

Sayı / Issue 22

E-ISSN: 2687-2692

Yıl / Year Mart / March 2023

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin elektronik bilimsel dergisidir.
Kilitbahir is the electronic scientific Journal of the Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity

E-ISSN: 2687-2692 | MART 2023, SAYI 22 | MARCH 2022, ISSUE 22

Eski Adı / Former Name

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

ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Nimetullah AKIN
Dekan / Dean

Editörler / Editors

Dr. Halil EFE

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

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

Sayı Alan Editörleri / Issue Section Editors

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

Yayın Kurulu/ Editorial Board

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

Danışma Kurulu/ Advisory Board

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

İletişim / Corresponding Adress

Dr. Halil EFE, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel: 0286-2180018 (dahili: 29058) Faks: 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr Web: <https://dergipark.org.tr/pub/kilitbahir>

Sekreteryaya

Arş. Gör. Rananur AKYILDIZ • Arş. Gör. Muhammet Emin EFE

Mizanpaj

Arş. Gör. Muhammet Emin EFE

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

Dergimizin Yayım ve Yazım İlkeleri 266. sayfada yer almaktadır.



Dizinler

ROOTINDEXING
JOURNAL ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

<https://www.rootindexing.com/journal/kilitbahir-Kilitbahir/>

ACARINDEX
academic researches index

<https://www.acarindex.com/journals/kilitbahir-1297>

SÖBIAD

<https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=dergi-sayfasi&ID=1939>

idealonline

<https://idealonline.com.tr/IdealOnline/lookAtPublications/journalDetail.xhtml?uId=978>

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

- Erken Dönem İslâm Toplumunda Bir Besin Maddesi Olarak Süt** 1
Milk as a Foodstuff in Early Islamic Society
Sevim DEMİR AKGÜN
Levent ÖZTÜRK
- Medine Döneminde Kubâ** 22
Qubâ, in the Medîna Period
Fatih OĞUZAY
- Karaman ve Konya Yörelerindeki Arapça Kökenli Olduğu Düşünülen Bazı İsimler** 46
Some Nouns Thought to be of Arabic Origin in the Karaman and Konya Regions
Yunus İNANÇ
- Arap Gramerinde Cümleyi Oluşturan Unsurların Söz Dizimi ve Anlamsal Boyutu** 73
Syntax and Semantic Dimension of Sentence Elements in Arabic Grammar
Yaşar Fatih AKBAŞ
- İbn Hişâm'ın Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ Adlı Risâlesi** 91
Ibn Hishâm's Risâlah Entitled Fawḥ al-Shadhâ Bi-Mas'alat Kadhâ
Mahfuz GEYLANİ
- Kur'ân-ı Kerîm Belâgatında Peygamberlerin İsmeti: Tevriye Örneği** 108
The Name of the Prophets in the Rhetoric of the Qur'an: The Example of Tawriyya
Mehmet Emin ŞAHİN
- Râzî'nin Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirilerinde Zemahşerî Etkisi** 123
The Effect of al-Zamakhsharî in Râzî's Criticism of Sahih Recitations
Kadir TAŞPINAR
- Kur'ân'ın Değindiği İki Farklı Grup: Allah'ın Mescidlerini Takvâ Üzerine İnşâ Edenler ve Tahrip Etmeye Çalışanlar** 140
Two Different Groups Mentioned by the Qur'an: Those Who Build the Masjids of Allah on Taqwâ and Those Who Try to Destroy
Mehmet YAŞAR

Tefsirde Sünni-Şîî Polemik Kültürü Bağlamında Nehâvendî'nin Râzî'ye Yönelttiği Eleştiriler **160**

Neḥāwandī's Criticisms of Al-Rāzī in the context of Sunnī-Shī'ī Polemic Culture in Tafsīr

Nur Ahmet KURBAN

Muhammed Abduh'un Ahkâmın Değişmesi Kaidesi Çerçevesindeki Görüşlerinin Tahlili **183**

Analysis of Muhammed Abduh's Views within the Framework of the Principle of the Change of Judgements

İbrahim HATA

TOKİ ve Tasarrufa Dayalı Finansman Şirketlerindeki Konut Finansmanının Fıkhî Boyutu **207**

TOKİ and Savings-Based Finance Companies Fiqh Dimension of Housing Finance

Orhan YILMAZ

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Yapılan Lisansüstü Tezlerin İncelenmesi **229**

Analysis of Graduate Theses on Religious Culture and Moral Knowledge Textbooks

Suat AYDIN

KİTAP İNCELEMELERİ

Hak Sarhoşları: Tasavvuf Düşüncesine Giriş (Kitap İncelemesi) **260**

Kübra ZÜMRÜT ORHAN

Araştırma Makaleleri

Erken Dönem İslâm Toplumunda Bir Besin Maddesi Olarak Süt

Milk as a Foodstuff in Early Islamic Society

Sevim DEMİR AKGÜN*

Levent ÖZTÜRK**

Öz

İnsanlık tarihi boyunca yeryüzünde varlık göstermiş tüm milletlerin bulunduğu coğrafyanın, iklimin ve bitki örtüsünün onların yaşam biçimleri üzerinde önemli etkiler oluşturduğu yadsınamaz bir gerçektir. Sosyal ve kültürel hayatı büyük ölçüde şekillendiren bu faktörler toplumların yeme-içme kültürüne belirgin bir şekilde tesir eder. Bir toplumun yeme-içme kültürü, o toplumun beslenme alışkanlığının yanı sıra geçim kaynağı ve hayat standardı hakkında da fikir verir. İnsanlık tarihi boyunca nice yiyecek ve içecek maddesi sofraları süslemiş, sağlık ve esenlik kaynağı olmuştur. Bu gıda maddelerinden süt de yeme-içme kültürünün önemli bir parçası olarak sofralardan hiçbir zaman eksik edilmemiştir. Besleyici ve doyurucu özelliği ile bilinen süt, her türlü yemek ve tatlıda lezzetlendirici olarak kullanılmış olup içecek olarak da tüketilerek sofralara renk katmıştır. Bu çalışma süt ve sütle ilgili kavramlar, tüketilen süt çeşitleri, süt ürünleri ve sütün kullanım biçimleri hakkında bilgi vermeyi amaçlamaktadır. Hz. Peygamber döneminde ve sonrasında İslâm toplumunun gündelik hayatı esas alınarak kurgulanan bu makale, sütün Câhiliye, Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve kısmen Abbâsîler dönemlerindeki kullanımına dair genel bir çerçeve çizmeyi hedeflemektedir. Hicrî birinci asır ağırlıklı olmakla birlikte zaman zaman öncesi ve sonrası dönemlere de atıfta bulunan bu çalışma, dönemler arasındaki farklılık ve benzerlikleri ortaya koymayı planlamaktadır. Böylece söz konusu dönemde sütün Müslümanların yeme-içme kültürü üzerindeki yerinin okuyucunun zihninde daha net bir biçimde şekilleneceği düşünülmektedir. İslâm toplumunda yeme-içme kültürünün önemli bir parçası olan süt hakkında yapılan bu çalışmanın, Türkiye’de kaleme alınan ilk makale olması hasebiyle Türkçe literatüre önemli ölçüde katkı sağlaması beklenmektedir. Bu çalışma ile sütün İslâm dünyasındaki tarihinin ayrıntılı olarak çalışılması gerektiği hususu da ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hz. Peygamber Dönemi, Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi, Emevîler Dönemi, İslâm Toplumunu, Yeme-İçme Kültürü, Besin, Süt.

* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, sevim_demirakgun@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-8956-1757, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 25/01/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 02/03/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/03/2023.

** Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, leventozturk@outlook.com, orcid.org/0000-0002-4741-0125, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 25/01/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 02/03/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/03/2023.

Abstract

It is an undeniable fact that the geography, climate and vegetation have significant effects on the living structure of all nations existing in the world throughout the history of humanity. These factors, which shape social and cultural life to a great extent, have a significant effect on the eating and drinking characteristics of societies. A society's eating and drinking culture gives an idea about the source of livelihood and living standard as well as the eating habits of that society. Throughout the history of humanity, beautiful beverages have adorned the tables and been a source of health and well-being. Milk has never been missing from the tables as an important part of the eating and drinking culture. Known for its nutritive and ingredient properties, milk has been used as a flavoring in all kinds of meals and desserts, and has added color to the tables by being consumed as beverages. This study aims to give information about milk and milk-related concepts, types of milk consumed, dairy products and usage areas of products. This article, which is based on the daily life of the Islamic society in the period of the Prophet and afterwards, aims to draw a general framework about milk's use in the period of the Prophet, Hulefâ-yi Râşidîn, Umayyads and partly Abbasids. This study, which mainly covers first century of Hijri however from time to time refers pre- and post-terms, plans to reveal the differences and similarities between the periods. By this way, the importance of milk on the eating and drinking culture of Muslims in the said period will be shaped more clearly in the minds of the reader. It is expected that this study, which we have done about milk, which is an important part of the eating and drinking culture in the Islamic society, will contribute significantly to the Turkish literature, as it is the first article written in Turkey. This study also reveals that the history of milk in the Islamic world should be studied in more detail.

Keywords: Islamic History, The Time of Prophet, Hulefâ-yi Râşidîn, Umayyads, Islamic Society, The Eating and Drinking Culture, Nutrition, Milk.

Giriş

İslâm toplumunda süt ve sütün kullanımı ile ilgili bugüne kadar Türkçe literatürde bilimsel bir makale hazırlanmamış olması hayreti mûcib bir husustur. Sütle ilgili taramalarımızda karşımıza çıkan tez, makale vb. yayınların sadece helallik haramlık, süt kardeşliği veya akrabalığı bağlamında fıkıh ve hadis anabilim dalları ekseninde ele alındığı tespit edilmiştir.¹ İslâm toplumunda yiyecek-içecek ile ilgili hazırlanan eserlerde ise süte oldukça az yer ayrıldığı görülmüştür.² Hâlbuki Eski Mezopotamya'dan Anadolu'ya, Romalılardan Osmanlılara tarihin uzun seyrinde süt, daima sofralarda ve ziyafetlerde

¹ Birkaç örnek için bk. Nermin Çalıışkan, *İslâm Hukukuna Göre Helâl Gıda Açısından Süt ve Peynir* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Hatice Nur Ertürk, *Câhiliye'den Hz. Peygamber Dönemine Sütannelik Geleneği, Önemi ve Etkileri*: (İstanbul Üniversitesi İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2017); Esra Paçacı, *Sünnette Süt Akrabalığı ve İlgili Rivayetlerin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 2008).

² Meselâ bk. Sevim Demir Akgün, *Hız. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, 2007; Sihâm ed-Debbâb el-Meysâvî, *et-Taâm ve'ş-Şarâb fi't-Türâsi'l-Arabî* (Tunus: Câmiatü Menûbe, 2008).

tüketilen bir besin maddesi olmuştur.³ Bu makale İslâm toplumunda genel hatlarıyla birinci hicrî asır çerçevesinde süt tüketimini ve kullanım biçimlerini kaleme almayı hedeflemektedir.

1. Süt ve Sütle İlgili Kavramlar

Günümüze ulaşan Arapça yazılmış ilk lügat eseri *Kitâbü'l-Ayn*'da yer alan bilgilere göre Arap kültüründe gıda (غذاء) denilince akla süt gelir. Süt özellikle küçük çocukların içeceği, yetişkinlerin ise meyvesi olarak tavsif edilir.⁴ Zira süt, çocuklar için gıda maddesi iken yetişkinler için besin maddesi olmanın ötesinde lezzetinden dolayı taze meyve veya ikram olarak (tuhfe) zikredilir. Tirmizî (öl. 279/892) sunulduğunda reddedilmeyecek olan şeylerden birisi olarak Hz. Peygamber'in sütü zikrettiğini nakleder.⁵ Ayrıca sütün bir besin maddesi olarak etle karşılaştırılması da dikkat çeker. İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) sütün iki etten birisi olduğunu söyler ve hayvanın iç yağına benzediği için şahm (شحم) olarak isimlendirildiğini ifade eder.⁶ Bu isimlendirmeye hayvandan gıda yönüyle faydalanılan iki üründen biri olduğunu ortaya koyar. Ayrıca bu ifadesinden hareketle sütün etle bir tutulduğuna ve toplumdaki değerine işaret eder.

Arapçada süt için yaygın olarak bilinen leben (لبن) kelimesi dışında başka kelimeler de mevcuttur. Bunlardan biri risl'dir (رسل). Himyerî lügatine göre süt için şihâf (شخاف) kelimesi kullanılır. Sağılmış süt halîb (حليب) diye adlandırılır. Köpüksüz halis süte mahd (مَحْض) veya ürfî (أُرْفِي) denir. Ürfî kelimesi yani halis süt, ceylan sütüne benzetilerek tanımlanır.⁷

Arapçada bazı yiyeceklerin miktarıyla ilgili özel isimlendirmeler bulunur. Buna göre eğer sağılan süt az ise buna futr (فُطْر),⁸ süt ve diğer yiyeceklerin az miktarda olan kısmına kûsbe (كُؤْبَة), sütü az olan koyun veya deveye bekîe (بَكِيَة), az miktardaki süte ise hıpta (حِبْطَة)

³ Yüksel Arslantaş-Cuma Ali Yılmaz, "Eski Mezopotamya'da Beslenme Alışkanlıkları ve Mutfak Kültürü Üzerine Bir İnceleme", *Tarih Araştırmaları III* (ed. Yunus Emre Tansü-Semra Çerkezoğlu), Ankara: İksad Yayınları, 2022, 45-67; Burak Kocaoğlu, "Osmanlı Saray Mutfağında Süt ve Süt Ürünleri", *Tarih Yolunda Bir Ömür Prof.Dr. İsmail Özçelik'e Armağan*, ed. Burak Kocaoğlu (Ankara: Berikan Yayınevi, 2019).

⁴ Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/216, 2/1331; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnü'l-Ahbâr*, thk. Lecnetü bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1996), 3/208.

⁵ Ebû İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992), "Edeb", 37 (No. 2790).

⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 1/616.

⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/77, 412, 677, 2/896, 3/1618, 1679.

⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/857.

denilir. Sütü çok olan hayvan için lâbin (لايين), çok miktarda süt için ise hürhûr (هُرْهُور) tabiri kullanılır. Ulâle (عَلَالَة) ve ğubr (عُبْر) kelimeleri sütün kalan kısmını ifade eder.⁹

Bazı durumlarda ağız sütü¹⁰ ve kaymağı alınıp kalan duru (saf) süt¹¹ ayrıştırılıp (tefsîhu'l-leben/تَفْصِيحُ اللَّبَنِ) tüketilirdi. Saf süt dışında Arap toplumunda süt tüketilirken çoğunlukla su katılırdı. Su katılmış süt, mezk ve mezîk (مَذِق/مَذَق) diye adlandırılır, su ile karıştırılmış süte ayrıca şünâne de (شُنَانَة) denilirdi.¹² Süte fazla miktarda su katılırsa dayh ve dayyâh (ضَيْح ضَيَّاح) kelimeleri, katılan suyun süttten fazla olması durumunda ise bu süt için mehv (مَهْو), mescûr (مَسْجُور)¹³ ve secâc (سَجَاح)¹⁴ kelimeleri kullanılırdı.

Mayalanan süt için habît (خَبِيْط),¹⁵ mayalanmış sütün az miktarda olması durumunda ise sırme (صِرْمَة) kelimeleri tercih edilirdi.¹⁶ Ayrıca resîe¹⁷ (رَيْثِيَّة) mayalanmış süt olarak bilinirdi. Söz konusu dönemde yoğurt tüketilmezdi. Bu dönemde sütün mayalanıp kıvam kazanması için bazı ot ve ağaç dalları kullanılırdı. Kaynaklardaki bilgilere göre kaynatılan sütün incir ağacının dalıyla karıştırılması durumunda sütün mayalanması sağlanırdı. Bu uygulama sadece incirle sınırlı olmayıp hardal yaprağı ve dac' (ضَجَع) denilen bir bitki çeşidiyle de gerçekleştirilirdi. Bu haldeki koyu kıvamlı süte, bir anlamda peynirleşmeye yakın bir hâle geldiği için râib (رَائِب) denilir, eğer sütün koyulaşıp mayalanması istenmezse fûzenç (فُوزَنْج) otu konulur ve süt sıvı kıvamda kalırdı.¹⁸ Mayalanmış sütün toplumun ileri gelenleri tarafından içilmediğini anlatan bir rivayete göre Emevî dönemi şairlerinden Zürrümme (öl. 117/735) kendilerine bir konuk misafir olduğunda “Süt mü yoksa mayalanmış süt mü istersin diye sorar; süt derse, kimin oğlusun, mehîd (مَخِيض) derse kimin kölesisin?” derdi.¹⁹ Bu da o dönemin toplumunda yiyecek tercihinin statüyü belirten bir işaret olması bakımından önem arz eder.

⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/184, 458, 2/1274, 1288, 3/1880, 3/1556; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993), 4/123.

¹⁰ Ağız sütü, hayvanın doğumdan sonraki ilk sütüdür.

¹¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/1398.

¹² Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 1/152.

¹³ Meysâvî, *et-Taâm ve's-Şarâb*, 277.

¹⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/790.

¹⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/459.

¹⁶ Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 2/288.

¹⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/652.

¹⁸ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, 3/208; Hasan b. Muhammed es-Sagâni, *et-Tekmile ve'z-Zeyl ve's-Sıla li-Kitâbi Tâci'l-Luga ve Sihâhi'l-Arabîyye*, thk. Abdülâlim et-Tahâvî vd. (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1970-1979), 4/305.

¹⁹ Râgib el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ*, 1/616.

Deve sütü kaynatılmadan tüketilirken koyun ve davar sütü kaynatılarak tüketilirdi. Süt, doğrudan tencerede ve ocakta kaynatıldığı gibi tencerenin içine kızdırılmış taş konularak da kaynatılırdı. Arapçada bu yolla kaynatılan süt râdıfe (راضفة)²⁰ ve veğîra (وَعِيرَة) olarak bilinir. Bu durum sütün şartlar ve imkânlar doğrultusunda farklı yöntemlerle kaynatıldığını gösterir. Muhtemelen farklı bir amaçla kullanmak için sütün koyulaşınca kadar kaynatıldığı da olurdu. Sütün bu haline gamîm (عَمِيم), guzem (عُذَم), hecîme (هَجِيمَة) ve hüdebid (هُدَيْد) denilirdi.²¹

Kaynatılan süt bazen sıcak bazen de soğuk olarak tüketilirdi. Bu hususla ilgili bir rivayette sıcak süt içmenin dişleri altın gibi yaptığına değinilir.²² Bu rivayete göre dişlerin altın gibi olması sağlam ve parlak olması olarak anlaşılmaktadır.

Süt kaynatılırken bazen kesilebilirdi. Bu yüzden Arapçada sütün kesilmesini ifade eden çok sayıda kelime mevcuttur. Suyun süttten ayrılıp kesilmiş haline musûl (مُضُول), acelled (عَجَلَد), ucâlid (عُجَالِد), amellet (عَمَلَط), umâlit (عُمَالِط) ve sütün kesilmesine imzekarre (امْدَقَرَّة) denilir, deve sütünün kesilmesi ise umâhic (عُمَاهِج) kelimesiyle ifade edilirdi.²³

Süt kolayca bozulabilen bir gıda idi. Sütün bozulması açıkta fazla bekletilmesinden, sıcağın etkisinden veya süt kaplarının tam anlamıyla temizlenememesinden kaynaklanırdı. Bozulmuş süte idl (إِدْل), temihe'l-leben (تَمِيهِ اللَّبَنِ), sütün tadını kaybedip bozulmamasına ise sâmit (سَامِط) denirdi. Lebenün arık (لَبْنِ عَرِيق) diye tabir edilen durumda ise süt kaba konur, deveye bağlanır ve hayvanın teri sütün içerisine girdiğinde sütün tadı ve rengi değişirdi. Kabın içine süt konulur ve kap yıkanmazsa sütün kokusu, hatta bir müddet sonra kendisi bozulurdu. Bu da haşines-sıkâ (حَشِنِ السَّقَاء) tabiriyle betimlenirdi.²⁴

Hayvanın yediği otun, sütün lezzetini etkilediği düşünülürdü. Ekşi ot tüketen devenin sütü lezzetli bulunur, acı ot tüketen devenin sütü ise sevilmezdi.²⁵ Hatta bu durumun şairlerin dizelerine konu edildiği görülür. Ezd kabilesine²⁶ mensup bir şair soğuk vadilerin yağmurunun bitirdiği otlaktan beslenen uşerî develerinin sütünün lezzetini mısralarında överek anlatır.²⁷ Sütün muhtemelen kendine has kokusunu gidermek ve güzel kokmasını sağlamak için ilginç

²⁰ Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 2/63.

²¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/1331, 1357, 3/1871, 1873, 1969.

²² İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Âhbâr*, 3/207.

²³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/628, 2/1147, 1287, 3/1708.

²⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/72, 227, 388, 2/853, 1180.

²⁵ Meysâvî, *et-Taâm ve'ş-Şarâb*, 278.

²⁶ Ezd kabilesi güçlü bir kabileydi. İlk önceleri Yemen'de bulunan bu kabile sonraları Medine, Mısır, Irak gibi yerlere dağılmışlardır. Hüseyin Algül, "Ezd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/47.

²⁷ Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 2/204-205.

bir yöntem uygulanırdı. Lebenü'n-hamt (لَبْنُ حَمَطٍ) denilen bu uygulamada süt bir kaba aktarılır ve güzel kokulu otların üzerine koymak suretiyle o otların rayıhasını çekmesi beklenirdi.²⁸

Zamanı gelince sütün sağılması işlemine sarîf (الصريف) denilirdi.²⁹ Tatlı süte semellec (سَمَلَج), tatlı ve yağlı süte de semhec (سَمَّهَج)³⁰ denilirdi. Hayvanların sütü genellikle çoban veya sahipleri tarafından sağılırdı.³¹ Çoban sağılan sütü sahiplerine ulaştırmak için acele ederdi. İ'câle (إِعْجَالَةٌ) ismi verilen bu uygulama sütün taze olarak tüketilmesi, ekşimemesi amacıyla yapılırdı. Süt bazen sağıldıktan sonra bekletilirdi. Sütü günlerce kapta biriktirmeye sarb (صَرْب) denilir. Bazı zamanlarda ise taze süt biriktirilmiş süte katılırdı. Bu da darîb mine'l-leben (صَرْبٍ مِنَ اللَّبَنِ) olarak ifade edilirdi.³²

Süt bazen taze iken bazen de ekşimiş olarak tüketilirdi. Sanılanın aksine ekşimiş süt, halk tarafından çok sık tüketilirdi. Bu yüzden Arap dilinde ekşi süte dair birçok kelime bulunmaktadır. Hazr/hâzir (حَزْر/حَازِر) bunlardan biridir. Süt bu haliyle dili buruşturur. Sütün dili buruşturmasına hazı (حَذَى) denilir.³³ Ekşi süt ayrıca kâris (قَارِص) olarak bilinir. Kumâris (قَمَارِص) ise daha ekşi süt³⁴ demektir. İncelediğimiz dönemde çokça zikri geçen ve tüketilen bir süt çeşidi de resîsedir. Sütün sağıldıktan sonra bekletilmesine resîse denilir. Resîse (رَسِيسَةٌ) ekşi, bekletilmiş süt demektir. Bekletilmiş ekşi süt taze süt ile karıştırılıp tüketilirdi.³⁵

Süt sağılan kap isimlerine gelince kaynaklarda hılâb (حِلَاب), mihlab (مِخْلَاب) ve vetab (الوِطْب) isimli malzemeler karşımıza çıkar.³⁶ Aynı şekilde zıbae de (ظَبَاء) süt konan kaplardandır. Muhtemelen yağ üretmek için sütü çalkalamak maksadıyla kullanılan toprak kaba nihy (نِخْي), sütün miktarını ölçmeye yarayan alete nâtil (نَاتِل) denir. Sütü karıştırmak için başında iki çubuk bulunan ağaçtan mamul çırpıcı benzeri alete micdah (مِجْدَاح) denirdi.³⁷ Hz. Peygamber yemek ve içecek kaplarının üzerinin örtülmesini ve açıkta yiyecek bırakılmamasını

²⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/528.

²⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/985; Zemaşşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 3/232, 4/115.

³⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/857, 860, 3/1403.

³¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikî (Beirut: y.y., 1996), 7/241.

³² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/980, 1038, 1146.

³³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/361.

³⁴ Zemaşşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 2/204-205.

³⁵ Zemaşşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 2/62, 3/232.

³⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/412, 3/1962

³⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/267, 2/1111, 3/1768, 1807. Bu, Anadolu'da "hudal" olarak bilinen çırpıcıyla aynı olmalıdır.

emrederdi.³⁸ Allah Resûlü'ne bir defasında bir kap süt getirildiğinde o "Ağaç bir kapakla kapatıp öyle sunsaydınız." diyerek ashâbını uyarmıştır.³⁹ Sahâbeden Ammâr'ın vefat etmeden önce içtiği son yiyecek olan sütün kırmızı çizgili bir kâse içerisinde verildiği anlatılır.⁴⁰ Bu kap da çeşitli malzeme ve şekillerde yapılan süt kâselerine bir örnek olarak zikredilebilir.

2. Tüketilen Süt Çeşitleri

İslâm toplumunda bir gıda maddesi olarak sıkça tüketilen süt, tat, miktar, kıvam ve sağıldığı hayvan bakımından farklılık gösterirdi. Çoğunlukla koyun, sığır ve deve sütü tüketilirdi. Medine döneminde bu maksatla hem Peygamber ailesinden hem de ashâbtan çok sayıda kişinin koyun yetiştirdiği vâkidir.⁴¹ Genel itibarıyla süt, hemen hemen her sofrada yer alan önemli bir besin olduğu için çoğu kişi koyun besiciliği yaparak geçimini sağlardı.⁴² Günlük süt ihtiyacını karşılamak için bazı kişilerin az sayıda koyun beslediği de olurdu. Hz. Peygamber'in eşi Mâriye de (öl. 16/637) evladı İbrahim ve kendileri için Zülcidr denilen merada koyun beslerdi.⁴³ Enes b. Mâlik'in (öl. 93/711-712) annesi Ümmü Süleym (öl. 24-36/644-656) kendi koyununun sütünden faydalanan kişilerden biriydi.⁴⁴ Bir defasında oğlu Enes evlerini şerefliendiren Hz. Peygamber'e koyun sütü ikram etmişti. Hz. Peygamber'in deve sütü tükettiği de bilinmektedir. Hatta kendisi ve ailesinin sütünü içtikleri sağmal develerin isimleri kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁵

Deve sütü İslâm toplumunda en çok tüketilen süt çeşitlerinden iken Hz. Peygamber döneminde Müslümanlarla aynı coğrafyada yaşayan Yahûdîler deve etini yemeyi ve sütünü içmeyi haram görürlerdi. Hz. Peygamber'in deve eti ve sütüne izin vermesi sebebiyle Hz. İbrahim'in yoluna uymadığını iddia ederlerdi. Hz. Peygamber bu ithama cevaben Hz. İbrahim'e bu yiyeceklerin helal kılındığını söylemiş ve nâzil olan ilgili âyeti (Âl-i İmrân

³⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Merkezü'l-Bühûs ve Takniyyetü'l-Ma'lûmât (Kahire: Dâri'ü't-Te'sîl, 2012), "Eşribe", 21 (No. 5622).

³⁹ Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 1/395.

⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 3/238; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/164.

⁴¹ Elnure Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 79-91.

⁴² Buhârî, "Eşribe", 13 (No. 5612).

⁴³ Muhammed b. Hasen b. Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne Medine Tarihi*, trc. Fatih Mehmet Yılmaz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 220.

⁴⁴ Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâri'ü'l-Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1997-1999), 8/629; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: y.y., 1992), 7/682.

⁴⁵ Bk. Tahsin Koçyiğit, *Hz. Peygamber'in Gündelik Hayatı, Hurma, Deri, Deve* (İstanbul Hikmetevi, 2016), 188.

3/93)⁴⁶ zikrederek Yahûdîleri Tevrat okumaya davet etmiştir.⁴⁷ İslâmî hükümlere göre kestikleri hayvanların etlerinin yenmesi yasaklanan Mecûsîlerden süt alınıp tüketilmesi Emevîler dönemi tâbiî âlimlerinden Hasan-ı Basrî'ye sorulmuş, kendisi de Mecûsîlerin kaplarındaki suyu alınmış sütü (şirâz) yemelerinde sakınca olmadığını söylemiştir.⁴⁸

İslâm helal ve temiz yiyeceklerin yenilmesini emretmiştir. Süt, saf ve temiz olması, zararlı olmaması sebebiyle Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilmiştir. Buna göre dinen eti yenmesi yasaklanan hayvanın sütü de yasaklanmıştır. Hz. Peygamber *cellâle* denilen pislik yiyen hayvanların, sütünün içilmesini yasaklamıştır.⁴⁹ İslâm toplumunda bu yasaklara riayet etmeye özen gösterilmiştir. Bir defasında Hz. Ebû Bekir'e süt ikram edilmiş, o bu sütün helal olduğundan şüphelendiği için içtiği sütü istifrağ etmiştir.⁵⁰

Bu yasak dışında Hz. Peygamber, toplum yararını gözeterek süt veren koyunun kesilmemesi konusunda uyarıda bulunmuştur. Bu önlem koyun tüketimi dolayısıyla süt üretiminin azalmasını önlemeye yönelik bir tedbirdir. Nitekim ashâbtan Ümmü Ma'bed, Hz. Peygamber evini şerefleştirdiği zaman koyun kesmek ister. Hz. Peygamber bu hanım sahâbîyi süt veren koyunu kesmemesi konusunda uyarır, bunun üzerine o, başka bir koyunu kesip etini Hz. Peygamber'e ve arkadaşlarına ikram eder.⁵¹

Gençliğinde çobanlık yapmış ve bu konuda bilgi sahibi birisi olarak Resûlullah, hangi koyun cinsinin yavruladığını ve süt verdiğini bilirdi. Bir rivayete göre sütünden ve yavrularından faydalanmak üzere koyun satın alan bir kadın, bir süre sonra Hz. Peygamber'e bu koyundan verim alamadığını söyler. Hz. Peygamber ona koyunun rengini sorar. Kadın elindeki koyunun renginin siyah olduğunu söyler. Bunun üzerine Resûlullah siyah koyunu beyazla değiştirmesini tavsiye eder.⁵²

Süt bazen suyla karıştırılarak da tüketilirdi. Enes b. Mâlik'in, evine misafir olan Hz. Peygamber'e koyun sütüne su katarak ikramda bulunması dikkat çekicidir.⁵³ Rivayette sözü edildiği gibi süte su katılmasının nedeni sütü seyretme gayesiyle olabileceği gibi katılan suyun kuyudan alınması sebebiyle soğutmaya yönelik de olabilir. Hz. Âişe'den gelen bir rivayet süte seyreltme amacıyla su katıldığını destekler niteliktedir.⁵⁴ Koyun sütüne su katılması dışında

⁴⁶ “Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in (Ya'kûb'un) kendine haram kılmış olduğu dışında, bütün yiyecekler İsrail oğullarına helal idi. De ki: Eğer doğru söylüyorsanız, haydi Tevrat'ı getirip okuyun.”

⁴⁷ Aynur Uraler, *Hz. Peygambere Yahûdî ve Hristiyanların Yöneltilikleri Sorular* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 141.

⁴⁸ Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed b. Abdullah el-Cum'a-Muhammed b. İbrahim el-Lüheydân (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), 8/201.

⁴⁹ Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Et'ime”, 24 (No. 1824).

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs*, 3/405.

⁵¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 10/273.

⁵² Zemahşerî, *el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs*, 2/55.

⁵³ Buhârî, “Eşribe”, 13 (No. 5611).

⁵⁴ İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 220.

başka hayvanların sütleri katılarak da tüketilirdi. Ele aldığımız dönemde koyun sütü ve keçi sütünün karıştırılarak (nehîse, نَحْيَسَة) içildiği, buna ilave olarak koyun sütü ve deve sütünün de birbiriyle karıştırılarak (katîbe, قَطِيْبَة) içildiği zikredilir.⁵⁵

3. Süt Ürünleri ve Sütün Kullanım Biçimleri

Süt genel olarak tereyağı, kaymak ve peynir gibi yiyeceklerin yapımında ana malzeme olarak kullanılırdı. Bazı kış yiyeceklerinin hazırlanmasında ve çorba yapımında kullanılır; yumuşatmak ve tatlandırmak için bazı katıklara ilave edilirdi. Ekmekle birlikte tüketimi ayrı bir lezzet teşkil ederdi. En sık ise hurma ile tüketilirdi. Bu çerçevede hurma ve sütün belki de en iyi ikili olduğu söylenebilir.⁵⁶ Hz. Peygamber sütü hurma ile birlikte tüketir ve bu iki yiyeceği güzel bulduğunu ifade ederdi.⁵⁷ Esvedân (أَسْوَدَان) kelimesi ise bu iki yiyeceği (hurma ve süt) bir arada ifade etmek için kullanılır.⁵⁸ Arapçada yiyeceklerden bahsedilirken kullanılan siyah kelimesi ile hurma; beyaz kelimesi ile süt (bazı rivayetlerde su) anlaşılır.⁵⁹

Sütle birlikte tüketilen yiyeceklerden biri de yer mantarıdır. Araplar iyice olgunlaşmış ve üzerinde çatlaklar oluşmuş mantarı bulduklarında onun üst kabuğunu soyup tuzla beraber tükettikten sonra üzerine bulurlarsa süt içerlerdi.⁶⁰

Süt bizatihi farklı tat ve miktarlarda tüketilmesi dışında birçok yiyeceğin ana maddesidir. Ana malzemesi süt olan yiyeceklerden biri daha önce zikredilen tereyağıdır. Bir diğeri ise ekıt ismi verilen lordur. Lor, sütün yağının ayrılıp pişirilmesi ve üste çıkan suyun süzülmesiyle elde edilir.⁶¹ Bu katılaştıran sütün güneşte kurutulmasına ekıt (أَقِط) ve abîs (العَبِيْث) denilir.⁶² Arap toplumunda lor sıklıkla tüketilirdi. Mayalandırmak suretiyle elde edilen peynir, ilk İslâm fetihlerinden sonra o bölgelerdeki yemek kültürünün Araplara intikal etmesiyle tüketilmeye başlamıştır. Bu tür peynirin Arap kültüründe yer almama sebebinin deve sütünün yapısından kaynaklandığı tahmin edilmektedir. Zira deve sütü peynir yapımına elverişli değildir.⁶³

⁵⁵ Meysâvî, *et-Taâm ve's-Şarâb*, 277.

⁵⁶ Meysâvî, *et-Taâm ve's-Şarâb*, 279.

⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/570; Nüreddîn Alî b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 5/44 (No. 8017).

⁵⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/873.

⁵⁹ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/350.

⁶⁰ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *Kitâbü'n-Nebât*, thk. Bernhard Lewin (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1974), 76.

⁶¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/1827.

⁶² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/1122; Ebü'l-Hasan İbn Sîde Ali b. İsmâîl en-Nahvî el-Lügavî el-Endelüsî, *el-Muhassas*, thk. Halîl İbrahim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996), 1/428.

⁶³ Eren Akçiçek-Cem Karagözlü, "Deve Sütü", *Deve Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali-Erkan Demir (İstanbul: Kitabevi, 2014), 409-410.

Yeni doğum yapmış bir hayvanın doğumdan sonraki ilk sütü olarak bilinen ağız sütü de insanlar tarafından sıklıkla tüketilirdi. Bir parça ekmele ağız sütünü almaya tev' (التوع) denirdi. Sütün kaymağı da lezzetli bulunurdu. Arapçada zübd (الزبد) sütün kaymağına denirdi. Ayrıca kaymağın bir kapta eritilip üzerine süt dökülmesiyle elde edilen daha sıvı kaymak çeşidi de kışze (القشدة) olarak isimlendirilirdi.⁶⁴

Süt, ekmele yapımında da kullanılırdı. Nitekim Hz. Ömer'in hizmetlisi olan Saîd b. Akra', Hz. Ömer için hazırladığı yemekte yer alan ekmeğin taze sütle yoğrulduğunu söylemiştir.⁶⁵ Konu ile alakalı farklı rivayetlerde sütle yoğrulan ekmeğin daha besleyici olduğu anlatılır.⁶⁶ Yine bir rivayette Ezd kabilesinden bir şair, besili develerin sütüyle yapılan buğday ekmeğinin lezzetini dile getirir.⁶⁷

Sütün ana malzeme olduğu yemeklere gelince bunlardan biri akîstir (عكيس). Çorba kıvamında olan bu yemek sütün üzerine eritilmiş iç yağı dökülerek hazırlanır.⁶⁸ Süt genellikle hurma veya un ile hazırlanan bulamaç yemeklerinin ana malzemelerinden biridir. Ferîka (فريكة) isimli bulamaç da hurmanın bazı şeylerle bilhassa da hulbe denen otları karıştırılarak yapılan şifalı karışımlardan birisidir. Ferîkaya süt katılıp katılmadığı kesin değildir.⁶⁹ Un, yağ ve süttten yapılan velîka (وليقة) isimli yemeğin ana malzemelerinden biri süttür. Unun sütle pişirildiği harîra (حريرة) isimli yemek de aynı şekildedir. Hurma ve sütle hazırlanan yemeklerden biri olarak da vatîe (وطيئة) isimli yemek zikredilebilir.⁷⁰

Ekmelelerin et suyuyla ıslatılmasıyla yapılan serîdin bazı zamanlar sütle yapıldığı bilinmektedir. Serîdetü züreykâ (زريخة زريقاء) süt ve zeytinyağıyla yapılan serîddir. Süt ve kaymaktan yapılan serîde benzeyen yemek çeşitlerinden biri de delîktir (دليك). Fûrnî (فُرْنِي) isimli yemek ise ekmeğin dizilip pişirilmesi, süt, yağ ve şeker ile ıslatılmasıdır. Bu yemeğe muhtebez (مُخْتَبَز) denilir.⁷¹

⁶⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/230, 2/738, 931; Ebü'l-Fazl Muhammed İbn Manzûr b. Mükerrrem b. Ali el-Ensarî, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1980-1990), 3/504.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 4/94.

⁶⁶ Meysâvî, *et-Taâm ve's-Şarâb*, 631.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 2/204-205.

⁶⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/1259.

⁶⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/1391; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beirut: Dâri'l-Kitâbi'l-Arabî, 2015), "Tıb", 12 (No. 3877); Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987, 2/785, 3/1270; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/299.

⁷⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/96, 365, 3/1962.

⁷¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/590, 2/748, 3/1392.

Bazı ot, meyve çekirdeği ve tahıllar sütle pişirilirdi. Hanzala karpuzunun çekirdekleri sütle pişirilir, bu yemeğe kamîşe (القَمِيْشَة) denirdi. Bir çeşit yeşilliğin un ve sütle pişirilmesine şıkde (شِقْدَة) ve kışde (قَشْدَة), pirincin süt ve yağ ile susuz olarak pişirilmesine ise behat (بَهَط) denirdi. Bu sözcük Arapçaya Hintçeden geçmiştir. Yemeğin lezzeti bir şiire konu olmuştur.⁷²

4. Hz. Peygamber Döneminde Süt

Hz. Âdem'in çocuklarından Hâbil'in kurban olarak en güzel hayvanını, sütünü ve kaymağını Allah'a kurban olarak sunması, insanlık tarihinin başından itibaren hayvancılık yapıldığını ve sütün pek kıymetli addedilerek adanmaya değer görüldüğünü gösterir. İslâm'dan önce de Arap toplumunda tüketilen en temel gıda maddelerinden biri süttür. Süt Bedevî Arab'ın âdeta en önemli yaşam kaynağıdır. Bedevîlerin yiyeceği denilince ilk olarak akla süt ve süt ürünleri gelir.⁷³

Süt, lezzeti, besleyici özelliği ve içiminin kolay oluşu yönüyle Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilir. İnsanı tıkamayan ve rahatlıkla boğazdan geçen bu içecek, ilahî kelâma göre *en'âm* ismi verilen koyun, keçi, sığır ve deve gibi sağmal hayvanlardan elde edilir, süt hayvanın karnındaki oluşum şekli itibarıyla ibret vesilesidir. Zira âyet-i kerîmede sütün hayvanın karnındaki yiyecek artıkları ve kan arasında tertemiz bir şekilde oluşması insanın dikkatine sunulur ve kişi düşünmeye sevk edilir.⁷⁴ Ayrıca Kur'ân'da bir cennet nimeti olarak tadı bozulmayan taptaze süt ırmaklarından bahsedilir.⁷⁵

Uzun asırlar boyunca Arapların temel besin kaynaklarından biri olan süt aynı zamanda ağırlanan misafirlere sunulan en kıymetli içeceklerin başında gelirdi. Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib, Mekke'de hacıların içecek ihtiyaçlarının karşılandığı sikâye vazifesinin başında bulunduğu yıllarda hac döneminde Kâbe'yi ziyaret için gelen hacılara deve sütü dağıtırdı.⁷⁶

Arap yeme-içme alışkanlıklarında önemli bir yer teşkil eden süt, Hz. Peygamber'in hayatının her safhasında dikkatleri çeker. Allah Resûlü'nün çocukluğunda belli bir dönem yanında kaldığı süttanesinin ailesi hayvancılıkla geçinirdi. Onun misafir olarak o eve gelmesiyle ailenin elde ettiği süt miktarında önemli miktarda artış olduğu bilgisi kaynaklarda

⁷² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/198, 2/931, 3/1523.

⁷³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (nşr. Abdullah Mahmûd Şehâte), Beyrut, 2002, 1/469; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 1/20; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr, 2001), 8/319 vd.; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Bağdâd: Câmîatü Bağdâd, 1993), 14/263; Meysâvî, *et-Taâm ve's-Şarâb*, 281.

⁷⁴ Nahl Sûresi 16/66.

⁷⁵ Muhammed Sûresi 47/15.

⁷⁶ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 118.

yer alır.⁷⁷ Hz. Peygamber'in Hira'da inzivaya çekildiği günlerde hayat arkadaşı olan Hz. Hatîce'nin ona götürdüğü yiyeceklerden biri de süttür.⁷⁸ Medine'ye hicret etmeden önce gerçekleşen mi'râc hadisesinde Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e süt ve şarap sunulduğu, neticede Allah Resûlü'nün iki içecek arasından sütü tercih ettiği anlatılır. İlgili rivayetin devamında vahiy meleğinin Hz. Peygamber'e bu seçimi ile insan fitratına uygun olanı tercih ettiğini söylemesi sütün insanlığa faydasını teyit eden önemli bir ayrıntıdır.⁷⁹

Hicret yolculuğu esnasında Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in birçok kere sütle karınlarını doyurdukları anlatılır. Hicret yolcuları yolculuğun ilk durağı olan Sevr Mağarası'na gizlendiklerinde Hz. Ebû Bekir'in azatlı kölesi (mevlâsı) olan Âmir b. Führeyre (öl. 4/625), koyunlarını mağara yakınına götürerek onlara süt ikram eder.⁸⁰ İbn Sa'd tarafından verilen bir diğer rivayete göre yolculuk esnasında Hz. Peygamber ve Ebû Bekir, o sırada henüz çocuk yaşta olan ve müşriklerden Ukbe b. Ebî Muayt'ın koyun çobanlığını yapan Abdullah b. Mes'ûd'a rast gelirler. Ondandır süt isterler. Fakat Abdullah koyunların emanetçisi olduğunu söyleyerek onların bu isteğini geri çevirir. Bunun üzerine Hz. Peygamber yavrusu olmayan bir koyunu sağarak süt ihtiyaçlarını karşılar.⁸¹ Bu rivayetin akabinde İbn Sa'd, Abdullah b. Mes'ûd'un Dârü'l-Erkâm'da Müslüman olduğuna dair bir nakil daha sunar ki bu rivayet makbuldür. Zira Abdullah, Habeş muhacirleri listesinde yer almaktadır.⁸² Abdullah b. Mes'ûd'la ilgili İbn Sa'd'ın naklettiği rivayetin sıhhati her ne kadar kuşkulu da olsa daha güçlü bir anlatıma göre Hz. Peygamber ve yanındakiler hicret yolculuğu sırasında Mekke'den ayrıldıktan sonra Huzâa kabilesine ait Kudeyd denilen yere vardıkları zaman Ümmü Ma'bed isimli bir hanımla karşılaşır, ondan yiyecek bir şeyler isterler. Fakat bu hanım satacak bir şeyinin olmadığını söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bu hanımın ağılında bulunan bir koyunu sağlar. Koyun cılız olmasına rağmen bol miktarda süt çıkar. Hep birlikte bu sütü içerler.⁸³ İki sahih, biri tartışmalı bu üç rivayet Medine'ye hicret esnasında günlerce süren yolculuk sebebiyle yiyecekleri tükenen Resûlullah ve beraberindekilerin açlık ihtiyaçlarını bastırmak için sütü gıda olarak tükettiklerini gösterir.

⁷⁷ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Müsennâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye: 1998), 6/171.

⁷⁸ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1966), 1/116.

⁷⁹ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebet'ül-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), "Fedâilü's-Sahâbe", 71 (No. 5657).

⁸⁰ Musa b. Ukbe, *el-Megâzî*, haz. Muhammed Bâkîş Ebû Mâlik (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 2014), 134-136; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/139.

⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/139.

⁸² Musa b. Ukbe, *el-Megâzî*, 93.

⁸³ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbârü'l-Hulefâ* (nşr. Azîz Bey vd. (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1996), 1/133-134; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/156, 196-198, 10/273; Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 1/94.

Hız. Peygamber'e Medine'de misafir olduğu bazı evlerde süt ikram edilirdi. O dönemde toplumda misafir sabah gelmiş ise genellikle süt sunulurdu. Bu vakitte süt ikram etmeye sabh (صَبْح) denilirdi.⁸⁴ Aynı şekilde düğünlerde konuklara da süt ikram edildiği olurdu. Hız. Peygamber Hız. Hafsa ile evlendiği zaman düğün yemeği olarak gelen misafirlere besili deve sütü ikram edilmişti.⁸⁵

Hız. Peygamber sütün bereket olduğunu belirtir ve bu bereketin artması için Allah'a dua ederdi. Sütün tek başına tüketilmesinin yanı sıra tat ve lezzet vermesi açısından yemeklere katılması, unun sütle yoğrularak ekmek yapılması, süttten yağ ve peynir gibi yiyecekler yapılması hadiste zikri geçen bereketi teyit eder. Buna ilave olarak Resûlullah sütün hem içecek hem de yiyecek olduğuna vurgu yapar.⁸⁶

Sütün beyaz renkli olması, insan vücudu için besleyici ve türlü faydalarının bulunması, toplumda sütle ilgili olumlu bir kanaatin oluşmasını sağlamıştır. Bir rivayete göre Hız. Peygamber rüyasında kana kana bir bardak süt içtiğini daha sonra Hız. Ömer'e verdiğini görür. Dinleyenlerin bu rüyanın tabirini sorması üzerine Hız. Peygamber sütü ilim olarak açıklar.⁸⁷ Allah Resûlü'nün rüyasında içtiğini gördüğü sütü hayra yorması ve ilim olarak yorumlaması toplumda süt hakkındaki algının olumlu yönde olduğunu gösterir.

5. Hız. Peygamber'den Sonra İslâm Toplumunda Süt

Süt Hız. Peygamber'den sonraki dönemlerde de yöneticilerin ve halkın tükettiği en önemli gıda maddelerinden birisidir ve yeme-içme kültürünün önemli bir parçası olarak sofralarda yerini almıştır. Sahâbeden İkrime (öl. 13/634) bir öğünde genel olarak yediği yemeğin ekmek, sebze ve süttten oluştuğunu belirtir.⁸⁸ Hız. Ömer'in de sofrasında süt çoğu zaman yer alır. Sahâbeden Ebû Mûsâ el-Eş'arî zaman zaman misafiri olduğu Hız. Ömer'in sofrasında süt ve ekmek gibi yiyeceklerin olduğunu söyler.⁸⁹ Kıtılık yılında ise Hız. Ömer bazı temel yiyeceklerle birlikte süt içmeyeceğine dair yemin eder.⁹⁰ O sıralarda sütün fiyatı oldukça yüksektir, bir tulum süt ile bir tulum yağın fiyatı kırk dirhemi bulur. Hız. Ömer bu yiyecekleri satın alan kölesine onları ihtiyaç sahiplerine dağıtması için emir verir. Kıtılık dışındaki

⁸⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/965.

⁸⁵ İbn Zebâle, *Ahbâri'l-Medîne*, 207.

⁸⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *es-Sünen*, thk. Merkezü'l-Buhûs ve Takniyyetü'l-Ma'lûmât (Beyrut: Dârü't-Te'sîl, 2014), "Et'ime", 35 (No. 3343).

⁸⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "İlm", 22 (No. 83).

⁸⁸ Nesâî, "Sıyâm", 37 (Hadis no: 2188).

⁸⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/259.

⁹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/397. Hız. Ömer Müslümanların temel yiyeceklerle ulaşamaması sebebiyle et, süt, tereyağı gibi bazı yiyecekleri yememeye yemin etmiştir.

zamanlarda genel olarak Hz. Ömer'in lüks sofralardan uzak durduğu, süt gibi basit temel yiyeceklerle beslendiği anlatılır.⁹¹

Bazı meyvelerden imal edilen içeceklerin belli bir süre geçtikten sonra alkollerleşmesi İslâm toplumunda özel bir hassasiyet meydana getirmiş, bu nedenle süt, gönül rahatlığıyla içilen içeceklerden biri olmuştur. Ebû Ubeyde (öl. 18/639) insanların, alkollerleşebilecek özellikteki meyve içeceklerini kolayca tükettiklerini görünce kendisinin yirmi yıldır su, sevk, bal ve sütle beslendiğini söyler.⁹² Şair Tureyh de (öl. 169/785'den önce) farklı içeceklerin birbiriyle karıştırılması alkollerleşmeye yol açtığı için sunulan şeyleri içmez, sütü tercih ederdi.⁹³

Hız. Ali (öl. 40/661) halife iken bolluk zamanlarında gelen misafirlerine çeşitli ikramlarda bulunurken kendi sofrasında mütevazı davranır, süt ve içine doğramış olduğu ekmeği azık edinirdi. Bir keresinde Hız. Ali'ye misafir olan biri, çok lezzetli yemekler olacağını düşündüğü sofranın oldukça mütevazı bir şekilde hazırlandığını görünce bir hayli şaşırır.⁹⁴ Sütün içine ekmeğe doğrayarak yemek, birçok toplumda sütün yaygın olarak tüketiliş şekillerinden biridir. Hatta bazen bununla yetinilmez, bal ve yağ ilave edilerek lezzetlendirilir ve besin değeri artırılırdı. Hız. Ali'nin bir şifa kaynağı olan süte bal ve yağ katarak içtiği, sütün şifa özelliğinin bu şekilde artacağını ve dolayısıyla insanı sıcak ve tok tutacağını söylediği rivayet edilir.⁹⁵

Kaynaklarda ekşi sütün faydalı olduğunun söylenmesi ve öfkeyi dindirmeye yardımcı olduğuna vurgu yapılması dikkat çekicidir. Ekşi sütün bu faydalarının yanı sıra en güzel süt çeşidi olarak görülmesi, bazı kişiler tarafından taze süte göre daha lezzetli bulunduğunu gösterir. Beklediği için ekşimtırak bir tada sahip olan bu sütün kana kana içildiği ile ilgili rivayet bazı kişiler tarafından seve seve içildiğini destekler. Toplumsal sınıflar arasında yiyecek gibi içecek tüketiminin de farklılık gösterdiğini ifade eden bir rivayete göre ekşi sütü sevmeyen bir kişi bu sütü kölelerin içtiğini söyleyerek tatlı sütü sevdiğini ifade eder.⁹⁶

Hicrî birinci asır İslâm toplumunun sosyal hayatıyla ilgili rivayetlerde insanların özellikle bazı yiyecekleri çok severek tükettikleri bilgisi yer almaktadır. Mesela Arapçada sütü çok seven kişi için aymân (عَيْمَان)⁹⁷ kelimesi kullanılmaktadır. Toplumda çok sevilen ve sıklıkla tüketilen sütle ilgili şu hadise anlatılır: Bişr isimli kişinin bir gün canı süt ister. Tam iştahını

⁹¹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Buhalâ*, thk. Ali el-Cârim-Ahmed el-Avâmîrî (Beyrut: Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/168.

⁹² Ebû Bekir b. Hemmâm b. Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1983), 9/226.

⁹³ Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs vd. (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 4/216.

⁹⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 2/409.

⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/570.

⁹⁶ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, 3/207-208.

⁹⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/1322.

çeken yiyeceklerle buluşacağı zaman evine istemediği bir misafir gelir. Bu kişiyi sevmediği için ona oruçlu olduğunu söyler ve sütünü onunla paylaşmaz.⁹⁸ Bir başka rivayette ise Hz. Ömer'in güçlü kuvvetli bir sahâbî olan Amr b. Ma'dikerib (öl. 21/641-642) ile bir buluşması anlatılır. Bu buluşmada Hâlid b. Velîd'in daha önce Amr'a ikram ettiği birçok kişiyi doyurabilecek bazı yiyecekler hiciv konusu edilir. Hz. Ömer'in aksine Amr, Hâlid tarafından kendisine sunulan ikramların onu doyurmadığını, ancak bir bütün devenin yanında ikram edilecek yirmi bardağa eş değer bir kaptaki saf veya ekşi sütün üzerine konulmuş taze sütle (الريثية) doyabileceğini belirtir.⁹⁹

Rivayetlerde sütü sevmeyen bazı kişilere de yer verilir. Bunlardan biri Benî Anber kabilesinin reisi olan Abdullah b. Habîb el-Anberî isimli kişidir.¹⁰⁰ Hakem b. Münzir de sütün kendisinde şişkinlik meydana getirmesi sebebiyle sütü sevmezdi. Güçlü fizikî yapısını içtiği içeceklerle bağlayan Hakem b. Münzir sütün, bozulan bir içecek olması ve süt içtiği vakit rahatsız olması sebebiyle bu içeceği tercih etmediğini belirtir.¹⁰¹ Bazı yiyecek ve içeceklerin insanın fizikî yapısını ve zekâsını etkilediği bilinmektedir. Hatta birçok kaynakta bu yiyeceklerin isimlerine atıf yapılmaktadır. Bu bağlamda sütün fizikî gücü arttırmakla birlikte zekâyı etkilediğine dair bir bilgi verilmemiştir. Nitekim bir rivayette zekâsıyla öne çıkan bir kişi için bu özelliğinin sebebinin başka yiyecekler olduğu, bu vasfının halk arasında çokça tüketilen süttan kaynaklanmadığı özellikle belirtilir.¹⁰²

Süt Müslümanları derinden müteessir eden bir hadiseye de konu olmuştur. Kaynaklarda bazı insanların ölmeden önceki son yiyecek ve içecekleri ile ilgili çeşitli bilgilere rastlanır. Sütle ilgili rivayette ise Hz. Peygamber, Ammâr b. Yâsir'e şehit edileceğini ve şehit edilmeden önce son yiyeceğinin bir kâse süt olacağını söyler. Hz. Ali ile Muâviye arasında yapılan Siffin Savaşı'nda (37/657) Hz. Ali'nin yanında yer alarak bu savaşta şehit olan Ammâr'ın son yiyeceği Allah Resûlü'nün bildirdiği gibi süt olmuştur.¹⁰³

Süt, sefer esnasında yolculara ikram edilen en önemli yiyeceklerden biridir. Muâviye hac dönüşü Ebvâ'da¹⁰⁴ yaşlı bir kadınla karşılaşır. Kadın ona birkaç yiyeceklerle beraber yağlı süt ikram eder. Kadına bu ikram karşılığında ihtiyaçları sorulduğunda o, "İkrama karşılık bir şey verilmez." diyerek bu teklifi reddeder.¹⁰⁵ *Eğânî*'de anlatıldığı üzere aşk şiirleriyle tanınan

⁹⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/325.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 2/62, 3/232.

¹⁰⁰ Câhız, *el-Buhalâ*, 2/205.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, 3/270.

¹⁰² Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 13/144-145.

¹⁰³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/238; Ebü'l-Hasen İzzeddîn İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979), 3/187.

¹⁰⁴ İslâm tarihinde Allah Resûlü'nün annesinin vefat ettiği yer olarak bilinen Medine'ye yaklaşık 190 km uzaklıkta bir yer (bk. Mustafa Fayda, "Ebvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/378).

¹⁰⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 5/29.

Cemîl isimli şair (öl. 82/701), bir gün aç bir şekilde yayladan köye iner, köylü bir hanım ona hays¹⁰⁶ denilen yemeği ikram ettikten sonra süt sunar. Şair, yemeği yiyip üzerine süt içince ancak kendine gelebildiğini söyler.¹⁰⁷

Süt, ayrıca saray sofralarının da baş tacıdır. Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705) bir keresinde Hristiyan saray şairi Ahtal'dan (öl. 92/710-11) şiir dinlemek ister. Bu arada kendisine içecek bir şeyler ikram edilmesini söyler. Rivayette bu ikramı reddeden Ahtal'ın aslında istediği içeceğin içki olduğu anlatılır.¹⁰⁸ Görüldüğü üzere insanların içecek tercihleri birbirinden farklılık arz etmekteydi. Kimisi sütü tercih ederken kimisi başka içecekleri tercih edebiliyordu. İyi bir lezzet ikilisi olan süt ve hurma günün sabah saatlerinde daha çok tercih edilirdi. Bir rivayette Emevîlerin önemli valilerinden Ziyâd b. Ebîh (öl. 53/673) ile ilgili şu bilgilere yer verilir. Ziyâd b. Ebîh her gün çok sayıda kişiye yemek yedirirdi. Halka açık düzenlediği sabah yemeklerinde süt ile hurma ezmesi ikram ederdi. Yine Emevîlerin Irak valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi'nin (öl. 95/714) Ramazan ayında kurdurduğu sayısı bini bulan sofralarda süt içecek olarak yer alırdı.¹⁰⁹ İftar sofralarının vazgeçilmezi olan hurmanın da süte eşlik eden önemli bir ikram olarak sunulduğu düşünülmektedir.

Araplar tarafından temel gıda maddesi olarak süte karşı gösterilen bu ilgiye rağmen Abbâsîler döneminde süt, temel bir besin maddesi olarak değerlendirilmemiştir. Bunda bir asrı aşkın bir zaman birlikte yaşamış toplumlar arasında gerçekleşen kültür geçişkenliği önem arz eder. Arap kültürüne bakış açıları daha tutucu olan Emevîlere karşın Abbâsîler farklı ırk ve kültürleri yanlarında görmeyi, onlara siyasî ve içtimaî hayatta daha fazla özgürlük tanımayı tercih etmişlerdir. Bu dönemde süt, tüketilen müstakil bir gıda maddesi olmaktan ziyade yemeklerin hazırlanmasındaki kullanımı ile ön plana çıkar. Süt, ekmeğin hamuru, pilav ve et yemekleri yapımında kullanılır. Ekşi süt, et ve yağdan yapılan madîra (مَضِيرَة) denilen yemek bu dönemde sevilerek yenilirdi. Patlıcan ve kabak gibi bazı sebzeler sütle hazırlanır ve bu şekilde tüketilirdi. Ayrıca et de sütle marine edilip sofralarda bulundurulurdu. Süt ve hurma ezmesi ise bu dönemde sevilerek tüketilmeye devam eden yiyecekler arasındadır. Halife Hârûnürreşîd'in (786-908) ceylan (gazâl/غَزَال) sütü sevmesi de damak zevki arayışlarında önemli bir detay olarak karşımıza çıkar. Hatta bir rivayete göre Basra valisi, Hârûnürreşîd sevdiği için yemekte ceylan sütü ve tereyağı hazırlatır. Hârûnürreşîd bu ikramdan oldukça memnun kalır. Aktarılan bilgilerin devamından anlaşıldığına göre sadece Hârûnürreşîd değil veziri Fadl da ceylan sütünü sevenler arasındadır. Abbâsîler dönemi süttten mamül ürünlerin

¹⁰⁶ Hays ekıt ve hurmanın hamur haline getirilmesiyle yapılan yemektir. Bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/44).

¹⁰⁷ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 8/111.

¹⁰⁸ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 8/211.

¹⁰⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 5/412, 13/376.

yemeklerde sıklıkla kullanıldığı bir dönem olur. Bunlar arasında ekşi süt, kuru kaymak ve kesilmiş süt özellikle zikredilebilir.¹¹⁰

6. Günlük Hayatta Süt

Gündelik hayatın önemli besin maddelerinden biri olan süt, hastalıkları tedavi etmede ilaç vazifesi görürken estetik alanında cilt bakım ürünü olarak işlev kazanmıştır. Bu açıdan bakıldığında süt, kullanım alanı açısından çeşitlilik arz eden bir ürün olmuştur. Dolayısıyla Mekke ve Medine’de süt ve süt ürünlerinin ticaret ağının geniş olduğu söylenebilir. Ürünler üreticiler tarafından gerek doğrudan gerekse pazarlara getirilerek satılırdı. İslâm fıkında süt satışı ile ilgili bazı uyarılar bulunmaktadır. Sahâbeden İkrime’nin henüz sağılmamış inek ve koyun sütünün satın alınmaması gerektiğine dair sözleri bu konuda önemli bir örnektir.¹¹¹

Ayrıca kaynaklarda süt ve hurma rekolteleriyle ilgili olarak bazı yorumlar yapıldığı da bilinir.¹¹² Arap toplumunda sütün çokluğu bolluğu ifade eder. Eğer o yıl bolluk senesi ise süt ve süt ürünleri çok, hurma az; eğer kuraklık senesi ise hurma çok, süt ürünleri az olurdu.¹¹³

Hz. Peygamber sütün şifa özelliğine dikkat çekerken Kur’ân-ı Kerîm lezzetine ve besleyicilik özelliğine vurgu yapar.¹¹⁴ Yine Hz. Peygamber’in bir keresinde hastalık şüphesiyle kendisine gelen çaresiz kişilere şifa bulmaları ümidiyle deve sütünü tavsiye ettiği görülür.¹¹⁵ Aynı şekilde sığır sütünün şifa olduğuna dair de hadis vardır.¹¹⁶ *Uyûnü’l-ahbâr*’da zikri geçen bir rivayette Hz. Ali’nin ineğin sütünün ve yağının şifa, etinin ise dert olduğunu söylediğine dair bir bilgi yer alır.¹¹⁷ Ensardan kılıçla yaralanan bir zata, bir tabip tarafından süt içirilerek sütün tedavi edici özelliğinden istifade edildiği bilinmektedir.¹¹⁸

Musannef’te tâbiünden Hasan-ı Basrî’nin (öl. 110/728) Kur’ân ve sünnette şifa olduğu bildirilen süt ve bal dışında başka ilaçlarla tedavi olmayı hoş karşılamadığı bilgisine yer verilir.¹¹⁹ Yine Hasan-ı Basrî’den gelen bir rivayette süt ve bal karışımını içen kişinin ishal olma ihtimalinin bulunmadığı, bu özel karışımın ishali önleyici bir etkisinin olduğu zikredilir.¹²⁰ Zikri geçen bilgilere ek olarak Kamacı, cildi yumuşatmak için süt ile hurma

¹¹⁰ Muhammad Menazir Ahsan, *Social Life Under the Abbasids* (London: Longman, 1979), 97-98.

¹¹¹ Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi’l-Hadîs*, 2/348.

¹¹² Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi’l-Hadîs*, 2/210.

¹¹³ Meysâvî, *et-Taâm ve’s-Şarâb*, 286.

¹¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahâhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 4/196.

¹¹⁵ Buhârî, “Tıb”, 5 (Hadis No. 5685). Günümüzde deve sütünün diyabet, sarılık, hepatit, sedef, tüberküloz ve astım hastalıklarında kullanıldığı bilinmektedir (Akçiçek, “Deve Sütü”, 409, 414, 416).

¹¹⁶ Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, 5/90.

¹¹⁷ İbn Kuteybe, *Uyûnü’l-Ahbâr*, 3/271.

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi’l-Hadîs*, 2/311.

¹¹⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8/7.

¹²⁰ İbn Kuteybe, *Uyûnü’l-Ahbâr*, 3/206.

karışımından elde edilen lapanın yüze sürülmesiyle, cilde bakım uygulandığı bilgisine yer verir.¹²¹ Bu lapaya koyulma ihtimali yüksek olan koyun sütünün yağlı ve besleyici olması sebebiyle su katılarak hafifletildiği ileri sürülebilir. Hz. Âişe'den gelen bir rivayete göre koyun sütünün deriyi beyazlatıcı etkisi vardı.¹²² Güzelliğine düşkün olanlar ve cilt rengini açmak isteyenler için faydalı bir bilgi olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

İnsanlığın ilk zamanlarından beri temel besin kaynaklarından olan süt, hicrî birinci asır İslâm toplumunun en önemli gıda maddelerinden biri olmuştur. Çocuklar ve yetişkinler gibi farklı yaş grupları tarafından sevilerek tüketilen süt, beslenmede önemli bir rol oynamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de hem dünya hem cennet nimeti olarak zikredilen süt, hayvancılığın belirgin bir geçim kaynağı olduğu Mekke ve tarım kültürünün hâkim olduğu Medine şehrinde her evde tüketilen bir yiyecektir. Süt, Hz. Peygamber ve ailesinin beslenmesinde önemli bir yere sahiptir. Sütün çok olduğu dönemler bolluk, az olduğu dönemler kıtlık zamanları olarak değerlendirilmiştir.

Hz. Peygamber sütü şifa olarak nitelendirmiş, bu amaçla tedavide sıklıkla kullanılan bir besin olmuştur. Özellikle süttten balla birlikte tedavide faydalanılmıştır. Süt misafirlere ikram olarak sunulduğu kadar seferde iken yolculara ikram edilen önemli yiyecek maddelerinden biri olmuştur. Süt, ziyafet yemeği olarak hilafet sarayında misafirlere ikram edilen içecek olarak veya devlet erkânı tarafından halka yönelik düzenlenen davet yemeklerinde her zaman hazır bulundurulmuştur. Tüketilen süt türünün toplumdaki statüyü belirliyor olması ayrıca dikkat çekicidir. Süte intoleransı olan bazı kişiler sütün içindeki laktoz sebebiyle midelerinde şişkinlik hissederler. Bu durum rahatsızlık verdiği için bazı kişiler süt tüketmeyi tercih etmezler. Birinci asır İslâm toplumunda da benzer gerekçeyle bazı kişilerin süttten uzak durdukları kaynaklarda yer alan önemli bir ayrıntıdır. Diğer bir önemli detay ise sütün süslenmede cilt bakım malzemesi olarak kullanılmasıdır. Evlerinde sağmal hayvan bulunduranlar, sütü geçim kaynağı olarak görmüşler ve satarak gelir elde etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında süt, ticaret malzemesi olarak da kullanılmıştır. Arap dilinde hayvanların süt veriş miktarına göre farklı isimlerle anılması süt elde etme oranının ekonomik hayatta bir değerinin olduğunu göstermektedir. Süt fiyatlarında verim alma zamanına göre dalgalanmaların olduğu da kaynaklarda zikri geçen önemli detaylardandır.

İslâm toplumunda farklı tat ve kıvamlardaki sütlerin bir arada tüketildiği bilinmektedir. Ekşi süt ile tatlı süt veya çeşitli hayvanların sütlerinin birbiriyle karıştırılmak suretiyle tüketilmesi yaygın bir alışkanlıktı. Süt çeşitlerinin her birinin faydaları toplum tarafından

¹²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/29; Fatumatüz Zehra Kamacı, *Hz. Peygamber Devrinde Kadınların Süslenmesi* (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2014), 116 ve ayrıca bk. dipnot: 30, 31.

¹²² İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 220.

bilinmekteydi. Süt kolayca bozulan bir yiyecek olduğu için bozulmasını engellemek amacıyla bazı tedbirler alınmaktaydı. Süt üretiminin artmasına yönelik bazı tedbirlerin uygulandığı bilinmektedir. Kullanılan birçok süt kabının olduğu ve bu kapların sütün tadını bozmaması için dikkatli olunduğu anlaşılmaktadır. Süt bizatihi temiz ve faydalı bir yiyecek olması hasebiyle hakkında hükümler ihdas edilmiştir. Toplumda tüketimiyle ilgili sütün bazı fetvalara konu olduğu da görülmektedir.

Tereyağı, ekıt, peynir gibi maddelerin ana maddesi olan süt, hurma, mantar ve ekmeğ gibi yiyeceklerle birlikte tüketilmiştir. Ayrıca hamur yoğurulurken süt konularak ekmeğin daha lezzetli olması sağlanmıştır. Hurma ve süt çok önemli bir lezzet ikilisi olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm toplumunda sütle yapılan ferîka, telbîne, serîd, muhtebez, delîk, akîs, behat, velîka, harîra gibi birçok yemek ve karışım en fazla tüketilenler arasında yer alır. Özellikle bulamaç tarzı yemeklerde süt, ana malzeme olarak kullanılmıştır. Sonraki zamanlarda ise lüks sofralarda yemeklere katılan sosların sütle hazırlandığı ve sütün yemeklerde tatlandırıcı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

İslâm toplumunda fetihler sonucu farklı kültürlerle etkileşim sonucu sütün kullanımının gelişmesi, yemek kültüründeki değişimi göstermesi açısından önemli bir ayrıntı olarak dikkat çekmektedir. İlk zamanlarda süt, bulamaç türü yemeklerde kullanılırken sonraki yıllarda bazı sebze ve et yemeklerinde özellikle de mezelerde kullanılır hâle gelmiştir.

Çalışmamız esnasında genelde hicrî birinci asır İslâm toplumunun özelde dönem Araplarının süt konusunda zengin bir kültürel birikime sahip oldukları tespit edilmiştir. Süt ile ilgili Arap dilinde çok fazla kelime ve kavramın olması, bu kelimelerin sütün değişim safhalarından, içerik özelliklerine, tüketim şekillerinden yemek yapımındaki kullanım yöntemlerine, katılan su oranlarından ticaret, sağlık, estetik gibi alanlardaki kullanımına varıncaya kadar çok zengin bir çerçeveye sahip olması sütün farklı alanlardaki fonksiyon, fayda ve gelir yönlerinin ayrıca sütün yapısı ve değişim safhaları ile ilgili bilgilerin toplum tarafından geniş bir biçimde bilindiğini, dolayısıyla konunun daha geniş bir biçimde incelenmesi gerektiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1983.
- Ahsan, Muhammad Menazir. *Social Life Under the Abbasids*. London: Longman, 1979.
- Akçiçek, Eren-Karagözlü Cem. Deve Sütü. *Deve Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskali-Erkan Demir. İstanbul: Kitabevi, 2014. s. 409-425.
- Algül, Hüseyin. "Ezd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/47. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Arslantaş, Yüksel-Yılmaz, Cuma Ali. Eski Mezopotamya'da Beslenme Alışkanlıkları ve Mutfak Kültürü Üzerine Bir İnceleme. *Tarih Araştırmaları III*. ed. Yunus Emre Tansü-Semra Çerkezoğlu. Ankara: İksad Yayınları, 2022.

- Azizova, Elnure. *Hız. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Merkezü'l-Bühûs ve Takniyyetü'l-Ma'lûmât. 10 Cilt. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 2012.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Buhalâ*. thk. Ali el-Cârim-Ahmed el-Avâmirî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. nşr. Câmîatü Bağdâd. 10 Cilt. Bağdat: y.y., 2. Basım, 1993.
- Çalışkan, Nermin. *İslâm Hukukuna Göre Helâl Gıda Açısından Süt ve Peynir*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud. *Kitâbü'n-Nebât*. thk. Bernhard Lewin. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1974
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî. 8 cilt. Beyrut, 2015.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke Mekke Tarihi*. trc. Yunus Vehbi Yavuz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed. *el-Eğânî*. thk. İhsan Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
- Ertürk, Hatice Nur. *Câhiliye'den Hz. Peygamber Dönemine Sütannelik Geleneği, Önemi ve Etkileri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, 2017.
- Fayda, Mustafa. "Ebvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî. 3 Cilt. Beyrut: et-Tâbia li-Munazzamatî'l-Evkâf ve'l-Umûri'l-Hayriyye, 1993.
- Heysemî, Nûreddîn Alî b. Ebî Bekir. *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. nşr. Dârü'l-Fikr. 10 Cilt. Beyrut, 1992.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-Lüga*. nşr. Remzî Münîr Ba'lebekkî. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-Kûfi. *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. thk. Muhammed b. Abdullah el-Cum'a-Muhammed b. İbrahim el-Lüheydân. 21 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâri'l-Hulefâ*. nşr. Azîz Bey vd. 2 cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1996.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Dâru'l-Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1997-1999.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-Ahbâr*, thk. Lecnetü bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Merkezü'l-Buhûs ve Takniyyetü'l-Ma'lûmât. 4 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2014.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1980-1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl en-Nahvî el-Lügavî el-Endelüsî. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrahim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996.
- İbn Zebâle, Muhammed b. Hasen. *Ahbâru'l-Medîne Medîne Tarihi*. trc. Fatih Mehmet Yılmaz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979.
- Kamacı, Fatımatüz Zehra. *Hiz. Peygamber Devrinde Kadınların Süslenmesi*. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2014.
- Kocaoğlu, Burak. Osmanlı Saray Mutfağında Süt ve Süt Ürünleri. *Tarih Yolunda Bir Ömür Prof.Dr. İsmail Özçelik'e Armağan*. ed. Burak Kocaoğlu. Ankara: Berikan Yayınevi, 2019.
- Koçyiğit, Tahsin. *Hiz. Peygamber'in Gündelik Hayatı, Hurma, Deri, Deve*. İstanbul: Hikmetevi, 2016.
- Meysâvî, Sihâm Debbâbî. *et-Taâm ve's Şarâb fi't-Türâsi'l-Arabî*. Tunus: Câmiatü Menûbe, 2008.
- Mevsilî, Ebî Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Müsennâ. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: 1998.
- Musa b. Ukbe. *el-Megâzî*. haz. Muhammed Bâkşîş Ebû Mâlik. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 2014.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebet'ül-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.
- Paçacı, Esra. *Sünnette Süt Akrabalığı ve İlgili Rivayetlerin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 2008.
- Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ*. thk. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.
- Sagâni, Hasan b. Muhammed. *et-Tekmilâ ve'z-Zeyl ve's-Sıla li-Kitâbi Tâci'l-Luga ve Sihâhi'l-Arabiyye*. thk. Abdülalîm et-Tahâvî vd. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1970-1979.
- Tirmizî, Ebû İsa. *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Uraler, Aynur. *Hiz. Peygambere Yahûdî ve Hristiyanların Yöneltiltikleri Sorular*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.

Medine Döneminde Kubâ

Qubâ, in the Medina Period

Fatih OĞUZAY*

Öz

Hiz. Peygamber, zorlu bir hicret yolculuğunun ardından Medine'nin en büyük yerleşim yerlerinden biri olan Kubâ'ya vardı ve burada birkaç gün kaldıktan sonra şehir merkezine intikal etti. Böylece nispeten verimli arazileri, su kuyuları ve Medine merkezine yakınlığı ile bilinen Kubâ hicretin varış noktası oldu. Hiz. Peygamber burada kaldığı sayılı günlerde Kubâ halkı ile ilgilendi ve ayrıca bir mescit inşası için gerekli çalışmaları başlattı. Medine merkezine yerleştikten sonra da haftanın belirli günleri Kubâ'yı düzenli olarak ziyaret etmeye ve halkıyla yakından ilgilenmeye devam etti. Bu ziyaretlerinde ve Kubâ halkıyla ilişkilerinde merkezi bir rol oynayan Kubâ Mescidi'nin inşasında bizzat yer aldı. Sonraki yıllarda yapılan mescit çalışmalarını da takip etti. Burada görevlendirdiği imam ve müezzinler vasıtasıyla da irtibatı sürdürmeye devam etti. Kubâ halkı da talep ve şikayetlerini Resûlullah'a kolaylıkla iletme imkânına sahipti. Zira Hiz. Peygamber'in düzenli olarak onları ziyaret etmesinin yanı sıra aradaki mesafenin yakınlığı nedeniyle Kubâ ahali de Medine'ye kolayca gelebilmekteydi. Nitekim en azından haftada bir kez cuma namazı için Medine'ye gelmeleri emredilmişti. Bunlara ek olarak yaşanan bazı problemler üzerine Hiz. Peygamber'in en kısa sürede Kubâ'ya intikal ettiği ve bizzat ilgilenecek meseleleri çözdüğü de olmaktadır. Hiz. Peygamber'in Kubâ ile ilişkilerini müstakil olarak ele alan bu makale bilhassa Kubâ tarihi açısından önem taşımaktadır. Buna ek olarak araştırmanın Medine döneminin daha iyi anlaşılmasına katkı sunması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Hicret, Medine, Kubâ, Kubâ Mescidi, Mescid-i Dırâr

Abstract

The Prophet first arrived in Qubâ, one of the largest settlements in Medina, after a difficult journey of hijra and stayed there for a while. Thus, Qubâ, known for its relatively fertile lands, water wells and proximity to the center of Medina, went down in history as the destination of the hijra. In a few days that the Prophet stayed here, he took care of the people of Qubâ and started the works for the construction of a mosque.

After settling in the center of Medina, the Prophet regularly visited Qubâ on certain days of the week and took care of its people. He personally worked in the construction of the Qubâ Masjid, which played a central role in these visits and in his relations with the people of Qubâ. He also followed the

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, foguzay@comu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-2339-3815, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 31/01/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 08/03/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/03/2023.

construction of other mosque in here. He provided religious education with the imams and muezzins he appointed here, as well as providing communication with the region. In addition, the people of Qubâ did not have any trouble in conveying their demands and complaints to the Messenger of Allah. Because of the closeness of the distance and the importance of Qubâ, the Prophet regularly visited them. The people of Qubâ used to come to Madînah at least once a week for Friday prayers. In addition to these, when problems were seen here, the Prophet would immediately go to Qubâ and solve the problems himself.

This research, which deals with the relationship of the Prophet with Qubâ independently, is especially important in terms of Qubâ history. In addition, it is aimed to contribute to a better understanding of the Medîna period.

Keywords: Sirah, Hijra, Medîna, Qubâ, Qubâ Masjid, Dirâr Masjid

Giriş

Hicretin varış noktası olan Kubâ, aynı zamanda Medine'nin en önemli yerleşim yerlerinden biriydi. Şehir merkezine olan yakınlığının yanı sıra verimli arazileri ve su imkânlarıyla kalabalık bir nüfusa ev sahipliği yapmaktaydı. Bu nedenle hicretten sonra Hz. Peygamber'in de yakından ilgilendiği bir yerleşim yeri olmuştu. Kubâ'nın İslâm öncesi tarihi, coğrafyası ve hicretin varış noktası olması gibi hususlar başka bir araştırmada ele alındığından¹ bu çalışmada hicretten sonra Kubâ'da yaşanan bazı gelişmeler ve Hz. Peygamber'in Kubâ ile münasebetleri üzerinde durulacaktır.

Öncelikle Hz. Peygamber'in Kubâ'daki ilk günleri ve buradan Medine şehir merkezine intikali birinci başlık altında ele alınmıştır. Ardından Resûlullah'ın Kubâ ziyaretleri ve halkıyla iletişimde merkezi bir rol oynayan Kubâ Mescidi ile hicretin ilk günlerinde Kubâ'da ortaya çıkan İslâm karşıtlarının yıllarca devam eden faaliyetlerinin bir neticesi olarak inşa edilen Mescid-i Dirâr üzerinde durulmuştur. Böylece Hz. Peygamber'in Kubâ ile münasebetleri buradaki mescitler bağlamında değerlendirilmiştir. Son olarak ise Resûlullah'ın Medine'ye yerleştikten sonra Kubâ ile olan irtibatı çeşitli örneklerle tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışma hazırlanırken siyer kaynakları başta olmak üzere tefsir, hadis, İslâm tarihi ve coğrafya eserleri gibi farklı kaynaklardan Kubâ ile ilgili konulara dair veriler tetkik edilmiştir. Ayrıca çeşitli açılardan çalışma konusuyla ilgisi bulunan az sayıdaki makale ve ansiklopedi maddesinden istifade yoluna gidilmiştir. Hz. Peygamber'in Kubâ halkıyla olan münasebetlerini ve burayı nasıl yönettiğini konu edinen araştırma, hassaten Kubâ tarihi açısından önem taşımakla birlikte Medine döneminin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmayı hedeflemektedir.

¹ Fatih Oğuzay, "Hicretin Varış Noktası Kubâ", *Amasya İlahiyat Dergisi* 19 (Aralık 2022), 280-314.

1. Hz. Peygamber'in Kubâ'daki İlk Günleri ve Buradan Medine'ye İntikali

Zorlu bir hicret yolculuğunun ardından Hz. Ebû Bekir ile Kubâ'ya varan Hz. Peygamber şehrin girişindeki Harre bölgesinde kendilerini endişe ile bekleyen Medineliler tarafından karşılanmışlardı. Daha sonra hep birlikte Kubâ sakinlerinden Benî Amr b. Avf'a mensup olan Külsûm b. Hidm'in evine konuk olmuşlardı. Ev sahibi müşrik olduğu halde² onları güzel karşılamış ve kendilerine Ümmü Cürzân denilen hurmadan ikram etmişti. Kendilerine ikram edilen bu hurmanın cinsinin öğrenen Hz. Peygamber de "Ümmü Cürzân" hurması için bereket duası yapmıştı.³

Hicretin bu ilk günlerinde Hz. Peygamber Külsûm'ün evinde misafir edilirken Hz. Ebû Bekir ise Hazrec kabilesine mensup olan Hubeyb b. İsâf'ın bazı rivayetlere göre de Hârice b. Zeyd'in evinde konaklamıştı.⁴ Külsûm b. Hidm'in Evs kabilesine mensup olduğu bilindiğinden Hz. Ebû Bekir'in Hazrec kabilesine misafir olması Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki gerginliğin dikkate alındığını göstermektedir. Zira Medine'de hâkim unsuru oluşturan bu iki kabile arasında uzun yıllar devam eden gerginlik cereyan eden savaşlarla hat safhaya ulaşmıştı. Her ne kadar Hz. Peygamber'in liderliğinde birleşme konusunda anlaşmış olsalar da hicret günlerinde aralarındaki düşmanlık etkisini sürdürmekteydi.⁵

Hz. Peygamber'in buradaki ilk günlerinde Hz. Ali de zorlu bir hicret yolculuğunu tamamlayarak Kubâ'ya varmıştı. Zira müşrikler tarafından öldürülme kararının alındığını öğrenen Resûlullah şehri gizlice terk etmek zorunda kaldığında⁶ öncelikle kendisinde bulunan bazı emanetlerin iade edilmesini gerekli görmüştü. Ancak mevcut şartlar altında bu işi bizzat yapması mümkün değildi. Bu nedenle emanetlerin iadesi işini Hz. Ali'ye vermişti. Bu görevi yerine getirdikten sonra yola çıkan Hz. Ali, Kubâ'da onlara yetişmişti. Kaynakların aktardığına göre onun Mekke'deki bu bekleyişi üç gün sürmüştü. Kubâ'ya vardığında ise Hz. Peygamber ile aynı evde misafir edilmişti. Ev sahibi yukarıda bahsedildiği üzere henüz müşrik olan Külsûm b. Hidm idi.⁷

² Muhammed b. el-Hasen İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, haz. Salah Abdulaziz Zeyn Sellâme (Medine: Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Medîne, 2003), 71.

³ Nûrüddîn Alf b. Abdillâh Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi ahbâri dâri'l-Muṣṭafâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/191-192.

⁴ Semhûdî, *Vefâ*, 1/194; Hz. Ebû Bekir'in buradaki evi için bk. Firdevs Yıldız, Levent Öztürk, "Medine'de Ashâba Ait Evler: Hz. Ebû Bekr Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (Haziran 2021): 81-108.

⁵ Belâzürî Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zükkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fıkr, 1417/1996), 1/238. Ayrıca bk. Asri Çubukçu, "Buâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/340.

⁶ Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyarî ve Abdulhafız eş-Şelebî (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 1/480-483.

⁷ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/493; İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 71.

Hız. Ali Kubâ'da konakladığı iki gece bir adamın komşu evlerden birine geldiğini ve bir şeyler bıraktığını görmüştü. Sabah ev sahibi kadına bunun ne olduğunu sorduğunda ise gelen kimsenin Sehl b. Huneyf olduğunu ve kabilesine ait putları kırıp odun yaparak ihtiyaç sahibi bu kadına verdiğini öğrenmişti.⁸ Rivayette Hız. Ali'nin bu olaya iki gece şahit olduğunun ifade edilmesi onun Kubâ'da en az iki gün kaldığını göstermektedir.

Geceleri yürüyerek gündüzleri ise dinlenerek ilerleyen Hız. Ali yoğun bir çabayla yoluna devam emiştii. Kubâ'ya vardığında ayakları çok kötü bir haldeydi. Hız. Peygamber'in yanına yürüyerek gitmeye hali kalmamıştı. Bu nedenle Resûlullah onun yanına giderek kendisiyle ilgilenmişti.⁹ Hicret için Mekke'den hareket eden Hız. Peygamber'in Hız. Ebû Bekir ile Sevr Mağarası'nda üç gün kaldığı¹⁰ dikkate alındığında onlardan üç gün sonra yola çıkan Hız. Ali'nin de yaklaşık olarak aynı zamanda Medine yoluna girdiği anlaşılmaktadır. Ancak anlaşıldığı üzere onun devesi yoktu ve bütün yolu yürüyerek tamamlamıştı. Bu nedenle onlardan birkaç gün sonra Medine'ye ulaşmıştı.

Kubâ'ya vardıklarında Hız. Ebû Bekir'in başka bir evde misafir edildiği bilgisi dikkate alındığında Resûlullah'ın yalnız bırakılmadığı dolayısıyla Hız. Ali'nin ilk günden itibaren Hız. Peygamber ile aynı evde kaldığı düşünülebilir. Ancak yukarıda bahsedildiği gibi Hız. Ebû Bekir'in Hazrec'e mensup bir evde misafir olmasının muhtemel başka sebepleri söz konusuydu. Diğer taraftan Hız. Ali'nin varışıyla ilgili tasvirlerden anlaşıldığı kadarıyla Hız. Peygamber ondan önce Kubâ'ya varmış ve Hız. Ali'nin gelişini haber almıştı. Bunlara ek olarak yukarıda zikri geçen rivayette Sehl b. Huneyf'in her gece kabilesine ait putları kırarak buradaki bir eve getirdiği ve Hız. Ali'nin de burada ikamet ettiği iki gece buna şahit olduğu ifade edilmektedir. Hız. Peygamber'in Kubâ'da dört gün kaldığı dikkate alınır¹¹ Hız. Ali'nin iki gün sonra burada onlara yetiştiği ve Kubâ'da iki akşam Resûlullah ile aynı evde misafir edildiği daha makul gözükmemtedir. Nitekim İbn Kesîr de Hız. Ali'nin burada bir veya iki gece kaldığını haber vermektedir.¹²

Hız. Peygamber'in Kubâ'daki bu ilk günlerinde Külsûm b. Hidm'in evinde kaldığı kaynaklar tarafında aktarılmakla birlikte bu süreç içerisinde Kubâ ahalisinden Sa'd b. Hayseme tarafından ağırlandığı da ifade edilmektedir. Doğrusu ise ilk evde gecelediği ve ikinci evi bilhassa gündüzleri aktif olarak kullandığı şeklindedir. İslâm'a girmiş olması ve henüz bekar olması gibi nedenlerle Sa'd b. Hayseme'nin evi Kubâ halkıyla görüşmek için tercih

⁸ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1417/1997), 1/698; Semhûdî, *Vefâ*, 1/194.

⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/698.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 1/194-195.

¹¹ Bk. Oğuzay, "Hicretin Varış Noktası Kubâ", 304-307.

¹² Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 4/489.

edilmişti. Kaynaklarda bu ev için “bekarlar evi” denildiğine dikkat çekilmekte¹³ ve Kubâ’ya varan bekar muhacirlerin de burada kalmaya başladıkları haber verilmektedir.¹⁴ Ayrıca Sa’d İslâm dinine girmişti.¹⁵ Bu nedenlerle Hz. Peygamber de bu evi insanlarla buluşmak için bir merkez olarak kullanmıştı. Nitekim bu karışıklığa dikkat çeken müellifler de Hz. Peygamber’in gündüzleri Sa’d’ın evindeki yoğun faaliyetleri nedeniyle böyle bir yanlış anlamının ortaya çıktığına işaret etmekte ve Külsûm’un evinde gecelediğine vurgu yapmaktadırlar.¹⁶

Hz. Peygamber, hicretin bu ilk günlerinde henüz Kubâ’da misafir iken şehir ve toplumla ilgili birtakım tecrübeler edinmişti. Örneğin Medine’de yıllarca süren Evs-Hazrec düşmanlığının oluşturduğu toplumsal tahribatin burada da etkili olduğuna şahit olmuştu. İki kabile arasında en son yaşanan Buâs Savaşı’nın izleri silinmiş değildi. Bu nedenle hem Evs hem de Hazrec mensupları Resûlullah’ın diğer kabilenin yanında kalmasından endişe ediyorlardı. Diğer taraftan Hz. Peygamber de Akabe görüşmelerinde ve hicretin gerçekleşmesinde öncü bir Medineli olan Es’ad b. Zürâre’yi Kubâ’da göremeyince sebebini sormuştu. Sa’d b. Hayseme ve orada bulunan bazı kimseler Es’ad’ın Buâs Savaşı’nda kendilerinden bir adamı öldürdüğünü bu nedenle buraya gelemediğini bildirmişlerdi. Ancak buna rağmen Es’ad çarşamba günü akşam ile yatsı vakti arasında kendini gizleyerek Hz. Peygamber’in yanına ulaşmayı başarmıştı. Resûlullah, kendisine durumun ciddiyetini sorduğunda ise her şeyi göze alarak daima Allah Resûlü’nün yanında olmak istediğini ifade etmişti. O gece Hz. Peygamber’in himayesinde Kubâ’da kalan Es’ad, Resûlullah’ın ricası ile Kubâ ileri gelenlerinden Sa’d b. Hayseme tarafından himaye altına alınmıştı. Sa’d durumu kabilesine ilan ettiğinde onlar, Hz. Peygamber’e gelmişler ve kabile olarak Es’ad’ı himayerine aldıklarını bildirmişlerdi. Bundan sonra Es’ad da peygamber orada bulunduğu müddetçe her gün yanına gelmişti.¹⁷ Böylece düşmanlarını bağışlayıp eman altına alan Kubâ halkı Hz. Peygamber’e olan saygı ve bağlılıklarını göstermişlerdi. Ayrıca bu andan itibaren Hz. Peygamber’in önderliğinde Medine’deki barış süreci fiili olarak başlamış oluyordu.

Hz. Peygamber’in Kubâ’da bulunduğu bu ilk günlerde sadece Kubâlılar değil Medineliler de heyecanla Resûlullah’ı görmek istiyorlardı. Zira bu haber hızla Medine’de yayılmıştı. Örneğin, gelecek olan son peygambere ulaşmak arzusuyla yollara çıkan ve nihayetinde Kurayzaoğulları’ndan bir yahudiye köle olarak satılan Selmân-ı Fârisî de bu günlerde durumdan haberdar olmuştu. O, Medine’de bir hurma bahçesinde ağaçların üzerinde çalışmaktayken sahibi olan yahudinin bir akrabası gelmiş ve Kubâ’daki gelişmeleri haber vermişti. Araplar’ın peygamber olduğuna inandıkları bir adamın etrafında toplanmaya

¹³ Semhûdî, *Vefâ*, 1/192.

¹⁴ İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu şahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379/1959), 7/260.

¹⁵ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/493.

¹⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/200; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu’l-bıldân* (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1408/1988), 13; Ayrıca bk. Oğuzay, “Hicretin Varış Noktası Kubâ”, 302.

¹⁷ Semhûdî, *Vefâ*, 1/194-195.

başladıklarını anlatmıştı. Bunları duyan Selmân heyecanla aşağı inerek durumu sorduğunda ise efendisinden sert bir tepki görmüştü. Ancak akşam olduğunda fırsatını bulup doğruca Kubâ'ya gitmiş ve Hz. Peygamber ile görüşmüştü.¹⁸

Kubâ günlerinde Hz. Peygamber'i görmek için gelenler arasında Medinelî yahudiler de vardı. Nadîroğulları'nın reisi Huyey b. Ahtâb kardeşini de yanına alarak bir sabah erkenden Kubâ'ya gitmişti. Onlar ancak akşam olunca evlerine dönmüşler ve bu ziyaretlerinde gördüklerinden pek memnun olmamışlar hatta endişeye kapılmışlardı. Zira gördükleri kimsenin beklenen peygamber olduğunu anlamışlardı. Bu konuda yapacakları şeyin ancak düşmanlık olacağını ifade etmişlerdi.¹⁹ Anlaşıldığı kadarıyla beklenen peygamberin kendilerinden değil de küçümsedikleri Araplar'dan gelmiş olması onlar için kabul edilemez bir durumdu ve ona tâbi olmayı da düşünmemişlerdi.

Kaynaklarda Kubâ'da bir müddet misafir olan Hz. Peygamber'in cuma günü yola çıkarak Medine'ye doğru yöneldiği haber verilmektedir. Akraları olan Neccâroğulları tarafından yolda karşılandıktan sonra şehir merkezine yaklaştığında Medinelî Araplar'ın onu misafir etmek için adeta birbirleriyle yarıştıkları anlatılmaktadır. Bu ısrarlı davetler karşısında Hz. Peygamber devesinin serbest bırakılmasını istemiş ve onun çökeceği yerde misafir olacağını bildirmişti. Neccâroğulları'ndan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde misafir olmasıyla bu yolculuk tamamlanmış oldu.²⁰

Hız. Peygamber'in şehre girişi büyük bir coşkuya sebep olmuş, çocuklar ve kadınlar dahil Medineliler karşılama için yollara çıkmışlardı. Birbirlerine Resûlullah'ı soruyorlar ve onu görmeye çalışıyorlardı. Şehre girdiğinde "Resûlullah geldi." "Muhammed geldi." ifadeleriyle müjdeyi duyuruyorlardı. Bu olay Medine'de daha önce eşi benzeri görülmemiş bir sevince sebep olmuştu. Şehre yerleştikten sonra da Medineliler Resûlullah'ı yalnız bırakmamış, misafir olduğu eve hediyeler getirmeye başlamışlardı. Zeyd b. Sâbit ilk hediyein kendisi tarafından getirilen bir yemek olduğunu ve kendisi geri dönmeden diğer ikramların gelemeye başladığını hatta her akşam en az üç dört kişinin Resûlullah'a yemek ikram etmek için geldiğini haber vermektedir.²¹

2. Hız. Peygamber'in Kubâ ile İrtibatı Bağlamında Mescitler

Bu yerleşim yerindeki meşhur Kubâ Mescidi ilk andan itibaren İslâm dünyasında önemli bir yere sahip olmuştur. Burası Hız. Peygamber'in imam ve müezzinler tayin ettiği, düzenli

¹⁸ Muhammed İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 90; Muhammed İbn Hibbân, *Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*, thk. Seyyid Aziz (Beyrut: el-Kütübü's-Sakâfiyye, 1417/1997), 1/246.

¹⁹ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/519.

²⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/494-495; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/202-203; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 16.

²¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/192-204; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/485-489.

olarak haftanın belirli günleri ziyaret ettiği bir mescitti. Bu mescidin farklı dönemlerde inşa edildiğini bildiren çeşitli rivayetlerin yanı sıra bizzat Hz. Peygamber'in de inşaat çalışmasında yer aldığını anlatan haberler mevcuttur. Bunlar Hz. Peygamber'in Kubâ'ya verdiği değeri ve burayla olan irtibatını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Ayrıca Kubâ Mescidi dışında Hz. Peygamber'in burayı ziyaretleri esnasında namaz kıldığı ve bir kısmı sonraki dönemlerde mescit olarak inşa edilen çeşitli mekânlar da mevcuttur. Bilhassa, müslümanlar arasında fitne çıkarmak ve İslâm düşmanlığı ile bilinen liderlerine destek olmak gibi amaçlarla münafıklar tarafından inşa edilen Mescid-i Dirâr'ın²² da burada bulunması Hz. Peygamber'in Kubâ ile ilişkileri bağlamında üzerinde durulması gereken önemli bir meseledir. Ancak bu mescitlerin inşası, temel özellikleri ve Hz. Peygamber dönemindeki yerleri müstakil olarak ele alınacak kadar detaylı konular olduğundan²³ burada özellikle Hz. Peygamber'in Kubâ ile olan irtibatı bağlamında ele alınması uygun görülmüştür.

Hz. Peygamber'in Kubâ ile irtibatında merkezi bir rol oynayan en önemli mekân Kubâ Mescidi'dir. Kubâ'ya vardığı ilk günlerde Külsûm b. Hidm'in evinde konaklayan ve gündüzleri ise buradaki bekar müslümanlardan biri olan Sa'd b. Hayseme'nin evini aktif bir şekilde kullanan Hz. Peygamber, sonrasında bu mescidi Kubâlîler ile buluşma mekânı olarak kullanmıştı. Bununla birlikte Kubâ Mescidi'nin inşasıyla ilgili rivayetlerin çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Öncelikle kısa süreli ilk misafirliği esnasında Hz. Peygamber henüz bölge halkını yeni tanıyor ve onlara İslâm dinini anlatıyor iken büyük ve son halini almış bir mescidin tamamlanmış olması mümkün gözükmemektedir.

Bazı rivayetlerin aktardığına göre Hz. Peygamber'in hicretinden önce Kubâ'da bir mescit vardı. Hatta Hz. Peygamber de Kubâ'da bulunduğu ilk günlerde bu mescitte ashabına namaz kıldırılmıştı.²⁴ Bununla birlikte Resûlullah'ın burada misafir olduğu günlerde Ammâr b. Yâsir tarafından bir mescit yapıldığı hatta bunun Medine'deki ilk mescit olduğu da aktarılmaktadır.²⁵ Bunlara ek olarak yine bu günlerde bizzat Hz. Peygamber'in girişimiyle mescit inşasına başlandığını bildiren rivayetler de vardır. Ev sahibi Külsûm'den alınan bir arsaya mescidin temelleri atılmış ancak tamamlanması için yeterli vakit olmamıştı.²⁶ Nitekim bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in ashabıyla Kubâ'ya gelerek mescit inşa ettiği tasvir edilmektedir. Daha sonraki yıllara ait olduğu anlaşılan benzer inşa faaliyetlerini aktaran

²² Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1416/1995), 4/302.

²³ Bu mescitlerle ilgili bazı araştırmalar için örneğin bk. Adnan Derviş Cellûn, *Mescidu Kubâ: en-neş'etu ve't-tarih* (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2017), 11-89; Abdurrahman Demirci, "Toplumsal Barışa Katkısı Yönüyle Asr-ı Saadette Mescid (Mescid-İ Kubâ ve Mescid-İ Dirâr Kıyası)", *V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2014), 261-276; Osman Zümrüt, "İslam Tarihinde "Zararlı Mescit" (Mescid-i Dirâr) Olayı ve Günümüze Anımsattıkları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 9-30.

²⁴ Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târîhü'l-Medîneti'l-münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Mekke: y.y, 1979), 1/51; Semhûdî, *Vefâ*, 1/195.

²⁵ Semhûdî, *Vefâ*, 1/195.

²⁶ İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 71.

haberlerin yanı sıra mescit inşa eden Kubâlılar'ın namaz kıldırması için Resûlullah'ı davet ettikleri gibi bilgiler içeren çeşitli rivayetler de mevcuttur.²⁷

Bütün bunlarla birlikte burada konumuz açısından önemli olan ilk yıllardan itibaren varlığı bilinen Kubâ Mescidi'nin Hz. Peygamber'in ziyaretlerinde merkezi bir yer teşkil ettiği'dir. Ancak hicretten önce burada bir mescidin mevcut olduğu iddiası makul olmakla birlikte Resûlullah'ın hicretin varış yeri olarak Kubâ'ya ulaştığı ve burada misafir olduğu sayılı günlerde neden bu mescidi değil de Sa'd b. Hayseme'nin evini kullandığı düşündürücüdür. Üstelik Hz. Peygamber bu evde konaklamıyor sadece gündüzleri bu eve gelerek Kubâlılar ile buluşuyordu. Ayrıca Ammâr b. Yasîr'in burada konaklayan Hz. Peygamber'in namaz kıldırarak ve gölgesinde dinlenecek bir mescide ihtiyaç duyacağını düşünüp harekete geçmesi de bu bağlamda dikkate alınmalıdır. Bir ihtimal daha önce yapılan mescidin Hz. Peygamber'in konakladığı yere uzak kalmış olabileceği akla gelmektedir. Belki de basit bir namazgah şeklinde olduğundan yenisinin yapılması uygun görülmüştü. Nitekim Ammâr'ın taş toplayarak tek başına inşa ettiği ifade edilen mescidin de bir namazgah olarak değerlendirilmesi daha makul durmaktadır.²⁸ Ancak Hz. Peygamber bu kalabalık yerleşim yeri için daha büyük ve kalıcı bir çözüm arayışı içerisindeydi. Misafir olduğu bu günlerde bir arsa ayarlamış ve sonrasında Medine'den ashabıyla gelerek mescidin inşasını devam ettirmişti. Ayrıca sonraki yıllarda çeşitli inşa çalışmaları yapılmıştı. Muhtemelen zamanla büyüyen, nüfusu artan ve Medine ile birleşen Kubâ'da maddi imkânların da artmasıyla bu çalışmalar yinelenmişti. Mescidin yeniden inşası veya genişletilmesi gibi hususlar söz konusuydu.

Muâz b. Cebel ve Übey b. Ka'b gibi seçkin sahâbîleri bu mescide imam tayin eden Hz. Peygamber Kubâ Mescidi'ni ve buradaki müslümanların durumunu yakından takip etmekteydi.²⁹ İmamlarla ilgili herhangi bir şikâyet veya problem olduğunda meseleyle doğrudan ilgilenirdi. Örneğin yatsı namazını uzun tutarak kıldırın imam ile cemaatten bazı kimseler arasında çıkan tartışma kendisine iletilmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber cemaat içerisinde yaşlı ve hastalar gibi çeşitli ihtiyaç sahiplerinin bulunabileceğini bildirerek imamı uyarmıştı.³⁰ Bu mescide Hz. Peygamber döneminde müezzinler tayin edildiği de görülmektedir. Zira Bilâl-i Habeşî ve İbn Ümmü Mektûm Mescid-i Nebvî'nin müezzinleri

²⁷ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/52-54; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 14; İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 2/394-397; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/188-190.

²⁸ Semhûdî, *Vefâ*, 1/195.

²⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/198; Semhûdî, *Vefâ*, 3/21.

³⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/198.

olarak zikredilirken Sa'd b. Âiz el-Karaz'ın Kubâ Mescidi'nin müezzini olduğu ifade edilmektedir.³¹

Hız. Peygamber kendisi de bilhassa cumartesi ve pazartesi günleri yaya olarak veya binekle Kubâ'ya geldiğinde bu mescide inerdi. Medineli ashâbı da bu yolculuğunda ona eşlik ederdi.³² Burada namaz kıldıktan sonra Kubâ ehliyle ilgilenir ve onlardan gelen içecek ikramlarını kabul ederdi.³³

Hız. Peygamber'in Kubâ ile irtibatını göstermesi bakımından buradaki diğer mescitlerin zikredilmesi de faydalı olacaktır. Zira birçoğu sonraki dönemlerde mescit olarak inşa edilen bu mekânlar bilhassa Hız. Peygamber'in Kubâ ziyaretleri esnasında namaz kıldığı mekânlardı.³⁴ Konumuz açısından önemli olan ise sonraki dönemlerde yapılan bu mescitlerden ziyade Hız. Peygamber'in namaz kıldığı bu mekânların Kubâ ve çevresinde gerçekleştirdiği ziyaretleri gösteren örnekler olmasıdır.

Kubâ tarihinin ele alındığı araştırmada³⁵ ifade edildiği gibi bu köyün eski sakinlerinden olmakla övünen Üneyfoğulları, Evs-Hazrec Araplarının Medine'ye hâkim olmasından sonra onlara tâbi olarak varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdi. Onların Evs-Hazrec'ten farklı ve buradaki en eski topluluklardan biri olduğunu bilen Hız. Peygamber de onları özellikle ziyaret ederdi. Bu kabileye mensup olan Talha b. el-Berâ, Resûlullah'ın ziyaret ettiği kimselerden birisi olarak bilinmektedir. Ziyaretleri esnasında buradaki bir utumun³⁶ yanında namaz kıldığı da aktarılmaktadır. Hatta Üneyfoğulları daha sonraları buraya bir mescit inşa etmişlerdi.³⁷ Bu örnek Hız. Peygamber'in Kubâ halkını tanıdığını ve buradaki kabileleri dikkate alarak her biriyle mümkün olduğunca yakından ilgilendiğini göstermektedir.

Hız. Peygamber'in Kubâ'ya vardığı ilk günlerde özellikle gündüzleri aktif olarak kullandığı Sa'd b. Hayseme'nin evi de sonraları mescide çevrilen mekânlardan birisiydi. Bu mescit, Resûlullah'ın hicretin ilk günlerinde buradaki faaliyetlerine vurgu yapması bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca Hız. Peygamber'in burada abdest alıp namaz kıldığı

³¹ Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 1/236; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/680.

³² Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'*, "Kasru's-Salât", 71 (1/167); Tayâlisî, *Müsned*, 3/374.

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/281.

³⁴ Hız. Peygamber'in namaz kıldığı bazı mekânlarda sonraları mescitler inşa edildiği için birtakım rivayetlerde bu mescitlerin ilk yıllardan itibaren mevcut olduğu varsayılmaktadır. Bk. Fatımatüz Zehra Kamacı, "Hız. Peygamber'in Medine'nin Âliye Bölgesi ile Akîk Vadisinde Namaz Kıldığı Mekânlar", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 100-102.

³⁵ Bk. Oğuzay, "Hicretin Varış Noktası Kubâ", 291-297.

³⁶ Utum: Korunaklı, sağlam ve yüksek bina/konak manasında kullanılan bir kavram.

³⁷ Semhûdî, *Vefâ*, 3/71.

da bilinmektedir.³⁸ Bunlara ek olarak ilk ev sahibi olan Külsûm b. Hidm'in hicretten hemen sonra vefat etmesi nedeniyle Hz. Peygamber'in sonraki ziyaretlerinde Sa'd'ın evine geldiği de ifade edilmektedir.³⁹ Bu nedenlerle sonraki dönemlerde burası önemli ziyaret mekânları arasında yer almış ve burada bir mescit inşa edilmişti. Bütün bunlar Kubâ Mescidi'nin kible tarafında kalan bu evin Hz. Peygamber'in Kubâ halkıyla irtibatında önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Bunların dışında Kubâ'da ziyaret edilmesi gereken başlıca mekânlar arasında zikredilen Nur Mescidi'nin de Hz. Peygamber'in ziyaret ettiği ve namaz kıldığı bir yere inşa edildiği aktarılmaktadır. Yine Kubâ Mescidi'nin doğu tarafında yüksekçe bir mevkide yer alan Fadîh Mescidi de Hz. Peygamber döneminden izler taşımaktaydı.⁴⁰ Bunlar Kubâ'nın mamur yapısını, nispeten kalabalık nüfusunu ve Hz. Peygamber'in bölge ile yakından ilgilendiğini gösteren çeşitli örneklerdir.

Hz. Peygamber'in Kubâ ile irtibatını bilhassa burada yaşadığı zorlukları göstermesi bakımından Mescid-i Dırâr hadisesi oldukça önemli bilgiler sağlamaktadır. Zira Hz. Peygamber, Medineliler tarafından canları pahasına korunmak ve itaat edilmek şartlarıyla şehirlerine davet edildiği halde onun gelişinden memnun olmayan bazı kimseler de vardı. Hicretten sonra Hz. Peygamber'in liderliğinde müslümanların hâkim olduğu Medine'de açıktan İslâm düşmanlığı yapamayan bu grup, müslüman gözükmekle birlikte fitne arayışı içerisindeydi. Nitekim böylece "münafık" kavramı da ortaya çıktı.⁴¹ Hz. Peygamber'in hicretiyle şehirde yaşanacak olan gelişmelerden rahatsız olan ve İslâm karşıtı bir tavır içerisine giren bazı Araplar henüz hicretin ilk günlerinde Hz. Peygamber Kubâ'da iken gece vakti misafir olduğu evi taşıyarak düşmanlıklarını göstermişlerdi.⁴²

Bu olay Kubâ'da ilk andan itibaren İslâm karşıtı bir grubun varlığını göstermektedir. Hatta buradaki fitne zamanla azalmış da değildi. Hicretin dokuzuncu yılında gerçekleşen Tebük Seferi öncesinde inşa ettikleri sözde mescitlerini tamamlayarak namaz kıldırması için Hz. Peygamber'i davet etmişlerdi. Gerçekte ise onlar, Kubâ Mescidi'nin buradaki saygınlığına gölge düşürmek, müslümanlar arasında fitneyi yaymak ve İslâm düşmanlığı ile bilinen liderlerine destek olmak amacındaydılar.⁴³

Münafıkların bu teşebbüs için harekete geçmelerinde Kubâlı meşhur sahâbî Sa'd b. Hayseme'nin inşa ettiği mescidin etkisi vardı. Aktarıldığına göre Sa'd, Leyye adındaki kadının eşeğini bağladığı bir arsayı alarak Kubâ Mescidi'ni inşa etmişti. Mescit tamamlanınca Hz.

³⁸ İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 139, 153.

³⁹ İbn Vâzih Ahmed el-Ya'kûbî, *Kitâbü'l-büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 152.

⁴⁰ Semhûdî, *Vefâ*, 3/32-33, 72.

⁴¹ Bk. Yaşar Doğru, "Bir Karşı Hicret Hareketi Olarak Mescid-i Dırâr", *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021): 638-639.

⁴² İbn Vâzih Ahmed el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Leiden: Brill, 1883), 41.

⁴³ Semhûdî, *Vefâ*, 3/29-30

Peygamber'e davet göndermiş, Resûlullah da gelerek burada namaz kıldırmişti. Bunun üzerine harekete geçen münafıklar "Leyye'nin eşeğini bağladığı yerde mi namaz kılacağız?" gibi bahanelerle bu mescidi küçümsediler. Hatta kendileri de bir mescit inşa edeceklerini ve liderleri olan Ebû Âmir'in gelerek burada imamlık yapacağını söylemeye başladılar. Bu bahane ile fitneye kalkışanlar aslında Kubâ Mescidi'ni inşa eden ve buranın hakimleri olarak bilinen Benî Amr b. Avf'ın kardeşi olan Benî Ganm b. Avf kabilesiydi.⁴⁴

Hz. Peygamber ashabıyla birlikte Tebük Seferi için hazırlık yaparken bu münafıklar gelerek hastalar, muhtaçlar ve yağmurlu günler için bir mescit yaptıklarını dile getirerek Resûlullah'ı davet ettiler. Hz. Peygamber de sefer için hazırlık yapıldığını ve meşgul olduğunu söyleyip dönüşte onları ziyaret edip namaz kıldıracağını bildirdi. Ancak dönüş yolunda ordu Zû Evân denilen mevkide konakladığında ilgili ayetler nazil oldu, söz konusu mescidin fitne üzerine kurulduğu belirtildi ve Resûlullah'ın burada namaz kılmasına izin verilmedi.⁴⁵ Hz. Peygamber de bunun akabinde Mâlik b. ed-Duhşum ile Ma'n b. Adî veya Âsım b. Adî kardeşlerden biri olmak üzere iki kişiyi bu mescidi yakıp yıkmak üzere görevlendirdi. Onlar hızlıca oraya gittiler ve emredildiği şekilde mescidi yaktılar. Mâlik b. ed-Duhşum kendi kabilesi olan Benî Sâlim b. Avf'ın yanına varınca oradan bir ateş aldıktan sonra bazı hurma dalları ve yapraklarını tutuşturarak mescidi yakmaya başladı. Bu sırada içeridekiler panikle kaçışmaya başladılar. İmha olayından sonra Hz. Peygamber bu alanın atık ve pisliklerin atıldığı bir çöplük olarak kullanılmasını emretti. Çünkü burası münafıkların Kubâ Mescidi'ne alternatif olarak inşa ettikleri ve içerisinde toplandıklarında Resûlullah ile alay ettikleri bir mekândı.⁴⁶

Kubâ'da yaşanan bu gelişmeler aradan geçen yıllar boyunca ve hatta müslümanlar Mekke'yi fethedip büyük zaferler kazandıktan sonra dahi içerideki bir azınlığın fitne peşinde olduğunu göstermektedir. Onlar çeşitli yollarla müslümanların birliğini bozmak ve hatta Bizans'tan sağlanacak yardımla Hz. Peygamber ile bütün müslümanları Medine'den çıkarmak gibi büyük planlar peşindeydiler. Amaçları ortaya çıktığında ise Hz. Peygamber onlara sert bir müdahale ile karşılık vermiş, mescit binalarını yaktırıp yıktıracağı gibi bu mekânı çöplüğe çevirmişti.

