çantay Meali. Erişim: 30 Aralık 2019. 04 Ocak 2020. 07 Ocak 2020. <http://www.kuranmeali.com>.
- Türkçe Kur'an Mealleri*. Süleyman Ateş Meali. Erişim: 30 Aralık 2019. 04 Ocak 2020. 07 Ocak 2020. <http://www.kuranmeali.com>.
- Wikipedi. Erişim: 26.06.2017, [https://tr.wikipedia.org/wiki/Kef_\(harf\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Kef_(harf)).

Yüksel, Ahmet. *Arap Dilinde Harfi Cerler*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2022: 100-123

Kur'ân-ı Kerim'de 'Ey İman Edenler' Hitabı ile Başlayan Ayetler ile Anlamca Örtüşen Türk Atasözleri ve Arapça Benzerleri

*Turkish Proverbs Which Have Similar Meanings With the Ayats Begin With 'O You Who
Have Believed' in Quran and Smilar Arabic Proverbs*

Arslan AĞAR Selim TEKİN

Yüksek Lisans Öğrencisi. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Dr. Öğr. Üyesi. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Muster's Degree Student. Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Asst. Prof. Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

arslanagar@gmail.com selim.tekin@dpu.edu.tr
Orcid: 0000-0001-5648-4276 Orcid: 0000-0002-4033-8255

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

25.03.2022

Kabul Tarihi / Accepted

09.06.2022

Atıf/Cite: Açar, Arslan. Tekin, Selim. "Kur'ân-ı Kerim'de 'Ey İman Edenler' Hitabı ile Başlayan Ayetler ile Anlamca Örtüşen Türk Atasözleri ve Arapça Benzerleri" *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/1 (2022), 100-123.

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and checked by iThenticate that the document has under %15 similarity.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

İnsanlık tarihi ile var olan konuşma özelliği, insanı diğer canlılardan ayıran birincil vasıflardandır. Bu özellik sayesinde insan, kimi zaman sıradan bir duyguyu, sıradan bir şekilde aktarabilirken, kimi zaman da atasözleri gibi veciz ve anlam dolu tek cümle ile ileteceği mesajı daha etkili bir şekilde sunabilmekte ve kitleleri arkasından sürükleyebilecek bir güce sahip olabilmektedir. Atasözleri, yılların tecrübe ve birikimini sıkıştırılmış bir şekilde kendi bünyelerinde bulunduran, toplumların her özelliğini üzerinde taşıyan DNA'ları gibidir. Bu çalışmanın hedefi, Türk atasözleri ile, İslam'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de geçen "Ey iman edenler" hitabı ile başlayan ayetler arasında, anlam ve içerik olarak ilişki kurulup kurulamayacağını, bu atasözlerinin, söz konusu ayetler içerisinde geçen emir, yasak ve tavsiyeleri barındırıp barındırmadığını belirlemek ve bu atasözleri ile anlamca benzeşen Arap mesellerini tespit etmektir. Araştırmanın ilk aşamasında, "Ey iman edenler" hitabı ile başlayan ayetlerin kaç tane olduğu ve hangi sûrelerde bulunduğu tespiti yapıldıktan sonra, son iki asırda yazılmış birden çok tefsir incelenerek ayetlerin öne çıkan mesajları ile ilişkilendirilebilecek atasözü olup olmadığı, konu ile ilgili kaynaklardan ve akademik çalışmalardan yararlanılarak araştırılmıştır. Araştırma neticesinde, ayetlerin genel muhtevası ve öne çıkan mesajları ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüştüğü düşünülen atasözleri ve bu atasözleri ile benzer anlamda kullanılan Arap meselleri bir arada verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Kur'an, Ayet, Kültür, Atasözü.

Abstarct

Speaking which has existed throughout the history of mankind is one of the most important characteristics that distinguishes human beings from other creatures. Thanks to this characteristic, human beings can not only explain an ordinary feeling in an ordinary way, but can also give the message in a more effective way and can have the power to affect the masses with only a single sentence just like proverbs which are succinct and very meaningful. The aim of this study is; to determine whether there is an association, in terms of meaning and content, between the Turkish proverbs and the verses of the Quran, the holy book of Islam, starting with "O you who have believed", to determine whether these proverbs include orders, prohibitions, and advice in the relevant verses of the Quran, and also to find out the Arabian parables which are similar in meaning to these Turkish proverbs. At the first stage of the study, the number of the verses of the Quran starting with "O you who have believed", and in which surahs these verses are, have been determined. And then, it has been searched whether there is a proverb related to the most apparent parts of these verses, by examining a few tafsirs written in the last two centuries and other related sources and academic studies. As a result of the research, the Turkish proverbs which can be associated with the general content and the prominent messages of the verses, and which are considered to overlap in meaning; and the Arabian parables which are used in similar meanings to these proverbs have been given together.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Quran, Verse, Culture, Proverb.

Giriş

İslam dini, ilk tebliğ edilmeye başladığı günden beri, ulaştığı her ferdi değiştirdiği gibi karar kıldığı her toplumu da şekillendirmiştir, İslam dininin Arap yarımadasından taşınarak farklı coğrafyalara yayılmasıyla, yeni toplumlar ve yeni kültürler İslam'a dahil olmaya başlamıştır. Bu yeni toplumlar arasında bulunan ve yüzyıllar boyu İslam'a hizmet etmiş olan Türkler de İslam ile müşerref olmuşlardır. Türkler İslam ile müşerref olmakla birlikte, var olan kültürlerinin İslam'a uygun olanlarını sürdürerek İslam'ın getirdiği yenilikleri de hayatlarına ve gündelik yaşamlarına ince ince işleyip tatbik etmişlerdir. İslam'ın, hayatın her alanına tesiri neticesinde, alışverişten düğün merasimine, giyim-kuşamdan cenaze defnine, gündelik konuşmadan şiire, kısacası beşikten mezara kadar Türk toplumunun her bir alanında değişiklikler meydana gelmiştir. Toplumun hafızası niteliğindeki atasözleri de bu sürece dahil olarak İslam kültürünün getirileriyle benzeşim göstermiş; Allah, namaz, kader, kıyamet gibi birçok kavramın bulunduğu atasözleri Türk kültürüne yerleşmiştir. Bu çalışmada da İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerim'de, "Ey iman edenler" hitabı ile başlayan ayetlerde, inananlara iletmek istenen mesajlar ile Türk atasözlerinin anlamca benzeşip benzeşmediği araştırılarak bu atasözleri ile aynı anlamda kullanılan Arap mesellerinin tespitine çalışılacaktır. Çalışma iki kısma ayrılacak olup birinci kısımda; "Ey iman edenler" hitabı ile başlayan ayetlerin kaç tane olduğu ve hangi surelerde yer aldığı tespit edilecektir.

İkinci kısımda ise kültür ve atasözü kavramları kısaca tanımlanarak, bu iki kavramın İslam ve Kur'ân ile olan ilişkilerine değinilecek, "Ey iman edenler" hitabı ile başlayan ayetlerin muhtevası ile ilişkilendirilebilecek Türk atasözleri ve benzer Arap meselleri, detaylara girilmeden örneklendirilecektir. Ayetlerde, altı çizilerek gösterilecek bölümler ile ilişkilendirilebilecek ve anlamca örtüştüğü düşünülen atasözleri belirlenirken halk arasında yaygın kullanımı olanlara öncelik verilecek, bu atasözlerinin tespitinde, Türk Dil Kurumu, Millî Eğitim Bakanlığı gibi güvenilir kurumlar tarafından basılmış eserler ve akademik çalışmalar ön planda tutulacaktır. Arap mesellerinde ise, verilen Türk atasözleri ile aynı/yakın anlamı taşıyor olmasına dikkat edilerek akademisyenler tarafından yazılmış eserler öncelikli olmak üzere basılı (Türkçe, Arapça) eserler kaynak olarak kullanılacaktır.

1 Ey İman Edenler Hitabı ile Başlayan Ayetler ve Buldukları Sûreler

Kur'ân-ı Kerim'de, seksen dokuz farklı ayette bulunan "Ey iman edenler" hitabı,¹ yirmi farklı sûrede geçmekte olup bunlardan seksen sekizi ayetin başında geçiyorken², bu ibare bir yerde ayetin ortasında gelmiştir.³ Hac ve Teğâbun sûreleri hakkında ihtilaflı görüşler bulunsa da çoğunluk nezdine "Ey iman edenler" hitabı ile başlayan ayetlerin yer aldığı surelerin tamamı Medenîdir. Bu ibare en çok Mâide sûresinde bulunup on altı farklı ayette geçmektedir.⁴ Bu ayetlerin en az olduğu sûreler ise içerisinde sadece bir tane "Ey iman edenler" hitabı ile başlayan ayet bulunan; Hac, Hadîd, Haşr, Cuma, Münâfikûn ve Teğâbun'dur.

Ayetlerin geçtiği sûreler; "**Bakara** 2/104, 153, 172 178, 183, 208, 254, 264, 267, 278, 282 (toplam 11 ayet)" "**Âl-i 'İmrân** 3/100, 102, 118, 130, 149, 156, 200 (7 ayet)" "**Nisâ** 4/19, 29, 43, 59, 71, 94, 135, 136, 144 (9 ayet)" "**Mâide** 5/1, 2, 6, 8, 11, 35, 51, 54, 57, 87, 90, 94, 95, 101, 105, 106 (16 ayet)" "**Enfâl** 8/15, 20, 24, 27, 29, 45 (6 ayet)" "**Tevbe** 9/23, 28, 34, 38, 119, 123 (6 ayet)" "**Hac** 22/77 (1 ayet)" "**Nûr** 24/21, 27, 58 (3 ayet)" "**Ahzâb** 33/9, 41, 49, 53, 69, 70 (5 ayet)" "**Muhammed** 47/7, 33 (2 ayet)" "**Hucurât** 49/1, 2, 6, 11, 12 (5 ayet)" "**Hadîd** 57/28 (1 ayet)" "**Mücâdele** 58/9, 11, 12 (3 ayet)" "**Haşr** 59/18 (1 ayet)" "**Mümtehine** 60/1, 10, 13 (3 ayet)" "**Saf** 61/2, 10, 14 (3 ayet)" "**Cuma** 62/9 (1 ayet)" "**Münâfikûn** 63/9 (1 ayet)" "**Teğâbun** 64/14 (1 ayet)" "**Tahrîm** 66/6, 8 (2 ayet)".⁵

2 Ey İman Edenler Hitabını İçeren Ayetler ile Anlamca Örtüşen Türk Atasözleri ve Arapça Benzerleri

Bu bölümde, kültür ve atasözü kavramlarının tanımlarına, İslam ve Kur'ân ile olan ilişkilerine değinilerek "Ey iman edenler" hitabı ile başlayan ayetlerle anlamca örtüşen atasözleri tespit edilecektir.

¹ Cafer Zeyrekli, *Arap Dilinde Nidâ Üslubu ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 59.

² Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't tefâsir*, çev. Sadreddin Gümüş - Nedim Yılmaz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992), 1/156.

³ Ayşe Sarı, *Medeni Surelerde Müminlere Yönelik Hitaplar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 24. (Ahzâb 33/56. ayette ortada yer alıyor.)

⁴ Suâd Zdâm, *Delâletü'l- Esâlibi'l-İnşâiyeti fî'l-Kur'âni'l-Kerîm en-Nidâ' Enmûzecen* (Vehrân: Câmiatu Vehrân 1 Ahmed bin bella, Doktora Tezi, 2019), 80.

⁵ Zeyrekli, *Arap Dilinde Nidâ Üslubu ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımları*, 60; Sarı, *Medeni Surelerde Müminlere Yönelik Hitaplar*, 15/145.

