

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ

Uludag Journal of Theology

Cilt - Volume: 32

Sayı - Issue: 1

Yıl - Year: 2023

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ

MAKALELER

FATMA SEDA ŞENGÜL

Venedikli Rabbi Leon Modena'nın (ö.1648) Katolik İncancındaki Meryem Algısına Yönelik Eleştirileri

SÜMEYRA ÜNALAN TURAN – ABDURRAHMAN KURT

Tanzimat'tan Erken Cumhuriyet'e Değişim İçerisinde Kadın ve "Yeni Kadın" Söylemi

KEVSER DEMİR BEKTAŞ – ULVİ MURAT KILAVUZ

Osmanlı Ebeveyn-i Resûl Risâleleri Geleneğinin İlk Halkası: İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin (ö. 940/1534) *İnbâ'ü'l-ışıfâ'* fi *haqqı âbâ'i'l-Muştafâ'*sı

ESAT AYYILDIZ

Cerîr b. Atıyye'nin Nakızları

ZEYNEL ABİDİN SOYSAL

Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnelliğın İmkânı Üzerine: Nâbiga ez-Zübyânî ile Hassân b. Sâbit Tartışması ve Mina Şiiri Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında

SALİHA KASAPOĞLU

Şâtıbî'nin *el-Muvâfaqât* Adlı Eseri ile Yeni Bir Fıkıh Usulü Telif Ettiği İddiasına Dair Bir İnceleme

HÜSEYİN KARAYAKA

Kur'an'da Adalet Kavramı ve İslam Muhakeme Hukukuna Göre Adil Yargılama



e-ISSN: 2980-2482

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ
ULUDAG JOURNAL of THEOLOGY



Cilt ▪ Volume: 32

Sayı ▪ Issue: 1

Yıl ▪ Year: 2023

SAHİBİ | PUBLISHER

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına | on behalf of Bursa Uludag University Faculty of Theology
Ali Kaya (Dekan | Dean)
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2420-6962> | alikaya@uludag.edu.tr

HAKKINDA | ABOUT

Dergi Eski Adı | Previous Title: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
Yıl | Year: 1986-2022
Sayı/Cilt | Issue/Volume: 1/1 - 31/2
Önceki ISSN & e-ISSN | Former ISSN & e-ISSN: 1301-3394 & 2667-680X

Uludağ İlahiyat Dergisi yılda iki kez yayımlanan, ön değerlendirme, intihal taraması ve kör hakemlik süreçlerinin yürütüldüğü ulusal, hakemli, akademik bir dergidir. Hakemlerin ismi gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir. Editörler Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli imla-yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. | *Uludag Journal of Theology* is an academic journal that is published two times a year; this also is a national academic journal in which pre-assessment, plagiarism and blind review processes are conducted. The names of the arbitrators have been hidden and not published. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without distorting the essence of article.

Kapsam | Scope: Dinî Araştırmalar - İslam Araştırmaları | Religious Studies - Islamic Studies
Periyot | Period: Yılda 2 sayı (15 Haziran & 15 Aralık) | Biannually (15 June & 15 December)
Yayın dili | Publication language: Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

TELİF | COPYRIGHT

Uludağ İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, *Uludağ İlahiyat Dergisi* tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler. | The copyright of the studies published in *Uludag Journal of Theology* belongs to their authors. Authors permit *Uludag Journal of Theology* to publish their intellectual work under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

ÜCRET POLİTİKASI | WAGE POLICY

Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. *Uludağ İlahiyat Dergisi* yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir. *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nin tüm giderleri Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından karşılanmaktadır. | Publication and processing of articles in the journal are not subject to any fees. No processing fee or submission fee is charged for papers submitted to or accepted for publication in the journal under any circumstances. *Uludag Journal of Theology* does not accept sponsorships or advertisements as part of its publication policies. All expenses of journal are covered by the Dean's Office of the Faculty of Theology at Bursa Uludag University.

İLETİŞİM | CORRESPONDENCE

Adres | Address: Fethiye Mahallesi Kırlangıç Sokak No: 2 16140 Nilüfer/Bursa, TÜRKİYE
Telefon | Phone: +90 224 243 1066 Faks | Fax: +90 224 243 1573
E-posta: ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid>

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Mehmet Fatih Birgül

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9404-6266>
mfbirgul@uludag.edu.tr

YARDIMCI EDİTÖRLER | ASSISTANT EDITORS

Büşra Tamaç

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3764-8663>
busratamac@uludag.edu.tr

Merve Yavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2867-140X>
yavuzm@uludag.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ | DISCIPLINE EDITORS

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies

Büşra Kılıç Ahmedi

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-7388-7886>
ahmedibusra@gmail.com

Turgay Gündüz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8019-4009>
tgunduz@uludag.edu.tr

Zikri Yavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-6226-1642>
zikriyavuz@uludag.edu.tr

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Adem Apak

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>
ademapak@uludag.edu.tr

Ali İhsan Karataş

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-1916-8992>
ihsankaratas@uludag.edu.tr

Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Sciences

Celil Kiraz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4672-9847>
ckiraz@uludag.edu.tr

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | MANAGING EDITOR

U. Murat Kılavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5095-9522>
umkilavuz@uludag.edu.tr

Mehmet Angay

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-6212-5413>
mehmetangay@uludag.edu.tr

Tahir Ayas

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-8801-0726>
tahirayas@uludag.edu.tr

Fatma Seda Şengül

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-7641-1541>
fatmasedagurbetoglu@gmail.com

Vejdi Bilgin

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2161-4875>
vbilgin@hotmail.com

Ali İhsan Akçay

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9668-7024>
aliakcay@uludag.edu.tr

Hicabi Gülgen

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-3725-6726>
hicabi@uludag.edu.tr

Mutlu Gül

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9431-6940>
mutlugul@uludag.edu.tr

Selahattin Öz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-1038-0767>
selahattinoz@uludag.edu.tr

S. Mehmet Uğur

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-3158-1050>
seyitmehmetugur@gmail.com

U. Murat Kılavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5095-9522>
umkilavuz@uludag.edu.tr

Kitap Değerlendirme | Book Review

İsmail Güler

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8045-1829>
iguler@uludag.edu.tr

DİL EDİTÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS

Zeynep Sena Kaynamazoğlu (İngilizce | English)

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2285-7385>
zeynepsema@uludag.edu.tr

Serhat Gültaş

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4058-750X>
serhatgultas@uludag.edu.tr

Şener Şahin

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2499-7672>
senersahin@uludag.edu.tr

İSTATİSTİK EDİTÖRLERİ | STATISTICS EDITORS

Turgay Gündüz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8019-4009>
tgunduz@uludag.edu.tr

Mehmet Ali Keskil

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0009-0009-8542-6660>
malikeskil@uludag.edu.tr

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Abdurrahman Atçıl

Sabancı Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9412-9387>
abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu

Asiye Tıǧlı

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3693-692X>
asiyedigli@uludag.edu.tr

Aytekin Özel

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-4876-087X>
aytekinozel@uludag.edu.tr

Esra Gözeler

Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye,
<https://orcid.org/0000-0001-5439-9887>
egozeler@divinity.ankara.edu.tr

Fatma Kızıl

Yalova Üniversitesi, Yalova/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-8065-9432>
fatmakizil@gmail.com

Felicia Waldman

University of Bucharest, Bükreş/Romanya
<https://orcid.org/0000-0002-8657-4405>
felicia.waldman@litere.unibuc.ro

Fahrullah Terkan

Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2438-0346>
fterkan@ankara.edu.tr

Halil İbrahim Hançabay

İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0387-0824>
halilhancabay@istanbul.edu.tr

Kadir Gömbeyaz

Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5204-5564>
kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr

Muhammet Tarakçı

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9547-7535>
mtarakci@uludag.edu.tr

Nicolae Roddy

Creighton University, California/ABD
<https://orcid.org/0000-0002-0021-4418>
nroddy@creighton.edu

Salih ift

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>
sacift@uludag.edu.tr

Semih Ceyhan

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0830-2092>
semih.cejhan@marmara.edu.tr

. Betül Kanburoğlu Ergün

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4880-3879>
ubetulk@uludag.edu.tr

Kemal Ataman

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-5107-8367>
kemal.ataman@marmara.edu.tr

Mürteza Bedir

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-4692-5781>
mbedir@istanbul.edu.t

Rahim Acar

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0913-0608>
rahim.acar@gmail.com

Salih Kesgin

Samsun Üniversitesi, Samsun/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4326-0449>
slhkesgin@hotmail.com

Tim Jacoby

The University of Manchester, Manchester/İngiltere
<https://orcid.org/0000-0001-8225-2540>
Tim.Jacoby@manchester.ac.uk

Veysel Kaya

İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2652-3427>
veysel.kaya@istanbul.edu.tr

MİZANPAJ & SON OKUMA | LAYOUT & PROOFREADING

Büşra Tama - Mehmet Angay - Merve Yavuz - Tahir Ayas

KAPAK TASARIM | COVER DESIGN

mmiye Ayas (ummiyemazlum@gmail.com)

DİZİNLENME BİLGİLERİ | INDEXED BY**ULAKBİM-TR Dizin**

Başlangıç: 2014, Cilt/Sayı: 23/1 - 2016, Cilt/Sayı: 25/2. Başlangıç: 2018, Cilt/Sayı: 27/1 | Indexing Start: 2014, Volume/Issue: 23/1 - 2016, Volume/Issue: 25/2. Indexing Start: 2018, Volume/Issue: 27/1.

EBSCO (Academic Search Ultimate)

Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1.

**İNDEKS SORUMLUSU | INDEXING MANAGER****Havva zgn**

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık
<https://orcid.org/0000-0002-2905-5326> | info@yazimdestegi.com

ONLİNE YAYIN TARİHİ | ONLINE RELEASE DATE

15 Haziran | June 2023

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

FATMA SEDA ŞENGÜL ▪ 1

Venedikli Rabbi Leon Modena'nın (ö.1648) Katolik İnançındaki Meryem Algısına Yönelik Eleştirileri | Criticisms of the Venetian Rabbi Leon Modena (d.1648) Regarding the Perception of Mary in the Catholic Faith

SÜMEYRA ÜNALAN TURAN – ABDURRAHMAN KURT ▪ 25

Tanzimat'tan Erken Cumhuriyet'e Değişim İçerisinde Kadın ve "Yeni Kadın" Söylemi | The Woman and "New Woman" Discourse in the Change from Tanzimat to the Early Republican Period

KEVSER DEMİR BEKTAŞ – ULVİ MURAT KILAVUZ ▪ 55

Osmanlı Ebeveyn-i Resûl Risâleleri Geleneğinin İlk Halkası: İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin (ö. 940/1534) *İnbâ'ü'l-iştifâ' fi haqqi âbâ'i'l-Muṣṭafâ'sı* | The First Link of Ottoman Literary Tradition of Treatises on the Parents of the Prophet: Ibn al-Khaṭīb al-Amāsī's (d. 940/1534) *İnbâ' al-iştifâ' fi haqq ābâ' al-Muṣṭafâ*

ESAT AYYILDIZ ▪ 95

Cerîr b. Atıyye'nin Nakîzaları | The Naqâ'id of Jarîr ibn 'Atıyya

ZEYNEL ABİDİN SOYSAL ▪ 125

Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnellğin İmkânı Üzerine: Nâbiga ez-Zübyânî ile Hassân b. Sâbit Tartışması ve "Mîna" Şiiri Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında | On the Possibility of Objectivity in Classical Arabic Literary Criticism: In the Context of the Debate Between Nâbiga al-Zubyânî-Hassân b. Sâbit and the Evaluation of the Poem "Mîna"

SALİHA KASAPOĞLU ▪ 157

'Şâtîbî'nin *el-Muvâfaqât* Adlı Eseri ile Yeni Bir Fıkıh Usulü Telif Ettiği' İddiasına Dair Bir İnceleme | An Analysis of the Claim that 'al-Shâṭibî Compiled a New Fiqh Method With His Work *al-Muwâfaqât*'

HÜSEYİN KARAYAKA ▪ 175

Kur'an'da Adalet Kavramı ve İslam Muhakeme Hukukuna Göre Adil Yargılama | The Concept of Justice in the Qur'an and Fair Trial According to Islamic Procedural Law

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

SALİHA VİDİNLİOĞLU ▪ 205

Mehmet Şükrü Özkan, *Yeni Ateizmin Dini: Bilimcilik Bilimci Natüralist Dünya Görüşünün Eleştirisi*
(Ankara: Elis Yayınları, 2021), 363 sayfa.

MEHMET ANGAY ▪ 213

Sezai Engin, *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi*
(İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 200 sayfa.

YAYIN İLKELERİ | PUBLICATION GUIDELINES

Editörden

Kıymetli okurlarımız, *Uludağ İlahiyat Dergisi* olarak yeni bir çehre ve mahiyetle huzurlarımızdayız. Kırk sekiz yıllık bir fakültenin otuz küsur senelik akademik yayını olan dergimiz, gözden geçirilerek yenilenmiş kriter ve kurallarıyla neşriyat yoluna devam edecektir. *Uludağ İlahiyat Dergisi*, uluslararası standartları esas alan bir yayın politikasını önelemekte ve böylece Türkiye'nin bilimsel gelişimine daha ciddi bir oranda katkı yapabilmeyi ümit etmektedir. Dolayısıyla dergimizin yayın politikası ve kriterleri tekrar gözden geçirilerek yenilenmiştir. Söz konusu yeni yayın ilkelerinin resmî ve bütünlüklü bir dökümünü, DergiPark sayfamızda inceleyebilirsiniz.

Dergimizin yeni çehresi içindeki güncel sayısında, yedi adet inceleme/araştırma makalesi ve iki adet kitap kritiği yer almaktadır. Genç kuşak akademisyenlerimizden Fatma Seda Şengül'ün, yalnızca dinler tarihi alanında değil aynı zamanda kültür tarihi bakımından da oldukça ilginç sayılabilecek "Venedikli Rabbi Leon Modena'nın (ö.1648) Katolik İnancındaki Meryem Algısına Yönelik Eleştirileri" başlıklı makalesi, ilgililerin dikkatini çekecek ciddi bir metin ortaya koymaktadır. Abdurrahman Kurt ve Sümeyra Ünalın Turan imzasını taşıyan "Tanzimat'tan Erken Cumhuriyet'e Değişim İçerisinde Kadın ve 'Yeni Kadın' Söylemi" başlıklı makale, güncel sosyolojik tartışmalar bakımından da önemli bir tarihi arka plan sunmaktadır. Kevser Demir Bektaş ve Ulvi Murat Kılavuz'un emek mahsulü çalışması "Osmanlı Ebeveyn-i Resûl Risâleleri Geleneğinin İlk Halkası: İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin (ö. 940/1534) *İnbâ'ü'l-ıstifâ' fi haqqı âbâ'i'l-Muštâfâ'sı*" başlıklı makale hem Osmanlı kelimeleri tarihi hem de günümüzde de etkisini sürdüren bir takım kelami tartışmalar açısından dikkate değer analizler içermektedir. Esat Ayyıldız'ın "Cerîr b. Atiyye'nin Nakîzaları" ve Zeynel Abidin Soysal'ın "Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnelliğin İmkânı Üzerine: Nâbîga ez-Zübeyânî ile Hassân b. Sâbit Tartışması ve Mina Şiiri Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında" serlevhalı makaleleri ise Arap edebiyatı hakkında bazı bilgiler ve tahliller ortaya koymaktadır. Nihayet İslâm hukuku alanında Saliha Kasapoğlu'nun "*Şâtîbî'nin el-Muvâfakât* Adlı Eseri ile Yeni Bir Fıkıh Usulü Telif Ettiği" İddiasına Dair Bir İnceleme" unvanlı orijinal çalışması ile Hüseyin Karayaka'nın "Kur'an'da Adalet Kavramı ve İslam Muhakeme Hukukuna Göre Adil Yargılama" makalesi okuyucu takdirine sunulmaktadır.

Bilhassa önem verdiğimiz ve bundan sonra üzerinde daha titizlikle duracağımız "Kitap Değerlendirmeleri" bölümümüzde, ilk olarak Saliha Vidinlioğlu imzasını taşıyan Mehmet Şükrü Özkan, *Yeni Ateizmin Dini: Bilimcilik Bilimci Natüralist Dünya Görüşünün Eleştirisi*" adlı kritiği ve ardından Mehmet Angay'ın titizlikle hazırladığı "Sezai Engin, *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi*" başlıklı kitap değerlendirmesini bulabilirsiniz.

Bundan sonra çıkacak yeni sayılarımızda siz kıymetli okurlarımızın yazı, değerlendirme ve eleştirilerinizle katkı sunacağımızdan eminiz. *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nin yeni çehresinin ve mahiyetinin, aziz memleketimizin maarif hayatına ciddi katkılar sunması dileğiyle...

Editör

Mehmet Fatih Birgül

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9404-6266> | mfbirgul@uludag.edu.tr

Venedikli Rabbi Leon Modena'nın (ö.1648) Katolik İnancındaki Meryem Algısına Yönelik Eleştirileri

Fatma Seda Şengül

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı,
Bursa, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0001-7641-1541> | fatmasedagurbetoglu@gmail.com | <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

Bu çalışmada Venedikli Rabbi Leon Modena'nın (ö. 1648) Katolik Mezhebine karşı yazdığı *Magen va-Herev* (Kalkan ve Kılıç) adlı reddiyesi konu edilmiştir. Yazar eserini kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış Pietro Galatino'nun (ö. 1530) "*De Arcanis Catholicae Veritatis*" (Katolik Gerçeğinin Sırları) adlı eserine cevap mahiyetinde hazırlamıştır. Modena çalışmasında her ne kadar Galatino ve eserini hedef almışsa da Hıristiyan geleneğin arka planını aktarmada en sık başvuru kaynağı olarak Orta Çağ'ın en önemli Hıristiyan teologlarından olan Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) eserlerine müracaat etmiş ve Aquinas'ın görüşlerini de eleştirmiştir. Eser sekiz bölüm olarak tasarlanmış, fakat son üç bölüm kayda geçirilmeden yazar vefat etmiştir. Eserin içinde Aslî Günah, Teslis, Enkarnasyon, Meryem'in Bakireliği ve Mesih bölümleri yer almaktadır. Kendinden önceki Yahudi polemikleri ile içerik ve konu açısından benzerlikler taşısa da üslup açısından günümüz araştırmacıları tarafından orijinal bir yaklaşımının olduğu kabul edilmektedir. Bu çalışma içerisinde Meryem'in bakireliği, İsa'nın doğumundaki rolü, İsa'nın soyuna tesiri ve Meryem'in kutsiyeti hususunda Katolik anlayışta yer alan iddialara Modena'nın yönelttiği itirazlar incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Yehuda Aryeh mi-Modena, Leon Modena, Magen va-Herev, Yahudi-Hıristiyan Polemiği, İsa, Meryem.

Atıf Bilgisi

Şengül, Fatma Seda. "Venedikli Rabbi Leon Modena'nın (ö.1648) Katolik İnancındaki Meryem Algısına Yönelik Eleştirileri". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 1-24. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1228012>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	01 Ocak 2023 01 January 2023
Kabul Tarihi Date of Acceptance	22 Mayıs 2023 22 May 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	15 Haziran 2023 15 June 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluifd.1228012
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir iç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd

Criticisms of the Venetian Rabbi Leon Modena (d.1648) Regarding the Perception of Mary in the Catholic Faith

Fatma Seda Şengül

Assist. Prof. Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of History of Religions,
Bursa, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0001-7641-1541> | fatmasedagurbetoglu@gmail.com | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

This study evaluates the refutation of the Venetian Rabbi Leon Modena (d.1648) against the Christian Catholic Order named *Magen Va-Herev* (Shield and Sword). The author prepared his work as a response to Pietro Galatino's (d. 1530) "*De Arcanis Catholicae Veritatis*" (Secrets of the Catholic Truth). Although Modena wanted to respond to the work of Galatino, he also targeted Thomas Aquinas, one of the most important Christian theologians of the Middle Ages, and his works. Modena designed the work as eight chapters but could only write five chapters. The work includes chapters of Original Sin, Trinity, Incarnation, Virginitiy of Mary, and the Messiah. Although Modena's work shows similarities with previous Jewish polemics in terms of content and subject, it has a unique approach in terms of style, according to today's researchers. This study deals with Modena's objections to the Catholic claims about the virginitiy of Mary, her role in the birth and progeny of Jesus, and the glory of Mary.

Keywords

The History of Religions, Judah Aryeh, Leon Modena, Magen wa-Hereb, Jewish-Christian Polemic, Jesus, Mary.

Citation

Şengül, Fatma Seda. "Venedikli Rabbi Leon Modena'nın (ö.1648) Katolik İnanıcındaki Meryem Algısına Yönelik Eleştirileri". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 1-24. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1228012>

Giriş

1571 doğumlu Leon Modena, yaşadığı dönemde Venedik'in en saygın Rabbilerinden biri olarak literatüre geçmiştir. Aynı zamanda meşhur bir şair olan Modena'nın en bilindik eseri Yahudi gelenekleri ve ritüellerini anlattığı *Historia De Gli Riti Hebraici* (İbrani İbadet Tarihi) adlı eseridir.¹ Ayrıca kendi hayat hikâyesini yazdığı *Hayyei Yehuda*² adlı eseri de yaygın şekilde bilinmektedir. Modena *Magen va-Herev*'i (Kalkan ve Kılıç) ise ömrünün son dönemlerine doğru yazmıştır. Reddiye tarzında hazırlanmış olan bu metnin başlığında Hıristiyanlık karşıtı Yahudi reddiyelerinde sıklıkla görülen *Magen*³ ismi özellikle tercih edilmiştir.⁴ Eserin yazılış gerekçesi Hıristiyanların kendi inançlarını kanıtlamak için İbrani metinlerine ve Kabala'ya olan müracaatının giderek yaygınlaşmasıdır. Modena bu duruma oldukça tepkilidir. Reddiyesinde hedef aldığı Pietro Galatino da bu tavrın savunucusu olan Hıristiyanlardan biridir ve 1516 yılında *De Arcanis Catholicae Veritatis* (Katolik Gerçeğinin Sırları) adında bir eser kaleme almıştır. Modena reddiyesini bu esere cevap mahiyetinde hazırlamıştır. Modena'nın Galatino'yu hedef alma nedeni Galatino'nun eserini oldukça kapsamlı ve metodik açıdan zengin olarak değerlendirmesidir. Galatino eserinde Yahudi kaynaklarından, Kabala'dan ve Talmud literatüründen faydalanmıştır. Bu bakımdan Modena'ya göre Galatino'nun eserine cevap vermek demek hem Galatino'dan öncekilere hem de sonrakilere cevap vermek anlamına gelmektedir. Modena, Galatino'yu hedef almakla birlikte metnini Galatino'nun eserine göre kurgulamamış kendine has bir metot takip etmiştir. Eserinde kendinden önceki Yahudi polemikçilerin ele aldığı konuları işlemekle birlikte yazım tarzı ve argüman yöntemi açısından kendine has bir yazım biçimine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Eserinde Hıristiyanların iddialarını ve inanca konu ettikleri gereklilikleri varsayımsal olarak kabul eder görünmekte ve itirazlarını bu doğrultuda dile getirmeye gayret etmektedir. Kendi iddialarını savunurken yalnızca Kutsal Kitap'a değil akla ve mantığa başvurduğu görülmektedir. Ayrıca Hıristiyan Kutsal

¹ Dönemin İngiliz büyükelçisi Modena'dan Kral I. James'e sunmak üzere bu eseri yazmasını talep etmiştir. Geleneksel Yahudi hayatının tanıtımı görünümünde olan bu eserin Hıristiyanlar tarafından ilgiyle okunduğu kaydedilmektedir. Allen H. Podet, "Christianity in the View of Rabbi Leon Modena", *European Judaism: A Journal for the New Europe* 20/2 (1986), 24; Modena'nın eserine dair geniş bilgi için bk. Mark R. Cohen, "Leone Da Modena's Riti: A Seventeenth-Century Plea for Social Toleration of Jews", *Jewish Social Studies* 34/4 (1972), 287-321.

² Modena'nın otobiyografisinin İngilizce çevirisi için bk. Mark R. Cohen (ed.), *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena's Life of Judah* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989), 73-181.

³ *Magen Avraham* ve *Kešet u-Magen* örnek olarak zikredilebilir. Eserler hakkında kısa bilgi için bk. Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages* (Oxford, Port Land: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007), 15, 18.

⁴ Yahudi-Hıristiyan reddiyelerinde *Magen*'in yanı sıra sıklıkla *Milhama* (Savaş), *Nitsahon* (Zafer) ve *Tešuvot* (Cevaplar/Karşılıklar) kelimeleri de tercih edilmektedir. Philippe Bobichon, "A Bird's Eye View on the Jewish Anti-Christian Literature in the Western Countries (10th to 17th c.)", *Can Polemics Innovate? Change and Continuity in Jewish-Christian Polemics from Late Antiquity to the Modernity* (Vienna: University of Vienna, 2017), 5.

Kitaplarının yanı sıra meşhur Hıristiyan teologların görüşlerinden ve eserlerinden de faydalanmıştır.⁵ Bu anlamda en sık başvuru kaynağı Thomas Aquinas ve eserleridir.⁶ Modena'nın rabbani gelenek ve Yahudi felsefesi konularında olduğu kadar kilise tarihi üzerine de ileri düzeyde bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Modena hakkında kaynaklarda belirtilen ve kendisinin de itiraf ettiği tek olumsuz özelliği kumara olan düşkünlüğüdür ve bu zafiyeti nedeniyle Yahudiler nezdinde zaman zaman itibarını kaybettiği iddia edilmektedir.⁷

1. İLÂHÎ Kelamın Bir Kadın Rahminde Bedenlenmesi ve Meryem'in Bakireliği Tartışmaları

Hıristiyan öğretilerde, Adem'in işlediği günah neticesinde kirlenen insan doğası Oğul Tanrı'nın kendini feda etmesi suretiyle temizlenmiştir. İlahî plan gereği Oğul, Meryem'in bedeninden doğmak suretiyle ete kemiğe bürünmüş, çarımha gerilerek öldürülmüş ve aslı günah için gereken kefareti tüm insanlık adına ödemiştir. Böylelikle Tanrı ile insanlığı arasındaki uzlaşma yeniden sağlanmıştır.⁸ Modena gereken bedelin bir Tanrı'nın bedene bürünerek ödenmesi fikrine itiraz etmekte ve konuyu Tanrı'nın enkarne imkânı/imkânsızlığı üzerinden ele almaktadır.⁹ Ayrıca reddiyesinde takip ettiği usul gereği, bedenlenme varsayımsal olarak kabul edilse dahi Hıristiyan teolojideki enkarnasyon inancına kendi Meryem algıları çerçevesinde eleştiriler sunmaktadır.

Modena'ya göre Tanrı'nın Adem'in günahına kefareti için ete kemiğe bürünmek istediği fikri kabul edildiğinde bu isteğin dokuz ay boyunca "kirli" bir karında bekleyerek ve "kirli" bir rahimden çıkarak gerçekleşmesi durumu kabul edilemez. Ona göre öncelikle, enkarnasyonu gerekli kılacak bir ortam oluşmuş olsa dahi bu şekilde değil, daha saf ve temiz olan başka bir yol tercih edilmesi gerekmektedir. Buna örnek mahiyetinde İbrahim'e ya da diğer peygamberlere görünen melekler¹⁰ gibi bir ete kemiğe bürünme şeklinin Tanrı'ya daha uygun olacağını ileri sürmektedir. İkinci olarak meseleyi kefareti öde-

⁵ Hem Galatino'nun hem de Modena'nın karşı tarafın dinî metinlerinden, teologlarının yazılarından faydalanırken seçici davrandıkları, yalnızca kendi iddialarını destekleyecek olan pasajları tercih ettikleri tespit edilmiştir. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, 7.

⁶ Dominiken bir rahip olan Aquinas, Hıristiyan teolojisi açısından en kayda değer teologlardan biridir. Bilhassa Katolik dünya için otorite olarak görülen iki meşhur eseri vardır: *Summa Theologica* ve *Summa Contra Gentiles*. Aquinas ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 15-25.

⁷ Alessandro Guetta, "Leone Modena's Magen va-Herev as an Anti-Catholic Apologia", *Jewish Studies Quarterly* 7/4 (2000), 297-298; Podet, "Christianity in the View of Rabbi Leon Modena", 22, 24.

⁸ Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, 166-167; Mahmut Aydın, *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 324-325.

⁹ Enkarnasyon hakkındaki eleştirileri için bk. Leon Modena, *A Translation of the Magen Wa-Herev by Leon Modena 1571-1648*, çev. Allen H. Podet (New York: Edwin Mellen Press, 2001), 69-102; İbranice metin için bk. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev: Hibur Neqed ha-Natsrut*, ed. Şlomo Simonsohn (Jerusalem: Mekitse Nirdamim, 1960), 34-47.

¹⁰ Yaratılış 18:1-10.

necek Adem açısından ele almaktadır. Adem Tanrı'nın eliyle yaratılmış, Havva da onun kaburga kemiğinden yaratılmıştır ve bu yaratılış Eden Bahçesi'nde yani saf ve temiz bir ortamda gerçekleşmiştir.¹¹ Dolayısıyla yaratılışı tertemiz olan bu varlıkların işlediği günah için kadın rahmi gibi kirliliği bir yerden çıkararak kefareti ödemenin doğru olup olmadığını sorgulamaktadır. Bir ve ikinci itirazıyla irtibatlı olarak şekillenen son itiraz ise böyle kıymetli bir ilâhın/kurtarıcının Tevrat'ta olumsuz yönleriyle anılan bir yolla yani bir kadından doğmak suretiyle dünyaya gelmiş olma sorunudur.¹² Bu noktada Modena Tanah'ta açık bir şekilde kadınların emirlerin birçoğundan sorumlu tutulmadığını, hatta ahdin işaretleri olarak sünnetin dahi onlardan esirgendiğini vurgulamaktadır. Yahudi kutsal kitabında bazı mukaddes günlerde onlara yaklaşılmaması gerektiği,¹³ hayız dönemlerinin kirlilikle ilişkilendirildiği¹⁴ ve kötü/günahkâr bazı tavırların hayızlı kadınların kirliliğiyle benzeştirildiği¹⁵ şeklinde pasajlar bulunmaktadır. Meseleye bu açıdan yaklaşan Modena'ya göre Tanrı'nın bir kadın rahminden çıkması kaderde var idiyse o halde yaratılışın başlangıcından itibaren kadınların konumunun erkeklere nazaran düşük seviyede değil aksine daha yüksek ve yüce bir konumda olması gerekmektedir.¹⁶

Modena, Thomas Aquinas'ın kendi eserinde bu meseleye dair itirazlara ve bunlara yönelik bazı cevaplara yer verdiğini belirtmektedir. Aquinas'a göre Tanrı insanî formunun gerçekliğini göstermek için bir kadından doğmuştur. Bununla birlikte ilâhî yönünü göstermek ve ona işaret etmek için de bu kadının bir bakire olması uygun bulunmuştur.¹⁷ Dolayısıyla Tanrı mucize ile alçak gönüllüğü bir araya getirerek böyle bir plan tatbik etmiştir. Modena kendi çalışması içinde Aquinas'ın bu konuya ilişkin pasajlarına detaylı olarak değinmeyeceğini, onları uzun uzadıya tartışmak istemediğini ifade etmektedir. Konuya ilişkin ortaya koymak istediği asıl husus, gerçekleşmesi mümkün olsa bile bu hususlara inanmanın ne kadar boş ve gereksiz olduğudur. Modena Hıristiyanların sunuş şekli itibarıyla bu hikâyenin bir tevazu konusu yapılmasını da makul karşılamamıştır. Çünkü ona göre, kişiden kendi durumuna uygun bir alçakgönüllülük beklenir. Zira bir kralın tevazu gereği çöp topladığı müşahede edilemez. Dolayısıyla Tanrı'nın bir kadının karnına girerek rahminden dışarı çıkması alçakgönüllülüğün bir göstergesi olarak izah edilemez.¹⁸

Modena yine kendi usulü gereği, varsayımsal olarak Oğul İsa'nın/Tanrı'nın bir insan gibi bedene bürünmesini, yani hem ilâhî hem de insani bir tabiata sahip olması gereklili-

¹¹ Yaratılış 2:7-23.

¹² İnsanı kadın doğurur, günleri sayılı ve sıkıntı doludur (Eyüp 14:1); İnsan gerçekten temiz olabilir mi? Kadından doğan biri doğru olabilir mi? (Eyüp 15:14); Binde bir adam buldum, ama aralarında bir kadın bulamadım (Vaiz: 7:27).

¹³ Çıkış 19:15.

¹⁴ Levililer 18:19.

¹⁵ Hezekiel 36:17.

¹⁶ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 103-104; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 47.

¹⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, çev. Roy J Deferrari - M. Ivioleta Barry (Londra: Burns, Oates & Washburne Ltd., 1920), III/28:1-2.

¹⁸ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 105; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 48.

ğini kabul eder görünerek itirazlarını dile getirmektedir. İsa'nın insan olarak yaratılması veya ete kemiğe bürünmesi hususunda ana rahmi dışında bedenın başka bir yerinden (ağız bölgesi, kaburga kemiği gibi örnekler verir) çıkması daha uygun olacaktır. Böylelikle Hıristiyanlar açısından daha sağlam bir temelden bahsedilebilirdi. Öncelikle bu sayede kirli bir rahimden dünyaya gelmediği için bir Tanrı'nın onuruna daha yakışır bir vaziyet oluşacaktı. İkinci olarak da Hıristiyanların iddia ettiği şekilde onun beşerî bir tohumdan etkilenmediği, bir anne ve bir babasının olmadığı iddiası daha makul bir zemine taşınmış olacaktı.¹⁹

Modena İsa'nın enkarne oluş şekline itiraz ettikten sonra bilhassa Hıristiyanlığın sonraki yüzyıllarında aşama aşama tesis edilen Meryem'in sürekli bakireliğini de eleştirmektedir. Hıristiyanlara göre İsa'nın annesi Meryem bakire iken İsa'ya hamile kalmış ve bu bekâret durumu doğum esnasında ve sonrasında da değişmemiştir. Aslında kanonik İncillerde²⁰ Meryem'in doğum öncesindeki bakireliğinden bahsedilmekle birlikte doğum esnasında ve sonrasında bekâretini muhafaza ettiğine dair bir ifade bulunmamaktadır. Bu iddianın en erken versiyonuna apokrif Yakup İncili'nde²¹ rastlanmaktadır.²²

Modena kendinden önceki reddiye yazarlarının da Meryem'in bakireliği konusunu ele aldığını belirtir. Onlar fizik kuralları çerçevesinde Meryem'in sürekli bakirelik iddiasının imkânsızlığını vurgulamaktadır.²³ Kendisi de bu hususta onlarla aynı kanaati paylaşmak-

¹⁹ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 105-106; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 48.

²⁰ Matta 1:18-25; Luka 1:26-38.

²¹ M.S. İkinci yüzyılda yazıldığı düşünülen Yakup İncili'nin orjinal adının Meryem'in Doğumu ya da Yakup'un Kitabı olduğu iddia edilmektedir. *Protoevangelium of James* (Yakup İncili) adı ise 16. yüzyılda *Protoevangelium of James* adıyla metni yayınlayan Theodore Bibliander'den kalmıştır. Yakup İncili İsa'dan daha çok Meryem'in doğumu, Mabel'deki hayatı, mucizeleri, Yusuf'la olan nişanlılığı, hamileliği ve doğum sürecine odaklı bir metin görünümündedir. Bart D. Ehrman - Zlatko Pleše, *The Apocryphal Gospel-Texts and Translations* (New York: Oxford University Press, 2011), 31; Tony Burke, "Mary in the Apocrypha", *The Oxford Handbook of Mary*, ed. Chris Maunder (Oxford University Press, 2019), 89-90.

²² Yakup İncili 19. ve 20. pasajlarda doğum sonrasında Meryem'in yanına gelen ebe ve Salome adlı bir kadının yaptıkları muayene neticesinde Meryem'in doğum sonrasında bekâretini muhafaza ettiğini anladıkları yazılıdır. J. K. Elliott (ed.), *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 64-65; Günay Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 127.

²³ Yaygın kanaate göre Modena'nın burada kastettiği isimlerden biri Hasday Crescas'tır (ö. 1410/11). Hıristiyanlığa karşı kaleme aldığı reddiyesinde (*Bitul İkkarey ha-Notsrim*) Hıristiyan inancındaki sürekli bakirelik iddiasına fizik kuralları çerçevesinde itirazlarını dile getirmektedir. Bu husustaki en temel itirazı, bir beden/cismin boyutlarının olma zorunluluğudur. Doğan bebeğin bir boyutu olmalıdır, dolayısıyla boyutları olan bir cismin rahimdeki bekârete zarar vermeden dışarı çıkması mümkün değildir. Meryem'in gerçekleştirdiği eylem eğer bir doğum ise, doğumun şartlarından biri de bir cismin rahmin duvarlarından geçme gerekliliğidir. Netice itibarıyla Hıristiyanlar apaçık bir çelişki içerisindedir. Ya doğan bedenın boyutlarının olmadığını iddia edecekler ya da boyutları kabullenip Meryem'in sürekli bakireliği iddiasından vazgeçeceklerdir. Hasday Crescas, *The Refutation of the Christian Principles*, çev. Daniel J. Lasker (Albany: State University of New York Press, 1992), 57-58.

tadır. Ona göre Nasıralılar (Hıristiyanlar) bu meseleyi kusurlu benzetmelerle doğrulatmaya çalışmışlardır. Güneşten gelen ışınların safir ya da kristal benzeri bir taşa yansıdığında bir taraftan girip aynı şekilde diğer taraftan çıkması örneğini kullanmışlardır. Bu ışın geçişi esnasında safirin/kristalin bütünlüğüne/yapısına bir zarar gelmeyecektir. Hıristiyanlara göre bu örnekte olduğu gibi güneşin ve dünyanın Rabbi olan İsa da bakirenin rahim örtüsüne zarar vermeden geçebilmiştir. Hâlbuki güneş ışığının maddî bir cismi yoktur, ama bir bebeğin vardır. Dolayısıyla benzetme örnekleri Modena açısından kusurlu görülmektedir. Çünkü bir bebeğin maddi cisminin rahmin duvarına temas etmeden/zarar vermeden geçmesi mümkün değildir. Bu noktada Modena, Hıristiyanların “Tanrı'nın her şeye gücü yeter” savunmalarını da makul bulmadığını belirtmektedir. Ona göre Tanrı'nın kadir-i mutlaklığında elbette şüphe yoktur, fakat bu durum gücünün yettiği her şeyi gerçekleştireceği anlamına gelmemektedir.²⁴ Fakat Katolik dünya Modena'nın yaptığı gibi bu konuya gelebilecek itirazlara karşı bazı savunmalar yapmakta ve dışarıdan bakıldığında imkânsız gibi görünen bu doğumun ancak ve ancak bir Tanrı'ya yakışabileceğini ve dolayısıyla gerçekleşmiş olduğunu iddia etmektedirler.²⁵

Hıristiyanlar tarafından ileri sürülen Meryem'in sürekli bakirelik iddiası hususunda Modena, Meryem'in doğum öncesindeki durumundan ziyade doğum esnası ve sonrasına daha çok odaklanmaktadır. Bu hususta meseleye dair itirazlarını çoğunlukla İnciller üzerinden yapmaktadır. Ona göre Meryem'in ömrünün sonuna kadar bakire kalmadığı İncil pasajlarına bakılarak rahatlıkla anlaşılabilir.²⁶ Luka İncili'nde geçen “Onlar oradayken, Meryem'in doğurma vakti geldi ve ilk oğlunu doğurdu”²⁷ ve “Nitekim Rabb'in Yasası'nda, ‘İlk doğan her erkek çocuk Rabb'e adanmış sayılacak’ diye yazılmıştır”²⁸ ibareleri onun hem doğum esnasında hem de sonrasında bekâretini devam ettirmediğini göstermektedir. Çünkü bu pasajlarda İsa'nın dünyadaki diğer insanlar gibi doğduğu bildirilmektedir. Doğum şeklinin aynılığı sebebiyle Meryem ve Yusuf şeriata bağlı diğer kimseler gibi davranmış²⁹ ve İsa'yı yani ilk doğan çocuklarını Tanrı'ya adamak için Kudüs'e götürmüşlerdir.³⁰ Modena söz konusu pasajlardan hem İsa'nın en azından doğma şekli bakımından diğer insanlar gibi doğduğu çıkarımını yapmakta hem de pasajdaki ilk oğulluk vurgusundan başka kardeşlerinin de olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Modena'nın çıkarı-

²⁴ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 126, 127; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 55.

²⁵ Daha önce bahsi geçtiği üzere Aquinas da eserinde bu konuya ilişkin itirazlara detaylı olarak cevap vermiştir. Geniş bilgi için bk. Aquinas, *Summa Theologica*, III/28.

²⁶ Meryem'in bakirelik iddiasını İncil pasajlarıyla çürütme yeni bir argümantasyon yöntemi değildir. 13. ve 14. yüzyıllardaki Yahudi polemikçiler de aynı yöntemi sıklıkla tercih etmişlerdir. Daniel J. Lasker, “Mary in Jewish Tradition”, *Veritas (Porto Alegre)* 63/1 (2018), 28.

²⁷ Luka 2:6.

²⁸ Luka 2:23.

²⁹ İlk doğan erkek çocuklarınızın ve hayvanlarınızın hepsini Rabb'e adayacaksınız. Çünkü bunlar Rabb'e aittir (Çıkış 13:12).

³⁰ Musa'nın Yasası'na göre arınma günlerinin bitiminde Yusuf'la Meryem çocuğu Rabb'e adamak için Yerusalım'e götürdüler. Nitekim Rabb'in Yasası'nda, “İlk doğan her erkek çocuk Rabb'e adanmış sayılacak” diye yazılmıştır (Luka 2:22-23).

mına göre İsa tek çocuk olsaydı, ölümünden sonra yazılan İncillerde ondan ‘ilk’ doğan/çocuk olarak bahsedilmemeliydi. O hâlde Meryem’in doğum esnası ve sonrasındaki bakirelik iddiası İncillerin bizatihi kendisi ile çürütülebilmektedir. Bu noktada Modena insanların mucize icat etme ve ona tabi olma isteklerini anlayışla karşılamakta, fakat insanların bu mucizeye inanabilmesi için ifadelerin makul bir ölçüde olması gerektiğini vurgulamaktadır.³¹ İlk oğulluk meselesine dair Luka’daki bu ifadenin, bazı Hıristiyan çevrelerce kendinden sonra doğumlar olduğuna değil, diğer kardeşleri arasında en büyük olana işaret edilmek için kullanıldığı iddia edilmektedir.³² Böyle bir durumda ise diğer kardeşlerin kimliği önem arz etmektedir. Kanaatimizce kardeşten maksat Yakup İncili’ndeki şekliyle Yusuf’un oğulları olarak düşünülse de bir tutarsızlık söz konusudur. Çünkü Yusuf’un Meryem’den önceki evliliğinden olan bu çocukların İsa’dan büyük olması ve dolayısıyla İsa’nın en büyük oluşundan bahsedilmemesi gerekmektedir.

Modena’ya göre Nasıralıların inançları açısından Meryem’in karnındaki yüceltmek için Meryem’in henüz bakireyken Kutsal Ruh tarafından hamile bırakıldığını iddia etmek yeterli görülmemiş; doğum esnasında ve sonrasında da bakire olduğu iddia edilmiştir. Doğum sonrasındaki bekâretin muhafaza durumu da süre bakımından bir sınırlamaya tabi değildir. Bu iddianın arka planında Meryem’in Yusuf’la ya da başka bir kimseyle birlikte olmadığı fikri yatmaktadır. Modena’ya göre onların bu aşırı iddialarını bizatihi İnciller ile çürütmek mümkündür. Nitekim Aquinas da eserinde bu itirazlara³³ yer vermektedir.³⁴

Modena’ya göre İnciller Meryem’in doğumdan sonra bekâr kalmayışına dair deliller barındırmaktadır. Matta’da “İsa Mesih’in doğumu şöyle oldu: Annesi Meryem, Yusuf’la nişanlıydı. Ama birlikte olmalarından önce Meryem’in Kutsal Ruh’tan gebe olduğu anlaşıldı”³⁵ ifadesi geçmektedir. Modena yine İncil’de geçen kelimeler üzerinden bir çıkarımda bulunarak; “birlikte olmalarından önce” ifadesinden daha sonra birlikte oldukları sonucuna ulaşmış görünmektedir. Ona göre Meryem ve Yusuf birlikte olmuştur ve Matta’nın teyidi ile Meryem’in doğum sonrasındaki bakirelik iddiası hatalıdır.³⁶ Matta İncili’nden ikinci bir itiraz daha bulmak mümkündür. Melek Yusuf’a “Davut oğlu Yusuf, karın Meryem’i kendine eş olarak almaktan korkma (1:20)” demektedir. Eş/Hanım tabiri kullanıldığı için Meryem ve Yusuf’un arasında bir beden beraberliğinden bahsedilmiş olmaktadır. Dolayısıyla Modena’ya göre İncillerin şahitliğiyle Meryem’in doğum sonrasında bakireliğini muhafaza ettiğinden bahsedilemez.³⁷

Romahlılara Mektup referansı ile getirilen diğer bir itiraz İsa’nın ilk oğulluğu meselesiyle ilişkilidir. Pasajda “Çünkü Tanrı önceden bildiği kişileri Oğlu’nun benzerliğine dönüştürmek üzere önceden belirledi. Öyle ki, Oğul birçok kardeş arasında ilk doğan ol-

³¹ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 128-129; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 56.

³² Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*, 125.

³³ Aquinas, *Summa Theologica*, III/28:3.

³⁴ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 141; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 60.

³⁵ Matta 1:18.

³⁶ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 141; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 60.

³⁷ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 141-142; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 60-61.

sun.”³⁸ Modena buradaki kardeş ifadesini de salt biyolojik kardeş olarak algulamakta ve İsa'nın ilk doğan olması meselesini kendinden sonra mutlak kardeşleri olduğu sonucuna bağlamaktadır. İddiasını desteklemek adına İncil'de de İsa'dan ilk oğul olarak bahsedildiğini hatırlatmaktadır.³⁹

İsa'nın kardeşlerine ilişkin sunulacak ikinci delil Yuhanna İncili'ndeki “Bundan sonra İsa, annesi, kardeşleri ve öğrencileri Kefarnahum'a gidip orada birkaç gün kaldılar”⁴⁰ pasajına dayanmaktadır. Modena nezdinde “kardeş” tabiri aynı/ortak ebeveynlere sahip olanlar için kullanılır. O hâlde Meryem'in İsa'dan başka çocukları da olmuştur.⁴¹

Üçüncü delil yine Matta İncili'nde “Orada, olup bitenleri uzaktan izleyen birçok kadın vardı. Bunlar, Celile'den İsa'nın ardından gelip O'na hizmet etmişlerdi. Aralarında Mecdelli Meryem, Yakup ile Yusuf'un annesi Meryem ve Zebedi oğullarının annesi de vardı”⁴² ifadesi geçmektedir. Modena buradaki Yakup ve Yusuf'un annesi olan Meryem'i İsa'nın annesi olan Meryem olarak değerlendirmektedir. Bu hususta Yuhanna İncili'ni referans göstermektedir. Yuhanna İncili'nde İsa'nın yanında duranların isimleri tek tek zikredilmiştir ve annesi Meryem de onlardan biridir: “İsa'nın çarmıhının yanında ise annesi, teyzesi, Klopas'ın karısı Meryem ve Mecdelli Meryem duruyordu”⁴³. Söz konusu Meryem'in kimliği noktasında Yuhanna'dan getirdiği delili yeterli görerek, iddiasını sunmaktadır. Ona göre açık bir şekilde İncillerde Meryem'in diğer çocuklarından bahsedilmemektedir, dolayısıyla Meryem'in doğum sonrasında bakireliğini sürdürdüğü iddiası tutarsızdır.⁴⁴

Modena yukarıdaki itirazların Aquinas'ın eserinden aktarıldığını, kendisinin bir ilave ya da eksiltme yapmadığını vurgulamaktadır.⁴⁵ Aquinas'ın söz konusu itirazlara verdiği cevap şu şekildedir: Meryem'in doğumdan sonra Yusuf ile birlikte olduğu ve başka çocukları olduğu iddiası sapkın Helvedius'a aittir. Aquinas'a göre bu iddia Mesih'in kutsallığı ve Oğul'un biricikliği açısından aşağılayıcıdır. Zira Meryem bakireliğini muhafaza etmiş olmalıdır. İncillerde bahsi geçen İsa'nın kardeşleri, gelenek içerisinde öne sürülen Yusuf'un bir önceki eşinden doğan çocukları olamaz. Çünkü Kutsal Kitap'ta Yusuf'un başka bir eşinden bahsedilmemektedir. Aquinas, Yusuf'un da kutsal bir adam olduğunu ve bakir kaldığını, dolayısıyla çocukların ona ait olmadığını ifade etmektedir. Bu durumda söz konusu kardeşlerin kim olduğu cevaplanmalıdır. Aquinas'a göre bu kimseler, Meryem'in, kendisiyle aynı adı taşıyan kız kardeşinin çocukları ve dolayısıyla İsa'nın akrabaları yani kuzenleridir. Bu minvalde itirazlarda bahsi geçen ‘Yakup ve Yusuf'un annesi Meryem’ İsa'nın annesi değil teyzesi olan Meryem'dir ve İsa'nın annesinin İsa'dan başka çocuğu

³⁸ Romalılara Mektup 8:29.

³⁹ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 142; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 61.

⁴⁰ Yuhanna 2:12.

⁴¹ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 142; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 61.

⁴² Matta 27:55-56.

⁴³ Yuhanna 19:25.

⁴⁴ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 142; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 61.

⁴⁵ Modena'nın iddiası tutarlıdır. Bahsi geçen itirazlar için bk. Aquinas, *Summa Theologica*, III/28:3.

yoktur.⁴⁶

Modena'nın nezdinde Aquinas'ın cevapları yetersiz ve yok hükmündedir.⁴⁷ Modena argümanını güçlendirmek için İncillerden başka alıntılar yapmaktadır. Matta İncili'nde "Birisi İsa'ya, 'Bak, annenle kardeşlerin dışarıda duruyor, seninle görüşmek istiyorlar' dedi. İsa, kendisiyle konuşana, 'Kimdir annem, kimdir kardeşlerim?' karşılığını verdi. Eliyle öğrencilerini göstererek, 'İşte annem, işte kardeşlerim!' dedi. 'Göklerdeki Babam'ın isteğini kim yerine getirirse, kardeşim, kız kardeşim ve annem odur'"⁴⁸ denilmektedir. Modena'ya göre burada açık bir şekilde biyolojik ve din kardeşleri arasında bir ayırım yapılmıştır.⁴⁹ Aynı şekilde Yuhanna İncili'nde de "Bundan sonra İsa, annesi, kardeşleri ve öğrencileri Kefarnahum'a gidip orada birkaç gün kaldılar"⁵⁰ denilmiştir. Bu cümlede de kardeşleri ve öğrencileri arasında ayırım yapılmıştır. Matta'da "Kendi memleketine gitti ve oradaki havrada halka öğretmeye başladı. Halk şaşırıp kalmıştı. 'Adamın bu bilgeliği ve mucizeler yaratan gücü nereden geliyor' diyorlardı. 'Marangozun oğlu değil mi bu? Annesinin adı Meryem değil mi? Yakup, Yusuf, Simun ve Yahuda O'nun kardeşleri değil mi? Kız kardeşlerinin hepsi aramızda yaşamıyor mu? O halde O'nun bütün bu yaptıkları nereden geliyor?'"⁵¹ ifadesi geçmektedir. Luka'da 6. ve 8. bölümde de İsa'nın kardeşlerinden bahsedilmektedir.⁵² Elçilerin İşleri'ndeki "Bunlar İsa'nın annesi Meryem, öbür kadınlar ve İsa'nın kardeşleriyle tam bir birlik içinde sürekli dua ediyordu"⁵³ pasajı da bir delildir. Modena İnciller dışında da İsa'nın kardeşlerine dair delil sunmakta ve Yosef ben Gurion'un (Flavius Josephus) eserindeki "Mesih olarak çağrılan İsa'nın kardeşi Yakup da aralarındaydı"⁵⁴ ifadesini zikretmektedir.

Netice itibarıyla Modena'ya göre kendi İncillerinden ve bilgilerinin sözlerinden de anlaşılacağı üzere doğum sonrasındaki süreçte Meryem bakire değildir/kalmamıştır. Daha önce bahsi geçtiği şekilde hamilelik esnasında ve doğum sırasında bakire olarak tanımlanması imkân dahilinde olmadığı gibi doğum sonrasındaki durumu ile ilgili de böyle bir

⁴⁶ Aquinas, *Summa Theologica*, III/28:3.

⁴⁷ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 143; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 61.

⁴⁸ Matta 12:47-50.

⁴⁹ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 143-144; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 61.

⁵⁰ Yuhanna 2:12.

⁵¹ Matta 13:54-56.

⁵² Modena'nın referans olarak Kutsal Kitap cümlelerine işaret ederken sehven Markos'u zikretmediği düşünülmektedir. Konuyla ilgili ifadeler Markos 6:3 (Meryem'in oğlu, Yakup, Yose, Yahuda ve Simun'un kardeşi olan marangoz değil mi bu? Kız kardeşleri burada, aramızda yaşamıyor mu?" Ve gücenip O'nu reddettiler); Luka 8:19-21 (İsa'nın annesiyle kardeşleri O'na geldiler, ama kalabalıktan ötürü kendisine yaklaşamadılar. İsa'ya, "Annenle kardeşlerin dışarıda duruyor, seni görmek istiyorlar" diye haber verildi. İsa haberi getirenlere şöyle karşılık verdi: "Annemle kardeşlerim, Tanrı'nın sözünü duyup yerine getirenlerdir) numaralı pasajlarda geçmektedir.

⁵³ Elçilerin İşleri 1:14.

⁵⁴ Flavius Josephus, "The Antiquities of the Jews", çev. William Whiston, *The Complete Works of Josephus* (Michigan: Kregel Publications, 1970), 20: 9, 763.

iddiada bulunmak mümkün değildir.⁵⁵ Modena'nın bilhassa İsa'nın kardeşleri bahislerinde 'kardeş' ifadesini biyolojik olarak anlamada ısrarcı olduğu görülmektedir. Aquinas ya da diğer bazı Hıristiyanların kardeş kelimesine ilişkin kuzen yakıştırması veyahut İsa'ya inananların kastedildiği iddialarına da katılmamakta ve Meryem'in sürekli bakireliğine ilişkin en detaylı itirazını bu doğrultuda sürdürmektedir.