Kaynaklarda Mescid-i Dırâr'ı inşa edenlerin kimler olduğu ve hangi kabileye mensup oldukları belirtilerek faaliyetlerinin sebepleri üzerinde durulduğu da görülmektedir. Belirtildiğine göre bu işe öncülük edenler on iki kişiydiler. Haddâm b. Hâlid, Sa'lebe b. Hâtıb, Mu'attıb b. Kuşeyr, Ebû Hubeybe b. Ez'ar, İyâd b. Huneyf, Câr b. Âmir ile oğulları Mücemmi'

⁴⁴ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 13-14.

⁴⁵ "Münafıklar arasında) bir de (müminlere) zarar vermek, (hakki) inkâr etmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve Resûlüne karşı savaşmış olan adamı beklemek için bir mescid kuranlar ve (Bununla) iyilikten başka birşey istemedik, diye mutlaka yemin edecek olanlar da vardır. Halbuki Allah onların kesinlikle yalancı olduklarına şahitlik eder. Onun içinde asla namaz kılma..." Tevbe 9/107-08.

⁴⁶ Semhûdî, *Vefâ*, 3/29; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/188-190.

ve Zeyd, Nebtel b. Hâris, Mahrec b. Osman, Mecâd b. Osman ve son olarak Vedit'a b. Sâbit isimleri zikredilmekte ve bunların yedi tanesinin Dubay'aoğulları'na mensup olduğuna dikkat çekilmektedir. Ayrıca Ganm b. Avf ve Sâlim b. Avf'a mensup bazı kimselerin kendi akrabaları olan Amr b. Avf'a haset ederek böyle bir işe kalkıştıkları da haber verilmektedir.⁴⁷ İbn Kesîr de bazı yazım farklılıklarıyla birlikte hemen hemen aynı isimleri zikretmektedir.⁴⁸ Bu işe öncülük eden on iki kişinin amacının Kubâ Mescidi'ne zarar vermek olduğu belirtilmektedir.⁴⁹ Anlaşıldığı üzere bu çalışmanın temel amacı Kubâ Mescidi'nin bölgedeki birleştirici rolüne darbe vurmak, müslümanlar arasındaki birliği bozmak ve İslâm aleyhine çalışan bir şahsın başında bulunduğu organizasyona destek sağlamaktır.

Mescid-i Dırâr ile ilgili ayetin tefsirinde Râzî, bu ayette söz konusu fitne mescidinin dört vasfının sayıldığına dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki bu yapının zararlı faaliyetler için (ضِرَارًا) planlanıp inşa edilmiş olmasıdır. İkincisi ise amacının Resûlullah'ı ve onun getirdiklerini inkâr etmek üzere yani küfür (وَكُفْرًا) maksadı taşımasıdır. Üçüncü vasıf olarak müminler arasına tefrika sokma (وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ) niyetine dikkat çekilmektedir. Zira onların amacı yakın civardaki müslümanların Kubâ Mescidi'nde birleşmelerini engellemek ve aynı zamanda kendilerine tâbi olanların da Resûlullah'ın arkasında namaz kılmalarına fırsat vermemektir. Ayette dikkat çekilen dördüncü vasıfları ise Allah ve Resûlü'ne savaş açmış olan kimseyi desteklemek (وَأَرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) olarak verilmektedir.⁵⁰

Fitne organizasyonunun sorumlusu ve münafıkların lideri olan ve "Râhib" namıyla bilinen Ebû Âmir, Hz. Peygamber tarafından fâsik olarak nitelendirilmiş bir kimseydi. Evs kabilesinin bir kolu olan Benî Amr b. Avf'ın Dubay'a koluna mensuptu. Mescidin inşa edildiği dönemlerde kendisi Şam'da bulunmaktaydı. Rivayete göre kabilesindeki münafıklara yazdığı bir mektup ile Kubâ Mescidi'ne alternatif olacak hatta onu küçük düşürecek yeni bir mescit inşa etmelerini istemişti. Kendisinin de Rum Meliki'nden alacağı ordu ile gelerek müslümanları Medine'den çıkaracağını iletmişti. Bunun üzerine onlar mescidi inşa etmişler ve Ebû Âmir gelerek burada imamlık yapacak demişlerdi.⁵¹

Bütün bu gelişmeler Medine'deki başlıca İslâm düşmanlarından birisi olan şahsın Kubâlî olduğunu ve kendisine uyan birtakım kimselerle birlikte öncelikle buradan faaliyete başladığını göstermektedir. Ancak nihai amaçları dışarıdan sağlayacakları askeri destekle bütün Medine'yi ele geçirmektir. Buna karşılık Hz. Peygamber'in Kubâ ile yakından ilgilenmesi onların büyük bir teşebbüste bulunmalarına imkân vermemiştir. Daha önceleri Mekke'ye kaçan

⁴⁷ Semhûdî, *Vefâ*, 3/29-30.

⁴⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/190.

⁴⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1420/2000), 16/146.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 16/146.

⁵¹ Semhûdî, *Vefâ*, 3/29-30

liderlerinin Müşriklerin başarısızlığa uğraması üzerine Şam'a yerleşmesi ve buradan yardım alma planları da işe yaramamıştı. Mescid-i Dirâr hadisesi ise gizledikleri fitne niyetlerinin ortaya çıkması ve bazı münafıkların ifşa olmasıyla sonuçlanmıştı.

3. Hz. Peygamber'in Medine'ye Yerleştikten Sonra Kubâ ile İrtibatı

Hz. Peygamber, Medine'ye kalıcı olarak yerleştikten sonra Kubâ'yı düzenli olarak ziyaret etmeye başladı. Bazen binekle bazen de yürüyerek buraya gelirdi.⁵² Bazı rivayetlere göre her cumartesi günü kendisi için hazırlanan bir eşeğe binerek Kubâ'ya giderdi. Binekle yaptığı bu yolculuklarında Medine'deki ashâbı da etrafında hazır bulunur ve yürüyerek ona eşlik ederdi.⁵³ İbn Hibbân rivayetlerde açıkça zikredilen “her cumartesi günü” ifadelerinden hareketle burada kastedilenin haftada bir kez değil açıkça her cumartesi günü olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁴ Bununla birlikte pazartesi günleri Kubâ'ya gittiği de aktarılmaktadır. Ayrıca ramazan ayının on yedinci sabahında burayı ziyaret ettiği aktarılan haberler arasındadır.⁵⁵ Bu ziyaretlerinde Hz. Peygamber günün erken saatlerinde Kubâ'ya varırdı. Örneğin bir defasında Kubâlilar duhâ/kuşluk namazı kılarlarken yanlarına varmıştı.⁵⁶ Ziyaretler esnasında Kubâ Mescidi'nde iki rekât namaz kıları.⁵⁷ Kubâlilar da etrafına toplanır ve bazı ikramlarda bulunurlardı. Örneğin bu ziyaretlerin birinde Hz. Peygamber, kendisine ikram edilen içecekten içmiş daha sonra onu sağ tarafındakilere vererek ikramı devam ettirmişti.⁵⁸

Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber, Medine'nin en büyük kasabalarından biri olarak gördüğü Kubâ'yı sık sık ziyaret eder, buranın ve civar köylerin halkıyla yakından ilgilenirdi. Örneğin Mekke müşrikleri iyi teçhiz edilmiş büyük bir orduyla Uhud Savaşı için yola koyulduklarında henüz Mekke'de ikamet eden Abbâs b. Abdülmuttalib durumu Hz. Peygamber'e haber vermesi için bir adam tutmuştu. Bu şahıs öncelikle doğrudan Medine'ye gelmiş ancak Hz. Peygamber'i burada bulamamıştı. Nihayet onu Kubâ Mescidi'nin önünde bulmuş ve yazılı mesajı kendisine iletmişti. Mektubu Übey b. Ka'b'a okutan Hz. Peygamber, müsait olduğunu öğrendikten sonra Sa'd b. Rebî' adlı sahâbînin evine girerek durum değerlendirmesi yapmıştı.⁵⁹ Böyle önemli tarihi bir olayın burada yaşanmış olması Hz.

⁵² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Kasru's-Salât”, 71 (1/167); Tayâlisî, *Müsned*, 3/374; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemu me'sta'cem min esmail-bilad ve'l-mevazi*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 3/1046.

⁵³ İbn Zebâle, *Ahâbâru'l-Medîne*, 138.

⁵⁴ Semhûdî, *Vefâ*, 3/19-20.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/96; İbn Şebbe, *Târîhü'l-Medîne*, 1/44-45.

⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 2/173.

⁵⁷ Buhârî, “Fazlü's-Salât fi Mekke ve'l-Medine”, 4 (2/61); Müslim, “Hac”, 516 (2/1016).

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/281.

⁵⁹ Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Cons (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 1/204.

Peygamber'in Kubâ ziyaretlerini ve buranın halkıyla olan irtibatını göstermesi bakımından önemlidir.

Kubâ ziyaretlerini konu edinen bir diğer rivayete göre yine bir cumartesi günü ensar ve muhacirlerden oluşan bir topluluk ile Kubâ'ya gelen Hz. Peygamber, namazdan sonra Nadîroğulları'ndan bazı yahudilerle görüştü. Ödenmesi gereken bir diyet konusunda onlardan yardım talep etti. Konuyu görüşmek üzere Resûlullah'ı kendi mahallelerine davet eden yahudiler, bu ziyareti bir fırsat bilerek suikast hazırlığı yaptılar. Ancak bu teşebbüsleri onların Medine'den çıkarılmalarıyla sonuçlandı.⁶⁰ Taberî, beraberindeki müslümanlarla önce Kubâ'ya gelen Hz. Peygamber'in buradan Nadîroğulları bölgesine doğru yöneldiğini belirtmektedir. Hz. Peygamber, Bi'rîmaûne faciasında hayatta kalan tek müslüman olan Amr b. Ümeyye tarafından öldürülen iki kişinin diyetinin ödenmesi için onlardan yardım talep etmişti. Amr b. Ümeyye, bu olayda haince şehit edilen arkadaşlarının intikamını almak istemişti.⁶¹ Zira kendisi de dini tebliğ amacıyla gönderilen 70 kişilik bu grubun içerisindeydi. Ancak arkadaşları haince şehit edilirken o hayatta kalmıştı. Medine'ye gelirken yolda karşılaştığı iki kişinin bu facianın sorumlusu olarak gördüğü Benî Âmir kabilesine mensup olduğunu öğrenince onlarla zaman geçirmiş ve uyuduklarında saldırıp ikisini de öldürmüştü. Arkadaşlarını katleden kabileden intikam aldığını düşünüyordu. Halbuki Medine'ye gelerek Hz. Peygamber ile görüşen bu kimselerin olayda herhangi bir mesuliyetleri yoktu. Bu nedenle Hz. Peygamber, Amr b. Ümeyye'nin yaptığının doğru olmadığını ifade etmiş ve diyetlerinin ödenmesini gerekli görmüştü.⁶²

Birgün Kubâlular arasında şiddetli bir kavganın yaşandığı haberi Medine'ye ulaştı. Hz. Peygamber bir an önce Benî Amr b. Avf arasındaki bu gerginliği sonlandırmak istedi hatta ashâbına "Bizi onlara götürün aralarını ıslah edelim." şeklinde seslenerek hemen harekete geçti. Ancak bu iş için Kubâ'ya gidip gelmesi zaman aldığından namaz vakti geldiğinde henüz Medine'ye dönemedi. Bilâl-i Habeşî ezanı okuyunca Resûlullah'ın bu iş yüzünden gecikeceğini ifade ederek Hz. Ebû Bekir'e imamlık yapmasını teklif etti. Bu şekilde namaza başlamışlarken Resûlullah gelerek ve en ön safa kadar ilerleyince cemaat el çırparak Hz. Ebû Bekir'i uyardı. Hz. Peygamber imamlığa devam etmesi yönünde işarette bulundu halde Hz. Ebû Bekir geri çekilerek imameti Hz. Peygamber'e devretti.⁶³ Böylesi önemli bir mesele için Hz. Peygamber'in Kubâ'ya gitmesi ve problemi çözüp tarafları barıştırmak için zaman harcadığı halde sonraki namaz vaktinin başlarında dönmüş olması aradaki mesafenin yakınlığının yanı sıra Hz. Peygamber'in Kubâ'yı yakından takip ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

⁶⁰ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/364.

⁶¹ Taberî, *Târîh*, 2/551.

⁶² İbn Hibbân, *Sîre*, 1/234.

⁶³ Buhârî, "Sulh", 1,3 (3/182-183).

Hz. Peygamber'in bilhassa cumartesi ve pazartesi günleri Kubâ'yı ziyaret ettiği ve bunun mutad bir hal aldığı anlaşılmaktadır. Hatta bu günler dışında ziyaret ettiğinde Kubâlular heyecanlanır ve ziyaretin sebebini merak ederlerdi. Nitekim Uhud Savaşı'ndan sonra buraya uğradığında böyle bir durum yaşanmıştı. Zira Hz. Peygamber, savaş esnasında müslümanlar arasında yaşanan bir cinayet nedeniyle gelmişti. Konuyla ilgili habere göre Kubâ ahalisinden Hâris b. Süveyd b. Sâmit, savaş esnasında arkasından gizlice yaklaşarak silah arkadaşı Mücezzer b. Ziyâd'ı öldürmüştü. Onların arasında Buâs Savaşı'ndan kalma bir kan davası vardı. Savaştan sonra Hâris intikam arayışı içerisindeydi ancak Hz. Peygamber'in hicretiyle bu düşmanlıklar sonlandırılmış ve kabileler barışıp birleşmişlerdi. Bununla birlikte çetin Uhud Savaşı'nı fırsat bilen Hâris, geçmişin intikamını almak amacıyla çatışma esnasında kendi safında yer alan bir müslümanı öldürmüştü. Bunun haberini alan Resûlullah, Kubâ'ya gelmiş ve Hâris'i mescidin kapısında gördüğünde orada bulunanlardan Uveyym b. Sâ'ide'ye seslenerek yaptığına karşılık Hâris'in boynunu vurmasını emretmişti.⁶⁴ Bunlara ek olarak Hâris'in münafık olduğu savaş esnasında Mücezzer dışında Kays b. Zeyd'i de şehit ettiği ve sonrasında müşrikler tarafına kaçtığı rivayet edilmektedir. Fakat savaştan sonra tekrar şehre dönmüş ve durumdan haberdar edilen Resûlullah Kubâ'ya gelerek onun infazını emretmişti. Hâris sebebini sorduğunda Hz. Peygamber, haince işlediği cinayetler nedeniyle bu kararın alındığını beyan etmiş ve savaş esnasında öldürdüğü iki müslümanın ismini de zikretmişti.⁶⁵

Hâris'in savaş esnasında öldürdüğü Mücezzer b. Ziyâd, onun babası Süveyd b. Sâmit'i öldürerek Evs ile Hazrec arasındaki son büyük çatışma olan Buâs Savaşı'na sebep olan kimseydi.⁶⁶ Bütün bunlar Medine'de mevcut olan Evs-Hazrec gerginliğinin Kubâ'da da tüm şiddetiyle etkili olduğunu hatta son savaşın kıvılcımının burada ateşlendiğini göstermektedir. Uhud Savaşı esnasında yaşanan bu vahim olay ise Hz. Peygamber'in yoğun gayretlerine rağmen Kubâlular arasındaki kan davalarının ve düşmanlıkların kısa sürede giderilmesinin mümkün olmadığına işaret etmesi bakımından önemlidir. Bunlara ek olarak bu rivayetler Kubâluların Uhud Savaşı'nda da aktif rol aldıklarını ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in Kubâ ziyaretlerinden birini konu alan bazı rivayetlere göre Resûlullah Kubâ Mescidi'nde namazda iken bazı Kubâlular gelerek ona selam veriyordu. Bilâl-i Habeşî'ye Resûlullah'ın bu selamları nasıl aldığı sorulduğunda "Eliyle işaret ederek." şeklinde cevap vermişti.⁶⁷ Bu sorunun Abdullah b. Ömer tarafından ziyaret esnasında Hz. Peygamber'in yanında bulunan Süheyb'e sorulduğu, onun da aynı cevabı verdiği aktarılmaktadır.⁶⁸

⁶⁴ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/304-305.

⁶⁵ İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 2/26.

⁶⁶ Bk. Mehmet Efendioğlu, "Mucezzer b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/449.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Salât" 169 (2/189); İbn Şebbe, *Târîhü'l-Medîne*, 1/43.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/174; İbn Şebbe, *Târîhü'l-Medîne*, 1/44.

Hız. Peygamber'in Medine'den Kubâ'ya gidiş ve dönüş güzergahında belirli bir rota izlediği ve bu rotanın sonrakiler tarafından da takip edildiği görülmektedir. Örneğin Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik de aynı yolu takip etmişti. Bu yol tasvirlerine göre Hız. Peygamber Medine'den Kubâ'ya gitmek istediğinde Kesîr b. Salt'ın evi ile Muâviye'nin musalladaki evinin arasındaki sokaktan ilerlerdi. Dönüş yolunda Sakîfetü Muharrîk'ın yanındaki Safvan b. Seleme'nin evinin olduğu taraftan hareket eder sonra Benî Zurayk Mescidi'ne uğrar ve nihayet Belât'a çıkardı.⁶⁹ Bu bilgilerden hareketle Semhûdî Hız. Peygamber'in Kubâ'ya gidiş ve dönüşlerinde Süveyka kapısını kullandığını belirtmektedir. Çünkü yol tarifinde adı geçen Züreykaoğulları Mescidi ve Musalla, Mescid-i Nebevî'nin kible tarafındaydı. Kesîr b. Salt'ın evi ile Muâviye'nin evleri de Musallâ'nın kible tarafında karşılıklı olarak yer almaktaydı.⁷⁰ Hız. Peygamber bu ziyaretleri esnasında yol boyunca insanlarla ilgilenir, gerekli gördüğünde bazılarında misafir olur ve istirahat ederdi. Örneğin Kubâ'ya giderken evine uğradığı kimselerden birisi Ümmü Harâm bt. Milhân idi. O da bu ziyaretlerinde Resûlullah'a yemek ikram ederdi.⁷¹ Tasvirlerden de anlaşıldığı üzere Kubâ, Mescid-i Nebevî'nin kible tarafında yer aldığından bu istikamette bir güzergâh takip edilmekteydi.

Semhûdî kendi döneminde insanların daha yakın buldukları için el-Bakî' kapısını tercih ettiklerini bildirmektedir. Ayrıca bizzat yaptığı ölçümlere göre Mescid-i Nebevî'nin Cibrîl Kapısı ile Kubâ Mescidi'nin kapısı arasındaki mesafeyi 7200 zirâu'l-yed⁷² olarak tespit ettiğini, bunun da yaklaşık olarak 3 mile⁷³ denk geldiğini belirtmektedir.⁷⁴ Ancak kullanılan ölçü birimlerindeki bölgesel ve tarihi çeşitlilik nedeniyle bu verilerden hareketle net olarak metrik bir sonuca varmak oldukça zordur. Bununla birlikte günümüzde iki mescit arasındaki mesafenin gelişmiş uydu haritalarında kuşbakışı yaklaşık 3.2 km civarında olduğu ve yol güzergahlarına göre bu mesafenin 5 km kadar uzayabileceği görülmektedir.⁷⁵

Hicret yolculuğundaki ilk varış noktası olması, Resûlullah'ın burada ashabıyla birlikte bir mescit inşa etmesi ve düzenli olarak burayı ziyaret etmesi gibi nedenlerle Kubâ ilk dönemden itibaren müslümanlar tarafından değer verilen ve ziyaret edilen bir yerleşim yeri olmuştu. Bilhassa Hız. Peygamber'in cumartesi günleri burayı ziyaret ettiği bilindiğinden daha

⁶⁹ İbn Şebbe, *Târîhü'l-Medîne*, 1/ 57.

⁷⁰ Semhûdî, *Vefâ*, 3/27.

⁷¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Cihâd", 39 (2/464); Buhârî, "İsti'zân", 41 (8/63).

⁷² İslâm öncesinden itibaren kullanılan çok çeşitli zirâ ölçüleri mevcut olmakla birlikte bazı araştırmacılar tarafından yapılan tetkikler neticesinde bahsi geçen zirâu'l-yedin 46,2 cm olduğu iddia edilmektedir. Bk. Mehmet Erkal, "Arşın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/411-413.

⁷³ Bir mesafe ölçüsü olan milin tarih boyunca İslâm dünyasında farklı ölçülerde kullanıldığı bilinmektedir. Yapılan araştırmalara göre metrik değeri 1475-1490 m., ile 2425-2470 m. arasında değişen çeşitli mil ölçüleri kullanılmıştı. Bk. Cengiz Kallek, "Mil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 30/53-54.

⁷⁴ Semhûdî, *Vefâ*, 3/27.

⁷⁵ Örneğin bk. <https://www.google.com/maps>; <https://yandex.com.tr/harita>

ziyade cumartesi günü Kubâ'yı ziyaret etmek ve Kubâ Mescidi'nde namaz kılmak tercih edilmiş ve bu uygulama zamanla adet halini almıştı. Yine Hz. Peygamber'in bir uygulaması nedeniyle sonraki dönemlerde bilhassa ramazan ayının on yedinci günü Kubâ'nın ziyaret edildiği de aktarılmaktadır.⁷⁶ Abdullah b. Ömer de Hz. Peygamber'in yaya olarak veya binek üzerinde Kubâ'yı ziyaret ettiğini haber vererek Kubâ Mescidi'ni her cumartesi günü ziyaret ederdi.⁷⁷ O, Resûlullah'ın bunu her cumartesi günü yaptığını aktararak kendi uygulamasının sebebini de açıklamıştı.⁷⁸ Sahabe tarafından Resûlullah'ın Kubâ'daki mescidi şeklinde tanımlanan bu mescidin ilk dönemden itibaren önemli bir ibadet mekânı ve ziyaret merkezi olarak şöhret bulduğu görülmektedir.⁷⁹ Hatta Hz. Peygamber'in bu mescitte namaz kıldığı yer de sahâbe tarafından biliniyordu. Sa'd b. Hayseme'nin evinden mescide girildiğinde avluda yer alan üçüncü sütuna doğru namaz kıları. Bu sütuna "üstüvânetü'l-muhallekâ" denilirdi. İbn Ömer de bunu bildiği için aynı sütuna doğru namaz kıları.⁸⁰

Kubâ Mescidi'ne verilen değer ve ziyaret için gösterilen hassasiyetin temelinde bizzat Hz. Peygamber'in tavsiyelerinin yer aldığı da anlaşılmaktadır. Zira konuyla ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in "Kim evinde temizlenir sonra Kubâ Mescidi'ne gelerek orada namaz kılsa ona bir umre ecri vardır."⁸¹ şeklindeki ifadeleri aktarılmaktadır. Hatta hadis kaynaklarında Kubâ Mescidi'ni ziyaret etmenin ve burada namaz kılmanın faziletine dair rivayetlerin derlendiği müstakil bâblar yer almaktadır.⁸² Nitekim Sa'd b. Ebû Vakkâs, Hz. Peygamber'in bu teşvikleri nedeniyle Kubâ Mescidi'nde iki rekât namaz kılmayı, Mescid-i Aksâ'ya iki defa gitmekten daha evla gördüğünü ifade etmişti. Hatta müslümanların bu konuda yeterli bilgiye sahip olmadıklarını aksi taktirde develerini koşturarak bu mescide geleceklerini belirtmişti.⁸³ Bazı rivayetler de ise Sa'd'ın burada namaz kılmayı Beytü'l-Makdîs'te namaz kılmaya tercih ettiği ve bunun kendisine daha sevimli geldiğini belirttiği şeklindedir.⁸⁴ Bütün bunlar ilk andan itibaren Medine ile Kubâ arasındaki yakın irtibatın bizzat Hz. Peygamber tarafından kurulduğunu ve kendi uygulamasıyla hayata geçirildiğini göstermektedir.

Kubâ, Hz. Peygamber'in Medine'ye yerleşmesinden sonra da muhacirlerin varış noktası olmaya devam etti. Zira uzun ve zorlu bir yolculuktan sonra şehrin girişinde yer alan bu kasaba muhacirler için güvenli bir istirahat yeri idi. Ayrıca verimli arazileri ve su kuyularının yanı sıra⁸⁵ ev sahiplerinin misafirperverlikleri de burayı muhacirler için önemli bir varış

⁷⁶ Semhûdî, *Vefâ*, 3/20; 4/189, 222-223.

⁷⁷ Buhârî, "Fazlü's-Salât fi Mekke ve'l-Medine", 2, 3 (2/60-61).

⁷⁸ Müslim, "Hac", 520 (2/1017).

⁷⁹ İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 138.

⁸⁰ İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 139; Semhûdî, *Vefâ*, 3/21-22.

⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *Müsannef*, 2/149; 4/416; İbn Şebbe, *Târîhü'l-Medîne*, 1/40-41.

⁸² Örneğin bk. Tirmizî, "Salât", 242 (1/428).

⁸³ İbn Şebbe, *Târîhü'l-Medîne*, 1/42; Semhûdî, *Vefâ*, 3/19.

⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, *Müsannef*, 2/149.

⁸⁵ Bekrî, *Mu'cem*, 4/1307; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/302

noktası haline getirmişti.⁸⁶ İlk varış yeri olmasının yanı sıra bazı muhacirlerin bir müddet burada ikamet etikleri de görülmektedir. Örneğin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Fâtîma'nın evlerinin Kubâ'daki meşhur Erîs Kuyusu'nun hemen yakınlarında yer aldığı belirtilmektedir. Ancak Semhûdî muhtemelen Medine'ye yerleşmeden önceki evlerinin burada olduğunu yani bir müddet burada konakladıklarını dile getirmektedir.⁸⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber Medine merkezinde Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde misafir olurken bazı muhacirler bir müddet daha Kubâ'daki evlerinde kalmaya devam ettiler.

Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in kendilerinden sonra hicret eden ailelerinin de varıp konakladığı yer Kubâ oldu. Onlar da burada Külsûm b. Hidm'in evinde misafir edildiler.⁸⁸ Hatta bu kabile içerisinde yer alan Esmâ bt. Ebû Bekir hamileliği ilerlemiş olduğu halde hicret ediyordu ve Kubâ'ya vardığında oğlu Abdullah b. Zübeyr'i dünyaya getirdi. Daha sonra bebeği alıp Hz. Peygamber'e götürdü. Resûlullah da bir hurmayı çiğneyip bebeğin ağzına sürmek şekliyle tahnik yaptıktan sonra dua etti ve ona Abdullah ismini koydu.⁸⁹

Medine'de dünyaya gelen ilk muhacir çocuğu Abdullah, müslümanlar arasında büyük bir sevinç kaynağı oldu. Çünkü yahudilerin, Medine'ye hicret eden müslümanların üremesini engellemek amacıyla sihir yaptıkları konuşulmaktaydı.⁹⁰ İbn Hacer bu doğum olayının muhacirler Medine'ye yerleştikten sonra gerçekleştiğini hatta geçen müddet içerisinde çocukları olmayan muhacirlerin "Yahudiler bize sihir yaptı." diyerek endişeye kapıldıklarını aktarmaktadır. Bu nedenle haberi alan müslümanlar büyük bir sevinç yaşadılar.⁹¹

Abdullah dünyaya geldiğinde yaşanan sevinç haberleri dikkate alınırsa onun hicretin ilk zamanlarında değil belli bir müddet sonra doğduğu anlaşılmaktadır. Aksi halde yahudilerin sihir yaptığı düşüncesiyle yaşanan endişeyi açıklamak zordur. Nitekim kaynakların aktardığına göre Hz. Aişe'den on yaş kadar büyük olduğu bilinen Esmâ⁹² Zübeyr b. Avvâm ile evliydi.⁹³ Oğulları Abdullah hicretin ikinci yılında hatta hicretten yirmi ay sonra dünyaya gelmişti.⁹⁴ Müslümanlar arasındaki endişenin kalkmasına sebep olan bu büyük sevinç kaynağının Kubâ'da yaşanmış olması da önemlidir. Ayrıca oldukça yakın olan Kubâ'nın

⁸⁶ Bk. Oğuzay, "Hicretin Varış Noktası Kubâ", 297-309.

⁸⁷ Semhûdî, *Vefâ*, 3/27.

⁸⁸ Semhûdî, *Vefâ*, 3/26.

⁸⁹ Buhârî, "Akîka" 1 (7/84); Müslim, "Âdâb", 25 (3/1690).

⁹⁰ Buhârî, "Akîka" 1 (7/84).

⁹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/589; Ebû Nu'aym el-İsbahânî, *Ma'rifetü's-şahâbe*, thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1997), 3/1647; Semhûdî, *Vefâ*, 1/210; 3/72.

⁹² İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifetü'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 2/616.

⁹³ el-İsbahânî, *Ma'rifetü's-şahâbe*, 3/1647.

⁹⁴ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 3/905; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/248; Ayrıca bk. Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 450-452.

Medine'ye dahil bir semt olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Aksi taktirde orada gerçekleşen bir doğumun Medine için yapıldığı iddia edilen sihri boşa çıkardığı düşünülmeydi.

Medine'de ikamet ettiği dönem boyunca Kubâlular da daima Hz. Peygamber'in yanında yer almaya ve destek olmaya çalıştılar. Yukarıda bahsedildiği gibi savaşımlardan geri kalmadılar. Örneğin Hendek Savaşı'nda şehir merkezine gelerek savunmaya destek oldular. Savaş devam ederken kabilelerinden birinin vefat ettiğini öğrenince cenazeyi defnetmek için izin alarak bir süreliğine Kubâ'ya döndüler. Kubâ'dan sahraya çıkıp defin işlemlerini gerçekleştirirken Benî Kurayza yahudilerinden buğday, arpa, hurma gibi gıda ve yem yardımı almak için gönderilen bir Kureyş kervanına denk geldiler ve çatışmadan sonra bunları ele geçirmeyi başardılar. Kureyş kervanının başındaki Dırâr b. Hattâb ise aldığı darbelerle birlikte adamlarını toplayıp kaçmayı başardı. Kubâlular'ın tesadüfen bu olaya denk gelmeleri, iki taraf arasındaki iş birliğinin ortaya çıkması ve Kurayza ihanetinin ispatlanması bakımından önemliydi. Ayrıca uzun kuşatma sürecinde kaynakları tükenen düşmanın gıda ve yem tedarikini önleyerek savaşın seyrini müslümanlar lehine etkileyen bir operasyon oldu. Bunlara ek olarak elde edilen develer ve üzerindeki mallar müslümanlar için maddi kaynağın yanı sıra moral desteği sağladı.⁹⁵ Anlaşıldığı üzere şehrin dışında yer alan Kubâ gizlice Kurayza yahudileri ile iş birliği yapan müşriklerin kullandığı bir güzergaha yakın konumdaydı. Ayrıca Kubâlular cenazelerini yerleşim yerinin dışındaki bir mezarlığa defnetmekteydiler. Bu cenaze vesilesiyle Kureyş kervanına denk gelmeleri savaşın seyrini etkileyen önemli bir an oldu.

Savaşlar dışında da Kubâlular şehir merkezine olan yakınlıklarından istifade ederek talep ve şikayetlerini Hz. Peygamber'e arz edebilmekteydiler. Nitekim kendi mescitlerinde vakit namazlarını kıldıkları halde cuma namazı için Mescid-i Nebvî'ye gelmeleri emredildiğinden⁹⁶ onlar düzenli olarak şehir merkezine gelmekteydiler. Ayrıca Kubâ'da ikamet eden bazı müslümanların ikindi namazından sonra köylerine döndükleri ve henüz güneş yüksek bir konumda iken evlerine vardıkları da rivayetlerde yer almaktadır.⁹⁷ Örneğin onların merkezle olan bu irtibatını gösteren bir rivayete göre hicretten sonraki bir dönemde Kubâ'da humma yayılınca halk bu hastalıktan sıkıntı çekmeye başladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e gelerek durumlarını arz edip yardım istediler. Çektikleri bu sıkıntıya sabretmelerinin günahlarının affına vesile olacağı müjdesini aldıklarında ise hastalığa sabredebeklerini söyleyip döndüler. Ancak bu rivayette yaşlı bir kadın kılığında tasvir edilen humma hastalığının Hz. Peygamber'in duası üzerine Medine'yi terk ederek Kubâ'ya gittiği ve orada insanlara musallat olduğu şeklindeki anlatımlar dikkat çekicidir.⁹⁸ İbn Kesîr, humma hastalığının müşahhas bir şekilde tasvir edildiği bu rivayetin Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer almadığı gibi Kütüb-

⁹⁵ Semhûdî, *Vefâ*, 1/235.

⁹⁶ İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât" 92 (1/356); Tirmizî, "Salât", 360 (1/631).

⁹⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Vukûtü's-Salât", 11 (1/9); Müslim, "Mesâcid", 193 (1/434).

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22/287; Semhûdî, *Vefâ*, 1/54.

i Sitte içerisinde de mevcut olmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in hicretin ilk yılında Medine için yaptığı bereket duasının yanı sıra hummanın da Cuhfe'ye gitmesi için dua ettiğini hatırlatmaktadır.⁹⁹ Dolayısıyla bu hastalığın Hz. Peygamber'in duası ile Medine'den çıkıp Kubâ'da yayıldığı şeklindeki anlatımlar bu verilerle uyuşmamaktadır. Buna ek olarak Kubâ kalabalık bir nüfusa ev sahipliği yapıyorken, Hz. Peygamber ve muhacirler Kubâ'yı düzenli bir şekilde ziyaret ediyor buna karşılık Kubâ ehli de en azından cuma namazlarında haftada bir kez Medine'ye geliyor iken bulaşıcı bir hastalığın Kubâ'ya gitmesi için dua edilmiş olması da makul gözükmemektedir.

Bütün bunlara ek olarak Kubâ, Hz. Peygamber'in istirahat için gittiği, kuyularını ve bahçelerini bildiği bir köydü. Örneğin meşhur Erîs kuyusu Hz. Peygamber tarafından bilinen ve ziyaret edilen bir su kaynağıydı. Hz. Peygamber zaman zaman ashabıyla birlikte bu kuyuya uğrar ve duvarlarının üzerine oturarak ayaklarını suyun içine sarkıttırdı. Bir defasında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın sırasıyla gelerek burada bulunan Hz. Peygamber'in yanına oturdukları ve birlikte bu şekilde serinleyerek istirahat ettikleri tasvir edilmektedir. Ayrıca etrafı duvarlarla çevrili ve hurma dallarından yapılmış bir kapısı olan güzel bir bahçenin içerisinde yer aldığı da betimlenmektedir. Yine oturma şekilleri hakkında yapılan tasvirler kuyunun ağzının taş duvarlarla çevrili olduğunu göstermektedir. Bazı haberlere göre Erîs Kuyusu'nun suyu azdı ve tadı acıydı. Bir gün Resûlullah bu kuyudan abdest alınca -bazı zayıf ifadelerle göre ise kuyuya tükürünce- suyu çoğalmış, tadı da güzelleşmişti. Semhûdî burada zikredilen tükürme fiili hakkında sahîh rivayetlerin bulunmadığını bildirmekte ayrıca İbn Zebâle ve İbn Şebbe'nin Hz. Peygamber'e su getirilenler arasında bu kuyuyu zikretmemelerine dikkat çekmektedir.¹⁰⁰

Hz. Peygamber'in verdiği değer ve yakın ilgisi nedeniyle sonraki idareciler de Kubâ ile yakından ilgilenmişlerdi. Beni Amr b. Avf'ın yaşlılarından aktarılan bir habere göre bir gün Hz. Ömer öğleden sonra Kubâ Mescidi'ne gelmiş ve iftar saati gelinceye kadar orada kalmıştı. Bu bekleyiş esnasında mescidin kible tarafındaki duvarın toz ve toprağını temizlemişti. Hatta kendisi çok uzaklarda bulunsa bile devesini sürüp mutlaka buraya geleceğini ifade etmişti.¹⁰¹ Bir rivayete göre ise Hz. Ömer, pazartesi ve perşembe günleri Kubâ'ya gelirdi. Ziyaretlerinden biri esnasında mescitte Kubâ halkından kimseyi göremeyince mescidin inşasında bizzat Hz. Peygamber'in ve ashabının nasıl çalıştığını anlatarak bu mescidin faziletine vurgu yapmıştı. Yine bu mescidin çok uzaklardan dahi ziyarete gelmeye layık olduğunu ifade etmişti. Akabinde hurma ağaçlarının yapraklarından getirilmesini istemiş ve onları bağlayarak yaptığı bir süpürge ile mescidi temizlemişti.¹⁰²

⁹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/65.

¹⁰⁰ Semhûdî, *Vefâ*, 3/119-123.

¹⁰¹ İbn Şebbe, *Târîhü'l-Medîne*, 1/46.

¹⁰² Semhûdî, *Vefâ*, 3/20.

Hız. Osman'ın da halifeliği döneminde (644-656) Kubâ ve çevresi ile yakından ilgilendiği ve buradaki bazı arazileri kamulaştırarak vakfettiği görölmektedir. Hız. Peygamber'in ziyaret ettiği Erîs Kuyusu'nu ve buradaki bahçeleri o da zaman zaman ziyaret ederdi. Nitekim yine böyle bir ziyaret esnasında en son kendisinde bulunan ve kullanıldığı ilk günden itibaren devletin resmi mührü olan peygamber yüzüğünü bu kuyuya düşürmesi halifenin eleştirilmesine sebep olmuştu. Kaynakların aktardığına göre Hız. Osman kendi halifeliği döneminde buraya gerçekteştirdiği bir ziyaret esnasında kuyunun üzerinde otururken bir ara yüzüğü çıkarıp eline almış ve bu esnada yüzük kuyunun içine düşmüştü. Halife yüzüğü bulmak için çok çaba sarfetmiş, ancak kuyunun bütün suyu boşaltıldığı ve üç gün boyunca arandığı halde yüzük bulunamamıştı. Halifeliğinin altıncı yılında gerçekteşen bu olay akabinde yaşanan fitnelerle ilişkilendirilmişti. Süleyman mührü gibi bu yüzüğün de birtakım sırlara sahip olduğu dahi dillendirilmişti. Hız. Süleyman'ın yüzüğü kaybolduğunda saltanatının sona ermesi gibi bu yüzüğün kaybolmasının da fitne döneminin başlangıcı olarak yorumlandığı görölmektedir.¹⁰³

Son olarak ifade etmek gerekir ki Hız. Peygamber buraya tayin ettiği imam ve müezzinler¹⁰⁴ vasıtasıyla da Kubâ ile irtibatı sağlıyordu. Ayrıca yeri geldiğinde Kubâ ve çevresinin yönetimi için birilerini tayin ettiği de olurdu. Örneğin Hız. Peygamber, Bedir Savaşı öncesinde Âsım b. Adî'yi Kubâ ve çevresinin idaresi için görevlendirdi. Hatta bu görevi nedeniyle Âsım, savaşa katılmadığı halde katılanlar arasında değerlendirildi ve kendisine ganimetten pay verildi.¹⁰⁵ Bu uygulama Hız. Peygamber'in Kubâ'ya verdiği değerini göstermektedir. Zira Resûlullah önemli bir sefer için dışarıya çıkarken Medine merkezine vekil bıraktığı gibi Kubâ'ya da yönetici tayin etmişti.

Sonuç

Hicret yolculuğunun ardından ilk olarak Kubâ'ya varan Hız. Peygamber burada bir müddet misafir oldu. Kubâ'da kaldığı bu günlerde insanlarla ilgilendi ve onlara İslâm'ı anlattı. Ayrıca bir mescit inşa edilmesi için arsa tahsis ederek inşaat çalışmalarını başlattı. Bununla birlikte buradaki sayılı günlerde mescidin tamamlanması mümkün değildi. Hız. Peygamber'in burada bulunduğu günlerde sadece Kubâ halkı değeril şehir merkezindeki Araplar hatta yahudiler de yoğun ilgiyle gelişmeleri takip etmeye çalıştılar. Ayrıca bu günlerde Hız. Peygamber Evs-Hazrec arasındaki gerginliğin etkilerinin hala devam ettiğini bizzat gözlemledi ve attığı bazı adımlarla taraflar arasındaki barış ve birleşme sürecini fiilen başlattı. Kubâlılar da itaatlerini gösterip bu sürece samimiyetle destek oldular. Hız. Peygamber'in Kubâ'dan şehir

¹⁰³ İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 211; Semhûdî, *Vefâ*, 3/120.

¹⁰⁴ İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/236; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/198; Semhûdî, *Vefâ*, 3/21.

¹⁰⁵ Vâkıdî, *el-Megâzi*, 1/101; Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi şağîhi'l-Buğârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, ts.), 20/298-299.

merkezine geçişi hicret yolculuğunun son aşamasını oluşturmakla birlikte İslâm tarihindeki önemli anlardan biriydi. Zira böylece Resûlullah nihai ikametine ulaştı ve sonraki bütün gelişmeler buradan yönetildi. Medineliler açısından bu olay öncesinde ve sonrasında eşine rastlanılmayan bir mutluluk ve coşku sebebi oldu.

Hz. Peygamber, Medine ikametinden sonra da merkeze bağlı yerleşim yerlerinden biri olarak gördüğü Kubâ'yı yakından takip etmeye devam etti ve halkıyla doğrudan ilgilendi. Nitekim haftanın belirli günleri burayı düzenli olarak ziyaret ederdi. Bu ziyaretlerinde Kubâ Mescidi önemli bir yere sahipti. Mutat ziyaretleri dışında gerekli gördüğünde hemen harekete geçerek Kubâ'ya gittiği de olmaktaydı. Aradaki mesafenin yakınlığı nedeniyle cuma namazları için Mescid-i Nebevî'ye gelen Kubâ müslümanlar da Hz. Peygamber'in yanında olma imkânına sahipti. Onlar ilk andan itibaren itaatlerini gösterdiler ve canlarını ortaya koyarak Uhud Savaşı gibi dışarıda veya Hendek Savaşı gibi içeride yapılan bütün savaşlarda hazır bulundular.

Bunlarla birlikte Kubâ ilk günlerden itibaren önemli bir İslâm karşıtlığına da şahit olmuştu. İslâm düşmanı kimliğiyle bilinen Ebû Âmir'in peşinden giden ve onunla birlikte Medine'deki fitne hareketlerini sürdüren bir grup münafık Kubâ'da ikamet etmekteydi. Henüz ilk Kubâ günlerinde ortaya çıkan bu düşman tavırlar hicretin dokuzuncu yılında fitne amacıyla inşa ettikleri Mescid-i Dırâr ile varlığını göstermişti. Mekke'nin fethedildiği ve müslümanların bölgede etkin güç oldukları bu dönemlerde bile böylesi teşebbüslerin ortaya çıkması Kubâ merkezli fitne hareketinin şiddetini göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hicretin ilk günlerinden itibaren Kubâ ile yakından ilgilenmesinin ne kadar anlamlı olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Son olarak ifade etmek gerekir ki hicretin varış noktası olması, Hz. Peygamber'in burayla yakından ilgilenmesi, bizzat inşaat çalışmalarında yer aldığı ve düzenli olarak ziyaret ettiği Kubâ Mescidi'nin burada bulunması gibi nedenlerle Kubâ tarih boyunca müslümanlar tarafından çok değer verilen bir ziyaret mekânı olmuştur. Öyle ki Kubâ'yı ziyaret etme konusunda gösterilen hassasiyet sahâbe döneminden itibaren bir gelenek halini almıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 50 Cilt. thk. Şuayb Arnavut v.dğr. Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: KURAMER, 2018.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, ts.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûḥu'l-büldân*. Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. 9 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1314.
- Cellûn, Adnan Derviş. *Mescidu Kubâ: en-neş'etu ve't-tarih*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2017.
- Çubukçu, Asri. "Buâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/340. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Demirci, Abdurrahman. "Toplumsal Barışa Katkısı Yönüyle Asr-ı Saadette Mescid (Mescid-İ Kubâ ve Mescid-İ Dirâr Kıyası)". *V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu*. 261-276. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2014.
- Doğru, Yaşar. "Bir Karşı Hicret Hareketi Olarak Mescid-İ Dirâr". *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 633-674.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavud, Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsbahânî. *Ma'rifetü's-şahâbe*. Thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1997.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdilazîz. *Mu'cemu me'sta'cem min esmai'l-bilad ve'l-mevazi*. 4 Cilt. thk. Mustafa es-Sekkâ. Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1403.
- Efendioğlu, Mehmet. "Mücezzer b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/449. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Erkal, Mehmet. "Arşın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekîr b. Abdullah b. Mhammed. *el-Muşannef*. 7 Cilt. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu şahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ'*. thk. Seyyid Aziz. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sakâfiyye, 1417/1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyarî ve Abdulhafiz eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fî funûni'l-megâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.

- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî. *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Mekke: y.y, 1979.
- İbn Zebâle, Muhammaed b. el-Hasen. *Ahbâru'l-Medîne*. haz. Salah Abdulaziz Zeyn Sellâme. Medine: Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Medîne, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *Sünenü İbn Mace*. 2 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, t.y.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1417/1997.
- Kallek, Cengiz. "Mil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/53-54. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kamacı, Fatımatüz Zehra. "Hz. Peygamber'in Medine'nin Âliye Bölgesi ile Akîk Vadisinde Namaz Kıldığı Mekânlar". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 81-138.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvaţta'*. 2 Cilt. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsil-Arâbî, 1985.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. 5 Cilt. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1374-1954.
- Oğuzay, Fatih. "Hicretin Varış Noktası Kubâ". *Amasya İlahiyat Dergisi* 19 (Aralık 2022) 280-314.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1420/2000.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh. *Vefâü'l-vefâ bi ahbâri dâri'l-Muştafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Carud el-Farisi. *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999/1419.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*, 6 Cilt. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Megâzî*. thk. Marsden Cons, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Vâzih. *Kitâbü'l-büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Leiden: Brill, 1883.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Yıldız, Firdevs, Öztürk, Levent. "Medine'de Ashâba Ait Evler: Hz. Ebû Bekr Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (Haziran 2021): 81-108.
- Zümrüt, Osman. "İslam Tarihinde "Zararlı Mescid" (Mescid-i Dırâr) Olayı ve Günümüze Anımsattıkları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 9-30.

Karaman ve Konya Yörelerindeki Arapça Kökenli Olduğu Düşünülen Bazı İsimler

Some Nouns Thought to be of Arabic Origin in the Karaman and Konya Regions

Yunus İNANÇ*

Öz

Bu çalışmada Karaman ve Konya yöresinde kullanılan ve bu yörelere özgü ağızlardaki Arapçadan Türkçeye geçmiş isimlerin köken analizi yapılacaktır. Analizi yapılacak kelimelerin derlenmesinde öncelikle literatür taramasına başvurulmuş, söz konusu yörelerle ilgili yapılan ağız çalışmaları incelenmiş, bu çalışmaların sözlük kısımlarından faydalanılmıştır. Literatür taramasının yanında yarı yapılandırılmış görüşme metodu kullanılmış, kelimeler ilk ağızdan derlenmeye çalışılmıştır. Bir ismin bu çalışmada yer alabilmesi için Arapçadan Türkçeye geçmiş olması yeterli sayılmamıştır. Aksine, yöresel ağızlarda değişim geçirmiş olması, anlam ve telaffuz bakımından kökenini andırması, Türk Dil Kurumu'na ait Güncel Türkçe Sözlük'te aynı telaffuz şekli ve anlamıyla yer almaması şartlarını büyük oranda taşıyan isimlerin incelemeye alınması planlanmıştır. Karaman ve Konya yörelerinde kullanılan ve zikredilen şartları taşıyan isimlerin Arapça ile irtibatı ortaya konmuş ve temel kaynaklara başvurularak bu isimlerin Arapça kökenine ışık tutulmaya çalışılmıştır. Çalışma sonunda Arapça ile Türkçe arasındaki irtibatın çok derinlerde olduğu görülmüştür. Arapça kelimelerin siyaset, hukuk ve edebiyat gibi üst dilde yaygın olmasının yanında halk ağzında da oldukça yaygın olduğu görülmüştür. Ayrıca ulaşılan ve kökünün Arapça olduğu düşünülen kelimelerin yöreden yöreye farklılıklar içerdiği tespit edilmiştir. Çalışmada kısa bir giriş bölümünün ardından literatür taraması ve görüşme yöntemiyle tespit edilen isimlerin köken analizinin yer aldığı bölüm gelecektir. Bu bölümde kelimeler alfabetik sıraya göre zikredilecektir. Son olarak bir sonuç bölümü ile çalışma noktalanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, Arapça, Köken Analizi, Konya Ağızı, Karaman Ağızı, İsimler.

Abstract

In this study, the origin analysis of the nouns used in the Karaman and Konya regions and in the dialects specific to these regions, which have been transferred from Arabic to Turkish, will be made. In the compilation of the words to be analyzed, first of all, a literature review was applied, dialect studies related to these regions were examined and the dictionary parts of these studies were used. In addition to the literature review, semi-structured interview method was used and the words were tried to be compiled from the first person. In order for a noun to be included in this study, it was not considered

* Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, yunus.inanc@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3659-1634, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 02/01/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 12/02/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/03/2023.

sufficient to have passed from Arabic to Turkish. On the contrary, it is planned to examine the nouns that largely meet the following conditions: To undergo changes in local dialects, to resemble their origin in terms of meaning and pronunciation, not to appear in the Contemporary Turkish Dictionary of the Turkish Language Institution with the same pronunciation and meaning. The connection between the nouns used in Karaman and Konya regions and carrying the conditions mentioned, with Arabic has been revealed and it has been tried to shed light on the Arabic origin of these names by referring to the basic sources. At the end of the study, it was seen that the connection between Arabic and Turkish is very deep. It has been seen that Arabic words are common in the upper language such as politics, law and literature, as well as in the public mouth. In addition, it has been determined that the words reached and whose roots are thought to be Arabic have differences from region to region. In the study, after a short introductory section, there will be a section where the origin analysis of the nouns determined by the literature review and interview method will take place. In this section, words will be mentioned in alphabetical order. Finally, the study will end with a conclusion section.

Keywords: Turkish, Arabic, Origin Analysis, Konya Dialect, Karaman Dialect, Nouns.

Giriş

Tarih boyunca Türkler ve Araplar birbirleri ile oldukça sıkı ilişkiler kurmuşlardır. İslâm ortak paydasında birleşen iki millet, siyasi gelişmelerin sonucunda sınırların değişmesine bağlı olarak coğrafi açıdan birbirlerine iyice yaklaşmışlar ve birbirlerine uzun yıllar komşuluk yapmışlardır. Bunun sonucu olarak aralarında pek çok konuda alışveriş yaşanmıştır. Ticaretler, evlilikler, seyahatler ve bilimsel faaliyetler her iki tarafın da bilinçli, planlı ve istekli olarak katıldığı bir ilişki ağının oluşturmuştur. Bu süre zarfında başta sözü edilen sosyal ve siyasi dinamikler aracılığıyla olmak üzere tek taraflı olmayan, doğal bir akış meydana gelmiştir. Ticaret aracılığıyla malların taşınması, evlilik ve seyahatler aracılığıyla insanların taşınması, bilimsel faaliyetler yoluyla bilimin ve kültürün taşınması karşılıklı bir ilişki ağının kurulmasını sağlamıştır. Din birliği ise bu ağı güçlendirmiş, ilişkilerin devamlılığını sağlamıştır.

Milletler arasında kurulan bu ilişki ağları o milletlerin sahip olduklarının aktarımını kolaylaştırmıştır. Nitekim ticaret sırasında alınıp satılan sadece mal olmamış, evlilikler yoluyla sadece kız alınıp verilmemiş, ilim öğrenen ve öğretenler sadece ilmin naklini yapmamışlardır. Aksine bunlar aracılığıyla bir kültür taşınmıştır ki bu kültürel akış içerisinde hareket eden en canlı unsur kelimeler olmuştur. Arapçadan Türkçeye, Türkçeden Arapçaya çok sayıda kelime taşınmıştır. Türk Dil Kurumu verilerine göre Arapçadan Türkçeye geçen kelime sayısı 6463'tür.¹ Arapçadan Türkçeye geçen bu kelimelerle ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarını zikretmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

¹ "Türkçe Sözlük (2005)'teki Sözlere Kökenlerine Ait Sayısal Döküm" (01 Mart 2007).

Emrullah İşler'in 1997 yılında yayınlanan "*Türkçe'de Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*" adlı eseri,² Zeynep Ayça Anıl tarafından 2002 yılında hazırlanan ve "*Aslı Arapça Olup Türkçe'ye Anlam Kaymasına Uğrayarak Geçmiş Kelimeler*" adını taşıyan yüksek lisans tez çalışması,³ Hamza Ermiş tarafından 2012 yılında yayınlanan "*Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi ve Kök Analizi*" adlı çalışma⁴ ve yine Hamza Ermiş tarafından 2014 yılında yayınlanan "*Arapçadan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*" adlı çalışma⁵, Musa Alp ve Yusuf Özcan tarafından 2018 yılında yayınlanan *Musannaf Arabi-Türki Müsterek İfadeler* adlı eser⁶ bu çerçevedeki kitap çalışmalarından bazılarıdır.

Makale türündeki çalışmalardan bazıları ise şunlardır: Halit Dursunoğlu'nun 2014 yılında kaleme aldığı "*Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları*"⁷ adlı makalesi, Ahmed Jamal Abdulrasoul'un 2020 yılında kaleme aldığı "*Kökende Çoğul Olarak Kullanılan Arapça Kelimelerin Türkçe'ye Geçmesi ve Türkiye Türkçesinde Kullanım Şekilleri*" adlı makalesi⁸ ve Ahmet Haşimi'nin 2021 yılında kaleme aldığı "*Türkiye Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelime Grupları ve Cümleler Hakkında Bazı Değerlendirmeler*"⁹ adlı makaleleri bu alandaki çalışmalardan bazılarıdır. Yine 2022 yılında Yunus İnanç tarafından "*Karaman ve Konya Ağızlarındaki Arapça Kökenli Olduğu Düşünülen Bazı Fiiller*" başlıklı bir çalışma yayınlanmış ve bu çalışmada da söz konusu yöreye özgü fiiller ele alınmıştır.

Bu çalışmada Türkçeye Arapçadan geçen, Karaman ve Konya yöresinde kullanılan, TDK Güncel Sözlük'te yöresel telaffuz ve anlamıyla yer almayan isimlerin Arapça ile irtibatı kurulmaya çalışılacaktır. Bir kelimenin bu çalışmada ele alınabilmesi için sadece Arapçadan Türkçeye geçmiş olması yeterli görülmemiştir. Bir diğer ifadeyle Arapçadan Türkçeye geçen her kelime bu çalışmanın konusu olmamıştır. Bu çalışmada halk ağzında değişim geçirerek kullanılan ve kökeni ile ilgili net bir bilgiye sahip olunmayan kelimeler köken analizine tabi tutulacaktır. Söz konusu kelimelerin derlenmesi esnasında öncelikle literatür taraması yapılmış; Karaman ve Konya yöresine özgü ağızlar üzerinde yapılan çalışmalar detaylıca incelenmiştir. İlgili yörede yaşayan insanlarla görüşmeler yapılmış ve genellikle yarı

² Emrullah İşler, *Türkçe'de Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları* (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997).

³ Zeynep Ayça Anıl, *Aslı Arapça Olup Türkçe'ye Anlam Kaymasına Uğrayarak Geçmiş Kelimeler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002).

⁴ Hamza Ermiş, *Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi ve Kök Analizi* (İstanbul: Cantaş Yayıncılık, 2012).

⁵ Hamza Ermiş, *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014).

⁶ Musa Alp - Yusuf Özcan, *Musannaf Arabi-Türki Müsterek İfadeler* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2018).

⁷ Halit Dursunoğlu, "Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları", *Turkish Studies* 9 (2014).

⁸ Ahmed Alzubaidy, "Kökende Çoğul Olarak Kullanılan Arapça Kelimelerin Türkçe'ye Geçmesi ve Türkiye Türkçesinde Kullanım Şekilleri", *Journal of the College of Languages* 42 (2020).

⁹ Ahmet Haşimi, "Türkiye Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelime Grupları ve Cümleler Hakkında Bazı Değerlendirmeler", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/1 (2021), 591-618.

yapılandırılmış görüşme tekniğine başvurulmuştur. Gerek literatür taraması ve gerekse görüşme tekniğiyle derlenen kelimeler Türk Dil Kurumunun websitesindeki Güncel Türkçe Sözlük ve Derleme Sözlüğü (Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü) ile karşılaştırılmış ve bazı etimolojik sözlüklere müracaat edilmiştir.

Konya ve Karaman Ağızlarındaki Arapça Kökenli Olduğu Düşünülen Bazı İsimler

alaf: Hadim, Bozkır (Konya) yörelerinde büyükbaş havanlara verilen saman ve diğer yiyecekler için kullanılan¹⁰ alaf kelimesi Arapçadaki saman, yem, hayvan yemi, kuru ot, arpa anlamlarına gelen عَلف ('alef) kelimesinden gelmiş olmalıdır.¹¹

asbap: Asbap kelimesi elbise, giysi anlamında kullanıldığı gibi çeyiz anlamında da kullanılmaktadır.¹² Çamaşır yıkamak asbap yumak, düğün alışverişi yapmak ise asbap bozmak, asbap biçmek, asbap kesmek, asbaba kalkmak gibi ifadelerle karşılanmıştır.¹³ Taşkent (Konya) ve yöresinde asvap şeklinde kullanıldığı belirtilmiş ve “asvap kesme” tabiri “düğün zamanı kız evine toplanılıp kıza getirilen elbiseleri gösterip bu elbiseleri getirenlerin isimlerinin zikredildiği yemekli bir tertip” şeklinde izah edilmiştir.¹⁴ Bozkır (Konya) yöresinde ise köy ve kasabalarda düğüne kısa bir süre kala yapılan düğün alışverişine asbap bozmak denmiştir.¹⁵ Kelimenin kökü Arapçadaki ثوب kelimesinin çoğulu olan أثواب kelimesidir.

¹⁰ “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır’a Dair Bilgiler” (Erişim 28 Eylül 2022), “alaf”; “Kelimelerimiz”, *Hadimkülder* (blog) (Erişim 08 Ekim 2022), “alaf”.

¹¹ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn muratteben 'alâ hurûfî'l-meâcim*, nşr. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3/216; Ebûbekir Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *Cemherati'l-lauga*, nşr. Remzî Munîr Be'albek (Beirut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyin, 1987), 2/937; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr (ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1964), 2: 2/400; Cübrân Mes'ûd, *er-Râid* (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1992), 562.

¹² Kübra Duran, *Konya'nın Hadim İlçesi Ağzı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 252, 258, 291; Muammer Doğan, *Aksaray ve Yöresi Ağızları (İnceleme-Metinler-Sözlük)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 758; Burak Sözer, *Kadınhanı ve Çevresi Türkmen-Yörük Ağzı (İnceleme-Metin-Sözlük)* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 115, 158.

¹³ İdris Nebi Uysal, *Karaman İli Ağızları ve Anadolu Ağızları Arasındaki Yeri* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 557; Doğan, *Aksaray ve Yöresi Ağızları*, 758.

¹⁴ İhsan Kocamaz, *Konya İli, Taşkent İlçesi ve Köyleri Ağzı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 177.

¹⁵ Aziz Ayva, “Konya Dağ Köyleri Ağızlarından Derlenen Fiiller”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (01 Şubat 2006), 101.

avait: Düğünlerde toplanan para ve yiyecek anlamında kullanılmaktadır.¹⁶ Hediye, armağan anlamında “avit”¹⁷ ve “avayıt”¹⁸ şeklindeki telaffuzlarından bahsedilmiştir. Avait, avayıt veya değişik şekliyle avit olarak kullanılan bu kelime Arapçadaki kâr, kazanç, gelir anlamındaki عوائد kelimesinin çoğulu olan عوائد kelimesinden gelmez.¹⁹

avay/havayı: Konya, Karaman yöresinde tahılların hacim bakımından ölçülmesi için kullanılan kaba avay veya havay denmektedir.²⁰ Avay/havay bir kap, bir ölçü birimi ve ölçek niteliğinde olup “bu tarlaya dört havayı tohum serptim.”²¹ cümlesinde çiftçi bir tahıl ölçü biriminden söz etmiş olmaktadır. Gölyaka (Konya) kasabasından havay/haviy şeklinde aktarılan sözcük ortalama 16 kg ağırlığındaki ölçü birimi şeklinde açıklanmış ve “Anam altı havay arpa verdi, beş havay buğdiy verdi.” şeklindeki kullanımı ile örneklendirilmiştir.²² Söz konusu kelime Arapçadaki وعاء (vi'â) kelimesinden gelmiş olabilir.²³

babal: Babal kelimesi Karaman ve Konya yöresinde sorumluluk, yük, sonuç anlamlarında kullanılmaktadır.²⁴ Kelime Karaman ağzında bobal şeklinde aktarılmıştır.²⁵ “Babalı boynuna (vebali boynuna)”, “bunun babalını çekemem (sorumluluğunu üstlenemem)” şeklindeki kullanımlarda da görüleceği üzere söz konusu kelimenin aslı Arapçadaki sorumluluk, ağırlık, kötü sonuç anlamlarına gelen وبال (vebâl) kelimesidir.

bekere: Makara anlamında kullanılan²⁶ bekere kelimesi Arapçadaki aynı anlama gelen بكرة (bekra) kelimesinden gelmiş olmalıdır. Arapça sözlükte ortasında ipin dolanması için kertiği ve iç kısmında dönmesini kolaylaştıracak bir eksenli bulunan yuvarlak tahta parçası şeklinde izah edilmiştir.²⁷ بكرة kelimesi meşhur Arap şairlerinden İmruu'l-Kays'ın (ö. 540

¹⁶ “Karaman Kelimeleri”, *Yenişehir Wiki* (Erişim 30 Ağustos 2022), “avait”; “Karaman Yöresel Sözler”, *Tartışma ve Paylaşımların Merkezi - Türkçe Forum - Turkish Forum / Board / Blog* (Erişim 16 Ağustos 2022), “avait”.

¹⁷ “Türk Dil Kurumu Derleme Sözlüğü (Türkiye Türkçesi Ağzları Sözlüğü)” (Erişim 09 Ağustos 2022), “avit”; Uysal, *Karaman İli Ağzları ve Anadolu Ağzları Arasındaki Yeri*, 563.

¹⁸ “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler” (Erişim 28 Eylül 2022), “avayıt”; “Kelimelerimiz”, “avayıt”.

¹⁹ Mustafa İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît* (Kahire: Mektebetü's-şuruku'd-devliye, 2004), 2/635.

²⁰ Uğur Çavga, *Konya Ereğli İlçesi Belkaya Ağzı (Ses Bilgisi-Şekil Bilgisi-Metinler-Sözlük)* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 204.

²¹ Kaynak kişi: S. İ. (45)

²² Ayşe Namlı Köğçe, *Gölyaka Kasabası Ağzı Söz Dizimi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 106, 161.

²³ Mes'ûd, *er-Râid*, 867.

²⁴ Doğan, *Aksaray ve Yöresi Ağzları*, 759; Ceyhan Yalçın, *Karapınar* (Ankara: Gülнар Yayınları, 2022), 18.

²⁵ Uysal, *Karaman İli Ağzları ve Anadolu Ağzları Arasındaki Yeri*, 940.

²⁶ “TDK Derleme Sözlüğü”, “bekere”; “Karaman Yöresel Sözler”, “bekere”; Yalçın, *Karapınar*, 21; “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler”, “bekere”; Çavga, *Konya Ereğli İlçesi Belkaya Ağzı*, 205.

²⁷ “بكرة”, *معجم الدوحة التاريخي للغة العربية*, “معجم الدوحة التاريخي للغة العربية” (Erişim 21 Eylül 2022), “بكرة”.

dolayları) bir şiirinde yer almıştır. Şiirde aslanın sesi kuyunun makarasının çıkardığı sese benzetilmiş ve bu benzetmede كِبْكِرَة البئر (kuyu makarası gibi) ifadesine yer verilmiştir.²⁸

buhari: Buhari kelimesinin Aksaray (Konya) yöresinde ocakbaşı, baca anlamında,²⁹ Karapınar (Konya) yöresinde ise duman bacası anlamında kullanıldığı belirtilmiştir.³⁰ Bozkır (Konya) yöresinde buhari kelimesinin yanında muhari şeklinde bir kullanımına da yer verilmiştir.³¹ Kelime Ermenek (Karaman) yöresinde de yine baca anlamında böheri şekliyle aktarılmıştır.³² Buhari kelimesi Arapçadaki duman, buhar anlamlarına gelen بُخَار (buhar) kelimesinden gelmiş olmalıdır.³³

bunuz: Bozkır (Konya) yöresinde kahr anlamında kullanıldığı belirtilen³⁴ bunuz kelimesinin Arapçadaki nefret, kin, tikslenme, iğrenme, hırs, buğz anlamlarındaki بُغْض (buğd/buğz) kelimesinden geldiği düşünülmektedir.³⁵

bürget/bürgü: Aksaray (Konya) yöresine nispet edilen bürget³⁶ ve bürgü³⁷ kelimeleri başörtüsü anlamında kullanılmıştır. Kelime Arapçadaki başı örtü ve peçe gibi şeylerle örtmek anlamına gelen بَرَعَ (berka'a) fiili ve göz dışında bütün yüzü kaplayan örtü, maske anlamlarına gelen بُرُقُ (burku') kelimesi ile doğrudan ilişkilidir.³⁸ Etimolojik sözlüklerde Türkçe kökenli olduğu bilgisine³⁹ yer verilse de söz konusu kelimenin 587 yılına ait bir Arap şiirinde⁴⁰ bu anlamıyla yer alması Arapça kökenli olduğu bilgisini güçlendirebilecek bir durum olarak değerlendirilebilir.

²⁸ İmruu'l-Kays b. Hucr, *Divânu İmrii'l-Kays*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-maârif, 1990), 318.

²⁹ Doğan, *Aksaray ve Yöresi Ağzları*, 526, 761.

³⁰ Yalçın, *Karapınar*, 26.

³¹ "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "buhari"; "muhari".

³² "Yöresel sözcükler ve anlamları" (Erişim 21 Eylül 2022), "böheri".

³³ "معجم الدوحة التاريخي للغة العربية", "بخار".

³⁴ "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "bunuz".

³⁵ İbn Düreyd, *Cemherati'l-luga*, 1/354; İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lugati ve sihâhu'l-arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr (Kahire: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990), 3/1066.

³⁶ Doğan, *Aksaray ve Yöresi Ağzları*, 491, 761.

³⁷ Doğan, *Aksaray ve Yöresi Ağzları*, 173, 273 761.

³⁸ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/133.

³⁹ İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 1/111; Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007), 1/196.

⁴⁰ *Divânu şî'ri'l-Musakkab el-'abdî*, nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafi (Kahire: Ma'hedu'l-mahtûtâtî'l-'arabiyye, 1971), 38, 39.

caraskal/calaskar: TDK Derleme Sözlüğü'nde üç direği birer uçlarından bir noktada bağlayıp, diğer uçlarını üçgen şeklinde yere açarak yapılan vinç olarak tanımlanan⁴¹ kelime Karapınar (Konya) yöresinden derlenen sözlükte yükseğe ağır yük çıkarmaya yarayan makaralı düzenek şeklinde tanımlanmıştır.⁴² Kelime Arapçadaki çekmek, sürüklemek anlamlarına gelen جرّ-يَجُرُّ (cerra-yecurru) fiilinin mastarı ile ağırlık, yük anlamlarına gelen ثقل (sakl) kelimesinin çoğulu أُنْقَالَ (eskâl) kelimesinin birleşmesiyle oluşan جرّ الأثقال (cerru'l-eskâl) tamlamasından gelmiştir.

cehez/cihaz: Cehez⁴³ ve cihaz⁴⁴ şeklindeki kullanımlara sahip olan kelime gelinin evlilik öncesi hazırladığı eşya için kullanılan çeyiz kelimesine karşılık gelmektedir. Kelimenin Arapçadaki جهاز (cihâz) ve جهاز العروس (cihâzu'l-'arûs) kelimeleri ile doğrudan irtibatlı olduğu düşünülmektedir.

cere: Cere kelimesinin TDK Derleme Sözlüğü'nde Konya ve ilçelerinde, Karaman'a yakın Mut yöresinde toprak testi anlamında kullanıldığı belirtilmiştir.⁴⁵ Yine küçük çömlek anlamında çerek şeklinde bir kullanıma da yer verilmiştir.⁴⁶ Kelime Arapçadaki kavanoz, testi, çömlek anlamlarına gelen جَرَّة (cerra) kelimesinden gelmiş olmalıdır.⁴⁷

ceres: Hayvanların boynuna takılan çan⁴⁸ için kullanılan bu kelime Arapçadaki zil anlamında جرس (ceras) kelimesinden gelmiş olmalıdır.

cerme: Cerme kelimesinin genel anlamıyla ceza, özel anlamıyla ise muhtar heyetinin köylüye verdiği ceza için kullanıldığı belirtilmiştir.⁴⁹ TDK Derleme Sözlüğü'nde de ceza anlamına yer verilmiştir.⁵⁰ Kelimenin **cereme** şeklindeki kullanımı⁵¹ da yaygın olup TDK Güncel Sözlük'te başkası tarafından yapılan veya kaza sonucu ortaya çıkan zararı ödeme şeklinde tanımlanmıştır. Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü'nde de benzer bir tanıma yer verilmiştir.⁵² Ancak TDK Derleme Sözlüğü'nde bir şeyin kıymeti, fiyatı, değeri, ücreti

⁴¹ "TDK Derleme Sözlüğü", md. "caraskal".

⁴² Yalçın, *Karapınar*, 28.

⁴³ Kazım Çıracı, *Konya İli Karapınar İlçesi Ağızları* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 595.

⁴⁴ Çıracı, *Konya İli Karapınar İlçesi Ağızları*, 597.

⁴⁵ "TDK Derleme Sözlüğü", "cere".

⁴⁶ "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "çerek".

⁴⁷ Mes'ûd, *er-Râid*, 272.

⁴⁸ Uysal, *Karaman İli Ağızları ve Anadolu Ağızları Arasındaki Yeri*, 611.

⁴⁹ Aziz Ayva, "Konya Dağ Köyleri Ağızlarından Derlemeler", ts., 4.

⁵⁰ "TDK Derleme Sözlüğü", "cerme".

⁵¹ "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "cerme/cereme".

⁵² Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 1/118.

anlamıyla çeşitli yörelere nispet edilen⁵³ cereme kelimesi Karaman yöresinde “*Bunun ceremesi neymiş?*”⁵⁴ cümlesindeki şekliyle kullanılmıştır. Kelimenin aslının ilk bakışta Arapçadaki جريمة (cerîme) kelimesi olduğu düşünülebilir. Ancak جريمة kelimesi sözlükte günah, suç, cürüm, kusur, kabahat gibi anlamlarıyla yer almıştır. Öte yandan hasar tazminatı, para cezası, ceza anlamlarındaki غرامة (garâme) kelimesi ise cerme veya cereme kelimesine anlam bakımından yakın görünmektedir. Bununla birlikte telaffuz bakımından da çok uzak olduğu söylenemez. Dolayısıyla cerme veya cereme kelimelerinin suç, kabahat ve kusur gibi anlamları olan جريمة kelimesinden çağrışım yaparak ceza anlamında kullanılması mümkün olduğu gibi doğrudan غرامة kelimesinden de gelmiş olması ihtimali daha yüksektir.

cirid: Cirid kelimesi TDK Güncel Sözlük'teki; at koşturup birbirine değnek atarak takım hâlinde oynanan oyun, cirit oyunu şeklinde açıklanan cirit kelimesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır.⁵⁵ Kelimenin Arapçadaki yapraksız hurma dalı anlamındaki جرید (cerîd) kelimesi ile benzerliği dikkat çekmektedir.⁵⁶ Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü'nde de cirit kelimesinin Arapça kökenli olduğu bilgisine yer verilmiştir.⁵⁷

curum/curun: Karapınar (Konya) yöresinde curum veya curun şeklindeki iki kullanımında da taştan oyulmuş, küçük havuz anlamında kullanıldığı belirtilmektedir.⁵⁸ Derleme Sözlüğü'nde ise kelimenin curun şeklindeki telaffuzu taş veya tahtadan yapılmış oluk, kurna anlamıyla Karaman Ermenek yöresine nispet edilmiştir.⁵⁹ Arapçadaki جُرْن (curn) kelimesi de havan, dibek, taş havuz, kurna, yalak anlamlarına gelmektedir.⁶⁰ Yine çeşmelerdeki suyun aktığı kısım için kullanılan **gurna** kelimesinin de جرن kelimesinden geldiğini söylemek doğru olacaktır.⁶¹ جرن köklerinden türeyen fiil hali tahılların ezilmesi için kullanılmıştır. Tahılların taş dibeklerde ezildiği düşünüldüğünde ezme fiili ile ezilen yer anlamının aynı kökten türediği söylenebilir.

çaraş: TDK Derleme Sözlüğü'nde⁶² pekmez kaynatmak için yapılan yer, içinde üzüm ezilip sıra çıkarılan büyük tekne anlamlarıyla geçen çaraş kelimesi Bozkır (Konya) yöresinde

⁵³ “TDK Derleme Sözlüğü”, “cereme”.

⁵⁴ Kaynak kişi: M. S. (60)

⁵⁵ Çıracı, *Konya İli Karapınar İlçesi Ağzları*, 598.

⁵⁶ Mes'ûd, *er-Râid*, 273.

⁵⁷ Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 1/121.

⁵⁸ Çıracı, *Konya İli Karapınar İlçesi Ağzları*, 351, 352, 599; Yalçın, *Karapınar*, 33.

⁵⁹ “TDK Derleme Sözlüğü”, “curun”.

⁶⁰ Mes'ûd, *er-Râid*, 273.

⁶¹ Yalçın, *Karapınar*, 74.

⁶² “TDK Derleme Sözlüğü”, “çaraş”.

üzümlerin ezildiği yer, şirahane olarak açıklanmıştır.⁶³ Çarış kelimesinin Arapçadaki kaba şekilde öğütme, sürterek yumuşatma, ufalamak, ovalamak gibi anlamları olan جَرَش-يَجْرُش (ceraşe-yecruşu) fiilinden geldiği düşünülmektedir. Zira çarış kelimesi her ne kadar söz konusu yörelerin kullanımında bir mekâna ad olsa da temelinde üzümün bir tür “öğütülmesi” ve ufalanması söz konusudur. Bununla birlikte kelimenin kökeni ile ilgili iddialı bir yaklaşım zor görünmektedir.

dağar: TDK Derleme Sözlüğü’nde topraktan yapılmış, ağzı geniş, dibi dar, içine su, pekmez, ayran, süt, yoğurt, turşu ve küllü su konulan bir çeşit küp şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁴ Bozkır (Konya) yöresinde de aynı anlamda kullanılmıştır.⁶⁵ Her ne kadar kelimenin etimolojik sözlüklerde çuval, dağarcık, harar anlamları⁶⁶ ve Derleme Sözlüğü’nde yer alan anlamlarıyla Türkçe olduğu belirtilse de⁶⁷ Arapçadaki دَاغِرَة (dâğıra) kelimesi ile doğrudan irtibatı var görünmektedir. Zira دَاغِرَة kelimesi de toprak ya da kilden yapılmış kap anlamına gelmektedir.⁶⁸

dımışkı: TDK Derleme Sözlüğü’nde iri taneli siyah üzüm anlamıyla Muratdede (Karaman), Bardas (Konya) köylerine nispet edilmiştir. Bardas köyünde bağ bozumu zamanı duyulan “gara dımışkıları serdim. Beyaz üzümler daha duruyor.”⁶⁹ cümlesindeki “gara dımışkı” ifadesi sözlükteki anlamıyla örtüşmektedir. Dımışkı kelimesinin Arapçadaki misk kokusu olan ve güzel kokulu bir üzüm türü anlamlarına gelen مِسْكِي (miskî) kelimesinden dönüşmüş olması muhtemeldir.⁷⁰ Her iki kelimedede de üzüm anlamının olması ve telaffuz benzerliği bu ihtimali güçlendiren unsurlar olarak görülebilir. Öte yandan söz konusu üzüm cinsinin Dımeşk (Şam) şehrinden getirilmiş olması ihtimaline bağlı olarak kelimenin Dımeşk kelimesi ile irtibatlı olarak değerlendirilmesi de mümkündür.

doma: Evlerin dam ve duvarlarına konulan ağaç direğe verilen addır.⁷¹ Kelime Bozkır, Hâdim, Güneysınır (Konya) yöresinde damlardaki dışa doğru sarkan ağaçlar için kullanılır.⁷² Kelimenin Arapçadaki destek, payanda, iskele, dayanak, direk, sütun, mesnet, destekleyici

⁶³ “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır’a Dair Bilgiler”, “çarış”.

⁶⁴ “TDK Derleme Sözlüğü”, “dağar”.

⁶⁵ “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır’a Dair Bilgiler”, “dağar”.

⁶⁶ Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, 1/261.

⁶⁷ Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı* (İstanbul: Simurg, 2002), 1/545.

⁶⁸ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 274.

⁶⁹ Kaynak kişi: D. A. S. (55)

⁷⁰ Reynhârt Dûzî, *Tekmiletü'l-me'âcimi'l-'arabiyye*, çev. Muhammed Selîm en-Nâ'imî Cemâl el-Ḥayyât (Bağdat: Dâru'l-hurriye li't-tübâa, 1979-2000), 10/63.

⁷¹ “TDK Derleme Sözlüğü”, “doma”; Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, 1/643.

⁷² “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır’a Dair Bilgiler”, “doma”.

dayak gibi anlamlara gelen دعامة (di'âme) kelimesinden bozularak gelmiş olması muhtemeldir.⁷³

eğef: Kelimenin TDK Derleme Sözlüğü'nde Karaman, Konya yöresine özgü olduğu belirtilmiş ve arabaya yük yüklerken iplerin kolaylıkla geçmesini sağlayan ağaç halka şeklinde izahına yer verilmiştir.⁷⁴ Bozkır (Konya) yöresine ait bir derlemede ağaç dallarının eğilmesi ile yapılan ağaç halka ve; kara sabanın oku ile öküzlerin boynuna konulan boyunduruğun birbirine bağlandığı halka şeklinde açıklanmıştır.⁷⁵ Kelimenin düğme vb. şeylerin geçtiği halka, ilmek ve çengel anlamındaki عَفْفَة ('ugfe) veya yine çengel anlamındaki عَفَافَة ('ugâfe) kelimesinden geldiğini söyleyebiliriz.⁷⁶

fasıl: TDK Derleme Sözlüğü'nde Konya yöresinde bir çeşit yabancı ot olarak tabir edilmiş, öte yandan bezelye için de kullanıldığı belirtilmiştir.⁷⁷ Durayda (Konya) köyünde bezelyeye benzeyen, taneleri ve yaprakları yemcilikte kullanılan fiğ için fasıl tabir edilmiştir. Arapçadaki bezelye kelimesinin karşılığı olan بِسِلَّة (bisille) kelimesinin Türkçedeki bezelye kelimesine kaynaklık ettiğini düşünebileceğimiz gibi fiğ ve yabancı ot için kullanılan fasıl kelimesine de esas teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

ferik: Kümes hayvanlarının civcivlikten çıkmış yavruları, piliç⁷⁸ için kullanılan ferik kelimesi güncel Türkçe sözlükte yer almaktadır. Fakat kullanımında yöreden yöreye farklılık görülmektedir.⁷⁹ Kimi yerlerde dişi piliç için kimi yerlerde taze fasulye için kimi yerlerde ise dişi hindi için kullanılmaktadır. Kelime, köken itibariyle Arapçadaki civciv, yavru, filiz, sürgün, tomurcuk anlamlarına gelen فَرْح (ferh) kelimesine dayanmaktadır. Kelimenin Ermeniceden geldiği bilgisinin⁸⁰ yanında Türkçe olduğu bilgisi de yer almaktadır.⁸¹ Ancak söz konusu kelimenin 479 yılına ait bir Arap şiirinde kuş yavrusu anlamıyla kullanılması Arapça ile olan bağına güçlendirebilecek bir durum olarak görülmelidir.⁸²

⁷³ İbn Düreyd, *Cemherati'l-luga*, 2/663; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 286.

⁷⁴ "TDK Derleme Sözlüğü", "eğef". Ayrıca bkz: Uysal, *Karaman İli Ağızları ve Anadolu Ağızları Arasındaki Yeri*, 666.

⁷⁵ "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "eğef".

⁷⁶ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/200.

⁷⁷ "TDK Derleme Sözlüğü", "fasıl".

⁷⁸ "TDK Derleme Sözlüğü", md. ferik; Ayşe Tursun, *Akören Ağzı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 246; Yalçın, *Karapınar*, 54.

⁷⁹ Çıracı, *Konya İli Karapınar İlçesi Ağızları*, 676.

⁸⁰ Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* (Ankara: Bizim Büro, 1999), 174.

⁸¹ Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, 2/47; Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, 1/353.

⁸² Abdulaziz Nebevî (ed.), *Dîvânu benî bekr fi'l-câhiliyye* (Kahire: Dâru'z-zehra, 1989), 330.

fetil: Karapınar (Konya) yöresinde fitil anlamında kullanılan⁸³ kelimenin Arapçadaki فَيْتِيل kelimesinden doğrudan geçtiğini söyleyebiliriz.⁸⁴

fita: TDK Derleme Sözlüğü'nde hamam havlusu, Ermenek (Karaman) yöresine özgü kelimelerin derlendiği web sitesinde ise bezden yapılma, büyük boy abdest havlusu şeklinde açıklanmıştır. Kelime Arapçadaki peçete, havlu, önlük, çocuk bezi, elbezi şeklindeki anlamlara sahip olan فوطَة (fûta) kelimesinden gelmiş olmalıdır.⁸⁵ فوطَة kelimesinin Sanskritçeden geldiği bilgisi yer almıştır.⁸⁶ Dolayısıyla Sanskritçeden Arapçaya, Arapçadan da Türkçeye geçmiş olmalıdır. Öte yandan futa ve fita şeklindeki kullanımlarıyla Arapçadan geçtiği bilgisi daha güçlü görünmektedir.⁸⁷

gabış: Boynuzsuz keçi anlamında kullanılan gabış kelimesi Arapçadaki كَبِش kelimesi ile neredeyse aynı anlamda kullanılmaktadır.⁸⁸ Kimi yörelerde bir yaşındaki keçi yavrusu için⁸⁹ kimi yörelerde ise bir yaşındaki dişi keçi yavrusu için kullanılan **çebiş** kelimesinin ve kimi yerlerde de bir yaşındaki erkek keçi için kullanılan **çebiç**⁹⁰ kelimesinin de aynı kelimedenden geldiğini söylemek mümkündür. Bir yaşına gelen koyun yavrusu için de çebiç dendiği aktarılmıştır.⁹¹

gahat: Karapınar (Konya) yöresine özgü kelimeler sözlüğünde yer alan gahat kelimesini sözlük yazarı kıtlık şeklinde tanımlamıştır. Derleme Sözlüğü'nde yer almayan bu kelime çalışma esnasında en çok şaşırtan kelimelerden olmuştur. Zira Arapçadaki قحط (kaht) kelimesi doğrudan kıtlık anlamındadır ve kelimenin kıtlık anlamı yanında kuraklık, susuzluk, kuruluk, çoraklık, verimsizlik, yokluk, açlık ve hayırsızlık gibi anlamları da vardır.⁹²

⁸³ Çıracı, *Konya İli Karapınar İlçesi Ağızları*, 419, 438, 439, 676.

⁸⁴ Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, 2/71.

⁸⁵ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/346.

⁸⁶ "فوطَة", (Erişim 21 Eylül 2022), معجم الدوحة التاريخي للغة العربية, "معجم الدوحة التاريخي للغة العربية".

⁸⁷ Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, 2/87.

⁸⁸ "TDK Derleme Sözlüğü", "bekere"; "Karaman Yöresel Sözler", "gabış"; Yalçın, *Karapınar*, 57; "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "gabış".

⁸⁹ Tursun, *Akören Ağzı*, 242.

⁹⁰ Doğan, *Aksaray ve Yöresi Ağızları*, 763; "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "çebiç".

⁹¹ Gönül Erdem, *Anamur Yöresi ve Ağızları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 290.

⁹² İbn Düreyd, *Cemherati'l-luga*, 1/549; Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lugati ve sihâhu'l-arabiyye*, 3/1151.

galbur/galbır: Kalbur ve elek⁹³ halk ağzında galbır veya galbur şeklini almıştır. Kelimenin Arapçadaki aynı anlama gelen غربال (gırbal) kelimesinden geldiği düşünülmektedir. Günümüzdeki kalbur ve elek anlamıyla 646 yılına ait bir Arap şiirinde geçmiştir.⁹⁴

ganne: Ganne kelimesinin Sarıveliler (Karaman) yöresinde şişe anlamında kullanıldığı belirtilmiştir.⁹⁵ TDK Derleme Sözlüğü'nde de yer alan bu kelime Arapçadaki şişe, sürahi anlamında kullanılan قنينة (ginnîne) kelimesinden gelmez. Kelime aynı anlamıyla 744 yılına ait bir Arap şiirinde geçmektedir.⁹⁶

gater: TDK Derleme Sözlüğü'nde dizi anlamı verilerek çeşitli yörelere nispet edilen gater kelimesi Taşkent (Konya) yöresinde bir arada giden hayvan dizisi, katar anlamında kullanılmaktadır.⁹⁷ Durayda (Konya) köyünde ise bağlardaki üzüm asmalarının oluşturduğu sıra için kullanılmaktadır. Bir bağdan bahsederken “*Burada yirmi gater çibuk var.*” dediğinde bu bağda yirmi sıra üzüm asması var denmiş olmaktadır. Söz konusu kelime Arapçadaki dizi, sıra anlamındaki قطر (katar) ve tren, dizi, birbirini takip eden, birbiri ardınca giden deve sürüsü anlamındaki قطار (kıtâr) kelimelerinden gelmiş olmalıdır.⁹⁸

gayse/gaysa/gaysak: Toprak yüzündeki sertleşmiş tabaka⁹⁹, yağmurdan, selden sonra kuruyan toprağın bağladığı sert kabuk¹⁰⁰, aynı kelimedenden türetilmiş **gayselenmek/gaysaklanmak** fiilleri ise sıvıların kabuk ve zar bağlaması, yaranın kabuk bağlaması anlamındadır. Tanımlardaki tabaka ve kabuk kelimeleri anlam merkezini oluşturmaktadır. Bu anlam merkeze alındığında Arapçadaki örtmek, kaplamak, sarmak, bir şeyi kaplamak anlamındaki غشي (ğ/gaşiye) fiilinden türemiş ve kılıf, örtü, kabuk, zar, ince tabaka gibi anlamları içeren غشاء (ğ/gişâ) kelimesi akla gelmektedir.¹⁰¹ Başlangıçta yakınlık hissi vermese de üst üste telaffuz edilmesi halinde Türkçedeki kullanımına kısmen de olsa yakın bir şekil aldığı düşünülebilir. İrtibatlı olduğu düşünülebilecek bir diğer kelime de iltiphaplanmak anlamındaki غث (ğ/gasse) fiilidir. Her iki durumda da bir şeyin üstünde

⁹³ Tursun, *Akören Ağzı*, 246; “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır’a Dair Bilgiler”, “galbır”.

⁹⁴ Yahya el-Buhûrî, *Şi'ru 'Abde b. et-Tabîb* (Bağdat: Dâru't-terbiye, 1971), 64.

⁹⁵ “Yöresel sözcükler ve anlamları”, “ganne”. Kelime birinci ağızdan teyit edilmiştir. Kaynak kişi: A. Ç. (70) (Mut/Mersin.) Mut ilçesi Mersin'den ziyade Karaman'a daha yakındır.

⁹⁶ F. Cebraîl (ed.), *Dîvânu'l-Velîd b. Yezîd* (Dimaşk: Matbaatu İbn Zeydün, 1937), 57.

⁹⁷ Kocamaz, *Konya İli, Taşkent İlçesi ve Köyleri Ağzı*, 193.

⁹⁸ Mes'ûd, *er-Râid*, 637; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 744.

⁹⁹ Yalçın, *Karapınar*, 63.

¹⁰⁰ “TDK Derleme Sözlüğü”, “gayse”.

¹⁰¹ Ebû Ali el-Kâfî, *Kitâbu'l-emâlî*, nşr. Muhammed Abdulcevâd el-Asmaî (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-'ammeti li'l-küttâb, 1975), 2/286.

oluşan arızı bir durum söz konusudur. Hangisinden geldiğini teyit etmek mümkün olmasa da ilk ihtimal daha yakın görünmektedir.

gelif: Tuğla, kerpiç, kiremit kalıbı¹⁰² anlamındaki gelif kelimesinin “kalıp”tan gelmiş olması muhtemeldir. Kalıp kelimesi de Arapçadaki قالب (kâleb) kelimesinden gelme olup kalıp, şekil, model anlamlarında kullanılmıştır.¹⁰³ قالب kelimesinin klasik Arapça metinlerdeki izi sürüldüğünde Hz. Ali’ye nispet edilen bir mektupta geçtiği görülmüştür.¹⁰⁴

gısta: Gısta kelimesi hakkında taksit, pay anlamı; gısta gısta şeklindeki ikileme halinde ise taksit taksit anlamı aktarılmıştır.¹⁰⁵ TDK Güncel Sözlük’te ve TDK Derleme Sözlüğü’nde yer almayan gısta kelimesi Arapçadaki taksit, pay, kısım, hisse anlamlarına gelen قِسْط (kıst) kelimesinden doğrudan geçmiştir.¹⁰⁶

gullep: Kapılara takılan ve kapı kanadını kasaya bağlayıp menteşe görevi gören bir aletin adıdır.¹⁰⁷ Ermenek (Karaman) yöresinden demirci yapması menteşe açıklaması ve güllep şeklindeki kullanımıyla aktarılmıştır.¹⁰⁸ Bozkır (Konya) yöresinden ise menteşe anlamıyla gullap şeklindeki kullanımı aktarılmıştır.¹⁰⁹ Durayda (Konya) köyünde halen kullanılan kelimelerdendir.¹¹⁰ Bu aletin Arapçadaki karşılığı كَلَّاب (küllâb) kelimesi olup kelime çengel, kanca, mahmuz, kenet gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

gutnu: Entari,¹¹¹ pamuk ile ipek karıştırılarak dokunan kalın bir tür kumaş türü, kutnu,¹¹² bir tür bayan elbisesi¹¹³ anlamlarında kullanılan gutnu kelimesinin Arapçadaki pamuk kelimesinin karşılığı olan قطن (kutn) kelimesinden türetildiği düşünülmektedir. Kelime Bozkır (Konya) yöresinden süslü entari anlamıyla guntu,¹¹⁴ guntu ve gutnu¹¹⁵ şeklinde,

¹⁰² “TDK Derleme Sözlüğü”, “gelif”; Yalçın, *Karapınar*, 64.

¹⁰³ Mes’ûd, *er-Râid*, 615.

¹⁰⁴ Ahmed Zekî Safvet, *Cemheratu rasâilî'l-Arab fi 'usûri'l-arabiyyeti'z-zâhira* (Beyrut: Mektebetu'l-İlmiyye, 1937), 1/293.

¹⁰⁵ Yalçın, *Karapınar*, 67.

¹⁰⁶ İmruu'l-Kays b. Hucr, *Divânu İmrii'l-Kays*, 120, 121.

¹⁰⁷ Uysal, *Karaman İli Ağızları ve Anadolu Ağızları Arasındaki Yeri*, 491, 733; Yalçın, *Karapınar*, 74.

¹⁰⁸ “Yöresel sözcükler ve anlamları”, “güllep”.

¹⁰⁹ “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır’a Dair Bilgiler”, “gullap”.

¹¹⁰ Kaynak kişi: S. İ. (45)

¹¹¹ “Bozkır’lıların Kullandıkları Kelimeler” (Erişim 09 Ağustos 2022).

¹¹² “TDK Derleme Sözlüğü”, md. “gutnu”.

¹¹³ Uysal, *Karaman İli Ağızları ve Anadolu Ağızları Arasındaki Yeri*, 736.

¹¹⁴ Fatih Numan Küçükballı, “Bozkır (Konya) Ağzından ‘Derleme Sözlüğü’ne Katkılar” (Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır, Konya, 2016), 648.

¹¹⁵ “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır’a Dair Bilgiler”, “guntu”.

Beyşehir (Konya) yöresinden ise dört parçadan oluşan bir kadın giysisi anlamıyla gutmi¹¹⁶ şeklinde aktarılmıştır.

haba: “*Haba da bir diba da bir giyene...*”¹¹⁷ şeklindeki deyimde geçen *haba*, *aba* kelimesinden dönüşmüş olup TDK Derleme Sözlüğü’ne göre siyah yünden dokunmuş, önü kaytanlı, cepkenimsi kısa erkek ceketi anlamıyla içlerinde Konya, Karaman’ın da olduğu çeşitli yörelere nispet edilmiştir. *Haba* kelimesi *aba*, *pelerin*, *uzun kadın giysisi*, *cüppe*, *önlük*, *kepenek* gibi anlamları olan عباءة (*abâe*) kelimesinden gelmiş olmalıdır. Kelime yaklaşık olarak 540 yılında vefat ettiği düşünülen bir Arap şairinin¹¹⁸ bir gece karşılaştığı devî anlattığı beytinde geçmiştir. Şiirde üstünde büyük siyah çizgileri olan genişçe giysi anlamıyla kullanılmıştır.¹¹⁹

hacat: Ereğli Belkaya (Konya) yöresinde eşya ve ihtiyaç için kullanılan *hacat* kelimesi “*depeye varma hacat değil.*” şeklindeki kullanımıyla derlenmiştir.¹²⁰ Karaman’dan ise “*kötü komşu hacat sahibi yapar.*” şeklinde derlenmiştir.¹²¹ *Hacat* kelimesi ihtiyaç, dilek, lüzum, gereksinim, şey, gereklilik gibi anlamlarda kullanılan حاجة (*hâce*) kelimesinin çoğulu olan حاجات (*hâcât*) kelimesi ile doğrudan irtibatlı görünmektedir.

harar: İçine yün ya da saman konulan çok büyük çuval şeklinde tanımlanan kelime¹²² Arapçadaki aynı anlamda kullanılan غرارة (*gırâra*) kelimesinden gelmektedir.¹²³ Kelime Arap şairlerinden birine nispet edilen bir şiirde bu anlamıyla geçmektedir.¹²⁴

hista: *Hista* kelimesi pay, hisse, birinin payına düşen kısım anlamında Durayda (Konya) köyünde kullanılmaktadır. “*Histasını alıp kenara çekildi.*”¹²⁵ Belkaya (Konya) köyünde ise kelime *hisse* şekliyle aktarılmıştır.¹²⁶ *Hista* kelimesi Arapçadaki aynı anlamları taşıyan حصّة (*hissa*) kelimesinden gelmiş olmalıdır.

¹¹⁶ Köğçe, *Gölyaka Kasabası Ağzı Söz Dizimi*, 160.

¹¹⁷ Yalçın, *Karapınar*, 217.

¹¹⁸ Ebû Zühreyr Sâbit b. Câbir (Amsel) b. Süfyân el-Fehmî (ö. 540 [?])

¹¹⁹ *Dîvânü Tebbeta şerran ve ahbâruhû*, nşr. Alil Zülfikâr Şâkir (Beyrut: Dâru’l-garb el-İslâmî, 1984), 227.

¹²⁰ Çavga, *Konya Ereğli İlçesi Belkaya Ağzı*, 188, 2015.

¹²¹ Kaynak kişi: M. S. (60)

¹²² Yalçın, *Karapınar*, 79; “Bozkır’lıların Kullandıkları Kelimeler”, md. “Harar”.

¹²³ Mes’ûd, *er-Râid*, 576; Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, 172.

¹²⁴ Selâmet Abdullah es-Süveydî, *Şîru kabiletî Zübân fi’l-câhiliyye*, nşr. Selâmet Abdullah es- (Doha: Matbûâtu câmiati Katar, 1987), 411.

¹²⁵ Kaynak kişi: K. E. (70)

¹²⁶ Çavga, *Konya Ereğli İlçesi Belkaya Ağzı*, 112, 216.

hülliyet: Karaman'da takı ve mücevher anlamlarında kullanıldığı belirtilen¹²⁷ hülliyyet kelimesi Arapçadaki takı, süs, ziynet, kıymetli taş, cevher, mücevher gibi anlamları olan حلية (hilye) kelimesinden geçmiş olmalıdır.

iteği/ita: İta şeklindeki kullanımı Karapınar (Konya) yöresinden nakledilen bir konuşmada sofraya bezi olarak açıklanırken¹²⁸ Karapınar (Konya) yöresine ait derleme sözlükte dokuma sofraya bezi, dokuma yatak örtüsü anlamıyla iteği kullanımına yer verilmiştir.¹²⁹ Yine ekmek sargısı anlamıyla iteği şeklindeki kullanımı ise Ermenek (Karaman) yöresinde kullanılan kelimeler arasında sayılmış,¹³⁰ hem iteği, hem ita kelimeleri TDK Derleme Sözlüğü'nde un elerken dökülmemesi için yere serilen bez ya da şaplanmış deriden yapılan örtü şeklinde izah edilmiştir.¹³¹ Başka bir sözlükte ise kelimenin yerel olduğuna temas edilmiş ve “un elerken dökülmemesi için yere serilen örtü, hamur açılan tahtanın altına serilen bez, yaygı” şeklinde açıklanmış, üteği şeklinde de söylendiği ve kökeninin bilinmediği belirtilmiştir.¹³² Aktarılan kullanımlarda bez ve örtü anlamları kelimenin odak noktasını oluşturmaktadır. İta veya iteği kelimesinin Arapçadaki örtü, kaplamak, kapak anlamlarında kullanılan غطاء (g/ğitâ') kelimesinden geldiğini rahatlıkla söylemek mümkündür.¹³³

kandak: Ormanın inişli çıkışlı yerleri,¹³⁴ hendek, çukur, uçurum, yâr¹³⁵ anlamlarında kullanılan ve ark üzerindeki büyük çukur şeklinde açıklanıp gandak olarak da tabir edilen¹³⁶ kelime Arapçadaki hendek, çukur, ark, siper anlamlarındaki خندق (handak) kelimesinden gelmiş olmalıdır.

kerti/kerde: Karapınar (Konya) yöresine özgü kullanımlar arasında geçen ve su birikintisinin veya göldeki suyun yerleşim yerine gitmesini önlemek amacıyla yerleşim yeriyile suyun olduğu yerin arasına kazılarak oluşturulan tümsek şeklinde tanımlanan¹³⁷ kerti kelimesi TDK Derleme Sözlüğü'nde bahçe ve tarlalardan geçen su yolu olarak tanımlanmıştır.¹³⁸

¹²⁷ “Karaman Yöresel Sözcükler”.

¹²⁸ Çıracı, *Konya İli Karapınar İlçesi Ağzları*, 420.

¹²⁹ Yalçın, *Karapınar*, 92.

¹³⁰ “Yöresel sözcükler ve anlamları”, “iteği”.

¹³¹ “TDK Derleme Sözlüğü”, “ita”, “iteği”.

¹³² Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, 196; Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, 1/443.

¹³³ 609 yılına ait bir Arap şiirindeki kullanımı için bk: Şâ'ırâtü'l-'arab fî'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm, nşr. Beşîr Yemût (Beyrut: el-Mektebetü'l-ehliyye, 1934), 66.

¹³⁴ Uysal, *Karaman İli Ağzları ve Anadolu Ağzları Arasındaki Yeri*, 313, 773.

¹³⁵ “TDK Derleme Sözlüğü”, “kandak”.

¹³⁶ “Yöresel sözcükler ve anlamları”, “gandak”.

¹³⁷ Çıracı, *Konya İli Karapınar İlçesi Ağzları*, 481, 777.

¹³⁸ “TDK Derleme Sözlüğü”, “kerti”.

Karaman yöresinde tümsek ve hendek anlamında,¹³⁹ Konya yöresinde ise sebze fideliği anlamında¹⁴⁰ kullanılan kerde kelimesi de kerti kelimesine anlam, kullanım ve telaffuz bakımından yakınlık taşımaktadır. Kelimenin “kertmek”ten geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim kertmek kelimesi de TDK Güncel Sözlük’te bir şeyin kenarında kertik açmak, çentmek olarak tarif edilmiştir. Hem harf hem de anlam yakınlığından yola çıkarak kelimenin kökeninin Arapçadaki قَرَطَ (g/karata) fiili olduğunu söyleyebiliriz. Zira قَرَطَ fiili bir şeyin ucunu kesmek, fitilin ucunu kesmek, bir şeyi keserek parçalara ayırmak, doğramak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴¹ Hem Türkçedeki hem de Arapçadaki kullanımda kesmek, yontmak, çentik atmak anlamı yer almaktadır. Dolayısıyla iki kelime arasında doğrudan bir ilişki vardır denebilir.

kirtik: TDK Derleme Sözlüğü’nde pek az, azıcık, bir parça gibi anlamları olduğu belirtilen kirtik kelimesi yukarıda bahsedilen kerti kelimesi ile irtibatlıdır. Cimri bir kimseden bahsedilirken hiçbir şeyini vermez demek üzere “Adam kirtliğini vermez.” şeklinde bir kullanım olduğundan söz edilmiştir.¹⁴² Kirtik kelimesinin de yukarıda bahsedildiği şekliyle قَرَطَ fiili ve türevlerinden geldiği söylenebilir.

kişniş: Küçük taneli bir tür çekirdeksiz üzüm olarak açıklanan¹⁴³ kişniş kelimesi daha önce Karaman’a bağlı olan ve sonradan Konya’nın Güneysınır ilçesine bağlanan bazı köylerde cinsine bakılmaksızın bütün üzümlerin gelişmemiş, küçük tanelilerine denmektedir. Kelimenin Farsça kökenli olduğu bilgisi de yer almaktadır.¹⁴⁴ Ancak Arapçadaki çekirdeksiz bir üzüm cinsi anlamındaki قِشْمِش (kışmış) kelimesinden veya frenk üzümü, kuşüzümü anlamındaki كِشْمِش (kişmiş) kelimesinden geldiği de söylenebilir.¹⁴⁵

makda: Odun vb. şeylerin kesimi için kullanıldığı belirtilen¹⁴⁶ makda kelimesi Arapçadaki bölüm, kesit, kısım, parça gibi pek çok anlamları olan مَقْطَع (makta’) kelimesi ile doğrudan irtibatlıdır.

merav: TDK Derleme Sözlüğü’nde bahçecilerin yazın kirayla tuttıkları, suyu bahçelere sırayla ve düzenle dağıtan kimse ve köylerde su ve sulama işlerine bakan görevli kimse olarak

¹³⁹ Uysal, *Karaman İli Ağızları ve Anadolu Ağızları Arasındaki Yeri*, 316, 776.

¹⁴⁰ “TDK Derleme Sözlüğü”, “kerde”.

¹⁴¹ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, nşr. Heyet (Kuveyt: Matbaatu hukûmeti'l-Kuveyt, 1969), 20/11; Mes'ûd, *er-Râid*, 327; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesit*, 727.

¹⁴² Kaynak kişi: M. S. (60)

¹⁴³ Uysal, *Karaman İli Ağızları ve Anadolu Ağızları Arasındaki Yeri*, 780.

¹⁴⁴ Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 2/419; Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, 247.

¹⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Abdullah el-Kebîr, Muhammed Hasbullah, Hâşim eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed (Kahire: Dâru'l-maârif, 1984), 3884; Mes'ûd, *er-Râid*, 667.

¹⁴⁶ Küçükballı, “Bozkır (Konya) Ağzından ‘Derleme Sözlüğü’ne Katkılar”, 649.

açıklanan¹⁴⁷ merav kelimesi Arapçadaki sulamak, susuzluğunu gidermek ve sulatmak anlamlarındaki رَوَّى-رَوَّى (ravvâ-yuravvî) fiilinden türetilen مُرَوَّى (muravvî) kelimesinden gelmiş olmalıdır. Arapçadaki fiil kökünde yer alan eylemi işleyen kimse için kullanılan ismi fâil kalıbından gelmiş olması nedeniyle muravvî kelimesi sulayan, susuzluğunu gideren, sulatan anlamını kazanmış olmaktadır. Geçiş ve kullanım esnasında kısmi değişim göstermesi muhtemeldir. Kelimenin Damlapınar (Karaman) köyünde yakın zamana kadar kullanıldığı, Sarıveliler'de (Karaman) ise meravcı şeklinde halen kullanıldığı teyit edilmiştir.¹⁴⁸

mere: TDK Derleme Sözlüğü'nde yeni dikilen ve henüz üzüm vermeyen bağ olarak açıklanmıştır. Mere kelimesinin Arapçadaki ot, otlak, çayı, kır gibi anlamları olan مرعى (mer'â) kelimesi ile irtibatlı olduğu düşünülmektedir.

mesit: Su kıyısına, su önüne yapılan set, bent şeklinde tanımlanan mesit kelimesi set yeri, set çekilen yer gibi anlamları olan مَسَدٌ (mesedd) kelimesinden gelmiş olabilir.¹⁴⁹ Mesit kelimesinin suyun önüne yapılan set anlamının yanında bahçelerde seki yapımında eğimli araziye düzeltmek ve toprağın aşağı kaymasını önlemek için yapılan duvar olarak da kullanıldığı aktarılmıştır.¹⁵⁰

metel: Karaman, Konya yöresinde öykü, masal anlamında kullanılan metel kelimesi¹⁵¹ Arapçadaki مثل (mesel) kelimesi ile doğrudan irtibatlıdır. Arapçadaki ث harfinin ت (ta/te) harfine dönüşmesinin örnekleri çoktur. Çalışmada yer alan timin kelimesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.

mostura: Bir bütünü numunesi, örneği ve göstermelik kısmı için kullanılan bu kelimenin İtalyanca mo'stra kelimesinden geçmiş olduğu bilgisi yer almaktadır.¹⁵² Mosdura şeklindeki kullanımı örnek, mosduralık ise numunelik anlamları ile izah edilmiştir.¹⁵³ Halk arasında çiftçinin ürününden az bir miktarını getirip tüccara göstermesine mostura almak, ürünün mosturasını getirmek tabir edilmektedir.¹⁵⁴ Kelimenin Arapçadaki numune, cetvel, örnek, eşantiyon¹⁵⁵ anlamlarındaki مَسْطَرَةٌ kelimesine dayanması daha güçlü bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁴⁷ "TDK Derleme Sözlüğü", "merav".

¹⁴⁸ Kaynak kişi: Damlapınar: M. S. (60), Sarıveliler: T. D. (41)

¹⁴⁹ Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418), 6/108; Mes'ûd, *er-Râid*, 738.

¹⁵⁰ Kaynak kişi: M. S. (60)

¹⁵¹ "TDK Derleme Sözlüğü", "metel"; "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "metel".

¹⁵² "TDK Derleme Sözlüğü", "mostura"; Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, 297.

¹⁵³ Yalçın, *Karapınar*, 108.

¹⁵⁴ Mustafa Uysal, "Mostra", <https://www.karamandauyanis.com> (Erişim 24 Ekim 2022).

¹⁵⁵ Rûhî el-Baalbekî, *el-Mevrid Kâmûs Arabî-İngilizî* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1995), 1040.

nalın: Takunya, terlik, ayakkabı için kullanılan nalin¹⁵⁶ kelimesi Arapçadaki aynı anlama gelen نَعْل (na'l) kelimesinin ikilisi için kullanılan نَعْلَيْن (na'leyn/nalin) gelmiş olmalıdır.¹⁵⁷

nemime: Karapınar (Konya) yöresine özgü sözlükte laf taşımak şeklinde tanımlanan¹⁵⁸ kelime Arapçadaki iftira, dedikodu, gıybet, çekiştirme gibi anlamları olan, fesat ve şer gayesiyle insanların arasında laf taşımak şeklinde izah edilen¹⁵⁹ نَمِيمَة (nemîme) kelimesinden gelmedir.

nuska: Güncel Türkçede muska şeklinde kullanılan kelime, Taşkent (Konya) ağzında nuska olarak kullanılmaktadır. İçinde dinsel veya büyüleyici bir gücün saklı olduğuna inanılan, taşıyanı, takanı veya sahip olanı zararlı etkilerden koruyup iyilik getirdiğine inanılan bir nesne, yazılı kâğıt¹⁶⁰ anlamında kullanılmaktadır. Muska kelimesinin نَسْخَة'dan (nüşa) geldiği¹⁶¹ göz önünde bulundurulduğunda Taşkent ağzındaki kullanımın aslına daha yakın bir kullanım olduğu söylenebilir.

ogga/okka: Yaklaşık olarak 1300 gramlık ağırlık ölçü birimi için kullanılan ogga kelimesi okka şekliyle günümüz Türkçesinde yer almaktadır. Aslı Arapçadaki اوقية (ûkiyye) kelimesidir.¹⁶² Kelimenin kullanımı ile ilgili şu olayı nakletmekte yarar vardır: Hz. Ebubekir'in Bilâl Habeşî'yi satın alıp azat ederek Ümeyye b. Halef el-Cumahî'nin elinden kurtarmasının ardından Ümeyye, Hz. Ebubekir'in Bilâl Habeşî için verdiği ücreti çok bularak "Bir okka altın bile verseydin onu sana verirdim." demiş, Hz. Ebubekir de bunun üzerine "Sen benden -Bilâl'e karşılık- kırk okka isteseydin onu da verirdim." demiştir.¹⁶³

sekavet: Karaman yöresinde yiğitlik, cömertlik, el bolluğu olarak kullanılan sekavet kelimesi Arapçadaki eli açıklık, cömertlik anlamındaki سَخَاوَة (sehâvet) kelimesinden gelmiş olmalıdır.¹⁶⁴

¹⁵⁶ "TDK Derleme Sözlüğü", "nalın"; Yalçın, *Karapınar*, 110; "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "nalın".

¹⁵⁷ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 4/243; Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 2/490.

¹⁵⁸ Yalçın, *Karapınar*, 111.

¹⁵⁹ "معجم الدوحة التاريخي للغة العربية", "نميمة".

¹⁶⁰ Kocamaz, *Konya İli, Taşkent İlçesi ve Köyleri Ağzı*, 203.

¹⁶¹ "TDK Derleme Sözlüğü", "Muska".

¹⁶² el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/99; Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 2/502.

¹⁶³ *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmud Şahate (Beyrut: Muessesetu't-târih el-arabi, 2002), 4/723.

¹⁶⁴ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/228.

seyim/sehim: Hisse, pay anlamlarında kullanılan seyim/sehim kelimesi¹⁶⁵ Arapçadaki ok, hisse, pay, nasip anlamlarında kullanılan سَهْم (sehm) kelimesinden gelmiştir.¹⁶⁶

sihil/sehil: Sıcak ve çukur vadiler için kullanıldığı belirtilen¹⁶⁷ sihil kelimesinin Arapçadaki kolay, basit, düz, ova, sade, düzgün, düz arazi, düzlük, engebesiz gibi anlamları olan سَهْل (sehl) kelimesinden gelmiş olması ihtimali kuvvetlidir.¹⁶⁸ Ancak sahil, plaj, deniz kıyısı, kıyı anlamlarındaki ساحل (sâhil) kelimesinden geldiği de düşünülebilir. Bu çalışmada kelimenin **zehil** şeklindeki kullanımına da yer verilmiştir.

sumat/somat: TDK Derleme Sözlüğü'nde sofraya altına serilen dört köşe bez, sofraya bezi¹⁶⁹ ve kilim¹⁷⁰ şeklinde aktarılan sumat kelimesi halen Bozkandak,¹⁷¹ Damlapınar¹⁷² gibi Karaman'ın köylerinde kullanılmaktadır. Karapınar (Konya) yöresine özgü sözlükte ise sumat kelimesi örtü amaçlı kullanılan ince dokuma anlamıyla yer almıştır.¹⁷³ Sumat kelimesi Arapçadaki sofraya, yemek masası, örtü, sofraya örtüsü anlamlarına gelen سَمَات (simât) kelimesinden gelmiş olmalıdır.¹⁷⁴ Kelime Arap şairlerinden 897 yılında vefat eden Buhturî'ye (Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî) (ö. 284/897) nispet edilen bir şiirde geçmektedir.¹⁷⁵

sükkam: TDK Derleme Sözlüğü'nde sükkâm kelimesi nezle, grip anlamıyla içinde Konya'nın yer almadığı farklı birkaç yöreye nispet edilmiştir. Fakat Bozkır (Konya)¹⁷⁶ ve Karapınar (Konya)¹⁷⁷ yörelerinde sükkam kelimesinin nezle ve grip anlamında kullanıldığı kaydedilmiştir. Kelimenin Arapçadaki aynı anlama gelen زُكَّام (zükâm) kelimesinden geldiği âşikârdır.¹⁷⁸

¹⁶⁵ "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "sehim/seyim".