Kültür: Her toplumun kendi içerisinde besleyip geliştirdiği, kendi yaşam şekillerinden izler taşıyan, zamanla diğer toplumlarla olan etkileşimlerle şekillenen kültür kavramı, Türk Dil Kurumu Yayınları tarafından basılmış olan “*Türkçe Sözlük*” adlı eserde şöyle tanımlanmaktadır: “Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmeye kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü.”⁶

Atasözü: Arapçada “mesel” sözcüğü ile karşılık bulan atasözü,⁷ geçmiş ile gelecek arasında adeta bir köprü görevi gören, önceki nesillerin tecrübe ve kazanımlarının daha sora gelenlere aktarıldığı, halkın benimseyip kendine mal ettiği, değişmeyen, kalıplaşmış, kısa ve anlam dolu söz olarak tarif edilebilir.⁸ Atasözleri her toplumun kendine has değerleri olsa da zamanla toplumlar arası ilişkilere veya ortak değerlere dayalı olarak toplumlar arasında atasözü transferi veya etkileşimi olmuştur.⁹

Türk ve Arap toplumları arasında cereyan eden bu transfer ve etkileşimin, merkezinde, İslam ve Kur’ân vardır. Aynı ilaha inanmaları, aynı kibleye yönelmeleri, aynı dini ritüelleri uygulamaları, İslam ve Kur’ân’ı baz almalarının sonucudur. Türk toplumunun, İslam merkezli yeni değerler/kültür oluşturması ve bu değerleri, sonraki nesillere aktaracağı vasitalardan olan atasözlerinde, Kur’ân’ın içerdiği kavramlara yer vermesi (Allah rızkın kefilidir. Namaz yabanda komaz. Sabrın sonu selamettir. Kıyamet gününde ibadet olmaz. vb.), İslam’ın ve Kur’ân’ın, Türk kültürü ve Türk atasözleri ile olan ilişkisini gösterir niteliktedir. Çalışmanın ana temasını teşkil etmesi hasebiyle ortak paydası İslam ve Kur’ân olan Türk ve Arap toplumlarının atasözleri/meselleri, Kur’ân-ı Kerim’deki, “Ey iman edenler” hitabı ile başlayan ayetler bağlamında incelendiğinde bazı ayetlerle anlamca ilişkilendirilebilecek birden çok atasözü/mesel olduğu görülmektedir. Ayetlerinin, atasözleri ile anlamca örtüştüğü tespit edilen sûreler; Bakara, Âl-i ‘İmrân, Nisâ, Mâide, Enfâl, Tevbe, Hac, Nûr, Hucurât, Haşr, Mümtehine, ve Saf sûreleridir.

⁶ Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1558.

⁷ Aydın Oy, “Atasözü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/44; Halit Kalli, *Türkçe Atasözleri ve Deyimlerde Tanrı Kavramına Din Psikolojisi Açısından Bir Yaklaşım* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 5.

⁸ Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1981), 1/36; Oy, “Atasözü”, 4/44; Yusuf Ünal, *Kur’ân-ı Kerim’in Türk Atasözlerine Tesiri (İnanç Esasları Bağlamında)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 16.

⁹ M. Türker Acaroğlu, *Dünya Atasözleri* (İstanbul: Kaya Yayınları, ts.), 7.

2.1 Bakara sûresi

Bakara sûresi Medenî sûrelerdendir.¹⁰ Sûrede geçen “Ey iman edenler” hitabı ile başlayan ayetlerden dört tanesi ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü tespit edilmiştir. (Bakara 2/153-208-254 ve 282. ayetler)

2.1.1 Bakara 2/153

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ¹¹

Bu ayette genel çerçevede, sabır ve namazın mü'minlere güç kuvvet vereceği vurgulanmış olup,¹² farklı alanlardan daha fazla atasözüne yer verme düşüncesi ile bu ayetin muhtevasına uygun olan namaz konulu atasözü zikredilmiş; sabır konusu farklı ayetlerde de işlendiğinden sabırla ilgili atasözlerine daha sonraki ayetlerde yer verilmiştir. Bu ayetle ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; “Namaz yabanda komaz.”¹³

Benzeşen Arap meseli:

"الصلاة حصنٌ من سَطَوَاتِ الشَّيْطَانِ" (Namaz, şeytanın saldırılarına karşı bir kaledir.)

"الصلاة حصن الرحمن ومَدْحَرَةَ الشَّيْطَانِ" (Namaz Allah'ın, (kulları için) kalesi, şeytanı ezip geçen/silindirdir.)¹⁴

2.1.2 Bakara 2/208

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ¹⁵

Bu ayette mü'minler, şeytanın hile ve tuzaklarına kapılıp, kendilerine bahşedilen İslam nimetinden mahrum kalmamaları için uyarılıyor.¹⁶ Bu ayetle ilişkilendirilebilecek,

¹⁰ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 1/39; Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989), 1/31; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1/46.

¹¹ el-Bakara 2/153.

¹² Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/239.

¹³ E. Kemal Eyüboğlu, *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler* (İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayii A.Ş., 1973), 1/185; Feridun Fazıl Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri* (İstanbul: İnkilâp ve Aka kitabeveleri Koll. Şti., ts.), 425; *Türk Atasözleri ve Deyimleri* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 2/94.

¹⁴ Muhammed er-Rîşehrî, *es-Salâtü fi'l-kitâb ve's-sünne* (Kum: Dâru'l-Hadîs, 1376), 145.

¹⁵ el-Bakara 2/208.

¹⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/324.

anlamca örtüşen atasözü; “Şeytan ile kabak ekenin kabak başında patlar/Şeytan ile ortak eken buğdayın samanını alır.”¹⁷

Anlamca benzeşen Arap meseli:

"من شاف الشر ودخل عليه يستحق ما يجري عليه" (Kötü olduğunu bildiği halde o işe dahil olan başına geleni hak eder.)¹⁸

2.1.3 Bakara 2/254

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَنْبَغُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ¹⁹

Bu ayette, ahirette zor durumda kalmamak için dünyada iken sunulan fırsatları değerlendirip hazırlık yapılması gerektiği vurgulanarak, ahirette bu türden bir imkânın olmayacağı belirtiliyor.²⁰ Ayet ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; “Kıyamet gününde ibadet olmaz.”²¹ “Bugünün işini yarına bırakma/koma/salma.”²² Bu minvalde kullanılan çok sayıda atasözü vardır (son pişmanlık fayda vermez/su akarken testi doldurmalı...) maksat hasıl olduğu için hepsini burada zikretmeye gerek görülmemiştir. Anlamca benzeşen Arap meseli;

"عَتَرْتُ عَلَى الْغَزْلِ بِأَخْرَةٍ، فَلَمْ تَنْتُرْكَ بِبَجْدٍ قَرَدَةً" (Elinde yün varken eğirmeyen çöpten yün atığı toplar.)

"الادِّهِ فَلَادِهِ" (Şimdi aklını kullanmazsan bir daha kullanamazsın./Fırsat varken yapmazsan bir daha yapamazsın...)

"لَا تُأَخَّرْ عَمَلَ الْيَوْمِ لِعَدِّ" (Bugünün işini yarına bırakma.)²³

¹⁷ *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 2/129; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 500; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/219; Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 1/355.

¹⁸ Ahmed Teymûr Paşa, *el-Emsâlû'l-âmmiyye* (Kahire: Mü'essetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 17/436.

¹⁹ el-Bakara 2/254.

²⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/397.

²¹ Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/160.

²² Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 1/180; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 132; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 70; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/49; Metin Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri* (Ankara: Özdemir Yayıncılık, 1996), 90; Yusuf Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* (İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2004), 25.

²³ Numan Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 114-115/228-229/263.

"حَيْثُ لَا يَنْفَعُهُ النَّدَمُ" (Pişmanlığın, kendisine faydası olmadığı zaman pişman oldu./Son pişmanlık fayda vermez.)²⁴ "لا تَأْخُذْ عَمَلَ يَوْمِكَ إِلَى غَدِكَ" (Bugünün işini yarına bırakma.)²⁵

2.1.4 Bakara 2/282

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى آجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ²⁶

Bakara sûresi 282. ayette ise genel olarak borçlanma durumunda nasıl davranılacağı konusunda uyarılarda bulunarak borçların ve alacakların unutulmaması için yazılması tavsiye ediliyor.²⁷ Bu ayet ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; "Âlim unutmuş kalem unutmamış."²⁸

Benzeşen Arap meseli; "الْخَطُّ بَاقِي وَ الْعُمْرُ فَانِي" (Yazı baki/kalıcı, ömür fanidir)

"الْعِلْمُ صَيِّدٌ وَ الْكِتَابَةُ قَيْدٌ" (İlim bir av, yazma da o avın bağıdır.)

"كُلُّ أَمْرٍ لَيْسَ فِي الْقُرْطَاسِ ضَاعَ" (Kağıda yazılmayan her iş kaybolur.) "كُلُّ سِرٍّ جَاوَزَ الْاِثْنَيْنِ شَاعَ" (Kağıda yazılmayan tüm ilimler/bilgiler kaybolur, iki kişiyi aşan her sır yayılır/açığa çıkar.)²⁹

"لَوْ لَا الْقَلَمُ لَمَا قَامَ الدِّينُ وَلَمَا صَلَحَ الْعَيْشُ" (Eğer kalem olmasaydı din ayakta duramaz, hayat da barış içinde olmazdı.)

"مَنْ حَفِظَ قَرَّ وَ مَنْ كُتِبَ قَرَّ [مَا حُفِظَ قَرَّ وَ مَا كُتِبَ قَرَّ]"³⁰ (Ezberlenen gider, yazılan kalır.)

²⁴ Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü* (İstanbul: Sütun Yayınları, 2008), 1/282.

²⁵ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2/541.

²⁶ el-Bakara 2/282.

²⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/446.

²⁸ Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/11; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 48; Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 1/127; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/22; Sümeyye Yıldız, *Açıklamalı Atasözleri* (İstanbul: Nesil Digital, 2013), 47.

²⁹ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 1/269/337/453/488/490.

³⁰ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Âdâbu'l-müte'allimîn*, thk. es-Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî (Şîrâz: Kitâbhâne Medrese 'İlmiyye, 1416), 122; Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2/568/635.

2.2 Âl-i ‘İmrân Sûresi

Âl-i ‘İmrân sûresi Medenî sûrelerdendir.³¹ Âl-i ‘İmrân sûresindeki ayetlerin dört tanesi ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü tespit edilmiştir. Bu ayetler; Âl-i ‘İmrân 3/100-102-156-200. ayetlerdir.

2.2.1 Âl-i ‘İmrân 3/100:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ³²

Bu ayette; iman ile şereflendikten sonra art niyetli kişilerin sözüne kanarak dinden dönme ya da hüsrana uğrama tehlikesine karşı ciddi bir uyarı yapılmıştır.³³ İnsanların, buldukları çevreden ve arkadaş ortamından etkilenmeleri muhtemeldir. “Bana arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim.” vb. atasözleri, bu etkilenmeyi vurgulamaktadır. Bu ayet ile de ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen çokça atasözü mevcut olup birkaç tanesini vermekle yetinilmiştir. “Kişi refikinden azar.”³⁴ “Üzüm üzüme baka baka kararır.”³⁵

Benzeşen Arap meseli;

"العاشية تُهَيِّجُ الأبيَّة" (Akşam ot yiyen hayvan, ot yemeyeni iştahlandırır/kışkırtır)³⁶

"ضَلَّ مَنْ رَكَنَ إِلَى الأَشْرَارِ" (Kötülere meyleden dalaletе düşer/sapıtır.)

"أَقْرَبُ الأَشْرَارِ مُضِرَّةٌ" (Kötülere yakınlık/arkadaş olmak zararlıdır)³⁷

"المَرْءُ يُصْلِحُهُ الجَلِيسُ الصَّالِحُ" (İnsanı iyi dost/arkadaş ıslah eder.)³⁸

³¹ Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 2/9; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1992), 1/316; Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts.), 2/535.

³² Âl-i ‘İmrân 3/100.

³³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/642.

³⁴ *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 2/69; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/166; Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 1/298; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 372; Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, 27.

³⁵ Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 534; Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 1/369; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/233.

³⁶ Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, 231.

³⁷ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 1/123/483.

³⁸ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2/680.