Modena Meryem'in bakireliği iddiasını İncillerden çürütmenin yanı sıra konuya ilişkin Galatino'nun ve Hıristiyanların Tanah'tan getirdikleri delilleri de zikretmekte ve her birini çürütmeye çalışmaktadır.⁵⁶ Bu hususta Nasıralıların en sık başvurdukları pasajın Yeşaya kitabında geçtiğini ve bu konudaki iddialara cevap vereceğini belirtmektedir.

Yeşaya'da bulunan "Bundan ötürü Rabb'in kendisi size bir belirti verecek: İşte, kız gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını İmmanuel koyacak"⁵⁷ pasajındaki "genç kadın" (*alma*) ifadesi, Matta İncili'nde "bakire" şeklinde çevrilmiştir. Böylelikle mesele, Matta İncili'nde "Meryem bir oğul doğuracak. Adını İsa koyacaksın. Çünkü halkını günahlarından O kurtaracak." Bütün bunlar, Rabb'in peygamber aracılığıyla bildirdiği şu söz yerine gelsin diye oldu: "İşte, bakire gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını İmmanuel koyacaklar"⁵⁸ şeklinde karşılık bulmuştur. Modena'ya göre Nasıralıların kendi inançlarını desteklemek için getirdikleri Tanah pasajları arasında en zayıf delillendirme budur. Bu noktada o, Yeşaya kitabında geçen hikâyenin aslının Kral Ahaz döneminde, Aram (Suriye) kralı Rezin ile Remalya oğlu Pekah'ın Kudüs'e karşı savaşa giriştiği zaman gerçekleştiğini hatırlatmaktadır. O dönemde Ahaz çok korkmuştur ve Tanrı ona Yeşaya aracılığıyla bir teselli ulaştırmıştır.⁵⁹ Ahaz'ın hayatıyla ilgili bir kısmı anlatan bu bölümü (7:1-16) Nasıralılar kendi

⁵⁵ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 144-145; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 61-62.

⁵⁶ Bu bahiste Modena, Galatino'nun Gematria'ya müracaat ederek savlarını delillendirmeye çalıştığından bahsetmektedir. Kullanılan yöntem bakımından meseleyi kısaca değerlendiren Modena, Gematria'ya müracaat ile ortaya atılan iddiaları desteklemek de çürütmek de mümkün olduğu için onları detaylı olarak açıklamayacağını belirtmekte, bu çabayı beyhude bulduğundan bahsetmektedir. Geniş bilgi için bk. Modena, *Magen Wa-Hereb*, 129, 130; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 56-57.

⁵⁷ Yeşaya 7:14.

⁵⁸ Matta 1:21-23.

⁵⁹ Uzziya oğlu Yotam oğlu Ahaz Yahuda Kralı'yken, Aram Kralı Resin'le Remalya oğlu İsrail Kralı Pekah Yeruşalim'e saldırdılar, ama ele geçiremediler. Davut'un torunları Aram'ın Efrayimliler'le güç birliği ettiğini duydular. Ahaz'la halkının yürekleri rüzgârda sallanan orman ağaçları gibi titremeye başladı. Bu arada Rab Yeşaya'ya şöyle seslendi: "Ahaz'ı karşılamak için oğlun Şear-Yaşuv'la birlikte Yukarı Havuz'un su yolunun sonuna, Çırpıcı Tarlası'na giden yola çık. Ona de ki, 'Dikkatli ve sakin ol, korkma! Şu tüten iki yanık odun parçasının -Aram Kralı Resin'le Remalya'nın oğlunun- öfkesinden korkma. Aram, Efrayim ve Remalya'nın oğlu sizin için kötü şeyler tasarlıyor. Diyorlar ki, Haydi, Yahuda'ya saldıralım, halkı korkutup ülkeyi ele geçirelim, Taveal'ın oğlunu kral ilan edelim. Buna karşılık Egemen Rab diyor ki, bu tasarı asla gerçekleşmeyecek. Çünkü Şam sadece Aram'ın başkenti, Resin de sadece Şam'ın başıdır. Efrayim'e gelince, altmış beş yıl içinde paramparça edilip halk olmaktan çıkacak. Samiriye sadece Efrayim'in başkenti, Remalya'nın oğlu da sadece Samiriye'nin başıdır. Bana güvenmezseniz, güvenlikte olamazsınız." Rab Ahaz'a yine seslendi: "Tanrının Rab'den bir işaret iste; ölümler diyarı kadar derin, gökler kadar yüksek olsun." Ama Ahaz, "Hayır, istemem, Rabb'i sınınamam" dedi. Bunun üzerine Yeşaya, "Dinleyin, ey Davut'un torunları!" dedi, "İnsanların sab-

argümanlarını güçlendirmek için mana itibariyle ikiye bölmüşlerdir. 7:1-9'daki pasajları Kral Ahaz'ın dönemiyle ilgili anlamışlar fakat 7:10'dan sonraki kısmı ise Meryem'in İsa Mesih'i doğurması mucizesi ile açıklamışlardır.⁶⁰

Modena konuya ilişkin itirazlarını sayarken öncelikle Hıristiyanların pasaja yönelik kusurlu yaklaşımını eleştirmekte ve pasajda anlatılanların tamamının neden Kral Ahaz'a atfedilmesi gerektiğinin izahını yapmaktadır. İlk olarak Nasıralıların böldüğü şekliyle pasajın ikinci kısmında geçen "Rab Ahaz'a konuşmaya devam etti" (7:10) cümlesinden de anlaşılacağı üzere, Ahaz'la ilgili aynı bahis devam etmekte konunun Mesih'e geçmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ona göre pasajın ikiye bölünmesinin tutarlı bir yanı yoktur.⁶¹

Pasajdaki asıl kehanet ve verilmek istenen haber/işaret bir kadının hamile kalması ve çocuk doğurması değildir. Hakikatte, doğan çocuğun, iyiyi kötüyü birbirinden ayırt edecek yaşa gelmeden, Ahaz'ın korktuğu iki kralın ülke topraklarını terk edecek olması haber verilmektedir. Ayrıca bir kadının doğumundan bahsedilmektedir, kadının bakireliğine ya da mucizevi bir doğum gerçekleştireceğine dair bir ima bulunmamaktadır.⁶²

Alma kelimesinin bakire olarak anlaşılması gerektiğine dair Modena'nın başka delilleri de vardır. Bunların en önemlisi, *alma* kelimesinin Kutsal Kitap'ın hiçbir yerinde bakire anlamında kullanılmamış olmasıdır. Ayrıca Kutsal Kitap içerisinde "bakire" anlamında kullanılan "*bitula*" kelimesinin geçtiği pasajlardan⁶³ örnekler vererek, eğer isteseydi Tanrı'nın Yeşaya'daki bu pasajda da aynı kelimeyi tercih edebileceğine, fakat etmediğine dikkat çekmek istemiştir.⁶⁴

Modena'ya göre pasajda (7:14) geçen "İşte" ifadesine dikkat edilmelidir. Ona göre bu tabir, yakında gerçekleşecek olan şeyler için kullanılmaktadır. Dolayısıyla Ahaz'ın kendi gözüyle göreceği bir döneme işaret ediyor olmalıdır.⁶⁵ Bu noktada Modena, Yeşaya 7:14'ün Kral Ahaz'a ve onun dönemine işaret ettiğine dair altı kesin delil sıralayarak meseleyi özetlemekte ve nihayete erdirmektedir. Birincisi, bağlamdan anlaşıldığı üzere amaç Ahaz'ı korkusundan emin kılmak/onun gönlünü rahatlatmaktır, dolayısıyla ona teselli verirken konunun birden Mesih bahsine geçmesi uygun değildir. Üstelik Mesih'e işaret edilse bile kendisinden beş yüz yıl kadar sonra dünyaya gelecek olan bir kişinin o an Ahaz'ın korkusuna bir faydası olmayacaktır. Bu hususta Tanrı'nın genel tavrını Kutsal Kitap pasajlarından anlamak mümkündür. Bu tavra örnek olarak Modena, Tanrı'nın Mu-

rını taşırmazınız yetmezmiş gibi şimdi de Tanrım'ın sabrını mı taşıyorsunuz? Bundan ötürü Rabb'in kendisi size bir belirti verecek: İşte, kız gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını İmmanuel koyacak. Çocuk kötüyü reddedip iyiyi seçecek yaşa gelince tereyağı ve bal yiyecek. Ama çocuk kötüyü reddedip iyiyi seçecek yaşa gelmeden, seni dehşete düşüren o iki kralın toprakları ıssız kalacak (Yeşaya 7:1-16).

⁶⁰ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 132-134; Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 57-58.

⁶¹ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 134; Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 58.

⁶² Modena, *Magen Wa-Hereb*, 135; Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 58.

⁶³ Yaratılış 24:16.

⁶⁴ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 135-136; Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 58-59.

⁶⁵ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 137; Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 59.

sa'ya olan vaadini örnek göstermektedir. Tanrı Musa'ya "Tanrı, "Kuşkun olmasın, ben seninle olacağım" dedi, "Seni benim gönderdiğimin kanıtı şu olacak: Halkı Mısır'dan çıkardığın zaman bu dağda bana tapınacaksınız".⁶⁶ Pasajdan da anlaşıldığı üzere Tanrı kişinin bilhassa kendi hayatında müşahade edebileceği türden vaatler ve işaretler sunmaktadır.⁶⁷

İkinci olarak pasajda alamet anlamında sunulan şeyin müjdelenen fiilin kendisi olmadığını hatırlatmaktadır. Çünkü müjdelenen şeyin kendisi gerçekleştiğinde, o mucizeye karşı insanın ruhunun güçlendirilmesinin/kaygısının giderilmesinin bir anlamı olmayacaktır. Dolayısıyla genç kızın hamile kalıp, bir çocuk doğurması; Tanrı'nın sözünün yerine geleceğinin, düşmanın bertaraf edileceğinin yalnızca bir göstergesidir. Bu hususta Modena yine Tanrı ve Musa üzerinden bir örnek getirmekte ve Musa'nın İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkarılmasına ilişkin Firavun'la ilgili endişesi karşısında Tanrı'nın kendisine bazı alametler gönderdiğinden bahsetmektedir.⁶⁸ Bu alametlerin kendi başlarına bir anlamı/kıymeti yoktur, yalnızca İsrailoğulları'nın Mısır'daki zulümlerinin son bulacağıının ve bölgeden çıkarılacaklarının göstergesidirler.⁶⁹

Modena'nın üçüncü ve dördüncü delilleri/itirazları pasajın Mesih'e işaret etmesi halinde ortaya çıkan sorunlarla ilgilidir. Mesih'ten beklenen şey tüm dünyanın kurtarılmasıdır. Hâlbuki Yeşaya'da yalnızca Davud'un evinde "Tanrı size bir işaret verecek" ifadesi geçmektedir. Buradaki sınırlılık nedeniyle söz konusu ifadelerle Mesih'e işaret edilmiş olamaz. Ayrıca Nasıralıların iddiası gereği Tanrı'nın bu büyük lütfu, yani insanlık için enkarnel oluşu ve tüm insanlığı kurtaracak olma mucizesi neden İbrahim, Musa, Davut gibi kıymetli şahsiyetlere değil de kötü/aciz Ahaz'a, onun saray mensuplarına, kötü hizmetkârlarına verilmiştir. Modena bu durumu da sorgulamaktadır.

Modena'nın beşinci itirazı pasajın devamında geçen, doğan çocuğun adının *Immanuel* konulacağı bahsidir. Ona göre bu kısımda "adını İsa koyacak" denilmesi gerekmektedir. *Immanuel*'in bir sıfat/yakıştırmaya olduğu düşünülse bile burada onun gerçek adının yazılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Modena'nın altıncı ve son delili ise pasajda bahsi geçen çocuk hakkında verilen "ama çocuk kötüyü reddedip iyiyi seçecek yaşa gelmeden" ifadesidir. Bu ifadede Modena kastedilen kişinin İsa ve dolayısıyla Tanrı olması durumunda, onun bir süreliğine kötüden nefret etmeyeceği söyleminin uygunsuzluğunu sorgulamaktadır.⁷⁰

Modena'nın konuya ilişkin itirazlarının birçoğu tutarlı görünmektedir. Bilhassa, Yeşaya'daki bahsi geçen *alma* ifadesi her ne kadar Septuagint'te zaman zaman bakire anlamına gelebilecek *parthenos* şeklinde karşılanmış olsa da pasajın ilk muhatabı olan Yahudilerin bu ifadeyi bakire olarak anladıklarına dair bir delil bulunmadığı bir gerçektir. Dolayısıyla

⁶⁶ Çıkış 3:12.

⁶⁷ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 138-139; Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 59.

⁶⁸ Çıkış 4:1-30.

⁶⁹ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 139; Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 60.

⁷⁰ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 140; Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 60.

tarihsel gerçeklik bakımından *alma* ile kastedilenin bakire olduğuna ilişkin bir iddianın kanıtlanması mümkün görünmemektedir.⁷¹

2. İsa'nın Soyu Tartışmalarında Meryem'in Rolü

Hıristiyanlara göre Meryem'in hamileliği ne Yusuf'tan ne de başka bir erkekten kaynaklanmıştır. Hıristiyanlar, Meryem'in bakire olduğuna, ona kimsenin dokunmadığına inanmışlar, hamileliğin Kutsal Ruh'un tesiriyle gerçekleşmesi sebebiyle onu yüce ve kutsal kabul etmişlerdir. Fakat Hıristiyanların bu kutsallık durumuna hanel getirecek iddiaları da vardır ve bunlar Hıristiyanların İsa'nın Davud soyundan geldiğine dair inancına zarar vermektedir.

Thomas Aquinas Meryem'in İsa üzerindeki insani tesirini yok etmek için Meryem'de hamileliğe gerekli olan kadınsal etkinin mevcut olmadığını iddia etmiştir. Bu iddiasını desteklemek adına Meryem'in biyolojik adet döngüsünün olmadığını ifade etmiştir. Hamilelik durumunun yalnızca Kutsal Ruh'un tesiriyle gerçekleştiği, Meryem'in bir katkısı olmadığını belirtmiştir.⁷² Modena da eserinde Aquinas'ın bu iddialarına yer vermiştir.⁷³

Modena konuya ilişkin Galatino'nun görüşlerini de aktarmaktadır. Galatino eserinde Meryem'in ilk insan Adem'in günahının tesirinde olmadan dünyaya geldiğini savunmaktadır. Ona göre Meryem'in hiçbir hastalığı yoktur. Çünkü hastalık Adem'in günahının bir sonucudur. Onun nezdinde kadınların adet döngüsü de bir hastalıktır ve Adem'in günahını taşımayan Meryem bu rahatsızlığa da sahip değildir. Bütün bu iddialar onun gebeliğe bir etkisinin olmadığını göstermek içindir.⁷⁴

Modena, Hıristiyanların Tanah üzerinden kendi inançlarına deliller getirmeye çalıştıklarını belirtmektedir. Levililer kitabında (12:2) "İsrail halkına de ki, 'Bir kadın döllenme yaşayarak/bir tohum aracılığıyla hamile kalıp erkek çocuk doğurursa, âdet gördüğü günlerde olduğu gibi yedi gün kirli sayılacaktır.'" denilmektedir. Modena bu pasajdan yola çıkarak Hıristiyanların 'bir kadın döllenme olmadan hamile kalması durumunda kirli sayılmayacaktır' şeklindeki çıkarımını hatırlatmaktadır. Modena bu sonuca itiraz etmektedir. Çünkü ona göre Meryem'in diğer bütün kadınlar gibi Adem'in günahını taşımadan doğum yaptığını ya da hiç hayız görmediğini kim söyleyebilir ki? Bu kısımda Modena böyle bir bilginin Kutsal Kitap'ta yazmadığını vurgulamakta ve doğruluğunu sorgulamaktadır.⁷⁵

Modena Meryem ile ilgili ortaya atılan söz konusu iddiaları aşırı bulmakta ve itirazını Tanah ve İnciller özelinde delillendirmektedir. Hıristiyanların iddiasının tam aksine Levililer kitabındaki pasajın açık olduğunu, Meryem'in de bir çocuk dünyaya getirdiği için kirlenmiş olduğunu savunmaktadır. Üstelik Luka İncili'nde de apaçık bir şekilde Mer-

⁷¹ John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person Vol. 1* (New York: Doubleday, 1991), 222.

⁷² Aquinas, *Summa Theologica*, III/32:4.

⁷³ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 106, 107; Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 48-49.

⁷⁴ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 106-107.

⁷⁵ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 107; Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 48-49.

yem'in arınma günlerinden bahsedilmektedir: "Musa'nın Yasası'na göre arınma günlerinin bitiminde Yusuf'la Meryem çocuğu Rabb'e adamak için Yeruşalim'e götürdüler."⁷⁶ Meryem'in arınma günlerinden bahsediliyor ise, o halde kirlenmiş sayıldığını ve bu arınma dönemine ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır. Modena'ya göre doğum sonrasındaki kanamalı sürecin olması, Meryem'in diğer kadınlar gibi döngülere sahip olduğunu göstermektedir.⁷⁷

İsa'nın anne karnındaki form alışıında Meryem tesirinin bu ölçüde yok edilmesi, İsa'nın soyuyla ilgili meseleler açısından önem arz etmektedir. Çünkü Mesih Davud soyundan olmak zorundadır ve Hıristiyanlara göre İsa da Davud soyundandır. İsa'nın Yusuf'la olan bağlantısı zaten kesiktir, fakat bu durumun üzerine bir de Meryem'in aktif katkısı yok sayıldığında (Meryem'den İsa'ya bir tohum geçmediği iddiası) İsa'nın Davud soyundan olduğu iddiası tartışılır hâle gelmektedir. Bu noktada Modena İncil yazarlarının da kafa karışıklığının olduğuna dikkat çekmektedir. Modena, isim vermeden kendi içlerinden birisinin Matta ve Luka'daki soy kütüğünü incelediğini ve aralarındaki farklılıkları gördüğünü belirtmektedir.⁷⁸ Buna göre Matta İncili'ndeki İsa'nın soyu İbrahim'den başlamakta ve Davud oğlu Süleyman üzerinden devam eden soy Meryem'in kocası Yusuf'a kadar sayılmaktadır.⁷⁹ Luka İncili ise Meryem'in kocası Yusuf'tan başlayarak aşağıdan yukarı doğru verdiği listede soyu Davud oğlu Natan'dan devam ettirip Adem'e kadar götürmektedir.⁸⁰ Burada iki ciddi tutarsızlık söz konusudur. İlki, Matta'da Davud'un soyu Süleyman'dan devam ederken, Luka'da Natan'dan devam etmekte; ikinci farklılık ise Matta'da Davud ve Yusuf arası 25 nesil; fakat Luka'da 42 nesil olarak zikredilmektedir.

Matta ve Luka İncili'ndeki bu tutarsızlıklar Hıristiyan gelenek içerisinde çoğunlukla iki farklı silsileyi uyumlu olarak anlama ve izah etmeye çalışma çabalarına neden olmuştur. Konuya ilişkin çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Her iki İncil'deki soy listeleri Tanah'taki isimlerle karşılaştırılmıştır. Listelerde atılan isimlere dair teoriler geliştirilmiştir. Bir kuşağı farklı çocuklar üzerinden isimlendirerek tutarsızlıklar giderilmeye çalışılsa da meseleyi bütünüyle izah edecek bir yorum yapılamamıştır.⁸¹ İsimlendirme farklılıkları, ilaveler ya da eksiltmelerin yanı sıra Davud'un nesline bağlanmaya çalışılan İsa'nın soyunun Yusuf üzerinden sunulması meselesi başlı başına açıklanmaya muhtaç bir konudur.

Modena İncillerdeki bu tutarsızlık karşısında Hıristiyan âlimlerin de ne yapacağını bi-

⁷⁶ Luka 2:21-24. Yahudi şeriatına göre ilk doğan Tanrı'ya adanır ve kutsanır. Çıkış 12:2; Levililer 5:7; Levililer 12:2, 6.

⁷⁷ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 108; Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 49.

⁷⁸ Crescas reddiyesinde iki İncil arasındaki soy listelerinde farklılıklar olduğunu ve bunun da bir çelişkiye yol açtığını belirtmiştir. Fakat bu noktada kaynak bazında bir hata yapmıştır. Soy listelerinin Matta ve Luka'da olmasına karşın reddiyesinde Matta ve Yuhanna İncilleri ifadesini kullanmıştır. Crescas, *The Refutation of the Christian Principles*, 71-72.

⁷⁹ Matta 1: 1-16.

⁸⁰ Luka 3:23-28.

⁸¹ Konuya ilişkin geniş bilgi için bk. Herman C. Waetjen, "The Genealogy as the Key to the Gospel According to Matthew", *Journal of Biblical Literature* 95/2 (1976), 205-230.

lemediğini ve Aquinas'ın da bu konu hakkında sessiz kaldığını belirtmektedir. Soy listesinde tercih yapmanın ve Luka'yı esas almanın da sorun teşkil edeceğini ifade etmektedir. Çünkü Davud soyunun Natan'dan sürdürülmemesi gerekir. Mesih'in Süleyman'ın soyundan olma gerekliliğinde bir şüphe yoktur. Bu hususta Kutsal Kitap cümleleri açıktır.⁸² Dolayısıyla Nathan'ın konuyla bir ilgisi bulunmamaktadır.⁸³

Ayrıca soy listelerindeki en temel problem İsa'nın soyunun Yusuf'a dayandırılması meselesidir. Meryem bahsinde olduğu gibi Yusuf İsa'nın babası değilse, bu durumda soy listelerinde onu Yusuf'un soyu ile Davud'a bağlamaya çalışmak da beyhudedir. Yusuf'un Meryem'le bir münasebeti olmamışsa Davud'un soyundan olsa bile bu durumun İsa'nın soyuna dair bir bağlayıcılığı yoktur. Hıristiyanlar, Sayılar kitabında geçen "Miras bir oymaktan öbür oymağa geçmeyecek"⁸⁴ ifadesi gereği Meryem'in kocası Yusuf'un sıptından/oymağından olduğuna inanmaktadır. Fakat Modena'ya göre bu pasaj İsrail topraklarının bölünmesiyle ilgili olarak söylenmiştir ve sonrası için bir geçerliliği yoktur. Aquinas da sahip olduğu bilgelikle buna ne cevap vereceğini bilememiştir ve Kutsal Kitap'ın tarzı gereği insanın soyu babaya göre takip edilir demiştir.⁸⁵ Modena'ya göre akıllı ve gözü olan herkes zaten bunu görebilir. Elbette ki babası ve annesi olan birinin soyu babasından nakledilir, fakat babasız olan birinin takibinin neden annesi üzerinden yazılmadığını sorgulamaktadır. Bütün bu kanıtlar göz önünde bulundurulduğunda Modena'ya göre Hıristiyanların İsa'yı Mesih olarak gördükten sonra soyuna dair hatalı/kusurlu teşebbüslerde buldukları gerçeği kabul edilmelidir.⁸⁶

Modena, Galatino'nun da İsa'nın soyu sorununu çözmek için birtakım teşebbüslerde bulunduğunu ve sorunu topyekûn çözmek için yeni bir iddia ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Galatino'ya göre Matta Yusuf'un soyunu ve Luka ise Davud üzerinden Meryem'in soyunu anlatmak istemiştir. Fakat Modena bu iddiaya da itiraz etmektedir. Çünkü Luka da soy silsilesini Yusuf üzerinden anlatmaktadır. Bu bakımdan Modena, Meryem'in mevzubahis edilmesini anlaşılmasız bulmaktadır.⁸⁷

Modena meseleyi İsa'nın Mesihlik iddiası üzerinden de ele almaktadır. Galatino'nun iddiası kabul edilse ve Meryem'in Davud soyundan olduğuna inanılsa dahi yine de İsa'nın Mesih olamayacağını belirtmektedir. Çünkü Hıristiyanlar Meryem'in anne karnındaki İsa'ya bir katkısı yoktur iddiasındadır. O halde İsa'nın Davud soyundan gelmişliğine dair iddia yersiz olmaktadır. Halbuki Mesih'in Davud soyundan olma zorunluluğu⁸⁸ herkesin

⁸² II. Samuel 7:12, 13, 15,16; II. Samuel 12:24, 25; Mezmurlar 72:1.

⁸³ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 118-119; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 53.

⁸⁴ Sayılar 36:9.

⁸⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, III/28:1.

⁸⁶ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 120-121; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 53.

⁸⁷ Modena bu kısımda Galatino'nun Kutsal Kitap'tan bazı ifadeleri ve Yonatan ben Uzziel'in Targumu'ndan bazı pasajları kendisine delil olarak kullanma girişiminden bahsetmektedir. Modena Galatino'nun Targum'dan yaptığı alıntılarını sorumlu bulmaktadır. Modena, *Magen Wa-Hereb*, 121-122.

⁸⁸ II. Samuel 22:51.

malumu olan bir konudur.⁸⁹

Sonuç olarak Modena'ya göre İsa'ya annesi Meryem'den ya da bir babadan insani bir tohum geçmemişse onun Davud soyundan geldiğini söylemek imkânsızdır. Bu yüzden Mesih de olamaz ve İncillerde kendisinden Davud oğlu diye bahsedenler de yalan söylemiş olmaktadır.⁹⁰

3. Katolik Gelenekte Meryem'in Kutsiyeti/Yüceliği

Modena'nın reddiyesinde temas ettiği diğer bir konu Meryem'in *teotokos* olması meselesi ve ona yapılan dua ve tazimlerdir. Modena Katoliklerin Meryem'e yaklaşım noktasında bir çelişki içerisinde olduklarını düşünmektedir. Daha önceki bahislerde geçtiği üzere Adem'in günahıyla kirlenmemiş, biyolojik adet döngüsü olmadığı için İsa'nın hamileliğinde etkisi olmamış, kendisinde ilâhlık özelliği bulunmayan sıradan bir kadındır. Öte yandan Kutsal Ruh yoluyla hamile kaldığı ve Mesih'in annesi olduğu için de kutsaldır.⁹¹ Bu sıradanlık ve kutsallık anlayışı içerisinde Katolikler Meryeme *teotokos* ünvanını layık görmüş, ona günlük dualar ihdas ederek onu aracı hâline getirmiş ve ondan medet ummaya başlamıştır.⁹²

Modena reddiyesinde Meryem'e günde üç kez dua⁹³ (*Ave Maria*) edildiğinden ve bu dua ile Meryem'in övüldüğünden bahsetmektedir. Reddiyesinde duanın tamamına yer veren

⁸⁹ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 122-123; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 54.

⁹⁰ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 123; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 54.

⁹¹ Modena'nın bu iddiası Katolik kilise tarihi ve doktrinleri ile uyum arz etmektedir. Katolik gelenekte Meryem'e tazimde bulunma erken dönemlerden itibaren hem Kilise hem de halk nezdinde tedricen artış gösteren bir meseledir. Bilhassa apokrif Yakup İncili'nde detaylı olarak sunulan Meryem portresi nedeniyle Meryem'in mucizelerle dolu yaşamı ve dolayısıyla kendisine hürmet edilmesi gereken bir kadın olduğu fikri ön plandadır. Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren Meryem'in rolü ve ilâhî plandaki payesi bazı Kilise babalarının da gündemi hâline gelmiş ve Meryem'in bakireliğinin yanı sıra onun kurtarıcı/aracı rolünden bahsedilmeye başlanmıştır. İsa'da bulunan Tanrı kelamının ezeli ve ebedî olduğuna kanaat getirilen İznik Konsili (325) ile başlayan süreçte ise Meryem'in konumu resmî boyutta tartışılmaya başlanmış ve Efes Konsili'nde (431) Meryem'in *teotokos* (Tanrı taşıyan, Tanrı annesi) olduğu kabul edilmiştir. Daha sonraki süreçte Meryem'e özel günler/yortular, dualar tesis edilmiş ve bilhassa Katoliklerin zor durumda kaldığı zamanlarda/savaşlarda kendisinden medet umulmuştur. Richard Price, "The Virgin as Theotokos at Ephesus (AD 431) and Earlier", *The Oxford Handbook of Mary*, ed. Chris Maunder (England: Oxford University Press, 2019), 130; Mehmet Aydın, "I. İznik (M.S. 325) ve Efes (M.S. 431) Konsilleri Doğrultusunda Hıristiyanlık'ta Hz. Meryem Kültü'nün Gelişimi", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10/20 (2015), 10-14.

⁹² Modena, *Magen Wa-Hereb*, 145-146; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 62; Hıristiyan tarihinde Meryem'in yüceltilmesi ve teotokosluk sürecine ilişkin detaylı bilgi için bk. Kürşat Haldun Akalın, "Orta Çağın Hristiyanlık Öğretisinde Meryem Ana Yüceltmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 271-305.

⁹³ 3. ya da 4. yüzyıla ait olduğu tespit edilen bir papirtüste Meryem'e ilişkin Latince bir duanın kaydının bulunduğu fark edilmiştir. Bu metin Meryem'e dua geleneğine ait en eski metin olarak değerlendirilmesinin yanı sıra söz konusu metinde teotokos ifadesine yer verilmesi hasebiyle de oldukça önemlidir. Price, "The Virgin as Theotokos at Ephesus (AD 431) and Earlier", 130.

Modena, Mezmurlar'dan bir alıntı yaparak⁹⁴ Tanrı dışında kimseye dua edilmemesi, ondan başka kimseye övgüler sunulmaması ve kimseden de yardım beklenilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Konuya ilişkin Matta İncili'nden⁹⁵ de bir delil sunmakta ve Hıristiyan Kutsal Kitabı'nda duanın nasıl yapılacağına bildirildiğine, övgünün yalnızca Tanrı'ya yapılmasının emredildiğine, kurtuluşun, mağfiretin yalnızca O'ndan beklenilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Hıristiyanların bu pasajların varlığına rağmen Meryem'e dua etmesini ve ondan medet ummasını eleştirmektedir.⁹⁶

Modena bu noktada Hıristiyanların kendisine itiraz edebileceğini ifade etmekte ve Meryem'e dua etmekteki asıl maksadın Meryem'in onları koruması ya da kurtarması değil de onun aracılığıyla Tanrı'dan yardım istenilmesi olduğunun ileri sürülebileceğini belirtmektedir. Modena'ya göre bu itiraz iki açıdan sorunludur. Öncelikle Tanrı'nın bizzat kendisinden değil de bir aracı üzerinden yardım dileme fikri kusurludur. İkinci olarak ise Modena başka bir aracı yardımıyla Tanrı'ya dua etmenin yasak olduğunu ileri sürmektedir. Zira Çıkış Kitabı'nda "Rab'den başka bir ilaha kurban kesen ölüm cezasına çarptırılacaktır"⁹⁷ denilmektedir. Modena'ya göre buradaki dua da kurban gibidir ve Rab dışında ne bir meleğe ne de salih/aziz kimselere dua edilir. Bu konuda bir yasak söz konusudur. Hıristiyanların dua etmelerinin nedeni onu yüceltmeleri, hatta onun Tanrı'yı doğurduğunu iddia edecek kadar ileri gitmelerinden kaynaklanmaktadır. Modena bu husustaki eleştirilerini kendi dininde yer alan Tanrı anlayışını överek sonlandırmaktadır. Yüceltilecek ve övülecek olanın da yalnızca Tanrı olduğunu ifade etmektedir.⁹⁸

Modena reddiyasını kendinden önceki Yahudi reddiye yazarları gibi kendi dindaşlarına hitaben yazmış gibi görünmektedir. Kendi döneminde Hıristiyanların Tanrı, İsa ve Meryem algısına yönelik Yahudi okuyuculara bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiş olmalıdır. Bu bakış açısıyla o, Hıristiyanların Kutsal Ruh'un Meryem'in bedenine müdahalesi, Meryem'in Tanrı'yı doğurması gibi söz konusu inançlarının gentileler/paganlar arasında rahatlıkla kabul görmesinin yadırganmaması gerektiğini bildirmektedir. Ona göre bu zihni yatkınlık ve kabullenme pagan kültüründe zaten mevcut olan Tanrıların insan kadınlarıyla birlikte olma rivayetlerinden, baba Tanrılar, ölen ya da öldürüldüğüne inanılan tanrı hikâyelerinden kaynaklanmaktadır.⁹⁹ Bu noktada bazı araştırmacıların bilhassa paganlardaki baba Tanrı ve insan anne figürlerinin Hıristiyan inancıyla olan benzerliği noktasında bazı itirazlar sundukları görülmektedir. Buna göre pagan inançlarında ya da mitlerindeki söz konusu Tanrıların insanlardan çocuk edinmelerinde, Tanrıların erkek bir insan formuna bürünmeleri ve kadın muhatap ile mutlaka cinsî bir münasebet imasının

⁹⁴ Güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar Rabb'in adına övgüler sunulmalı! (Mezmurlar 113:3).

⁹⁵ "Bunun için siz şöyle dua edin: 'Göklerdeki Babamız, Adın kutsal kılınsın. Egemenliğini gelsin. Gökte olduğu gibi, yeryüzünde de Senin istediğin olsun. Bugün bize gündelik ekmeğimizi ver. Bize karşı suç işleyenleri bağışladığımız gibi, Sen de bizim suçlarımızı bağışla. Ayartılmamıza izin verme. Bizi kötü olandan kurtar. Çünkü egemenlik, güç ve yücelik Sonsuzlara dek senindir! Amin'" (Matta 6:9-13).

⁹⁶ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 146-147; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 62.

⁹⁷ Çıkış 22:10.

⁹⁸ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 147-149; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 62-63.

⁹⁹ Modena, *Magen Wa-Hereb*, 148; İbr. Yehuda Aryeh Mi-Modena, *Magen va-Herev*, 63.

bulduğuna dikkat edilmelidir. Fakat Hıristiyanların iddiasında mesele bu açıdan daha farklıdır. Meryem'in hamileliğindeki tesir noktasında Kutsal Ruh'a apaçık bir atıf yer almakta¹⁰⁰ ve dolayısıyla pagan gelenekteki tavırdan ayrıştığını iddia edenler bulunmaktadır.¹⁰¹

Sonuç

Katolik öğretilerde Mesih'in annesi olarak kutsiyet atfedilen Meryem meselesi, Modena açısından reddiyesinde müstakil bir bölüm olarak kendine yer verilecek kadar kayda değer bir husustur. Modena reddiyesinde Hıristiyanların diğer inançlarında olduğu gibi Mesih ve Meryem bahsinde de önce kendilerine bir inanç tesis ettiklerini, akabinde bu inancı oturtacakları bir zemin inşa etmeye çalıştıklarını vurgulamaktadır. Hıristiyanların irrasyonel inançları yine irrasyonel rivayetlerle sağlamaştırılmaya çalışılmıştır. Modena konuyu ele alırken öncelikle Tanrı'nın bir kadın bedeninde enkarne olma yolunun tercih edilmesini eleştirmektedir. Akabinde bilhassa Katolik dünyanın katı bir şekilde savunduğu Meryem'in herhangi bir birliktelik yaşamadan yalnızca Kutsal Ruh'un tesiriyle hamile kaldığı bu mucizevi durum ve Mesih'in annesi olma ayrıcalığı ile doğum ve sonrasında da bakire kaldığı iddiasını irdelemektedir. Bilhassa İnciller aracılığıyla meseleye yaklaşan Modena Hıristiyanları kendi Kutsal Kitapları ile çelişmekle itham etmektedir. Ayrıca Hıristiyanların konuya ilişkin referans saydığı Tanah cümlelerini de ele almakta ve Meryem'in bakireliğine ilişkin bu ifadelerin kaynak değeri taşımadığını vurgulamaktadır. Mezkûr konuları ele alan Aquinas gibi Hıristiyan teologların da bu husustaki problemin farkında olduğunu, konuyu açıklamak ve insanları ikna etmek için çabaladığını, fakat ortaya çıkan neticenin değişmediğini bildirmektedir. İkinci olarak Modena, Hıristiyanların Meryem'e Mesih'in annesi olarak verdiği payeyi yine Hıristiyanların, İsa Meryem'den hiçbir şey almamıştır diyerek geri aldığı ve onu bir nevi sıradanlaştırdığını ya da Meryem'i kutsiyet ve sıradanlık arasında bir çelişki içerisinde bıraktıklarını iddia etmektedir. Buna ek olarak Modena'ya göre Mesih'in Davud soyundan olma gerekliliği açısından İsa'nın Meryem'den koparılışı İsa'nın Mesihlik durumunu da engellemektedir. Son olarak Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren Meryem'in yüceltilmesi, *teotokos* kabul edilmesi ve Tanrı ile insan arasında aracı konumuna yükseltilmesi meselesini ele alan Modena, hem Tanah pasajları hem İncil pasajlarının şahitliğiyle Hıristiyanların içerisinde buldukları yanlışa dikkat çekmektedir. Modena'nın söz konusu konulara ilişkin getirdiği itirazlar bilhassa Orta Çağ Yahudi polemiklerinde sıklıkla rastlanan türden argümanlardan oluşmaktadır. Kendisi de çalışması içerisinde buna değinmektedir. Diğer pek çok Yahudi polemikçinin yaptığı şekilde muhatabı kendi dinî metinleri üzerinden eleştirmeye dayalı bir yolu esas almakla birlikte, Hıristiyan din adamlarının/teologlarının eserlerine ve görüşlerine referanslarda bulunarak reddiyesini daha özgün bir çizgiye taşımaktadır. Bu noktada Hıristiyan dünyaya dair müktesebatının oldukça yoğun olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu bilgi birikiminin yaşadığı bölgeden ve orada yaşayan Hıristiyanlarla ve eserleriyle olan yakın temasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

¹⁰⁰ Matta 1:20.

¹⁰¹ Meier, *A Marginal Jew*, 222.

Kaynakça

- Akalın, Kürşat Haldun. “Orta Çağın Hristiyanlık Öğretisinde Meryem Ana Yüceltmesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 271-305.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. çev. Roy J Deferrari - M. Iviolata Barry. Londra: Burns, Oates & Washbourne Ltd., 2. Basım, 1920.
- Aydın, Mahmut. *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Aydın, Mehmet. “I. İznik (M.S. 325) ve Efes (M.S. 431) Konsilleri Doğrultusunda Hıristiyanlık'ta Hz. Meryem Kültü'nün Gelişimi”. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10/20 (2015), 9-18.
- Bobichon, Philippe. “A Bird’s Eye View on the Jewish Anti-Christian Literature in the Western Countries (10th to 17th c.)”. *Can Polemics Innovate? Change and Continuity in Jewish-Christian Polemics from Late Antiquity to the Modernity*. Vienna: University of Vienna, 2017.
- Burke, Tony. “Mary in the Apocrypha”. *The Oxford Handbook of Mary*. ed. Chris Maunder. Oxford University Press, 2019.
- Cohen, Mark R. “Leone Da Modena’s Riti: A Seventeenth-Century Plea for Social Toleration of Jews”. *Jewish Social Studies* 34/4 (1972), 287-321.
- Cohen, Mark R. (ed.). *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena’s Life of Judah*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Crescas, Hasdai. *The Refutation of the Christian Principles*. çev. Daniel J. Lasker. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Ehrman, Bart D.- Plese, Zlatko. *The Apocryphal Gospel-Texts and Translations*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Elliott, J. K. (ed.). *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Guetta, Alessandro. “Leone Modena’s Magen va-Herev as an Anti-Catholic Apologia”. *Jewish Studies Quarterly* 7/4 (2000), 296-318.
- Josephus, Flavius. “The Antiquities of the Jews”. çev. William Whiston. *The Complete Works of Josephus*. Michigan: Kregel Publications, 1970.
- Lasker, Daniel J. *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. Oxford, Port Land: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007.
- Lasker, Daniel J. “Mary in Jewish Tradition”. *Veritas (Porto Alegre)* 63/1 (2018), 26-32.
- Meier, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person Vol. 1*. New York: Doubleday, 1991.
- Modena, Leon. *A Translation of the Magen Wa-Hereb by Leon Modena 1571-1648*. çev. Allen H.

Podet. New York: Edwin Mellen Press, 2001.

Podet, Allen H. "Christianity in the View of Rabbi Leon Modena". *European Judaism: A Journal for the New Europe* 20/2 (1986), 22-24.

Price, Richard. "The Virgin as Theotokos at Ephesus (AD 431) and Earlier". *The Oxford Handbook of Mary*. ed. Chris Maunder. England: Oxford University Press, 2019.

Tarakçı, Muhammet. *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Tümer, Günay. *Hıristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Waetjen, Herman C. "The Genealogy as the Key to the Gospel According to Matthew". *Journal of Biblical Literature* 95/2 (1976), 205-230.

Yehuda Aryeh Mi-Modena. *Magen va-Herev: Hibur Neged ha-Natsrut*. ed. Şlomo Simonsohn. Jerusalem: Mekitse Nirdamim, 1960.

Criticisms of the Venetian Rabbi Leon Modena (d.1648) Regarding the Perception of Mary in the Catholic Faith

Extended Summary

Leon Modena was one of the revered Rabbis of Venice. He wrote a refutation called *Modena Magen va-Herev* (Shield and Sword). He particularly preferred the name Magen, frequently seen in anti-Christian Jewish refusals in the text's title. He wrote the *Modena* refusal as a critique of Pietro Galatino's work. Galatino wrote a work called *De Arcanis Catholicae Veritatis* in 1516. In his work, Galatino used Jewish sources, Kabbalah, and Talmud literature. Modena has a unique manner in terms of writing style and argument method. Modena presents objections to some of the beliefs of Christians in his work. The work was designed as eight chapters, but the author died before the last three chapters were recorded. In work, there are parts of Original Sin, Trinity, Incarnation, Virginity of Mary, and Christ. While presenting objections to Christians, he used the works of famous Christian theologians as well as Christian Holy Books. The most frequently referenced source is Thomas Aquinas and his works. It is understood that Modena had advanced knowledge of the history of the church as well as of rabbinical tradition and Jewish philosophy.

Although Modena wanted to respond to the work of Galatino, he also targeted Thomas Aquinas, one of the most important Christian theologians of the Middle Ages, and his works. Although Modena's work shows similarities with previous Jewish polemics in terms of content and subject, it has a unique approach in terms of style, according to today's researchers. This study deals with Modena's objections to the Catholic claims about the virginity of Mary, her role in the birth and progeny of Jesus, and the glory of Mary.

The issue of Mary, which is sanctified as the mother of Christ in Catholic teaching, is a significant issue for Modena to include itself as a separate section in its rejection. In his rejection, Modena emphasizes that Christians first establish a belief for themselves in the subject of Christ and Mary, as they do in other beliefs, and then they try to build a ground on which to establish this belief. Christians tried to consolidate their irrational beliefs with irrational reports. While addressing the subject, Modena first criticizes the preference of God's way of incarnating in a female body. In Christian teaching, human nature is contaminated by Adam's sin. According to the divine plan, the Son God sacrificed himself. He was born from the body of Mary. Afterward, he was killed by crucifixion and paid the atonement for the original sin on behalf of all humanity. Thus, the reconciliation between God and humankind was restored. In his work, Leon Modena opposes the idea that a God should pay the price by incarnating. Modena discusses the issue, seeming to acknowledge that incarnation is necessary. According to him, if the birth of the Son God was a necessity, he could be born in different ways, not from a woman's womb. There had to be a better way to honor God. Later, Modena examines the claim that Mary was a virgin at birth and afterwards, which is defended by the Catholic world. In particular, Modena, who approached the issue through the Gospels, accuses

Christians of contradicting their own Holy Books. It also deals with the Tanakh sentences, which Christians consider as a reference, and emphasizes that these statements about the virginity of Mary do not have a source value. According to him, Christian theologians like Aquinas are aware of the problems. They tried to explain the issue and persuade people, but the result did not change.

Another subject that Modena touched upon in her refusal was the issue of Mary being the Theotokos and the prayers and adorations made to her. According to Modena, Catholics have conflicting ideas about Mary. Mary is an ordinary woman who was not contaminated by Adam's sin, did not have an effect on the pregnancy of Jesus because she did not have a female biological cycle, and did not have divinity in herself. She, on the other hand, was conceived by the Holy Spirit and is holy because she is the mother of Christ.

According to Modena, in terms of the necessity of the Messiah to be a descendant of David, the separation of Jesus from Mary also prevents Jesus being the Messiah. Finally, from the first periods of Christianity, he discussed the glorification of Mary, her acceptance as the Virgin Mary, and her elevation to the position of intermediary between God and man. Modena tries to refute Christian beliefs with the testimony of the Tanakh and passages from the Bible. Modena's objections to these issues consist of arguments that are often found in medieval Jewish polemics. He also mentions this in his work. While it is based on a way of criticizing the interlocutor through his own religious texts, as many other Jewish polemicists do, he carries his rejection to a more original line by making references to the works and views of Christian clergy/theologians. At this point, it is understood that his accumulation of knowledge regarding the Christian world is quite dense. It is possible to say that this knowledge stems from the region where he lived and his close contact with the Christians living there and their works.

Like the Jewish refutation writers before him, Modena seems to have written the refutation to his coreligionists. He must have felt the need to explain to Jewish readers about the Christians' perception of God, Jesus, and Mary in his time.

Keywords

The History of Religions, Judah Aryeh, Leone Modena, Magen wa-Hereb, Jewish-Christian Polemic, Jesus, Virginity of Mary.

Tanzimat'tan Erken Cumhuriyet'e Değişim İçerisinde Kadın ve "Yeni Kadın" Söylemi

Sümeysra Ünalın Turan

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı,
Bursa, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0003-3900-0369> | suturan@uludag.edu.tr | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abdurrahman Kurt

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0001-6087-3725> | akurt@uludag.edu.tr | <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

Bu makale, Türk modernleşme sürecinin Tanzimat, II. Meşrutiyet ve Erken Cumhuriyet aşamalarında merkezî rol oynayan kadın ve ideal kadın söylemlerindeki değişime odaklanmaktadır. Makalede bu üç dönemde eğitim, çalışma, aile hayatı ve gündelik yaşamda kadının değişimini bütüncül ve süreklilik ilişkisi içerisinde ele almak amaçlanmaktadır. Bu sebeple çalışmada, uzun süreli tarihsel ve toplumsal dönüşümleri, makro ve mikro etkileşimleri ihmal etmeden bütünsel olarak analiz eden tarihsel sosyoloji yaklaşımı kullanılmıştır. Makalede birçok disiplinin kesişme noktasında bulunan kadın konusuna odaklanıldığı için farklı bilim dallarına ait pek çok kaynaktan yararlanılmıştır. Çalışma neticesinde her üç dönemde de gelecek nesilleri yetiştirme rolü nedeniyle kadınların eğitilmesinin merkeze alındığı ve aile odaklı bir kadın söyleminin geliştirildiği tespit edilmiştir. Kadının toplumsal hayata katılımı bakımından ise Cumhuriyet'in ilanından sonra farklı bir yol haritası çizilmiş, Batılı giyim tarzı ile mesleklerini icra eden kadınlar, Cumhuriyet'in sembolü hâline gelmişlerdir. Her üç dönem, kadının eğitimi ve aile içi rolleri bakımından benzerlik arz etse de iyi Müslüman, iyi anne, iyi eş olarak formüle edilen Osmanlı yeni kadını, Cumhuriyet Dönemi'nde iyi anne, iyi eş, iyi yurttaş kadına evrilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Sosyoloji, Tarihsel Sosyoloji, Türk Modernleşmesi, Kadın Modernleşmesi, Yeni Kadın.

Atıf Bilgisi

Ünalın Turan, Sümeysra – Kurt, Abdurrahman. "Tanzimat'tan Erken Cumhuriyet'e Değişim İçerisinde Kadın ve "Yeni Kadın" Söylemi". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 25-54. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1077523>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	22 Şubat 2022 22 February 2022
Kabul Tarihi Date of Acceptance	10 Mayıs 2023 10 May 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	15 Haziran 2023 15 June 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluifd.1077523
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir iç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu makale, "Kadının Çalışma Hayatına Girişinin Aile İçi Sorumluluk Paylaşımına Etkisi: Tanzimat'tan Günümüze Türk Ailesi Örneği" adlı yayımlanmamış Hızlı Destek Projesi raporunun geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş hâlidir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. This article is an improved and modified version of the unpublished Rapid Support Project report titled "Kadının Çalışma Hayatına Girişinin Aile İçi Sorumluluk Paylaşımına Etkisi: Tanzimat'tan Günümüze Türk Ailesi Örneği" It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Yazar Katkı Oranları Author Contributions	Yazar 1: % 50. Yazar 2: % 50. Author 1: % 50. Author 2: % 50
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu çalışma, HDP(D)-2018/2 no'lu "Kadının Çalışma Hayatına Girişinin Aile İçi Sorumluluk Paylaşımına Etkisi: Tanzimat'tan Günümüze Türk Ailesi Örneği" adlı proje kapsamında Bursa Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeleri Birimi (BAP) tarafından desteklenmiştir. This article was supported by Bursa Uludağ University Scientific Research Projects Unit (BAP) within the scope of the project numbered HDP(D)-2018/2 "Kadının Çalışma Hayatına Girişinin Aile İçi Sorumluluk Paylaşımına Etkisi: Tanzimat'tan Günümüze Türk Ailesi Örneği".
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd

The Woman and “New Woman” Discourse in the Change from Tanzimat to the Early Republican Period

Sümeyra Ünalın Turan

Assist. Prof. Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion,
Bursa, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0003-3900-0369> | suturan@uludag.edu.tr | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abdurrahman Kurt

Prof. Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion,
Bursa, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0001-6087-3725> | akurt@uludag.edu.tr | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

This article focuses on the change in the discourses of women and ideal women, which played central roles in the Tanzimat Era, 2nd Constitutional Period, and Early Republican period in Turkey. In the article, the purpose is to deal with the change of women in education, work, family life, and daily life in these three periods in a holistic and continuity relation. For this reason, the historical sociology approach, which analyzes long-term historical and social transformations in a holistic manner without neglecting macro and micro interactions, was used in the study. Many sources from different disciplines were used in the study because the article focused on the issue of women, which is at the intersection of many disciplines. As a result of the study, it was concluded that the education of women was taken into the center because of the role of raising future generations in all three periods and a family-oriented women’s discourse was developed. In terms of the participation of women in social life, a different road map was drawn after the proclamation of the Republic, and women who practiced their professions with Western clothing became the symbol of the Republic. Although each of the three periods was similar in terms of the education and family roles of women, the Ottoman new woman, who was formulated as a good Muslim, good mother, and a good wife, evolved into a good mother, good wife, good citizen woman in the Republican Period.

Keywords

Sociology, Historical Sociology, Turkish Modernization, Women’s Modernization, New Woman.

Citation

Ünalın Turan, Sümeyra – Kurt, Abdurrahman. “Tanzimat’tan Erken Cumhuriyet’e Değişim İçerisinde Kadın ve “Yeni Kadın” Söylemi”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 25-54. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1077523>

Giriş*

Batı karşısında kronikleşen siyasi ve askerî yenilgiler sonrası Osmanlı Devleti, Avrupa'dan geri olma gerçeğiyle yüzleşmiş ve devletin eski güç ve konumuna erişmesi amacıyla çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. 1839 tarihinde ilan edilen Tanzimat Fermanı ise ülkenin içinde bulunduğu olumsuz koşulların yüzeysel ıslahatlarla değil köklü reformlarla düzeleceği inancının bir yansıması olmuştur. Bir zihniyet kırılması olarak okunabilecek bu dönemde askerî ve teknik alanlarda başlayan modernleşme hamleleri toplumsal yapının tüm birimlerini kuşatacak şekilde genişletilmiş; kıyafetlerden ev eşya ve tanzimine, sofrada adabına, ziyaret, kutlama ve kadın-erkek ilişkilerine kadar gündelik hayatı Batı normlarıyla inşa etme çabası başlamıştır.

Tanzimat Fermanı'nda doğrudan kadınları ilgilendiren hükümler yer almasa da bu dönem kadınlar için bir dönüm noktası sayılmaktadır. Zira bu dönemden itibaren kadınların eğitimsizliği, geri kalma olgusunun arkasındaki temel sebeplerden biri olarak değerlendirilmiş ve ilerleme tasavvuru etrafında kurgulanan yeni hayat formunda dönüşümün mimarları olarak kadınların eğitilmesi merkeze alınmıştır.¹ Bu dönemde kızların eğitimi ve meslek edinmeleri için birtakım düzenlemeler yapılmış, kadınlar eğitim ve çalışma hayatında yer almaya başlamışlardır.

İttihat ve Terakki Hükümeti'nin yönetimi ele geçirdiği ve ulusalcılık politikalarının benimsenmeye başladığı II. Meşrutiyet Dönemi yeni bir evreye işaret etmektedir. Zira bu dönemde gerek devletin eğitim politikası gerek kadın dergi ve derneklerinin aktif faaliyetleri ve gerekse devam eden savaşlar nedeniyle eğitim ve çalışma hayatında yer alan kadınların sayısı artmıştır.² Meşrutiyet Dönemi'nde Türkçülük, Batıcılık ve İslamcılık şeklindeki fikir akımları kadınların eğitimi, çalışması ve anneliği konusunda farklı söylemler geliştirmiş ve dergi ve dernekler yoluyla kadınlar aktif varlık göstermişlerdir. Bu dönemde ayrıca savaşların yıkıcı etkisinden dolayı buhranda olduğu düşünülen ailenin bekası için çözüm olarak sunulan *milli aile* söylemlerinin içerisinde kadınlar merkezî bir konum işgal etmişlerdir.

Türk modernleşmesinin yeni bir aşamasını temsil eden Türkiye Cumhuriyeti evresi, siyaset, hukuk, ekonomi, sosyal ve gündelik hayat alanlarında Osmanlı Devleti'yle birçok

* Değerli görüş ve yardımlarıyla çalışmamıza katkı sağlayan B.U.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Vejdi BİLGİN'e teşekkür ederiz.

¹ Ahmet Murat Aytaç, *Ailenin Serencamı / Türkiye'de Modern Aile Fikrinin Oluşması* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015), 165; İhsan Çapcıoğlu, "Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadının Toplumsal Statüsü", *Düşünen Siyaset* 27 (2011), 76; Nevin Meriç, "Osmanlı Kadınının Cumhuriyet Kadınına Dönüşümünün Tarihselliğinden Birkaç Kesit", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, ed. Yıldız Ramazanoğlu (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 59-60.