¹⁶⁶ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/289.

¹⁶⁷ "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "sihil".

¹⁶⁸ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/289.

¹⁶⁹ "TDK Derleme Sözlüğü", "sumat", "somat"; "Karaman Yöresel Sözlük".

¹⁷⁰ Çıracı, *Konya İli Karapınar İlçesi Ağızları*, 871.

¹⁷¹ Kaynak kişi: M. D. (27)

¹⁷² Kaynak kişi: S. M. U. (39)

¹⁷³ Yalçın, *Karapınar*, 129.

¹⁷⁴ Dûzî, *Tekmiletu'l-me'âcimi'l-'arabiyye*, 6/146.

¹⁷⁵ Şiir için bkz: Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî el-Buhturî, *Dîvânü'l-Buhturî*, nşr. Hasan Kâmil es-Sîrâfî (Kahire: Dâru'l-maârif, 1963), 3/1602.

¹⁷⁶ "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "sükkam".

¹⁷⁷ Yalçın, *Karapınar*, 129.

¹⁷⁸ Dûzî, *Tekmiletu'l-me'âcimi'l-'arabiyye*, 5/145.

süpan: Karapınar (Konya) yöresine özgü sözlükte günahsız küçük çocuk şeklinde açıklanmıştır.¹⁷⁹ Kelimenin Arapçadaki صَبِي (sabî) kelimesinin çoğulu olan صَبِيَّان (sıbyân) kelimesinden geldiği düşünülmektedir.

şak: Şak kelimesi bir bütünü yarısı,¹⁸⁰ bölük, parça ve dilim¹⁸¹ anlamlarına gelmektedir. Aynı anlamıyla Arapçada da yer almaktadır.¹⁸² Kelimenin aslı شَقَّ (şakk) şeklindedir. Türkçedeki anlamlarına ilave olarak yarık, çatlak, su yatağı, gedik, yırtık, yara, derideki çatlaklık anlamları da vardır. Gölyaka (Konya) kasabasından yapılan derlemede kelime taraf, kısım anlamıyla verilmiş ve “*Bi şakını irâmetli bakamıycan diyi saTTığ, irâmetli var ıka. Bi şakı bize galdı.*” cümlesiyle kullanım örneklendirilmiştir.¹⁸³ Söz konusu kelimenin fiil halindeki kullanımını ise şaklamak¹⁸⁴ şeklinde olup bir şeyin ortadan iki parçaya bölünmesini ifade etmek üzere kullanılır.

şetil: Karapınar (Konya) yöresi Sözlüğü’nde şetil kelimesi fidan anlamıyla kaydedilmiştir.¹⁸⁵ TDK Derleme Sözlüğü’nde de çalışmamızın alanı dışında kalan Güneydoğu Anadolu Bölgesinden birkaç ile nispetle fide anlamıyla yer almıştır.¹⁸⁶ Arapçadaki fidan dikmek anlamındaki شَتَلَ-يشتل (şetle-yeştulu) fiili ile fidan, fide anlamındaki شَتْلَة (şetle) kelimelerinin sözü edilen yörede kullanılan şetil kelimesi ile doğrudan irtibatlı olduğu söylenebilir.¹⁸⁷

tavsur/tavsır: Fotoğraf ve resim anlamlarında kullanılan tavsur¹⁸⁸ ve tavsır¹⁸⁹ kelimelerinin resim yapma, fotoğraf çekme, resim, fotokopi, çizim gibi anlamları olan تَصْوِير (tasvîr) kelimesinden gelmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir.

tebit: Beyaz üzümün külle kaynatılmış sıcak suya bandırılıp kurutulmasıyla elde edilen kuru haline denir. Damlapınar (Karaman) köyünde halen kullanılmaktadır. Arapçadaki kuru üzüm anlamındaki زَيْب (zebîb) kelimesinden bozularak geçmiş olabilir.

timin: Timin kelimesi Ermenek (Karaman) yöresinde kullanılan kutu kelimesi ile irtibatlı olarak izah edilmektedir. Kutu, bir gaz tenekesinin üçte biri oranında bir hububat

¹⁷⁹ Yalçın, *Karapınar*, 130.

¹⁸⁰ Çavga, *Konya Ereğli İlçesi Belkaya Ağzı*, 224; “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır’a Dair Bilgiler”, “şak”; Yalçın, *Karapınar*, 131.

¹⁸¹ Kocamaz, *Konya İli, Taşkent İlçesi ve Köyleri Ağzı*, 208.

¹⁸² el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 2/346.

¹⁸³ Köğçe, *Gölyaka Kasabası Ağzı Söz Dizimi*, 140, 172.

¹⁸⁴ Doğan, *Aksaray ve Yöresi Ağzıları*, 781; Yalçın, *Karapınar*, 114.

¹⁸⁵ Yalçın, *Karapınar*, 132.

¹⁸⁶ “TDK Derleme Sözlüğü”, “şetil”.

¹⁸⁷ Dûzî, *Tekmiletu'l-me'âcimi'l-'arabiyye*, 6/247.

¹⁸⁸ “Bozkır’lıların Kullandıkları Kelimeler”, md. “Tavsır”.

¹⁸⁹ Yalçın, *Karapınar*, 136.

ölçüsü şeklinde tanımlanmıştır. Buna bağlı olarak timin kelimesi de kutunun yarısı değerinde bir ölçek olarak açıklanmıştır.¹⁹⁰ TDK Derleme Sözlüğü'nde ise timin kelimesi ile ilgili yirmi ya da yirmi dört kiloluk tahıl ölçeği, dört kiloluk tahıl ölçeği, iki, iki buçuk kiloluk tahıl ölçeği şeklinde farklı birimlerde ölçeklerden söz edilmiştir.¹⁹¹ Kelimenin Arapçadaki sekizde bir anlamındaki تُمُن (sümün) kelimesinden gelmiş olması muhtemeldir. Zira Arapçadaki ث harfinin günlük kullanımda t'ye dönüştürüldüğü Arap dili ile ilgilenenlerin malumudur. Dolayısıyla sümün kelimesinin tümün şeklindeki telaffuzunun zamanla timine dönmüş olabileceği düşünülebilir. Ölçeklerdeki sayısal değerlerdeki farklılıklar ise yöreden yöreye değişen kullanımlar olarak görülebilir.

töbür: Karaman Ayrancı ilçesinde yapılan görüşmede kaydedilen bu kelime hayvan dışkısı, hayvan gübresi anlamında kullanılmış, anlatan da töbür kelimesini doğrudan hayvan dışkısı şeklinde açıklamıştır.¹⁹² TDK Derleme Sözlüğü'nde ise Konya Ereğli yöresine nispet edilen bu kelime daha özel bir anlamda keçi gübresi olarak açıklanmıştır.¹⁹³ Kelimenin Arapçadaki dışkılamak, büyük abdest bozmak, boşaltmak, kaka yapmak anlamlarına gelen تَبْرَز fiilinden gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

ulaf: Hem yulaf için kullanılan ulaf kelimesinde hem de Sarıveliler (Karaman) yöresinde arılara verilen yem ve pekmez şerbeti için kullanılan **culaf**¹⁹⁴ kelimesinde yem anlamı öne çıkmaktadır. Bozkır (Konya) yöresinde büyükbaş havanlara verilen saman ve diğer yiyecekler için kullanılan alaf kelimesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.¹⁹⁵ Arapçadaki saman, yem, hayvan yemi, kuru ot, arpa anlamlarına gelen عَاف ('alef) ve mercimek, bezelye, bakla gibi bitkilerin meyvesi için kullanılan عَافَة ('ullefe) kelimesiyle ulaf kelimesi arasında yakınlık görülmektedir.¹⁹⁶

urup: Konya yöresinde tahıl ölçü birimi olarak kullanılır. Ölçme aracı olarak kullanılan aletin dörtte birini ifade eder.¹⁹⁷ Bir urup buğday, iki urup arpa, üç urup yulaf gibi. Ölçülen şey dört urup olduğu vakit bir birime ulaşılmış olur. Söz konusu kelime Arapçadaki çeyrek, dörtte bir, yirmi beş kuruş anlamındaki رُبْع (rub') kelimesinden gelmektedir.

¹⁹⁰ "Yöresel sözcükler ve anlamları", "kutu", "timin".

¹⁹¹ "TDK Derleme Sözlüğü", "timin".

¹⁹² Uysal, *Karaman İli Ağzları ve Anadolu Ağzları Arasındaki Yeri*, 443, 883.

¹⁹³ "TDK Derleme Sözlüğü", "töbür".

¹⁹⁴ Kaynak kişi: T. D. (42)

¹⁹⁵ "Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler", "alaf".

¹⁹⁶ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/216.

¹⁹⁷ "TDK Derleme Sözlüğü", md. "Urup"; "Divaz Sözlüğü", *Divaz Sözlüğü* (blog) (Erişim 10 Ağustos 2022), md. "Urup".

ülübe: Ermenek, Sarıveliler (Karaman), Karaman merkez, Konya yöresinde fasulye için kullanılan¹⁹⁸ ve TDK Derleme Sözlüğü'nde hülübe şeklinde de geçen ülübe kelimesini Arapçadaki iki kelime ile irtibatlı olarak düşünmek mümkündür. İlki fasulye, börülce anlamlarında kullanılan اللوبيا (el-lûbiyâ/lûbiya) kelimesidir¹⁹⁹ ki doğrudan bu kelime ile ilişkili olduğu düşünülmektedir. Mercimek, bezelye, bakla gibi bitkilerin meyvesi için kullanılan عُلْفَة ('ullefe) kelimesi de uzak görünmemektedir. Ancak lûbiyâ kelimesi ile ülübe arasındaki irtibat daha güçlü görünmektedir. اللوبيا kelimesinin kökeni 795 yılına kadar uzanmaktadır.²⁰⁰

ürüsüm: töre, âdet, gelenek, görenek anlamında kullanılan²⁰¹ kelimenin Arapçadaki رسوم (rusûm) kelimesinden gelmiş olması muhtemeldir. Kız isteme, nişan, kına ve düğün merasimlerinin anlatıldığı derlemede kaynak kişiden aktarılan “böylece köyümüzün âdet ve ürüsümleri bitmiş olur.”²⁰² ifadesinden de anlaşıldığı kadarıyla gelenek, görenek, töre, örf anlamları öne çıkmaktadır. Arapçadaki رسوم kelimesinin birçok anlamının yanında resmiyet, formalite, merasim gibi anlamları da bulunmaktadır.²⁰³ Bozkır (Konya) yöresinde rüsüm (üsün) şeklinde kullanıldığı nakledilmiştir.²⁰⁴

verev: Verev kelimesinin Karapınar'da (Konya) çapraz anlamında kullanıldığı belirtilmiştir.²⁰⁵ TDK Derleme Sözlüğü'nde ise bayır, yokuş, yamaç, eğri, çürük gibi anlamlarla çeşitli yörelere nispet edilmiştir. Derleme sözlüğü verev başlığı altında kısmen ortak anlamlarda kullanılan verep kelimesine yönlendirmiştir ki verep kelimesine yukarıdaki anlamlara ek olarak eğri, çapraz, yamaç gibi anlamlar eklenmiştir. Karapınar'da verev kelimesi için kullanılan çapraz anlamı Derleme Sözlüğü'nde verep kelimesi altında karşımıza çıkmıştır. Arapça sözlüklere baktığımızda وَرَب (verb) kelimesinin çapraz anlamına geldiğini görmekteyiz. Dolayısıyla verb kelimesi eğri, yamaç, çapraz anlamıyla kimi yerlerde verev, kimi yerlerde ise verev olarak varlığını sürdürmüştür. Kelimenin fiil halinde eğik yapmak, eğri yapmak, çapraz koymak, çürümek gibi anlamları da bulunmaktadır. Verev halinde eğri,

¹⁹⁸ “TDK Derleme Sözlüğü”, “ülübe”; Yalçın, *Karapınar*, 142; “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler”, “ülübe”; “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler”.

¹⁹⁹ Cubbî, *Şerhu garîbi elfâzi'l-mudevvene*, nşr. Muḥammed Maḥfûz (Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 2005), 62.

²⁰⁰ <https://www.dohadictionary.org/dictionary/%D9%84%D9%88%D8%A8%D9%8A%D8%A7>

²⁰¹ “TDK Derleme Sözlüğü”, “ürüsüm”; Uysal, *Karaman İli Ağzları ve Anadolu Ağzları Arasındaki Yeri*, 289, 891; Yalçın, *Karapınar*, 142.

²⁰² Uysal, *Karaman İli Ağzları ve Anadolu Ağzları Arasındaki Yeri*, 289.

²⁰³ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 322.

²⁰⁴ “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler”, “rüsüm”.

²⁰⁵ Yalçın, *Karapınar*, 147.

çarpık anlamına yer verilmiş ve kelimenin aslının Farsça olduğu söylenmiştir.²⁰⁶ Ancak kelime, وَرْبُ (veribu) şeklinde bozuk, çürük anlamıyla 644 yılına ait bir Arap şiirinde yer almıştır.²⁰⁷

zahım: Karapınar'da (Konya) irin, iltihap anlamında kullanıldığı belirtilen zahım kelimesinin²⁰⁸ zahim şeklinde aynı anlamda kullanımının Niğde'de yer aldığı görülmüştür.²⁰⁹ Arapaçada zahım kelimesine irin ve iltihap anlamıyla telaffuz bakımından yakın bir köke rastlanmamıştır. Fakat önceliği telaffuza verip tekrar incelendiğinde زَحْمَ harfleri ve türevlerinden oluşan kelime öbeğine ulaşılmaktadır. زَحْمَ (kötü kokan), زَحْمَةَ (zahme) kötü koku, leş kokusu gibi anlamlar barındırmaktadır. Doğrudan iri ve iltihap anlamı yer almasa da irin ve iltihabın sonucu olan kötü koku, iticilik anlamlarının yer aldığı harf grubuna ulaşılması ve yörede kullanılan zahim kelimesi ile kısmen irtibat kurulması mümkündür.

zahra: Yemelik tahıl,²¹⁰ ürün,²¹¹ anlamlarında kullanılan kelimenin Arapçadaki ذخيرة (zehîra) kelimesi ile doğrudan irtibatı vardır. Üstelik kimi yerlerdeki zehire şeklindeki kullanımı aslı ile ilgili daha kesin bir bilgi vermektedir. ذخيرة kelimesi stok, cepbane, erzak, hazine, mühimmat, yedek gibi anlamları olan ve ذخر kök fiilinden türetilen bir kelimedir. Fiil kökü ise ayırmak, saklamak, biriktirmek, ihtiyaç zamanı için ayırmak anlamına gelmektedir.²¹²

zambır arısı: Karaman'da yaban arısı, borazan anlamlarında kullanılan²¹³ zambır kelimesi TDK Derleme Sözlüğü'nde de aynı anlamda yer almış ve farklı yörelere nispet edilmiştir. Kelime Arapçadaki eşekarısı, yaban arısı, büyük eşekarısı anlamlarına gelen زنبور (zumbûr) kelimesinden gelmiş olmalıdır.

zehil: Yüksek ve serin mekânların, yaylaların zıttı olarak sıcak, düz bölgeleri ifade etmek üzere kullanılan zehil kelimesinin Damlapınar (Karaman) köyünde kullanıldığı bilgisine birinci ağızdan ulaşılmıştır.²¹⁴ Kelime TDK Derleme Sözlüğü'nde sözü edilen yöre dışında başka yörelere nispetle sıcak, verimli, kışı az bölge anlamıyla yer almıştır.²¹⁵ Kelimenin Arapçadaki kolay, basit, düz, ova, sade, düzgün, düz arazi, düzlük, engebesiz gibi

²⁰⁶ Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 2/709.

²⁰⁷ Amr b. Ahmer el-Bâhilî, *Şi'ru Amr b. Ahmer el-Bâhilî*, nşr. Hüseyin Atvan (Dımaşk: Mecmau'l-lugati'l-arabiyye, ts.), 46.

²⁰⁸ Yalçın, *Karapınar*, 153.

²⁰⁹ "TDK Derleme Sözlüğü", "zahim".

²¹⁰ "TDK Derleme Sözlüğü", "zahra".

²¹¹ Duran, *Konya'nın Hadim İlçesi Ağzı*, 128, 189, 290.

²¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1490; Mes'ûd, *er-Râid*, 382.

²¹³ Kaynak kişi: Z. K. (39)

²¹⁴ Kaynak kişi: S. M. U. (39)

²¹⁵ "TDK Derleme Sözlüğü", "zehil".

pek çok anlamı olan سَهْل (sehl) kelimesinden gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Öte yandan sahil, plaj, deniz kıyısı, kıyı anlamlarındaki ساحل (sâhil) kelimesinden geldiği de düşünülebilir. Bu çalışmada kelimenin sihil şeklindeki kullanımına da yer verilmiştir.

zibil: Çöp süprüntü, pislik, gübre, bol bulunduğu için değersiz anlamlarında kullanılan²¹⁶ zibil kelimesi Arapçadaki gübre, fişkı, hayvan tersi anlamlarına gelen زَبَل (zibl) kelimesinden geçmiş olmalıdır. Karaman yöresinde ise çok fazla, bir sürü, istemediğin kadar gibi anlamlarıyla öne çıkmaktadır. İki oduncunun kendi aralarında konuşurken birinin diğerine “*şu boğazın içinde odun var mı?*” demesi üzerine diğerinin “*Hem de nasıl! Zibil zibil!*” demesi buna örnektir.²¹⁷ Yine güncel Türkçede kullanılan mezbele, mezbelelik kelimeleri de aynı kökten türemiş, kelimelerdendir.

Sonuç

Kelimelerin incelenmesi sonucunda Arapça ile Türkçe arasındaki irtibatın çok derinlerde olduğu görülmüştür. Bilim, hukuk, siyaset, askeriye gibi pek çok alanda Arapça kelimelerin bolca kullanıldığı zaten bilinen bir durumdur. Ancak Anadoludaki modern hayatın imkânlarının çoğundan uzak, ücra köylerde yaşayan köy halkının dilinde bile çok sayıda Arapça kelimenin hala kullanıldığına şahit olmak oldukça şaşırtıcı olmuştur. Bazen yüzeysel bazen de derinlemesine bir çözümleme sonrasında halk ağzında kullanılan ve ulusal düzeyde yaygınlığa erişmemiş Arapça kökenli kelimelerin hiç beklenmedik bir noktada karşımıza çıkıvermesi bir araştırmacı olarak bizleri şaşkınlık içerisinde bırakmıştır. Söz gelimi Karaman yöresinde sofra bezi anlamında sumat veya somat şeklinde kullanılan kelime ile Arapçadaki سِمَاط (simât) kelimesi arasındaki telaffuz ve anlam eşleşmesi göz önünde bulundurulduğunda diller arası etkileşimin bilinenden çok daha derinlere uzandığı görülecektir. Türk Dil Kurumunun Arapçadan Türkçeye geçmiş kelimelerin sayısı ile ilgili güncel bilgiler vermesi bölgeler üzerinde detaylı incelemeler yapılmasına ve yöresel ağızların titizlikle elemenden geçirilmesine bağlıdır. Aksi takdirde güncel Türkçe sözlüklerdeki Arapçadan Türkçeye geçmiş kelimelerle ilgili sayısal verilerin nihai rakam olduğu yanılgısının ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Bu bakımdan bu ve benzeri çalışmaların Türk Dil Kurumu Derleme Sözlüğü'ne (Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü) önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

Alp, Musa - Özcan, Yusuf. *Musannaf Arabi-Türki Müşterek İfadeler*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2018.

²¹⁶ “TDK Derleme Sözlüğü”, “zibil”; Yalçın, *Karapınar*, 155.

²¹⁷ Kaynak kişi: M. Ö. (55)

- Alzubaidy, Ahmed. “Kökende Çoğul Olarak Kullanılan Arapça Kelimelerin Türkçe’ye Geçmesi ve Türkiye Türkçesinde Kullanım Şekilleri”. *Journal of the College of Languages* 42 (2020). <https://doi.org/10.36586/jcl.2.2020.0.42.0266>
- Anıl, Zeynep Ayça. *Aslı Arapça Olup Türkçe’ye Anlam Kaymasına Uğrayarak Geçmiş Kelimeler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Ayva, Aziz. “Konya Dağ Köyleri Ağızlarından Derlemeler”, ts. https://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20DILI/aziz_ayva_konya_dag_koyleri_agizlari_derlemeler.pdf
- Ayva, Aziz. “Konya Dağ Köyleri Ağızlarından Derlenen Fiiller”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (01 Şubat 2006), 97-106.
- Baalbekî, Rûhî el-. *el-Mevrid Kâmûs Arabî-İngilizî*. Beyrut-Lübnan: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 7. Basım, 1995.
- Bâhilî, Amr b. Ahmer el-. *Şi’ru Amr b. Ahmer el-Bâhilî*. nşr. Hüseyin Atvan. Dımaşk: Mecmau’l-lugati’l-arabiyye, ts.
- Buhturî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî el-. *Dîvânu’l-Buhturî*. nşr. Hasan Kâmil es-Sîrâfi. Kahire: Dâru’l-maârif, 1963.
- Buhûrî, Yahya el-. *Şi’ru ‘Abde b. et-Tabîb*. Bağdat: Dâru’t-terbiye, 1971.
- Cebraîl, F. (ed.). *Dîvânu’l-Velîd b. Yezîd*. Dımaşk: Matbaatu İbn Zeydûn, 1937.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü’l-lugati ve shâhu’l-arabiyye*. nşr. Ahmed Abdulgafûr ‘Attâr. Kahire: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1990.
- Cubbî. *Şerhu garîbi elfâzi’l-mudevvene*. nşr. Muḥammed Maḥfûz. Beyrut: Dâru’l-garb el-İslâmî, 2. Basım, 2005.
- Çavga, Uğur. *Konya Ereğli İlçesi Belkaya Ağzı (Ses Bilgisi-Şekil Bilgisi-Metinler-Sözlük)*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çıracı, Kazım. *Konya İli Karapınar İlçesi Ağzı*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Doğan, Muammer. *Aksaray ve Yöresi Ağzı (İnceleme-Metinler-Sözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Duran, Kübra. *Konya’nın Hadim İlçesi Ağzı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dursunoğlu, Halit. “Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları”. *Turkish Studies* 9 (2014).
- Dûzî, Reynhârt. *Tekmiletu’l-me‘âcimi’l-‘arabiyye*. çev. Muḥammed Selîm en-Nâ‘îmî Cemâl el-Ḥayyât. 11 Cilt. Bağdat: Dâru’l-hurriye li’t-tübâa, 1979-2000.
- Erdem, Gönül. *Anamur Yöresi ve Ağzı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Eren, Hasan. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro, 2. Basım, 1999.
- Ermîş, Hamza. *Arapça’dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2014.
- Ermîş, Hamza. *Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi ve Kök Analizi*. İstanbul: Cantaş Yayıncılık, 2012.

- Eyuboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr. ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1964.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed el-. *Kitâbu'l-'ayn muratteben 'alâ hurûfi'l-meâcim*. nşr. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.
- Gülensoy, Tuncer. *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Haşimi, Ahmet. "Türkiye Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelime Grupları ve Cümleler Hakkında Bazı Değerlendirmeler". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/1 (2021), 591-618.
- İbn Düreyd, Ebûbekir Muhammed b. Hasan. *Cemherati'l-luga*. nşr. Remzî Munîr Be'albek. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimesşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. nşr. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. 21 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1418.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah el-Kebîr, Muhammed Hasbullah, Hâşim eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed. Kahire: Dâru'l-maârif, 1984.
- İbrahim, Mustafa vd. *el-Mu'cemu'l-vesît*. Kahire: Mektebetü's-şuruku'd-devliye, 2004.
- İmruu'l-Kays b. Hucr. *Divânu İmrü'l-Kays*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-maârif, 5. Basım, 1990.
- İşler, Emrullah. *Türkçe'de Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/turkcede-anlam-kaymasina-ugrayan-arapca-kelime-ve-kelime-gruplari/14147.html>
- Kâlî, Ebû Ali el-. *Kitâbu'l-emâlî*. nşr. Muhammed Abdulcevâd el-Asmaî. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-'ammeti li'l-küttâb, 1975.
- Kocamaz, İhsan. *Konya İli, Taşkent İlçesi ve Köyleri Ağzı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Köğçe, Ayşe Namlı. *Gölyaka Kasabası Ağzı Söz Dizimi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Küçükballı, Fatih Numan. "Bozkır (Konya) Ağzından 'Derleme Sözlüğü'ne Katkılar". Konya, 2016.
- Mes'ûd, Cübrân. *er-Râid*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1992.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nebevî, Abdulaziz (ed.). *Dîvânu benî bekr fi'l-câhiliyye*. Kahire: Dâru'z-zehra, 1989.
- Safvet, Ahmed Zekî. *Cemheratu rasâili'l-Arab fi 'usûri'l-arabiyyeti'z-zâhira*. Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye, 1937.
- Sözer, Burak. *Kadınhanı ve Çevresi Türkmen-Yörük Ağzı (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Süveydî, Selâmet Abdullah es-. *Şî'ru kabileti Zübyân fi'l-câhiliyye*. nşr. Selâmet Abdullah es-. Doha: Matbûâtu câmiati Katar, 1987.
- Tietze, Andreas. *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*. İstanbul: Simurg, 2002.

- Tursun, Ayşe. *Akören Ağzı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Uysal, İdris Nebi. *Karaman İli Ağzları ve Anadolu Ağzları Arasındaki Yeri*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Uysal, Mustafa. “Mostra”. <https://www.karamandauyanis.com>. Erişim 24 Ekim 2022. <https://www.karamandauyanis.com/yazarlar/mustafa-uysal/mostra/2151/>
- Yalçın, Ceyhan. *Karapınar*. Ankara: Gülнар Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. nşr. Heyet. Kuveyt: Matbaatu hukûmeti'l-Kuveyt, 1969.
- “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler”. Erişim 28 Eylül 2022. <https://bilgi.bozkir.org.tr/2021/06/bozkr-sozlugu-bozkr-dedikleri-mithat-ar.html>
- “Bozkır”lıların Kullandıkları Kelimeler”. Erişim 09 Ağustos 2022. <http://www.bozkir.net/page/bozkirlililarin-kullandiklari-kelimeler.html>
- Dîvânu şî'ri'l-Musakkab el-'abdî*. nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafî. Kahire: Ma'hedu'l-mahtûtâtî'l-'arabiyye, 1971.
- Dîvânu Tebbeta şerran ve ahbâruhû*. nşr. Alil Zülfikâr Şâkir. Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1984.
- Divaz Sözlüğü. “Divaz Sözlüğü”. Erişim 10 Ağustos 2022. <https://sungursun.blogspot.com/2017/11/divaz-sozlugu.html>
- Yenişehir Wiki. “Karaman Kelimeleri”. Erişim 30 Ağustos 2022. https://yenisehir.fandom.com/tr/wiki/Karaman_kelimleri
- Tartışma ve Paylaşımların Merkezi - Türkçe Forum - Turkish Forum / Board / Blog. “Karaman Yöresel Sözcükler”. Erişim 16 Ağustos 2022. <https://www.turkish-media.com/forum/topic/176025-karaman-yoresel-sozler/>
- Hadimkülder. “Kelimelerimiz”. Erişim 08 Ekim 2022. <https://hadimkulder.org/kelimelerimiz/>
- Şâ'irâtü'l-'arab fî'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*. nşr. Beşîr Yemût. Beyrut: el-Mektebetü'l-ehliyye, 1934.
- Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmud Şahate. Beyrut: Muessesetu't-târih el-arabi, 2002.
- “Türk Dil Kurumu Derleme Sözlüğü (Türkiye Türkçesi Ağzları Sözlüğü)”. Erişim 09 Ağustos 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- “Türkçe Sözlük (2005)'teki Sözcüklerin Kökenlerine Ait Sayısal Döküm”. 01 Mart 2007. Erişim 19 Ekim 2022. <https://web.archive.org/web/20070301064559/https://www.tdk.gov.tr/TR/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EF1A46C5FBFA979D0C>
- “Yöresel sözcükler ve anlamları”. Erişim 21 Eylül 2022. <https://ermenek.bel.tr/icerik/yoresel-sozcukler-ve-anlamlari>
- “معجم الدوحة التاريخي للغة العربية”. Erişim 21 Eylül 2022. <https://www.dohadictionary.org/>

Arap Gramerinde Cümleyi Oluşturan Unsurların Söz Dizimi ve Anlamsal Boyutu

Syntax and Semantic Dimension of Sentence Elements in Arabic Grammar

Yaşar Fatih AKBAŞ*

Öz

Dilin temel işlevi ses ve anlam arasında bağlantı kurmaktır. Bunun gerçekleşmesi için de seslerin doğru bir sıra ile ifade edilmesi gerekir. Bu yüzden sözdizimindeki en temel işlem birleştirmedir. Birleştirme farklı unsurların bir araya getirilmesi suretiyle bir küme meydana getirmektir. Bütün kelimelerin bir anda söylenmesi imkânsız olduğu için kelimeler ardı ardına telaffuz edilmeden önce zihin bu ifadeleri sıraya koyar ve aynı anda anlamlı bir cümle oluşturur. Dil sistemi kısmen mutlak kurallar üzerine inşa edilmiş olup kurulacak cümlede kelimelerin kendilerine ait sıralamaları vardır. Bu sıralamadan vaz geçmeyi gerektirecek bir zorunluluk olmadan da kelimelerin yerleri değiştirilmez. Fakat kuralların imkân verdiği ölçüde kelimelerin yerlerini değiştirmek mümkündür. Bu değişikliğin karışıklığa sebebiyet vermeyecek şekilde olması ve bazı anlamsal gayeler gözetilerek yapılması gerekir. Sıralamadaki değişim ya gramer kurallarından kaynaklanmak üzere vücûben ya da gramer kurallarının imkân verdiği ölçüde zikredilecek kelamın fasih olması ve daha iyi biçimde eda edilmesi için cümlelerin bileşenlerinin, yapısal yerleşiminden alınıp cümledeki farklı bir alana aktarılması suretiyle isteğe bağlı olarak yapılır. Vücûben yapılan değişiklik daha çok nahiv ilminin alanına girerken isteğe bağlı yapılan değişiklik anlamsal kaygılar güdülerek yapıldığı için belâgat ilminin alanı içerisinde değerlendirilebilir. Bu çalışma isim ve fiil cümlesini teşkil eden unsurların sözdizimindeki sırasının nasıl olması gerektiğini ve yapısal değişikliğin anlamsal yönünü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Sözdizim, Tertîb, Takdîm, Te'hir

Abstract

The main function of language is to establish a connection between sound and meaning. In order for this to happen, the sounds must be expressed in the correct order. That's why the most basic operation in the syntax is concatenation. Merging is to form a cluster by combining different elements. Since it is impossible to say all the words at once, before the words are pronounced one after the other, the mind puts these expressions in order and creates a meaningful sentence at the same time. The language system is partially built on absolute rules, and the words have their own order in the sentence to be established. Words cannot be changed without a necessity to abandon this order. However, it is possible

* Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yfatihakbas@hotmail.com, ODCID: 0000-0001-8570-3917, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 13/01/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 02/03/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/03/2023.

to change the places of the words to the extent allowed by the rules. This change should be in a way that does not cause confusion and should be made by considering some semantic purposes. The change in the order is made either out of necessity due to grammatical rules, or optionally by transferring the components of the sentence from their structural placement to a different area in the sentence in order to make the word to be mentioned clear and to be performed better to the extent allowed by the grammatical rules. While the change made out of necessity is mostly in the field of nahw science, the optional change can be evaluated within the field of rhetoric since it is made with semantic concerns. This study aims to reveal how the order of the elements constituting the noun and verb sentence should be in the syntax and the semantic aspect of the structural change.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Syntax, Syntagmatic, al-Taqdīm, al-Ta'khīr

Giriş

Sözdizimi kesintili seslerin ardışık bir sıralamasından ibarettir.¹ Tasavvuru önce zihinde gerçekleşen bir dizim, lafızlara dökülmek suretiyle bir mana elde edilir. Söz dizimi lafızlarla var olmakla beraber lafızları dizip özel bir şekilde sıralamadıkça gerçek ve anlaşılır bir söz dizimi de meydana gelmez.² Lafızların dizilmesinden maksat kelimeleri ardı ardına dizmek değil, delalet ve anlamların aklın gereklerine uygun düşecek şekilde birbirine uygun düşüp buluşmasıdır. Bunun gerçekleşmesi için de gramer kurallarının gözetilerek bir dizilime gidilmesi gerekir. Zira anlamın meydana gelebilmesi için kelimeler mutlaka cümlede bir fonksiyon üstlenmelidir. Kelimenin cümlede yüklenebileceği bütün görevlerden soyutlanması durumunda yani gramatik bütün bağlarından soyutlanması halinde kelime sadece ve sadece bir sestem ibaret olacaktır.³ Bu yüzden kelimenin bir terkip içinde zikredilmiş olması ya da bağlamından anlaşılacağı üzere bir önceki kelimeden bağının olması gerekir.

Kelime cümledeki görevlerden soyutlandığında bir anlam ifade edemeyeceği gibi nahvî anlamlar gözetilmeksizin ifade edilen yan yana getirilmiş kelimeler de anlamsızdır. Bu yüzden aralarında nahiv açısından bağ olmalıdır. Bu ise mübtedâ, haber, fâil, mef'ûl, sıfat olmak gibi birtakım gramatik öge olmakla gerçekleşir. Bu diziliş ifade edilmek istenen manaya bağlı olarak zorunlu veya isteğe bağlı olarak yer değişikliğine uğrar, bu da anlamın farklılaşmasına sebep olur. Cümlede kullanılan kelimeler için nahiv kurallarının gerektirdiği uygun anlamlar aranıp bulunmadıkça kelimeler birbirlerine uygun biçimde eklenip yerini bulmaz. Nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlar olmadan lafızlar birbiri ardına dizildiğinde söz dizimi sayılabilecek bir iş yapılmış olmaz.⁴

¹ M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat, Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin Söz Dizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 96.

² Abulkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-îcâz*, çev. Osman Güman (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 58.

³ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 136.

⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-îcâz*, 422.

Bazı diller sözdizimini değiştirme hususunda esnek davranmışlardır. Arapça'da söz diziminde esnek bir yapıya sahip olan dillerdendir. Bu esneklik ifadeye özgürlük kazandırmakta, belli kalıplar içine sıkışmış cümle kurulumlarından ziyade aynı kelimeler kullanılmak suretiyle farklı anlamlar ifade edebilme imkânı sağlamaktadır. Örneğin "Ali geldi" cümlesi Arapça da hem isim hem de fiil cümlesi kurularak "جَاءَ عَلِيٌّ" veya "عَلِيٌّ جَاءَ" şeklinde oluşturulabilmektedir. Bu kullanımlardan her birinin lafza dökülmemiş anlamsal gayeleri vardır.

Cümlelerin sıralaması kelimelerin kullanılış biçimi veya anlatım şekline göre değişebilmekle beraber bazı durum ve koşullarda bu değişiklik imkânsız olmaktadır. Örneğin zamirin asıl tümceden önceki konumları, sıfatın mevsûftan, iyelik isminin isimden önce kullanılması veya yan cümlelerin ana cümlelerin önüne alınması ifadeyi anlamsız hale getirecektir. Daha çok şiirde vezin ve kafiye kaygısıyla başvuru bu yöntem ifadeyi anlaşılabilir ve içinden çıkılmaz bir hale getirmektedir.

Lafızların tertibi ile alakalı kurallar nahiv kitapları içerisinde dağınık halde verilmiştir. Bu kuralların bütün hale getirilerek sunulmasının Arapça öğretimi ile meşgul olanlar için kolaylaştırıcı bir etkiye sahip olacağı kanaatindeyiz. Öte yandan lafızların cümledeki sıralamasında meydana gelen değişikliğin anlamsal açıdan da büyük bir kıymeti bulunmaktadır. Bu çalışma ile kelimelerin yerlerinin değiştirilmesi ile elde edilen anlamlar da geniş bir şekilde ele alınarak söz dizimindeki sıralamanın önemi ortaya koyulacaktır.

1. Cümle Unsurlarının Temelde Bulunması Gereken Yerler

Söz dizimi kelimelerin birbirlerine bağlanmasından ve birbirine sebep kılınmasından ibarettir. İsim bir isimle onun haberi olarak, ondan hal olarak, tabi konumundaki unsurlar olan sıfat, te'kid, atfı beyân ve bedel olarak, ilkinin ikincisine muzâf olmasıyla, ilkinin ikincide fiil gibi amel etmesiyle ve böylece ikincinin amel olan ilkinin fâili ya da mef'ûlü olmasıyla veya ikinci ismin ilk ismi açıklayan bir temyiz olmasıyla birleşir.⁵ Cümleyi oluşturan unsurlar ise isim, fiil ve edatlardan oluşmaktadır. İsimler sözün aslı olup onsuz bir kasıt meydana gelmeyeceği için her cümlede bulunma zorunlukları vardır. Filler ise amel etme bakımında asıl unsur oldukları için cümle unsurları arasında bir hiyerarşiye neden olmakta bu da bir söz dizimi meydana getirmektedir.⁶

Kelimelerin birbirleri üzerindeki hiyerarşisi ve cümledeki ilk kelimenin türü göz önünde bulundurularak Arapça'da isim ve fiil cümlesi olmak üzere iki temel cümle olduğu ileri sürülmüştür.⁷ Bu taksim daha çok lafızlara itibar edilerek yapılmış, anlam hesaba

⁵ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 57.

⁶ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 52.

⁷ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 17. Basım (Mısır, Daru'l-Maarif, 2010), 1/212.

katılmamıştır. Cümle sarıh bir isimle başladığında isim cümlesi olarak isimlendirilir. Zira ibtidâ isme ait bir özelliktir. Fiil mübtedâ olamaz fiil ancak haber olup mübtedâ ile ilgili bir hüküm bildirebilmektedir.⁸ Böyle bir cümlenin başına amel eden veya etmeyen edatlar gelse de isnâdda asıl olan bu edatlardan sonra gelen mübtedâ ve haber olduğu için bu tür cümleler yine isim cümlesi sayılır.⁹ Kendisinden vaz geçmeyi gerektirecek bir durum olmadığında cümle önce mübtedâ sonra haber gelecek şekilde sıralanır.

Fiil cümlesi ise fille başlayan cümle türüdür. Bu iki cümle dışında şart cümlesi ve zarf cümlesi olmak üzere iki tür cümle dile getirilmiş olmakla beraber bunlar fiil cümlesine dahildir.¹⁰ Zira *عندي* (bende var) şeklindeki bir zarf ve mevrûfundan oluşan yapıda *استقر* gibi bir fiil takdir edilmektedir.¹¹ Takdir edilen bu fiil yapıyı fiil cümlesine dönüştürür. Nida şeklindeki yapılar da aynı şekilde fiil cümlesidir. Nida edatını isim fiil kabul edenler bulunmakla beraber hazfedilmiş *أدعو* şeklinde bir fiil bulunduğu, nida edatının fiilin yerine kaim olduğu dile getirilir.¹² Fiil cümlesinin sıralanışı ise ma'müllerin bir kısmının asaleten önde bulunma zorunluluğundan dolayı (fiil + fâil + mef'ulün bih + mef'ulün mutlak + mef'ulün fih + hal + mef'ulün leh) şeklinde olmalıdır.¹³ Örneğin fiilin müteallaklarının sırasına riayet ederek bu öğelerin her birisinin aynı anda bulunması durumunda kurulacak cümlenin *“Mahallenin genci ay ortaya çıkmış haldeyken mahallenin meydanında, hırsız terbiye etmek amacıyla acı verecek bir şekilde dövdü.”* şeklinde olması gerekir.

⁸ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Kitâbu'l-mukteşid fi şerhi'l-îdâh*, thk. Kâzım Mercân (Irak: Dâru'r-reşid li'n-Neşr, 1982), 223.

⁹ Şeyhzâde Muhyiddin Mustafa Kocevî, *Şerhu kavâidi'l-i'râb li'bni Hişâm*, thk. İsmail Merve (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 13-14.

¹⁰ Kocevî, *Şerhu kavâidi'l-i'râb li'bni Hişâm*, 13-14.

¹¹ Bu tür yerlerde *استقر* şeklinde isim takdir edilerek *علي مستقر عندی* demek te mümkündür. Fakat böyle olduğunda *علي* kelimesi mübtedâ *استقر* mahzûf haber olup bu mahzûf haber zarf ve mevrurun müteallakı olacaktır. Cümle bu şekilde oluşturulduğunda mübtedâdan sonrası için bir fiil cümlesinden bahsetmek dolayısıyla zarf ve mevrurun cümle olduğuna hükmetmek mümkün değildir. Bu yapının cümle olabilmesi için *استقر* şeklinde fiil takdir edilmelidir. Örneğin ismi mevsulün sılasında cümle bulunma zorunluluğu vardır. *جاء الذي مستقر عندی* denilerek ismi mesulden sonra *استقر* kelimesi getirerek cümle oluşturmak mümkün değildir. Bu cümle *جاء الذي استقر عندی* şeklinde oluşturmalıdır ki sıla cümlesi bir cümle halinde kullanılmış olsun. Bu yüzden zarf mevrurdan oluşan yapının cümle olduğunun kabul edildiği bir yerde *استقر* fiili takdir edilmelidir. Bkz. Muhammed b. Salih el-Useymin, *Şerhu elfiyeti İbn Mâlik* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1434) 1/317-318.

¹² Kocevî, *Şerhu kavâidi'l-i'râb li'bni Hişâm*, 15-16.

¹³ Abdurrahman Hasan el-Habenneka, *el-Meydânî el-Belâgatu'l-'arabiyye ususuhâ ve 'ulûmuha ve fînûnuha* (Beyrût, Dâru'l-Kalem, Şam, ed-Dâru's-Şamiye, 1996), 1/352; 'Âkûb, İsa Ali, *el-Mufasssal fi 'ulûmi'l-belâgati'l-'arabiyye* (Haleb: Câmîiatu Haleb, 2000), 215.

İsim veya fiil cümlesi ana cümle olabileceği gibi hal, sıfat, şart, sıla vs. olmak üzere ana cümlelerin bir ögesini teşkil edecek şekilde yan cümle olarak da kullanılabilir. Örneğin *زَيْدٌ أَبُوهُ مُنْطَلِقٌ* cümlesinde *أَبُوهُ مُنْطَلِقٌ* kısmı mübtedâ ve haber olmak üzere cümle-i suğrâ, (Yan cümle) *زَيْدٌ أَبُوهُ مُنْطَلِقٌ* cümlesinin tamamı ise cümle-i kübrâ (ana cümle) olarak kullanılmıştır.¹⁴ Her iki durumda da kelimelerin cümle içerisinde kullanımları açısından belli bir sıralaması bulunmakta olup bundan vazgeçmeyi gerektirecek bir durum olmadığında asıl olan bu sıralamayı gözeterek bir söz dizimi meydana getirmektir.

2. Yerlerinde Değişiklik Yapılamayan Öğeler (Rütbetü'n-mahfûza)

Cümle unsurlarının bir kısmında kelimelerin yerlerini değiştirmek mümkün değildir. Zira yan yana getirilmiş kelimelerin bir anlam ifade edebilmesi bunların yerli yerinde bulunmasına bağlıdır. Yerlerinden oynatılması mananın bozulmasına sebep olur. Suyûî, İbn Serrâc'tan (ö. 848) nakil yaparak on üç yerde kelimelerin öne alınmasının caiz olmadığını belirtir. Sılanın ismi mevsûl'ün üzerine; zamirin, râci olduğu zahir ismin üzerine; tabilerin matbu üzerine; muzaf'ûn ileyh'in muzâf üzerine; fâilin fiil üzerine; fiil gibi amel eden müştak kelimelerin, mamullerinin üzerine; temyizim mümeyyizin önüne; isimler ve fiiller üzerinde amel olan edatların bu kelimelerin öncesine alınması caiz değildir. Yine mutasarrıf olmayan fiillerin üzerine bir şeyin tekaddüm etmesi; sadaret hakkı olan soru ve şart edatları gibi kelimelerin üzerine bir şeyin takaddüm etmesi; takdîm yapıldığında okuyucunun karıştırabileceği yerlerde ve amilin fiil değil de fiilin mânâsı olduğu yerlerde mamulün öne alınması; amilin ve mamulün arası açılarak amilin üzerinde etken olmadığı bir kelimenin amile yaklaştırılması caiz değildir.¹⁵

Suyûî tabiler ifadesini kullanarak sıfatın mevsufun üzerine, bedelin mübdelün minh üzerine, atf-1 beyân ve atf-1 nesâkın mâtuף aleyh üzerin ve te'kid lafzının da müekked üzerine takdiminin yapılamayacağını ifade etmiştir. Yukarıda zikredilenlerin haricinde cezanın şart üzerine, mecrur ismin harfi cer üzerine, müstesnanın istisna edatı üzerine, yemin edilen şeyin yemin harfi üzerine, vâv-1 maiye'nin mef'ûlü meah üzerine, şart fiilinin cevabı üzerine ve sadaret hakkı olan şart ve soru edatlarının üzerine de bir lafzın takdimi caiz değildir. Zaten nahivcilerin rütbe ile kastettiği bunlar değildir.¹⁶ Zira bu öğelerde bir değişikliğin yapılması mümkün değildir. Bir yer değişikliği yapılması durumunda cümle anlaşılabilir hale gelecektir.

¹⁴ Kocevî, *Şerhu kavâidi'l-irâb li'bni Hişâm*, 16; Yakup Kızılkaya, "Arapçada Mürekkep Cümlelerin Kapsamı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 126.

¹⁵ Suyûî, Celaleddîn 'Abdurrahmân, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, Thk.'Abdu'l-'Âl Sâlim Mukerrem (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/346.

¹⁶ Temmâm Hassân. *el-Lugatu'l-'Arabîyye ma'nâha ve mebnâha* (Fas: Dâru's-Sekafe, 1994), 207; Suyûî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahvi*, 346.

Bu tür kullanımlar şiir de meydana geliyor olsa da ta'kid olarak isimlendirilmiş ve fesâhat açısından kusur sayılmıştır.

3. Yerleri Değiştirilebilir Cümle Unsurları (Rütbetün gayr-u mahfuza)

İfade edilmek istenen manaya göre cümle öğeleri her defasında farklı dizilebilmektedir. Cümlede bulunan bütün kelimeleri bir defada söylemek mümkün olmadığı için birtakım öğeler hariç kelimelerin birbirlerinden önceye veya sonraya alınmasıyla ilgili bir üstünlük de söz konusu değildir.¹⁷ Özel bir biçim ve nitelik kastedilmediği sürece bir sıralamadan söz edilemez. Bir kelime öne alınamaz ve te'hir edilemez. Bunlar yapılmadıkça da insan ifade ettiği sözde özel bir anlam olduğunu ileri süremez. Bu noktada dil koyucunun kelimeleri icat ederken ortaya çıkarmak istediği biçim ve nitelik üzerinde durmak gerekir. Biçim ve nitelik lafızların kendisinden ortaya çıkan bir şey olmayıp ancak anlamlarla ilgilidir.¹⁸ Bu yüzden kelimelerin yan yana getirilmesinde anlamlar dikkate alınarak bir söz dizimine gidilmektedir.

Lafızlar anlamlara tabidir. Bir anlamın zihinde ilk sırada yer alması gerekiyorsa ona delalet eden lafzın da konuşmada öne alınması gerekmektedir.¹⁹ Bu sıralama zihindeki anlam dizimine bağlı olup eş zamanlı gerçekleşmektedir. Kelimeler de cümlede buldukları konuma göre anlam kazanmaktadırlar. Yer değiştirme suretiyle de cümledeki lafızların anlamının haricinde birtakım anlamlar ortaya çıkmaktadır. Aynı kelime hâl olduğunda farklı bir anlam ifade ediyorken haber olduğunda farklı bir anlam ifade eder.

Söz diziminde yerlerinde değişiklik yapılabilen cümle unsurları mübtedâ, haber, fâil ve mef'ûl, zamir ve mercii, temyiz, hal ve mutasarrıf fiilin sırası, fiil ve mef'ûlün bih arasındaki sıralamadır. Bu öğeler yer değişikliği yapılabilen cümle unsurlarıdır.²⁰ Yerinde değişiklik yapılan cümle unsuru her ne olursa olsun temel şart değişiklikten sonra anlamsal bir kapalılık ve karışıklığın meydana gelmemesidir. Örneğin irab hareketlerinde bir sorun olmadığı için mef'ûl öne alınarak ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدٌ denildiğinde bir karışıklık meydana gelmeyecekken ضَرَبَ عَيْسَى مَوْسَى denildiğinde hem fâil hem de mef'ûlde i'rab hareketi açıkça görünmediği için hangisinin fâil hangisinin mef'ûl olacağı belli olmayacağından lafızlar gerekli yere koyulmalı, takdim-tehir ile anlam bozulmamalı, sözdeki lafızların anlamı bozacak şekilde yerleri değiştirilmemelidir.²¹

¹⁷ Abdulaziz 'Atîk, *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye, 'İlmu'l-ma'ânî* (Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2009), 136.

¹⁸ Cürçânî, *Delâilü'l-Îcâz*. 412.

¹⁹ Abdülkahir el-Cürçânî, *Kitâbu delâilü'l-î'caz* nşr. Mahmûd Muhammed Şakir (Kahire: Mekebetü'l-Hancî, 2004), 52.

²⁰ Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye ma'nâha ve mebnâha*, 208.

²¹ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 96.

3.1. İsim Cümlesinde Söz Dizimi

İsim cümlesinin temel unsurları olan mübtedâ ve haberde asıl olan kendilerinden önce herhangi bir amil bulunmadığında kendisinden haber verildiği için mübtedânın önce gelmesi, mübtedâ'dan haber verdiği için de mübtedâ'dan sonra haberin vaki olmasıdır. Müsnedün ileyh, (özne) üzerine hüküm verilen, müsned (yüklem) ise konu ile ilgili hüküm olduğu için asıl olan önce müsnedün ileyh'in (mübtedâ) sonra müsnedin (haber) gelmesidir.²² Öte yandan haber genelde vasıf bildiren bir yapıya sahiptir, vasıfta asıl olan ise sonra gelmektedir.²³

İsim cümlesindeki söz diziminde mübtedâ ve haberin yerlerinde değişiklik yapmanın imkânsız olduğu beş durum söz konusudur. Bu şartlardan birisi bulunduğu cümlede bir değişikliğin yapılması mümkün değildir. Birincisi; hem mübtedâ hem de haberin marife veya nekre olmaları durumunda bir değişiklik yapmanın uygun olmamasıdır. Aynı mantık hareke alamayan kelimelerin fâil veya mef'ûl olmasında da vardır.²⁴ زَيْدٌ أَخُوكَ örneğinde olduğu gibi her iki lafız da marife kullanıldığı için yapılacak bir değişiklik hangisinin mübtedâ hangisinin haber olacağı hususunda karışıklığa sebebiyet verecektir. İkincisi; haber fiil olup mübtedâ'ya râci gizli bir zamiri olduğunda, زَيْدٌ قَامٌ örneğinde olduğu gibi, yer değişikliğinin yapılamamasıdır. Bu yapıldığında zaten Zeyd fâile dönüşecektir. Üçüncüsü; haberde إِنَّمَا veya لَا ile bir kasr yapılıncaya yine yer değişikliğinin yapılamamasıdır. Örneğin إِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ denildiğinde maksur önde bulunması gerektiği için yer değişikliği yapılamaz. Dördüncüsü; Mübtedâ'ya lamu'l-ibtida birleştiğinde yine yer değişikliğinin yapılamamasıdır. لَزَيْدٍ قَائِمٌ örneğinde olduğu gibi lamu'l-ibtida, sadru'l-kelam olduğu için bir yer değişikliği yapılamaz. Beşincisi ise mübtedâ olan lafız sadru'l-kelam olacak bir kelime olduğunda yer değişikliğinin yapılamamasıdır. Örneğin مَنْ لِي مُنْجِدًا denildiğinde مَنْ mübtedâ, لِي haber, مَنْجِدًا ise haldir. Bu tür bir kullanımda haber öne alınamaz.²⁵

Bazı durumlarda ise anlamsal bir karışıklığa sebebiyet vermemek için haberin vucûben öne alınarak kullanılması gerekmektedir. Örneğin haber car-mecrur olup mübtedâ nekre olduğunda haberin öne alınarak فِي الْمُسْتَشْفَى طَيِّبٌ şeklinde kullanılması gerekir. Bu yapılmayıp cümle فِي الْمُسْتَشْفَى طَيِّبٌ فِي الْمُسْتَشْفَى şeklinde kurulduğunda فِي الْمُسْتَشْفَى ifadesi sığara dönüşecektir. Haber öne alınarak فِي الْمُسْتَشْفَى طَيِّبٌ denildiğinde anlam “hastanede doktor vardır.” iken bu

²² Seyyîd Ahmed el-Hâşîmî, *Cevâhiru'l-belâga* (Beyrût: Mektebet'ül-'Asriyye, 1999), 123.

²³ Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl, *Şerhu ibn 'Akîl 'alâ elfıyyeti ibn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2015), 1/218.

²⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, 3/104.

²⁵ Akîl, *Şerhu ibn 'Akîl 'alâ elfıyyeti ibn Mâlik*, 1/221-226.

değişiklik yapılmayarak طَيْبٌ فِي الْمَسْتَشْفَى şeklinde kullanılması durumunda anlam “hastanedeki doktor” olup cümle tamamlanmamış bir cümle olacaktır.

Haberin vucûben öne alındığı durumlar şöyledir: Haber من أنت؟ örneğinde olduğu gibi sadaret hakkı olan bir kelime olduğunda öne geçer.²⁶ Haber zarf veya car-mecrur olduğunda “Evde bir adam vardır.” örneğinde olduğu gibi öne geçirilir. Yine haberin zarf veya car-mecrur olması ve mübtedâda habere râci bir zamir bulunması durumunda haber vucuben öne geçmek zorundadır. Örneğin في الدار صَاحِبُهَا “Evde evin sahibi vardır.” Cümlesinde haber car-mecrur olup mübtedâda الدار lafzına râci bir zamir kullanılmıştır. Son olarak mübtedâ üzerine bir tahsis söz konusu olduğunda haberin öne alınması gerekir.²⁷ إِنَّمَا فِي الدَّارِ صَاحِبُهَا “Evde ancak ve ancak evin sahibi vardır.” örneğinde olduğu gibi mübtedâ olan صاحب kelimesi üzerinde bir tahsis yapılmış, bu yüzden sona alınmıştır.

Kane ve benzerlerinde ise lafızların tertibi neredeyse mübtedâ ve haberin dizilişi gibidir. Zira bu cümleler isim cümlesinin başına gelen bazı nakıs fiiller ile elde ediliyor olup aslı itibariyle mübtedâ ve haberdirlir. Kane ve benzerlerinde baştaki fiile göre haberin öne geçmesi ile ilgili dört ayrı taksim söz konusudur. ما دام nin haberi ittifakla öne geçmez. ليس nin haberi Müberred (ö. 286/900) hariç cumhura göre öne alınabilmektedir.²⁸ ما زال / ما انفك / ما كان ve geriye kalanlarda ise haber öne alınabilmektedir.

Kâne'nin haberinin öne geçmesi ile ilgili cevâzen üç durum söz konusudur. Birincisi كان “Rabbin, her şeye hakkıyla gücü yetendir.” örneğinde olduğu gibi isimden sonra gelmesidir ki bu asıl kullanımdır. İkincisi; Kane'nin “Müminlere yardım etmek bizim üzerimize haktır.” örneğinde olduğu gibi haberi fiille ismi arasına getirmektir. Üçüncüsü ise; “Zeyd alimdi” örneğinde olduğu gibi haberin isim ve fiilin önüne alınarak kullanılmasıdır. Vucûben öne geçmesi ise mübtedâ haberde olduğu gibi haberin şibhi cümle olup mübtedânın nekre olması veya haberin şibhi cümle olup mübtedâ'da habere râci bir zamir olması durumunda geçerlidir. “Evde evin sahibi vardı.” örneğinde haber şibhi cümle olup mübtedâda habere râci bir zamir kullanılmış olduğu için haber zorunlu

²⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. Sirâc en-Nahvî el-Bağdâdî, *el-Usul fi'n-nahv* (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1417/1996), 1/60.

²⁷ Akîl, *Şerhu İbn Akîl 'alâ elfıyyeti ibn Mâlik*, 1/227-230.

²⁸ İbn Hişam el-Ensârî, *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ* (İstanbul: Fatih Enes Kitabevi, ts.), 133.

olarak öne geçmiştir.²⁹ Kane'nin haberinin mamulü olduğunda ise birkaç vecih söz konusudur.³⁰

İnne ve benzerlerinin isim ve haberleri arasındaki dizilim de mübtedâ haber gibidir. Zira bu tür cümlelerde de isim cümlesinin başına gelen fiile benzeyen harfler mübtedâ ve haberi kendilerine isim ve haber yapmaktadır. Dolayısıyla haberin öne alınarak zikredilebilmesi için haberin zarf veya car-mecrur olması gerekir. Yine haber zarf veya car mecrur olup mübtedâda habere râci bir zamir bulunduğu *لَيْتَ فِي الدَّارِ صَاحِبَهَا* “Keşke evin sahibi evde olsa” örneğinde olduğu gibi haber öne alınmak zorundadır.³¹ İnne ve benzerlerinin haberine ait bir ma‘mul bulunduğu ise kullanım Kâne ve benzerlerindeki gibi olmayıp takdim caiz değildir.³² Bunların dışında haber öne alındığında anlamsal bir karışıklık olmayacaksa *إِنَّ فِي الدَّارِ زَيْدًا* örneğinde olduğu gibi İnne'nin haberinin öne alınarak zikredilmesi caizdir.³³

3.2. Fiil Cümlesinde Söz Dizimi

Fiil cümlesinde zorunlu olarak bulunması gereken öğeler kullanılan fiile bağlı olarak değişir. Fiil müteaddi olduğunda mef'ûl bulunma zorunluluğundan dolayı cümlenin fiil, fâil ve mef'ûl şeklinde dizilmesi gerekir. Fiil lazım bir fiil olduğunda ise sadece fâil yeterli olduğu için cümle fiil ve fâil olarak sıralanır. Fiille fâil arasındaki sıralamada fâil fiilin önüne geçemediği için önce fiilin sonra fâilin gelmesi gerekir. Fakat mef'ûl hem fâilin hem de fiilin önüne alınarak zikredilmektedir³⁴ Bu yüzden önce fâil ile mef'ûl arasındaki sıralama sonra da mef'ûl ile fiil arasındaki sıralamadan bahsetmek gerekir.

Fâil ile mef'ûl arasındaki sıralamada önce fâilin gelmesini gerektiren zorunlu haller bulunmaktadır. Fâil ile *أَتَقَنْتُ الْعَمَلَ* “İşi sağlam yaptım.” örneğinde olduğu gibi muttasıl zamir olduğunda önce fâil sonra mef'ûl getirilir. Fâille mef'ûlü birbirinden ayıracak bir karine

²⁹ Ensarî, *Katru'n-nedâ ve bellü's-sadâ*, 132.

³⁰ Birincisi; ma'mülün haberin önüne alınarak zikredilmesi caiz olup haber isimden sonra getirilir. Örnek; *كان طعامك زيدًا أكلا* Bu kullanımda ihtilaf yoktur. İkincisi; haber ve ma'mülün ismin önüne alınması *كان طعامك زيدًا* bu kullanım Basra ekolüne göredir. Kufe ekolü aynı kanaatte değildir. Fakat ma'mul car mecrur veya zarf mecrur olduğunda her iki ekol de bunu uygun görmüşlerdir. Örneğin *زيد مقيمًا* her iki tekol tarafından da caiz görülmüştür. Geniş bilgi için bkz. Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/263-; Suyûfî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, 3/118-120.

³¹ Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/318.

³² İnne ve benzerlerinde haberin ma'mülünün takdîmi caiz değildir. Ma'mül bulunduğu *إِنَّ زَيْدًا أَكَلَ طَعَامَكَ* şeklinde ifade edilmesi gerekir. *إِنَّ طَعَامَكَ زَيْدًا أَكَلَ* şeklinde ifade edilemez. Aynı şekilde bazıları caiz görselede ma'mul zarf veya car-mecrur da olsa yine öne alnamaz *بَكَ زَيْدًا وَاتَّقِ* denir. *إِنَّ بَكَ زَيْدًا وَاتَّقِ* şeklinde ifade edilemez. bkz: İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/318.

³³ Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/75.

³⁴ Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/212.

olmadığında, سَاعَدَ عَيْسَىٰ يَحْيَىٰ örneğinde olduğu gibi, i'rab hareketleri görünmediği için önce fâil sonra mef'ûl getirilir. Hem fâil hem de mef'ûl muttasıl zamir olduğunda da yine önce fâilin sonra mef'ûlün getirilmesi zorunludur.³⁵ Son olarak إِنْما ve إِلا ile mef'ûlde kasr söz konusu olduğunda إِنَّمَا يَفِيدُ الدَّوَاءَ الْمَرِيضَ örneğinde olduğu gibi mef'ûl üzerine bir tahsis söz konusu olduğu için önce fâilin sonra mef'ûlün getirilmesi zorunludur.³⁶

Fiil cümlesindeki sıralama açısından göz önünde bulundurulması gereken bir diğer durum mef'ûlün fâilin önüne alınmasının vacip olduğu sıralamadır. Bu dizilimle alakalı nahiv kitaplarında üç kural zikredilmiştir. Birincisi; fâilde mef'ûle râci bir zamir varsa وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ “Bir zamanlar Rabbi İbrahim'i birtakım kelimelerle sınıadığında” ayetinde olduğu gibi mef'ûlün öne alınarak zikredilmesidir.³⁷ Mef'ûlün bih öne alınıp zamir lafzen ve rütbeten fâile râci olduğunda bu kullanım reddedilmiş olmakla beraber حَمَلَتْ ثَمَارَهَا الشَّجَرَةَ örneğinde olduğu gibi sadece lafzen fâile râci bir zamir mef'ûle bitiştiğinde caiz görülmüştür. İkincisi: إِنَّمَا veya إِلا ile yapılmış bir kasr varsa إِنَّمَا هَدَّبَ النَّاسَ الدَّرْسُ “İnsanları ancak ve ancak eğitim almaları terbiyeli hale getirir” örneğinde olduğu gibi mef'ûl fâilden önce gelmek zorundadır. Üçüncüsü ise mef'ûlün muttasıl mansub bir zamir olup fâilin zahir bir isim olarak gelmesi durumunda ضَرَبَهُ مُحَمَّدٌ “Ona Muhammet vurdu.” örneğinde olduğu gibi mef'ûl fâilden önce gelmek zorundadır.³⁸

Fiille Mef'ûlün bih arasında da zorunlu bir sıralama vardır. Bazı durumlarda mef'ûlün fiilden sonra gelmesi gerekiyorken bazı durumlarda mef'ûl fiilin önüne alınarak zikredilir. Mef'ûlün fiilin önüne alınması hususunda gözetilmesi gereken en önemli husus bir isim başa alınmış olacağı için mef'ûlün mübtedâ ile karıştırılmasına mani olmaktır.

Mef'ûlün bih zorunlu olarak fiilden sonra getirilmesi ile ilgili şartlar şu şekildedir: Mef'ûl taaccüb fiilinin mef'ûlü olduğunda öne alınmaz. مَا أَعْجَبَ قُدْرَةَ اللَّهِ الَّتِي خَلَقْتَ هَذَا الْكَوْنَ. “Bu kainatı yaratan Allah'ın kudreti ne kadar şaşırtıcı!” örneğinde olduğu gibi قُدْرَةَ kelimesi taaccub fiili olan مَا أَعْجَبَ ifadesinin Mef'ûlün bih'i olduğu için öne alınamaz. Üzerinde bir tahsisin yapıldığı kelime sonraya alındığı için mef'ûlün bih'te hasr söz konusu olduğunda da yine fiilden sonra getirilir. إِنَّمَا يَحْتَرِمُ النَّاسُ إِلَّا الْعُلَمَاءَ “İnsanlar ancak alimlere saygı gösterir” örneğinde الْعُلَمَاءَ kelimesi mef'ûl olup üzerinde bir tahsis söz konusu olduğu için cümle sonuna alınmıştır. Mef'ûlün

³⁵ Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/86-87.

³⁶ Y. Fatih Akbaş, *Arapça Sarf-Nahiv*, 7. Basım (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2021), 515; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâ'idu'l-esâsiyye li'lugati'l-'Arabiyye* (Kahire: Dâru'l-Gadi'l-Cedîd, 2010), 103.

³⁷ İbn Hişâm el-Ensârî, *Evdâhu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti ibn Malîk*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: Dâru't-Turas, ts), 2/125.

³⁸ Hâşimî, *el-Kavâ'idu'l-esâsiyye li'lugati'l-'Arabiyye*, 103.

mastarı müevvel olarak kullanılması durumunda da mef'ûl öne alınamaz. وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا “Eğer çocuklarınızı (bir sütanneye) emzirtmek isterseniz, size bir günah yoktur. (Bakara 2/233) ayetinde mef'ul olan kısım أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ şeklindeki mastardır. Bu yüzden mef'ûlün öne alınması mümkün değildir. Aynı şekilde fiilin mastar harflerinin sırası olması durumunda da Mef'ûlün bih fiilin önüne geçemez. يُعْجِبُنِي أَنْ تَقُولَ الصِّدْقَ cümlesinde kullanılan أَنْ تَقُولَ الصِّدْقَ ifadesi mastarı müevvel olup fâil konumundadır. Mastar harfi olan أَنْ den sonrası ise bu harfin sırası konumundadır. Cümlede mastar harfinin sırası olan fiilin mef'ûlü fiilden sonra zikredilmiştir. Son olarak mef'ûlün amilinin tek fiil-i muzariyi cezm eden bir edattan dolayı meczum olması durumunda sadece fiilin önüne geçmesi caiz değildir. Fakat أَسَاءَةً لَمْ أَفْعَلْ “Bir kötülük yapmadım” örneğinde olduğu gibi cezm edatı ile beraber fiilin önüne geçmesi uygun görülmüştür.³⁹

Fiille mef'ûlün bih arasındaki sıralama açısından ele alacağımız son mesele mef'ûlün zorunlu olarak fiilin önüne geçmesidir. Bu konu hakkında nahiv kitaplarında genelde üç şart ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi; mef'ûlün soru edatları veya şart edatları gibi öne geçme hakkı olan bir kelime olması durumunda مِنْ قَابِلَتِ “Kimi karşıladın?” örneğinde olduğu gibi vucûben fiilin önüne geçmesidir. Sadaret hakkı olan bir kelime bir başka kelimeyi tamladığında da مِنْ قَابِلَتِ صَدِيقٍ örneğinde olduğu gibi mef'ûl fiilden önce getirilir.⁴⁰ İkincisi; mef'ûlün munfasıl mansub bir zamir olmasıdır. إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ “Eğer yalnız O'na ibadet ediyorsanız.” (Nahl 70/114) âyetinde تَعْبُدُونَ fiilinin mef'ûlü olan إِيَّاهُ fiilin önüne alınarak zikredilmiştir.⁴¹ Üçüncüsü ise; şart edatı olan أَمَّا dan sonra fiil gelemeyeceği için fiilin cevap cümlesine bitişen ف harfinden sonra gelmesi, mef'ûlün أَمَّا ile fa-i cezaiyenin arasına fasıla olarak girmesi zorunludur. Bu şekilde mef'ul hem fiilin hem de fâilin önüne geçmiş olmaktadır.⁴² أَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ “Öyleyse yetimi sakın azarlama.” (Duha 93/9) âyetinde الْيَتِيمَ kelimesi mef'ûl olarak öne geçmiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz durumların dışında kastedilmek istenen manaya bağlı olarak mef'ûl fiilin önüne alınarak ifade edilebilmektedir. Bu durum daha çok fiil öncesinde soru edatı olan hemze, teşvik (tahdid) harfleri, kasemin cevabına birleşen lâm harfi, te'kid lamı, şart edatı olan إِنْ gelmesi durumunda veya fiilin lafzen veya manen mazi fiil olması, başında nefiy için kullanılan مَا bulunması durumunda gerçekleşmektedir. “Bir şey anladın mı?” örneğinde mef'ûlün öncesinde soru edatı bulunmaktadır. وَاللَّهِ لِمَجْتَهَدَا أَكْفَى “Allah'a yemin

³⁹ Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/91.

⁴⁰ Ensârî, *Evdâhu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti ibn Malik*, 2/130.

⁴¹ Akbaş, *Arapça Sarf-Nahiv*, 516-517; Hâşimî, *el-Kavâ'idu'l-esâsiyye li'lugati'l-'Arabiyye*, 103-104.

⁴² Ensârî, *Evdâhu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti ibn Malik*, 2/133.

olsun çalışanı mükafatlandıracağım.” örneğinde ise kasemin cevabına lââm harfi birleşmiş olduğu için mef'ûl öne alınarak zikredilebilmiştir.

4. Lafızların Sıralanışındaki Anlamsal Boyut

Lafızların cümledeki sıralanışı takdîm veya te'hir yoluyla gerçekleşmektedir. Takdîm herhangi bir kelimeyi birtakım sebeplerden dolayı bulunması gereken yerden önce zikretmektir. Te'hir ise kelimeyi birtakım sebeplerden dolayı olması gereken yerden sonra söylemektir. Bu konu hem nahiv hem belâgat kitaplarında detaylı bir şekilde ele alınmış, her birisi için birtakım sebepler zikredilmiştir. Zerkeşî, takdim ve te'hir'in kelama hükmedebilen ve fesahatta üst seviyede kişilerin becerebilecekleri bir ifade tarzı olduğunu, kalplerde büyük bir etkisi ve tatlı bir ahenginin olduğunu ifade etmektedir.⁴³

Takdim iki çeşittir: Birincisi tehir niyetiyle yapılan takdimdir. Böyle bir kullanımda lafızlar cümledeki görevlerini kaybetmezler ancak anlamsal açıdan birtakım gayeler güdüldüğü için kısmen önceki cümleye göre bir farklılık meydana gelmiş olur. Bir de tehir niyetiyle yapılmayan takdim var ki burada lafızlar cümledeki görev ve anlamlarını kaybederek yeni bir görev ve anlam kazanmış olurlar. Örneğin ضرب عمرا زيد cümlesinde fâil ve mef'ûl birbirine karışmayacağı için bir takdim yapılabilmiş fakat fâil olan زيد ve mef'ûl olan عمرا kelimesi bu değişiklikte ögeliklerini korumuşlardır. Bu değişiklik ancak birtakım anlamsal gayelerle yapılmaktadır. ضرب زيد عمرا cümlesinde زيد kelimesinin cümle başına alınması onu fâil olmaktan çıkarıp mübtedâya dönüştürmektedir.⁴⁴ Bu da hem kelimenin cümledeki görevinin farklılaşmasına hem de anlamının değişmesine sebep olmaktadır. Zira isim cümlesi fiil cümlesine göre daha te'kidli olup ضرب زيد عمرا yerine ضَرَبَ عَمْرًا زيد denildiğinde Zeyd dışında zihne gelebilecek bütün kişiler nefyedilmiş olmaktadır.

Anlamsal değişiklik kelimelerin yerleri değiştirilerek elde edilebileceği gibi kelimelerin yerlerini değiştirmeden de yapılabilmektedir. Zira cümledeki kelimeleri arasında birleşmeyi sağlayan birtakım bağlar vardır. Bunların ortadan kalkması ya cümleyi tamamen iptal edecek ya da başka şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır.⁴⁵ Elif lam takısı, harekeler ve kelimenin yapısı bir bağdır, bunlar değiştirildiğinde anlam da değişecektir.

Cürcani, kelimelerin yerleri değiştirilmeden anlamlarının değiştirilebileceğini şu şekilde anlatır: *Bil ki birisi anlam ve lafızlara dinleyici açısından bakıp anlamları ancak lafızlar kulağına düştükten sonra algıladığını görerek zanneder ki anlamlar sıralanış açısından lafızlara bağlıdır. Bu*

⁴³ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır, ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1984) 3/233.

⁴⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-îcâz*, 122.

⁴⁵ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 134.

düşünce yanlıştır. Şöyle ki; anlam lafızlara bağlı olsa lafızların sırası değişmeyip aynen korunurken anlamların değişmesi mümkün olmazdı. Lafızlar yerlerinden oynatılmadan anlam değişebildiğine göre anlamlar lafızlara değil lafızlar anlamlara bağlıdır. Bil ki birisi mübtedâ ve haberin her ikisini de marife yapıp haberi öne aldığı anda anlamı gözden geçirip güzelce düşünmeden cümle çözümlemesini yapmaz ve baştaki kelimenin haber olduğunu bilemez. O halde iyi bil ki cümle unsurları arasında bir değişiklik yapmadan ve kelimeleri yerlerinden oynatmadan bir sözün anlamını bir biçimden başka bir biçime değiştirebilirsin.⁴⁶

Kelimelerin yerlerini değiştirmeden anlamlarının değiştirilmesi tespit edebildiğimiz kadarıyla üç yolla olmaktadır. Bunlardan birincisi elif lam takısının kullanımı ile ilgilidir. Elif lam takısının bulunduğu yeri değiştirmek veya elif lam takısı olmadan kelimeyi yalın kullanmak hem manayı hem de kelimenin cümledeki görevini tamamen değiştirebilmektedir. Örneğin elif lam takısı ilk kelimenin başına getirilerek الولدُ كَسْلَانُ şeklinde ifade edildiğinde الولدُ mübtedâ كسلان haber olup ifade “Çocuk tembeldir.” anlamına gelmektedir. Elif lam takısı bir sonraki kelimeye kaydırılarak وَلَدُ الْكَسْلَانِ denildiğinde ise ilk kelime muzaf ikincisi muzafun ileyh olup anlam “tembelin çocuğu” biçimine dönüşmektedir. Her iki kelimeye elif lam takısı koyulduğunda veya her ikisinden de kaldırıldığında bu kez yapı sıfat ve mevsufa dönüşecek olup anlam “tembel çocuk” şeklinde olmaktadır.

İkincisi kelimenin omurgasında yapılan değişikliktir. Bu iç seslerin değiştirilmesiyle elde edilebileceği gibi kelimenin formu değiştirilerek de elde edilebilir. Örneğin كَسَلَ الْوَلَدُ cümlesinde tembel kelimesi كَسَلَ şeklinde okunduğunda cümle fiil ve fâilden oluşup anlam “Çocuk tembellik yaptı.” iken tembel kelimesi كَسَلُ şeklinde okunduğunda yapı izafete dönüşmek suretiyle anlam “Çocuğun tembelliği” şeklinde olacaktır.

Üçüncüsü ise kelimelerin son seslerinde yapılan değişikliktir. Kelimenin sondaki sesi kelimenin cümledeki konumunu belirlediği için son sesin okunma şekli de anlamı farklılaştırabilmektedir. Örneğin طَفُلُ الرَّجْلِ الْمَهْدَبِ ifadesinde الْمَهْدَبِ kelimesinin hem الرَّجْلِ hem de طَفُلِ kelimesine sıfat yapılabilmek imkânı vardır. الْمَهْدَبِ kelimesi ref halinde okunduğunda “çocuk” kelimesine sıfat olacakken cer halinde okunduğunda “adam” kelimesine sıfat olacaktır. Her ikisinde de anlam farklılaşmaktadır.

İfade ettiğimiz üzere cümle öğelerinin te’hir niyetiyle yapılan takdiminde anlamsal açıdan bazı gayeler vardır. Bunlardan ilki zikri önemli olanın öne alınarak ifade edilmesidir. Örneğin haber bekleyen bir topluluğa ulaştırılacak haberin “öğretmenin hangi öğrenciyi seçtiği meselesi” olduğunda haberi bekleyen topluluk için bunu söyleyenin kim olduğunu bilmede bir fayda yoktur. Zikri önemli olduğu için önce kimin seçildiği söylenilmek üzere عليا

⁴⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-îcâz*, 425-426.

اختار المعلم denir. Zira insanların ilk olarak duymak istedikleri şey kimin seçildiğidir. Fakat haberi bekleyen topluluk için kimin seçildiğinden ziyade bu seçimi yapanın kim olduğu önem arz ediyorsa bu defa öğretmen عليا kelimesinin önüne alınarak ifade edilir.⁴⁷ Lafızları aynı olmasına rağmen farklı şekilde ifade bulmuş iki lafzi müteşabih âyette bu kullanımın güzel bir örneği vardır. Âyetlerin birisi نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ “Fakirlik sebebiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da yalnız biz rızıklandırırız. (Enâm, 6/151)” şeklinde önce کم zamiri gelecek şekilde bir söz dizimine sahipken bir başka âyette وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ “Fakirlik sebebiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Onları da sizi de yalnız biz rızıklandırırız. (İsrâ, 17/31)” şeklinde هم zamiri کم zamirinin önüne alınarak zikredilmiştir. Yukarıdaki ayetlerin ilki fakirlere hitap etmektedir. Onların rızık çocuklarının rızıkından daha önemli olduğu için کم zamiri (kendileri) öne alınarak rızık vaadinde bulunulmuştur. İkinci ayet ise zenginlere hitap etmektedir. Bu ayette هم zamiri öne alınarak zenginlerin evlatlarına rızık vaadinde bulunulmuş, kendileri sonraya alınmıştır.⁴⁸

Sıralamada kelimeleri öne almanın bir başka gayesi ta‘zîm, teşrîf veya hükmü güçlendirmektir.⁴⁹ Zikri geçen şeyin şanını yüceltmek gayesiyle öne alınan kelimenin kıymeti artırılmış olmaktadır.⁵⁰ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ “Allah’ın ve Rasulünün rızasını kazanmaları daha doğrudur.” (Âl-i İmran 3/78) âyeti “أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ” şeklinde gelebilecek iken Allah ve Resulünün ta‘zîmi için kelimeler öne alınarak zikredilmişlerdir. اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ “Gerçekte, Allah onlarla istihza (alay) eder. (Bakara 1/15)” âyetinde ise hükmü güçlendirme kastı ile özne öne alınmıştır. Takdir; إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ هُوَ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ اسْتَهْزَاءَ الْأَبْلَغِ “Allah (c.c) alayın en iyisiyle onlarla alay etmektedir.” şeklindedir.⁵¹

Bir başka maksat tahsistir. Hükmü ve özelliği tamamen öne alınan kelimeye has kılma, başkalarını ilgili eylemin dışında tutma gayesi ile yapılır.⁵² اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ “Allah rızık kullarından dilediğine bol bol verir, dilediğine de kısar. (Ankebût 29/62)” âyetinde tahsis için الله lafzı öne alınmıştır. “اللَّهُ وَحْدَهُ” anlamına gelir. Rızık vermek bizzat Allah’a tahsis

⁴⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-îcâz*. 125.

⁴⁸ Âkûb, *el-Mufasssal fi ‘ulûmi’l-belâgati’l-‘Arabiyye*, 215.

⁴⁹ Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Hatîb el-Kazvînî, *el-Îdâh fi ‘ulûmi’l-Belâga* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 60.

⁵⁰ İbn ‘Akîl el-Mekkî, *ez-Ziyâdetu ve’l-İhsân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru’l-Kalem- ed-Dâru’ş-Şamiye, 2006), 5/ 184.

⁵¹ Dayf, *el-Belâgatu tetavvurun ve tarîhun* (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1990), 226.

⁵² Kazvînî, *el-Îdâh fi ‘ulûmi’l-belâga*, 59.

edilmiş, başkaları bu eylemin dışına çıkarılarak nefyi sağlanmıştır.⁵³ Tahsis için yapılan değişikliğe bir başka örnek *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* “Allah’ım yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yarım dileriz” âyetidir. Cümle *نَعْبُدُ* şeklinde iken mef’ûl olan *كَ* zamiri öne alınarak ibadet etme ve yardım dilemenin ancak Allah’tan olacağı vurgulanmıştır.

Anlam karışıklığını engellemek için de kelimeler öne alınabilmektedir. Örneğin kelimenin yüklem olduğuna dikkat çekmek için kelime öne alınarak ifade edilebilmektedir. Haber ile sıfatın karışabileceği yerlerde haberi (müsnedi) öne alarak bu karışıklığı engelleme gayesi ile yapılır.⁵⁴ *لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ* “Belli bir zamana kadar sizin için yer yüzünde oturma ve faydalanma vardır.” (Bakâra, 2/36) âyetinde müsned olan *لَكُمْ* ifadesi öne alınmayıp *مُسْتَقَرٌّ* kelimesinden sonra getirilseydi sıfatla karışma ihtimali bulunmaktaydı. Anlam karmaşasını engellemek için yapılan yer değişikliği için bir başka örnek *وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ* “Firavun ailesinden, imanını gizleyen mü’min bir adam şöyle dedi.” (Mü’min 40/28) âyetidir. *مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ* mef’ul olarak *يَكْتُمُ إِيمَانَهُ* ifadesinden sonra getirilmiş olsaydı “imanını Firavun ailesinden gizleyen” anlamına gelirdi ki ayetle kastedilen, kişinin imanını sadece Firavun ailesinden değil herkesten gizlemesidir. Anlamsal bir karışıklığa sebep olmaması için ikinci bir sıfat olan *يَكْتُمُ إِيمَانَهُ* ifadesinden önce araya fasıla girmiştir.

Sevinci, üzüntüyü, söylenmesinden zevk duyulan şeyleri hayır ve bereket umulan şeyleri çabukça söyleme isteği ile acele edildiği için kelime öne alınabilir.⁵⁵ *بِرَاءَةُ الْمُتَّهَمِ حَكَمَ بِهَا الْقَاضِي* “Hakim suçlunun beraatine karar verdi.” ifadesinde *بِرَاءَةُ* lafzı beklenen bir haber olup duyulan sevinçten dolayı diğer lafızların önüne alınarak zikredilmiştir.

Genelleme ifade etmek için de kelimeler takdîm edilebilir. Cümlede umûm ifade eden edatlar ile nefiy ifade eden edatlar bulunduğu olur. Genelleme iki kısma ayrılır.⁵⁶ Birincisi geneli olumsuzlaştırmaktır. Nefiy ifade eden edatlar umûm ifade eden edatlardan öne alınır. Bu tür ifadelerde olumsuzluk bütün bireyleri kapsamaz. *لَمْ يَأْتِ كُلُّ الطَّلَبَةِ* “Öğrencilerin hepsi gelmedi” ifadesi bir olumsuzluk içermekle beraber bütün fertleri kapsamaz. Zira “Öğrencilerin hepsi gelmedi.” demek, *ولكن جاء بعضهم* “Fakat bir kısmı geldi.” demektir. İkincisi ise; olumsuzluğu genelleştirmek içindir. Umûm ifade eden lafız, nefiy ifade eden edatlardan öne

⁵³ Dayf, *el-Belâgatü tetavvurun ve tarîhun*, 226.

⁵⁴ Abbâs, *el-Belâga funûnuha ve efnânuha ilmu’l-meânî*, 231.

⁵⁵ Merağî, Ahmed Mustafa, *Ulûmu’l-belâga* (Beyrut: Ulûmu’l-Belâga, Daru’l-İlmiyye, 1993),102.

⁵⁶ Muhammed b. Salih Useymîn, *Şerhu’l-belâga min kitâbi lugâti’l-Arabiyye* (Riyad: Müessesetü’ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn, 1434), 165.

alınır. Bu tür ifadelerde olumsuzluk bütün bireyleri kapsar.⁵⁷ “جميع الطلبة لَمْ يَأْتُوا” “Öğrencilerin tamamı gelmedi.” gibi.

Kelimelerin öne alınarak zikredilmesindeki bir başka gaye şüpheyi gidermektir. Vadetme ve kefil olma durumlarında olur. Muhatap söylenecek söze inanmadığında özne öne alınarak ifade edilir. Birisi size inanmadığında “ben söz veriyorum” diyerek özne olan أَنَا zamiri öne alınır, bu şekilde muhataba bir güven verilmesi amaçlanır.⁵⁸ Bu kullanımda eylem ise ismin haberi olarak getirilir.

Sıkça vuku bulan şeyler nadiren vuku bulan şeylerin önüne alınabilir. Buna çok olanın az olanın önüne alınarak kullanılması da diyebiliriz. وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ “Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin. (Mâide 5/38)” Hırsızlık olayı erkeklerde daha fazla vuku bulduğu için السَّارِقُ kelimesi وَالسَّارِقَةُ kelimesinin önüne alınarak zikredilmiştir.⁵⁹ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ “Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (Bakara 2/178)” âyetinde de hür olanlar sayıca köle olanlardan fazla olduğu için “hür” lafzı öne alınmıştır.

Bir şey gerçekleşme açısından ilk olduğu için de öne alınabilir. Sıralama açısından ilk olan ondan sonra gelecek olan lafzın öncesine alınarak zikredilir. “Onu ne bir uyuklama ne de bir uyku tutar.” (Bakara 2/255) âyetinde uyuklama, uykudan önce olduğu için önce uyuklama sonra uyku zikredilmiştir.⁶⁰ Bir başka örnek صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى “İbrâhim ve Mûsâ’nın kitaplarında da vardır.” (Alâ 87/19) âyetidir. Hz. İbrahim’e inen suhuf lar ilk olduğu için önce suhuf lar, sonra Hz. Musa’ya inen kitaptan bahsedilmiştir.

Bu meyanda dile getireceğimiz son maksat cümleye ritim ve görsel bir güzellik kazandırmak amacıyla kelimelerin yerlerini değiştirmektir. Cümle sonlarındaki kelimelerin aynı seslerle bitmesini sağlamak maksadıyla yapılır. “Onu yakalayıp bağlayın. Sonra alevli ateşe atın onu.” (Hâkka 30-31) âyetinde mef’ûl öne alınmadan صلوه الجحيم خذوه فغلوه، ثم الجحيم صلوه şeklinde kullanılmış olsaydı bu fasıla ile bir önceki fasıla arasındaki ses ahengi sağlanmamış olacaktı. Bu yüzden mef’ûl öne alınarak صلوه الجحيم ثم الجحيم şeklinde ifade edilmiştir.

Sonuç

Söz dizimi zihinde oluşturulmuş sıralamanın aynı anda telaffuz edilmesi suretiyle kelimelerin ardı ardına dizilmesinden ibarettir. Kelimelerin diziminde bazen dillerin ortaya

⁵⁷ Useymîn, Şerhu’l-belâga min kitabi kavâidi lugâti’l-Arabiyye, 165

⁵⁸ Cürçânî, Delâilü’l-îcâz, 154.

⁵⁹ Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, et-Ta’bîru’l-Kur’ânî (Ürdün: Dâru İmâr, 2006), 59.

⁶⁰ Sâmerrâî, et-Ta’bîru’l-Kur’ânî, 530.

koyduğu mutlak kurallar vardır. İfade edilecek kelimeler ortaya koyulmuş kurallar göz önünde bulundurularak bir söz dizimine gidilmesi gerekmektedir. Bu kuralların ihlali cümlelerin bozulmasına kelamın anlaşılabilir hale gelmesine sebebiyet verecektir.

Bazı durumlarda ise mutlak kurallar koyulmayıp ifade edilecek manaya bağlı bir şekilde kelimelerin yerlerinde bir değişikliğe gidilmesi uygun görülmüştür. Kelimelerin cümledeki yerlerinde yapılan bu değişiklik anlamı kökten değiştirmese de okuyucu veya dinleyiciye bazı şeyleri hissettirmek gayesi güdülen birtakım incelikler içermektedir. Hiçbir surette sıralamasında değişiklik yapılamayacak cümle unsurları bir kurala bağlandığı gibi isteğe bağlı yapılacak değişiklikler de bir kurala bağlanmıştır. Zira dilin kuralları gözetilmeden yapılacak bir sıralama belirsiz seslerden ibaret olacaktır.

Söz diziminde kelimelerin yerlerinin değiştirilmesinde temelde gözetilen husus yapılacak değişikliğin anlamsal bir karışıklığa sebebiyet vermemesidir. Neticede söz dizimi rasgele yapılmayıp ve bir amaç doğrultusunda olmaktadır. Bu değişiklik kısmen zorunlu kısmen isteğe bağlıdır. Zorunlu değişiklik hem isim hem de fiil cümlesi için temelde tahsis, sadaret ve zamirlerin kullanımı olmak üzere üç ana sebep çerçevesinde cereyan etmektedir. İsim cümlesindeki zorunlu değişiklik haberin şibhi cümle olup mübtedâda habere râci bir zamir olmasına, bir tahsis yapılmış olma şartına ve sadaret hakkına bağlanmıştır. Tahsis, sadaret hakkı ve mef'ûlün bir zamir olarak farklı şekillerde kullanımı fiil cümlesinin dizilimde de ortak şart olarak ileri sürülmüştür.

Cümledeki lafızların yerlerinde yapılacak değişiklik bütün dillerin doğasında vardır. Fakat bazı diller bu konuda katı bir tutum içerisindeyken bazı diller esnek davranmıştır. Arapça bu konuda büyük bir esnekliğe sahip olan dillerdendir. Bu da ifadeye geniş bir hürriyet kazandırmakta, lafza dökülmemiş birtakım manaların elde edilmesine imkân vermektedir.

Kaynakça

‘Âkûb, İsa Ali. *el-Mufasssal fi ‘Ulûmi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye*. Haleb: Câmî'atu Haleb, 2000.

‘Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu’l-Belâga min Kitâbi Lugâti’l-‘Arabiyye*, Riyad, Müessesetü’ş-Şeyh Muhammed b. Salih el-‘Useymîn, 1434.

Akbaş, Y. Fatih. *Arapça Sarf-Nahiv*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 7. Basım, 2021.

‘Atîk, Abdulaziz. *fi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye*, ‘İlmu’l-Ma‘ânî. Beyrût: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 2009.

Bağdâdî, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. Sirâc en-Nahvî. *el-Usul fi’n-nahv*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle. 1417/1996.

Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat, Abdülkahir el-Cürçânî’ni Söz Dizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Cürçânî, Abdülkahir. *Delâilu’l-i‘caz*. nşr. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mekebetu’l- Hâncî, 2004.

Cürçânî, Abdülkâhir. *Mukteşid fi Şerhi’l-Îdâh*, thk. Kâzım Mercân. Irak: Dâru’r-Reşîd li’n-Neşr, 1982.

- Cürcânî, Abulkahir. *Delâilü'l-Îcâz*. Çev. Osman Güman. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2015.
- Dayf, Şevki. *el-Belâgatü Tatavvurun ve Tarîh*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1990.
- Ensârî, İbn Hişâm. *Ḳatrü'n-nedâ ve Bellü's-Sadâ*, İstanbul: Fatih Enes Kitabevi, ts.
- Ensârî, İbn. Hişâm. *Evdâhu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4. Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, ts.
- Hasan, 'Abbâs. *en-Nahvu'l-Vâfi*. 4 cilt. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 17. Basım, 2010.
- Hassân, Temmâm. *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâha ve Mebnâha*. Fas: Dâru's- Sekâfe, 1994.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâga*, Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1999.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed. *el-Kavâ'idu'l-esâsiyye li'lugati'l-'Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Gadi'l-Cedîd, 2010.
- İbn 'Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdillâh. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2015.
- Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb. *el-Îdâh fi 'ulûm'l-Belâga*, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Kızılkaya, Yakup. "Arapçada Mürekkep Cümlelerin Kapsamı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 122-146.
- Kocevî, Şeyhzâde Muhyiddîn Mustafa. *Şerhu Kavâ'idü'l-İ'râb li'bnî Hişâm*. thk. İsmail Merve. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Mekkî, İbn Akîl, *ez-Ziyâdetu ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. 10 cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiye, 2006.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmu'l-Belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan el-Habenneka. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye Ususuhâ ve 'ulûmuhâ ve Fünûnuhâ*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kalem, Şam, ed-Dâru's-Şâmiye, 1996.
- Sâmerrâî, Fâdil Sâlih. *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2006.
- Suyûtî, Celâleddîn 'Abdurrahmân. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, thk.'Abdu'l-'Âl Sâlim Mükerrrem. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*. 10 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1434.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 4 cilt. Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs,1984.

İbn Hişâm'ın Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ Adlı Risâlesi

Ibn Hishâm's Risâlah Entitled Fawh al-Shadhâ Bi-Mas'alat Kadhâ

Mahfuz GEYLANI*

Öz

İbn Hişâm Arap dilinde zamanının önde gelen âlimlerinden olup Mısır gramer ekolünün önemli temsilcilerinden biridir. Nahiv, lügat, kıraat, hadis ve fıkıh ilimlerinde tam bir yetkinlik kazanmış ve ilmin ince meselelerine vakıf olmuştur. Bu çalışmamızda İbn Hişâm'ın Arap dilinde kullanılan “كذا” edatı ile ilgili bilgileri ihtiva eden *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ* adındaki risâlesini ele aldık. İbn Hişâm, Ebû Hayyân'ın telif etmiş olduğu *eş-Şezâ fî ahkâmi kezâ* isimli eserine vakıf olup “كذا” edatı ile ilgili hükümlerin yeterince açıklanmadığını görünce bu risaleyi telif etmiştir. İbn Hişâm risalesini beş ana bölümde ele almıştır. Risalesinde gramer âlimlerinin görüşlerine yer vermiş, Basra ve Kûfe dil ekollerinin ve fıkıh mezhep imamlarının görüşlerini zikretmiştir. Semâi, kıyâsı, şiiri ve Arap dilinde kullanılan örnekleri istishâd olarak kullanmıştır. Sadece gramer âlimlerinin görüşlerini nakletmekle yetinmemiş görüşleri kendi düşünce süzgecinden geçirerek tahlil ve değerlendirmelerle kendi görüşünü de açıklamıştır. Birinci bölümde “كذا” edatının Arap gramerindeki farklı kullanımlarını ayrıntılı bir şekilde anlatır. İkinci bölümde “كذا” edatının temyîzinin harekesi konusundaki üç farklı görüşü açıklar. Üçüncü bölümde “كذا” edatının irâbı konusunda kendisinin ve farklı dil bilginlerinin görüşlerini aktarır. Dördüncü bölümde “كذا” edatının anlamı konusundaki dört farklı dil bilgininin görüşünü izah eder. Beşinci bölümde “كذا” edatının atıf edatıyla veya atıfsız olarak kullanılması durumunda mezhep imamlarına göre terettüp eden sonuçları ifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gramer, Dilbilim, Edat, İbn Hişâm, Fevhu's-Şezâ.

Abstract

Ibn Hishâm, one of the leading scholars of his time in the Arabic language, is one of the important representatives of the Egyptian grammatical cult. He was well-versed in the sciences of grammar, dictionary, qiraat, hadith, and fiqh and was well-versed in the subtle issues of science. In this study, we have Ibn Hishâm's Risâlah entitled Fawh al-Shadhâ Bi-Mas'alat Kadhâ, which contains information about the preposition “كذا” in Arabic. Ibn Hishâm was familiar with Abû Hayyân's work entitled *al-Shadhâ fî ahkâmi kadhâ* and realized that the rulings on the preposition “كذا” were not sufficiently

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, mahfuz@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6148-4342, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 14/01/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 24/02/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/03/2023.

explained, so he wrote this treatise. Ibn Hishâm divided his risala into five main chapters. In his risala, in which he included the views of grammatical scholars, he mentioned the views of the linguistic cults of Basra and Kufa and the imams of the sect of fiqh.

He used sema'ah, qiyas, poetry, and examples used in the Arabic language as istishhād. He did not content himself with merely quoting the views of grammatical scholars, but he also explained his own views through his own thought filter and analyzed and evaluated them. In the first chapter, he explains in detail the different uses of the preposition “كذا” in Arabic grammar. In the second chapter, he explains the three different views on the movement of the preposition “كذا”. In the third chapter, he presents his and other linguists' views on the irab (the change of letters and movements at the end of words in Arabic) of the preposition “كذا”. In the fourth chapter, he explains the views of four different linguistic scholars on the meaning of the preposition “كذا”. In the fifth chapter, he stated the consequences of using the preposition “كذا” with or without the preposition of attribution according to the imams of the sects.

Keywords: Grammar, Linguistics, Preposition, Ibn Hishâm, Fawḥ al-Shadhā

Giriş

Arap dilinde kullanılan edatların anlamını ve işlevini bilmek büyük önem arz etmektedir. Edatların anlamını bilmeden cümlenin anlaşılması zordur. Arap dilinde edatların anlamı ve kullanımı ilgili birçok eser telîf edilmiştir. İbn Hişâm *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde edatları detaylıca ele almıştır. Bununla da yetinmeyip edatlar ile ilgili risaleler yazmıştır. Yazmış olduğu risalelerden biri de çalışma konumuzu oluşturan *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ* adlı risâlesidir. Risâle isminden de anlaşılacağı üzere “كذا” (kezâ) edatı hakkındadır. İbn Hişâm, bu risalede “كذا” (kezâ) edatının anlamı, Arap dilindeki kullanımı ve edatla ilgili üzerinde ittifak ve ihtilâf edilen hususlar hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde İbn Hişâm'ın hayatı ve ilmî kişiliği, ikinci bölümde “كذا” (kezâ) edatının kullanımı, üçüncü bölümde ise İbn Hişâm'ın *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ* adlı risalesi şekil ve içerik açısından incelenecektir.

1. İbn Hişâm'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği

İbn Hişâm'ın tam adı Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm'dır.¹ Lakabı Cemâluddîn² künyesi ise Ebû Muhammed'dir.³ en-Nahvî⁴, el-Ensârî⁵, el-

¹ Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine* (Haydârâbâd, Dâiretu'l Ma'ârifu'l-Osmâniyye, 1414/1993), 2/308; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kâhire: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1348/1965), 2/68; Ziriklî, *el-'A'lâm* (Beyrût: Dâru'l-İlmi lil Melâyîn, 2002), 4/147; Cemâleddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire* (Mısır: Vizâretu's-Sekkâfe, 1383/1963), 10/336; Hacı Halife Mustafâ b. Abdullâh Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn* (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/124; Cemâluddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî, *ed-Delîlu's-şâfi 'ale'l-menhelu's-sâfi*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, ts.), 392; Burhânuddîn İbrâhim b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdurrâhmân b. Selmân el-Hüseyin (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1410/1990), 66; Cemâluddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî el-Atâbekî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyye el-'Amme li'l-Küttâb, 1404/1984), 131; Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir el-Makrîzî, *es-Sulûk li ma'rifeti düvelu'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/248; Ahmed b. Mustafâ Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985), 183, 184; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye), 1/400; Abdullâh Cemâluddîn b. Yûsuf b. Hişâm el-Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi) (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/6; Cemaluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), thk. el-Fâhûrî (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1411/1991), 1/7.

² İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 4/147; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336; İbn Tağriberdî, *ed-Delîlu's-şâfi 'ale'l-menhelu's-sâfi*, 392; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 66; İbn Tağriberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 131; Makrîzî, *es-Sulûk li ma'rifeti düvelu'l-mülûk*, 4/248; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/7.

³ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 4/147; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 66; İbn Tağriberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 132; Makrîzî, *es-Sulûk li ma'rifeti düvelu'l-mülûk*, 4/248; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6.

⁴ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, 1/124; İbn Tağriberdî, *ed-Delîlu's-şâfi 'ale'l-menhelu's-sâfi*, 392; İbn Tağriberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 132; Makrîzî, *es-Sulûk li ma'rifeti düvelu'l-mülûk*, 4/248; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184.

⁵ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336; İbn Tağriberdî, *ed-Delîlu's-şâfi 'ale'l-menhelu's-sâfi*, 392; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 66; İbn Tağriberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 132; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6.

Mısır⁶, eş-Şâfi⁷ ve el-Hanbelî⁸ nisbeleriyle anılmıştır. Hicrî 708/1309 Zilkade ayında⁹ Mısır'da¹⁰ doğmuştur. 761/1360 yılı,¹¹ Zilkade ayında Cuma gecesi,¹² elli küsur yaşlarında¹³ Mısır'da¹⁴ vefat etmiş ve Cuma namazından sonra Kâhire'deki Sûfiyye kabristanına defnedilmiştir.¹⁵

⁶ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6.

⁷ İbn Tağrıberdî, *ed-Delîlu's-şâfi 'ale'l-menhelu's-sâfi*, 392; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l müstevfi ba'de'l-vâfi*, 132.

⁸ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336; İbn Tağrıberdî, *ed-Delîlu's-şâfi 'ale'l-menhelu's-sâfi*, 392; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 132; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184.

⁹ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; İbn Tağrıberdî, *ed-Delîlu's-şâfi 'ale'l-menhelu's-sâfi*, 392; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 131; Makrîzî, *es-Sulûk li ma'rifeti düvelu'l-mülûk*, 4/248; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/400; Celâluddîn Abdurrâhmân es-Sûyûtî, *Husnu'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1387/1967), 1/536; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6.

¹⁰ Zirikî, *el-A'lâm*, 4/147; İbn Hişâm, (Muhakkikin mukaddimesi), *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/6; İbn Hişâm, (Muhakkikin mukaddimesi), *Muğni'l-lebîb*, 1/7; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 2797/1976), 346.

¹¹ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/309; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, 1/124; İbn Tağrıberdî, *ed-Delîlu's-şâfi 'ale'l-menhelu's-sâfi*, 392; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 67; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 132; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 185; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; Sûyûtî, *Husnu'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, 1/536; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9.

¹² İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/309; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336; İbn Tağrıberdî, *ed-Delîlu's-şâfi 'ale'l-menhelu's-sâfi*, 392; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 67; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 132; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9.

¹³ İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336.

¹⁴ Zirikî, *el-A'lâm*, 4/147; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/7; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 346.

¹⁵ İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 67.

Arap dilinin önde gelen âlimlerindedir.¹⁶ Şihâbuddîn Abdullatîf b. Murahhal (v. 744/1343)¹⁷, Alî b. es-Serrâc¹⁸ (v. 747/1346), Tâceddîn Alî b. Abdullâh et-Tebrîzî (v. 746/1345)¹⁹ ve Ebû Hafs Tâcuddîn Ömer b. Alî b. Sâlim b. Sadaka el-Lehmî el-İskenderânî el-Fâkihânî (v. 734/1334)²⁰ gibi âlimlerden ders almıştır. Tâcuddîn el-Fâkehânî'den son sayfası hariç *Şerhu'l-işâre* isimli eserini okumuştur.²¹ Mısır ve diğer bölgelerden birçok kişi kendisinden istifade etmiştir.²² İlmin ince meselelerine vakıf olmuştur.²³ İbn Hişâm'ın amelî/fikhî mezhep olarak önceleri Şâfiî²⁴ ve Hanefî²⁵ mezhebine mensup iken sonrasında Hanbelî mezhebine intisap ettiği kaynaklarda yer almıştır. Kâdî Muvaffikuddîn el-Haccâvî Hanbelî mezhebine geçmesini kendisinden talep edince o da bu talebe icabet etmiş ve Hanbelî mezhebine intisap etmiştir.²⁶ Hanbelî fakihlerinden Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hırâki'nin (v. 334/946) *el-Muhtasar* adlı eserini dört aydan daha kısa bir sürede

¹⁶ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 4/147; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 66; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 132; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401.

¹⁷ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 66; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 132; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/7.

¹⁸ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/7.

¹⁹ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/400; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/7.

²⁰ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401.

²¹ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6.

²² İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 67; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6.

²³ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/69; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6.

²⁴ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6.

²⁵ İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 67.

²⁶ İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 67.

ezberlemiştir.²⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân'a (v. 745/1344) çokça muhalefet etmiştir.²⁸ Mütevazı, şefkatli, ince kalpli ve güzel bir ahlaka sahipti.²⁹ İbadete çok düşkündü.³⁰ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (İbn Haldûn) (v. 808/1406) kendisi hakkında şu sözleri sarf eder:

“Biz Mağrib'ta iken Mısır'da Arap dilinde Sîbeveyh'ten daha bilgili bir âlimin ortaya çıktığını ve kendisine İbn Hişâm denildiğini devamlı bir surette duyardık.”³¹

İbn Hişâm birçok faydalı eser telif etmiştir.³² İbn Hişâm'ın kaynaklarda adı geçen eserlerinden bazıları şunlardır: *Muğni'l-lebîb*,³³ *'Umdetu't-tâlib*,³⁴ *Ref'u'l-hesâse 'an kiraâtî'l-hulâse*,³⁵ *et-Tahsîl ve't-tafsîl li Kitâbi't-tezyîl ve't-tekmîl*,³⁶ *Şerhu Şevâhidi'l-kubrâ ve's-suğrâ*,³⁷ *el-*

²⁷ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/68; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-îmâm Ahmed*, 67; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6.

²⁸ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/308; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/69; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401.

²⁹ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/69; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/6.

³⁰ İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-îmâm Ahmed*, 66.

³¹ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/69; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 4/147; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/7; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/8.

³² İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 132; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/7.

³³ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/69; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 4/147; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-îmâm Ahmed*, 67; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 132; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9.

³⁴ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/69; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 4/147; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/8; İbn Hişâm (Muhakkikin mukaddimesi), *Muğni'l-lebîb*, 1/10.

³⁵ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/69; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 4/147; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/8; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9.

³⁶ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/69; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 4/147; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/7; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9.

³⁷ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/69.

İ'râb 'an kavâ'idu'l-i'râb,³⁸ Şuzûru'z-zeheb,³⁹ Katru'n-nedâ ve bellu's sedâ,⁴⁰ el-Kevâkibu'd-dürriyye,⁴¹ Şerhu Bânet suâd,⁴² et-Tezkire, el-Mesâilu's-seferiyye fi'n-nahv,⁴³ Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik,⁴⁴ el-Câmi'u'l-kebîr,⁴⁵ el-Câmi'u's-sağır,⁴⁶ et-Tavdîh,⁴⁷ Şerhu'l-Burde,⁴⁸ Şerhu't-teshîl,⁴⁹ Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ.⁵⁰

2. “كَذَا” (kezâ) Edatının Kullanımı

“كَذَا” (kezâ) edatının Arap dilinde üç tür kullanımı vardır. Bunlar şunlardır:

³⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, 1/124; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/7; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9.

³⁹ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fi ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/69; Zirikî, *el-'A'lâm*, 4/147; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fi zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 67; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 185; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/8; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/8.

⁴⁰ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fi ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/309; Zirikî, *el-'A'lâm*, 4/147; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 185; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, “mukaddime”, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/9; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/8.

⁴¹ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fi ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/309; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401.

⁴² İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fi ayâni'l-mieti's-sâmine*, 2/309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/69; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fi zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*, 67; İbn Tağriberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 132; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 185; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9.

⁴³ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/69; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 185; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/10.

⁴⁴ Zirikî, *el-'A'lâm*, 4/147; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/7; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9.

⁴⁵ Zirikî, *el-'A'lâm*, 4/147; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 185; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/8; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9.

⁴⁶ Zirikî, *el-'A'lâm*, 4/147; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 185; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/7; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9.

⁴⁷ İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336.

⁴⁸ İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, 10/336; Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 185; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/401; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/8.

⁴⁹ Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 184.

⁵⁰ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/9; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* (Muhakkikin mukaddimesi), 1/10.

a. “كَذَا” (kezâ) edatı teşbîh anlamını ifade eden “ك” harfi ile işaret anlamını ifade eden “ذ” harfinden ibaret olup asıl anlamları üzere baki kalmışlardır. “رَأَيْتُ زَيْدًا فَاضِلًا وَرَأَيْتُ عَمْرًا كَذَا” örneğinde olduğu gibi.⁵¹

b. İki kelimedenden oluşmuş mürekkep bir kelime olup aded (sayı) anlamının dışındaki bir anlamı ifade eder. “كَيْفَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ : يَوْمَ كَذَا وَ كَذَا فَعَلْتَ فِيهِ كَذَا وَ كَذَا أَتَذَكَّرُ” “Kıyamet günü kişiye ‘kendisinde şöyle ve böyle fiiller işlediğin şöyle ve böyle bir günü hatırlıyorsun?’ denilecek” hadisinde olduğu gibi.⁵²

c. Bir tek mürekkep bir kelime olup kendisi ile aded (sayı) anlamından kinaye yapılır.⁵³

Dil bilginlerinden İbn Harûf (v. 609/1212) Arapların “كَذَا دِرْهَمًا” (Şu kadar dirhem) ve “كَذَا وَ كَذَا دِرْهَمًا” (Şu kadar ve şu kadar dirhem) ifadelerini kullanmadıklarını iddia etmiş ancak İbn Mâlik (v. 672/1274) ise az da olsa bu kullanımın Araplar arasında mevcut olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

2.1. “كَذَا” (kezâ) Edatının “كَيْفَ” (keeyyin) Edatı ile Benzerlik ve Farklılıkları

“كَذَا” (kezâ) edatı “كَيْفَ” (keeyyin) edatı ile dört yönden benzerlik üç yönden ise farklılık gösterir. İki edatın benzer ve farklı yönleri şu şekilde izah edilebilir.

2.1.1. Benzer Yönleri

“كَذَا” (kezâ) edatı “كَيْفَ” (keeyyin) edatı ile terkîb, mebnîlik, ibhâmlık ve temyîze olan ihtiyaç konularında benzerlik gösterir.⁵⁵

2.1.2. Farklı Yönleri

“كَذَا” (kezâ) edatı “كَيْفَ” (keeyyin) edatı ile şu konularda farklılık gösterir.⁵⁶

a. “كَذَا” (kezâ) edatı cümlenin başında zikredilmez. “كَذَا وَ كَذَا دِرْهَمًا قَبِضْتُ” örneğinde olduğu gibi.

b. “كَذَا” (kezâ) edatının temyîzinin mansûb olması vaciptir. Temyîzinin “مَنْ” edatı ile veya izâfe ile mecrûr olması caiz değildir. Ancak Kûfe dil ekolüne mensup âlimler “كَذَا ثَوْبٍ وَ”

⁵¹ İbn Hişam, *Muğni'l-lebîb*, 1/318.

⁵² İbn Hişam, *Muğni'l-lebîb*, 1/318.

⁵³ İbn Hişam, *Muğni'l-lebîb*, 1/318.

⁵⁴ İbn Hişam, *Muğni'l-lebîb*, 1/319.

⁵⁵ İbn Hişam, *Muğni'l-lebîb*, 1/318.

⁵⁶ İbn Hişam, *Muğni'l-lebîb*, 1/319.

”كذا اثواب“ örneğinde olduğu gibi ”كذًا“ (kezâ) edatının temyîzinin izafe ile mecrûr olmasını caiz kılmışlardır.

c. ”كذًا“ (kezâ) edatı genellikle atıf ile kullanılır.

3. İbn Hişâm'ın *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ Adlı Risâlesi*

Bu başlık altında çalışma konumuzu oluşturan İbn Hişâm'ın *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ* adlı risâlesi şekil ve içerik açısından incelenecektir.

3.1. Şekil Açısından *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*

Risale Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Ahmed Matlûb tarafından tahkik edilmiş olup Hicrî 1382/1963 yılında basılmıştır. Risalenin yazması altı sayfadan ibaret olup Leiden Kütüphanesinde 2516 rakamıyla muhafaza edilmiştir.⁵⁷ Risale ayrıca Suyûtî'nin (v. 911/1505) *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*⁵⁸ isimli eserinde de zikredilmiştir.

3.2. İçerik Açısından *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*

Bu başlık altında risale içerik açısından değerlendirilecektir.

3.2.1. Mukaddimeye Yer Verilmesi

Her kitabın bir yazılış gayesi vardır. Bu gaye çoğu zaman eserin mukaddimesinde eserin müellifi tarafından açıklanır. İbn Hişâm da risâlesine bir mukaddime ile başlar. Mukaddimedeki Allah'a hamd edip Peygamberine, âline/ailesine ve ashabına salât ettikten sonra risaleyi telîf etmedeki gayesini şu sözlerle ifade eder:⁵⁹

”Ebû Hayyân'ın (öl. 745/1344) telîf etmiş olduğu “eş-Şezâ fî ahkâmi kezâ” isimli eserine vakıf olunca bu eserde “كذًا” (kezâ) edatının kısımlarının, hükümlerinin ve bu edat ile ilgili dil bilginlerinin ittifak ve ihtilâf ettikleri hususların yeterince açıklanmadığını gördüm. Bu gerekçeyle Ebû Hayyân'ın ihmal ettiği konuları da kapsayan bir eser telîf etmeye başladım ve eserimi “Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ” ismiyle isimlendirdim. Sadece Allah'tan yardım dilerim. O bana yeter ve (O) ne güzel vekildir.”

⁵⁷ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ* (Muhakkikin mukaddimesi), thk. Ahmed Matlûb (1382/1963), 6.