2.2.2 Âl-i 'İmrân 3/102:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ³⁹

Bu ayette geçen takva kavramı dini terim olarak: “İnsanı günahkâr edecek durumlardan uzak durmanın yanı sıra, salih amellerde bulunarak Allah’ın rızasını kazanmaya ve gazabından korunmaya çalışmak.”⁴⁰ şeklinde tanımlanabilir. Bu durumda Allah’ın gazabından insanları koruyacak olan, imanları ve salih amelleri olacaktır. Ayet ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü: “Dünyada mekân(sız) ahirette iman (sız olmaz).⁴¹ Benzeşen Arap meseli:

"مَنْ دَخَلَ الْقَبْرَ بِلا زَادٍ فَكَانَتْما رَكْبَ الْبَحْرِ بِلا سَفِينَةٍ" (Mezara azıksız giren, denize gemisiz açılan gibidir.)⁴²

2.2.3 Âl-i 'İmrân 3/156:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرَى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ⁴³

Bu ayette; münafıkların, savaşta şehit düşen Müslümanlar için, savaşa gitmeyip kendileri ile kalmış olsalardı ölmeyeceklerini söyleyerek takdir-i ilahi'ye inanmadıkları belirtilmiş ve Müslümanlara da takdir-i ilahi'ye rıza göstermeleri gerektiği vurgulanmıştır. Hakikatte ise Allah dilemedikçe ne kimse ölebilir ne de öldürebilir.⁴⁴

Ayet ile anlamca örtüşen atasözü: “Allah’ın öldürmediğini (kimse) kul öldüremez.”/“Allah’ın verdiği kul alamaz.”⁴⁵ “Yara öldürmez, yaradan öldürür.”⁴⁶

Anlamca benzeşen Arap meseli;

"المكتوب على الجبين تراه العيون" (Alına ne yazılmışsa göz onu görür)⁴⁷

³⁹ Âl-i 'İmrân 3/102.

⁴⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/642.

⁴¹ Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/80; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/108; Ünal, *Kur'an-ı Kerim'in Türk Atasözlerine Tesiri*, 82.

⁴² Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2/626.

⁴³ Âl-i 'İmrân 3/156.

⁴⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/698-699.

⁴⁵ Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 51; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/24; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/12/13.

⁴⁶ Ünal, *Kur'an-ı Kerim'in Türk Atasözlerine Tesiri*, 79.

⁴⁷ Teymûr Paşa, *el-Emsâlü'l-âmmiyye*, 430; Abdulkader Abdelli, *Türkçe ve Arapçada Ortak veya Benzeşen Atasözleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 65.

2.2.4 Âl-i ‘İmrân 3/200:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ⁴⁸

Bu ayette, düşmana karşı teyakkuz halinde olunması, sıkıntılara sabredilmesi gerektiği tavsiye edilmiş ve böyle davranıldığı takdirde rahata ve kurtuluşa erileceği vurgulanmıştır.⁴⁹ Ayet ile anlamca örtüşen birçok atasözü ve aynı anlamda Arapça mesel bulunmaktadır. Ayetle anlamca örtüşen atasözü:

“Düşmana fırsat verme.”/“Sabrın sonu selamettir.”/“Sabreden derviş muradına ermiş.”⁵⁰ Benzeşen Arap meseli:

"(Sabreden umduğuna nail olur.) "مَنْ صَبَرَ ظَفَرَ" (Sabreden kazanır.) "مَنْ تَأْتَى نَالَ/أَدْرَكَ مَا تَمَنَّى" (Sabırda selâmet, acelede nedâmet/pişmanlık vardır.)⁵¹

"(Sabreden kazanır./Sabır kurtuluşun anahtarıdır.) "مَنْ صَبَرَ ظَفَرَ/الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ" (Sabreden muradına erer ve düşmanına üstün gelir.)⁵²

2.3 Nisâ sûresi

Nisâ sûresi Medenî sûrelerdendir.⁵³ Nisâ sûresinin 144. ayeti ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü tespit edilmiştir.

2.3.1 Nisâ 4/144

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا⁵⁴

Bu ayette mü'minler dışındakileri dost edinmeyin uyarısından kasıt onlarla iyi ilişkiler kurmayın ya da onlarla konuşmayın anlamında değil, Müslümanları ikinci plana

⁴⁸ Âl-i ‘İmrân 3/200.

⁴⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/746-747.

⁵⁰ Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/81/201; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/108; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 201/464; Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, 85/197/198.

⁵¹ Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, 101/306/307; Abdelli, *Türkçe ve Arapçada Ortak veya Benzeşen Atasözleri*, 38.

⁵² Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2/663/958.

⁵³ Ebubekir Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-tefâsîr*, çev. Ahmet Özdemir vd. (İstanbul: Mektup Yayınları, ts.), 2/71; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 2/1267; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1/285.

⁵⁴ en-Nisâ 4/144.

atıp Müslümanlara veya diğer insanlara zarar verecek bir iş birliği ve dostluk kurmayın babındadır.⁵⁵ Ayet ile anlamca örtüşen atasözü;

“Hain haine yardım eder, doğru doğruya.”/“Arkadaşını dıştan değil, içten seç.”/“Kurt ile koyun dost olmaz.”⁵⁶ Benzeşen Arap meseli;

من عاشَرَ السَّعِيدَ يَسْعُدْ وَمَنْ عَاشَرَ "لا تُصَاحِبِ الْآمُومِنًا" (Sadece mü'mini dost edin.)⁵⁷ "الْمُتْلُومُ يَتْلَمُ" (Mutlunun yanındaki mutlu olur, kınanmışın yanındaki kınanır.)⁵⁸

2.4 Mâide sûresi

Mâide sûresi Medenî sûrelerdendir.⁵⁹ “Ey iman edenler” hitabı ile başlayan ayetler açısından kıyaslandığında Mâide sûresi bu ayetlerden on altı tanesini bünyesinde barındırmakla birinci sırada yer alır. Mâide sûresinin beş ayeti ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü tespit edilmiştir. Bunlar: Mâide 5/1-2-6-11-54. ayetler.

2.4.1 Mâide 5/1

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحَلَّى الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ⁶⁰

Bu ayette verilen sözlerin bağlayıcılığına işaret ederek sosyal bir varlık olan insanın, sağlıklı ve güvenilir bir sosyal yaşam sürmesi için, ahde vefa göstermesinin gerekliliği vurgulanmıştır.⁶¹ Bu ayetle ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü:

“Sözünün eri ol.”⁶² “Sözün sermayesi tutulmaktır.”⁶³ Benzeşen Arap meseli;

"أَفَةُ الْمَرْوَةِ خُلْفُ الْمَوْعِدِ" (Yiğitliğin sonu, sözünde durmamaktır.)⁶⁴

⁵⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/168-169.

⁵⁶ Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, 27/80/82.

⁵⁷ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2/542.

⁵⁸ Teymûr Paşa, *el-Emsâlû'l-âmmiyye*, 438.

⁵⁹ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1/393; Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3/317; Sâbûnî, *Safvetü't tefâsir*, 2/61; Cezâirî, *En Kolay Tefsir*, 2/315; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 3/1543; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/199; Bilmen, *Kur'ân ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/721; Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3/1331; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Mâide Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2003), 27/403.

⁶⁰ el-Mâide 5/1.

⁶¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/202-204.

⁶² Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 489; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/213; Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, 209.

⁶³ Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/212.

"الكريمُ إذا عَهَدَ وَفَى" (Cömert insan verdiği sözü tutar.)⁶⁵

"وعد الحر دَيْنٌ" (Hür insanın sözü borçtur.)⁶⁶

2.4.2 Mâide 5/2

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ⁶⁷

Bu ayette, Peygamber'e (s.a.v.) gelip kendisini kavminin ileri geleni olarak tanıtan ve iman etmek istediklerini söyleyen bir adam (Hutam b. Hind el-Bekrî) kabilesine dönerken karşısına çıkan, Medinelilerin develerini de sürüp götürmüş, hac mevsiminde aralarında bu develerden birçoğunun da bulunduğu bir deve sürüsünü kurbanlık olarak Mekke'ye getirmesi üzerine develeri çalınan Medine ahalisi kendilerine yapılan bu kötülüğün karşılığını vermek istemişler fakat bu ayet nazil olunca saldırıdan vazgeçmişlerdir.⁶⁸ Ayet ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü;

"İyiliğe iyilik her kişinin kârı kötülüğe iyilik er kişinin kârı."⁶⁹

Benzeşen Arap meseli; "أحسن إلى من أساء." (Kötülük yapana iyilik yap)⁷⁰

Mâide 5/6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ⁷¹

⁶⁴ İdris Pullu, *Arap Dili ve Edebiyatında Meseller, Dil ve Belâgat Yönünden Özellikleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 44.

⁶⁵ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 1/467.

⁶⁶ Teymûr Paşa, *el-Emsâlül-âmmiyye*, 465.

⁶⁷ el-Mâide 5/2.

⁶⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/205.

⁶⁹ Yıldız, *Açıklamalı Atasözleri*, 12; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 324; Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, 145; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/143.

⁷⁰ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 1/27.

⁷¹ el-Mâide 5/6.

Bu ayette, Müslümanlara İslam'ın kolaylık dini olduğu ve Müslümanlara hep kolaylıklar sunulduğu belirtilmiş ve İslam'da yapılamayacak hiçbir yükümlülüğün bulunmadığı vurgulanmıştır.⁷²

Ayetle ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; "Allah ne verir ki kul götürmez."⁷³ "Allah dağına göre kar verir/Allah dağına göre verir kışı."⁷⁴ "Allah kırkılmış kuzuya göre yel estirir."⁷⁵ Benzeşen Arap meseli:

"إِنَّ اللَّهَ يُخَفِّفُ الْبَلْأَى عَلَى الضُّعْفَاءِ (إِنَّ اللَّهَ يُلَطِّفُ الرِّيحَ لِلْخَرُوفِ الْمَجْرُوزِ) (Muhakkak Allah, zayıfın çilesini hafifletir./Muhakkak Allah, kırkılmış koyuna göre rüzgâr estirir.)⁷⁶

"مَا كَلَّفَ اللَّهُ نَفْسًا فَوْقَ طَاقَتِهَا" (Allah, kimseyi takatinin üstünde bir şeyle mükellef tutmamıştır.)⁷⁷

2.4.3 Mâide 5/11

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ⁷⁸

Bu ayette, Allah'ın Müslümanlara olan nimetleri ve yardımlarının hatırd tutulması istenmiştir. İbn Âşûr, ayetin Hendek Savaşı'nı hatırlattığına dikkat çekerek, Allah'ın yardımıyla, azgın çoğunluğun Müslümanlara zarar vermeden perişan olarak dağıldığını belirtmiştir.⁷⁹ Ayetle ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; "Ne istersen Allah'tan iste." "Ağaca dayanma kurur, insana dayanma ölür."⁸⁰

⁷² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/226-227.

⁷³ Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, 22; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 50; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/12; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/23; Ünal, *Kur'an-ı Kerim'in Türk Atasözlerine Tesiri*, 47.

⁷⁴ *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/22; Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 1/128; Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, 21; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/11; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 49.

⁷⁵ Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, 21.

⁷⁶ Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, 248.

⁷⁷ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2/602.

⁷⁸ el-Mâide 5/11.

⁷⁹ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 6/137; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/229-230.

⁸⁰ Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/5-10; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 29-429; Ünal, *Kur'an-ı Kerim'in Türk Atasözlerine Tesiri*, 46.

Benzeşen Arap meseli; "التَّوَكُّلُ قُرْبَةٌ حَسَنَةٌ" (Allah'a tevekkül etmek güzel bir yakınlıktır.)⁸¹ "عليك باليأس من الناس" (İnsanlardan umudunu kesmelisin.)⁸²

2.4.4 Mâide 5/54

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ⁸³

Bu ayette Allah, iman nimetinin tadına varamayıp İslam'dan uzaklaşanların İslam'a hiçbir zarar veremeyeceğini bildirerek, mü'minlerin böyle bir düşünceye kapılması durumunda onların yerine daha sağlam karakterli yeni bir ümmet getireceğini bildirerek uyarıda bulunmuştur.⁸⁴ Allah İslam'ı ve inananları asla yalnız ve yarı yolda koymaz. Allah İslam adına bir şeyi almış veya kaldırmışsa mislini veya daha hayırlısını getirir. Bu ayetle anlamca örtüşen atasözü;

"Allah bir kapıyı kaparsa bin kapıyı açar." "Allah gümüş kapıyı kaparsa altın kapıyı açar."⁸⁵ Benzeşen Arap meseli;

"إذا أُغْلِقَ بَابٌ فُتِحَ بَابٌ آخَرٌ. (إذا أُغْلِقَ اللَّهُ بَابًا فَتَحَ بَابًا آخَرَ)" (Allah bir kapıyı kaparsa diğerini açar.)⁸⁶

2.5 Enfâl sûresi

Enfâl sûresi Medenî sûrelerdendir.⁸⁷ Enfâl sûresinin 27 ve 29. ayetleri ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözleri tespit edilmiştir.