² Meşrutiyet Dönemi'nde kadınların çalışma hayatında yer alma süreci hakkında daha fazla bilgi için bk. Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını: (1839-1923)* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991); Ahmet Makal - Gülay Toksöz (ed.), *Geçmişten Günümüze Türkiye'de Kadın Emeği* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2015); Oktar Tiğince, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Hayatı: Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi* (İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 1998); Zafer Toprak, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti: Kadın Askerler ve Milli Aile", *Tarih ve Toplum* 9/51 (1988), 34-38.

benzer özellikler taşımasına rağmen Cumhuriyet rejimi yönetimi, yeni dönemi *Osmanlı'dan radikal bir kopuş* olarak nitelemiştir. Cumhuriyet'in Batılı görünümüne sahip meslek sahibi yeni kadınları ise geçmişten kopuşun somut göstergeleri olarak devrimin sembolleri olmuşlardır.³

Modernleşme çoğu zaman hukuk, siyaset ve ekonomi gibi makro düzeydeki alanlardaki değişimler üzerinden değerlendirilirken modernleşmenin bir diğer boyutu olan insan ve aile gibi mikro düzeydeki birimler ihmal edilmektedir.⁴ Ayrıca devrim olarak tabir edilen radikal sayılabilecek değişimler bile önceki dönemlerle belirli bir süreklilik ilişkisi taşımaktadır. Türk modernleşmesinin Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet olmak üzere ardışık üç döneminde değişimin odağında olan kadın konusu, makro ve mikro düzeydeki toplumsal bağlam ve dönemler arasındaki devamlılık ilişkisi ihmal edilmeden ele alınmalıdır.

Bu noktada tarihsel süreç içerisindeki toplumsal dönüşümleri bütüncül şekilde analiz etme amacı taşıyan tarihsel sosyoloji perspektifi, kadın merkezli değişimi değerlendirmede elverişli bir çerçeve sunmaktadır. Nitekim Türk modernleşmesinin Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet evrelerinde kadınlara yönelik geliştirilen söylemler ve gündelik hayatta kadınların konumu bazı açılardan benzerlik; bazı açılardan ise farklılık taşımaktadır. Literatürde modernleşme, kadın tarihi, emek tarihi, siyasi tarih, aile tarihi gibi alanlarda kadınların konumunu merkeze alan veya tartışma konusu yapan birincil ve ikincil kaynaklara dayanan çok fazla çalışma⁵ yapılmıştır.⁶ Bu çalışmanın özgün yanı ise Türk modernleşmesinde kadın konusunda meydana gelen değişimleri bütüncül ve süreklilik ilişkisi içerisinde değerlendirme amacı gütmesidir.

1. Yöntem

Bu makalede Türkiye'nin modernleşme serüveninin Tanzimat, II. Meşrutiyet ve Erken

³ Nilüfer Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak", *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*, ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 25; Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark* (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 170.

⁴ Aksu Bora, "Türk Modernleşme Sürecinde Annelik Kimliğinin Dönüşümü", *Yerli Bir Feminizme Doğru*, ed. Aynur İlyasoğlu - Necla Akgökçe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2001), 77.

⁵ İlgili dönemdeki kadın ve kadın değişimini ele alan çalışmalardan bir kısmı için bk. Emel Doğramacı, *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişimde Türk Kadını* (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 1993); Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2016); Deniz Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora vd. (İstanbul: Metis Yayınları, 2013); Meriç, "Osmanlı Kadınının Cumhuriyet Kadınına Dönüşümünün Tarihselliğinden Birkaç Kesit"; Çapcıoğlu, "Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadının Toplumsal Statüsü"; Tezer Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. yılında Türk Kadın Hakları* (Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, 1973); Türkan Erdoğan, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadın Hareketinin Kurumsallaşma Süreci", *Sosyoloji Yazıları: Prof. Dr. M. Cihat Özönder'in Anısına*, ed. Nevin Güngör Ergan vd. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2010); Şefika Kurnaz, *Yenileşme Sürecinde Türk Kadını (1839-1923)* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011); Ayşe Berktaş Hacımirzaoğlu (ed.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998); Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

⁶ Metin içerisinde ilgili literatürden yararlanılacaktır.

Cumhuriyet aşamalarında merkezî rol oynayan kadın ve ideal kadın söylemlerindeki değişime odaklanılmıştır. Çalışmada tarihsel sosyoloji perspektifiyle kadın eksenli değişimlerin önceki dönemle devamlılık ve kopuş ilişkilerini, benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu sebeple çalışmanın temel problemi Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesinde hem söylemsel hem pratik düzlemde kadın değişimidir. Çalışmada eğitim, çalışma, aile hayatı ve gündelik yaşamda kadın değişiminin seyri anlaşılmasına çalışılacaktır.

Tarihsel sosyoloji, özne-yapı, makro-mikro etkileşimini göz ardı etmeden⁷ tarihsel ve toplumsal dönüşümleri bütüncül şekilde⁸ analiz etme çabası güden ve çoğunlukla karşılaştırmalı çalışmaları içeren⁹ bir yaklaşımdır. Tarih ve sosyolojinin bir araya geldiği bu ortak analitik yaklaşım, belirli bir yönü olduğu varsayılan dönüşümlerin uzun-sürelili tarihsel perspektifi üzerinde çalışmaktadır. Ancak hangi konu çalışılırsa çalışılsın tarihsel sosyolojik perspektif, ele alınan fenomenin daha geniş bir bağlama oturtulmasını gerektirmektedir.¹⁰

Tarihsel sosyoloji çalışmalarında sıklıkla kullanılan modernleşme,¹¹ bu çalışmada da temel makro referans olarak kullanılmaktadır. Ayrıca kadın tarihi çalışmalarında ele alınan ev kadınlarının dönüşümü, meslek kadınlarının kamusal alanda var olma olanakları ve yaşadıkları çatışmalar, giyim ve moda gibi pek çok konu modernleşmenin mikro toplumsal süreçleriyle ilgili önemli veriler sağlamaktadır.¹² Dolayısıyla bu çalışmada kadın araştırmaları, kadın tarihi, siyasi tarih, emek tarihi, sosyoloji gibi pek çok alanın kesişme noktasında bulunan kadın konusuna odaklanıldığı için farklı disiplinlere ait makro ve mikro düzeydeki çalışmalardan yararlanılmıştır.

Çalışmamızın literatür taramasında 1980'li yıllardan itibaren yüksek rağbet gören kadın tarihi alanında çok fazla sayıda kaynağa rastlanmış; bu sebeple kadın değişiminin en çok tartışıldığı alanlar olarak kadınların çalışma, eğitim ve aile hayatlarına yönelik anahtar

⁷ Ferdan Ergut - Ayşen Uysal, "Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?", *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler Sorunsallar ve Paradigmalar*, ed. Ferdan Ergut - Ayşen Uysal (Ankara: Dipnot Yayınları, 2007), 12.

⁸ Şafak Sağlam, "Tarihsel Sosyoloji: Bütünü Görebilmek Adına Bir Yöntem", *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (30 Eylül 2018), 177-194.

⁹ Mete Tunçay, "Sunuş", *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler Sorunsallar ve Paradigmalar*, ed. Ferdan Ergut - Ayşen Uysal (Ankara: Dipnot Yayınları, 2007), 9.

¹⁰ İlgili dönemdeki kadın ve kadın değişimini ele alan çalışmalardan bir kısmı için bk. Doğramacı, *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişimde Türk Kadını*; Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*; Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*; Meriç, "Osmanlı Kadınının Cumhuriyet Kadınına Dönüşümünün Tarihselliğinden Birkaç Kesit", 53-79; Çapcıoğlu, "Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadının Toplumsal Statüsü", 73-88; Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. yılında Türk Kadın Hakları*; Erdoğan, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadın Hareketinin Kurumsallaşma Süreci"; Kurnaz, *Yenileşme Sürecinde Türk Kadını (1839-1923)*; Hacımirzaoğlu, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*; Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*; Elisabeth Özdalga, *Tarihsel Sosyoloji* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 11-14.

¹¹ Özdalga, *Tarihsel Sosyoloji*, 15-16.

¹² Ayşe Durakbaşı, "Kemalizm: Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve Münevver Erkekler", *75 Yıl'da Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktaş Hacımirzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 29.

kelimeler kullanılmış ve ağırlıklı olarak Türkçe literatür taranmıştır. İkinci olarak geniş bir zaman aralığını incelemeyi hedefleyen bu çalışmada arşiv belgeleri, sicil kayıtları gibi çok sayıda birincil kaynağa ulaşmak bir makale çalışmasının kapsamını aşacağı için bahsi geçen temel verileri kullanan ikincil kaynaklar esas alınmış; “aktaran” ifadesi kullanılmamış, doğrudan çalışmada yararlanılan ikincil kaynağa referans verilmiştir. Üçüncü olarak tek bir kadın kategorisi olmadığı, farklı sınıf ve coğrafyadan kadınlar için değişimin farklı bir seyir takip ettiği gerçeğiyle bu çalışmada gerek toplumu dönüştürme gücü dolayısıyla *yeni kadın* olarak sunulması; gerekse ilgili dönemin kitle iletişim araçlarının hedef kitlesi olması¹³ sebebiyle orta sınıf kadınlar merkeze alınmıştır. Bahsi geçen kısıtlılıklar dışında çalışma 1839 ve 1950 yılları arasındaki süreçle sınırlandırılmıştır.

2. Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim ve alışma Hayatında Kadınlar

2.1. Kadınlara Yönelik Düzenlemeler ve Eğitim

Tanzimat Fermanı doğrudan kadınlara yönelik maddeler içermemesine rađmen¹⁴ kızların eğitilmesi konusunda yapılan eğitim reformları ile kadın ve erkeğe mirastan eşit pay verilmesi, cariyeliğin kaldırılması gibi kadınları ilgilendiren hukuki düzenlemeler Tanzimat Dönemi’nin ayrııcı niteliklerinden olmuştur.¹⁵ Bu dönemde kadına İslam Hukuku’ndaki kendi servetini dilediği gibi kullanma, işletme ve hatta gerektiğinde eşine borç verme¹⁶ özgülüğünü veren eşler arasındaki mal ayrılığı prensibi¹⁷ aynı Şekilde devam ederken, kadın ve erkeğe mirastan eşit pay verilmesini içeren arazi kanunu yürürlüğe girmiş,¹⁸ cariyelik, hukuki olarak kaldırılmıştır.¹⁹ Ancak aile hukukunda yenilik yapılmamış;²⁰ bunun için II. Meşrutiyet’i beklemek gerekmiştir.

II. Meşrutiyet Dönemi’nde hazırlanan ve devletin evlilik akdine ilk müdahalesi olarak kabul edilen Hukuk-i Aile Kararnamesi (1917)²¹ ile evlilik için asgari yaş sınırı belirlenerek nişanlanma hukuki olarak düzenlenmiştir.²² şahitler huzurunda gerçekleştirilme kararı ile evlilikler kayıt altına alınmış, kadınlara boşanma hakkı verilmiştir.²³ Ayrıca kanunname

¹³ Alan Duben - Cem Behar, *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Dođurđanlık 1880-1940* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 219.

¹⁴ Ayşenur Kurtoğlu, “Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri”, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kadının Tarihi Dönüşümü*, ed. Yıldız Ramazanoğlu (İstanbul: Pınar Yayınları, ts.), 21.

¹⁵ Tiğine, *Osmanlı Toplumunda Kadının alışma Hayatı*, 131.

¹⁶ Abdurrahman Kurt, “Osmanlı Aile Yapısı”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 31 (2012), 126.

¹⁷ M. Akif Aydın, “Osmanlı Toplumunda Kadın ve Tanzimat Sonrası Gelişmeler”, *Sosyal Hayatta Kadın*, ed. İsmail Kurt - Seyid Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 144.

¹⁸ Kurnaz, *Yenileşme Sürecinde Türk Kadını (1839-1923)*, 64.

¹⁹ Tiğine, *Osmanlı Toplumunda Kadının alışma Hayatı*, 131.

²⁰ İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000), 153.

²¹ M. Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 139-140.

²² Aydın, “Osmanlı Toplumunda Kadın ve Tanzimat Sonrası Gelişmeler”, 153.

²³ Ömer Çaha, *Sivil Kadın (Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın)*, ed. Yasin Aktay, ev. Ertan Özensel (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 102.

kadınlara nikâh akdinde kocalarına tek eşli kalmayı şart koşma hakkı vermiştir.²⁴ Toplumsal yaşamda güçlü bir değişikliğe yol açmasa da²⁵ bu kararname Cumhuriyet Dönemi medeni kanununa zemin oluşturmuştur.²⁶

Musiki, yabancı dil ve çeşitli sanat dalları başta olmak üzere birçok alanda kapsamlı ve nitelikli bir eğitimden geçen üst sınıf ailelerden gelen²⁷ ayrıcalıklı azınlık dışında Tanzimat öncesinde kızlara düzenli bir eğitim görme imkânı tanınmamıştır.²⁸ Kızların devam ettiği yegâne okul mahalle imamı veya dinî bilgilere sahip kişilerin eğitim verdiği Sıbyan Mektepleridir.²⁹ Zorunlu olmadığı için kırsal bölge kızları bu okullara devam etme konusunda dezavantajlı konumda olmuştur.³⁰ Ülkede yaşayan dinî ve etnik azınlık ise kendilerine ait eğitim kurumlarında kız çocuklarına eğitim vermektedir.³¹ Hatta iyi bir eğitim verdiği kabul edilen bu okullara üst sınıfa mensup bazı Müslüman aileler de kızlarını takma isimlerle kaydettirmişlerdir.³²

Tanzimat Dönemi'nde ilk olarak pratik yararı yüksek olan, kadınlara meslek kazandırmaya yönelik eğitim kurumları açılmıştır. Bu doğrultuda ilk olarak 1842 yılında teknik ve bilimsel şekilde eğitim veren iki yıllık ebeklik okulu; daha sonra ise kızların biçki-dikiş gibi kadınsı sayılan becerileri kazanarak meslek edinmelerini sağlayan Kız Sanayi Mektepleri açılmıştır (1869). 1869 tarihli Maarif Nizamnamesi ile zorunlu hâle getirilen Sıbyan Mektepleri'nde kız öğrenciler için 6-10; erkek öğrenciler için 7-11 şeklinde yaş sınırlaması yapılmış ve bazı şehirlerde Kız Rüştîyeleri'nin açılması kararı alınmıştır. Kız Rüştîyeleri'nin açılması bu okulda görev yapacak kadın öğretmen açığını gündeme getirmiş ve 1870 yılında öğretmen yetiştirmek üzere Darü'l-Muallimat (Kız Öğretmen Okulu) açılması kararlaştırılmış; böylece ebe ve öğretmenler Osmanlı'nın meslek sahibi ilk kadınları olmuştur.³³

II. Meşrutiyet Dönemi'nde ise kızların eğitilmesi daha ciddi bir zeminde tartışılmış, bir yandan Kız Sanayi Mektepleri ve Kız Öğretmen Okulları'nın sayısı artırılıp bu kurumlar İstanbul dışında da yaygınlaştırılırken diğer yandan yeni eğitim kurumları açılmıştır. Bunlar arasında kızlar için lise dengi idadi ve sultaniler ve bunlara öğretmen yetiştirmek üzere açılan Darü'l-Muallimat-ı Âliye'nin (1913) yanı sıra lisans düzeyinde üç yıllık eğitim veren

²⁴ Aydın, "Osmanlı Toplumunda Kadın ve Tanzimat Sonrası Gelişmeler", 153.

²⁵ Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, 155.

²⁶ Nilüfer Özcan Demir, "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (15 Aralık 1999), 114.

²⁷ Şefika Kurnaz, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 77.

²⁸ Tiğınç, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Hayatı*, 12.

²⁹ Abdulkadir Özcan, "Tanzimat Döneminde Öğretmen Yetiştirme Meselesi", *150. Yılında Tanzimat*, ed. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 456-457; Nafi Atuf Kansu, *Türkiye Maarif Tarihi: Bir Deneme* (İstanbul: Muallim Halit Kitaphanesi, 1930), 29.

³⁰ Sema Uğurcan, "Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü", *150. Yılında Tanzimat*, ed. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 498.

³¹ Tiğınç, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Hayatı*, 33.

³² Fatma Barbarosoğlu, "Osmanlı Kadın Modernleşmesi: 'Yeni Hayat'ın 'Yeni Kadın'ları", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11/41-42 (15 Aralık 2014), 18.

³³ Tiğınç, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Hayatı*, 32,50.

İnas Darülfünunu (1914) ve hemşirelik okulu da bulunmaktadır. Bu eğitim birimleri dışında kızlara konservatuar,³⁴ güzel sanatlar (1914) ve ticaret (1917)³⁵ alanlarında eğitim görme imkânı sağlanmıştır. 1921-22 yılında Hukuk Fakültesi'ne dört kız öğrenci alınmış; 1922 yılında kızlar Tıp Fakültesi'ne de girebilmişlerdir.³⁶

2.2. Çalışma Hayatında Kadınlar

Osmanlı Devleti'nde kadının çalışma hayatındaki yeri değerlendirilirken ilk olarak hangi kadından bahsedildiği hesaba katılmalıdır. Zira işçi, memur, hizmet sektöründe çalışan veya girişimci kadınların ücretli çalışma yaşamına girişi farklı izlekleri takip etmiştir.

Tanzimat Dönemi öncesinde kırsal bölge kadınları tarımsal üretim faaliyetlerine aktif olarak katılmış, diğer yandan şifahi bilgilerle ebelik, hekimlik gibi meslekleri para karşılığında yerine getirmiş, çamaşırcı dükkânları açmış, halı dokuma, kumaş ve iplik eğirme gibi ev sanayi işleri ile el sanatları becerilerine dayanan ekonomik kazanç sağlayan ürünler ortaya koymuşlardır.³⁷ Bazı bölgelerde çok sayıda hanede dokumacılık, kadın, erkek, çocuk tüm aile fertlerinin ortak gündelik faaliyetlerinden biri olmuştur.³⁸

Tanzimat Dönemi'nde İstanbul ve Anadolu'da pek çok esnaf ve tüccar girişimci kadın gelir getiren işler yapmışlardır.³⁹ Kentli orta sınıf kadınların ise gündelik yaşamları ev ve çocukların sorumlulukları etrafında örülmüştür. Cinsler arasında keskin mekânsal ayrımların olduğu bu toplumsal yapı içerisinde kadınların ev dışında ücretli çalışmasında itici güç, ekonomik zorluklar olmuştur. Kadınlar önce evin bir uzantısı olarak algılanan dokuma atölyelerinde, sonrasında ise işçi olarak fabrikalarda üretime katılmışlardır.⁴⁰

Çitçi, tüm kapitalist ülkelerde eğitim yoluyla edinilen öğretmenlik, hemşirelik gibi kadınsı mesleklerden önce kadınların işçi olarak çalışma hayatına giriş yaptığını öne sürmektedir.⁴¹ Osmanlı kadınlarının çalışma süreci bu iddiayı destekleyecek niteliktedir. 1840 yılında gayrimüslim kadınlarla başlayan işçileşme serüvenine 1860'larda Müslüman kadınlar %5 gibi düşük bir oranla katılmış;⁴² ancak arka arkaya patlak veren Balkan (1912-1913) ve I. Dünya Savaşları (1914-1918) neticesinde kadınlar sanayide kalıcı bir yer edinmişlerdir.⁴³ Kadınlar fabrikada ilk olarak evsel rollerin bir uzantısı sayılan dokuma ve gıda sektöründe

³⁴ Kurnaz, *II.Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, 95-103.

³⁵ Tiğınçe, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Hayatı*, 46-48.

³⁶ Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. yılında Türk Kadın Hakları*, 160-161.

³⁷ Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. yılında Türk Kadın Hakları*, 144.

³⁸ Donald Quataert, *Sanayi Devrimi Çağında Osmanlı İmalat Sektörü*, çev. Tansel Güney (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 149.

³⁹ Kurnaz, *II.Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, 132-133.

⁴⁰ Ahmet Makal, "Türkiye'de Kadın Emeğinin Tarihsel Kökenleri: 1920-1960", *Geçmişten Günümüze Türkiye'de Kadın Emeği*, ed. Ahmet Makal- Gülay Toksöz (Ankara: İmge Kitabevi, 2015), 37.

⁴¹ Oya Çitçi, *Kadın Sorunu ve Türkiye'de Kamu Görevlisi Kadınlar* (Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1982), 17.

⁴² Oya Sencer, *Türkiye'de İşçi Sınıfı* (İstanbul: Habora Kitabevi, 1969), 93-94.

⁴³ Makal, "Türkiye'de Kadın Emeğinin Tarihsel Kökenleri", 38.

yer alırken savaşlar sırasında kadınların istihdam edildikleri sektör ağı genişlemiş ve kadın işçilerin sayısında niceliksel bir artış yaşanmıştır.⁴⁴ Ancak yine de 1913-1915 sanayi sayımı verilerine göre işçi kadınların %95'i geleneksel sayılan dokuma ve gıda sektöründe çalışmaktadır.⁴⁵

Osmanlı Devleti'nde meslek sahibi kadınlarının ortaya çıkışı ise Tanzimat ve sonrasında yapılan eğitim reformlarıyla bağlantılıdır. İlk olarak ebelik, sonrasında hemşirelik⁴⁶ okulları açılırken Kız Sanayi Mektepleri, Meşrutiyet Dönemi'nde en fazla yayılma gösteren ve en dezavantajlı gruplara dahi ulaşabilen eğitim kurumları olmuştur.⁴⁷ Prestiji daha yüksek olan Kız Öğretmen Okulları'ndan daha çok İstanbullu Türk kızlarının yararlandığı kabul edilse de⁴⁸ Tanzimat ve Meşrutiyet yıllarında Anadolu'da Kürt ve fakir aile kızları da bu okullarda eğitim görebilmiştir.⁴⁹ Osmanlı Devleti'nin son evresinde kolektif zihinde kadınlara uygun olduğu konusunda ittifak edilen ve sadece kadınlara hizmet verilen ebelik, öğretmenlik ve terzilik mesleklerine yatırım yapılması dikkate değerdir. Bu meslekler dışında kadın ve erkekleri mekânsal olarak ayıran kültürel ve dinî kodlar kadınlara hizmet vermek üzere kadın çavuşlar, kolcular, gardiyanlara iş sahası açmıştır.⁵⁰

Sadece kadınlara hizmet verilen meslekler ile fabrikalara işçi olarak girmek kadınlar için zor değilken kadınların devlet memuru olabilmeleri ancak olağandışı savaş koşullarında gerçekleşmiştir.⁵¹ Erkeklerin cepheye sevkiyle Posta Telgraf Nezareti, Maliye Nezareti, istihbarat birimi, bankalar, tek el idaresi gibi pek çok kurumda boşalan kadroları kadınlar doldurmuştur.⁵²

Savaşlar kadınların çalışma örüntüsünü reformlardan daha etkili şekilde değiştirmiş, bütün kadın kategorileri farklı biçimlerde çalışma hayatında varlık göstermişlerdir.⁵³ Türk kadınlarının büyük mağazalarda çalışma olgusu savaşlarla birlikte başlamış,⁵⁴ kadınlar erkeklerden boşalan memur açığını doldurmuş, savaş sırasında olağan koşullarda erkeklerin çalıştığı ağır sanayi kollarında işçi olarak istihdam edilmiş, fotoğrafçılık, berberlik, hasta-bakıcılık, tarımsal üretim, sokak süpürme ve daha pek çok işte çalışmışlardır.⁵⁵ İstanbul'da kadınların berberlik yapmalarının olağan hâle gelmesi gazete sütunlarına "kadınların

⁴⁴ Ahmet Makal, "Türkiye'de Erken Cumhuriyet Döneminde Kadın Emeği", *Çalışma ve Toplum* 2/25 (2010), 13-17; Kurnaz, *II.Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, 126.

⁴⁵ Makal, "Türkiye'de Erken Cumhuriyet Döneminde Kadın Emeği", 38.

⁴⁶ Tiğınçe, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Hayatı*, 42.

⁴⁷ Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, 211-219.

⁴⁸ Somel Selçuk Akşın, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, çev. Osman Yener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 165-166.

⁴⁹ Kurnaz, *Yenileşme Sürecinde Türk Kadını (1839-1923)*, 93.

⁵⁰ Tiğınçe, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Hayatı*, 58-60.

⁵¹ Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. yılında Türk Kadın Hakları*, 40; Kurnaz, *II.Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, 124.

⁵² Tiğınçe, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Hayatı*, 60-61; Kurnaz, *II.Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, 124.

⁵³ Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. yılında Türk Kadın Hakları*, 40-41.

⁵⁴ Laurence S. Moore, "Sanayi Yaşamının Bazı Yönleri", çev. Sönmez Taner, *İstanbul 1920*, ed. Clarence Richard Johnson (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), 147-174.

⁵⁵ Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. yılında Türk Kadın Hakları*, 40-41.

muharebeden istifadeleri” başlığıyla geçmiştir.⁵⁶

Savaş yıllarında ülkenin içinde bulunduğu ekonomik buhran, kocaları cephede olan veya şehit düşmüş kadınları en ağır şartlarda çalışmaya itmiş; farklı etnik ve dinî kimliklere sahip çok sayıda kadın ağır yaşam koşulları altında çamaşırcılık, gündelikçilik gibi işler yaparak geçimlerini sağlamaya çalışmışlardır.⁵⁷ Hatta 1916’da Müslüman kadınların “namuslarıyla” gelir kazanmasını sağlamak üzere “Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi” adında bir dernek kurulmuştur.⁵⁸ Karakışla, savaş koşullarında çok sayıda Müslüman kadının fahişelik yapmak zorunda kalmasına binaen kadınları yanlış yollardan korumak adına derneğin tüzüğüne “namuslarıyla” ibaresinin eklendiğini belirtmektedir.⁵⁹ Derneğe 14.000 kadının iş için başvurması ise ülkenin içinde bulunduğu ekonomik bunalımın derecesini göstermesi bakımından önemlidir.⁶⁰

Kadın emeğine bağımlılığın doğduğu savaş yıllarında kadınların Amerika örneğinde *ye-dek işgücü* olarak kullanılması durumu, Osmanlı Devleti’nde de yaşanmış görünmektedir.⁶¹ Nitekim savaş bitiminde, özellikle devlet dairelerinde çalışan kadınların işlerine erkeklerin savaştan dönmesiyle “tuhaf” sayılabilecek gerekçelerle son verilmiştir. İşlerinden ayrılmak istemeyen kadınlar dönemin kadın dergilerinin desteğini alarak haklarını aramaya çalışmışlardır.⁶² Memurların aksine erkeklere nazaran düşük ücretlerle çalıştırılan işçi kadınların varlığı ise sektörde kalıcılık kazanmıştır.⁶³

3. Tanzimat’tan Cumhuriyet’e “Yeni Kadın”

3.1. Genel Çerçeve

Batı karşısında geri kalma gerçeğinin ancak gelecek nesilleri eğiten kadınlar eliyle düzeleceği, Tanzimat ve II. Meşrutiyet Dönemleri’nde hem kadın hem erkek aydınlar tarafından ikrar edilen ortak bir kanaatti. Tanzimat’tan itibaren Batılılaşma ve gelenek yanlıları arasında doğan kutuplaşma gündelik hayatta alaturka/alafranga ikiliğiyle karşılık bulmuş ve düşünsel mecrada da ülkenin bekasının muhtaç olduğu ideal kadın modeli tartışmaya açılmıştır.

İlk olarak erkek aydınların tartışma gündeminde yer alan kadın konusu, 19. yüzyılın son çeyreğinde eğitim reformlarının meyvesini vermesiyle yaygınlaşan ve bir okur kitlesi edinen kadın dergilerinin yayın hayatına başlamasıyla kadınlar tarafından da tartışılmıştır. Görücü usulü evlilik, kadının çalışması, sosyal yaşama katılması, statüsü, çok eşlilik gibi pek

⁵⁶ Zafer Toprak, *Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 5.

⁵⁷ Makal, “Türkiye’de Kadın Emeğinin Tarihsel Kökenleri”, 39.

⁵⁸ Tiğınçe, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Hayatı*, 111.

⁵⁹ Yavuz Selim Karakışla, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Savaş Yılları ve Çalışan Kadınlar: Kadınları Çalıştırma Cemiyeti (1916- 1923)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 189-190.

⁶⁰ Duben - Behar, *İstanbul Haneleri*, 56.

⁶¹ Çitçi, *Kadın Sorunu ve Türkiye’de Kamu Görevlisi Kadınlar*, 22.

⁶² Kurnaz, *II.Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, 125.

⁶³ Aytaç, *Ailenin Serencamı / Türkiye’de Modern Aile Fikrinin Oluşması*, 144.

çok konu erkek aydınlar tarafından fikir-sanat ve edebiyat sahasına taşınmıştır.⁶⁴ 1868'de yayın hayatına başlayan *Terakki* gazetesi ve gazetenin 1869'da verdiği *Muhadderat* eki ile kadınların kendilerine ait sesleri duyulmaya başlamıştır.⁶⁵ Kadın haklarının kadınlar tarafından sahiplenilmeye başladığı bu evrede en etkili isim olarak öne çıkan Fatma Aliye Hanım,⁶⁶ İslami referanslar çerçevesinde görücü usulü, cariyelik, boşanma, çok eşlilik gibi konulara eleştiriler getirmiştir.⁶⁷

1908'de II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle başlayan dönem, ifade özgürlüğü çağı olarak yeni bir dönüm noktasına işaret etmektedir.⁶⁸ Meşrutiyet Dönemi'nde bahsi geçen fikir hürriyeti ortamı ve savaşların doğurduğu özgün koşullar, Tanzimat Dönemi'yle devamlılık ilişkisi içerisinde olmakla birlikte kadın konusunu daha merkezî bir mesele hâline getirmiştir. Çaha'ya göre bu süreçte kadın konusunda kalem oynatmamış tek bir düşünür bile yoktur.⁶⁹ Tanzimat'la başlayan modernleşme ve gelenek uçlarında yer alan fikrî akımlar Meşrutiyet'le rayına oturmaya başlamış ve ılımlı, radikal ve iki uç arasında temsilcileri bulunan İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük şeklindeki üç düşünce cereyanı farklı kadın modellerini idealleştirmiştir. Ziya Gökalp'in çerçevesini çizdiği Türkçü düşünce⁷⁰ İttihat ve Terakki, sonrasında Cumhuriyet Dönemleri'nde kadın ve aile politikalarının şekillenişinde etkili olmuştur.

II. Meşrutiyet Dönemi'nin siyasi ve fikrî özgürlük ortamından kadınlar da nasibini almış, kadın dergisi sayısında adeta patlama yaşanmıştır.⁷¹ Bu dönemde ilk kez, kadınların hak ve hukukunu ön plana çıkararak ve salt feminist nitelik taşıyan *Kadınlar Dünyası* adlı dergi yayın hayatına başlamıştır.⁷² Derginin kurucusu Ulviye Mevlan, "kadınların hak ve hakukları tanınincaya kadar dergide erkeklerin yazılarına yer verilmeyeceği"ni ifade etmiştir.⁷³ Bu dönemde kadın dergilerinde, eğitim imkânlarından yararlanabilmiş, ülkenin içinde bulunduğu siyasi ve toplumsal koşulları anlamlandırabilecek donanıma sahip kadın yazarların yazıları yayımlanmıştır. Ayrıca bu dönemde II. Abdülhamit zamanında kız okulları sayısında yaşanan niceliksel artıştan çok sayıda kadının faydalanmış olması⁷⁴ gündemi

⁶⁴ Erdoğan, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadın Hareketinin Kurumsallaşma Süreci", 1/216.

⁶⁵ Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. yılında Türk Kadın Hakları*, 30; Kurtoğlu, "Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayıncısında Dinin Yer Alış Biçimleri", 23.

⁶⁶ Yaprak Zihniöğlü, *Kadinsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği* (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 44.

⁶⁷ Dilek Er Ulu, "Fatma Aliye (Topuz) Hanım (1862-1936) ve Kadının Toplumdaki Yeri Hakkındaki Fikirleri", *Humanities Sciences* 6/2 (Mart 2011), 391-393.

⁶⁸ Kurnaz, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, 20.

⁶⁹ Çaha, *Sivil Kadın (Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın)*, 93.

⁷⁰ bk. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976).

⁷¹ Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 74.

⁷² Aynur Demirdirek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi* (Ankara: İmge Kitabevi, 1993), 8-9.

⁷³ Müşerref Avcı, "Osmanlı Devleti'nde Kadın Hakları Ve Kadın Haklarının Gelişimi İçin Mücadele Eden Öncü Kadınlar", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 55 (Ocak 2016), 245.

⁷⁴ Cemile Kartal, "II. Meşrutiyet'in Cumhuriyet'e Mirası: 'Makbul Kadınlar'", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 38 (Kasım 2011), 217; Ümüt Akagündüz, *II. Meşrutiyet Döneminde Kadın Olmak* (İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2015), 193.

basından takip edecek okur-yazar bir kadın grubunun doğmasını sağlamıştır.⁷⁵ *Kadınlar Dünyası* gibi bazı dergiler okuyucu mektupları köşesiyle sıradan kadınların da seslerini duyurmuşlardır.⁷⁶ 93 Harbi (1877-1878), Balkan ve I. Dünya Savaşlarını yaşayan bir coğrafyada kadınlar sadece ilim ve düşünce dünyasında değil kurdukları çok sayıda dernekle de kamusal alanda var olmuş, kadınlar için yükseköğrenim kurumlarının açılması gibi çeşitli kararların alınmasında aktif rol oynamışlardır. Kadınların bu aktif konumu nedeniyle Türkiye’de I. dalga feminizmin II. Meşrutiyet Dönemi’nde 1910 ilâ 1920 yılları arasında yaşandığı ileri sürülmektedir.⁷⁷

3.2. İyi Müslüman, İyi Eş, İyi Anne: Osmanlı’da “Yeni Kadın”

Yeni kadın modeli ve yeni dünya düzeni pratik hayatta öncelikle üst sınıflarda karşılık bulmuş, kılık-kıyafet, ev ve eşyalarının tanzimi, adabımuâşeret kuralları, kadın-erkek ilişkileri gibi pek çok alan Batılı normlar ekseninde yeniden tanzim edilmiş; bilhassa üst sınıf aileler yeni pratikleri hayatlarına tatbik etmişlerdir.⁷⁸ Değişim her ne kadar öncelikle azınlığı ilgilendiren bir durum olsa da yeni ahlak ve değerlerin kitle iletişim araçları aracılığıyla norm olarak sunulması, bu kodların zaman içerisinde toplumu değiştirme potansiyeli taşıyan orta sınıf tarafından benimsenme ve yaygınlaşmasında rol oynamıştır.⁷⁹

Kadın değişiminin en görünür olduğu alan kadın kıyafetleri olmuştur.⁸⁰ Önce erkek giyimini kuşatan moda akımı, üst sınıf kadınlara da sıçramış;⁸¹ ancak kamusal alanda Müslüman-Gayrimüslim kadınları ayırıştıran örtünme, sembolik önemini korumaya devam etmiştir.⁸² Tanzimat öncesinde kamusal alanın yeni üyesi olan kadınların hem kıyafet ve örtünme biçimleri hem de ev dışındaki mekânsal görünürlükleri pek çok yasa ve fermanla sınırlandırılmıştır.⁸³ Hatta yaptıkları ıslahatlarla öne çıkan III. Selim ve II. Mahmut gibi padişahlar da modernleşme yanlısı olmalarına rağmen reform karşıtlarına, kadın konusundaki hassasiyetlerini kadın kıyafetlerine getirdikleri sınırlamalarla göstermeye

⁷⁵ Ümüt Akagündüz, “Kadın ve Kadınlığa Dair: II. Meşrutiyet Dönemi Dergilerinden Yansımalar (1908-1918)”, *Folklor/Edebiyat* 73 (Nisan 2013), 74-75.

⁷⁶ Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 133.

⁷⁷ Işıl Gökçürk, “Yeni Toplumsal Hareketlerin Bir Örneği Olarak Türkiye’de Kadın Hareketi”, *Değişim Sosyolojisi: Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişim*, ed. Ertan Eğribel - Ufuk Özcan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 211.

⁷⁸ Pınar Artıkoğlu, “Batılılaşma’nın Osmanlı Aile Yaşamındaki İzleri”, *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2009), 48-49.

⁷⁹ Nevin Meriç, *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı’da Günlük Hayatın Değişimi (1894-1927)* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 523.

⁸⁰ Namık Sinan Turan, “Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar”, *Kadın Araştırmaları Dergisi* 12 (2015), 107.

⁸¹ Mine Demir, “Osmanlı Kadınları Arasında Modanın Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Biçki-Dikiş”, *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (30 Aralık 2016), 72.

⁸² Barbarosoğlu, “Osmanlı Kadın Modernleşmesi”, 12.

⁸³ Turan, “Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak”, 108-109.

çalışmışlardır.⁸⁴ Tanzimat'tan itibaren kent kadınlarının kıyafetlerine yönelik fermanlar giderek azalmıştır. Bir zihniyet değişimini de yansıtan moda uyma akımı, 19. yüzyıl sonlarında kadın dergilerinin verdiği yeni dikiş teknikleri ekleriyle orta sınıf kadınlara da ulaşmıştır.⁸⁵ Ancak gerek Tanzimat gerekse tesettürün kadınlar tarafından masaya yatırıldığı Meşrutiyet Dönemi'nde farklı formlar önerilse de başörtüsü, düşünürlerin kırmızı çizgisi olmaya devam etmiş, örtünmeyi denklemden çıkararak giyinme anlayışı tekil örnekler dışında gündemde yer bulamamıştır. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadarki süreçte Batılılaşma hareketleri, kadın hakları konusunda meşrutiyet ararken İslam nezdinde onay arama, İslam'la çatışma içerisinde olmadığını gösterme çabasında olmuştur.⁸⁶ Başörtüsü konusunda da II. Meşrutiyet Dönemi'nde kadın aydınlar kadınların başörtüsüyle kamusal alanda yer almasını savunmuş, hatta çalışma hayatına en uygun İslami kıyafetin nasıl olması gerektiği konusunda yarışmalar dahi düzenlenmiştir.⁸⁷

Tanzimat, II. Meşrutiyet ve Erken Cumhuriyet evrelerinde ailenin, modernleşme çabalarının merkezinde yer aldığı söylenebilir. Zihniyetin şekillenmesine zemin teşkil eden ilk ve en önemli sosyalleşme alanı olarak aile Türk modernleşmesinin kalbinde yer almaktadır. Nitekim Osmanlı'nın son döneminde kadın söylemi aile eleştirileriyle el ele gitmiştir. Aileye yöneltilen eleştirilerin başında çok eşlilik ve görücü usulü evlilik yer almaktadır.

Yaş faktörünün önemli bir statü ayracı olduğu Osmanlı toplumunda, Batılı eğitim almış genç aydın erkekler, babalarıyla ve diğer aile büyükleriyle kurdukları yaşa dayalı hiyerarşik ilişkinin eşlerini seçme hakkını ellerinden almasından dolayı kadın haklarını savunmuşlardır.⁸⁸ Nitekim erken dönemde reformcu erkekler duygusal ve kafa yapısı açısından uyusacakları eşi seçme, onunla ortak zevk ve beğeniler etrafında vakit geçirip eşitlikçi ilişkiler kurma özlemi ekseninde bir söylem geliştirmiş,⁸⁹ ve 1860'lardan itibaren görücü usulü evlilik eleştirileri, aşk evliliği, eşleri ile sosyal hayata katılma arzuları ve kadınların eğitilmesi konularını romanlara da taşımışlar,⁹⁰ hayalini kurdukları aile modelini sıkça tartışmışlardır.⁹¹ Erkek aydınların görücü usulü eleştirileri II. Meşrutiyet Dönemi'nde de devam etmiştir. Eş seçme hakkının olmayışını ağlanacak bir durum olarak gören Tahsin Nahit şunları yazmaktadır:

“Bilinmeyenle evleniyoruz. Pırasa alırken görme hakkımız var, ömrümüz oldukça birlikte yaşayacağımız, çocuklarımızı yetiştirip terbiye edeceğimiz zevcelerimizi alırken

⁸⁴ Çapcıoğlu, “Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadının Toplumsal Statüsü”, 76.

⁸⁵ Demir, “Osmanlı Kadınları Arasında Modanın Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Biçki-Dikiş”, 71-82.

⁸⁶ Kurtoğlu, “Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayımında Dinin Yer Alış Biçimleri”, 24.

⁸⁷ Nazife Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile Söyleşi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2004), 132.

⁸⁸ Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*, 181-201.

⁸⁹ Meriç, *Âdâb-ı Muâşeret*, 195.

⁹⁰ Firdevs Canbaz Yumuşak, “Osmanlı'dan Cumhuriyete Türk Romanında Aile Kurumu ve Ütopik Romanlarımız”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 8/31 (2012), 155-156.

⁹¹ Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler*, 166.

görme hakkımız yok! Bu halimize vahşiler güler, medeniler ağlar. Bizi bilmeyen bir insan şu satırları okusa köstebeklerin izdivacından bahsedildiğini zanneder. Evet bizde kadın almak pırasa almaktan daha önemsiz sayılıyor. (...)Peygamberimiz (s.a.v.) haşa, sümme haşa böyle mi evlenirdi? Bu tarz ayıp izdivacı İslam dininin geleneklerinden gibi göstermekten utanalım.* Çünkü bu, hakareti gerektiren bir adettir.”⁹²

Kadın erkek arasında yaş farkından da kaynaklanan mesafeli ilişki ve eşlerin birbirine hitap tarzları *Kadınlar Dünyası* dergisinde eleştiri konusu olmuştur. Erkeklerin eşlerine hanım veya sen şeklinde hitap etmesine karşın kadınların kocalarına efendi ya da bey şeklinde seslenmesi, bir esirin efendisine hitabını yansıttığı için “Demek ki bizler de köleyiz,” şeklinde sorgulanmıştır.⁹³

Ev işleri paylaşımı açısından tipik bir ailede kadının ev işleri; erkeğin dışarı işlerinden sorumlu olduğu geleneksel iş bölümü sürdürülmektedir. Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemleri’nde de radikal küçük bir feminist grup dışında annelik ve ev içi cinsiyet rollerinin sorgulanmadığı görülmektedir.⁹⁴ Dönemin ders kitaplarında da geleneksel cinsiyet rollerine göre iş paylaşımı yapan kapın ve erkek profilleri yer almaktadır.⁹⁵

Meşrutiyet Dönemi’nde gerçekleşen savaşlar bir zihniyet kırılmasına neden olmuş, aile ve evliliğe dair yaşanan değişimler romanlara da yansıyan bir “aile buhranı” yaşandığına dair inançların gelişmesine yol açmıştır.⁹⁶ Toprak, büyük şehirlerde savaşlar nedeniyle kadınların çalışma hayatına dâhil olmasının kadın-erkek ilişkilerinde kalıcı değişikliğe sebep olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁷ Kadınların kamusal görünürlüğünün keskin şekilde değişmesi, en Batıcı erkekleri dahi kadınların erkekleşeceği veya evlilik kurumunun ortadan kalkacağı gibi endişelere sevk etmiştir.⁹⁸ Savaş yıllarında evlilik biçimi ve eşte aranan niteliklerde de değişim yaşanmış; üst sınıf ve entelektüel camianın gündeminde olan aşk evliliğine, orta, hatta alt sınıflar da teveccüh göstermeye başlamıştır.⁹⁹ Mart 1918’den itibaren eş bulma probleminde çözüm arayışlarının bir sonucu olarak başlayan dergilere evlilik ilanı verme âdeti, bu zihniyet değişimini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.¹⁰⁰

Çalışmamızda daha önce değinildiği üzere çocuk eğitiminden birinci derecede mesul

* Bu ifade, Batıcı aydınların görüşlerini desteklemek için İslami referanslara başvurmalarına örnek olarak gösterilebilir.

⁹² Çiğdem Ülker, *II. Meşrutiyet Dönemi Dergilerinde Kadın İmaji 1908-1914* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 76-77.

⁹³ Duben - Behar, *İstanbul Haneleri*, 241.

⁹⁴ Duben - Behar, *İstanbul Haneleri*, 160, 236.

⁹⁵ Şengül Arslan, *Ders Kitaplarında Cinsiyetçilik* (Ankara: TC Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, 2000), 38.

⁹⁶ Ömer Torlak, “Modernleşme Kurgusu Olarak Ailenin Türk Romanına Yansıması”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 8/31 (2012), 140; Toprak, *Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*, 38.

⁹⁷ Toprak, *Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*, 14-15.

⁹⁸ Yumuşak, “Osmanlı’dan Cumhuriyete Türk Romanında Aile”, 163.

⁹⁹ Duben - Behar, *İstanbul Haneleri*, 112-121.

¹⁰⁰ Toprak, *Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*, 10.

olan kadınların eğitilmesiyle ülkenin beka sorununun aşılacağı konusunda kadın ve erkek aydınlar ortak bir söylem geliştirmişlerdir.¹⁰¹ 1869'da *Terakki* dergisinin *Muhadderat* eki ile kadınların kendilerine ait seslerinin duyulmaya başladığı andan itibaren kadınların iyi anne, iyi eş ve ev hanımı olarak eğitilmeleri merkezî konumu işgal etmiş; özellikle en uzun soluklu kadın dergisi olan *Hanımlara Mahsus Gazete*'de bu doğrultuda yazılar yayımlanmıştır. Bu yazılarda özetle kadınların gündelik hayatta bir faydası olmayan akademik eğitim yerine *fitratlarına* uygun, aile yaşamını kolaylaştıran, pratik yararı yüksek bir eğitim görmeleri gerektiği, Avrupa ülkelerinden örnekler gösterilerek savunulmuştur:

“Avrupa ve Amerika’da kızların matematik ve cebirde üstün başarılar gösterdiği görülmüş ve bu alanlarda çalışma imkânı bulmuşlardır. İş hayatında başarı sağlayan kadınların ev hayatında (ev idaresi, çocuk bakımı, yemek yapma, kocasına karşı görevler) ise başarısızlık yaşadıkları görüldüğünden Almanya’da, Amerika’da, Belçika’da kız okullarının programları sürekli olarak değişikliğe uğramıştır. Eczacılık, sağlık, çamaşır yıkama, yemek yapma, mektebi silme süpürme, hastalara bakıcılık, çocuklara mahsus okullarda çocuk bakımı gibi dersler uygulamalı olarak gösterilmiştir.”¹⁰²

Bu ve buna benzer yazılarda güçlü bir fitrat vurgusuyla kadınların aile hayatında başarılı olmalarını sağlayacak bir eğitim görmeleri gerektiği öne sürülmüştür. Osmanlı kadın tarihi araştırmalarında sıklıkla Tanzimat Dönemi’nde özellikle *Hanımlara Mahsus Gazete*'de “iyi anne, iyi eş, iyi Müslüman” kadın modelinin idealize edildiği savunulmakta; hatta bu üçlemeyle Hitler Almanya’sının kadınlar için uyguladığı meşhur 3K (kinder, küche, kirche=çocuk, mutfak, kilise) formülasyonu arasında benzerlik kurulmaktadır.¹⁰³

Meşrutiyet Dönemi dergilerinde de benzer şekilde ülkenin geri kalışı kadınların ev hanımlığı ve annelik rollerindeki bilgi eksikliklerine bağlanmış; örneğin kadınların sofrayı düzeni, çamaşır yıkama, sağlık vs. konularında yetersiz olduğu; Anadolu kadınlarının pedagojiden anlamadan çocuk yetiştirmelerinin bu felaketlerin sebebi olduğu iddia edilmiş, aile saadetinin kurulamaması, aile içi problemlerin çözülmemesi de kadınların eğitimsizliğiyle ilişkilendirilmiştir. Batılı modeller doğrultusunda kadınları, kadınlara atfedilen rollerde yetkinleştirecek şekilde eğitim müfredatının güncellenmesi çözüm olarak sunulmuş; kız okullarında müfredatın Arapça ve Farsça yerine biçki-dikiş, çocuk bakımı karı-kocanın birbirlerine karşı vazifeleri gibi dersler konulacak şekilde revize edilmesi önerilmiştir. Bu öneriler reel hayatta da karşılık bulmuş ev idaresi, biçki-dikiş gibi dersler müfredata eklenmiş;¹⁰⁴ kızların kadınsı alanlarda meslek edinmesini amaçlayan Kız Sanayi Mektepleri’nde, ev idaresi, düzeni ve işlerinin yeni usul ve tekniklerle yapılmasına yönelik bir eğitim

¹⁰¹ Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler*, 168-169.

¹⁰² Savaş Karagöz - Mustafa Şanal, “II. Meşrutiyet Dönemi Kadın Gözüyle Kadın Eğitimi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015), 682.

¹⁰³ Ömer Delikgöz - Nazmi Ziya Şehit, “Impact of Women Letters to the Modernization and Individualization Process of Ottoman Women”, *Women’s Memory: The Problem of Sources*, ed. Fatma Türe - Birsan Talay Keşoğlu (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2011), 68-80.

¹⁰⁴ Karagöz - Şanal, “II. Meşrutiyet Dönemi Kadın Gözüyle Kadın Eğitimi”, 681-688.

programı geliştirilmiştir.¹⁰⁵

4. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Kadın (1923-1950)

4.1. Yapılan Düzenlemeler ve Eğitim ve Çalışma Hayatında Kadınlar

Cumhuriyet'in ilanından sonra kadınlarla alakalı birçok düzenleme yapılmıştır. 1926 yılında İsviçre Medeni Kanun'u kabul edilerek miras ve mülkiyet hakkı gibi konularda yasal olarak kadınlar erkeklerle eşit hâle getirilmiştir. Evlilik için asgari yaş sınırı belirlenmiş, çok eşlilik yasaklanmıştır. Medeni Kanun ile aile kurumu üzerinde devlet kontrolü kurulabilmiştir.¹⁰⁶ Kadınlar hem pek çok Avrupalı hemcinslerinden önce seçme seçilme hakkı elde etmiş;¹⁰⁷ hem de dönemin Avrupa ülkelerinden daha yüksek oranda mecliste temsil edilmişlerdir.¹⁰⁸

Yeni rejimde kadının eğitimine büyük önem verilmiş; Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren kızların eğitimlerini iyileştirilecek yasal düzenlemeler yapılmıştır. Balkan ve I. Dünya Savaşları'nın getirdiği yıkıma Kurtuluş Savaşı'nın eklenmesine ve ülkenin içinde bulunduğu darboğaza rağmen milli savunmadan sonraki en büyük bütçe eğitime ayrılmıştır.¹⁰⁹ Halkçılık ilkesi gereği eğitim hakkına tüm yurttaşların ulaşabilmesi için öğretmen yetersizliğine çözüm arayışlarının bir neticesi olarak Köy Enstitüleri açılmıştır.¹¹⁰ İstanbul hayatının tiyatro, balo, gösteri gibi sanatsal faaliyetleri Halkevleri aracılığıyla taşraya taşınmıştır.¹¹¹

Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile kadının eğitim durumundaki aksaklıklar düzeltilmeye çalışılmış; kadınlar 1926 yılı itibariyle harp okulları dışında tüm eğitim kurumlarına girme hakkı kazanmışlardır. Temel eğitim zorunlu hâle getirilmiş¹¹² ve 1927 yılında Türkiye'nin bütün ortaokullarında karma eğitim başlatılmıştır. Özellikle 1930'lu ve 40'lı yıllarda kız ve erkek teknik okullarının sayısı kızların lehine arttırılmıştır.¹¹³

Cumhuriyet Dönemi'nde kadınların çalışma örüntüsü Osmanlı'yla paralel nitelikler taşımıştır. Kadın işgücü tarımda yoğunlaşmış,¹¹⁴ kadın istihdamının görece yüksek olduğu

¹⁰⁵ Elif Ekin Akşit, *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 11.

¹⁰⁶ Leyla Kırkpınar, "Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın", *75 Yıl'da Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 19; Zehra Arat, "Kemalizm ve Türk Kadını", *75 Yıl'da Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 56.

¹⁰⁷ Doğramacı, *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişmede Türk Kadını*, 3.

¹⁰⁸ Şirin Tekeli, "Europe, European Feminism, and Women in Turkey", *Women's Studies International Forum* 15/1 (1992), 139-143.

¹⁰⁹ Doğramacı, *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişmede Türk Kadını*, 39-40.

¹¹⁰ Ekrem Işın, *Düşünen Tohum Konuşan Toprak Cumhuriyet'in Köy Enstitüleri 1940-1954* (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2012), 1/61-63.

¹¹¹ Hakan Kaynar, "Yeni Rejimin Gündelik Hayatı", *Cumhuriyet: Yeni İnsan Yeni Hayat*, ed. Ekrem Işın (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2013), 113-114.

¹¹² Kartal, "II. Meşrutiyet'in Cumhuriyet'e Mirası", 231.

¹¹³ Doğramacı, *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişmede Türk Kadını*, 40-41.

¹¹⁴ Doğramacı, *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişmede Türk Kadını*, 52.

alanlar imalat sanayi ve hizmet sektörü olmuştur. 1920'li, 30'lu ve 40'lı yıllara ait istatistiki veriler kadınların geleneksel olarak kadın işçiliğinin yoğun olduğu sektörlerde toplandıklarını göstermektedir.¹¹⁵

Erken Cumhuriyet döneminde işçi kadınlar Osmanlı'dakiyle aynı sektörlerde ve büyük şehirlerde yoğunlaşmışlardır. Geçmişten farklı olarak 1930'larda devletçi iktisat politikalarının benimsenmesi sonucunda kurulan Kamu İktisadi Teşekkülleri'nde (KİT) çalışan kadınların şartları iyileştirilmiş; örneğin bu kadınlar özel sektörde çalışan kadın işçilerden daha yüksek ücret almış ve kısmî de olsa kreş ve yuva imkânlarından yararlanabilmişlerdir.¹¹⁶ Kadınların çalışma yaşamında sayılarının artması 1936 yılında İş Kanunu'na kadınlarla ilgili hükümlerin eklenmesini sağlamış; bu yasayla erkek, kadın ve çocukların çalışma koşulları yeniden düzenlenmiştir.¹¹⁷

Türkiye II. Dünya Savaşı'na girmemesine rağmen savaşın etkileri sebebiyle 1940'lı yıllarda seferberlik ilan edilmiş, bundan dolayı kadın, çocuk ve genç işgücü hızla artmıştır.¹¹⁸ Savaş bitiminde kamu hizmetlerinde erkekler yerine çalışan kadınların işlerine son verirken kadın işçiler çalışmaya devam etmişlerdir.¹¹⁹

Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemleri'ne benzer şekilde Cumhuriyet Dönemi'nde de kızların eğitilmesine büyük önem verilmiştir. Önceki rejimden farklı olarak bu dönemde uzman mesleklere kadınlar girebilmiş; pozitivist paradigmanın da etkisiyle kızların sosyal bilimlere göre daha bilimsel sayılan fen bilimlerinde eğitim görmeleri teşvik edilmiştir.¹²⁰ Ancak uzmanlık gerektiren ve statü düzeyi yüksek meslekleri icra etmede kadınların sınıfsal konumları doğrudan etkili olmuştur. Nitekim orta ve yükseköğrenim görme daha çok kentli kızlara özgü bir imkânken¹²¹ hukuk, tıp ve diğer uzmanlık gerektiren meslekleri ancak kentli, varlıklı, meslek sahibi seçkin aile kızları ya da memur kökenli ailelerde yetişen kızlar icra edebilmişlerdir.¹²² Durakbaşa'ya göre öğretmen, memur, bürokrat gibi eğitilmiş meslek gruplarına ayrıcalık tanıyan Cumhuriyet Dönemi'nde yeni bir orta sınıf eliti doğmuş; kırsal bölge ve eğitilmiş orta sınıf kadınları arasında oluşan sınıfsal ayırım, ülkenin bir gerçeği olarak kurumsallaşmıştır.¹²³

¹¹⁵ Makal, "Türkiye'de Kadın Emeğinin Tarihsel Kökenleri", 47-64.