⁵⁸ Risale Suyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv* isimli eserinin yedinci cildinin 271-293 sayfaları arasında yer almakta olup toplam on küsur sayfadan oluşmaktadır. Risale “احكام كذا لابن هشام” başlığı altında zikredilmiştir. bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, thk. Abdul'âl Sâlim Mükerrrem (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1985), 7/271-293.

⁵⁹ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 14.

3.2.2. “كَذَا” (kezâ) Edatı ile Hükümleri Beş Bölüm Şeklinde Ele Alması

İbn Hişâm, “كَذَا” (kezâ) edatı ile ilgili konuları beş ana bölümde ele aldığını risalenin mukaddimesinde ifade eder.⁶⁰

Birinci bölümde *ضَبِطِ مَوَارِدِ اسْتِعْمَالِهَا الْفَصْلُ الْأَوَّلُ فِي* (Birinci bölüm “كَذَا” (kezâ) edatının kullanım yerleri hakkındadır) ana başlığı altında “كَذَا” (kezâ) edatının Arap gramerindeki farklı kullanımlarını şu şekilde açıklar:

a. “كَذَا” (kezâ) edatının her iki cüzü de asıl anlamları üzere kullanılır. “ك” edatı ile teşbih, “ذَا” edatı ile de işaret anlamı kastedilir. “كَذَا” (kezâ) edatının her iki cüzü ile herhangi bir şeyden kinaye anlamı kastedilmez.⁶¹

b. “كَذَا” (kezâ) edatındaki “ك” edatı ile “ذَا” edatı kendi asıl anlamından soyutlanır. Edat ya adedden ya da aded dışındaki herhangi bir şeyden kinaye anlamında kullanılır.⁶²

İkinci bölümde *الْفَصْلُ الثَّانِي فِي كَيْفِيَّةِ اللَّفْظِ بِهَا وَ تَمْيِيزِهَا* (İkinci bölüm “كَذَا” (kezâ) edatının temyîzinin okunuş şekli (keyfiyeti) hakkındadır) ana başlığı altında “كَذَا” (kezâ) edatının temyîzinin harekesi konusundaki farklı görüşleri şu şekilde açıklar:

“كَذَا” (kezâ) edatı ile aded anlamı kastedilmeden kullanılırsa bu durumda müfred ve atıfla kullanılır. *مررتُ بمكان كذا و كذا* (Şöyle veya bir mekana uğradım) örneğinde olduğu gibi. Kendisiyle aded anlamı kastedildiği durumda ise sadece atıfla kullanılır.⁶³ “كَذَا” (kezâ) edatının temyîzinin harekesi konusundaki üç farklı görüşü şu şekilde açıklar:

a. Basra dil ekolünün görüşüne göre “كَذَا” (kezâ) edatının temyîzi devamlı surette mansûb olarak okunur. Müellif Basra dil ekolünün görüşünün kıyâsa ve semâa daha uygun olduğu gerekçesiyle bu konuda Basra dil ekolünün görüşünü benimsemiştir.⁶⁴

b. “ك” edatı “ذَا” edatının başında zikredildiğinde edat adedden kinaye olmuş olur. Bu durumda “كَذَا” (kezâ) sözcüğü bir şahsa isim olarak konulan “يزيد” sözcüğü gibi olur. “يزيد” sözcüğünün izafe edilmesi caiz olmadığı gibi “كَذَا” (kezâ) sözcüğünün de izafe edilmesi caiz değildir.⁶⁵

⁶⁰ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 14.

⁶¹ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 15.

⁶² İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 15.

⁶³ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 21.

⁶⁴ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 22.

⁶⁵ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 23.

c. “أحد عشر” (kezâ) sözcüğü gibi mürekkeb bir sözcüktür. “أحد عشر” (kezâ) sözcüğü de izafe edilmez.⁶⁶

Üçüncü bölümde *الفصل الثالث في إعرابها* (Üçüncü bölüm “kezâ” (kezâ) edatının irâbı hakkındadır) ana başlığı altında “kezâ” (kezâ) edatının irâbı hakkında bilgiler verir. Müellife göre “له عندى كذا درهم” cümlesinde geçen “له” sözcüğü mukaddem haber, “عندى” sözcüğü zarf, “كذا” sözcüğü muahher mübtedâ ve “درهم” sözcüğü ise bedel veya atf-ı beyân olur.⁶⁷ Arap gramerinde “kezâ” (kezâ) edatının temyîzi çoğunlukla mansûb olur. Ancak merfû ve mecrûr olması da caizdir.⁶⁸

Dördüncü bölümde *الفصل الرابع في بيان معناها عند النحويين* (Dördüncü bölüm gramer âlimlerine göre “kezâ” (kezâ) edatının anlamı hakkındadır) ana başlığı altında “kezâ” (kezâ) edatının anlamı konusundaki farklı dil bilginlerinin görüşlerini şu şekilde izah eder:

a. İbn Mâlik'e (v. 672/1274) göre “kezâ” (kezâ) edatı كم'i haberiyye mesabesinde olup teksîr (çokluk) anlamını ifade eder. İbn Mâlik'in oğlu da bu görüşü benimsemiştir.⁶⁹

b. Halîl b. Ahmed (v. 175/791) ve Sîbeveyh'e (v. 180/796) göre ise “kezâ” edatı az olsun çok olsun mutlak olarak aded (sayı) anlamını ifade eder. Dil bilginlerinden İbn Harûf da (v. 609/1212) bu görüşü benimsemiştir.⁷⁰

c. Kûfe dil ekolünün görüşüne göre ise “له كذا درهما” ifadesi 3-10 arası, “كذا درهما” ifadesi 11-19 arası, “كذا درهما” ifadesi 20-90 arası, “كذا كذا درهما” ifadesi 21-99 arası, “كذا درهم” ifadesi 100-1000 ve üstündeki sayıları ifade eder.⁷¹

Beşinci bölümde *الفصل الخامس فيما يلزم بها عند الفقهاء* (Beşinci bölüm “kezâ” (kezâ) edatının kullanımının fukahâya göre doğurduğu sonuçlar hakkındadır) ana başlığı altında “kezâ” (kezâ) edatının “كذا درهم” (şu kadar dirhem) ve “كذا و كذا درهم” (şu kadar ve şu kadar dirhem) örneklerinde olduğu gibi “kezâ” (kezâ) edatının atıflı veya atıfsız olarak kullanılması durumunda mezhep imamlarına göre terettüp eden sonuçları şu şekilde açıklar:

⁶⁶ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 23.

⁶⁷ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 25.

⁶⁸ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 24.

⁶⁹ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 25.

⁷⁰ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 26.

⁷¹ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 26.

a. Hanbelî mezhebine göre “كَذَا” (kezâ) edatı ister atıflı veya atıfsız olarak kullanılsın ve her iki durumda da “كَذَا” (kezâ) edatının temyîzi ister mansûb veya merfû olarak okunsun bir dirhem lazım gelir.⁷²

b. Şâfiî mezhebine göre “كَذَا” (kezâ) edatı atıfla kullanılıp temyîzi de mansûb olarak okunduğunda iki dirhem lazım gelir. Ancak temyîzi merfû ve mecrûr olarak okunduğunda ise bir dirhem lazım gelir.⁷³

c. Mâlikî mezhebine göre “كَذَا دِرْهَمًا” (Şu kadar dirhem) denildiğinde yirmi dirhem lazım gelir. Ancak “كَذَا كَذَا دِرْهَمًا” (Şu kadar şu kadar dirhem) denildiğinde onbir dirhem, “كَذَا وَ كَذَا دِرْهَمًا” (Şu kadar ve bu kadar dirhem) denildiğinde ise yirmi bir dirhem lazım gelir.⁷⁴

d. Hanefî mezhebine göre ise atıflı veya atıfsız olarak kullanıldığında onbir dirhem lazım gelir.⁷⁵

3.2.3. Gramer Âlimlerinin Görüşlerine Yer Vermesi

İbn Hişâm'ın “كَذَا” (kezâ) edatının Arap gramerindeki kullanımını açıklarken zaman zaman farklı gramer âlimlerinin konu hakkındaki görüşlerine de yer verdiği görülmektedir. Örneğin dördüncü bölümde “كَذَا” (kezâ) edatının anlamını açıklarken “كَذَا” (kezâ) edatının Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî'ye (v. 672/1274) göre çokluk (التَّكْثِيرُ) anlamını ifade ettiği ancak Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (v. 175/791), Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (v. 180/796) ve Ebül-Hasan İbn Harûf Alî b. Muhammed b. Alî el-Hadramî el-Endelüsî'ye (v. 609/1212) göre ise az veya çok olsun mutlak olarak sayı (الْعَدَدُ) anlamını ifade ettiğini zikretmiştir.⁷⁶

İbn Hişâm risalesinde ayrıca Ebü'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Müşâcîî el-Belhî el-Ahfeş (v. 215/830),⁷⁷ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî (v. 286/900),⁷⁸ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim b. Keysân en-Nahvî el-Bağdâdî (v. 320/932),⁷⁹ Ebü Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh el-Merzübân es-Sîrâfî (v. 368/979),⁸⁰ Ebü Alî

⁷² İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 31.

⁷³ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 31.

⁷⁴ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 31, 32.

⁷⁵ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 32.

⁷⁶ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 25, 26.

⁷⁷ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 27.

⁷⁸ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 27.

⁷⁹ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 27.

⁸⁰ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 27.

Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (v. 377/987),⁸¹ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mavsilî el-Bağdâdî (v. 392/1002),⁸² Ebü'l-Hasan İbn Harûf Ali b. Muhammed b. Ali el-Hadramî el-Endelüsi (v. 609/1212),⁸³ Ebû Alî Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Abdillâh el-Ezdî el-İşbîlî en-Nahvî (v. 645/1247),⁸⁴ Ebu'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-'Ukberî el-Bağdâdî (v. 616/1219),⁸⁵ Ebü'l-Hüseyn Zeynüddîn Yahyâ b. Abdilmu'tî ez-Zevâvî el-Mağribî (v. 628/1231),⁸⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî el-İşbîlî en-Nahvî (v. 669/1270),⁸⁷ Ebü'l-Hüseyn Ubeydullâh b. Ahmed b. Ebî'r-Rebî' el-İşbîlî (v. 688/1289)⁸⁸ ve Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî)⁸⁹ (v. 688/1289'den sonra) gibi gramer âlimlerinin görüşlerine de yer vermiştir.

3.2.4. Bazı Gramer Ekollerinin Görüşlerine Yer Vermesi

İbn Hişâm risalesinde zaman zaman gramer ekollerinin görüşlerine de yer vermiştir. Örneğin ikinci bölümde “كَذَا” (kezâ) edatının temyîzinin harekesinden bahsederken Basra dil ekolüne göre “كَذَا” (kezâ) edatının temyîzinin daima mansûb olduğunu Kûfe dil ekolünün ise “كَذَا” (kezâ) edatının tekrar etmemesi ve atıfsız olarak kullanılması şartıyla “كَذَا” (kezâ) edatının temyîzinde cerri caiz kıldıklarını ve ekol mensuplarına göre “كَذَا دِرْهَمٌ وَ لَهُ ثَوْبٌ” ifadesinin caiz ancak “كَذَا دِرْهَمٌ” (Şöyle şöyle dirhem) ve “كَذَا وَ كَذَا دِرْهَمٌ” (Şu kadar ve şu kadar dirhem) ifadelerinin ise caiz olmadığını ifade ederek iki ekolün bu konudaki görüşüne yer vermiştir.⁹⁰

3.2.5. İstişhâd Getirmesi

İbn Hişâm risalesinde sema, kıyâs, şiir ve Arap dilinde kullanılan örnekleri istişhâd olarak kullanmıştır.

3.2.5.1. Semâ

İbn Hişâm'ın risalesinde semâ ile delillendirmede bulunduğu görülmektedir. Örneğin dördüncü bölümde İbn Hişâm, İbn Mâlik'in “كَذَا دِرْهَمًا” (Şu kadar dirhem) ve “كَذَا وَ كَذَا دِرْهَمًا” (Şu kadar ve bu kadar dirhem) ifadelerinin Arap dilinde kullanıldığını *Teshîl* isimli eserinde

⁸¹ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 19.

⁸² İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 29.

⁸³ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 22, 26, 29.

⁸⁴ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 27.

⁸⁵ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 20.

⁸⁶ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 26, 27.

⁸⁷ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 20, 27.

⁸⁸ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 18.

⁸⁹ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 24.

⁹⁰ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 22, 23.

zikrettiğini ifade etmiş ve bunu Kûfe dil ekolünün görüşlerini çürütmede delil olarak kullanmıştır.⁹¹

3.2.5.2. Kıyâs

İbn Hişâm'ın kıyâs'a başvurduğu durumlar da olmuştur. Örneğin ikinci bölümde “كَذَا” (kezâ) edatının temyîzinin harekesinden bahsederken Basra dil ekolüne göre “كَذَا” (kezâ) edatının temyîzinin harekesinin daima mansûb olduğu görüşünü naklettikten sonra bazı delillere istinaden bu görüşün hem semâ hem de kıyâs yönünden daha doğru olduğunu ifade etmiştir.⁹²

3.2.5.3. Şiir

İbn Hişâm şiir ile de istişhâd ta bulunmuştur. Toplamda dört şiirle istişhâdda bulunmuştur. Örneğin “كَذَا” (kezâ) edatındaki “ك” harfinin isim oluşuna A'sâ'nın (v. 7/629) aşağıdaki şiirinin istişhâd olarak getirildiğini zikretmiştir.⁹³

أَتَنْتَهُونَ وَلَنْ يَنْهَى ذَوِي شَطَطٍ ... كَالطَّعْنِ يَذْهَبُ فِيهِ الزَّيْتُ وَالْفُتْلُ

(Siz (zulmetmekten) vaz mı geçtiniz? (Oysaki) Zalimi zulmünden yağ ve ipin kendisinde kaybolduğu bıçak gibi engelleyen herhangi bir şey yoktur.)

Şairin bu şiirde kastettiği anlam zalimi zulmünden ancak şiddetin vazgeçirebileceğidir. Şiirde geçen “كَالطَّعْنِ” (bıçak gibi) sözcüğündeki “ك” edatı “مثل” (gibi, benzeri) anlamında olup isimdir.⁹⁴

3.2.5.4. Örneklere Yer Vermesi

İbn Hişâm şiir dışında yer yer Arap dilinde kullanılan örneklere de yer vermiştir. Örneğin “لَهُ عِنْدِي كَذَا دِرْهَمًا” (Onun bende şu kadar dirhemi var) örneğinde geçen “ك” harfinin Ebu't-Tayyib el-Abdî'ye göre merfû' konumunda olup mübtedâ olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵ Yine Arapların “كَذَا” edatının başına cer harfini getirip “حَسْبِي بِكَذَا” (Şu kadar bana yeterli) şeklinde kullandıklarını örnek olarak zikretmiştir.⁹⁶

3.2.6. Kendi Görüşünü Açıklaması

İbn Hişâm risalesinde sadece nahiv âlimlerinin görüşlerini nakletmekle yetinmez zaman zaman konu hakkındaki görüşünü de açıklar. Örneğin üçüncü bölümde “كَذَا” (kezâ) edatının

⁹¹ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 29.

⁹² İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 22, 23.

⁹³ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 19, 20.

⁹⁴ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 20.

⁹⁵ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 19.

⁹⁶ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 17.

irâbını açıklarken bu konudaki ihtilafı zikretmiş ve “لَهُ عِنْدِي كَذَا دِرْهَمٌ” (Onun bende şu kadar dirhemi var) cümlesinin irabında tercih ettiği görüşe göre “كَذَا” (kezâ) edatının mübtedâ “لَهُ” sözcüğünün ise haber, “دِرْهَمٌ” sözcüğünün bedel veya atf-ı beyân olduğu ve “عِنْدِي” sözcüğünün de zarf olduğunu ifade etmiştir.⁹⁷

İbn Hişâm, “إِعْتِقَادِي فِي هَذِهِ”⁹⁸, “يُظْهِرُ لِي وَالَّذِي”⁹⁹, “وَالأُولَى عِنْدِي”¹⁰⁰ ifadelerinden sonra konu hakkındaki görüşünü açıklamıştır.

3.2.7. Görüşler Arasında Tercihle Bulunması

İbn Hişâm, risalesinde görüşleri kendi düşünce süzgecinden geçirerek tahlil ve delillerle görüşler arasında tercihte ve değerlendirmede bulunmuştur. Örneğin “كَذَا” (kezâ) edatının temyîzinin mansûb olduğu konusunda Basra gramer ekolünün görüşlerini benimsemiş Kûfe gramer ekolünün görüşlerini ise delillerle çürütmüştür.¹⁰¹

İbn Hişâm, kendisinin tercih ettiği görüşleri ifade etmek için çoğunlukla şu kavramlardan yararlanır: “الصَّحِيحُ”¹⁰², “الصَّوَابُ”¹⁰³, “أُولَى”¹⁰⁴, “أَقْرَبُ”¹⁰⁵, “الْغَالِبُ”¹⁰⁶, “أَلَا تَرَى”¹⁰⁷, “تَقُولُ”¹⁰⁸.

⁹⁷ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 24, 25.

⁹⁸ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 16.

⁹⁹ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 24.

¹⁰⁰ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 25.

¹⁰¹ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 22, 23.

¹⁰² İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 16, 25.

¹⁰³ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 22.

¹⁰⁴ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 21, 25.

¹⁰⁵ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 21.

¹⁰⁶ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 16, 24.

¹⁰⁷ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 15, 28.

¹⁰⁸ İbn Hişâm, *Fevhu'ş-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 17.

Kabul etmediği ya da kendince uygun görmediği görüşler için ise “وَ فِيهِ نَظْرٌ”¹¹⁰, “خَطَأً”¹⁰⁹, “فَلَا وَجْهَ”¹¹⁸ ve “لَا مَعْنَى لَهُ”¹¹⁷, “مَرْدُودٌ”¹¹⁶, “لَا يَجُوزُ”¹¹⁵, “بَاطِلٌ”¹¹⁴, “وَلَا تَقُولُ”¹¹³, “لَا نُسَلِّمُ”¹¹², “رَعَمٌ”¹¹¹ ve “وَلَا سَبِيلَ إِلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ”¹¹⁹ kavramlarını kullanır.

3.2.8. Sade Bir Dil Kullanması ve Okuyucuyu Düşünceye Sevk Etmesi

İbn Hişâm, risalesinin okuyucu tarafından anlaşılması için sade ve anlaşılır bir dil kullanır ve şu ifadelerle okuyucunun dikkatini çekmeye çalışır: “إِعْلَمَ”¹²⁰, “فَأَفْهَمَ”¹²¹, “قَوْلٌ بِلَا دَلِيلٍ”¹²², “بَعِيدٌ جِدًّا”¹²⁴, “وَلَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ”¹²³.

Sonuç

Çalışmada aşağıdaki sonuçlar elde edilmiştir.

1. Risale küçük hacimli olmasına rağmen İbn Hişâm'ın Arap dilinde yaygın bir kullanıma sahip olan “كَذَا” (kezâ) edatını etraflıca ele alması yönünden kıymetli bir eserdir.
2. İbn Hişâm bu risalede “كَذَا” (kezâ) edatı hakkında verdiği bilgilerle Arap dilindeki yetkinliğini göstermiştir.
3. İbn Hişâm risalesinde bilgileri sadece nakletmekle kalmamış kendi düşünce süzgecinden geçirerek tenkitte bulunduğu durumlarda olmuştur.
4. İbn Hişâm edatları sadece *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde ele almakla kalmamış ayrıca müstakil olarak da bazı edatları detaylı bir şekilde ele alan risaleler de yazmıştır.

¹⁰⁹ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 23.

¹¹⁰ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 24.

¹¹¹ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 30.

¹¹² İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 21.

¹¹³ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 17.

¹¹⁴ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 29.

¹¹⁵ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 23, 27.

¹¹⁶ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 28.

¹¹⁷ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 17.

¹¹⁸ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 17.

¹¹⁹ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 22.

¹²⁰ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 5.

¹²¹ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 23.

¹²² İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 28.

¹²³ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 28.

¹²⁴ İbn Hişâm, *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*, 30.

5. İbn Hişâm, “كَذَا” (kezâ) edatı ile ilgili Ebû Hayyân'ın telîf etmiş olduğu “eş-Şezâ fî ahkâmi kezâ” isimli eserinde değinmediği konuları ayrıntılı ele alarak önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Kaynakça

- Askalânî, Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Ma'ârifu'l-Osmâniyye, 1414/1993.
- İbn Hişâm, Abdullâh Cemâluddîn b. Yûsuf el-Ensârî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb*. thk. el-Fâhûrî. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh el-Ensârî. *Fevhu's-Şezâ Bi-Mes'eleti Kezâ*. thk. Ahmed Matlûb. 1382/1963.
- İbn Muflih, Burhânuddîn İbrâhim b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdurrâhmân b. Selmân el-Hüseyn. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1410/1990.
- İbn Tağrıberdî, Cemâluddîn Ebu'l-Mehâsin el-Atâbekî. *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emîn. Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-'Amme li'l-Küttâb, 1404/1984.
- İbn Tağrıberdî, Cemâluddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf. *ed-Delîlu's-şâfi 'ale'l-menhelu's-sâfi*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, ts.
- İbn Tağrıberdî, Cemâluddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısra ve'l-Kâhire*. Mısır: Vizâretu's-Sekkâfe, 1383/1963.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafâ b. Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir, *es-Sulûk li ma'rifeti düvelu'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrâhmân. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kâhire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1348/1965.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrâhmân. *Husnu'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. Dâru İhyâi Kutubi'l-'Arabiyye, 1387/1967.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrâhmân. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*. thk. Abdul'âl Sâlim Mükerrrem. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1406/1985.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *el-Bedru't-tâli'*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 2797/1976.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafâ. *Miftahu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Ziriklî. *el-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-İlmi lil Melâyîn, 2002.

Kur'ân-ı Kerîm Belâgatında Peygamberlerin İsmeti: Tevriye Örneği

The Name of the Prophets in the Rhetoric of the Qur'an: The Example of Tawriyya

*Mehmet Emin ŞAHİN**

Öz

Allah insanı en güzel şekilde yaratmış ve ona yeryüzünün halifesi olma sorumluluğunu sunmuştur. İnsan da bu görevlendirmeyi, kendisine sunulan teklifi Kur'ân'ın ifadesiyle kabul etmiştir. Allah, insana yaşamında gerekli olacak bilgiyi elde edebilme ve bunun sonucunda öğrendiklerini hayata aksettirebilme melekesi de vermiştir. Ayrıca akıl yetisiyle beraber onlara doğruyu, yanlış öğretecek, emir ve yasaklarını bildirecek peygamberler de göndermiştir. Böylece insanlara gönderdiği nebileri ve onlara indirilen kitapları, yaşamlarını maddî-manevi yüceltecek ilkeler kılmıştır. Nitekim Kur'ân'ın indiği dönemde Araplar daha çok şifahî alana dönük ilimlerde temâyüz etmişken, İslamiyet'ten sonra yazılı kültürde de ön plana çıkmışlardır. Kur'ân'ın geliştirdiği ilimlerden biri de Arap dili ve edebiyatıdır. Nitekim yazılı dönemde dile dair yapılan çalışmaların merkezini Kur'ân teşkil etmekteydi. Bu bağlamda Kur'ân'ın anlaşılmasında belâgatın etkisinin incelendiği çalışmalar çokça yapılmıştır.

Bu çalışmada yakın ve uzak iki anlamı barındıran lafzın akla gelen ilk anlamının değil de sözün kullanıldığı bağlamın değerlendirilmesiyle uzak anlamının hedeflendiği edebî sanat tevriye ele alınmıştır. Tevriye sanatına dair tefsir alanında yapılan çalışmalarda daha çok müteşâbih âyetler ele alınmıştır. Tevriye sanatı dikkate alınmadan farklı manalara muhtemel kimi âyetlerin doğru anlaşılması oldukça güçtür. Örneğin Allah tarafından seçilen peygamberlere dayandırılan bazı ifadelerin zahiri anlamı esas alındığında onların konumuna yakışmayan iddialar ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla İslam âlimleri, özellikle müfessirler Arap belâgatinden yararlanarak söz konusu işkâli gidermeye çalışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Belâgat, İsmet, Edebî sanat, Tevriye

Abstract

Allah has created man in the most beautiful way and has given him the responsibility of being the caliph of the earth. Man accepted the offer presented to him with the expression of the Qur'an. God has given man the ability to acquire the knowledge that will be necessary in his life and, as a result, to reflect what he has learned in life. In addition, he supported them with prophets who would teach them the right and wrong, and inform them of their orders and prohibitions, together with his reasoning ability. Thus, he made the prophets he sent to people and the books sent down to them as principles

* Dr. Arş. Gör. Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, mehmeteminsahin@hakkari.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9335-8962, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 01/02/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 16/03/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/03/2023.

that would elevate their lives materially and spiritually. As a matter of fact, in the period when the Qur'an was revealed, while the Arabs generally excelled in the verbal sciences, they also came to the fore in written culture after Islam. One of the sciences developed by the Qur'an is Arabic language and literature. As a matter of fact, the Qur'an was the center of the studies on language in the written period. In this context, many studies have been conducted to examine the effect of rhetoric on understanding the Qur'an.

In this study, not the first meaning of the word that comes to mind, but the context in which the word is used, the literary art in which the distant meaning is aimed is discussed. It is very difficult to understand correctly some verses with different meanings without taking into account the art of Tawriyya. For example, when the apparent meaning of some expressions based on prophets is taken into consideration, claims that do not suit their position arise. Therefore, Islamic scholars, especially tafsir scholars, have tried to eliminate the issue by making use of Arabic rhetoric.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Rhetoric, Ismet, Literary Art, Tawriyya

Giriş

Kur'ân-ı Kerim hidâyet kitabı olarak, ilahi emirleri ve yasakları insanlara ulaştırmak için gönderilmiştir. Dolayısıyla bu semavî kitap, Allah ile insanlar arasında iletişimi sağlama esası üzerine inşa edilmiştir. Nitekim o, Allah'ı, insanlar arasından seçtiği peygamberler ve onlara gönderdiği emir-yasaklar boyutuyla anlaticı, bunların muhatabı olan insanı ise anlama gayretinde olan varlık olarak tanımlar. Bu bakımdan ilahi kitap; kendisine verilen melekeleri kullanabilme irade ve becerisi yönüyle birbirinden farklılaşan bireylerin anlayışlarına uygun bir iletişim dili ile onlara hitap etme yöntemini kullanmıştır. Böylece farklı idrak, kültür ve duygulara sahip bireylerle bağ kurmaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu durum vahye evrensellik kazandıran yönlerden birisi olmuştur.

Kur'ân-ı Kerim peygamberin şahsında insanlara “*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış...*”¹ şeklinde tavsiyede bulunmaktadır. Dolayısıyla o, muhatabı ikna edecek akli önermelerin kullanılmasını istemiştir. Söylenenlerin hakikat değeri çok yüksek olsa da muhatabın kişisel özellikleri, ihtiyaçları ve yetenekleri göz önünde bulundurulmadığı takdirde, söylenen sözler kalıcı bir etki bırakmaz. Bu nedenle âyette “en güzel yöntem” ifadesiyle konuşmanın çerçevesi belirlenmiş olmaktadır. Nitekim ilahi kitabın fasîh ve belîğ beyanları bazen muhkem âyetler ile doğrudan, bazen peygamber, evliya, sâlih kulların söz, eylem, davranışları kıssalar aracılığıyla dolaylı olarak izah edilmiştir. Bunların yanında kitabın mesajları indirilmiş olduğu toplumun dili olan Arapçanın fesahat ve belâgat ilminin zengin dünyası içerisindeki söz sanatlarından yararlanılarak da aktarılmıştır.

Kur'ân'ın indiği dönemde Arap dilinin kuralları yazıya geçirilmemişti. Ancak dönemin insanların temâyüz ettikleri en önemli nokta şiir ve belâgat alanındaki ustalıklarıydı. Bu

¹ en-Nahl 16/125.

nedenle hoşlandıkları, nefret ettikleri, kısaca değer atfettikleri her şeyi şifahî gelenek içinde en güzel ifade tarzı olan şiirle dile getiriyorlardı. Kur'ân'ın üslubu üzerine yapılan çalışmalarda, onun Arap dilinin bu yönünü öne çıkaran yapısına vurguda bulunulur. Kur'ân'ın indirilmesiyle birlikte özellikle onu anlamaya dönük faaliyetler giderek artmıştır. Peygamberin vefatından sonra ilahi kitabın Mushaf halini almasıyla, metin olarak Kur'ân'la bağlantı kurabilmek için Arap dilinin kuralları, edebî sanatları da yazıya geçirilmiştir. Nitekim Kur'ân, hicri 2. asırdan itibaren Arapça dâhil bütün ilimlerin gelişiminde asıl etken ve yönlendirici olmuştur.² Bu ilimlerden biri de mütekellim tarafından sarf edilen söz, onun bağlantıları ve söylendiği durumu konu edinen belâgat ilmidir. Zikredilen ilim dalı muhtevasında, bulunan manayı farklı yöntemle ifade eden Beyân, anlamı içinde bulunan şartlara uygun dillendirme anlamına gelen Bedî', onu farklı cümle formlarında dillendirmeye tekabül eden Meânî ilimlerini bulundurmaktadır. Nitekim çalışmada ele alınan tevriye sanatı da sözü bulunan yer ve şartlara uygun zarif söyleyiş tarzını içeren Bedî' ilminin içinde yer almaktadır.³

Biri yakın anlam ancak mütekellim tarafından kastedilmeyen, diğeri ise konuşanın hedeflediğini ifade eden uzak anlamdan müteşekkil tevriye sanatı hakkında ülkemizde Arap Dili ve Edebiyatı⁴ ile Hadis alanında⁵ birer çalışma yapılmıştır. Bu makalede bahse konu olan sanat, daha çok tefsir açısından özellikle de Kur'ân-ı Kerim'de peygamberlere isnad edilen ifadeler onların masumiyeti esas alınarak işlenecektir. Zira tevriye sanatı Kur'ân bağlamında daha çok müteşâbih âyetler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu gaye doğrultusunda Kur'ân-ı Kerim'den örneklerle, Peygamberlerin hakikati muhataba aktarmak için söyledikleri tevriyeler aktararak, onlar hakkında akla gelebilecek yanlış yorumlar, masumiyet prensibi ve gerekleri doğrultusunda izah edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda makalede konuya dair örnekler; İbrâhim, Yûsuf ve Mûsâ peygamberin dilinden aktarılan ifadelerle sınırlandırılmıştır. Peygamberlere isnad edilen tevriyelere geçmeden önce tevriyenin tanımı ve kısımları hakkında kısaca bilgi vermek konunun anlaşılması hususunda kolaylık sağlayacaktır.

² Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat ilmi ve Kur'ân", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 9-36.

³ Fatma Serap Karamollaoğlu, *Kur'ân Işığında Belâğât Dersleri Bedî ' İlmi* (Ankara: İşaret Yayınları, 2014), 7.

⁴ Ali Bulut, "Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belâğatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökür, Necdet Yılmaz vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2010), 67-92.

⁵ Abdurrahman Ece, "Hadislerde Tevriye Sanatının Kullanımı ve Konu Etrafındaki Tartışmalar", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Güz 2021), 217-251.

1. Tevriye Kelimesinin Kavramsal İncelemesi

Tevriye; Arapçada örtmek, gizlemek, saklamak anlamlarına gelen “و-ر-ى” kökünden türetilmiştir.⁶ Bu bakımdan “وصي-يوصي-توصية” şeklinde “tavsiye” kavramı gibi “tef’îl” babına uygun olarak “ورى-يورى-تورية” formunda gelmiş “ya” harfinden önce gelen harfin harekesi fetha olduğu için elif harfine dönüşmüştür.⁷ Tevriye (تورية) kelimesinin sonunda bulunan (ة) harfi sözcüğün aslından olmayıp onun kıraatini/telaffuzunu kolaylaştırmak için sonradan eklenmiştir. Ancak zâid olmasına rağmen esas harf gibi okunmaktadır.⁸ Bu kelime Yahudilerin ilahi kitabı ile aynı şekilde yazıldığından bazen “Tevrât” şeklinde de okunmaktadır.⁹ Zira ilahi kitap olan Tevrât’ta gizli, saklı, dolaylı emirlerin var oluşu ve İsrailoğullarına bu hükümlerin üstü kapalı şekilde verilmesi hasebiyle ona bu isim verilmiştir.¹⁰

Belâgat âlimlerinden bazılarının, tevriye “تورية” ile me’ârîz “معارض” kavramını birbirlerinin yerine kullanmalarındaki temel etken, içerik olarak her iki kelimenin aynı anlama gelmesidir. Bu bağlamda “konuşanın söylediklerinden yakın ve zâhir olan mananın değil de uzak anlamın kastedilmesi” her iki edebî sanatın temel özelliğidir.¹¹ Nitekim bir şeyi başka bir şeyle kapatma, gizleme manasında kullanılan bu kavramlar; terim yönüyle doğru bir söz ile muhatabın dikkatini başka yöne sevk etme, kastedilenin dışındakini düşünmesine, tasavvur etmesine sebebiyet vermeyi ifade etmektedir.¹² Dolayısıyla üstü kapalı konuşma şeklinde adlandırılan tevriye kavramı “tasrih” (açıklık) kavramının zıttı olarak tanımlanmıştır.¹³ Başka bir yerde tevriyenin ikinci bir tanımı olarak; konuşmacının iki anlama sahip olan bir kavramı kullanarak yakın anlamını değil de uzak anlamını kast etmesi olarak açıklanmıştır.¹⁴ Bazılarının tevriyeyi edebî bir kural olmaktan öte, bir sanat olarak

⁶ Ebû Mansur Muhammed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa* (Kahire: Muessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1964), 15/304; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), 15/389.

⁷ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh* (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Arab, ts.), 2/561; Muhammed b. Yakub el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1991), 4/480.

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Çur'ân*, tsh. Ahmet Habîb 'Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 2/39.

⁹ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Çur'ân*, thk. Ahmed Dâvûdî Safvân (Şam: Dâru'l-Kalem ed-Dârüs-Şâmiyye, 2009), 168.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân* (Tahran: nşr. Nasır Hüsrev, 1362), 4/5.

¹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr* (Beyrut: Darû İbn Hazm, 1425), 601; Ece, *Hadislerde Tevriye Sanatının Kullanımı ve Konu Etrafındaki Tartışmalar*, 217-251.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/38.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 7/83.

¹⁴ Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza el-Alevî, *et-Tirâzu'l-Mütedammin* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hidiviyye, 1333/1915), 3/62; Muhyiddin Derviş, *İ'râbu'l-Kurani'l-Kerim ve Beyanuhu* (Suriye: Dâru'l-İrşâd, 1415), 4/29.

adlandırmaları konuyu belâgat ilminden mantık ilmine taşımıştır. Öyle ki tevriye sanatı ile söylenen söz ve şiirler kinayeli olmasına rağmen; zarafet, incelik, tatlılık, isabetli beyanlar biçiminde tanımlanmıştır.¹⁵

1.1. Tevriyenin kısımları

Mütekellimin niyetini muhatap karşısında saklamasını sağlayan şey onun kullandığı kelimenin muhtemel iki anlamının bulunmasıdır. Nitekim âlimler tevriyenin iki rüknü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu bakımdan konuşanın kullandığı lafızdan ilk akla gelen anlam için “Müverrâ bih” terimi, uzak olan anlam için ise “Müverrâ ‘anh” tabiri kullanılmıştır.¹⁶ Belâgat âlimleri tarafından muhtemel iki anlamı barındıran lafzın kullanılması zahiren kelimenin zihinde canlanan ilk anlamın gelmesini, ancak manada kastedilenin akılda çağrışım yapan ilkinin değil idrakten uzak tutulan diğer mananın gelmesi şeklinde tanımlanan tevriye,¹⁷ genelde dört kısımda değerlendirilmiştir.

1.1.1. Müreşşaha

Bu tevriye türünde iki farklı anlama sahip olan bir kavramın yakın anlamını zihinde çağrıştıracak bir karine yer almaktadır. Ancak zikredilen karine dolayısıyla muhatapta yakın anlama dair bir tasavvur oluşmakla birlikte esasında yakın anlama delalet eden unsur uzak manayı desteklemek için mütekellim tarafından kullanılmıştır.

a) Kur'ân-ı Kerim'den buna örnek olarak şu âyet verilebilir “وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ” “Göğü (el) kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz.”¹⁸ âyetinde “bina etmek” ile “el” arasında karine uyumu vardır. Ama Allah için ‘el’ tasavvur etmek imkânsız olduğu için kastedilen anlam akla ilk gelen fiziksel, beden bir uzvu olan el değil; aksine onunla hedeflenen mutlak yaratıcının gücü, kudretidir. Zikredilen tevriye türünü “قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ” “Ehl-i kitap'tan Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle

¹⁵ Celâluddin Muhammed b. Abdurrahman Hatîb el-Kazvinî, *el-Îdâh fî Ulûmi'l-Belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 263; Mahmud b. Abdurrahim es-Sâfi, *el-Cedvel fi İrâbi'l-Kur'ân* (Dımeşk: Dâru'r-Reşid, 1418), 4/27.

¹⁶ Sa'duddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 653; Abdulfetteh Besyûnî, *İlmu'l-Bedî* (Kahire: y.y., 1987), 47; Bulut, “Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belâgatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği”, 67-92.

¹⁷ İbn Ebi'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm b. Abdilvâhid el-Mısrî, *Bedî'u'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (Mısır: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 102; Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Abdülkadir Huseyn (y.y.: Mektebetü'l-Âdâb, 1997), 247.

¹⁸ ez- Zâriyat 51/47.

cizye verinceye kadar savaşın.”¹⁹ âyetinde de görmek mümkündür. Zira burada elleriyle vermelerinden kasıt onların Müslümanlar karşısında yenildiklerini kabul etmeleri, onların hâkimiyetleri altına girmeleridir.

1.1.2. Mücerrede

Bu çeşit tevriyede iki farklı anlama sahip olan kavram, yakın anlamı çağrıştıracak hiçbir karineyle birlikte kullanılmamakta; fakat buna rağmen mütekellim bu kelime ile uzak anlamı hedeflemektedir. Bu bakımdan muhatabın farklı anlam ya da yakın anlamı düşünmesi karineye bağlı değildir. Buna “الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى” “*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.*”²⁰ âyeti örnek verilebilir. Zira âyetteki “istivâ” sözcüğünün akla gelen ilk anlamı “yerleşme, kurulma” iken bu anlamı destekleyecek hiçbir karine gelmemiştir. Nitekim Allah için zikredilen kavramların keyfiyeti muhataba meçhul olduğundan yeryüzünün hâkimiyetinin, egemenliğinin mükemmel varlığa aitliğine bir telmih söz konusudur. Dolayısıyla karine olmamasına rağmen âyetten Allah’ın arşa hâkimiyeti anlaşılmalıdır. Yine “وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ” “*Geceleyin sizi öldüren, gündüzün de neler yaptığınızı bilen; sonra belirlenmiş eceliniz tamamlansın diye (her) sabah sizi dirilten O’dur. Sonra dönüşünüz yine O’nadır. Sonunda O, yaptıklarınızı size haber verecektir.*”²¹ âyetinde “cerahatum / جَرَحْتُمْ” ifadesiyle zihne ilk gelen anlam yaralamadır. Ancak burada gündüz yapılan kötü ameller kastedilmiştir.

1.1.3. Mübeyyene

Bu tevriye türünde iki farklı anlama sahip olan kavram, uzak anlamı çağrıştıracak bir karine ile kullanılır. “وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ” “*Yıldızlar da ağaçlar da secde ederler.*”²² âyetinde “necm” sözcüğünden sonra onunla yakın anlamlı olan ay, güneş vb. gökyüzünde bulunan nesnelere devam edilmesi beklenirken, bunların yerine “ağaç” kelimesinin gelmesi, uzak anlamın niyetlendiğine işaret eder. Nitekim âyetteki karine “necm” kelimesinin sarmaşıklara veya kısa saplı bitkilere²³ delalet ettiğini göstermektedir. “قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ” “*Yanıdakiler ise, “Vallahi sen hâlâ eski şaşkınlığındasın” dediler.*”²⁴ âyetinde Ya’kûb peygamberin oğlu Yûsuf için döktüğü gözyaşı nedeniyle görme duyusunu kaybetmesinden hareketle ailesi tarafından sapma/dalâletle nitelendirilmesi de bu tevriye türüne örnek gösterilebilir. Nitekim kelimenin yakın anlamı yoldan sapmayı, hakikatten uzaklaşmayı ifade

¹⁹ Tevbe 9/29.

²⁰ Tâhâ 20/5; Bakara 2/29; Yunus 10/3, Râd 13/2, Furkan 25/59.

²¹ En’âm 6/60.

²² Rahman 55/6.

²³ Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân fi tefsîri’l-Ķur‘ân*, tsh. Fadlallah Yezdî Tabatabai, Haşim Resûlî (Tahran: Nasır Hüsrev, 1372), 9/300-301.

²⁴ Yûsuf 12/95.

ederken burada kastedilen Hz. Ya'kûb'un bir baba olarak geçmişten beri oğluna beslediği derin aşk ve muhabbetir.

1.1.4. Müheyeye

Bu tevriye şeklinde, cümledeki iki anlamlılıktan uzak veya yakın anlama dair bir kaydın bulunmasıdır. Zikredilen anlamda bir kayıt bulunmazsa cümlede tevriyenin olmadığı kabul edilir. Nitekim bu çeşit tevriye, kayıt olarak kullanılan sözcükler gibi iki manaya işaret eden lafızlardan oluşturulmaz. Tevriyenin bu türüne Ramazan ayında birinin “ismi Hilal olan kişiyi gördüğünü söylemesi üzerine” herkesin aklına Ramazanın son gününde görülen vakti belirten gökcisminin gelmesidir. Ancak mütekellimin burada kastettiği ismi Hilal olan şahıstır. Bu bakımdan müheyeye tevriyesine konu olan kelimedenden önce veya sonra anlamı kayıtlayacak bir lafzın bulunması zikredilen tevriye çeşidini ifade etmektedir. Tevriyenin bu formuna Hz. Ali'nin Eş'as b. Kays'a hitaben söylediği “وهذا كان أبوه ينسج الشمال باليمين” (Bunun babası, sağ eliyle örtü dokuyordu) cümlesi örnek verilebilir. Bedî' ilmi ve sanatları zikredilen cümlede “الشمال” ibaresinin yakın anlamı sağ kelimesinin zıttı olarak kullanılan soldur. Uzak anlamı ise örtü manasındaki “الشملة” kelimesinin çoğulu olan “الشمال”dir. Bu yönüyle cümlede “şimâl / الشمال” sözcüğünden sonra “yemîn / يمين” kelimesinin kullanılmaması durumunda lafzın tevriye sanatıyla yani sağ el manasında kullanıldığı fark edilmeyebilirdi.

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Yûsuf'un zindanda beraber kaldıkları ve kendisine rüya yorumlatan iki kişiden biri olup zindandan çıktıktan sonra Yûsuf (a.s.) ile aralarında geçen ve unutulmuş konuşmaya işaret eden âyet de bu tevriye türü için örnektir. “وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسِيَهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ” *“Onlardan, kurtulacağına inandığı kişiye, “Efendinin yanında benden bahset” dedi. Fakat şeytan ona, efendisine Hz. Yûsuf'tan söz etmeyi unutturdu. Dolayısıyla Yûsuf birkaç sene daha zindanda kaldı.*²⁵ Zira Hz. Yûsuf özgürlüğüne kavuşan bu kişiye “اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ” Rabbinin yanında benden/beni bahset/hatırlat” demişti. Âyette kullanılan “rabb/رَبِّ” sözcüğü sahip, efendi; ikincisi ise hem kral hem de Allah manasında algılanabilir. Nitekim âyetin öncesi hesaba katılmayıp sadece “فَأَنْسِيَهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ” biçiminde geldiğinde kelimeyle Allah kastedilirdi. Ancak öncesinde bulunan zindandan kurtuluş önermesiyle değerlendirildiğinde âyette kullanılan rabb kelimesinden Yûsuf'un (a.s.) anlaşılması daha uygun olacaktır. Burada unutturulan kimse Yûsuf değil hapisten çıkan köledir. Zira şeytanın kendi ikrarına göre, onun muhlis olanlara yaklaşması ve onlara bir şeyi unutturması mümkün değildir.²⁶

²⁵ Yûsuf 12/42.

²⁶ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Alemi li'l-Matbuat, 1390), 11/181.

2. Kur'ân'da Peygamberlere İsnat Edilen Tevriye Örnekleri

Tevriye kelimesi kavram olarak Kur'ân-ı Kerim'de geçmemektedir. Ancak birçok âyette bulunan ifadelerin onu çağrıştırdığı söylenebilir. Tevriye olarak nitelendirilen ibarenin/sözün iki anlama tekabül edecek şekilde kullanıldığı yukarıda belirtilmişti. Bu nedenle zikredilen durum, mütekellimin muhatabı yanıltması, ona doğruyu söylememesi biçiminde algılanmasına ve yorumlanmasına yol açmaktadır. Konu ismet sıfatıyla nitelenen peygamberlerle ilişkilendirildiğinde inanan birey için bir işkâl; Allah ve peygambere iman etmeyen için ise müminlere karşı kullanılabileceği bir argüman halini almaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'da peygamberlere isnad edilen tevriye sanatına örnek olabilecek âyetlerden bir kısmının müfessirler tarafından peygamberlerin ismet sıfatına halel getirmeden yorumlama biçimlerinin incelenmesi buradaki işkâlin çözümüne katkıda bulunacaktır. Nitekim Kur'ân'da peygamberlerin getirdikleri bilgileri insanlardan saklayamayacakları, yalan söylemeyecekleri,²⁷ öte yandan *kızb* olarak değerlendirilecek söz ve davranışların Allah tarafından cezalandırılacağı²⁸ belirtilmiştir. Bunun aksine peygamberlerin aktardığı bilgilerin gerçek olduğu,²⁹ bu nedenle onların insanlar için örnek olduğu³⁰ vurgulanmıştır. Dolayısıyla müfessirler peygamberlerin masumiyetine dair şüphe oluşturacak ifadelerin akla gelen ilk anlamlarıyla değil, sözün kullanıldığı bağlam göz önünde bulundurularak anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir.

2.1. Hz. İbrâhim'e İsnad Edilen Tevriyeler

Hz. İbrahim Kur'ân-ı Kerim'de, hanif,³¹ doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğindeki eşsizliği (rüşd),³² peygamberlerin önde gelenlerinden ve siddik³³ olarak ayrıca Allah'ın lütfuna mazhar oluşuyla tanıtılmıştır.³⁴ Bu âyetler ışığında insanlar arasından peygamber olarak seçilen İbrâhim'in (a.s.) yalan konuşmasının mümkün olamayacağı gibi bütün fiil ve eylemleri de Allah'ın rızasına uygun şekilde gerçekleşecektir. Ancak farklı inanca sahip olan insanları tevhide davet etmek için onların idrak seviyeleri ölçüsünde delillerden yararlanması sebebiyle âyetlerde geçen bazı ifadeler kimilerince yanlış yorumlanmıştır. Buna örnek olarak onun yıldız, ay ve güneşi rab olarak nitelemesi verilebilir.

²⁷ el-Hâkka 69/44-47.

²⁸ Âl-i İmrân 3/61, el-En'âm 6/11.

²⁹ el-Hâkka 69/51

³⁰ el-Ahzâb 33/21.

³¹ el-Bakara 2/135.

³² el-Enbiyâ 21/51.

³³ Meryem 19/41.

³⁴ Yûsuf 12/6.

“Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. “Rabbim budur” dedi. Yıldız batınca da “Batanları sevmem” dedi. Ayı doğarken görünce, “Rabbim budur” dedi. O da batınca, “Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırılmış kimselerden olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce, “Rabbim budur; zira bu daha büyük” dedi. O da batınca dedi ki: “Ey kavmim! Ben, sizin (Allah’a) ortak koştüğünüz şeylerden uzağım.”³⁵ Misal olarak verilen bu üç âyette Hz. İbrâhim’in dilinden aktarılan “benim Rabbim” cümlesinin Allah dışında farklı varlıklar için gerçek anlamda kullanıldığını iddia etme, beraberinde peygamber olan kişinin, kısa da olsa hayatının bir döneminde Allah’a şirk koştüğünü kabul etme anlamını taşıyacaktır. Oysa bu kabul edilebilir bir sav değildir. Bu nedenle Râzî (ö.606/1210), İbrâhim peygamberin yıldız, ay ve güneşi ilah olarak benimsemediğini aksine muhataplarına bunların sönmeye, batma vb. özelliklerini göstererek ilah olamayacaklarını aktarmaya çalıştığını belirtmiştir. O, “Rabbim budur” cümlesinin haber değil, ibret ve delil sunma anlamında alınması gerektiğini belirterek düşüncesini beyan etmiştir.³⁶ Zikredilen konuda Hz. İbrâhim’in tevriye yaptığını ileri süren ve bu doğrultuda açıklamalarda bulunan müfessirlerden biri de İbnu’l-Cevzî’dir (ö.597/1201). O, “Hz. İbrahim yıldızla rabbimdir diye taptı, yıldız batınca aya taptı o da batınca güneşe taptı” şeklinde İbn Abbâs’tan aktarılan ve bunun Hz. İbrâhim’in çocukluğunda yaşanan bir durum olduğu şeklindeki görüşe karşı çıkarak, yapılan bu yöndeki yorumların kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Zira nübüvete ehil olan kimseler bu tür hallerden korunmuştur.³⁷ Müfessirlerin âyetlerin yanlış yorumlanmasına dönük eleştirilerini ve doğrusunu gösterme gayretlerini, yukarıda zikredilen âyetlerden önce “Böylece biz İbrâhim’e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin inananlardan olsun”.³⁸ geçen meâlindeki âyet de desteklemektedir.

Hz. İbrâhim’in dilinden aktarılan bir diğer tevriye örneği de “*Sonra yıldızlara şöyle bir baktı; Ben rahatsızım dedi*”³⁹ âyetidir. Buna göre İbrâhim peygamberin kavmine hasta olmadığı halde öyle olduğunu ifade ederek yanlış malumat verdiği ileri sürülmüştür. Zikredilen iddia müminlerin nebiler için kabul ettiği masumiyet inancıyla örtüşmemektedir. Zira insanları yalan söyleme dâhil kötü ahlak özelliklerinden arındırmaya davet eden peygamberlerin böyle bir vasıfla nitelenmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla Kur’ân âyetlerini doğru anlama, açıklama gayretinde olan müfessirler buradaki sorunu giderme noktasında yorumlamalarda bulunmuşlardır. Mâturîdî (ö.333/944) zikredilen âyette geçen “hastayım” ibaresini gelecek zamanda gerçekleşecek “hastalanacağım/rahatsızlanacağım” anlamında kullanıldığını

³⁵ el-En’âm 6/76-78.

³⁶ Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ömer Fahreddîn Râzî, *İsmetu’l-Enbiyâ* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1989), 29.

³⁷ Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdu’l-Mesîr fî ‘İlm’t-Tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrût: Daru’l-Kitabi’l-Arabi, 1422), 2/47-48.

³⁸ el-En’âm 6/75.

³⁹ es-Sâffât 37/88-89.

belirtmiştir.⁴⁰ Zira her insan hastalanma ihtimaline açıktır. Bu bağlamda kavmi tarafından putlarına tazim için düzenlenen bir festivale davet edilen Hz. İbrâhim, çağrılan yere gitmesinin uygun olmadığını iletişim dili açısından muhatabını incitmeden dile getirmiştir. Adeta onların çağırıldığı yerin kendi inancının gereklerine aykırı olduğunu bu nedenle orada bulunmasının benliğini rahatsız edeceğini karşısındakilere uzak anlamı kastederek haber vermiştir. Yine bu âyetin açıklanması sadedinde Bursevî (ö.1137/1725) de İbrâhim peygamberin bedeninde geçmiş, şimdi ve gelecekte bulunan bir hastalığı işaret etmiş olabileceği düşüncesinin tefsirlerde yer aldığını belirtmiştir. Ancak o burada, peygamberin asıl kastının toplumunun asıl inanması gereken mutlak ilah olan Allah yerine kendi elleriyle ürettikleri, sorunlarına çözüm üretmeyen, hülasa akla ve gerçekliğe aykırı bir şekilde benimsedikleri putperestlik inancına dair rahatsızlığını dile getirmek olduğunu beyan etmiştir.⁴¹

Müfessirler, “إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ” “*Elbette sen öleceksin, onlar da ölecek.*”⁴² şeklinde Hz. Peygamber’e hitap edilen âyette geçen “مَيِّتٌ” kelimesinin geçmiş ve şimdii değil gelecek zamanı belirttiğini, yani “öleceksin” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Çünkü âyet indiğinde Hz. Peygamber hayattaydı. Bu nedenle Hz. İbrâhim’in (a.s.) “hastayım” ifadesinin gelecek zaman anlamıyla yorumlanması daha uygun olacaktır. Zira Hz. İbrâhim’in ifadesinde belâgat ilmine dair incelikler vardır. Çünkü o, kavminin çağırıldığı yere gitmek istemeyişini ve kavminin batıl inancından ötürü duyduğu rahatsızlığını törene gitmeyerek onları düşündürmeye sevk edecek şekilde çözüme kavuşturma isteğini uzak anlam olarak dile getirmiştir.⁴³

Müfessirlerin Hz. İbrâhim’in içinde bulunduğu toplumun yanlış inancı düzeltmek için onların algılayabileceği argümanları sunmasına onun putları kırdıktan sonra büyük sanemin boynuna baltayı (suç aletini) asması olayı da örnek olarak verilebilir. Zira o bununla kendi ihtiyaçlarını bile gidermekten aciz olan varlıkların ilah olamayacağını adeta bir simülasyonla göstermiştir. Nitekim Kur’ân’da bu nesnelere yeme-içme⁴⁴ ve konuşma⁴⁵ eylemini gerçekleştirmedikleri belirtilmiştir. Bu bakımdan İbrâhim peygamberin putları kendi kırmasına rağmen⁴⁶ bu eylemi büyük putun yaptığını söylemesi⁴⁷ tevriye sanatı bağlamında

⁴⁰ Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, 7/356.

⁴¹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/469.

⁴² ez-Zümer 39/30

⁴³ Abdullah Cevâdî Âmulî, *Tefsîr-i Mevzûi-yi Kur’ân-ı Kerim: Vahy ve Nübüvvet der Kur’ân* (Kum: Merkez-i Neşr-i Esrâ, 2005), 251; Mahmut Acar, *Ehl-i Sünnet, Şia ve Mutezileye Göre Peygamberlerin İsmeti* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 131-132.

⁴⁴ es-Sâffât 37/91.

⁴⁵ es-Sâffât 37/92.

⁴⁶ el-Enbiyâ 21/58.

⁴⁷ el-Enbiyâ 21/63.

değerlendirilebilir. Âyetin Hz. İbrâhim'in kavmine, önermelerinin yanlışlığını ve buna bağlı olarak doğru olmayan tutum ve davranışlar sergilediklerini gösterme gayretine şu ilahi pasajlar da delil olarak verilebilir: *“Babasına ve halkına, “Siz neye tapıyorsunuz?” demişti; Allah'tan başka birtakım düzmece tanrılar mı edinmek istiyorsunuz?”*⁴⁸ *“O, babasına ve kavmine, şu kendilerine tapmakta olduğunuz heykeller de ne oluyor?” diye sormuştu.*⁴⁹

2.2. Hz. Yûsuf'a İsnad Edilen Tevriyeler

Hz. Yûsuf Allah tarafından insanlara doğru yolu göstermek için seçilmiş peygamberlerdendir. Aynı şekilde babası Ya'kûb (a.s.) da Allah'ın vahyine mazhar olmuş nebilereydi. Yûsuf (a.s.) ile kardeşleri arasında geçen olaylar Kur'ân-ı Kerim'in on ikinci sûresi ve aynı zamanda onun adıyla isimlendirilen Yûsuf sûresinde “ahsenü'l-kasas” ifadesiyle aktarılmıştır. Sûrede Yûsuf peygamberin babası tarafından diğer kardeşlerine nazaran daha fazla sevilmesi anlatılmaktadır. Onun ileride peygamber olarak görevlendirileceği, kardeşlerinin babalarının sevgisine erişmek için onu uzağa götürmeleri, ıssız ve karanlık bir kuyuya atmaları, onun köle olarak satılması, zindana atılması ve Allah'ın lütfuyla bu olumsuz durumlardan kurtulup saraya üst düzey yönetici olarak atanması gibi olaylar zikredilmiştir. Yukarıda da zikredildiği gibi peygamberler insanları hak yola iletmekle görevlendirilmişlerdir. Bu nedenle yalan konuşmaları imkânsızdır. Ancak Kur'ân'da kardeşleri masum olmasına rağmen Yûsuf peygamberin onları hırsızlıkla suçladığına dair şu âyet zikredilmiştir: *“Yûsuf, onlara yüklerini hazırlattığı zaman (saraya ait bir) su kabını kardeşinin yükü içine koydurdu. Sonra bir görevli, “Ey kafîle! Siz kesinlikle hırsızsiniz!” diye bağırdu.*⁵⁰ Fakat ilahi kitapta kardeşlerinin yüküne su kabını önceden tasarlayarak yerleştirme emrini verenin Yûsuf (a.s.) olduğu açıkça ifade edilmiştir. Nitekim âyetteki *“Yûsuf, onlara yüklerini hazırlattığı zaman (saraya ait bir) su kabını kardeşinin yükü içine koydurdu.”* ifadesi de bunu doğrulamaktadır. Aktarılan bilgiler ışığında peygamberin masumiyeti ile çelişen bir durum ortaya çıkmaktadır. İşte tam da bu noktada müfessirler Arap dilinin belagatinden ve zenginliğinden faydalanarak sorunu çözmeye çalışmışlardır. Çünkü muhataba istenilen mesaj sadece söz konusu anlamı barındıracak şekilde aktarılmaz. Aksine çoğu durumda söz sanatlarından faydalanılarak edebî bir formda sunulması muhatabın dikkatini çekmede, verilen malumatın onda kalıcı olmasını sağlamada daha başarılı olmaktadır. Zikredilen edebî sanatlardan biri de tevriyedir. Nitekim yukarıda aktarılan âyetler de bu sanatın işaret ettiği anlam çerçevesinde yorumlanmıştır. Buna göre Yûsuf'un (a.s.) kardeşlerini hırsızlıkla suçlaması zahirde görünen su tasının onların yükünde çıkması değildir. Onun asıl bu sözle hedeflediği, kardeşlerinin kendisini babasından alıkoymalarıdır. Zira o, ihtiyaç hissettiği

⁴⁸ es-Sâffât 37/85-86.

⁴⁹ el-Enbiyâ 21/52.

⁵⁰ Yûsuf 12/70.

dönemlerde baba ve aile şefkatinden mahrum kalmıştır. Bu durumun failleri de kardeşleridir. Dolayısıyla Hz. Yûsuf'u *kizb* suçu ile nitelemek yersiz olacaktır.⁵¹

2.3. Hz. Mûsâ'ya İsnad Edilen Tevriye

Hz. Mûsâ da Allah tarafından İsrailoğullarına gönderilmiş bir elçidir. O, vahye mazhar olmasının yanında mensubu bulunduğu toplumu Firavun'un zulmünden kurtaran müstesna bir liderdir. Malum olduğu üzere Mûsâ (a.s.) yaşadığı dönemde, Firavun olarak nitelendirilen yönetici, iktidarını elinden alacakları endişesiyle İsrailoğulları soyundan yeni doğan bütün erkek çocuklarını öldürme emri vermişti. Böyle bir ortamda Allah'ın inayetiyle kurtulan Mûsâ peygamber, bu zalim yöneticinin sarayında büyüme imkânına erişmiştir. O, toplumda yetişkin ismini almaya tekabül eden yaşa geldiğinde sokakta Kıpti biriyle kendi kavmine mensup bir şahsın kavgasına rastlamıştır. Olayı yatıştırma gayreti kazara Kıpti'nin hayatını kaybetmesiyle sonuçlanmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de bu olaya atfen Firavun ile Mûsâ peygamber arasında geçen bir konuşma aktarılmıştır. Buna göre “(Makamına vardıklarında Mûsâ'ya) Firavun şöyle dedi: “Biz seni çocukken himayemize alıp büyütmedik mi? Hayatının nice yıllarını aramızda geçirmedin mi? Sonunda yapacağını yaptın. Sen nankörün birisin!” Mûsâ, “Ben dedi, o işi, (sonunun ölüme varacağını) bilmeden yaptım.”⁵² Hz. Mûsâ ile Firavun arasında geçen konuşmada peygamber, öldürme işlemi esnasındaki durumunu “bilmeden” şeklinde çevirisi yapılan “dalâlet” kelimesiyle ifade etmiştir. Oysa bir nebinin böyle nitelenmesi ismet sıfatıyla çelişmektedir. Bu nedenle âlimler âyette Hz. Mûsâ'nın ifade etmek istediği, hatayla da olsa adamın ölümünden dolayı içine düştüğü sıkıntılı duruma işaret etmektir. Çünkü o, olaya müdahil olurken adama hiçbir şekilde zarar verme düşüncesine sahip değildir. Dolayısıyla dalâlet kelimesinden, müdahil olduğu olayda tedbirsiz davranması anlaşılmalıdır.⁵³ Bununla beraber zikredilen kavramdan Mûsâ peygamberin yaşanan olayın şaşkınlığıyla şehrin yollarını karıştırması, vahiy gelmeden evvel öldürmenin haramlığını bilmediği, bir yumruk ile insanın ölümüne ihtimal vermediği gibi manaların anlaşılabilceği şeklinde görüşler de vardır.⁵⁴

Çalışmada ele alınan âyetler dışında konuya dair birçok örnek verilebilir. Bunlardan biri Hz. Muhammed'in tüm insanlığa rahmet olarak gönderildiğini belirten âyette de tevriye olduğuna dair görüştür. “Biz seni bütün insanlara sadece müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu anlamıyorlar.”⁵⁵ Buna göre meâlde “bütün” olarak çevrilen كافة sözcüğü yakın ve uzak anlama sahiptir. Burada kastedilen peygamberin küfür ve günahtan

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 9/231.

⁵² eş-Şuarâ 26/18-20.

⁵³ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Defteri İntişârât-ı İslâmî-i Câmîe-i Müderrisîn-i Havze-i İlmiyye, 1417/1997), 16-17.

⁵⁴ Muhammed Sebzevârî Necefi, *İrşadü'l-Ezhân ila Tefsîri'l-Kur'ân* (Dârü't-Taarufi'l-Matbuat, 1998), 372.

⁵⁵ Sebe' 34/28.

sakındırmak üzere gönderildiğidir.⁵⁶ Yine “*Elbette sen öleceksin, onlar da ölecek.*”⁵⁷ âyetinde de “ölüsün” anlamında kullanılan ibareden ilk anlaşılan peygamberin hayatta olmadığıdır. Oysa Hz. Muhammed vefat etmiş olsa vahiy inmeyecektir. Bu bakımdan zikredilen âyette tevriye sanatının olduğu ve anlamın da şu şekilde verilmesi gerektiği belirtilmiştir:⁵⁸ “*Muhakkak sen öleceksin, onlar da ölecekler*”. Hülâsa ibarenin gelecek zaman anlamıyla alınmasının doğru olduğu beyan edilmiştir.

Hz. Muhammed’in toplumu ilgilendiren konular ve bazı zorunlu hallerde tevriyeye başvurduğu birçok rivayette aktarılmıştır.⁵⁹ Zira bazı şeylerin açıkça ifade edilmesi kendisi dâhil tüm Müslümanların zarar göreceği durumlara yol açabilir. Bu nedenle tevriye sanatından faydalanılarak asıl meramın muhataptan gizlenmesi *kizb* olarak algılanmamalıdır. Nitekim Peygamber (s.a.s.) de başkasına açıkça ifade etmek istemediği seferlere çıktığında gideceği yeri, yöneleceği yönü soranın zihninde belirginleşmeyecek tarzda beyan etmiştir.⁶⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber’in bu eylemi hem kendisini hem de İslam’ı benimseyen fert ve toplumu korumaya dönüktür. Çünkü elçiler Allah’ın emir ve yasaklarını topluma iletmekle sorumlu oldukları kadar, onları geliştirerek bir toplum inşasında bulunmalarına rehberlik etmekle de yükümlüdürler.

Sonuç

Kur’ân, Allah tarafından insanları hidayete eriştirmek üzere gönderilmiş ilahi bir kitaptır. Yeryüzünün âkil olan varlığı insanın, yaratıcısıyla olan ilişkisi peygamber ve onlara indirilen kitaplar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ondandır indirilen ilahi kitaplar belirli bir zaman dilimindeki insanlara hitap etmelerine karşın, son ilahi mesaj olarak indirilen Kur’ân-ı Kerim’in, bütün zaman dilimlerine ve insanlara çağrısı devam etmektedir. Bu nedenle onun mesajının evrenselliği aynı zamanda Allah-insan arasındaki iletişimin sürekliliğini de sağlamaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’ın hidayet çağrısı, farklı yetişme ortamlarında, kültürlerde, bilinçte olan herkesedir. Nitekim insanların bu farklılığını gözetken yüce Allah, peygamberine, insanlara tebliğde bulunurken onların anlayacağı, ikna olacakları bir üslup ve yöntem doğrultusunda hareket etmesini emretmiştir. Hatta muhatabın en güzel şekilde doğru yola davetine dair Kur’ân kıssalarında özellikle peygamberlerin yaşantısında çokça örneğe rastlanır.

⁵⁶ Suyûti, *el-İtkân*, 1727.

⁵⁷ ez-Zümer 39/30.

⁵⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadis* (el-Mektebetü’l-İslâmî, 1999), 86.

⁵⁹ Konu ile ilgili rivayetler için bkz. Ece, *Hadislerde Tevriye Sanatının Kullanımı ve Konu Etrafındaki Tartışmalar*, 217-251.

⁶⁰ Ali Abdülhamîdî, Ekber Ğâfûrî vd., *Terceme-i tefsire Cevâmiu’l-Câmi’* (Meşhed: Bünyade pejuheşhâye İslam, 1375), 2/54; Halil b. Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezli’l-mechûd* (Hind: Merkezi Ebî Hasan en-Nedvî, 2006), 9/232.

İslam'ın zuhuru esnasında Araplar şifahî kültürde, özellikle de şiir alanında çevrelerindeki milletlere nazaran öncü konumundaydılar. Şiir onların adeta kimliği idi. Nitekim dönemin şiirleri incelendiğinde onların inanç, ekonomi, yönetim ve eğitim gibi birçok alanda zihin dünyalarına dair haritalara ulaşılabilir. Peygamber hayatta olduğu zaman müminler peygambere doğrudan ulaşabilme imkânına sahip olduklarından şifahî gelenek o dönemde de devam etmiştir. Ancak Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar hayatlarını verdiği bilgiler doğrultusunda inşa ettikleri peygamberin açıklamalarını kayıt altına almaya başlamışlardır. Bu nedenle Arapların, daha genel ifadeyle Müslümanların yazılı kültüre geçmesini sağlayan temel unsurun Kur'ân olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

Arap dilinde yaşanan bu gelişmeler onun sistemini de oluşturmuştur. Zamanla özellikle belâgat alanındaki gelişmeler bu ilmin Kur'ân âyetlerinin doğru anlaşılmasına dönük yazılı çalışmalarını meydana getirmiştir. Zira sözlü gelenekte de bu ilim dalı kullanılmaktaydı. Çalışmada ele alınan tevriye konusu da bu sanatlardan biridir. Âyetlerin, bağlamına dikkat edilmeden zahirî anlamlarının esas alınması, İslam'ın temel ilkelerine aykırı kavrayışlara, yorumlara yol açacaktır. Bu bakımdan Allah-insan arasındaki evrensel ilişkinin sürekliliğini doğru yansıtacak çalışmaların yapılmasının öneminin yadsınamaz bir gerçeklik olduğunu vurgulamak gerekir.

Kaynakça

- Acar, Mahmut. *Ehl-i Sünnet, Şia ve Mutezileye Göre Peygamberlerin İsmeti*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Âmulî, Abdullah Cevâdî. *Tefsîr-i Mevzûi-yi Kur'ân-ı Kerim: Vahy ve Nübüvvet der Kur'ân*. Kum: Merkez-i Neşri Esrâ, 2005.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belâgatında Bedî İlmi ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Bulut, Ali. "Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belâgatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökkr, Necdet Yılmaz vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh*. Dârü'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Cürcânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. thk. Abdülkadir Huseyn. b.y.: Mektebetü'l-Âdâb, 1997.
- Derviş, Muhyiddin. *İ'râbu'l-Kurani'l-Kerim ve Beyanuhu*. Suriye: Dâru'l-İrşâd, 1415.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- Ece, Abdurrahman. "Hadislerde Tevriye Sanatının Kullanımı ve Konu Etrafındaki Tartışmalar". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 217-251.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed. *Tehzîbu'l-Luğa*. Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1964.
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-Muhit*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1991.

- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Belağat İlmi ve Kur'ân". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 9-36.
- Hatîb el-Kazvinî, Celâluddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-Îdâh fî Ulûmi'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrût: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1422.
- İbn Ebi'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm b. Abdilvâhid el-Mısırî. *Bedî'u'l-Kur'ân*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. Mısır: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1995.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Dâvûdî Safvân. Şam: Dâru'l-Kalem ed-Dârüş-Şâmiyye, 2009.
- Karamollaoğlu, Fatma Serap. *Kur'ân Işığında Belâğât Dersleri Bedî İlmi*. Ankara: İşaret Yayınları, 2014.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Tahran: nşr. Nasır Hüsrev, 1362.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza el-Alevi. *et-Turâzu'l-Mütedammîn*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hidiviyye, 1333/1915.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Ezkâr*. Beyrut: Darû ibn Hazm, 1425.
- Râzî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *İsmetu'l-Enbiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989.
- Sâfî, Mahmud b. Abdurrahim. *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'r-Reşid, 1418.
- Sehârenfûrî, Halil b. Ahmed. *Bezlü'l-mechûd*. Hind: Merkezu Ebî Hasan en-Nedvî, 2006.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-Alemi li'l-Matbuat, 1390.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tabersî, Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. tsh. Fadlallah Yezdî Tabatabai, Haşim Resûlî. Tahran: Nasır Hüsrev, 1372.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer. *Mutavvel*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. tsh. Ahmet Habîb 'Âmilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.

Râzî'nin Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirilerinde Zemahşerî Etkisi

The Effect of al-Zamakhsharî in Râzî's Criticism of Sahih Recitations

Kadir TAŞPINAR*

Öz

İslâm ilim geleneği gücünü kaynaklarından ve âlimlerin etkileşiminden almaktadır. Kaynaklar arası etkileşimin tezahür ettiği alanların başında ise tefsirler gelmektedir. Haliyle bu etkileşim, hemen hemen bütün tefsir kaynaklarının vazgeçilmez malzemesi olan kıraat ihtilâfları bağlamında da kendisini göstermiştir. Çalışmamızın merkezinde, sahih kıraat ihtilâflarından ziyadesiyle istifade etmiş olan Zemahşerî (ö. 538/1144) ile Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsirleri yer almaktadır. Her iki müfessirin sahih kıraatlere bakışı birbirinden farklıdır. Zemahşerî'nin kıraat yorumlarında dilsel veriler ön planda iken Râzî'nin rivayet ve nakle önem verdiği, kıraatlerin senet yoluyla Hz. Peygamber'e ulaşmasını esas aldığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen Râzî, sahih kıraatleri değerlendirirken bazen iki sahih kıraat vechinden birini tercih etmiş, kimi zaman sahih bir kıraati şâz olarak nitelemiş, bazen de sahih vecihlerden birisini nahiv kuralları bakımından tenkide tabi tutmuştur. Yedi kıraat imamının ittifak ettiği vechi veya bu imamlardan çoğunun okuyuşunu meşhur/yaygın kıraat olarak tanımlayan Râzî'nin, eleştirilerini genelde tek ya da azınlıkta kalan imamların okuyuşlarına yönelttiği görülmektedir. Bununla birlikte Râzî'nin sahih kıraat eleştirilerinde, kendilerinden istifade ettiği dil âlimlerinin, özellikle de Zemahşerî'nin etkisi büyüktür. Râzî, kıraatleri değerlendirirken Zemahşerî'den yaptığı alıntılar çoğunlukla ismini vermek suretiyle ona atfederken, bazen de ismini belirtmeden iktibasta bulunmuştur. Çalışmamızda Râzî'nin sahih kıraatlere eleştirel yaklaşımı çeşitli örnekler üzerinden tahlil edilecektir. Bu esnada Râzî'nin tespitlerine kaynaklık eden dil âlimlerinin görüşlerine de temas edilecek fakat daha ziyade Zemahşerî etkisine dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsir, Râzî, Zemahşerî, Sahih, Eleştiri.

Abstract

The Islamic scientific tradition derives its strength from its sources and the interaction of scholars. Naturally, this interaction has also manifested itself in the context of recitation disputes, which are the indispensable material of almost all interpretation sources. In the center of our work, there are the interpretations of al-Zamakhsharî (d. 538/1144) and Râzî (d. 606/1210), who have benefited greatly from the authentic recitation disputes. The viewpoints of both exegetes on authentic recitations are different from each other. While linguistic data is at the forefront in al-Zamakhsharî's comments about

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kuranı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, kadir.taspinar@erdogan.edu.tr, ODCID: 0000-0002-6317-6594, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 19/01/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 01/03/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/03/2023.

recitations, Râzî attaches importance to narration and it is understood that he based off transmissions of recitations to the Prophet. Despite this, Râzî sometimes preferred one of the two wajih of an authentic recitation while evaluating authentic recitations, sometimes he described an authentic recitation as shaz, and sometimes he criticized one of the authentic wajih in terms of syntax rules. It is seen that Râzî, who defines wajih that seven imams of qiraat agree with or the recitation of most of these imams, as famous/common recitation, generally directs his criticisms to single or minority imam's recitations. However, the language scholars', from whom Râzî made use of, especially al-Zamakhsharî, had a great influence in his critique of authentic recitation. While evaluating the recitations, Razi attributed the quotations he made from al-Zamakhshari to him, mostly by giving his name, and sometimes he quoted it without specifying his name. In our study, Râzî's critical approach to authentic recitations will be analyzed through various examples. In the meantime, the views of the language scholars, who are the source of Râzî's determinations, will also be touched on, but more attention will be drawn to the effect of al-Zamakhsharî.

Keywords: Recitation, Tafsir, Râzî, Zamakhsharî, Sahih, Criticism.

Giriş

Kıraat ilmiyle ilgili hususların ve kıraat ihtilâflarının konu edildiği müstakil eserler dışında söz konusu meselelerin ele alındığı kaynakların başında belki de tefsirler gelmektedir. Bu bağlamda Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş el-Evsât (ö. 215/830), İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1272), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1254/1834) gibi âlimlerin eserleri, kıraat ihtilâflarının ziyadesiyle yer aldığı tefsirlere örnek gösterilebilir.¹ Ayrıca, sonraki tefsirlerin öncekilerden istifade ettiği, yani tefsirler arasında ciddi bir etkileşimin varlığı da bilinmektedir. Bu etkileşim, âyetlerin yorumlanmasına direkt veya dolaylı olarak katkı sunan kıraat ihtilâfları için de söz konusudur.

Çalışmamızın merkezinde yer alan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ı, önceki birikimi yansıtmaları, sonraki kaynakları etkilemeleri ve kıraat vecihlerine bolca temas etmeleri yönüyle öne çıkan eserler arasında yer almaktadır. Lügat, nahiv ve belâgat ilkelerini etkili bir şekilde kullanması hasebiyle özellikle *el-Keşşâf*, müfessirlerin müracaat ettiği kaynakların başında gelmektedir.² *el-Keşşâf*'ın kaynaklık ettiği tefsirlerden biri

¹ Tefsirlerin kıraatleri ele alış yöntemine dair doktora seviyesinde yapılmış birçok çalışma bulunmaktadır. Öyle ki, kıraat ihtilâflarına yer veren tefsirlerin neredeyse tamamı akademik çalışmalara konu edilmiştir. Kıraat ihtilâflarının tefsirlerde yer almasına dair birden çok örneği bir arada görebilmek için bk. Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 131-177; İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 129-150.

² Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/330.

de Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb* adlı eseridir.³ Râzî eserinde, bizzat Zemahşerî'nin ismini zikrederek veya “sâhibu'l-keşşâf” ifadesini kullanmak suretiyle yaklaşık dokuz yüz yerde esere atıfta bulunmaktadır.⁴ Çalışmamızın ilgili başlığında da görüleceği üzere Râzî'nin isim belirtmeden de Zemahşerî'den aktarımda bulunduğu yerler mevcuttur. Bu durumda atıf sayısının tespit edilen rakamdan daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu atıflar incelendiğinde yaklaşık iki yüz tanesinin kıraat ihtilâflarının yorumuyla ilgili olduğu görülecektir. Râzî'nin, naklettiği bazı sahih kıraatleri eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmesinin ele alındığı bu çalışmada, Zemahşerî'nin bahse konu eleştiriler üzerindeki etkisinin tespiti hedeflenmektedir. Zira müfessirliği yanında Arap dili âlimi kimliğiyle de öne çıkan Zemahşerî'nin, senet ve Mushaf'a uygun olmakla beraber dil bakımından tercih etmediği bazı sahih kıraatleri eleştirdiği hatta reddettiği vakidir.⁵ Tefsirinde Zemahşerî'yi bir hayli referans gösteren Râzî'nin, sahih kıraat yorumlarında da Zemahşerî'nin etkisinde kalabileceği kuvvetle muhtemeldir.

Ülkemizde, Râzî'nin kıraatlere yaklaşımını müstakil olarak inceleyen dört akademik çalışma yapılmış olup bunlardan biri doktora, diğer üçü makale düzeyinde hazırlanmıştır. Doktora çalışmasında Mehmet Adıgüzel *Mefâtîhu'l-gayb* tefsirini kıraatler açısından incelemeye tabi tutmuş, Râzî'nin sahih ve şâz kıraatlere yaklaşımını etraflıca ele almıştır.⁶ Çalışmasında Râzî'nin tenkit ettiği sahih kıraatlere de değinen yazar, bu minvalde altı örneğe yer vermiş ve bu örneklerden ikisinin Zemahşerî ile irtibatına dikkat çekmiştir.⁷ Râzî'nin kıraatlere yaklaşımını pek çok açıdan tahlil eden bahse konu doktora çalışmasının, Râzî'nin tenkit ettiği sahih kıraatleri genel hatlarıyla ve sınırlı örneklerle ele aldığı ve Zemahşerî'nin etkisine yeterince vurgu yapmadığı müşahade edilmektedir ki bu durum, bir tefsirdeki kıraat olgusunu tüm yönleriyle ortaya koymayı hedefleyen bir çalışma için gâyet normal karşılanmalıdır.

Makale çalışmalarından ilkinde Râzî'nin kıraatlere yaklaşımı sahih kıraat kriterleri çerçevesinde ele alınmış, Râzî'nin sahih kıraatleri tercih ve tenkit etmesine ise birer örnek üzerinden temas edilmiştir.⁸ Konuyla ilgili diğer makalede, tefsirde yer alan bazı kıraat

³ Lütfullah Cebeci, “Mefâtîhu'l-gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/349; Mehmet Adıgüzel, *Kıraatler Açısından Fahrüddîn Râzî ve Tefsir-i Kebîri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 68-70.

⁴ Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirlerine yapılan atıflara dair istatistik verileri görmek için bk. Murat Sarıgül, “Zemahşerî ve Fahrüddîn Râzî'ye Meşhur Tefsirlerde Yapılan Atıfların Sayısal Olarak Tespiti ve Değerlendirilmesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020), 135-147.

⁵ Zemahşerî'nin sahih kıraatlere eleştirel yaklaşımı ve buna dair örnekler için bk. Mustafa Kılıç, “Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 334-344.

⁶ Adıgüzel, *Kıraatler Açısından Fahrüddîn Râzî ve Tefsir-i Kebîri*, 82-371.

⁷ Adıgüzel, *Kıraatler Açısından Fahrüddîn Râzî ve Tefsir-i Kebîri*, 98-108.

⁸ Bayram Aktaş, “Fahrüddîn er-Râzî'nin Tefsiri Mefâtîhu'l-Gayb'a Kıraatlerin Sıhhat Şartları Açısından Bir Bakış”, *Kilitbahir* 20 (2022), 45-46.

vecihlerine yer verilmiş ve söz konusu vecihler manaya etkisi bakımından incelenmiştir.⁹ Son makalede ise Râzî'nin tefsirinde kıraatleri ele alış metodu, Âl-i İmrân sûresindeki kıraat ihtilâfları üzerinden örneklendirilmiştir.¹⁰

Yukarıda bahsi geçen çalışmalarda Râzî'nin tefsirindeki kıraatler çeşitli açılardan ele alınmış olmakla birlikte Râzî'nin sahih kıraatleri tenkide yönelmesinin sebeplerine dair malumata yeterince yer verilmediği görülmektedir. Râzî'nin sahih kıraatlere eleştirel yaklaşımının incelendiği çalışmamızda, söz konusu yaklaşımın Zemahşerî ile olan irtibatı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu minvalde önce Râzî'nin sahih kıraatlere bakışına kısaca temas edilecek, daha sonra Râzî'nin sahih kıraatlere yönelik eleştirel tavrı ve Zemahşerî'nin bu eleştiriler üzerindeki etkisi farklı örnekler üzerinden değerlendirilecektir.

1. Râzî'nin Sahih Kıraatlere Yaklaşımı

Râzî'nin, tefsirindeki izahlarından hareketle kıraatleri sahih ve şâz şeklinde ikiye ayırdığı söylenebilir. Fakat Râzî sahih yerine meşhur ifadesini kullanır. Kıraat imamlarının ittifak ettiği veya kıraat imamlarının çoğunluğu tarafından okunan, özellikle yedi kıraat imamıyla şöhret kazanan kıraatleri meşhur kategorisinde değerlendirir ve âlimlerin çoğunun bu kapsamdaki kıraatlerin tevatür yoluyla nakledildiği hususunda ittifak ettiklerini vurgular.¹¹ Hatta yaygın olarak okunması itibariyle meşhur bir kıraatin naklini Kur'ân'ın nakli gibi görür.¹² Râzî'nin kıraatlere yönelik mütevâtir vurgusu, daha çok mütevâtir/meşhur bir kıraat ile şâz bir kıraatin mukayesesinde kendini gösterir. Bu manada Râzî, tefsirinin birçok yerinde şâz bir kıraatin mütevâtir olanı iptal edemeyeceğini belirterek mütevâtir vurgusu yapar.¹³

Râzî'nin, kıraat ihtilâflarına dair değerlendirmelerinde sahih olan iki kıraat vechinden birini diğerine tercih ettiğine de şahit olmaktayız. Lakin bu tercihin, diğer kıraat vechini sahih bulmadığı anlamına gelmediğini; fesahat, belagat ve yaygın kullanım gibi unsurlara bağlı bir tercih ameliyesi olduğunu belirtmemiz gerekir.¹⁴ Bu minvalde Râzî, bazı kıraat vecihleri için; “daha güzeldir”,¹⁵ “belagat yönünden daha kuvvetlidir”,¹⁶ “daha meşhur bir lügattir”,¹⁷ “daha

⁹ Hasan Bulut - Musa Güler, “Âyetlerin Anlamına Etkisi Açısından Mefâtihu'l-Gayb Adlı Tefsîr'de Kıraat Farklılıkları”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 88 (2021), 170-180.

¹⁰ Nurten Kula, “Râzî'nin Tefsirinde Al-i İmrân Sûresinin Kıraat Farklılıkları”, *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 52 (2021), 246-256.

¹¹ Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1430), 1/70. Benzer değerlendirmeler için bk. Adıgüzel, *Kıraatler Açısından Fahrüddîn Râzî ve Tefsir-i Kebîri*, 82-83.

¹² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/66.

¹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/68; 5/247, 297; 11/355; 30/720.

¹⁴ Adıgüzel, *Kıraatler Açısından Fahrüddîn Râzî ve Tefsir-i Kebîri*, 89.

¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/138; 23/287.

¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/84; 9/394.

¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/86; 11/267.

evladır”,¹⁸ “daha tam ve mükemmeldir”,¹⁹ “daha uygundur”,²⁰ “daha açıktır”,²¹ “tercihe şayandır”²² gibi ifadeler kullanarak tercihini ortaya koymaktadır.

2. Râzî'nin Sahih Kıraatleri Tenkidi

Yaygın kullanım ve dil kaidesi ilkeleri doğrultusunda sahih kıraatler arasında tercihe yönelen Râzî'nin yine benzer saiklerle bazı sahih kıraatleri tenkit ettiği ve bu tenkitlerini genelde önceki âlimlerin tespitlerine dayandığı görülmektedir. Bu konuda daha çok Zemahşerî'yi referans gösteren Râzî, bazı eleştirilerinde ise hiçbir isme atıfta bulunmamaktadır. İsim belirtmediği yerlerin birçoğunda eleştirilerini yine Zemahşerî'ye dayandıran müfessirin, bazen de Basralı dilcilerden Ferrâ, Zeccâc ve Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) konu hakkındaki görüşlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Zemahşerî etkisi sonraki başlıklarda ele alınacağından dolayı burada diğer âlimlerin etkisinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Kıraat ihtilâfına konu olan “قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ”²³ âyetindeki “مَحْيَايَ” kelimesi, Nâfi (ö. 169/785) tarafından sondaki izafet yâ'sının sükûnu ile “مَحْيَايَ” şeklinde okunmaktadır.²⁴ Râzî, bahse konu harfin Nâfi tarafından sâkin okunmasını şâz olarak nitelendirmekte ve iki sâkinin bir araya gelmesinin, nesirde de şiirde de karşılaşılmayan bir durum olduğunu belirtmektedir. Bu tarz kullanımın, bazı Arapların lehçesinde bulunduğu dair bir görüşten de bahseden Râzî'nin, neticede sahih kıraatler arasında yer alan bir vechi, dil kuralları çerçevesinde değerlendirip şâz olarak yorumladığı görülmektedir.²⁵ Râzî, konuyla ilgili kanaatini herhangi bir âlimin görüşüne dayandırmazken, önemli kaynaklarından olan

¹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/241; 11/267.

¹⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 9/431.

²⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 12/461; 21/556.

²¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/498.

²² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/585; 6/280, 500.

²³ el-En'âm 6/162. “De ki: Benim namazım, ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allah içindir.”

²⁴ Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *et-Teyisr fi'l-kurâti's-seb'*, thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1437), 109. Söz konusu kelime Ebû Ca'fer (ö. 130/747) tarafından da aynı şekilde okunmaktadır. Bk. Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfî fużalâi'l-beşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987), 2/40.

²⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/191.

Ebû Ali el-Fârisî'nin,²⁶ söz konusu kelimenin sâkin kıraatini “şâz ve kullanılmayan bir şekil” olarak değerlendirdiği müşahede edilmektedir.²⁷

Konu hakkında değinilebilecek bir başka örnek “مَا أَنَا بِمُصْرِحِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِيَّ”²⁸ âyetinde geçmektedir. Âyette yer alan “بِمُصْرِحِيَّ” kelimesi, Hamza tarafından sondaki yâ'nın kesresiyle “بِمُصْرِحِيَّ” şeklinde okunmuştur.²⁹ Râzî, ihtilâfa konu kesreli vechin Hamza'ya ait bir kıraat olduğunu belirttikten sonra³⁰ Ferrâ'nın görüşüne yer vermektedir. Buna göre kesreli vecih, kurrânın vehminden kaynaklanmaktadır. Zira kurrânın çoğu vehimden uzak kalamamıştır.³¹ Ferrâ'nın kelimeyle alakalı dilsel izahlarına da yer veren Râzî, bazı nahiv âlimlerinin kesreli okuyuşu savunduğunu fakat çoğunluğun bu kıraati hatalı bulduğunu ifade etmektedir.³² Bu tespitiyle Râzî aynı zamanda, kesreli kıraati bütün nahivcilerin zayıf, bayağı (*redîetün*) ve kötü (*merzûletün*) kabul ettiğini iddia eden Zeccâc'ın görüşüne de muvafakat etmektedir.³³ Neticede Râzî'nin, mezkûr kıraati hatalı görenlerden yana tavır takındığı, bu kanaatini ise Ferrâ ve Zeccâc'ın görüşleriyle temellendirdiği söylenebilir.

Mezkûr örnekten hareketle Râzî'nin sahih kıraatler karşısındaki tutumuna dair bir tespite burada işaret etmek yerinde olacaktır. Yukarıda, sahih kıraatler arasında yer alan ve Hamza'ya ait olan “بِمُصْرِحِيَّ” kıraati, nahiv kuralları gereği eleştirilmiş, Râzî de bu eleştirileri benimser tarzda açıklamalarda bulunmuştu. Fakat Râzî'nin “وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ”³⁴ âyetinde yer alan ve yedi kıraat imamından sadece Hamza'nın okuduğu “وَالْأَرْحَامَ” şeklindeki

²⁶ Râzî, kıraat ihtilâflarına dair değerlendirme yaptığı birçok yerde el-Fârisî'yi ismine atıfta bulunmak suretiyle referans göstermektedir. İlgili atıfların bir kısmını görmek için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/429, 479; 12/541; 13/57, 113; 18/490; 21/377; 29/455, 461, 468, 469; 31/59.

²⁷ Ebû Alî Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'*, thk. Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413), 3/440.

²⁸ “Ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni kurtarabilirsiniz.”

²⁹ Dâni, *et-Teyşîr fi'l-kırâati's-seb'*, 134; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l 'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/298.

³⁰ Aynı zamanda Râzî, Vâhidî'den nakille kesreli kıraatin A'meş (ö. 148/765) ve Yahyâ b. Vessâb'a (ö. 103/721) ait olduğunu söylemektedir. Fakat kaynaklara baktığımızda kesreli kıraati mezkûr âlimlere nispet edenin Vâhidî değil Ferrâ olduğunu görmekteyiz. Bu durumda Râzî, Ferrâ yerine sehven Vâhidî ismine yer vermiş olmaktadır. Bilgi için bk. Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 2/75; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 3/29.

³¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/75-76.

³² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/88.

³³ Ebû İshâk İbrâhîm Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebi (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988), 3/159.

³⁴ en-Nisâ 4/1. “Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının.”

mecrur kıraati,³⁵ senet yönünden savunduğu müşahede edilmektedir. Bu bağlamda Râzî, pek çok nahiv âliminin, “Bu okuyuş zahir bir ismin mecrur bir zamire atfedilmesini gerektirir ki bu câiz olmaz.” görüşünde birleşerek Hamza'nın kıraatini eleştirdiğini belirtmektedir.³⁶ Mecrur kıraati câiz görmeyenlerin delillerini de sıralayan Râzî, daha sonra bu görüşleri rivayete dayanan bir kıraati reddetme hususunda yeterli bulmamaktadır. Zira ona göre Hamza yedi kıraat imamından biridir ve okuyuşunun Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayanması, kıraatinin kesinlikle doğru olduğunu göstermektedir. Nahivcilerin Arap şiirini delil göstererek kıraatleri ispat etme çabalarını da eleştiren Râzî, selef ulemâsının değil de bilinmeyen iki beytin delil getirilmesini şaşkınlıkla karşılamaktadır.³⁷ Râzî'nin sahih kıraatlerin değerlendirilmesine yönelik farklı tavrı, yukarıda ele alınan iki örnek bağlamında kendini göstermektedir. Her iki kıraat vechi de yedi kıraat imamından biri olan Hamza'ya ait olmasına rağmen Râzî, bir yerde Hamza'nın kıraatini eleştirenlerin görüşüne katılmakta, diğer yerde ise aynı kıraat imamını eleştirenlere karşı durmaktadır. Bir başka ifadeyle ilk örnekte sahih bir kıraati Arap dili kaidelerine göre eleştirmekte, ikinci örnekte ise yine sahih bir kıraati senedi itibarıyla savunmaktadır. Sahih kıraatler karşısındaki tavrına daha önce işaret ettiğimiz Râzî'nin bu farklı yaklaşımını, kendilerinden istifade ettiği dil âlimlerinin etkisiyle irtibatlandırarak açıklamamız mümkündür.

Konuyla ilgili diğer bir örnek için “وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا”³⁸ âyetinde geçen “يَسْأَلُ” kelimesini vermemiz mümkündür. İlgili kelimeyi Ebû Ca'fer (ö. 130/747) “يَسْأَلُ” şeklinde okumaktadır.³⁹ Ayrıca bu okuyuş, İbnü'l-Habbâb (ö. 301/913) tarikiyle İbn Kesîr'in (ö. 120/738) râvisi Bezzî'ye (ö. 250/864) de nispet edilmektedir.⁴⁰ Tefsirinde mezkûr kıraat ihtilâfına değinen Râzî, İbn Kesîr'in bu kelimeyi yâ harfinin zammesiyle okuduğunu belirtmekte ve mana farkına dikkat çekmektedir. İbn Kesîr'e nispet ettiği kıraatin değerlendirilmesi sadedinde Râzî, Ferrâ'nın bu kıraati tasvip etmediğini ve kurrânın ittifak ettiği okuyuşa muhâlif bulunduğunu nakletmektedir.⁴¹ Kaynaklar, Râzî'nin eleştirdiği İbn Kesîr'e ait yukarıdaki kıraati tarik düzeyinde değerlendirirken bahse konu kıraatin aşere kapsamında Ebû Ca'fer'e ait olduğunu kaydetmektedir. Râzî burada Ebû Ca'fer'in ismini zikretmediyse de tefsirinin çeşitli yerlerinde Ebû Ca'fer'in kıraatine dikkat çekmektedir.⁴² Bu tavır, her ne kadar Râzî'nin yedi kıraat imamına öncelik vermesiyle izah edilebilirse de neticede o, ya yedi kıraatin dışındakileri sahih kabul etmemekte ya da on kıraat içinde yer alan bir kıraati eleştirmiş olmaktadır. Fakat bir

³⁵ Dâni, *et-Teyşîr fi'l-kirâati's-seb'*, 93; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/247.

³⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/479.

³⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/480.

³⁸ el-Me'âric 70/10. “Dost dostunun halini sormaz olur.”

³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/390.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/390; Dimyâtî, *İthâf*, 2/561.

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/641; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/184.

⁴² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/343; 21/506; 22/97; 23/228; 29/507; 31/147; 32/296.

önceki örnekte Nâfi kıraatini eleştirmiş olması, böyle bir hassasiyeti gözetmediğini düşündürmektedir.

Râzî'nin sahih kıraatlere eleştirel yaklaşımını tespit edebileceğimiz konuyla alakalı örneklerden biri de “وَدَّآ”⁴³ âyetindeki “وَدَّآ” kelimesinin kıraatiyle ilgilidir. Nâfi ve Ebû Ca'fer kelimeyi, vâv harfinin zammesiyle “وَدَّآ” şeklinde okumaktadır.⁴⁴ Râzî, kârî ismi zikretmeden kelimenin fethalı ve zammeli okunduğunu belirtmektedir. “Vedd” isimli putun, fethalı okunduğunda Nûh'un (a.s.) kavmine ait; zammeli okunduğunda ise Kureys'e ait bir puta işaret ettiğine dair görüşü Leys b. Muzaffer'den (ö. 187/803)⁴⁵ nakleden Râzî, sonrasında kendi görüşünü dile getirmektedir. Râzî'ye göre ilgili âyetler Nûh'un (a.s.) kavminden bahsettiği için bahse konu kelimeyi zamme ile okumanın câiz olmaması gerekmektedir.⁴⁶ Râzî'nin kaynaklarından Vâhidî de tefsirinde, Leys'in görüşüne yer vermekte ve zammeli kıraati galat olarak değerlendirmektedir.⁴⁷ Lakin Râzî'nin, Vâhidî'ye değinmeden Leys'in sözüne atıfta bulunduğu ve kendi görüşünü Leys'in açıklamasına dayandırarak beyan ettiği görülmektedir.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Râzî, yedi kıraat imamından sadece biri tarafından okunan kıraat vecihlerinden ilk ikisini Arap dili kâidelerine göre, üçüncüsünü ittifak edilen okuyuşa muhalefet ettiği gerekçesiyle, sonuncusunu ise manayı göz önünde bulundurarak tenkide tabi tutmuştur. Eleştirilerini önceki âlimlerin görüşlerine dayandıran müfessirin tercihlerinde birden fazla âmilin belirleyici olduğunu söylememiz mümkündür.

2.1. Eleştirilerini Doğrudan Zemahşerî'ye Dayandırması

Bu başlık altında Râzî'nin, sahih kıraatleri değerlendirirken Zemahşerî'nin eleştirel yaklaşımlarını doğrudan referans göstermesi ilgili örnekler üzerinden ele alınacak, böylelikle Râzî-Zemahşerî etkileşiminin boyutlarına dikkat çekilecektir. Gerek kronolojik sıralamaya

⁴³ Nûh 71/23. “İnsanlara dediler ki: Sakın ilahlarınızı bırakmayın; hele Ved'den, Suvâ'dan, Yegûs'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!”

⁴⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fî'l-kirâat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 653; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/391.

⁴⁵ Râzî'nin tefsirinde, “Leys şöyle dedi” ifadesiyle yaklaşık yüz otuz yerde görüşüne başvurduğu zât, lügat, fıkıh âlimi ve kâtip Leys b. el-Muzaffer b. Nasr b. Seyyâr el-Horasânî'dir. Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) talebeleri arasında yer alan Leys'in, Arap dilinin ilk sözlüğü hüviyetindeki *Kitâbü'l-'ayn*'in telifine de önemli katkısı olduğu rivayet edilmektedir. Bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Leys b. Muzaffer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/164. Her ne kadar “Leys şöyle dedi” ifadesi Ebül-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) ve Leys b. Sa'd'ı (ö. 175/791) çağırıyor olsa da yapılan incelemeler neticesinde Râzî'nin Leys'e atfen naklettiği ifadenin *Kitâbü'l-'ayn*'da aynıyla yer aldığı tespit edilmiştir. Bk. Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1421/2001), 1041.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/658.

⁴⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *et-Tefsîrül-basît*, thk. Fazıl b. Salih b. Abdullah eş-Şehrî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suudi'l-İslâmiyye İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1430), 22/269.

uygun olması gerekse mevcut etkinin daha net görülebilmesi için önce Zemaşşerî'nin tespitlerine yer verilecek, daha sonra Râzî'nin bu tespitlerden yaptığı iktibaslara işaret edilecektir.

2.1.1. Bakara Sûresi 6. Âyet: “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ”⁴⁸

Âyette geçen “أُنذِرْتَهُمْ” kelimesinde altı çeşit kıraat ihtilâfı mevcut olup, bu ihtilâflardan biri şâz diğerleri sahih olarak değerlendirilmektedir.⁴⁹ Sahih kıraatlerden konumuzla ilgili olanı, Nâfi'nin râvisi Verş'e (ö. 197/812) nispet edilen, ikinci hemzenin elife ibdâl edildiği “أُنذِرْتَهُمْ” şeklindeki vecihtir.⁵⁰

Tefsirinde, ilgili kelimedeki vecihlerin tamamına değinen Zemaşşerî, “أُنذِرْتَهُمْ” şeklindeki okuyuşu “lahn ve Arap dilinin dışına çıkma” şeklinde tanımlamaktadır. Eleştirisini iki gerekçeyle izah eden Zemaşşerî, bu bağlamda önce iki sâkin harfin bir araya gelmesi, ardından da hafifletme metodu ile ilgili kurala işaret etmektedir.⁵¹ Râzî ise mezkûr kelimeye ait altı çeşit kıraat olduğunu belirttikten sonra her bir vechin okunuşunu vermektedir. Eleştiriye konu olan “أُنذِرْتَهُمْ” kıraati hakkında ise “Keşşâf sahibi şöyle dedi.” ifadesini kullanarak Zemaşşerî'nin “lahn ve Arap dilinin dışına çıkma” şeklindeki yorumunu aynen nakletmektedir.⁵² Şu farkla ki Zemaşşerî konuyu daha teferruatlı ele alırken Râzî'nin detaya girmedeği görülmektedir.

2.1.2. Bakara Sûresi 284. Âyet: “فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ”⁵³

İhtilâfa konu olan “فَيَغْفِرُ لِمَن” kelimesini Ebû Amr (ö. 154/771), râ'nın lâm'a idgam edilmesiyle “فَيَغْفِرُ لِمَنَّ” şeklinde okumaktadır.⁵⁴ Zemaşşerî, “فَيَغْفِرُ” ve “وَيُعَذِّبُ” kelimelerinin meczum ve merfu okunuşuna değindikten sonra sözü idgamlı okuyuşa getirmektedir. İdgamlı kıraati Ebû Amr'dan rivayet eden kişiyi hem fahiş bir hata yapmakla hem de bu okuyuşu Ebû Amr gibi Arap dilini en iyi bilen birisine atfetme cehaletini göstermekle itham etmektedir. Bu tür hatalı rivayetlerin mevcudiyetini râvilerin zabt ve dirâyet zaafiyetine bağlayan Zemaşşerî, bu işin üstesinden ancak nahiv âlimlerinin gelebileceğini iddia etmektedir.⁵⁵ Râzî, “فَيَغْفِرُ” ve

⁴⁸ “İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler.”

⁴⁹ Kıraat ihtilâfları için bk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, thk. G. Bergsträsser (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2009), 2; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/365; Dimyâtî, *İthâf*, 1/376.

⁵⁰ Hâmid b. Abdülfettâh Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân fî vücihi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Atilla Akdemir (İstanbul, 1999), 45.

⁵¹ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemaşşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/48.

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/286.

⁵³ “(Allah) dilediğini başışlar, dilediğine azap eder.”

⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/12-13; Dimyâtî, *İthâf*, 1/461.

⁵⁵ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/330.

“وَيُعَذِّبُ” kelimelerinin kıraat imamlarınca nasıl okunduğunu zikrettikten sonra Ebû Amr'a ait idgamlı bir kıraatin nakledildiğine değinmektedir. İdgamlı kıraat hakkında yorum yapmayan Râzî, “Keşşâf sahibi söyle dedi.” ifadesini kullanarak Zemahşerî'nin yukarıdaki tespitlerini nakletmektedir.⁵⁶ Zemahşerî'nin, Ebû Amr'dan ziyade râvi üzerinden eleştiride bulunduğu, Râzî'nin ise söz konusu eleştirilerin bir kısmını naklettiği görülmektedir. Ayrıca gerek Zemahşerî'nin gerekse Râzî'nin, Ebû Amr'ın râ'nın lâm'a idgamıyla gerçekleşen kıraatine sadece Bakara sûresi 284. âyet bağlamında değindikleri, diğer yerlerde⁵⁷ ise yorum yapmadıkları müşahede edilmektedir.

2.1.3. Tevbe Sûresi 12. Âyet: “فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ”⁵⁸

Âyette yer alan “أُمَّةً” kelimesiyle ilgili olarak çeşitli kıraat vecihleri mevcuttur. Konumuzla ilgisi bağlamında mezkûr kelime, Nâfi, İbn Kesîr ve Ebû Amr tarafından halis bir yâ ile “أُمَّةً” şeklinde veya ikinci hemzenin yumuşatılmasıyla hemze-yâ arası bir sesle (teshîl ile) okunmaktadır.⁵⁹ Bahse konu vecihleri tefsirinde değerlendiren Zemahşerî'ye göre tahkik ile okunan “أُمَّةً” kıraati meşhur bir kıraat olmakla beraber Basralı dilcilere göre makbul bir okuyuş değildir. Uygun olan, ikinci hemzenin hemze-yâ arası bir sesle okunmasıdır. Ona göre ikinci hemzenin yâ ile okunduğu “أُمَّةً” vechi câiz olmadığı gibi kıraat da değildir. Böyle okuyan kimse lahn işlemiş ve kelimeyi tahrif etmiş olur.⁶⁰

Râzî, söz konusu kıraat ihtilâfını Zeccâc ve Zemahşerî'den yaptığı nakillerle değerlendirmektedir. “أُمَّةً” şeklinde okuyan imamlarının ismini verdikten sonra diğer kıraat imamlarının iki hemze ile okuduklarını belirtmektedir. Öncelikle Zeccâc'ın, kelimenin iştikakıyla ilgili görüşlerini aktaran müfessir, daha sonra onun bütün nahivciler gibi “أُمَّةً” kıraatini tercih ettiğini nakletmektedir.⁶¹ Daha sonra Zemahşerî'nin yukarıdaki görüşlerini ismine atıfla aynen aktaran Râzî'nin, kanaatini açıkça belirtmese de Zemahşerî'nin görüşüne muhalif olan “أُمَّةً” şeklindeki kıraati öncelediği söylenebilir. Zira “أُمَّةً” şeklinde okuyan imamların isimlerini zikretmesi ve mezkûr vecih için öncelikle Zeccâc'ı referans göstermesi bu kanaatimizi desteklemektedir. Böylelikle Râzî'nin, sahih iki kıraatten birini tercihe şayan

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/105.

⁵⁷ Ebû Amr'ın bahse konu idgam uygulamasının yer aldığı âyetlere örnek olarak bk. Bakara 2/286; Âl-i İmrân 3/31; Ahzâb 33/71; Fetih 48/11; Saf 61/12; Münâfikûn 63/5.

⁵⁸ “...Küfrün elebaşlarıyla vuruşun; çünkü onların yeminleri yok sayılır. (Böyle yaparsanız) belki vazgeçerler.”

⁵⁹ Dâni, *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*, 117; Dimyâtî, *İthâf*, 2/87-88; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*, 224-225.

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/251.

⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/534-535.

bulduğu ve bu tercihini Zeccâc'ın görüşüyle temellendirdiği, sahih olan vechi lahn ve lafzı tahrif olarak değerlendiren Zemahşerî'nin görüşüne de değindiği anlaşılmaktadır.

2.1.4. Enbiyâ Sûresi 88. Âyet: “فَاسْتَجِبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ”⁶²

Âyetteki “نُجِّي” kelimesini, İbn Âmir (ö. 118/736) ve Ebû Bekr Şu'be (ö. 193/809) nûn harfinin cîm harfine idgamı ile “نُجِّي” şeklinde okumuşlardır.⁶³ Zemahşerî, söz konusu kelimenin “نُجِّي”⁶⁴ ve “نُجِّي” şeklinde de okunduğunu belirttikten sonra “نُجِّي” kıraatinin doğru olmadığını, zira nûn'un cîm'e idgam edilemeyeceğini, bunun doğruluğunu ispatlamanın zorlama bir çaba olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵

Râzî, ilgili kelimeyi kıraat yönünden değerlendirirken tamamen Zemahşerî'nin verdiği bilgileri nakletmekle yetinmiştir. Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi burada da “Keşşâf sahibi şöyle dedi.” ifadesiyle Zemahşerî'ye atıfta bulunan Râzî'nin,⁶⁶ söz konusu kelimenin yorumuna ilişkin Zeccâc'ın aynı paraleldeki eleştirel yaklaşımına⁶⁷ değinmeyip Zemahşerî'nin tespitlerini aktarması dikkat çekicidir.

2.1.5. Sâd Sûresi 5. Âyet: “أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ”⁶⁸

Âyette geçen “عُجَابٌ” kelimesi şâz olarak cîm harfinin şeddesiyle “عُجَابٌ” şeklinde okunmuştur.⁶⁹

Keşşâf'ında “عُجَابٌ” kelimesinin anlamına değinen Zemahşerî, “وَمَكْرُوا مَكْرًا كُبَارًا”⁷⁰ âyetini delil getirerek bahse konu kelimenin “عُجَابٌ” şeklinde de okunduğunu, şeddeli kullanımın şeddesiz kullanımdan daha belîğ olduğunu dile getirmektedir.⁷¹

Sahih bir rivayet karşısında şâz bir kullanımın daha belîğ olduğuna yönelik yukarıdaki değerlendirmeler aynıyla Râzî'nin tefsirinde de yer almaktadır.⁷² Aslında Râzî'nin, “Keşşâf

⁶² “Bunun üzerine duasını kabul ettik ve onu sıkıntıdan kurtardık. İşte biz iman etmiş olanları böyle kurtarıyoruz.”

⁶³ Dâni, *et-Teyşir fi'l-kirâti's-seb'*, 155.

⁶⁴ Şâz kıraatler arasında yer alan bu okuyuş Âsım el-Cahderî'ye (ö. 128/745) nispet edilmektedir. Bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 92.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/132.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/182.

⁶⁷ Zeccâc, Âsım'a (ö. 127/745) nispet ettiği “نُجِّي” şeklindeki idgamlı kıraati, Arapça'da karşılığı olmayan bir vecih ve hatalı bir okuyuş olarak değerlendirmektedir. Bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, 3/403.

⁶⁸ “İlahları tek ilaha mı indiriyor? Bu gerçekten şaşılacak bir şey!”

⁶⁹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 129; Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi Tebyîni Vucûhi Şevâzî'l-kirâat*, thk. Muhammed b. İd eş-Şa'bânî (Mısır: Dâru's-Sahâbe Li't-Türâs, 2008), 579.

⁷⁰ Nûh 71/22. “Onlar çok büyük tuzaklar kurdular.”

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/73.

⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/368.

sahibi” tabiriyle Zemahşerî’ye atfettiği bu görüşler, Ferrâ tarafından da kaydedilmektedir. Şu farkla ki Ferrâ, her iki kıraatin aynı manaya geldiğini söylemekle beraber belâgat yönünden bir tercihte bulunmamaktadır.⁷³ Bu durumda Râzî’nin, Ferrâ’nın tespiti yerine, sahih kıraat karşısında şâz bir kıraatin daha belîğ olduğuna dair Zemahşerî’nin görüşüne tefsirinde yer verdiğini söylememiz mümkündür. Bu örnekte şâz bir kıraatin, sahih olana kıyasla daha belîğ görülmesi dikkat çekmektedir.

Yukarıdaki örneklere bakıldığında Zemahşerî’ye ait eleştirel görüşlerin tamamı “Keşşâf sahibi şöyle dedi.” ifadesiyle Râzî tarafından nakledilmektedir. Söz konusu nakillerin bazen aynıyla bazen de özetlenerek veya hafifletilerek yapıldığı müşahede edilmektedir. Farklı kaynakların da yer verdiği bilgilerin özellikle Zemahşerî’ye atfedilmesi, Râzî’nin Zemahşerî’nin görüşlerini önemseydiğini, özellikle kıraatlerin tevcihinde müracaat ettiği en önemli kaynaklardan olduğunu göstermektedir. Râzî’nin, sahih kıraatlerin eleştirisine yönelik söz konusu alıntılar, kendisinin de bu eleştirilere koşulsuz katıldığını elbette kanıtlamaz. Lakin, tefsirinde sahih kıraatlere yönelik mütevâtir ve meşhur vurgusu yapan ve -ileride ele alınacağı üzere- sahih kıraatlerin eleştirilmesine şiddetle karşı çıkan Râzî’nin, Zemahşerî’nin eleştirel yaklaşımlarını hiçbir yorumlamaya gitmeden nakletmesi düşündürücüdür. Bir sonraki başlıkta ele alınacak örneklerin konuyu biraz daha netleştireceği kanaatindeyiz.

2.2. Eleştirilerini Dolaylı Olarak Zemahşerî’ye Dayandırması

Râzî’nin sahih kıraat vecihlerine yönelik yaptığı eleştirilerin genelde Zemahşerî’nin yorumlarıyla örtüştüğü görülmektedir. Bu başlıkta Râzî’nin, Zemahşerî’nin ismini zikretmeden *Keşşâf*’tan yapmış olduğu nakiller örneklenilecektir.

2.2.1. Bakara Sûresi 128. Âyet: “وَأَرْئَا مَنَاسِكَنَا وَتُبِّ عَلَيْنَا”⁷⁴

İhtilâfa konu “أَرْئَا” kelimesi, İbn Kesîr, Ebû Amr’ın Sûsî rivayetinde ve Ya’kûb (ö. 205/821) tarafından râ harfinin sükûnuyla “أَرْئَا”; yine Ebû Amr’ın Dûrî rivayetinde râ harfinin ihtilâsıyla (harekenin üçte birini telaffuz ederek) okunmaktadır.⁷⁵

Zemahşerî, râ harfinin sâkin okunmasını kötü/hakir bir okuyuş olarak nitelendirmektedir. Çünkü râ’nın kesresi, kelimenin aslında bulunan (أَرْئَا) hemze’nin varlığına alamettir.⁷⁶ Râzî’nin konu hakkında verdiği bilgiler içerik olarak Zemahşerî ile yakındır. Ondaki farklı olarak, kurrânın çoğunun kesreli okuduğunu ve bu okuyuşun tercih edildiğini belirtmektedir. Zemahşerî’nin sâkin kıraat hakkındaki kötü/hakir tanımlamasını da

⁷³ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/398-399.

⁷⁴ “Bize ibadet usullerimizi göster, tövbemizi kabul et.”