2.5.1 Enfâl 8/27

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ⁸⁸.

Bu ayette, insanlar, üzerindeki emanetlere sahip çıkma ve haklarına riayet etme konusunda uyarılmış, emanete ihanet edilmemesi gerektiği bildirilmiştir. Bahsedilen emanet kulların yerine getirmesi gereken ibadetler ve İslam'a sahip çıkma olabileceği

⁸¹ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2/852.

⁸² Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 1/36.

⁸³ el-Mâide 5/54.

⁸⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/295-297.

⁸⁵ Eyüboğlu, *Şirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/11; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 49; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/22/23.

⁸⁶ Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, 248.

⁸⁷ Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5/1841; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 4/2365; Cezâirî, *En Kolay Tefsir*, 3/282.

⁸⁸ el-Enfâl 8/27.

gibi birbirleri arasındaki emanetleri de kapsamaktadır.⁸⁹ Ayet ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; “Emanet mal sahibine yaraşır.”⁹⁰ “Emanete hıyanet olmaz.”⁹¹ Benzeşen Arap meseli: "الأمانةُ عزٌّ" (Emanete riayet, büyüklüktür.)⁹²

2.5.2 Enfâl 8/29

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ⁹³

Bu ayette Allah, kendisinden hakkıyla sakınan kullarının günahlarını örtüp, bağışlayacağını bildirmektedir.⁹⁴ Ayet ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; “Allah bile kulunun karasını(hatasını) yüzüne (vurmamış)vurmaz.”⁹⁵

Benzeşen Arap meseli:

"من قرَّ بذنبه غفر الله له" (Günahını ikrar edeni Allah bağışlar/affeder.)⁹⁶

2.6 Tevbe Sûresi

Tevbe sûresi Medenî sûrelerdendir.⁹⁷ Tevbe sûresinin 28. ayeti ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü tespit edilmiştir.

2.6.1 Tevbe 9/28

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ⁹⁸

Bu ayette, Mekke'nin, müşriklerden temizlenmesinden sonra artık müşriklerin oraya girişleri yasaklanmıştır. Bunun neticesinde ticaret sirkülasyonunun eksileceği ve inananların zor durumda kalacağı endişesini gidermek için bu müjde verilmiştir.⁹⁹

⁸⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/681-682.

⁹⁰ Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/90.

⁹¹ Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 217; Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 1/224; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/90; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/119.

⁹² Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 1/173.

⁹³ el-Enfâl 8/29.

⁹⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/683.

⁹⁵ Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 29; Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, 21; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/10; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/22.

⁹⁶ Teymûr Paşa, *el-Emsâlü'l-âmmiyye*, 442.

⁹⁷ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 2/179; Cezâirî, *En Kolay Tefsir*, 3/354; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 4/2441.

⁹⁸ et-Tevbe 9/28.

⁹⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/749.

Ayet ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; “Allah rızkın kefilidir.”¹⁰⁰ “Allah kulunu kısmetiyle yaratır.”¹⁰¹ Benzeşen Arap meseli:

"لا رِزَاقَ إِلَّا هُوَ" (O'ndan başka rızık veren yoktur.) / "ضَمِنَ اللهُ رِزْقَ كُلِّ أَحَدٍ" (Allah, herkesin rızıkına kefilidir.)¹⁰³ "إِنَّمَا الرَّزْقُ عَلَى اللَّهِ" (Rızıkı veren hiç şüphesiz Allah'tır.)¹⁰²

2.7 Hac Sûresi

Hac sûresinin Mekke- Medenî olduğu hakkında farklı görüşler vardır. “Safvetü't-tefâsir” adlı eserde, sûredeki ayetlerin, Mekke dönemi ayetleri ile benzer bir üsluba ve içeriğe sahip olması, Mekke olduğunu düşündürse de sûrenin Medenî sûrelerden olduğu vurgulanmıştır.¹⁰⁴ Hac sûresinin 77. ayeti ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü tespit edilmiştir.

2.7.1 Hac 22/77

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ¹⁰⁵

Bu ayete inananlara, kurtuluşa erebilmeleri için bol ibadet etmeleri ve iyi işler yapmaları tavsiye edilmiştir.¹⁰⁶ Ayet ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü;

“Yarın ölecekmiş gibi ibadet et hiç ölmeyecekmiş gibi çalış.”¹⁰⁷

Benzeşen Arap meseli:

"إِعْمَلْ لِدُنْيَاكَ بِقَدْرِ مَقَامِكَ فِيهَا وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ بِقَدْرِ بَقَائِكَ فِيهَا" (Dünyan için, onda duracağın kadar çalış. Ahiretin için, onda kalacağın kadar çalış.)

إِعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا (Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyan için, yarın ölecekmiş gibi ahiretin için çalış.)¹⁰⁸

¹⁰⁰ Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 50; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/12; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/23.

¹⁰¹ Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/12; Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, 22.

¹⁰² Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 1/387.

¹⁰³ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2/527/968.

¹⁰⁴ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 4/113.

¹⁰⁵ el-Hac 22/77.

¹⁰⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/756-757.

¹⁰⁷ Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, 61.

¹⁰⁸ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 1/342.

"أُخِرْتُ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَعَمَلٌ لِأَخْرَجِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا" (Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyan için, yarın ölecekmiş gibi ahiretin için çalış/çabala.)¹⁰⁹

2.8 Nûr Sûresi

Nur sûresi Medenî sûrelerdendir.¹¹⁰ Nur sûresinin 27. ayeti ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü tespit edilmiştir.

2.8.1 Nûr 24/27

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ¹¹¹

Bu ayette, Müslümanların sosyal hayatını düzenleyen bir uygulama bildirilmiş ve başkalarına ait olup içinde oturanların olduğu evlere, ev halkından izin almadan, geldiğinizi belli etmeden girmeyin denilmiştir. Cahiliye dönemine ait bir davranış olan müsaade istemeden, ev halkının durumunu dikkate almadan evlere girilmesi edepsizliğini ortadan kaldırmıştır.¹¹² Ayetle ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; "Destursuz, bağa girilmez."¹¹³ Benzeşen Arap meseli;

"يا داخل بلا مشورة، إن ما مسخرك الرجل تمسرك المرأة" (Ey haber vermeden danışmadan giren, adam seninle alay etmezse kadın alay eder.)¹¹⁴

2.9 Hucurât Sûresi:

Hucurât sûresi Medenî sûrelerdendir.¹¹⁵ Hucurât sûresinin 6. ayetiyle ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü tespit edilmiştir.

2.9.1 Hucurât 49/6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ¹¹⁶

Bu ayette Müslümanların kendilerine getirilen haberleri araştırmaları, her duydukları iyi veya kötü habere inanarak hareket etmemeleri uyarısı yapılarak,

¹⁰⁹ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2/860.

¹¹⁰ Cezâirî, *En Kolay Tefsir*, 6/107; Bilmen, *Kur'ân ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 5/2317.

¹¹¹ en-Nûr 24/27.

¹¹² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/65-66.

¹¹³ Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 1/203; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/69; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 176; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/95.

¹¹⁴ Teymûr Paşa, *el-Emsâlü'l-âmmiyye*, 474.

¹¹⁵ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 9/313; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 6/4444.

¹¹⁶ el-Hucurât 49/6.

düşünmeden araştırmadan hareket edilmesi sonucunda pişman olabilecekleri veya telafisi zor olacak durumlara düşebilecekleri bildirilmiştir.¹¹⁷

Ayetle ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; “El ağzına bakan (eşinden olur) eşin tez boşar.”¹¹⁸ Benzeşen Arap meseli;

"إِذَا أَرَدْتَ أَمْرًا فَتَدَبَّرْ عَاقِبَتَهُ" (Bir iş yapmak istediğinde sonucunu düşün.)¹¹⁹

"مَنْ يَسْمَعُ يَخْلُ" (El sözü dinleyen zarara uğrar.)¹²⁰

2.10 Haşr Sûresi

Haşr sûresi Medenî sûrelerdendir.¹²¹ Haşr sûresi de içerisinde “Ey iman edenler” hitabı ile başlayan tek bir ayet içeren sûrelerden biridir. 18. ayeti ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü tespit edilmiştir.

2.10.1 Haşr 59/18

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَالْتَنظُرُوا نَفْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ¹²²

Bu ayette, fani olan dünya hayatı son bulduktan sonra baki kalınacak olan ahiret hayatı için hazırlığımızın olması gerektiği hatırlatılmıştır.¹²³ Bu dünyada basit ve kısa bir yolculuğa çıkarken bile gerekli ihtiyaç malzemelerini almayı ihmal etmeyen bizler, dönüşü olmayan ahiret yolculuğu için çok büyük hazırlıklar yapmak durumundayız. Ayet ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; “Azıksız yola çıkılmaz.”¹²⁴ Benzeşen Arap meseli; "مَنْ دَخَلَ الْقَبْرَ بِلا زادٍ فَكَأَنَّمَا رَكِبَ الْبَحْرَ بِلا سَفِينَةٍ" (Mezara azıksız giren, denize gemisiz açılan gibidir.)¹²⁵

2.11 Mümtehine Sûresi

Mümtehine sûresi Medenî sûrelerdendir.¹²⁶ Mümtehine sûresinin, 13. ayeti ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü tespit edilmiştir.

¹¹⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/89-90.

¹¹⁸ Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/85; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 212; Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 1/218; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/113.

¹¹⁹ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 1/422.

¹²⁰ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2/674.

¹²¹ Cezâirî, *En Kolay Tefsir*, 9/364; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 6/173.

¹²² el-Haşr 59/18.

¹²³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/301.

¹²⁴ Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/31; *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 1/45; Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 86.

¹²⁵ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2/626.

2.11.1 Mümtetine 60/13

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَبْسُوْا مِنْ الْأَخِرَةِ كَمَا يَبْسُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ
الْقُبُورِ¹²⁷

Bu ayette, inananların ümitvar olmaları, Allah'ın rahmet ve merhametinden ümitlerini kesmemeleri hatırlatılarak, inkârcıların durumu üzerinden örnek verilmiştir.¹²⁸ Ayet ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; "Allah'tan ümit kesilmez."¹²⁹ Benzeşen Arap meseli; "الأمْنُ كُفْرٌ وَالْيَأْسُ كُفْرٌ" (Aşırı güven ve umudunu yitirme küfürdür.) "في أضيْقِ الوَقْتِ يَأْتِي اللهُ بالفِرْجِ. (أو يَأْتِي اللهُ بالفِرْجِ في الوَقْتِ الصَّيِّقِ)" (En dar günde Allah bir genişlik/kurtuluş getirir.)¹³⁰

2.12 Saf Sûresi

Saf sûresi Medenî sûrelerdendir.¹³¹ Saf sûresinin, 2. ayeti ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü tespit edilmiştir.

2.12.1 Saf 61/2

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ¹³²

Bu ayette, Müslümanın sözleri ile fiilleri arasında uyumsuzluk olmaması gerektiği vurgulanmıştır.¹³³ Ayet ile ilişkilendirilebilecek, anlamca örtüşen atasözü; "Ele verir talkını kendi yutar salkımı."¹³⁴ Benzeşen Arap meseli;

"كَمْ مِنْ نَاصِحٍ لغيرِهِ غَيْرِ مُؤْتَمِرٍ بِأَمْرِهِ" (Başkalarına öğüt verip de verdiği öğüdü kendisi tutmayan nice öğütçüler vardır.)¹³⁵ "بِعَلَّةِ الْوَرَشَانِ يَأْكُلُ رُطْبَ الْمَشَانِ" (Kumruyu suçlayıp taze hurmaları kendi yiyor.)¹³⁶

"كَلَامٌ كَالْعَسَلِ وَفِعْلٌ كَالْأَسَلِ" (Söz, bal gibi, fiil mızrak ucu gibi.)¹³⁷

¹²⁶ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 6/211; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 7/4886; Bilmen, *Kur'ân ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 8/3687.

¹²⁷ el-Mümtetine 60/13.

¹²⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/328.

¹²⁹ Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 1/130; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/13.

¹³⁰ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 1/174/231.

¹³¹ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 9/631; Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14/5897.

¹³² es-Saf 61/2.

¹³³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/332.

¹³⁴ Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 215; Eyüboğlu, *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, 1/89.

¹³⁵ Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 1/465.