¹¹⁶ Makal, "Türkiye'de Erken Cumhuriyet Döneminde Kadın Emeği", 13-14, 83-84.

¹¹⁷ Kırkpınar, "Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın", 24.

¹¹⁸ Makal, "Türkiye'de Kadın Emeğinin Tarihsel Kökenleri", 45.

¹¹⁹ Kırkpınar, "Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın", 24.

¹²⁰ Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu", 24.

¹²¹ Doğramacı, *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişimde Türk Kadını*, 4.

¹²² Ayşe Öncü, "Uzman Mesleklerde Türk Kadını", *Türk Toplumunda Kadın*, ed. Nermin Abadan Unat (İstanbul: Ekin Yayınları, 1982), 253-267; Ayşe Kadioğlu, "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yıl'da Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 97.

¹²³ Ayşe Durakbaşa, *Halide Edib / Türk Modernleşmesi ve Feminizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 92-93.

4.2. İyi Anne, İyi Eş, İyi Yurttaş: Cumhuriyet Dönemi'nde Yeni Kadın

Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle başlayan dönem Türk modernleşmesinde yeni bir aşamayı temsil etmektedir. Osmanlı'dan radikal bir kopuş, bir devrim olarak nitelenen bu dönem, aslında hukuki, ekonomik, siyasi, sosyal ve gündelik hayatın birçok veçhesinde Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemleri'yle süreklilik ilişkisi içerisinde. Nitekim bu rejim değişimi sürecinin, toplumun statik ve dinamik yönünün birbirinden ayrı düşünülemeyeceği, değişimin doğal denilebilecek süreçlerle belirli bir devamlılık çizgisini takip ettiği anlamına gelen *sosyal akışkanlık*¹²⁴ içerisinde gerçekleştiği açıktır. Kadınların kamusal alana katılım düzeyi ve kılık-kıyafetlerinde meydana gelen değişimler Osmanlı'dan ciddi bir kopuş olduğunu gösterse de pek çok konuda önceki dönemle süreklilik ilişkisi içerisinde bir değişim seyri yaşanmıştır. Toplumsal-gündelik hayatın gidiş yönü Cumhuriyet yıllarında Meşrutiyet çizgisini önemli ölçüde takip etmiştir. Zira gerek rejimin kurucu bürokratları,¹²⁵ gerekse eğitim, siyaset, hukuk gibi alanlarda Cumhuriyet yeniliklerini uygulayan ilk kuşak, Osmanlı İmparatorluğu'nda yetişen şahsiyetlerdir.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde *yeni kadın*, devrimin ve Osmanlı Devleti'nden kopuşun en açık göstergesi olarak sunulmuştur. Göle'ye göre kadının merkezî rolü anlaşılmasın Kemal modernleşmeyi kavramak mümkün değildir. Zira tüm devrimlerde ideal erkek modeli öne çıkarılırken Cumhuriyet modernleşmesinde Batılı görünüme sahip olarak kamusal alanda yer alan kadın tipi idealleştirilmiştir.¹²⁶

Cumhuriyet kadını Batı'nın rafine kültürel değerleri ile iyi anne, iyi eş, iyi yurttaş olarak özetlenebilecek milli unsurları bünyesinde toplamış bir kadındır.¹²⁷ Bu kadınlar hem Osmanlı'dan kopuşun modern simgeleri hem de toplumsal dokunun çözülmesini önleyen emniyet sübaplarıdır.¹²⁸ Hatta Kandiyoti'ye göre Cumhuriyet'in yeni kadını ahlaki endişeler sebebiyle adeta bir cinsiyetsizleştirme politikasına tabi tutulmuş; kısa veya toplu saçları, koyu renk tayyörü, makyaj, süs gibi dişiliği vurgulayan eylemlerden uzak kalışlarıyla bu kadınlar ancak kamusal alanın erkeksi dokusunu bozmayacak şekilde toplumsal yaşamda var olabilmişlerdir.¹²⁹

Cumhuriyet Dönemi'nde kadınların söylem üretme ve kadın hakları mücadelesinde Meşrutiyet Dönemi'ne göre daha edilgen konumda oldukları da sıklıkla değinilen bir husustur. II. Meşrutiyet Dönemi'nde kadın hareketleri, hâkim paradigma olan ulusçulukla ele gitmiş ve bir üst kimlik olarak ulusçuluk kadın hareketlerinin yönünü belirlemiş; ancak kadınlar bağımsız bir kadın söylemi üreterek kamuoyunu belirleyen bir etkiye sahip

¹²⁴ bk. Vejdi Bilgin, "'Sosyal Akışkanlık' Kavramı Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2003), 297-309.

¹²⁵ Taner Aslan, "İkinci Meşrutiyet Düşüncesinin Cumhuriyet'e Tesirleri", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2008), 133.

¹²⁶ Göle, "Modernist Kamusal Alan", 24.

¹²⁷ Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler*, 173.

¹²⁸ Fatmagül Berktaş, "Türkiye'de Kadın Hareketi: Tarihsel Bir Deneyim", çev. Meral Akkent, *Kadın Hareketinin Kuruluşması: Fırsatlar ve Rizikolar* (İstanbul: Metis Yayınları, 1994), 23; Kadioğlu, "Cinselliğin İnkarı", 94.

¹²⁹ bk. Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*.

olmuşlardır. Cumhuriyet'i coşkuyla karşılayan Meşrutiyet kadınlarının, Nezihe Muhiddin'in parti kurma girişiminin engellenmesi ve başkanlığını üstlendiği Kadınlar Birliği'nin kadınların tüm haklarına ulaştığı gerekçesiyle 1935 yılında kapatılması¹³⁰ örneğinde görüleceği üzere, devletin benimsediği çerçevenin dışında özgün bir sese sahip olması engellenmiştir.¹³¹ Zihnioğlu'na göre kadın inkılabı kadınsız gerçekleşirken; kimi zaman iktidarla çatışan bağımsız politikalar geliştirmeye çalışan Meşrutiyet kadınları Toska'nın deyiimiyle Cumhuriyet Dönemi'nde eşiği aşamamış,¹³² bu dönemde devlet eliyle bir tür *zararsız* feminizm yürütülmüştür.¹³³

Sancar, modernleşmenin farklı aşamaları olan Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet dönemlerinde kadın ve erkeklerin farklı işlevler üstlendiğini; bu dönemlerde erkeklerin tarih-yapıcı kararlarda; kadınların ise ailenin modernleşmesinde rol oynadıklarını iddia etmektedir. Meşrutiyet Dönemi'yle benzer şekilde Cumhuriyet Dönemi'nde de kadınlar geleceğin mimarlarını yetiştirecekleri aile kurumundaki rolleriyle öne çıkmış; Türk modernleşmesinde siyaset erkeklere, sosyo-kültürel dönüşüm görevi ise kadınlara ait olmuştur.¹³⁴ Nitekim Cumhuriyet Dönemi'nde ders kitapları, dergi, gazete ve çeşitli söylemlerde mesleki ve kamusal rollerine oldukça önem verilmekle birlikte kadınlar en çok annelik, eş ve ev işlerine dair aile içi rolleriyle yer almışlardır.

Bu konuda ilk olarak kızlara verilen eğitim içeriğinde önceki dönemle paralel şekilde annelik ve ev kadınlığı rollerinin belirgin olduğu söylenebilir. Dönüştürücü gücü nedeniyle eğitime verilen önem, Cumhuriyet Dönemi'nde de devam etmiştir.¹³⁵ Osmanlı'daki Kız Sana-yi Mektepleri'nin bir devamı olan Kız Enstitüleri'nin¹³⁶ bu dönemde en fazla rağbet gören kurumlar olması,¹³⁷ üzerinde durulması gereken bir durumdur. Zira bu okullarda Osmanlı'daki meslek edindirme vurgusunu yansıtan *sana-yi* ifadesi kaldırılmış; Kız Enstitüleri orta sınıf kadınlık normlarının teknik usullerle öğretildiği bir eğitim kurumuna dönüşmüştür. Cumhuriyet ideolojisini benimseyip yeniden üretme rolü yüklenen bu kızların yeri ev olarak konumlandırılmıştır.¹³⁸ Ev kadınlığının profesyonel bir meslek gibi ele alındığı bu okullarda, modernleşmenin rasyonelleşme ve verimlilik ilkeleri eve uyarlanmış; eski kuşakların "ananevi-iptidai" bir şekilde yürüttükleri bulaşık, yemek, ütü, temizlik, dikiş, nakış ve çocuk bakımını kapsayan ev işlerini rasyonel bir şekle bürüme gayesi güdülmüştür.¹³⁹ Bu

¹³⁰ Ayşe Gül Altınay, "Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm", *Vatan Millet Kadınlar*, ed. Ayşe Gül Altınay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 24.

¹³¹ Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu", 36-37.

¹³² Zehra Toska, "Cumhuriyetin Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar", *75 Yıl'da Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Bertkay Hacımırzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 76.

¹³³ Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu", 41.

¹³⁴ Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, 123-124, 306.

¹³⁵ Mahmut H. Akın, "Muhafazakârlığın Direnme Odağı Olarak Aile", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 31 (2012), 15.

¹³⁶ Akşit, *Kızların Sessizliği*, 17.

¹³⁷ Arat, "Kemalizm ve Türk Kadını", 64.

¹³⁸ Akşit, *Kızların Sessizliği*, 144.

¹³⁹ bk. Yael Navaro Yaşın - Şenay Özden, "Evde Taylorizm: Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Yıllarında Ev İşinin Rasyonelleşmesi (1928-40)", *Toplum ve Bilim* 84 (2000), 51-73.

okullardan mezun olan kızlar, annelik ve ev kadınlığının modern ölçütlere göre yeniden inşa edilip uzun vadede topluma yerleşmesinde aktif rol oynamışlardır.¹⁴⁰

Cumhuriyet Dönemi'nde yaşamın cinsler arasında işlevsel paylaşımı öne çıkmış;¹⁴¹ “eşit ama farklı” anlayışı benimsenmiştir.¹⁴² 1930’lardan itibaren eşlerin birbirlerine hitap tarzı daha eşitlikçi bir hâle gelmeye başlamış, karı-koca birlikte gezme davranışı yaygınlaşmış, babaların çocuk yetiştirme sorumluluğunda artan payı gündelik hayata yansımaya başlamıştır.¹⁴³ Nitekim ders kitapları da bu durumu yansıtacak metin ve tasvirlerle hazırlanmış, öğrenciler ideal kadınlık ve erkeklik modellerini pekiştiren bir eğitim programına tabi tutulmuşlardır. Erken Cumhuriyet Dönemi ders kitaplarını inceleyen Gümüšoğlu, kitaplarda karı-kocanın sevgi temelli bir yuva kurduğunu ve eşler arasında hiyerarşik bir ilişki bulunmadığını iddia etmektedir.¹⁴⁴ Aynı dönem ders kitaplarını daha farklı yorumlayan Kancı’ya göre ise bu kitaplarda orta sınıf kadınlık ve erkeklik rolleri idealize edilmekte; eğitilmiş modern giyimli anneler bir yandan çocuklarının eğitimine yardımcı olup misafir ağırlama, gezmeye gitme gibi çeşitli rolleri üstlenirken diğer yandan anneliğin bir uzantısı şeklinde sunulan eve ait sayısız işi “neşe” ile yerine getirmekte; baba ise gazete okurken veya çocuklara bilgi verirken resmedilmektedir.¹⁴⁵

İyi anne, iyi eş, vatansever yurttaş ve erkeğin hayat arkadaşı olarak idealleştirilen yeni kadın, sadece ders kitaplarında değil kitle iletişim araçları ve Atatürk’ün söylevlerinde de ön plana çıkarılmıştır. Mustafa Kemal Atatürk’ün şu cümleleri dönemin bakış açısını özetler niteliktedir:

“Her aşamada olduğu gibi toplum yaşamında da iş bölümü vardır. Bu genel iş bölümü arasında kadınlar kendileri ile ilgili görevleri yapacakları gibi aynı zamanda toplumun refahı, mutluluğu için gerekli olan ortak çalışmaya da katılacaklardır. Ev işleri kadının en ufak ve önemsiz görevidir. Kadının en büyük görevi analıktır.”¹⁴⁶

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde de ortak zihniyet oluşturmada dergi ve gazeteler etkin rol üstlenmeye devam etmiş, 1930’lu yıllardan itibaren dergi ve gazetelerde kadının yerinin evi olduğu fikri istikrarlı şekilde sütunlara taşınmıştır.¹⁴⁷ Ancak bu dönemde farklı görüşlerin de olduğu görülmektedir. Örneğin 1930’lu yıllarda İsmail Hakkı Baltacıoğlu tarafından

¹⁴⁰ Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, 221-224.

¹⁴¹ Durakbaşı, “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu”, 43.

¹⁴² Bora, “Türk Modernleşme Sürecinde Annelik Kimliğinin Dönüşümü”, 77-105.

¹⁴³ Duben - Behar, *İstanbul Haneleri*, 243-255.

¹⁴⁴ Firdevs Gümüšoğlu, “Cumhuriyet Dönemi’nin Ders Kitaplarında Cinsiyet Rollerini (1928- 1998)”, *75 Yıl’da Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berkay Hacımırzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 103-122.

¹⁴⁵ Tuba Kancı, “Erken Cumhuriyet Dönemi (1928-1945) Ders Kitaplarında Kadınlık ve Erkeklik Kurguları”, *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*, ed. Gönül Pultar (Ankara: ODTÜ Yayınları, 2009), 106-115.

¹⁴⁶ Selda Şerifsoy, “Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi (1928-1950)”, *Vatan Millet Kadınlar*, ed. Ayşe Gül Altınay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 177.

¹⁴⁷ Akşit, *Kızların Sessizliği*, 172.

çıkarılan *Yeni Adam* gazetesi akıl ve pratiği birleştiren, çalışkan, realist, toplumcu bir yeni adamı vurgularken, yeni kadını da tanımlamıştır: "Ev kadını değil öncelikle tahsilli kadın." Çocuk doğurma dışında kadının sorumlu tutulduğu bütün işleri erkeklerin ve makinelerin de yapabileceğini öne süren Baltacıoğlu, "Kadının yeri divan, evi mutfaktır," düşüncesini taşıyanları yepyeni bir kadının doğduğunu göremeyen "hayat aptalları" olarak nitelendirmektedir. Bu görüşlerine rağmen Baltacıoğlu da zaman zaman kadınları, eleştirdiği çerçeve içerisinde yerleştirmekten kurtulamamaktadır. Örneğin evli kadının on iki meziyetini sıralayan Baltacıoğlu'na göre evli kadın "açlığa dayanmalı, tuvaletine dikkat etmeli, bilgisini satmamalı, turşu, reçel, salata yapmasını bilmeli, paragöz olmamalı, zevkiyle moda dışına çıkmalı, sevimli olmalı, tasarruf yapmalı, sebepsizce kıskanmamalı, neşeli olmalı, erkeğin kaprislerini anlamalı ve çocuk nedir bilmelidir."¹⁴⁸

Sonuç

Modernleşme sancılarının hâlâ devam ettiği günümüzde kadınların bulunduğu konumu anlamak için merceği geçmişe tutmak gerekmektedir. Bu noktadan hareket eden çalışmamızda Türk modernleşmesinde "yeni kadın"ın inşa sürecine odaklanılmış; Tanzimat, II. Meşrutiyet ve Erken Cumhuriyet Dönemleri'nde kadınların değişim süreci farklı ve benzer yönleriyle değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Tanzimat ve II. Meşrutiyet Dönemleri'nde kadının eğitilmesiyle ülkenin içinde bulunduğu koşulların düzeleceğine dair güçlü bir kanı oluşmuş, hâkim söylem bu çizgi etrafında geliştirilmiştir. II. Meşrutiyet Dönemi, hükümet değişimi, ulusalcı damarın ve kadın hareketlerinin güçlenmesi, savaşların kadınların toplumsal görünürlüklerini arttırması gibi özellikleriyle Tanzimat'tan ayrılrsa da bu iki dönem "yeni kadın" söylemleri bakımından paralellik arz etmektedir. Zira en Batıcı fikirlerde dahi meşru dinî sınırların dışına çıkmamaya gayret gösterilmiş, Batıcı fikirler dinî referanslardan destek alınarak sunulmaya çalışılmıştır. Meşrutiyet kadınları, çalışma hayatına tesettürlü olarak eklenmenin yollarını aramışlardır. Kadının eğitimi konusunda ortak bir söylem geliştirilmesine karşın öne çıkan fikir akımları, kadının çalışmasına farklı mesafelerde durmuşlardır. Kadınların çalışmasına en sıcak bakan Batıcılarda dahi savaş yıllarında çalışan kadınların artmasıyla kadınların erkekleşeceği, ailenin çözüleceğine dair endişeler oluşmuştur. Bir yandan azalan nüfusu ikame aracı olarak kadının biyolojik konumunun önem kazanması aile odaklı bir kadın vurgusuna neden olurken diğer yandan kadının toplumsal yaşama aktif olarak katılmasının savunulması, kadının aileye mesafe koymasını gerektirmekte; bu da dönemin aydınlarının zaman zaman çelişkili görüşler öne sürmesine yol açmaktadır.¹⁴⁹ Geç Osmanlı Dönemi'nde genel olarak öne çıkan ideal yeni kadın ise "iyi eş, iyi anne, iyi Müslüman kadın" şeklinde aile odaklı bir kadın modelidir.

Türk modernleşmesinin bir diğer aşaması olan Cumhuriyet Dönemi'nde "yeni kadın" devrimin sembolü olarak daha ön saflarda yer almıştır. Bu dönem, kadının eğitimine; özellikle iyi anneler olarak yetişmesine yatırım yapması; kadını öncelikle aile

¹⁴⁸ Duygu Köksal, "Yeni Adam ve Yeni Kadın: 1930'larda ve 40'larda Kadın, Cinsiyet ve Ulus", *Toplumsal Tarih* 51 (1992), 32-33.

¹⁴⁹ Toprak, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*, 38.

modernleşmesinin mimarı olarak kurgulaması bakımından Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemleri'yle benzerlik taşımaktadır. Fakat Cumhuriyet Dönemi görünüş olarak sınırlarını dinî referansların değil milli/ahlaki ilkelerin belirlediği bir kadın profilini idealleştirmeyle önceki dönemlerden farklılaşmaktadır. Zira bu dönemde kamusal alanda ve vatandaşlık bakımından erkekle eşit olarak konumlandırılan, Batılı kıyafet ve yaşam biçimi ile milli değerleri bünyesinde toplayan bir kadın modeli öne çıkmıştır. Cumhuriyet'in yeni kadını “iyi anne, iyi eş ve iyi yurttaş” olarak nitelendirilecek bir kadındır.

Kaynakça

- Akagündüz, Ümüt. *II. Meşrutiyet Döneminde Kadın Olmak*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2015.
- Akagündüz, Ümüt. "Kadın ve Kadınlığa Dair: II. Meşrutiyet Dönemi Dergilerinden Yansımalar (1908-1918)". *Folklor/Edebiyat* 73 (01 Nisan 2013), 63-80.
- Akın, Mahmut H. "Muhafazakârlığın Direnme Odağı Olarak Aile". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 31 (2012), 3-20.
- Akşit, Elif Ekin. *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Altınay, Ayşe Gül. "Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm". *Vatan Millet Kadınlar*. ed. Ayşe Gül Altınay. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Arat, Zehra. "Kemalizm ve Türk Kadını". *75 Yıl'da Kadınlar ve Erkekler*. ed. Ayşe Berktaş Hacımirzaoğlu. 51-70. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Arslan, Şengül. *Ders Kitaplarında Cinsiyetçilik*. Ankara: TC Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, 2000.
- Artıkoğlu, Pınar. "Batılılaşma'nın Osmanlı Aile Yaşamındaki İzleri". *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul*. 47-57. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2009.
- Aslan, Taner. "İkinci Meşrutiyet Düşüncesinin Cumhuriyet'e Tesirleri". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2008), 345-377.
- Avcı, Müşerref. "Osmanlı Devleti'nde Kadın Hakları Ve Kadın Haklarının Gelişimi İçin Mücadele Eden Öncü Kadınlar". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 55 (26 Ocak 2016), 225-254. <https://doi.org/10.14222/Turkiyat1349>
- Aydın, M. Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Aydın, M. Akif. "Osmanlı Toplumunda Kadın ve Tanzimat Sonrası Gelişmeler". *Sosyal Hayatta Kadın*. ed. İsmail Kurt - Seyid Ali Tüz. 143-156. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.
- Aytaç, Ahmet Murat. *Ailenin Serencamı / Türkiye'de Modern Aile Fikrinin Oluşması*. Ankara: Dipnot Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Barbarosoğlu, Fatma. "Osmanlı Kadın Modernleşmesi: 'Yeni Hayat'ın 'Yeni Kadın'ları". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11/41-42 (15 Aralık 2014), 9-26.
- Berktaş, Fatmagül. "Türkiye'de Kadın Hareketi: Tarihsel Bir Deneyim". çev. Meral Akkent. *Kadın Hareketinin Kuruluşu: Fırsatlar ve Rizikolar*. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- Bilgin, Vejdî. "'Sosyal Akışkanlık' Kavramı Üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (01 Haziran 2003), 297-309.
- Bora, Aksu. "Türk Modernleşme Sürecinde Annelik Kimliğinin Dönüşümü". *Yerli Bir Feminizme Doğru*. ed. Aynur İlyasoğlu - Necla Akgökçe. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2001.

- Çaha, Ömer. *Sivil Kadın (Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın)*. ed. Yasin Aktay. çev. Ertan Özensel. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Çapcıoğlu, İhsan. “Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadının Toplumsal Statüsü”. *Düşünen Siyaset* 27 (2011), 73-88.
- Çitçi, Oya. *Kadın Sorunu ve Türkiye’de Kamu Görevlisi Kadınlar*. Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1982.
- Delikgöz, Ömer - Şehit, Nazmi Ziya. “Impact of Women Letters to the Modernization and Individualization Process of Ottoman Women”. *Women’s Memory: The Problem of Sources*. ed. Fatma Türe - Birsen Talay Keşoğlu. 68-80. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- Demir, Mine. “Osmanlı Kadınları Arasında Modanın Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Biçki-Dikiş”. *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (30 Aralık 2016), 71-90.
- Demir, Nilüfer Özcan. “II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (15 Aralık 1999), 107-115.
- Demirdirek, Aynur. *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*. Ankara: İmge Kitabevi, 1993.
- Doğramacı, Emel. *Atatürk’ten Günümüze Sosyal Değişmede Türk Kadını*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 1993.
- Duben, Alan - Behar, Cem. *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Durakbaşa, Ayşe. *Halide Edib / Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Durakbaşa, Ayşe. “Kemalizm: Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve Münevver Erkekler”. *75 Yıl’da Kadımlar ve Erkekler*. ed. Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu. 29-50. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Erdoğan, Türkan. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kadın Hareketinin Kurumsallaşma Süreci”. *Sosyoloji Yazıları: Prof. Dr. M. Cihat Özönder’in Anısına*. ed. Nevin Güngör Ergan vd. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Ergut, Ferdan - Uysal, Ayşen. “Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?”. *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler Sorunsallar ve Paradigmalar*. ed. Ferdan Ergut - Ayşen Uysal. 11-31. Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. haz. Mehmet Kaplan. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Göktürk, Işıl. “Yeni Toplumsal Hareketlerin Bir Örneği Olarak Türkiye’de Kadın Hareketi”. *Değişim Sosyolojisi: Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişme*. ed. Ertan Eğribel- Ufuk Özcan. 209-224. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

- Göle, Nilüfer. "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak". *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*. ed. Nilüfer Göle. 19-40. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Gümüšoğlu, Firdevs. "Cumhuriyet Dönemi'nin Ders Kitaplarında Cinsiyet Rollerini (1928-1998)". *75 Yıl'da Kadınlar ve Erkekler*. ed. Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Hacımırzaoğlu, Ayşe Berktaş (ed.). *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Işın, Ekrem. *Düşünen Tohum Konuşan Toprak Cumhuriyet'in Köy Enstitüleri 1940-1954*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2012.
- Johnson, Clarence Richard (ed.). *İstanbul 1920*. çev. Sönmez Taner. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Kadioğlu, Ayşe. "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları". *75 Yıl'da Kadınlar ve Erkekler*. ed. Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Kancı, Tuba. "Erken Cumhuriyet Dönemi (1928-1945) Ders Kitaplarında Kadınlık ve Erkeklik Kurguları". *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*. ed. Gönül Pultar. 106-115. Ankara: ODTÜ Yayınları, 2009.
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. çev. Aksu Bora vd. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Kansu, Nafi Atuf. *Türkiye Maarif Tarihi: Bir Deneme*. İstanbul: Muallim Halit Kitaphanesi, 1930.
- Karağöz, Savaş - Şanal, Mustafa. "II. Meşrutiyet Dönemi Kadın Gözüyle Kadın Eğitimi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015), 679-691.
- Karakışla, Yavuz Selim. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Savaş Yılları ve Çalışan Kadınlar: Kadınları Çalıştırma Cemiyeti (1916-1923)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Kartal, Cemile. "II. Meşrutiyet'in Cumhuriyet'e Mirası: 'Makbul Kadınlar'". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 38 (22 Kasım 2011), 215-238.
- Kaynar, Hakan. "Yeni Rejimin Gündelik Hayatı". *Cumhuriyet: Yeni İnsan Yeni Hayat*. ed. Ekrem Işın. 105-124. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2013.
- Kırkpınar, Leyla. "Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın". *75 Yıl'da Kadınlar ve Erkekler*. ed. Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Köksal, Duygu. "Yeni Adam ve Yeni Kadın: 1930'larda ve 40'larda Kadın, Cinsiyet ve Ulus". *Toplumsal Tarih* 51 (1992), 31-35.
- Kurnaz, Şefika. *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını: (1839-1923)*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Kurnaz, Şefika. *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

- Kurnaz, Şefika. *Yenileşme Sürecinde Türk Kadını (1839-1923)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011.
- Kurt, Abdurrahman. "Osmanlı Aile Yapısı". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 31 (2012), 119-136.
- Kurtoğlu, Ayşenur. "Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri". *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*. ed. Yıldız Ramazanoğlu. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, ts.
- Makal, Ahmet. "Türkiye'de Erken Cumhuriyet Döneminde Kadın Emeği". *Çalışma ve Toplum* 2/25 (2010), 13-39.
- Makal, Ahmet. "Türkiye'de Kadın Emeğinin Tarihsel Kökenleri: 1920-1960". *Geçmişten Günümüze Türkiye'de Kadın Emeği*. ed. Ahmet Makal - Gülay Toksöz. 35-97. Ankara: İmge Kitabevi, 2015.
- Makal, Ahmet - Gülay Toksöz (ed.). *Geçmişten Günümüze Türkiye'de Kadın Emeği*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2015.
- Meriç, Nevin. *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Meriç, Nevin. "Osmanlı Kadınının Cumhuriyet Kadınına Dönüşümünün Tarihselliğinden Birkaç Kesit". *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*. ed. Yıldız Ramazanoğlu. 53-79. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Moore, Laurence S. "Sanayi Yaşamının Bazı Yönleri". çev. Sönmez Taner. *İstanbul 1920*. ed. Clarence Richard Johnson. 147-174. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000.
- Öncü, Ayşe. "Uzman Mesleklerde Türk Kadını". *Türk Toplumunda Kadın*. ed. Nermin Abadan Unat. 253-267. İstanbul: Ekin Yayınları, 2. Basım, 1982.
- Özcan, Abdulkadir. "Tanzimat Döneminde Öğretmen Yetiştirme Meselesi". *150. Yılında Tanzimat*. ed. Hakkı Dursun Yıldız. 441-474. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Özdalga, Elisabeth. *Tarihsel Sosyoloji*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Quataert, Donald. *Sanayi Devrimi Çağında Osmanlı İmalat Sektörü*. çev. Tansel Güney. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Sağlam, Şafak. "Tarihsel Sosyoloji: Bütünü Görebilmek Adına Bir Yöntem". *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (30 Eylül 2018), 177-194.
- Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Selçuk Akşın, Somel. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*. çev. Osman Yener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Sencer, Oya. *Türkiye'de İşçi Sınıfı*. İstanbul: Habora Kitabevi, 1969.
- Şerifsoy, Selda. "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi (1928-1950)". *Vatan Millet Kadınlar*. ed. Ayşe Gül Altınay. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2013.

- Şişman, Nazife. *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile Söyleşi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Basım, 2004.
- Taşkıran, Tezer. *Cumhuriyetin 50. yılında Türk Kadın Hakları*. Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, 1973.
- Tekeli, Şirin. "Europe, European Feminism, and Women in Turkey". *Women's Studies International Forum* 15/1 (1992), 139-143. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(92\)90047-Y](https://doi.org/10.1016/0277-5395(92)90047-Y)
- Tiğınçe, Oktar. *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Hayatı: Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi*. İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 1998.
- Toprak, Zafer. "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti: Kadın Askerler ve Millî Aile". *Tarih ve Toplum* 9/51 (1988), 34-38.
- Toprak, Zafer. *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Torlak, Ömer. "Modernleşme Kurgusu Olarak Ailenin Türk Romanına Yansıması". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 8/31 (2012), 137-153.
- Toska, Zehra. "Cumhuriyetin Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar". *75 Yıl'da Kadınlar ve Erkekler*. ed. Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Tunçay, Mete. "Sunuş". *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler Sorunsallar ve Paradigmalar*. ed. Ferdan Ergut - Ayşen Uysal. 7-10. Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.
- Turan, Namık Sinan. "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar". *Kadın Araştırmaları Dergisi* 12 (2015), 103-138.
- Uğurcan, Sema. "Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü". *150. Yılında Tanzimat*. ed. Hakkı Durmuş Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Ulu, Dilek Er. "Fatma Aliye (Topuz) Hanım (1862-1936) ve Kadının Toplumdaki Yeri Hakkındaki Fikirleri". *Humanities Sciences* 6/2 (01 Mart 2011), 380-395. <https://doi.org/10.12739/10.12739>
- Ülker, Çiğdem. *II. Meşrutiyet Dönemi Dergilerinde Kadın İmajı 1908-1914*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yaşın, Yael Navaro - Özden, Şenay. "Evde Taylorizm: Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Yıllarında Ev İşinin Rasyonelleşmesi (1928-40)". *Toplum ve Bilim* 84 (2000), 51-73.
- Yeğenoğlu, Meyda. *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Yumuşak, Firdevs Canbaz. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Türk Romanında Aile Kurumu ve Ütopik Romanlarımız". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 8/31 (2012), 155-176.
- Zihnioğlu, Yaprak. *Kadinsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

The Woman and “New Woman” Discourse in the Change from Tanzimat to the Early Republican Period

Extended Summary

After successive political and military defeats against the West, the Ottoman State faced the reality of lagging behind Europe and various attempts were made to restore the former power and position of the state. The Tanzimat Edict, which was declared in 1839, was a reflection of the belief that the negative conditions of the country would be improved not by superficial but radical reforms. In this period, which can be considered a mentality breakthrough, the modernization movements that started in the military and technical fields were expanded to cover all units of the social structure, and the effort to build daily life with Western norms began from clothes to household goods and their arrangement, table manners, visits, celebrations, and male-female relations. These efforts continued during the Second Constitutional Monarchy Period and Early Republican Period, and a women’s discourse was developed along with the policies and actions towards women in education, work, and family life.

In this study, which focused on the change in the discourse of women and ideal women during the Constitutional II and Early Republican Periods phases of Turkey’s modernization adventure, the course of women’s change in education, work, family life, and daily life was discussed. Modernization is often considered through changes in macro-level areas such as law, politics, and economy, while micro-level units such as humans and family, which constitute the other dimensions of modernization, are neglected. The historical sociology perspective was used in this article not to neglect the continuity relationship between periods. With the historical sociology approach, it is aimed to reveal the continuity and rupture relations, similarities, and differences of women-oriented changes with the previous period.

Modernization, which is often used in historical sociology studies, was used as a basic macro reference in the present study. Also, many topics such as the transformation of housewives, the possibilities of the existence of professional women in the public sphere and the conflicts they faced, and clothing and fashion, which are discussed in women’s history studies, provide important data on the micro-social processes of modernization. Therefore, since this study focuses on the issue of women, which is at the intersection of many fields such as women's studies, women's history, political history, labor history and sociology, macro- and micro-level studies from different disciplines were used.

As a result of the present study, it was found that there is parallelism in the “new woman” discourses of the 2nd Constitutional Monarchy Period and the Tanzimat Reform Era. Because even in most Westernist ideas, efforts were made not to go beyond the religious boundaries, and Westernist ideas were presented with the support of religious references. The women of the Constitutional Monarchy sought ways to participate in the working life by wearing a “hijab”. Despite the development of a common discourse on the education of women, prominent approaches of thought stood at different distances from women's work. Even among Westerners, who were the most sympathetic to women working, there were

concerns that the increase in women working during the war years would lead to the masculinization of women and the dissolution of the family. On the one hand, the importance of women's biological status with the decreased population during wars caused a family-oriented women's discourse, on the other hand, the emphasis on women's active participation in social life required women to distance themselves from family life. This led the intellectuals of the period to put forward contradictory opinions from time to time. The ideal new woman, which came to the forefront in the late Ottoman Period, was a family-oriented woman model that could be summarized as a "good wife, good mother, and good Muslim woman".

In the Republican Era, which is another stage of Turkish modernization, the "new woman" came to the forefront as the symbol of the revolution. This period is similar to the Tanzimat and Constitutional Monarchy Periods in that it invested in women's education, especially in raising women as good mothers, and constructed women primarily as the architect of family modernization. However, the Republican Period differed from previous periods in that it idealized a woman profile whose boundaries were determined not by religious references but by national/moral principles. Because, a woman model, who was positioned on an equal basis with men in the public sphere and terms of citizenship, incorporating Western dress and lifestyle, and national values, was idealized in this period. The new woman of the Republic was a woman who could be described as a "good mother, good wife, and good citizen".

Keywords

Sociology, Historical Sociology, Turkish Modernization, Women's Modernization, New Woman.

**Osmanlı Ebeveyn-i Resûl Risâleleri Geleneğinin İlk Halkası:
İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin (ö. 940/1534) *İnbâ'ü'l-iştîfâ' fi haqqı âbâ'i'l-Muştafâ'sı***

Kevser Demir Bektaş

Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye
<http://orcid.org/0000-0003-3811-193X> | kbektas@uludag.edu.tr | <https://ror.org/03tg3eb07>

Ulvi Murat Kılavuz

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye
<http://orcid.org/0000-0002-5095-9522> | umkilavuz@uludag.edu.tr | <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

İslam düşünce geleneğinde tartışma konusu olan Hz. Peygamber'in anne ve babasının (*ebeveyn-i Resûl*) dinî ve uhrevî durumu, literatürde ilk olarak Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-ekber*'inde "Ebeveyn-i Resûl küfür üzere öldüler." şeklinde yer almıştır. Osmanlı döneminde de Hz. Peygamber'in anne ve babasının dinî ve uhrevî durumu hakkında müstakil risaleler yazılmıştır. Bu mesele, Osmanlı ilim dünyasında *el-Fıkhü'l-ekber* şerhlerinin kaleme alınması, dönemin siyasi konjonktürünün sonucu olarak Şîa ile Râfizilik adı altında gerçekleşen dinî mücadele, toplumda giderek yaygınlaşan tasavvufî temayüller ve esasen Ekberî bir anlayış olan *nûr-i Muhammedî* düşüncesi gibi sebeplerle gündeme gelmiştir. Osmanlı döneminde bu konuda yazılan risalelerin ilki İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin (ö. 940/1534) *İnbâ'ü'l-iştîfâ' fi haqqı âbâ'i'l-Muştafâ* isimli eseridir. Kendisi de *nûr-i Muhammedî* düşüncesini benimseyen İbnü'l-Hatîb'in ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necât olduğu görüşünü benimsediği bu risalenin amacının Hz. Peygamber hakkında yanlış düşüncelere ulaşılmasının önüne geçmek olduğu anlaşılmaktadır. Eserinde İbnü'l-Hatîb görüşünü Hz. Peygamber'in şerefli nesebini temel alarak izah etmiş, bu konuda oluşan itirazlara ve karşıt görüşü iddia edenlere âyet, hadis ve rivayetler üzerinden cevaplar getirmiştir. Onun *nûr-i Muhammedî* düşüncesine bağlı olmasının açıklama ve istidlallerine yansıdığı görülmektedir. Bu risâlenin ebeveyn-i Resûl meselesinin Osmanlı ilim çevrelerine taşıyıcısı konumunda olması risâlenin önemini teşkil etmektedir. İbnü'l-Hatîb'in bu risâledeki görüş ve açıklamalarının kendisinden sonraki dönemde dayanak olma ve eleştiriye muhatap kılma şeklinde iki yönlü bir etki bıraktığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, *Ebeveyn-i Resûl*, İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, *Nûr-i Muhammedî*.

Atıf Bilgisi

Demir Bektaş, Kevser – Kılavuz, Ulvi Murat. "Osmanlı Ebeveyn-i Resûl Risâleleri Geleneğinin İlk Halkası: İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin (ö. 940/1534) *İnbâ'ü'l-iştîfâ' fi haqqı âbâ'i'l-Muştafâ'sı*". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 55-94. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1163133>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	17 Ağustos 2022 17 August 2022
Kabul Tarihi Date of Acceptance	10 Nisan 2023 10 April 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	15 Haziran 2023 15 June 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluifd.1163133
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir iç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Yazar Katkı Oranları Author Contributions	Yazar 1: % 50. Yazar 2: % 50. Author 1: % 50. Author 2: % 50
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd

The First Link of Ottoman Literary Tradition of Treatises on the Parents of the Prophet: İbn al-Khaṭīb al-Amāsī's (d. 940/1534) *İnbā' al-iṣṭifā' fi ḥaqq ābā' al-Muṣṭafā*

Kevser Demir Bektaş

Research Assistant Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Bursa, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0003-3811-193X> | kbektas@uludag.edu.tr | <https://ror.org/03tg3eb07>

Ulvi Murat Kılavuz

Professor, Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Bursa, Türkiye
<http://orcid.org/0000-0002-5095-9522> | umkilavuz@uludag.edu.tr | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

The religious status of Prophet's parents' (*abaway al-Rasūl*) and their position in the hereafter, which is the subject of discussion in Islamic thought, was mentioned in *al-Fiqh al-akbar* by Abū Ḥanīfah (d. 150/767) as "the Prophet's parents passed away on *kufr*" for the first time in Islamic literature. In the Ottoman times, separate treatises were written about the religious status of Prophet's parents' and their position in the hereafter. In the Ottoman scholarly circles, this issue was discussed as a results of factors such as the writing of the commentaries on *al-Fiqh al-akbar*, the religious struggle against Shī'ah under the title of Rāfīzīs as a consequence of political circumstances of the period, the ever-growing Sufi inclinations in the public sphere and the influence of the idea of *al-nūr al-Muḥammadī*, that is a mainly Akbarian notion. The first of these treatises during the Ottoman times is the work of İbn al-Khaṭīb al-Amāsī (d. 940/1534) called *İnbā' al-iṣṭifā' fi ḥaqq ābā' al-Muṣṭafā*. It is evident that the purpose of this treatise, in which İbn al-Khaṭīb, who also adopted the idea of *al-nūr al-Muḥammadī*, argued the view that the Prophet's parents are among the people of salvation (*ahl al-najāh*), is to prevent false thoughts about the Prophet. In his work, İbn al-Khaṭīb elaborated his view based on the "noble lineage" of the Prophet and he provided answers to the objections and opposite views on this issue through verses, ḥadīths, and narrations. It is seen that his adherence to the idea of *nūr-i Muḥammadī* is reflected in his explanations and inferences. As it brought the issue on the Prophet's parents to the Ottoman scientific circles, this treatise has a historical and contextual importance. The views and explanations of İbn al-Khaṭīb in this treatise had significant effects in two ways as it became the basis for the debates and was widely criticized in the succeeding period.

Keywords

Kalām, Parents of the Prophet (*abaway al-Rasūl*), İbn al-Khaṭīb al-Amāsī, Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-akbar*, *al-Nūr al-Muḥammadī*.

Citation

Demir Bektaş, Kevser – Kılavuz, Ulvi Murat. "Osmanlı Ebeveyn-i Resūl Risāleleri Geleneğinin İlk Halkası: İbnü'l-Hatīb el-Amāsī'nin (ö. 940/1534) *İnbā'ü'l-iṣṭifā' fi ḥaqqi ābā'ı'l-Muṣṭafā'sı*". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 59-94. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1163133>

1. Ebeveyn-i Resûl Tartışmasının Köken ve Mâhiyeti

Hız. Peygamber'in anne-babasının (*ebeveyn-i Resûl*) dinî ve uhrevî durumlarının ne olduğu, yani onun nübüvvetinden önce vefat etmeleri sebebiyle bu dünyada iman açısından hangi kimliğe sahip oldukları ve nihayetinde âhirette kurtuluşa erip ermedikleri meselesinin kökeni, Hız. Peygamber'e nispet edilen bazı rivayetlere kadar dayanmaktadır. Bir kısım rivayetlerde Hız. Peygamber'in, "anne-babasının durumunun ne olduğunu merak ettiği" kaydedilmektedir.¹ Bunun yanında, bazı sahabîlerin kendi anne-babalarının durumunu sormalarına karşılık Hız. Peygamber'in onların cehennemlik olduklarını söylediği, ardından -farklı örnek hadiselerde kullandığı ifadeler kısmen farklılaşmakla birlikte nihayetinde-kendi ebeveyni hakkında da aynı hükmü beyan ettiği ortaya koyan rivayetler bulunmaktadır.²

Tartışmanın böyle bir nassî zemini bulunmasının yanında, Muâviye'nin hilâfete gelmesinin ardından daha belirgin hâle gelen Emevî-Hâşimî çekişmesi, meseleye siyasi bir zemin de oluşturmuştur. Bu bağlamda bizzat Hız. Ali ve onun üzerinden Ebû Tâlib'i eleştiren, hatta ısrarla Ebû Tâlib'in kâfir olduğunu vurgulayan rivayetler ve söylemler ön plana çıkarılmıştır. Buna karşılık Şîf ulemanın, imâmetin sadece siyasi değil aynı zamanda Hız. Peygamber'den tevârüs edilen dinî bir makam olduğu düşüncesi tartışmayı ister istemez itikadî bir zemine de çekmiştir. Hız. Peygamber'in soyundan gelen imamların masumiyeti Şîa'nın temel inanç esaslarından biri olduğundan, bu masumiyetin temellendirilebilmesi adına Hız. Peygamber'in furuu için öngörülen ismet, usûlünü de içine alacak şekilde genişletilmiş, buna binaen Hız. Âdem'e kadar ataları içerisinde hiçbir kâfirin bulunmadığı iddiası ortaya konulmuştur. Bunun yanı sıra Hız. Peygamber'in annesi Âmine ve -imamlar silsilesinin başı Hız. Ali'nin babası olması hasebiyle- Ebû Tâlib'in de mümin olduğu, Şîa'nın (özelde İmâmîyye) üzerinde icmâ ettiği itikadî esaslar arasında kaydedilmiştir.³

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hecr, 2001), 2/481; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/92. Bu rivayetlerde, Hız. Peygamber'in "Keşke anam-babam ne yaptılar, bilseydim." şeklindeki sorusu üzerine "Şüphesiz biz seni hak ile, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin." (el-Bakara 2/119) âyetinin nâzil olduğu belirtilmekte, buna dayanarak söz konusu rivayetler, ebeveynin ehl-i necât olmadıkları, yani âhirette kurtuluşa ermedikleri (en azından küfür üzere öldükleri) kanaatini benimseyenlerin önemli mesnetlerinden birini teşkil etmektedir.

² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Şaîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955-1956), "İmân", 347; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Sünnet", 17; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Kahire: y.y., 1313 H), 3/119, 268; 4/11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şaîhîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/396.

³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İ'tikâdât*, thk. İsmâüddin es-Seyyid (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413 H), 110; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-mağâlât*, thk. İbrâhim el-Ensârî (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413 H), 45-46. Ayrıca Şeyh Müfid'den (ö. 413/1022) itibaren Şîf

Bu zemin içerisinde yazılı literatürde konuya ilişkin bilinen ilk kayıt, –her ne kadar ibarenin aidiyeti konusunda ihtilaf ve tartışmalar bulunsada genel olarak kabul edildiği şekliyle–⁴ Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-ekber*'inde “Resûlullah'ın anne-babası *küfür üzere öldüler; amcası Ebû Tâlib ise kâfir olarak öldü.*” şeklinde yer almaktadır.⁵ Ebeveyn-i Resûl için nispeten daha temkinli, Ebû Tâlib için ise çok açık ve net hükümler ortaya koyan bu ifadelerin *el-Fıkhü'l-ekber* metninde yer alması, meselenin henüz o dönemde bile Şîa açısından siyasi zeminden intikalle Ebû Tâlib'i merkeze alan net bir mezhebî iddiaya dönüştüğünü, bunun yanında ebeveynin ehl-i necât ve cennetlik olduğu kanaatinin de bir Şîî itikat umdesi hâline geldiğini göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin muhtemelen buna muhalif bir Sünnî kabul ortaya koyma amacına matuf ifadeleri, sonraki dönemde bazı âlimler açısından konuya ilişkin hangi kanaatin benimseneceği hususunda dahi belirleyici olurken, en azından meseleyi ele alan kimsenin bigâne kalamayacağı bir veri oluşturmuştur.

İlerleyen süreçte, Sünnî müelliflerin de muhtelif eserlerde konuyu ele almasının yanı sıra üzerine müstakil bir telif literatürü de oluşmuştur. Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) nispet edilen *Kitâb fî ahvâli vâlideyî'r-Resûl* ile Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Lübbü'l-ûkûl fî ebeveyî'r-Resûl* isimli eserleri söz konusu literatürün ilk örnekleri olarak kaydedilmekle birlikte günümüze ulaşmamıştır.⁶

Ebeveyn-i Resûl risâleleri geleneğinde en önemli yere sahip olan isim, şüphesiz konuya dair altı müstakil risâle kaleme alan ve hemen tüm rivayetleri derleyerek nihayetinde ebeveynin ehl-i necât olduğu görüşünü savunan Süyûtî'dir (ö. 911/1505). Onun eserlerinin, kaynaklık etme ya da red tarzında sonraki geleneği büyük ölçüde etkilediğini söylemek mümkündür.

ulema tarafından sadece ebeveynin kurtuluşunun savunulmakla yetinilmeyip, Ebû Tâlib'in imanına dair özel bir literatür oluşmaya başladığını da belirtmek gerekir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, *Şîî-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 148-206, 218-227; Nebil A. Husayn, “Treatises on the Salvation of Abû Tâlib”, *Shii Studies Review* 1 (2017), 3-41; Halil İbrahim Bulut - Cebraîl Küllü, “Şeyh Müfid'in Ebû Tâlib'in Dinî Konumuna Dair Görüşleri”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2021), 754-779.

⁴ Bu tartışmaların bir yansıması olarak *el-Fıkhü'l-ekber*'in günümüze ulaşan nüshalarının bir kısmında bu ibare bulunurken bazısında yoktur. Bu durum eser üzerine yazılan şerhlerde de göze çarpmaktadır. Bazı şerhlerde bu ifade şerh edilmemiş iken bazısında yer verilmiş ve açıklamaya girişilmiştir. Söz konusu ibarenin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti ve anlaşılma biçimi konusundaki tartışmalar için bk. Mustafa Akçay, “Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 1-27.

⁵ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fıkhü'l-ekber* (Ankara: Milli Kütüphane, 1318/3), 54b.

⁶ Modern literatürde İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *er-Risâletü'l-beyâniyye fî haqqı ebeveyn-Nebî* isimli risâlesinin bu literatüre ait elimize ulaşan ilk eser olduğu belirtilir; Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/556; Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 195-202. Ancak bu eserin ona ait olmadığı, muhtemelen en erken 16. yüzyılın ilk yarısında ama büyük ihtimalle 17. yüzyılda Cezerî (Cizreli) nisbeli bir Osmanlı âlimi tarafından kaleme alındığı tespit edilmiştir; Kadir Gömbeyaz, “İbnü'l-Cezerî'ye Nispet Edilen Ebeveyn-i Resûl Risalesi Üzerine Birtakım Mülahazalar”, *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu 01-04 Kasım 2018/Bursa* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 907-922.

2. Ebeveyn-i Resûl Tartışmalarının Osmanlı'ya İntikali

Ebeveyn-i Resûl meselesinin Osmanlı ilim ve fikir dünyasında ilk olarak gündeme gelisinin, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'inde yer aldığı düşünülen ifadeye bir izah getirme veya bir anlamda Ebû Hanîfe savunusu sadedinde olduğu anlaşılmaktadır. Meselenin bu coğrafyada ilkin *el-Fıkhü'l-ekber* üzerine yazılan şerhlerde ele alınması bu hususun göstergesidir.⁷

Osmanlı ulemasının çoğunluğunun Hanefî kimliği ve *el-Fıkhü'l-ekber* şerhlerinin yazımının ebeveyn-i Resûl meselesini Osmanlı gündemine taşıdığı anlaşılırken, toplum içerisinde tasavvufun ve beraberinde nûr-i Muhammedî gibi birtakım anlayışların yaygınlık kazanması, Safevîler'le 16. yüzyılın başlarından itibaren had safhaya ulaşan siyasi ve askerî mücadelenin, onların dinî kimliği olan Şîlik ile Râfîzîlik adı altında tekfir varacak derecede bir dinî mücadeleyi de beraberinde getirmesi gibi unsurların yanında Molla Kâbız (ö. 934/1527) hadisesi⁸ gibi birtakım tikel olaylar, öyle görünüyor ki meseleyi sadece ilmî zeminde tartışılır olmaktan çıkararak, toplumda da karşılık bulan, en azından merak konusu hâline gelen bir noktaya taşımıştır. Bu da söz konusu dönemde Osmanlı'da müstakil ebeveyn-i Resûl risâleleri geleneğini başlatmış ve hemen hemen eş zamanlı olarak üç risâle kaleme alınmıştır. Bunlardan birisi, İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549), Şevval 931'de telif ettiği *Risâle fi haqqı ebeveyi'r-Resûl*'dür. Halebî, risâlesinin telif gerekçesini "bazı kişilerin Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar uzanan baba ve ecdadı içerisinde kâfir olan kimsenin bulunmadığı şeklinde Kitap, Sünnet ve icmâa aykırı olan bir görüş ileri sürüp bunun aksini savunanların boyunlarının vurulması gerektiğini söyledikleri bilgisinin kendisine ulaşması" olarak ifade etmektedir.⁹ Kuvvetli ihtimalle yine ona ait olan, kataloglarda *Risâle fi şerefi'l-Kurâşi Nebiyyinâ* ismiyle kayıtlı risâle ile birlikte bu iki eserde Halebî, muasırı olan İbnü'l-Hatîb ve İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534) gibi isimlerin tam aksi istikamette ebeveynin kurtuluşa ermediği tezini savunmaktadır.¹⁰ Dönemin şeyhülislâmı İbn Kemal Paşa'nın *Risâle fi haqqı ebeveyi'n-Nebi*'sinin kesin telif tarihi bilinmemekle birlikte, bağlamdan ve onun yazdığı sair birtakım eserlerden hareketle kuvvetli ihtimalle 934/1527 senesinde sona eren Molla Kâbız hadisesi sebebiyle risâlesini yazdığı düşünülebilecektir.¹¹ Binaenaleyh Osmanlı'da kronolojik olarak ilk telif edilen müstakil ebeveyn-i Resûl risâlesi –muhtemelen

⁷ İlyas b. İbrâhim es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber (Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyâs b. İbrâhim es-Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi içinde)*, thk. Fethi Kerim Kazanç (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 141; Hakîm İshâk er-Rûmî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber el-müsemme Muhtaşaru'l-Ĥikmeti'n-nebeviyye*, thk. Bajazid Nicević (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015), 346-350.

⁸ Molla Kâbız, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğu yolunda iddialar ortaya atan ve bu iddiaları çeşitli yerlerde yaymaya başlayan bir âlimdir. Molla Kâbız ve idamı ile neticelenen serencamı hakkında bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 230-236; İlyas Üzümlü, "Molla Kâbız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/254-255.

⁹ İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim el-Halebî, *Risâle fi haqqı ebeveyi'r-Resûl*, thk. Ebü'l-Berâ' Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ el-Medenî (Kahire: Dâru'l-Meâric, 2008), 21.

¹⁰ Risâlenin metni, muhtevası ve aidiyet tespiti için bk. Kadir Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risâlenin Neşri ve Analizi", *Bilimname* 38/2 (2019), 57-81.