⁷⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 170-171; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/222.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/188.

yumuşatan Râzî, söz konusu kıraati uygun bulmadığını ifade etmektedir.⁷⁷ Aynı şekilde Râzî'nin başvurduğu kaynaklardan Zeccâc'ın da ilgili kıraat hakkında benzer yorumlarda bulunduğu şahit olmaktayız. Bu bağlamda Zeccâc kesreli kıraati daha güzel bulurken sâkin kıraati kabîh/çirkin olarak nitelemektedir.⁷⁸ Buna göre Râzî'nin hem Zemahşerî hem de Zeccâc'ın etkisinde kaldığı muhtemeldir. Neticede Râzî'nin sahih bir kıraat vechini, hiçbir isme atıfta bulunmadan, Zemahşerî'nin ve Zeccâc'ın etkisiyle uygun bulmadığını söylememiz mümkündür.

2.2.2. En'âm Sûresi 137. Âyet: “وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ لِيُرْثُوهُمْ”⁷⁹ “وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ

Kıraat imamlarından sadece İbn Âmir, yukarıda verilen âyeti “وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ” şeklinde okumuştur.⁸⁰ Tefsirinde âyetteki kıraat ihtilâfına değinen Zemahşerî, İbn Âmir'in “قَتَلَ” kelimesini “شُرَكَاءُهُمْ” kelimesine izafe edip zarf olmaksızın ikisinin arasını ayırmak suretiyle okumasını şiddetle eleştirmiştir. Buna benzer bir kullanıma şiirden örnek getiren Zemahşerî, zaruret halinde şiirde bile çirkin ve merdûd sayılan bu durumun, Kur'an'da elbette çirkin sayılacağını belirtmektedir. Zemahşerî'ye göre İbn Âmir, “شُرَكَاءُهُمْ” kelimesini bazı Mushaflarda yâ harfiyle “شُرَكَائِهِمْ” olarak görmüş ve böyle okumuştur. Ayrıca İbn Âmir'in okuyuşuna farklı bir alternatif sunan Zemahşerî, onun “أَوْلَادُ” ve “شُرَكَاءُ” kelimelerini mecrur okuması halinde böyle bir suçtan kurtulmuş olabileceğini hatırlatmaktadır.⁸¹

Râzî, İbn Âmir'in tek kaldığı kıraat ihtilâfıyla ilgili mülâhazasında Zemahşerî'nin ismini belirtmeksizin onun tespitlerini aynen aktarmaktadır.⁸² Her ne kadar konuyla ilgili benzer açıklamalar Ferrâ, Taberî, Fârisî ve Vâhidî (ö. 468/1076) gibi Râzî'nin başvurduğu kaynaklar tarafından daha önce dile getirilse de Râzî'nin açıklamaları mukayeseli bir şekilde tetkik edildiğinde özellikle Zemahşerî'den iktibasta bulunduğu anlaşılacaktır.⁸³ Sadece, İbn Âmir kıraati için Zemahşerî “çirkin ve merdûd” tabirini kullanırken Râzî'nin bu kavramları biraz daha yumuşatarak “kerih görülmüştür/hoş karşılanmamıştır” ifadesine yer verdiği

⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/56.

⁷⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbu*, 1/209.

⁷⁹ “Bunun gibi, ortakları, müşriklerden birçoğuna çocuklarını öldürmeyi iyi bir şey gibi gösterdi ki, hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar!”

⁸⁰ Dâni, *et-Teyisr fi'l-kirâati's-seb'*, 107; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/263.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70.

⁸² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/159.

⁸³ Konuyla ilgili önceki kaynaklarda yer alan bilgileri görmek için bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/357-358; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 12/137-139; Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'*, 3/409-414; Vâhidî, *el-Vasît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 2/327.

görülmektedir.⁸⁴ Böylece Râzî, sahih bir senetle rivayet edilen İbn Âmir'e ait kıraati, nahiv kuralları açısından değerlendirip tenkit eden Zemahşerî'nin etkisiyle eleştiriye tabi tutmuştur.

2.2.3. Şu'arâ Sûresi 176. Âyet: “كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ”⁸⁵

Âyetteki “الْأَيْكَةِ” kelimesi; Nâfi, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer tarafından hemzesiz “لَيْكَةِ” diye okunmuştur.⁸⁶ Zemahşerî, kıraat imamlarının ismini belirtmeden meçhul sigayla (قريء) kelimenin hemzeli ve hemzesiz okunduğunu, esas olanın ise izafetle okunan “أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ” şeklindeki kıraat olduğunu kaydetmektedir. Ona göre, bir belde ismi olduğunu iddia edip “لَيْكَةِ” şeklinde mansup okuyanları bu yanılığa sevk eden şey Mushafın yazı karakteridir.⁸⁷ Râzî'nin konuyla ilgili açıklamaları da Zemahşerî ile neredeyse aynıdır. Hatta yedi kıraat içinde yer alan okuyuşları naklederken genelde kıraat imamlarının isimlerini de zikreden Râzî, burada sanki Zemahşerî'den esinlenerek meçhul sigay kullanmayı tercih etmiştir.⁸⁸ Neticede Râzî, yedi kıraat imamından üçü tarafından okunan vechi, Zemahşerî gibi dil âlimlerinin etkisiyle vehim/yanılgı olarak nitelemektedir.

Sonuç

Murad-ı ilâhînin anlaşılması gayesiyle telif edilen tefsirler, Kur'ân ilimlerine dair çeşitli konuları ihtiva etmektedir. Tefsirlerin müstağni kalamadıkları konuların başında ise kıraat ihtilâfları gelmektedir. Müfessirler genelde, sahih-şâz ayrımına gitmeksizin kıraat birikimi içerisinde yer alan ihtilâflara yer vermişler, kıraatlerin manaya ilişkin yönüne özellikle temas etmişlerdir.

Müfessirlerin kıraat ihtilâflarına yönelik yaptıkları değerlendirmeler, aynı zamanda kıraat tasavvurlarının anlaşılmasına da ışık tutmaktadır. Söz konusu değerlendirmelerinde kimi zaman kıraatleri sıhhat yönünden ele almışlar, bazen de dil kaidelerini işleterek eleştiriye tabi tutmuşlardır. Bu esnada müfessirlerin doğal olarak önceki kaynaklardan istifade ettikleri, kıraat yaklaşımlarını direkt veya dolaylı olarak selef âlimlerine dayandırdıkları görülmektedir. Bahse konu yaklaşımların yer aldığı kaynaklardan biri de Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsiridir.

Râzî tefsirinde kıraatlere ziyadesiyle yer vermiş, özellikle yedi kıraat imamına nispet edilen okuyuşların sahihliğine çeşitli vesilelerle dikkat çekmiştir. Kıraatler arasında tercihe de giden müfessirin, kıraatin yaygın oluşu, mana veya nahiv kuralları yönünden iki sahih

⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/159.

⁸⁵ “Eyke halkı da peygamberleri yalancılıkla suçladı.”

⁸⁶ Dâni, *et-Teyşîr fi'l-kirâati's-seb'*, 166; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/336.

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/332.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/528.

vecihten birini tercih ettiği müşahede edilmektedir. Yararlandığı kaynakların etkisiyle sahih kıraatlerin bir kısmını özellikle dilsel verilerden hareketle eleştiriye tabi tutan müfessirin, bu minvalde en çok *el-Keşşâf* müellifi Zemahşerî'den etkilendiği dikkat çekmektedir. Zira Zemahşerî'nin kıraatlere yaklaşımında Arap dili faktörünün belirleyici bir unsur olarak öne çıktığı bilinmektedir. Aslında Ferrâ, Zeccâc, Taberî ve Fârîsî gibi Zemahşerî'den önceki dil âlimleri de sahih kıraatleri eleştirmişlerdir. Fakat Râzî, kıraat vecihleriyle ilgili değerlendirmelerinde mezkûr zevattan ziyade Zemahşerî'ye atıfta bulunmayı tercih etmiştir.

Râzî'nin bazı sahih kıraatlere eleştirel yaklaşımı incelendiğinde, eleştirilerini doğrudan veya dolaylı olarak Zemahşerî ile ilişkilendirdiği görülmektedir. “Keşşâf sahibi şöyle dedi.” ifadesiyle Zemahşerî'nin tespitlerini aktaran Râzî, yaptığı alıntılarda genelde tasarrufta bulunmazken bazen aktardığı bilgileri özet şeklinde vermekte bazen de eleştirileri biraz yumuşatmaktadır. Zemahşerî'nin ismini zikretmeden dile getirdiği eleştiriler ise *el-Keşşâf* ile mukayese edildiğinde söz konusu tespitlerin neredeyse birebir iktibas edildiği anlaşılmaktadır.

Râzî'nin sahih kıraat eleştirilerine yönelik Zemahşerî'den veya diğer dil âlimlerinden naklettiği bilgiler, kendisinin bu eleştirilere katılıp katılmadığını ispatlamaya yetmeyebilir. Yahut söz konusu eleştirel yaklaşımlar, tefsirler arası etkileşimden kaynaklı bir bilgi paylaşımı olarak da görülebilir. Lakin Râzî, -Hamza kıraati örneğinde olduğu gibi- dil âlimlerince eleştirilen sahih bir kıraati şiddetle savunurken, aynı durumdaki diğer bir kıraate yöneltilen eleştirileri, yorumlamadan ve cevaplamadan tefsirine taşımaktadır. En azından bu durum Râzî'nin, yedi kıraat imamı tarafından ittifak edilmeyen kıraat vecihlerini, tercih edilebilir veya eleştirilebilir gördüğüne delalet etmektedir.

Neticede Râzî, yedi imamın tamamı tarafından okunan kıraatleri sahih kabul etmekte ve eleştiri konusu yapmamaktadır. Yedi kıraat imamından birine veya bir kısmına nispet edilen kıraatleri ise yine sahih kabul etmekle beraber eleştirmede bir sakınca görmemektedir. Onun bu tavrını, tefsirinde sıklıkla başvurduğu dil âlimlerinin ve bilhassa Zemahşerî'nin görüşlerinden etkilenmesiyle izah etmek mümkündür.

Kaynakça

- Adıgüzel, Mehmet. *Kıraatler Açısından Fahrüddîn Râzî ve Tefsir-i Kebîri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Aktaş, Bayram. “Fahreddin er-Râzî'nin Tefsiri Mefâtîhu'l-Gayb'a Kıraatlerin Sıhhat Şartları Açısından Bir Bakış”. *Kilitbahir* 20 (2022), 27-52.
- Cebeci, Lütfullah. “Mefâtîhu'l-gayb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/348-350. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1437.

- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfî fuzalâi'l-beşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987.
- Durmuş, İsmail. "Leys b. Muzaffer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/164. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Fârisî, Ebû Alî Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'*. thk. Bedreddin Kahveci - Beşîr Cüveycâtî. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413.
- Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'ayn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1421/2001.
- Ferrâ, Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyâd el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Hasan Bulut - Güler, Musa. "Âyetlerin Anlamına Etkisi Açısından Mefâtihu'l-Gayb Adlı Tefsîr'de Kıraat Farklılıkları". *The Journal of Academic Social Science Studies* 88 (2021), 167-182.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l-kırâat*. thk. Muhammed b. 'Îd eş-Şa'bânî. Mısır: Dâru's-Sahâbe Li't-Türâs, 2008.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân*. thk. G. Bergsträsser. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2009.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l 'aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 149-184.
- Kula, Nurten. "Râzî'nin Tefsirinde Al-i İmran Sûresinin Kırâat Farklılıkları". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 52 (2021), 243-258.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Pâluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân fî vucûhi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Atilla Akdemir. İstanbul, 1999.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1430.
- Sarıgül, Murat. "Zemahşerî ve Fahreddin Râzî'ye Meşhur Tefsirlerde Yapılan Atıfların Sayısal Olarak Tespiti ve Değerlendirilmesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020), 129-150.
- Taberî, İbn Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *et-Tefsîrû'l-basît*, thk. Fazıl b. Salih b. Abdullah eş-Şehrî. 25 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suudi'l-İslâmiyye İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1430.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Kur'ân'ın Değindiği İki Farklı Grup: Allah'ın Mescidlerini Takvâ Üzerine İnşâ Edenler ve Tahrip Etmeye Çalışanlar

Two Different Groups Mentioned by the Qur'ân: Those Who Build the Masjids of Allah on Taqwâ and Those Who Try to Destroy

*Mehmet YAŞAR**

Öz

Geçmişten günümüze değin mescidler her zaman Müslümanlar için önemli bir toplanma yeri olmuştur. Sadece namaz için değil birçok ritüelin icra edildiği kutsal mekânlardan biri olarak kabul edilmiştir. Bununla beraber Kur'ân-ı Kerîm'de tüm insanların, Allah'ın mescidlerine aynı saygı penceresinden yaklaşmadıklarını ortaya koyan âyetlere rastlamak mümkündür. Müminlerin Allah'ın mescidlerine yönelik tutumları ile müşriklerin yaklaşım tarzının farklı olduğunu apaçık bir şekilde gösteren âyetler mevcuttur. Tevbe Sûresi'nin 107-110. âyetleri ile Bakara Sûresi'nin 114. âyeti buna örnek gösterilebilir. Tevbe Sûresi'nin 107-110. âyetlerinde takvâ üzerine inşâ edilmiş bir mescidden övgüyle bahsedilmekte bunun mukabilinde münafıkların nifak üzerine inşâ ettikleri mescidle ilgili birtakım eleştirilere yer verilmektedir. Mezkûr âyette, takvâ üzerine inşâ edilmiş bu mescidde ibadet etmekle münafıkların inşâ ettikleri mescide gitmenin bir olmadığı apaçık bir şekilde ifade edilmiştir. Bakara Sûresi'nin 114. âyetinde ise Allah'ın mescidlerinde müminlerin ibadetlerini engellemeye çalışanlardan, bu mescidleri yıkmak isteyenlerden bahsedilmektedir. Bu kesimlerin, Allah'ın mescidlerine karşı ciddi bir düşmanlık besledikleri ortaya konularak, Müslümanlara önemli mesajlar verilmektedir. Ancak Kur'ân'da Allah'ın mescidlerini takvâ üzerine inşâ etmek isteyenlerle mescidleri yıkmak isteyenlerin kimler olduğuyla ilgili açık bir ayrıntıya yer verilmemiştir. Bahsedilen âyetlerde hangi mescidlerin kastedildiğini ortaya koymak ve ayrıca onları takvâ üzerine inşâ etmek isteyenlerle, Allah'ın mescidlerini yıkmak için çabalayanların kimler olduğunun tespiti bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Takvâ, Mescid, Tevbe Sûresi, Bakara Sûresi.

Abstract

From the past to the present, masjids have always been an important gathering place for Muslims. It has been accepted as one of the sacred places where many rituals are performed, not only for prayer. However, it is possible to come across verses in the Qur'ân that reveal that not all people approach Allah's mosques from the same respect window. There are verses that clearly show that the attitude of believers towards the mosques of Allah and the way of approach of polytheists are different. Examples

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, mehmetyasar1985@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3520-5973, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 31/01/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 08/03/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/03/2023.

on the subject can be shown in Surah al-Tawba and Surah al-Baqara. In verses 107 and 110 of Surah al-Tawba, a mosque built on piety is mentioned with praise, in contrast, there are some criticisms about the mosque built by hypocrites on hypocrisy it is provided. It is clearly stated in the said verse that worshipping in this mosque built on piety and going to the mosque built by the hypocrites are not the same. In verse 114 of Surah al-Baqara, the believers worship in the mosques of Allah it is mentioned about those who are trying to prevent, those who want to destroy these mosques. Important messages are being given to Muslims by revealing that these sections harbor a serious hostility towards the mosques of Allah. However, there are no explicit details in the Qur'ân about who wants to build Allah's mosques on piety and who wants to demolish the mosques. The subject of this study is to reveal which mosques are mentioned in the mentioned verses and also to determine who are those who want to build them on piety and who are those who are trying to destroy the mosques of Allah.

Keywords: Tafsir, Taqwâ, Masjid, Surah al-Tawba, Surah al-Baqara.

Giriş

Mescidler her zaman muvahhitler için önemli bir mekân ve simge olarak kabul edilmiştir. Kur'ân'a da bakıldığında Hz. İbrahim, Hz. Zekeriyâ, Hz. Meryem gibi peygamber ve şahsiyetlerin kıssalarında da mescidlere atıfta bulunulduğu görülmektedir.¹ Buna karşılık şirk düşüncesini taşıyanlar açısından mescidler uzak durulması gereken mekânlar olarak addedilmiştir. Bunun en büyük örneği, Fil Vak'ası'nda görülmektedir. Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkma girişimi, sadece ticaretin Mekke'de yoğunlaşmasını engelleme amacıyla sınırlı değildi. Bilakis bunun ötesinde başka amaçlar da taşımaktaydı. Kâbe'nin tevhidin simgesi olması, Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkmak istemesindeki başı çeken en önemli sebeplerden biriydi.² Dolayısıyla Müslümanlar için çok önemli olan bu mekânlar şirk ehli için her zaman bir tehdit olarak görülmüştür. Ancak şu da bir gerçek ki, Allah'ın evlerini Ebrehe gibi fizikî olarak yıkmak isteyenler olduğu gibi onu şirkle kirletip gerçek amacından ve gayesinden uzaklaştırmak isteyenler de olmuştur. Câhiliye müşrikleri bunun en tipik örneklerinden biridir. Hz. Peygamber'in mücadelesine bakıldığında onun mescidleri gerçek misyonu olan tevhid düşüncesi üzerine kaim kılma gayesini gerçekleştirebilmek³ için yaşamı boyunca hep bir çaba ve gayret içerisinde olduğu apaçık anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in davetinin ilk yıllarında sayı olarak zayıf olmalarından ötürü Kâbe'de Müslümanlarla beraber toplanamıyor ve namaz kılamıyorlardı. Bu sebeple de Müslümanlarla gizli yerlerde toplanıyorlardı. Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın (öl. 55/675) evi buna örnek verilebilir. Müslümanlar İslâmî davetin güçsüz olduğu ilk zamanlarda nâzil olan vahyin Müslümanlara ulaştırılması ve önemli kararların

¹ Bu konuda bk. Kur'an (Erişim 5 Ocak 2023), Âl-i İmrân 3/37; el-Bakara 2/127.

² Bu konuda bk. Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/608-611.

³ Mescidlerin önemine vurgu yapan hadislerle ilgili bk. Cahit Karaalp, "Kur'ân'da "Mescid" Kavramı Ve Türkiye'de Cami Hizmetlerinin İyileştirilmesi", *Van İlahiyat Dergisi* 9/14 (2021), 71-72.

alınması için Erkam'ın evinde toplanıyorlardı.⁴ Başka bir ifadeyle o dönemde Müslümanlar için Erkam'ın evi, mescid vazifesi görüyordu. Zira mescidlerin, sadece namazların kılındığı bir mekânla sınırlı bir işlevinden bahsetmek mümkün değildir. Bilakis Müslümanlar için önemli kararların alındığı bir mahiyet de arz etmektedir. Dârünnedve müşrikler açısından önemli kararların alındığı önemli bir mekân işlevi gördüğü gibi, Müslümanlar için de Erkam'ın evi önemli kararların alındığı bir mekân mahiyetindedir. Bu yönüyle Resûl-i Ekrem, İslam'a davetin ilk yıllarında tüm zorluklara rağmen Müslümanlarla bir arada toplanmayı önemli görmüştür. İslâm'a davetin sonraki aşamalarında da Hz. Peygamber'in hayatında mescidlerin merkeze alındığı birçok olayın varlığı dikkati çekmektedir. Resûl-i Ekrem'in, isrâ ve mi'rac hadisesinde Mescid-i Aksâ'nın merkezî bir yer edinmesi, kıblenin değişiminde de aynı şekilde Mescid-i Harâm'a odaklanması, Hz. Peygamber'in hicret sonrası Müslümanların bir arada toplanıp ibadet edebilmeleri için Mescid-i Nebvî'yi inşâ etmesi bunun örneklerindedir. Bu yönüyle Hz. Peygamber'in hayatında mescidlerin merkeze alındığı birçok hadiseye rastlamak mümkündür. Kur'ân'ın da birçok âyetinde mescidlere yer verilmiştir. Dolayısıyla mescidlerin önemi açıktır.

Kur'ân âyetlerine bakıldığında mescidlerin faziletini zikreden âyetlerle beraber mescidlerle ilgili üzerinde durulan bir başka konu dikkat çekmektedir. Bu da Kur'ân'da Allah'ın kutsiyet atfettiği mescidlere karşı, birbirine zıt iki yaklaşımın mevcudiyetidir. Kur'ân, mescidleri takvâ üzerine imar etmek isteyenlere de yıkmak için çabalayanlara da yer vermektedir. Başka bir ifadeyle Kur'ân, mescid ifadesini birçok yerde hak-batıl mücadelesinin bir yansıması olarak kullanmıştır. Bazı âyetlerde takvâ üzerine inşâ edilmiş mescidlere yer verilirken, bazı âyetlerde ise Allah'ın mescidlerini yıkmak isteyenlerin olduğuna yahut bu kutsal mekânları çirkin emelleri için inşâ edenlerin olduğuna atıfta bulunmaktadır. Bu çalışmada mescidlerin faziletlerine ve önemli fonksiyonlarına yer yer temas edilecek olsa da asıl olarak Allah'ın mescidlerini takvâ üzerine inşâ edenlerle yıkmak isteyenlerin kimler olduğu üzerinde durulacak ve Kur'ân'ın ifade ettiği tarihî hadiselerin kendi dönemlerindeki yansımalarına yer verilecektir.

1. Takvâ Üzerine İnşâ Edilmiş Mescidler

Hz. Peygamber, Medine'ye hicret esnasında Kubâ köyünde Amr b. Avf oğullarının evinde misafir olarak kalmış ve bu köyde Kubâ adında bir mescid inşâ etmiştir.⁵ Medine'ye vardığında da Mescid-i Nebvî'yi inşâ etmiştir. Bu mescidler, Müslümanların birlik ve

⁴ Ebû Zehre Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ, *Hâtemü'n-nebiyyîn* (Kahire: Dâri'l-fikr, 1425), 1/326.

⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafiz eş-Şelebî (Kahire: Matba'a Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), 2/98-100.

beraberliği için önemli bir yere sahiptir.⁶ Bu durum münafıkları rahatsız etmiş ve bunun üzerine Müslümanların birliğine ve beraberliğine zarar vermek için bir mescid inşâ etmişlerdir. Hatta rivayetlere göre münafıklar, Tebük Seferi öncesi Hz. Peygamber'in yanına gelmiş, yağmurlu ve soğuk gecelerde ihtiyaç sahipleri için inşâ ettikleri mescide gelip orada onlara namaz kıldırılmalarını talep etmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber Tebük Seferi'ne hazırlandıklarını belirterek Tebük Seferi sonrası mescidlerine gelip namaz kıldıracağını belirtmiştir. Sefer sonrası, Zûevan'da Allah Teâlâ, münafıkların o mescidi inşâ etme niyetlerinin hayır olmadığını, bilakis Müslümanların birliğine zarar verdiğini belirten âyetler nâzil etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber ashabından iki kişiyi mescidi yıkıp yakmak için göndermiştir. Ashap da verilen görevi başarılı bir şekilde yerine getirmiştir.⁷ Kur'ân, münafıkların inşâ ettiği mescid ile takvâ üzerine inşâ edilmiş mescidin kıyaslamasını şöyle yapmaktadır. *Bir de şunlar var ki, zararlı eylemler gerçekleştirmek, inkârcılıklarını pekiştirmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve resulüne savaş açmış kişi lehine fırsat kollamak üzere bir mescid yapmışlardır. "Amacımız sadece iyi bir şey yapmaktı" diye de yemin edecekler. Allah şahit, onlar kesinkes yalancıdırlar. Orada asla namaza durma! Daha ilk gündün takvâ temeli üzerine kurulan mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur; burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır. Allah da arınmaya çalışanları sever. Binasını Allah'a saygı ve O'nun hoşnutluğunu kazanma temeli üzerine kuran mı daha iyidir yoksa binasını kaymak üzere olan bir uçurumun kenarına kurarak onunla birlikte cehennem ateşine yuvarlanan mı? Allah hakkı çiğneyenleri doğru yola iletmez. Onların kurduğu bina, yüreklere paramparça olmadığı (yaşadıkları) sürece içlerinde bir huzursuzluk kaynağı olmaya devam edecektir. Allah her şeyi bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.*⁸ Anlaşıldığı üzere bu âyetlerde münafıkların inşâ ettiği Mescidü'd-dırâr'ın⁹ namazın ikame edilmesi için uygun bir yer olmadığı ve Hz. Peygamber'in bu mescidden uzak durması gerektiği ifade edilmiştir. Bunun yerine Kur'ân, Hz. Peygamber'i takvâ üzerine inşâ edilmiş mescidde namaz kılmaya yönlendirmiştir.

Kur'ân'ın, *"Daha ilk gündün takvâ temeli üzerine kurulan mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur."* ifadesiyle, *takvâ üzerine inşâ edilmiş mescid* olarak vasıflandırdığı bu mescid hakkında ise açık bir bilgiye yer verilmemiştir. Kur'ân'da takvâ üzerine inşâ edilmiş mescidin, hangi mescid olduğu açıkça belirtilmeyerek bir yönüyle mescid bilgisi mübhem bırakılmıştır. Âyetteki mescidin hangi mescid olduğu noktasında İslâm âlimleri tarafından

⁶ Mescidlerin birlik ve beraberlik üzerindeki rolü ile ilgili bk. Mehmet Kubat, "İslâm Toplumunun Birlik ve Beraberliğini Sağlama Merkezleri Olarak Câmî ve Mescidler", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2020), 5-31.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkîdî, *Megâzî*, thk. Marsden Cons (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 3/146.

⁸ et-Tevbe 9/107-110.

⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Zümrüt, "İslam Tarihinde "Zararlı Mescid" (Mescid-i Dırar) Olayı ve Günümüze Anımsattıkları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2004), 9-30.

çeşitli görüşler serdedilmiştir. Âlimlere bakıldığında her birinin, âyette kastedilen mescidin hangi mescid olduğunun tespiti noktasında çeşitli karine ve delillerden hareketle bir çaba içerisinde oldukları görülmektedir. Bazı sahâbe ve tâbiîne göre âyetteki mezkûr mescidden kasıt, Mescid-i Nebevî'dir. Bu görüşün en büyük dayanağı, Hz. Peygamber'in âyeti bu şekilde tefsir etmesidir. Rivayetlere göre sahâbîler, Hz. Peygamber'e âyette bahsedilen mescidin hangi mescid olduğunu sormuş o da Mescid-i Nebevî'yi kastederek, "O, şu mescidinizdir." şeklinde cevap vermiştir.¹⁰ Sahâbîlerden de benzeri görüşler aktarılmıştır. İbn Ömer'e âyette kastedilen mescidin Kubâ Mescidi mi yoksa Mescid-i Nebevî mi olduğu sorulmuş o âyetteki mescidin Mescid-i Nebevî olduğunu belirtmiştir. Zeyd b. Sâbit'ten de benzeri görüş dile getirilmiştir. Tâbiînden Said b. Müsseyyeb de "İlk günden itibaren takvâ üzerine inşâ edilmiş mescid, Medine'nin en büyük mescididir." demiştir. Öte yandan selef içerisinde bu kanaatte olmayanlar da mevcuttur. Örneğin İbn Abbas'ın da içerisinde bulunduğu bir görüşe göre âyette kastedilen mescid, Mescid-i Nebevî değil, Kubâ Mescidi'dir.¹¹ Anlaşıldığı üzere âyette zikredilen mescidin hangi mescid olduğu noktasında farklı değerlendirmeler mevcuttur.

Selefin mescidin tespitindeki farklı yaklaşımları, müfessirlerin de ihtilaf etmelerine zemin hazırlamıştır. Taberî bu iki görüş içerisinde âyetteki mescidi, Mescid-i Nebevî olarak tefsir edenlerin görüşünü tercih etmektedir. Bunun gerekçesi olarak da konuyla ilgili yukarıda zikredilen Hz. Peygamber'in hadislerini delil göstermektedir. Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye göre (öl. 745/1344) âyetteki mescidin Kubâ Mescidi olması, Mescidü'd-dırâr'ın mukabilinde zikredilmesi açısından uyumludur. Zira Mescidü'd-dırâr'ın, Mescid-i Nebevî ile karşılaştırılması daha uzak ihtimaldir. Ona göre konu bütünlüğü ve bağlam âyetteki mescidin Kubâ Mescidi olmasını desteklemektedir. Bununla beraber Ebû Hayyân bu konuda ashabın ve tâbiînin ihtilaf ettiğini ve Hz. Peygamber'in de konuyla ilgili hadislerinin olduğunun altını çizmektedir. Âyetteki mescidin Mescid-i Nebevî olduğuna dair rivayetlerin sahih olması durumunda Hz. Peygamber'in hadislerine rağmen diğer görüşün yani âyetteki mescidin, Kubâ Mescidi olduğu görüşünün tercih edilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir.¹²

Yukarıda zikredilen âyette geçen mescidin, Mescid-i Nebevî olduğuna delalet eden Hz. Peygamber'in bazı hadislerinden bahsetmek mümkündür. Bu rivayetlerden birine göre sahâbîlerden iki kişi âyette kastedilen mescidin hangi mescid olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan biri âyette zikri geçen mescidin, Kubâ Mescidi olduğunu ifade etmiş, diğeri ise Mescid-i Nebevî olduğunu iddia etmiştir. Aralarında anlaşamadıkları için durumu Hz. Peygamber'e arz etmişlerdir. Hz. Peygamber'de "O, şu mescidimdir." demiştir.¹³ Übey b. Kâ'b'ın (öl. 33/654 [?]) aktardığı başka bir rivayete göre, Hz. Peygamber'e takvâ üzerine inşâ

¹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/477.

¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/478.

¹² Ebû Hayyân Endelüsî, *el-Bahri'l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420), 5/504.

¹³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Tefsir", 3099.

edilmiş mescidin hangi mescid olduğu sorulmuş Hz. Peygamber de *مسجدي هذا* “*Şu mescidim olandır.*” demiştir. Bir başka rivayete göre Hz. Peygamber’in “*Takvâ üzerine inşâ edilmiş mescid, şu mescidim olandır. Hepsinde de hayır vardır.*” dediği rivayet edilmiştir.¹⁴ Bu rivayetten de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber kasdolunan mescidin ne olduğunu belirttikten sonra tüm mescidlerin hayırlı olduğunu ifade etmektedir. Onun bu tefsirinin önemli olduğunu söylemek mümkündür.

Ebû Saîd el-Hudrî'nin (öl. 74/693-94) rivayet ettiği bir başka hadiste ise Hz. Peygamber'e takvâ üzerine inşâ edilmiş mescidin hangi mescid olduğu sorulmuş o da çakı taşlarını eline alıp yere fırlatmış ve ardından, “*O şu mescidinizdir.*” demiştir.¹⁵ Nevevî (ö. 676/1277) bu rivayetten hareketle âyetin tefsirinde önemli tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in bu hadisi, takvâ üzerine inşâ edilmiş mescidin, Mescid-i Nebevî olduğunun kesin delili mahiyetindedir. Hatta ona göre Hz. Peygamber'in küçük taşları eline alıp yere atması ve sonrasında cevap vermesi kasdolunan mescidin Mescid-i Nebevî olduğunu apaçık beyan etmek içindir. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber âyette kastedilen mescidin Mescid-i Nebevî olduğunu beyan ederken taşları yere fırlatarak cevap vermesi, bu mescidin Mescid-i Nebevî olduğunu açıkça göstermek istemesinden ötürüdür. Nevevî'ye göre Hz. Peygamber'in bu tefsiri, âyette bahsedilen mescidin Mescid-i Kubâ olduğunu söyleyen müfessirlerin görüşlerini çürütmektedir.¹⁶ Her ne kadar Nevevî Hz. Peygamber'in tefsirini, delaleti kesin olarak görse de kastedilen mescidin Kubâ Mescidi olduğunu savunanların da delilleri mevcuttur. Örneğin Ebû Hüreyre'nin (öl. 58/678) Hz. Peygamber'den aktardığına göre “*Burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır.*” âyeti, suyla temizlenmeleri sebebiyle Kubâ ehli hakkında nâzil olmuştur.¹⁷ Süyûtî'ye göre (öl. 911/1505) her iki görüşte meşhurdur ve ikisini de destekleyen hadisler mevcuttur.¹⁸ Bununla beraber, âyetteki mescidin Kubâ Mescidi olarak tefsir edilmesinin Müslim'in (öl. 261/875) “*O, şu mescidinizdir.*” hadisiyle çelişmediğini belirtmektedir. Zira ona göre Müslim hadisinde, Kubâ Mescidi'nin, takvâ üzerine inşâ edildiği gibi Mescid-i Nebevî'nin de takva vasfına sahip olduğu vurgulanmaktadır. Hatta o sözle, Mescid-i Nebevî'nin takvâ üzerine inşâ edilmesinin daha evla olduğu belirtilmektedir.¹⁹

¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/482.

¹⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), “Hac”, 96.

¹⁶ Bu konuda bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392), 9/169.

¹⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriye, ts.), “Tahâret”, 44.

¹⁸ Celâleddîn es-Süyûtî, *ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî (Arabistan: Dâru İbn Affân, 1996), 3/430.

¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, 4/214.

Bazı müfessirler metin içi bağlamdan ve başka delillerden hareketle âyetteki mescidi Kubâ Mescidi olarak tahsis etmiştir. Buna göre “*Orada asla namaza durma! Daha ilk günden takvâ temeli üzerine kurulan mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur; burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır. Allah da arınmaya çalışanları sever.*” âyetindeki “*Burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır.*” ifadesi, Kubâ ehlini kastetmektedir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, “*Ey ensar topluluğu! Allah temizlik hususunda sizi övdü. Neyle temizleniyorsunuz?*” diye sormuş, onlar da “*Namaz için abdest alıyoruz, cünüplükte guslederiz ve su ile istinca ediyoruz.*” demişlerdir.²⁰ bu ve benzeri hadislerden hareketle âyetin Kubâ ehlini kastettiğini dile getirenler olmuştur.²¹ Mâtürîdî (öl. 333/944) buna benzer hadislerden hareketle âyetin Kubâ Mescidi’ni kastedebileceğine işaret etmektedir.²² Başka bir rivayete göre ise bizzat Hz. Peygamber “*Burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır.*” âyetinin Kubâ ehli hakkında nâzil olduğunu ifade etmiştir.²³

Anlaşıldığı kadarıyla âyetteki mescidi, Kubâ Mescidi olarak tahsis edenler, âyetin metin içi bağlamını ve mezkûr âyetin devamındaki “*Burada gerçekten temizlenmek isteyen adamlar vardır.*” ifadesinin Kubâ ehlini kastettiğine dair Hz. Peygamber’in nüzûl sebebini belirten hadisini delil göstermektedirler. Örneğin Cessâs, mezkûr âyetin Kubâ ehli hakkında nâzil olduğunu belirten rivayetten hareketle, takvâ üzerine inşâ edilen mescidin Kubâ Mescidi olduğunu söylemektedir.²⁴ Özetle âyetin nüzûl sebebi ve bağlamı mescidin Kubâ Mescidi olduğunun delili olarak sunulmuştur. Ancak bu iki delil arasında bir tezatlık olduğunu değerlendiren âlimler de mevcuttur. Örneğin Kurtubî’ye göre (öl. 671/1273) âyetin nüzûl sebebini konu edinen hadis, âyette kastedilen mescidin Kubâ Mescidi olduğunun delilidir. Ancak Ebû Saîd el-Hudrî’nin rivayet ettiği hadis ise bu mescidin Mescid-i Nebevî olduğunu kesin bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre bu durumda bu hadise rağmen başka şeye itibar edilmemelidir.²⁵ Benzer görüşü İbn Atıyye de dile getirmektedir. Ona göre de kıssa bütünlüğü ve bağlam âyette kastedilen mescidin, Kubâ Mescidi olduğunu göstermektedir. Ancak Hz.

²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye), “İstinca”, 355.

²¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbüh*, thk. Abdülcélîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 2/469.

²² Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, nşr. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 5/481.

²³ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 44.

²⁴ Ebû Bekr Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/202.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Berdevûni (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964), 8/260.

Peygamber'in hadisi, ikinci görüşün doğruluğunu göstermektedir. Hadisle beraber başka görüşlere itibar edilememelidir.²⁶

Taberî, âyette kastedilen mescidin Mescid-i Nebevî olduğunu belirtmesine rağmen, “Burada gerçekten temizlenmek isteyen adamlar vardır.” âyetindeki temizlenenleri, ‘suyla temizlenenler’ şeklinde yorumladıktan sonra âyetin Kubâ ehlini kastettiğine dair mezkûr hadisin değişik versiyonlarını zikretmiştir.²⁷ Bu durumda Taberî, âyetin başındaki takvâ üzerine bina edilmiş mescidi, Mescid-i Nebevî'yle tahsis etmiş, ancak âyetin devamındaki “Burada gerçekten temizlenmek isteyen adamlar vardır.” ifadesinin tefsirinde ise âyetin, suyla temizlenen kişiler hakkında nâzil olduğuna değinen rivayetleri zikrederek Kubâ ehlinin de bahsedilen kişilerden olduklarına işaret etmiştir. Taberî'nin takvâ üzerine inşâ edilmiş mescidi, Mescid-i Nebevî olarak tefsir etmesi, onun maddî yönden temizliği önemseyenleri Kubâ ehliyle sınırlı tutmadığı ve konuyla ilgili Hz. Peygamber'in hadislerinin umumunu temel aldığını ve âyeti Kubâ ehliyle tahsis bağlamında değerlendirmedeğini göstermektedir. Muhtemelen o tüm ensarı âyetin bağlamı çerçevesinde değerlendirmiştir. İbn Cüzey'e göre (öl. 741/1340) mezkûr mescidi, Mescid-i Nebevî olarak tefsir edenler, “Burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır.” âyetinin ensar hakkında nâzil olduğunu savunmaktadırlar. Mezkûr mescidi, Kubâ Mescidi olarak tahsis edenler ise “Burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır.” âyetinin ensarın tamamı hakkında değil, Benî Amr b. Avf hakkında nâzil olduğunu savunmaktadırlar.²⁸ Cürcânî'ye göre sahih olan görüş, âyetteki mescidin Mescid-i Nebevî olmasıdır. Bu durumda temizlenenler de Kubâ Mescidi ve Mescid-i Nebevî'ye giden tüm ensardır.²⁹ Bu görüşüyle Cürcânî'nin, Taberî'nin benzeri bir görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Ebû Zehre (1898-1974) zikredilen görüşler hakkında önemli tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre çoğu müfessir âyetteki mescidi, Kubâ Mescidi olarak tahsis etmiştir. Bazıları ise Mescid-i Nebevî olarak yorumlamıştır. Zehre çoğunluğun görüşünü tercih ettiğini belirtmektedir. Buna gerekçe olarak ise hicret sonrası ilk inşâ edilen mescidin Kubâ Mescidi olmasını göstermektedir. Mescid-i Nebevî'nin ise sonra inşâ edildiğini belirtmektedir. Ayrıca ona göre âyette takvâ üzerine inşâ edilmiş mescid, Mescid-i Dırâr'ın mukabilinde zikredilmiştir. Zira Mescid-i Dırâr'ı inşâ edenler bununla Kubâ Mescidi'nin değerini düşürmeyi ve Kubâ ehline komplo kurmayı düşünüyorlardı. Ebû Zehre bu iki gerekçeden dolayı âyette zikredilen mescidin, Kubâ Mescidi olduğunu tercih etmektedir. Ayrıca Kubâ Mescidi'nin takvâ

²⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 3/82.

²⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/490.

²⁸ Bu konuda bk. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, nşr. Abdullah Halidî (Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1416), 1/348.

²⁹ Ebû Bekr Abdülkâhir Cürcânî, *Dürcü'd-dürer fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm* thk. Tal'at Salâh el-Ferhân-Muhammed Edîb Şekûr (Amman: Dârü'l-Fikr, 2009), 1/798.

üzerine inşâ edilmiş olmasının zâtî bir fazilet olduğunu, bunun yanı sıra münafıkların o mescide gitmemesi, gidenlerin muhlislerden olması yönüyle de izâfî bir faziletinin de olduğunu söylemektedir. Bu yönüyle o, âyetteki temizliği maddî açıdan temizlik olarak değil, şirkten arındıran manevî bir temizlik olarak yorumlamıştır.³⁰ Mezkûr âyetin, maddî yönden temizliği değil, manevî temizliği vurguladığını iddia eden başka müfessirler de olmuştur.³¹ Bunun yanı sıra âyetteki mescidin sadece Mescid-i Nebevî yahut Kubâ Mescidi olmadığı her ikisinin de âyete dahil olduğunu iddia edenler de olmuştur. Örneğin İbn Hacer'e göre (öl. 852/1449) her iki mescid de takvâ üzerine inşâ edilmiştir. Ona göre âyetin devamındaki “*Burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır.*” ifadesi kastedilen mescidin Kubâ Mescidi olduğunu desteklemektedir. Zira konuyla ilgili Hz. Peygamber, “*Burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır.*” âyetinin suyla temizlendikleri için Kubâ ehli hakkında nâzil olduğunu belirtmiştir.³² Ancak İbn Hacer'e göre Hz. Peygamber'in kastedilen mescidin, kendi mescidi olduğunu belirtmesinin nedeni, âyette kastedilen mescidin sadece Kubâ Mescidi ile tahsis edilemeyeceğini ifade etmek istemesindedir. Hz. Peygamber böylelikle bu konudaki yanlış algıyı ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.³³ İbn Âşûr'da (1879-1973) buna benzer bir tercihte bulunmaktadır. Ona göre âyetteki mescidden kasıt, vasfı takvâ üzerine inşâ edilmiş tüm mescidlerdir. Âyette belli, somut bir mescide vurgu yapılmamaktadır. Bu durumda Kubâ Mescidi ve Mescid-i Nebevî bu vasıfla vasıflandığından âyet her ikisine de şamildir.³⁴ Râzî de (öl. 313/925) Kâdî Abdülcebbâr'dan (öl. 415/1025) şu nakli yapmaktadır: “*Her ikisinin de bu zikre dahil olmasına engel bir durum yoktur. Zira Allah'ın 'takvâ temeli üzerine kurulan mescid' sözü, birinin 'salih bir adamla oturman daha doğrudur' sözü gibidir. Bu söz, belli bir şahıs ile sınırlı değildir.*”³⁵

Bazı âlimler ise âyette kastedilen mescidi belli bir mescidle tahsis etmekten ziyade tüm mescidleri âyetin bağlamında değerlendirmiştir. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre âyetin nüzûl sebebi bahsedilen mescidin, Kubâ Mescidi olduğu izlenimini verse de Hz. Peygamber takvâ üzerine inşâ edilmiş mescidin sadece Kubâ Mescidi olmadığını göstermek için kendi mescidinin de takvâ üzerine inşâ edilmiş bir mescid olduğunu belirtmek istemiştir. Böylelikle âyetteki vasfın sadece Kubâ Mescidi'yle sınırlı olmadığını, hatta Mescid-i Nebevî'nin takvâ üzerine inşâ edilmiş mescid vasfını daha çok hakkettiğini göstermek istemiştir. Ayrıca âyetin nüzûl sebebinin Kubâ Mescidi hakkında olması ve münafıkların inşâ ettiği mescidin

³⁰ Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 7/3446.

³¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/368.

³² Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 44.

³³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 7/245.

³⁴ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâriü't-Tûnusiyye, 1984), 11/32.

³⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 1420), 16/148.

mukabilinde zikredilmesi yönüyle de takvâ üzerine inşâ edilmiştir. Ancak İbn Teymiyye'ye göre sadece Mescid-i Nebevî ve Kubâ Mescidi değil, yeryüzünde takvâ üzerine inşâ edilmiş her mescid, âyetin kapsamına dahildir. Sadece Mescidü'd-dırâr'lar bunun dışındadır.³⁶ Bu durumda İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in "O, *şu mescidinizdir.*" tefsirini, tahsis bağlamında değil, vasfı ön plana çıkarıcı bir beyan mahiyetinde gördüğü anlaşılmaktadır.

Bu değerlendirmelerden de anlaşıldığı üzere bazı âlimler, takvâ üzerine inşâ edilmiş mescidi, Hz. Peygamber'in "O, *şu mescidimdir.*"; "O, *şu mescidinizdir.*" gibi hadislerden hareketle ve birçok sahâbînin görüşünden ötürü Mescid-i Nebevî olarak tahsis etmişlerdir. Taberî ve Şevkânî gibi âlimler bu kanaattedir. Şevkânî bu tercihin neden dikkate alınması gerektiğiyle ilgili önemli iddialarda bulunmaktadır. Ona göre âyette kastedilen mescidin, Kubâ Mescidi olduğunu açıkça ifade eden bazı rivayetler mevcuttur. Ancak âyette kastedilen mescidin Kubâ Mescidi olduğuyla ilgili zikredilen hadisler, âyette zikredilen mescidin Mescid-i Nebevî olduğunu ifade eden hadislere göre hem sıhhat açısından hem de delalet yönüyle aynı derecede değildir. Zira Hz. Peygamber, kastedilen mescidin Mescid-i Nebevî olduğunu açık ve kesin bir şekilde vurgulayarak belirtmiştir. Dolayısıyla da bu konuda ashabın veya başkalarının görüşlerine itibar edilmemelidir. Ayrıca bu görüşler, Hz. Peygamber'in hadisine mukabil olarak zikredilmemelidir. Bu bağlamda Şevkânî'ye göre Kubâ Mescidi'nde namaz kılmanın faziletiyle ilgili rivayetlerin zikredilmesinin de bir faydası yoktur. Zira bu rivayetler, takvâ üzerine inşâ edilmiş mescidin, Kubâ Mescidi olduğuna delalet etmemektedir. Kaldı ki Mescid-i Nebevî'de namaz kılmanın faziletiyle ilgili rivayetler Kubâ Mescidi'ne oranla daha çoktur.³⁷ Öte yandan âyetin tefsirinde tarihî verileri, âyetin nuzül sebebini, sahabe görüşünü ve âyetin bağlamını dikkate alanlar ise âyette kastedilen mescidin Kubâ Mescidi olduğunu belirtmişlerdir.

Müfessirlerden aktarılan görüşler bağlamında şunu söylemek mümkündür. Hem Kubâ Mescidi'nin hem de Mescid-i Nebevî'nin âyete öncelikli olarak dahil olmasıyla beraber, takvâ üzerine inşâ edilmiş her mescidin de âyette kastedilen mescide dahil olarak değerlendirilmesi imkân dahilindedir. Zira Hz. Peygamber'in "O, *şu mescidimdir.*" sözünü tahsis değil, örnekleme bağlamında değerlendirmek pekâlâ mümkündür. İbn Kesîr'in de konuyla ilgili değerlendirmelerine bakıldığında âyetin umumunu temel aldığı gösteren yorumları mevcuttur.

İbn Kesîr, Hz. Peygamber'in âyette kasdolunan mescidi, Mescid-i Nebevî olarak tefsir etmesi ile âyet arasında bir tenakuzun olmadığını belirtmektedir. Zira ona göre Kubâ Mescidi ilk günden takvâ üzerine inşâ edilmişse Mescid-i Nebevî'nin takvâ üzerine inşâ edilmiş olması

³⁶ Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed Kasım (Riyad: Mecmau'l-Melik Fahd li't-tibaati'l-Mushafi'ş-Şerif, 1416/1995), 17/469; 27/406.

³⁷ Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1414), 2/462-463.

daha evla ve gereklidir.³⁸ İbn Kesîr Hz. Peygamber'in sözünü âyetin tahsisi bağlamında değil, umum âyete dahil olan bir örnek olarak değerlendirdiğini gösteren tespitlerde de bulunmaktadır. Ona göre “*Daha ilk günden takvâ temeli üzerine kurulan mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur; burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır.*” âyeti, ilk günden itibaren takvâ üzerine inşâ edilmiş camilerde namaz kılmanın müstehap olduğuna delildir. Ayrıca mezkûr âyet, kirlere uzak durup abdesti güzel alan salih insanlarla beraber cemaatle namaz kılmanın müstehaplığına da delildir.³⁹ Onun bu yorumuyla, umum anlamın dikkate alınması gerektiğine işaret ettiğini söylemek mümkündür. Şinkî'tî'nin de dediği gibi âyetin bağlamı, âyetteki mescidin, belli bir mescidle tahsis edilemeyeceğine, takvâ üzerine inşâ edilmiş tüm mescidleri kapsadığına delildir. Zira âyetin öncesine bakıldığında “*Bir de şunlar var ki, zararlı eylemler gerçekleştirmek, inkârculuklarını pekiştirmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve resulüne savaş açmış kişi lehine fırsat kollamak üzere bir mescid yapmışlardır. “Amacımız sadece iyi bir şey yapmaktır” diye de yemin edecekler. Allah şahit, onlar kesinkes yalancılardır.*” ifadesiyle münafıkların inşâ ettikleri Mescidü'd-dırâr'dan bahsedilmektedir.

Mescidü'd-dırâr, Kubâ'da inşâ edilmiş bir mescittir. Münafıklar, Hz. Peygamber'den inşâ ettikleri mescitte namaz kılmasını istemişlerdi. Ancak Allah Teâlâ, onların gerçek yüzlerini göstermiş ve Hz. Peygamber'in emriyle mescid yıkılmıştır. Bu yönüyle Allah Kubâ Mescidi'yle münafıkların mescidini mukayese etmiştir. Âyetin devamına da bakıldığında “*Binasını Allah'a saygı ve O'nun hoşnutluğunu kazanma temeli üzerine kuran mı daha iyidir yoksa binasını kaymak üzere olan bir uçurumun kenarına kurarak onunla cehennem ateşine yuvarlanan mı?*” ifadesiyle takvâ üzerine inşâ edilmiş mescidle küfür üzerine inşâ edilmiş mescidin mukayese söz konusudur. Dolayısıyla iki mescidle ilgili Şinkî'tî'nin de belirttiği üzere, ‘birbirine zıt iki yaklaşımın mukayese mevcuttur.’ Bu durumda âyetteki *ilk günden* kasıt, zaman açısından değildir. Bilakis ilk günden itibaren takvâ üzerine inşâ edilmiş her mescidi kapsamaktadır.⁴⁰ Dolayısıyla âyetin umumunun dikkate alınması en doğrusudur. Bu bağlamda her ne kadar âyet, Kubâ Mescidi ile Mescid-i Nebvî'nin takvâ üzerine inşa edildiğini öncelikli olarak ifade etse de diğer mescidler de âyetin bağlamına dahil kabul edilebilir. Özellikle mezkûr âyetin münafıkların mescidine eleştiri bağlamında zikredilmesi bu açıdan anlamlıdır. Mescidü'd-dırâr ile takvâ üzerine inşâ edilmiş mescid bir değildir. Aynı kategoride değerlendirilmesi de mümkün değildir.

³⁸ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: Matbaatü's-Saâde, ts.), 4/215.

³⁹ Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer Kureşî İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 4/216.

⁴⁰ Muhammed el-Emîn eş- Şinkî'tî, *Edvâ'ül-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 8/323.

2. Allah'ın Mescidlerini Yıkmaya Çalışanlar

Kur'ân'da Allah'ın kutsal mekânlarında ibadet edilmesine mâni olanlardan, yeri geldiğinde fiilî olarak saldırmak isteyenlerden hatta Allah'ın mescidlerini yıkmak için çabalayanlardan bahsedilmektedir. Kur'ân, Allah'ın isminin anılmasını engellemeye çalışan ve mescidlerini yıkmak isteyenlerden şu şekilde söz etmektedir: “*Allah'ın mescidlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zâlim kim olabilir? Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir. Böyleleri için dünyada rezillik var, âhirette de onlar için büyük azap vardır.*”⁴¹ mesâcid ifadesinin ne anlama geldiği ve Allah'ın mescidlerinde ibadet edilmesini engelleyip yıkmak isteyenlerin kimler olduğuyla ilgili farklı yorumlar mevcuttur.

İbn Abbas'tan rivayet edilen bir görüşe göre Allah'ın mescidlerini yıkmak isteyenler Hristiyanlardır. Âyetteki mesâcidden kasıt ise Beytülmakdis (Süleyman Mâbedi)'dir. Mücâhid'de Hristiyanların, Beytülmakdis'te eziyete sebep olduklarını ve insanların ibadetlerini engellemeye çalıştıklarını söylemiştir. Bir diğer görüşe göre ise âyetin kastettiği Buhtunnasr ve ordusudur. Hristiyanlar da onu desteklemiştir. Bahsedilen mescid ise Beytülmakdis'tir. Katâde'ye göre ise âyette bahsedilen kişiler Hristiyanlardır. Bunlar Yahudilere duydukları nefretten ötürü Mecûsî Buhtunnasr ile beraber Beytülmakdis'i yıkmak için anlaşmışlardır. Süddî'ye göre Yahudiler, Hz. Yahyâ'yı şehit etmelerinden dolayı Romalılar bunun intikamını almak için Beytülmakdis'in yıkılması için Buhtunnasr'a destek olmuşlardır. Öte yandan bu âyeti, Hz. Peygamber öncesi gerçekleşmiş tarihî bir olay bağlamında değil de Hz. Peygamber dönemiyle ilişkilendirenler olmuştur. Mesela İbn Abbas'tan yapılan başka bir rivayete göre müşrikler Hz. Peygamber'in Kâbe'de namaz kılmasını engellemeleri üzerine bu âyet inmiştir. İbn Zeyd'e göre de müşrikler, Hz. Peygamber'in Mekke'ye girmesine izin vermeyip onu Hudeybiye'de anlaşmaya zorladıkları için âyet Mekkeli müşrikleri kastetmektedir. Müşrikler, hiç kimsenin Kâbe'yi ziyaret etmesini engellemezken Hz. Peygamber'e bunu yapmışlardır.⁴²

Selefin bu farklı yorumları, müfessirlerin de ihtilaf etmelerine zemin hazırlamıştır. Taberî mezkûr görüşler içerisinde bir tercihte bulunmaktadır. Ona göre âyette kastedilenler Buhtunnasr'a yardım eden Hristiyanlardır. Zira Hristiyanlar Buhtunnasr'a yardım ederek Beytülmakdis'in yıkılması için çabalamışlardır. Buhtunnasr'ın ayrılmasından sonra da Hristiyanlar, mümin Yahudilerin Beytülmakdis'te namaz kılmalarını engellemeye devam etmişlerdir. Taberî bu görüşü tercih etmesinin gerekçelerini ve diğer görüşlerin neden yanlış olduğunu da delillendirmektedir. Ona göre selef, âyetin tefsiriyle ilgili sadece üç görüş dile getirmiştir. Bu durumda Allah'ın “*Onların harap olması için çalışan...*” ifadesiyle de sadece iki

⁴¹ el-Bakara 2/114.

⁴² Taberî, Câmi'u'l-beyân, 2/523; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-âzîm*, 1/388.

mescidden birini kastetmiş olması gerekmektedir. Zira âyette değinilen mescidin hangi mescid olduğunun tespitiyle ilgili rivayetler iki mescid etrafında şekillenmektedir. Bu durumda âyette kasdolunan mescidin Mescid-i Harâm yahut Beytülmakdis'ten biri olması gerekmektedir. Taberîye göre müşrikler, her ne kadar kimi zaman bazı vakitlerde Müslümanların namaz kılmalarını engellemeye çalışmış olsa da Mescid-i Harâm'ı yıkmak için hiçbir girişimde bulunmamışlardır. Hatta Taberî müşriklerin Câhiliye döneminde Mescid-i Harâm'ı imar ettiklerini ve bununla övündüklerini Allah'ın da onları mescidleri imar etmekle vasıflandırdıklarını açıklamaktadır. Bu durumda ona göre âyetteki mescidleri yıkmak için çabalayanlar, müşrikler değildir. Her ne kadar müşrikler mescidlerle ilgili Allah'ın razı olmadığı davranışlarla bulunmuş olsalar da bu durum onların Allah'ın mescidlerini yıkmaya çalıştıklarına delil değildir. Taberî âyetin siyak-sibakını, tercih ettiği görüşün en önemli dayanaklarından biri olarak göstermektedir. Ona göre “Allah'ın mescidlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zâlim kim olabilir?” âyetinden önce Yahudi ve Hristiyanların haberlerinden bahsedilmiş ve onların olumsuz fiilleri kınanmıştır. Âyetin sonrasında da Hristiyanlar, kınanmış ve onların Allah'a attıkları iftiralara değinilmiştir. Bu sebeple bağlam bilgisi, mezkûr âyetin Ehl-i kitap hakkında olduğunu kanıtlamaktadır. Ona göre âyetin bağlamına bakıldığında Kureyş ve Arap müşrikleri hakkında herhangi bir ayrıntıya yer verilmemiştir. Aynı şekilde âyetten önce de Mescid-i Harâm hakkında bir şey zikredilmemiştir. Bu durumda âyette kastedilenlerin müşrikler ve Mescid-i Harâm olması ihtimal dahilinde değildir. Taberî'ye göre mezkûr âyetin, konu bütünlüğü açısından kendisiyle benzer olduğu önceki ve sonraki âyetlerin de dikkate alınarak tevil edilmesi en doğrusudur. Çünkü zikredilen âyetin haberi hem şekil açısından hem de benzerlik yönüyle önceki ve sonraki âyetlerle uyumludur. Dolayısıyla bir delil, bunun aksini desteklemediği sürece, âyetlerin bağlamı, kıssa ve konu bütünlüğü yönüyle benzer ise âyetler beraber ele alınmalıdır.⁴³ Bu yorumuyla Taberî, Allah'ın mescidlerinde namaz kılmaktan engellenen kişilerin Benî İsrâîl'in müminleri olduklarını ve âyetin onları kastettiğine dair görüşü tercih etmektedir. Ancak bununla beraber “Allah'ın mescidlerinde “O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zâlim kim olabilir?” âyetinin umumundan hareketle, Allah'ın mescidlerinde namaz kılanları engelleyen ve mescidleri yıkmaya çalışan herkesin haddi aşan zâlimlerden olduğunun da altını çizmektedir.⁴⁴

Anlaşıldığı kadarıyla Taberî bu görüşü tercih etmesinin sebebi olarak üç gerekçe üzerinde durmaktadır. Bunlar; müşriklerin Mescid-i Harâm'a duydukları saygı, müşriklerin Mescid-i Harâm'ı yıkmaya girişiminin olmaması ve en önemlisi de âyetin bağlamıdır. Bu açıdan bakıldığında Taberî bu tercihiyle, âyetin umumunu dikkate almamıştır. Bunun yerine anlamı tayin etmeye odaklanmıştır. Elbette bu önemli bir yöntemdir. Âyetin net olarak ne ifade

⁴³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/523.

⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/523.

ettiğini tespit etmek ve Allah'ın muradını ortaya çıkarmak çok da kolay bir şey değildir. Öte yandan Taberî bu âyette gerçekleşmiş bir hadiseye atıfta bulunmaktadır. Gerçek bir yıkıntının olduğu bir hadiseden bahsetmektedir. O, âyeti manevî bir yıkım şeklinde tefsir etmekten kaçınmaktadır. Tarihî verilerden hareketle âyetin muradını somutlaştırmaktadır. Ancak Taberî, âyetin devamındaki “*Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir.*” pasajının tefsirinde daha çok umum anlam üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Taberî Katâde ve Süddî'nin âyetin tefsiriyle ilgili, Hristiyanların Beytülmakdis'e korkularından giremediklerine dair görüşlerini bu bağlamda zikretmektedir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen, “*Bu seneden sonra hiçbir müşrik; hac yapamayacak, Kâbe'yi çıplak tavaf edemeyecektir.*”⁴⁵ hadisine de yer vermektedir. Böylelikle Taberî umum anlamı ön plana çıkarmaktadır. Ona göre Allah'ın mescidlerini yıkmak isteyenler ve müminlerin ibadetlerine engel olanlar, cezalandırılma korkularından ötürü o mescidlere girmekten çekinmektedirler.⁴⁶

Taberî'nin burada ayrıntılı bir şekilde aktarılan görüşlerinden farklı düşünen müfessirler de mevcuttur. Örneğin İbn Kesîr, Taberî'den çok farklı düşünmektedir. İbn Kesîr mezkûr görüşleri aktardıktan sonra Taberî'nin tercih ettiği görüşe de yer vermektedir. Ancak Taberî'nin görüşüne katılmamaktadır. O, İbn Zeyd ve İbn Abbas'ın rivayet ettiği görüşün doğru olduğunu belirtmektedir. Zira Hristiyanların dini açıdan Yahudilerden daha inançlı olduklarını ifade etmektedir. Ayrıca Yahudilerin yaptıklarından dolayı Hz. İsâ ve Hz. Dâvûd'un diliyle lanetlendiklerini bu sebeple de zikirlerinin o dönem için kabul edilmediğinin altını çizmektedir. Tarihî açıdan Taberî'nin düşüncelerini eleştiren İbn Kesîr, bağlam açısından da delillerini çürütmeye çabalamıştır. İbn Kesîr'e göre Kur'ân, Yahudi ve Hristiyanları zemmettikten sonra Hz. Peygamber'i ve ashabını Mekke'den çıkararak ve Mescid-i Harâm'da namaz kılmalarını engelleyen müşrikleri eleştirmeye başlamıştır. İbn Kesîr, Taberî'nin müşriklerin Mescid-i Harâm'ı yıkmaya girişimleri olmadığını ifade etmesini de tenkit etmektedir. “*Kureyşlilerin Kâbe'yi yıkmak için çabalamadıklarını dayanak olarak göstermesine gelince, onların yaptıklarından daha büyük bir yıkım var mı?!*” diyerek müşriklerin Hz. Peygamber'i ve ashabını Kâbe'den çıkardıklarını o mekânı putlarıyla, şirkleriyle istila ettiklerini belirtmektedir. Enfâl Sûresi 34, Tevbe Sûresi 17-18 ve Fetih Sûresi 25. âyetlerini de bu bağlamda zikretmekte ve şu derinlikli itirazda bulunmaktadır: “*Onun imarından kasıt, süslenmesi ve resimlerinin konulmasından ibaret değildir. Bilakis imarı, Allah'ın zikrinin ikame edilmesi ve orada şeriatının uygulanması, şirkten ve dine aykırı pisliklerden temizlenmesidir.*”⁴⁷ İbn Kesîr “*Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir.*” âyetini de tercih ettiği görüşle uyumlu bir şekilde tefsir etmektedir. Ona göre Müslümanlar hakimiyet kurduklarında, müşrikler ancak cizye vererek yahut antlaşmayla Kâbe'ye girebileceklerdir. Hz. Peygamber'in

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Salat”, “10.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/523

⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, 1/388.

Mekke'nin Fethi sonrası, gelecek seneden itibaren müşriklerin Kâbe'yi hacedemeyeceklerini ve Kâbe'nin çıplak tavaf edilmeyeceğini ilan etmesini de bu bağlamda zikretmektedir. Hz. Peygamber'in bu tutumunu "*Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar pislîğe batmışlardır; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar.*"⁴⁸ âyetinin tasdiki olarak değerlendirmektedir. İbn Kesîr diğer görüşe de yer vermektedir. Buna göre âyetteki mesâcid ifadesini, Beytülmakdis kapsamında değerlendirenlere göre ise âyetin değindiği kişiler Hristiyanlardır. Ayrıca İbn Kesîr, Hristiyanların Mescid-i Aksâ'ya korkularından giremediklerine dair Kâ'b el-Ahbâr (öl. 32/652-53 [?]), Süddî ve Katâde'nin konuyla ilgili rivayetlerine yer verir ve ardından bu rivayetlerin de âyetin umumuna dahil olmasına bir engel olmadığını söylemektedir. Zira Hristiyanların, Yahudilerin namazda yöneldikleri yer olan Kubbetü's-sahre'yi küçümsediklerini ve bundan dolayı da zelil duruma düşürüldüklerini ifade etmektedir.⁴⁹

Bu tercihiyle İbn Kesîr, her ne kadar âyeti müşriklere ve Mescid-i Harâm'a hamletse de umum anlamın da dikkate alınmasını mümkün görmektedir. Ancak Taberî'nin iddiasının, tarihî verilerle çeliştiğini düşünmektedir. Ayrıca âyetin bağlamını gerekçe göstermesinden de ikna olmadığı anlaşılmaktadır. Zira o, Ehl-i kitab'ın eleştirisinden sonra müşriklere odaklanıldığını belirterek âyetin hemen bir öncesi ve sonrasıyla ilişkilendirmekten ziyade genel konuya atıfta bulunmak istemiştir. Ayrıca onun âyetteki harap ifadesini, gerçek yani hakikî anlamıyla tefsir etmediği anlaşılmaktadır. Taberî âyetin gerçek ve zâhirî anlamını dikkate alırken İbn Kesîr ise âyetteki harap ifadesinin mecazî anlamını ön plana çıkararak âyette maddî bir harabın kastedilmediğine işaret etmektedir. Dolayısıyla da müşriklerin Resûl-i Ekrem'i Kâbe'den alıkoymalarını, Kâbe'yi şirkle kirletmelerini âyetin kastettiği anlam olarak yorumlamaktadır. Esasen İbn Kesîr, müşriklerin yaptığı zulümlere odaklanmayı sadece Ehl-i kitab'a odaklanılmasını doğru bulmamaktadır.

İbn Atıyye, âyetin anlaşılmasındaki ihtilafa dair önemli tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre âyetteki mescidi Beytülmakdis'e hamledenler, gerçekleşmiş, somut bir yıkımın olduğunu düşünmektedirler. Âyetin Mescid-i Harâm'ı kastettiğini iddia edenler ise müminlerin o mekândan uzak tutulmasını, orada ibadetlerinin engellenmesini yıkım olarak değerlendirmişlerdir. Âyetteki Allah'ın mescidlerini yıkmak isteyenlerin Hristiyanlar olduklarını belirtenler, bu yıkımdan sonra uzun bir süre Hristiyanların Beytülmakdis'e girmeye cesaret edememelerini, böyle bir şeye kalkıştıklarında ise dövüldüklerine dair rivayetleri ön plana çıkarmışlardır. Âyeti Kureyş'e hamledenler ise Hz. Peygamber'in emriyle haccın müşriklere yasaklanmasını delil göstermişlerdir.⁵⁰

⁴⁸ et-Tevbe 9/28.

⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, 1/388.

⁵⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 1/199.

Bazı âlimler âyeti Buhtunnasr'a hamledenleri eleştirmektedir. Örneğin Reşîd Rızâ Taberî'nin bir tarihçi olmasına rağmen böyle bir hata yapmış olmasını anlamlandıramamaktadır.⁵¹ Ebû Bekr er-Râzî, âyette kastedilenlerin Buhtunnasr ve onlara yardım eden Hristiyanlar olduğunu belirten görüşü eleştirmektedir. Ona göre Katâde'nin rivayeti, ondan bu görüşü rivayet edenin yanlışlığından kaynaklanmaktadır. Râzî tarihçilerin ittifakla Buhtunnasr'ın döneminin Hz. İsa'nın doğumundan çok önceleri olduğunu belirttiğini, Hristiyanlığın Mesih İsa'nın doğumu sonrası ortaya çıktığını, zira ona intisap ettiklerini belirterek mezkûr görüşü tarihî veriler açısından eleştirmektedir. Bu durumda ona göre Hristiyanların, Buhtunnasr'a Beytülmakdis'in yıkılması için destek olmaları mümkün değildir.⁵²

Râzî konuyla ilgili görüşleri aktardıktan sonra Cessâs'ın tespitinden hareketle farklı bir yorumda bulunmaktadır. O, âyetlerin siyak-sibakının başka bir tercihi zorunlu kıldığını düşünmektedir. Ona göre kıblenin değişimi, Yahudilere ağır gelmiş ve bundan dolayı da insanların Kâbe'ye dönük namaz kılmalarını engellemeye çalışmışlardır. Râzî'ye göre Yahudilerin bu süreçte Kâbe'yi de yıkmak için çabalamış olmaları muhtemeldir. Bu sebeple de Yahudiler, kafirlerden bazılarını Kâbe'yi yıkmak için teşvik etmiş olmaları ihtimal dahilindedir. Ayrıca Yahudilerin, kibleye dönük namaz kılınmaması için Mescid-i Harâm'ı da yıkmaya noktasında bir çaba içerisinde olmuş olma ihtimalleri söz konusudur. Bu sebeple de Allah onları ayıplamıştır. Râzî bu tefsirinin, diğer tefsirlerden daha evla olduğunu da altını çizmektedir. Zira önceki âyetlerde Yahudi ve Hristiyanların kötü fiillerine yer verilmiştir. Âyetin devamında da aynı şekilde yapmış oldukları kötülükler zikredilmiştir. Dolayısıyla ona göre mezkûr âyette, Hz. Peygamber'i Mescid-i Harâm'dan engellemeye çalışan müşriklerin kabahatlerinin kastedilmiş olma ihtimali zayıftır. Aynı şekilde Ebû Bekir er-Râzî'nin de istidlalinden hareketle âyetin, Hristiyanların Beytülmakdis'i yıkmaları şeklinde yorumlanması da doğru değildir. Dolayısıyla ona göre tercih ettiği görüş en doğrusudur.⁵³ Bu durumda Râzî hem tarihî verileri hem de bağlamı dikkate almaktadır. Cessâs'ın aktardığı tarihî verilerden hareketle âyetin Hristiyanları kastetmediğini belirterek Taberî'nin de tercih etmiş olduğu görüşü kabul etmemiştir. Ancak her iki görüşü eleştiren Râzî'nin tefsiri de birçok açıdan eleştiriye açıktır. Zira Yahudilerin Kâbe'yi ve Mescid-i Harâm'ı yıkmaya girişimleri hatta onun ifadesiyle bunun için bir çaba içerisine girdiklerini ifade etmesine rağmen bunu destekleyen rivayetlere yer vermemiştir. Yahudilerin böyle bir girişimi olsaydı, Hz. Peygamber tarafından şiddetli bir şekilde cezalandırılırlardı. Kaldı ki Yahudilerin böyle bir şeye cesaret etmelerinin o dönemde ne denli mümkün olduğu da açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla Râzî

⁵¹ Reşîd Rızâ, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîri'l-Menâr)* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh, 1990), 1/355.

⁵² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/75.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/11.

âyetteki en çok dile getirilen iki görüşün dışına çıkmış ancak savunduğu görüşü temellendirme noktasında rivayetlere yer vermemiştir.

Bazı âlimler umum anlamın dikkate alınması gerektiği kanaatindedir. İbn Arabî'ye göre âyetteki mesâcid ifadesi, âm bir lafızdır ve cem ifadesiyle gelmiştir. Ona göre bu ifadenin bazı zamanlar ve bazı mescidlerle tahsis edilmesi mümkün değildir.⁵⁴ Kurtubî de âyette değinilen yıkımın gerçek anlamda olabileceği gibi manevî anlamda da mümkün olabileceğini belirtmektedir. İlgili görüşleri zikrettikten sonra “*Mescidlerde İslâm şeatirlerinin izhar edilmesi ve namaz kılınmasının iptal edilmesi onun harap kılınmasıdır.*”⁵⁵ diyerek odaklanması gereken noktaya işaret etmiştir.

Muhammed Abduh, “*Allah'ın mescidlerinde O'nun adının anılmasına engel olan...*” ifadesinin Mekke müşriklerini “*Onların harap olması için çalışan...*” âyetinin ise Romalı putperestleri kastettiğini söyleyerek her iki grubu da âyetin kapsamında değerlendirmeyi tercih etmektedir. Bu durumda âyette, Hz. Peygamber ve ashabının Mescid-i Harâm'ı ziyaretlerini engelleyerek Allah'ın zikrine mâni olan müşriklerle; Allah'ın mescidlerini Câhiliye müşriklerinden önce harap eden Romalı putperestlerinin beraber zikredilmesi, iki fiilin kötülüğünün eşitliğine işaret edilmiş olmaktadır.⁵⁶ Abduh'un bu yorumunun, son derece zorlama olduğu ortadadır. Zira ifade edildiği üzere âyetlerin bağlamı Yahudi ve Hristiyanlar hakkındadır. Bu durumda âyetin öncesi ve sonrası Ehl-i kitabın zulümlerine, kötülüklerine odaklanırken araya Mekkeli müşriklerle Romalı putperestlerin tek bir âyette beraber zikredilip, onların mescidlere yaptıkları zulümlerin ele alınması ve ortak yönlerinin ön plana çıkarılması uzak ihtimaldir.

Yukarıda zikredilen bu görüşlerden de anlaşılacağı üzere müfessirlerin âyetin tefsirinde bir ittifakları mevcut değildir. Bu durumda selefin ve müfessirlerin ihtilafının nasıl değerlendirileceği önemlidir. Bu ihtilaflar, gerçek olmayan tenevvü ihtilafı kapsamında mı yoksa tezat ihtilafı (hakiki ihtilaf) olarak mı ele alınması gerekmektedir? Burada üzerinde durulması gereken konu, âyetin tefsirinde umum anlamı dikkate alan bir yaklaşımın da olduğudur. Bu bağlamda âyetin umumuyla hareket edenler için âyette, yeryüzünde zulme uğramış ve içerisinde ibadetlerin yerine getirilmesi engellenmiş her mescidin kastedilmiş olması mümkündür. Allah'ın mescidlerine saldıran her kişi de âyetteki zâlimler kapsamına dahildir. Bu bağlamda umum anlamı ön plana çıkaranlar için âyette kastedilen mescidin hangi mescid olduğunun tespiti çok önemli bir durum değildir.

Taberî, İbn Kesîr ve Râzî gibi âlimlerin tercihlerini ise bir yönüyle tezat ihtilafı kapsamında bir açıdan da tenevvü ihtilafı bağlamında irdelemek mümkündür. Şöyle ki; Râzî,

⁵⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/50.

⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/372.

⁵⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 1/356.

Taberî, İbn Kesîr âyetteki kastedilen mescidin hangi mescid olduğunu ortaya çıkarmayı göz önüne almalarından dolayı tüm mescidlere değil, âyetin bahsettiği mescidin hangi mescid olduğuna odaklanarak âyette bahsi geçen mescidi tespit etmek istemişlerdir. Esasen bu yaklaşım tefsirde lafzın derinliklerine inme ve arka planı tespit etme gayretinden başka bir şey değildir. Bu sebeple de tüm karinelere; tarihî veriler, siyak-sibak, Kur'ân bütünlüğü gibi delillerden hareketle kastedilen mescidin ne olduğunu tespit etmek istemişlerdir. Zira onların bakış açısına göre âyette zikredilen *mesâcid* ifadesi umum bir lafız değildir. Yani tüm mescidleri kasteden bir lafız değildir. Bu olmadığına göre hangi mescidin kastedildiğinin tespit edilmesi anlam kazanmaktadır. Bu sebeple de mezkûr müfessirlerden her biri, âyetteki *mesâcid* ifadesiyle hangi mescidin kastedildiği ve engelleyenlerin kimler olduğu ile ilgili tercihlerde bulunmuştur. Bu yönüyle görüşlerini tezat ihtilafı bağlamında değerlendirmek mümkündür. Zira Taberî için âyetteki mescidin Mescid-i Harâm olmayacağı açıktır. Bu durumda birinin tercih edilmesi gerekmektedir. Ancak müfessirlerin belirttiği üzere âyetin Mescid-i Harâm'ı veya Beytülmakdis'i kastetmiş olması, Allah'ın mescidlerine saldıranları âyetin kapsamı dışında tutmamaktadır. Bilakis âyet, yeryüzünde Allah'ın mescidlerine saldıran herkesi de aynı vasfı almaya müstahak kılmaktadır. Bu yöntem, nüzûl sebeplerinin öncelikle âyetin kapsamına girdiği ve o nüzûl sebebine benzer her şahıs ve olayın da âyete dahil olduğu yaklaşımının bir neticesidir.

Sonuç

Bu çalışmada Allah'ın mescidlerine saygıyla yaklaşan, gerçek fonksiyonlarının icra edilmesi için çabalayan ve onu korumak için elinden geleni yapanlarla; Allah'ın mescidlerini yıkmak isteyen, müminlerin mescidlere girmelerini engelleyen, mescidleri aslı fonksiyonlarından uzaklaştıranların kimler olduğuyla ilgili Kur'ân perspektifinden hareketle mukayeseli bir okumaya yer verildi. Bu bağlamda Tevbe Sûresi 107-110. âyetleri ile Bakara Sûresi 114. âyeti irdelendi. Çalışmada Tevbe Sûresi 107-110. âyetlerinde geçen *takvâ* üzerine inşâ edilmiş mescidle münafıkların inşâ ettikleri mescid mukayeseli bir okumayla incelendi. Tevbe Sûresi'nde geçen '*takvâ üzerine inşâ edilmiş mescid*'den kastın ne olduğu ve onu inşâ edenlerin kimler olduğuyla ilgili müfessirlerin farklı değerlendirmelerinin mevcut olduğu anlaşılmıştır. Bazıları âyetteki mescidi, Kubâ Mescidi ve âyette övülenlerin ise Kubâ ehli olduğunu belirtirken, bazı müfessirler ise mescidi, Mescid-i Nebevî ile tahsis etmiştir. Kimi müfessirlerin ise âyeti her iki mescide de şamil kıldıkları görülmüştür. Âyeti belli bir mescidle tefsir etmekten kaçınıp, yeryüzünde *takvâ* üzerine inşâ edilmiş her mescidi âyete dahil kılan yorumların da mevcudiyetine çalışmada yer verilmiştir.

Kur'ân'ın, Allah'ın mescidlerinde, Allah'ın zikrini engelleyen ve onu yıkmak için çabalayanlardan bahsettiği Bakara Sûresi 114. âyeti de bu çalışmanın merkezinde yer alan âyetlerden biridir. Bu âyette, mescidleri yıkmak için çabalayanlardan bahsedilmektedir. Tespit edildiği kadarıyla âyeti gerçekleştirmiş bir yıkım bağlamında irdeleyenler, âyeti tarihte

gerçekleşmiş bir olay bağlamında tefsir etmişlerdir. Örneğin âyetin Hristiyanları kastettiğini, zira onların Beytülmakdis'i yıkma girişimlerinden dolayı kınandıklarını dile getirilenler bu çerçevede yaklaşmışlardır. Âyetin bahsettiği yıkımı, manevî bir yıkım bağlamında okuyanlar ise âyetin müşrikleri kastettiğini dile getirmişlerdir. Âyetteki mescidi belli bir mescidle ve onu yıkmak isteyenleri de belli bir grupla tahsis etmekten imtina edip âyetin umum anlamını daha ön plana çıkarma gayreti içerisinde olanlarda olmuştur. Çalışmada mezkûr âyetlerin tefsirinde farklı yaklaşımlar, delilleriyle ortaya konmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cessâs, Ebû Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk: Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkâhir. *Dürcü'd-dürer fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Tal'at Salâh el-Ferhân-Muhammed Edîb Şekûr. Amman: Dâru'l-fikr, 2009.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriye, ts.
- Ebû Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ *Hâtemü'n-nebiyyîn*. Kahire: Darü'l-fikr, 1425.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehretü't-tefâsîr*. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1422.
- İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. nşr. Abdullah Halidî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1416.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*. thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafiz eş-Şelebî. Kahire: Mektebetü Mustafa el- Babî el-Halebî, 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer Kureşî. *Tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1419.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed Kasım. Riyad: Mecmau'l-Melik Fahd li't-Tibaeti'l-Mushafi's-Şerif, 1416/1995.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Karaalp, Cahit. "Kur'an'da "Mescid" Kavramı Ve Türkiye'de Cami Hizmetlerinin İyileştirilmesi". *Van İlahiyat Dergisi* 9/14 (2021), 64-90.
- Kubat, Mehmet. "İslâm Toplumunun Birlik ve Beraberliğini Sağlama Merkezleri Olarak Câmî ve Mescidler". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2020), 5-31.
- Kur'an. Erişim 5 Ocak 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Berdevûni. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. nşr. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1990.
- Süyûtî, Celâleddîn. *ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî. Arabistan: Dâru İbn Affân, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Sevre. *Süneni't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir – Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Megâzî*. thk. Marsden Cons. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Zümrüt, Osman. "İslam Tarihinde "Zararlı Mescid"(Mescid-i Dırar) Olayı ve Günümüze Anımsattıkları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2004), 9-30.

Tefsirde Sünnî-Şîî Polemik Kültürü Bağlamında Nehâvendî'nin Râzî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Neḥâwandî's Criticisms of Al-Râzî in the context of Sunnî-Shî'î Polemic Culture in Tafsîr

Nur Ahmet KURBAN*

Öz

İslamî ilimlerde Şîî-Sünnî polemiklerinin geçmişi bu iki mezhebin ortaya çıkışıyla yaşittir. Aradaki ilişkiler de çoğunlukla polemik kültürü üzerine kuruludur. Yalnız her ikisi Kur'ân ve Hz. Peygamberin sünnetinden hareketle varoluş mücadelesini sürdürürler. Aynı zamanda her ikisi de temel referanslarının Kur'ân ve sünnet olduğu iddiasındadırlar. Fakat üzerinde durdukları kavram ve baktıkları yönlerin farklı oluşu sebebiyle Kur'ân ve sünnetten elde ettikleri sonuçlar da farklı olmuştur. Bu farklılıklar bazen birbirlerini tekfire götürecek dereceye varmıştır. Ne var ki tarihsel süreç içerisinde Sünnî ulema daha insafli ve daha kapsayıcı bir yol izlemiştir. Bu anlamda sahabe döneminde yaşanan olumsuzlukların üstünü kapatıp Kur'ân ve sünnetin temel ilkeleri üzerinde herkesin mutlu olabileceği bir geleceğin inşası Sünnî düşüncenin esas omurgasını oluşturur.

Söz konusu iki mezhebin kendi görüşlerine delil aradıkları en önemli kaynak şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'dir. Bu mezhepler âyetlerin zahirinden kendilerine açıkça bir delil bulamayınca uygun gördükleri lafızların te'villeri ve âyetlerin nüzul sebeplerine başvurma yolunu tercih eder. Bu bağlamda tefsirler önemli bir kaynak işlevi görmektedir. Bu anlamda araştırmamız esnasında Sünnî çevreyi temsil eden Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâṭihu'l-Ğayb* adlı eserinin iki mezhep arasındaki tartışmalar konusunda önemli bir yere sahip olduğunu gördük. Bundan dolayı çağdaş dönem Şîî müfessirlerinden Nehâvendî *Nefehâtur'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân* adlı tefsirinde Râzî'nin görüşlerini reddetmek için özel bir gayret içerisine girmiştir. Nitekim Nehâvendî, Şiânın temel omurgasını oluşturan Ahbârî ve Usûlî geleneğin temel özelliklerini birada barındıran bu eserde Râzî'ye yöneltilen eleştirilerin incelenip tüm boyutlarıyla ortaya koyulması bu çalışmanın esas konusunu oluşturmuştur.

Anahtar kelimeler: Şîa, Ehl-i Sünnet, Kur'ân, Tefsir, İmamet, Hilafet

Abstract

The history of Shiite-Sunnî polemics in Islamic sciences dates back to the early emergence of these two sects. The relations between them are mostly based on polemic culture. However, both of them maintain their struggle for existence based on the Qur'an and the Prophet's Sunnah. At the same time, both of them claim that their main references are the Qur'an and the Sunnah. However, due to the

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, nkurban@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9459-0931, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 24/01/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 11/03/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/03/2023.

different concepts they emphasize and the different directions they look at, the results they have obtained with the methods of deducing judgments from the Qur'an and the Sunnah have been different. These differences sometimes went to the point of takfir of each other. However, in the course of the historical process, Sunnī scholars have followed a more merciful and inclusive path. In this sense, the construction of a future in which everyone can be happy on the basis of the basic principles of the Qur'an and the Sunnah by covering up the negativities experienced during the period of the Companions constitutes the main backbone of Sunnite thought.

The most important source from which these two sects seek evidence for their views is undoubtedly the Qur'an. When these sects could not find any clear evidence for their views from the literal meaning of the verses, they prefer to resort to the interpretation of the words they deem appropriate and the reasons for the revelation of the verses. In this context, tafsirs serve as an important source. In this sense, during our research, we have seen that Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) *Mafātīh al-Ghayb*, which represents the Sunnī environment, has an important place in the debates between the two sects. Therefore, Nehâwandī, one of the contemporary Shi'ite mufassirs, made a special effort to reject al-Rāzī's views in his tafsir *Nefahāt al-Rahmān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Hence, the main subject of this study is to examine the criticisms directed against al-Rāzī in this work, which combines the main features of the Ahbārī and Usūlī traditions that constitute the main backbone of Shi'ism, and to reveal them in all their dimensions.

Keywords: Shi'a, Ahl al-Sunnah, Qur'an, Tafsir, Imamate, Caliphate

Giriş

Tefsir ilminin oluşum sürecinden bugüne muhalefet kültürü genişleyerek devam etmiştir. Âyetlerin anlaşılması noktasında henüz sahabe döneminde tohumları atılan bu süreç, insan doğasının gereği olarak tefsir geleneğinin de bir gerçeği olmuştur. Sahabeden İbn Abbâs (ö. 68/687) kendisine sorulan soruları cevapsız bırakmazken, İbn Ömer'in (ö. 73/693) kendisine sorulan sorulara cevap vermekten kaçınması bu durumun göstergelerinden biri olarak görülebilir. Örneğin İbn Abbâs, İbn Ömer'in insanları bu şekilde geri çevirmesine hayret eder. Kendisi ise Kur'ân ve sünnette hakkında bilgi bulamadığı hususlarda re'yi ile fetvâ vermekten kaçınmaz.¹ Tefsir ilmine ilişkin elimizdeki görüşlerin çoğu işte böyle bir cüretkâr bir davranışın ürünüdür. Ebu Cafer'in (ö. 158/775) İmam Malik'i (ö. 179/795) bir kitap yazmaya teşvik ederken ona, yazılacak eserde İbn Abbas'ın ruhsatlarından İbn Ömer'in gösterdiği titizlikten uzak durmasını, çok genişletici veya çok fazla katı olmamasını tavsiye etmiştir.² Bunların dışında Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) sahabenin ileri gelenlerinden birçoğuna, yaptıkları âyet yorumu ve kusurlu hadis rivâyetlerinden ötürü itirazları vardır.³

¹ Bünyamin Erul, *Sahâbe'nin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 186.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 177.

³ Bedruddīn ez-Zerkeşî, *el-İcâbetu li İrâdi ma İstedrekethu Aişe ala es-Sahabe*, thk. Rafet Fevzî Abdulmuttalib (Kahire: Mektebetu Hancı, 1421/2001), 57 vd.

Başlangıçta daha çok rivâyetler etrafında dönen ihtilaflar ilerleyen süreçte dil, fıkıh ve kelama ilişkin konuların işin içine girmesiyle kapsamı da genişlemiştir. Tarihimizde Ehl-i Hadis ve Ehl-i rey arasında da şiddetli tartışmalar yaşanmıştır.⁴ Kur'ân'ı dilin kuralları çerçevesinde açıklama iddiasında bulunanlar da kendi içerisinde farklı ekollere mensup olmalarından ötürü âyetlere kendi mezhep ve meşrepleri çerçevesinden bakmışlardır. Tefsir edebiyatında Zemahşerî (ö. 528/1144) ve Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi müfessirlerin polemik kültürüne önemli katkıları olmuştur. Erken dönemde hadis sahasında orta çıkan ihtilaflar ile tefsir sahasında ortaya çıkan ihtilafların izale edilmesine yönelik çalışmalar kaleme alınmaya başlanmıştır. Bunların başında İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* ile *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserleri gelmektedir.

Her ilim dalı içerisinde fikir ayrılıkları olmuş, şiddetli tartışmalar yaşanmış, fakat bunların belli ölçüleri aşmaması için yine bazı ulema tarafından kurallar belirlenmiştir.⁵ Bu konuda tarih içerisinde büyük bir külliyat oluşmuştur.⁶ Tefsir tarihinde ortaya çıkan ihtilaflar her zaman yoruma katılan birer zenginlik olarak görülmemiş, süreç içerisinde çok boyutlu tartışmalara kaynaklık teşkil etmiştir.⁷

Farklı olmak, Yüce Allah'ın her bireyi diğerinden ayrı bir varlık olarak yaratmasından kaynaklanan doğal bir süreçtir. Fakat, Kur'ân'da bu farklılıkların Allah ve onun gönderdiği elçilerin getirdiklerine karşı düşmanlığa dönüştürmesi kınanır.⁸ Bir tek inanç üzerinde olması gereken insanoğlunun farklı yönere meylenmemesi için Yüce Allah, müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberlerini göndermiştir. Anlaşmazlığa düştükleri konularda başvuruda bulunacakları kitabı da indirmiştir.⁹ Yoksa makul ölçülerde olan fikrî farklılıklar Hz. Peygamber tarafından da uygun görülmüştür. Kaynaklarda zaman zaman farklı tartışmaları makul karşılamanın zarureti üzerine delil olarak kullanılan ümmetin ihtilâfının rahmet olduğu yönündeki sözün ise pek çok hadisçi tarafından hadis olarak görülmediği ifade edilmiş, ancak Kur'ân'a ve sünnete muhalif olmayan farklı yorum ve görüşlerin İslâm ümmeti için rahmete vesile olabileceği kanaatine varıldığı görülür.¹⁰ Dolayısıyla farklılıklar doğal bir durum

⁴ Ataullah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları* (İstanbul: Akademi Yayınları 2011); Uğur Erman, *Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal /Beşerî İlişkilere Yansıması* (Hicrî III. Asır), *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/18 (2017), 993.

⁵ Muhammed Kılıç, "Hukukî Görüş Ayrılıkları ve Hilafa Riâyet İlkesi Konusunda Şâtîbî'nin Yaklaşımı", *Marife Dergisi* 5/2 (Güz 2005), 55-73.

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Münazara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31/575 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 31/574-576.

⁷ Selahattin Aydemir, "Temel Naslar Çerçevesinde Tekfircilik", *Turkish Studies* 12/20 (2017), 81.

⁸ Ali İmrân, 3/19, 105.

⁹ Bakara, 2/213; Yunus, 10/19.

¹⁰ Halil İbrahim Kutluay, "كشف الغمة بتخريج حديث إختلاف أممي رحمة", *Hadis Tetkikleri Dergisi* II/1 (2004), 81-104. 104.

olmakla birlikte, onların toplumsal çatışmaya dönüştürülmesinin dinen hiçbir makul gerekçesi yoktur.

Ehl-i kiblenin ihtilaf ettikleri şeylere bakacak olursak bazıları bazılarını tekfir etmiş, bazısı bazısını temize çıkarmış, her mezhep hakkın kendilerinde olduğuna kanaat getirmiş ve haklı olduğunu iddia etmiştir. Bunlardan her biri kendilerini sünnete tabi olan topluluk olarak ifade etmiş, fakat Kur'ân ve sünnetten istifade metodun ve yaklaşım tarzındaki farklılıklardan dolayı elde ettikleri sonuçlar da farklı olmuştur. Bir kısmı diğerlerinin görüşlerini memnuniyetle karşılamış, şahadetini kabul etmiş, arkasında namaz kılmış ve onlardan hadis nakletmiştir. Bütün bunların aksine bu vasıflarda kabul edilmeyen bir topluluk vardır ki onlar da Şiâ'dır.¹¹ Bu iki gruptan biri sahabeden bazılarını tekfirle Müslüman kalmaya çalışırken, diğeri sahabenin tamamının kusurlarıyla birlikte örnek nesil olduğunu savunmak suretiyle Müslüman kalmaya çalışmıştır.

İslam'ın en eski mezheplerinden biri olan Şiâ mezhebinin ortaya çıkışları Hz. Osman'ın (ö. 35/656) vefatından sonraki bir döneme tarihlendirilir. Şiâ bundan sonra düşünce olarak çeşitli kol ve kulvarlarda varlık göstermeye devam etmiştir. Bunlar içerisinde hem dini literatür hem de mensuplarının sayıları bakımından önde olan İmamiyye/İsnaaşeriyye'dir.¹² Onları hicri 3. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kendilerini diğer gruplardan ayırmaya başlamış, 4. yüzyılda kendi inanç esaslarını geliştirerek bir mezhep hüviyetine kavuşmuştur. Bu tarihten sonra önemli ölçüde Mu'tezile'nin rasyonel kelim sisteminin etkisi altında şekillenen Usulîlik düşüncesinin 5. asrın başlarından itibaren mezhep içerisinde başat unsur olmasıyla İmamiyye Şiâ'sı kelam ve tefsir alanında daha makul bir zemine oturmuştur.¹³ Mezhebin kavramsal yapısı daha çok Emevîler döneminde ağır baskılara maruz kalan Ehl-i Beyt gölgesinde oluştuğunu söyleyebiliriz. Tefsir kaynaklarında bakıldığında onların da diğer mezhep uleması gibi zaman içerisinde geliştirdikleri teorilerine hep Kur'ân'dan referans arama çabasında oldukları görülür. Ehl-i Sünnet uleması ortamlarda onların istidalalarına karşı reddiyeler kaleme almış ve vardıkları sonuçları eleştirmişlerdir. Elbette onların da bir çatışma refleksiyle her karşı görüşe bir reddiye kaleme alma çabasında olduğunu söyleyebiliriz.

Sünnî ve Şiâ ulemasının birbirlerine karşı geliştirdikleri söylemelerin de erken dönemlerden itibaren başlamış ve müstakil eserler meydana gelmeye başlamıştır. Tenkit ve tartışma (polemik) kültürü erken dönemlerden itibaren tefsir edebiyatına yansımaya başlamıştır. Şiî ulemasının ilklerinden sayılabilen İbn Şâzân en-Nisâbûrî (ö. 260/874) *el-İzâh* adlı eserinde faklı fırka ve mezheplere yönelttiği eleştirilerin yanı sıra sahabenin önde gelen

¹¹ İbn Şâzân en-Nisâbûrî, *el-İzâh*, thk. Seyyid Celaleddin el-Hüseynî el-Urmevî (Tahran: Menşûrât-ı Camiati Tahran, 1351/), 3.

¹² Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, t.y.), 3/67-79.

¹³ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şiâ Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 9.

isimlerine karşı da sert ifadeler kullandığı müşahade edilir¹⁴ Onlar eserlerinde başta ilk üç halife olmak üzere Şiâ tarafından kabul görmeyen kişi ve gruplar hakkında çok ağır ifadelerin kullanıldığı görülür. Ebu Ali et-Tabersî (ö. 548/1153) gibi bazı ılımlı Şiâ müellifleri Ehl-i Sünnet ulemasını *amme* tabiriyle sıradan kimseler olarak tanımlar. Şiâ taraftarlarına eserlerinde en çok reddiye kalem alan Sünnî müelliflerin başında Fahrüddîn er-Râzî gelir. Polemik konuları *imamet* ve *takiyye* gibi kavramların yanı sıra Ehl-i Beyt'in masumiyeti, ilk üç halifenin kötülenmesi gibi siyasî ve sosyolojik kavramlar öne çıkar.¹⁵

Biz bu çalışmamızda bir yandan Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı tefsirinde Şiâ'ya yönelttiği eleştirileri ile 3. yüzyıl Şiî müfessirlerinden Abdurrahim en-Nehâvendî'nin (1875-1955) *Nefehâtu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân* adlı eserinde Râzî'ye verdiği tenkitleri tespit etmeye çalışacağız. Elde ettiğimiz sonuçları hem konuları hem de içerikleri bakımında bir mukayese etmeye çalışacağız. Tefsir kaynakları içerisinde Şiâ'ya açıkça ve çok fazla tenkit yönelten müfessirlerin başında gelen Râzî ile kendi çağında Şiâ'nın Ahbârî ekolünü büyük ölçüde benimsemekle birlikte Usûlîlerin görüşlerini de önemseyen bir müfessir olan Nehâvendî'nin görüşlerinin karşılaştırılması iki ekol arasındaki çatışmanın boyutlarını bu makalede ortaya koymaya çalışmamız, Kur'ân yorumuna önemli ölçüde fayda sağlayacaktır. Çalışmada değerlendireceğimiz görüşler, Nehâvendî'nin Ehl-i Sünnet ulemasına yönelttiği eleştirilerin tamamı üzerinde değil, sadece Râzî'nin adını açıkça zikrederek yaptığı tenkitlerle sınırlı olacaktır. Bilindiği üzere ortaya çıkışından günümüze kadar Sünnî tefsir hareketi aynı çizgide devam etmediği gibi Şiî tefsir geleneğindeki gelişmeler de aynı çizgi üzerinde yürümemiştir. Her iki taraf gerek müstakil çalışmalarında gerekse farklı konularda kalem aldıkları eserlerinde aradaki mesafeyi daha da açmışlardır. Bunların tamamını değerlendirmek çalışmalarımızın sınırlarını aşacaktır. Bu şekilde iki mezhep arasındaki cedelin boyutları daha net anlaşılmış olacaktır.

1. İmamet Konusuyla İlgili Yorumlar

İmamet meselesi Şiî-Sünnî polemiklerinin başında gelen bir konudur. İmamet, Şiâ'da bir inanç meselesi olduğu için onlar her fırsatta imamet kurumunu güçlendirmenin yollarını aramışlardır. Bu bakımdan Râzî, Şiâ'nın imamete konu olarak ele aldığı âyetler üzerinde durmuş ve onların çıkarımlarına itiraz etmiştir. Örneğin Bakara suresi 247'de geçen "*Allah mülkünü istediği kişiye verir.*" mealindeki âyetin tefsirinde Râzî, Şiâ tarafından önemsenen imametın miras yoluyla sonrakilere geçeceği görüşünü geçersiz görür.¹⁶ Ancak Nehâvendî'ye göre söz konusu imamlar bu işin kendilerine miras kaldığını iddia etmemişler, bilakis Yüce Allah bütün kirlere temizlediği yüce soydan gelen kimseleri bizzat nassla bu göreve tayin

¹⁴ en-Nisâbü'rî, *el-İzâh*, 3.

¹⁵ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şiâ Polemikleri*, 10-12.

¹⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 6/187.

etmiştir. Aksine o bu âyetin halkın seçtiği, ehliyetsiz, fazilet ve ilim sahibi olmayan kimselerin imametinın bâtil olduğuna delalet ettiğini düşünür.¹⁷ Râzî ise Şiâ'nın bu konudaki tutumunu kendi soylarından gelmeyen bir yöneticiye karşı çıkan İsrailoğullarıyla ilişkilendirir.

Râzî'nin Enfal, 8/75. âyetin tefsiri bağlamında geçen ifadesine göre Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Talib'in (ö.145/762) Ebû Ca'fer el-Mansûr'a (ö. 158/775) yazdığı iddia edilen bir mektupta, Hz. Peygamberden sonra imamın Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) olacağına işaret edilmiş, "Akrabalar, ... birbirine daha yakındırlar" mealindeki âyet ise velâyetin bulunduğu delil kılınmıştır. Râzî'ye göre bu âyette, bu önceliğin sâbit olduğuna dair belirli bir ifade yoktur. Dolayısıyla âyeti umumî manada anlamak gerekir. Delil bulunması durumunda bu âyetin hükmüne, imamet meselesi de girer. Râzî'nin ifadesiyle ş âyet Şiâ'nın istidlali isabetli bir yöntem olsaydı, o zaman amcası Abbas'ın imamete daha layık bir olması lazım gelirdir. Zirâ Abbas, kan bağı açısından Hz. Peygamber'e Hz. Ali'den daha yakındır.¹⁸ Nehâvendî'ye göre Abbas onun ehlinden değildir. Eğer öyle olsaydı Hz. Muhammed Berâe suresinin tebliği için onu gönderirdi. Çünkü ilim ve ismet gibi imametin şartlarının bulunması halinde âyetteki *ulü'l-erhâm* tabiri yakın akrabalığı gerektirir. Hz. Ali ile Ebu Bekir'in (ö. 13/634) imamet şartlarını yerine getirdikleri farz edilse bilen bu âyete göre Hz. Ali'nin imameti önceliklidir. Nitekim verasetin ilk şartı İslam'dır. Aynı zamanda katil olmaması gerekir. Diğer yandan bu âyet, Ebu Bekir'in imametini ortadan kaldırır, Ali'nin imametini ise Hz. Peygamber'e olan yakınlığından ötürü devam ettirir. İmametın Abbas ile Ali arasında döndüğünü düşündüğümüzde icma delili üzerinde durulur. Nitekim Abbas'ın imameti üzerinde icma oluşmamıştır. Buna göre yine âyetin delaleti Hz. Ali'nin imameti hakkında delildir.¹⁹ Öneme binaen Nehâvendî her fırsatta imamet düşüncesini öne çıkaran deliller bulmaya çalışır. Bu yaklaşım çalışmamızın birçok yerinde, farklı konularla iç içe karşımıza çıkacaktır.

2. İlk Üç Halifeyle İlgili Yorumlar

Şiâ uleması halifeliği Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamların hakkı olarak düşündüklerinden her fırsatta ilk üç halifeyi kötüleme eğiliminde olmuştur. Kaynaklarda onların kusurlarına delalet edecek bilgiler ararlar. Âyetlerde geçen bütün olumlu vasıfların Hz. Ali ve soyundan gelen imamlara delalet ettiğini düşünürler.²⁰ Böylece Emevîler döneminden başlayarak günümüze kadar uzanan tarihi süreç içerisinde oluşturdukları

¹⁷ Muhammed b. Abdırrahîm en-Nehâvendî, *Nefhâtu'r-Rahmân fî Tefsiri'l- Kur'ân*, thk. Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslamyeye (Kum: Muessesetu'l-Bi'se, 1428/2007), 1/498.

¹⁸ Râzî, *Mefâtih*, 15/221.

¹⁹ Nehâvendî, *Nefhât*, 3/116.

²⁰ Ali Özek, İmamiye -İsnâşeriye Şiâsı ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (İstanbul: İslami İlimler Vakfı Yayınları, 1993), 221.

esaslarla mezheplerini geliştirerek Ehl-i Sünnet'ten ayrı bir yol izlemişlerdir. Sünnî kaynakları ise dört halifenin tamamı değerlidir.

Râzî'ye göre Tevbe, 9/40. âyet birkaç açıdan Hz. Ebu Bekir'in faziletini gösterir. Hz. Peygamber ilk olarak Hz. Ebu Bekir'in iç âleminde gerçek ve samimi müminlerden olduğundan emin olmamış olsaydı, onu hicret yolunda kendisine arkadaş yapmazdı. Yine eğer bâtını zâhirine uymayan biri olabileceği mümkün görülseydi, düşmanlarına saklandığı yeri göstermesinden veya bizzat onun kendisini öldürmesinden çekinmesi gerekirdi. Hz. Peygamberin onu kendisine bu yolculukta arkadaş seçmesi her yönüyle ona kesin inandığını gösterir.²¹ Nehâvendî'ye göre Hz. Peygamber kendisine arkadaşlık talebinde bulunan Ebu Bekir'i yanına almamış olsaydı, onun emrine karşı gelir ve Müslümanlar arasında bozgunculuk çıkarırdı. Hz. Peygamber onun kötü niyetini gizlediğini biliyordu. Yanına almamış olsaydı bedenen ve kalben zayıf biri olmasından dolayı ona kötülük yapmak ve başına kötü şeylerin gelmesini isteyerek yerlerini kâfirlere bildirirdi.²²

Râzî'nin ikinci delili ise, hicret, Allah'ın izni ve onun emriyle gerçekleşmiş bir olaydır. Hz. Peygambere hizmet eden çok sayıda samimi kişi vardı ve onlar kan bağı açısından Hz. Peygambere Hz. Ebu Bekir'den daha yakın idiler. Eğer Allah, Hz. Peygambere, o çetin yolculukta Hz. Ebu Bekir'i yol arkadaşı olarak yanına almasını emretmemiş olsaydı, o zaman zâhiren böyle bir arkadaşlığın Hz. Ebu Bekir'e has kılınmaması gerekirdi. Onun için Yüce Allah'ın böylesi bir şerefi Hz. Ebu Bekir'e vermiş olması, onun İslam'daki konumunun çok üstün ve değerli olduğunu gösterir.²³ Râzî'nin bu görüşüne itiraz eden Nehâvendî, Hz. Peygamberin hicretinden haberdar olan Ebu Bekir'in onunla karşılaştığında arkadaşlık talebinde bulunduğunu ve Hz. Peygamberin ise bu talebi kabul etmek zorunda kaldığını iddia eder. Eğer onun Hz. Peygambere arkadaşlığı Allah'ın emriyle olmuş olsaydı ilk karşılaşmada onu müjdelemiş olması gerekirdir. Eğer peygamber onu yanına almayı Mekke'de bırakmış olsaydı görünüşteki İslam'ı üzerinde kalamayabilirdi. Çünkü onun imanı küfür sınırında bir imandır. Buradaki hikmet onun İslam'ının korunması olmuştur.²⁴ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Nehâvendî'nin Hz. Ebu Bekir'i münafıklar kategorisine yerleştirdiğini söyleyebiliriz. Nehâvendî buralarda Râzî'nin görüşlerine karşı herhangi bir nakli bilgi aktarmamıştır. Sadece düşmanca bir tavırla çok tutarsız ithamlarla Hz. Ebu Bekir'i karalama yoluna gitmiştir.

Râzî yukarıdakiler bağlamında dördüncü bir delil ise Allah Teâlâ'nın Hz. Ebu Bekir'i "*İki kişiden ikincisi*" olarak nitelemesidir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla o, mağarada iken, Hz. Muhammed'in kincisi kılınmıştır. Bu görüşe itiraz eden Nehâvendî'ye göre Allah Teâlâ, peygamberine olağan üstü mucizelerle yardım etmiştir. Ona yardım edecek hiç kimse yokken

²¹ Râzî, *Mefââtih*, 16/65-66.

²² Nehâvendî, *Nefehât*, 3/156.

²³ Râzî, *Mefââtih*, 16/66.

²⁴ Nehâvendî, *Nefehât*, 3/156.

onu kâfirlerin arasından sağ salim çıkarmıştır. Ayrıca âyette geçen saniye (ثاني) fazilet, rütbe ve Allah katındaki konum bakımından değil, sayı bakımından ikinin ikicisidir. Hatta Nehâvendî bu konuda Râzî gibi düşünenleri ahmak ve hastalıklı kimseler olarak suçlar.²⁵

Râzî'ye göre bilginler Hz. Ebu Bekir'in pek çok dinî konuda Hz. Peygamberden sonraki ikinci kişi olduğunu söylemişlerdir. Zirâ o, peygamber olarak gönderildikten sonra onun nübüvvetini ilk kabul edenlerden biri de Hz. Ebu Bekir'dir. Daha sonra ise o, sahabenin büyüklerinden birçoğuna İslamiyet'i tebliğ etmiştir. Onların hepsi Ebu Bekir aracılığıyla İslam'a girmişlerdir.²⁶ Nehâvendî onun davetiyle Talha gibi imanları kendi imanları gibi birkaç kişinin iman ettiğini söyler. Aslında davet konusunda ikinci kişi olmaya Cafer b. Ebî Talib (ö. 8/629) daha uygundur. Çünkü o, Hz. Peygamberin davetiyle Habeşistan'a hicret etmiş ve onun davetiyle çok sayıda kişi Müslüman olmuştur.²⁷ Nehâvendî burada Hz. Ebu Bekir'i *iki kişinin ikincisi* diyenin Allah olduğunu unutmuş ve âyetin açık delaletini hesaba katmamış sadece kendi taraftarlarının görüşlerini körü körüne savunmaya teşebbüs etmiştir.

Râzî'ye göre Hz. Ebu Bekir'in iki kişinin ikincisi olduğunun delili Hz. Peygamberin hastalanınca, insanlara namazlarında imam olmada onu yerine geçirmesidir. Bu durum onun *iki kişiden kincisi* olduğunu gösterir.²⁸ Nehâvendî bu duruma da çok şaşırıldığını ifade eder. O, imamet için namazdaki imamlığın yeterli olmadığını düşünür. Çünkü Hz. Peygamber onu imamete tayin etmemiştir. Hilafeti gasp etmesi gibi onun imamete geçmesi de gasp yoluyla olmuştur.²⁹ Görüleceği gibi burada Nehâvendî'nin tutarlı bir delil ileri sürmediği açıktır. Bu tutum, körü körüne bir karalama girişimidir.

Burada verilen örneklerin dışında Râzî ile Nehâvendî arasında tartışmalara konu birçok âyet vardır. Bakara, 2/274, Al-i İmrân, 3/153, Maide, 5/54, Ahkaf, 46/15. âyetler bunlardandır. Bu âyetler bağlamında ortaya konulan görüşlere bakıldığında ilk üç halife içerisinde üzerinde en çok durulanın Hz. Ebu Bekir olduğu görülecektir.

Ahkaf, 46/15. âyet bağlamında Râzî hamileliğin en az süresinin altı ayda olduğunu belirtmiştir. Konuyla ilgili olarak zikredildiğine göre bir kadın mahkeme için Hz. Ömer'e (ö. 23/644) getirilir ve altı ayda doğurduğu için, Hz. Ömer kadının zinâdan recmedilmesini emreder. Hz. Ali, bunun recmedilemeyeceğini belirterek hamileliğin altı ay da olabileceğini zikreder. Rivâyet edildiğine göre, Hz. Osman da Hz. Ömer gibi yapmaya kalkışınca, İbn Abbas ona bu âyeti okumuş ve onu uyarmıştır.³⁰ Nehâvendî rivâyette geçen olayın yanlış olduğunu ispat etmek için Şeyh Müfîd'in (ö. 413/1022) *el-İrşad* adlı eserine atfen Hz. Ali'nin söz konusu

²⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, 3/157.

²⁶ Râzî, *Mefââtih*, 16/66.

²⁷ Nehâvendî, *Nefehât*, 3/357.

²⁸ Râzî, *Mefââtih*, 16/66.

²⁹ Nehâvendî, *Nefehât*, 3/357-358.

³⁰ Râzî, *Mefââtih*, 28/15

olay hakkındaki isabetli duruşunu aktarır.³¹ Nehavendî, Hz. Ömer'in durumunu bir düşüncesizlik olarak ifade eder. Böyle bir düşüncesizlik, yanlışlıkla ve bilgisizlikle Hz. Ömer'in Allah'ın dini konusunda hüküm vermeye kalkışmıştır. Bu konudaki doğru hükmün ise Hz. Ali tarafından ortaya konulmuştur. Onun açıklaması sahabe ve tabiûn içerisinde de şüyu bulmuştur. Ne yazık ki aynı hata Osman'dan da sadır olmuştur.³²

Râzî'nin ifadesiyle “*Şimdi yüz çevireni; pek az verip de kaskatı cimrileşeni gördün mü?*”³³ mealindeki âyetin, Velîd b. el-Muğîre (ö. 1/622) hakkında indiği söylenir. Diğer bazı müfessirlerin nezdinde ise âyet Hz. Osman hakkında inmiştir. Zira Hz. Osman (ö. 35/656) malından çok bağışta bulunuyordu. Bunun üzerine ona, ana bir kardeşi olan Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (ö. 36/656), malının tükenmekte olduğunu, dolayısıyla harcamalarını biraz kısmasını ve eksiltmesini söylemiştir. Hz. Osman da ona günahları olduğunu, kendisinin bu harcamaları sebebiyle Allah tarafından bağışlanacağını umduğunu belirtir. Fakat kardeşi ona eğer mallarından bazısıyla birlikte devesini de verdiği takdirde günahlarını üstleneceğini söyler. Bunun üzerine Hz. Osman ona istediği malı vermiştir. Bundan sonra infaktan geri durmuş, işte âyet mezkûr olay hakkında nazil olmuştur. Bu iki görüşü aktardıktan sonra Râzî, bunun ağza alınması bile caiz olmayan temelsiz bir görüş olduğunu söyler. Çünkü bu, tevatür derecesinde bir görüş olmamakla birlikte ulema arasında kabul görmüş meşhur görüş de değildir. Hz. Osman'ın herkese malum olan durumu, bunu reddetmektedir.³⁴ Râzî'nin eserinde naklettiği, ancak delil olma vasfı olamadığını belirttiği bu rivâyeti nakleden Nehâvendî, rivâyetin Hz. Osman'ın ahmaklığının -haşa- şiddetini tasdik ettiğini iddia eder. Zira Hz. Osman, Kureyş nezdinde çok zeki ve kurnazlığıyla bilinen Velîd b. Muğîre'den de öte -haşa- ahmaktır. Nasıl olur da bu iş Velîd'den kabul edilir de ondan daha kötü işler yapan Hz. Osman'dan kabul edilmez. Bu konuda çok ileri giden Nehâvendî kendi görüşünü desteklemek için Ehl-i Sünnet müfessirlerinin büyüklerinden Süddî'nin “*Bir de “Allah'a ve Resulüne inandık ve itaat ettik” diyorlar da, sonra bunun arkasından yan çiziyorlar; bunlar mümin değillerdir.*”³⁵ âyetinin Hz. Osman b. “Affan hakkında indiğini söyleyen bir görüşünü aktarır. Hz. Peygamber, Benî Nadîr'in fethini gerçekleştirdikten sonra onların mallarını Müslümanlardan bir kısmı arasında paylaştırmıştır. Nehâvendî'nin aktardığına göre bu esnada Hz. Osman, Hz. Ali'ye “Resullah'a git şu şu toprakları iste. Eğer sana onu verirse beni ona ortak et. Ardından ben de gelir isterim, verirse sen de onda benim ortağım olursun” dedi. Fakat Hz. Osman erken davrandı. Hz. Peygamber ona istediğini verdi. Hz. Ali ona “Beni ortak yap” dedi, fakat o bunu kabul etmedi. Bunun üzerine Hz. Ali “O vakit Resulullah'a gidelim, aramızda o hüküm versin” dedi. Ama Hz. Osman bu teklifi kabul etmedi. Ona bu teklifi niye kabul etmediği sorulunca

³¹ Muhammed Muhsin eş-Şehîr bi'l-Feyzi'l-Kaşânî, *Tefsiru's-Saftî* (Meşhed: Dâru'l-Murtezâ, ts.), 5/14.