¹³⁶ YAZICI, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, 227.

¹³⁷ Pullu, *Arap Dili ve Edebiyatında Meseller, Dil ve Belâgat Yöntünden Özellikleri*, 46.

Sonuç

Asırlarca İslam'a hizmet etmiş bir millet olan Türkler, doğumdan ölüme kadar hayatın her alanına İslam'ı ve İslam'ın güzelliklerini nakşetmiş; mimariden, sanata, yeme-içme adabından, giyim-kuşama, günlük konuşmadan şiiire varıncaya kadar ferdî ve ictimâî yaşamlarına aksettirmişlerdir. İnsanlar arası etkileşimin temel kaynağı olan sözlü iletişim, sağlıklı bireylerin doğal ve vazgeçilmez/fitrî davranışlarından biridir. Atasözleri de köklü kültürlere sahip milletlerin, yaşayış, düşünüş ve tecrübeleri ile ilintili olarak ortaya çıkan ve bu birikimleri sonraki kuşaklara aktarmaya vesile olan sözlü iletişim kaynaklarının en etkililerindedir. Atasözleri bir milletin kendi kültüründen beslense de toplumlar arası ilişkiler ya da ortak değerler üzerine yakınlaşmalar, zamanla atasözlerinin karşılıklı taşınmasına sebep olmuştur. İslam paydasında buluşan Türk ve Arap toplumlarının kullanmış oldukları atasözlerinin, sadece Kur'ân-ı Kerim'de bulunan ayetlerin, bir kısmı dikkate alınarak değerlendirilmesine rağmen aynı/yakın anlamı içeren birçok kullanıma rastlanmıştır. Bu durum, Türk ve Arap toplumları arasında, etkileşimin, atasözü transferi ve benzeşiminin gerçekleşmiş olduğunun göstergesidir. Allah, kader, rızık, namaz vb. İslam ile ilintili kavramların yer aldığı atasözleri ve mesellerin neredeyse birbirinin aynı olması da İslam paydasında buluşan Türk ve Arap toplumlarının kullanmış oldukları bahsi geçen atasözlerinin/mesellerin, belirtilen ayetlerle olan ilişkisinin bir tezahürüdür. Elde edilen veriler her iki toplumda benzer anlamda kullanılan çok sayıda atasözü ve meselin bulunduğunu, bu atasözü ve mesellerin bahse konu Kur'ân ayetlerinin içerdiği emir, yasak, tavsiye ve öğretileri bünyesinde barındırdığını ve bu ayetler ile ilişkilendirilebileceğini göstermiştir. Konu üzerine farklı açılardan araştırma yapmak istenirse, sûre bazlı ya da "Yâ eyyühennâs" ibaresi ile başlayan ayetler, atasözü veya deyimler ekseninde ele alınabilir.

Etik Beyan / Ethical Statement		
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Finansman / Funding		
Bu çalışma hazırlanırken herhangi bir dış fon alınmamıştır. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Çıkar Çatışması / Competing Interests		
Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır. / The authors declare that have no competing interests.		
Yazarların Katkıları / Author Contributions:	Arslan AĞAR	Selim TEKİN
Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:	%80	%20
Veri toplanması / Data collection:	%80	%20
Veri Analizi / Data Analysis:	%80	%20
Makalenin Yazımı / Writing up:	%80	%20
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:	%70	%30

Kaynakça

- Abdelli, Abdulkader. *Türkçe ve Arapçada Ortak veya Benzeşen Atasözleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Acaroğlu, M. Türker. *Dünya Atasözleri*. İstanbul: Kaya Yayınları, ts.
- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1981.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1992.
- Cezâirî, Ebubekir Câbir. *Eyseru't-tefâsîr*. çev. Ahmet Özdemir vd. İstanbul: Mektup Yayınları, ts.
- Çotuksöken, Yusuf. *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 1. Basım, 2004.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dîni Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Eyüboğlu, E. Kemal. *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayii A.Ş., 1973.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- Kalli, Halit. *Türkçe Atasözleri ve Deyimlerde Tanrı Kavramına Din Psikolojisi Açısından Bir Yaklaşım*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1. Basım, 1989.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Oy, Aydın. "Atasözü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/44-46. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1991.
- Pullu, İdris. *Arap Dili ve Edebiyatında Meseller, Dil ve Belâgat Yönünden Özellikleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Rîşehrî, Muhammed. *es-Salâtü fi'l-kitâb ve's-sünne*. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1376.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't tefâsîr*. çev. Sadreddin Gümüş - Nedim Yılmaz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992.
- Sarı, Ayşe. *Medeni Surelerde Müminlere Yönelik Hitaplar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Teymûr Paşa, Ahmed. *el-Emsâlü'l-âmmiyye*. Kahire: Mü'essetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Âdâbu'l-müte'allimîn*. thk. es-Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî. Şîrâz: Kitâbhâne Medrese 'İlmiyye, 1416.

- Tülbentçi, Feridun Fazıl. *Türk Atasözleri ve Deyimleri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka kitabeveleri Koll. Şti., ts.
- Türk Atasözleri ve Deyimleri*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Ünal, Yusuf. *Kur'an-ı Kerim'in Türk Atasözlerine Tesiri (İnanç Esasları Bağlamında)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Vehbi, Mehmed. *Hulâsatü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mâide Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/403-405. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Yazıcı, Numan. *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Yıldız, Sümeyye. *Açıklamalı Atasözleri*. İstanbul: Nesil Digital, 2013.
- Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*. 2 Cilt. İstanbul: Sütun Yayınları, 2008.
- Yurtbaşı, Metin. *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*. Ankara: Özdemir Yayıncılık, 5. Basım, 1996.
- Zdâm, Suâd. *Delâletü'l- Esâlibi'l-İnşâiyyeti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm en-Nidâ' Enmûzecen*. Vehrân: Câmîatu Vehrân 1 Ahmed bin bella, Doktora Tezi, 2019.
- Zeyrekli, Cafer. *Arap Dilinde Nidâ Üslubu ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2022: 124-137

Salât-ı Dâiyye ve Devâiyye

Salât Dâiyye and Davâiyye

Yavuz DEMİRTAŞ

Doç. Dr. Fırat Üniversitesi, Devlet Konservatuvarı. Assoc. Prof. Fırat University, State Conservatory.

yavuzdemirtas@firat.edu.tr Orcid: 0000-0001-8140-5955

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

09.04.2022

Kabul Tarihi / Accepted

15.06.2022

Atıf/Cite: Demirtaş, Yavuz. "Salât-ı Dâiyye ve Devâiyye". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/1 (2022), 124-137.

<https://doi.org/10.20486/imad.1100872>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Arapçada hayır dua anlamına gelen pek çok kavramı ihtiva eden salâti kısaca; “Hz. Muhammed’e (s.a.v.) merhamet, mağfiret, feyz ü bereket vs. hayırlar ihsan etmesini Allah’tan (c.c.) dilemek” şeklinde tanımlamak mümkündür. Dinî naslar (ayet ve hadisler) icabı her Müslümanın söylemesi gereken salât metinlerini mûsikî eşliğinde okumak, dinî Türk mûsikîsinde “salât” türünü meydana getirmektedir. Müslüman Anadolu insanının en fazla rağbet ettiği dinî Türk mûsikîsi türlerinden biri olan salât, ibadet mekanları olan câmilerde ve tasavvufî düşüncenin pratiğe dönüştüğü yerler olan tekkelerde büyük bir iştiyakla icra edilmiş, insan hayatının hemen her önemli safhasında teberriken okunmuştur. Bu türe gösterilen büyük rağbet, pek çok salâtın ortaya çıkmasına vesile olmuş, bunlardan bir kısmı kayıt altına alınarak günümüze gelebilmiş, ancak bir kısmı da kayıt altına alınmadığından maalesef unutulmuştur. Maamafih Anadolu’nun birçok yöresinde geleneksel olarak varlığını devam ettirmekle birlikte henüz kayıt altına alınmamış salâtlar da mevcuttur ki, bunlardan biri de Elâzığ’da icra edilen uşşâk makamındaki “Salât-ı Dâiyye ve Devâiyye” adlı eserdir. Aynı zamanda çalışmamızın konusunu da oluşturan bu eser, bölgedeki tasavvuf çevreleri (özellikle de Kadiriîler) tarafından okunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinî Türk Mûsikîsi, Salât, Tarikat, Kadiriye, Elâzığ.

Abstarct

Salât, which means many concepts that contain blessings in Arabic; is possible to define as "wishing Allah's mercy, forgiveness, blessings and all kinds of goodness to be upon Prophet Muhammad" briefly. Reading the prayer texts, which every Muslim should read in accordance with the religious texts (verses and hadiths), accompanied by music constitutes the "salât" type in religious Turkish music. Salât, which is one of the religious Turkish music types most preferred by the Muslim Anatolian people it was performed with great enthusiasm in dervish lodges which are places where Sufi thought turns into practice, and in mosques which are places of worship and it has been read in order to sanctify almost every important phase of human life. The great interest shown in this genre has led to the emergence of numerous salâts and some of these salâts have been recorded and have come to the present day, but some of them were unfortunately forgotten because they could not be recorded. However, there are prayers that have not been recorded yet, although they continue to exist traditionally in many regions of Anatolia, and one of them is the work called “Salât Dâiyye and Davâiyye” in the uşşâk mode, performed in Elâzığ. This work, which also constitutes the subject of our study, is read by the mystic circles (especially the Kadiris) in the region.

Keywords: Religious Turkish Music, Salât, Sect, Kadiriye, Elâzığ.

Giriş

Çalışmamızın konusunu teşkil eden “Salât-ı Dâiyye ve Devâiyye”, câmi ve tekkelerde ortaklaşa icra edildiği için dinî Türk mûsikîsinin “ortak” türlerinden (formlarından)¹ olan salât türüne ait bir eserdir. Binaen aleyh konunun daha iyi anlaşılması için evvela dinî Türk mûsikîsi ile bu mûsikînin şubeleri, özellikleri, türleri ve bu türlerden salât kavramı hakkında kısa ve özlü bilgiler vermek gerekmektedir. Kısaca; “Türklerin kendi dinî yaşayışlarıyla İslam dinini uzlaştırmaları sonucu ortaya çıkardıkları bir dinî mûsikî çeşidi” olarak tanımlanan² dinî Türk mûsikîsinin daha geniş tanımı; “Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabenin tatbikatı ile İslâm tasavvufunun görüşleri doğrultusunda ortaya çıkan Türklerdeki dinî hayat, zamanla câmilerde, tekkelerde ve çeşitli tarikat toplantılarında yapılan ibadet ve zikir esnasında, birtakım vesilelere binaen ve çeşitli kaideler çerçevesinde icra edilen ve dinî mûsikî adını alan bir mûsikîyi meydana getirmiştir” şeklinde yapılmıştır.³

Dinî Türk mûsikîsi de umumiyetle câmi ve tekkelerde icra edildiği için “câmi” ve “tekke mûsikîsi” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır: “Câmide ifa edilen ibadetler öncesinde, esnasında ve sonrasında, çoğu zaman serbest olarak icra edilen ses mûsikîsine” ya da “hafızalardaki melodi kalıplarına belirli ibarelerin döşenmesi şeklinde ortaya çıkan insan sesine dayalı mûsikîye” *câmi mûsikîsi*;⁴ “İslam dini çerçevesi içinde kurulmuş olan birçok tarikatta, oturarak ya da ayakta olmak üzere değişik biçimlerde, ağır ve yürük usullerle yapılan ayinlerde, gerek raks için, gerekse kesin bilgiye ulaşmak ve kendinden geçip dünyayı unutmak gayesiyle bestelenmiş eserlerin bütününden

¹ “Biçim, şekil” anlamına gelen ve Fransızca bir kelime olan “form” kelimesi; “içerik, biçim ve amaç yönünden birbirinden ayrılan bölümlere verilen isim” demek olan “tür (cins, çeşit)” kavramına nispetle daha dar bir manayı ifade etmektedir. Mesela; “mobilya türü” denilince insanın aklına, kitaplık, masa, sandalye vb. zanaat ürünlerinden herhangi biri, “mobilya formu” denilince de herhangi bir mobilya ürününün (mesela; sandalyenin) şekli gelmektedir. Tür ile form arasındaki farkı gösteren bu örnekten yola çıkarak Mevlevî ayini, durak, savt, ilahî vs. gibi dinî Türk mûsikîsi çeşitlerine “tür” demenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira bunlar, içerik, biçim ve amaç yönünden birbirinden ayrılmaktadırlar. Bunu; “dinî Türk mûsikîsi türlerinden olan Mevlevî ayininin formu şu şekildedir: “Selam adı verilen dört bölümden oluşur, güftesi Farsça’dır, vs. vs.” cümlesiyle özetlemek mümkündür.