¹¹ Buna ilişkin tespit ve değerlendirmeler için bk. Ulvi Murat Kılavuz, "Mezhebî Kimlik, Siyasal Mücadele ve

Halebî'nin eserini ona bir reddiye olarak kaleme aldığı- İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin¹² (ö. 940/1533) Safer 931/1524 tarihli¹³ *İnbâ'ü'l-İştîfâ' fi haqqı âbâ'i'l-Muştafâ'*sıdır. Müellifin dönemin hükümdarı Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf ettiği¹⁴ *İnbâ'ü'l-İştîfâ'*, muhtemelen müsten-sih tasarrufu kaynaklı olarak tertip ve çok az da olsa muhteva açısından farklılık arz eden

Toplumsal Gerçeklik Sarmalında Bir Âlim-Bürokrat Olarak Kemalpaşazâde: Ebeveyn-i Resûl Risâlesi Bağla-mında Bir Değerlendirme", *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 1/205-206.

¹² Amasya, Bursa, Edirne ve İstanbul'da muhtelif medreselerde ve en nihayet vefatına kadar Sahn-ı Semân'da müderrislik ve bir müddet Amasya müftülüğü vazifesini yürüten, kaynaklarda Hatîbzâde, Hatîb Kâsımoğlu, Hatîb Kâsımzâde, İbn Kâsım gibi farklı isimlerle de kaydedilen İbnü'l-Hatîb'in tam adı Muhyiddin Mehmed b. el-Hatîb Kâsım b. Ya'kûb b. Ahmed b. Ebî Bekr b. el-Hâc Emîr Ali'dir. *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* dışında bilinen eserleri arasında Zemahşerî'nin *Rebî'u'l-ibrâr*'ının bazı ilavelerle telhisi olan *Ravzu'l-ahyârî'l-müntehab min Rebî'i'l-ibrâr, Hâşiye 'alâ Şerhi's-Seyyid 'ale'l-Ferâ'iz, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye, Risâle-i Cifr, Risâle fi mevzû'âtî'l-ulûm*, mes-nevi türünde Türkçe bir manzume olan *Tuhfetü'l-üşşâk* sayılabilir. Hayatı ve eserleri hakkında bk. Taşköp-rîzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku-n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975), 237-238; Ebü'l-Mekârim Necmüddin Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî ed-Dimaşkî, *el-Kevâkıbü's-sâ'ire bi-a'yânî'l-mi'etî'l-âsire*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/56-57; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbârî men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnâût – Mahmûd el-Arnâût (Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 10/341; Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefeddin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/170, 370; 2/2022; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmirî, 1333 H), 2/17; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayer – Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/1105; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ'* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'îm, 2002), 7/6; Ali Turgut, "Muhyiddin Mehmed, Hatîbzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/84; Ahmet Suphi Furat, "Hatib Kasımoğlu, Hayatı ve Eserleri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu 21-23 Nisan 2017 Bildiriler Kitabı* (Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017), 2/381-386; İsmail Erdoğan, "Hatibzâde Ailesinin Amasya İlim Adamları Arasındaki Yeri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu 21-23 Nisan 2017 Bildiriler Kitabı* (Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017), 2/405-412. Bu son çalışmada, muhtemelen isim benzerliği sebebiyle, Kastamonulu Osmanlı âlimi Hatîbzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (ö. 901/1496) bazı eserleri sehven İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'ye ait olarak kaydedilmiştir. İbnü'l-Hatîb'in de yaşadığı dönemdeki Osmanlı ulema ve kadılarının görev durumları, yerleri, ücretleri, ehliyet ve liyakatlarına ilişkin notlar vb. verileri içeren ve bir kısmı türünün ilk örneklerini teşkil eden ulema defterlerinden hareketle, İbnü'l-Hatîb'in kendisi hakkında bilgilere ulaşılabil-diği gibi (*Erken Dönem Osmanlı İlimiye Teşkilatı Kaynakları: XVI. Yüzyıl Osmanlı Ulema Defterleri*, haz. Ercan Alan – Abdurrahman Atçıl [Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2018], 30, 32, 82, 205, 212, 228), başka kaynaklarda yer almayan, İbnü'l-Hatîb'den ders veya ders ve mülâzemet alan, yani onun üzerinden resmî göreve atanma sırasına giren bir kısım isimler (a.e., 30, 32, 132, 135 144, 154, 159, 164, 172, 187, 193, 199), Akçakızanlılık, Pınar-hisarı, Babaeskisi ve Vize kadılığı yapan Alâeddin isimli bir kardeşi (a.e., 71,115), Burdur kadılığı yapan Musli-huddin (a.e., 158) ve sırasıyla Belviran, Demürlü Karahisar ve Karaman kadılığı görevlerini üstlenen Şemsüd-din isimli oğullarının (a.e., 173) varlığı da anlaşılmaktadır.

¹³ Muhyiddin Mehmed b. Molla el-Hatîb Kâsım el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştîfâ' fi haqqı âbâ'i'l-Muştafâ'* (İstanbul: Süleyma-niye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 405/4), 109b. [Bundan sonra İbnü'l-Hatîb el-Amâsî olarak zikredilecektir.]

¹⁴ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştîfâ' fi haqqı âbâ'i'l-Muştafâ'* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veli-yüddin, 484), 2b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 80a, 109b.

iki nüsha hâlinde günümüze ulaşmıştır.

3. *İnbâ'ü'l-İştifâ'* nın Muhtevası

İbnü'l-Hatîb, eserinin ismini giriş kısmında *İnbâ'ü'l-İştifâ' fi hakkı âbâ'i'l-Muştafâ* olarak kaydetmektedir.¹⁵ Eserin isimlendirilmesindeki tercih, esasen onun meseleyi temelde hangi bağlamda ele alacağını ya da ebeveynin kurtuluşunun temel argümanını hangi husus üzerine bina edeceğinin de bir göstergesidir.

Eserinde, her ne kadar [daha önce ortaya konulan görüşleri] almak faziletli kimselerin tarzı ve kendisi zaman itibarıyla sonra gelmiş olsa da önceki örneklerde (*el-evâ'il*) görülmeyen birtakım unsurları ortaya koyacağını,¹⁶ bu anlamda bir başkasını taklit etmeyeceğini söylemesi en azından bir orijinallik niyeti ve iddiasına işaret etmektedir. Süyûtî'nin altı müstakil risâle ile hem konuya ilişkin hemen her türlü rivayeti hem de karşılıklı taraflarca ortaya konulan görüş ve argümanları ihatalı biçimde aktardığı düşünüldüğünde bu iddia ilgi çekicidir.

İbnü'l-Hatîb, risâlenin hamdele kısmında Hz. Peygamber'in ruhunun sair ruhlardan önce yaratıldığına işaret ederek zımnen onun âlemin yaratılış kaynağı olması olarak nitelenebilecek nûr-i Muhammedî düşüncesine atıf yapmakta,¹⁷ ayrıca bu meyanda Hz. Peygamber'e isnat edilen, ancak bu lafızlarla gelen rivayetinin zayıf ve hatta mevzû olduğu bildirilen “Henüz Âdem su ile toprak/çamur arasında iken ben nebî idim.”¹⁸ şeklindeki beyana da telmihte bulunmaktadır.¹⁹ Bunlar, eserinde ebeveynin ehl-i necât olduğunu savunurken temel argümanları arasında kullandığı nûr-i Muhammedî düşüncesini benimsemesinin birer ön işareti olarak değerlendirilebilecektir.

Müellif eserini bir mukaddime, iki fasıl ve bir hâtîme şeklinde tertip ettiğini belirtmektedir.²⁰ Mukaddimenin Hz. Peygamber'in değerli/şerefli nesebi ve doğumu üzerine olacağını belirtmekle birlikte, giriş sadedinde dikkat çektiği husus, Hz. Peygamber hayatta iken

¹⁵ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 2a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 79b.

¹⁶ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 2a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 79b-80a.

¹⁷ Buradaki yaklaşımın daha belirgin bir ifadesi, muasır İbn Kemal Paşa'da görülebilmektedir. O, ruhunun diğer bütün ruhlardan önce yaratılmış olduğu düşüncesine binaen Hz. Peygamber'in ruhlarm babası (*ebü'l-ervâh*), Hz. Âdem'in ise insanların atası (*ebü'l-eşhâs*) olduğunu” söylemektedir; Şemsüddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşa, *el-Ferâ'id ve'l-fevâ'id*, thk. Ahmed Fevz el-Humeyyir (*Mecmû'u resâ'ili'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ el-müteveffâ senete 940 h.* içinde, der. Muhammed Hallûf el-Abdullah, İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 3/238.

¹⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Mağâşidü'l-Hasene fi beyânî keşrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Abdullah Muhammed es-Siddîk (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979), 327; Molla Ebü'l-Hasen Nûreddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1986), 268; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdis 'alâ elsi-neti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351 H), 2/129.

¹⁹ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 1b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 79b.

²⁰ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 2b. Diğer yazma nüshada geçen “iki mukaddime” ifa-

kendisine hürmet ve tazim ne derece gerekli ise aynı şekilde vefatından sonra da her mümin ve Müslüman'ın ona karşı bu hürmet ve edebi muhafaza etmesinin zorunlu olduğudur. Geçmiş âlimlerin hayatından örneklerle de desteklediği bu hükmün²¹ başlangıçta bir ilke olarak zikredilmesi, ebeveyn risâlesi müelliflerinin tamamının dikkat çektiği ve özellikle de ebeveyn-i Resûl'ün necât ehli olduğunu savunanların eserlerini kaleme almalarındaki temel hedeflerini oluşturan hususun, İbnü'l-Hatîb açısından da risâlesini yazmanın ana saiklerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Bunun devamında, Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar olan neseb silsilesini zikretmekte, bu silsilede Adnân'a kadar olan kısımda bir ihtilaf bulunmadığını belirtmektedir. Bu noktada annesinin de kısaca nesebini vererek, onların da Kureyşli olduğuna vurgu yapmaktadır.²² Baba tarafından silsileyi zikrederken, Hz. İbrâhîm'in babasının –Kur'ân'da Âzer olarak geçen–²³ adının Târah olarak kaydedilmesinin, aşağıda görüleceği üzere özel bir amaca matuf olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in iki taraflı bu neseb silsilesini vermesinin akabinde hem Abdullah hem de Âmine'nin Kureyş içerisinde neseb açısından en üstün ve aynı zamanda şeref açısından da en değerli kimseler olduklarını belirterek, bunun kaynağı olarak da Hz. Peygamber'in nurunun tertemiz sulblerden en nihayet Abdullah'a, ondan da Âmine'ye intikalini göstermektedir.²⁴ Bu noktada soy temizliğini doğrudan Hz. Peygamber'in bütün atalarının mümin

desi (İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* [Çelebi Abdullah, 405/4], 80a) müstensih hatası olmalıdır; zira hemen devamında “birinci” kaydı olmaksızın “mukaddime”nin içeriğinden bahsetmekte, ayrıca ilerleyen kısımda ikinci mukaddimeyi ayırt edebilecek bir kayıt bulunmamaktadır.

²¹ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 2b-3a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 80a-b.

²² İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 3a-4a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 80b-81a.

²³ el-En'âm 6/74. Kur'ân ve hadisler dışındaki İslâmî kaynaklarda geçen Târah ismi Ehl-i kitap'tan intikal etmiştir ve genel kabul, en iyi ihtimalle her ikisi de isim ya da birisi isim diğeri lakap olmak üzere her ikisinin de Hz. İbrâhîm'in babasına ait olduğu yönündedir. Kur'ân'da açık biçimde “baba”nın Âzer ismiyle zikredilmesi, bu ikisini telif yönünde birtakım çabaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır; bk. Günay Tümer, “Âzer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/316.

²⁴ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 4a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 81a. İlerleyen kısımda, Hz. Âdem'den itibaren bu nurun peygamberler üzerinden Abdülmuttalib ve Abdullah'a intikaline gene vurgu yapmaktadır; İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 8b-9a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 83b-84a. Teknik bir tartışma tarzında ortaya koymamakla birlikte, “peygamberlerin Allah tarafından seçilmesinde, onların kendilerinde bulunan birtakım nefsanî üstünlüklerin/değerlerin saik olduğu” şeklinde, “bir kısım Müslüman hukemâya” nispet ettiği görüşe meyyal görünmekte, Ehl-i sunnet ve'l-cemâatin zâhirleri diye nitelediği bir gruba ait gösterdiği ve aslında peygamberlik konusunda yerleşik görüş olan mutlak vehbîlik, yani Allah'ın herhangi bir belirleyici saik olmaksızın tamamen kendi iradesi ve tercihinin sonucu olarak nübüvveti birilerine vermesi görüşünü zayıf olarak değerlendirmektedir; İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 9b-10a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 84b. Buradaki kaygısının, eserin tümüne yayılan peygamber soyunun aslı ve fitrî olarak da temizliği hususunu korumak olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda cumhur görüşe kısmen de olsa muhalif düşmekten imtina etmemektedir.

olmaları ile değil de atalarından her birinin İslâm nikâhı gibi sahih bir nikâhın neticesi olarak dünyaya gelmeleri, zina veya câhiliye nikâhı neticesi olmamaları ile izah etmesi²⁵ bir yandan da –en azından bu aşamada ve ilkesel olarak– Şîa'nın telakkisi ile arasına mesafe koyma çabası olarak yorumlanabilir. Bu kanaat ve iddiasını teyit sadedinde en azından Âmine'nin muvahhid olduğu kabulünü ortaya koyacak ifadeler de kullanarak, onun Hz. Peygamber'e hamile kalması akabinde ona “bu ümmetin efendisine hamile kaldığının ve ona Muhammed ismini vermesi gerektiğinin” rüyada bildirildiğine, Hz. Peygamber'e hamileliği esnasında zahmet çekmediğine ve yine rüyasında bazı peygamberlerle mülaki olarak Hz. Peygamber'in ona müjdelendiğine dair rivayetleri nakletmektedir.²⁶ Bu bağlamda müracaat ettiği en kuvvetli delil ise ebeveyn risâlesi müellifleri tarafından sıklıkla kullanılan “Devirden devire/nesilden nesile âdemoğulları soylarının en temizinden naklolundum; en nihayet şu içinde bulunduğum topluluktan ortaya çıktım.”²⁷ hadisidir.²⁸ Hz. Peygamber'in Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil soyu içerisinde seçilmiş olan Kinâne, Kureys ve Hâşimoğulları silsilesinden geldiğini ve bunların her birinin üst soy içerisinde en hayırlıları olduğunu ifade eden hadisler de bu meyandaki güçlü delilleri arasında zikredilebilir.²⁹

İbnü'l-Hatîb, ebeveynin kurtuluşu tezine dayanak olmak üzere Hz. Peygamber'in nesebi üzerinde dururken, öyle anlaşılıyor ki olabildiğince kuşatıcı bir zemin tesis etmek adına onun geldiği Adnân soyunun seçkinliğini ortaya koymak üzere bazı âyetler ve Hz. Peygamber'den intikal eden bazı rivayetler ile birtakım tarihî vakıalara da işaret etmektedir. Bu meyanda “*Andolsun, Allah, müminlere kendi içlerinden (min enfüsühim) ... bir peygamber göndermekle büyük bir lütüfta bulunmuştur.*”³⁰ âyetini nakletmektedir. Ancak burada farklı bir kıraati tercih ederek âyeti “en değerlilerinden (*min enfesihim*)” şeklinde kaydetmekte ve hedefi doğrultusunda, bu ibarenin “en şerefliyelerinden” anlamına geldiğini söylemektedir.³¹ Aynı kıraat tercihini “*size kendi içinizden (min enfüsüküm) öyle bir peygamber gelmiştir ki ...*”³² âyeti hakkında da yapmakta ve buradaki ibarenin de Hz. Peygamber'in şeref ve üstünlüğünü had

²⁵ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 5a, 10b-11a, 16b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 81b, 85a. Hz. Peygamber'in atalarından her birinin, evladına, Hz. Peygamber'in nurunu muhafaza etmelerini salık verdikleri ve bu sebeple de hepsinin temiz kadınlarla evlendikleri de bunu teyit eder mahiyette bir diğer ifadesidir; İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 8b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 83b-84a.

²⁶ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 4a-b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 81a-b.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmî'u's-Şaâih*, şrh. ve haz. Muhibbüddin el-Hatîb vd. (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1980), “Menâkıb”, 23.

²⁸ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 5a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 81b.

²⁹ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 5b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 82a; krş. Müslim, “Fezâil”, 1; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî – Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Selmân (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1996), “Menâkıb”, 1.

³⁰ Âl-i İmrân 3/164.

³¹ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 5b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 82a.

³² et-Tevbe 9/128.

safhada ifade eden “en şerefliyelerinizden (*min enfesiküm*)” şeklinde okunmasının daha isabetli olacağını vurgulamakta, bu kanaatini pek çok sahabî ve âlimden alıntılarla desteklemektedir. Üstünlük alâmeti olarak kaydettiği tarihsel vakialardan birisi, Câhiliye döneminde dahi Kureyş’in “Ehlü Mekke”, “Ehlullah”, “Ehlü’l-Harem”, “Beytullah’ın komşuları”, “Harem’in sakinleri”, “Kâbe’nin idarecileri” gibi vasıflarla nitelenmesi, Harem bölgesinin hizmetini eksiksiz biçimde yerine getirmeleri ve bu sebeplerle de sair idareciler tarafından kendilerine hürmet gösterilmesidir.³³ İkinci vakıya ise her ne kadar Câhiliye Arapları’nın ekseriyeti putlara tapmakta ise de onlar arasında “İslâm dini üzere” olan, yaratma ve yeniden diriltilmeyi, sevap ve azabı kabul eden, Allah’ın tevhidinde inanan, ölü eti yemeyen ve putlara tapmayan kimseler bulunmasıdır. İbnü’l-Hatîb’in, bu hanîf kimseler arasında Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib’i sayması, hatta atalarından Kusay’ın da insanları putlara tapmaktan men eden ve Allah’a kulluk etmeye çağıran birisi olduğunu, yine atalarından Ka’b b. Lüey’in ise Hz. Peygamber’in geleceğini kavmine müjdelediğini söylemesi dikkat çekicidir. Bu meyanda çerçeveyi daha da genişletecek tarzda, Hz. Peygamber’in atalarından Mudar’ı da söz konusu etmekte ve Peygamber’e nispet edilen “Mudar ve Rebâ’ya sövmeyin; zira onlar mümin/Müslüman idiler.”³⁴ rivayetini kaydetmektedir.³⁵ Risâlenin başka bir kısmında ise Hz. Peygamber’in, Hz. İsmâil’den itibaren atalarının Hz. İbrâhim’in dini, yani hanîflik üzere olduğuna dair birtakım rivayetleri aktarmakta ve bunu Hz. İbrâhim’in kendisi ve soyu hakkında yaptığı duaların³⁶ neticesi olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Ebû Tâlib’in imanına dair bazı tespit ve yorumları da aktarmakla birlikte bu görüşü benimsemiş yönünde bir ifadesi bulunmamaktadır.³⁷

Peygamberlerin imanı hususunda bir şüphe bulunmamakla birlikte, İbnü’l-Hatîb, Hz. Peygamber’in Hz. Âdem’e kadar giden nesebi içerisinde kâfir bulunmadığını teyit sadedinde “Şüphesiz Allah, Âdem’i, Nûh’u, İbrâhim ailesini (soyunu) ve İmrân ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak (zürriyyet^{en} ba’zûhâ min ba’z) seçip âlemlere üstün kıldı.”³⁸ âyetine atıf yapmakta, bu seçilmişlik ve üstünlüğün “tevhid, ihlâs ve tâat üzere olmak” anlamına

³³ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ’ü’l-İştifâ’* (Veliiyüddin, 484), 6a-7a; a.mlf., *İnbâ’ü’l-İştifâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 82a-83a.

³⁴ Ebü’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Şahîhi’l-Buĥârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî – Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 7/164; krş. Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Şahîhi’l-Buĥârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001), 16/94 (“Mudar’a sövmeyin, zira o İbrâhim’in dini üzere bir Müslüman idi.” şeklinde).

³⁵ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ’ü’l-İştifâ’* (Veliiyüddin, 484), 7b-8b; a.mlf., *İnbâ’ü’l-İştifâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 83a-b.

³⁶ bk. İbrâhim 14/35: “İbrâhim şöyle demişti: ‘Rabbim! Bu şehri güvenli kıl; beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut.’”; İbrâhim 14/40: “Ey Rabbim! Beni ve soyumdan gelecekleri namazı devamlı kılanlardan eyle; ey Rabbimiz! Duamı kabul et!”.

³⁷ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ’ü’l-İştifâ’* (Veliiyüddin, 484), 18b-19a; a.mlf., *İnbâ’ü’l-İştifâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 91b-92a.

³⁸ Âl-i İmrân 3/33-34.

geldiğine işaret etmektedir. Bu âyetlerle benzer bir ifade tarzının yer aldığı “*Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindedir (ba‘zuhüm min ba‘z)*”³⁹ âyetini de dayanak göstererek, söz konusu ilk âyetin, Hz. Nûh ile Hz. İbrâhim arasındaki nesep silsilesinde asla küfür söz konusu olmadığına açık bir delil teşkil ettiğini belirtmektedir.⁴⁰ Bu noktada İmrân hakkında bir ihtilafın bulunduğunu kaydetmesi dikkat çekicidir. Onun ifadesiyle, İmrân’ın Hz. Mûsâ’nın babası ya da Hz. İsâ’nın ana tarafından dedesi olduğu şeklinde iki farklı kanaat bulunmaktadır.⁴¹ Ancak muhtelif kaynaklarda da yer alan “iki İmrân arasında 1800 yıllık bir süre olduğu” rivayetini⁴² aktarmasına bakılırsa, ikisini de gerçek tarihî şahsiyetler olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Burada işaret edilmesi gereken husus, İmrân(lar)’ı daha önce zikrettiği nesep silsilesinden istisna tutarak onların imanı hakkında bir beyanda bulunma gereği duymamasıdır. Öyle anlaşılıyor ki bu durum, Hz. İbrâhim’den sonra Hz. Peygamber’e kadar gelen silsile Hz. İsmâil üzerinden intikal ederken, İmrân(lar)’ın yer aldığı silsilenin Hz. İshâk üzerinden gelmesi ve Hz. Peygamber ve ebeveyninin durumu açısından İmrân(lar)’ın tezkiyesine ihtiyaç olmamasıdır.⁴³ Eğer Molla Kâbız hadisesi ya da onun neşrettiği görüşleri İbnü’l-Hatîb’in risâlesinin telifinin gerekçelerinden birini teşkil etmiş ise, Hz. İsâ ile Hz. Peygamber’in ataları arasında bu zımnî mukayesenin özel bir anlam ifade ettiği de söylenebilecektir.

İbnü’l-Hatîb, peygamberler hakkındaki bu istitradî bilgilerin ardından tekrar Hz. Peygamber’in yakın soyu olan Abdülmuttalib meselesine dönmektedir. Onun, Hz. Peygamber’in doğumunu müjdeleyen bir rüya görmesi, Ebrehe’nin Kâbe’ye seferi esnasında onunla yaptığı konuşmada bu evin sahibinin Allah olduğu ve onu korumayı da tekeffül ettiğini söylemesi, bunun ardından Kâbe kapısında Allah’a dua etmesi, gördüğü bir rüya üzerine Zemzem suyunu tekrar keşfetmesi, Hz. Peygamber’in “Abdülmuttalib’in oğlu” şeklinde ona nispet edilmesi gibi hususlara ilişkin pek çok rivayeti zikrederek⁴⁴ zımnen Abdülmuttalib’in mümin olduğunu savunmaktadır. Devamında ise bu zımnî işaretin ötesine geçerek, Abdülmuttalib’in inkârcı Araplar arasında yetişip yaşamasına rağmen cismanî yeniden dirilişi

³⁹ et-Tevbe 9/67.

⁴⁰ Benzer şekilde, özellikle Şîa tarafından Hz. Peygamber’in tüm atalarının mümin ve muvahhid olduğunu ispat bağlamında kullanılan, ancak ebeveyn-i Resûl’ün kurtuluşa erdiğini savunan Sünnî müelliflerce de müracaat edilen “*Namaza kalktığında seni de secde edenler arasında dolaşmanı da gören, mutlak güç sahibi, çok merhametli olan Allah’a tevekkül et!*” (eş-Şuarâ 26/217-219) mealindeki *takallüb* âyetini, muhtelif tefsirlerden de kaynak göstererek “bir peygamberden diğerine muvahhid sulblerde intikal ettirerek” şeklinde yorumlamaktadır; İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ‘ü’l-İştîfâ’* (Veliyyüddin, 484), 14a; a.mlf., *İnbâ‘ü’l-İştîfâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 87a.

⁴¹ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ‘ü’l-İştîfâ’* (Veliyyüddin, 484), 10a; a.mlf., *İnbâ‘ü’l-İştîfâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 84b.

⁴² ör. bk. Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârezmî ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf‘an haqâ‘iki gâvâmizî’t-tenzil ve ‘uyûni’l-eqâvil fi vücûhi’t-te‘vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mek-tebetü’l-Ubeykân, 1998), 1/548.

⁴³ Hz. İshâk soyundan pek çok peygamber gelmiş iken, Hz. İsmâil soyundan geldiği bilinen tek peygamberin Hz. Peygamber olduğunu açıkça ifade etmekte ve bunu Hz. İsmâil’in Hz. İshâk’a nazaran üstünlüğünün bir gerekçesi olarak sunmaktadır; İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ‘ü’l-İştîfâ’* (Veliyyüddin, 484), 14b; a.mlf., *İnbâ‘ü’l-İştîfâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 87a.

⁴⁴ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ‘ü’l-İştîfâ’* (Veliyyüddin, 484), 11a-b, 15b; a.mlf., *İnbâ‘ü’l-İştîfâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 85a-86a.

kabul ettiği, bunun da Hz. Peygamber'in intikal eden nuru sayesinde ilâhî bir mevhibe olarak gerçekleştiği, Câhiliye döneminde şarabı kendisine ilk haram kılan, diyet miktarı olarak yüz deveyi ilk belirleyen kimse olduğu gibi veriler üzerinden onun “iman”ını teyit etmektedir.⁴⁵ Eserinde sıklıkla görüldüğü üzere burada da yine Hz. Peygamber'in daha üst kuşaktaki ataları meselesine dönerek, onların faziletine dair örnekler zikretmektedir.⁴⁶

İbnü'l-Hatîb, Hz. Peygamber'in nesep silsilesinde hep müminlerin oluşunu (kendi ifadeyle “Hz. Peygamber'in usûlünde yer alan her bir kimsenin Müslüman olduğu”nu) delilendirme sadedinde bir kez daha yukarıda zikri geçen “Devirden devire/nesilden nesile âdemoğulları soylarının en hayırlısından naklolundum; en nihayet şu içinde bulunduğum topluluktan ortaya çıktım.” hadisini aktarmaktadır. Buna göre, her devir/nesilde bir Müslüman bulunmak durumundadır, zira böyle olmadığı takdirde kâfirin Müslüman'dan daha hayırlı olduğu sonucu ortaya çıkacaktır ki bu imkânsızdır.⁴⁷

İbnü'l-Hatîb'in ebeveynin kurtuluşa erdiği görüşündeki dayanaklarından birisi de ihyâ olgusudur. İbn Şâhîn (ö. 385/996), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Nâsiruddin ed-Dımaşkî (ö. 842/1438) gibi âlimlerden nakille⁴⁸ Hz. Peygamber'in anne ve -İbn Kemal Paşa'daki ana kurgu ve vurgudan kısmen farklı olarak- babasının (da) ölümden sonra Allah Teâlâ tarafından diriltildikleri ve ona iman ettiklerini kaydetmektedir. Bu sebeple de küfür üzere ölen kişiye lânet okumak caiz iken Hz. Peygamber'in ebeveyni için -onların bu şekilde imana erdikleri hadisle sabit olduğundan dolayı- bunun mümkün olamayacağını belirtmektedir.⁴⁹

Bu noktada, meseleye yaklaşımının temel saikini ortaya koyabilecek tarzda, Kur'ân'da açıkça nehyedilen Peygamber'e eziyet vermekten imtina edilmesinin zorunluluğuna dair tespitler ortaya koymakta ve birtakım âyet ve rivayetlerle bu hususu teyit etmektedir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148), pek çok ebeveyn risâlesinde zikredilen “Hz. Peygamber'in babasını cehennemlik olarak niteleyen kimsenin lânetlenmiş olduğu” şeklindeki fetvasını aktarması⁵⁰ bunun en karakteristik örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Süyûtî ve Süheylî gibi âlimlerden nakillerle de ebeveyn-i Resûl'ün necâtını savunmanın iki temel se-

⁴⁵ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 13a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 86a-b.

⁴⁶ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 14b-15a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 87a-b.

⁴⁷ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 16b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 89b-90a.

⁴⁸ krş. Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman İbn Şâhîn el-Bağdâdî, *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhû*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1988), 489-490; Kurtubî, *Kitâbü't-Tezkire bi-ahvâli'l-mevtâ ve 'ulûmi'l-âhire*, thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425 H), 1/136-142; Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Nâsiruddin ed-Dımaşkî, *Mevridü's-şâdî fi mevlidi'l-Hâdî*, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 68.

⁴⁹ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 22b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 87b, 94a-b.

⁵⁰ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 23a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 88a.

bebi olarak Hz. Peygamber'e eziyet vermemek ve Müslümanlar'ın gönlüne ferahlık sağlamayı zikretmektedir.⁵¹ Bu da necât görüşünün savunulmasında nihai kertede Müslümanlar'ın zihninde Hz. Peygamber'e ilişkin olumsuz bir imaj oluşmasının önüne geçme kaygısının yattığının bir göstergesidir.

Burada önemli bir vurgu da ihtilafli meseleler fıkha ilişkin olduğunda, kişinin kendi mezhebini terk edip başka bir mezhebin görüşünü benimsemesinin caiz olduğudur. Binaenaleyh necât görüşünü savunanların kanaatlerine uymak, ona göre şüphesiz evlâ olacaktır.⁵² Meselenin itikadî değil fikhî ve dolayısıyla fûrua ilişkin bir mesele olarak tespiti ve tanımlanması, özünde Şîa'ya ait olan, sonrasında da Gazzâlî ve özellikle Süyûtî gibi Şâfiî âlimler tarafından savunulan necât görüşünün bir Hanefî âlim tarafından kabullenilip savunulmasının kaçınılmaz bir ön şartı gibi görünmektedir. Benzer bir tavır, "meselenin itikadî bir konu olmadığı" hükmünü ortaya koyan İbnü'l-Hatîb'in muasırı İbn Kemal Paşa'da da görülmektedir.⁵³ Nitekim, büyük ölçüde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüş üzerinden ebeveynin küfür üzere öldüğü/kurtuluşa ermediklerini söyleyen Hanefî ulemanın hemen tamamı, bu görüşü itikadî bir konu olarak resmetmekte ve bu gibi hususlarda başka bir mezhebin görüşünü benimsemenin mümkün olmadığını ısrarla savunmaktadırlar. Örneğin yine İbnü'l-Hatîb'in muasırı olan Halebî'ye nispet edilen risâlede gerek kendisinin ve gerekse muhatap kitlesinin mezhebî aidiyetine işaret ederek "Bizim mezhebimiz Mâtürîdîlik'tir ve itikadımıza göre fetret ehli kâfirdir." beyanıyla buna vurgu yapılırken,⁵⁴ Ali el-Kârî de (ö. 1014/1605) İbn Kemal Paşa'nın bu meselede yapması gerekenin imamının beyanı ve hükmüne aynen uyup bunun ötesine geçmemek olduğunu söylemektedir.⁵⁵

İbnü'l-Hatîb, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240), "ebeveynin seçilmiş/seçkinleştirilmişler hayırlı kimselerden (*mine'l-muştafîne'l-ağyâr*), ebrarın büyüklerinden oldukları" şeklindeki beyanına da atıf yapmakta, bu tespitin dayanağının, Buhârî ve Müslim'de geçen Hz. Peygamber'in seçilmişliği (*ıştîfâ'*) ve her neslin en hayırlılarından intikal ederek gönderildiği yönündeki hadisler olduğunu belirterek, seçkinleştirilme ve en hayırlı olmanın ancak öncesinde Müslüman olmakla tahakkuk edeceğine vurgu yapmaktadır. Esasen Hz. Peygamber'in ebeveyni, Câhiliye dönemindeki sair hanîfler gibi şirki terk edip Hz. İbrâhim'in dinini benimseyen kimselerdir, ancak onlara göre üstün kılındıkları bir husus bulunmaktadır. Bu da Vedâ Haccı'ndan sonra, yani son âyetin nüzülü ile birlikte Hz. Peygamber'e indirilen dinin tamamlanmasından sonra, onun getirdiği dinin bütün unsurlarına iman etmelerini ve bu sayede Hz. Peygamber'in ümmetinin birer ferdi olmalarını sağlayacak biçimde diriltilecek iman etmiş olmalarıdır.⁵⁶

⁵¹ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-ıştîfâ'* (Veliyyüddin, 484), 24b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-ıştîfâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 88b.

⁵² İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-ıştîfâ'* (Veliyyüddin, 484), 24b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-ıştîfâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 88b.

⁵³ İbn Kemal Paşa, *Risâle fi hakîki ebeveyni'n-Nebî*, thk. Abdülcevâd Hammâm (Mecmû'ü resâ'ili'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ el-müteveffâ senete 940 h. içinde, der. Muhammed Hallûf el-Abdullah, İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 5/362.

⁵⁴ İbrâhim el-Halebî [?], *Risâle fi şerefi'l-Şuraşî Nebiyinâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2061/2), 75a.

⁵⁵ Ali el-Kârî, *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe fi ebeveyni'n-Nebî*, thk. Muhammed Târik Mağribiyye (Mecmû'ü resâ'ili'l-Allâme el-Mullâ 'Alî el-Kârî içinde, der. Muhammed Hallûf el-Abdullah, İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2016), 5/498.

⁵⁶ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-ıştîfâ'* (Veliyyüddin, 484), 23b-24a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-ıştîfâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4),

İbnü'l-Hatîb, ebeveynin kurtuluşa erdiği görüşünü savunmanın faydalarını da tadad etmektedir. Bunu yaparken bu görüşü savunmanın bireysel bir menfaate dayalı olmadığını da ifade etmektedir. Buna göre ana gayeler Hz. Peygamber'i mutlu edecek bir görüş ortaya koymak ve ona ağır gelecek bir hüküm ve görüşten sakınarak onun rıza ve hüznünü paylaşmak, nesebinin şeref ve fazileti ile kendisine ait mucize ve ona mahsus hasaise işaret etmek, necât görüşünü insanların zihnine yerleştirerek ulemanın dillendirmemeyi tavsiye ettikleri "ebeveynin kurtuluşa ermediği" kanaati ile avamın zihninin meşgul olmasının önüne geçmek, bunu Hz. Peygamber'e yaklaşma ve rızasına ulaşma ile şefaatine nail olmak için bir vesile kılmaktır.⁵⁷

Ebeveyn-i Resûl'ün kurtuluşa erdiği tezinin savunulabilmesi, şüphesiz bir yandan öncelikle böyle bir durumun yaşadıkları dönemin toplumsal ve fikrî zemini açısından mümkün olduğunu ortaya koymaktan geçmektedir. İbnü'l-Hatîb'in risâlesinde en ziyade üzerinde durduğu hususlardan birisi, muhtemelen bu saikle, Câhiliye dönemi Arapları içerisinde hanîflerin varlığıdır. Muhtelif yerlerde, meşhur ve maruf olan Kus b. Sâide, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Ebû Kays Sırme b. Ebî Enes, Varaka b. Nevfel ve benzeri isimlerin yanında Hz. Ebû Bekr ve Ca'fer b. Ebî Tayyâr gibi isimleri de hanîfler arasında kaydetmesi ilginçtir. Bunların inanç ve davranış tarzlarına ilişkin, hanîflik göstergeleri olarak Kâbe'yi tavaf etmek, putlardan uzak durmak, Hz. İbrâhim'in getirdiği şeriate uymak, cünüplükten dolayı yıkanmak, putlara kurban edilen, Allah'tan başkası için kesilen hayvanların etlerinden yememek, içki içmemek gibi pek çok hususu ihtiva eden rivayetleri aktarmaktadır.⁵⁸ Bu toplumsal zeminde ebeveynin Müslüman/hanîf oluşunu reddetmenin çok da mümkün görünmediğini kaydeden İbnü'l-Hatîb, Süyûtî'den naklen bunu şöyle gerekçelendirmektedir: Mezkûr diğer isimler dahi hanîflik inancını muhafaza ederken, Ehl-i kitap, kâhinler ve başka zümrelerden oğullarının peygamber olacağı, tevhide tebliğ edeceği ve putları kıracağı müjdesini alan, doğum öncesi, [annesi için geçerli olmak üzere] esnası ve sonrasında bu müjdeye nail olup bunu tasdik eden ve bu sebeple sevinen ve en nihayet hanîf olduklarına delâlet edecek şiirler inşad eden kimselerin küfür veya şirk üzere oldukları tasavvur edilemeyecektir.⁵⁹

Bu faslın sonunda İbnü'l-Hatîb, pek çok ebeveyn risâlesinde atıf yapılan Râzî'nin (ö. 606/1210) *Esrâru't-tenzil'*ine dayanarak Âzer'in imanını savunmaktadır. Buna göre Âzer, İbrâhim'in babası değil amcasıdır. Bu iddianın temeli Hz. Peygamber'in atalarından hiçbirinin kâfir olmaması gerekliliği, dayanağı da takallüb âyetidir. Belki âyet başka anlamlara hamledilebilir olsa da ataları arasında kâfir bulunmadığını bildiren rivayetler istisna göstermeksizin bütün ataları kapsamakta ve rivayetler arasında bir çelişki de görünmemekte-

88a-b.

⁵⁷ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 25a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 88b-89a.

⁵⁸ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 18b-21b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 92a-93b.

⁵⁹ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 22a-b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 94a-b.

dir. Binaenaleyh ona göre âyeti de Âzer'in imanını da destekleyecek tarzda anlamak kaçınılmaz olmaktadır.⁶⁰

Risâlenin ikinci faslı, bir kısım âyet, hadis ve rivayetlere dayalı olarak zihinlerde oluşan şüphelerin, büyük âlimlere atfedilen cevaplarla izalesine tahsis edilmiştir. Esasen, İbnü'l-Hatîb'in, risâlesindeki konu akışı ve kurgunun çok da uygun görülmebileceği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Zira mevcut kurguda, "perdahlama ve süslemenin (*taḥliye*), tasfiye ve tesviyeden (onun ifadesiyle *taḥliye*) önce geldiğini" ifade etmektedir. Bununla kastı, aslında inşa için zemini hazırlama faaliyetinin önce gelmesi, yani bulunduğu bağlam açısından bakıldığında, öncelikle ebeveynin ehl-i necât olmadığına dair kanaatlerin serdedilmesi ve bunların reddi gerekirken ilk kısımda doğrudan ebeveynin kurtuluşa erdiğine dair istidlallerin verilmiş olmasıdır. Ancak böyle bir tertibin, ikinci kısımda dile getireceği birtakım hususların ilk kısımdakiler üzerine bina edilecek olmasından kaynaklı bir zorunluluk olduğunu ifade etmektedir. Bu ikinci kısımda şüphelerin red ve izalesi ile hedeflediği hususu da "insanların kalplerinin mutmain olması ve gönüllerinin ferahlığa kavuşması" olarak kaydetmektedir.⁶¹

İbnü'l-Hatîb burada muhalif görüşleri red amelîyesine gireceği için, bir zemin olmak üzere Hz. Peygamber'in ataları (*âbâ'*) hakkında intikal eden temel üç görüşten bahseder. Birincisi, Ehl-i beyt ve Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerin (*el-ḡıtratü't-tâhire*) savunduğu "Hz. İbrâhîm'in dini üzere Müslüman ve şirk ile Câhiliye dönemine ait davranışlardan korunmuş (*ma'sûm*) oldukları" kanaatidir. Tathir âyeti,⁶² –bazı rivayetlerde ikinci kısmın "Sünnetim" şeklinde olduğunu da kaydederek– "size iki şey bırakıyorum ki bunlara sarılırsanız doğrudan sapmazsınız: Allah'ın kitabı ve Ehl-i beyt'im"⁶³ gibi rivayetler ve başka birtakım verilerle uzunca bu kanaati izah eder.⁶⁴ Bu kısmın sonunda, –Ehl-i beyt'in faziletine dair, kendisinin de saydığı pek çok gerekçeye binaen– Fahreddin er-Râzî'nin *Esrâru't-*

⁶⁰ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Veliyyüddin, 484), 21b-22a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 93b-94a.

⁶¹ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Veliyyüddin, 484), 27a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 94b.

⁶² "Ey Peygamberin ev halkı (ehl-i beyt)! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (el-Ahzâb 33/33) meâlindeki bu âyet, Şîa tarafından imamların masumiyetinin temel delillerinden birisi olarak gösterilmektedir.

⁶³ Sekaleyn hadisi adıyla meşhur olan bu rivayet, Şîa'nın imâmet konusundaki temel dayanaklarından biridir. Sünnî kaynaklarda –İbnü'l-Hatîb'in de işaret ettiği– birbirinden kısmen farklı iki ifade biçimiyle yer almaktadır. Birinci rivayet "Ben size iki değerli emanet (*sekaleyn*) bırakıyorum. Bunlardan biri diğerinden daha büyük olup bereket ve etkisi gökten yere kadar uzanan Allah'ın kitabı, diğeri de Ehl-i beyt'imdir. Bu ikisi kıyâmet günü havuzumun başında benimle buluşuncaya kadar birbirinden ayrılmayacaktır." (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/14, 17, 26, 59; Tirmizî, "Menâkıb", 31) ibaresiyle gelirken, ikinci rivayetteki ifade "Ey insanlar! ... Size sekaleyni bırakıyorum; birincisi içinde hidayet ve nur bulunan Allah'ın kitabıdır, Allah'ın kitabına sarılın ve onda ne varsa alın. [ikincisi de] Ehl-i beyt'imdir, Ehl-i beyt'im hususunda size Allah'ı hatırlatıyorum." şeklindedir; bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî el-ma'rûf bi-Süneni'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000), "Fezâilü'l-Kur'ân", 1; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 36-37.

⁶⁴ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Veliyyüddin, 484), 27a-28a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 94b-95b.

tenzîl'inde onların görüşüne döndüğünü, hatta Şeyh Celâleddin'in [Süyûtî] de bu görüşü tercih ettiği ve bunu destekleyen birkaç eser telif ettiğini söylemesi⁶⁵ ebeveynin necâtî görüşünü savunmasına gelenekten bir zemin bulma ve bu tavrın meşruiyetini gösterme çabası olarak görünmektedir. İbnü'l-Hatîb, onların "Câhiliye inanç ve yaşayışı üzere (*alâ mezhebi'l-câhiliyye*) oldukları, ancak Allah'ın anne ve babasını dirilttiği ve onların da İslâm'a erdiği" şeklindeki ikinci görüşü Kurtubî ve ona tâbi olanların görüşü olarak kaydeder. Bu zümre, zahiri itibarıyla çelişkili görünen bir kısım âyet ve hadisleri, henüz ihyâ hadisesinden önce nâzil veya varit oldukları şeklinde yorumlayarak ihyâ hadisi ile uzlaştırmaktadır.⁶⁶ İbnü'l-Hatîb, ebeveynin kurtuluşa ermediği şeklindeki üçüncü görüşü çoğunluğun kanaati olarak kaydetmektedir. Bu kesimin, ihyâ hadisini reddettiğini ve ebeveynin küfür üzere olduğunu vehmettiren âyet ve hadislerle dayanarak onlar hakkında küfür hükmünü verdiklerini ifade etmektedir. Burada söz konusu âyet ve hadislerin kesin bir delâleti olmayacağını ima edecek tarzda "böyle bir vehim uyandırdığımı (*mûhime*)" söylemesi ve ayrıca bu hükme ulaşmalarının, "[bunlar üzerine doğru ve isabetli biçimde] düşünmemekten kaynaklandığını (*li-'ademi't-te'emmül*)" belirtmesi, bu kanaate eleştirel yaklaştığını göstermektedir. Burada dikkat çekici biçimde kendi mezhepdaşlarının da (*aşhâbünâ*) Hz. Peygamber'in babasının kâfir olduğunu iddia edip, diriltilerek Müslüman olduğu görüşüne karşı çıktıklarını, hatta bir kısmının ihyâ hadisini uydurma olarak değerlendirdiğini belirtmektedir. Ancak ona göre Süyûtî hadis usûlü kaideleri doğrultusunda hadisin iyi bir tetkikini yapmış ve farklı rivayetlerle bunun gerçekleştiğini ortaya koymuştur.⁶⁷ Buradaki "mezhepdaşlarımız" ifadesi, öyle görünüyor ki Hanefî-Mâtürîdî geleneğe bir göndermedir ve kendisinin mezhebî aidiyetini ortaya koyan bir veri sağlamaktadır.

Bu noktada İbnü'l-Hatîb, ebeveynin kurtuluşa ermediğini savunanların temel delillerinden birisini teşkil eden ve "Şüphesiz biz seni hak ile, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin."⁶⁸ âyetinin nüzul sebebi olarak gösterilen, Hz. Peygamber'in "Keşke anam-babam ne hâldeler bilse idim." dediği yönündeki rivayet⁶⁹ üzerinde durmaktadır. Ona göre bu âyetteki ibare, Hz. Peygamber'e yönelik bir nehiy ifadesi olarak "cehennemlik olanların durumu hakkında soru sorma!" şeklinde de okunmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in kâfirlere azap edileceğini kesin biçimde bilmesine rağmen böyle bir soru sorması ve bundan menedilmesi söz konusu olamayacağına göre "Keşke anam-babam ne hâldeler bilse idim." demiş olması mümkün görülmez. Âyetin, kâfirlerin azabının büyüklüğüne işaret etmek üzere "Hiç sorma onların hâllerini!" vurgusu taşıdığı şeklinde anlaşılması daha doğru olacaktır. Binaenaleyh İbnü'l-Hatîb, gene Süyûtî'ye referansla, Hz. Peygamber'in anne-babasının durumunu merak ettiğine ilişkin hadisin delil teşkil etmeyecek zayıf bir hadis olduğu hükmünü vermektedir.⁷⁰

⁶⁵ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 28a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 95b.

⁶⁶ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 28a-b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 95b.

⁶⁷ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 28b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 95b.

⁶⁸ el-Bakara 2/119.

⁶⁹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 2/481; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Ḳur'ân*, 2/92.

⁷⁰ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 28b-29a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4),

İbnü'l-Hatîb'in tartışma konusu yaptığı muhalif delillerden birisi de “*Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, -yakınları da olsalar- Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygamber'e yaraşır, ne de müminlere.*”⁷¹ âyetidir. Bu âyetin nüzul sebebinin Hz. Peygamber'in annesi Âmine veya Ebû Tâlib olduğu şeklinde ihtilafli iki görüş söz konusu olup, genel kabul, Hz. Peygamber'in annesi için Allah'tan bağışlanma talebinde bulunması üzerine âyetin nâzil olduğu yönündedir. Binaenaleyh, muhalifler açısından âyet, Âmine'nin kurtuluşa ermediği konusunda açık bir delil teşkil etmektedir.⁷² Hatta İbnü'l-Hatîb'in aktarımıyla, Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre Hz. Peygamber'in, amcası ve annesinin küfür üzere olup böyle öldüğünü, Allah'ın da bir müşriki bağışlamasının mümkün olmadığını bilmesine rağmen onlar için istiğfarda bulunması mümkün olmayacağına göre istiğfar hadisi sahih değildir.⁷³ Bu noktada İbnü'l-Hatîb, ebeveyn hakkındaki kanaatini muhafaza amacıyla, yukarıdaki âyetin Ebû Tâlib ve Hz. Peygamber'in onun için istiğfar talebine ilişkin olduğunu ortaya koymaya çalışmakta, bu hususun icmâen kabul edildiğini kaydederek ayrıca Ebû Tâlib hakkında indiği bilinen “*Sen sevdiğini hidayete erdirmezsin; bilakis, Allah dilediğine hidayet verir ve hidayete girecek olanları en iyi O bilir.*”⁷⁴ âyetine atıfta bulunmaktadır. İlk bakışta bu tavrıyla Şîa ile arasına bir mesafe koyma arayışında görünmekle birlikte, devamında “Ebû Tâlib'in, bizatihi Hz. Peygamber'in dinini benimseyip Müslüman olmasa da son tahlilde onun doğruluğunu bildiği ve itiraf ettiğini, ancak bunu şehadetle açığa vurmaktan imtina ettiğini, bunun ise imana aykırı bir durum olmadığını, hidayete ermemiş olmanın küfrü gerektirmediğini” söylemesi⁷⁵ oldukça ilginçtir. Bu meydana bir yandan Ebû Tâlib'in Kureys'i Hz. Peygamber'i tasdiğe davet etmesi, Hz. Peygamber'in nikâhında irat ettiği hutbe ve ondan nakledilen bazı şiirler gibi hususların aslında onun Hz. Peygamber'i tasdiklediğine birer delil olduğunu belirtmekte, açık ikrarda bulunmamanın imanın yokluğuna delil teşkil etmeyeceğini savunmakta, Ebû Tâlib'in ölüm döşeginde Müslüman olduğu ya da ölümünden sonra diriltilip iman ettiğine dair zayıf ve şâz rivayetleri nakletmektedir. Ancak öte taraftan Ebû Tâlib'in ölüm döşeginde atalarının di-

95b.

⁷¹ et-Tevbe 9/113.

⁷² Bizzat İbnü'l-Hatîb'in de aktardığı söz konusu tespitler için ör. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/98. Buna karşılık İbnü'l-Hatîb, Râzî'nin, nüzûl sebebinin Âmine olduğuna dair ortaya koyduğu rivayetleri göz ardı ederek Hz. Peygamber'in istiğfar talebinin Ebû Tâlib için olmasının da ihtimal dâhilinde bulunduğu beyanını (bk. Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-meşhûr bi't-Tefsîri'l-kebir ve Mefâtihü'l-ğayb* [Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981], 16/214) aktarmakta, böylelikle kendi kanaatine de bir zemin bulmaktadır; İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 29a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 96a.

⁷³ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 29b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 96a; krş. Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *et-Teyşîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhîr Edîb Habbûş (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019), 7/491-492; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne: Tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 5/492.

⁷⁴ el-Kasas 28/56.

⁷⁵ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 30a-b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 96a-b.

nini terk etmediğine, sair kâfirlerden hafif de olsa azap göreceğine dair daha kuvvetli rivayetleri aktararak bir anlamda ikircikli bir tavır sergilemektedir.⁷⁶ Muhtemelen bu tavır, bir yandan risâlesinde temel argümanlardan birisi olarak istimal ettiği “Hz. Peygamber’in soyunun temizliği/seçilmişliği ve dolayısıyla ataları içinde kâfir bulunmadığı” hükmünü olabildiğince geniş çerçevede tahkim etme, diğer yandan da ebeveynin kurtuluşundan daha öte bir Şîî iddia olan “Ebû Tâlib’in imanı” görüşünden kendisini ayırıştırma kaygısı arasındaki gerilimden kaynaklanmış olsa gerektir.

İbnü’l-Hatîb, ebeveynin diriltirerek iman etmeleri hükmüne ve dolayısıyla ihyâ hadisine gelebilecek itirazların bilincindedir. Nitekim, Kurtubî’nin *et-Tezkire*’sinden iktibasla, İbn Dihye el-Kelbî’nin (ö. 633/1235), bu hadisin âyetlerle çelişmesi sebebiyle mevzû olduğu, kişinin âhirette karşılaşacağı durumları müşahede ettiği ölüm anındaki yeis imanı dahi geçerli değil iken, yeniden diriltirerek iman etmesinin evleviyetle geçerli olmayacağı itirazını kaydetmektedir.⁷⁷ Buna cevaben, yine Kurtubî’den nakille, Hz. Peygamber’e mahsus fazilet ve olağanüstülüklerin onun vefatına kadar kesintisiz devam ettiğini, ebeveynin diriltirerek iman etmesinin aklen ve şer‘an imkânsız bir husus olmayıp, Allah’ın ona bir lütuf ve ikramı kabilinden gerçekleştiğini, âyetlerde geçen İsrâilîoğulları’ndan bir ölünün diriltirip kâtilini haber vermesi, Hz. İsrâ‘nın ölümleri diriltmesi gibi hadiselerin de bu olayın imkânını gösterdiğini belirtmektedir.⁷⁸ Bu beyanını destekleme amacıyla ebeveynin ihyâsını Hz. Yûnus’un kavmi azapla karşılaşmış iken onların iman ve tevbesinin Allah tarafından kabulüne kıyas etmektedir.⁷⁹ Bu, istisnai durumların olabileceğini ortaya koymak açısından bir anlam ifade etse de “ölümden sonra diriltirme” ortak paydası olmadığı için kıyasın doğru ve geçerli olmadığı söylenebilecektir. Bunun yanı sıra ilgili âyette helak anında iman ve tövbenin kabul edildiği tek istisna örneğin Yûnus kavmi olduğu da açıkça ifade edilmektedir.⁸⁰ Buna rağmen İbnü’l-Hatîb’in söz konusu kıyasa yönelmesi, onun ihyâ argümanına da ebeveyn-i Resûl’ün kurtuluşa erdiği tezini savunmada merkezî bir rol biçtiğini göstermektedir. Ebeveynin ihyâsını kabul etmenin getireceği bir diğer zorluk da ecelin değişmesi meselesidir. İbnü’l-Hatîb’in, açıkça ifade etmemekle birlikte, başka ebeveyn risâlesi müelliflerince de kabul edildiği üzere, ecelin bitmesiyle gelen ölümden sonra imanın söz konusu olamayacağı, ancak ecel bitmeden ölüm geldi ise tekrar diriltirip imana ermenin mümkün olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususta Ashâb-ı kehf örneğine müracaat eder. Onların âhir zamanda diriltilecekleri, hac yapacakları, kendilerine bir ikram ve teşrif olmak üzere bu ümmetin bir ferdi kılınacakları şeklindeki rivayet⁸¹ ile “Ashâb-ı kehf, mehdînin

⁷⁶ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ‘ü’l-İştifâ’* (Veliyyüddin, 484), 30b-32b; a.mlf., *İnbâ‘ü’l-İştifâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 96b-98a.

⁷⁷ Krş. Kurtubî, *Kitâbü’t-Tezkire*, 140. Aynı itirazı yine Kurtubî’den nakille İbnü’l-Hatîb’in muasırı İbn Kemal Paşa da dile getirmektedir. İbn Kemal Paşa, *Risâle fi haqqı ebeveyni’n-Nebî*, 5/357.

⁷⁸ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ‘ü’l-İştifâ’* (Veliyyüddin, 484), 32b-33a; a.mlf., *İnbâ‘ü’l-İştifâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 98a.