³² Nehâvendî, *Nefehât*, 5/571.

³³ Necm, 53/33.

³⁴ Râzî, *Mefââtih*, 29/12.

³⁵ Nur, 24/47.

“O, onun amcasının oğlu, onun lehine hüküm vermesinden korkuyorum” demiştir. âyet bu olay üzere inmiştir.³⁶ Buradan hareketle Hz. Osman’a hakaret eder.

“Peygamber, arkanızdan sizi çağırırken siz durmadan dağa yukarıya kaçıyor, hiç kimseye de dönüp bakmıyordunuz. ...”³⁷ mealindeki âyeti tefsir ederken Râzî çeşitli rivâyet ve yorumlar zikreder. Onun Kaffal’dan aktardığı bir görüşe göre Uhud günü “Müslümanlardan bir topluluk geri dönüp uzaklaşmış, hatta bir topluluk ise Medine’ye kadar girmişti. Bir kısmı ise başka taraflara dağılmış. Fakat Müslümanların çoğu dağın yamacında kalmıştı ve orada toplanmışlardı. Hz. Ömer de bozguna uğrayanların içindeydi. Lakin o, ilk bozguna uğrayanlardan olmamış, oradan fazla uzaklaşmamış, aksine Hz. Peygamber dağa çıkana kadar orada kalmıştı.” der.³⁸ Nehâvendî onun Kaffal’dan naklettiği bu görüşü alır ve çok yadırgadığını ifade eder. Ona göre Hz. Osman da kaçanların arasındadır. Kaçarak çok uzaklara gitmiş, ancak üç gün sonra geri dönmüşlerdi.³⁹ Hz. Peygamber’in etrafında kalanlar ise, yedisi Ensar’dan yedisi de Muhacirler’den olmak üzere on dört kişiydiler. Rivâyete göre bunlardan sekiz kişi o gün ölünceye kadar peygamberin yanında savaşmak üzere sözleşmişlerdi. Bunlardan üçü muhacirden olup, Hz. Ali, Talha ve Zübeyr idiler. Beşi ise Ensar’dan olup bunlar da, Ebu Dücane, el-Hars İbn es-Simme, Habbâb İbnu’l-Münzir, Âsim b. Sâbit ve Sehl b. Haneyf idiler.⁴⁰ Nehâvendî bu bilgileri aktardıktan sonra savaşta Hz. Peygamberin yanında bekleyenlerden biri olduğu görüşü doğruysa, Ömer ve Osman’ın niçin ölünceye kadar onun yanında savaşacaklarına dair biat edenlere katılmadığını sorgular.⁴¹

3. Hz. Ali’nin Fazileti İle İlgili Yorumlar

Ehl-i Sünnet düşüncesinde dördüncü halife olan Hz. Ali’nin konumu Şîâ’da farklıdır. Onlara göre Hz. Ali, ilk halife olması gereken ve imamlar silsilesinde ilk mertebede yer alması gereken kişidir. Aynı zaman bu konu Şîî-Sünnî tartışmalarının merkezinde yer alır. Son dönem Şîa’sının önde gelen alimlerinden Kaşifu’l-Ğita’ya (ö. 1953) göre imamet, usulü dînin asıllarındandır. Aynı zamanda Yüce Allah’ın kullarından istediğine bahşettiği ilâhî makamdır. Naklî ve aklî bütün deliller Ali b. Ebî Tâlib’in yegâne vasi ve halife olduğunu göstermektedir.⁴² Aslında yukarıdaki görüşü besleyen temel bilgiler Kuleynî’nin derlediği haberlerdir. O

³⁶ Nehâvendî, *Nefehât*, 6/93.

³⁷ Al-i İmrân, 3/153.

³⁸ Râzî, *Mefâtih*, 9/52.

³⁹ Bu bağlamda Hz. Peygamber onlara “Yemin olsun ki çok uzak gittiniz!” dediği rivâyet edilir. Hz. Fatma, Hz. Ali’ye, “Osman ne yaptı?” diye sorunca, o da Hz. Osman’ı tenkit ederek kusurlu görmüştü. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Ya Ali, kız kardeşlerin kocaları, birbirlerini sevmek konusunda beni yordular.” buyurdu. Bk Râzî, *Mefâtih*, 9/51.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtih*, 9/51-52.

⁴¹ Nehâvendî, *Nefehât*, 2/104.

⁴² Muhammed el-Hüseyn Al-i Kaşifu’l-Ğitâ, *Aslu’s-Şîati ve Usuluhu*, 24, 36.

çalışmasında Hz. Ali'nin imametinin âyet ve hadislerle tayin edildiğini ispat etmeye çalışır.⁴³ İncelendiğinde onun delil olarak sunduğu bilgilerin birçoğu âyetlerin zahirinin delaletiyle olmayıp, âyetlerin nüzul sebeplerine dayanır. Ehl-i Sünnet uleması da benzer şekilde âyetlerin nüzul sebeplerinden bazı sahabenin faziletini tespit etmeye çalışır. Tartışmalar bu şekilde uzayıp gitmektedir. Bunu Râzî'de de sıkça görmek mümkündür. Nitekim “*Ey iman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman, baş başa konuşmanızdan önce bir sadaka verin...*”⁴⁴ mealindeki âyetin tefsiri esnasında Râzî, Ehl-i Sünnet müfessirlerden birçoğuna atıfla Hz. Peygamberle baş başa konuşmaya girişmeden önce sadaka verilmesinin emredildiği, Hz. Ali'nin bir dinar sadaka vererek Hz. Peygamberle konuştuğu, ondan başka hiç kimsenin bu işi henüz yapmadan ruhsat âyetinin indiğini bildirir. Ayrıca Kâdî Ebu Bekir'den “...Sadece Hz. Ali'nin bu emri yerine getirdiği kesin olsa da, sahabenin geri kalanı bunu yapmamışlardır. Zirâ onların bu emri yerine getirmek için zamanları yetmemiştir. Öyle olmasaydı sahabenin ileri gelenlerinin, böyle bir şeyden geri durmayacaklarında şüphe yoktur.” şeklinde bir görüş aktarır.⁴⁵

Nehâvendî, bu görüşü yanlış bulur. Ona göre bu konuda *amme* ve Şiâ'nın rivâyetleri Allah'ın emrine itaat eden kişiyi Hz. Ali olduğunu gösterir. İsyân eden ise Ehl-i Sünnet'in önde gelen büyükleridir. Nehâvendî'ye göre Ehl-i Sünnet kendi üzerlerindeki suçlamaları bertaraf etmek için Kâdî Ebu Bekir'in yukarıdaki görüşünü benimsemiştir. Oysa Allah'ın bu emri nüzulünden sonra on gün yürürlükte kalmıştır. Selman, Ebu Zer, Ammar ve Huzeyfe gibi sahabenin faziletli fakir kimselerdi. Onlar bu âyetin hükmü dışındadırlar. Burada imanına sadık, Hz. Ali gibi peygamberle konuşmayı arzulayan müminlerin ve onunla konuşmayı sevmeyen münafıkların durumu aşikâr olduktan sonra Yüce Allah bu âyeti hemen ardından gelen 13. âyetle neshetmiştir.⁴⁶

Râzî'ye göre âyetin Hac, 22/41. âyetin “الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ” cümlesiyle kastedilenler, muhacirlerdir. Zirâ Yüce Allah'ın bu ifadesi “*yurtlarından çıkarılmış olanlar*”ın sıfatıdır. Halbuki Ensâr, yurtlarından çıkarılmamıştır. Binâenaleyh âyetin manası “Ş âyet Allah, muhacirlere yeryüzünde güç ve iktidar verirse, işte bu dört şeyi yaparlar” demektir. Bu dört şey de, namazları dosdoğru kılmak, zekât vermek, iyiliği emredip kötülükten nehyetmektir. Allah'ın dört halifeye böyle bir kudret verip onlara bu gücü nasip ettiği sabittir. Binâenaleyh onların, bu dört şeyi yerine getirmiş olmaları gerekir. Onların, her türlü marufu emredip her türlü kötülükten nehyettiklerine göre, onların hak üzere bulunmuş olmaları gerekir. Dolayısıyla bu âyet, işte bu bakımdan o dört halifenin imamlığına delâlet eder. Bu âyeti,

⁴³ Muhammed b. Yakub el-Kuleynî, *Usulu'l-Kâfi* (Beyrut: Menşurâtu'l-Fecr, 1428/2007), 1/172-179.

⁴⁴ Mücadele, 58/12.

⁴⁵ Râzî, *Mefââtih*, 29/273.

⁴⁶ Nehâvendî, *Nefehât*, 6/197-198.

sadece Hz. Ali'ye hamletmek uygun değildir. Çünkü âyet, hepsine birden delâlet etmektedir.⁴⁷ Nehâvendî bu âyetin manasının zulümle Mekke'den çıkarılan Müslümanlara özel olduğunu söyler. Onlar Ali, Cafer, Selman, Ammar ve benzerleri gibi müşriklerin eziyetlerine maruz kalmış kimselerdir. Bunun aksine âyet Ebu Bekir ile Ömer'i kapsamaz. Çünkü onlar müşriklerin eziyetlerine maruz kalmamışlardır. Mekke'den de zorla çıkarılmamışlardır. Eğer âyet onları kapsayacak olsaydı, içlerinde sayılmayacak kadar günah işlemiş, Kur'ân kâtipliği yapmış ve *kendilerine bir yerde egemenlik* verilmiş olan Mu'aviye'yi de içine alırdı. âyetin zahiri mutlak surette günah işleri terkeden ve marufa sınıksız bağlı olarak Mekke'den çıkarılan müminleri methettiği açıktır. Öyle ki bu üç kişi o dönemde böyle iyiliği emredip kötülüğü engellememiştir. Aksine Ömer ve Osman icmayla, Ebu Bekir ise Şiâ'nın inancına göre Uhud'ta savaştan kaçmışlardır. Burada âyetin manasının, *bir yerde egemenlik* verilmemiş olsa da kemal mertebesine nail olarak yurtlarından çıkarılan kimselere mahsus olduğunu söylemek gerekir. Dolayısıyla burada övülen, Ali, Hamza, Cafer, Selman, Ebu Zer ve benzerleridir. Yurtlarından çıkarılmış olsalar bile kötü işler yapanlar değildir.⁴⁸

4. Hz. Fatıma'nın Fazileti İlgili Yorumlar

Nehâvendî, bir yandan sahabenin ileri gelenlerinden birçoğuna acı tenkitler yöneltirken, diğer ayndan Ehl-i Beyt'in faziletlerini zorlama deliller yüceltmeye çalışır. Eserde tek bir yerde rastladığımız örnekte Hz. Fatma'nın faziletine ilişkin bazı ifadeler sarfeder. Ona göre Al-i İmran 42. âyetin tefsirinde Hz. peygamberin örnek olarak dünya kadınlarından Meryem, Firavun'un karısı Asiye, Hz. Hatice ve Hz. Fatma'yı saydığını zikreder. O bu görüşü de Râzî'den aktarır. Râzî, bu dört kadının, dünyadaki bütün kadınlardan fazilet bakımından üstün olduğunu, Hz. Meryem'in ise bunların hepsinden daha üstün olduğu görüşündedir. âyetten muradın, Hz. Meryem'in sadece kendi zamanındaki kadınlara üstün kılındığını söylemenin, metnin zâhirî manasını bırakmak olacağını ileri sürer.⁴⁹ Bu görüşü değerlendiren Nehâvendî, Sünnî kaynakların da kabul ettiği bir rivâyeti zikrederek Hz. Meryem'in sadece İsrailoğulları kadınlarına üstün kılındığını, Hz. Fatma'nın ise Şiî kaynaklarda çokça zikredilen delillere dayanarak kıyamete kadar tüm dünya kadınlarına üstün kılındığını ispat etmeye çalışır.⁵⁰

⁴⁷ Râzî, *Mefââtih*, 23/42.

⁴⁸ Nehâvendî, *Nefehât*, 4/348-349.

⁴⁹ Râzî, *Mefââtih*, 8/47-48; Nehâvendî, *Nefehât*, 1/620.

⁵⁰ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/620.

5. Hz. Aişe İle İlgili Yorumlar

“Hani sen, müminleri savaş için uygun yerlere yerleştirmek üzere, erkenden aileden ayrılmıştın.”⁵¹ mealindeki âyetin yorumu bağlamında Râzî, Hz. Aişe'yi zemmeden Şîî gruplara karşı savunmacı pozisyonda açıklama yapar. Kaynakların ifadesine göre, Hz. Peygamber sabah erkenden Hz. Aişe'nin odasından ayrılıp ve yaya halde Uhud'a gitmiştir. Râzî'ye göre böylece bu bilgi, Hz. Aişe'nin o sıralarda Hz. Peygamber'in eşi olduğunu gösterir. Yine Yüce Allah'ın “*Temiz kadınlar temiz erkekler için; temiz erkekler de temiz kadınlar içindir.*”⁵² sözü, Hz. Aişe'nin her türlü çirkin işlerden arınmış ve uzak olduğunu gösterir. Nitekim Hz. Nuh'un çocuğu kâfir olunca Yüce Allah, “*O, senin ehlinden değildir.*”⁵³ buyurmuştur. Hz. Lût'un karısının durumu da böyledir.⁵⁴ Nehâvendî, Râzî'nin bu görüşüne itiraz eder. Ona göre burada bırakın erdemli bir insanı, akıllı birine bile gizli kalmayacak kusurlar vardır. Ehl (أهل) kelimesinin bir şeref ve mükemmellik sıfatı olarak Hz. Ali'nin dışında Hz. Aişe'ye söylenmesi asla mümkün değildir. Nitekim böyle bir şeref Hz. Lut ve Nuh'un eşlerine de verilmemiştir. Aksine burada Hz. Aişe'nin Müslüman olduğuna bir işaret vardır. Çünkü zevce lügatte ve örftte aile için hakiki mihenk taşlarından (المصاديق) biridir.⁵⁵

Nehâvendî yukarıdaki âyet (Al-i İmran, 121) bağlamında Hz. Aişe'yi kötülemeye devam eder. Ona göre Cenâb-ı Hak, Lut'un zevcesi için ehl (الأهل/aile) kelimesini kullanmış ve ona “*Sen gecenin bir vaktinde ehlisle birlikte yola çık.*” demiştir.⁵⁶ Onun zevcesi *ehl* kelimesine dahil olmasaydı “*إلا إمراؤك/eshin hariç...*” şeklinde bir istisna doğru olmazdı. İstisnanın sahih olması *ehl* lafzının onun zevcesi için hakiki manada olduğunun delilidir.⁵⁷ Zevcenin *ehl*'den ihraç/istisna edilmesi hükmendir. Buna benzer şekilde oğlunun küfrünü bildiği halde Hz. Nuh oğlu için “*Ey rabbim! Şüphesiz oğlum da ehlindedir*” demiştir.⁵⁸ Buna karşın Allah'ın “*O senin ehlinden değildir.*”⁵⁹ tabiri mecazendir. Nehâvendî burada Hz. Aişe'yi Hz. Peygamberin hane halkından saymış, hüküm açısından diğerlerinden ayrı tutmuştur.

Nehâvendî'ye göre “*Temiz kadınlar temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara yakışır.*”⁶⁰ Ona göre âyetteki *tayyibât* (الطيبات), *güzel söz* veya *zina etmeyen* manasındadır. Çünkü peygamberlerin hanımları kâfir bile olsalar zinadan uzaktırlar. Yine Nehâvendî'ye göre “*(Ey*

⁵¹ Al-i İmrân, 3/121.

⁵² Nur, 24/26.

⁵³ Nuh, 46.

⁵⁴ Tahrîm, 10; Râzî, *Mefâtîh*, 8/225-226.

⁵⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, 6/285.

⁵⁶ Hud, 11/81.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtîh*, 30/49 vd.

⁵⁸ Hud, 11/45.

⁵⁹ Hud, 11/46.

⁶⁰ Nur, 24/26.

peygamber'in eşleri!) Eğer siz ikiniz Allah'a tövbe ederseniz, ne iyi. Çünkü kalpleriniz kaydı. Eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka çıkarsanız bilin ki Allah onun yardımcısıdır..."⁶¹ âyetinde işaret edilenlerin de Hz. Hafsa ile Aişe olduğu, onların günahkâr oldukları ve kötülükten arınmadıklarının delilidir. Hz. Peygamberin vefatından sonra eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmaya başlamış, İmam'a karşı başkaldırmıştır. Hatta İbn Ebi Hadid'in zikrettiği bir rivâyette ifade edildiği üzere Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in Hz. Ali ve Hz. Fatma'ya olan düşmanlığının kaynağı, Hz. Aişe ve Hafsa'nın o ikisine karşı duydukları yoğun hasettir. Bu haset ve kinleri babalarına da sir âyet etmiştir.⁶² Nehâvendî burada onlara hakaret etmenin, aynı zamanda onları seven Hz. Peygambere de hakaret sayılacağını düşünememiştir. Nehâvendî bu şekilde Hz. Aişe'ye tamamen düşman refleksiyle saldırıda bulunmayı sürdürür.

Nisa suresi 156'da "...bir de inkâr etmelerinden ve Meryem'in üzerine büyük bir iftira atmalarından..." mealindeki âyetin tefsirine göre Yahudilerin, Hz. Meryem hakkındaki çirkin sözleri büyük bir yalan olarak kabul edilmiştir. Çünkü Hz. İsa doğduğunda Hz. Meryem'in her türlü olumsuz sıfatlardan uzak olduğuna delâlet eden çok sayıda keramet ve mucize meydana gelmiştir.⁶³ Dolayısıyla bu delillerin her biri, Hz. Meryem'in her türlü şüpheden uzak olduğuna kesin olarak delalet eder. Bu nedenle Allah, Yahudiler'in Hz. Meryem hakkındaki dedikodularını büyük bir iftira olarak ifade etmiştir. Râzî yukarıdaki açıklamasına "Allah, aynı şekilde münafıkların Hz. Aişe hakkındaki saldırganlıkları ve dedikodularını da "*Haşa, bu, büyük bir iftiradır.*"⁶⁴ sözünü nitelemiştir. İşte bu da, Hz. Aişe'yi yeren ve inciten Rafizîlerin, Hz. Meryem'i yeren ve inciten Yahudiler gibi olduklarını gösterir." şeklindeki ifadeyi eklemek suretiyle Şiâ'nın bu konudaki tutumunu eleştirmiştir.⁶⁵ Nehâvendî bunun Şiâ'ya karşı söylenmiş büyük bir bühtan olduğunu ifade eder. Ona göre Şiâ'dan hiç kimse Hz. Peygamberin halifesine karşı isyan etmekle zinadan daha büyük bir kabahat işlemiş ve Hz. Fatma'ya eziyet etmiş olmasına rağmen Hz. Peygambere olan saygılarından ötürü Hz. Aişe'yi zina ile itham etmemiştir. Nehâvendî burada Hz. Aişe'nin günahattan masum olduğunda ısrar eden kişilerin, onun suç işlediğine işaret eden Allah'ın âyetine⁶⁶ bakmasını söyler.⁶⁷

6. Peygamberlerin İsmeti İle İlgili Yorumlar

Bakara 124. âyette Hz. İbrahim'in Rabbi tarafından birtakım kelimelerle sınındığı bildirilir. Müfessirler burada Hz. İbrahim'in sınındığı kelimelerin neler olduğu konusunda çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Onun sınındığı kelimelerin ne olduğu, insanlara olan

⁶¹ Tahrim, 66/4.

⁶² Nehâvendî, *Nefehât*, 2/66-67.

⁶³ Meryem, 19/26.

⁶⁴ Nur, 24/16.

⁶⁵ Râzî, *Mefââtih*, 11/100.

⁶⁶ Tahrim, 66/4.

⁶⁷ Nehâvendî, *Nefehât*, 2/312.

imametinin mahiyeti konusunda Ehl-i Sünnet müfessirlerin kendi içinde olduğu kadar, Ehl-i Sünnet ulemasıyla Şiâ müfessirler arasında da büyük bir polemik konusu olmuştur. Râzî, Şiâ ulemasının âyetten elde ettikleri manaları şöyle sıralar ve onları eleştirir:

“Birincisi, Ebu Bekir ve Ömer daha önce kâfir idiler. Dolayısıyla onların imamet ahbine kesinlikle ulaşamayacakları, zalimlik vasfına haiz kâfirlik durumları onaylanması gerekir. Ebu Bekir ve Ömer imamet ahbine hiçbir zaman eremezlerse, o vakit ikisinin imamete lâıyk olmadıkları ispat edilir. İkincisi, kim bâtınında (içte) günahkâr ise zalimdir. Eğer Ebu Bekir ve Ömer'in zâhirde ve bâtında günah işleyen zâlimlerden olmadığı bilinmezse, onların imamlıklarına hüküm vermemek lâzımdır. Şöyle ki imamlık hakkı, masumluğu sabit olan kimse için ispat edilmiştir. O ikisinin ittifakla masum olmadıkları ortaya çıkınca, imamlıklarının da kesinlikle gerçekleşmemesi gerekir. Üçüncüsü, dediler ki: O ikisi müşriktir ve her zalim müşriktir. Zalim olan kimse imamet ahbine eremez. Dolayısıyla imamet ahdinin onlara ulaşmaması gerekir. O ikisi ittifakla müşriktir ve Lokman suresi “*Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti.*”⁶⁸ âyetin hükmüne göre müşrik olan zalimdir. Dolayısıyla bu âyetin hükmüne binaen zalim olan kişi imamet ahbine ulaşamaz. Onlar küfür üzerindeyken zalim idiler, küfür zail olduktan sonra onlarda zalimlik vasfı da kalkmış olur, denemez. Çünkü biz diyoruz ki zalim kendisinden zulüm sadır olan kimsedir.” Râzî bu şekilde uzun bir iktibasla Şiâ'nın ilgili âyet bağlamındaki görüşünü ortaya koymuş ve ardından bunlara cevap vermeye çalışmıştır.⁶⁹

Nehâvendî ise Râzî'nin görüşlerini özetler ve ona reddiye mahiyetinde Hz. Yunus'un “*Seni tenzih ederim. Gerçekten ben zalimlerden oldum!*”⁷⁰ ve Hz. Adem'in “*Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik*”⁷¹ şeklindeki sözlerinde görülen zulmün nübüvete aykırı olmadığını dile getirir. Nehâvendî'ye göre onları (peygamberleri) haram ve yasak olan şeyleri yapmaya götüren ve mutlak zulüm ifade eden lafızların bir karineye dayanarak te'vil edilmesi gerekir. Ona göre buradaki karine, söz konusu peygamberlerin masumiyetleridir.⁷²

Nehâvendî sadece peygamberlerin ismetini savunmakla kalmaz Hz. Muhammed'in çok erken bir dönemde vefat eden anne babasının da ismetinden bahseder. Nitekim Bakara suresi 119'da geçen Yüce Allah'ın “*Şüphesiz biz seni hak ile; müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin.*” sözü hakkında Râzî'ye göre iki çeşit yorumu yapılır. (1) Hz. Peygamber, “Keşke anne-babamın ne yaptıklarını bir bilebilseydim” dediği, bunun üzerine inanmamış olan kimselerin durumunu öğrenmek istemesi yasaklanmıştır. Râzî bu rivâyeti akla uygun bulmaz. Çünkü Hz. Peygamber, ebeveyninin

⁶⁸ Lokman, 31/13.

⁶⁹ Râzî, *Mefââtih*, 4/45 vd.

⁷⁰ Enbiya, 21/87.

⁷¹ Araf, 7/23.

⁷² Nehâvendî, *Nefehât*, 1/326.

kâfirlerden olduklarını, kâfir olarak ölenlerin ise azap göreceklerini biliyordu. Durum böyleyken onun böyle bir şey demeşi düşünülebilir mi? (2) âyetteki yasağın anlamı, kâfir olanların içine düştükleri azabın ne kadar büyük olduğunu ifade eder. Nitekim bir musibete uğrayan bir kimsenin durumu hakkında soru sorulduğunda “Onu hiç sorma!” denilir. Dolayısıyla âyetin manası bu şekilde olmalıdır.⁷³ Nehâvendî, Râzî'nin katılmayarak zikrettiği yukarıdaki ilk görüşü, *amme* müfessirlerin yaptıkları birçok yanlıştan biri olarak düşünür. Nehâvendî, dir âyet ve şuur yoksunu, düşük mertebe sahibi kimselerden gelen bu rivâyetin uydurma olduğu açıktır. Ayrıca Hz. Peygamber kâfirlerin ateşte azap göreceğini en iyi bilenlerden biridir. Anne-babasının inançlarını da en iyi bilen odur. Onların küfürlerini bildiği halde onların ahiretteki durumları hakkındaki tereddüt ve şüphelendiğini dile getirmesi nasıl caiz olur? Aynı zamanda peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'in bütün olumsuz sıfatlardan arındırılmış olması gerekir. Bu hususta anne-babasının kâfir olmasından daha büyük ne olabilir? Hz. İbrahim için söylenen “... طهر بيتي للطائفين / *tavaf edenler için evimizi temiz tut...*”⁷⁴ peygamberlerin anne babalarının şirkten temizlenmiş olduğuna delalet eder. Onları cahiliyenin herhangi bir kiri kirletememiştir.⁷⁵ Sünnî tefsirlerin birçoğunda yer alan bu rivâyet muhakkik alimler tarafından zayıf bulunmuştur.⁷⁶

7. Takiyye İle İlgili Yorumlar

Takiyye İslam'ın klasik kaynaklarında da söz konusudur. Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre takiyye kâfirlere karşı yapılan bir uygulamadır. Bundan ötürü seleften bazıları Müslümanlar zayıfken savunma mekanizması olarak kendisine başvuru bir yöntem olarak takiyyeyi uygun görmüşlerdir. Ancak Şiâ'nın takiyye anlayışı farklıdır. Onların takiyye uygulaması Ehl-i Sünnet'e karşı geliştirilen bir pozisyonudur.⁷⁷ Şiâ ulemasından Şeyh Sadûk'a (ö. 381/991) göre takiyye vacip mertebesinde. Onu terkeden namazı terkedenin konumunda olacaktır. Özellikle imam ortaya çıkana kadar takiyyeyi terkeden kişi Allah'ın dininden ve imamiyye'nin dininden çıkmış olur. Onu terketmekle Allah'a, Peygamberine ve imamlara karşı gelmiş olur. O, bu görüşüne Hucurât, 49/13 ile Al-i İmrân, 3/28 âyetlerinde geçen *etkâ* (أتقى) ve *tukâh* (تقاة) kelimelerini takiyyenin delili olarak yorumlar.⁷⁸ Geç dönem

⁷³ Râzî, *Mefââtih*, 4/33.

⁷⁴ Hac, 22/26.

⁷⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/319-320.

⁷⁶ İbn Kesir, *Tefsiru'l- Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1420/1997), 401; Beğâvî, Ebî Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Mealimu't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cumu'a Damîriyye ve Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1409/1988), 1/143. 1. Dipnot; Celaleddîn es-Suyûtî, ed-Dürri'l-Mensûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011), 1/271.

⁷⁷ Nasır b. Abdillâh b. Ali el-Kefârî, *Usulu Mezhebi's-Şiâ el-İmamiyye el-isnaaşeriyye* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1415/1994), 2: 806.

⁷⁸ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, thk. 'İsâm Abdusseyyid (Kum: El-Mu'temeru'l-Alemî li-Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992), 108-109.

Şiâ'sından Kâşifu'l-Ğitâ (ö. 1926) takiyyeye taalluk eden hükmün üç aşaması olduğuna dikkat çeker. Birinde terkedildiğinde canın tehlikeye girmesi söz konusu olduğu durumlarda takiyye vaciptir. İkincisinde kişi takiyyeyi terkedtiği gibi hakkı izhar için kendi nefsini feda edebilir. Kendini feda etmek onun için bir nevi takva sayılır. Ama kendini koruması daha iyi olur. Bu bağlamdaki takiyye ruhsat hükmündedir. Üçüncüsü ise yapılmaya devam edildiğinde bâtil revaç bulacak, halk daha fazla sapıtacak ve zulüm hayat bulacaksa bu durumda takiyye ile amel haramdır.⁷⁹ Görüldüğü üzere geçmişten günümüze takiyyenin hükmünde bir kavramsallaşma süreci yaşanmış, onunla alakalı ilkeler belirlenmiş durumdadır.

Râzî, Taha, 20/90. âyetin tefsiri bağlamında Rafizilerin bu konudaki görüşünü eleştiri. Ona göre Râfizîler kendilerine, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye söylediği zikredilen “Hz. Harun, Hz. Musa'ya göre ne ifade ediyorsa, sen de benim için aynı durumdasın.” şeklindeki sözünü delil getirmeye meraklı. Fakat Hz. Harun kalabalık içinde *takiyye* etmemiş, aksine minberde hakkı haykırmış ve insanları kendisine uymaya davet etmiştir. Başkasına uymaktan menetmiştir. Buna göre Hz. Ali tıpkı Hz. Harun'un yaptığı gibi korkmadan minbere çıkıp, “Bana uyun, benim emrime itaat edin.” demesi gerekirdi. Râzî'ye göre o bunu yapmadığına göre ashabın hak üzerinde olduğu anlaşılır. Yine Râzî'nin ifadesine göre Hz. Harun'un, bu vaz-u nasihatinde en güzel yolu takip ettiğini belirtir. Nitekim o önce, “*Siz bunun (buzağı) ile ancak imtihana çekildiniz.*” demek suretiyle, onları yanlıştan menetmiş, sonra “*Sizin hakiki Rabbiniz Rahmandır.*” demiş ve Allah'ı tanımaya davet etmiştir. Üçüncü defa “*Haydi bana tâbi olun.*” diyerek onları kendisinin peygamber olduğunu kabul etmeye çağırmıştır. En son ise “*Benim emrime itaat edin.*” demiş ve onları şeriata davet etmiştir. İşte bu, davet metodunda en güzel tertiptir.⁸⁰

Nehâvendî, Râzî'nin görüşünü çok zayıf bulur. Ona göre burada gizlenemeyecek kadar bir bozukluk vardır. Nitekim şeriat koyucu bir peygamber ile peygamberin yolunu muhafaza eden ve onun koyduğu yasaları icra eden bir imam arasında akıllı kimselerin gözünden kaçmayacak kadar açık farklar vardır. Çünkü kurucu peygamberler için takiyye caiz değildir. Böyle olması gönderiliş amacının kusurlu olmasını gerektirir. Bu nedenle üstlenmiş oldukları risalet ve tebliğ görevlerini tamamlamaları için onları olağanüstü mucizelerle korumak, Allah için vaciptir. Dinin korunması, bilgisiyle dinin ahkâmının öğretilmesi, şer'î siyasetin icra edilmesi, nefsin terbiyesi, insanlar arasındaki ihtilafın ortadan kaldırılması, dinin tebliği konusunda delil sabit olduktan ve şahitlerin başı olarak tayin edildikten sonra insanlar için bütün tartışmaların çözüm merkezi oluşuyla imamın vazifesi, ulemanın vazifesi mesabesinde. Bu durumda onun bilinmemesinde hiç kimsenin bir mazereti olmayacaktır.

⁷⁹ Şeyh Muhammed el-Hüseyn Al-i Kâşifi'-Ğitâ, *Aslu-ş-Şîa ve Usuluha*, thk. Ala Al-i Cafer (London: Müessesetu el-İmam Ali, 1415/1993). 316.

⁸⁰ Râzî, *Mefââtih*, 22/106.

Bu tıpkı Hz. Musa'nın Hz. Harun'u ve Gadîr gününde Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi göreve tayin etmesine benzer.⁸¹

8. İcma İle İlgili Yorumlar

İcma konusu Ehl-i Sünnet ulemasının naslardan hüküm çıkarmada başvurdukları şer'î deliller hiyerarşisinde üçüncü sırada yer alır. Râzî, Al-i İmran suresi 110. âyette yer alan "*Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a iman edersiniz.*" ibareyi ulemanın icmaya delil kıldığına işaret eder. Nehâvendî ise böyle bir istidlalin mümkün olmayacağını belirtir. O, zahirinden anlaşılacağı üzere âyetten bütün ümmetin ittifakı kastedilirse bunun aynı zamanda kendi mezhebinin görüşü olduğunu ortaya koyar. Ancak burada masum imamın varlığından ötürü bütün ümmetin ittifakından bahsedilmez. Çünkü masum imam ümmetin içerisinde onların en faziletlisidir. Eğer hakiki bir icmanın bulunmamasıyla birlikte âyetten ümmetin bir kısmının icması kastedilirse, buna yine en layık olan Ehl-i Beyt imamlarının icması olması daha evladır. Çünkü Yüce Allah onları bütün kirlilerden temizlediğini bildirmiş, Hz. Peygamber de onların Allah'ın ipi olduğunu ifade etmiştir. âyette geçen *yokluğun gizliliğinden insanların yararı için "للناس" ortaya çıkarılmış "أخرجت"* olması, varlığı bütün insanlığa faydalı olacak özel bir topluluğa işaret edeceğine karine teşkil eder. Yüce Allah'ın kıyamette tüm insanlığa bir lütfudur. Bu da ancak İsnâaşere imamlarından başkası olmaz. Nehâvendî burada önce Şîî kaynaklarından *ümmet* faziletinin anlamını belirleyen rivâyetleri aktarır ve bu lafızlardan kastedilen mananın kendi imamları olduğunu ispat etmeye çalışır.⁸²

Ümmet lafzının geçtiği âyetlerden bir diğeri de Nahl, 89'dur. Râzî bu âyette geçen *ümmet* kavramını *topluluk*, *cemaat* ve *millet* olarak açıklar. Onun ifadesiyle âyet hakkında iki görüş vardır. Bunlardan birine göre her bir peygamberin kıyamet gününde kendi ümmeti hakkında tanık olacağı kastedilmiştir. İkinci görüşe göre dünyada var olan her toplum içinde mutlaka haklarında tanıklık edecek biri bulunur. Hz. Peygamber hayattayken olanlar hakkında tanıklık etmiştir. Bunun delili "*Böylece sizi insanlara şahit ve örnek olmanız için tam ortada bulunan bir ümmet kıldık. Peygamber de size şahit ve örnektir.*"⁸³ Râzî'ye göre Hz. Peygamber'den sonraki bütün zamanlarda da mutlaka tanıkların bulunacağı kesindir. Dolayısıyla burada anlatılanlardan her çağın insanları üzerinde onlara tanıklık edecek tanıkların var olacağı sonucu çıkar. O tanığın ise hatadan mutlak olarak uzak olması gerekir. Eğer öyle olmazsa başka bir tanığa ihtiyaç hâsıl olur ve bu iş sonsuza kadar devam eder demek olur. Bu ise

⁸¹ Nehâvendî, *Nefehât*, 4/244.

⁸² Nehâvendî, *Nefehât*, 2/54-55.

⁸³ Bakara, 2/143.

bâtıldır. Böylece her dönemde mutlaka sözleri hüccet olacak bir topluluğun bulunacağı sabit olmuş olur. Bu da ümmetin icmanın hüccet olmasını gerektirir.⁸⁴

Nehâvendî yukarıdaki yoruma itiraz olarak *ashabuna imamiyye* tabiriyle kendi mezhebinin görüşlerini aynen aktararak itirazını sürdürür. İmamiyye'ye göre her asırda masum bir hüccet bulunması gerekir. O da görülsün veya görülmesin bir imamdır. Eğer öyle olmazsa yeryüzü ehli, helak olur. Aynı şekilde bu âyet icmanın delili olmaz. Ancak onların görüşleri masum imamın görüşüne uygun düştüğü takdirde mümkün olur. İşte ümmete tanıklık edecek olan bu imamdır. Bu sözü söyleyen (Râzî) ile kendisi arasındaki farkı "biz söz konusu imamın adını ve nesebini biliriz, ama o taassubundan ötürü onu inkâr etmektedir." şeklinde izah eder.⁸⁵

Allah Teâlâ, Tevbe suresi 119'da müminlere, sâdıklarla beraber olmayı emretmiştir. Râzî'ye göre sâdıklarla birlikte olmak gerekli olduğuna göre her zaman ve her devirde, sâdik kimselerin var olması lazımdır. Bu ise herkesin, bâtıl üzerinde ittifak etmesine engeldir. Herkesin bâtıl üzerinde ittifak sağlaması mümkün olmadığına göre, herkes bir şey üzerinde ittifak ettiklerinde doğruyu yakalamış olmaları gerekir. İşte bu da, ümmetin icmanın bir hüccet olduğunu gösterir.⁸⁶ Nehâvendî'ye göre bu âyetteki sadıkîn lafzı belirli kişilerin kast edildiği nass gibidir. Gerek her biri yalancı olsun ya da üzerinde yalana ihtimali bulunmayan şahıslardan olsun âyet, tek bir topluluğu göstermez. Mutaassıp bu şahsın (Râzî) ismet sıfatıyla mevsuf olan kişiyi bilememesi, âyetten ümmetin tamamının kastedildiğine delil teşkil etmez. Her asırda taassup ve inatçılıktan kurtulmuş, tıyneti temiz kimselerin nezdinde masum imamın adı ve nesebi anılarak imamete tayin edildiğine delalet eden kesin mütevatir rivâyetler vardır. Şüphe yok ki sadıklardan maksat nüzul döneminde Hz. Peygamberin şahısıdır. Bazen belirli bir şahsı gösteren bu lafız, diğer zamanlarda ümmetin bireylerinden meydana gelen bir oluşumu gösterir. Böyle olması mecazla hakikatin bir arada bulunmasını gerektirir ki bu da muhaldir. Nehâvendî burada kendi kaynaklarından aktardığı bilgilerle âyetin icmaya delil değil, Hz. Ali'nin ismeti ve temiz evlatlarıyla onların imametine delalet ettiğini düşünür.⁸⁷

Nisa suresi 59'da geçen *ulü'l-emr'e* itaatın ne anlama geldiği tartışmalıdır. Râzî'ye göre âyetin "... ve sizden olan emir sahiplerine de ..." mealindeki âyet ümmetin icmanın hüccet olduğuna delildir. Allah, bu âyette *emir sahiplerine* itaat etmeyi kesin olarak her kese gerekli kılmıştır. Allah kendisine itaat etmeyi kesin olarak emrettiği kimsenin yanlıştan korunmuş olması lazım gelir. Aksi takdirde yanlış yapan bir kimseye tabi olmayı emretmiş olur. Bu durumda aynı zamanda hata yapmayı emretmek olur. Hâlbuki yanlış, yanlış olduğu için

⁸⁴ Râzî, *Mefââtih*, 4/112-113.

⁸⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, 3/604.

⁸⁶ Râzî, *Mefââtih*, 19/227.

⁸⁷ Nehâvendî, *Nefehât*, 3/222-223.

yasaklanmıştır. Emir ve nehyin aynı durum üzere birleşmesi söz konusu olmayacağına göre bu yorum imkânsızdır. Dolayısıyla *emir sahiplerine* kesin olarak itaat etmeyi emreden âyetin lafzından, hatadan uzak olan kimseye itaatın gerektiği anlaşılmış olur. Onun için bu âyette zikredilen *emir sahiplerinin* kesinlikle masum olmaları gerektiği sabit olmuş olur. Yine Râzî burada Şiâ'nın masum imam doktrinine itaatın imkânsız olduğunu ispat etmeye çalışır. Ona göre Allah'ın *emir sahiplerine* itaat etmeyi vacip kılması, insanların onları tanımaları, yanlarına girip çıkabilmeleri ve onlardan istifade edebilmesi gibi şartlara bağlanmıştır. Halbuki insanlar zorunlu olarak kendi dönemlerindeki masum imamı tanımaktan, onun yanına girip çıkmaktan, onlardan din ve ilim hususunda istifade etmekten yoksundur. Durum böyle olunca Allah'ın, mümin kimselere, itaat etmeyi emrettiği o masum kimsenin bu ümmetin bir kısmı veya bunun aksi anlaşılmış olur. Bu ihtimal geçersiz olunca, Cenâb- Hakk'ın "... ve *emir sahiplerine...*" ifadesiyle kastetmiş olduğu o masum kimsenin bu ümmetten olan *ehlül hal ve'l-akd* (ehl-i icmâ) kimseler olması gerekir ki, bu da icma-ı ümmetin bir hüccet olduğuna kesin olarak hükmetmeyi gerektirir.⁸⁸

Râzî, bu âyetteki *ulü'l-emri* Râfîzîlerin dediği gibi masum imamlara hamletmeyi geçersiz sayar. Çünkü onlara itaat, onları tanıma ve onların yanına girip çıkabilme şartına bağlıdır. Eğer Allah onları tanımadan önce insanların onlara itaat etmesini gerekli kılmış olsaydı, bu *teklîf-i mâlâ yutâk* olurdu. Onları ve onların görüşlerini bildiğimiz zaman onlara itaat etmeyi gerekli kılmış olsaydı, bu durumda da, emir bir şarta bağlanmış olur. Fakat ilgili âyetin zâhiri, herhangi bir şarta bağlanmamış, Ayrıca Yüce Allah, tek bir ifade bütünlüğü içinde, Peygambere ve emir sahiplerine itaat etmeyi emretmiştir. Bu da "*Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin*" sözüdür. Gerçek olan tek bir sözün aynı anda hem mutlak hem de bir şarta bağlı olarak gelmesi câiz değildir. Onun için bu ifade, Hz. Muhammed hakkında mutlak olunca, *emir sahipleri* hakkında da mutlak olması lazım gelir. Râzî'nin bir diğer itirazı ise Allah, *ulü'l-emre* itaat etmeyi emretmiştir. *Ulü'l-emr* tabiri çoğul gelmiştir. Bir zaman diliminde ancak bir imam bulunur. Dolayısıyla çoğul bir kelimeyi tekil manaya götürmek zahirin aksine bir durum olur. Üçüncü itiraz ise Allah "*Eğer bir şey hakkında anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamberi'ne götürün.*" buyurmuştur. Eğer *ulü'l-emr*den maksat, masum imam olmuş olsaydı üzerinde anlaşmanın sağlanamadığı şeyin *imama* götürülmesini emrederdi. Bütün bunlar sonucunda Râzî, doğru olanın âyeti kendi görüşü doğrultusunda tefsir etmek olduğu zikreder.⁸⁹ Şiâ'ya göre *ulü'l-emrin* hatadan korunmuş olmasının gerekliliği doğrudur. Bunda herhangi şüphe yoktur. Nitekim Allah'a karşı gelene itaat edilmez. Şüphesiz ki itaat Allah'a, Allah'ın elçisine, emir sahiplerinedir. Allah, elçisine itaati emretmiştir. Çünkü o masumdur ve temizdir. Allah hiçbir zaman elçiye karşı gelmeyi emretmez. O *ulü'l-emre* itaati emretmiştir. Zira onlar masum ve temizdirler. Onlar da Allah'a karşı gelmeyi emretmez.⁹⁰

⁸⁸ Râzî, *Mefââtih*, 10/148.

⁸⁹ Râzî, *Mefââtih*, 10/150; Nehâvendî, *Nefehât*, 2/234-235.

⁹⁰ Feyzu'l-Kaşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, 1/429.

Yalnız Nehâvendî âyetin icmaya delaletine itiraz eder ve fertlerinin bir yerde buluşmaları mümkün olmayacağından ötürü bütün ümmetin icamasından bahsedilemez. Eğer bir kısmının bir araya gelmesiyle icma oluşacaksa en doğrusunun masum imamların icması olacağını ileri sürer. âyetin *ehlü'l-hilli ve'l-akd*'e delaletini de sakıncalı bulur. Râzî yukarıda *ülü'l-emrin* ümmetin bir kısmına delaletinin doğru olmayacağından bahsetmişti. Nehâvendî bu ifadenin doğru olduğunu varsayarak Râzî'nin kendi içinde çeliştiğini ifade eder. Nitekim *Ehlü'l-hilli ve'l-akd*'den muhacir mi yoksa sahabenin tamamı veya bütün ulema mı kast edilir? âyetin buna delaleti kapalıdır. Dolayısıyla burada kastedilenlerin masum imamlar olmasının daha doğru olacağını söyler.⁹¹ Buradan anlaşılacağı üzere Şîâ imamları, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği bir icmanın imkânsız olduğunu düşünür ve en doğru karar merciinin imamet kurumu olduğunu teyit ederler.

Değerlendirme ve Sonuç

Nehâvendî tarafından Râzî'nin doğrudan hedef alındığı konular üzerinde yaptığımız bu araştırmada metin içerisinde Râzî'nin adının zikredilmediği, Sünnî-Şîî tartışmalarına konu olan yorumlar üzerinde durulmamıştır. Gerçekleştirdiğimiz okumalar esnasında ortaya çıkmıştır ki Nehâvendî neredeyse Ehl-i Sünnet hadisçilerinin tamamından iktibaslarda bulunmuştur. Gerek kendi görüşlerini teyit etme gerekse tenkit amacıyla atıfta bulunduğu tesir kaynaklarının başında Râzî' *Mefâtihu'l-Ğayb*'ından başka *Keşşâf*, *Envâru't-Tenzîl*, *Ruhu'l-Beyân*, *İrşâdu Akli's-Selîm* gibi eserleri zikredebiliriz. Bu eserlere atıfta bulunurken bazen eser veya eser sahiplerinin adını açıkça zikreder, bazen de isim vermeden atıfta bulunur. Kendilerini hâssa olarak isimlendiren Nehâvendî, Sünnî müellifleri de *amme* olarak isimlendirir. Yukarıda ele aldığımız konu başlıkları genelde Şîî-Sünnî polemiklerinde hep önde gelen tartışmalı konulardır. İki mezhebin çatışmalarında öne çıkan konular dışındaki eleştirileri neredeyse yok denecek azdır. Bunların dışında birçok yerde Râzî'nin adını anmaz, fakat doğrudan görüş aktarır ve onu tenkit etmeye çalışır. Bazen Râzî'den iktibas ettiği görüş üzerinde hiçbir değerlendirme yapmaz. Açıkça kaynak zikretmek yerine *kîle* tabirini kullanır. Bazen de isim vermeden Râzî'den aldığı görüşlere itiraz ettiği de görülür.

Tarih içerisinde Şîî düşünce aynı çizgi üzerinde devam etmemiştir. Sünnî din anlayışı iktikadî ve fikhî mezhep kaynaklarında görüleceği üzere kendi içerisinde farklı bakış açlarına sahiptir. Sünnî-Şîî tartışmalarında iki taraf birbirini suçlarken çoğu zaman genellemeci bir tutum sergilediği görülür. Elbette ki bu yöntem bazen haksızlıkları ve her iki taraf için dedezavantajlı pozisyonları da beraberinde getireceği açıktır. Biz bu araştırmayı yaparken mümkün olduğunca herhangi bir tarafın görüşünü merkeze almak yerine okuyucuların aradaki farkı daha açık görebilmelerini sağlamak amacıyla her iki tarafın görüşünü olduğu

⁹¹ Nehâvendî, *Nefehât*, 2/234 vd.

gibi aktarmaya gayret gösterdik. Böyle olunca okurun daha sağlıklı bir değerlendirme yapabileceğini düşündük.

Halifenin kim olacağına ilişkin Kur'ân'da herhangi bir ifade yer almaz. İmam konusu da öyledir. Dolayısıyla Şîî-Sünnî çekişmelerine konu olan görüşlerin ya her iki tarafın öncekilerden derleyip topladığı rivâyetler ya da âyetlerin nüzul sebeplerine ilişkin bilgilere dayanmakta olduğuna şahitlik ettik. Nüzul sebeplerine ilişkin rivâyetler âyetlerin anlaşılmasında çok önemli bir vazife icra etmekle birlikte rivâyetlerin muhtevası, söyleniş biçimi, zamanı ve söylendiği muhatabın durumları gibi birçok hususta halledilmesi gereken problemler vardır. Eğer ilgili kaynaklardan hareketle bir ilke belirlenecekse Kur'ân bütünlüğünün, daha açık bir ifadeyle İslam dinin ana eksenine ters düşmeyecek bir tutumun sergilenmesi gerekir.

Kaynakça

- Aydemir, Selahattin. "Temel Naslar Çerçevesinde Tekfircilik", *Turkish Studies* 12/20 (2017), 81.
- Beğâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Mealimu't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cumu'a Damîriyye ve Süleyman Müslim el-Harş. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1409/1988.
- en-Nisâbü'rî, İbn Şâzân. *el-İzâh*. thk. Seyyid Celaleddîn el-Hüseyinî el-Urmevî. Tahran, Menşûrât-ı Camiati Tahran, 1351/1932.
- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/18 (2017), 990-1010.
- Erul, Bünyamin. *Sahâbe'nin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Fıgıllı, Etehm Ruhi. "Ebu Talib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/237-238. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.
- İbn Haldun. *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsiru'l- Kur'ânni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1420/1997.
- Şahyar, Ataullah. *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları*. İstanbul: Akademi Yayınları 2011.
- Kaşânî, Muhammed Muhsin eş-Şehîr bi'l-Feyzi. *Tefsiru's-Safî*. Meşehd: Dâru'l-Murtezâ, ts.
- Kâşifu'l-Ğitâ, Şeyh Muhammed el-Hüseyin Al-i. *Aslu's-Şîa ve Usuluha*. thk. Ala Al-i Cafer. London: Müessesetu el-İmam Ali, 1415/1993.
- Kefârî, Nasır b. Abdillâh b. Ali. *Uşulu Mezhebi's-Şîa el-İmamiyye el-isnaaşeriyye*. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1415/1994.
- Kılıç, Muhammed. "Hukukî Görüş Ayrılıkları ve Hilafa Riâyet İlkesi Konusunda Şâtübî'nin Yaklaşımı", *Marife Dergisi* 5/2 (Güz 2005), 55-73.
- Kuleynî, Muhammed b. Yakub. *Uşulu'l-Kâfî*. Beyrut: Menşûrâtul-Fecr, 1428/2007.

- Kutluay, Halil İbrahim. “كشف الغمة بتخریج حدیث إختلاف أمتي رحمة”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (2004), 81-104.
- Nehâvendî, Muhammed b. Abdîrrahîm. *Nefehâtu'r-Rahmân fî Tefsiri'l- Kur'ân*, thk. Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslamyeye. Kum: Muessesetu'l-Bi'se, 1428/2007.
- Özek, Ali. "İmamiye -İsnâaşeriye Şıası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. İstanbul: İslami İlimler Vakfı Yayınları, 1993.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Suyûtî, Celalüddîn. *ed-Dürü'l-Mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.
- Şeyh Sadûk. *el-İ'tikâdât*. thk. 'İsâm Abdusseyyid. Kum: El-Mu'temeru'l-Alemî li-Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Münazara”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31/574-576. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022).
- Zehrânî, Nayif b. Sa'îd b. Cem'ân. *İstidrakâtu's-Selef fi't-Tefsir fi'l-Kur'ûni's-Selaseti'l-Ulâ*. Daru İbnu'l-Cevzî, 1430/2009.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-İcâbetu li İrâdi ma İstedrekethu Aişe ala es-Sahabe*. thk. Rafet Fevzî Abdulmuttalib. Kahire: Mektebetu Hancı, 1421/2001.

Muhammed Abduh'un Ahkâmın Değişmesi Kaidesi Çerçevesindeki Görüşlerinin Tahlili

Analysis of Muhammed Abduh's Views within the Framework of the Principle of the Change of Judgements

İbrahim HATA*

Öz

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, ilerleme adına, fıkıh düşüncesinin yenilenmesini savunan modern fikir akımları ortaya çıkmıştır. Bunların en önemlilerinden biri öncülüğünü Cemâleddin Efgânî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi yenilikçi düşünürlerin yaptığı Mısır merkezli modern yenilik hareketidir. Bu hareketin temel tezi, klasik fıkıh usulünün ilke ve kavramlarının yenilenmesi gerektiğidir. Yeni bir anlayışla yorumlanması gereken ilkelere biri de “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesidir.

Klasik fıkıh geleneği ve Mecelle, ahkâmın değişmesi kaidesinin nassla sabit olmayan örf ve âdete dayalı ikincil hükümlerde geçerli olduğunu kabul eder. Modern yenilik hareketleri ise, Mecelle sonrasında, klasik yaklaşımın ahkâmın değişmesi kaidesine getirdiği sınır ve kayıtları dikkate almamış, onu sınırsız bir şekilde genişletmiş ve fıkıhta yenilenme projesinin en önemli argüman ve dayanağı haline getirmiştir.

Ahkâmın değişmesi kaidesi, Muhammed Abduh'un hukuk ve yenilenme görüşünün de temel unsur ve prensiplerinden biridir. O, bu kaideyi, klasik fıkıh düşüncesinden farklı değerlendirmiş; örfeye dayalı hükümlerle sınırlanmamış, fıkıhın muhtelif alanlarına dâhil hükümlerin tümünü kapsayacak şekilde genişletmiştir. Abduh'un değişim düşüncesi, maslahat ilkesine dayanır. O, dinin değişmez hükümlerini itikad ve ibadet alanları ile sınırlı tutmuş, muamelat sahasının ise bütünüyle değişim sahası olduğunu iddia etmiştir. Abduh'a göre, muamelat sahasında en önemli delil maslahattır. Maslahatlar ise çağa ve zamana göre değişir. Bu nedenle, muamelat hükümleri her çağın değişen maslahat ve şartlara göre değişmelidir. Öyle ki, maslahat ilkesiyle çelişen nasslar terk edilebilir. Bu makalede Muhammed Abduh'un ahkâmın değişmesi kaidesi çerçevesindeki görüşleri incelenecek ve değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hükümlerin Değişmesi, Değişme, Muhammed Abduh, İslâm Hukuku, İslâm Modernizmi.

* Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, ibrahimhata2@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5799-709X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 01/02/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 17/03/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/03/2023.

Abstract

Since the second half of the nineteenth century, modern intellectual movements have emerged that advocated the renewal of *fikh* thought in the name of progress. One of the most important of these was the Egyptian modernist school led by reformist thinkers such as Djamāl al-Dīn al-Afghānī, Muhammad 'Abduh and Rashīd Rizā. The basic thesis of this school is that the principles and concepts of classical *uṣūl al-fikh* need to be renewed. One of these principles is "change of rulings with the change of time".

Classical Islamic Law and the Medjelle recognized that the principle of change of rulings applies to secondary rulings based on custom (*'urf*) that are not fixed by text (*naṣṣ*). The modernist schools, on the other hand, did not take into account the limits and restrictions imposed by the classical approach on the principle, expanded it unlimitedly, and made it the most important argument and basis of the project of renewal in *fikh*.

The principle of the change of rulings is one of the basic elements of 'Abduh's view of law and renewal. He evaluated this principle differently from classical Islamic Law and did not limit it to customary rulings, but extended it to the whole *fikh*. 'Abduh's view of change is based on the idea of *maṣlaḥa* (interests). He confined the unchangeable rules of the religion to the faith and rituals (*'ibādāt*) and claimed that the bilateral contracts (*mu'āmalāt*) was a field of change. According to 'Abduh, the most important evidence in *mu'āmalāt* is *maṣlaḥa*. *Maṣlaḥa* varies according to age and time. For this reason, the rulings in *mu'āmalāt* should change according to the changing interests and conditions of each age and time.

In this article, the views of Muhammad 'Abduh within the framework of the rule of changing the rules will be examined and evaluated.

Keywords: Change of Judgements, Change, Muhammed Abduh, Islamic Law, Islamic Modernism

Giriş

Batı medeniyeti son yüzyıllarda bilim ve teknolojiye kaydettiği gelişmelerle siyasî, askerî ve iktisadî sahalarda İslâm dünyasına karşı güç kazanmıştır. İslâm dünyasında Batı karşısında alınan askerî mağlubiyetler, akabinde siyasî ve ictimai istikrarsızlık ve buhranlara da yol açmıştır. Bu durum Müslüman ülkelerin aydınlarında bir arayış ve sorgulama başlatmış, sonuçta yeniden istikrar ve güç kazanmak için güçlünün, yani Batının önce askerî sahada sonrasında da idare, devlet yönetimi, eğitim ve benzeri alanlarda taklid edilmesi ve bu yönde ıslahat çalışmaları yapılması fikri yaygınlık kazanmıştır. Gerek Batı karşısında alınan mağlubiyetler ve askerî, siyasî gerileme, gerekse Batıya giden elçiler ve öğrenciler vasıtasıyla Müslüman ülke aydınlarında Batıya karşı bir hayranlık duygusu ve aşağılık kompleksi baş göstermiştir. Bu da Müslüman aydınlarda kendi inanç, ilim ve kültür değerleri konusunda bir güvensizlik ve yetersizlik fikrinin doğmasına yol açmıştır.¹

¹ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi -Temel Metinler-* (b.y.: Gerçek Hayat, ts.), 12.

Bütün bunlara ilaveten modern Batı oryantalizm ve misyonerlik faaliyetleriyle İslâm inancı, ilimleri ve fikrine yönelik çok yönlü bir saldırı ve eleştiri furyası başlatmıştır. Oryantalistler, mezhep ayrılıkları, akıl-nakil ya da din-ilim çatışması, din-devlet ilişkileri, hadislerin sahihliği, İslâm hukukunun nass ağırlıklı durağan bir hukuk sistemi olduğu, İslâm'ın ilerlemeye (terakkiye) mani olduğu ve benzeri iddia ve ithamlarda bulunmuşlar, bunlarla ilgili yapay problemler icat etmişlerdir. Bu da Müslüman fikir adamlarını tüm bu problemlerin aksini ispat etme ve bunların tam aksi olan çağdaş değerlerin İslâm'da mevcut bulunduğu fikrini savunmaya götürmüştür.²

İşte gerek bu oryantalist ve modern Batılı iddiaları cevaplama gayretleri; gerekse İslâm dünyasının askeri, siyasî, ilmî ve ictimai olarak geri kaldığının sorgusuz sualsiz kabulü ve modern Batıyı güçlü yaptığına inanılan hürriyet, eşitlik, medeniyet, ilim ve fikir hürriyeti gibi çağdaş değerlerle irtibata geçme gayretleri İslâm dünyasında yenilenme hareketlerinin doğuşuna zemin hazırlamıştır.³

Modern Avrupa'nın Müslüman fikir adamları üzerinde meydana getirdiği hayranlık, bazı Müslüman aydınlarda Batının ilerlemesinin kaynağı olarak gördükleri akılcı özgür düşünce, parlamenter sistem, sosyolojik düşünce, ilerleme, faydacılık, doğal hukuk ve benzeri modern Batılı fikirlerle irtibata geçme ve bunları İslâm düşüncesiyle uzlaştırma düşüncesini doğurmuştur. Bu istek ve arzu, modernist düşünürleri, kendine özgü ontolojik ve epistemolojik sistemleri olan ve modern Batılı fikirlerin alınmasına imkân vermeyen klasik İslâm düşüncesini ve temsilcisi olan klasik ulemayı yıkıcı bir tenkide tâbi tutmaya sevk etmiştir.⁴ Klasik usûle bağlı muhafazakar alimlerin aksine modernist düşünürler, İslâm ilim ve fıkıh mirasının modern şartlar ve normlar doğrultusunda yorumlanarak yenilenmeden geçirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁵

XIX. yüzyılın sonlarında şekillenmeye başlayan Mısır merkezli modern fikhî yenilikçilik hareketinin birçok temel tez ve yaklaşımları Cemâleddin Efgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve onların takipçisi olan Reşid Rıza (1865-1935) gibi yenilikçi ve reformist düşünürler tarafından şekillendirilmiştir.⁶ Söz konusu yenilikçilik hareketini, usûl

² Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 12-13.

³ Ali Merad, "İslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/144-145; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 13-14; A.N. Amır, A.O. Shuriye, A.F.İsmail "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı" çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum*, 3/6 (Güz 2013), 226-227, 238; Şule Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 1.

⁴ Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, Önsöz.

⁵ Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 18.

⁶ Hamid İneyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), 178; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnî usûl al-fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 214-220; Gencer, *İslâm'da Modernleşme* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012); 506, 617; Amır

ve fîrû-i fikhın birçok konu, kavram ve meselelerinde kadim fikh düşüncesinden oldukça farklı, yeni ve reformist⁷ yaklaşımlar ortaya koydukları için, birçok araştırmacı tarafından da kullanılan “modern fikh düşüncesi”⁸ kavramıyla ifade etmenin uygun olacağı düşünülmektedir. Söz konusu yenilikçi hareket, bu hareketi temel inceleme konusu olarak almış olan gerek Batılı gerekse Müslüman modern müelliflerin ve araştırmacıların çoğunluğu tarafından “modern reform hareketi” olarak nitelendirilmiştir.⁹

Mısır merkezli modern reform hareketinin kuruculuğu üç kişi tarafından yapılmıştır: Cemâleddin Efgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza.¹⁰ Dinî düşüncenin yenilenmesi, geleneğin ve taklidin reddedilmesi, ictihad kapısının açılması gibi yenilikçi düşüncenin temel kodları ve kurucu fikirleri konusunda Muhammed Abduh'u yönlendiren ve ona ilham veren kişi üstadı Efgânî olmuştur.¹¹ Ancak modernist hareketi, temel tez ve yaklaşımları iyice belirginleşen ve somutlaşan bir düşünce hareketine dönüştüren isim Muhammed Abduh

– Shuriye – Ismail “Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı”, *Birey ve Toplum* 3/6 (Güz 2013), 229; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 440-441.

⁷ Reşid Rızâ üzerine “*Reşid Rızâ'nın Fikh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*” adıyla doktora çalışması yapan Özgür Kavak, onun “İslâmî reformist” olarak nitelendirilmesi gerektiği düşüncesindedir. Kavak, Rıza'nın yaklaşımlarının klasik düşünce ve klasik teccid anlayışıyla bağdaştırılmasının mümkün olmadığını, dönemindeki diğer yenilikçi düşünürler gibi onun da modern Batı'daki Reform hareketinin iki öncü ismi Luther ve Calvin'in çabalarına sıklıkla ve sitayişle atıf yaptığını, bununla birlikte onun faaliyetlerinin adı geçen iki Batılı reformcu ile birebir aynı çerçevede değerlendirilmesinin indirgemeci bir yaklaşım olacağını belirtmektedir. Bu yüzden onun çabasının “İslâmî reform” olarak nitelendirilmesinin doğru tabir olacağını ifade etmektedir. Bk. Özgür Kavak, *Modern Fikh Düşüncesi: Reşid Rızâ Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 345. Mısır merkezli modern yenilikçi hareket üzerine önemli çalışmaları olan Malcolm H. Kerr, Charles C. Adams ve H.A.R. Gibb gibi Batılı araştırmacılar da Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'yı “reformist”; çalışmalarını da “dinde/İslâm'da reform” çalışmaları olarak nitelendirmektedir. Bk. Malcolm H. Kerr *İslâmî Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Ridâ*, California: University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1966, 103; Charles C. Adams, *Islam and Modernism In Egypt: A Study Of The Modern Reform Movement Inaugurated By Muhammad Abduh* (New York: Russel and Russel, 1968), 187; Hamilton.A.R. Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, çev. M.Kürşad Atalar (Ankara: Çağlar Yayınları, 2006), 53.

⁸ Kavak, *Modern Fikh Düşüncesi: Reşid Rızâ Örneği*, 115, 119, 161, 271.

⁹ Kerr, *İslâmî Reform*, 103; Adams, *Islam and Modernism In Egypt*, 187; Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, 53; Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London-New York: Verso, 1996), 101-122; Kavak, *Modern Fikh Düşüncesi: Reşid Rızâ Örneği*, 345.

¹⁰ Adams, *Islam and Modernism In Egypt*, 1; İnyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 178; Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 214-220; Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 506, 617; Amır – Shuriye - Ismail “Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı”, 229.

¹¹ Adams, *Islam and Modernism In Egypt*, 1; İnyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 133, 135, 137, 178; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 506; İbrahim Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 23; Amır – Shuriye - Ismail “Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı”, 229-230.

olmuştur.¹² Reşid Rıza ise üstadı Abduh'un şekillendirdiği yenilikçi fikir ve yaklaşımları bilhassa fıkıh düşüncesi sahasında tafsil etme vazifesini üstlenmiştir.¹³

Efgânî ve Abduh'un öncülüğünü yaptığı değişim ve yenilenme hareketiyle modern görüşleri, fıkıh ve hukuk düşüncesi özelinde daha ayrıntılı formülasyonlarla dile getiren, onların yenilikçi görüşlerini detaylandırma işini üstlenen ve modern fıkıh düşüncesinin ana teorik örgüsünü tamamlayan isim ise Abduh'un en önemli ve sadık takipçisi olan Reşid Rıza olmuştur.¹⁴ O, üstadı Abduh ile beraber, fıkıh ve hukukta değişim düşüncesini çok ileri boyutlara ve reform noktasına taşımıştır.

Abduh ve Rıza gibi İslâm modernistleri yenilikçi hareketlerini modern öncesi tecdid ve ihya hareketlerinin devamı ve bir parçası olarak sunma ve onlara eklemleme gayreti içindedir. Ancak her iki harekete yakından bakıldığında durumun gerçekte böyle olmadığı, modern yenilikçi hareketin birçok noktada ve temel fikirlerde klasik tecdid anlayışından ve hareketlerinden esaslı şekilde ayrıldığı görülmektedir.¹⁵

Mısır merkezli modern yenilikçi hareket son asırda birçok İslâm hukukçusunu da az ya da çok etkisi altına almıştır.¹⁶ Abdürrezzak Senhûrî (ö. 1971), Mahmud Şeltût (ö. 1963), Mustafa Ahmed Zerkâ, (ö. 1999), Allâl el-Fâsî (ö. 1974), Subhi el-Mahmesânî (ö. 1986) ve Abdülvehhâb Hallâf (ö. 1956) gibi çağdaş İslâm hukukçularının modern fikhî görüşlerinin şekillenmesinde Efgânî, Abduh ve Rıza üçlüsü tarafından kuruculuğu yapılan modernist hareketin ve modern fıkıh düşüncesinin çok önemli etkileri olmuştur.¹⁷ Bu isimler tarafından savunulan ve birçoğu modern İslâm yenilikçiliğinin standart ve karakteristik yaklaşımları

¹² Kerr, *Islâmic Reform*, 103; Adams, *Islam and Modernism In Egypt*, 177; Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 212; Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler* 161; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 506; Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 23; Amır – Shuriye - Ismail “Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı”, 237.

¹³ Kerr, *Islâmic Reform*, 103; Adams, *Islam and Modernism In Egypt*, 177; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 617.

¹⁴ Kerr, *Islâmic Reform*, 103; Adams, *Islam and Modernism In Egypt*, 177; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 617

¹⁵ Özgür Kavak, “Tecdîd Mi, Yeniden İnşa Mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbâl'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 205-206; a.mlf., *Modern Fıkıh Düşüncesi: Reşîd Rızâ Örneği*, 342; Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 9-19. Modern dönemdeki yenilik hareketlerinin klasik tecdid geleneğinin devamı olduğu iddiasına yönelik ayrıntılı eleştiriler için bkz.: Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 9-19.

¹⁶ Kerr, *Islâmic Reform*, 103, 210-211; Adams, *Islam and Modernism In Egypt*, 2.

¹⁷ Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 214-220; Layish, Aharon, “Modernistlerin İslâm Hukukunun Sekülerleşmesine Katkısı”, çev. Sami Erdem, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi: Cemaleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ: ve Türkiye'deki Takipçileri* içinde, çev. Ali Nar, Sezai Özel, Bedir Yayınları, İstanbul 1998, 267. Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 1, 5.

haline gelmiş olan yenilikçi fikhî görüşlerin hemen hepsinin yukarıda isimlerini zikrettiğimiz kurucu figürler tarafından geliştirildiği bilinmektedir.¹⁸

Efgânî, Abduh ve Reşid Rıza tarafından geliştirilen modern fıkıh düşüncesinin en önemli karakteristik yaklaşımlarından birini de ahkâmın değişmesi ile ilgili modern görüş oluşturmaktadır. “Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesi, modernist düşünürlerin, savunuculuğunu yaptıkları modern fıkıh düşüncesi ve fıkıhta büyük yenilenme hareketine dayanak olarak aldıkları en önemli klasik kavram ve kaidelerden birini oluşturmaktadır.¹⁹

Modernist düşünürlerin, kafalarındaki modern şartlarla uyumlu modern bir fıkıhın oluşturulmasının önünde gördükleri en önemli engel, klasik fukahânın ictihadları ve klasik fikhî birikim olmuştur. Bu nedenle de bu klasik fikhî birikimden kurtulmak ve modern normlarla uyumlu yeni modern ictihadlarda bulunabilmek için en yoğun olarak kullandıkları ve referans gösterdikleri klasik kaidelerden birisi “ahkâmın değişmesi kaidesi” olmuştur.²⁰ Hükümleri “dinî hükümler-dünyevî hükümler” şeklinde ikiye ayırıp, muamelât alanını “dünyevî değişir hükümler” kategorisi haline getirmişler; bu sahanın en önemli özelliğinin değişim olduğunu ve bu sahadaki hükümlerin zamanın değişmesiyle değişeceğini iddia etmişlerdir. Böylece modernist düşünürler, “değişim kaidesini”, kadim görüşe aykırı bir şekilde, örfe dayalı hükümlerle sınırlı olmaktan çıkarıp tüm muamelât ve fıkıh sahasına genişletmişlerdir. Sonuç olarak onlar bu sayede söz konusu sahada mutlak ictihad kapısını açmayı ve fıkıhta yenilenme projesinin önündeki engelleri kaldırmayı amaçlamışlardır.

Bu makalede modern fıkıh hareketinin en önemli kurucularından biri kabul edilen Muhammed Abduh'un, savunuculuğunu yaptığı fıkıhta yenilenme ve modern reform projesinin en önemli araç ve dayanaklarından birini oluşturan “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesi ile ilgili geliştirdiği modern yaklaşımlar incelenecektir. Makalenin temel iddiası ise, modern yenilikçi hareketin kurucusu Muhammed Abduh tarafından söz konusu “değişim (tağyir) kaidesi” ile ilgili geliştirilen modern yaklaşımın,

¹⁸ Kerr, *Islâmic Reform*, 103, 210-211; Adams, *Islam and Modernism In Egypt*, 2; İnayet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 178; Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 214-220; Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 1, 5, 53-61.

¹⁹ Muhammed Abduh, *el-A'mâlî'l-kâmile lil-imam Muhammed Abduh*, haz. Muhammed Ammara (Beyrut: Dâru'ş-Şürûk, 1994), 1/386; Reşid Rızâ, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, *MM*, 7/10 (16 C. Evvel 1322/ 30 July 1904), 378; Hourani, *Arabic Thought*, 152, 155; Kerr, *Islâmic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashîd Rîdâ*, 189-190, 198-199; Charles Adams, *Islam and Modernism In Egypt: A Study Of The Modern Reform Movement Inaugurated By Muhammad Abduh*, 190-195; Aziz (al) Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 185; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 622.

²⁰ Erdem, *Tanzimat Sonrasında Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, 86-87.

kaidenin kadim fıkıh düşüncesindeki otantik anlamı ve kadim fukaha tarafından geliştirilen “değişim kaidesi görüşü” ile bağdaştırılmasının güç olduğudur.

1. Kadim Gelenek ve Mecelle’de Ahkâmın Değişmesi Yaklaşımı

Ahkâmın değişmesine ilişkin modern görüş, bağlamı, geniş çerçevesi ve modern muhtevası itibariyle kadim çizgiden esaslı bir şekilde ayrılmaktadır.²¹ Ahkâmın değişmesiyle ilgili kadim gelenekteki hâkim görüş, “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesinin daha çok nassla sabit olmayan, örf ve âdete dayalı hükümlerle sınırlı olduğu yönündedir.²² “Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” prensibinin gerek fıkıh tarihinin erken devirlerinden itibaren fukaha tarafından kadim fûrû eserlerindeki kullanılış biçimi ve bağlamı, gerekse son asırlarda Hâdimî (ö. 1176/1766) ve ondan iktibasla²³ Mecelle tarafından kaideleşme sürecindeki değerlendiriliş ve anlamlandırılış biçimi, kaidenin örfe dayalı hükümlerle sınırlı olduğu yönündedir.²⁴ Modern dönemlere gelinceye kadar Mecelle de dâhil kadim asırlar boyunca tüm İslâm hukukçuları ve mezheplerinin ittifakıyla, “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” prensibi, örfe dayalı ikincil hükümlerde geçerli kabul edilmiştir.²⁵

Kadim dönem boyunca “Zamanın değişmesiyle hükümler değişir.”, “Bu bir delil ve burhan ihtilafı değildir, asır ve zaman ihtilafıdır.” gibi ifadelerle fûru eserlerinde yer almış

²¹ Erdem, *Tanzimat Sonrasında Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, 86; Gencer, *İslâm’da Modernleşme*, 622.

²² Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Neşru’l-Arf, fî Binâi Ba’di’l-Ahkâmi âla’l-Urf (Mecmûatu Resâil-i İbn Âbidîn)*. (b.y: y.y., ts.), 2/125; Ali Haydar, *Dürerü’l-Hükkâm fî Şerhi Mecelleti’l-Ahkâm* (Riyâd: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 1/47; Muhammed Said Ramadan el-Bûtî, *Đavâbi’ü’l-Maşlaħa fi’ş-Şer’ati’l-İslâmiyye* (Dimaşık: Dâru’l-Fıkr, 2014), 424; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 1-4, 95-96; Alâi İbrahim Abdürrahîm, *Teğayyuru’l-Fetvâ bi-Teğayyuru’z-Zamân ve’l-Mekân* (b.y., Merkezü Selef lil-Buhûs ve’d-Dirâsât, ts.), 18; Erdem, *Tanzimat Sonrasında Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, 81-83; Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukukunda Değişmenin Sınırı* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları; 2005), 61-62; Gencer, *İslâm’da Modernleşme*, 622.

²³ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 1-2.

²⁴ Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmet, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-marife, 1989), 8/104; Alaüddin Ebû Bekr b. Mes’ud el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fî Tertîbi’ş-Şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, ts.), 1/206; Abdullah b. Mahmud b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta’lîli’l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Hayr, 1998), 4/321; Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyinü’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-dekâik* (Bulak: Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1314), 4/211; İbn Âbidîn, *Neşru’l-Arf*, 2/128; Mustafa Hulûsi Güzelhisarî, *Menâfi’u’l-Hakâ’ik Şerhu Mecâmi’u’l-Hakâ’ik* (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1308), 328; Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî, *Mecâmi’u’l-Hakâ’ik* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1318), 370; Mecelle Esbâb-ı Mücibe Mazbatası”, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, haz. Ahmed Akgündüz (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017), 42.

²⁵ İbn Âbidîn, *Neşru’l-Arf*, 2/125; Ali Haydar, *Dürerü’l-Hükkâm*, 1/47; Bûtî, *Đavâbi’ü’l-Maşlaħa*, 424; Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 1-4, 95-96; Erdem, *Tanzimat Sonrasında Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, 81-83; Ekinci, *İslâm Hukukunda Değişmenin Sınırı*, 61-62; Abdürrahîm, *Teğayyuru’l-Fetvâ*, 18; Gencer, *İslâm’da Modernleşme*, 622.

olan prensip²⁶, ilk kez Hâdimî tarafından²⁷ küllî kaideler arasında zikredilmiştir.²⁸ Hâdimî'nin bu kaideye örnek babından verdiği fikhî meseleler, İbn Nüceym'(ö. 970/1563)'in *el-Eşbâh*'da "Âdet muhakkemdir." kaidesi altında verilen örneklerden seçilmiştir.²⁹

Kaideyi Hâdimî'den alarak³⁰ küllî kaideleri arasında 39. küllî kaide olarak zikreden Mecelle, kaidenin modern zamanlarda ön plana çıkmasında önemli bir rol oynamıştır.³¹ Mecelle de kaidenin yalnızca örf ve adete dayalı hüküm ve meselelerde geçerli bir kaide olduğunu *Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası*'nda açık bir şekilde ifade etmiştir.³² Mecelle'ye göre "Ezmanın teğayyüru ile ahkâmın teğayyüru inkar olunamaz (zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkar olunamaz)."³³ kaidesinde zikredilen ahkâm örf ve adete dayalı ahkâm ve meselelerdir. Burada bahsedilen "değişim" de gerçek anlamda bir değişim değildir. Aslı hükümde herhangi bir değişiklik yoktur. Değişen sadece bu aslî hükmün olaylara tatbik şeklidir.³⁴ "Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceğini" ifade eden kaide Mecelle'de örfle ilgili "Âdet muhakkemdir" ana kaidesinin altında yer alan örfle ilgili diğer küllî kaidelerle bir arada ve onların bir başka versiyonu olarak yer almaktadır.³⁵

Mecelle Mazbatası'nda bunu açıklamak üzere kaideyle ilgili şu örnek verilmektedir: Önceki fukahaya göre satın alınacak bir evin bir odasını görmek yeterli sayılıyordu. Müteahhirîn fukahaya göre ise bir odasını görmek yeterli olmaz, evin tüm odalarını görmek gereklidir. Önceki fukaha ile sonraki fukaha arasındaki bu hüküm farklılığı evlerin yapıma tarzında zamanla meydana gelen örf farklılığından kaynaklanmıştır. Bu bir delil ve hüccet ihtilafı değil, zaman ve asır ihtilafıdır. Zira görme muhayyerliği ile ilgili aslî hüküm ve kaidede bir değişiklik yoktur. Değişen bu hükmün çeşitli zamanlardaki farklı örflere göre uygulanmasıdır. Önceki fukaha zamanında evlerin tüm odaları aynı tarzda inşa edildiği için tek odasını görmek ev hakkında yeterli bilgi sahibi olmak için yeterli oluyordu. Ancak zamanla evlerin her bir odasının farklı tarzda inşa edilmesi örf ve adet haline geldiği için

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/104; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1/206; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/321; Zeylaî, *Tebyinü'l-Hakâik*, 4/211; İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf*, 2/128.

²⁷ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 1, 8.

²⁸ Güzelhisarî, *Menâfi'u'l-Hakâ'ik Şerhu Mecâmi'u'l-Hakâ'ik*, 328; Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâ'ik*, 370.

²⁹ Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n Nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 81; Güzelhisarî, *Menâfi'u'l-Hakâ'ik Şerhu Mecâmi'u'l-Hakâ'ik*, 328; Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâ'ik*, 370; Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 8.

³⁰ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 1-2.

³¹ Erdem, *Tanzimat Sonrasında Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, 72 (195 no'lu dipnot), 81.

³² "Mecelle Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası", *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 42.

³³ Mecelle 39. Madde.

³⁴ "Mecelle Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası", *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 42.

³⁵ Erdem, *Tanzimat Sonrasında Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, 81.

sonraki fukaha tek bir odasını görmenin yeterli olmayacağına ve tüm odaların görülmesi gerektiğine kail olmuştur. Burada görme muhayyerliği ile ilgili aslî hükümde bir değişim yoktur. Değişen bu aslî hükmün farklı devirlerdeki örf farklılığına göre uygulanma şeklidir.³⁶

Aynı şekilde Mecelle'nin ilerleyen bölümlerinde yer alan cüz'î ve özel hükümlerde de, “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” ile ilgili 39. md.'sine, hep örf ve adete dayalı hüküm ve meselelerde atıf yapılmıştır. Ali Haydar Efendi (ö. 1935) başta olmak üzere Mecelle şârihleri de söz konusu kaidenin şerhinde zamanın değişmesiyle değişecek hükümlerin örf ve adetlere dayalı ikincil hükümler olduğunu açıkça ifade etmişler ve bu yönde misallere yer vermişlerdir.³⁷

Keza modern döneme çok yakın yaşamış olan ve Hanefî mezhebinin son büyük müctehid fakihî olarak kabul edilen İbn Âbidîn (1252/1836) de “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” prensibini nasslarla düzenlenmeyen örf ve adete dayalı hükümlerde geçerli olarak kabul etmiştir. İbn Âbidîn Neşru'l-arf isimli eserinde örfe dayalı olan birçok hükmün sonraki dönemlerde örfün değişmesi, zaruret ve fesâd-ı zaman gibi etkenlerle müteahhirîn fukaha tarafından değiştirildiğini ifade etmekte ve bu yönde birçok örnek meselelere yer vermektedir.³⁸

Sonuç olarak gerek kadim fukahanın, gerek Hâdimî ve İbn Âbidin gibi son dönem usûlcü ve fakihlerinin ve gerekse geleneğe bağlı modern kanunlaştırma çalışması olan Mecelle'nin “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidelerini örfe dayalı hükümlerle sınırlı olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bütün bunlar “değişim kaidesi”ni ve ahkâmın değişmesi konusunu, klasik dönem fukahasının ve Mecelle'nin örf ve adete dayalı hükümlerle sınırlı olarak gördüklerini açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır.

2. Muhammed Abduh'un “Ahkâmın Değişmesi Kaidesi” Çerçevesindeki Görüşleri

Modern fıkıh düşüncesinin kurucularından Muhammed Abduh'un yenilikçi ve reformist fikhî görüşünü şekillendiren en önemli kaidelerden biri, “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceği” kaidesidir. O ve takipçisi olan yenilikçi düşünürler, klasik fıkıh düşüncesinde örfe dayalı hükümlerle sınırlı olarak görülen “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesini, modern bir yaklaşımla, tüm muamelât ve fıkıh alanına genişletmişlerdir. Böylece

³⁶ “Mecelle Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası”, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 42

³⁷ Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/47.

³⁸ İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf*, 2/125 vd.

onlar kaideyi modern fıkıh düşüncesinin en önemli unsur ve dayanaklarından biri durumuna getirmişlerdir.³⁹

2.1. Abduh'un Hukuk Düşüncesinde Hükümlerin Tasnifi ve Değişim

Muhammed Abduh'un modern hukuk ve fıkıh düşüncesi en temelde dinî hükümlerin “değişmez hükümler-değişebilir hükümler” şeklinde iki ana alana ayrılmasına dayanmaktadır.⁴⁰ Abduh dinî hükümleri, değişmez hükümler-değişebilir hükümler şeklinde, klasik fıkıh düşüncesinde bulunmayan bir ayrımla, iki temel alana ayırmıştır. O, “değişmez hükümler” ve “asıl din” alanının yalnızca itikad, ibadetler, ahlâk hükümleri ve muamelât alanıyla ilgili genel prensiplerden oluştuğunu ifade etmiştir. Bunların dışında kalan ve dinin hukuk alanını oluşturan; medenî, siyasî, idarî ve kazâî hükümleri düzenleyen geniş muamelât alanının ise dinin “değişir dünyevî” boyutunu oluşturduğunu iddia etmiştir.⁴¹ Böylece Abduh söz konusu alanı her çağda “çağın şartları ve normlarına göre” değişir, beşerî ve dünyevî bir alan haline getirmeye çalışmıştır. Abduh'un bütün yenilikçi hukukî düşüncesinin temelini işte bu “değişmez hükümler-değişir hükümler” ayrımı oluşturmaktadır.⁴²

Abduh, İslâm'ı basit bir dinî-moral öğretiye indirgemekte ve seküler bir yaklaşımla dinin mutlak boyutunu inanç hükümleri (akaid) ve ibadetlere hasretmektedir. Ona göre “esas din alanı” yalnızca akaid, ibadetler, ahlâk hükümleri ve muamelâtla ilgili genel prensiplerden oluşmaktadır. Bu alandaki hükümler değişmez ve insanlar tarafından bu alandaki hükümlere herhangi bir ekleme ya da çıkarma yapılamaz. Bu alanla ilgili hükümler Kur'an ve mütevâtir Sünnet tarafından detaylı, değişmez bir şekilde ve kesin olarak belirlenmiştir. Bu yüzden bu alanda icthad cari değildir. Bu alan dinin değişmez sabiteler ve “asıl din” alanını oluşturmaktadır.⁴³

Medenî, sosyal, siyasî, kazâî ve iktisadî hükümlerden oluşan geniş muamelât alanı ile ilgili hükümler ise Abduh'a göre dinin “değişir dünyevî hükümler” alanını oluşturmaktadır.⁴⁴ Bunlar “esas din” alanından değildir ve dolayısıyla değişmez de değildir. Bu alandaki

³⁹ Abduh, *el-A'mâlî'l-Kâmile*, 1/386; Kerr, *Islâmic Reform*, 189-190, 198-199; Hourani, *Arabic Thought*, 145, 148, 152, 155; Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, 185; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 622.

⁴⁰ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm* (Kahire: Dâru Fadîle, 2006), 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 174-175; Hourani, *Arabic Thought*, 145; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 513-514, 622.

⁴¹ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 191-194; Hourani, *Arabic Thought*, 145, 148, 152; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 513-514.

⁴² Muhammed Abduh, *el-A'mâlî'l-Kâmile lil-İmâm Muhammed Abduh*, haz. Muhammed Ammara (Beyrut Dâru'ş-Şürûk, 1994), 1/386; Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 191-194; Hourani, *Arabic Thought*, 145, 148, 152; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 513-514, 622.

⁴³ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 174-175; Hourani, *Arabic Thought*, 145, 148.

⁴⁴ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 174-175; Hourani, *Arabic Thought*, 148; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 513-514.

hükümler, “zamana ve şartlara göre değişen” hükümlerdir. Kur'an ve mütevâtir Sünnet muamelât alanı ile ilgili detay hükümler getirmemiş, sadece “genel prensipleri” vazetmiştir. Bu genel prensipler ve “zamanın şartları” doğrultusunda bu alanın detay ve özel hükümlerini belirleme işini ise insan akli ve ictihadına bırakmıştır.⁴⁵ Ümmetin ileri gelen âlim ve yöneticilerinden oluşan ülü'l-emr, bir otorite olarak Allah'ın koyduğu bu genel prensipler ışığında, her çağda değişen şartlar ve toplumun maslahatı doğrultusunda bu alanın detay hükümlerini belirleyecektir.⁴⁶ Bu alandaki hükümler, değişen toplumsal şartlar ve maslahatlar doğrultusunda çağdan çağa değişmeli, zamanın ve şartların gereğine göre tekrar gözden geçirilmelidir.⁴⁷

Abduh'a göre muamelât sahasında Allah sadece genel ilke ve prensipleri vazetmiş, bu genel prensiplerin zamanın şartlarına ve değişen farklı durumlara göre tatbikini ise insan akli ve ictihadına bırakmıştır. Zamanın değişmesiyle birlikte, problemler ve durumlar değiştiğinde uygulama ve özel hükümler de değişmelidir.⁴⁸

Dinî hükümlerin “değişmez hükümler-değişir hükümler” ya da “dinî hükümler-dünyevî hükümler” şeklinde bir ayrımâ tâbi tutulması klasik fıkıh düşüncesine yabancı, modern bir yaklaşımdır.⁴⁹ Bu modern ayrım, klasik fıkıh düşüncesindeki ibadât-muamelât ayrımına tekabül etmez. Zira kadim fukahânın ibadât-muamelât ayrımı, sadece teknik bir tasnif olup derece ayrımı maksadıyla yapılan bir taksimdir. Yoksa ibadât ve muamelât alanları arasında hüküm, kaynak ve metot açısından farklılık ima eden bir ayrım değildir.⁵⁰ Oysa Muhammed Abduh, tasnif amacına matuf bu teknik geleneksel derece ayrımını epistemolojik bir mahiyet ayrımına dönüştürmüş, ibadât ve muamelât alanlarını hüküm, kaynak ve metot bakımından birbirinden derin ve köklü bir şekilde ayırmıştır.⁵¹ O dinî hükümleri, klasik fıkıh düşüncesinde olmayan modern bir ayrımla değişmez hükümler-değişir hükümler ya da dinî hükümler-

⁴⁵ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 174-175; Hourani, *Arabic Thought*, 148; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 513-514.

⁴⁶ Adams, *Islam and Modernism*, 174-175.

⁴⁷ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 174-175; Hourani, *Arabic Thought*, 148, 152; Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 127; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 513-514.

⁴⁸ Hourani, *Arabic Thought*, 152.

⁴⁹ İzmirli İsmail Hakkı, “Sebilü'r-Reşad Ceride-i İslamiyyesi Heyet-i Muhtereme-i İlmiyyesine [Gönderilen Sorulara] Cevap”, *Sebilü'r-Reşad (Sırat-ı Müstakim)*, Eşref Edib, 12/292 (3 Nisan 1330), 94-95; Mehmet Akgül, “Modernleşme Çağında İslâm Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma”, *Makalat*, 1/1 (1999), 62; Erdem, *Tanzimat Sonrasında Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, 114, 217; Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 46, 229; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 513.

⁵⁰ İzmirli “Sebilü'r-Reşad Ceride-i İslamiyyesi Heyet-i Muhtereme-i İlmiyyesine [Gönderilen Sorulara] Cevap”, 94-95; Akgül, “Modernleşme Çağında İslâm Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma”, 62; Erdem, *Tanzimat Sonrasında Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, 114, 217; Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 46, 200, 223, 253.

⁵¹ Abduh, *el-A'mâlî'l-Kâmile*, 1/386; Reşîd Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 175; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 513. Hourani, *Arabic Thought*, 148.

dünyevî hükümler şeklinde iki temel kategoriye ayırmış ve dinin medenî, sosyal, siyasî, iktisadî ve kazaî hükümlerini meydana getiren geniş muamelât alanını “değişir ve dünyevî hükümler” kategorisi haline getirerek dünyevîleştirme eğilimine girmiştir. Abduh böylece dinin hukuk alanını oluşturan söz konusu büyük hüküm sahasını sekülerize ederek, söz konusu alanda klasik fikhî birikimi devre dışı bırakıp büyük bir değişimin ve fikhın çağdaş şartlar ve normlar doğrultusunda reforme edilmesi projesinin önünü açmaya çalışmıştır.⁵²

2.2. Abduh'un Hukuk Düşüncesinde Maslahat ve Değişim

Muhammed Abduh'un dinî hükümlerde yenilenme ve değişim düşüncesini üzerine bina ettiği en önemli klasik kavramlardan biri maslahattır.⁵³ Maslahat düşüncesi onun yenilikçi hukuk ve değişim düşüncesinde merkezî bir yere ve role sahiptir. Abduh hukuk ve değişim düşüncesini maslahat düşüncesi üzerine bina etmiştir. Abduh'a göre muamelât sahasındaki hükümlerin en önemli teşrî kılınma sebebi, ümmetin genel maslahatlarıdır.⁵⁴ Ona göre itikad ve ibadetler sahasında dikkate alınacak olan deliller Kitap, Sünnet ve icmâ; muamelât sahasında dikkate alınacak en önemli delil ise maslahattır.⁵⁵ Muamelât sahasındaki hükümler, ümmetin genel maslahatlarını gerçekleştirmek için vazolunurlar. Bu yüzden ona göre eğer bir Kuran ve Sünnet nassı ya da bu ikisinden çıkarılan bir kural ve prensip, maslahata aykırı olursa o nass ya da kural bir yana bırakılabilir.⁵⁶ Abduh'a göre insanların maslahatları sürekli değiştiği için bu maslahatlarla ilgili hükümler ve uygulama da değişmelidir.⁵⁷

Muhammed Abduh klasik düşüncede sadece Mâlikîler tarafından nass olmayan hususlarda ve sıkı şartlarla, ikinci dereceden tâli bir delil olarak kabul edilen maslahatı⁵⁸, bu geleneksel cüz'î ve sınırlı konumunun çok ötesinde, çok daha geniş bir şekilde yorumlamıştır. O, maslahatı, muamelât sahasında Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi klasik delillerin de üstünde yer alan ve onlara takdim edilecek denli güçlü, en başat delil konumuna

⁵² Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 175; Hourani, *Arabic Thought*, 148, 152-153, 155; İnyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Sami Erdem, *Tanzimat Sonrasında Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, 113; Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 254; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 513.

⁵³ Hourani, *Arabic Thought*, 151; Adams, *Islam and Modernism*, 174-175; İnyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 127.

⁵⁴ Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940-941; Adams, *Islam and Modernism*, 174-175; Hourani, *Arabic Thought*, 151; İnyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 624-626

⁵⁵ Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism.*, 174-175; Hourani, *Arabic Thought*, 151.

⁵⁶ İnyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 626.

⁵⁷ Hourani, *Arabic Thought*, 152; Kerr, *İslâmic Reform*, 187-200; İnyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 625.

⁵⁸ Şükrü Özen, “İstislah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/388.

yükseltmiştir.⁵⁹ Abduh'a göre muamelât alanında maslahat Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi klasik delillerle tearuz ederse, dikkate alınacak olan delil maslahattır. Maslahat muamelât alanında bu aslî klasik delillere takdim edilir.⁶⁰

Muhammed Abduh, klasik maslahat kavramını modern Batı'ya ait düşünce akımlarından biri olan faydacılık akımı ve prensibiyle özdeşleştirmiş, klasik anlam aralığından uzaklaştırarak altını modern bir içerikle doldurmuştur.⁶¹ Maslahat, geleneksel olarak nassların yorumlanmasıyla ilgili bir kuraldan öte bir şey değildi. Abduh ise onu, "sosyal ahlâkın genel prensiplerinden" özel kanunlar çıkartma prensibine dönüştürmüştür.⁶² Ona göre Allah muamelât sahasında detay cüzî hükümler vazetmemiş, sadece "genel prensipler" vazetmiştir. Bu genel prensiplerin sosyal hayatın özel problemlerine ve detay meselelerine uygulanmasını ise insan aklına ve ictihada bırakmıştır.⁶³ Zamanın değişmesiyle bu özel problemler, şartlar ve ahval değiştikçe, uygulama ve hukukî hükümler de değişecektir. Herhangi bir zamanda hükümlerin teşrîinde ve değişiminde dikkate alınacak en önemli esas ve rehber kural, insanoğlunun o zamanki genel maslahatlarıdır.⁶⁴ Abduh'a göre maslahatlar zamana ve çağa göre değişir. Bu yüzden muamelât alanının detay hükümleri de zamana ve şartlara göre değişen maslahatlar doğrultusunda her çağda değişimden geçmelidir.⁶⁵ Böylece Abduh, ibadetlerle ilgili kısmın dinin değişmez alanı olduğunu, muamelât alanının ise değişim alanı olduğunu ve bu alandaki hükümlerin zamana ve maslahatlara göre sürekli değişime tabi olduğunu iddia etmiştir.⁶⁶ Abduh'a göre zaman değiştikçe problemler, meseleler ve maslahatlar da değişir. Yeni meseleler ve problemler ortaya çıkar. Yeni ortaya çıkan meseleler, durumlar ve şartlar Şariin koyduğu genel prensipler ve ümmetin maslahatları ışığında çözüme kavuşturulmalıdır.⁶⁷

Abduh'a göre, dört mezhebin muamelât sahasındaki hükümleri değişmez nitelikte değildir. Bu hükümler zamanın maslahatlarına tabidir. Zamanın maslahatları bu hükümlerin

⁵⁹ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940-941; İnayet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 628.

⁶⁰ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940-941; İnayet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 626.

⁶¹ Hourani, *Arabic Thought*, 151; Kerr, *Islâmic Reform*, 207; Al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, 161; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 624-626.

⁶² Hourani, *Arabic Thought*, 151; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 625.

⁶³ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940-941; Adams, *Islam and Modernism*, 174-175; Hourani, *Arabic Thought*, 148, 151; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 514, 625.

⁶⁴ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940-941; Hourani, *Arabic Thought*, 151; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 625.

⁶⁵ Hourani, *Arabic Thought*, 152; Kerr, *Islâmic Reform*, 187-200; İnayet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162.

⁶⁶ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940-941; İbrahim Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 127.

⁶⁷ Hourani, *Arabic Thought*, 151-152; Adams, *Islam and Modernism*, 174-175.

değişmesini gerektiriyorsa, bu hükümler değişimden geçirilmelidir.⁶⁸ Muamelât sahasında dikkate alınacak en önemli kriter ve prensip maslahattır. Hatta bu hükümler nasslarla dahi düzenlenmiş bile olsa, eğer maslahatla çelişiyorlarsa maslahat esas alınmalı ve hükümler bu maslahatlar doğrultusunda değişimden geçirilmelidir.⁶⁹ Örneğin Abduh, Isak Taylor isimli bir İngiliz rahibine cevaben yazdığı mektupta, adı geçen rahibin İslâm ve Hristiyanlık arasında en önemli ihtilâf konuları olarak gördüğü talâk, çok eşlilik (poligami) ve kölelik gibi konularda mevcut fikhî hükümlerin İslâm'ın esasına ait hükümlerden olmadığını ve şartlara göre değişen hükümler olduklarını iddia etmektedir.⁷⁰ Oysa ki bu hükümler nasslar ve icmâ ile düzenlenmiştir.

Abduh'un bu modern değişim yaklaşımıyla, değişimi nasslarla düzenlenmeyen örfe dayalı hükümler sahasına hasreden gelenekten ve kadim düşünceden ayrıldığı, "zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi" prensibini nassları da içine alacak şekilde genişlettiği görülmektedir. Ayrıca talâk, çok eşlilik, kölelik gibi modern dönemde tartışma konusu yapılan mevzularda modern değer ve algıları hiç sorgulamadığı, aksine sürekli olarak bunlarla ilgili fikhî ahkâmı tartışma ve eleştiri konusu yaptığı görülmektedir.⁷¹

Muhammed Abduh zamanın şartlarına ve maslahata göre hüküm verme metoduna sahabe ve hulefa-i râsidinin uygulamalarını dayanak olarak göstermektedir. Ona göre mesela Hz. Peygamber Kur'ân'ı cem' ettirmediği halde Hz. Ebubekir zamanında zaruret meydana geldiği için cem edilmiştir. Yine halife Hz. Ebubekir zekât vermeyenlerle harp yapmıştır. Hz. Ömer müellefe-i kulûbe zekât verme uygulamasını durdurmuştur. Yine Hz. Ömer kıtlık zamanında hırsızlık cezasını tatbik etmemiştir. Yine ona göre içki içme suçunun cezası Hz. Peygamber zamanında belirlenmeyip sonradan belirlenmiştir. Abduh'a göre sahabe ve hulefa-i râsidin döneminden bütün bu örnekler, maslahata dayanarak hüküm verme metodunun dinin ruhunu yansıttığını ve dini en iyi anlayan ilk nesil olan sahabenin de bu metodu uyguladığını göstermektedir.⁷²

Abduh ve takipçisi olan yenilikçi düşünürler, kıyasa nazaran naslarla daha zayıf bir bağ kurma şekli olan ve bu yüzden fukaha tarafından kendisine sınırlı olarak başvuru maslahatı, muamelât sahasında teşriin yegâne şer'î kaynağı haline getirmiştir.⁷³ Ancak kavram onun tarafından modern dönemde, klasik dönemde olduğundan daha genel bir mânada

⁶⁸ Reşid Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/944-945; Hourani, *Arabic Thought*, 151-152; Adams, *Islam and Modernism*, 174-175.

⁶⁹ İneyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 514, 626.

⁷⁰ Adams, *Islam and Modernism*, 175; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 514.

⁷¹ Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 252.

⁷² Abdülkadir Kartal, *Bazı Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Muhammed Abduh'un Yaklaşımı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 34.

⁷³ Kerr, *Islâmic Reform*, 207; Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 254.

yorumlanmıştır.⁷⁴ Abduh ve takipçileri, böylece, şeriatı sosyal hayatın değişen şartlarına uydurabilmek için “sosyal sâik” ilkesini reformlarına ilham kaynağı yapmışlardır.⁷⁵

Klasik usûl düşüncesinde deliller arasında bir hiyerarşi vardır. Klasik usûle göre hakkında nass ve icmâ olan bir konuda kıyasa başvurulamaz. Kıyas deliller hiyerarşisinde Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer alır.⁷⁶ Bu nass, haber-i vahid dahi olsa kıyasa takdim edilir.⁷⁷ Kıyas imkânı varken de maslahat ictihadına başvurulamaz.⁷⁸ Zira klasik usûle -Mâlikîlere- göre maslahat deliline dört aslî delil olan Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas ile hüküm bulunamayan durumlarda ancak başvurulabilir.⁷⁹ Kıyasın nasla irtibatının olması, onu, böyle bir irtibatı olmayan maslahat ictihadından üstün hale getirmektedir.⁸⁰ Kıyasta hareket noktası nasslardır. İstislâhta ise nasların bizzat lafızları yerine onlardan tümevarım yoluyla elde edilen “genel prensipler” esas alınır ve bu prensiplerin nasslara uygun olması şartı aranır.⁸¹

Ancak modern dönemde Muhammed Abduh ve ekolü tarafından, bu deliller hiyerarşisinin altüst edildiği görülmektedir.⁸² O, naslara ve lafızlarına dayalı kıyas ictihadının yerine maslahat ictihadını geçirmiş, muamelât sahasında maslahatı Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi delillerin önünde ve üzerinde yer alan bir ilke konumuna yükseltmiş ve bu deliller maslahatla çeliştiklerinde maslahatı esas almıştır. O bu şekilde maslahatı muamelât sahasında birinci delil konumuna yükseltmiştir.⁸³

Modern dönemde birçok yenilikçi düşünür, fikhî çağın şartlarına uydurma ve modern değerlere göre fikhî yenileme hususunda, klasik dönemde kendisine sınırlı bir çerçevede başvurulmuş⁸⁴ maslahat kavramını elverişli bir araç olarak görmüş ve ondan yararlanmak istemiştir. Ancak kavramın klasik çerçevesi, arzu edilen modern değişimleri gerçekleştirmeye imkan vermediği için, onlar kavramı klasik anlam aralığından uzaklaştırıp, daha genel mânâda yorumlamış, böylece onu bu metodolojik sınırlandırmalardan kurtararak tâli bir yöntem olmaktan çıkarmaya çalışmışlardır.⁸⁵

⁷⁴ Kerr, *İslâmic Reform*, 207; Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 254.

⁷⁵ Kerr, *İslâmic Reform*, 201-202; Layish, “Modernistlerin İslâm Hukukunun Sekülerleşmesine Katkısı”, 274.

⁷⁶ Yunus Apaydın, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/533.

⁷⁷ Apaydın, “Kıyas”, 534; Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 101.

⁷⁸ Özen, “İstislâh”, 383; Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 101.

⁷⁹ Özen, “İstislâh”, 383.

⁸⁰ Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 101.

⁸¹ Özen, “İstislâh”, 385.

⁸² Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 101.

⁸³ Kerr, *İslâmic Reform*, 207; İneyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 514, 628; Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 245.

⁸⁴ Özen, “İstislâh”, 388.

⁸⁵ Kerr, *İslâmic Reform*, 207; Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 237.

3. Abduh'un Değişim Görüşünün Klasik Dönem Değişim Görüşüyle Karşılaştırılması

Muhammed Abduh'un ahkâmın değişmesi kaidesi ile ilgili geliştirdiği modern yaklaşımın, kaide ile ilgili kadim dönemde İslâm hukukçularının görüş birliğiyle geliştirilmiş olan klasik yaklaşım çerçevesinde değerlendirilmesi güç görünmektedir. Zira “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” prensibi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, erken devirlerden itibaren belirli sınır ve kayıtlarla fûrû eserlerinde⁸⁶ ve fıkıh düşüncesinde yer almış ve ilk kez Hanefî usûlcü Hâdimî tarafından⁸⁷, ardından da ondan iktibasla⁸⁸ Mecelle tarafından küllî kaide haline getirilmiştir.⁸⁹ Bahse konu bu prensibin tarihî seyrine bakıldığında, gerek klasik dönemde kadim fukahânın ve Hâdimî ve İbn Âbidin gibi usûlcü ve fakihlerin, gerekse modern dönemde Mecelle'nin, kaideyi ana hükümlerde değil, yalnızca örfe dayalı ikincil hüküm ve meselelerde geçerli olan bir kaide olarak kabul ettikleri görülmektedir. Eş deyişle İslâm hukuk mezheplerine ait kadim fûrû eserlerine bakıldığında, “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi gerektiği” prensibinin, ana hüküm ve meselelerde değil, örfe dayalı ikincil tâli hüküm ve meselelerde söz konusu edildiği görülmektedir.

Muhammed Abduh'un ise “değişim kaidesi” ile ilgili kadim dönem ve Mecelle'deki bu hassas kayıt ve sınırlamaları dikkate almadan onu sınırsız bir genişlikte kullandığı, kaideyi örf ve adete dayalı hükümlerle sınırlı olmaktan çıkarıp tüm muamelât sahasında geçerli olan bir kaide haline getirdiği görülmektedir.⁹⁰ Abduh dinin değişmez alanını yalnızca itikad ve ibadet hükümlerine hasrederek, bütün bir muamelat alanını değişim sahası haline getirmiştir. İbadât ve muamelat sahalari arasında yapılan bu ayrımın ve tüm muamelat sahasının, esas din alanından olmayan dünyevî bir değişim sahası haline getirilmesinin kadim fukahaya ait klasik birikim üzerindeki tezahürlerinin pek çok olacağı muhakkaktır.⁹¹ Halbuki kadim fıkıh düşüncesinde ne böyle ibadât ve muamelât arasında epistemolojik mahiyette derin bir ayrım vardır, ne de tüm muamelat sahasını dünyevî değişim alanı haline getiren bu çapta büyük bir değişim görüşü vardır.

Muhammed Abduh'un kadim gelenek ve görüşten esaslı şekilde ayrıldığı noktalardan birisi de nasslara dayanan bazı hükümleri de değişimin konusu yapması ve muamelât sahasında değişim kaidesinin kapsamına nassları da dahil etmesidir.⁹² Abduh, değişim

⁸⁶ Serahî, *el-Mebsût*, 8/104; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1/206; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/321; Zeylaî, *Tebyinü'l-Hakâik*, 4/211; İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf*, 2/128

⁸⁷ Güzelhisarî, *Menâfi'u'l-Hakâ'ik Şerhu Mecâmi'u'l-Hakâ'ik*, 328; Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâ'ik*, 370.

⁸⁸ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 1-2.

⁸⁹ Mecelle 39. Madde.

⁹⁰ Hourani, *Arabic Thought*, 151; Kerr, *Islâmic Reform*, 187-200; İneyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 214-220; İbrahim Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 127.

⁹¹ Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 235.

⁹² İneyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 514.

konusunda, kadim gelenekte tüm mezheplerin ittifakıyla kabul edilen “mevrid-i nassda içtihadı mesağ yoktur” kaidelerini de göz ardı etmiş; muamelât sahasında nasslarla sabit olan birtakım hükümlerin maslahatla ve zamanın şartlarıyla çeliştikleri takdirde değişebileceğini iddia etmiştir.⁹³ Abduh, muamelât sahasında hüküm teşriinde dikkate alınacak en önemli delil ve prensibin maslahat olduğunu, Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi aslî delillerin muamelât sahasında maslahatla çelişmeleri durumunda maslahatın esas alınacağını iddia etmiştir.⁹⁴ Modern telakkilerle ve şartlarla bağdaşmadıkları için modern dönemde tartışma konusu yapılan ve modern zamanın gereklerine göre değişmesi istenen talak, çok eşlilik ve kölelik gibi konularla ilgili, nasslara dayanan hükümler bunlardan bazılarıdır.⁹⁵

Muhammed Abduh'un ahkâmın değişmesi konusunda kadim gelenekten ayrıldığı bir diğer önemli nokta da, değişim kaidelerini örf kavramı ve örfeye dayalı hükümler yerine maslahat kavramı ve maslahatların değişmesi düşüncesi üzerine bina etmesidir. Kadim gelenekte bütün hukuk ekollerinde değişim kaidesi örfeye dayalı hükümler üzerine bina edilirken ve sadece örfün değişmesiyle hükümlerin değişmesi kapsamında ele alınırken, Muhammed Abduh değişimi maslahat kavramı ve ibadât-muamelât ayrımı üzerinden tüm muamelât ve fıkıh sahasına yaymıştır.⁹⁶ O, itikad ve ibadet sahasında nasslar ve icmanın, muamelat sahasında ise maslahatın esas alınacağını iddia etmiştir. O, maslahatı geleneksel tartışmalı ve marjinal, ikincil fer'î bir delil olmaktan çıkarıp kapsamını genişletmiş, fikhî düşüncenin ve teşriin merkezine geçirmiştir. Onu genel bir manada yorumlamış ve faydacılık prensibi doğrultusunda sosyal ahlakın genel düsturlarına indirgemıştır.⁹⁷ Abduh muamelat sahasında Allah'ın sadece “genel prensipler”i vazettiğini, bu sahanın cüz'î ve detay hükümlerinin ise bu “genel prensipler” ile zamanın şartları ve maslahatlarına göre belirleneceğini iddia etmiştir. Ona göre zaman değişip maslahatlar da değiştikçe bu hükümler de değişimden geçmelidir.⁹⁸ Abduh'un değişim kaidelerini maslahat düşüncesi üzerine bina ederek ve maslahat düşüncesi üzerinden onu tüm muamelât sahasına yayarak, değişimi örf üzerine bina eden ve onunla sınırlayan kadim düşünceden esaslı bir şekilde ayrıldığı görülmektedir.

Muhammed Abduh'un kadim gelenek ve klasik fıkıh düşüncesi ile ayrıştığı diğer bir önemli nokta da değişime yüklenen modern mana ve tannan geniş çerçevedir. Kadim gelenek ve fukaha “zamanın değişmesiyle hükümler değişir” ifadesindeki “değişim”i modern dönemdeki gibi hakiki bir değişim olarak görmemektedir. Burada değişimle kast edilen Şâriin

⁹³ İneyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 514, 628.

⁹⁴ İneyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162.

⁹⁵ Adams, *Islam and Modernism*, 175; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 514.

⁹⁶ Hourani, *Arabic Thought*, 148, 151-152.

⁹⁷ Hourani, *Arabic Thought*, 151; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 625.

⁹⁸ Hourani, *Arabic Thought*, 151-152.

hükümleri değişik durum ve şartlara göre tafsil etmesidir.⁹⁹ Yoksa ana ve asıl hükümde bir değişiklik yoktur. Değişen şey bu hükmün olaylara ve durumlara uygulanma şeklidir.¹⁰⁰ Ayrıca şeriat ve şer'î hukukta beşer kökenli hukuklar gibi zamana ve şartlara göre tağyir ve tebdil (değişim) söz konusu olamaz. Şer'î hukuku teşri kılan ve vaz eden Allah Tealadır. Fukahanın yaptığı şey, şer'î hükümleri değişik durumlara uygulamak, yeni ortaya çıkan meselelerin hükmünü Allah'ın vazettiği şer'î hükümlerdeki benzerlerine bakarak bulmaktan ibarettir. Fukaha Şari ve kanun yapıcı değildir.¹⁰¹ Muhammed Abduh ise değişimi aşırı bir şekilde genişletmiş, istisna olmaktan çıkarmış ve fıkhnın ana esaslarından biri durumuna getirmiştir. O, itikad ve ibadetler dışında kalan ve dinin büyük çoğunluğunu oluşturan muamelât sahasını tümüyle değişim ve ictihad sahası haline getirmiştir. Muamelât sahasındaki cüz'î ahkâmı her döneme ve şartlara göre ve zamanın şartlarını, maslahatlarını gerekçe göstererek, istediği zaman istediği şekilde değişir hale getirerek, beşer akli ve müdahalesinin belirleyici olduğu beşerî kanunlar mesabesine indirmiştir.¹⁰²

4. Fıkıhta Yenilenme Düşüncesi ve Ahkâmın Değişmesi

Modern yorumuyla “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesi Muhammed Abduh'un kuruculuğunu yaptığı fıkıhta kapsamlı yenilenme ve reform projesine dayanak olarak kullandığı en başta gelen klasik kavram ve kaidelerden birini oluşturmaktadır.¹⁰³ Ancak o, kaideyi modern bir şekilde yorumlamış, çerçevesini klasik düşünceye göre çok genişletmiş, kaideyi gelenekteki, örf ve âdete dayalı hükümlerle sınırlı cüz'î bir prensip olmaktan çıkarıp tüm muamelât sahasını kuşatan küllî bir prensip haline getirmiştir.¹⁰⁴ Böylece o, muamelat sahasında mutlak ictihad kapısını açıp dört mezhebe ait klasik fikhî birikimi büyük bir değişimden geçirmeyi ve fıkıhta modern şartlar doğrultusunda büyük bir yenilenmenin önünü açmayı hedeflemiştir.¹⁰⁵

⁹⁹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, “Din ve Fıkıh”, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), Makâlât, 95; a.mlf., “Nazaru'l-Mer'i ila Şer'illahi Mi'yarü Dinihi”, *Makâlât*, 233.