² Bayram Akdoğan, “Türk Din Mûsikîsinin Anadolu’da Doğuşu ve Tarihî Seyri Hakkında Bazı Mülahazalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 369.

³ Nuri Özcan, “XVII ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dinî Mûsikî”, *Yeni Türkiye Dergisi* 701 Osmanlı Özel Sayısı 4/34 (2000), 565-566.

⁴ Nuri Özcan, *XVIII. Asırda Osmanlılarda Dinî Mûsikî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1982), 10-11.

oluşan mûsikîye” de *tekke mûsikîsi* denmektedir.⁵ Birçok benzer özelliklere sahip olan bu iki mûsikî türünü birbirinden ayıran bazı özellikler de mevcuttur ki, onları da şu şekilde özetlemek mümkündür:

1-) Câmi mûsikîsinde güfte olarak adlandırdığımız metinler, Türkçe olan mevlid ve tevşih güfteleri dışında dinî zaruretler icabı Arapça iken; tekke mûsikîsinde ise Farsça olan Mevlevî âyini ile Arapça olan şuşul hariç, umumiyetle Türkçedir.

2-) Câmi mûsikîsinde herhangi bir mûsikî aletine yer verilmemişken tekke mûsikîsinde ise neredeyse tüm Türk mûsikîsi sazlarından istifade edilmiştir.

3-) İfa edilen ibadetler esnasında ortaya çıkan câmi mûsikîsine ait eserlerin kahir ekseriyetini - ilâhî ve tevşihler hariç - ritimsiz (usulsüz) eserler oluştururken; tertip edilen zikir meclislerinde, zikir öncesinde, esnasında ve sonrasında ortaya çıkan tekke mûsikîsindeki eserlerin büyük bir kısmını da - usulsüz na'tlar, münacatlar ve kasideler hariç - ritimli (usullü) olan eserler teşkil etmektedir.

4-) Yine ifa edilen ibadetlerin etkisinden olsa gerek câmi mûsikîsine ubudiyet, züht, takva ve dua gibi duygular hâkim iken; tekke mûsikîsine de daha ziyade tasavvufî lirizm kavramı bünyesinde yer alan aşk, vecd, cezbe, istiğrak vs. duygular hâkim olmuştur.⁶

Câmi, tekke ve muhtelif amaçlarla tertip edilen toplantılarda icra edilen dinî Türk mûsikîsi, birçok türü bünyesinde barındırmaktadır ki, bunları “câmi mûsikîsi türleri”, “tekke mûsikîsi türleri” ve câmi ile tekkelerde ortaklaşa icra edilen “ortak türler” olmak üzere üç ana başlık altında tasnif etmek mümkündür.⁷

a-) Câmi mûsikîsi türleri: İbadet öncesi, esnası ve sonrasında gerek câmi içinde, gerekse câmi dışında (minarede) icra olunan Kur’ân-ı Kerîm, ezan, kâmet, salât, tekbir, tesbih, temcid, mevlid ve miraciye ile tekkelerde de icra edilen, dolayısıyla da “ortak” türlerden olan na't, tevşih ve ilâhî türlerini ihtiva etmektedir.

b-) Tekke mûsikîsi türleri: Tekkelerde icra edilen zikre ara verildiği zaman okunan *durak*, zikirlerini ayakta (kıyamî) yapan Rufaîye, Şazeliye, Düsukiye ve Sadiye gibi Arap kökenli tarikatların zikirlerinde okunan şuşul, vefat eden bir din veya tasavvuf

⁵ M. Nazmi Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), 2/111.

⁶ Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi (Dinî Eserler)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942), 1/11-13.

⁷ Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 47.

önderinin arkasından okunan *mersiye*, yine bir din ve tasavvuf önderini övmek amacıyla okunan *kaside*, saz eşliğinde icra olunma zorunluluğu bulunan *Mevlevî âyini* ile *nefes* türlerini ihtiva etmektedir.

c-) Ortak türler: Her ne kadar bazı kaynaklarda na't ve ilâhî ortak türler olarak zikredilse de bu sayının çok daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Zira durak, şuşul, mersiye, kaside ve sazlarla icra edilme zorunluluğu bulunan *Mevlevî âyini* ile *nefes* gibi tekkelere mahsus türlerin dışında kalan dinî Türk mûsikîsi türleri, câmi ile tekkelerde ortaklaşa/karşılıklı olarak icra edildikleri için bunları “ortak türler” başlığı altında tasnif etmek daha doğru olacaktır.

Giriş mahiyetindeki bu bilgilerden sonra şimdi çalışmamızın esasını teşkil eden salât-ı dâiyye ve devâiyye konusuna geçiyor ve bu eserin bağlı olduğu salât türüne dair bilgilerle cümlelerimize başlıyoruz:

1 Salât

1.1 Tanımı

Yukarıda da belirtildiği üzere dinî Türk mûsikîsinin “ortak” türlerinden olan salât, çok anlamlı Arapça bir kelime olup, vahiy sürecinde ıstılah anlamını kazanarak kavramlaşmış ve Türkçe’de “namaz” ibadetine indirgenerek, anlam daralmasına uğramıştır. Cahiliye döneminde, İbranice’deki “dua” anlamıyla Arapça’ya geçen salât kavramı, zamanla birçok manayı daha ihtiva etmiştir ki, “sırtın ortası, uyluk kemikleri, saygı için eğilip-bükülmek, rahmet, bereket, istiğfar, keramet, tezkiye, güzel anma, tespih, kıraat, din, ibadethane, destek” bunlardan bazılarıdır.⁸ Salât, ıstılahta da; “Hz. Muhammed’e (s.a.v.) Allah’tan (c.c.) rahmet dilemek, ona sığınmak, onu ve aile fertlerini hürmetle anmak, şefaatinı istemek maksadıyla yazılmış dua cümleleri ile sevgi ve övgü ifade eden sözleri ihtiva eden Arapça metinlerin bazen bir beste⁹ ile bazen de serbest (irticalî) olarak okunmasıyla oluşan bir dînî Türk mûsikîsi türü” anlamına gelmektedir.¹⁰

⁸ Cahit Karaalp, “Salat Kavramının Semantik Analizi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1, (Bahar 2018), 173.

⁹ Bestelenmiş Salatlar’ın kahir ekseriyeti usûlsüz olmakla birlikte usûllü olanları da mevcuttur. (Bk. Fatih Koca, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavatlar (Anadolu Örneği)*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2013).

¹⁰ A. Başak İlhan Harmancı, “Türk Din Mûsikîsi’nde Sala (Salat) Formu ve Sala Besteleri”, *Rast Müzikoloji Dergisi*, 1/1, (2013), 154.

1.2 Ortaya Çıkışı

Gerek Yüce Allah'ın (c.c.) Kur'ân-ı Kerim'de inanalara Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salâtüselâm getirmeyi emretmiş olması¹¹ gerek hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in (s.a.v.), kendisine salâtüselâm getirmenin faziletleri hakkında birçok sözünün bulunması, gerekse ümmetin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) büyük sevgi ve saygı göstermesi, İslâm âleminde pek çok salâtüselâm metninin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. İslâmiyetin zuhûrundan sonra geçen ilk iki yüzyılda çeşitli vesilelerle biraraya gelen insanlar, sohbet ve zikir meclislerinde sadece Kur'ân'dan bazı ayetleri okurken, IX. yüzyıldan itibaren zikirlerinde raks etmeye, zikir öncesine, esnasında ve sonrasında mûsikî icra etmeye başlamışlardır. Mesela; Nizamiye medreselerinin Selçuklular tarafından 1067'de kurulmasının ardından tertîp edilmeye başlanan mevlîd merasimlerinde salâtüselâmlar¹² okunmaya, kurulan zikir meclislerinde de sema törenleri icra edilmeye başlanmıştır. Yine sûfilerin, defler eşliğinde zikirlerini yaparken ilâhîler, tevhid, salât, tesbihat yaptıkları bilinmektedir ki, buna örnek olarak Ahmed Yesevî'nin (ö. 1166) "Divân-ı Hikmet" adlı eserinde yer alan hikmetlerin okunduğu zikir meclislerinde na'tlar ve salâtüselâmların mûsikî eşliğinde ve belirli bestelerle okunmasını verebiliriz.¹³ Sözün özü salâtüselâm metinlerini yazan ve bu metinleri mûsikî eşliğinde okuyan milletlerin başında Allah (c.c.) ve Resûlü'ne (s.a.v.) tüm safiyetiyle bağlı Türk milleti, devletlerin başında da Türk milletinin kurmuş olduğu cihanşümül Osmanlı Devleti gelmektedir. Osmanlı kültüründe ortaya çıkmış olan çok sayıdaki salâtüselâm, okudukları yer ve zamana göre farklı isimlerle isimlendirilmiştir.

1.3 Tesmiyeleri

Dinî Türk mûsikîsinin önemli ve ortak türlerinden olan salât, Anadolu'da "salâ", "salâtüselâm" ve "salâvat" olarak da tesmiye edilmektedir. Anlam bakımından aralarında herhangi bir fark bulunmamasına rağmen bu kavramların

¹¹ "Muhakkak ki Allah (c.c.) ve melekleri, Peygamber'e (s.a.v.) salât ederler. Ey îman edenler, siz de O'na salât edin ve tam bir teslîmiyetle selâm verin!" (Ahzab, 33/56).

¹² "Salât" ve "selâm" kelimelerinden oluşan "salâtüselâm" terkihi, "Hz. Peygamber (s.a.v.) için okunan ve Allah'ın (c.c.) rahmet ve selamının O'nun (s.a.v.) üzerine olması dileğini ifade eden dualara" denir. Salavat, salât kelimesinin çoğuludur. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) en kısa şekilde; "Allahümme salli alâ Muhammed" veya "Sallallahü aleyhi ve sellem" ya da "Allahümme salli alâ Seyyidinâ Muhammedin ve alâ âlihi ve sahbihi ve bârik ve sellim" diye ve istenildiği kadar salâtüselâm getirilebilir (Diyanet Haber, "Salâtüselâm nedir? Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nasıl ve hangi lafızlarla salâtüselâm getirilir?", diyanethaber.com.tr (Erişim 08.09.2021)).

¹³ Fatih Koca, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salalar ve Salavatlar (Anadolu Örneği)*, 122-123.

az da olsa nev-i şahsına münhasır bazı özellikleri mevcuttur. Şöyle ki; “salâ” denilince, “müezzinin, güzel bir sesle minareden Hz. Peygamber’i (s.a.v.) medh u senâ etmesi, O’na salâtüselâm getirmesi” anlaşılmakta, “salavat” kavramından da, “özellikle câmi ve tekke içerisinde okumak için bestelenmiş, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) olan bağlılığın simgesini sembolize eden, aynı nağmelerle bazen bir kişi, bazen de topluca icra edilen salâtüselâm” anlaşılmaktadır. Yani, daha uzun seslerle ve ritimsiz olarak minareden okunan salâtüselâma “salâ”; câmi ve tekke içerisinde, genellikle bir ritme bağlı olarak okunan salâtüselâma da “salavat” denmektedir.¹⁴

1.4 Çeşitleri

Dinî Türk mûsikîsinin en önemli ve ortak türlerinden olan salât, farklı şekillerde tasnif edilmektedir ki, bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

1.4.1 Câmi Salâtları

1.4.1.1 Câmi Dışında (Minarede) Okunan Salâtlar

Câminin dışı olarak kabul edilen minareden müezzinin salâ okuması, ilk olarak Tolunoğulları zamanında (868-905) ortaya çıkmış ve zamanla - özellikle de Osmanlılar zamanında (1299-1923) - yaygınlaşıp zenginleşerek günümüze kadar gelmiştir. Bu salâların okunmasına vesile olan birtakım gaye ve hadiseler de mevcuttur ki, bir ölüm haber verme, kılınacak cenaze namazını halka duyurma, mübarek gün ve geceleri hatırlatma, Müslümanları bayram ve cuma namazlarına davet etme, meydana gelen olağanüstü hadiseler karşısında halkı uyanık ve tedbirli olmaya teşvik etme¹⁵ bunların başında gelmektedir.¹⁶

1.4.1.2 Câmi İçinde Okunan Salâtlar

Osmanlıdan devraldığımız zengin kültür mirasımız içerisinde minareden okunan salâtların (salâların) dışında câmi içerisinde okunan salâtlar (salavatlar) da mevcuttur ve bunların sayısı salâlara nazaran çok daha fazladır. Bu salâtlara, yani câmi içinde okunan salavatlara, mevlidin velâdet bahrinde Hz. Peygamber’e (s.a.v.) hürmeten ayağa kalkıldığında, sakal-ı şerîf ve hırka-i saadet ziyaretinde ve teravih namazlarında okunan “salât-ı ümmiye” ile mevlîdin velâdet bahrine girmeden evvel ve teravih namazlarının sonunda yer alan duaya geçmeden önce müezzinlerin cumhur halinde okudukları

¹⁴ Koca, *Salâlar ve Salavatlar*, 125.