⁷⁹ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ‘ü’l-İştifâ’* (Veliyyüddin, 484), 33a; a.mlf., *İnbâ‘ü’l-İştifâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 98a.

⁸⁰ Yûnus 10/98.

⁸¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 6/504.

yardımcılarıdır.”⁸² hadisini dayanak gösterir.⁸³ Buna kıyasen, onun ifadesiyle, Allah’ın Hz. Peygamber’e bir ikram olmak üzere ebeveynini ecelleri gelmeden öldürüp sonra diriltirek kalan ömürlerini imana ulaştırmak için kullandırmış olması mümkündür.⁸⁴

Hız. Peygamber’in, kendisine gelen ve anne-babalarının durumunu soran muhataplarına, onların cehennemde olduğunu söyleyip sonra da kendi ana-babasının da onlarla birlikte olduğunu belirttiği hadisler, ebeveynin kurtuluşa ermediği tezinin temel dayanaklarından biridir. İbnü’l-Hatîb, bu gibi hadislerle de iki türlü çözüm getirmektedir. Birisi, bu hadislerin ihyâ hadisesinden önce varit olması sebebiyle hâlihazırda Peygamber’de var olan bilgiye delâlet ettiği, ancak ihyâ hadisesi ve hadisi ile hükümlerinin neshedilmiş olduğudur. Diğer çözümü de Hız. Peygamber’in ifadesinin kendi ana-babası hakkında bir hüküm vermekten ziyade, muhataplarının gönlünü hoş etmeye ve onların, ana-babaları hakkında verdiği hüküm sebebiyle irtidat etmelerinin önüne geçmeye matuf olduğudur.⁸⁵ İbn Huzeyme’den (ö. 311/924) naklen, “Hız. Peygamber’in, ‘babasının cehennemde olduğunu’ belirttiği hadisin sadece Müslim (ö. 261/875) tarafından rivayet edildiğini, Buhârî’de (ö. 256/870) bu hadisin bulunmamasının da hadisin sahih olmamasına delil teşkil ettiğini” belirterek, ebeveynin kurtuluşa ermediği tezinin temel dayanaklarından bir diğerini etkisiz kılmaktadır. Bu hükmü tahkim etmek adına, Süyûtî’nin tespitiyle Müslim’deki hadisin râvî tasarrufuyla bir mana rivayeti olduğunu, “Annem de sizin annenizle birlikte.” hadisinde ise Hız. Peygamber’in “her ikisinin de berzahta [kabrde] bulunmak anlamında birlikte olmalarını kastettiğini kaydetmektedir.”⁸⁶ İbnü’l-Hatîb, rivayetler üzerinden eleştiri ve savunmasını, nihai kertede ebeveynin cehennemlik olduğuna dair hadisler daha şöret bulmuş ya da daha fazla sayıda olsa bile, bu hadisler mecmuasının mutlak bir hükme mesnet teşkil etmeyeceği tespitiyle tamamlamaktadır. Buna örnek olarak da müşrik çocuklarının cehennemlik olduğuna dair pek çok rivayetin, onların cennetlik olduğunu belirten hadislerle neshedildiğini göstererek “Hiçbir günahkâr diğerinin günahını çekmez.”⁸⁷ âyetinin de bunu teyit ettiğini belirtir. Ona göre ebeveynin cehennemlik olduğunu bildiren hadisler de ya ihyâ hadisi ile ya da fetret ehlinin azap görmeyeceğini beyan eden âyetlerle neshedilmiştir.⁸⁸

⁸² İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 6/503; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 16/68.

⁸³ Bu istidlalinde, risâlesindeki pek çok hususta olduğu gibi Süyûtî’nin etkisi açıktır; krş. Ebü’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Neşru’l-‘alemeyni’l-münifeyn fi ihyâ’i’l-ebeveyni’s-şerifeyn (er-Resâ’ilü’l-‘aşr* içinde, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1989), 113. Risâlesini büyük ölçüde ihyâ argümanı üzerine temellendiren, İbnü’l-Hatîb’in muasırı İbn Kemal Paşa da aynı istidlale yer vermektedir; İbn Kemal Paşa, *Risâle fi hakkı ebeveyni’n-Nebî*, 5/357.

⁸⁴ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ’ü’l-ıstifâ’* (Veliyyüddin, 484), 33b; a.mlf., *İnbâ’ü’l-ıstifâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 98a-b.

⁸⁵ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ’ü’l-ıstifâ’* (Veliyyüddin, 484), 34a-35a; a.mlf., *İnbâ’ü’l-ıstifâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 99a.

⁸⁶ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ’ü’l-ıstifâ’* (Veliyyüddin, 484), 35a; a.mlf., *İnbâ’ü’l-ıstifâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 99a-b.

⁸⁷ ez-Zümer 39/7.

⁸⁸ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ’ü’l-ıstifâ’* (Veliyyüddin, 484), 35b-36a; a.mlf., *İnbâ’ü’l-ıstifâ’* (Çelebi Abdullah, 405/4), 99b-100a.

Bu noktada İbnü'l-Hatîb, başka bir değerlendirme ve istidlal fazına geçmektedir. İlk başta, Câhiliye Arapları'nın, Hz. Peygamber'den önce de Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'nın getirdiği din ve şeriatlere vâkıf olan ehl-i kitaptan farklı olarak ümmî oldukları, Hz. Peygamber'in tebliğinin geçmiş peygamberler silsilesinin bir devamı olduğunu idrak edemedikleri için onun getirdiği şeyi daha önceden bilinmeyen yeni ihdas edilmiş bir din olarak algıladıkları ve bu yüzden de “*Doğrusu biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerinden gitmekteyiz.*”⁸⁹ dedikleri şeklinde tespitlerle onların fetret ehli olduğunu ve kendilerine davet ulaşmayan kimselerin azaba uğramayacaklarını bildiren âyetlere binaen kurtuluşlarına hükmedilmesi gerektiğini savunduğu izlenimi vermektedir. Esasen, ebeveyni cehennemlik olduğunu gösteren hadislerin fetret âyetleri ile neshedildiğini söylemesi de bu izlenimi güçlendirmektedir. Ancak öyle görünüyor ki bunun, kendisinin baştan beri üzerinde ısrarla durduğu bir hususla çelişeceğinin farkındadır. Bu sebeple Hz. Peygamber öncesi Araplar'ın ve zımnen onun ebeveyninin fetret ehli olmaları sebebiyle kurtuluşa erdikleri yönünde bir savunu ortaya koymamaktadır. Böyle bir savunmanın –risâlesinin bütününde bu yönde açık bir vurgu ve tavır alış görünmese de– mensubu olduğu Hanefî-Mâtürîdî çizginin yerleşik kanaatiyle çelişecek olmasının da bu istidlali tercih etmemesinde etkili olması muhtemeldir. Ancak, esas kaygısının, Hz. Peygamber'in atalarının şu veya bu şekilde küfre düşmediği şeklindeki ana tezini muhafaza etmek olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu noktada aynı hususa rücu ederek, Câhiliye Arapları içerisinde Allah'a ve âhirete iman eden, bir peygamber beklentisi içerisinde olan, takip edegeldikleri bir yol (*sünen*) ve dinî hükümler (*şerâ'i*) olan kimseler bulunduğunu belirtmekte, Hz. Peygamber'in ataları ile Ehl-i beyt'i ve evlatlarının –onun peygamber olarak gönderilmesinden önce bile– tevhid inancı üzere olduklarını kaydetmektedir.⁹⁰

Hz. Peygamber'in tüm atalarının şirk ve küfürden korunmuş olduğu iddiasına yönelik en kuvvetli karşı argümanlardan birisi olan Hz. İbrâhim'in babası Âzer'in durumu da bu bağlamda bir kez daha İbnü'l-Hatîb'in gündemine girmektedir. Daha önce de dile getirdiği üzere, bir yandan Âzer isimlendirmesinin çeşitli muhtemel sebeplerle bir mecazdan ibaret olduğunun yanı sıra Hz. İbrâhim'in babasının adının Târah, Âzer'in ise onun amcası olduğu hususunu âyet ve hadislerin yanı sıra pek çok âlimden nakillerle ortaya koymaya çalışmaktadır.⁹¹ Mamafih, bu hususa genişçe yer vermekle birlikte, bu yönde kesinleşmiş ve nihai bir kanaatinin olmadığı söylenebilecektir. Zira “putlara taptığı, Hz. İbrâhim'in kendisi hakkında bağışlanma talebinde bulunduğu ve ona hitaben ‘*Seni de kavmini de apaçık bir dalâlet içinde görüyorum.*”⁹² dediği Kur'ân nassıyla sabit olan Âzer hakkındaki kanaatinin ne olduğu” şeklindeki mevhum soruya verdiği cevaplar, –Kur'ân'ın zahir ifadesine uygun biçimde– Âzer'in, Hz. İbrâhim'in babası olduğunu kabul ettiği izlenimi uyandırmaktadır. Bu meydana, küfrün, bir peygamberin getirdiği hususları tasdik etmemekten ibaret olduğu, Hz.

⁸⁹ ez-Zuhruf 43/22.

⁹⁰ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Veliyyüddin, 484), 36a-37a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 100a-b.

⁹¹ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Veliyyüddin, 484), 37a-38b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 100b-101a.

⁹² el-En'âm 6/74.

İbrâhim ile Âzer arasındaki muhaverenin ise Hz. İbrâhim'in büluğa ermesinden, yani peygamber olarak gönderilmesinden önce cereyan ettiği, o dönemde kâfir olduğu kabul edilse dahi bu küfür hâli üzere öldüğünün kesin biçimde bilinemeyeceği, bizzat Âzer'in "mümin ve muvahhid olduğunu, ancak Nemrûd'dan çekinmesi sebebiyle bunu açığa vurmadığını" söylediği, -âyetle zikri geçen- "dalâlet üzere olmanın" illa ki küfür anlamına gelmeyeceği, Hz. İbrâhim'in onun için bağışlanma talebinde bulunduğu ve peygamberlerin duasının reddedilmeyeceği gibi istidlallerle Âzer'in kurtuluşunu savunmaktadır. Ona göre bu deliller karşısında Âzer'in küfrüne hükmetmek güçtür. Onun azaba maruz kalacağını ifade eden hadisler ise mutlak surette küfre hamledilemeyecektir.⁹³

İbnü'l-Hatîb, ebeveynin kurtuluşa ermediği görüşünün çoğunluğun kanaati olması sebebiyle kabul edilmesi gerektiği gibi bir muhtemel iddiaya karşı, herhangi bir meselede hüküm verirken ekseriyetin mutlak belirleyici olamayacağına dair muhtelif âlimlerden nakillerle bir kanaat ortaya koymaktadır. Muhtelif âlimlerin zaman içerisinde daha önce vermiş oldukları hükmün yanlışlığını görüp bundan rücu ettiklerine dair çok sayıda örnek zikrederek, zımnen kendi kanaatine muhalif âlimlerin de yanlış bir kanaate sahip oldukları ve ileride bundan dönmelerinin mümkün olduğu imasında bulunmaktadır.⁹⁴

İbnü'l-Hatîb'in risâlesini orijinal kılan yönlerden birisi, genel anlamda *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti meselesine değinmesi, özel olarak ise bu risâledeki ebeveyn-i Resûl'e dair ifadenin ona aidiyeti meselesini ele almasıdır. Bu mesele, Osmanlı bünyesinde geleneğinin başlatıcısı olduğu sonraki ebeveyn-i Resûl risâlelerinin pek çoğunda da hususen üzerinde durulan bir nokta değildir. Daha ziyade, İbnü'l-Hatîb öncesi ve sonrası Osmanlı *el-Fıkhü'l-ekber* şerhlerinin bir kısmında tabii olarak ele alındığı görülür. Esasen bu tartışmaya girmesi, meselenin çıkış noktalarından birisinin Ebû Hanîfe olduğuna ve böyle bir tartışmayı yürütürken Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşe bigâne kalmasının imkânsızlığına dair teyakkuzunu/bilincini gösterirken, çözüm sadedinde getirdiği açıklamalar da Ebû Hanîfe otoritesini tanıması ve zımnen mezhebî aidiyeti ve bu aidiyete bağlılığına bir işaret olarak görülebilecektir. "Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'deki 'Resûlullah'ın ebeveyni [küfür] üzere öldüler' beyanı hakkında ne dersin?"⁹⁵ sorusuna cevaben İbnü'l-Hatîb, öncelikle Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *el-Fıkhü'l-ekber* ve muhtevası üzerine tespitlerinden hareketle bir izaha girişmektedir. Buna göre Pezdevî, "Ebû Hanîfe'nin tevhid ve sıfatlar ilmine dair *el-Fıkhü'l-ekber* isimli kitabı yazdığını, orada sıfatların varlığı, hayır ve şerrin takdirinin Allah'tan ve O'nun dilemesi ile olduğu, istitâatin fiil anında, kul fiillerinin de Allah tarafından yaratılmış olduğunun kabulü ile aslah görüşünün reddine yer verdiğini" söylemiştir. İbnü'l-Hatîb, muhtemelen ayrıntılı sayılabileceğini düşündüğü bir içerik aktarımında bu-

⁹³ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ* (Veliyyüddin, 484), 38b-39a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ* (Çelebi Abdullah, 405/4), 101a-b.

⁹⁴ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ* (Veliyyüddin, 484), 41a-42a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ* (Çelebi Abdullah, 405/4), 102b-103b.

⁹⁵ Metnin bu kısmı Veliyyüddin nüshasında yer almakta olup, Çelebi Abdullah nüshasında bir satırlık kadar bir ibare düşmesi söz konusudur.

lunan Pezdevî'nin tadad ettiği hususlar içerisinde, ebeveynin durumu hakkında bir ibarenin bulunmadığına dikkat çekmektedir.⁹⁶ *el-Fıkhü'l-ekber*'in, kendisinin bizzat mütalaa ettiği ve 400 yıldan daha eski olduğunu belirttiği bir nüshasında da söz konusu beyana dair bir işaret olmamasını bu hususun teyidi olarak göstermektedir. Hemen devamında, muhtemelen bir diğer nüshadan bahisle, “bu çirkin ifadelerin bulunmadığı kadîm bir nüsha gördüğünü” de eklemektedir. Birtakım nüshalarda bu ibarenin bulunmaması ve –öyle görünüyor ki söz konusu ifadenin Ebû Hanîfe'ye yakıştırılamaması sebebiyle– risâlenin, [tam ismi ile] Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî'ye değil Ebû Hanîfe Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî'ye ait olduğuna dair görüşler serdedildiğini, bunun yanı sıra Mısır kâdilkudâtı, muhtelif eserler telif edip h. 363'te vefat etmiş olan Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed el-Mağribî'ye de nispet edildiğini söylemektedir.⁹⁷ Buradaki ifade tarzlarından anlaşıldığına göre, *el-Fıkhü'l-ekber*'in bir bütün olarak Ebû Hanîfe'ye ait olmaması iddiasına katılmamaktadır. Öte yandan, söyledikleri ışığında, ebeveyn-i Resûl'e ilişkin ifadenin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı konusunda kesinliğe yakın denebilecek bir zann-ı galibi olduğu anlaşılmaktadır. Mamafih – ibarenin ona aidiyetinin kabulü varsayımına binaen bir açıklama getirmesi ve tartışmayı mutlak biçimde sonlandırmamasına dayanarak kesin bir hüküm vermediği söylenebilirse de– bu noktada öyle görünüyor ki İbnü'l-Hatîb, ibarenin Ebû Hanîfe'ye ait olmayabileceği baskın ihtimalini gündeme taşıyarak bir yandan ve belki tâli bir amaç olarak Ebû Hanîfe'yi bu mesele bağlamında tartışma ve eleştiri konusu olmaktan çıkarmaya, bir yandan da ebeveynin kurtuluşa ermediğini savunanların başlıca argümanlarından birini, hatta esasen bu görüşü savunmalarının temel saiki olan hususu ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. İbarenin bizzat Ebû Hanîfe'ye ait olduğu düşünülse dahi İbnü'l-Hatîb'in buna ilişkin bir çözüm önerisi vardır. Ona göre Ebû Hanîfe'nin “küfür üzere öldüler” ifadesi, “küfür zamanında, yani Câhiliye döneminde öldüler” anlamındadır. “Onlar, Süleyman'ın hükümlerinde (alâ mülki Süleymân), şeytanların uydurup söylediklerinin ardından gittiler.”⁹⁸ âyetinin “Süleyman'ın hükümlerinde zamanında” anlamına gelmesi örneğinde olduğu gibi, ‘alâ harfinin, [bir zaman belirteci olarak] fi [-de, -da] anlamında kullanılması, Arap Dili'nde yaygındır. Benzer şekilde, “Hac, bilinen aylardır.”⁹⁹ ibaresiyle “Hac vakti bilinen aylardır.” anlamı kastedilmiştir. Yine günlük dildeki “Soğuk, iki aydır.” ifadesinin “Soğuk zamanı/vakti iki aydır.” ve “Yıldızın batışında sana geleceğim.” ifadesinin de “yıldız battığı/gözden kaybolduğu vakit” anlamına gelmesi bu kabilden örneklerdir.¹⁰⁰

⁹⁶ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 42b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 103b.

⁹⁷ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 43a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 103b-104a. Modern literatürde, muhtemelen kullanılan tek nüshadaki ibarenin tam okunaklı olmaması sebebiyle bu isim “Ebû Hanîfe Nu'mân b. Amdü'l-Ma'zebî” olarak kaydedilmiştir; bk. Akçay, *Hız Peygamber'in Anne-Babasının Dini Konumu*, 245; Semih Ceyhan – Orkhan Musakhanov, “Osmanlı Sûfilerinin Ebeveyn-i Resûl Risâleleri”, *Rûhu Pak Ceddi Pak: Abdülehad Nûrî-i Sîvâsî'nin Ebeveyn-i Resûl Risâlesi (İnceleme-Metin)*, mlf. Abdülehad Nûrî (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 56. Yine aynı yerlerde, metinde [hicrî] 363 olarak geçen vefat tarihi hataen 383 olarak verilmiştir.

⁹⁸ el-Bakara 2/102.

⁹⁹ el-Bakara 2/197.

¹⁰⁰ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 43a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4),

İbnü'l-Hatîb'in risâlesinin hâtîme kısmı, Ehl-i beyt'in faziletlerine tahsis edilmiştir. Hz. Peygamber'in ebeveyninin kurtuluşunu savunmak adına üst soyu/atalarının seçilmişlik ve imanının savunulması anlaşılabilir iken, esasen Hz. Peygamber'in alt soyu/fürûununun faziletinin risâlenin amacı açısından pratik bir katkısı olmayacağı söylenebilecektir. Bu bağlamda söz konusu faslın telif sebebi tam olarak belirlenemese de Peygamber soyunun fazilet ve seçkinliğini bütünlüklü ve ihatalı biçimde ortaya koyma gayesinin belirleyici olması muhtemeldir. Şîa/Safevîler ile sadece dinî ve fikrî değil, aynı zamanda siyasi ve askerî bir mücadelenin keskin biçimde sürdüğü yaşadığı dönemde İbnü'l-Hatîb'in sadece temelli bir Şîi iddia olan Peygamber alt soyunun faziletine ilişkin bir fasıl açmakla kalmayıp, Şîa'nın imamet anlayışı ve iddiasına dayanak kıldığı pek çok veriyi buraya dercetmesi ise ilgi çekicidir. Bu meyanda örneğin "Ey Peygamber! Rabbin'den sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun."¹⁰¹ âyetinin Hz. Ali'nin fazileti hakkında nâzil olduğunu, bu âyetin nüzulü üzerine Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin elini tutup insanlara hitaben "Ben kimin mevlâsı (efendisi/dostu) isem Ali de onun mevlâsıdır. Yâ Rab! Ali'ye dost olana sen de dost ol, ona düşman olana sen de düşmanlık et!" buyurduğunu ifade eder.¹⁰² Bu rivayet Sünnî kaynaklarda da geçmekle birlikte¹⁰³ hadisi nakledenlerden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) "Ali'ye dost olana sen de dost ol, ona düşman olana sen de düşmanlık et!" şeklindeki son kısmının sonradan ilave edildiğini söylemektedir.¹⁰⁴ Tirmizî (ö. 279/892) ise hadiseyi, Hz. Peygamber'in bu sözü, bir sefer sonrası ganimet dağıtımındaki tavrından dolayı sahabîler arasında Hz. Ali'ye yönelik ortaya çıkan hoşnutsuzluğu teskin bağlamında söylediğine işaret etmektedir.¹⁰⁵ İbnü'l-Hatîb, "Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun Peygamberi ve namaz kılan ve rükû hâlinde zekât veren müminlerdir."¹⁰⁶ âyetinin nüzul sebebine dair diğer ihtimalleri de göz ardı ederek, âyetin bizzat ve hususen Hz. Ali hakkında nâzil olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷ Hz. Peygamber'in hicret sonrasında Hz. Ali'yi kendisiyle kardeş kılması, Hayber fethinde ordu komutasını Hz. Ali'ye vermesi, "Ali bendendir. Ben de Ali'denim. Benim adıma verilen sözleri ben ve Ali yerine getiririz."¹⁰⁸ buyurması, bir yemeğini paylaşmak üzere Allah'a "en sevgili kulunu bana gönder" şeklinde dua etmesi

104a.

¹⁰¹ el-Mâide 5/67.

¹⁰² İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Veliyyüddin, 484), 46a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 105b.

¹⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Mukaddime", 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/281.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/152.

¹⁰⁵ Tirmizî, "Menâkib", 20. Şîa ise âyeti Hz. Peygamber'in, Allah'ın kendisine "ondan sonra Hz. Ali'nin halife olacağını insanlara ilan etmesi" emrini yerine getirmekten imtina etmesi üzerine bu âyetle uyarıldığı ve vahyi gizlemekten menedildiği şeklinde yorumlamaktadır.

¹⁰⁶ el-Mâide 5/55.

¹⁰⁷ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Veliyyüddin, 484), 46b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştîfâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 106a.

¹⁰⁸ Tirmizî, "Menâkib", 21.

üzerine Hz. Ali'nin gelmesi¹⁰⁹ gibi Sünnî kaynaklarda da yer alan pek çok rivayeti de aktarmaktadır.¹¹⁰ Burada daha önce değindiği Hz. Peygamber'in nurunun nesilden nesile intikali meselesine yeniden dönmekte, ancak farklı bir rivayet ile meseleye yeni bir boyut kazandırmaktadır. Buna göre Allah Teâlâ, Hz. Âdem'den Abdülmuttalib'e kadar intikal eden nuru bu noktada birisi Abdullah, diğeri ise Ebû Tâlib'in neslinde olacak tarzda iki kısma ayırmıştır. Bundan dolayı da Hz. Peygamber "Ali bendendir. Ben de Ali'denim. Onun eti benim etim, kanı da benim kanımdır." buyurmuştur.¹¹¹ Bu noktada İbnü'l-Hatîb'in, ilk kısmı Sünnî kaynaklarda geçmekle birlikte aşırı Şîf râviler kaynaklı olduğu da kaydedilen ve bu nedenle sahih görülme, son kısmı ise mevzû olarak değerlendirilen bir hadise müracaat ettiği görülmektedir. Onun, Ehl-i beyt'in faziletini ispat sadedinde dile getirdiği diğer hususlar, Ebû Tâlib'in –Hz. Peygamber'in diğer amcalarından farklı olarak– Abdullah'ın ana-baba bir kardeşi olması, Ebû Tâlib'in hanımı Fâtıma bnt. Esed'in hem ana hem baba tarafından Hâşimî, yani Hz. Peygamber'in geniş ailesinden olması, Hz. Ali'nin muhtelif faziletleri,¹¹² Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye hitaben "Allah senin, zürriyetinin, ailenin, evlatlarının, taraftarlarının (ş'atûke), taraftarlarını sevenlerin günahlarını bağışlamıştır. Müjdeler olsun." buyurmasıdır.¹¹³ Bu noktada, İbnü'l-Hatîb'in "De ki: Ben buna [yani dini tebliğime] karşı sizden yakınlarımı sevmekten başka hiçbir karşılık/ücret istemiyorum."¹¹⁴ âyeti nazil olup da Hz. Peygamber'e âyette işaret edilen, sevilmesi vacip olan yakınların kim olduğu sorulduğunda, onun Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve iki oğullarını zikrettiğini söylemesi, ancak akabinde, bazı rivayetlere göre sadaka verilmesi haram olan, hem Câhiliye hem de İslâm döneminde birbirinden ayrılmayan (ya da belki, ayrıştırılması mümkün olmayan) Hâşimoğulları ile Abdülmuttalib soyunun da bu kapsamda olduğunu ifade ederek bir kez daha genişletilmiş bir seçkinlik vurgusu yapması¹¹⁵ dikkat çekicidir. Benzer şekilde, Sekaleyn hadisinin sonunda Hz. Peygamber'in "Ehl-i beyt'im hususunda size Allah'ı hatırlatıyorum."¹¹⁶ buyururken kastettiği Ehl-i beyt'in sadece Hz. Ali ve Fâtıma soyu değil, [Hz. Ali'nin kardeşi] Akîl [b. Ebî Tâlib] ve Hz. Abbâs soyu da olduğunu belirtirken aynı kaygıyı gözettiği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Hatîb'in risâlesinin en ilgi çekici yönlerinden birisi, son kısımda Ravâfız olarak nitelediği Şîa'ya yönelik değerlendirmeleridir. Risâlesinin bütününde ortaya koyduğu görüş ve bu meyanda kullandığı istidlallerin, zaman zaman önemli ölçüde "şîi" vurgular taşıyan unsurlar olması, onun kendisi hakkında yanlış bir intiba uyandırmama ve bu anlamda

¹⁰⁹ Tirmizî, "Menâkıb", 21.

¹¹⁰ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 46b-47b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 106a-b.

¹¹¹ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 47b-48a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 106b.

¹¹² İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 48a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 106b.

¹¹³ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 48b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 107a.

¹¹⁴ eş-Şûrâ 42/23.

¹¹⁵ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Veliyyüddin, 484), 48b-49a; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 107a-b.

¹¹⁶ Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 36-37.

Şîa ile arasına mutlak ve kesin bir sınır çekme kaygısı ile bu değerlendirmelerde bulunduğunu akla getirmektedir. Yaşadığı dönemin, Safevîler özelinde Şîa ile tekfire varacak derecede dinî ve aynı zamanda savaşa sonuçlanan siyasi ve askerî mücadelenin sürdürüldüğü bir zaman dilimi olduğu da unutulmamalıdır. İbnü'l-Hatîb, Ravâfız'ı Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'yi terk [ve ona ihanet eden] ve nihayetinde ölümüne sebep olan grup olarak tasvir etmekte, Hz. Peygamber'den "Âhir zamanda Ravâfız denilen, İslâm'ı reddeden (*rafz*) bir zümrenin ortaya çıkacağı, bunlar müşrik oldukları için öldürülmeleri gerektiği", onun Hz. Ali'ye "Ey Ali! Sen ve taraftarların (*ş'atüke*) cennette olacaksınız. Ancak senden sonra senin velâyetine [yani imametine] davet eden ve kendilerine Ravâfız denilen bir zümre ortaya çıkacaktır; onları görürsen öldür, çünkü müşriktirler." buyurduğu, Hz. Ali'nin, onların alâmetinin ne olduğunu sorması üzerine "Cuma'yı kabul etmemeleri, cemaatlerinin olmaması ve Ebû Bekir ve Ömer'e sebb ü şetm etmeleridir." dediği, "Ravâfız bu ümmetin Yahudileri'dir." beyanında bulunduğu şekilde rivayetler nakletmektedir. Hatta Ravâfız'ın Yahudi ve Hristiyanlar'dan daha kötü olduğunu kaydetmektedir.¹¹⁷

Son kısımda Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî'den (ö. 471/1078) naklen, Hz. Peygamber'in ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı ve bunlardan birisinin kurtuluşa eren fırka (*el-fırkatü'n-nâciye*) olacağı hadisini aktaran İbnü'l-Hatîb, ehl-i bid'at fırkaların ehl-i kible olsalar da niçin yanlış olduklarına, kurtuluşa erdiren yolun Ehl-i sünnet olduğuna dair tespitlerde bulduktan sonra, Ebû Hanîfe'nin, Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) Emevîler dönemindeki, Hz. Hasan'ın torun çocukları İbrâhim (ö. 145/762) ve Muhammed'in de (ö. 145/762) Abbâsîler dönemindeki isyanlarına destek verdiğini, bu anlamda Ehl-i beyt'in sadık bir takipçisi ve destekçisi olduğuna vurgu yapmaktadır.¹¹⁸ Öyle görünüyor ki böylelikle Ehl-i beyt'e bağlılık ve onları sevmek ile Şîliğin özdeşleştirilemeyeceği mesajını vermekte, kendisinin mezhep imamı olan Ebû Hanîfe örneği üzerinden bunun meşru temelini ortaya koymakta ve zımnen risâlesinde savunduğu Peygamber soyunun temizliği ve ebeveyninin kurtuluşa erdiği tezinin haklılığını tahkim etmeye çalışmaktadır.¹¹⁹

Değerlendirme ve Sonuç

İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin risâlesi, Süyûtî'nin telifleri göz önünde bulundurulduğunda Memlükler dönemi ve coğrafyasında da canlı bir tartışma konusu hâline geldiği anlaşılan ebeveyn-i Resûl meselesinin Osmanlı gündemine taşıyıcısı ve bu fikir coğrafyasında ilk örneğidir. Hakkındaki biyo-bibliyografik veriler üzerinden çok da velut bir müellif olmadığı söylenebilecek İbnü'l-Hatîb'in konuya ilişkin müstakil bir eser kaleme alması, döneminde bu meselenin Osmanlı'da da esaslı bir gündem teşkil ettiğinin göstergesidir.

İbnü'l-Hatîb telif gerekçesini açık biçimde ifade etmese de zaman zaman ortaya koyduğu tespit ve değinilerden hareketle, daha önce ifade edildiği üzere, ebeveyn-i Resûl'ün

¹¹⁷ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ* (Veliyyüddin, 484), 49b-50b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ*? (Çelebi Abdullah, 405/4), 107b-108a.

¹¹⁸ İbnü'l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ'ü'l-İştifâ* (Veliyyüddin, 484), 50b-51b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-İştifâ*? (Çelebi Abdullah, 405/4), 108a-109a.

¹¹⁹ Döneminin şartları göz önünde alındığında, Ehl-i sünnet vurgusunun, kendisini Safevîler tarafında olma gibi bir ithamdan korumaya yönelik pratik ve tâli bir amacı gözettiği de söylenebilecektir.

necâtını savunan hemen bütün risâlelerde görüldüğü gibi avamın Hz. Peygamber konusunda yanlış algı ve anlayışlara kapılmasının önüne geçmek, onların zihninde Peygamber'in saygınlığını muhafaza etmek ve bir yandan da Hz. Peygamber'in şanına lâyük olmayan nitelermelerden kaçınarak onun hakkında edebe mugayir bir inanış ve tavırdan uzak kalmanın telifinin temel amaçlarından birisi, belki birincisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki bu gibi hassasiyetler Hz. Peygamber'in ana-babasının küfür üzere öldüğü ya da kurtuluşa ermediğini savunanlar tarafından dahi gözetilmektedir. Örneğin İbnü'l-Hatîb'e bir nevi reddiyede bulunan İbrâhim el-Halebî, meselenin avama açılmaması ve onlar arasında tartışma konusu yapılmamasını salık vermekte, haddizâtında "ebeveyn-i Resûl'ün kâfirlerin örneği olarak gösterilmemesi gerektiğini", nitekim kendisinin de risâlesi boyunca ebeveyn-i Resûl'e dair bu tarzda açık ve özel bir nitelme yapmamaya itina gösterdiğini söylemektedir.¹²⁰ Ebû Hanîfe'ye nispet edilen beyandan hareketle ve Hanefî olmanın bunu gerektirdiği iddiasıyla¹²¹ Hz. Peygamber'in ana-babasının "küfür üzere öldükleri" görüşünün en sıkı müdafii olan Ali el-Kârî'ye göre de rivayetlere binaen ebeveyn hakkında edep sınırlarını aşmadan "küfür üzere öldükleri" görüşüne sahip olmak ile onlar hakkında had bilmeksizin konuşmak ve onlara lânet etmek farklı şeylerdir ve bu ikincisi yanlıştır. Onun ifadesiyle, ebeveyni Allah'ın rahmetinden uzaklaştırmak kimsenin harcı değildir; azaplarının hafifletilmesi için dua ve durumlarını Allah'a havale etmek esastır. Ümmetin babası olduğu için Hz. Peygamber'in eksiksiz hürmete lâyük olması bir yana, ebeveyne lânet okumak toplumda fesada da yol açacaktır.¹²² Bu yaklaşım, belki de en güzel ifadesini ebeveynin necâtını savunan İbn Kemal Paşa'nın şu beyanında bulmaktadır: "Peygamberler hakkında, onlara bir kusur ve eksiklik izafesine yol açacak beyanlarda bulunmak caiz değildir. Onlar hakkında dilimizi [uygunsuz biçimde konuşmaktan] muhafaza etmekle emrolunduk; zira peygamberler en yüce mertebede olup, insanlar içerisinde Allah nezdinde en değerli olan kimselerdir ... Binaenaleyh, Müslüman'a düşen, Peygamberimiz'in soyunun şerefine herhangi bir şekilde hâlel getirecek beyanlardan sakınmaktır. Ebeveyninin şirk üzere olduğunu söylemenin, onun temiz soyunun şerefine hâlel getirmek olduğu son derece açıktır. Hâsıl-ı kelâm, mesele itikadî bir mesele olmadığı için, kalbe taalluk eden bir tarafı yoktur [şu veya bu yönde bir inanç benimsenmesi gerekmez]; dilin yükümlülüğü ise insanların, özellikle de avamın zihninde [Peygamber hakkında] noksanlık intibai uyandıracak beyanlardan geri durmaktır, zira onlar bu konudaki şüpheleri defetme ve yanlış kanaatleri doğultma imkânına sahip değildiler."¹²³

Risâlenin telifi ve kullanılan istidlal biçimlerinde, İbnü'l-Hatîb'in –sülûk sahibi bir sûfi olduğuna dair en azından kesin bir veriye ulaşılamasa da– tasavvufa meyilli meşrebinin etkisi de göz ardı edilemez. Kendisi için yapılan "ilmiyle âmil sâlih bir âlim, dünya umuruna

¹²⁰ İbrâhim el-Halebî [?], *Risâle fi şerefi'l-Şarîhi Nebiyinâ* (Yazma Bağışlar, 2061/2), 75a.

¹²¹ Ali el-Kârî, *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe*, 5/498.

¹²² Ali el-Kârî, *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe*, 5/500.

¹²³ İbn Kemal Paşa, *Risâle fi hakki ebeveyni'n-Nebi*, 5/361-362. Kâtib Çelebi'nin, âlimler nezdinde mesele tartışılabilir olsa da avama düşenin bu konuyu mevzubahis etmemek, hüsnüzan ile yaklaşım "zayıf rivayetlere göre ebeveynin mümin olmaları umulur" demek ve onlar hakkında edebi terk edip kâfir lafzını kullanmaktan kesin biçimde geri durmak olduğu beyanı bu tavrın bir diğer örneğidir; Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-eḥak* (İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetehânesi 1280 H), 59.

iltifat etmeyip kendi iç dünyasına yönelen, sûfilere seven, az maişete rıza gösteren [ve bu anlamda zâhidâne yaşayışlı]” gibi nitelemeler¹²⁴ bu hususun göstergesidir. Ayrıca, mesnevî tarzında ele alınmış Türkçe manzum eseri *Tuhfetü'l-‘uşşâk*’ın tümüyle tasavvufî içeriği,¹²⁵ kendisinin ifadesiyle sûfiler (‘uşşâk) ve sâlihler tarafından okunup onlara rehber olmasının telif sebeplerinden birini teşkil etmesi,¹²⁶ bu eserinde Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859 [?]), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), İbn Hafîf eş-Şîrâzî (ö. 371/982), Hâce Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089) gibi sûfilere ilişkin anlatıları da¹²⁷ bunu desteklemektedir. Bu anlayışı üstü kapalı biçimde risâlesinin hamdele ve salve kısmında ortaya koyan ve zimnen işaret eden muasırı İbn Kemal Paşa’dan farklı olarak, risâlesinde Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin ismini açıkça zikredip tıpkı onun kaydettiği gibi ebeveynin seçilmiş/seçkinleştirilmiş hayırlı kimselerden (*mine’l-muştafine’l-aşyâr*), ebrarın büyüklerinden olduklarını belirtmesi,¹²⁸ bu eserde nûr-i Muhammedî düşüncesine açık biçimde dayanması yanında *Tuhfe*’de Hz. Peygamber’in seçilmişlik (*ıstıfâ*) taccına ve âlemin kendisi için yaratılmışlığı gibi bir lütuf ve mertebeye (*hîl‘at-i ıstıfâ*) ulaştığını,¹²⁹ ilk yaratılanın Hz. Peygamber’in nûru olduğunu ve sırasıyla Levh[-i mahfûz], Kalem ve diğer bütün varlıkların bu nûrdan yaratıldığını¹³⁰ söylemesi, Hz. Peygamber’i âlemin yaratılış gerekçesi (*mağşûd*) olarak nitelemesi¹³¹ gibi veriler ise sadece sûfi meşrebine değil

¹²⁴ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâ’îku’n-nu‘mâniyye*, 238.

¹²⁵ Günümüze iki nüsha hâlinde ulaşan eserin nüshalarından birisi (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 3995) katalogda Ebü’l-Kâsım Ali Enver b. Nasr el-Kâsımî el-Hüseyînî et-Tebrîzî’ye (ö. 827/1424) ait *Dîvân-ı Kâsımî* olarak kaydedilmiştir. Eldeki mevcut metnin bir dîvân değil mesnevî olması yanında, bibliyografik kaynaklarda Kâsımî’nin *Dîvân*’ının Farsça olduğuna dair kayıtlar da (İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü’l-‘ârifin esmâ’ü’l-mü‘ellifin ve âşâru’l-muşannifin* [Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.], 1/730) göz önünde bulundurulursa, bu Türkçe manzumenin mezkûr Kâsımî’ye ait olmadığı rahatlıkla söylenebilecektir. Esasen bu nüshanın iç kapağında yer alan “*hazâ Kitâb-ı Risâle-i Hatîb Kâsımî*” şeklindeki not da eserin İbnü’l-Hatîb el-Amâsî’ye ait olduğuna delâlettir; bk. İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *Tuhfetü’l-‘uşşâk* (Serez, 3995), 1a. *Tuhfetü’l-‘uşşâk*’ın aidiyeti, şekil ve muhteva özellikleri, gelenek içerisindeki yeri gibi hususlar için bk. İncinur Atik Gürbüz, “*Tuhfetü’l-‘uşşâk Üzerine Tespitler*”, *Tuhfetü’l-‘uşşâk*, mlf. Kâsımî (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 11-102.

¹²⁶ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *Tuhfetü’l-‘uşşâk* (İzmir: İzmir Milli Kütüphane, 778/2), 3b.

¹²⁷ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *Tuhfetü’l-‘uşşâk* (İzmir Milli Kütüphane, 778/2), 10b, 11a, 11b, 12b, 13b, 18b, 21b, 22b; a.mlf., *Tuhfetü’l-‘uşşâk* (Serez, 3995), 11b, 12b, 13a, 14b, 15b, 22b, 26b, 27b.

¹²⁸ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *İnbâ’ü’l-ıstıfâ* (Veliyyüddin, 484), 23b; a.mlf., *İnbâ’ü’l-ıstıfâ* (Çelebi Abdullah, 405/4), 88a.

¹²⁹ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *Tuhfetü’l-‘uşşâk* (İzmir Milli Kütüphane, 778/2), 2a, 3b. Diğer nüshada 33-304 arası beyitleri içeren kısım eksik olduğu için bu ifade yer almamaktadır. Müellifimiz burada “Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.” şeklinde hadis olarak nakledilen rivayete atıfta bulunmaktadır. Bu da esasen muhtelif eserlerinde benzer verileri kullanan muasırı İbn Kemal Paşa ile bir meşrep benzerliği/müşterekliğine işaret eder; ör. krş. İbn Kemal Paşa, *Münîre (fi’l-mevâ’iz ve’l-akâ’id)*, thk. Hamza el-Bekrî (*Mecmâ‘u resâ‘ili’l-‘Allâme İbn Kemâl Bâşâ el-müteveffâ senete 940 h.* içinde, der. Muhammed Hallûf el-Abdullah, İstanbul: Dâru’l-Lübâb, 2018), 5/44.

¹³⁰ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *Tuhfetü’l-‘uşşâk* (İzmir Milli Kütüphane, 778/2), 28a; a.mlf., *Tuhfetü’l-‘uşşâk* (Serez, 3995), 35b.

¹³¹ İbnü’l-Hatîb el-Amâsî, *Tuhfetü’l-‘uşşâk* (İzmir Milli Kütüphane, 778/2), 3b. Bu da İbnü’l-Hatîb’in İbn Kemal Paşa ile müşterek olduğu bir husustur. Zira o da “âlemin yaratılmasındaki murad-ı ilâhînin bizzat Hz. Peygamber, sair varlıkların ise arazî olarak [Hz. Peygamber dolayısıyla] maksud olduğunu” söylemektedir; İbn Kemal Paşa, *Risâletü’l-‘tafra* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmaları, 100), 118a.

İbnü'l-Arabî etkisi ve Ekberî bir neşveye işaret etmektedir.

Bir diğer muhtemel sebep, bir asır sonraki Kadızâdeliler-Sivâsiler çekişmesinde Kadızâdeliler'in ilham kaynağı ve dayanağı olacak derecede ebeveyn-i Resûl'ün kurtuluşa ermediği düşüncesini savunan muasırı İbrâhim el-Halebî'nin görüşlerine vâkîf olması olsa gerektir. Öyle görünüyor ki bu haberdar olma hâli Halebî için de daha önceden de geçerli olmakla birlikte, zaten İbnü'l-Hatîb görüşlerini artık yazılı bir metin hâline getirmiştir ve Halebî'nin Şevvâl 931'de kaleme aldığı ebeveyn risâlesi kuvvetli ihtimalle Safer 931'de telif edilen İbnü'l-Hatîb'in risâlesine bir reddiye mahiyetindedir. Halebî'ye nispetle, *Risâle fi'r-red 'alâ men kâle bi-İslâmi Âzer* ismiyle de kayda geçen, *Risâle fi şerefi'l-Kuraşi Nebiyyinâ* isimli risâlesi de Süyûtî, ama daha yakın bir muhatap olarak, bu görüşü açıkça savunan İbnü'l-Hatîb'e bir reddiye olarak görülebilecektir.

Dönemin şeyhülislamı İbn Kemal Paşa'nın risâlesinin telifine saik teşkil eden Molla Kâbız hadisesi her ne kadar 934'te Kâbız'ın idamı ile sonuçlanmış olsa da onun görüşlerini bundan daha önce ortaya koyduğu ve toplum içinde neşretmeye başladığı kuvvetli bir ihtimal olarak göz önünde bulundurulduğunda, İbnü'l-Hatîb'in risâlesinin telifinde de Kâbız'ın görüşlerinin etkisinden bahsetmek olasıdır.

En nihayet, dönemin sosyopolitik ve dinî durumu, yani Safevîler'in Şîilik merkezli anlayışı ve bunun üzerinden Osmanlı tebaasına nüfuz etme gayretlerine karşı, Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt sevgisi ve bağlılığının sadece İsnâaşerî Şîiliği'nin tekelinde bir değer olarak yorumlanamayacağı/görülemeyeceğini, büyük ölçüde onlar tarafından sahiplenilen ve bu açıdan da ilk bakışta Şîî bir temayül olarak görünen anlayış ve argümanların, “islah edilmiş” ve “aşırı Şîî yorumlardan arındırılmış” şekliyle benimsenmesinin Sünnî ve özelden Hanefî kimlikle çelişki arz etmeyeceğini göstermek, dinî-politik anlamda Safevîler'e karşı bir direnç noktası oluşturmak kaygısının da İbnü'l-Hatîb açısından belirleyici olduğu ihtimali göz ardı edilemeyecektir.

İbnü'l-Hatîb'in risâlesinin bir özelliği, örneğin daha ziyade pratik amaçlara matuf, fetvâ makamında bir âlimin, yani İbn Kemal Paşa'nın toplum nezdinde meselenin tartışılır olmasının ve avâmın mesele hakkında yanlış bir imaja ulaşmasının, dolayısıyla da Hz. Peygamber hakkında onun şanına lâyıf olmayan birtakım fikirlere sahip olmalarının önüne geçmeyi sağlayacak bir “resmî” ve muteber hüküm ortaya koyma amacı taşıyan, belli birkaç hususa temas ile kurgulanmış mücez risâlesinden farklı olarak, meseleyi hem necât taraftarları hem de aksini savunanların argümanlarını imkân ölçüsünde ihatalı ve ayrıntılı biçimde ele alması ve bunları tartışmasıdır.

Öte yandan, risâlenin başında ortaya koyduğu “orijinallik” iddiasını hayata geçirebilmesi oldukça zordur. Zira her ne kadar kendisi öncesinde bilinen tek müstakil risâleler Süyûtî'ye ait olsa da Süyûtî konuya ilişkin tarafların hemen tüm görüşlerini ve delillerini derleyip tartışma ve tenkidini gerçekleştirmiş ve bu yüzden de kendisinden sonra geleceklere bir anlamda yapılacak fazla bir şey bırakmamıştır. Süyûtî'nin risâlelerinde olmayıp İbnü'l-Hatîb'de rastladığımız, bu anlamda onu Süyûtî'den farklılaştıran ve “orijinal” kılan nadir hususlardan birisi, ebeveyn-i Resûl'e dair ibarenin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini tartışarak bunu kendisinin bizzat ulaştığı veriler üzerinden reddetmesidir. Kendisinden önce Sinobî'nin *el-Fikhu'l-ekber* şerhinde bir bütün olarak eserin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti tartışılmışsa

da öyle görünüyor ki sadece ebeveyne ilişkin ifadenin aidiyet tetkiki noktasında ilk örnek İbnü'l-Hatîb'dir. Bu noktada, bir bütün olarak *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetini kabul etmekle ibarenin aidiyetini nefyetmek arasında ayrıma gittiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. İbnü'l-Hatîb'in orijinallik iddiasına mesnet teşkil edebilecek bir yönü de, her ne kadar Hz. Peygamber'in tüm soyunun temizliği ve seçilmişliğinin önemle üzerinde dursa da bunu büyük ölçüde rivayet malzemesi üzerinden temellendiren ve nûr-i Muhammedî anlayışına açık bir atıfta bulunup sistemli bir argüman hâline getirmeyen Süyûtî'den farklı olarak risâlesinin girişinde dile getirmesi ve eserinin tümü boyunca muhtelif yerlerde tek-raren ele alması ve nûr-i Muhammedînin intikal ettiği nesebi sadece Hz. Peygamber'in üst soyu ile sınırlı tutmayıp tüm Hâşimoğulları'nı içine alacak şekilde genişletmesidir.

Risâlesinde her ne kadar kendisi necâta yönelik argümanlar ve necâtı reddedenlerin argümanlarının tartışılması ve reddi şeklinde iki ana başlık ortaya koymuş olsa da yer yer belli meselelere dönüş yaparak sıklıkla tekrara düşmesi, bu açıdan da tam anlamıyla sistematik bir yapının sağlanamaması yönüyle de Süyûtî'nin risâleleri ile benzerlik arz etmektedir.

İbnü'l-Hatîb'in savunduğu ebeveyn-i Resûl'ün (ve hatta tüm Peygamber soyunun) necâta erdiği görüşü özünde Şîî ve sonrasında daha ziyade Şâfiî/Eş'arî anlayışla uyumlu olduğu için onun risâlesi boyunca bir gerilim yaşadığı gözlerden kaçmamaktadır. Görüşünü savunma adına, Şâfiî-Eş'arî yaklaşım bir yana, Şîî düşüncenin dahi sınırlarında dolaştığı ve hatta zaman zaman bu yönde bir izlenim bıraktığı söylenebilecektir. Nitekim sonraki dönemde necât görüşünü savunan bir kısım müellifler dahi Şâa ile bir uzlaşma görüntüsü vermemek adına Ebû Tâlib'in imanı meselesine değinmemiş iken İbnü'l-Hatîb –ve onun bu konudaki takipçisi Abdülehad en-Nûrî'de (ö. 1061/1650)– konu ayrıntılıca işlenmiştir. Mafih, zaman zaman Şâa ile arasına mesafe koyma izlenimi veren çabaları yanında özellikle risâlesinin sonunda Ravâfız üzerine eleştirel ve sert beyanlarıyla bu gelgit görüntüsünü aşmakta ve tavizsiz bir Sünnî kimliğini ızhâr etmektedir. Aynı husus Hanefî/Mâtürîdî kimliğine dair işaretler için de söz konusudur. Öncelikle, onun Hanefî ulema için açık biçimde “mezhepdaşlarımız (*aşhâbünâ*)” ifadesini kullandığı göz ardı edilmemelidir. Ebeveynin kurtuluşu konusunda temel dayanaklardan birisi olarak gösterilen “fetret ehli oldukları” düşüncesine açık biçimde yer vermemesi, konuya ilişkin hemen tüm argümanları kullanırken buna dayanmaması da bu hususta bir diğer göstergedir. En nihayet, ebeveyne dair ibarenin *el-Fıkhü'l-ekber* metninin aslında kuvvetli ihtimalle yer almadığı tespiti, bir yandan görüşünü savunmada avantaj temin etme ve muhaliflerin temel dayanaklarından birini ortadan kaldırmaya yönelik olsa da zımnen kendi mezhep imamı Ebû Hanîfe'nin otoritesini muhafaza ve onu tartışma konusu yapmaktan imtina etme kaygısıyla açıklanabilecektir. Öte yandan, görüşünü savunurken kendi “mezhepdaşları”nın tavrını eleştirmesi ve onları bir anlamda “düşüncesizlik/yeterince düşünmemek”le itham etmesi ilginç olduğu kadar mezhebî aidiyet ve bağlılıkla taassubu ayırt ettiği şeklinde yorumlanabilir.

İbnü'l-Hatîb'in benimsediği görüş ve istidlal biçimlerinin yanı sıra, Osmanlı ulemasının çoğunluğu ile mezhebî aidiyetinin müşterek olması, sonraki dönemde hem istifade etme ve dayanak gösterme hem de eleştiri konusu kılma tarzında çift yönlü bir etkisinin olmasına ya da başka bir deyişle etkileşime konu olmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin Abdülehad en-Nûrî, Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasının iyice belirginleştiği ve keskinleştiği dönemde

kaleme aldığı eserinde, Hz. Peygamber'in ana-babasının ver hatta tüm atalarının muvahhid olduğunu benimseyen âlimler silsilesinin son halkalarından birisi olarak İbnü'l-Hatîb'i zikretmekte,¹³² Kadızâdeliler'in "Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldüğünü savunmanın Râfîzîler'in görüşü olduğu" şeklindeki iddialarını, bu iddianın kabulünün, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimler yanında İbnü'l-Hatîb'i de aynı tenkide maruz bırakacağını söyleyerek geçersiz kılmaya çalışmakta,¹³³ onun *el-Fıkhü'l-ekber*'de ebeveyne ilişkin bir ifadenin bulunmadığı tespitini ve böyle bir ifade bulunmuş olsaydı dahi nasıl anlaşılması gerektiğine dair yorumunu aktarmaktadır.¹³⁴ Nûrî'nin, bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin Ehl-i beyt mensupları ile ilişkileri ve onlara olan muhabbet ve desteğine ilişkin ortaya koyduğu tespit ve argümanlarda, hemen bire bir İbnü'l-Hatîb'in ifadelerini tekrarlıyor olması,¹³⁵ bu sonuncusunun Hanefî ve aynı zamanda sufîmeşrep Osmanlı uleması üzerinde etkisinin bir göstergesidir. Hatta başka pek çok yerde İbnü'l-Hatîb'e yaptığı atıflardan mâadâ, muhtelif vesilelerle Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Süyûtî'nin yanında konuya ilişkin bir otorite ve referans kaynağı ya da ölçüt olarak ismini zikrettiği âlimin İbnü'l-Hatîb olması, ondan en ziyade etkilenen veya ona en ziyade benzeşen âlimin Abdülehad en-Nûrî olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. İkisinin farklılaştığı tek nokta, İbnü'l-Hatîb'in *el-Fıkhü'l-ekber*'in aidiyetini sorgulayanlar ve onu başka "Ebû Hanîfe"lere nispet edenler olduğu yönündeki, kendisinin katılmayarak naklettiği görüşü Nûrî'nin sanki onun görüşü gibi resmetmesi ve bu doğrultuda bir bütün olarak *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetini sorgulamaya açması ve hatta reddetmesidir.¹³⁶

İbnü'l-Hatîb'in benzer bir kaynaklık etme durumu, Ebû Hanîfe'nin bu ifadeyi kullandığı kabul edildiği takdirde nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin getirdiği yorumların, sonraki müelliflerde de mâkes bulmasıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere İbnü'l-Hatîb, "küfür üzere öldüler" ibaresinin "küfür zamanında, yani Câhiliye döneminde öldüler" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiş, hanîf olduklarına dair pekçok âlâmet bulunan ebeveyn-i Resûl'ün küfür veya şirkine hükmetmenin zor olduğu tespitinde bulunmuştur. Örneğin Saçaklızâde de (ö. 1145/1732) ebeveyn-i Resûl risâlesinde, Ebû Hanîfe'nin "Hz. Peygamber'in anne-babasının küfür üzere öldüğü" ifadesiyle hakiki değil mecazi küfrü kastettiği –ki bu, küfür/câhiliye zamanında vefat etmek anlamındadır–, ebeveynin Hz. İbrâhim'in şeriatı

¹³² Abdülehad en-Nûrî, *Te'dibü'l-mütemerriidîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5293), 280b.

¹³³ Abdülehad en-Nûrî, *Te'dibü'l-mütemerriidîn* (Fatih, 5293), 305b.

¹³⁴ Abdülehad en-Nûrî, *Te'dibü'l-mütemerriidîn* (Fatih, 5293), 301b-302a.

¹³⁵ Abdülehad en-Nûrî, *Te'dibü'l-mütemerriidîn* (Fatih, 5293), 305b-306b; krş. İbnü'l-Hatîb *el-Amâsî, İnbâ'ü'l-ıstifâ'* (Veliyyüddin, 484), 50b-51b; a.mlf., *İnbâ'ü'l-ıstifâ'* (Çelebi Abdullah, 405/4), 108a-109a.