¹⁰⁰ “Mecelle Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası”, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 42, Bûtî, *Đavâbi'tü'l-Maşlaħa*, 302.

¹⁰¹ Kevserî, “Şer'ullahi fi Nazari'l-Müslimin”, *Makâlât*, 98-99, Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 12.

¹⁰² Kevserî, “Din ve Fıkıh”, *Makâlât*, 95; a.mlf., “Nazaru'l-Mer'i ila Şer'illahi Mi'yarü Dinihi”, *Makâlât*, 233.

¹⁰³ Abduh, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, 1/386; Adams, *Islam and Modernism*, 175; Hourani, *Arabic Thought*, 152-153, 155; İnayet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 622.

¹⁰⁴ Abduh, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, 1/386; Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 175; Hourani, *Arabic Thought*, 148, 152, 155; İnayet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 622-623.

¹⁰⁵ Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 175; Hourani, *Arabic Thought*, 148, 152-153, 155; İnayet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 514, 622.

Abduh, “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesine dayanarak, tüm medenî, hukukî, siyasî, kazaî ve iktisadî alanı düzenleyen muamelât alanında modern şartlar ve normlarla uyuşmadığını düşündüğü dört mezhebe ait kadim fıkıh külliyâtını devre dışı bırakmayı ve modern ictheadların önünü açmayı hedeflemiştir.¹⁰⁶ Ancak o bunu yaparken kaideyi kadim ve otantik çerçevesinden uzaklaştırmış; örfî hükümlerle sınırlı cüz'î bir prensip olmaktan çıkararak, tüm muamelât ve fıkıh sahasını kuşatan küllî bir prensip haline getirmiştir.¹⁰⁷ Böylece kaidenin kapsam alanını, tüm fıkıhın yenilenmesini ve klasik fikhî birikimi tamamen devre dışı bırakmayı sağlayacak şekilde tüm fıkıh ve muamelât alanına genişletmiştir.¹⁰⁸ Oysa kadim fıkıh düşüncesinde, dini hükümlerin “dinî-dünyevî” şeklinde ayrılması ve bütün muamelât alanının dünyevî-değişir bir alan haline getirilmesi gibi bir yaklaşım hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Aynı şekilde muamelât sahasındaki tüm hükümlerin “zamanın değişmesiyle değişen hükümler” olduğu şeklinde sınırsız ve aşırı geniş bir değişim yaklaşımı da hiçbir zaman söz konusu olmamıştır.¹⁰⁹

Abduh'un değişim düşüncesini fıkıh düşüncesinin merkezine yerleştirerek fikhî hükümlerde büyük yenilenme ve reform projesinin önünü açmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Zira o klasik usûlde olmayan bir ayımla, dinî hükümleri “değişmez hükümler-değişir hükümler” şeklinde iki temel alana ayırmış; değişmez ve asıl dinî alanı yalnızca itikad ve ibadet hükümlerine hasretmiş, bunun dışındaki tüm muamelat alanının ise değişim sahası olduğunu iddia etmiştir.¹¹⁰ Kur'an ve Sünnet'in itikad ve ibadet alanında değişmez detay hükümler sevkettiğini, ancak muamelat alanında ise sadece “genel prensipleri” vazetmekle yetindiğini, bu alanın detay hükümlerinin belirlenmesini ise insan aklına, zamanın şartlarına ve maslahatlarına bıraktığını iddia etmiştir.¹¹¹ Muamelat alanındaki hükümlerin genel maslahatları temin için vazedildiğini, maslahatların ise her çağın şartlarına ve durumlarına göre değişeceğini, dolayısıyla değişen maslahatlar doğrultusunda bu hükümlerin de zamana

¹⁰⁶ Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 175; Hourani, *Arabic Thought*, 148, 152-153, 155; İnyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 514, 622.

¹⁰⁷ Abduh, *el-A'mâlî'l-Kâmile*, 1/386; Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 175; Hourani, *Arabic Thought*, 148, 152, 155; İnyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 622-623.

¹⁰⁸ Abduh, *el-A'mâlî'l-Kâmile*, 1/386; Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 175; Hourani, *Arabic Thought*, 148, 152, 155; İnyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 622-623

¹⁰⁹ “Mecelle Esbâb-ı Mücibe Mazbatası”, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 42, Kevserî, “Din ve Fıkıh”, *Makâlât*, 95; a.mlf., “Şer'ullahi fi Nazari'l-Müslimin”, *Makâlât*, 100-101; a.mlf., “Nazaru'l-Mer'i ila Şer'illahi Mi'yaru Dinihi”, *Makâlât*, 233; Bûtî, *Đavâbi'tü'l-Maşlaħa*, 424.

¹¹⁰ Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 175; Hourani, *Arabic Thought*, 148, 152-153, 155; İnyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 514, 622.

¹¹¹ Abduh, *el-A'mâlî'l-Kâmile*, 1/386; Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 175; Hourani, *Arabic Thought*, 148, 152, 155.

ve şartlara göre değişeceğini ileri sürmüştür.¹¹² Değişimi ve maslahatı muamelat alanının en önemli özelliği haline getirerek, Abduh fıkıhta modern yenilenme ve reform projesinin önünü açmaya ve meşruiyetini sağlamaya çalışmıştır.¹¹³

“Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesini tüm muamelât ve fıkıh sahasına genişleten ve böylece tüm kadim fikhî birikimin modern icthadlarla değiştirilmesini hedefleyen bu modern değişim yorumunun, kadim fukaha ve Mecelle tarafından benimsenen kadim değişim prensibiyle bağdaştırılması güç görünmektedir. Büyük bir çoğunluğu sahâbeden, seleften ve müctehid imamlardan nakledilip tevarüs edilen muamelât alanının ana hükümlerinin modern telakkilerle ve şartlarla uyuşmadığı gerekçesiyle değişime tâbi tutulmak istenmesi, aşırı, itidalden uzak ve modernist bir değişim yaklaşımıdır. Sahâbeden başlayarak selef ve halef, mütekaddimîn ve müteahhirîn fukaha tarafından oluşturulan ve esas itibarıyla nakle (Kur'an ve Sünnet'e) dayanan bin yıllık kadim fıkıh ve usûl düşüncesinde Abduh'un savunduğu ölçekte bir değişim ve icthad anlayışı hiçbir zaman söz konusu olmamıştır.

Sahâbe, tâbiîn ve müctehid imamlara dayanan ve onlardan tevarüs edilen ana hüküm külliyyatının çağın şartlarına uymadığı gerekçesiyle tartışmaya açılması ve değiştirilmek istenmesi fıkıh tarihinin hiçbir döneminde hiç âlim tarafından teklif edilmemiştir. Hükümlerde değişim ancak nassa dayanmayan ve örfte istinat eden, aslî hükümlere götürücü ikincil, tâli hükümlerde kabul edilmiştir. “Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi gerektiği” prensibi de bu sınırlı alanda ve çerçevede kullanılmıştır. Farklı bir deyişle söz konusu prensibin, klasik anlam aralığı adı geçen ölçülerle sınırlandırılmıştır. Her devirde özellikle mezhebe bağlı icthad yoluyla icthad faaliyeti kesintisiz devam etmiş, yeni ortaya çıkan meseleler mezhebe bağlı icthad ve tahriç usûlü ile hükme bağlanmış¹¹⁴, ihtiyaç olduğunda farklı mezheplerden de istifade edilmiştir. Örf değişimleri fesâd-ı zaman, umumi zaruret ve hacet gibi durumlarla örfte dayanan ikincil tâli hükümlerde ya mezhep içinden farklı görüşlerin tercih edilmesiyle ya da tahriç, yani mezhebe bağlı icthad usûlüyle yeni bir icthadda bulunularak dönemin örf ve şartlarına uygun hüküm değişimleri yapılmıştır. Tüm İslâm hukuk mezheplerinin ittifakıyla kabul edilen mezhebe bağlı icthad şeklindeki bu kadim usûl modern dönemde Mecelle tarafından da takip edilmiş ve bu usûlden vazgeçilmemiştir. Mecelle, Hanefî mezhebine bağlı kalarak, örfte dayanan tâli birtakım meselelerde çağın şartlarına ve örf değişimlerine uygun mezhep içinden tercihler yaparak, umumi zaruret ve ihtiyaçları karşılayan ölçülü ve sınırlı hüküm değişimleri yapmıştır. Ancak modern fıkıh

¹¹² Adams, *Islam and Modernism*, 175; Hourani, *Arabic Thought*, 148, 152-153, 155; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 622.

¹¹³ Abduh, *el-A'mâlî'l-Kâmile*, 1/386; Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, 1/940; Adams, *Islam and Modernism*, 175; Hourani, *Arabic Thought*, 148, 152-153, 155; İnayet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*, 162; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 622.

¹¹⁴ Eraslan, *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*, 70.

düşüncesinin kurucusu Muhammed Abduh'un Mecelle'deki ve kadim düşüncedeki bu hassas kayıt ve sınırlamaları dikkate almadığı görülmektedir.

Sonuç

Değişim düşüncesi ve kaidesi, modern fıkıh düşüncesinin kurucusu olan Muhammed Abduh'un yenilikçi hukuk düşüncesinin temelini teşkil etmektedir. O'nun, Cemaleddin Efgânî ile birlikte kuruculuğunu ve önderliğini yaptığı dinde ve hukukta reform projesini üzerine bina ettiği en önemli klasik kavram ve kaidelerden birisini -tabii modernleştirerek- “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesi oluşturmaktadır. Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi gerektiği” kaidesi Muhammed Abduh'un yenilikçi ve reformist hukukî düşüncesinin temelinde yer alan en önemli kaide ve mefhumlardan biridir. Onun reformist hukukî görüşünde “değişim düşüncesi ve kaidesi” merkezî bir yere sahiptir ve kurucu temel paradigma ve unsurlardan birini oluşturmaktadır.

Muhammed Abduh, dinî hükümleri klasik fıkıh düşüncesine yabancı bir ayrımla “değişmez alan-değişir alan” ya da “dini alan-dünyevi alan” şeklinde ikiye ayırmış ve fıkıhın tüm medenî, sosyal, siyasî, kazaî ve iktisadî hükümlerden oluşan geniş muamelât sahasını tümüyle “değişir dünyevi hükümler” kategorisi ve dolayısıyla değişim sahası haline getirmiştir. O, dinin değişmez ve asıl din kısmını itikad ve ibadet alanı ile sınırlamış; bunların dışında kalan muamelât alanının ise tümüyle dünyevî alan ve değişim sahası olduğunu iddia etmiştir. Abduh, muamelât alanının esas din alanından olmadığını, kat'î değişmez nasslar ve icmâ ile sabit olmadığını ve bu alandaki teşrîde maslahatların esas alınacağını ileri sürmüştür. Bu alanda Allah'ın yalnızca “genel prensipler”i vazettiğini ve bu alanın detay hükümlerinin her çağda değişen maslahatlar ve zamanın şartları doğrultusunda değişimden geçeceğini iddia etmiştir. Özet olarak, bu saha, yani muamelât sahası değişim sahasıdır. En önemli özelliği değişim sahası oluşudur. Böylece Abduh değişim düşüncesi ve “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesine referansla, fıkıhın modern şartlar ve normlar doğrultusunda büyük bir yenilenme ve reformdan geçirilmesi projesinin önünü açmaya ve meşruiyetini sağlamaya çalışmıştır.

Onun hukuk ve değişim düşüncesini şekillendiren en önemli klasik usûle ait kavramlardan biri de maslahattır. O ve takipçisi olan yenilikçi düşünürler, diğer klasik usûle ait kavramlar gibi, maslahatı da klasik anlam aralığından uzaklaştırıp altını modern bir muhtevayla doldurmuştur. Abduh, maslahatı muamelât sahasında tüm klasik delillerin de üstünde yer alan başat delil konumuna getirmiştir. O, klasik fıkıh düşüncesinde küçük bir azınlık tarafından -Mâlikîler- o da yalnızca nass olmayan hususlarda tali bir kaynak olarak kabul edilen marjinal bir delil ve prensip olan maslahatı, nass olsun olmasın tüm muamelât alanına genişletmiş ve (modern) fıkıh düşüncesinin merkezine geçirmiştir. Muhammed Abduh maslahatı, sosyal ahlak ilminin genel esaslarından hüküm üretme şekline çevirmiştir. O,

muamelât alanında sadece bu genel esas ve prensiplerin Allah tarafından vahyedildiğini, detay ve özel hükümlerin bu genel prensiplere ve zamanın şartlarına göre belirlenmesini ise Allah'ın insan aklı ve ictihadına bıraktığını iddia etmiştir. Zamanın değişmesiyle maslahatlar ve sosyal şartlar değiştiğinde bu detay hükümlerin de değişmesi gerektiğini öne sürmüştür. Böylece o, değişim kaidesini, örfe dayalı hükümler üzerine bina eden kadim yaklaşımın aksine, maslahat düşüncesi üzerine bina etmiş ve tüm fıkha yaymıştır.

Böylece Abduh, “sosyal sâik”i ve şartları hukukta temel belirleyici haline getirmiş ve nasslara dahi tahkim etmiş, hukukta reform projesinin ilham kaynağı haline getirmiştir. Ayrıca maslahat adı altında sosyal ahlakın temel prensiplerini, fikhın tüm medenî, hukukî, siyasî, kazâî ve iktisadî hükümlerini düzenleyen geniş muamelât sahasında, Kuran, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi teşrîin aslî kaynaklarının önüne geçirmiş ve teşrîin temel kaynağı haline getirmiştir. Böylece bu alanda seküler ve modern bir yasamanın önünü açmıştır. Dinin hukuk sahasını oluşturan muamelât alanında; Kur'an ve Sünnetten tümevarım yöntemiyle çıkarıldığı iddia edilen, her aklın kişisel hükümlerine göre değişebilecek, ucu açık “genel ilkeler”e dayalı, akılcı ve beşerî ictihadı, Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi aslî delillerin önüne geçirmiştir. Böylece muamelâtı sekülerleştirmiş, fıkıh ve şeriatı, beşerî, seküler ve aklî kanunlar seviyesine indirmiştir.

O, maslahatı modern Batılı faydacılık esasının etkisiyle “sosyal şartlar ve ihtiyaçlar”a indirgeyip, bu sosyal şartlar ve ihtiyaçları muamelât alanında yegane belirleyici haline getirerek “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesini tüm muamelâta teşmil etmenin zeminini oluşturmaya çalışmıştır. O, muamelât alanında hükümlerin maslahatlar için vaz edildiğini, maslahatların ise zamana ve çağa göre değişeceğini, dolayısıyla söz konusu hükümlerin de zamanın değişmesiyle değişmesi gerektiğini iddia etmiştir.

Muhammed Abduh'un yenilikçi ve reformist fikhî görüşünde “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesi merkezî bir yeri ve önemi haizdir. O, modern fıkıh ve ictihad düşüncesini bu kaide üzerine bina etmiş, onunla meşrulaştırmaya ve zeminini oluşturmaya çalışmıştır. Ancak o, kaidenin, diğer klasik kavramlar gibi klasik anlam aralığını ve kapsam alanını genişletmiş ve modern bir muhtevaya kavuşturmuştur. O, kadim fıkıh düşüncesinde tüm İslâm hukukçularının görüş birliğiyle ve Mecelle'de, nasslarla düzenlenmeyen, örfe dayalı ikincil hükümlerde geçerli kabul edilmiş olan “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” kaidesini tüm muamelât ve fıkıh alanına genişletmiş ve bütün bir fıkıh alanını değişim alanı haline getirmiştir.

Abduh, kadim fukahanın “delil ve burhana dayalı ihtilaf” değil, “zamanın ve asrın (örfün) değişmesine bağlı ihtilaf” olduğunu ifade edip vurguladıkları, bu yönde kayıt ve şartlarla kabul ettikleri “değişim kaidesi”ni; bu kadim kayıt ve sınırları dikkate almadan tüm fıkha teşmil etmiş ve modern yenilenme projesinin ana argümanlarından biri durumuna getirmiştir. Bu sebeple Abduh'un bu değişim görüşünün, uzun asırlara ve selef-i sâlihine

dayanan kadim değişim görüşü ve kaidesiyle kabil-i telif olmadığı değerlendirilmektedir. O, modern fıkıh düşüncesinin karakteristik zaaflarından ve anakronik çelişkilerinden biri olan; ictihad, maslahat, taklid, icmâ, şura, ülül-emr gibi klasik usule ait otantik kavramların modern Batılı kavram ve mefhumlarla özdeşleştirilmesinde olduğu gibi, klasik “değişim kaidesi”ni de kadim otantik çerçevesinden uzaklaştırıp modern bir muhtevayla doldurmuştur. Kaideyi ucu alabildiğine açık, keyfi ve gelişigüzel bir şekilde genişletmiş, her türlü modern yenilik teklifinin en önemli argümanlarından biri durumuna getirmiştir.

Kaynakça

- A.N. Amır, A.O. Shuriye, A.F.Ismail. “Muhammed Abduh’un Moderniteye Katkısı”. çev. Osman Şahin. *Birey ve Toplum* 3/6 (Güz 2013), 223-241.
- Abduh, Muhammed Abduh b. Hasan. *el-A’mâlî’l-kâmile lil-imam Muhammed Abduh*, haz. Muhammed Ammara. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’ş-Şürûk, 1994.
- Abdürrahîm, Alâi İbrahim. *Teğayyuru’l-fetvâ bi-teğayyuru’z-zamân ve’l-mekân*, y.y.: Merkezü Selef lil-Buhûs ve’d-Dirâsât, ts.
- Adams, Charles C. *Islam And Modernism In Egypt: A Study Of The Modern Reform Movement Inaugurated By Muhammad Abduh*, New York: Russel and Russel, 1968.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü’l-hükkâm fi şerhi mecelleti’l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003.
- Apaydın, Yunus. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/528-538. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, Yunus. “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 7-28.
- Azmeh (al), Aziz. *Islams and Modernities*. London-New York: Verso, 1996.
- Azmeh (al), Aziz. *İslâmlar ve Moderniteler*. çev. Elçin Gen. İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramadan. *Đavâbitü’l-maşlaħa fi’ş-şer’ati’l-İslâmiyye*. Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 2014.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi Kadızâdeliler Hareketi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukukunda Değişmenin Sınırı*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2005.
- Eraslan, Şule. *Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Erdem, Sami. *Tanzimat Sonrasında Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Gencer, Bedri. *İslâm’da Modernleşme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Gibb, Hamilton A.R. *İslâm’da Modern Eğilimler*. çev. M. Kürşad Atalar. Ankara: Çağlar Yayınları, 2006.
- Güzelhisarî, *Menâfi’u’l-hakâ’ik şerhu mecâmi’u’l-hakâ’ik*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1308.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Mecâmi’u’l-hakâ’ik*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1318.

- Hallaq, Wael b. *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnî usûl al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hasanova, Samira. *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Hatiboğlu, İbrahim. *İslâm Dünyasının Çağdaşlama Serüveni*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. London: Cambridge University Press, 1983.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Neşru'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâmi âla'l-urf (Mecmûatu Resâil-i İbn Âbidîn)*. y.y.: t.y..
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İnayet, Hamid. *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri*. çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- İzmirli, İsmail Hakkı, "Sebilü'r-Reşad Ceride-i İslamiyyesi Heyet-i Muhtereme-i İlmiyyesine [Gönderilen Sorulara] Cevap". *Sebilü'r-Reşad (Sırat-ı Müstakim)*. Eşref Edib, 12/292 (3 Nisan 1330).
- Kartal, Abdülkadir. *Bazı Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Muhammed Abduh'un Yaklaşımı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, ts.
- Kavak, Özgür. *Modern Fıkıh Düşüncesi: Reşid Rıza Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kavak, Özgür. "Tecdîd Mi, Yeniden İnşa Mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbâl'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 193-206.
- Kerr, Malcolm H. *Islâmic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashîd Rıdâ*. Berkeley: University of California, 1966.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Layish, Aharon. "Modernistlerin İslâm Hukukunun Sekülerleşmesine Katkısı". çev. Sami Erdem, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi Cemaleddin Efgânî Muhammed Abduh Reşîd Rıza ve Türkiye'deki Takipçileri*. çev. Ali Nar ve Sezai Özel. İstanbul: Bedir Yayınları, 1998.
- Mecelle Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası. *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. haz. Ahmed Akgündüz. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017.
- Merad, Ali. "İslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/143-156. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mahmud. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1998.
- Özen, Şükrü. "İstislâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Târihu'l-üstâzi'l-imâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru Fadîle, 2. Basım, 2006.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmet, *el-Mebsût*, 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1989.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyinü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.

TOKİ ve Tasarrufa Dayalı Finansman Şirketlerindeki Konut Finansmanının Fıkhî Boyutu

TOKİ and Savings-Based Finance Companies Fiqh Dimension of Housing Finance

*Orhan YILMAZ**

Öz

İnsanlık tarih boyunca barınmaya muhtaç bir varlık olarak hayatını devam ettirmiştir. Ağaç kovukları ve mağaralarla başlayan bu süreç günümüze kadar oldukça formlar değişikliğine uğramış ve yapısal açıdan gelişerek birçok farklı biçime dönüşmüştür. Günümüzde artık barınma ihtiyacı konut için gerekli olan yapısal kaygıları aşarak maddi olanaklar boyutuna geçmiştir. İnsanların hayatlarında neredeyse ilk sırayı ev sahibi olma isteği almıştır. Sınırsız ihtiyaçlar ve sınırlı gelir kaynakları arasında yaşayan insanlar ev sahibi olabilmek için çeşitli yollara başvurmuş ve bazı sistemler geliştirmiştir. Bunların başında banka kredileri gelmektedir. Ancak faiz hassasiyeti olan ve Allah'ın emirlerine uygun bir yaşam sürmeyi hedefleyen Müslümanlar, bu sisteme karşı faizin olmadığı bazı yapılar oluşturmaya çalışmışlardır. Bunların en başında bilindiği üzere katılım bankaları gelmektedir. Faizsiz iddiası hakkında geliştirilen diğer yapılar ise tasarrufa dayalı finansman sistemi ve toplu konut projeleridir.

Çalışmadaki amaç Türkiye'nin son zamanlarda içinde bulunduğu ekonomik darboğaz dikkate alınmak suretiyle, devletin önem verdiği Toplu Konut İdaresi'nin konut projeleri ile faiz hassasiyetiyle çözüm arayışları sonucunda geliştirilen, tasarrufa dayalı finansman sisteminin konut finansman kısmı hakkında fıkhî bir değerlendirme yapmaktır. Çalışmanın kapsamı faizsiz olduğu iddialarıyla vatandaşların yöneldiği TOKİ ve Tasarrufa Dayalı Finansman Sistemi (TDFS) ile sınırlı tutularak, bu kurumlarca yapılan konut finansman işlemlerinin İslâm hukukuna uygunluğu, akitler bağlamında temellendirilen bir yöntemle açıklanmaya çalışılmıştır. Hakkında fazlaca çalışma olması sebebiyle katılım bankacılığının konut finansman yöntemleri ise kapsam dışında bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Konut Finansmanı, İslâmi Finans, TOKİ, TDFS, Faiz.

Abstract

Throughout history, human has continued his life as a being in need of shelter and has gone to meet his need for shelter by resorting to various ways. This process, which started with tree hollows and caves, continues its progress as extremely luxurious structures today. Today, the need for shelter has moved from structural concerns to financial concerns. The desire to own a house has taken the first place in people's lives. People living between unlimited needs and limited income sources have resorted to various ways and developed some systems in order to own a house. The first of these is bank loans.

* orhanyilmaz25@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-2001-6539, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 11/01/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 13/03/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/03/2023.

However, Muslims, who are sensitive to interest and aim to live a life in accordance with Allah's orders, have tried to create some structures where there is no interest against this system. Participation banks come first among them. However, due to the fact that there are many studies on participation banks, housing financing methods of participation banks are not included in this study. In the study, taking into account the economic bottleneck that Turkey has been in lately, the savings-based interest-free financing system, which was developed as a result of the Housing Project and the search for solutions due to the interest sensitivity of the Housing Development Administration, was organized by the government to give importance to people to relax a little in this inflationary environment. has been subjected to a jurisprudential evaluation.

Keywords: Housing Finance, Islamic Finance, TOKİ, TDFS, Interest.

Giriş

Tarihin ilk devirlerinde ağaç kovukları ve mağaralarla başlayan havâic-i asliyye serüveni, günümüzde, modern konutlar aracılığıyla devam etmektedir. Ancak bu modernite ile birlikte konuta erişim imkânı aynı oranda ilerlememekte hatta ters orantılı bir seyir göstermektedir. Çünkü insanların çoğu ekonomik ve sosyal sorunlar ile nüfus artışı ve plansız kentleşme gibi sebeplerle günümüzdeki hayat standartlarına sahip konutlara erişememektedir. Bu sebeple bazı kesimler sağlıklı ve deprem riski yüksek konutlarda konut ihtiyacını giderirken çoğu kesim ise kira yoluyla bu ihtiyacını karşılamaktadır. Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de bulunan konut sorunu hakkında insanlar, çeşitli çözüm yolları geliştirmeye çalışmış, bazıları bankaların verdikleri kredilerle, bazıları devletin sosyal yardım ve destek projeleri ile bazıları ise bunu İslâmi hassasiyetler güderek geliştirilen sistemlerle çözmeye çalışmıştır. Türkiye’de geçmişten günümüze kadar vatandaşların konuta erişimini kolaylaştırabilmek adına, gerek özel sektör eliyle gerekse kamu desteğiyle birçok sistem uygulamaya konulmuştur. Bunların kurumsal olanlarının, Toplu Konut İdaresi (TOKİ), sosyal güvenlik kurumları ile dayanışma sandıkları ve ticari bankalar olduğu görülmektedir.¹ Bu sistemlere ek olarak, son zamanlarda BDDK’nın denetimi altına alınan tasarrufa dayalı finansman şirketleri de (TDFS) dâhil olmuştur.²

Bu çalışmada kurumsal olan ve çok sayıda insana hitap eden, aynı zamanlarda yaşanan ekonomik sorunlar sebebiyle konut fiyatlarındaki yüksek artışlar sebebiyle vatandaşların çokça rağbet gösterdiği ve faiz hassasiyeti olan kişilerin daha çok tercih ettiği iki konut finansman modeli üzerinde durulacaktır. Bunlardan ilki, TOKİ tarafından hazırlanan sosyal konut projeleri, diğeri ise özel firmalarca yürütülen Tasarrufa Dayalı Finansman Sistemidir (TDFS). Çalışma, konut başlığı altında Türkiye’deki faizsizlik iddiasına sahip iki sistemi de tek bir araştırmada incelemesi ve fikhî temellendirmeler bağlamında eksikliklerin ve çözüm önerilerinin belirtildiği özgün bir çalışmadır. Çalışmada TOKİ ve TDFS’de uygulanan konut

¹ Ali Alp, *Modern Konut Finansmanı* (Ankara: SPK, 2000), 7-18.

² BDDK, <https://www.bddk.org.tr/Duyuru/EkGetir/936?ekId=819> (ET: 18.09.2022).

finansman sisteminin nasıl işlediği hakkında bilgiler verilecek daha sonra bu işlemler İslâm hukukuna bağlı akitler bağlamında temellendirilerek analiz edilecektir. Literatürde TOKİ ve TDFS hakkında DİB'in VII. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısında alınan tebliğ müzakeresi bulunmaktadır. Bunun dışında Hicabi Seçkiner, İlker Koç ve Ömer Çekin'in TDFS hakkında, Soner Duman'ın ise TOKİ hakkında çalışmaları bulunmaktadır.

1. TOKİ

1.1. TOKİ'nin Kuruluşu

Türkiye'de devletin yapı sektörüne destek verdiği sosyal konut bağlamında ilk adım Erzurum'un Horasan ilçesinde yaşanan deprem sonrası, 1926'da Eytam Sandığı'nın, Emlak ve Eytam Sandığı'na dönüştürülmesiyle başlamıştır. 1939 yılında yaşanan Erzincan depremi sonrasında ise konut sorunu daha da gün yüzüne çıkmıştır. 1950'lerde giderek artan köyden kente göçler ve bunun sonunca şehirlerde oluşan konut ihtiyacı, gecekondu ve kaçak yapılaşma sorununu beraberinde getirmiştir. Nihayetinde 1984 yılında bu sorunlarla başa çıkabilmek adına 2985 sayılı Toplu Konut Kanunuyla Toplu Konut Fonu kurulmuştur. 2002 yılına kadar devam eden bu fon, 14.08.2003 tarih ve 25199 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan Cumhurbaşkanlığı D/4/2003/1010 sayılı tezkeresiyle Bayındırlık ve İskân Bakanlığına bağlanmış ve daha sonra 16.01.2004 tarih ve 25348 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan Cumhurbaşkanlığı D/1/2004/54 sayılı tezkeresiyle Başbakanlığa ve son olarak da 09.07.2018 tarih ve 703 sayılı KHK ile Çevre ve Şehircilik Bakanlığına bağlanmıştır. Günümüzde Toplu Konut İdaresi Başkanlığı, yeni adıyla; Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığına bağlı olarak faaliyetlerine devam etmektedir.³

1.2. TOKİ'nin Verdiği Krediler

1971 yılında Polis Vazife ve Salahiyet Kanununa eklenmek suretiyle, şehit olan polis ailelerine konut fonundan faizsiz kredi verilmesi ile başlanan kredi süreci, ilerleyen dönemlerde şehit aileleri terör malulleri, dul ve yetimler ile kültür ve tabiat varlıkları kapsamında genişletilmiştir. Faizsiz konut kredisi esasları, 1991 yılında 20998 sayılı yönetmelikle yürürlüğe girmiştir. Bu bağlamda Toplu Konut İdaresi Başkanlığı, kendi fonundan 13/02/2014 tarihli ve 28912 sayılı "Toplu Konut İdaresi Tarafından Şehit Ailelerine, Harp ve Vazife Malulleri İle Dul ve Yetimlerine Açılacak Faizsiz Konut Kredisi Hakkında Yönetmelik" kapsamında faizsiz kredi imkânı sağlamaktadır. Bu uygulama ile yönetmelik kapsamına alınan kişiler, T.C. Sosyal Güvenlik Kurumundan aldıkları belgeyle Ziraat Bankası'na başvurarak bu haktan faydalanabilmektedirler. Kredinin miktarı Devlet İstatistik

³ TOKİ, T.C. Başbakanlık TOKİ Başkanlığı, "Türkiye Cumhuriyeti 58-60. Hükümetlerinin Planlı Kentleşme ve Konut Üretim Seferberliği 81 İl Konut Uygulamaları" (Ankara: T.C. Başbakanlık TOKİ Başkanlığı Yayınları 2009), 8; <https://a.toki.gov.tr/kurulus-ve-tarihce> (ET. 20.09.2022).

Enstitüsü tarafından yıllık olarak belirlenmektedir. 2022 yılı için kredi miktarı 241.000,00 TL olarak belirlenmiştir.⁴

TOKİ, bu kredi dışında, 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu'nun "Taşınmaz Kültür Varlıklarının Onarımına Yardım Sağlanması ve Katkı Payı" başlık 12. maddesine dayanarak, özel hukuka bağlı gerçek ve tüzel kişilerin mülkiyetindeki ve buna ilaveten korunması gereken tescilli taşınmaz kültür varlıklarının; bakım, onarım ve restorasyon çalışmalarında kullanılmak üzere %4 oranında 10 yıllık kredi kullandırmaktadır.⁵ Görüldüğü üzere TOKİ tarafından kullanılan krediler; Şehit Ailelerine, Harp ve Vazife Malulleri İle Dul ve Yetimleri ile Taşınmaz Kültür Varlıklarının Onarılması başlıkları altında iki türü kapsamaktadır. Bankaların verdiği TOKİ konut borcunun kapatılması hakkındaki krediler ise TOKİ tarafından değil de bankanın kendi finansmanınca karşılanmaktadır.

1.3. TOKİ'nin Sosyal Konut Projeleri

TOKİ ülke genelindeki ihtiyaçları dikkate alarak "Sosyal Konutlar", "Uydu Kentler", "Afet Konutları", "Göçmen Konutları" ve "Sosyal Donatılar" gibi birçok konut programı uygulamaktadır. Bunlar içinden ihtiyacın fazla olduğu illere yoğunlaşmak suretiyle, gelir grubu alt ve orta sınıf için sosyal konut projeleri ile konutlar inşa ettirmektedir. Bu projelere ek olarak TOKİ Başkanlığı 13 Eylül 2023'te yaptığı duyuruda, "İlk Evim" adlı kampanya ile Türkiye genelini kapsayan 500.000 konutluk bir proje daha başlatmıştır.⁶

TOKİ, büyük kentlerde yaşanan yoğunluk sebebiyle şehirlerin yükünü azaltmak amacıyla büyük şehirlere bağlantılı olarak "Uydu Kent" projeleriyle şehirlerin yükünü azaltmayı hedeflemekte ve bu şehirlerde çalışan orta ve alt gelir grubu insanlara konut desteği sağlamaktadır.⁷ Bunun yanında depremde zarar gören ve deprem riski yüksek bölgelerde afet konutları inşa etmektedir.⁸ Bunlar için "Afet Konutları" projeleri yapılırken, köyden kente olan göçleri engellemek adına "Tarımköy Projeleri" ile de üretim ve verimliliğin artırılması hedeflenmektedir.⁹

TOKİ'nin mezkûr projeleri içinden sosyal konut projeleri ile ilgili olarak bakıldığında genel olarak şu şekilde bir yol izlendiği görülmektedir. Öncelikli olarak devletten bedelsiz arsa temin işlemleri yapılmaktadır.¹⁰ Temin edilen bu arsalar yapılacak konutlar ve bu

⁴ <https://a.toki.gov.tr/faizsiz-konut-kredileri> (ET. 20.09.2022).

⁵ <https://a.toki.gov.tr/restorasyon-kredileri> (ET. 20.09.2022).

⁶ <https://a.toki.gov.tr/sosyal-konutlar> (ET. 25.09.2022).

⁷ <https://a.toki.gov.tr/uydu-kentler> (ET. 25.09.2022).

⁸ <https://a.toki.gov.tr/afet-konutlari> (ET. 25.09.2022).

⁹ <https://a.toki.gov.tr/tarimkoyler> (ET. 25.09.2022).

¹⁰ Bedelsiz temin işlemi hakkında 1164 Sayılı Arsa Üretimi ve Değerlendirilmesi Hakkında Kanunun Ek Madde 4-(Ek :28/6/2001-4698/10 md.; Değişik: 8/12/2004-5273/5 md.) bakınız. İlgili madde gereğince Hazineye ait taşınmazların mülkiyetinin bedelsiz olarak TOKİ'ye devredilebileceği belirtilmektedir.

konutların özellikleri belirlendikten sonra ihale süreci başlatılmaktadır. İhalede en düşük teklifi veren ve gerekli yeterliliğe sahip firma ile şartnamede belirtilen konutların yapımına başlanmaktadır. İnşaat süreci belli bir aşamaya geldiğinde ya da bazı projelerde projeye başlandıktan hemen sonra başvuruda bulunan vatandaşlar arasında kurallar çekilmektedir. Çekilen kura sonuçlarında isimleri çıkan vatandaşlarla, idarenin belirlediği kamu bankalarından herhangi birisi aracılığıyla gayrimenkul satış sözleşmesi işlemleri tamamlanmaktadır. Sözleşmede konutların belirlenen fiyatı üzerinden kişilere sunulan %10-%40 arasındaki peşinat oranlarının ödenmesiyle birlikte sözleşmede belirtilen 120 ila 240 ay arasındaki vade seçenekleri ile kalan borç taksitlendirilmektedir. Bu taksitler her yılın Ocak ve Temmuz aylarında, önceki altı aylık süreç dikkate alınarak memur maaşı artışı oranında bir güncellemeye tabi tutulmaktadır. Konut fiyat güncellemesi yapıldıktan sonra kalan borç tutarı belirlenerek kalan aylara yeniden bölünmektedir.¹¹ Bazı dönemlerde ise kampanyalar yapılarak toplam borç bakiyesi üzerinden %20-%25 gibi oranlarla peşin ödeme indirimleri yapılmaktadır. Böylelikle kişilerin konut tapularını daha erken bir tarihte aldığı görülmektedir.¹²

1.4. TOKİ Sosyal Konut Projelerinin Fikhî Değerlendirmesi

Türkiye’de yaşanan enflasyonla mücadele süreci içerisinde, artan kira ve konut fiyatlarına bağlı olarak devletin başlatmış olduğu “İlk Evim” adlı 500.000 adet konut projesi ile gündeme gelen TOKİ konutları hakkında fikhî bir inceleme yapılması yerinde olacaktır.

TOKİ’nin temin ettiği arsaların hazine arsası olduğu daha önce belirtilmişti. Dolayısıyla bu arsalara devlet tarafından konut yaptırılması konusunda fikhî açıdan herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Konutların yapılıp teslim edilmesi sürecinde ise devletin ihale süreciyle konutları yaptırıp hak sahiplerine teslim etmesi şeklinde devam eden bir sürecin bulunduğu görülmektedir. Burada inşaat firması ile hak sahiplerinin herhangi bir akit bağı bulunmadığı için bu aşamada hak sahiplerinin inşaat firması ile istisna’ akdi yaptığı düşünülmemelidir. Çünkü inşaat firması işi alıp başladığı tarih itibariyle bile, hak sahiplerinin kimler olacağı, hangi dairenin hangi hak sahibine ait olacağı gibi konular belirlenmemiştir. Bunun için istisna’ akdi¹³ bağlamında temellendirebileceğimiz taraflar Müteahhit firma ile TOKİ olacaktır.

¹¹TOKİ, *Kurumsal Tanıtım Dökümanı* (<http://i.toki.gov.tr/content/entities/main-page-slider/20191011095737969524-pdf.pdf> Eylül 2019), 26 (ET:25.09.2022); TOKİ Adıyaman’ın Kahta İlçesine bağlı Çobanlı Mahallesi Konut Satış Duyurusuna ait ön bilgilendirme formu, <https://a.toki.gov.tr/satis/files/projects/20220826T0938328454.pdf>, 10. Madde, (ET:25.09.2022).

¹² <https://a.toki.gov.tr/haber/tokinin-indirim-kampanyasi-23-eylulde-basliyor#>, (ET:25.09.2022).

¹³ Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye 1890), 124. Madde; İstisna’ akdi, “bir sanatkârdan uğraştığı iş ile ilgili bir şeyi yapmasını istemeyi ya da sanatkâra siparişte bulunmayı ifade eder. Hamza Aktan, “İstisnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 23/393-396.

Dolayısıyla bu işlemin bir terziye elbise diktirerek o elbiseyi başka birisine satmakla aynı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak burada şunun belirtilmesi gerekmektedir. TOKİ, hak sahiplerine gerekli prosedürleri tamamladıktan sonra tapularını teslim etmemektedir. Bu borcun tamamen ödenmesi şartına bağlanmaktadır. Oysaki alışverişlerde satışı yapılan mebi'nin temlik şarttır. Ancak bakıldığı zaman burada konutların tapuları verilmemiş olsa da zilyetlik şartlarının yerine getirildiği görülmektedir.¹⁴ Şöyle ki konutları teslim edilen hak sahipleri; konutlarını kendi evleri gibi kullanabilmekte, içerisinde istediği değişiklikleri yaptırabilmekte, hatta bazı projelerde konutlarını kiraya verebilmekte ve bir yıl sonra da isterlerse konutlarını başka kişilere borcuyla satabilmektedir. Satılan konut hakkında aracı banka ile yeniden sözleşme yapıldığından ve tüm işlemler yeni hak sahibi üzerinden devam ettiğinden bu işlemi zilyetlik şartının bir göstergesi olarak kabul edebilir.¹⁵

Konutların bir yıl sora üçüncü şahıslara devredilebilmesi konusu, bu işlemin bey'ud-deyn işlemi olduğu düşüncesini akıllara getirebilmektedir. Ancak her ne kadar da akıllara bey'ud-deyn işlemi getirirse de esasen burada alacağın satışının değil yeni bir akitle gayrimenkulün peşin satışının gerçekleştirildiği ve zilyetliğin tüm hakları ile beraber konutu alan üçüncü şahıslara devredildiği açıkça görülmektedir.

TOKİ'nin konut tapularını borç bitinceye kadar vermemesini ise haklı bir gerekçe olarak görüp bunu maslahat bağlamında ele alarak alacağın teminatı açısından rehin kapsamında değerlendirmek yerinde olacaktır. Çünkü rehin; hem alacaklının hem de borçlunun haklarının güvence altına alınmasını amaçlayan bir uygulamadır.¹⁶ TOKİ'nin burada malın kullanım haklarını rehnetmediği, sadece el değiştirilerek borcun tahsil edilemez oluşuna karşı önlem aldığı, açıkça görülmektedir. Ayrıca konut tapularının verilmeyişi, sosyal devlet ilkesi kapsamında da düşünülebilir. Zira art niyetli kişiler bu kampanyalara başvurarak konut hakkı elde ettikten sonra bu haklarını satış yoluyla bundan kazanç sağlayabilmektedirler. Konut tapularının verilmeme sebepleri arasında bu konunun da olduğu rahatlıkla söylenebilir. Velhasıl konut satış sözleşmesinin devletle yapıldığı ve gayrimenkulün zilyetlik ve temlik şartlarının sağlandığı dikkate alındığında, bu sözleşmenin tapu belgesinden bir farkının olmadığı görülmektedir. Bu açıdan konuya yaklaşıldığında sözleşme yapıldıktan sonra konut tapusunun verilmeyişinin maslahat ve rehin kapsamında değerlendirilmesi isabetli bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁴ Mecelle, Mad. 1679. Mecellede zilyed şu şekilde geçmektedir: "Zilyed: Bir ayn'e bilfi'l vad-ı yed eden (fıilen hakimiyeti altında bulunduran) yahut tasarruf-i müllak ile tasarrufu sabit olan (gerçek malikin mülkinde davrandığı gibi davranan) kimse". Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1991, 3/208.

¹⁵ TOKİ örnek gayrimenkul satış sözleşmesi madde 9. <https://docplayer.biz.tr/7952088-Nevsehir-urgup-1-etap-toplu-konut-projesi-gayrimenkul-satis-sozlesmesi.html>, ET:02.10.2022.

¹⁶ Halit Çalı, Hasan Hacak, "Rehin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV, 2007), 34/538- 542; Bkz. Ahmet Aras, "İslam Hukukunda Gayrimenkul Rehni (İpotek)", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 12/23 (2017), 85-105.

İnceleme gereği duyulan bir diğer konu ise TOKİ konutlarında bankaların kredi kullanarak kullandırmadığı ve erken ödeme indirimlerini zaman karşılığında yapılan bir indirim olarak değerlendirmek suretiyle, bunun riba kapsamına girip girmediği sorularıdır. İlk olarak kredi kullandırma sorusu ile başlayalım. “TOKİ'nin Verdiği Krediler” başlığı altında da belirtildiği gibi verilen krediler kamu bankaları tarafından faizsiz olarak ve 28912 sayılı yönetmelik kapsamındaki kişilere verilmektedir. Bunu mefhumun muhalifi şeklinde bir yaklaşımla faizli olarak da verilebileceği şeklinde düşünmek isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Zira bakıldığı zaman konut projelerinde yönetmelik kapsamındaki kişiler, devletin pozitif ayrımcılık kapsamında değerlendirilen ve aynı zamanda sosyal devlet ilkesi gözetilmek suretiyle destek olunması gereken kişilerdir.¹⁷ Bunun dışındaki kişilere herhangi bir kredi kullandırma işlemi “yeniden değerlendirme” sisteminin esas alındığı projelerde bulunmamaktadır. Esasen konutların teslimatının yapılması işlemlerinde, bankanın herhangi bir faizli kredi vermeyip sadece bir vekil olarak ve temerküz odaklı işlemleri yürüttüğü, sözleşmeleri hak sahiplerine imzalatıldığı ve tahsilatlarla gecikme cezalarından¹⁸ doğan alacakları, TOKİ hesaplarına aktardığı görülmektedir.¹⁹ Son zamanlarda gündemde olan konut projeleri hakkında devlet bankalarından kredi kullandırılmak suretiyle sabit taksitli ödeme planı oluşturulan projeler ise elbette riba kapsamında değerlendirilmelidir. Zira bankanın TOKİ ile hak sahibi arasına girerek TOKİ'ye olan borcu kapatıp hak sahibini, oranı ne olursa olsun, kredi kullandırmak suretiyle kendine borçlandırdığı bir uygulama, İslâmi esaslara aykırı olan alım satım işleminin olmayıp sadece paradan para kazanılan faizli işlemler statüsündedir.²⁰

¹⁷ TOKİ örnek gayrimenkul satış sözleşmesi <https://docplayer.biz.tr/7952088-Nevsehir-urgup-1-etap-toplu-konut-projesi-gayrimenkul-satis-sozlesmesi.html>, (ET:02.10.2022); <https://a.toki.gov.tr/faizsiz-konut-kredileri> (ET: 02.10.2022).

¹⁸ Gecikme cezası konusunun ulema arasında farklı uygulama ve çözüm önerileri bulunmaktadır. Bir kısmı gecikme cezasının faiz olabileceği endişesiyle alınmasını uygun görmeyen bir kısmı ise bunun farklı yöntem ve uygulamalarla çözülebileceği önerisinde bulunmaktadır. Çalışmamızın sınırlarını aşacak bu konu hakkında detaylı bilgiler için bkz. Mehmet Akif Aydın, “Borç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV, 1992), 6/288; Abdulaziz Bayındır “Faizsiz Sistemde Ödemeyi Geciktiren Borçluya Uygulanacak Maddi Ceza” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2010) 16/331-346; Şevket Pekdemir “İslam Hukuku Açısından Para Borçlarında Cezai Şart”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2014) 23/129-156.

¹⁹ Mehmet Akkuş, “Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VII, Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar”, *TOKİ Konut Edinme Uygulamalarının Fikhî Açısından Değerlendirilmesi*” Konulu Tebliğin Müzakeresi (Ankara: DİB, Yayınları, 2019),231; TOKİ, Kurumsal Tanıtım Dökümanı Eylül 2019; Ankara Sincan Saraycık Mahallesi Projesi (Sözleşme İmzalama Bilgilendirme Notu) <https://a.toki.gov.tr/satis/files/projects/20220822T1543396694.pdf> ET: 02.10.2022; TOKİ örnek gayrimenkul satış sözleşmesi <https://docplayer.biz.tr/7952088-Nevsehir-urgup-1-etap-toplu-konut-projesi-gayrimenkul-satis-sozlesmesi.html>, (ET:02.10.2022); <https://www.halkbank.com.tr/tr/bireysel/krediler/konut-kredileri/TOKI-islemleri.html>, (ET:02.10.2022)

²⁰ Serahsî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Sehl Şemsü'l-Eimme, *Mebûsât* (Kahire: Matba'ah al-Sa'adat, 1906), 12/109.

Konutlarda erken ödeme indirimi konusuna gelince, tamamen TOKİ'nin inisiyatifinde olan bu işlemlerin bazı dönemlerde uygulandığı görülmektedir. Ocak ve Temmuz aylarında bakiye borç miktarının %10'nundan az olmayacak şekilde ara ödemeler de yapılabilmektedir. Yapılan peşin ödemelerle borç bakiyesinde TOKİ tarafından belirlenen oranlarda indirimler yapılabilmektedir.²¹

Konuyu analiz etmeden önce “iskonto” hakkında bazı bilgilerin bilinmesi gereklidir. İlk olarak vadeli bir alacaktan belirli bir miktarın düşülerek belirlenen vadeden önce tahsil etme işlemine iskonto denilmektedir. Peki, araya vade konularak fazlalıklı geri ödemesi yapılan para faiz cereyan ederken acaba bu işlemin tersi olan vadenin kısaltılması işlemi de faiz cereyan eder mi, bu konuyu inceleyelim. Klasik kaynaklarımızda iskonto, fukahanın çoğu tarafından faiz olarak adlandırılmaktadır.²² İskontoyu faizli işlem olarak görenlerin delili Mikdâd b. el-Esved'den rivayet edilen *es-Sünenü'l-Kübrâ*'da geçen şu hadistir: “Birine yüz dinar borç para vermişim. Ben ona, ‘Bana doksan dinarı peşin öde, on dinarı eksik alayım, teklifinde buldum. O da bunu kabul etti. Daha sonra bu durum Resûlullah’a intikal edince, Resûlullah bana; ‘Ey Mikdâd ribâyı yedin ve yedirdin.’ buyurdu.²³ Diğer görüş sahipleri ise sıhhat derecesi tartışmalı olmakla beraber, Medine’den sürülen Yahudilere, Hz. Peygamberin vadeli alacaklarının peşin ödenmesi durumunda indirimli tahsilat yapmaları konusunda izin verdiği hadisi delil göstermektedirler.²⁴

İskonto hadislerde böyle geçerken İslâm âlimlerinin konuya bakış açıları da farklılık göstermektedir. Klasik fukahanın görüşünden ayrı olarak İbn Kayyim iskontoyu faiz olarak değerlendirenlere cevaben şu açıklamalarda bulunmaktadır: “Faiz bedellerden birinde vade karşılığında tutulan fazlalıktır. İskontoya gelince vadenin kalkmasına karşın zimmetin borcun bir kısmından kurtulmasıdır. Bu ne hakikat ne lügat ne de örf açısından faizdir. Faiz artış demektir buradaysa bunun zıddı söz konusudur. Nitekim, -artırıyor musun ödüyor musun?- ile -şimdi öde ben de şu kadarını hibe edeyim- arasındaki fark açıktır.”²⁵

²¹ <https://a.toki.gov.tr/haber/tokinin-indirim-kampanyasi-23-eylulde-basliyor> (ET:03.10.2022)

²² İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, ts. II),119.

²³ Beyhakî, Ebu Bekir Ahmet b. el- Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. (Beyrut: Dairetu Maarif, 1344/1922), 6/28.

²⁴ İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 12/119-120.

²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye. *İlâmü'l-Muvakkı'în'an Rabbi'l-Âlemîn*. Thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: 1374/1955), 3/371.

Günümüzdeki bazı araştırmacılar da iskontoyu faiz olarak görmemektedir.²⁶ Faizin yasak oluşundaki asıl gaye ne zarar vermek ne de zarara uğramaktır.²⁷ Alış veriş işlemlerinde iki tarafın da rızasının olması durumunda bu indirimin iki tarafa da yarar sağlayacağı açıktır. Bu sebeple taksitli mal satışlarında baştan böyle bir durumun konuşulmaması ve daha sonra bu şekilde borcun tamamının ya da bir kısmının kapatılması durumunun ortaya çıkması halinde, aslında iki taraf için de fayda sağlayıcı bir mesele olarak karşımıza çıkan iskonto işlemlerini mutlak faizli bir işlem olarak görmemek daha ihtiyatlı bir yaklaşım olacaktır.²⁸

TOKİ'nin sosyal konut projeleri hakkında en çok tartışılan konu, şüphesiz konutların borç tutarlarında ve taksitlerinde dönemsel olarak yapılan yeniden değerlendirme işlemleridir. Yeniden değerlendirme işlemleri Ocak ayı ile Temmuz ayında, bir önceki altı aylık döneme ait memur maaş zammı oranları dikkate alınmak suretiyle yapılmaktadır.²⁹ Yapılan bu yeniden değerlendirme işlemleri, konut taksitlerinde ve bakiye borç miktarında bir artışa neden olmaktadır. Bu artış hakkında akdin sıhhatine etkisi bağlamında bir değerlendirme yapılacak olursa, öncelikle satış anında bir belirsizliğin olmadığı görülecektir. Şöyle ki bankanın vekil sıfatıyla yer aldığı sözleşme imzalamada sürecinde, hak sahipleri konutların sözleşme tutarlarını bilmektedir. Peşinat ödendikten sonra kalan tutar üzerinden sözleşme imzalanarak satış işlemleri tamamlanmaktadır. Dolayısıyla konutun satış bedeli ve vadesi bilindiğinden herhangi bir garar,³⁰ nizaya³¹ sebebiyet verecek bir kapalılık ve hayali satım durumu, aynı zamanda klasik manada bir fiyat belirsizliği söz konusu değildir. Bunu cahiliye satımında

²⁶ Mustafa Çakır, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VII, “Finans Aracı Olarak Teverruk ve Fikhî Tahlili” (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 457. Alınan karar şu şekildedir: “İslâm Konferansı Teşkilatı'na Bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin VII. dönem toplantısında (09-14 Mayıs 1992) konu ile ilgili alınan kararda, ister borçlu ister alacaklı taraftan olsun, önceden bir anlaşma olmaksızın sadece borçlu ve alacaklı arasında olması koşuluyla erken ödeme durumunda yapılacak indirimin caiz olacağı belirtilmiştir.” Davut Yaylalı, “Finans ve Borsa”, I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, II. Oturum, Konya: (1996), 395-396; Bilal Aybakan, “Borç Yapılandırma (Erken Ödeme ve Öteleme), II. Uluslararası İslâm Ticaret Hukuku Kongresi” (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 681-695; Mehmet Aziz Yaşar, “Erken Ödeme İndirimi Muamelesinin Şer'î Hükümü ve Cahiliye Ribâsı ile İlişkisi Açısından Tahlili” *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 6/2 (2019) 135-145.

²⁷ Bakara, 2/279.

²⁸ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, “Murabaha” (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, ty), 5/9, 214.

²⁹ TOKİ, *Kurumsal Tanıtım Dökümanı Eylül 2019*, 26; Nevşehir Ürgüp 1. Etap TOKİ Konut Projesi Gayrimenkul Satış Sözleşmesi, <https://docplayer.biz.tr/7952088-Nevsehir-urgup-1-etap-toplu-konut-projesi-gayrimenkul-satis-sozlesmesi.html>, ET: 04.10.2022; TOKİ Adıyaman/Kahta Çobanlı Mah. Konut Satış Duyurusu/Bilgilendirme Formu, <https://a.toki.gov.tr/satis/files/projects/20220826T0938328454.pdf>, 10. Madde, (ET:04.10.2022).

³⁰ Garar, sözlükte tehlike, risk ve kişinin bilmeksizin canını ya da malını tehlikeye sokması gibi anlamlara gelir. İbrahim Kafi Dönmez, “Garar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yay. 1996), 13/366-371.

³¹ Bkz. Ali Haydar Bölükbaş, *İslâm Borçlar Hukukunda Niza* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniv., SBE, D.T., 2020). 19-23.

olduğu gibi satıma konu malın mevcut olup olmadığı ve vasıflarının ne olduğu belli olmayan bir akde kıyas etmek, “kıyas mea'l-fârik” olacaktır.

Ayrıca yeniden değerlendirme oranı sonrasında eklenecek tutarlar konusunda bu tutarların fiyat belirsizliğine yol açtığı düşünülse de Hanefî mezhebine göre bunun akdi batıl kılmadığı belirtilmiştir.³² Akdin vasfından olan fiyat belirsizliğinin akdi geçersiz değil fasit kılacağı Hanefî fikhınca kabul edilen görüşler arasındadır.³³ Öte yandan Hanefî fikhının önde gelen âlimlerinden Kâsânî'nin de akitlerde bilinmezlik tarafları anlaşmazlığa götürmeyecek derece yani “cehaleti yesîra” (hafif bilinmezlik) olursa akdin fasit olmayacağına dair görüşü bulunmaktadır.³⁴ Dolayısıyla TOKİ konutlarındaki enflasyon değer kabının eklenmesi şeklinde gerçekleşen yeniden değerlendirme işlemlerinin “cehaleti fahişe” (aşırı bilinmezlik) olarak görülmesi sebebiyle akdin fasit olduğu görüşü isabetli bir yaklaşım olarak görülmemektedir.³⁵

TOKİ ile yapılan akdin fasit olduğu görüşünü kabul etsek dahi fasit akdin sahihe dönüştürülebileceği de gözden kaçırılmaması gereken bir konudur. Şöyle ki; İmam Ebû Yûsuf'un, paranın kabz vaktindeki değerinin verilmesi yönündeki görüşünün³⁶ yanında, her dönem ve bölgede, satım bedelinin akit sırasında değil de ödeme anında kesinleştiği bey' akitlerini caiz gören pek çok âlim bulunmaktadır.³⁷ Konutun da kabz günündeki değerini hesaplama yönteminin enflasyon değer kaybı ile ilişkili olduğu, genel geçer kabul görmüş bir gerçekliktir. Bu açıdan bir değerlendirme yapacak olursak TOKİ konutlarında borç bitiminin yaklaştığı son altı aylık süreç içerisinde artık herhangi bir yeniden değerlendirme işlemi olmayacağından, konutun net olarak toplam değeri son taksit tutarı ile birlikte belirlenmiş olacaktır. Dolayısıyla son taksitte konutun kesinleşen tutarı artık bilinecek ve fasit akde sebep olan belirsizlik giderildiğinden akit sahih akde dönüşecektir.³⁸

³² Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*, Thk. Muhammed Adnan Derviş, 2 Cilt. (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, t.y.) 2/24

³³ Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedaiu's Sanai fi Tertibi's Şerai* (Beyrut: Darül Kitabil Arabi, 1974), 5/156.

³⁴ Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedaiu's Sanai fi Tertibi's Şerai* (Beyrut: Darül Kitabil Arabi, 1974), 5/156

³⁵ Soner Duman, *TOKİ'nin Sosyal Konut Projesi*, <https://isefam.sakarya.edu.tr/tokinin-sosyal-konut-projesi-2022-prof-dr-soner-duman/> (ET:09.03.2023).

³⁶ Muhammed Emîn b. Âbidîn, *Mecmû'atü resâ'ili İbn 'Âbidîn* (byy: 1671) II/56-65; İbn Abidin, *Reddül Muhtar Ale'd Dürri'l Muhtar*, trc. Mehmet Savaş (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 11/90, 94-95.

³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'n an Rabbil Alemin* (Kahire: Darul Hadis 20. ı), 4/305.

³⁸ Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fikhiyye Kâmusu*, İstanbul: Enes Sarmaşık, ts.), VI, 205-206; H. Yunus Apaydın, “Fesad”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (İstanbul: TDV Yayınları 1995),12/420; Ali Haydar Bölükbaş ve Ali Kumaş, Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve Sulbü'l-Akit Kavramı, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* (2020) 33/75, Duman, *TOKİ'nin Sosyal Konut Projesi*, <https://isefam.sakarya.edu.tr/tokinin-sosyal-konut-projesi-2022-prof-dr-soner-duman/> (ET:09.03.2023).

Bu açıklamalar bağlamında ve günümüz bazı fetva kurumlarınca da faiz kapsamında değerlendirilmeyen³⁹ TOKİ'nin yeniden değerlendirme işlemi; ne haksızlık yapmak ne de haksızlığa uğramamak⁴⁰ adına maslahat kapsamında olumlu bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yeniden değerlendirme dönemlerinde memur maaş zammı oranınca tüm borç miktarına zam yapılmakta ve kalan tüm taksitlere de yapılan artış yansıtılmaktadır. Esasen bu sistem satışı yapılan malın değerinin korunması amaçlanarak yapılan bir uygulama olarak gözükmemektedir. Zira tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de varlığını sürdüren enflasyonist ortamlarda, uzun vadeli satışlarda paranın alım gücünde kaçınılmaz olarak değer kayıpları yaşanmaktadır. Buna karşın çok uzun vadeli satış işlemlerinde malın fiyatı taksitli olarak belirlenirken bunun makul düzeylerde belirlenmesi, yani taksitli fiyat üzerine eklenecek farkın belirlenmesi, oldukça zordur. Bu önceden belirlense dahi vadenin uzun olması sebebiyle iki taraf içinde haksızlıklar oluşabilmektedir. Hem alan hem de satan taraf için haksızlık olmaması açısından, paranın değer kaybındaki güncellenmenin adım adım yürütülerek belirlenmesi daha isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Zira sabit taksitli bir ödeme seçeneği belirlendiği zaman hak sahiplerinin bu taksit miktarlarını ödemede güçlük çekecekleri açıktır. Hz. Peygamber bir hadisinde “*Bir haramı helal veya bir helali haram kılmadıkça Müslümanlar arasında sulh caizdir.*” buyurmaktadır.⁴¹ Bakıldığı zaman TOKİ hak sahibi ile bir bey' akdi yapmakta ve bedeli taksitli bir şekilde tahsil etmektedir. Burada malın bedelinde yaşanan değer kaybının eklenmesi işlemini, direkt riba ile eş değer tutmak doğru bir yaklaşım olarak görülmemenin yanında, başta Hanefî mezhebi olmak üzere Hanbelî ve Malikî mezheplerinin de kabul ettiği istihsan görüşüne de ters düşmektedir.⁴²

Ancak yeniden değerlendirme işlemlerinde atlanmaması gereken bir husus olarak karşımıza çıkan “yeniden değerlendirme oranının” memur maaş zammı oranına göre belirlenmesi, esasen doğru bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Çünkü bazı zamanlarda memur maaş zammı oranlarının enflasyon oranının üzerinde yapıldığı da olmuştur. Enflasyonun üzerinde yapılan zamlar bu konuda bir ölçüt alındığıdaysa konut fiyatı piyasa fiyatının üstünde bir bedele ulaşmış olacaktır. Bu konuda herhangi bir haksızlığa mahal vermemek amacıyla artış konusunda baz alınması gereken oranın, resmi makamlarca açıklanan enflasyon oranları

³⁹ Mehmet Akkuş, Diyanet İşleri Başkanlığı, “Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VII, Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar”, *TOKİ Konut Edindirme Uygulamalarının Fikhî Açısından Değerlendirilmesi* Konulu Tebliğin Müzakeresi (Ankara: DİB, Yayınları, 2017), 243-261.

⁴⁰ Bakara, 2/279.

⁴¹ Tirmizî, Ahkam, 1352.

⁴² İstihsan; “Fıkıh usulünde müçtehidin bir konuda zaruret, örf, maslahat, icmâ gibi daha kuvvetli bir delile dayanmak suretiyle o meselenin benzerlerinde uygulanan genel kuraldan ve hatıra ilk gelen çözümden vazgeçilerek hukukun daha uygun bulunduğu başka bir hükmü vermesi şeklinde özetlenebilen yöntemin adıdır.” Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2001), 23/339-347.

olması gerekmektedir. Zaten İmam Ebû Yûsuf'un fetvası da enflasyon oranına işaret etmektedir. Bu sebeple TOKİ konutlarında yapılan yeniden değerlendirme oranlarında memur maaş zammı oranının değil de resmi makamlarca belirlenen enflasyon oranlarının temel alınması hususu, gözden kaçırılmaması gereken bir konu olarak önem arz etmektedir. Bu durum TOKİ işlemlerinin cevazını etkileyen önemli bir husus olarak ortaya çıkmaktadır.

2. Tasarrufa Dayalı Finansman Sistemi

2.1. TDFS'nin Kuruluşu

Faiz kaygısı güden bir sistem olan Tasarrufa Dayalı Finansman Sistemi (TDFS) ilk olarak 1775 yılında İngiltere'de uygulanmaya başlamıştır. Bu sistem önceleri Almanya'da yapı tasarruf sandığı olarak işletilmiş,⁴³ 1950'li yıllarda da ülkemizde Emlak Bankası bünyesinde konut finansman aracı olarak kullanılmıştır.⁴⁴ 1980'den sonra 2487 sayılı Toplu Konut Yasası çıkarılmış ve buna ek olarak, çeşitli düzenlemeler yapılarak Yapı Tasarruf Hesapları açılıp fon oluşturulması teşvik edilmiştir. Fakat bazı eksiklikler nedeniyle sürekli değişiklik yapılan 2487 sayılı Toplu Konut Yasası kaldırılarak, 1995 yılında 2985 sayılı yeni Toplu Konut Tasarruf Sistemi ve Konut Kredileri Yönetmeliği yürürlüğe girmiştir.⁴⁵ 1990'lı yıllarda müşterilerini otomobil sahibi yapmayı hedefleyen bu sistem 2005 yılından itibaren de konut finansmanı işlemlerini de yapmaya başlamıştır.⁴⁶ Son olarak 07.03.2021 tarih 7292 sayılı Kanunla yapılan değişikliklerle tasarrufa dayalı finansman şirketlerinin denetimin BDDK'ya aktarılması süreci başlatılmıştır.⁴⁷

2.2. TDFS'nin İşleyişi ve Uygulanan Yöntemler

Sistem isminden de anlaşılacağı üzere tasarruf yapmayı hedefleyerek kişilerin gayrimenkul ve araç sahibi olmalarına yardımcı olmayı hedeflemektedir.⁴⁸ Çekilişli ve çekilişsiz olmak üzere ana iki seçenek üzerinde şekillenen sistemde; vade ortası, kısaltılmış vadeli taksit artışı çekilişli, kısaltılmış vadeli sabit ödemeli çekilişli, değer artışı çekilişli ve değerini koruyan model gibi çeşitli adlar altında çeşitli sistemler bulunmakta ve bunlar firmalara göre farklılıklar göstermektedir. Altın gününe benzetilen bu sistemde firmalar organizatörlük yaptıklarını iddia etmektedirler. Firmalar müşterileri ile yaptıkları

⁴³ Selim Kılıç, "Konut Finansman Modeli Olarak Yapı Tasarruf Sandıkları; Almanya ve Türkiye'deki Uygulamaları", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi İİBF, Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, 14/1 (2007), 236.

⁴⁴ Kılıç, "Konut Finansman Modeli Olarak Yapı Tasarruf Sandıkları; Almanya ve Türkiye'deki Uygulamaları", 242.

⁴⁵ Ruşen Keleş, *Kentleşme Politikası* (Ankara: İmge Yayınları, 2006), 518.

⁴⁶ <https://www.eminevim.com/eminevimi-taniyalim>, (ET:18.09.2022).

⁴⁷ <https://www.bddk.org.tr/Duyuru/EkGetir/735?ekId=759>, (ET: 07.10.2022).

⁴⁸ Modeller ve çalışma şekilleri hakkında fazlaca çalışma bulunan bu sistem, çalışmanın sınırlarının aşılması amacıyla özet şekilde verilmeye çalışılmıştır.

sözleşmelerinde baştan organizasyon ücretlerini belirlemekte ve ne kadarlık bir finansman kaynağı talep edildiği sözleşmede önceden belirtilmektedir. Belirlenen finansman tutarı üzerinden taksit tutarları aylara bölünerek ödemelere başlanmaktadır. Teslimattan önce tasarruf dönemi olarak adlandırılan dönemde taksitlerin ödenmemesi durumunda teslimat tarihi ileri bir tarihe ertelenmekte ve bunun için müşteriden herhangi bir gecikme bedeli alınmamaktadır. Teslimattan önce ödemelerde ve taksit sayısında değişiklik yapılabilmektedir. Teslimattan sonra ise ödemelerde gecikme olması durumunda gecikme cezası talep edilebilmektedir. Sistemde firmalar talep edilen finansman tutarının yaklaşık %10 ila %15'i oranında organizasyon ücreti talep etmekte olup bu ücretin öncelikli olarak ödeme şartı vardır. Müşteri sistemden herhangi bir nedenle ayrılmak istediğinde, diğer tüm ödemeleri kendisine belirli bir süre sonunda iade edilmesine karşın başta ödenen organizasyon ücretinin iadesi yapılmamaktadır.⁴⁹ Farklı sistemlere geçmek istediği zaman konut bedeli aynı kalıyor ya da artırılıyor ise organizasyon ücretinin yarısı alınmaktadır. Konut bedeli düşürüldüğünde ise organizasyon bedelinde indirim yapılamamaktadır. Teslimatın yapılması işlemlerinde ise ödemeler müşteri temsilcisi tarafından anlaşma yapılan satıcının hesabına aktarılmaktadır. Daha sonra müşterinin mülkiyetine geçen konut üzerine, kalan borç miktarı kadar ipotek konulmaktadır. Borcun bitimi ile konut üzerindeki ipotek kaldırılarak işlemler neticelendirilmektedir.⁵⁰

2.3. BDDK Süreci

Tasarrufa dayalı finans şirketleri önceleri ülkemizde herhangi bir kanuna tabi olmadan normal bir ticari firma gibi faaliyetlerini yürütmekteydiler. Ancak yaşanan mağduriyetler sonucunda konu TBMM'ye taşınmış ve 7292 sayılı “*Finansal Kiralama, Faktoring Ve Finansman Şirketleri Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun*” gereğince TDFŞ'nin BDDK denetimi altına alınması süreci başlatılmıştır. Daha sonra 6361 sayılı “*Finansal*

⁴⁹ 6361 Sayılı Finansal Kiralama, Faktoring, Finansman Ve Tasarruf Finansman Şirketleri Kanununun 39/A(Ek:4/3/2021-7292/7md.) İlgili kanunun üçüncü maddesinde sözleşme imzalamaya tarihini takip eden on dört gün içinde organizasyon ücreti ve diğer tüm ücretlerin müşteriye iade edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu kanunun dördüncü maddesinde ise tasarruf dönemi bitimine kadar müşteri sözleşmede fesih yetkisine sahiptir. Şayet müşteri fesih yetkisini kullanırsa şirketin, müşterinin organizasyon ücreti bedeli dışındaki toplam birikim tutarlarını müşteriye iade etmekle yükümlü olduğu, ayrıca müşterinin yükümlülüklerini yerine getirmeme durumu hariç sözleşmenin şirket tarafından feshedilemeyeceği belirtilmektedir.

⁵⁰ Murat Ergüven, *Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercihleri Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Türk Hava Kurumu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İABD, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 36-40; İlker Koç, Ömer Çekin, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi “İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım”* (İstanbul: İSEFAM, Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2019), 20; Murat Ergüven, *Tasarrufa Dayalı Finans Sistemi ve Yapı Tasarruf Sandığı Sistemi* (İstanbul: Beta Yayınları, 2021), 78-80; [https://www.eminevim.com/merak-edilenler,\(ET:07.10.2022\);](https://www.eminevim.com/merak-edilenler,(ET:07.10.2022);) <https://www.birevim.com/merakettikleriniz/,> (ET:07.10.2022); [https://www.fuzulev.com/merak-edilenler,\(ET:07.10.2022\);](https://www.fuzulev.com/merak-edilenler,(ET:07.10.2022);)

Kiralama, Faktoring, Finansman ve Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu” gereğince BDDK’nın denetim ve düzenleme yetkisi kapsamına alınmıştır.

Aynı kanuna eklenen geçici yedinci madde ile TDFS’nin intibak süreci başlatılmıştır. Şirketlerin bir ay içinde BDDK’ya başvuruda bulunmaları, durumlarını Kanuna uygun hale getirmeleri gerektiği ve buna uymayan firmaların müşteriye zarara uğratmadan kendilerini tasfiye edecekleri bir plan sunmak zorunda oldukları kendilerine bildirilmiştir. Firmalardan bu işlemleri 07.04.2021 tarihine kadar BDDK’ya bildirmeleri istenmiştir. Başvuruda bulunmayan şirketler hakkında ise izinsiz faaliyette bulunma suçundan işlem başlatılacağı bildirilmiştir.⁵¹

Şu anda intibak süreci olumlu sonuçlanan firmalar şunlardır:

- 1- Birevim Tasarruf Gayrimenkul Otom. Org. Paz. ve Tic. Anonim Şirketi.
- 2- Emin Evim Emin Otomotiv İletişim Org. Paz. San. ve Tic. Anonim Şirketi.
- 3- Fuzul Gayrimenkul Yat. Anonim Şirketi.
- 4- Katılımevim Otomotiv İletişim Org. Paz. San. ve Tic. Anonim Şirketi.
- 5- İmece Yat. Org. Anonim Şirketi.
- 6- Sinpaş Yapı Endüstrisi Anonim Şirketi.⁵²

3. TDFS’nin Konut Finansmanına Dair Fikhî Değerlendirme

Bu sistemle ilgili olarak İslâm hukuku açısından değerlendirme yapabilmek için; akidler bağlamında bir temellendirme yapılması ve sistemin hangi akdin kapsamına girdiğinin tespit edilmesi gerekmektedir.

Bu açıdan konuya yaklaştığımızda, sistemin istisna’ akdi olduğu düşünüldüğünde; organizatör firmanın herhangi bir zanaat ehli olmadığı, herhangi bir eser ortaya koymadığı, imalat yapmadıkları, konutlarla ilgili bir inşaa süreçlerinin de olmadığı ve bu sebeple sistemin istisna’ akdi kapsamında değerlendirilemeyeceği açıkça görülmektedir. Sistemin bey’ işlemi olduğu da söylenememektedir. Çünkü bey’in tanımına bakıldığı zaman “malın temlik kastıyla malla değişimi” şeklinde olduğu görülmektedir.⁵³ Firmalar konut bedelini ödeyenlere ya da bir kısmını ödeyerek taksit ödemelerine devam edenlere malın tedarikini garanti etselerdi ancak o zaman bu işlem bir bey’ işlemidir denilebilirdi. Oysa mal tedariki konusunda firmaların herhangi bir uygulamasının bulunmadığını firmalar zaten kendileri açıkça

⁵¹ <https://www.bddk.org.tr/Duyuru/EkGetir/735?ekId=759>, (ET: 08.02.2022).

⁵² <https://www.bddk.org.tr/Duyuru/EkGetir/936?ekId=819>, (ET: 08.02.2022).

⁵³ Bardakoğlu, “Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1992), 6/13-19.

belirtmektedirler.⁵⁴ Bu sistemin selem akdi kapsamına girdiği düşünüldüğünde; konu hakkında selem akdi hükümlerine bakacak olursak, peşin bedelle vadeli mahsul alma kaydının olduğu, yani re'sülmâl'in (peşin bedelin) akit anında sabit olması ve peşinen ödenmesi gerektiği, selem akdinin Hanefi mezhebine göre asıl uygulama alanının ölçü ve tartı ile satılan mallarda olduğu ve piyasada o an o malın bulunması gerektiği şartlarının bulunduğu görülmektedir.⁵⁵ Oysa firmalar kendilerinin bir yardımlaşma grubu oluşturduğunu, bu gurupları kendilerinin organize ettiklerini ve gruplarda biriken paralarla finansman desteği sağladıklarını belirtmektedirler.⁵⁶ Bu açıdan TDFŞ'nin selem akdi kapsamında değerlendirilebilecek mal satış işlemi yapmadığı açıkça görülmektedir. Hatta kendilerinin de belirttiği gibi müşteri konut finansmanı talep etmişken, herhangi bir sebeple bunun dükkân ya da araç finansmanı gibi farklı modellere dönüştürebileceği belirtilmektedir. Böyle olunca da selem akdinin ana şartlarından olan peşin para ile mal satış işlemi gerçekleşmemekte, satışı yapılan mal, süreç içerisinde değiştirilebilmektedir. Bu semen konusu malın sonradan değişim işlemi, Hanefiler ve Mâlikîler ile Hanbelîler'in çoğunluğuna göre caiz görülmemiştir.⁵⁷ Bu sebeplerle sistem selem akdi hükümlerine⁵⁸ aykırı bir işlem olarak karşımıza çıkmakta ve TDFŞ'nin yaptıkları sözleşmelerin selem akdi kapsamında değerlendirilebileceği düşüncesi fikhî temellendirmeden uzak bir yaklaşım olarak görülmektedir.

Sistemin hibe ya da ivaz şartlı hibe (bir karşılığın şart koşulduğu hibe) olduğu düşünüldüğünde ise belli bir akid temeline dayanmadığı görülmektedir. Şöyle ki tasarruf dönemi olarak adlandırılan teslimat öncesi dönemde firmalara yapılan ödemeleri hibe ya da ivaz şartlı hibe olarak görmek hukuksal yaklaşımla örtüşmemektedir. Esasen yapılan sözleşmelerde herhangi bir hibe ya da ivaz şartlı hibe maddesi bulunmamaktadır. Öyle bir madde olsa bile tasarruf süreleri ile teslimat süreleri aynı olmayan müşterilerin hibe tutarları ile alınan evlere ödeyecekleri tutarlar da aynı olmayacaktır. Çünkü konut misli mallardan değildir.⁵⁹ Dolayısıyla hibe ya da ivaz şartlı hibe akdi yaptığı iddia edilen müşterilerin her birinin hibe tutarlarında farklılıklar olacaktır. Bu eksik tutarlar içinse firma finansman

⁵⁴ Birevim, <https://www.birevim.com/tasarruf-plani/konut-finansmani/>, (ET: 09.10.2022); <https://www.eminevim.com/eminevim-ile-ev-nasil-alinir>, (ET: 09.10.2022).

⁵⁵ Ali El-Hafif, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-ser'iyye* (Kuveyt: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ty)395-397; Aybakan, "Selem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları 2009), 36/402-405.

⁵⁶ Koç ve Çekin; "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi: İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım" *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 20.

⁵⁷ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1410/1990, V, 6-10, 46, 48-49; Aybakan, "Selem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yay. 2009), 36/405.

⁵⁸ Ali El-Hafif, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-ser'iyye* (Kuveyt: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ty)395-397; Aybakan, "Selem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yay. 2009), 36/402-405

⁵⁹ Misli mal Mecellenin 145. maddesinde "Çarşı ve pazarda mu'teddün bih, yani bahânın ihtilâfını mûcip bir tefâvütsüz misli bulunan şeydir."; Fiyatı etkileyecek bir fark olmaksızın birinin diğerinin yerine geçebilen, görüntü, iç yapı ve ekonomik kazanç bakımından aynı özelliklere sahip aynı türden malları ifade eder. Hasan Hacak, "Misli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2020), 30/187-188.

desteğinde bulunacaktır. Böyle olunca da ivaz şartı ile diğer üyelere hibe edilen şeyin konut olmaması sebebiyle söz konusu akdin hükümleri yerine getirilmemiş olacaktır.⁶⁰ Sistem hakkında öne sürülebilecek bir başka düşünce ise bu uygulamanın müşâreke olduğudur. Bu açıdan bakıldığında yapılan ortaklığın inan şirketi⁶¹ niteliğinde olabileceği ancak firmaların herhangi bir ortaklıkta bulunmadıkları, müşterilerine herhangi bir hisse vermedikleri hatta teslimat sürecinin garantörünün kendileri olduklarını ifade ettikleri görülmektedir. Bu sebeple herhangi bir ortaklık ilişkisinin olmadığı açıktır.⁶²

El birliği sistemi olarak adlandırılan bu sistemde aslında müşterilerin aynı gruptaki diğer müşterilerle herhangi bir hukuki bağları bulunmamaktadır.⁶³ TDFS’de her ne kadar belli sayıda kişi ile grup oluşturulduğu ve bu kişilere konut teslimatı yapıldığı söylene de sistemin işleyişine bakıldığı zaman firmanın bir finansör şeklinde işlem yürüttüğü görülmektedir. Şöyle ki 100 kişilik bir gurupta kişilerin aylık 1000TL ödemelerle 100 aylık bir sisteme girdiği söylenmektedir. Birinci ay havuzda toplanan para 100.000TL dir. Bu para sırası gelen müşteriye verilmiş olsun ikinci ay yine aynı ödemelerle yine 100.000TL toplanacaktır ve böylece ikinci müşteri, üçüncü müşteri şeklinde gitmektedir. Yani normal bir altın günü sisteminde 100. kişi 100. ay evini alabilecektir. Oysa firmaların çıkardığı hesaplamalara bakıldığında en geç toplam sürenin ortalama yarısına tekabül eden bir tarihte teslimatı yapabileceklerini söylemektedirler. Peki, bu örnekteki 100 kişilik gurubun tüm üyeleri 50. ayda evlerini hangi finansman ile alabildiler? Normal şartlarda 100. kişinin 100. ay alması gereken 100.000TL, nasıl bir yöntemle 50. ayda verilebilmektedir? Bu sorular firmaların bir finansör gibi işletildikleri düşüncesini akıllara getirmektedir.⁶⁴

Organizasyon ücreti konusunda ise bu ücretin sözleşme tutarından peşinat ödendikten sonra kalan tutarın neredeyse %10 ila %15 ine tekabül ettiğini görmekteyiz.⁶⁵ Bu tutardan tasarruf döneminde ödenilen miktarlar düşülerek hesaplama yapılmamaktadır. Firmalar bu ücreti sistemi organize etmelerinin karşılığında aldıklarını iddia etmektedirler. Ancak bu uygulamaya bakıldığında şöyle bir sorunun olduğu görülmektedir. Şayet sistemi organize

⁶⁰ Mehmet Birsin ve Hatice Ötegeçeli, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve Fikhî Meşruiyeti Üzerinde Yapılan Değerlendirmeler”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* (2019), 104-111.

⁶¹ Ortakların diledikleri miktarda sermayeyle, kâra ve zarara katılımda eşit, tasarrufta ise denk olmadıkları şirket çeşididir. *Mecelle*, 1331, 1369. mad.; Hafif, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*, 459;

⁶² Koç ve Çekin, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi: İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım” *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 25; <https://www.fuzulev.com/merak-edilenler>, (ET: 10.10.2022).

⁶³ Koç ve Çekin, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi: İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım” *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 23.

⁶⁴ Süleyman Kaya, “Faizsiz Finans İlkeleri ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Dair Öneriler”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2019), 42-43; <https://www.birevim.com/blog/sira-tespitli-yontem-nedir-nasil-yapilir>/(ET:10.10.2022); <https://www.eminevim.com/bireysel-finansman-pesinatli>, (ET: 10.10.2022)

⁶⁵ <https://www.eminevim.com/bireysel-finansman-pesinatli> (ET: 10.10.2022)

ettikleri için bu ücret alınmıyorsa, bu ücretin hesaplanması, sözleşme bedelindeki tutara göre değil de hizmet süresine göre veya sağlanan işin niteliğine göre hesaplanmalıdır. Eğer sözleşme tutarına göre hesaplanıyor ise o zaman da tasarruf döneminde müşterin firmaya yaptığı ödemeler ile peşinat tutarı düşüldükten sonra kalan tutar üzerinden bir hesaplama yapılması gerekir. Zira bakıldığı zaman klasik fıkıh kaynaklarında simsarlık ya da dellâllik olarak adlandırılan mesleklerde kişilere yapılan ödemelerin işin nakdi değeri üzerinden değil de parça başı değerlendirme dikkate alınarak yapıldığı görülmektedir.⁶⁶ Örneğin bir çilingir kilitli olan bir kapıyı açmak için parça başı ücretle iş yapmaktadır. Kapının kaliteli oluşu ya da çok pahalı bir kapı olması onun yaptığı işin niteliğinde bir değişikliğe yol açmamaktadır. Bu sebeple organizasyon ücreti konusunda daha makul çözüm yollarının uygulanması bu ücreti faiz şüphesinden daha uzak tutacaktır.⁶⁷ Bir başka yöntem olan kira yardımının yapıldığı uygulamalarda ise bu uygulamaların garar ihtiva etmesi, teslimat tarihinde farklılıklara sebep olması ve haksızlıklara yol açabilmesi nedeniyle, TDFS'nin bu türden yaptığı uygulamalar uygun bir sistem olarak görülmemektedir.⁶⁸

Tüm bu açıklamalar ışığında TDFS değerlendirildiğinde ve diğer değerlendirmelere bakıldığında, İslâm hukuku açısından geliştirilmeye ihtiyacı olan bir sistem olduğu, bu şekliyle bazı problemler barındırdığı görülmektedir. Ancak murabaha ve müşâreke akitleri bağlamında sistemin sorunlu yönlerinin ele alınarak eksikliklerinin giderilmesi durumunda İslâm camiası için daha güzel bir sistem oluşturulabileceği düşünülmektedir.⁶⁹

⁶⁶ Serahsî, *Mebûsât*, XV, 115-116; Yusuf Halaçoğlu, "Dellâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1994), 9/145-146; Hanefîler'in simsarların komisyonlarının işlem bedeli üzerinden yüzde olarak belirlenmesinin haramlığına hükmettiklerine dair görüş bulunmaktadır. Cengiz Kallek, "Simsar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2009), 37/215.; Ali Öztürk, "Faizsiz Finans İlkeleri ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Fon Fazlası Varlıkların Değerlendirilmesi" (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2019), 63.

⁶⁷ Çözüm önerileri konusunda bkz. Birsin ve Ötegeçeli, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve Fıkhî Meşruiyeti Üzerinde Yapılan Değerlendirmeler*, 111.

⁶⁸ Murat Kumbasar, "Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Modeli", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5(2016), 159.; Süleyman Kaya ve Hüseyin Kayapınar, "Günümüz Konut Finansman Teknikleri Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", II. Uluslararası İslâm Ticaret Hukuku Kongresi (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 663-678.

⁶⁹ Kaya, "Günümüz Konut Finansman Teknikleri II. Uluslararası İslâm Ticaret Hukuku Kongresi", 663-674; Koç ve Çekin, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi: İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım" *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 24-27; Öztürk, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sisteminde Fon Fazlası Varlıkların Değerlendirilmesi*, 66-67; Abdullah Kahraman, "Bir Faizsiz Finansman Yöntemi Olarak Müşâreke Akdi ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Sistem (Elbirliği Sistemi Örneği)", *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı 2019), 84; Fatih Mehmet Aydın, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VII, Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar, "Tasarrufa Dayalı Yardımlaşma Usulü Finansman Modelleri ve Fıkhî Açından Değerlendirilmesi" Konulu Tebliğin Müzakeresi (Ankara: DİB, Yayınları, 2019), 66-70.

Sonuç

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de faiz hassasiyeti olan Müslümanlar, İslâmi esaslar bağlamında faiz sistemine karşı çeşitli yöntemler geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bu sistemlerden biri olan ve kıymete değer bir yapı olarak görülen tasarrufa dayalı finansman sistemi, Türkiye’de rağbet görmesine karşın birçok kesim tarafından da eleştirilere maruz kalmıştır. Esasen sistemin faizsiz bir yapı oluşturmak amacıyla ortaya konulduğu açıktır. Ancak bu araştırmada görüldüğü kadarıyla sistemin işleyişinde, İslâm hukuku açısından akidler bağlamında bazı eksiklikler ve sorunlar bulunmaktadır. Elbette bunlar aşılabilir sorunlar değildir. Bu sebeple sistemin İslâm hukuku açısından yeniden bir değerlendirmeye ihtiyacı olduğu açıktır. Önemli bir problem olarak gözüken TDFŞ tarafından alınan organizasyon ücretinin, sözleşme tutarı üzerinden değil de hizmet süresi dikkate alınarak hesaplanması daha isabetli bir yaklaşım olarak görülmektedir. El birliği sistemi şeklinde açıklanmaya çalışılan bu yapının, ilgili firmaların finansörlük yaptıkları iddiaları göz önünde bulundurulmak suretiyle, özellikle finansman temini ve kullanılmasında daha şeffaf bir yapıya dönüştürülerek fikhî açıdan meşru bir zemine oturtulması gerekmektedir. Bunların sağlanması halinde sistemin İslâm hukuku açısından sorunsuz bir yapıya sahip olacağı açıktır.

TOKİ sosyal konut projeleri ile ilgili olarak, devletin bu sistemle vatandaşlarına, uygun ödemelerle ev sahibi olma fırsatı sunduğu rahatlıkla görülmektedir. Türkiye’de yoğun bir taleple karşılık bulan bu projelerdeki enflasyon oranı konusunda yapılan güncellemeleri faiz olarak değerlendirmenin, isabetli bir yaklaşım olmadığı, çalışmadaki analizlerden anlaşılmaktadır. Günümüzde tüm dünyada yaşanan yüksek enflasyonist ortamda, enflasyondan kaynaklanan değer kayıplarının giderilmesi için uygulanan “yeniden değerlendirme” işlemleri, malın kabz günündeki değeri bağlamında dikkate alınmalıdır. Bu uygulama ne devletin ne de vatandaşların zarara uğramaması açısından önem arz etmektedir. Sistemde uygulanan yeniden değerlendirme işlemlerinde, memur maaş artış oranlarının yerine, resmi kurumlar tarafından açıklanan enflasyon oranınca değer güncellemesi yapılamaması, memur maaş zamlarının enflasyonun üzerinde bir oran olması durumunda TOKİ’nin konut projelerine, İslâm hukuku açısından meşruluğuna gölge düşüren en önemli neden olarak görülmektedir.

Günümüzde faizin sömürdüğü ticari hayatın yeniden canlandırılması adına, yeni faizsiz finansal sistemler oluşturulmalı, banka terimi bu toplumun literatüründen çıkarılmalıdır. Spekülatif işlemler yumağı haline gelmiş borsa ve diğer sermaye piyasası sistemleri, orta ve alt gelir gruplarının tasarruflarını güvenli bir şekilde değerlendirebileceği sistemler şeklinde yenilenmelidir.

Kaynakça

- AAOIFI. *Faizsiz Finans Standartları*. “Murabaha”, İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, ts.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye 1890.
- Akın, Cihangir. *Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1986.
- Akkuş, Mehmet, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VII, Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar. “TOKİ Konut Edindirme Uygulamalarının Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi” Konulu Tebliğin Müzakeresi (Ankara: DİB, Yayınları, 2019).
- Aktan, Hamza. “İstisnâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ali El-Hafif. *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*. Kuveyt: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Alp, Ali. *Modern Konut Finansmanı*. Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu, 2000.
- Apaydın, H. Yunus, "Fesad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/420, İstanbul: TDV Yayınları 1995.
- Aras Ahmet, “İslam Hukukunda Gayrimenkul Rehni (İpotek)”. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/23(2017), 85-105.
- Aybakan Bilal, “Selem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/402-405, İstanbul: TDV Yayınları 2009.
- Aybakan, Bilal. Borç Yapılandırma (Erken Ödeme ve Öteleme), II. *Uluslararası İslâm Ticaret Hukuku Kongresi*. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, (2016), 681-695.
- Aydın, Fatih Mehmet, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VII, Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar. “*Tasarrufa Dayalı Yardımlaşma Usulü Finansman Modelleri ve Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi*” Konulu Tebliğin Müzakeresi (DİB Ankara 2019) 66-70.
- Aydın, Mehmet Akif, “Borç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV, 1992), 6/285-291.
- Bardakoğlu Ali, “Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/13-19, İstanbul: TDV Yayınları 1992.
- Bardakoğlu, Ali, “İstihsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/339-347, İstanbul: TDV Yayınları 2001.
- Bayındır Abdulaziz, “Faizsiz Sistemde Ödemeyi Geciktiren Borçluya Uygulanacak Maddi Ceza”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2010) 16/331-346.
- BDDK. <https://www.bddk.org.tr/Duyuru/EkGetir/735?ekId=759>. ET:07.10.2022.
- BDDK. <https://www.bddk.org.tr/Duyuru/EkGetir/735?ekId=759>. (ET: 08.02.2022).
- BDDK. <https://www.bddk.org.tr/Duyuru/EkGetir/936?ekId=819>. (ET: 08.02.2022).
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmet b. el- Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. I-X, Beyrut: Dairetu Maarif, 1344/1922.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fikhiyye Kâmusu*. İstanbul: Enes Sarmaşık, (t.y.), VI, 205, 206. n.d.
- Birevim. <https://www.birevim.com/tasarruf-plani/konut-finansmani/>. (ET: 09.10.2022).

- Birsin Mehmet ve Ötegeçeli Hatice, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve Fikhî Meşruiyeti Üzerinde Yapılan Değerlendirmeler”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* (2019), 86-114.
- Bölükbaş, Ali Haydar. *İslâm Borçlar Hukukunda Niza*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bölükbaş, Ali Haydar ve Kumaş, Ali, “Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve “Sulbü'l-Akit” Kavramı”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*. (2020) 33/55-77.
- Çakır, Mustafa. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VII, Finans Aracı Olarak Teverruk ve Fikhi Tahlili*. Ankara : DİB Yayınları, 2019.
- Çalış Halit, Hacak Hasan, “Rehin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/538- 542 İstanbul: TDV, 2007.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, “Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VII, Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar”. *TOKİ Konut Edinme Uygulamalarının Fikhî Açidan Değerlendirilmesi*” Konulu Tebliğin Müzakeresi, Ankara: DİB Yayınları, 2019), 243-261.
- Dönmez, İbrahim Kafi. “Garar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/366-371, İstanbul: TDV Yayınları 1996.
- Duman Soner. *TOKİ'nin Sosyal Konut Projesi*. <https://isefam.sakarya.edu.tr/tokinin-sosyal-konut-projesi-2022-prof-dr-soner-duman/>. (ET: 09.03.2023).
- Eminevim. <https://www.eminevim.com/eminevim-ile-ev-nasil-alinir>. (ET: 09.10.2022).
- Eminevim. <https://www.eminevim.com/eminevimi-taniyalim>. (ET:18.09.2022).
- Ergüven, Murat. *Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercihleri Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Türk Hava Kurumu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Ergüven, Murat. *Tasarrufa Dayalı Finans Sistemi ve Yapı Tasarruf Sandığı Sistemi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2021.
- Hacak, Hasan. “Misli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/187-188, Ankara: TDV Yayınları 2020.
- Halaçoğlu, Yusuf “Dellâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/145-146, İstanbul: TDV Yayınları 1994.
- İbn Abidin. *Reddül Muhtar Ale'd Dürri'l Muhtar*. trc. Mehmet Savaş. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987, 11.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn b. Âbidîn. *Mecmû'atü resâ'il*. b.y.: 1671, II/56-65.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Âbidîn. *Mecmû'atü resâ'il*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1325.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd. 1-4, Kahire: 1374/1955.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. I-II, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ).
- Kahraman, Abdullah. *Bir Faizsiz Finansman Yöntemi Olarak Müşâreke Akdi ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Sistem (Elbirliği Sistemi Örneği)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı 2019.

- Kallek, Cengiz "Simsar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/215, İstanbul: TDV Yayınları 2009.
- Karaman Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul, 1991.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedaiu's Sanai fi Tertibi's Şerai*. 7 Cilt, Beyrut: Darül Kitabil Arabi, 1974.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedaiu's Sanai fi Tertibi's Şerai*. Beyrut: Darül Kitabil Arabi, 1974, 5/156.
- Kaya Süleyman, "Faizsiz Finans İlkeleri ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Dair Öneriler". *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2019.
- Kaya, Süleyman ve Kayapınar, Hüseyin. "Günümüz Konut Finansman Teknikleri Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *II. Uluslararası İslâm Ticaret Hukuku Kongresi*. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016, 663-678.
- Keleş, Ruşen. *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Yayınları, 2006.
- Kılıç, Selim. "Konut Finansman Modeli Olarak Yapı Tasarruf Sandıkları, and Almanya ve Türkiye'deki Uygulamaları". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi İİBF, Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, 14/1 (2007), 236.
- Koç, İlker ve Çekin, Ömer. *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, "İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım". İstanbul: İSEFAM Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2019.
- Kumbasar Murat, "Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Modeli". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (2016).
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, t.y.).
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/119-120, İstanbul: TDV Yayınları 1995.
- Öztürk, Ali. *Faizsiz Finans İlkeleri ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Fon Fazlası Varlıkların Değerlendirilmesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2019.
- Pekdemir Şevket, "İslam Hukuku Açısından Para Borçlarında Cezai Şart". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2014) 23/129-156.
- Serahsî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Sehl Şemsü'l-Eimme. *Mebûsât*. I-XXX. Kahire: Matba'ah al-Sa'adat, 1906.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1410/1990, V, 6-10, 46, 48-49.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Kütübü Sitte, Darusselam, ts.
- TOKİ. "Kurumsal Tanıtım Dökümanı Eylül 2019", <http://www.toki.gov.tr/yayinlari>. (ET:28.01.2022).
- TOKİ. Adıyaman İli Kahta İlçesi Çobanlı Mahallesi 157 Konut Satış Duyurusu/Ön Bilgilendirme Formu, <https://a.toki.gov.tr/satis/files/projects/20220826T0938328454.pdf>. (ET:25.09.2022).
- TOKİ. <https://a.toki.gov.tr/haber/tokinin-indirim-kampanyasi-23-eylulde-basliyor>. (ET:03.10.2022).
- TOKİ. <https://a.toki.gov.tr/kurulus-ve-tarihce>. (ET:20.09.2022).
- TOKİ. <https://a.toki.gov.tr/restorasyon-kredileri>. (ET:20.09.2022).

- TOKİ. örnek gayrimenkul satış sözleşmesi <https://docplayer.biz.tr/7952088-Nevsehir-urgup-1-etap-toplu-konut-projesi-gayrimenkul-satis-sozlesmesi.html>,. ET:02.10.2022.
- TOKİ. T.C.58.59.ve 60. Hükümetlerinin Planlı Kentleşme ve Konut Üretim Seferberliği, 81 İl Konut Uygulamaları. Ankara: TOKİ Başkanlığı Yayınları 2009.
- Yaşar, Mehmet Aziz. “Erken Ödeme İndirimi Muamelesinin Şer‘î Hükümü ve Cahiliye Ribâsı ile İlişkisi Açısından Tahlili”. *Trabzon İlahiyat Dergisi*. 6/2, (2019) 135-145.
- Yaylalı, Davut, “Finans ve Borsa”, *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*. II. Oturum, Konya: (1996), 395-396.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Yapılan Lisansüstü Tezlerin İncelenmesi

Analysis of Graduate Theses on Religious Culture and Moral Knowledge Textbooks

Suat AYDIN*

Öz

Araştırmada, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları” üzerine yapılmış lisansüstü tezlerin, farklı kriterlere göre incelenip analiz edilmesi, bu konularla ilgilenen araştırmacılara var olan seyrin ve durumun betimlenmesi, ayrıca yeni çalışmalar için fikirler verilmesi amaçlanmıştır. Çalışma, nicel yöntemin kesitsel tarama deseni ile yapılmıştır. Literatür taraması ve doküman incelemesi içeren çalışmada, nitel yöntemin desteği de sağlanmıştır. İki yöntemin kullanılmasına rağmen bu araştırma, bir karma araştırma çalışması değildir. Çalışmada, betimsel analiz ve içerik analizi teknikleri kullanılmıştır. Çalışmanın evrenini, YÖK Ulusal Tez Veri Merkezi’nin resmi internet sayfasında erişimine izin verilen, 2022 yılı Kasım ayına kadar yayınlanan, DKAB Ders Kitapları üzerine yapılmış 49 lisansüstü tez oluşturmaktadır. Çalışmanın örnekleme, amaçlı örnekleme türlerinden ölçüt örnekleme yolu ile belirlenmiştir. Ölçüt olarak, tez başlıklarında “DKAB Ders Kitapları” ifadesinin yer alması belirlenmiştir. Bu ölçüte uyan 35 lisansüstü tez (4 doktora ve 31 yüksek lisans), araştırma kapsamına alınmıştır. Veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından hazırlanan “DKAB Ders Kitapları Lisansüstü Tezleri İnceleme Formu” kullanılmıştır. Araştırmada; tezlerin büyük çoğunluğunun yüksek lisans tezi olduğu, 2010’dan itibaren tez sayılarının artış gösterdiği, danışmanların çoğunun Prof. Dr. olduğu, İlköğretim Kademesi ile 4.-8. sınıflar arasının daha fazla incelendiği sonuçlarına ulaşılmıştır. Ayrıca, araştırmalarda nitel ve tarama-literatür taraması yöntemlerinin daha çok kullanıldığı, veri analizi olarak betimsel ve içerik analizinin daha çok tercih edildiği, yöntem başlığı altındaki desenler, örneklem türü ve büyüklüğü, veri toplama ve analiz teknikleri ile geçerlik-güvenirlik konularında tezlerde yeterli bilgi verilmediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları, Lisansüstü Tezler, Doktora, Yüksek Lisans.

Abstract

The research aims to examine and analyze postgraduate theses on “Textbook on Religious Culture and Moral Knowledge” based on different criteria, to describe the current course and condition of researchers interested in these issues, as well as to give ideas for new studies. The study was carried

* Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Uzman Öğretmen (MEB), suataydin81@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8002-8972, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 31/01/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 15/03/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/03/2023.

out with the cross-sectional scanning pattern of the quantitative method. In the study, which included literature review and document review, the support of the qualitative method was also provided. Although two methods were used, this research is not a mixed research study. The study used descriptive analysis and content analysis techniques. The study's universe consists of 49 postgraduate theses on DKAB Textbooks published by November 2022, which are allowed access on the official website of the National Thesis Data Center of the Board of Higher Education. The study's sample is determined by the way it samples criteria from purposeful sampling types. A benchmark, the term "DKAB Textbook" is specified in thesis titles. The 35 graduate theses (4 doctorate and 31 masters) that fit this measure are covered by research. The "DKAB Textbooks Graduate Theses Review Form" by the researcher was used as a data collection tool. In research; the majority of theses are graduate theses, with thesis numbers increasing from 2010 onwards, with most of the consultants being Prof. Dr., with Grade 4-8. The results of further examination between classes have been reached. Furthermore, it was found that qualitative and scanning-literature scanning methods were more commonly used in research, with descriptive and content analysis as data analysis more preferable and insufficient information was given in theses on patterns under the method title, sample type and size, data collection and analysis techniques and transition-reliability.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Morality Knowledge Textbooks, Graduate Theses, PhD, MSc.

Giriş

Eğitim öğretim faaliyetleri, bir ülkenin bugününü ve geleceğini inşa etmede belirleyici faktörlerden biridir. Bu faaliyetlerin birbirini etkileyen ve şekillendiren önemli parçaları bulunmaktadır. Milli eğitim sisteminin genel özellikleri, okulların fiziki şartları, öğretim programları, öğretmenler, öğrenciler, idareciler ve veliler bu parçalardan bazılarıdır. Bunlar arasında derslerin ayrı bir önemi vardır. Çünkü eğitim öğretimin kazanımları, öğrencilere dersler aracılığıyla verilmeye çalışılmaktadır. İşte bu derslerden birisi de DKAB dersleridir.

İnsanın fitratında yer alan inanma ihtiyacının doğru şekilde karşılanmasında, din eğitimi derslerinin büyük önemi vardır. Temel dini bilgileri örgün eğitim içinde veren, DKAB dersleridir.¹ Bu dersler, toplumsal barışın ve dayanışmanın güçlenmesinde, kardeşlik ikliminin korunmasında, ayrışmaların azalmasında katkılar sunmaktadır. Halkın büyük bir kesimi tarafından da bu dersler, önemsenmektedir.² Ülkemizde, teknolojik gelişmeler ve değişimlerle birlikte derslerin işlenmesinde kullanılan ders kitapları, eğitim ve öğretimin önemli bir parçası olarak görülmeye devam edilmektedir.³

¹ Zeki Çakan, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

² "4 + 4 + 4 Eğitim Sistemi Yeni Anayasa'da Dini Kurumlar Din Eğitimi ve Öğretimi İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu" (2012).

³ Yusuf Sülükçü, "Ders Kitapları İncelemesinde Karşılaşılan Problemler ve İncelemenin İyileştirilmesi Hususunda Bazı Öneriler", 2018, 303-319; Turan Kaçar - Cengiz Taşkiran, "7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabında

Ders kitabı için yapılan farklı tanımlamalara bakıldığında, uzmanlarca incelenen ve onaylanan, öğretim programına uygun olan, eğitim öğretim için kullanılan, basılı olan, öğrencilerin seviyelerine uygun hazırlanan, yardımcı olan, rehberlik ve yönlendirme yapan, zenginleştiren vb. ifadelerin kullanıldığı görülmektedir.⁴ Ders kitapları, yeni bilgiler verip pekiştirmek, farklı beceriler kazandırmak için hazırlanmış ders materyalleridir. Ayrıca sınıf içi etkinlikleri de barındırmaktadır. Bunlardan dolayı amaçlara ulaşmada çok önemlidir.⁵ Program içeriklerinin öğrencilere aktarılması ve eğitim öğretim sürecine katkılarından dolayı, ayrıca gerek okul içinde gerekse okul dışında sıklıkla kullanılan ders kitaplarının öğrenciler için önemli bir kaynak ve öğretim aracı olduğu söylenebilir.⁶ Belirtilen bilgiler ve katkılar, okullarda ders kitapları aracılığıyla aktarılmaya çalışılırken, aynı zamanda bu kitaplar, öğretmenler için de kaynaklık yapmaya devam etmektedir. Ders kitapları, ülkelerin eğilimlerini yansıtan materyallerdendir. Bundan dolayı, din-devlet ilişkileri, din eğitimi politikaları, din eğitimi araçları vb. konularında ders kitapları üzerine araştırmalar yapılmaya devam edilmektedir.⁷ Araştırılan konulardan birisi de DKAB ders kitaplarıdır.

Literatür taraması sonucunda, Türkçe⁸, Matematik⁹, Fen Bilimleri¹⁰, Sosyal Bilgiler¹¹, Tarih¹², Hayat Bilgisi¹³ gibi derslerin ders kitapları ile ilgili lisansüstü çalışmalarının incelendiği araştırmalara ulaşılmıştır. Ancak DKAB ders kitabı araştırmalarını inceleyen özel

Yer Alan Etkinliklerin Sorgulamaya Dayalı Öğretime Uygunluğunun Değerlendirilmesi”, *OPUS International Journal of Society Researches* 16/29 (30 Eylül 2020), 1751-1779.

⁴ “Milli Eğitim Bakanlığı Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliği” (2021); Abdurrahman Kılıç - Serdal Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi* (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 19-26; Mustafa Çamurcu, *İlköğretim 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabındaki Görsel Öğelerin Kazanım ve İçerik Bakımından İncelenmesi* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵ Ümit Muradoğlu - Ayşe Derya Işık, “İlkokul Üçüncü Sınıf Türkçe Ders Kitabı Etkinliklerinin Sınıf Öğretmenlerinin Görüşleri Doğrultusunda İncelenmesi”, *Sınırsız Eğitim ve Araştırma Dergisi* 4/1 (15 Mart 2019), 19-39.

⁶ Kaçar - Taşkıran, “7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabında Yer Alan Etkinliklerin Sorgulamaya Dayalı Öğretime Uygunluğunun Değerlendirilmesi”.

⁷ Mahmut Zengin - İbrahim Gümüüşay, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1982-2019)”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (27 Haziran 2020), 117-186.

⁸ Mehmet Temizkan, “Türkçe Ders Kitaplarına Yönelik Lisansüstü Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Okuma Yazma Eğitimi Araştırmaları* 9/2 (31 Aralık 2021), 147-162.

⁹ Ömer Şahin - Murat Başgöl, “Türkiye’de Matematik Ders Kitaplarına Yönelik Yapılan Araştırmalardaki Eğilimler”, *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi* 13/1 (30 Haziran 2019), 328-358.

¹⁰ Eylem Eroğlu Doğan vd., “Fen Bilimleri Ders Kitapları ile İlgili Yapılan Çalışmaların İncelenmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (29 Aralık 2020), 3479-3499.

¹¹ Eray Alaca, “Türkiye’de Sosyal Bilgiler Ders Kitapları Üzerine Yapılan Lisansüstü Eğitim Tezlerinin Değerlendirilmesi”, *Asya Studies* 4/12 (30 Haziran 2020), 1-10.

¹² Ömer Faruk Kırmıt, “Türkiye’de Tarih Ders Kitapları İle İlgili Yapılmış Lisansüstü Tezlerin Değerlendirilmesi”, *Mecmua* 13 (30 Mart 2022), 159-169.

¹³ Semra Güven - Melek Ayyayla Püsküllü, “Hayat Bilgisi Ders Kitapları İle İlgili Yapılan Çalışmaların İçerik Analizi”, *The Journal of International Lingual Social and Educational Sciences* 3/2 (25 Aralık 2017), 75-86.

bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu durum, çalışmanın çıkış noktasını oluşturmuştur. Araştırmada, lisansüstü tezlerin farklı kriterlere sahip olma düzeyleri, hangi konulara yoğunlaştığı, yöntem ve desenleri, veri toplama ve analiz türleri gibi farklı özellikleri anlaşılmasına, betimlenmeye ve aktarılmaya çalışılmıştır.

1. Araştırmanın Problemi

Araştırma, birincil analiz sonucu elde edilen bulguların, farklı amaçlarla analiz edilmesini içeren bir “ikincil analiz”¹⁴ örneğidir. İkincil analizler, araştırmacılar için bazı faydalar barındırabilir. Konu ile ilgili olarak yapılan makale ve tezlerin incelenmesi; literatür bilgisine erişilmesi, zaman kayıplarının azaltılması, başka açılardan konulara yaklaşılması, çalışmaların gelişim ve değişiminin anlaşılması, yeni çalışmalara pencereler açılması gibi birçok açıdan fayda sağlayabilir.

Sayılan bu yararlarından hareketle araştırmada, “DKAB ders kitapları başlıklı lisansüstü tezlerin, farklı değişkenlere göre dağılımları nasıldır?” sorusu, temel problem olarak belirlenmiştir. Bu temel araştırma probleminden hareketle, aşağıdaki sorulara cevaplar aranmıştır:

DKAB ders kitapları başlıklı lisansüstü tezlerin;

Program türlerine, yıllara, üniversitelere, danışman unvanlarına, konularına, eğitim kademelerine, sınıf seviyelerine, yöntemlerine, desenlerine, ana bilim dallarına, bilim dallarına, örneklem türlerine ve büyüklüklerine, veri kaynaklarına, veri toplama araçlarına, ve analiz tekniklerine, geçerlik-güvenirlilik bilgilerine, kaynakçalardaki kaynak sayılarına, makaleye çevrilmelerine ve yazarlarının cinsiyetlerine göre dağılımları nasıldır? Ayrıca tezlerin sonuçlarındaki ve önerilerindeki ortak noktalar nelerdir?

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın amacı, “DKAB Ders Kitapları” üzerine yapılan lisansüstü tezlerin farklı kriterlere göre incelenip analiz edilmesi, çalışmaların tarihsel seyri ve güncel durumu ile ilgili değerlendirmeler yapılması, ayrıca araştırmacılara alandaki boşluklarla ve çalışılma ihtiyacı olan konularla ilgili bilgiler sunulmasıdır.

Yapılan literatür taraması sonucunda, özel olarak DKAB Ders Kitapları lisansüstü tezlerini inceleyen bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Çalışmanın bu anlamda ilk olması nedeniyle önemli olduğu düşünülebilir. Ayrıca ortaya çıkan bulguların araştırmacılara,

¹⁴ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999); İhsan Sezal, *Sosyolojiye Giriş* (Ankara: Martı Kitap ve Yayınları, 2002).

çalışma konusu belirlemelerinde ve bütüncül olarak araştırmaları yorumlamalarında yardımcı olabileceği düşünüldüğünden bu anlamda da önemli olduğu söylenebilir.

3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Çalışmada incelenen tezlere, Ulusal Tez Merkezi internet adresinden erişilmiştir. Çalışma bu veri tabanı ile sınırlıdır. Araştırma, 1996 ile Kasım 2022 tarihine kadar erişimine izin verilen tezleri kapsamaktadır. Ayrıca tezler, veri tabanında aranırken Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı şeklinde arandığından, bu başlığı içeren tezler ile sınırlıdır. Sonuç olarak araştırma, 4 doktora ve 31 yüksek lisans tezinin verilerini içermektedir.

4. İlgili Literatür

Araştırma konusu ile ilgili literatür taraması yapılmış, DKAB Ders Kitapları tezlerini inceleyen bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Farklı derslerle ilgili tez incelemelerinin yapıldığı görülmüştür. Güven ve Püsküllü (2017) Hayat Bilgisi, Şahin ve Başgöl (2019) Matematik, Alaca (2020) Sosyal Bilgiler, Doğan, Ekinci ve Doğan (2020) Fen Bilimleri, Temizkan (2021) Türkçe, Kırmıt (2022) ise Tarih ders kitapları ile ilgili tezleri incelemiştir. Bunların dışında ilahiyat ve din eğitimi içerikli araştırmalarda, tez ve makaleler incelenmiştir.

Kaymakcan ve Ünsal (2004), 1952-2003 yılları arasında, ilahiyat fakülteleri dergilerinde yayımlanan makaleleri incelemiştir.¹⁵ Çoştı (2006), 1985 yılından itibaren OMÜ Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'ndaki tamamlanmış tezlerin dağılımlarını incelemiştir.¹⁶ Öcal (2008), din eğitiminin tarihi gelişimini ele almış, alanın önde gelen akademisyenlerin çalışmalarına yer vermiştir.¹⁷ Kızılabdullah (2009), İlahiyat Fakülteleri'ndeki din eğitimi alanındaki çalışmaları değerlendiren bir çalışma yapmıştır.¹⁸ Altun (2015), din eğitimi alanındaki bilimsel çalışmaların seyrini değerlendirmiştir.¹⁹

¹⁵ Recep Kaymakcan - Bilal Unsal, "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme", *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (01 Nisan 2004), 51-76.

¹⁶ Yakup Çoştı, "O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler Üzerine Bir Araştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (01 Mayıs 2006), 231-245.

¹⁷ Mustafa Öcal, "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12 (01 Eylül 2008), 399-430.