¹⁵ Buna 15 Temmuz 2016 tarihinin gecesinde gerçekleşen darbe girişimi ile Covid-19 salgınının yoğun olarak devam ettiği günlerin gecelerinde okunan salâları örnek olarak verebiliriz.

¹⁶ Koca, *Salâlar ve Salavatlar*, 124.

“mâhur salât” adlı eserleri örnek olarak verebiliriz. Yine bu ikisi kadar olmasa da bazı yörelerde icra edilen mevlid merasimlerinde, kılınan vakit ile teravih namazlarının öncesinde, esnasında ve akabinde okunan yöresel ağızlara göre bestelenmiş birçok salâtüselâm da mevcuttur ki, bunların bir kısmı ya yeni yeni keşfedilmekte ya da keşfedilmeyi beklemektedir.¹⁷ Bunlardan biri, aynı zamanda çalışmamızın konusunu da teşkil eden “salât-ı dâiyye ve devâiyye” adlı eserin bir başka versiyonu olan ve Amasya ile Erzurum’daki bazı câmilerde icra edildiği ifade edilen “uşşâk salavat” adlı eserdir ki, bu eser 20 Haziran 2017 tarihinde, Diyanet TV’deki iftar programında Fatih Koca tarafından seslendirilmiştir.

1.4.2 Tekke Salâtları

Salât, tekke içerisinde en fazla icra edilen dinî Türk mûsikîsi türlerinden birini teşkil etmektedir.¹⁸ Bunda, âyet ve hadisler gereği hemen her tarikatın evradında yer alan Hz. Peygamber’e (s.a.v.) salâtüselâm getirme ameliyesinin mühim bir rol oynadığını düşünmekteyiz. Zira hemen her tarikat, zikir meclislerinde mutlak surette salavat-ı şerifelere yer vermiş, bu ibarelerle Peygamber (s.a.v.) vesile kılınarak Allah’a (c.c.) yapılan duaların kabul edilmesi amaçlanmıştır. Mesela; tekkelere mahsus salâtlardan biri olan “Salât-ı Kemaliye”¹⁹ adlı eserin özellikle namazlardan sonra okunmasıyla büyük sevap kazanılacağına, rızkın genişleyeceğine ve gam ile endişenin giderileceğine inanılmaktadır. Ancak oldukça fazla sayıda olduğuna inandığımız tekke salâtlarından (salavatlardan) pek çoğu, vücut buldukları tarikat meclislerinin dışında okunmadıkları için maalesef geniş halk kitleleri tarafından bilinmemekte, dolayısıyla da mahallî (yöresel) olarak varlıklarını sürdürmektedir. Pek çoğu henüz gün yüzüne çıkmamış bu salâtlar, üzerlerinde çalışmalar yapıldıkça peyder pey tanınır hale gelmektedirler ki, yukarıda bahsettiğimiz salât-ı kemâliye ile minareden okunan salâ icrasına benzer bir

¹⁷ Koca, *Salâlar ve Salavatlar*, 147-151.

¹⁸ Salât kavramı, tekkelerde fikhî ve mûsikî boyutundan öte bir manayı (davet/çağrı) da içermektedir. Mesela; Mevlevîhanelerde “lokmaya salâ” denilerek yemeğe; “Destûr! Tennûreye salâ, ya hû!” denilerek de mukabeleye muhibbanlar davet edilir. (Koca, *Salâlar ve Salavatlar*, 124-155).

¹⁹ **Salât-ı Kemâliye:** Arapça metni Halvetiyye’den Mustafa Bekrî Efendi’ye (ö. 1749) ait olan ve Kadirî zikri esnasında okunan bu eser, TRT Ankara Radyosu Tasavvuf Müziği Korosu’nun kurucu şefi Ahmet Hatipoğlu tarafından Hüseyinî makamında notaya alınarak yeniden düzenlenmiştir (Koca, *Salalar ve Salavatlar*, 124-155). Binaen aleyh gerek müzikal özellikler bakımından büyük benzerlik arzetmesi, gerekse Ahmet Hatipoğlu’nun, Elazığ’daki Kadirîler’in kurmuş olduğu Takva Vakfı ile olan yakın ülfeti (ki, bu ülfet netîcesinde bu vakıfta icra edilen birçok ilahî ve salatı notaya alarak eserlerinde yayınlamıştır!), bu salatın da Elazığ’da icra edilen Kadirî salatlarından biri olduğuna işaret etmektedir.

şekilde icra edilen “Büyük Kadirî Salavatı”²⁰ ve “Selâmlama”²¹ adlı eserler bunlardan birkaçını teşkil etmektedir. Bunların dışında şeyh tarafından tarikata intisap eden dervişe arakiyenin törenle giydirilmesi esnasında okunan birçok salâtüselâm da mevcuttur.²²

1.4.3 Câmî İle Tekkede Okunan “Ortak” Salâtlar

Dinî Türk mûsikîsinin en önemli türlerinden olan salât, birçok alt türüyle câmilerde olduğu gibi tekkelerde de icra edilmektedir. Mesela; daha önce de belirttiğimiz gibi Türk mûsikîsinin şah eserleri arasında yer alan ve mevlid merasimlerinde, zikir meclislerinde, mukaddes emanetlerin ziyaretine ve teravih namazlarında okunan salât-ı ümmiye ile mâhur salât, câmilerde olduğu kadar tekkelerde de çokça okunan salâtlar arasında yer almaktadır. Hâkezâ câmî ve tekkelerde kılınan teravih namazları ile icra edilen mevlid merasimlerinde okunan salâtüselâmları da bu konuda örnek gösterebiliriz. Binaen aleyh tekke kaynaklı birçok salâtüselâmın bazı yörelerin bazı câmilerinde icra edildiklerine de şahit olunmaktadır ki, bir önceki maddede ismi geçen salâtları bu konuya örnek olarak verebiliriz.²³ Bunda, vakit, teravih ve bayram namazları gibi dinî ibadetler ile mevlid, miraciye, regaibiye gibi dinî merasimlerin câmî ve tekkelerde ortaklaşa icra edilmeleri ile câmî görevlilerinden pek çoğunun, sesli zikir yapan, dolayısıyla da mûsikîden çokça istifade eden tarikatlardan birine, özellikle de Anadolu coğrafyasında yaygın olan Kadirî tarikatına mensup olmalarından mütevellid tekkelerinde okunan salâtları, görevli oldukları câmilerde de icra etmelerinin mühim bir rol oynadığını düşünmekteyiz.

Salât türüne ait bilgilerden sonra şimdi bu türe ait bir eser olan ve çalışmamızın esasını teşkil eden “Salât-ı Dâiyye ve Devâiyye” adlı eser hakkında vereceğimiz bilgilere geçiyoruz:

²⁰ **Büyük Kadirî Salavatı:** Kadirî toplantılarında solo ve koro olarak icra edilen ve minarenden okunan salâ icrasına çok benzeyen bu salavat, Ahmet Hatipoğlu tarafından Takva Vakfı’nın icrası örnek alınarak notaya alınmıştır (Koca, *Salalar ve Salavatlar*, 124-155).

²¹ **Selâmlama:** Kadirîlerin zikir devranına girişte okudukları uşşâk makamındaki bu esere “Selâmlaşma” da denilmektedir. Ahmet Hatipoğlu, bu eseri Takva Vakfı’nın icra ettiği şekliyle notaya almış, sözlerini ise anonim ve kadim bir eser olarak belirtmiştir. Bu eser, sadece tekkelerde değil, çeşitli cemiyet toplantılarında ve camilerde, halk tarafından da icra edilmektedir (Koca, *Salalar ve Salavatlar*, 124-155).

²² Koca, *Salalar ve Salavatlar*, 124-155.

²³ Koca, *Salalar ve Salavatlar*, 147-152.

2 Salât-ı Dâiyye ve Devâiyye

Yapmış olduğumuz bu çalışma ile gün yüzüne çıkarılan “Salât-ı Dâiyye ve Devâiyye” adlı eser, bahsetmiş olduğumuz tekke salâtlarından biri olup tasavvuf çevrelerince, özellikle de Kadirîler tarafından Elâzığ sınırları içerisinde icra edilmektedir.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ بِعَدَدِ كُلِّ دَاءٍ وَدَوَاءٍ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ كَثِيرًا
كَثِيرًا

(Allahümme salli alâ seyyidinâ Muhammedin ve alâ âli seyyidinâ Muhammed biadedi külli dâin ve devâin ve bârik ve sellim aleyhi ve aleyhim kesîren kesîra) şeklinde Arapça olarak dile getirilen ve Türkçede; “dertler ve devalar adedince Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ve âline salât ve selâm göndermesini Yüce Allah’tan (c.c.) niyaz etme” anlamına gelen bu salâtın sözleri (güftesi/metni), Nakşibendiye’nin Hâlidîyye kolunun pîri Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî’ye (ö. 1827) aittir.²⁴

2.1 Eserin Mâzisi ve Menşei

Uşşâk makamında bestelenen ve irticalen Elâzığ yöresinde okunan bu salâtın ne zaman ve kim tarafından bestelendiği kesin olarak bilinmemekle beraber bazı ipuçlarından hareketle eserin en az bir asırlık olduğunu ve Kadirî tarikatına mensup mûsikîşinaslar (zâkirler/zâkirbaşılar) tarafından bestelenip tüm yöreye yayıldığını tahmin etmekteyiz. Şöyle ki; yakınlarının vermiş olduğu bilgilere göre herhangi bir tarikata mensup olmayan Celal Demirtaş’tan (ö. 1990 ?) yaklaşık elli yıl önce dinlemiş olmam, bu eserin, neşet ettiği tarikatın dışına çıkarak mahallî bir niteliğe büründüğünü gösterdiği gibi bu niteliğe sahip olması için üzerinden uzun yıllar geçtiğini de göstermektedir ki, bu zaman diliminin de aşağı yukarı bir o kadar yıl olduğu göz önünde bulundurulduğunda her iki zaman diliminin toplamı yaklaşık olarak bir asra tekabül etmektedir.

Eserin menşesine gelince, konuyla ilgili şunları söyleyebiliriz: Elâzığ ili sınırları içerisinde etkili olan tarikatlardan Nakşibendiye’de zikirler gizli (hafî) yapıldığı için mûsikîye yer verilmemekte²⁵, binaen aleyh “salât-ı dâiyye ve devâiyye” adlı eserin Elâzığ’daki Nakşîlerden neşet ettiğini söylemek imkân dâhilinde görülmemektedir. Yine

²⁴ “Mevlâna Halid-i Bağdadî’nin Okuduğu Rivayet Edilen Salavat”, *İslâm ve İhsân* (Erişim 14.02.2018).

²⁵ Bk. Necdet Tosun, “Nakşibendiyye: Adab ve Erkân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2006), 32/343.