¹³⁶ Mehmet Kalaycı, Abdülehad en-Nûrî'nin İbnü'l-Hatîb tarafından bir anlamda işlevsizleştirilmiş bu iddiayı tekrar gündeme taşınması ve savunmasını, Ebû'l-Müntehâ el-Mağnisâvî'nin (ö. 1000/1610) *el-Fıkhü'l-ekber* şerhinin Osmanlı coğrafyasında oldukça yaygınlaşması ve bu sebeple tartışmanın fikrî bir tartışma olmaktan çıkıp geniş ölçekte toplumsallık kazanmasıyla ilişkilendirmektedir; Mehmet Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârü'l-fünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler - XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmed Hamdi Furat vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 2/73-74.

üzere olduğu gibi İbnü'l-Hatîb'e oldukça benzer tespitlerde bulunmaktadır.¹³⁷ *el-Fıkhü'l-ekber* şârihlerinden Bahâeddinzâde'nin (ö. 952/1545), ebeveyn-i Resûl'ün gerçekten kâfir olduklarına (*el-küfru'l-ḥakîkî*) hükmedilemeyeceği, ancak yaşadıkları dönem dikkate alınarak hükâmî küfürlerinden (*el-küfru'l-ḥükmi*) bahsedilebileceği ifadesi bunun bir diğer örneğidir.¹³⁸ Onun, konuyla ilgili olarak tathir âyeti üzerine konuşurken Ehl-i beyt'in sınırlarını genişleterek [Hz. Ali'nin kardeşi] Akîl [b. Ebî Tâlib] ve Hz. Abbâs soyunu da buna dâhil ederken ve Hz. Peygamber'in "babasının ve/veya annesinin, soru soran muhatabının ebeveyni ile birlikte olduğu" şeklindeki ifadeyi sırf muhatabının gönlünü hoş etmek için kullanmış olabileceği yönünde bir tespitte bulunurken¹³⁹ İbnü'l-Hatîb'den esinlenmiş olması da kuvvetle muhtemeldir. Muhalif bir etkileşim örneği de Ali el-Kârî olarak görülebilir. Ali el-Kârî'nin, "Hanefîler'den olup, [Ebû Hanîfe'nin kanaatinin aksine] ebeveynin küfür üzere öldüğü görüşünü benimsememesi sebebiyle hayret ettiği ve Ebû Hanîfe'nin makamına lâıyk olmadığını" söylediği kimse, ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Kemal Paşa'dır.¹⁴⁰ Lâkin ona yönelik eleştirilerin, aynı görüşü ve argümanları paylaşan İbnü'l-Hatîb'i de zımnen muhatap aldığı söylenebilecektir. Bunun yanı sıra, İbnü'l-Hatîb'in, Abdülmuttalib'in hanîflerden olduğunu iddia etmesi, Hz. Peygamber'in ifadesini muhatabın gönlünü hoş etmek veya en iyi ihtimalle onun dinden soğuması ve irtidadına engel olmaya yönelik bir beyan olarak yorumlaması da Ali el-Kârî'nin -İbnü'l-Hatîb'in ismini vermeksizin- şiddetle tenkit ettiği hususlardandır.¹⁴¹

¹³⁷ Saçaklızâde Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Bekir el-Mar'aşî el-Hanefî, *Risâle fi ḥaḳkı vâlideyi'n-Nebî* (Dersâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1306 H), 10.

¹³⁸ Molla Muhyiddin Mehmed Bahâeddinzâde, *el-Ḳavlü'l-faşl şerḥu'l-Fıkhî'l-ekber li'l-İmâmi'l-a'zam Ebî Ḥanîfe* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2011), 422-423.

¹³⁹ Bahâeddinzâde, *el-Ḳavlü'l-faşl*, 423.

¹⁴⁰ Ali el-Kârî'nin doğrudan muhatabının muhtemelen İbnü'l-Hatîb olduğu tespitine (Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi* [Ankara: Otorite Yayınları, 2015], 264) temkinli yaklaşmak gerekir. Zira Ali el-Kârî, söz konusu eleştirisinin başındaki "Kemal Allah'a mahsustur. Öyle olmasaydı, en yüksek makama gelmiş böyle fâzıl bir kimse çok daha evleviyetli bir delilden nasıl gafil kalabilirdi?" ifadesiyle (Ali el-Kârî, *Edilletü mu'tekâdi Ebî Ḥanîfe fi ebeveyi'n-Nebî*, 5/496) İbn Kemal Paşa'nın ismine telmihte bulunmakta, hayret ettiği kimseyi "fetvâ makamında en üst mertebeye ulaşmış bir Hanefî âlim" (Ali el-Kârî, *a.e.*, 5/498) olarak tanımlaması da İbn Kemal Paşa'nın dönemin şeyhülislamı olması vakiasıyla örtüşmektedir.

¹⁴¹ Ali el-Kârî, *Edilletü mu'tekâdi Ebî Ḥanîfe*, 5/475, 484-485.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî. *Keşfü'l-ḥafâ' ve müzîlü'l-ılbâs 'ammâ iş-tehera mine'l-eḥâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351 H.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: y.y., 1313 H.
- Akçay, Mustafa. *Hız. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Akçay, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 1-27.
- Ali el-Kârî, Molla Ebü'l-Hasen Nûreddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe fî ebeveyi'n-Nebî*. thk. Muhammed Târik Mağribiyye. *Mecmû'u resâ'ili'l-'Allâme el-Mullâ 'Alî el-Kârî*. der. Muhammed Hallûf el-Abdullah. 5/451-501. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2016.
- Ali el-Kârî, Molla Ebü'l-Hasen Nûreddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *el-Esrârü'l-merfû'a fî'l-aḥbârî'l-mevzû'a*. thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1986.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer. *Fetḥü'l-bârî bi-şerḥi Şaḥîhi'l-Buḥârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerḥu Şaḥîhi'l-Buḥârî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-'ârîfin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bahâeddinzâde, Molla Muhyiddin Mehmed. *el-Kavlü'l-faşl şerḥü'l-Fıkhî'l-ekber li'l-İmâmi'l-a'zam Ebî Hanîfe*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şâḥih*. şrh. ve haz. Muhibbüddin el-Hatîb vd. 6 cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1980.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şîu-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Bulut, Halil İbrahim – Küllü, Cebrail. "Şeyh Müfîd'in Ebû Tâlib'in Dinî Konumuna Dair Görüşleri". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2021), 754-779. <https://doi.org/10.18403/emakalat.900481>
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333 H.

- Ceyhan, Semih – Orkhan Musakhanov. “Osmanlı Süfîlerinin Ebeveyn-i Resûl Risâleleri”. *Rûhu Pak Cediti Pak: Abdülehad Nûrî-i Sîvâsî'nin Ebeveyn-i Resûl Risâlesi (İnceleme-Metin)*. mlf. Abdülehad Nûrî. 50-78. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl. *Müsnedü'd-Dârimî el-ma'rûf bi-Süneni'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli. 7 cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Fıkhü'l-ekber*. Ankara: Milli Kütüphane, 1318/3, 53b-54b.
- Erdoğan, İsmail. “Hatibzadeler Ailesinin Amasya İlim Adamları Arasındaki Yeri”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu 21-23 Nisan 2017 Bildiriler Kitabı*. 2/405-412. Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017.
- Erken Dönem Osmanlı İlmiye Teşkilatı Kaynakları: XVI. Yüzyıl Osmanlı Ulema Defterleri. haz. Ercan Alan – Abdurrahman Atçıl. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2018.
- Furat, Ahmet Suphi. “Hatib Kasımoğlu, Hayatı ve Eserleri”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu 21-23 Nisan 2017 Bildiriler Kitabı*. 2/381-386. Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017.
- Gazzî, Ebû'l-Mekârim Necmüddin Muhammed b. Muhammed el-Âmirî ed-Dımaşkî. *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*. thk. Halîl el-Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Gömbeyaz, Kadir. “Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi”. *Bilimname* 38/2 (2019), 57-81. <https://doi.org/10.28949/bilimname.592278>
- Gömbeyaz, Kadir. “İbnü'l-Cezerî'ye Nispet Edilen Ebeveyn-i Resûl Risalesi Üzerine Birtakım Mülâhazalar”. *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu 01-04 Kasım 2018/Bursa*. 907-922. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Gürbüz, İncinur Atik. “Tuhfetü'l-Uşşâk Üzerine Tespitler”. *Tuhfetü'l-Uşşâk*. mlf. Kâsimî. 11-102. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şaîhîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Halebî, İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim. *Risâle fi haqqı ebeveyi'r-Resûl*. thk. Ebü'l-Berâ' Ali Rızâ b. Abdillâh b. Ali Rızâ el-Medenî. Kahire: Dâru'l-Meâric, 2008.
- Halebî, İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim (?). *Risâle fi şerefi'l-Kıraşi Nebiyinâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2061/2, 73a-75a.
- Husayn, Nebil A. “Treatises on the Salvation of Abū Ṭālib”. *Shii Studies Review* 1 (2017), 3-41. <https://doi.org/10.1163/24682470-12340001>

- İbn Kemal Paşa, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman. *el-Ferâ'id ve'l-fevâ'id*. thk. Ahmed Fevvâz el-Humeyyir. *Mecmû'ü resâ'ili'l-'Allâme İbn Kemâl Bâsâ el-müteveffâ senete 940 h.* der. Muhammed Hallûf el-Abdullah. 3/203-359. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İbn Kemal Paşa, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman. *Münîre (fi'l-mevâ'iz ve'l-'akâ'id)*. thk. Hamza el-Bekrî. *Mecmû'ü resâ'ili'l-'Allâme İbn Kemâl Bâsâ el-müteveffâ senete 940 h.* der. Muhammed Hallûf el-Abdullah. 5/7-163. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İbn Kemal Paşa, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman. *Risâle fi' hakkı ebeveyi'n-Nebî*. thk. Abdülcevâd Hammâm. *Mecmû'ü resâ'ili'l-'Allâme İbn Kemâl Bâsâ el-müteveffâ senete 940 h.* der. Muhammed Hallûf el-Abdullah. 5/345-362. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İbn Kemal Paşa, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman. *Risâletü't-ţafra*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmaları, 100, 118a-122a.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Nâsıruddin ed-Dımaşkî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Mevridü's-şâdî fi mevlidi'l-Hâdî*. thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükri. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdâdî. *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhû*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1988.
- İbnü'l-Hatîb, Muhyiddin Mehmed b. Molla el-Hatîb Kâsım el-Amâsî. *İnbâ'u'l-ıstıfâ' fi hakkı âbâ'i'l-Muştafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullâh, 405/4, 79b-109b.
- İbnü'l-Hatîb, Muhyiddin Mehmed b. Molla el-Hatîb Kâsım el-Amâsî. *İnbâ'u'l-ıstıfâ' fi hakkı âbâ'i'l-Muştafâ*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin, 484, 1a-52b.
- İbnü'l-Hatîb, Muhyiddin Mehmed b. Molla el-Hatîb Kâsım el-Amâsî. *Tuhfetü'l-uşşâk*. İzmir: İzmir Milli Kütüphane, 778/2, 1b-29a.
- İbnü'l-Hatîb, Muhyiddin Mehmed b. Molla el-Hatîb Kâsım el-Amâsî. *Tuhfetü'l-uşşâk*. Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 3995, 8a-36a.
- İbnü'l-îmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zehab fi aḥbâri men zehab*. thk. Abdülkâdir el-Arnâût – Mahmûd el-Arnâût. 10 Cilt. Dımaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler - XVIII. Yüzyıl*. ed. Ahmed Hamdi Furat vd. 2/47-95. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. M. Şerefeddin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh. *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-eḥak*. İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetehânesi 1280 H.
- Kılavuz, Ulvi Murat. "Mezhebî Kimlik, Siyasal Mücadele ve Toplumsal Gerçeklik Sarmalında Bir Âlim-Bürokrat Olarak Kemalpaşazâde: Ebeveyn-i Resûl Risâlesi Bağlamında Bir Değerlendirme". *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol vd. 1/199-222. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Kummî, Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ İbn Bâbeveyh. *el-İ'tikâdât*. thk. İsmâüddin es-Seyyid. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413 H.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Ḳur'ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 22 cilt. 2. Basım, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *Kitâbü't-Tezkire bi-ahvâli'l-mevtâ ve 'ulûmi'l-âḥire*. thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrâhim. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425 H.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne: Tefsîru'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayan – Seyit Ali Kahraman. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Şaḥîḥu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955-1956.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed. *et-Teysîr fî't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Nûrî, Abdülehad. *Te'dîbü'l-mütemerridîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5293. 278b-315a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru'l-Faḥri'r-Râzî el-meşhûr bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîḥi'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rûmî, Hakîm İshâk. *Şerḥu'l-Fıḫi'l-ekber el-müsemmâ Muḥtaşaru'l-ḥikmeti'n-nebeviyye*. thk. Bajazid Nicević. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Saçaklızâde, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Bekir el-Mar'aşî el-Hanefî. *Risâle fî ḥaḳḳı vâlideyi'n-Nebî*. Dersâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1306 H.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed. *el-Maḳâşidü'l-ḥasene fî beyâni keşîrin mine'l-eḥâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Abdullâh Muhammed es-Siddîk. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979.

- Sînobî, İlyas b. İbrâhim. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber (Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi içinde)*. thk. Fethi Kerim Kazanç. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Neşru'l-‘alemeyni'l-münîfeyn fi İhyâ'i'l-ebeveyni's-şerîfeyn. er-Resâ'ilü'l-‘aşr*. 103-118. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâ'ilü'l-makâlât*. thk. İbrâhim el-Ensârî. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfîd, 1413 H.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Cîze: Dâru Hecr, 2001.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'id-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî – Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Selmân. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1996.
- Turgut, Ali. “Muhyiddin Mehmed, Hatibzâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/84. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Tümer, Günay. “Âzer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Üzüm, İlyas. “Molla Kâbız”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/254-255. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârezmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'îki javâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ'*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

**The First Link of Ottoman Literary Tradition of Treatises on the Parents of the Prophet:
Ibn al-Khaṭīb al-Amāsī's (d. 940/1534) *Inbā' al-iṣṭifā' fi ḥaqq ābā' al-Muṣṭafá***

Extended Summary

In Islamic thought, the roots of the issue of the religious status of the Prophet's parents (*abaway al-Rasūl*) and their position in the hereafter may be traced back to the narrations from the Prophet. In fact, it is mentioned in some narrations that the Prophet wondered about the status of his parents, while in others that they are unsaved/in Hell. From the theological perspective, the issue originally arose with the argument that the Prophet's ancestors were safeguarded from *shirk*, which was an extension of the Shī'ah's view of the imāms' infallibility (*iṣmah*). According to them, the Prophet's parents are among the people of salvation (*ahl al-naḡāh*) and are deserving of heaven. In response, it was contended, based on some narrations from the Prophet, that his parents did not attain eternal salvation. The first written statement on the issue that survived these days is that of Abū Ḥanīfah in his *al-Fiḡh al-akbar* as "The Prophet's parents passed away on *kufr*." Throughout subsequent eras, as a result of the discussion of this topic by Sunnī scholars, a special written literature has developed on this topic. It should be emphasized that in the tradition of treatises on the Prophet's parents, the six treatises written on the subject by al-Suyūṭī (d. 911/1505) have the most prominent place.

The transfer of this topic to Ottoman scholarly circles began with the production of commentaries on *al-Fiḡh al-akbar*, as well as the explanation and defense of Abū Ḥanīfah's assertion within these commentaries. In addition, the dissemination of Sufism and the concept of *nūr-i Muḡammadī* in the public realm, and the religious struggle against Shī'ah was helpful in fostering discussion of the issue. The interest in this issue in the Ottoman era was demonstrated by the writing of specific treatises on the subject. Three treatises were written almost concurrently with each others. The first of these treatises historically, which is also the subject of this article, is *Inbā' al-iṣṭifā' fi ḥaqq ābā' al-Muṣṭafá*, the work written by Ibn al-Khaṭīb al-Amāsī (d. 940/1534) in the month Ṣafar in 931 AH and dedicated to the Sultan Suleiman I. It is conceivable that Ibrāhīm al-Ḥalabī's (d. 956/1549) *Risālah fi ḥaqq abaway ar-Rasūl*, composed around the same time (Shawwāl, 931 AH), was intended to refute his views. The third is Ibn Kamāl Pasha's *Risālah fi ḥaqq abaway al-Nabī*. Although the exact date of its writing cannot be determined it is understood that it was written about three years later. While Ibrāhīm al-Ḥalabī argues in his work that the parents of Prophet did not attain the eternal salvation, Ibn al-Khaṭīb al-Amāsī and Ibn Kamāl Pasha argue that they are among the people of salvation.

The treatise of Ibn al-Khaṭīb consists of an introduction, two chapters, and a conclusion (*khātimah*). In it, he provides evidence to support the idea that the Prophet's parents are among the people of salvation (*ahl al-naḡāh*). The introduction is about the "noble lineage" of the Prophet and his birth. Ibn al-Khaṭīb emphasized in the introduction that it is obligatory for every Muslim to be respectful to the Prophet. This fact, to which all authors of treatises on the Prophet's parents pay emphasis, seems to be one of the primary motivations for Ibn al-Khaṭīb's treatise. In order to demonstrate the Prophet's "noble

lineage” and that he was descended from a distinguished lineage through his mother and father –as well as his ancestors– Ibn al-Khaṭīb uses verses, narrations, and historical cases. To support this, he mentions that even during the period of Jāhiliyyah, the Quraysh were described as “ahl Mecca,” “Ahl Allāh,” “ahl al-Ḥaram,” “neighbors of Bayt Allāh,” “rulers of the Ka‘bah,” etc., and that they performed the service of the Ḥaram region perfectly and other rulers showed respect to them. Ibn al-Khaṭīb also quotes narrations stating that the Prophet’s ancestors, beginning with Ismā‘īl, followed the religion of Abraham, namely Ḥanīfism. He asserts that Ḥanīfs existed throughout the age of Jāhiliyyah, and that ‘Abd al-Muṭṭalib, the Prophet’s grandfather, was one among them. Citing numerous narrations regarding ‘Abd al-Muṭṭalib, he implies that he was a believer.

The phenomenon of revival/*iḥyā’* is another ground for Ibn al-Khaṭīb to believe that the Prophet’s parents attained eternal salvation. By citing the narration on this topic, he asserts that the Prophet’s parents were revived by God and then they believed in him. In addition, Ibn al-Khaṭīb’s explanations and inferences that the Prophet’s parents are among the people of salvation (*ahl al-najāh*) also reveal his commitment to the concept of *nūr-i Muḥammadi*.

Ibn al-Khaṭīb, on the other hand, states that the primary reasons for his position on this issue are to avoid hurting the Prophet and to bring relief to hearts of the Muslims. From this perspective, his defense that the Prophet’s parents achieved salvation is an attempt to prevent Muslims’ minds from having a negative image about the Prophet. For this purpose, Ibn al-Khaṭīb also mentions the benefits of defending the claim that the Prophet’s parents achieved the eternal salvation.

In the second chapter of the treatise, Ibn al-Khaṭīb provided verses, ḥadīths, and narrations in response to objections and opposing views on this issue. In this context, he discussed the ḥadīth of *iḥyā’/revival* and attempted to demonstrate its possibility. In addition, he explained Abū Ṭālib’s religious status because it was relevant to the topic. He asserts that Abū Ṭālib accepted the Prophet’s truthfulness, but refrained from divulging it through testimony, and that the absence of testimony is not evidence of lack of faith. On the other hand, he is hesitant about Abū Ṭālib’s faith, citing the narrations that he did not forsake the religion of his ancestors at the time of his death and that he would be punished less than the unbelievers. The ḥadīths in which the Prophet, in response to the Companions’ questions about the religious status of their parents, stated that they were unsaved/in Hell and that his parents were with them are the primary evidence for the proposition that the Prophet’s parents did not achieve eternal salvation. Ibn al-Khaṭīb asserts that these ḥadīths preceded the ḥadīth of *iḥyā’* and that its determinations were invalidated by the ḥadīth of *iḥyā’*. In addition, he asserts that the Prophet responded in this manner in order to appease his interlocutors and prevent them from apostatizing.

Ibn al-Khaṭīb thinks that the expression “Prophet’s parents passed away on *kufr*” in *al-Fiqh al-akbar*, which is among the arguments of the opposing view, cannot belong to Abū Ḥanīfah based on the fact that the expression was not included in various copies of the work. However he asserts that even though this expression belongs to Abū Ḥanīfah, it

signifies that the Prophet's parents "passed away in the time of *kufri*, i. e., during the period of Jāhiliyyah."

Ibn al-Khaṭīb devoted the conclusion of treatise to the virtues of Ahl al-bayt. The author, who was a Ḥanafī-Māturīdī, mentions in this chapter the verses and ḥadīths about ‘Alī ibn Abī Ṭālib, on which the Shī‘ah’s understanding of imāmate is based along with presenting explanations about the virtues of Ahl al-bayt. At the same time, he also mentioned the narratives that discredited Shī‘ah in order to avoid the assumption that he was close to Shī‘ah, and stated that adherence to Ahl al-bayt cannot be identified with Shī‘ism.

Inbā’ al-iṣṭifā’ is not only the first example of the literature on the Prophet’s parents in the Ottoman times, but also an important document in terms of shedding light on the religious thought of the period, the debates among scholars, and origins or reflections of them in the eyes of people.

Keywords

Kalām, parents of the Prophet (*abaway al-Rasūl*), Ibn al-Khaṭīb al-Amāsī, Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-akbar*, *al-nūr al-Muḥammadī*.

Cerîr b. Atıyye'nin Nakîzaları

Esat Ayyıldız

Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı,
Kars, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0001-8067-7780> | esatayildiz@hotmail.com | <https://ror.org/04v302n28>

Öz

Cerîr b. Atıyye et-Temîmî (öl. 110/728 [?]), Emevî Döneminin en tanınmış Arap şairleri arasında yer almaktadır. Arap edebiyatında, daha ziyade övgü ve yergi temalarıyla tanınan Cerîr'in ardında bıraktığı hacimli şiir mirası ve elde ettiği geniş tanınırlık göz önünde bulundurulduğunda, onun İslami Dönemin en önemli şairlerinden olduğunu söylemek mümkündür. Bu akademik çalışmanın, Cerîr b. Atıyye'nin yalnızca nakîzalarının incelenmesine hasredilmesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla makalenin sınırlılığı sebebiyle, şairin kapsamlı biyografisi veya diğer şiir temalarındaki faaliyetleri hakkında, giriş kısmında yapılan kısa tanıtımın haricinde detaylı bir bilgi verilmemesi ön görülmektedir. Çalışmada benimsenen metot, ortaya atılan savların şairin bizzat kendi kasideleri aracılığıyla temellendirilmesini hedeflemektedir. Bu nedenle makale kapsamında Cerîr'e ait iki nakîza kasidesinin tam haliyle Türkçeye tercüme edilmesi ve incelenmesi planlanmaktadır. Cerîr'in nakîzaları, klasik Arap edebiyatında son derece önemli bir yer işgal etmektedir. Dolayısıyla bu şiirlerin somut örneklemeler üzerinden tetkik edilmesi, son derece önem arz etmektedir. Bu araştırmanın birincil kaynağı, Cerîr'in rakipleri ile giriştiği atışmaları kaydeden klasik eserler ve şairin kendi divanıdır. Bununla birlikte konuyla ilgili modern akademik çalışmalardan da istifade edilmiştir. Bu çalışmada örneklem, birisi Ferezdak'ı diğeri Ahtal'ı hedef alan Cerîr'in iki nakîzası üzerinden seçilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Edebiyatı, Klasik Arap Şiiri, Cerîr b. Atıyye, Nakîza, Nakâiz.

Atıf Bilgisi

Ayyıldız, Esat. "Cerîr b. Atıyye'nin Nakîzaları". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 95-124. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1197963>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	01 Kasım 2022 01 November 2022
Kabul Tarihi Date of Acceptance	04 Nisan 2023 22 April 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	15 Haziran 2023 15 June 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluifd.1197963
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/pub/uluifd

The Naqā'îd of Jarîr ibn 'Aṭiyya

Esat Ayyıldız

Assoc. Prof., Kafkas University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Arabic Language and Literature, Kars, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0001-8067-7780> | esatayildiz@hotmail.com | <https://ror.org/04v302n28>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Jarîr ibn 'Aṭiyya al-Tamimî (d. 110/728 [?]) was among the most well-known Arab poets of the Umayyad Period. It is possible to say that Jarîr, who is known for his praise and satire poems in Arabic literature, was among the few greatest poets of the Islamic Period, considering the voluminous poetic legacy he left behind and the wide recognition he has achieved. This academic study aims to focus only on the analysis of Jarîr's naqā'îd (flytings). Therefore, due to the limitations of the article, it is planned not to give any detailed information about the poet's comprehensive biography or his activities in other poetic themes, apart from the brief information given in the introduction. The method adopted in the study aims to prove the arguments through the poet's odes. For this reason, within the scope of this paper, it is planned to translate and analyze two naqîdas of Jarîr in their full form. Jarîr's naqā'îd occupy an extremely important place in classical Arabic literature. Therefore, it is extremely important to examine these poems through concrete examples. The primary source of this research is the classical works recording Jarîr's naqā'îd with his rivals and the poet's dîwân. In addition, modern academic studies on the subject will also be used. In this study, it is planned to select the samples based on Jarîr's two naqîdas, one targeting al-Farazdaq and the other al-Akhṭal.

Keywords

Arabic Language and Literature, Classical Arabic Poetry, Jarîr ibn 'Aṭiyya, Naqîda, Naqā'îd.

Citation

Ayyıldız, Esat. "Cerîr b. Aṭiyye'nin Nakîzaları". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 95-124. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1197963>

Giriş

Cerîr b. Atıyye et-Temîmî, Emevî Döneminin tanınmış Arap şairleri arasında yer almaktadır. Arap edebiyatında daha ziyade övgü ve yergi temalarıyla tanınan Cerîr'in ardında bıraktığı hacimli şiir mirası ve elde ettiği geniş tanınırlık göz önünde bulundurulduğunda, onun İslami Dönemin en önemli şairleri arasında olduğunu söylemek mübalağa sayılmayacaktır. Ebü'l-Ferec el-İsfehânî'ye (öl. 356/967) göre, künyesi Ebû Hazra olan şairin nesebi veya tam ismi, Cerîr b. Atıyye b. Huzeyfe b. Bedr b. Seleme b. Avf b. Kuleyb b. Yerbû' b. Hanzala b. Mâlik b. Zeyd Menât b. Temîm b. Murra b. Udd b. Tâbiha b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr şeklindedir.¹ Cerîr, nesebinden de anlaşılacağı üzere, Kuleyb b. Yerbû' kabilesinin bir üyesi olarak çöl kültürünün hâkim olduğu bir muhitte dünyaya gelmiştir. Annesi, yine mezkûr kabileyeye mensup olan Ümmü Kays bnt. Ma'bed'dir. Şairin Amr b. Atıyye ve Ebü'l-Verd b. Atıyye adında iki kardeşinin olduğu rivayet edilmektedir. İbn Kuteybe (öl. 276/889), Cerîr'in yedi aylık doğduğunu kaydetmektedir.²

Cerîr'in doğumunun öncesinde, annesinin oğlunun gelecekteki nakîza faaliyetlerinin habercisi olan bir rüya gördüğü ve onun ismini bu rüyasına binaen Cerîr koyduğu rivayet edilmektedir. Buna göre, Cerîr'in annesi ona hamileyken rüyasında bir ip doğurduğunu, bu ipin kendisinden düşerek bir adamın boğazına takılıp onu boğduğunu, ardından başka bir adamın boğazına takılarak onu da boğduğunu ve rüyası bitene kadar aynı olayın daha pek çok kez yinelenişini görmüştür. Daha sonra rüyasının manasını tabircilere danışmış, onlardan şair bir çocuk dünyaya getireceği ve bu çocuğun şiddetli şiirler söyleyerek insanların başına bela olacağı yorumunu almıştır. Bu nedenle oğluna, "ip" manasına gelen "cerîr" (جرير) ismini vermiştir.³ Ne var ki Cerîr isminin, Cerîr b. Atıyye'nin öncesinde de Araplar tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Buna kumandan sahâbî Cerîr b. Abdullah'ı (öl. 51/671) veya İslam öncesi Arap şairlerinden, asıl ismi Cerîr olan el-Mutelemmis'i (öl. -50/569 [?]) örnek vermek kâfidir.⁴ Bu nedenle Cerîr'in isminin konulması hususundaki mezkûr rivayetin, ilerleyen yıllarda onun nakîza sanatında kazandığı yüksek şöhreti desteklemek için kurgulanmış olabileceği fikri akla gelmektedir. Bu efsane, onun doğuştan bir nakîza şairi olduğunu tabiatüstü bir söylemle perçinlediğinden, Cerîr'e rakipleri karşısında önemli bir avantaj sağlamış olmalıdır.

Cerîr'in ne zaman doğduğunu kesin olarak tarihlendirmek mümkün görünmemektedir. Ancak Fuat Sezgin (öl. 2018), şairin doğum tarihi hususunda Hz. Ali'nin (r.a.) hilafetinin (35/656-40/661) başlangıcına veya bu tarihin kısa bir süre öncesine işaret etmektedir.⁵ Bu tarihlendirme hususunda, Sezgin'in ihtiyatlı yaklaşımını benimsemek makul görünmektedir. Gençliğini büyük şehirlerin uzağında geçiren Cerîr'in Basra ve Şam gibi

¹ Ebü'l-Ferec Ali el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs - İbrahim es-Se'âfîn (Beyrut: Dâru Sâdir, 1429/2008), 8/5.

² İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve ş-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/344.

³ Halîl b. Şâhîn ez-Zâhirî, *el-İşâra fi 'ilmi'l-'ibârât*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 624-625.

⁴ bk. Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/119.

⁵ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1967-2015), 2/313-314.

metropollere sonradan intikal ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim şairlerin kendilerini dönemlerinin önde gelen şahsiyetlerine kabul ettirebilmesi, büyük kentlerin sağlayacağı olanaklarla doğrudan ilişkilidir. Cerîr'in Halife Muâviye'nin (öl. 60/680) hilafet günlerinde, komşu kabilelere karşı girdiği geleneksel hicâ'(yergi) ve *fahr*(övünme) temalı şiirleri aracılığıyla şair kimliğini kabul ettirmeye başladığı anlaşılmaktadır. Cerîr zamanının siyasi ve kişisel mücadelelerine de dâhil olmuş, önemli kişilerin himayesini elde etmeyi başarmıştır. Örneğin Basra'da Irak'ın meşhur valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (öl. 95/714) ile tanışmış ve onun için methiyeler nazmetmiştir.⁶ Cerîr'in doğum tarihi gibi ne zaman vefat ettiği de tam olarak bilinmemektedir. İbn Kuteybe (öl. 276/889) onun takriben seksen yıllık yaşamının ardından Yemâme'de vefat ettiğini kaydetmektedir.⁷ Modern araştırmacılar ise Cerîr'in ölüm tarihi hususunda 111/729, 113/731 veya 115/733 senelerine işaret etmektedirler.⁸ Eldeki güvenilir verilerin yetersizliği dolayısıyla, bu tarihlendirmeler hususunda kesin bir yargıdan kaçınmak daha doğru görünmektedir.

Bu akademik çalışmanın, Cerîr b. Atıyye'nin yalnızca nakîzalarının incelenmesine hasredilmesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla makalenin sınırlılıkları hasebiyle, şairin kapsamlı biyografisi veya diğer şiir temalarındaki faaliyetleri hakkında, giriş kısmında aktardığımız bu tanıtıcı malumatın haricinde bilgi verilmeyecektir. Araştırmanın birincil kaynağı, Cerîr'in kendi divanı ile onun Ferezdak (öl. 114/732) ve Ahtal (ö. 92/710-11) ile aralarında teati ettikleri nakîzalarını aktaran klasik eserlerdir. Bununla birlikte konuyla ilgili modern akademik çalışmalardan da istifade edilecektir. Çalışmada benimsenen metot, ortaya atılan savların şairin bizzat kendi kasideleri aracılığıyla temellendirilmesini hedeflemektedir. Bu nedenle makale kapsamında Cerîr'e ait iki nakîza kasidesinin tam haliyle Türkçeye tercüme edilmesi ve incelenmesi planlanmaktadır. Günümüzde unutulmuş olan pek çok hadise, mekân ve kişiye atıflar yapan ve daha da önemlisi ağır ve anlaşılması güç bir dil kullanan Cerîr'e ait bu kasidelerin Türkçeye aktarılmasının bu makalenin önemini arttıracığı düşünülmektedir. Cerîr'in döneminin iki önemli şairiyle girdiği nakîzaları nakleden *Nakâ'izu Cerîr ve'l-Ferzadak* veya *Nakâ'izu Cerîr ve'l-Ahtal* gibi önemli edebiyat şaheserleri yahut Cerîr'in şahsi divanı, Türkçeye henüz kazandırılmış değildir. Klasik Arap şiiri üzerine çalışan araştırmacılar ve Orta Çağ dünya edebiyatı meraklıları için mühim bir kaynak sağlayacağından, özverili bir çalışmayı gerektiren bu klasik kaynakların istikbalde Türkçeye tercüme edilmesi faydalı olacaktır. Bu çalışmada ise örneklemin, birisi Ferezdak'ı diğeri Ahtal'ı hedef alan Cerîr'in iki nakîzası üzerinden seçilmesi planlanmaktadır.

1. Cerîr b. Atıyye'nin Nakîza Şairliği

Nakîza, en az iki şair arasında gerçekleşen bir şiir atışmasıdır. İlk şairin söylediği kasideye cevap vermek maksadıyla ikinci şairin aynı vezin ve kafiyeye bağlı kalarak yeni bir

⁶ Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 2/313-314; Cerîr'in Haccâc b. Yusuf'u methetmek maksadıyla nazmettiği birkaç şiirinin Türkçe tercümesi için bk. M. Faruk Toprak, *Sıradışı Bir Emevî Valisi Haccâc* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 282-286.

⁷ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 1/344.

⁸ Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 2/313-314.

kaside nazmetmesi sonucunda nakîza şiiri ortaya çıkmaktadır. Nakîza sanatının tarihsel açıdan İslam öncesine kadar uzandığı bilinmektedir.⁹ Ne var ki mezkûr sanatın böylesi bir tanınırlığa ulaşmasındaki en önemli öncünün Cerîr ve onun bu alandaki ezeli rakipleri olan Ferezdak ve Ahtal olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Methiye alanında gösterdiği başarıya karşın, Cerîr'in nakîza kasidelerinin Arap edebiyat tarihinde elde ettiği sağlam konum, şairin diğer temalardaki üretkenliğine denk tutulabilecek mahiyette değildir. Döneminin velut şairlerinden olan Cerîr, çağdaşı diğer şairlerle ömrü boyunca bir mücadelelinin içine girmiş ve ardında rekabetle dolu bir hayatın izlerini yansıtan büyük bir şiir mirası bırakmıştır.¹⁰ Cerîr'in nakîza sanatındaki üretkenliğinin boyutlarını tam manasıyla tespit etmek mümkün görünmemektedir. Nitekim şairin çağdaşları arasından kırk kişiyle hiciv teatisinde bulunduğu, ancak bunlardan günümüze sadece Ferezdak ve Ahtal ile aralarında geçen nakîzaların kaldığı, diğer şairlerle giriştiği şiir mücadelelerinin ise günümüze ulaşmadığı kaydedilmektedir. Hatta bu hususta, şayet Cerîr'in söylemiş olduğu nakîzalar günümüze ulaşmış olsaydı, Arap şiirindeki en hacimli divanın meydana geleceği iddia edilmektedir.¹¹ Geleneksel görüşlerde şairin bu alandaki üretkenliği mübalağa edilse de Cerîr'in en kapsamlı ve en seçkin nakîza ürünlerinin bahsi geçen iki meşhur rakibiyle arasındakiler olduğunu düşünmek daha makul görünmektedir.

Cerîr'in nakîza sanatı hususunda gösterdiği tutkuyu, bir takıntı veya fitri bir agresiflik olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Çünkü onun bu alanda gösterdiği kararlılık ve azim, döneminin sanat temayülleriyle ilişkilidir. Öyle ki Emevî Döneminde Cerîr ve arkadaşlarının aracılığıyla icra edilen nakîza sanatı, kimi zaman mizahi bir boyutla karşımıza çıkmaktadır. İster Basra'daki Mirbed'de ister halifelerin huzurunda tertiplenen meclislerde seslendirilmiş olsun, bu nakîzaların bir eğlence biçimi olarak kabul edildiği düşünülmektedir. O günlerde icra edilen nakîzalarda en kaba küfürlere ve mantık sınırlarını aşan mübalağalara yer verilmesi ise söz konusu şiirlerin mizahi boyutuyla ilişkili olmalıdır.¹² Nakîza sanatıyla iştigal eden şairler, rakiplerinin en ufak kusurunu dahi büyük bir istihza malzemesine dönüştürdüğünden, bu alanda faaliyet göstermek isteyen kişiler için sağlam kökleri olan güçlü ve zengin bir aşirete mensup olmak önem arz etmektedir. Bu durum, eski Arapların şeref, soy, zenginlik ve cömertliği yüceltmeleriyle ilişkilidir.¹³ Cerîr ise bu noktada, rakipleri karşısında bir dezavantajla mücadele etmek mecburiyetinde kalmıştır. Nitekim Cerîr'in babası Atıyye, iktisadi açıdan yetersiz birisi olmasının yanı sıra cimriliğiyle de oğlunun hasımlarının eline büyük bir koz vermiştir.¹⁴ Ancak Cerîr'in ilerleyen

⁹ Nakîza sanatının geniş tanımı ve tarihsel gelişimi için bk. Esat Ayyıldız, *Klasik Arap Şiirinde Emevî Dönemine Kadar Hiciv* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 130-135; Turgay Gökgez, "Arap Şiirinde Nakîza Türü", *Nüsha* 20/51 (2020), 31-56.

¹⁰ ez-Zirikli, *el-A'âm*, 2/119.

¹¹ Halil Merdem Bek, "Cerîr -3-", *Mecelletu mecma'i'l-İlmîyyi'l-Arabî bi-Dimaşk*, 30/4 (1955), 531.

¹² G. J. H. van Gelder, "Jarîr ibn 'Atıyya", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. J. S. Meisami vd. (Londra-New York: Routledge, 1998), 1/412.

¹³ bk. Muhammed Mahmut Olçun, "Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medîh Şairi en-Nâbiğa, Zuheyr ve el-'Aşâ", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi* 4/1 (2022), 2.

¹⁴ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-'Aşru'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Meârif bi-Mısır, ts.), 2/276.

sayfalarda mütalaa edeceğimiz nakîzalarında karşımıza çıkan keskin istihza örneklerinin, onun bu dezavantajının üstünü örtmeye yettiğini söylemek mümkündür.

Cerîr ve rakipleri, birbirlerini nakîzalarında olabilecek en ağır söylemlerle hicvetmişlerdir. Ama bu durum, onların birbirlerine fiziksel bir düşmanlık beslemelerine yol açmamıştır. Bu minvaldeki aşırı ifadelerin, namus ve şereflerine son derece düşkün olan kadim Araplar arasında bir kan davasına dönüşmemiş olması ilginçtir.¹⁵ Muhtemelen bu durumun ardında yatan gerçek ne Cerîr'in ne de arkadaşlarının birbirlerinin itham ve hakaretlerine fazla ehemmiyet atfetmedikleridir. Dolayısıyla onların birbirlerinin fahiş ifadelerini, edebiyatın nahoş bir cilvesi olarak telakki etiklerini düşünmek mümkündür. En azından Cerîr söz konusu olduğunda, onun içinde buldukları bu halin gereksinimleriyle son derece barışık olduğu söylenebilir. Nitekim bu sava birkaç delil göstermek mümkündür. Örneğin Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik (öl. 125/743), Ferezdak'ı Kûfe ve Basra valisi olan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin (öl. 126/743) zindanına hapsedtiğinde Cerîr, Hâlid'in huzuruna çıkmış ve ezeli rakibinin serbest bırakılması hususunda valiye bir methiye nazmetmiştir. Cerîr'e, Ferezdak'ın rezil olmasını neden istemediği sorulduğunda ise Allah'ın onu sadece kendi şiiiriyle rezil etmesini istediğini beyan etmiştir.¹⁶

Cerîr kendisiyle aynı kabilenin farklı boyuna mensup olan Ferezdak ile kırk yıl boyunca nakîza atışmaları icra etmiş ve ondan sayısız hakaret işitmiştir. Buna rağmen Ferezdak'ın ölümünü haber aldığı anda Cerîr'in üzülmesi ve sakalı ıslanacak derecede ağlaması, onun nakîza şiiirini sadece sanatsal bir icraat olarak değerlendirdiğinin diğer bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Üstelik Cerîr'in Ferezdak'ın ardından mersiye babında birkaç dize nazmettiği de rivayet edilmektedir. Cerîr'e nispet edilen bu dizeler gerçekten ona ait ise şairin rakibini adeta bir dost mesabesinde gördüğünü düşünmek mümkündür. Nitekim Cerîr şu dizesinde Ferezdak'ın daha uzun yaşamasını temenni etmektedir:

"مَاتَ الْفَرَزْدَقُ بَعْدَ مَا جَدَّعْتُهُ لَيْتَ الْفَرَزْدَقُ كَمَا كَانَ عَاشَ قَلِيلًا"

"Ben onu(n) (uzuvlarını) kestikten sonra Ferezdak öldü. Keşke Ferezdak biraz daha (uzun) yaşasaydı."¹⁷

Cerîr, Ferezdak'ın vefatının ardından nazmettiği mersiye babındaki diğer iki dizesinde, merhumun yerinin doldurulmayacağına işaret etmektedir. Ayrıca artık hiçbir hür kadının gebe kalmasının manasının olmadığını öne sürmekte ve onun kabilesindeki önemli konumuna işaret etmektedir:

¹⁵ Eski Arapların namus anlayışını detaylı şekilde ele alan bir kaynak için bk. Bichr Farès, *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1932).

¹⁶ bk. Ebû Hazra Cerîr b. Atiyye, *Dîvânu Cerîr bi-şerhi Muḥammed b. Ḥabîb*, thk. Numan Muhammed Emin Taha (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 3/602-608; Haz'al Hân, *Rîyâzu'l-Ḥaz'aliye fi's-siyâseti'l-insâniyye* (Mısır: Mektebe Hindîyye, h. 1321), 83-84.

¹⁷ Cerîr, *Dîvânu Cerîr bi-şerhi Muḥammed b. Ḥabîb*, 3/635.

"فَلَا حَمَلَتْ بَعْدَ الْفُرْقَانِ حُرَّةٌ وَلَا دَأَتْ حَمَلٍ مِنْ نَفَاسٍ تَعَلَّتْ
هُوَ الْوَأْفَادُ الْمَجْبُورُ وَالْحَامِلُ الَّذِي إِذَا التَّعَلُّ يَوْمًا بِالْعَشِيرَةِ زَلَّتْ"

"Ferezdak'ın (ölümünün) ardından (artık) hiçbir hür kadın gebe kalmasın! Gebelik halindeki kimse de nifastan temizlenmesin!

O, aşireti içerisinde gerekli bir elçi ve ayakkabı(lar)ın kaydığı (zorlu) günde (kabilelerinin sıkıntı-
larının sorumluluğunu) yüklenen (bir adamdır)."¹⁸

Cerîr'in aslında hicve ilk başlayan kişi olmadığı, onun daha ziyade kendisine ve kabilesine yergi söyleyenlere karşılık vermek için hiciv sanatıyla alakadar olduğu rivayet edilmiştir. Cerîr, kimi zaman iktidar sahibi insanlar tarafından tahrik edilen şairlerin hicvine maruz kalmış ve onlara karşılık vermek için yergiler nazmetmiş kimi zaman da arzu ettiklerini vermediği için kendisini hicveden şairlerin yergilerine karşılık vermiştir. Cerîr'in nakîza türünü her ne kadar bir sanat olarak gördüğü düşünülse de onun bu sanatla iştiğal etmesinin en önemli sebeplerinden birisi, kendisini sınırlendiren insanlar olmuştur. Örneğin Haccâc bir keresinde Cerîr'e niçin iffetli kadınlara iftira attığını sorduğunda, insanların kendisini tahrik ettiklerini sonra da kendisine mukayyet olamadığını beyan etmiştir.¹⁹

Cerîr'in nakîza kasideleri incelendiğinde, bu ürünlerin hiciv ve fahriyenin güzel bir harmonisi olduğu görülmektedir. Müstakil gazeller nazmetmeye ilgi göstermeyen Cerîr, nakîza kasidelerinin girişinde etkileyici nesib bölümlerine yer vermekten geri durmamıştır. Rakibinin annesini en münasebetsiz sahnelerde betimlemekten çekinmediği bazı nakîzalarının girizgâhlarında, kendi müşfik duygularını ifade etmiştir. Bu durum, onun tek bir manzume içerisinde birbirine zıt unsurları nasıl bir araya getirebildiğinin güzel bir örneğidir.²⁰ (İleride ele alınacak nakîza kasidesi, bu duruma örnek olarak gösterilebilir.) Gerek kadim gerekse modern araştırmacıların Cerîr'in şiirleri hakkında ittifak ettikleri noktalardan birisi, kasidelerinin girizgâhının son derece başarıyla nazmedilmiş olduğudur. Girizgâh kompozisyonunda her iki rakibini de geride bırakan Cerîr, nakîzalarında son derece vurucu ifadeler kullanmış, rakiplerine nazaran ritmik açıdan daha hoş bir harmoni elde etmiş ve beyanatını kelimelerini karmaşıklaştırmadan ortaya koymayı başarmıştır.²¹ Cerîr'in nakîza sanatındaki ustalığını gösteren en önemli meziyetlerinden birisi, tek bir şiirin içerisinde döneminin iki belirgin üslubunu insicamlı şekilde kullanabiliyor olmasıdır. Diğer bir deyişle o, tek bir kasidenin içerisinde hem gösterişli ve zorlu bir üslup olan bedevi tarzını hem de daha anlaşılır bir tarz olan dönemin popüler üslubunu ustaca har-

¹⁸ Ebû Hazra Cerîr b. Atıyye, *Şerhu Dîvâni Cerîr*, şrh. Muhammed İsmail Abdullah es-Sâvî (Mısır: Matbaatu's-Sâvî, ts.), 88.

¹⁹ Yahya Suzan, *Arap Şiirinde Hiciv: Başlangıçtan Abbâsî Dönemine Kadar* (Konya: Aybil Yayınları, 2012), 71.

²⁰ bk. Ebû Temmâm, *Naķā'izu Cerîr ve'l-Aħtal*, haz. Antûn Sâlihânî el-Yesû'î (Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâsûlikiyye li'l-Abâ'i'l-Yesû'îyyîn, 1922), 140-148.

²¹ Ğâzî Tuleymât - İrfan el-Eşkar, *eş-Şu'arâ' fi'l-Asri'l-Umevî* (Şam: Dâru'l-Fikr, 2009), 251.

manlamayı başarmıştır. Cerîr'in toplumun hem alt hem de üst sınıfından belirli bir hayran kitlesi elde etmesinde, onun benimsediği bu üslubun etkisi olabilir. Cerîr, onu en büyük şairler arasında sayan çağdaşları, daha sonraki kuşaklara mensup eleştirmenler ve de filologların hayranlığını kazanmaya muvaffak olmuştur.²² Cerîr'in nakîza nazmında nasıl bir yol izlediği, gelecek iki bölümde onun Ferezdak ile Ahtal'a nazmettiği kasideleri incelendiğinde daha iyi anlaşılacaktır.

2. Cerîr b. Atıyye'nin Ferezdak'a Karşı Nazmettiği Nakîzaları

Cerîr'in baş rakibi Ferezdak ile giriştiği nakîza atışmalarının anlaşılması için, onların arasındaki kabile ilişkilerinin ana hatlarıyla bilinmesi gerekmektedir. Cerîr, Ferezdak ile esasen aynı kabileye, yani Benû Temîm'e mensuptur. Ama dönem insanı tarafından (öznel bir yorumlamayla), onların mensup olduğu alt kolların asalet açısından birbirine denk olmadığı kabul edilmektedir. Cerîr, Benû Temîm'in pek saygı görmeyen bir koluna mensuptur. Ama Ferezdak'ı hicvederken onun insanlarca asil kabul edilen soyunu (Benû Mucâşi^ç) hedef almaktan vaz geçmemiş ve rakibine nesebi üzerinden hücum etmiştir. Elbette bunu yaparken bütün kabileyi zan altında bırakmaktan çekinmemiş ve Benû Mucâşi'nin bizzat Allah tarafından rezil edildiğini iddia etmiştir. Onun asil kişileri dahi zilletle itham edebilmesi, genellikle Cerîr'in hiciv sanatındaki üstünlüğüne yorulmaktadır. Ancak elbette bu yorumlama sübjektiflikten uzak değildir. Bu noktada Cerîr'in Ferezdak'ın zayıf yanlarını kaygısızca hedef almasının en belirgin örneklerinden birisi, Ferezdak'ın ninesinin bir zamanlar cariye olduğunu öğrenip daima ailesinin asaletiyle iftihar eden Ferezdak'ı itibarsızlaştırmasıdır.²³ Elbette Cerîr'in bu taktiği gerek o dönemin gerekse günümüzün etik değerlerine tamamen aykırıdır. Ne var ki söz konusu Emevî Dönemi nakîza sanatı olunca, şairlerin birbirlerinin ailelerindeki kadınları münasebetsiz şekilde konu edinmesi, maalesef sıradan bir olay haline dönüşmüş durumdadır.

Cerîr, Ferezdak için nazmettiği nakîzalarında, onu hayvanları damgalamakta kullanılan kızgın demirle damgaladığını iddia etmekte ve onu zelil duruma düşmüş bir hayvan mesabesine indirmektedir. Öte yandan bu minvaldeki nakîzalarda yergi, daima Ferezdak'a hasredilmiş değildir. Örneğin Ferezdak'ı zelil bir hayvan konumuna indirdiği bir beyitte, Ahtal'ın da burnunu kestiğini iddia etmektedir.²⁴ Nakîza şiirlerinde bu minvaldeki ampütasyonlara yapılan atıflar, ilhamını intikam duygularıyla gerçekleştirilen yaşanmış eylemlerden alsa da Cerîr'in bu söylemleri sadece mecazi anlamda kullandığı ortadadır. Cerîr'in Ferezdak'ın veya onun kabilesinin şerefini hedef aldığı dizelerinde, kendisini veya kendi kabilesini yüceltmesi, İslam öncesinden beri süregelen *fağır-hicâ*' dengesinin devamlılığından başka bir şey değildir.²⁵ Elbette şairlerin bu minvaldeki atışmalarındaki savlarını gerçeklikle bağdaştırmamak gerekir. Nitekim bu kasidelerdeki ithamların büyük bir çoğunlu-

²² van Gelder, "Jarîr ibn 'Atıyya", 1/412.

²³ Cerîr, *Dîvânu Cerîr bi-şerhi Muḥammed b. Ḥabîb*, 3/939-944; Aida Qasımova, *Ərəb Ədəbiyyatı: V-XIII Əsrlər* (Bakü: Qasımova A.Ş. 2019), 294.

²⁴ bk. Cerîr, *Dîvânu Cerîr bi-şerhi Muḥammed b. Ḥabîb*, 3/939-944.

²⁵ bk. Cerîr, *Dîvânu Cerîr bi-şerhi Muḥammed b. Ḥabîb*, 3/939-944.

ğu, şairlerin kendi iftira, yalan, uydurma veya en iyi tabirle yakıştırmalarıdır. Dolayısıyla bu şiirlere binaen kesinlikle sosyolojik bir çıkarımda bulunulmaması daha uygun olacaktır.

Cerîr'in Ferezdak'a hitaben nazmettiği nakîzalarında nesep ilişkilerini sıklıkla vurgulaması ve aynı savları sürekli gündeme getirmesi, örneğin Ferezdak'ın bir demirci kölenin soyundan geldiğini iddia etmesi, kimi zaman modern okuyucuları sıcak kadar sık tekrarlanan bir motiftir.²⁶ Ne var ki Cerîr'in bu iddialarındaki ısrarcılığını boş yere söylenmiş ifadelerden ibaret görmemek gerekir. Nitekim Cerîr'in bu savlarının sayısız kez tekrarlanması, insanların zihninde onun hasmının bu hasletlere gerçekten sahip olduğu kanaatini uyandıracığından, bu metot, şairlerin yaşadığı dönem içerisinde görevini layıkıyla yerine getirmiş olmalıdır. Cerîr'in Ferezdak'a hitaben nazmettiği, otuz yedi beyitten teşekkül eden aşağıdaki nakîzası, onun Ferezdak'ın hicvedilmesi hususunda benimsediği tipik stratejisini genel itibarıyla yansıtmaya muktedirdir:

1. زَارَ الْفَرْزْدَقُ أَهْلَ الْحِجَارِ فَلَمْ يَخْطُ فِيهِمْ وَهُمْ وَمِثْلُهُ
2. وَأَخْرَجْتَ قَوْمَكَ عِنْدَ الْحَطِيمِ وَبَيْنَ الْبَيْعَةِ وَالْعَرَقِ
3. وَجَدْنَا الْفَرْزْدَقَ بِالْمَسْمِينِ حَيِيَّتِكَ الْمَدَاخِلِ وَالْمَشْتَهَدِ
4. نَقَاكَ الْأَعْرُ ابْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بِحَقِّكَ تُنْفَسِي عَنِ الْمَسْجِدِ
5. وَشَبَّهْتَ نَفْسَكَ أَشَقَمَى تُمُودَ فَقَالُوا صَاحِبَاتٌ وَمَهْتَمِدِ
6. وَقَدْ أَجَلُوا حِينَ خَلَّ الْعَذَابُ نَالَاتٍ لَيْسَالٍ إِلَى الْمَوْعِدِ
7. وَشَبَّهْتَ نَفْسَكَ خُوقَ الْحِمَارِ حَيِيَّتِكَ الْأَوَارِي وَالْمِرْدِ
8. وَجَدْنَا جَبِيْرًا أَبَا غَالِبٍ بَعِيدَ الْقَرَابَةِ مِنْ مَعْبَدِ
9. أَتَجْعَلُ ذَا الْكَبِيرِ مِنْ مَالِكٍ وَأَيُّنَ سُهَيْلٍ مِنْ الْفَرْزُدِ
10. وَشَرُّ الْفِئَلَاءِ ابْنُ خُوقِ الْحِمَارِ وَتَلَقَّيْتُ فُقَّةَ بَيْرَةَ بِالْمَرْصَدِ
11. وَعَرَفْتُ الْفَرْزْدَقَ شَرُّ الْعُرُوقِ حَيِيَّتِكَ النَّسْرَى كَأَبِي الْأَزْزُدِ
12. وَأَوْصَى جُبَيْرٌ إِلَى غَالِبٍ وَصِيَّةَ ذِي الرَّحِمِ الْمُجْهَدِ
13. فَقَالَ أَرْفَعَنَّ بِلِسِي الْكَتِيفِ وَخَلَّكَ الْمَشَاعِبِ بِالْمَرْيَدِ
14. وَجَعَلْتَنِي خَطًّا بِمَا الْمَنْقَرِيُّ كَرَجَجِعَ يَدِ الْفَالِحِ الْأَخْرَدِ

²⁶ bk. Cerîr, *Dîvânü Cerîr bi-şerhi Muḥammed b. Ḥabîb*, 3/939-944.