¹⁸ Yıldız Kızılabdullah, "İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (01 Şubat 2009), 305-314.

¹⁹ Veysel K. Altun, "Din Eğitimi Alanındaki Bilimsel Çalışmaların Seyri Hakkında Bir Değerlendirme", *Artuklu Akademi* 2/2 (28 Aralık 2015), 1-27.

Türkan (2015), din eğitimi alanındaki tezleri içerik ve yöntem açısından incelemiştir.²⁰ Yorulmaz (2016), 1954-2015 yılları arasında yapılmış din eğitimi tezleri üzerine genel bir değerlendirme yapmıştır.²¹ Göçer, Köseoğlu, Ürünibrahimoğlu ve Bayat (2020), DKAB eğitimini temel alan lisansüstü tezleri incelemiştir.²² Çanakçı, (2020), 1986-2019 yılları arasında yapılmış din eğitimi başlıklı tezleri farklı değişkenlere göre incelemiştir.²³ Güneş (2021), 1925-2020 yılları arasında, akademik dergilerde yayınlanmış, konusu din eğitimi olan makalelerin bibliyometrik analizini yapmıştır.²⁴ Uğurlu (2022), 2015-2021 yılları arasında, din eğitimi alanında yapılmış tezleri analiz etmiştir.²⁵

5. Yöntem

Çalışmada, DKAB Ders Kitapları ile ilgili yapılan lisansüstü tezlerin, farklı değişkenlere göre incelenmesi; ayrıca araştırmacılara, çalışmaların seyri ve özellikleri ile ilgili bütüncül bilgiler verilmesi amaçlanmıştır. Araştırma, 1996-2022 tarihleri arasındaki tezleri kapsadığından, nicel yöntemin kesitsel tarama deseni²⁶ ile yapılmıştır. Ayrıca bu çalışma, literatür taraması ve doküman incelemesi içermesinden dolayı, nitel yöntem²⁷ özelliklerine de sahiptir. Araştırma için, nicel ağırlıklı ve nitel destekli bir araştırma ifadesi kullanılabilir. Araştırmada iki yöntemden istifade edilmesine rağmen bu araştırma, karma bir araştırma değildir. Çünkü karma araştırmaların kendine has desenleri, aşamaları, veri toplama ve analiz yöntemleri bulunmaktadır.²⁸ Araştırmada elde edilen verilerin çoğunluğunda betimsel analiz; verilerin yorumlanması ile tezlerin öneri ve sonuç kısımlarında ise içerik analizi uygulanmıştır.²⁹ Betimsel analiz yapılırken, ulaşılan veriler başta belirlenen temalara göre

²⁰ Musa Türkan, *Türkiye’de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmaların İçerik ve Yöntem Açısından İncelenmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

²¹ Bilal Yorulmaz, “Türkiye’de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, *Öneri Dergisi* 12/46 (10 Ağustos 2016), 41-62.

²² Veysel Göçer vd., “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Temel Alan Lisansüstü Tezlerin İncelenmesi”, 2020, 53-67.

²³ Ahmet Ali Çanakçı, “Türkiye’de Yapılan Din Eğitimi Başlıklı Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir Analiz (1986-2019)”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 (2020), 277-306.

²⁴ Adem Güneş, “Akademik Dergilerde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Bibliyometrik Analizi (1925-2020)”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (28 Aralık 2021), 199-222.

²⁵ Zeynep Uğurlu, “2015-2021 Yılları Arasında Din Eğitimi Alanına Dair Lisansüstü Tezleri Üzerine Bir Analiz”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/2 (02 Ağustos 2022), 1319-1338.

²⁶ Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 16.

²⁷ Ferhat Sayım, *Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Tez Yazım Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2021), 55-59.

²⁸ John W. Creswell - Vicki L. Plano Clark, *Karma Yöntem Araştırmaları: Tasarımı ve Yürütülmesi*, çev. Yüksel Dede - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Anı, 2015).

²⁹ Ünsal Sığırı, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Beta B, 2021), 276-282.

özetlenir ve yorumlanır. İçerik analizinde ise betimsel analizde özetlenip yorumlanan veriler, daha derin işlemlerle fark edilmeyen kavram ve temalara ulaşılmaya çalışılır.³⁰

6. İncelenen Lisansüstü Tezler

Araştırmanın evrenini, YÖK Ulusal Tez Veri Merkezi resmi internet sitesinde 2022 yılı Kasım ayına kadar yayınlanmış, DKAB Kitapları başlığı bulunan toplamı 49 olan doktora ve yüksek lisans tezleri oluşturmaktadır. Bu tezlerin sayısı, amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt (kriter) örnekleme³¹ kullanılarak 35'e indirilmiştir. Çalışma grubunu belirlerken kullanılan ölçütler, başlığında “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*” ifadesi bulunanlar, özel olarak (sadece) bu ders kitabını inceleyen, erişimine izin verilen ve PDF olarak ulaşılabilen tezler olmuştur. İncelenen tezlerin yazarları ve yılları şu şekilde sıralanmaktadır:

Hasan Dam (1996)³², Hatice Diler (2001)³³, Emine Kazan (2003)³⁴, Fatma Betül Aybar (2008)³⁵, Kamil Şahin (2010)³⁶, Derya Güner (2010)³⁷, Muhammed Muhdi Gündüz (2010)³⁸,

³⁰ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2016), 242-255.

³¹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

³² Hasan Dam, *İlköğretim 1. Kademe (4-5) Öğrencilerinin Din Hakkında Sordukları Sorular ve Bu Sorular Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

³³ Hatice Diler, *İlköğretim 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

³⁴ Emine Kazan, *4. ve 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Allah İnancının Öğretimi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

³⁵ Fatma Betül Aybar, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan İçerik ve Etkinliklerin İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşmesine Katkısı (Ders Kitaplarına Dayalı İçerik Analizi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

³⁶ Kamil Şahin, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders ve Öğretmen Kılavuz Kitaplarının Ders Kitabı İnceleme Kriterlerine Göre Değerlendirilmesi (Muğla İli Örneği)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

³⁷ Derya Güner, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Ahlak Öğrenme Alanında Kullanılan Ayetlerin Din Öğretimi Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

³⁸ Muhammed Muhdi Gündüz, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi V. Sınıf Ders Kitabının Gagne'nin Öğretim İlkelerine Göre İçerik Açısından İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

Zeynep Şimşek Özkan (2011)³⁹, Safinaz Asri (2011)⁴⁰, Sümeyra Bilecik (2012)⁴¹, Kenan Şahin (2013)⁴², Mehmet Sait Gündüz (2013)⁴³, Rahime Taş (2014)⁴⁴, Cemil Osmanoglu (2014)⁴⁵, Hikmetullah Ertaş (2015)⁴⁶, Emine Peltek (2015)⁴⁷, Sibel Kandemir (2015)⁴⁸, Bekir Çuhadar (2017)⁴⁹, Hacer Çeken (2011)⁵⁰, Mehmet Mezher Gümüş (2018)⁵¹, Hatice Karşlı (2018)⁵²,

³⁹ Zeynep Şimşek Özkan, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı ve Öğretmen Kılavuz Kitabının Yapılandırma Anlayışına Uygunluğunun İncelenmesi (6. Sınıf Örneği)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁴⁰ Safinaz Asri, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretim Programı Ders Kitabı Uyumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

⁴¹ Sümeyra Bilecik, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf Ders Kitaplarındaki Ayet Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Göre İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

⁴² Kenan Şahin, *İlköğretim II. Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Ahlak Öğrenme Alanında Kullanılan Hadislerin Din Öğretimi Açısından İncelenmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁴³ Mehmet Sait Gündüz, *Şafii Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Açısından İlköğretim Din Kültürü Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi (Batman İli Örneği)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁴⁴ Rahime Taş, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Ahlak Öğrenme Alanında Kullanılan Hadisler ve Eğitim-Öğretim Açısından Değerlendirilmesi (4.-8. Sınıflar)* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁴⁵ Cemil Osmanoglu, *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretim Programında ve Ders Kitaplarında Çoğulculuk* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

⁴⁶ Hikmetullah Ertaş, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan Hadis Materyalinin Tespit ve Tahlili* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

⁴⁷ Emine Peltek, *Dini Çoğulculuğun İmkanı: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitapları Örneği* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁴⁸ Sibel Kandemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitaplarındaki Hadis Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Göre İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015).

⁴⁹ Bekir Çuhadar, *İlk Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ve Ders Kitaplarında Birlikte/Bir Arada Yaşama Kültürü* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁵⁰ Hacer Çeken, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Zekât Konusunun Yeri ve Ders Kitaplarına Yansımaları* (Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁵¹ Mehmet Mezher Gümüş, *İlk ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Görsel Boyut ve İçerik Tutarlılığı Açısından İncelenmesi* (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁵² Hatice Karşlı, *Ortaokul 5-8. Sınıflar DKAB Kitaplarında Okuma Metni, Şiir ve Kıssaların Hedef Değerleri Kazandırmadaki Etkisi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

Emine Ögülmüş Doğan (2018)⁵³, Mustafa Çamurcu (2019)⁵⁴, Gül Nihal Karagöz (2019)⁵⁵, Abdülvahit Kamali (2019)⁵⁶, Nur Keleş Kahraman (2019)⁵⁷, Muhammet Bayrak (2019)⁵⁸, Abdülketim Tutmaz (2020)⁵⁹, Eyyüp Serkan Öncel (2020)⁶⁰, Zeki Çakan (2021)⁶¹, Buşra Adıyaman (2021)⁶², Büşra Duman (2021)⁶³, Sümeyye Tüzel Gülkaya (2022)⁶⁴, Hilal Alptürk (2022)⁶⁵, Esmâ Nur Gençalioğlu (2022)⁶⁶.

7. Veri Toplama Aracı

Araştırma konusu ile ilgili bir literatür taraması yapılmıştır. Tarama sonucunda ulaşılan çalışmalarda, tezler için kullanılan formlar ve bu formlardaki maddeler detaylı şekilde

⁵³ Emine Ögülmüş Doğan, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğrenme-Öğretme Süreçlerine Katkısı Bakımından Eğitsel Değeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁵⁴ Çamurcu, *İlköğretim 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabındaki Görsel Öğelerin Kazanım ve İçerik Bakımından İncelenmesi*.

⁵⁵ Gül Nihal Karagöz, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Namaz Konusunun Yeri ve Ders Kitaplarına Yansımaları* (Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵⁶ Abdülvahit Kamali, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6, 7 ve 8. Sınıf Ders Kitaplarında Allah İnsan İlişkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵⁷ Nur Keleş Kahraman, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Yer Alan Hz. Muhammed (s.a.s.) İle İlgili Ünitelerin Öğretim Programı Kazanımlarının Gerçekleşmesine Katkısı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵⁸ Muhammet Bayrak, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarındaki Alevilik-Bektaşilik Konularına İlişkin Alevi-Bektaşilerin Değerlendirmeleri-Başakşehir/Güvercintepe Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵⁹ Abdülkerim Tutmaz, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğrencilerin Gelişim Düzeylerine Uygunluğu (5. ve 8. Sınıflar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁶⁰ Eyyüp Serkan Öncel, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Eleştirel Düşünmeye İlişkin Öğretmen Görüşleri* (Osmaniye İli Örneği) (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁶¹ Çakan, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*.

⁶² Buşra Adıyaman, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İbadet Konularının Öğretiminde Mezhepler Üstü Yaklaşımın Ders Kitaplarına Yansımaları* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁶³ Büşra Duman, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Özdenetim Değeri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁶⁴ Sümeyye Tüzel Gülkaya, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Yer Alan İnanç Öğretiminin Sarmal Programlama Yaklaşımı Açısından Analizi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁶⁵ Hilal Alptürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında İdeal Vatandaşlık Kurgusu (2002-2020)* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁶⁶ Esmâ Nur Gençalioğlu, *İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarındaki Dini Kavramlara Hâkimiyetleri Üzerine Bir Araştırma (Suluova örneği)* (Amasya: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

incelenmiştir.⁶⁷ Tarama sonucunda, araştırma konusunun problemleri, amaçları ve ortaya çıkan bulgular doğrultusunda “DKAB Lisansüstü Tezleri İnceleme Formu” hazırlanmıştır. Tüm bulgulara bu form kullanılarak ulaşılmıştır. Formun hazırlanma sürecinde üç alan uzmanından görüşler alınmıştır. Özellikle madde sayısının aşırı olmaması, maddelerin çalışmanın problemleri ile ilgili olması, maddelerden hareketle işe yarar bulgulara ulaşılması şeklindeki önerileri dikkate alınmış ve gerekli düzeltmeler yapılmıştır.

8. Verilerin Toplanması ve Analiz Süreci

Araştırmanın veri toplama ve analiz süreci şu aşamalardan oluşmuştur:

1. Belirtilen internet adresinden tezlere ulaşılmıştır.
2. 35 teze ulaşıldıktan sonra tezler, hazırlanan inceleme formundaki maddelere göre tek tek incelenmiştir.
3. İncelenen tezlerin sahip oldukları özellikler, inceleme formu ışığında, Excel programına aktarılmıştır.
4. Veriler, betimsel ve içerik analizine tabi tutularak gruplandırılmış, frekans, sayı, yüzdeleri hesaplanmış, şekil ve tablolarla raporlaştırılmıştır.
5. Word programındaki tablo ve grafik ekleme bölümleri aktif bir şekilde kullanılarak bulgular, okuyucular için daha düzenli hale getirilmeye çalışılmıştır.
6. Son aşamada, bulgular yorumlanmış ve diğer araştırma sonuçları ile tartışılmıştır.

9. Geçerlik, Güvenirlik (İnanırlık ve Aktarılabirlik)

Çalışmada, geçerliğin ve güvenirliğin arttırılması için bazı uygulamalar yapılmıştır. Araştırmacı yansız bir şekilde konuyu incelemiştir. İnceleme, hazırlanan bir değerlendirme formu ile belirli kriterlere göre yapılmıştır. Toplanan veriler ayrıntılı bir şekilde rapor edilip tablo ve şekillerle ifade edilmiştir. Aynı zamanda, alan uzmanlarınca bulgular incelenmiş, ulaşılan bulguların doğruluğu teyit edilerek çalışmanın inandırıcılığına katkı yapılmıştır.

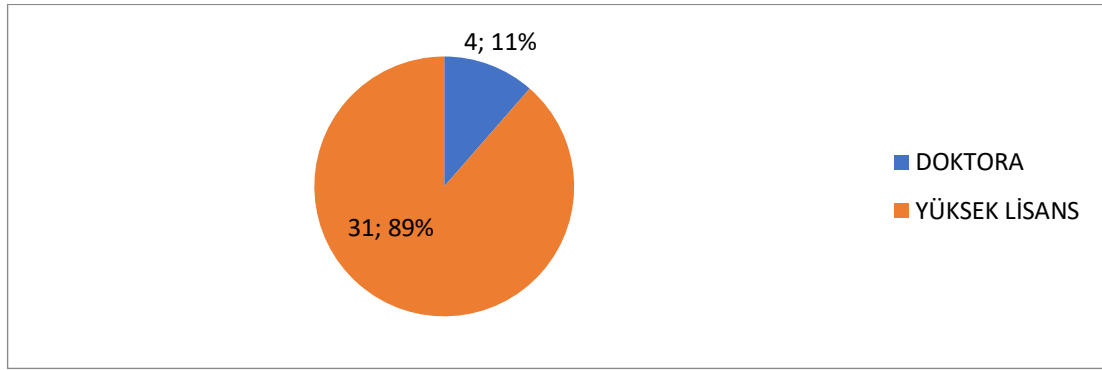
⁶⁷ Kaymakcan - Unsal, “İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme”; Çoştı, “O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler Üzerine Bir Araştırma”; Öcal, “Türkiye’de Din Eğitimi Tarihi Literatürü”; Kızılabdullah, “İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”; Göçer vd., “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Temel Alan Lisansüstü Tezlerin İncelenmesi”; Türkan, Türkiye’de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmaların İçerik ve Yöntem Açısından İncelenmesi; Yorulmaz, “Türkiye’de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme”; Çanakçı, “Türkiye’de Yapılan Din Eğitimi Başlıklı Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir Analiz (1986-2019)”; Güneş, “Akademik Dergilerde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Bibliyometrik Analizi (1925-2020)”; Uğurlu, “2015-2021 Yılları Arasında Din Eğitimi Alanına Dair Lisansüstü Tezleri Üzerine Bir Analiz”.

Veriler, yeterli düzeyde betimlenmeye çalışılmış ve aktarılabilirlik düzeyi arttırılmaya çalışılmıştır.

10. Bulgular

Araştırmanın problemi ve amaçları doğrultusunda, ulaşılan bulgular, tablo ve şekiller kullanılarak aşağıda verilmiştir.

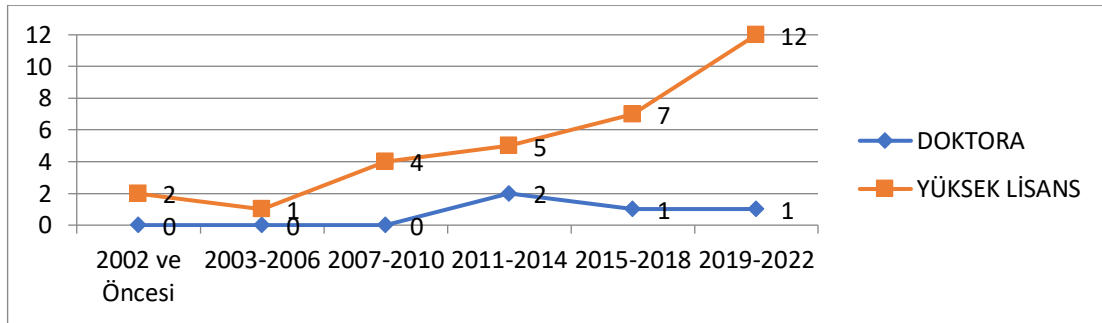
10.1. Tezlerin Program Türlerine Göre Dağılımı



Şekil 1 Tezlerin Program Türlerine Göre Dağılımı

Bulgular incelendiğinde, tezlerin 4'ünün (%11) doktora, 31'inin (%89) ise yüksek lisans düzeyinde olduğu anlaşılmıştır.

10.2. Tezlerin Yıllara Göre Dağılımı



Şekil 2 Doktora ve Yüksek Lisans Tezlerinin Yıllara Göre Dağılımı

Tezlerin, 1996 ile 2022 yılları arasındaki dağılımı, Şekil 2'de, 4'er yıllık 6 eşit parçaya bölünerek gösterilmiştir. Dağılıma bakıldığında, sabit bir seyrin olmadığı ancak 2010'dan itibaren yapılan tezlerin sayısının arttığı görülmüştür. Doktora çalışmalarının tamamının 2010'dan sonra yapıldığı tespit edilmiştir. Bu durum, 2010 yılında uygulanmaya başlanan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nın ve alandaki birikimin gelişmesi ile açıklanabilir.

10.3. Tezlerin Üniversitelere Göre Dağılımı

Sıra	Üniversite	Yüksek Lisans	Doktora	Toplam	%
1	Ağrı İbrahim Çeçen	-	1	1	3
2	Akdeniz	-	1	1	3
3	Amasya	-	1	1	3
4	Ankara	1	2	3	9,5
5	Atatürk	2	-	2	6
6	Çukurova	-	1	1	3
7	Dicle	-	1	1	3
8	Dokuz Eylül	-	1	1	3
9	Erciyes	1	2	3	9,5
10	Fırat	-	1	1	3
11	Harran	-	1	1	3
12	Hitit	-	1	1	3
13	İnönü	-	1	1	3
14	İstanbul	-	2	2	6
15	Kafkas	-	2	2	6
16	Kilis 7 Aralık	-	1	1	3
17	Kocaeli	-	1	1	3
18	Marmara	-	2	2	6
19	Necmettin Erbakan	-	2	2	6
20	Ondokuz Mayıs	-	1	1	3
21	Recep Tayyip Erdoğan	-	1	1	3
22	Selçuk	-	2	2	6
23	Tokat Gaziosmanpaşa	-	1	1	3

Tablo 1 Tezlerin Üniversitelere Göre Dağılımı

Tablo 1'e bakıldığında, DKAB Ders Kitabı üzerine yüksek lisans ve doktora tezlerinin, 23 farklı üniversitede yapıldığı görülmüştür. En fazla tez, 3'er kez ile Ankara, Erciyes ve Fırat Üniversiteleri'nde bitirilmiştir. Atatürk Üniversitesi 2 doktora tezi ile doktora düzeyinde ön plana çıkmıştır. 15 üniversitede, 1'er tez (%3) tamamlanırken 6 üniversitede 2'şer tez (%6) bitirilmiştir.

10.4. Tezlerin Danışman Unvanlarına Göre Dağılımı

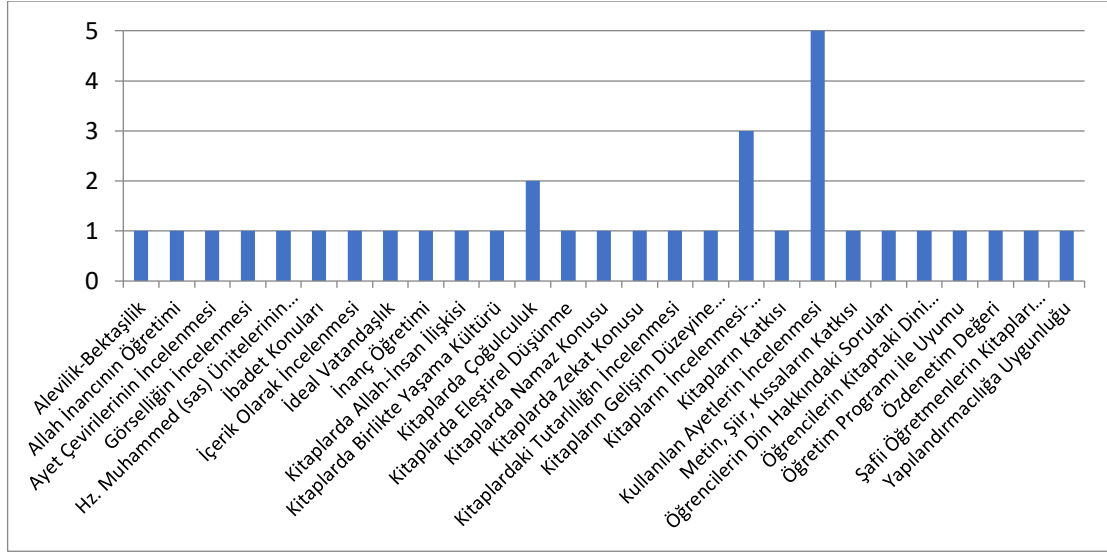
Danışman unvanları dağılımı incelendiğinde, tezlerde danışmanların 12'sinin (%34,2) Prof. Dr., 11'inin (%31,4) ise Doç. Dr. olduğu anlaşılmıştır. Doktora tezlerinin tamamında danışmanların Prof. Dr. olduğu görülmüştür. Yüksek lisans tezlerinde unvanların, Doç. Dr. 11, Prof. Dr. 8, Dr. Öğr. Üyesi 7 ve Yrd. Doç. Dr. 5 olarak sıralandığı görülmüştür.

10.5. Tezlerin Konulara Göre Dağılımı

10.5.1. Doktora Tezlerinin Konu Dağılımı

Dört doktora tezinin konu dağılımlarına bakıldığında, her birinin farklı bir konuyu incelediği görülmüştür. İncelenen konular; öğretim programı ile kitabın uyumu, kitaplardaki çoğulculuk, kullanılan hadislerin incelenmesi ve kitaplardaki eleştirel düşünmedir.

10.5.2. Yüksek Lisans Tezlerinin Konu Dağılımı



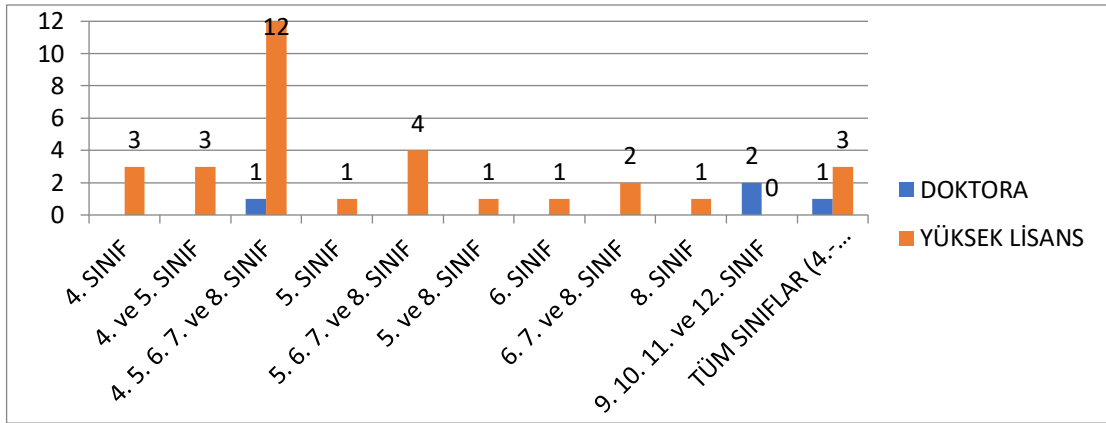
Şekil 3 Yüksek Lisans Tezlerinin Konularına Göre Dağılımı

Şekil 3'teki konu dağılımına bakıldığında, 27 farklı konunun incelendiği görülmüştür. Kitaplardaki ayetlerin incelenmesi, en fazla incelenen konu olmuştur. Kitapların genel olarak incelenmesi ve çoğulculuk konuları da diğer konulara göre daha fazla incelenmiştir. Diğer tüm konu başlıkları birer kez araştırılmıştır.

10.6. Tezlerin Eğitim Kademelerine Göre Dağılımı

Bulgulara bakıldığında, en çok incelenen kademenin 29 ile İlköğretim kademesi (%82,3) olduğu görülmüştür. Özellikle yüksek lisans tezlerinin %90,3'lük büyük bir kısmı bu kademeyle içermektedir. Yüksek lisans tezlerinde ayrıca Ortaöğretim kademesinin incelenmemiş olması, diğer önemli bir bulgudur. Doktora tezlerinde ise ortaöğretim kademesi 2, diğer kademeler birer kez incelenmiştir.

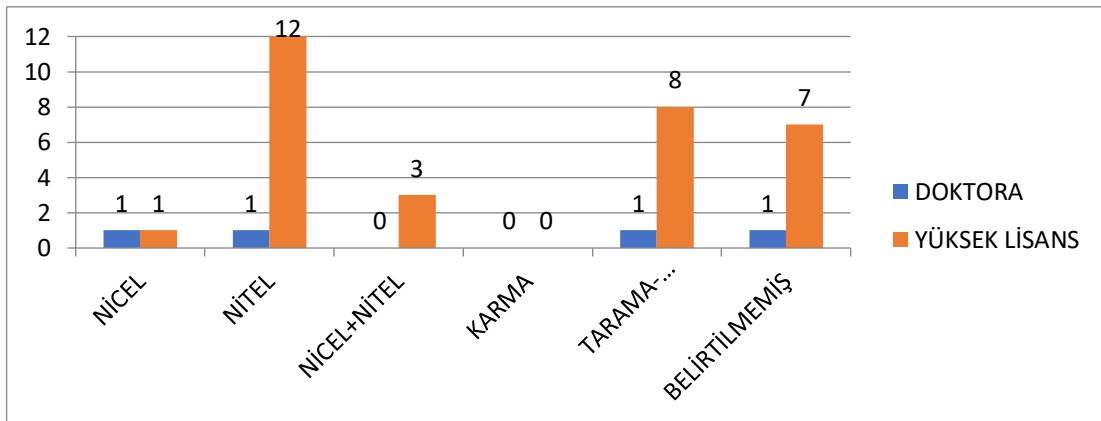
10.7. Tezlerin Sınıf Seviyelerine Göre Dağılımı



Şekil 4 Tezlerin Sınıf Seviyelerine Göre Dağılımı

Şekil 4'teki sınıf seviyeleri gruplandırılırken, tezlerin sonuçlarından hareket edilmiştir. Bulgulara bakıldığında, en çok incelen sınıf seviyesinin 13 tez (12 yüksek lisans + 1 doktora) ile 4., 5., 6., 7. ve 8. sınıf seviyesi olmuştur. İlköğretim kademesinin bir önceki şekilde olduğu gibi burada da sayı olarak ortaöğretimden daha çok olduğu görülmüştür. Doktora tezlerinde 2 tez ile lise seviyesi daha fazla incelenmiştir. En az incelenen sınıf seviyeleri ise 5. Sınıf, 5. ve 8. Sınıf, 6. Sınıf ve 6., 7. ve 8. Sınıf ve 8. Sınıf seviyeleri olmuştur.

10.8. Tezlerin Yöntemlerine Göre Dağılımı



Şekil 5 Tezlerin Yöntemlerine Göre Dağılımı

Şekil 5'te belirtilen yöntem isimleri, tamamen yazarların yöntem kısımlarında verdikleri bilgilerden alınmış olup araştırmacı tarafından bir ekleme veya tahmin yapılmamıştır. Dağılıma bakıldığında, en çok kullanılan yöntemin 12 yüksek lisans ve 1 doktora tezi olmak üzere toplam 13 tez (%37) ile nitel yöntem olduğu görülmüştür. 9 tez (%25,7) tarama-literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. 8 tezde (%22,8) yöntem bilgisi belirtilmemiştir. 3 tezde nitel ve nicel yöntemin birlikte kullanıldığı belirtilirken karma yöntemin hiç kullanılmadığı tespit edilmiştir. Nicel yöntem sadece 2 tezde yöntem olarak belirtilmiştir.

10.9. Tezlerin Desenlerine Göre Dağılımı

Bulgular incelendiğinde, 25'i yüksek lisans ve 2'si doktora tezi olmak üzere toplam 27 tezde (%77,1), desen bilgisinin verilmemiş olduğu anlaşılmıştır. Tarama deseni 3, durum çalışması deseni 2 tezde kullanılmıştır. İlişkisel tarama, eylem araştırması ve saha taraması desenleri ise birer kez kullanılmıştır.

10.10. Tezlerin Ana Bilim Dallarına Göre Dağılımı

Dağılım incelendiğinde en fazla belirtilen A.B.D.'nin 20 yüksek lisans ve 3 doktora tezi olmak üzere toplam 23 tez (%65,7) ile Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D.'nin olduğu görülmüştür. 9 tez ile İlköğretim DKAB Eğitimi Ana Bilim Dalı ikinci sırada yer almıştır. Temel İslam Bilimleri ve Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi birer kez belirtilmiştir. Bir tezde ise bu bilgi yer almamıştır.

10.11. Tezlerin Bilim Dallarına Göre Dağılımı

Tezlerin bilim dalları dağılımına bakıldığında, ilk dikkat çeken bulgu, 14'ü yüksek lisans ve 1'i doktora tezi olmak üzere 15 tezde bilim dalı bilgisinin belirtilmemiş olmasıdır. Diğer önemli sonuç, 12 yüksek lisans ve 2 doktora tezi olmak üzere toplam 14 tezin bilim dalının Din Eğitimi olmasıdır. İlköğretim DKAB Eğitimi 3, İslam Mezhepleri Tarihi, Felsefe ve Din Bilimleri ile Siyaset ve Sosyal Bilimler ise birer kez belirtilmiştir.

10.12. Tezlerin Örneklem Türlerine Göre Dağılımı

Bulgulara bakıldığında, en dikkat çekici sonuç, 35 tezdten 31'inde (%88,5), örneklem türü ile ilgili bilgi verilmemiş olmasıdır. Tesadüfi örnekleme 2, amaçlı örnekleme ve evrenin tamamı yöntemi ise birer tezde kullanılmıştır.

10.13. Tezlerin Örneklem Büyüklüklerine Göre Dağılımı

10.13.1. Doktora Tezleri Örneklem Büyüklükleri Dağılımı

Dağılıma bakıldığında, 4 doktora tezinden 3'ünde örneklem-çalışma grubu ile bilgi verilmediği anlaşılmıştır. 1 tezde 101-150 arasında bir örneklem büyüklüğü belirtilmiştir.

10.13.2. Yüksek Lisans Tezleri Örneklem Büyüklükleri Dağılımı

Bulgular incelendiğinde, doktora tezlerinde çıkan sonucun burada da geçerli olduğu görülmüştür. 31 tezdten 22'sinde örneklem-çalışma grubu ile bilgiye rastlanılmamıştır. En çok 0-50 ile 51-100 arası 3'er tez şeklinde çıkmıştır. 101-150 arası ise 2 kez belirtilmiştir.

10.14. Tezlerin Veri Kaynaklarına Göre Dağılımı

Sıra	Veri Kaynakları	Doktora	Yüksek Lisans	Toplam
1	Öğretmen	1 (%25)	4 (%12,9)	5 (%14,3)
2	Öğrenci	0	3 (%9,7)	3 (%8,5)
3	Öğretmen + Öğrenci	0	1 (%3,2)	1 (%2,9)
4	Veli	0	1 (%3,2)	1 (%2,9)
5	Doküman	3 (%75)	22 (%71)	25 (%71,4)

Tablo 2 Tezlerin Veri Kaynaklarına Göre Dağılımı

Tablo 2 incelendiğinde, tezlerin %71,4'ünde (n=25) veri kaynağı olarak dokümanın kullanıldığı görülmüştür. İkinci olarak 5 tezde (%14,3) öğretmenlerin veri kaynağı olduğu anlaşılmıştır. Sonra sırasıyla 3 tezde öğrenci, birer tezde ise öğretmen + öğrenci ile veli, veri kaynağı olarak kullanılmıştır.

10.15. Tezlerin Veri Toplama Araçlarına Göre Dağılımı

Sıra	Veri Toplama Araçları	Doktora	Yüksek Lisans	Toplam
1	Doküman + Anket	1 (%25)	3 (%9,7)	4 (%11,4)
2	Doküman + Anket + Mülakat	0	1 (%3,2)	1 (%2,9)
3	Doküman + Gözlem	0	3 (%9,7)	3 (%8,5)
4	Doküman + Görüşme	0	3 (%9,7)	3 (%8,5)
5	Doküman + Ölçek	0	1 (%3,2)	1 (%2,9)
6	Doküman	3 (%75)	20 (%64,5)	23 (%65,8)

Tablo 3 Tezlerin Veri Toplama Araçlarına Göre Dağılımı

Tablo 3'e bakıldığında, veri türleri sonuçları ile paralel olarak 23 tezin (%65,8) veri toplama aracı olarak dokümanı kullandığı görülmüştür. 4 tez (%11,4) doküman + anketi kullanırken 3'er tez doküman + görüşme ile doküman + gözlem kullanmıştır. Burada dikkat çeken sonuçlardan biri, 12 araştırmacının birden fazla veri toplama aracı kullanmasıdır. Kalan veri toplama araçları ise birer kez kullanılmıştır.

10.16. Tezlerinin Veri Analiz Tekniklerine Göre Dağılımı

Veri Analiz Tekniği	Doktora	Yüksek Lisans	Toplam	Veri Analiz Tekniği	Doktora	Yüksek Lisans	Toplam
Betimsel Analiz	-	3	3	Betimsel Analiz + İçerik Analizi	-	1	1
İçerik Analizi	1	6	7	Doküman Analizi + İçerik Analizi	-	2	2
Söylem Analizi	1	-	1	Nicel Betimsel İstatistik + Güvenirlilik Analizi	-	1	1
Metin Analizi	-	1	1	Belirtilmemiş	2	17	19

Tablo 4 Tezlerin Veri Analiz Tekniklerine Göre Dağılımı

Tablo 4'te gösterilen sonuçlara bakıldığında, örneklem türü ve örneklem sayılarındaki bilgi verilmemesi sonucu ile benzerlik gösterdiği anlaşılmıştır. 17 yüksek lisans ve 2 doktora tezi olmak üzere toplam 19 tezde (%54,2), veri analiz teknikleri konusunda bilgi verilmediği anlaşılmıştır. İçerik analizi 7 kez (%20) ve betimsel analiz ise 3 kez (%8,5) veri analiz tekniği olarak kullanılmıştır. Söylem analizi ve metin analizi ile diğer iki analiz tekniği birer kez kullanılmıştır.

10.17. Tezlerin Geçerlik-Güvenirlilik Bilgilerine Göre Dağılımı

Dağılıma bakıldığında, 24 yüksek lisans (%77,5) ve 2 doktora tezinde (%50) bu bilgilerin yer almadığı anlaşılmıştır. 7 yüksek lisans (%22,5) ve 2 doktora tezinde (%50) ise bu konu ile ilgili açıklamalar yapıldığı belirlenmiştir.

10.18. Tezlerin Kaynakçadaki Kaynak Sayılarına Göre Dağılımı

Tezlerin kaynakça bölümlerindeki kaynaklar sayılmış, ardından aritmetik ortalamaları alınmıştır. Bulgular incelendiğinde, doktora tezlerinde ortalama 249 kaynak, yüksek lisans tezlerinde ise 88 kaynak kullanıldığı görülmüştür.

10.19. Tezlerin Makaleye Çevrilme Dağılımı

Dağılım incelendiğinde, 4 doktora tezinden 2'sinin (%50) makaleye çevrilerek yayımlandığı görülmüştür. Yüksek lisans tezlerinin ise 28'i (%90,3) makale olarak yayınlanmazken 3'ü (%9,7) yayınlanmıştır.

10.20. Tezlerin Yazarlarının Cinsiyet Dağılımı

Dağılım incelendiğinde, tezlerin %57,1' ini (n=20) kadınların %42,9' unu ise (15) erkeklerin tamamladığı görülmüştür. Doktora dağılıma bakıldığında, 4 yazardan 3'ünün (%75) erkek, 1'inin (%25) ise kadın olduğu anlaşılmıştır. 31 yüksek lisans tezinin 19'u kadın (%61,3), 12'sini ise erkek (%38,7) yazar tamamlamıştır.

10.21. Tezlerin Sonuçları

Tezlerin sonuç bölümleri incelenmiş, sonuçlardaki benzerlik ve farklılık ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır. Makalede, tezlerdeki tüm sonuçları vermenin zorluğundan dolayı en fazla tekrarlanan ve farklı çıkan sonuçlara öncelik verilmiştir.

Tezlerde farklı sınıflarla ilgili ders kitapları incelenmiş olmasına rağmen bazı ortak sonuçların çıkmış olması, kitaplardaki olumlu ve olumsuz özelliklerin bir kısmının benzerlik gösterebildiği, kitaplarla ilgili sorunların ortak olabildiği sonucunu ortaya çıkarabilir. Bununla birlikte aynı özelliklerle ilgili bir tezde olumlu sonuçlara ulaşılırken başka bir tezde olumsuz sonuçlara da ulaşılabilmektedir. Sonuçların bu şekilde farklılık göstermesinde, tezlerin yoğunlaştığı kavramlar ve veri kaynakları, yazarın araştırma konusuna yaklaşımı ve konu ile ilgili bilgi düzeyi, ders kitaplarının sınıf seviyelerinin farklı olması, veri toplama ve analiz yöntemlerinin farklılığı, ders kitaplarını hazırlayan yayınevi ve yazarların farklı özelliklere sahip olmaları gibi etkenler rol oynamış olabilir.

Sonuçlara bakıldığında, olumsuz sonuçların olumlu sonuçlardan daha fazla çıktığı bazı konular şunlardır:

- Ayet, hadis içerikleri, sayısı ve dili,
- Etkinliklerin içeriği, sayısı ve türü,
- Öğrencilerin ilgi, istek, soru ve ihtiyaçlarına uygunluğu,
- Günlük hayatla ilişkisi ve güncelliği,
- Öğrencilerin seviyelerine, gelişim özelliklerine uygunluğu,
- Kitaplardaki yönergeler, açıklamaların yeterliliği.

Sonuçlara bakıldığında, olumlu sonuçların olumsuz sonuçlardan daha fazla çıktığı bazı konular ise şunlardır:

- Kitabın içeriği, muhtevası amaçlara, kazanımlara ulaşmak için...
- Kitabın dili, anlatımı, üslubu açık sade...
- Görsellik-resimler, sayı ve tür olarak, konular için...
- Verilen örneklerin öğrencilere yarar düzeyi...
- Öğretmenler ve veliler, bu dersin birinci sınıftan itibaren verilmesini istemektedir.
- Konular, içerik, öğretim programına, genel ve özel amaçlara uygundur.

10.22. Tezlerin Önerileri

Tezlerin önerileri incelendiğinde; görsellerin, ilgi-merak düzeyinin, kısa-hikaye sayısının, sözlük bölümlerinin, metinlerin anlaşılabilirlik düzeylerinin, günlük hayatla ilişki düzeyinin, öğrencilerin gelişim özelliklerine ve seviyelerine uygunluğun, ayet-hadis bölümlerinin, etkinlik sayı ve türlerinin iyileştirilmesi istenmiştir. İlave olarak kitapların uzman gruplarca hazırlanması, uygulamalara ağırlık verilmesi, hizmet içi eğitimlerin artırılması, teknolojik araçlar başta olmak üzere yardımcı kaynak kullanımının artırılması, geliştirilmesi ve ders kitabı araştırmalarının artırılması önerilmiştir.

Sonuç ve Tartışma

DKAB ders kitapları üzerine yapılmış lisansüstü tezleri inceleyen bu çalışmada, aşağıdaki sonuçlara ulaşılmış ve literatür ile birlikte tartışma yapılmıştır.

İncelenen 35 tezin %89'unun (n=31) yüksek lisans, %11'inin ise (n=4) doktora tezi olduğu belirlenmiştir. Diğer araştırma sonuçları incelendiğinde, yüksek lisans oranlarını, Uğurlu (2022) %80, Temizkan (2021) %95, Alaca (2020) %96,9 ve Çanakçı (2020) %78 olarak tespit etmiştir. Tüm bu sonuçlar, araştırma sonuçları ile benzerlik göstermektedir. Sonuçlardan hareketle, tezlerin büyük çoğunluğunun yüksek lisans tezi olduğu sonucuna ulaşılabilir. Diğer açıdan sonuçlara bakılınca, doktora seviyesinde bu kadar az çalışma yapılmasının bazı nedenleri olabilir. Sürecin uzun olması, maddi külfetinin fazla olabilmesi, akademik anlamda zorlayıcı olabilmesi, bir işte çalışırken doktorayı devam ettirmenin zorluğu ve olumsuz etkileri, aileye ayrılan zamanın kısıtlanabilmesi, çevrenin olumsuz anlamda etkileyebilmesi gibi etkenler bu durumun nedenleri olarak sayılabilir. Son olarak ise yüksek lisans yapanların çoğunun akademisyen olmayışından dolayı doktora ihtiyacı duymaması gerekçe olarak gösterilebilir.

Çalışmada, yıllık tez sayılarında, 2010 yılından itibaren artış olduğu ve doktora tezlerinin 2010'dan sonra yapıldığı sonuçlarına ulaşılmıştır. Tezlerin yıllara göre sayılarının değişmesinde danışman öğrenci ilişkileri, öğrencilerin çalışma ve özel şartları, üniversitelerin lisansüstü öğrenci kontenjanları, bu konulara yönelimin farklılaşması gibi etkenler etkili olmuş olabilir. Göçer ve diğerleri (2022), tezlerin yarıdan fazlasının 2010'dan sonra yayınlandığını belirtmiştir. Bu sonuç, araştırma sonucu ile benzerlik göstermektedir. Türkan (2015), 2005'ten itibaren tez sayılarında artış görüldüğünü belirtirken Yorulmaz (2016) araştırmasında, tez sayılarının düzensiz bir seyir izledikten sonra 2001'den itibaren artmaya başladığını tespit etmiştir. Çanakçı (2020), son on yıllık periyotta tez sayılarının tekrar ivme kazandığını belirtmiştir. Alaca (2020) ise 2015 yılından itibaren tez sayılarının artış gösterdiğini belirlemiştir. Bu dört sonuç, araştırma sonucuyla kısmen farklılık göstermekle birlikte sonuçlara ayrıntılı bakıldığında, özellikle 2000'li yılların başından itibaren din eğitimi ve din kültürü araştırmalarında bir artış olduğu görülebilir. Bu durumda, öğretim

programlarında yapılan değişikliklerin, üniversitelerde açılan bölüm ve alınan lisansüstü öğrenci sayılarının arttırılmasının ayrıca akademik kadrolardaki artışların etkili olduğu söylenebilir.

Tezlerin yapıldığı üniversiteler incelendiğinde, 23 farklı üniversitede lisansüstü çalışmanın yapıldığı; en çok çalışmanın 3'er tez ile Ankara, Erciyes ve Fırat Üniversiteleri'nde yapıldığı tespit edilmiştir. Üniversiteler arasındaki sayı farklılıklarında, danışman hocaların tez ve makale çalışmaları geçmişleri, akademik personel sayıları ve öğrencilerin ilgileri etkili olmuş olabilir. Uğurlu (2022), Çanakçı (2020), Yorulmaz (2016) ve Türkan (2015), din eğitimi tezlerini inceleyen araştırmalarında, en fazla çalışmanın yapıldığı üniversitenin Marmara Üniversitesi olarak belirlemişlerdir. Bu sonuçlar araştırma sonucu ile farklılık göstermektedir. Göçer ve diğerleri (2020) ise en çok tez yayınlanan üniversiteleri Ankara ve Marmara Üniversiteleri olarak belirlemiştir. Bu sonuç, Ankara Üniversitesi özelinde araştırma sonucu ile kısmen benzerlik göstermektedir. Sonuçların bu şekilde çıkmasında, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin birikimi ve İstanbul'un okumaya elverişli olması gibi etkenler etkili olmuş olabilir. Çok az tez çalışması yapılan üniversiteler, İlahiyat anlamında gelişimlerinin başında olan, akademisyen ve öğrenci sayısı anlamında nicelik ve nitelik olarak gelişimini sürdüren üniversitelerdir denebilir. Alaca (2020), Temizkan (2021) ve Kırmıt (2022) ise en çok tezin Gazi Üniversitesi'nde yapıldığı sonuçlarına ulaşmışlardır. Bu sonuç da araştırma sonucu ile farklılık göstermektedir. Sonuçlarda, farklı alanlarda araştırma yapılması, bölümlerin kuruluşlarının ve gelişimlerinin farklılık göstermesi etkili olmuş olabilir.

Danışman unvanları olarak 12 tezde (%34,2) Prof. Dr. ve 11 tezde (%31,4) Doç. Dr. unvanlarının kullanıldığı belirlenmiştir. En az Yrd. Doç. Dr. unvanı kullanılmıştır. Doktora tezlerinin tamamında danışmanlar Prof. Dr. olarak belirlenmiştir. Bu sonuçta, doktora seviyesi danışmanlığının ayrı bir uzmanlık gerektirmesi ve enstitülerin bu düzeyde bunu tercih etmesi etkili olmuş olabilir. Bazı üniversitelerde Prof. Dr. kadrosunun olmaması veya sayısının az olmasından dolayı diğer unvanlardaki hocalar doktora tezlerine danışmanlık yapabilmektedir. Bu da son derece normal ve doğal bir durum olarak değerlendirilebilir. Alaca (2020), doktora tezlerinin hepsinde danışmanların Prof. Dr. olduğunu belirlemiştir. Bu sonuç, araştırma sonucu ile benzerlik göstermektedir. Ülkemizdeki doktora tezlerinin hepsinde, Prof. Dr. danışmanlık yapıyor demek doğru bir ifade olmayacaktır ancak çoğunda Doç. Dr. ve Prof. Dr. unvanlarının olduğu söylenebilir. Buna örnek olarak Kırmıt'ın (2022) çalışması gösterilebilir. Çalışmada doktora tezlerinin yarısında danışmanların Prof. Dr. olduğunu tespit edilmiştir. Bu sonuç araştırma sonucu ile farklılık göstermektedir.

Alaca (2020) ve Kırmıt (2022), yüksek lisans tezlerinde danışmanların en çok Dr. Öğr. Üyesi olduğunu belirlemişlerdir. Bu sonuç araştırma sonucu ile farklılık göstermektedir. Yüksek lisans danışman unvanlarının dağılımının böyle çıkmasında, danışmanların akademik geçmişleri, uzmanlık alanları ve üniversitelerin kadro durumları etki olmuş olabilir.

Akademisyenlerin tez öğrencileri ile ilgilenmesi, onların akademik anlamda kendilerini ve öğrencilerini geliştirmeleri için çok güzel bir fırsat sunmaktadır. Bu anlamda farklı akademik unvanlara sahip hocaların tez danışmanlığı yapması, eksiklik olarak değil, aksine bir zenginlik olarak görülebilir.

Göçer ve diğerleri (2022) araştırmalarında, birinci olarak Prof. Dr., ikinci olarak da Doç. Dr. unvanlarının kullanıldığını belirlemişlerdir. Aynı sonucu, Türkan (2015) tespit etmiştir. Bu sonuçlar, araştırma sonucu ile benzerlik göstermektedir. Sonuçların bu şekilde çıkmasında doktora çalışmalarındaki danışman rehberliğinin daha fazla tecrübe ve birikim gerektirmesi etkili olmuş olabilir.

Araştırmada, tezlerde 24 farklı konuda çalışma yapıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayetlerin incelenmesi ve kitabın genelinin farklı kriterlerce analiz edilmesi, diğer konulardan biraz daha fazla araştırılmıştır. Doktora düzeyinde, ders kitabı ile ilgili bu araştırmada ulaşılan konulardan farklı olarak incelenebilecek değişik başlıklar bulunabilir. Özellikle yüksek lisansta araştırılan konularla ilgili veri ve analiz çeşitlemeleri yapılarak daha derin incelemeler yapılabilir. Kitaplardaki metinlerin, etkinliklerin, soruların, görselliğin tarihi seyri, kitaplarla ilgili öğrenci ve öğretmen görüşleri, daha verimli kitap kullanımı için uzman görüşlerinin analizleri, program güncellemeleri, ülkeler arası kitap değerlendirmeleri, kitapları işleme yöntemleri gibi konular örnek verilebilir. Yüksek lisans tez konularının dağılımında, tez sayısının doktora göre fazla sayıda olması, öğrencilerin ilgileri, danışman hocaların tavsiyeleri, kitap konusunda yapılan yeniliklerin ve değişimlerin incelenme ihtiyacı gibi etkenler etkili olmuş olabilir. Ayrıca bu kadar farklı konularda araştırma yapılmış olması, din kültürü kitaplarının içerik ve kavram olarak zenginliğini göstermektedir denebilir.

Çalışmada, en çok araştırılan eğitim kademesinin %82,8 ile (n=29) ile ilköğretim kademesi olduğu belirlenmiştir. En az araştırılan kademe ise %5,7 (n=2) ile ortaöğretim kademesi olmuştur. Türkan (2015), en çok araştırılan eğitim kademesini %50 ile ilköğretim kademesi olarak belirlemiştir. Bu sonuç araştırma bulguları ile benzerlik göstermektedir. Sonuçların bu şekilde çıkmasında, tezleri hazırlayan araştırmacıların ilköğretime daha fazla ilgi duymaları, bu kademenin din eğitimi ve öğretiminde temel teşkil etmesi, araştırmayı yapanların mesleki durumları ve danışmanların uzmanlık alanları gibi etkenler etkili olmuş olabilir.

Sınıf seviyelerine bakıldığında, 4., 5., 6., 7. ve 8. sınıf seviyelerinin 13 tez ile en çok incelenen sınıf seviyeleri olduğu görülmüştür. Bu sonuçlarda, araştırılan konuların kitaplarda bulunma oranı, araştırmacının ilgi ve bilgi düzeyleri gibi nedenler etkili olmuş olabilir.

Çalışmada, %37 (n=13) ile nitel yöntem, en fazla kullanılan yöntem olurken tarama-literatür taraması yöntemi 9 tezde (%25,7) kullanılmıştır. 8 tezde (%22,8) ise yöntem bilgisine yer verilmemiştir. Sonuçların bu şekilde çıkmasında kitap araştırmalarının daha çok nitel ve tarama-literatür taraması yöntemlerine uygun olması, araştırmacıların bu iki yöntemi daha

iyi bilmesi ve tercih etmesi etkili olmuş olabilir. Burada asıl öne çıkan bulgu, 8 tezde yöntem konusunda bilgi verilmemiş olmasıdır. Bunun nedeni, araştırmacıların bu konudaki bilgi ve kavram eksikleri olabilir. Bundan hareketle, danışmanların bu konularda öğrencilerine daha fazla rehberlik yapmalarına ihtiyaç olabileceği, ayrıca araştırmacıların bu konularda kendilerini geliştirmeye devam etmelerinin gerekli olduğu söylenebilir.

Alaca (2020), %65,6 ile en çok nitel yöntemin kullanıldığını tespit etmiştir. Uğurlu'nun (2022) çalışmasında, nitel yöntem %46 ile birinci, literatür inceleme yöntemi ise %26 ile ikinci olarak tespit edilmiştir. Göçer ve diğerleri (2020), belirtilen yöntemler içinde nitel yöntemin %16 ile birinci olduğunu belirlemiştir. Bu sonuçlar, araştırma sonucu ile benzerlik göstermektedir. Çanakçı (2020), Yorulmaz (2016) ve Temizkan (2021), Literatür Taraması yöntemini; Türkan (2015) ise Doküman İncelemesi yöntemini birinci olarak tespit etmiştir. Bu sonuçlar araştırma sonucu ile farklılık göstermiştir. Sonuçların bu şekilde çıkmasında incelenen konu başlıklarının farklı özelliklere sahip olması, araştırmacıların hakim oldukları yöntemlerin farklılık göstermesi etkili olmuş olabilir.

Tezlerin desen bilgilerine bakıldığında, tezlerin %77,1'inde (n=27) desen bilgisinin verilmediği sonucuna ulaşılmıştır. Belirtilenler arasında tarama deseni 3, durum çalışması 2 tezde kullanılmıştır. Bu sonuçlarda, yöntem ve desenin birbirine karıştırılabilmesi, bu konulardaki bilgi eksiklikleri, bu bilginin gerekli görülmemesi ile danışman rehberliğinin düzeyi gibi etkenler etkili olmuş olabilir. Göçer ve diğerleri (2020), 251 tezdten 63'ünde tarama deseninin belirtilmediğini tespit etmiştir. Bu sonuç araştırma sonucu ile farklılık göstermektedir. Türkan ise (2015) %53,7 oranı ile Tarama deseninin birinci olduğunu tespit etmiştir. Bu sonuç da araştırma sonucu ile farklılık göstermektedir. Sonuçların bu şekilde çıkmasında incelenen tez sayılarının ve konu alanı başlıklarının farklılığı etkili olmuş olabilir.

Tezlerin ana bilim dalları incelendiğinde, 23 tezin (%65,7) Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda gerçekleştirildiği belirlenmiştir. İlköğretim DKAB Eğitimi A.B.D. ise 9 tez çalışması yapılmıştır. Burada en dikkat çekici sonuç, alan dışı olan Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bir ana bilim dalından bir tezin belirlenmiş olmasıdır. Bu durum, farklı ana bilim dallarının birbirlerinin konularını araştırabileceğinin bir örneği olarak değerlendirilebilir. Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D., Çanakçı'nın (2020) araştırmasında %80, Türkan'ın (2015) ise %66,4 ile birinci olarak tespit edilmiştir. Bu sonuçlar, araştırma sonucu ile benzerlik göstermiştir. Sonuçların bu şekilde çıkmasında, din eğitimi ve din kültürü araştırmaların çoğunlukla bu ana bilim dalı bünyesinde yapılmasının etkili olabileceği düşünülmektedir.

Araştırmada, 15 tezde bilim dalı bilgisine yer verilmediği ayrıca 14 tezin Din Eğitimi Bilim Dalı'nda yapıldığı sonuçlarına ulaşılmıştır. Din Kültürü araştırmalarının çoğu bu bilim dalı içinde yürütüldüğünden bu sonuç doğal karşılanabilir. Bir önceki şekilde vurgulandığı gibi alan dışından bir bilim dalının burada çıkmış olmasının önemli bir bulgu olduğu düşünülebilir.

Çalışmada, 35 tezin 31'inde (%88,5) örneklem türü bilgisine yer verilmediği tespit edilmiştir. Bu sonuç, bazı araştırmacıların, araştırma yöntemleri ve teknikleri ile tez yazımı konularında, bilgi eksiklikleri yaşadığı gerçeğini ortaya koyabilir. En çok kullanılan örneklem türü tesadüfi örneklem olurken birer kez de amaçlı örnekleme ve evrenin tamamının belirtildiği görülmüştür. Göçer ve diğerleri (2020), inceledikleri tezlerin %54'ünde, Türkan (2015) ise %78,9'unda örneklem türü bilgisinin verilmediğini belirlemişlerdir. Bu sonuçlar, araştırma sonucuyla benzerlik göstermektedir. Sonuçların bu şekilde çıkmasında, araştırmacıların inceledikleri konuların özellikleri, yöntem ve teknikler konusundaki bilgi düzeyleri, tez ve makale yazımı konularındaki tecrübe ve önceliklerinin etkili olduğu söylenebilir.

Örneklem büyüklüğü bilgisi açısından tezlere bakıldığında, doktora tezlerinin 3'ünde, yüksek lisans tezlerinin ise 22'sinde örneklem-çalışma grubu bilgisinin bulunmadığı sonuçlarına ulaşılmıştır. Ayrıca örneklem büyüklüğü belirtilen çalışmalarda, sonucun genelde 150 ve altında olduğu belirlenmiştir. Kitap araştırmalarının bazılarında doküman incelemesi yapıldığından görüşme veya anket kullanılmamış, bu yüzden çalışma grubu bilgisi verilmemiş olabilir.

Çalışmada en çok kullanılan veri kaynağı, 25 tez (%71,4) ile doküman olmuştur. En az kullanılanlar ise 1'er çalışma ile öğretmen + öğrenci ve veli olarak tespit edilmiştir. Kitaplar üzerinde doküman incelemesinin yanında öğretmenlerden kitapla ilgili görüşler almaya çalışılması bu sonucu ortaya çıkarmıştır. Sonuçların bu şekilde çıkmasında kitap araştırmaların doğası, araştırmacıların tek veri kaynağı kullanmak istemesi etkili olmuş olabilir. Ayrıca kitap incelemeleri olmasından ve nitel ağırlıklı araştırmalar olmasında dolayı sonucun bu şekilde çıkması normal olarak görülebilir. Göçer ve diğerleri (2020), %33'er ile öğrenci ve dokümanı en çok kullanılan veri kaynakları olarak tespit etmiştir. Bu sonuç araştırma sonucu ile benzerlik göstermektedir. Bu sonuç, din eğitimi ve din kültürü araştırmalarında, çoğunlukla dokümanın kullanıldığını sonucunu gösterebilir.

Tezlerdeki veri toplama araçlarına bakıldığında, doküman, %65,8 ile (n=23) en fazla kullanılan veri toplama aracı olarak belirlenmiştir. En az kullanılanlar ise 1'er kez olmak üzere doküman + anket + mülakat ve doküman + ölçek olmuştur. Sonuçların bu şekilde çıkmasında, kitap odaklı araştırmaların özellikleri, araştırmacıların yetkinlikleri ve araştırılan konunun-kavramın özellikleri etkili olmuş olabilir. Göçer ve diğerleri (2020), %42,2 ile dokümanı en çok kullanılan veri toplama aracı olarak belirlemiştir. Bu sonuç, araştırma sonucu ile benzerlik göstermektedir. Türkan (2015) ise %27,8 ile anketi birinci olarak belirlemiştir. Bu sonuç, araştırma sonucu ile farklılık göstermektedir. Sonuçlarda, araştırmaların yöntemleri, araştırılan konuların özellikleri ve tez sayılarındaki farklılıklar etkili olmuş olabilir.

Çalışmada incelenen tezlerin 19'unda (%54,2), veri analiz tekniği bilgisine yer verilmemiştir. En çok kullanıldığı belirtilen teknik 7 (%20) ile içerik analizi olmuştur. En az

kullanılanlar ise 1'er kez olmak üzere söylem, metin, betimsel + içerik, doküman + içerik, nicel betimsel analiz teknikleridir. Tezlerde nitel desenler fazla olduğu için doküman analizi, içerik analizi ve içerik analizi türlerinin daha fazla kullanıldığı görülmüştür. Türkan (2015), tezlerin %68,7'sinde bu bilginin verilmediğini belirtmiştir. Bu sonuç araştırma sonucu ile benzerlik göstermektedir. Göçer ve diğerleri (2020) ise betimsel istatistik tekniğinin en fazla kullanılan veri analiz tekniği olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu sonuç, araştırma sonucu ile farklılık göstermektedir. Sonuçlarda, tez sayıları, yöntemler, araştırmacıların makale ve tez yazım alışkanlıkları etkili olmuş olabilir.

Araştırmada, geçerlik ve güvenirlik bilgisi verilmeyen tez sayısı %74,3 olarak belirlenmiştir (n=26). Bilgi verilenler ise %25,7 olarak tespit edilmiştir (n=9). Göçer ve diğerleri (2020), tezlerin %67,7'sinde geçerlik, %63,7'sinde ise güvenirlik bilgisine yer verilmediği sonuçlarına ulaşmışlardır. Bu sonuçlar, araştırma sonuçları ile benzerlik göstermektedir. Sonuçların bu şekilde çıkmasında, araştırmacıların bu konu ile ilgili bilgi düzeyleri ve konuyu önemseme düzeyleri ile araştırma yöntem-teknikleri konusundaki birikimleri etkili olmuş olabilir.

Araştırmaların süresi, derinliği, zenginliği gibi konularda fikir veren değişkenlerden birisinin kaynakçada belirtilen kaynak sayıları olduğu söylenebilir. İncelenen tezlerdeki kaynak sayıları, doktora tezlerinde ortalama 249, yüksek lisans tezlerinde ise 88 olarak çıkmıştır. Sonuçların bu şekilde çıkmasında, doktora tezlerinin daha uzun süre ve daha detaylı bir okuma, inceleme, araştırma gerektirmesinin payı olduğu söylenebilir. Özellikle doktora yapmayı düşünen araştırmacıların, bu durumu dikkate almaları ve kendilerini hazırlamalarının faydalı olacağı söylenebilir.

Araştırmada, incelenen tezlerin %85,7' sinin (n=30) makaleye çevrilmediği sonucuna ulaşılmıştır. Sadece 2 doktora ve 2 yüksek lisans tezinin makaleye çevrildiği tespit edilmiştir. Doktora tezleri sonucunda, lisansüstü yönetmeliklerinde doktora mezuniyeti için aranan şartlardan birinin makale yayınlamak olmasının etkili olduğu düşünülebilir. Bazı öğrenciler tez konularının dışında bir konu ile ilgili makale yazmayı tercih edebilmektedir. Burada da bu durumun gerçekleştiği söylenebilir. Yüksek lisans tezleri ile ilgili dağılım incelendiğinde, makaleye çevrilmeyen tezlerin sayısının ve oranının çok yüksek olduğu görülmüştür. Tezlerin sadece 3 tanesi makale (%9,7) şeklinde yayınlanmıştır. 28 tez (%90,3) ise makale olarak yayınlanmamıştır. Bu sonuçlarda, yüksek lisans yapan öğrencilerin çoğunun akademik kariyer yapmamasının, kısaca doktora yapmayı düşünmemesinin etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca bu durumda makale yayınlama konusunda öğrencilerin bilgi ve uygulama eksiklikleri ile makale yayınlamayı özendirici uygulamaların azlığı etkili olmuş olabilir. Bunlardan hareketle, meslek grupları içinde, makale yayınlanmanın özendirilmesinin gerekliliği de bu sonuçla ilgili diğer bir yorum olarak yapılabilir.

Tez yazarlarının 20'sinin kadın (%57,1), 15'inin erkek (%42,9) olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyet dağılımları, yüksek lisans yapanlarda kadın 1, erkek 3; doktora yapanlarda kadın 19, erkek 12 olarak belirlenmiştir. Bu sonuçlarda, çalışma koşulları, yazarların akademik durumu, planları ve isteği, danışman hocaların tutumları etkili olmuş olabilir. Çanakçı (2020), incelediği tezlerin %41,7'sini kadın, %58,3'ünü ise erkek, Kırmıt (2022) ise yazarlardan 39'uzunun erkek ve 35'inin kadın yazar olduklarını belirlemiştir. Bu sonuçlar, araştırma sonuçları ile farklılık göstermektedir. Sonuçlarda, tez sayılarının, tez konularının ve çalışma alanlarının farklılık göstermesi etkili olmuş olabilir.

Araştırmada incelenen tezlerde bazı ortak sonuçların olduğu belirlenmiştir. Özellikle ders kitaplarında yer alan etkinliklerin sayı ve içerik olarak yeterli olmadığı, yönergelerin ve açıklamaların yetersiz olduğu ve günlük hayatla ilişki düzeyinin yetersiz olduğu, ortak sonuçlara örnek verilebilir. Bu sonuçlar, kitaplarda bazı ortak sorunların ve geliştirilmesi gereken yönlerin olduğunu gösterebilir. Bununla birlikte birbirine zıt olan sonuçların da bulunduğu görülmüştür. Kitabın içeriği, öğrenci gelişim seviyelerine uygunluğu, görsellik ve kitabın dili bazı araştırmalarında yeterli görülürken bazılarında yetersiz görülmüştür.

Çalışmada, tezlerin önerilerinde bazı ortaklıkların olduğu belirlenmiştir. Özellikle görselliğin iyileştirilmesi, öğrencilerin ilgilerinin ve ihtiyaçlarının daha fazla dikkate alınması, kısa-hikaye sayılarının artırılması, günlük hayatla kurulan ilişkinin zenginleştirilmesi, yazıların daha anlaşılır ve sade olması, etkinlik sayılarının-türlerinin artırılması ve sözlük bölümlerinin iyileştirilmesi önerilmiştir.

Çalışmanın sonuçlarından hareketle, araştırmacılara aşağıda bazı öneriler yapılmıştır:

- Tez incelemelerinde, bu araştırmadan farklı olarak karma yöntem kullanılarak daha derin sonuçlara ulaşılabilir.
- Özel olarak tezlerin sonuçlarını ya da önerilerini inceleyen birer çalışma yapılabilir.
- Ders kitapları ile ilgili makaleleri veya kitapları inceleyen çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça

Adıyaman, Buşra. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İbadet Konularının Öğretiminde Mezhepler Üstü Yaklaşımın Ders Kitaplarına Yansımaları*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Alaca, Eray. "Türkiye'de Sosyal Bilgiler Ders Kitapları Üzerine Yapılan Lisansüstü Eğitim Tezlerinin Değerlendirilmesi". *Asya Studies* 4/12 (30 Haziran 2020), 1-10. <https://doi.org/10.31455/asya.732746>

Alptürk, Hilal. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında İdeal Vatandaşlık Kurgusu (2002-2020)*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

- Altun, Veysel K. “Din Eğitimi Alanındaki Bilimsel Çalışmaların Seyri Hakkında Bir Değerlendirme”. *Artuklu Akademi* 2/2 (28 Aralık 2015), 1-27. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/artukluakademi/issue/32026/354343>
- Asri, Safinaz. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretim Programı Ders Kitabı Uyumunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Aybar, Fatma Betül. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan İçerik ve Etkinliklerin İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşmesine Katkısı (Ders Kitaplarına Dayalı İçerik Analizi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Bayrak, Muhammet. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarındaki Alevilik-Bektaşılık Konularına İlişkin Alevi-Bektaşilerin Değerlendirmeleri-Başakşehir/Güvercintepe Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bilecik, Sümeyra. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf Ders Kitaplarındaki Ayet Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Göre İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 23. Baskı., 2017.
- Creswell, John W. - Plano Clark, Vicki L. *Karma Yöntem Araştırmaları: Tasarımı ve Yürütülmesi*. çev. Yüksel Dede - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Anı, 2. Baskı, 2015.
- Çakan, Zeki. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çamurcu, Mustafa. *İlköğretim 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabındaki Görsel Öğelerin Kazanım ve İçerik Bakımından İncelenmesi*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çanakçı, Ahmet Ali. “Türkiye’de Yapılan Din Eğitimi Başlıklı Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir Analiz (1986-2019)”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 (2020), 277-306. <http://dx.doi.org/10.29228/JASSS.41972>
- Çeken, Hacer. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretim Programında Zekât Konusunun Yeri ve Ders Kitaplarına Yansımaları*. Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çoştur, Yakup. “O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler Üzerine Bir Araştırma”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (01 Mayıs 2006), 231-245. <https://doi.org/10.17120/omuifd.60751>
- Çuhadar, Bekir. *İlk Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ve Ders Kitaplarında Birlikte/Bir Arada Yaşama Kültürü*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Dam, Hasan. *İlköğretim 1. Kademe (4-5) Öğrencilerinin Din Hakkında Sordukları Sorular ve Bu Sorular Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Diler, Hatice. *İlköğretim 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

- Doğan, Emine Ögülmüş. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğrenme-Öğretme Süreçlerine Katkısı Bakımından Eğitsel Değeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Doğan, Eylem Eroğlu vd. “Fen Bilimleri Ders Kitapları ile İlgili Yapılan Çalışmaların İncelenmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (29 Aralık 2020), 3479-3499. <https://doi.org/10.15869/itobiad.734864>
- Duman, Büşra. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Özdenetim Değeri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ertas, Hikmetullah. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan Hadis Materyalinin Tespit ve Tahlili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Gençalioğlu, Esmâ Nur. *İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Kitaplarındaki Dini Kavramlara Hâkimiyetleri Üzerine Bir Araştırma (Suluova örneği)*. Amasya: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Göçer, Veysel vd. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimini Temel Alan Lisansüstü Tezlerin İncelenmesi”. 53-67, 2020.
- Gülkaya, Sümeyye Tüzel. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Yer Alan İnanç Öğretiminin Sarmal Programlama Yaklaşımı Açısından Analizi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Gümüş, Mehmet Mezher. *İlk ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Görsel Boyut ve İçerik Tutarlılığı Açısından İncelenmesi*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Gündüz, Mehmet Sait. *Şafii Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Açısından İlköğretim Din Kültürü Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi (Batman İli Örneği)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi V. Sınıf Ders Kitabının Gagne'nin Öğretim İlkelerine Göre İçerik Açısından İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Güner, Derya. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Ahlak Öğrenme Alanında Kullanılan Ayetlerin Din Öğretimi Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Güneş, Adem. “Akademik Dergilerde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Bibliyometrik Analizi (1925-2020)”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (28 Aralık 2021), 199-222. <https://doi.org/10.53112/tudear.980143>
- Güven, Semra - Püsküllü, Melek Ayyayla. “Hayat Bilgisi Ders Kitapları İle İlgili Yapılan Çalışmaların İçerik Analizi”. *The Journal of International Lingual Social and Educational Sciences* 3/2 (25 Aralık 2017), 75-86. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jilses/issue/33265/364422>
- Kaçar, Turan - Taşkıran, Cengiz. “7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabında Yer Alan Etkinliklerin Sorgulamaya Dayalı Öğretime Uygunluğunun Değerlendirilmesi”. *OPUS International Journal of Society Researches* 16/29 (30 Eylül 2020), 1751-1779. <https://doi.org/10.26466/opus.740607>

- Kahraman, Nur Keleş. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Yer Alan Hz. Muhammed (s.a.s.) İle İlgili Ünitelerin Öğretim Programı Kazanımlarının Gerçekleşmesine Katkısı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kamali, Abdülvahit. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6, 7 ve 8. Sınıf Ders Kitaplarında Allah İnsan İlişkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kandemir, Sibel. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitaplarındaki Hadis Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Göre İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.
- Karagöz, Gül Nihal. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Namaz Konusunun Yeri ve Ders Kitaplarına Yansımaları*. Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karslı, Hatice. *Ortaokul 5-8. Sınıflar DKAB Kitaplarında Okuma Metni, Şiir ve Kıssaların Hedef Değerleri Kazandırmadaki Etkisi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kaymakcan, Recep - Unsal, Bilal. "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (01 Nisan 2004), 51-76. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/issue/29193/312565>
- Kazan, Emine. *4. ve 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Allah İnancının Öğretimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Kılıç, Abdurrahman - Seven, Serdal. *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 3. Baskı., 2003.
- Kırmit, Ömer Faruk. "Türkiye'de Tarih Ders Kitapları İle İlgili Yapılmış Lisansüstü Tezlerin Değerlendirilmesi". *Mecmua* 13 (30 Mart 2022), 159-169. <https://doi.org/10.32579/mecmua.1029789>
- Kızılabdullah, Yıldız. "İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (01 Şubat 2009), 305-314. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/derleme/issue/35073/388972>
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Muradoğlu, Ümit - Işık, Ayşe Derya. "İlkokul Üçüncü Sınıf Türkçe Ders Kitabı Etkinliklerinin Sınıf Öğretmenlerinin Görüşleri Doğrultusunda İncelenmesi". *Sınırsız Eğitim ve Araştırma Dergisi* 4/1 (15 Mart 2019), 19-39. <https://doi.org/10.29250/sead.530039>
- Osmanoğlu, Cemil. *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretim Programında ve Ders Kitaplarında Çoğulculuk*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Öcal, Mustafa. "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12 (01 Eylül 2008), 399-430. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/talid/issue/43479/530670>
- Öncel, Eyyüp Serkan. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Eleştirel Düşünmeye İlişkin Öğretmen Görüşleri (Osmaniye İli Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Özkan, Zeynep Şimşek. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı ve Öğretmen Kılavuz Kitabının Yapılandırma Anlayışa Uygunluğunun İncelenmesi (6. Sınıf Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Peltek, Emine. *Dini Çoğulculuğun İmkani: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitapları Örneği*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Sayım, Ferhat. *Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Tez Yazım Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 4. Baskı., 2021.
- Sezal, İhsan. *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Martı Kitap ve Yayınları, 2002.
- Sığırı, Ünsal. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Beta B, Genişletilmiş 2. Baskı., 2021.
- Sülükçü, Yusuf. “Ders Kitapları İncelemesinde Karşılaşılan Problemler ve İncelemenin İyileştirilmesi Hususunda Bazı Öneriler”. 303-319, 2018.
- Şahin, Kamil. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders ve Öğretmen Kılavuz Kitaplarının Ders Kitabı İnceleme Kriterlerine Göre Değerlendirilmesi (Muğla İli Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Şahin, Kenan. *İlköğretim II. Kademe Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitaplarında Ahlâk Öğrenme Alanında Kullanılan Hadislerin Din Öğretimi Açısından İncelenmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Şahin, Ömer - Başgül, Murat. “Türkiye’de Matematik Ders Kitaplarına Yönelik Yapılan Araştırmalardaki Eğilimler”. *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi* 13/1 (30 Haziran 2019), 328-358. <https://doi.org/10.17522/balikesirnef.508802>
- Taş, Rahime. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Ahlak Öğrenme Alanında Kullanılan Hadisler ve Eğitim-Öğretim Açısından Değerlendirilmesi (4.-8. Sınıflar)*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Temizkan, Mehmet. “Türkçe Ders Kitaplarına Yönelik Lisansüstü Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”. *Okuma Yazma Eğitimi Araştırmaları* 9/2 (31 Aralık 2021), 147-162. <https://doi.org/10.35233/oyea.1011359>
- Tutmaz, Abdülkerim. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğrencilerin Gelişim Düzeylerine Uygunluğu (5. ve 8. Sınıflar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Türkan, Musa. *Türkiye’de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmaların İçerik ve Yöntem Açısından İncelenmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Uğurlu, Zeynep. “2015-2021 Yılları Arasında Din Eğitimi Alanına Dair Lisansüstü Tezleri Üzerine Bir Analiz”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/2 (02 Ağustos 2022), 1319-1338. <https://doi.org/10.48146/odusobiad.1108701>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 11. Baskı., 2016.
- Yorulmaz, Bilal. “Türkiye’de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme”. *Öneri Dergisi* 12/46 (10 Ağustos 2016), 41-62. <https://doi.org/10.14783/od.v12i46.1000010003>

Zengin, Mahmut - Gümüşay, İbrahim. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1982-2019)”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (27 Haziran 2020), 117-186. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tudear/issue/55343/759158>

“4 + 4 + 4 Eğitim Sistemi Yeni Anayasa’da Dini Kurumlar Din Eğitimi ve Öğretimi İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu”. 2012. Erişim 19 Şubat 2022. <https://dem.org.tr/yayin/raporlar/2012/02/444-egitim-sistemi-yeni-anayasada-dini-kurumlar-din-egitimi-ve-ogretimi-istege-bagli-din-egitimi>

“Milli Eğitim Bakanlığı Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliği”. 2021. Erişim 22 Aralık 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2021/10/20211014-1.htm>

Kitap İncelemeleri

Hak Sarhoşları: Tasavvuf Düşüncesine Giriş (Kitap İncelemesi)

Jaakko Hämeen-Anttila | Çev. Esko Naskali - Mehmet Sümer | İstanbul: Fidan Yayınları, 2022, 272 s. | ISBN 978-605-70497-5-9

*Kübra ZÜMRÜT ORHAN**

Önsözünden 2002 yılında yazıldığı anlaşılan eser,¹ aradan yirmi yıl geçtikten sonra Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır. Finlandiyalı bir akademisyen olan ve daha çok klasik Arap ve Fars edebiyatıyla ilgilenen Hämeen-Anttila, hâlen Edinburgh Üniversitesinde İslâm ve Orta Doğu Çalışmaları bölümünde araştırmalarına devam etmektedir. Yazarın Helsinki Üniversitesinde verdiği İslâm tasavvufu derslerinde şekillenmeye başlayan bu eserin kaleme alınış gayelerinden biri, üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmasıdır (s. 10). Bizi bu kitap üzerine bir değerlendirme yazısı yazmaya sevk eden sâik de tam olarak budur. Ders kitabı olarak kullanılması gayesiyle Finlandiya’da yazılan bir kitap Türkiye’deki ilahiyat fakültelerinde de ders kitabı olarak kullanılabilir mi? Ya da bu kitaptan ülkemizdeki akademisyenler ve öğrenciler hangi açılardan, ne kadar istifade edebilir? Bu yazıda kitabın güçlü ve zayıf yönlerine işaret edilerek bu sorulara cevap aranacaktır.

Kitap dört ana bölümden meydana gelmektedir. “Kelimeler Ancak Bir Perdedir” başlığını taşıyan ilk bölümde tasavvufun temeli, ana kavramları, tasavvufî hâller ve makâmlar, sûfî psikolojisi gibi konular ele alınmıştır. “Sûfî Ritüelleri” başlıklı ikinci bölümde başta ibâdetler olmak üzere zikir, sema, halvet gibi uygulamalar ve veli kavramı üzerinde durulmuştur. Kitabın “Tasavvuf Tarihi”ne ayrılan üçüncü bölümünde hem tasavvufun kökenine dâir çeşitli iddialara hem de başlangıçtan günümüze kadar bütün bir tasavvuf tarihine özet olarak değinilmiştir. Bu esnada tarikatların doğuşundan ve belli başlı bazı tarikatlardan da kısaca söz edilmiştir. “Üç Yol” başlığını taşıyan dördüncü ve son bölümde ise ilk olarak “Aşkın Yolu” alt başlığıyla Mevlânâ’nın, ardından “Bilginin Yolu” başlığıyla İbnü’l-Arabî’nin hayatı ve tasavvuf anlayı ele alınmıştır. Üçüncü yolun ne olduğuna dair başlık bulunmamasıyla birlikte bu iki sûfînin ardından Kalenderîlerden ve onların tasavvuf anlayışlarından bahsedilmesi, üçüncü yolun Kalenderîlerin yolu olduğunu düşündürür. Ayrıca

* Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, kubrazumrutorhan@erciyes.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6286-0589, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 01/02/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 11/03/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/03/2023.

¹ Jaakko Hämeen-Anttila, *Jumalasta juopuneet. Islamin mystiikan käsikirja*. Basam Books, 2002.

bu bölümde tasavvufî şiirin tarihine, Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr, Gazâlî, Rûzbihân-ı Baklî gibi meşhur sûfilere yer verilmiştir. Yazar kitabını, tasavvuf karşıtlarından, günümüzde yaşayan sûfilerden ve tasavvuf ile Hristiyan mistisizmi arasındaki benzerliklerden bahsederek sonlandırmıştır.

Öncelikle kitabın en güçlü yanının sağlam kurgusu olduğu söylenebilir. Yazar ele aldığı hemen tüm alt başlıkların birbiriyle irtibatını kurarak bütünlüklü bir anlatı sunmaktadır. Dolayısıyla okur, kitaptaki bilgilerin nasıl bir ana fikir etrafında birleştiğini de görebilmektedir. Tasavvufa ilişkin herhangi bir bilgisi olmayan bir okur, nispeten küçük hacimli sayılabilecek bu kitabı okumakla tasavvufun ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı, temel meselelerinin ve önemli şahsiyetlerinin kimler olduğu, tarihi süreç içerisinde tasavvufta ne gibi değişimler yaşandığı gibi pek çok konuda bilgi edinecektir. Bu anlamda kitap başarılı kabul edilebilir. Ancak yine de aşağıda tafsilatıyla ele alınacak önemli bazı hususlar sebebiyle yazarın pek çok yorum ve iddiasına ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Kitabın diğer bir olumlu özelliği yazarın akıcı üslubudur. Her ne kadar orijinalini görmemiş olsak da -zaten eserin orijinal dili olan Finceyi bilmediğimiz için görmemiz bir anlam ifâde etmezdi- Fince aslından yapılan bu tercümesini okuduğumuzda eserin kolay okunan ve çoğunlukla kolay anlaşılabilir bir üslupla yazıldığını tahmin etmekteyiz. Bunda mütercimlerin de önemli bir katkısı olduğu muhakkaktır. Fakat zaman zaman tercümeden kaynaklanan birtakım problemlerle karşılaşmaktadır. Bunlara daha sonra işaret edilecektir.

Bir diğer olumlu özellik, yazarın tasavvufun çeşitli konularını ele alırken Alâüddeve-i Simnânî'nin (ö. 736/1336) görüşlerine de başvurmasıdır. Simnânî, tasavvufun pek çok meselesine önemli yorumlar getirmiş velûd bir müellif sûfi olmakla birlikte henüz Türk ilahiyat akademisinde yeterince tanınmış değildir. Bu sebeple, Türkiye'de ders kitabı olarak okutulması planlanarak yazılan eserlerde onun görüşlerine atıf yapılması pek rastlamadığımız bir durumdur. Bu kitapta kendisine sıklıkla müracaat ediliyor olması, onun ülkemize kıyasla Batı'da daha fazla okunduğuna ve tanındığına işaret sayılabilir. Bu kitaptan Türk okurunun da istifade etmesi, ülkemizde Simnânî'nin tanınmasına katkı sağlayabilir.

Kitabın zayıf yanlarından bahsetmeye, eser boyunca nadiren dipnotla karşılaştığımızı ve bunların büyük bir kısmının da çevirenin notu olduğunu belirterek başlayalım. Değinmek istediğimiz ilk husus tasavvuf tarihinin dönemlendirilmesine dairdir. Tasavvuf tarihini önce "zühd, sûfilik ve mistik felsefe (irfân)" olmak üzere üç döneme ayıran Hâmeen-Anttila, sûfilik dönemini de "klasik sûfilik" ve "tarikat sûfliği" şeklinde ikiye ayırır. Her bir dönem arasında bazı farklar olduğu kabulünden hareketle böyle bir dönemlendirme yapan Hâmeen-Anttila'ya, göre bu, katı bir dönemlendirme değildir ve sınırları da çok keskin değildir. Ona göre esasen bu üç dönem iç içe geçmiştir. Burada en çok dikkatimizi çeken husus, yazarın salt zühd ile zühdün karıştığı tasavvuf arasındaki farka dair iddiasıdır. Buna göre tasavvufta zühd bir araç olarak görülürken zühd hareketinde bu bir amaçtır (s. 19-20). Esasen bu, tartışmaya açık bir

yorumdur zira Hâmeen-Anttila'nın zühd dönemi olarak kabûl ettiği dönemde de -onun kullandığı anlamıyla-² zühdün bir gaye değil araç olduğunu gösteren çok sayıda örnek vardır.³ Öte yandan tasavvuf tarihinin hangi dönemlere ayrılacağı, üzerinde hâlen ittifak edilememiş bir meseledir. Bu konuda Hâmeen-Anttila'nın, Türkiye'deki tasavvuf akademisinde de çok fazla tartışılmadan kabûl edilen dönemlendirmeye yakın bir bakış açısını benimsediği görülmektedir.⁴

Bu meselenin yanı sıra kitap boyunca pek çok mühim konuda yazarın tartışmaya açık yorumları ve delillendirilmesi gereken iddialarıyla karşılaşırız:⁵ Şu cümleler buna örnektir: “İslâm'ı yeni kabûl etmiş halk, kendi eski inançlarını tasavvufa taşımıştır. **Başlangıçta sadece sufi kurallarını uygulamışlardır, şeriat kanunları (fıkıh) sonradan gelmiştir.** Çoğu defa şeriat kanunlarının gelişi birkaç nesil sürmüştür” (s. 26). “Örneğin İbrahim b. Edhem'in (öl. 776) uyanış hikâyesi **doğrudan** Gautama Buddha'nın uyanış hikâyesidir” (s. 27). “Kabz, **çoğuna göre psikolojik bunalım ile ayındır** ve bu hâlin gerekliliği konusunda hararetli tartışmalar vardır” (s. 54). “Tasavvufun teorik yanı, teosofi (irfân) alanında öyle vurgulanmıştır ki pratikle bağlantısı bazen kırılma noktasına gelecek kadar zayıflamış ve **sufilik, tasavvufu vurgulayan felsefe teorileri hâline gelmiştir**” (s. 67). “**Mekke'ye yapılan hacca sufiler çoğu zaman olumsuz bakmışlardır. Onun yerine gayr-i resmi haccı, yani meşhur bir sufi türbesine veya hayattaysa meşhur bir sufinin yanına gitmeyi tercih ederler**” (s. 67). “Mevlânâ'ya göre **Tanrı'nın özü aşktır** ve onun cemali kâmil bir sufide tecelli eder” (s. 166). “Bununla beraber **bütün tasavvufta belli bir antinomizme (ibaha) doğru bir meyil vardı.** Örneğin Hucviri *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserinde tasavvufu o zamanın ortodoksisıyla uyumlu hâle getirmeye çalışır ama buna rağmen dinin zahiri şekillerinden söz ederken sık sık onları dinin spiritüel manası ile karşılaştırır ve öyle görünüyor ki **zahiri şekilleri bir kenara iter ve çoğu defa onları lüzumsuz olarak niteler**” (s. 189). Kitapta, buna benzer çok sayıda iddia ve yorum yer alır. Bu cümlelerin son derece sübjektif, tartışmaya açık, temellendirilmeye muhtaç iddialar taşıdığı âşikârdır.

Yukarıdaki cümlelerde de bir örneği görüldüğü üzere kitapta, tasavvufun diğer inanç ve felsefelerden etkilenmiş olabileceği vurgusu dikkat çeker. Pek çok meseleyi ele alırken yazar,

² Burada yazarın zühd kavramını dar anlamıyla yani dünyaya değer vermemek anlamıyla kullandığı anlaşılmaktadır. Kavramın dar ve geniş anlamlarına dair ayrıntılı bir tahlil için bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat-Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 42-51.

³ Başta Râbia el-Adeviyye olmak üzere pek çok zâhid için dünyâyı terk etme anlamıyla zühd bir amaç değil araçtır. Ayrıntılı bilgi ve konuya dair değerlendirmeler için bk. Nedim Tan, *Bir Dînî İdealin İfade Biçimleri-Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar* (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020), 31-51.

⁴ Farklı bir dönemlendirme önerisi için bk. Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 1-29. Ayrıca bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat-Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 31-41.

⁵ Doğrudan yapılan alıntılarda kitaptaki imlaya bağlı kalınmıştır, vurgular bize âittir.

konunun örneğin Hristiyanlıkla, Platonculukla ya da Stoacılıkla irtibâtını kurmaktadır. Şu cümleler de buna örnektir: “Marifeti elde etmek, aslında yeniden hatırlamak anlamındadır. **Marifetin bu anlamı Platon’dan gelir.** Çünkü Platon’a göre insanda ideal dünyadan bir bilgi vardır. İnsanın sadece bunu hatırlaması gerekir” (s. 23). Platon’un düşüncesiyle sûffilerin bakış açısı arasında benzerlik bulunması bunun Platon’dan alındığını söylemek için yeter sebep değildir. Zira birbirinden etkilenmeden de insanlar benzer düşüncelere ulaşabilmektedir. Birkaç örnek daha zikretmek gerekirse: “Tasavvufta olan bazı asıl unsurlar da belki daha önceki dinlerden kalma törelerdir. Örneğin tasavvufta çok yaygın olan ve birçok ilahiyatçının kabul ettiği semâ ederek kendinden geçme (ekstaz/vecd) eski dinlerdeki Diyonisos şenliklerine ve Eski Yunan tanrılarının kült müziğine bağlı olabilir” (s. 26). “İbn Atâullah’ın belirlediği bu seviyeler, Doğu kiliselerinde kullanılan İsa duasını hatırlatır. Bu dua formülünde bilinçli tekrarlama, nefes alma veya kan dolaşımı benzeri bilinçsiz faaliyetler gibi sonuçlanır. Zikrin, bu İsa duası ile ve Hindistan’daki “mantra”larla tarihsel bir bağı olması gerekir” (s. 71). Kitap boyunca bunlara benzer pek çok örnekle karşılaşılır. (Diğer bazı örnekler için bk. s. 37, 43, 51, 63, 80, 81, 82, 87).

Bununla birlikte yazar, tasavvufun bütünüyle yabancı etkilerin ürünü olduğu iddiasını açıkça reddeder (s. 245). Tasavvuf tarihini ele alırken tasavvufun Hristiyanlık ya da Hint etkisiyle ortaya çıktığına dair hipotezleri inceleyen Hämeen-Anttila, bu iddiaların doğru olmadığını savunur. Öte yandan, zaman zaman başka din mensuplarının ya da filozofların İslâm tasavvufundan etkilendiğini de dile getirir. “Bu metaforu Avilalı Terasa (ö. 1582) sonradan Hristiyan mistisizmde kullandı” (s. 44) cümlesi buna örnek verilebilir. Bir diğer örnek de şöyledir: “Fransız filozof Simone Weil, çok şaşırtıcı bir şekilde tasavvufa kapılmış olarak şöyle diyor: “Ben ancak günahı ve hatayı yaratmış olan bir gölgeyim. Günah ve hata Tanrı’dan yansıyan ışığı durduruyorlar.” Bu cümle tamamen tasavvuf teorisinden alınmış bir cümle olabilirdi” (s. 57, ayrıca bk. s. 202, 260-263).

Dikkatimizi en fazla çeken hususlardan biri de yazarın Sünnîlik ile tasavvuf arasında gözettiği ayırmadır. Yazar Sünnîliği İslâm’ın zâhirî şekli olarak anlayarak Sünnîliğin anlamını daraltır (s. 27). Onun “Aşağı yukarı tasavvufa dahil olan bütün zühd hareketleri sünnilikle çelişir”, “Aynı şekilde Tanrı ilişkisi sufilere sünnilerden ayırır” (s. 59) şeklindeki yorumları da bu anlayışının bir neticesidir. Oysa sünnîlik ile tasavvuf birbirinden farklı şeyler değildir. Bilakis tasavvuf Sünnîliğin bir yorumudur. Hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda yazılmış olan temel tasavvuf eserlerinin en önemli gayelerinden biri tasavvufun Ehl-i sünnete uygunluğunu göstermektir. Başta Kelâbâzî’nin *et-Taarrufu* olmak üzere -ki bu eserin yarıya yakını itikâdî konularda sûffilerin Ehl-i sünnetle aynı görüşte olduğunu ispatlamaya ayrılmıştır- Serrâc’ın *el-Lüma*’ında, Kuşeyrî’nin *er-Risâle*’sinde ve Hucvîrî’nin *Keşfu’l-mahcûb*’unda bu durum açıkça

görülür.⁶ Hämeen-Anttila'nın tasavvuf ile Sünnîlik arasında böyle bir ayırım yapması, hem tasavvufu hem de Sünnîliği yanlış tanımladığını gösterir.

Yazarın isabetsiz yorumlar serdettiği bir diğer önemli konu da nübüvvet-velâyet ilişkisidir. Hämeen-Anttila, bazı sûfilerin velileri peygamberlerden üstün tuttuğunu iddia etmektedir. Daha da ötesi, bazı sûfilerin peygamberi sadece dinin zâhirine ilişkin bir mesaj getiren, kendisi bile dinin daha derin yorumunu anlamayan bir elçi olarak gördüğünü ileri sürmektedir. Ancak bu görüşlerini delillere dayandıramamaktadır (s. 92-93). Bu ve benzeri yorumlarından Hämeen-Anttila'nın sûfilerin nübüvvet-velâyet tartışmasına dâir sözlerinin bir kısmını yanlış anladığı/yanlış yorumladığı ortaya çıkmaktadır. Sözelimi yazar, Ebû Saîd el-Harrâz'a şöyle bir görüş atfeder: "Peygamberler evliyâdan üstün değildir, sadece görevleri farklıdır." Ancak bu iddiasını temellendirmek için herhangi bir kaynağa müracaat etmediği gibi Harrâz'ın hangi ifadelerinden hareketle böyle bir sonuca ulaştığına dâir de açıklama yapmaz.

Son olarak tercümeyle dair birkaç hususa işaret etmek yerinde olacaktır. Kitap genel itibariyle akıcı bir üsluba sahiptir. Bunda mütercimlerin önemli bir rol oynadığı âşikârdır zira kötü bir tercüme iyi bir kitabı okunmaz hâle getirebilir. Bununla birlikte yer yer tercümeden kaynaklanan ve okuyucuyu rahatsız eden bazı hususlarla karşılaşılır. Aslında bunların ortak noktası kavramların olduğu gibi bırakılmak yerine çevrilmeye çalışılmasıdır. Bunların başında kitap boyunca devamlı karşımıza çıkan "sarhoş sufiler" ifadesi gelir. Elbette burada sarhoş ifadesiyle kastedilenin mânevî sarhoşluk olduğu âşikârdır, zaten kitabın ismi de *Hak Sarhoşları* olarak tercüme edilmiştir fakat yine de bu tâbirin yerinde bir kullanım olmadığı kanaatindeyiz. Bunun yerine "sekr ehli sûfiler" ifadesinin kullanılması daha uygun olurdu zira tasavvufun temel kavramlarından olan *sekrin* tercüme edilmeden bırakılması daha yerinde olacaktır.

Olduğu gibi kullanılmayarak tercüme edilen bir diğer kavram vecddir. Kitap boyunca vecd yerine ekstaz/ekstazik kelimesiyle sıklıkla karşılaşılır. Ancak ekstaz kelimesi de Türk okuyucusunun âşinâ olduğu bir kelime değildir. Aksine tasavvuf okurları vecd kavramına daha fazla âşinâdır. Yine vizyon kelimesi de bilhassa Rûzbihân-ı Baklî'den bahsedilen bölümde (özellikle 232 ila 237. sayfalar) sürekli kullanılan bir kelime olup anlamayı kolaylaştırmak yerine zorlaştırmaktadır. Sûfilerin görmekle ilgili tecrübelerini ifâde eden bu kelimenin hangi kavramın yerine kullanıldığı zaman zaman belirsizleşir. Bazen tecellînin müşâhede etmeyi ifâde ettiği anlaşılırken bazen de vâkıa ya da rüyâ anlamında kullanıldığı görülür. Yerine göre müşâhede ya da rüyâ/vâkıa kavramlarının kullanılması çok daha uygun olacaktır. Bir diğer problemlili kullanım âyân-ı sâbite kavramında karşımıza çıkar. "Mahlûkatın varlığı başlangıçta **Tanrı'nın hatırasında olan** "sabit varlıklar" (a'yân-ı sâbite) biçimindeydi.

⁶ Ekrem Demirli de tasavvufun Cüneyd-i Bağdâdî ile başlayan dönemini "Sünnî Tasavvuf Dönemi" olarak adlandırır. Bk. Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu", 13-20.

... Bu sabit görüntüler bütün mahlukatın gerçek özüdürler ve görünen dünyâ, sadece kendileri de Tanrı olan **Tanrı'nın hatırasındaki** bu fikirlerin görüntüleridir” (s. 185). Türkçede hatıra kelimesinin, “Yaşanmış şeylerden zihinde kalan her türlü iz, hatırda kalan, hâfızada yaşamaya devam eden şey”⁷ olarak târif edildiği göz önünde bulundurulduğunda burada “Tanrı'nın hatırası” ifadesinin kullanılması uygun düşmemektedir. Bunun yerine “ilm-i ezeli” ya da “ilm-i ilâhî” kavramları kullanılabilir. Tercümede kullanılan “vokabüleri” (örnek olarak bk. s. 165, 170) sözcüğünün Türkçesinin kullanılması da tercihe şâyândır. Kitap boyunca karşımıza çıkan âyet atıflarında sadece sûre ve âyet numarasıyla yetinilmeyip sûre isminin de yazılmasının daha faydalı olacağını da belirtmek isteriz.

Sonuç olarak, “Türkiye’de tasavvufa dair yazılan ve üniversitelerde okutulan pek çok kitap varken Avrupa’daki öğrenciler için hazırlanmış bir kitabın Türkçeye çevrilmesine gerek var mıydı?” diye sorulacak olursa bu soruya net bir şekilde evet cevabını vermek zordur. Çünkü bu kitabın, ülkemizde yazılan kitaplara karşı bariz bir üstünlüğü yoktur. Benzer konular Türkiye’deki ilahiyat fakültelerinde de konuşulmakta, tartışılmakta ve yazılmaktadır. Üstelik kitap, yukarıda zikretmeye çalıştığımız pek çok problemi hâizdir. Fakat mademki tercüme edilmiş, o zaman bu kitaptan kimin ne kadar istifade edebileceğine odaklanmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Burada öncelikle belirtilmesi gereken husus kitabın çeşitli açılardan tasavvufun anlaşılmasına katkı sağlamakla birlikte tasavvufa dair altyapısı olmayan okurun zihninde önemli soru işaretleri oluşturacağıdır. Bu sebeple kitabın daha çok tasavvufa dair yeterli bilgisi ve altyapısı olan okura hitap ettiğini, bu sebeple ilahiyat ve edebiyat fakültelerinde tasavvuf dersi almakta olan öğrencilerden ziyade akademisyenlere yararlı olabileceği ifade edilmelidir. Öğrencilerin ancak bir hoca nezaretinde ve eleştirel bir gözle okumak suretiyle bu eserden istifade etmeleri mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat-Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Demirli, Ekrem. “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 1-29.
- Hämeen-Anttila, Jaakko. *Jumalasta juopuneet: Islamin mystiikan käsikirja*. Basam Books, 2002.
- Kubbealtı Lügati*. <http://lugatim.com/s/hatıra> Erişim: 31.01.2023.
- Tan, Nedim. *Bir Dînî İdealin İfade Biçimleri-Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.

⁷ Bk. *Kubbealtı Lügati*. <http://lugatim.com/s/hatıra> Erişim: 31.01.2023.

Yazım Kuralları

Çalışmanızı gönderirken dergimizin ana sayfasında sağ taraftaki menüde bulunan telif hakkı formu sekmesine tıklayarak açılan sayfadan dergimizin telif hakkı formunu kopyalayıp doldurabilirsiniz. Telif hakkı formunun imzalı bir şekilde taranıp makale gönderme sürecinde sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Kilitbahir dergisi, altı ayda bir yayımlanan ve içeriğini oluşturan Türkçe, İngilizce ve Arapça makalelerin konusunda uzman akademisyenlerce değerlendirildiği bir yapıya sahiptir.

Değerlendirilmesi amacıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır. Arz edilen makaleler ilk olarak yayın kurulu tarafından incelenmektedir. Eğer bir makale içerik ve şekil açısından gerekli koşulları karşılırsa değerlendirmeyi yapan kişiler, daha sonra makaleyi yayımlanması için uygunluğu yönünden incelemeye tabi tutar. Tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir ve gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme gönderilir. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır. Yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

Genel olarak arz edilen çalışmalar şu formatta olmalıdır:

- Makaleler en az 5000, en çok 10000 kelimedenden oluşmalıdır.
- Makaleler MS Word işlemcisinde normal kenar aralıkları, 12 puntoluk Times New Roman yazı tipi ve 1.5 satır aralığıyla sola dayalı olarak yazılmalıdır.
- Tablolar, figürler, resimler ve çizelgeler derginin sayfasına uygun boyutta olmalıdır. Eğer gerekiyorsa daha küçük puntolarla ve tek satır aralığıyla da yazılabilirler.
- Tablolar ve çizelgeler, yazınızdaki görünümüne uygun olarak sıralı bir şekilde numaralandırılmalıdır. Tablo gövdesinin hemen altına tablolara ait dipnotlar koyulmalı ve bunları küçük harfli tanımlayıcı harflerle belirtilmelidir. Dikey cetveller kullanmaktan kaçınılmalıdır. Mümkün olduğu kadar az tablo kullanılmalı ve tablolarda sunulan verilerin hâlihazırda makalenin herhangi bir yerinde belirtilen sonuçlarla aynı olmamasına dikkat edilmelidir.
- Metnin en başında makalenin başlığı, başlığın altında yazar/yazarların adı, ORCID numarası, unvanı, e-mail adresi ve telefon numarası olmalıdır. Dizgi aşamasında telefon numaraları metne eklenmeyecektir.

Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

- Türkçe bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.
- İngilizce bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.

Kilitbahir dergisinin referans göstermede kullandığı format, İSNAD Atf Sistemi Versiyon 2'dir. İSNAD Atf Sistemine uygun olarak dipnot atf kullanılmalıdır.

Yayın aşamasının ilk adımı için makaleler Dergipark üzerinden gönderilmelidir. Başvurunun hemen ardından yazara makalenin teslim alındığına dair bir onay mesajı gönderilecektir. Eğer bu mesajı almazsanız veya bir sorunla karşılaşırsanız lütfen e-mail yoluyla ifd@comu.edu.tr üzerinden bizimle bağlantıya geçiniz. Kilitbahir dergisi yazarlardan herhangi bir başvuru veya yayın ücreti talep etmemektedir.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu'nun imla kılavuzuna ve Kilitbahir'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanmalı ve gönderilmelidir.

İzinler

Eserlerinde daha önce başka yerde yayınlanmış metin, tablo, grafik gibi kısımlar bulunan ve telif hakkı bulunan yazar(lar)ın telif hakkı sahiplerinden izin almaları ve bunu başvurularına eklemeleri gerekmektedir. Bu tür izinler alınmadan yapılan yayın başvurularında, gönderilen eserin yazarın kendi eseri olduğu belirtilir.

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Kilitbahir dergisinin kullanıcıları (editör, yazar, hakem, bölüm editörü, okuyucu) yapılan tüm işlemlerde Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirtilen etik kurallara ve sorumluluklara uymak zorundadır. Bu etik kurallara ve sorumluluklar aşağıda da özetlenmiştir.

A. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisi, herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
2. Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
3. Editörler, Kilitbahir dergisine gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
4. Kilitbahir dergisi, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlülüğünü üstlenir.
5. Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
6. Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suiistimal, atf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

B. YAYIN KURULUNUN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisine başvurusu yapılan her makaleden, Kilitbahir Dergisi Yayın Kurulu (Bundan sonra, "Yayın Kurulu") ve Editörler/Editör yardımcıları sorumludur.
2. Yayın Kurulu, yayın, kör hakemlik, değerlendirme süreci, etik ilkeler gibi dergi politikalarının belirlenmesini ve uygulanmasını sağlar.
3. Makalenin Yayın Kurulu'nca hakem sürecine alınması bir yayın taahhüdü anlamına gelmez. Yayın için hakem süreci olumlu sonuçlansa bile mutlaka Yayın Kurulunun ve Editörlerin/Editör yardımcılarının kararı gerekir.
4. Yayın Kurulu, akademik dürüstlüğü teşvik eder. Yayın Kurulu, yazılı eserlerin orijinalliğini, bu eserleri yayın öncesinde intihal önleme programı aracılığıyla denetleyerek teminat altına alır.
5. Yayın Kurulu, yayımlanmış makalelere ilişkin intihal ve suiistimal iddialarını her zaman incelemeye alır. Örneğin, bir yazar makalesinde başka çalışmalardan intihal yapmış, izin alınması gereken durumlarda izin almaksızın veya eksik bildirimle üçüncü şahısların telif materyalini kullanmışsa, Yayın Kurulu makaleyi geri çekmek, meseleyi yazarın çalıştığı kurumdaki bölüm başkanına, dekanına ve/veya ilgili akademik kurumlara bildirme dâhil çeşitli işlemler yapma hakkını kendinde saklı tutar.

C. EDITÖRLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

Kilitbahir dergisinde editör ve alan editörleri, "Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors" ve "Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors" rehberlerinde belirtilen etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır. Bu görev ve sorumluluklar aşağıda özetlenmiştir.

1. Editörlerin Okuyucu ile ilişkileri

Editörler yayınlanan çalışmalar hakkında okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak ve gereken cevapları ve işlemleri yapmakla yükümlüdür.

2. Editörlerin Yazarlar ile ilişkileri

1. Editörler makalenin özgün değerine, derginin amaçlarına ve etik kurallara dayanılarak makale hakkındaki kararını verir.
2. Makale özgün değeri yüksek, dergi amaçlarına ve etik kurallar dikkate alınarak hazırlanmış makaleyi değerlendirme sürecine almalıdır.
3. Editör ve bölüm editörü önemli bir gerekçe olmadığı sürece olumlu yöndeki hakem görüşlerini dikkate alması gerekir.
4. Yazarlardan gelen talep ve görüşlere geri bildirimler ile dönüş yapması gerekmektedir.

3. Editörlerin Hakemler ile ilişkileri

1. Atanacak hakemler makale konusuna uygun olarak seçilmelidir.
2. Hakem ile yazarlar arasında çıkar çatışması ve çıkar ilişkisi olmamasına özen göstermelidir.
3. Makale değerlendirme sürecinde hakemlere rehberlik etmesi ve talep ettiği bilgiyi sağlamakla görevlidir.

4. Editör körleme hakemlik sayesinde yazar ve hakemin kimlik bilgilerini gizlemekle yükümlüdür.
5. Hakemlerin makaleyi zamanında, tarafsız ve bilimsel olarak değerlendirmesi için gereken uyarıları ve tedbirleri alması gerekmektedir.
6. Dergimize hakemlik yapanların sayısını artırması yönünde gayret göstermelidir.

4. Editörlerin Danışma Kurulu ile ilişkiler

Editörler, makaleler hakkında danışma kurulunun görüş ve önerilerini dikkate alması gerekmektedir.

5. Editörlerin Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler makale hakkında alacağı kararlar dergi sahibi ve yayıncı kuruluştan bağımsız olmalıdır.

6. Editörlerin makaleyi yayına vermesi

Editörler; dergide yayına verilecek makalelerde dergi yayın ilkelerini, dergi amaçlarını ve uluslararası standartları gözetmekle sorumludur.

7. Kişisel verilerin muhafazası

Editörler makale yazarlarının rızası haricindeki kişisel bilgilerini üçüncü kişilere aktarmamakla sorumludur.

8. Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler makale içeriklerinde insan ve hayvanlar üzerinde yapılmış çalışmalar olması durumunda insan ve hayvan haklarını korumakla sorumludur. Etik kurul raporu alınması gereken çalışmalarda etik kurul onayı gönderilmemesi durumunda makaleyi reddetmekle sorumludur.

9. Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler dergiye gönderilen ve yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet haklarını korumakla sorumludur.

10. Editörlere gelen Şikayetler

Editörler hakem, yazar ve okuyuculardan gelen şikayetlere açık ve aydınlatıcı cevap vermekle sorumludur.

11. Çıkar çatışmaları ve ilişkileri

Editörler makalelerin tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirme süreçlerinin tamamlanması için yazarlar, hakemler ve üçüncü kişiler arasında oluşabilecek çıkar ilişkisi ve çatışmalarına karşı önlem almakla sorumludur.

D. HAKEMLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasi felsefesine bakmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.
2. Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkaları müzakere etmemelidir.
3. Hakemlerin; yazarlar, fon sağlayıcılar, editörler vb. gibi taraflar ile menfaat çatışması bulunmamaktadır.
4. Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.
5. Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.
6. Hakemler ayrıca, kendi bilgileri dahilindeki yayınlanmış diğer herhangi bir makale ile dergiye gönderilen metin arasında herhangi önemli bir benzerlik veya örtüşme ile ilgili olarak editörü bilgilendirmelidir.

E. YAZARLARIN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Yazarlar çalışmalarını özgün olarak hazırlar ve gönderir.
2. Yazarlar gönderdikleri makalelerde yapmış oldukları atıfların ve alıntılarının doğru ve eksiksiz olmasını sağlar.
3. Yazarlar gönderdikleri makalelerde çıkar çatışması olabilecek durumları belirtmeleri ve açıklamaları gerekir.
4. Editör, hakem ve bölüm editörü tarafından yazardan makalesine ait ham veriler talep edebilir. Bundan dolayı yazar makalesine ait ham verileri sunacak şekilde hazır bulundurmalıdır.
5. Yazarlar, aynı çalışmayı herhangi bir başka dergide yayınlanmak üzere göndermemelidirler. Aynı çalışmanın birden fazla dergiye eş zamanlı gönderilmesi etik olmayan bir davranış teşkil etmektedir ve kabul edilemez.

6. Başkalarının çalışmalarıyla ilgili olarak uygun referanslar verilmelidir. Yazarlar, çalışmalarının belirlenmesinde etkili olmuş yayınlara referans vermelidirler. Çalışma sürecinde kullanılan kaynakların tümü belirtilmelidir.
7. Finansal destek ile ilgili tüm kaynaklar açıklanmalıdır. Tüm yazarlar, çalışmalarının oluşturulması sürecinde yer alan çıkar çatışmasını ortaya koymalıdır.
8. Bir yazar, yayımlanmış bir makalesinde ciddi bir hata veya yanlışlık keşfedince, bu konuda dergi editörlüğüne vakit geçirmeksizin haber vermelidir. Bu durumda yazar, makalesini geri çekme veya makaleye dair bir düzeltme yayınlamada dergi editörlüğü ile işbirliği yapmakla sorumludur.
9. Yapılan araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

F. ETİK İLKELERE UYMAYAN DURUMUN EDİTÖRE BİLDİRİLMESİ

Kilitbahir dergisinde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen ifd@comu.edu.tr adresine e-posta yoluyla bildirin.

Not: Kilitbahir dergisi Etik Beyannameyi hazırlanırken; Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan “Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors” ve “Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors” rehberleri ile Theosophia Dergisi, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, KADER Kelam Araştırmaları Dergisi, Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, Uluslararası Dağcılık ve Tırmanış Dergisi ve Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi’nin yayın ve etik ilkelerinden yararlanılmıştır.

İntihal Politikası

Yayın Kurulu tarafından belirlenen intihal/benzerlik oranı %24’tür. Bu oranı aşan yazılar hakem sürecine dahil edilmeden reddedilir.

İntihal kontrolü sırasında ilgili alan editörü, intihal/benzerlik kontrolü için üretilmiş programları kullanır ve sonuçları rapor halinde editöre sunar. İntihal/benzerlik kontrolü için kullanılan hizmet/program Çanakkale 18 Mart Üniversitesinin bünyesinde kullandığımız iThenticate adlı programdır. Detaylı bilgi için: <https://lib.comu.edu.tr/araclar/ithenticate.html>

Bu çalışma, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Lisanslama Politikası

Yazarlar, yayınlanma talebiyle dergiye yazı gönderdiklerinde, derginin telif hakları ve lisans politikasını kabul etmiş sayılırlar.

Yazarlar, yazarların telif hakkına sahip olduğu, ancak makalelerinde yayıncıya münhasır haklara lisans verdiği münhasır lisans sözleşmesini kabul eder.

Yazarlar patent, ticari marka ve diğer fikri mülkiyet haklarını (araştırma verileri dahil) elinde tutar.

Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Yazarlar, makalelerini, Kilitbahir dergisinin web sitesindeki sürümü kullandıkları sürece, ilgili son kullanıcı lisansı seçimlerinde (Kişisel Kullanım haklarıyla birlikte) üçüncü şahıslara izin verilen yollarla paylaşma veya yeniden kullanma hakkına sahiptir.

Yazarlar, makalelerin nasıl yeniden kullanılabilirliğini belirleyen bir lisans seçeneğine sahiptir. Bunlar, Creative Commons Attribution (CC BY) lisansını ve Creative Commons Türev Olmayan Ticari Olmayan (CC BY-NC-ND) lisansını içerir. Her iki lisans da yazarın makaleyi herhangi bir formatta kopyalayıp yeniden dağıtmasını sağlar. Makaleler ayrıca metin ve veri madenciliği amacıyla indirilebilir ve makalelerin alıntıları başka çalışmalarda kullanılabilir.



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.