Elâzığ ahalisinin dinî-tasavvufî ve sosyo-kültürel hayatında etkili olan tarikatlardan biri de Rûfaiye'dir. Arap kökenli olan bu tarikatta zikirler sesli (cehrî) ve ayakta (kıyamî) yapılmakta, zikir esnasında daha ziyade “şuğul” adı verilen ve güftesi Arapça olmakla birlikte Türk mûsikîsi bestekârları tarafından Türk mûsikîsi kaidelerine göre bestelenen, kolay ezberlenebilir ve hareketli ilâhîler okunmaktadır.²⁶ Tüm bunlara bir de yöredeki pek fazla olmayan nüfus ve nüfuzları eklenince, bu salâtın Elâzığ'daki Rûfaîler'den neşet edip yayıldığını söylemek de pek mümkün görünmemektedir.

Anadolu'nun birçok yöresinde olduğu gibi Elâzığ'da da çok yaygın ve etkili olan Kadiriye tarikatında ise zikirler sesli ve ayakta dönerek (devranî) yapılmakta ve zikirlerinde mûsikîye, özellikle de devran zikrinin ritmine uygun ilâhîlere çokça yer verilmektedir.²⁷ Hemen her kesimden insanın rağbet edip müntesibi olduğu Kadiriye tarikatının mûsikîşinas zâkirleri, tekkelerinde okudukları ilâhî, kaside, salât, vs. dinî mûsikî eserlerini, iştirak ettikleri meclislerde büyük bir iştiaqla icra ederek tanınıp yayılmasını sağlamışlardır. Nitekim günümüz Elâzığ'ındaki Tekke mûsikîsinin öncülüğünü de bu tarikatın mûsikîşinas zâkir ve zâkirbaşları yapmaktadır.²⁸ Bu bilgiler ışığında “Salât-ı Dâiyye ve Devâiyye” adlı eserin Elâzığ'daki Kadirîler'den neşet edip yayıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim Elâzığ'daki Kadirî tarikatı şeyhlerinden Palulu Sadî Baba'nın (ö. 2012) oğlu Hüseyin Bilal Özen ile yapılan görüşmede de bu salâtın en az yüzyıllık olduğu, bestekarının bilinmediği, ancak çok büyük bir ihtimalle Kadirî tarikatına mensup mûsikîşinas zâkirler tarafından bestelendiği bilgisi teyit edilmiştir.²⁹

²⁶ bk. Ö. Tuğrul İnançer, “Rûfaîlik'te Zikir Usûlü ve Mûsikî”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1993-1994), 6/330-331.

²⁷ Bk. Ö. Tuğrul İnançer, “Kadirîlik'te Zikir Usûlü ve Mûsikî”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 4/378.

²⁸ Yeri gelmişken Elâzığ'daki Kadirîlerin, tekkelerinde icra etmiş oldukları ilâhî ve salâtların, yörede olduğu kadar ülkemizde tanınmasına da öncülük ettiklerini, bunu da özellikle merkezi Ankara'da bulunan Takva (Tasavvuf Kültürünü Araştırma) Vakfı eliyle gerçekleştirdiklerini belirtmek istiyoruz. Elâzığlı bir Kadirî şeyhi olan Abdülkadir Şaşmaz'ın kurduğu bu vakıf, Elâzığ'dan ziyade İstanbul ve Ankara'da, özellikle ses sanatçıları, gazeteciler vb. şahsiyetlerden oluşan küçük burjuva çevrelerinde ilgi görmektedir (Ruşen Çakır, “Türk-Kürt Sınırında İslamî Hayat: Elâzığ Örneği”, *Birikim Dergisi* 104, Aralık 1997). Nitekim ünlü dinî Türk mûsikîsi bestekarlarından Ahmet Hatipoğlu, kaleme almış olduğu “Besteleriyle Yunus Emre İlahileri” adlı eserinde, Takva Vakfı kaynaklı bazı ilâhîlere yer vermektedir (Bk. Ahmet Hatipoğlu, *Besteleriyle Yunus Emre İlahileri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993).

²⁹ Hüseyin Bilal Özen, *Kişisel Görüşme*, 01 Şubat 2022.

2.2 Eserin Müzikal Analizi

Daha önce de belirttiğimiz gibi “Salât-ı Dâiyye ve Devâiyye” adlı eser, Elâziğ insanının da en çok rağbet ettiği Türk mûsikîsinin ana ve ağır başlı makamlarından uşşâk makamında bestelenmiştir. Malum olduğu üzere uşşâk makamı; lügat bakımından “aşıklar makamı” anlamına gelmekte ve bu manaya uygun olarak da insanda dinî ve tasavvufî duygular uyandırmaktadır. Çıkıcı bir makam olan ve durak perdesi altından yegâh perdesinde bir rast beşlisi alarak genişleyen uşşâk makamının en önemli ve karakteristik asma karar perdesi, 2-3 koma değerindeki segâh perdesidir. Seyre başladıktan sonra durak üzerindeki uşşâk dörtlüsünün seslerinde dolaşmakta, daha sonra da dizinin iki tarafında, yani güçlü üzerinde karışık gezinilip neva perdesinde yarım karar yapılmakta, bu arada da gerekli asma kararlar ve diğer özellikler gösterilmektedir. Nihayet bütün dizide ve genişlemiş bölgede gezinildikten sonra düğâh perdesinde uşşâk çeşnili tam karar yapılmaktadır.³⁰

Notasını bu çalışmanın sonunda vereceğimiz eserin müzikal analizine gelince, esere, pest tarafta yer alan ve uşşâk makamının en önemli ve karakteristik asma karar perdesi olan 2-3 koma değerindeki segâh perdesi ile başlanmış ve çargâh perdesinden sonra güçlü (nevâ) perdesine çıkılarak bu perdede yarım karar yapılmış, daha sonra alt perdeler (çargâh ve segâh) ile güçlü (nevâ) perdesi arasında inişli-çıkışlı gezinilmiş ve birinci cümlede bittiği 2. ölçüde, makamın karar perdesi de olan düğâh perdesi ile karar kılınmıştır. Yine ikinci cümlede başlangıcı olan 3. ölçü de 1. ölçünün başlangıcındaki perdelerle başlamış, bilahare 1. ölçüdeki perdelerden farklı bir şekilde güçlü ile durak perdeleri arasında inişli-çıkışlı gezinilmiş, 4. ölçüde de bu minval üzere gezinildikten sonra güçlü (nevâ) perdesi vurgulanarak alt perdelerle inilmiş ve düğâh perdesinde uşşâk çeşnili tam karar ile eser nihayete erdirilmiştir.

Netice itibariyle uşşâk makamında bestelenen ve zikir meclislerinde (özellikle de zikir aralarında) irticalen ve biteviye (aynı biçimde ve sürekli olarak) icra edilen bu salât da zikirle iştirak eden Allah (c.c.) ve Resûlü’ne (s.a.v.) âşık olan tekke erbabının dinî ve tasavvufî duygularını tahrîk ve teşvîk etmekte, seyr ü sülûklerini (manevî yolculuklarını) tamamlamada büyük önemi haiz olan “aşk” binitinin daha hızlı bir şekilde hareket etmesine katkı sunmaktadır. Allah (c.c.) ve meleklerinin yapmış olduğu ve müminlere de yapmaları emredilen Hz. Peygamber’e (s.a.v.) salât ve selâm getirmeyi

³⁰ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994, 120-125.

kendilerine vird³¹ kabul eden ehl-i tarîkin (mutasavvıfların), salâtüselâm metinlerini en güzel şekilde, yani mûsikî sanatının en etkili makamlarından olan uşşâk makamı eşliğinde irticalen okumalarının tesadüfî olmadığını, olsa bile hemen her açıdan, özellikle de “güfte-makam” uyumunu göstermesi bakımından gayet yerinde bir tesadüf olduğunu düşünmekteyiz.

Sonuç

Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde icra edilen câmi ile tekke salâtlarından, yapılan çeşitli çalışmalar neticesinde kayıt altına alınarak gün yüzüne çıkarılanlar olduğu gibi, üzerinde herhangi bir çalışma yapılmadığı için henüz gün yüzüne çıkarılmamış olan onlarca salâtın olduğu da bir vakiydir. Sözü edilen bu salâtlardan biri de yaptığımız bu çalışma ile ortaya çıkarılan ve kayıt altına alınarak dinî Türk mûsikîsi literatürüne kazandırılan, Elâzığ ilindeki tasavvuf çevrelerinin - özellikle de Kadirî tarikatının - zikir meclislerinde irticalen okudukları ve Kadirî tarikatına mensup mûsikîşinas zâkirler tarafından bestelenmiş olması kuvvetle muhtemel olan uşşâk makamındaki “Salât-ı Dâiyye ve Devâiyye” adlı tekke salâtıdır. Bahsi geçen tasavvufî çevreler, icra etmiş oldukları bu salât ile “Hz. Peygamber’e (s.a.v.) salât ve selâm getirme” ilâhî emrini en güzel cümlelerle ve en güzel nağmelerle yerine getirerek Allah (c.c.) ve Resûlü’nün (s.a.v.) rızasını kazanma gayesi gütmüş, bunu yaparken de dinî ve tasavvufî duyguları zirvede hissettiren uşşâk makamından istifade etmiş ve ruhlarını da en güzel şekilde rızıklandırmışlardır. Ezcümle ülkemizde bu salât gibi yapılacak olan çalışmalarla keşfedilmeyi bekleyen daha nice salâtların olduğunu belirterek belirterek araştırmacıları, adeta gizli bir hazine niteliğinde olan bu eserleri bulup ortaya çıkarmaya ve dinî Türk mûsikîsi literatürüne kazandırmaya davet ediyoruz.

³¹ **Vird:** Allah’a (c.c.) yaklaşmak için belirli zamanda ve belli miktarda yapılan ibadet, dua ve zikri ifade eden bir tasavvuf terimidir (Mustafa Kara, “Evrâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, 11/533).

Kaynakça

- Akdoğan, Bayram. "Türk Din Mûsikîsi'nin Anadolu'da Doğuşu ve Tarihi Seyri Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 345-371.
- Akpınar, Hüseyin. "Bir Câmi Mûsikîsi Formu: Feraciye", *İstem* 11 (2008), 189-194.
- Diyânet Haber, "Salâtüselâm nedir? Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nasıl ve hangi lafızlarla salâtüselâm getirilir?", diyanethaber.com.tr (Erişim: 08.09.2021), (<https://www.diyanehaber.com.tr/diyane-takvimi/salatuselam-nedir-hz-peygambere-sas-nasil-ve-hangi-lafizlarla-h18197.html>).
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Türk Mûsikîsi Antolojisi* (Dinî Eserler). 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942.
- Harmancı, A. Başak İlhan. "Türk Din Mûsikîsi'nde Salâ (Salât) Formu ve Salâ Besteleri". *Rast Müzikoloji Dergisi*. 1/1 (2013), 154-195.
- İnançer, Ö. Tuğrul. "Kadirîlik'te Zikir Usûlü ve Mûsikî". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 8 Cilt. (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1993-1994), 4/377-378.
- İnançer, Ö. Tuğrul. "Rifaîlik'te Zikir Usûlü ve Mûsikî". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 8 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1993-1994, 6/330-331.
- Kara, Mustafa. "Evrâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/533-535.
- Karaalp, Cahit. "Salât Kavramının Semantik Analizi". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1, (Bahar 2018), 173-212.
- Koca, Fatih. *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salâvatlar (Anadolu Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2013.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- "Mevlâna Halid-i Bağdadî'nin Okuduğu Rivayet Edilen Salâvat", *İslam ve İhsan* (Erişim: 14.02.2018), (<https://www.islamveihsan.com/mevlana-halidi-bagdadinin-okudugu-salavat.html>).
- Özalp, M. Nazmi. *Türk Mûsikîsi Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Özcan, Nuri. "XVII ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılar'da Dinî Mûsikî". *Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı (Osmanlı'nın 701. Kuruluş Yıldönümüne Özel)*. 4 Cilt. (2000), 4/565-566.
- Özcan, Nuri. *XVIII. Asırda Osmanlılarda Dinî Mûsikî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1982.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994.
- Tanrıkorur, Cınuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Tosun, Necdet. "Nakşibendiyye: Adab ve Erkan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/342-343.

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi

The Journal of
Islamic
Civilization
Studies

*Kütahya
Dumlupınar
Üniversitesi İslami
İlimler Fakültesi
Yayıdır.*

Altı Ayda Bir Yayımlanan
Uluslararası Hakemli Dergi