15. تَشَاءُ ب مِنْ طُول مَا أُبْرِكَتْ تَتَّأُوبُ ذِي الرُّقِيِّهِ الأُدْرِدِ
16. فَهَلْ تَأَزَّتْ بَيْنَتِ القُيُونِ وَتَتَّكِرُكَ شَوْقًا إِلَى مَهْدِ
17. وَهَلْ تَأَزَّتْ بِحِلِّ النَّطِّاقِ وَدَقِّ الحَلَّاحِيهِ وَالْمَعْضِ
18. فَأَصْصَبَحْتَ تَقْفُهُ أُنَارُهُمْ ضُحَى مِثْلِ مِثْلِ الجَادِبِ الأَعْفِ
19. كُلِّ بِلَاءٍ وَجَدْتُمْ بَنِي مِنْقَرٍ سِيْلَاحَ قَتِيلِكُمْ المُنْدِ
20. تَقُولُ نَوَارُ فَضَحَتِ القُيُونِ فَأَيُّ لُفِّ رَزْدُقٍ لَمْ يُؤَلِّ
21. وَقَالَتْ بِذِي حَوْمَلٍ وَالرِّمَاحِ شَهْدَتِ وَآيَتِكَ لَمْ تَشْهَدِ
22. وَقَالَتْ أَلْفَ رَزْدُقٍ بِالْكَابِتِينِ وَعِزِّ ذَلِّ مِنَ الحَمِيمِ الأَسْوَدِ
23. فَزَوَّعَ لِحْيَتَكَ أَكْحِيَارُهُ وَأَصْرَحَ لِحْيَتَكَ لَمْ تُفْسِدِ
24. وَأَذِنَ العَمَلَةَ وَأَذِنَ القَمْعُومِ وَوَسَّعَ لِكِرْبِكَ فِي المَقْعِ
25. فَزَوَّعَتْ البُعَيْتِ إِلَى ذِي الصَّلِيلِ مَعَ القَمْعِ فِي المَرَسِ المُحْصِ
26. وَقَدْ فَرُّوا جِوِينَ جَدَّ الرِّهَانِ بِسَامِ إِلَى الأَمْرِ الأَبْعِ
27. يُفْطِرُ بِالجَمْرِ رِي أَنْفَاسَهُمْ بِئْسَ العِيَانِ وَلَمْ يُجْهِدِ
28. فَإِنَّا أَنَا نَحْنُ نُحِبُّ الوَفَاءَ جِدَارِ الأَحَادِيثِ فِي المِشْهَدِ
29. وَلَا نَحْتَسِبِي عِنْدَ عَقْمِ الجِوَارِ بَعْرِ السُّيُوفِ وَلَا نَرْتَدِي
30. شَدَدْتُمْ حُبَّكُمْ عَلَيَّ عَندَرَةِ بِجَيْتِ السَّيْفِ لَمْ يُعَمِّدِ
31. فَلَمَّا احْتَبَيْتِ وَأَنْتِ السَّدِيلِ فَعَدْتِ عَلَيَّ أَسْنَتِ المَرِيِّ فُعْدِ
32. فَبُعْدًا لِقَوْمِ أَجَارُوا الرُّبُوبِ وَأَمَّا الرُّبُوبِ فَالْأَبْعِ
33. أَعْبَدْتِ فَوَارِسِ يَوْمِ العَبِيطِ وَأَيَّامِ بِشَرِّ بَنِي مَرْتَدِ
34. وَيَوْمًا بِنَلْقَاءِ يَا ابْنَ القُيُونِ شَهْدَتِ هَذَا الطَّعْمِ وَأَمْ تَشْهَدِ
35. فَصَحْنِ بَحْنِ أَيْجَرَ وَالْحَوْفَرَانِ بِوَرْدِ مِشْرِحِ عَلَيَّ السُّرُودِ
36. وَيَوْمَ البَحْرِ يَرِينِ الحُقُفَنَّا لَهْمُنَّ أَحَادِيثُ فِي القَمْعِ

37. نُعْضُ السُّيُوفِ بِحَامِ الْمُلُوكِ وَتَشْتَفِي الطَّمَّاحَ مِنَ الْأَرْضِ يَدٍ"

- “1. Ferezdak, Hicaz halkını ziyaret etti. (Fakat) onların içinde ne saygınlık gördü ne de övüldü.
2. Kâbe duvarının yanında ve (Medine’de yer alan) el-Bakî‘ân ile el-Ğarqad arasında kendi halkını rezil ettin!
3. (Kureyş’in her yıl birisini yazın, diğerini kışın gerçekleştirdiği) iki (seyahat) sezon (un)da Ferezdak’ı içi dışı pis (vaziyette) gördük.
4. Abdülaziz’in yakışıklı oğlu (Ömer) seni sürgün etti. Mescitten hakkınla sürgün ediliyorsun.
5. Kendini Semûd’un en kötüsüne benzettin ve dediler ki: ‘Yoldan çıktın ve hidayete ermedin.’
6. Azap geldiğinde, (söz verilen) zaman (gelip çatıncaya) kadar onlara da üç gece mühlet tanınmıştı.
7. Kendini eşeğin zekerine benzettin, (o eşek ki bağlandığı yer) habis halka(lar) ve demir(lerdir).
8. Ma‘bed (b. Zurâre b. Udus b. Zeyd b. Abdillâh b. Dârim)’in akrabalığından uzak şekilde, Cübeyr’i Ğâlib’in babası olarak bulduk. [Yani ey Ferezdak, senin gerçek deden aslında başka birisidir.]
9. (Gerçek atan olan bu köle) körükçüyü Mâlik’ten mi kılıyorsun? Suheyl (Yıldız) nerede el-Ferkad (Yıldız nerede?) [Yani bunların arasındaki uzaklık çok fazladır.]
10. Sütten kesilen (sıparın) en kötüsü Eşeğin Zekeri’nin oğludur. (Onun ninesi) Kufeyra, (dostuyla) pusuda buluşur.
11. Ferezdak’ın kökü, köklerin en kötüsüdür; habis bir toprak, yanmayan bir (çakmak) çubuktur.
12. Cübeyr, Ğâlib’e gayretli bir akrabanın vasiyeti ile vasiyette bulundu.
13. Dedi ki: ‘Demir maşasının kıvrımına karşı nazik ol! Matkapları törpü ile kazı
14. (Ferezdak’ın kız kardeşi) Cî’sin(’e gelince), (İmrân b. Murra) el-Minkarî iki hörgüçlü devenin kuru (toynaklı) elini döndürmesi gibi onu aşağı yatırıvermiştir.
15. Uzun (süre) diz çöktüğü için (yorulmuş), büyülenmiş dişsiz kişinin (büyünün etkisiyle) esnemesi (gibi) esnemektedir.
16. (Köle) demircilerin kızının intikamını almayı Mehded’e (duyduğun) arzusuyla (kardeşinin öcünü) terk etmedin mi?
17. (Cî’sin’in) kemeri(ni)n çözülmesinin, halhallerin(in) ve bilezik(lerinin) kırılmasının intikamını almadın mı?
18. Sen, kıvrık kuyruklu (ve) kısa adımlı (köpeğin) yürüyüşü (ile) sabahleyin onların izlerini sürmeye başladın.

19. Yabancı (asıllı) zayıfatınızın silahı(yla, kız kardeşine tecavüz eden) Benû Minkar'ı bitkin (vaziyette) buldunuz.
20. (Karın) Nevâr diyor ki: '(Köle) demircileri rezil ettin! Keşke Ferezdak (hiç) doğmasaydı!'
21. O dedi ki: 'Zû Havmel ve er-Rimâh'ta bulunmuşsun. Keşke bulunmasaydın.'
22. Ferezdak, demirci kıskacını ve bir heybe kara kömürü elde etti.
23. (Öyleyse) deden için onun körüklerini yama ve eşyanı tamir et ki mahvolmayasın!
24. Örsü indir, keseri indir ve (demirci dükkânının) yerinde körüğün için (alan) genişlet!
25. el-Ba'îs'i (köle) demirci ile birlikte sıkıca bükülmüş bir ipte haçlıya (yani Ahtal'a) kattım.
26. Yarış şiddetlendiğinde, yüksek mevkideki kişiye, (yani bendenize) uzaktaki emelde katıldılar.
27. (Yüksek mevkideki bu kişi) dizginleri bükerek ve yorulmaksızın koşu(şu)yla onların nefeslerini kesiyor(du).
28. Biz vefayı seven insanlarız, toplantı alanındaki sözlere (karşı) dikkat kesilmişiz.
29. Komşuluk akdi (söz konusu) olduğunda, huzur içerisinde, kılıcsız ve (rahat elbiseler) kuşanarak oturmayız. [Yani himayemiz altına aldığımız kimseleri korumak adına savaşa hazırız.]
30. Ceysân'da (Zubeyr'e yapılan bir) ihanet üzerine rahatça oturdunuz ve (Cemel Günü'nde) kılıç kına girmemişti.
31. Sen zelil birisi olarak rahatça kurulduğunda, alçak bir adamın kalçasına oturdun.
32. ez-Zubeyr'i koruyan halktan uzaktır; ama ez-Zubeyr'e gelince, o uzak olmasın!
33. el-Ğabît Günü'nün ve Bişr Benî Mersed Günleri'nin atlılarını ayıpladın.
34. Ey (köle) demircinin oğlu! Belkâ' Günü'nü, (o gün gerçekleşen) mızrak savaşını biz gördük, sen ise görmedin.
35. Öncü birliklerine bakan (ve subaşında toplanmış insanlar gibi olan) bir orduyla Ebcer ve el-Havfezân'a sabahleyin geldiler.
36. el-Bahîrân Günü'nde bizi takip ettiler. Toprak üzerinde onların (toynaklarının) izleri vardır.
37. Kılıçları kralların başlarına sokarız ve kibirli kimsenin kibrini iyileştiririz."²⁷

Cerîr bu nakîzasına, nesîb bölümüne girişmeden, direkt olarak hiciv temasıyla başlamaktadır. Bu durum, yergisel temponun kasidenin hemen girizgâhında yükselmesine sebebiyet vermekte ve şairin söylemlerinin son derece şiddetli olacağı izlenimini uyardırmaktadır. Kaside nazmında ayrıcalıklı bir konumu olan *ilk beyit* veya *maṭla'*, Cerîr'in Ferezdak'ın itibarsızlığını vurgulama gayesine hasredilmiş şekilde dinleyiciyi karşılamak-

²⁷ Cerîr, Şerhu Dîvâni Cerîr, 127-132.

tadır. Şair, herhangi bir laf cambazlığına yer vermeksizin, doğrudan doğruya onun saygı görmeyen ve insanların övgüsüne mazhar olamayan birisi olduğunu vurgulamaktadır. Cerîr ikinci beyitte, Ferezdak'ın rezilliğini daha ileri bir boyuta taşımakta ve onun kendi kabilesini de rezil ettiğini öne sürmektedir. Üçüncü beyitte, alışıldık şekilde Ferezdak'a hakaret edilmektedir. Cerîr dördüncü beytinde ise Ömer b. Abdülaziz'in Ferezdak'ı kötü davranışları nedeniyle Medine'den sürgün etmesini konu edinmektedir. Rivayetler, Ömer'in Ferezdak'a şehri terk etmesi için üç gün mühlet tanıdığını kaydetmektedir.²⁸ Cerîr'in keskin hiciv zekâsı, beşinci ve altıncı beyitlere gelindiğinde mutlak şekilde tezahür etmektedir. Nitekim o burada, Salih Peygamberin devesini öldüren Semûd kavminin mutlak surette helak edilmesinden önce, onlara tanınan üç günlük mühlet ile Ferezdak'a tanınan üç günlük süre arasında bir benzeşim kurmakta ve rakibini Semûd'un en kötü kişisiyle denk tutmaktadır. Cerîr'in bu üstün anlatımı, onun yalnızca sanatsal maharetini göstermemekte, aynı zamanda onun dinî bilgilere de son derece vakıf olduğunu ispatlamaktadır.

Cerîr yedinci dizede, *huķû'l-ħimâr* yani *eşeğin zekeri* ifadesiyle muhtemelen bir laf oyunu yapmayı hedeflemektedir. Nitekim Ferezdak'ın babasının, göğsündeki çıkıntı dolayısıyla, bu rahatsızlıktan muzdarip kişileri nitelemek için kullanılan *Ĥavzu'l-ħimâr* lakabıyla anıldığı kaydedilmektedir. Bu benzeşim, şârihler tarafından birbirleriyle bağdaştırılmış durumdadır.²⁹ Şair sekizinci beyitte, Ferezdak'ın nesebini hedef almaktadır. Bu bağlamda, Ferezdak'ın dedesi Sa'sa'a'nın kölesi olduğu bilinen Cubeyr'in, Ferezdak'ın ninesini hamile bırakan gerçek kişi olduğunu iddia etmektedir. Cerîr'in bu ithamı bir iftira olarak değerlendirilmektedir. Hiciv şairlerinin iftira atmaları son derece rahatsız edici ve nahoş bir durumdur; ancak kasidenin ilerleyen beyitlerinde, Cerîr'in bundan asla çekinmediğini düşündüren başka durumlarla da karşılaşmaktadır. Cerîr, dokuzuncu beyitte, kendi iftirasının doğru olduğu kabulüne binaen, Ferezdak'ın kendisini asil gösterme çabalarını çürütmeye çalışmaktadır. Onuncu beyit, hem ağır bir hakaret içermekte, hem de Ferezdak'ın ninesi Kufeyra'ya atılan iftirayı detaylandırmaktadır. On birinci beyit, Ferezdak'ın nesebine yapılan saldırının devamı niteliğindedir. Müteakip dizede ise Cerîr, alışıldık alaycı üslubuna geçiş yapmakta ve nakîzalarında sıkça kullandığı bir motife, yani "köle demirci" (*ķayn*) vurgusuna başvurmaktadır. Cerîr'in bu stratejisi, rakibinin gerçek atası olduğunu iddia ettiği Cubeyr'in demirci bir köle olması esası üzerine kurulmuş nahoş bir söylemden ibarettir; ama Cerîr'in bu ithamını nakîzalarında esprili bir üslupla durmaksızın yinelemesi, anlatının kaçınılmaz olarak son derece komik bir boyuta evrilmesine sebebiyet vermektedir. Bu nokta, Cerîr'in komedi anlayışının gözlemlenebileceği güzel örneklerden birini teşkil etmektedir. Şair buradaki söz konusu misalde, rakibinin sözde atasının oğluna aktardığı demircilik tavsiyelerine odaklanmış durumdadır.

On dördüncü beyte gelindiğinde, bu kez Cerîr'in asla kabul edilemez başka bir ithamıyla karşılaşmaktadır. Nitekim Cerîr burada, Ferezdak'ın kız kardeşi Ci'sin'in Benû

²⁸ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî el-Basrî, *Kitâbu'n-Nakâ'iz: Nakâ'izu Cerîr ve'l-Ferazdak* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/181.

²⁹ Basrî, *Kitâbu'n-Nakâ'iz: Nakâ'izu Cerîr ve'l-Ferazdak*, 2/181.

Minkar'dan İmrân b. Murra adındaki bir adamın tecavüzüne uğramasını konu edinmektedir. Bu durum, Cerîr'in nakîzalarında gerçekleri saptırmasının en belirgin örneklerinden biridir. Anlatıldığı kadarıyla, Ferezdak'tan intikam almak isteyen birisi, onun kız kardeşinin omzuna dokunmuş, Cerîr ise bu tatsız hadiseyi abartarak olayı kırk yıl boyunca anlatacağı bir tecavüz hikâyesine dönüştürmüştür. Bu bağlamda Cerîr, nakîzalarında durmadan Ci'sin'in toplu tecavüze uğradığını iddia etmiş ve her seferinde bu iddialarına yeni bir ayrıntı eklemekten de geri durmamıştır.³⁰ Cerîr'in bu gayriahlaki taktiği, aynı zamanda kız kardeşinin intikamını alamadığı için Ferezdak'ın kınanmasını da içermektedir. Dolayısıyla Cerîr bu surette hem rakibinin ailesindeki kadınların itibarını zedelemekte hem de onun mertliğini sorgulamaya açmaktadır. Elbette bu ithamlar, o dönemin Arap toplumunda karşılaşılabilecek en kötü durumlardan birisidir. Cerîr yirminci beyitte, Ferezdak'ın ailesinden yeni bir kadını, yani onun Nevâr adlı hanımını olaya dâhil etmekte ve hanımının Ferezdak'ı kötülediğini anlatmaktadır.

Cerîr, yirmi ikinci beyitte, “köle demirci” söylemine tekrar dönüş yapmakta, yirmi beşinci beyitte ise rakiplerini nasıl alt ettiğini anlatmaya koyulmaktadır. Şair müteakip dizelerinde kendisi ve kabilesiyle övünmektedir. Otuzuncu beyitte tekrar hasmına yönelmekte, onu ve kabilesinin eylemlerini, kusur ve başarısızlıklarını eleştirmektedir. Bu kısmıda en vurucu hamleyi sona saklayan Cerîr, kasidenin son beytinde kılıçlarını kralların başlarına sokarak kibirlenen insanların kibrini iyileştireceklerini söylemektedir. Bu söylem son derece iddialı olmasına karşın, Cerîr'in nakîzasındaki övünme temasının en dikkat çekici kısmıdır.

3. Cerîr b. Atıyye'nin Ahtal'a Karşı Nazmettiği Nakîzaları

Cerîr'in Ahtal'la nasıl ve neden hicivleşmeye başladığı, hâlâ büyük ölçüde gizemini koruyan bir vakadır; ama bu konuda meseleyi aydınlatmayı amaçlayan bazı izahlara rastlamak mümkündür. Bu husustaki bir rivayet, Ahtal'ın bir defasında Ferezdak'ı sanatsal açıdan Cerîr'den üstün tutmasının altını çizmektedir. Ahtal'ın bu fiili, kaçınılmaz olarak Cerîr'in alaycı gazabını üzerine çekmiştir. Cerîr'in Ahtal ile atışmalarında, Cerîr'in onu birçok kez mağlup ettiği düşünülmektedir. Ne var ki bu mağlubiyet, edebiyat tarihçileri tarafından genellikle Ahtal'ın sahip olduğu dinsel dezavantajla ilişkilendirilmektedir. Buna göre Cerîr, Hristiyan kökenli olan Ahtal'ı dinî tercihi sebebiyle aşağılamış; ancak Ahtal içinde yaşadığı toplumun değerlerine saygısızlık edemeyeceği için ona misliyle karşılık verememiştir.³¹ Bu teori belirli açılardan haklılık payına sahiptir; ancak bu noktada Ahtal'ın yeri geldiğinde içinde yaşadığı İslam toplumunun en kutsal değerlerini dahi hiçe sayan birisi olduğu unutulmamalıdır. Örneğin o, bir şiiirinde Ramazan'da oruç tutmaması, Mekke'ye hacca gitmemesi veya namaz kılmamasıyla iftihar etmektedir.³² Dolayısıyla Ahtal'ın bu noktada Cerîr'e mağlup olmasını, sadece dinî dezavantajına bağlamak

³⁰ Raymond Farrin, *Abundance from the Desert: Classical Arabic Poetry* (Syracuse: Syracuse University Press, 2011), 123-124.

³¹ bk. Qasımova, *Ərəb Ədəbiyyatı: V-XIII Əsrlər*, 293.

³² Esat Ayyıldız, “el-Ahtal'ın Emevilere Methiyeleri”, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi 57/2* (2017), 937.

esasen doğru olmayacaktır; lakin bu durumu tamamen göz ardı etmek de doğru değildir. Öte yandan söz konusu şairlerin üstünlüklerinin mukayesesi subjektiflikten kurtulamayacağı için, bu meselenin üzerinde fazla durmak haddizatında neticesiz kalacaktır.

Cerîr ile Ahtal arasındaki rekabetin bir diğer boyutu, onların Emevîlerin takdirini kazanma arzusuyla ilişkili olabilir. Cerîr'in şiirleri arasında, Süleyman b. Abdülmelik (öl. 99/717), Abdülazîz b. Mervân (öl. 86/705) ve Abbas b. Velîd (öl. 132/749-50) gibi önde gelen Emevîler için nazmedilmiş çeşitli methiyelere rastlamak mümkündür.³³ Ne var ki Emevî otoritelerinin, Cerîr'in kendileri gibi Müslüman olmasına rağmen, göğsünde haçla gezen Ahtal'ı ondan daha üstün tuttuğu söylenmektedir. Emevîlerin bu tercihinin sebebi, Mekke ve Medine'deki rakiplerine karşı Ahtal'ın şiirlerinden istifade edebilmeleri; ancak Müslüman şairlerin Ensar ve Muhacirlerin soyundan gelen bu kentlerin ahalisini hicvetmeye yanaşmamasıdır. Haccâc'ın Cerîr'i Emevî sarayına gönderdiği ve şairin burada Halife Abdülmelik'i methetme fırsatı bulduğu kaydedilmektedir. Fakat ne Abdülmelik'in ne de haleflerinin, Ahtal'a gösterdikleri hürmet ve özeni Cerîr'e göstermedikleri öne sürülmektedir.³⁴ Cerîr'in bu dönemde, hem Ahtal hem de bilhassa el-Velîd zamanında rakiplerini gözden düşürmeyi başaran Adî b. er-Rikâc (öl. 95/714 [?]) ile sanatsal bir rekabete giriştiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Cerîr'in sofu bir Emevî halifesi olan Ömer b. Abdülazîz'in (öl. 101/720) teveccühünü kazanmayı başardığı göz ardı edilmemelidir. Cerîr'in bu teveccühe mazhar olmasının sebebi ise muhtemelen dindarlığı ve iffetli kişiliğiyle şöhret kazanmış olmasıdır.³⁵

Dolayısıyla Cerîr'in kariyerinin başlarında kendisini saraya tam manasıyla kabul ettirememesi, onun şairliğinin yetersizliğiyle değil, istikametli karakteriyle ilişkilendirilmelidir. Bu nedenle Cerîr'in resmiyet kazanma açısından Ahtal'ın gerisinde kaldığını söylemek, bütünüyle doğru olmayacaktır. Cerîr'in Ahtal'ın gördüğü lütuf ve saygıya ulaşamadığı düşünülse de onun bu noktada belirgin kazanımları olduğu da hatırlatılmalıdır. Örneğin Cerîr, Emevî Halifesi Yezîd b. Muâviye'den (ö. 64/683) caize almak için geldiği Şam'da bu aruzunu gerçekleştirebilmiş, hatta onunla şiir yarışmalarına girecek derecede yakın ilişkiler kurmayı başarmıştır.³⁶ Dolayısıyla Cerîr'in Emevî sarayında yüksek bir mevkide tutulmadığını düşünmek tamamen doğru olmayacaktır. Cerîr'in, üslubunun letafeti ve hicivlerinin akıcılığı sayesinde, Ahtal'a kıyasla ismini daha çok duyurmayı başardığı düşünülmektedir. O, Ahtal'ın ve Ferezdak'ın gerisinde kalmamak adına, şiir sanatının tüm boyutlarıyla iştigal etmekten çekinmemiştir. Cerîr'in esasen kişisel yaşantısında çok duygulu bir yapıya sahip olduğu kaydedilmekte, hatta hiciv ve siyaset sahasına girmeseydi, yumuşaklığıyla ön plana çıkabilecek bir şair olduğu rivayet edilmektedir.³⁷ Ne var ki

³³ bk. Cerîr, *Şerhu Dîvâni Cerîr*, 8, 18, 431.

³⁴ Qasımova, *Ərəb Ədəbiyyatı: V-XIII Əsrlər*, 294.

³⁵ A. Schaade, "Cerîr", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1977), 3/109.

³⁶ Ahmet Kâzım Ürün, "Fuḥûlu's-Şu'arâ (el-Aḥṭal, Cerîr, el-Farazdak) ve en-Nakâ'id", *S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 11 (1997), 60.

³⁷ Salih Tur, *Ahtal, Ferezdak ve Cerîr'in Şiirlerinde Medih ve Hiciv* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 75-76.

Cerîr'in Ahtal için nazmettiği nakîzalarına bakıldığında, bu yumuşaklığın yerini tamamen keskin bir şiddet haline bıraktığı gözlemlenmektedir. Öyle ki Cerîr'in Ahtal için kullandığı saldırgan ifadeler, günümüz insanını dehşete düşürecek niteliktedir. Cerîr'in kırk beş beyitten oluşan aşağıdaki manzumesi, onun Ahtal için nazmettiği nakîzalarını genel anlamda yansıtabilecek bir kasidedir:

1. حَيُّوا الْمُقَامَ وَحَيُّوا سَاكِنَ الدَّارِ مَا كِدْتَ تَعْرِفُ إِلَّا بَعْدَ انْكَارِ
2. إِذَا تَقَامَدَ عَنْهُ الحَيُّ هَيَّجَنِي حَيَّالَ طَيِّبَةَ الْأَزْدَانِ مَعَطَّارِ
3. لَا بَأْسَ مَنْ قَوِيٌّ نَفْضَ مِرَّةٍ لِي أَرَى الدَّهْرَ ذَا نَفْضٍ وَإِمْرَارِ
4. قَدْ أَطْلُبُ الحَاجَةَ المُضَوِّى فَأَذْرِكُهَا وَلَسْتُ لَلْجَارَةِ الدُّنْيَا بِزَوَّارِ
5. إِلَّا بِعُورٍ مِنَ التَّيْبِيزِ مُكَلَّلَةِ يَجْرِي عَلَيْهَا سَدِيدُ المُرْبَعِ النُّوَارِ
6. إِذَا أَقُولُ تَرَكْتُ المَجْهَلَ هَيَّجَنِي رَسْمٌ بِذِي البَيْضِ أَوْ رَسْمٌ بِدُوَارِ
7. تُمَسِّي الرِّيَاحُ بِهِ حَنَانَةً عَجْلاً سَوْفَ الرِّوَاثِمِ بَوَّأً بَيْنَ أَطَارِ
8. هَلْ بِالنَّفِيعَةِ ذَاتِ السِّدْرِ مِنْ أَحَدٍ أَوْ مَنِبَتِ التَّيْبِيعِ مِنْ رَوْضَاتِ أَعْيَارِ
9. لَوْلَا الحَيَاءُ لَهَاجَ الشُّوقِ مُحْتَبِعٌ مِثْلَ الحِمَامَةِ مِنْ مُسْتَوَقِدِ النَّارِ
10. أَسْتَقِيمُ مُحْتَفِلاً يَسْتَنْتُ وَأَبْلُهُ وَكُلُّ وَكَيْفَةِ السَّعْدَيْنِ مِندَارِ
11. قَدْ كِدْتَ إِنَّ فِرَاقَ الحَيِّ يَتَشَمَعُنِي أَنَسَى عَزَائِي وَأُبْدِي اليَوْمِ أَسْرَارِي
12. لَمَّا رَمْتَنِي بَعَيْنِ الرِّثْمِ فَاحْتَلَبْتِ عَقْلِي رَمْتَنِي بَعَيْنِ الْأَجْدَلِ الصَّارِي
13. مِلْءُ العُيُونِ جَمَالاً ثُمَّ يُوَيْفِي لِحْنُ لَذِيذٍ وَصَوْتُ غَيْرِ حَوَّارِ
14. قَوْمِي تَمِيمٌ هُمْ القَوْمُ الَّذِينَ هُمْ يَنْفُونَ تَغْلِبَ عَنْ مَجْبُوحَةِ الدَّارِ
15. النَّازِلُونَ الحِمَى لَمْ يُزْعَ قَبْلَهُمُ وَالْمَانِعُونَ بِرَأْسِ حِلْفٍ وَلَا جَارِ
16. سَأَفْتِكَ حَيْلٌ مِنَ الْأَشْرَافِ مُعَلِّمَةٌ حَتَّى نَزَلْتَ جَجِيشاً غَيْرَ مُحْتَارِ
17. لَنْ تَسْتَطِيعَ إِذَا مَا حَنَدِي زَخَرَتْ صُمْمَ الجَيْبَالِ وَجُحِ المُرْبِدِ الجَارِي
18. تَرْمِي حُرْمَةً مِنْ أَرْمِي وَتَعْضَبُ لِي أَبْنَاءُ مُرِّ بَنُو عَرَاءِ مَذْكَارِ
19. إِنَّ الَّذِينَ اجْتَبُوا بَجْداً وَمَكْرَمَةً تَلْكُمُ فَرِيشِي وَالْأَنْصَارُ أَنْصَارِي

20. وَالْحَيُّ قَمِيسٌ بِأَعْلَى الْمَجْدِ مَنْزِلَةً
فَأَسْتَكْرُمُوا مِنْ فُرُوعِ زَنْدِهَا وَارِي
21. قَمِيمِي فَأَصْصَالُهُمْ أَصْلِي وَفَزَعُهُمْ
فَرَعِي وَعَقْمُهُمْ عَقْمِي وَإِمْرَارِي
22. إِنِّي إِذَا مَضَى مَضَى فِي أَرْوَمِيهَا
لَنْ تَسْتَطِيعَ مُسَامَاتِي وَأَحْطَارِي
23. مَنَّا فَوَارِسُ ذِي هَمْدَى وَذِي نَجَسٍ
وَالْمُعْلَمُونَ صَبَاحاً يَوْمَ ذِي قَارِ
24. مُسْتَرْعَفَاتٍ بِحَزْوٍ فِي أَوَائِلِهَا
وَقَعَنَسٍ وَهَمَّاسَةٍ غَيْرِ أَعْمَارِ
25. قَدْ شَدَّ فِي الْعُلَى بِسَطَاماً فَوَارِسُنَا
وَاسْتَمُوجِبُوا نِعْمَةً فِي زَهْطِ حَجَّارِ
26. جَنْبِي بِمَثَلِ بَنِي بَدْرِ لِقَوْمِهِمْ
أَوْ مَثَلِ أَسْرَةِ مَنْظُورِ بَنِ سَيَّارِ
27. أَوْ عَامِرِ بَنِ طَفَيْلٍ فِي مُرَكَّبِهِ
أَوْ حَارِثِ يَوْمِ نَادَى الْقَوْمِ يَا جَارِ
28. أَوْ مَثَلِ آلِ زُهَيْرٍ وَالْقَنَا قِصْدُ
وَالْحَيْلِ فِي زَهْجٍ مِنْهَا وَإِعْصَارِ
29. أَوْ حَامِلِ كُحْصَيْنِ حِينَ يَحْمِلُهُ
تَهْدُ الْمَرَكَبِ لِيَحْمِي عَنُورَةَ الْجَارِ
30. أَوْ هَاشِمِ يَوْمَ قَادَ الْحَيْلِ مَعْلَمَةً
فِي جَحْفَلٍ كَسَوَادِ اللَّيْلِ جَرَّارِ
31. أَقْنَى الْمُلُوكِ فَاضْحَوْ حَوْلَهُ جَزَّارِ
بِصَارِمِ مَنْ سُوَيْفِ الْهَيْدِ بَتَّارِ
32. أَوْ آلِ شَمْسِ فِي فَلَائِي يَمِينِهِمْ
لِلْمُعْتَفِينَ وَلَا طُؤُوبِ الْأَبِ أَوْتَارِ
33. إِنَّا لَنَبْلُو سُيُوفاً غَيْرَ مُخَدَّئَةٍ
فِي كَمَلِ مُعْتَقِدِ التَّاجِرِ جَبَّارِ
34. إِنِّي لَسَبَّاقُ غَايَاتِ أَفْوُزِ بَهْمَا
إِذَا أُطِيلَ لَهَا شُعْلِي وَأَضْمَارِي
35. يَا حُرَّزَ تَغْلِبَ إِنِّي قَدْ وَسَمْتُكُمْ
عَلَى الْأُنُوفِ وَسُوماً دَاتِ أَخْبَارِ
36. لَا تَفْخَرُونَ فَإِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَكُمْ
يَا حُرَّزَ تَغْلِبَ دَارَ السِّدْلِ وَالْعَارِ
37. مَا فِيكُمْ حَكْمٌ تُرَضَى حُكُومَتُهُ
فِي الْمُسْلِمِينَ وَلَا مُسْتَشْهَدٌ شَارِي
38. قَوْمٌ إِذَا جَمَعُوا جَمَعُوا لِحِجَّتِهِمْ
صَرُّوا الْقُلُوسَ وَحَجُّوا غَيْرَ أَبْرَارِ
39. نُبَيْتٌ أَنْتَكَ بِالْحَبَابِ مُمْتَنِعٌ
ثُمَّ انْفَرَجَتْ انْفِرَاجاً بَعْدَ إِفْرَارِ
40. قَدْ كَانَ دُونِي مِنَ التَّيْرَانِ مُفْتَبَسٌ
أَخْرَجْتَ تَغْلِبَ وَاسْتَشْهَعْتَ مِنْ نَارِي
41. أَمْ الْأَخِيطُ لِي أَمْ غَيْرُ مُنْجَبَةٍ
أَدَّتْ لِمُخْتَلِفِ النَّبَاتِينَ نَحَّارِ

42. كَأَمَّا أَفْتَنٌ مِنْ أَفْوَاهٍ عُرِّيَتْهَا ظِلًّا غُرَابَيْنِ مَثْمُورَيْنِ فِي عَارِ
43. شَبَّهْتُ أَرَادَ حَيِّيَّةً إِذَا سَكَرْتُ حُصْبِي حِمَارٍ مُدَلِّ عِنْدَ بَيْطَارِ
44. أَمْ تَدْرُ أُمُّكَ بِالْحُكْمِ الَّذِي حَكَمْتِ إِذْ مَسَّهَا سُكْرٌ مِنْ دَهْهَا الصَّارِي
45. تَغْلِي الْحَنَائِصُ وَالْفُؤُلُ الَّذِي أَكَلْتِ فِي حَاوِيَاوِي زُدُومِ اللَّيْلِ مَجْعَارِ

"1. (Bu) ikametgâhı selamlayın ve (bu) yurdun sakinini selamlayın! (ilk başta yaşanan) tanıyamama (halinin) ardından (onu güçlkle) tanırsın.

2. Kabilenin (görüldüğü) zaman geçmişti kalmıştı; yenlerinden güzel koku (yayılan) bir (sevgilinin) hayaleti beni heyecanlandırdı.

3. Güçlü (birisi), kuvvetinin bozulacak (olmasının karşısında asla) emniyette olmaz. Görüyorum ki felek, (fıtratı gereği hem) bozulmayı (hem de) imarı (bünyesinde) barındırmaktadır.

4. En uzaktaki şehveti isteyebilirim ve onu elde ederim. En yakındaki komşu kızını ziyaret eden birisi değilim.

5. Şîzâ (tahtasından üretilmiş), tepelemesine doldurulmuş (kadehlerin) parlaklığı hariç; (o) ki onların üzerinde ilkbaharda beslenmiş devenin hörgüç yağı akmaktadır.

6. Cehaleti bırakıyorum dediğimde, Zû'l-Beyd'deki iz(ler) ile Duvvâr'daki iz(ler) beni heyecanlandırmaktadır.

7. (Orada) rüzgârlar, (yavrusunu) özleyen, (onun) kuklasını koklayan ve sütanne (olarak kullanılan) dişi devenin inleyişi gibidir. [Bu dişi devenin yavrusu ölmüştür; ama onun süt üretiminin kesilmemesi için insanlar yavrusunun derisini samanla doldurarak onu bir kukla haline getirmiş ve acılı annenin önüne koymuştur. Böylelikle bu deve, başkasının yavrusunu besleyen bir sütanneye dönüşmüştür. İşte bu muntıkada esen rüzgârlar, bu acılı annenin sesine benzer.]

8. Sedir (ağaçlarına) sahip en-Nakî'a (adlı sulak alanda) ya da pelin bitkisinin yetiştiği A'yâr'ın otlaklarında birisi var mı?

9. Hayâ (duygusu) olmasaydı, ateş ocağında (yatan) güvercinler misali küller arzumu harekete geçirirdi.

10. Yolunu tutturan bol yağmur (bulutu) kümeleriyle ve (bereket getiren) İki Sa'd (Yıldızı'nın yani Beta Aquarii [Sa'du's-Su'ûd] ile Gamma Aquarii [Sa'du'l-Ehbiye]'nin) her yağmur bulutu ile sulanasın!

11. Kabilenin ayrılışı beni galebe çalıyordu; neredeyse o gün tesellimi unutuyor ve sırlarımı açık ediyordum.

12. Bana (önce) bir ceylanın gözüyle (müşfik bir bakış) attı ve aklımı ayarttı. (Ancak daha sonra) yırtıcı bir şahinin gözüyle (bu kez sert bir) bakış attı.

13. Gözleri(mi) güzellikle dolduruyor, sonra beni leziz bir melodi ve böğürme (gibi) olmayan bir sesle memnun ediyor(du).

14. *Kabilem! Temîm! (İşte) onlar, Tağlib (Kabilesi'ni) yurdun en seçkin mevkilerinden kovan kabiledir.*
15. *(Benim kabilemin erkekleri), onlardan önce kimsenin (hayvanlarını olatmaya cesaret edemediği) korunmuş arazilere yerleşir; bir ittifaka veya komşuya ihtiyaç duymadan (orayı) müdafaa eder.*
16. *(Yükseklik) alametiyle işaretlenmiş şerefli atlardan (teşekkül eden) süvari birlikleri tarafından sürüldünüz. Öyle ki (kendi) tercih(iniz) olmaksızın yalnız başınıza (değersiz yerlere) yerleştiniz.*
17. *Hindîfi yükseldiği zaman, sert dağlarla ve köpürmüş akan denizin derinliğiyle mücadele edemeyeceksiniz.*
18. *Huzeyme (b. Mudrike), benim vurduğuma vuruyor. Murr'un hep erkek doğuran saygın (bir anadan olma) oğulları benim için gazaba geliyor.*
19. *Şan ve şeref hususunda seçkinleşen kişiler; (işte) bunlar benim Kureyş'im ve yardımcılarımla olan Ensâr'ımdır.*
20. *(Gerçek) kabile Kayıs (Aylân)'dır; derece bakımından en yüksek odur; (tıpkı) çakmak çubukunun (ateş) çaktığı (gibi), alt kollar(in)dan (da) asalet çıkarır.*
21. *Kabilem benim; (işte) onların aslı benim aslım, onların kolu benim kolum, onların sözü benim sözüm ve de talihimdir.*
22. *Ben kök itibarıyla Mudarî bir adamım. Benimle ve şereflemlerimle (asla) yarışamayacaksınız!*
23. *Zû Beydâ ve Zû Neceb'in atlıları ve sabah vakti zû Kâr Günü'nde işaretlenmiş (atlar) bizdendir.*
24. *Ön saflarda Cez' (b. Sa'd b. Adî b. Zeyd b. Riyâh), Ka'neb (b. İsmâ b. Kays b. Âsım b. Ubeyd b. Sa'lebe) ve acemi olmayan koruyucular tarafından idare edilmişlerdir.*
25. *Bizim atlılarımız Bistâm (b. Kays b. Mesut es-Şeybânî)'yi zincire vurdu ve Haccâr (b. Ebcer b. Câbir)'in topluluğunda bir lütfu hak etti.*
26. *Bana kabileleri için Benû Bedr (b. Amr b. Cuveyye) gibi (olan erkekleri) veya (Benû Fezâra'dan) Manzûr b. Seyyâr'ın ailesi gibi (olanları) getirin...*
27. *...Veya köken itibarıyla Âmir b. Tufeyl veya (savaş) günü insanların 'Ey Komşum' diye seslendikleri Hâris (b. Zâlim gibilerini getirin)...*
28. *...Veya mızraklar kırıldığında ve atlılar toz bulutu içerisinde (toz kaldırıyorken) Zuheyr (b. Cezîme b. Revâha) Ailesi (gibilerini getirin)...*
29. *...Veya komşu(su)nun avretini korumak (için), kuvvetli tekmeler savuran (bineklerde) hamle yaptığı zaman Husayn (b. Damdam veya Husayn b. Humâm) gibi hamle yapan (birisini getirin)...*
30. *...Veya gecenin karalığı gibi ilerleyen bir kalabalığın içinde, üzerinde alamet taşıyan atları sevk ettiği gündeki Hâşim (b. Harmele gibi birisini getirin)...*

31. ...*(O ki) kralları yok eder ve onlar Hint kılıçlarından keskin bir kılıçla onun etrafında boğazlanmış şekilde (yere serilirler)...*
32. ...*Veya Şemh (b. Fezâra) Ailesi (gibi birisini getirin)! Yardım isteyenler veya öç talep edenler için onlar gibisini getiremezsiniz.*
33. *Biz yeni olmayan kılıçlarımızı, iki taç giyen bütün zorba (hükümdarların üzerinde) sınırsız.*
34. *Onların uğruna çabamı ve (atımın) hazırlığını uzun tuttuğum zaman, (herkesi) geçip hedeflere (ilk ulaşan) ve onların üstesinden gelen (daima) ben olurum.*
35. *Ey (domuz gibi) çekik gözlü Tağlib! Ben sizi burunlarımızın üzerinde kalıcı damgalarla damgalamışım.*
36. *Kesinlikle övünme! Ey (domuz gibi) çekik gözlü Tağlib! (Çünkü) Allah sizi zillet ve utanç yurduna indirmiştir.*
37. *Müslümanlar arasında, sizin içinizde hükmüne razı olunan bir hakem veya (Allah yolunda) şehitlik (için) kendi nefsini satan (yani cihatta canını feda eden) birisi yoktur.*
38. *(Tağlib öyle bir) kabiledir ki, haccetmek için bir topluluk topladıklarında, paraları keseye atarlar ve iyi kimseler olmadan haccederler.*
39. *Haber aldım ki el-Hâbûr'a sığınmış, akabinde ikrardan sonra gevşeyip salınmışsın.*
40. *Benden başkasının ateşlerinden ateş alabilirdi(n); (ama sen geldin) benim ateşimden aldın ve Tağlib'i rezil ettin.*
41. *Ahtalcık'ın annesi, soylu (oğullar) doğurmayan bir annedir. (Doğumunu) dişleri (bir domuz gibi) çeşit çeşit olan (ve) homurdanan (bir adam) için gerçekleştirmiştir. [Diğer bir deyişe Ahtal'in babası bir domuzdur.]*
42. *(Annesinin) çıplaklığının deliklerinden, (erkek eşiğin dışısını) sağa sola çekişi gibi (sadır olan görüntüler), bir mağarada çiftleşen iki karganın gölgesi gibidir. [Yani Ahtal'in annesinin avret yerlerinden fişkırان kıllar, iki karakarganın gölgesine benzer.]*
43. *(O kadın) sarhoş olduğunda, çenesinin kemik köklerini, baytarın yanında testisleri büzülmüş eşiğin hayâlarına benzettim.*
44. *Annen verdiği hükümde (nasıl bir yol izlemesi gerektiğini) bilmiyordu. Çünkü ona sert sürahisinden bir sarhoşluk ilişmişti.*
45. *Yediği domuz yavruları ve baklalar, geceleyin yellenen ve dışkılayan (bu kadının) bozulmuş bağırsaklarında fokurdar.”³⁸*

Cerîr bu nakîzasında, kasidesine güzel bir nesîb bölümüyle giriş yapmayı tercih etmektedir. Bu girizgâh, özü itibarıyla Cerîr'in gerek selefi gerekse çağdaşı olan diğer Arap şairlerinin girizgâhlarından farklı değildir. Nitekim Cerîr manzumesine, nostaljik duygula-

³⁸ Ebû Temmâm, *Naķâ'izu Cerîr ve'l-Aķıtâl*, 140-148.

nımlarla anacağı bir yurttan bahis açarak başlamaktadır. İkinci beyitte, sevgilisinin kabilesini en son gördüğü zamanın artık geçmişte kaldığını dile getirmekte ve sevgilisinin hayaletinin (*hayâl*) kendisine zahir olduğunu anlatmaktadır. Nesîb bölümlerinde sevgilisinin hayaletinin konu edilmesi, klasik Arap şiirinde son derece sık kullanılan bir motiftir. Dolayısıyla Cerîr'in yalnızca edebî bir motiften ibaret olan buradaki kullanımı, kesinlikle metafizik bir durumu ifade etmemektedir. Üçüncü beyitte ise feleğin (*dehr*) çift tabiatlılığına, yani onun hem hayır hem de şer getirmesine bir gönderme de bulunmaktadır. Bu minvaldeki kullanımlar, İslam öncesi Arap şairlerinden miras alınan bir motiftir. Cerîr dördüncü beyitte, en uzaktaki kadınların peşine düşeceğini, onları elde etmeye muktedir olduğunu ve yakınındaki komşu kızlarının peşinden koşturana birisi olmadığını anlatmaktadır. Şairin bu anlatımının, eski Arapların kolay elde edilen kadınlarla birlikte olmayı bir maharet saymamasıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Şair, beşinci ve altıncı beyitlerde, aşk maceralarını bırakmaya kalkıştığında, eski yaşanmışlıklarının hatıralarının kendisini yeniden heyecanlandırıldığını dile getirmektedir.

Yedinci beyit, şairin üstün nazım yeteneklerini tek başına gözler önüne sermeye yetecek mahiyettedir. Nitekim Cerîr burada, yavrusunu yitiren ve süttten kesilmemesi için önüne kukla bir yavru konularak başka yavruların beslenmesi için kullanılan bir dişi devenin elim inleyişleri ile rüzgârların çıkardığı acılı sesler arasında bir benzeşim kurmaktadır. Bu dâhiyane teşbih, Cerîr'in geniş hayal gücünü bütünüyle gözler önüne serecek mahiyettedir. Sekizinci ve dokuzuncu beyitlerde, şair bahse konu ettiği yörede müşahede ettiği fauna ve flora göndermelerde bulunarak tipik nesîb anlatılarına devam etmektedir. Onuncu beyit ise bazı astronomik ifadeler içermektedir ve bu minvaldeki kullanımlar, eski Arap şiirinde son derece yaygındır. On birinci beyitte, şair sevgilisinin kabilesinin ayrılışında duyumsadığı elemi ifade etmekte, on ikinci beyitte ise sevgilisinin bakışlarını bir ceylanın gözleriyle ilişkilendirmektedir. Ancak Cerîr daha sonra bu bakışların mahiyetinin değiştiğini ve bu kez bir şahinin gözüymüşçesine sert bir hüviyete büründüğünü anlatmaktadır. Nesîb bölümünün son dizesi olan on üçüncü beyitte, şair sevgilisinin güzelliğine ve onun sesinin tatlılığına değinmektedir. Şair gelinen bu noktada, son derece keskin bir hamleyle girizgâhını noktalayarak on dördüncü beyitte direkt olarak yergiye intikal etmektedir.

Kabile hicvi mahiyetine sahip olan on dördüncü beyitte, Cerîr kendi kabilesinin Ahtal'ın kabilesini bölgenin seçkin mıntıklarından sürgün ettiğini anlatmaktadır. Bereketli otlaklara sahip olmanın hayati önem arz ettiği o dönemlerde, kabilelerin rakipleri tarafından seçkin meralardan uzaklaştırılması, tabiatı gereği çok büyük bir zillet olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Cerîr müteakip dizesinde, diğer kabileler üzerinde uyardırdıkları korku dolayısıyla, onlardan önce kimsenin girmeye cesaret edemediği otlaklarda, kendi kabilesinin özgürce ikamet ettiğini anlatmaktadır. Şair, fahr babındaki bu söylemlerini, kabilesinin bahis mevzu işleri hiçbir ittifaka ihtiyaç duymadan gerçekleştirdiğini söyleyerek sürdürmekte ve kabilesinin gücü hususunda yaptığı vurguları perçinlemektedir. On altıncı beyitte, yine kendi kabilesinin etkinliğini yüceltirken rakibinin kabilesinin düştüğü duruma yaptığı vurguyu tekrarlamaktadır. Müteakiben askerî kuvvetlerin, Ahtal'ın kabilesine karşı harekete geçtiği zaman, onların tamamen çaresiz kalacaklarına vurgu yapmaktadır. Cerîr sonraki dizelerinde, kendisine destek veren güçlerin isim-

lerini zikretmekte ve onları Hz. Muhammed'i (s.a.v.) destekleyen Ensâr ile ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kabilesi olan Kureyş'e benzetmektedir. Yirminci dize ile yirmi ikinci dize arasında, Cerîr kabile ilişkilerine değinmeye devam etmekte, bilhassa kendi nesebiyle övünmekte ve Ahtal'ın soyunun asla kendi soyuyla yarışamayacağını öne sürmektedir. Yirmi üçüncü dizeden yirmi beşinci dizeye kadar, çeşitli soy ve insanların askerî faaliyetlerine değinmektedir. Yirmi altıncı dizede ise otuz ikinci beyte kadar uzanacak yedi dize-lik bir anjanbman kullanımıyla karşılaşmaktadır. Klasik Arap şiirinde genellikle hoş görülmeyen anjanbman kullanımlarına, özellikle aynı meselenin uzatılmak istendiği noktalarda müsamaha gösterilebilmektedir. Cerîr gövde gösterisi yapmak amacıyla belirli kabileleri yüceltmek istediği için böylesine uzun soluklu bir yedi dize nazmetmiş olmalıdır. Cerîr'in burada kullandığı övgüsel nitelikler, mezkûr kabile ve cengâverlerin savaş günlerinde komşularının yardımına koşmaları, şiddetli çatışmalara korkusuzca girmeleri, komşularının namuslarını savunmaları, atılganlıkları, kalabalık olmaları, şerefli atları, kralları yok edecek kudretleri veya düşmanlarının onların karşısında helak olması gibi mutad unsurlardır. Şairin ayrıca burada, ihtiyaç anında yardım edilmesi söz konusu olduğunda veya ölç alınması icap ettiğinde, methettiği insanlar kadar işin ehli olan kimsenin bulunmayacağını belirttiği de gözlemlenmektedir. Dolayısıyla övünme-övgü babındaki bu söylemler, tamamen alışlageldik bir anlatım tarzıyla nazmedilmiş bir örgüyü husule getirmektedir.

Cerîr otuz üçüncü beyitte, övünme temasına kaldığı yerden devam etmekte ve kılıçlarının zorba hükümdarların sonunu getireceğini anlatmaktadır. Müteakiben gerekli hazırlıkları layıkıyla yaptığı zaman, herkese galip gelebileceğini beyan etmektedir. Otuz beşinci dizede, hâlâ aralarında belirli bir Hristiyan nüfusunu barındıran Tağlib Kabilesi'ni, dinî inançları üzerinden hedef almakta ve Tağliblilerin gözleri ile domuz gözleri arasında bir benzeşim kurmaktadır. Cerîr'in kullandığı pek çok yergi unsurunun, Ahtal'ın ve kabilesi Tağlib'in domuz tüketimi üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim bu kaside- nin içerisinde dahi, söz konusu durumun birkaç örneğine tesadüf edilmektedir. Cerîr son derece hoşlandığı bu kullanıma yer verdiği bahsi geçen dizesinin içerisinde, Ahtal'ın kabilesinin burunlarını kalıcı olarak damgaladığını da anlatmakta ve onları zelil duruma düşürmeye çalışmaktadır. Otuz altıncı dizede Tağlib'in asla övünmemesi gerektiğini, çünkü Allah'ın onları utanca mahkûm ettiğini söylemektedir. Otuz yedinci ve otuz sekizinci beyitlerde yine Tağlib'in dinî inancını hedef almakta ve bu kez onların hakemliğinin Müslümanların nazarında kabul görmeyeceğini ve onların Allah yolunda savaşıp şehit olamayacaklarını anlatmaktadır. Ayrıca Cerîr onları hac farızasını hakkıyla yerine getiremedikleri için de hicvetmektedir.

Otuz dokuzuncu beyitle birlikte, Cerîr tekrar ferdi olarak Ahtal'a odaklanmakta, onun başından geçen tatsız olayları gündeme getirmekte ve onun bunca insan varken gelip kendisine çatarak kabilesini rezil etmiş olmasını alaya almaktadır. Kırk birinci dizede hedefini bu kez Ahtal'ın annesine çevirmekte ve onun soylu çocuklar doğuramadığını iddia etmektedir. Ardından Ahtal'ın annesinin bir domuzdan doğum yaptığını öne sürerek rakibinin babasını domuz mesabesine indirmektedir. Kırk ikinci dizede Cerîr yergisini çok daha nahoş bir boyuta taşıyarak Ahtal'ın annesini müstehcenlikle hicvetmektedir. Müteakip dizede bu söylemini sürdürerek onun sarhoş olduğu anlardaki çenesinin kemik

köklerini, baytarın yanında testisleri büzülmüş bir eşeğin hayâlarına benzetmektedir. Bir sonraki dizede ise Ahtal'ın annesinin verdiği hükümlerin sarhoşluğu dolayısıyla batıl olduğunu vurgulamaktadır. Cerîr, nakîzasının son dizesi olan kırk beşinci beyitte, Ahtal'ın annesinin yediği domuz yavruları ve baklalar nedeniyle geceleri yellenip dışkıladığını ve bu yemekler sebebiyle bozulan bağırsaklarının fokurdadığını iddia etmektedir. Dolayısıyla Cerîr'in Ahtal'a nazmettiği nakîzalardaki en nahoş kısımların, Ahtal'ın annesinin hedef alındığı bu minvaldeki ifadelerden meydana geldiğini söylemek mümkündür.

Sonuç

Emevî Döneminin meşhur Arap şairlerinden olan Cerîr b. Atıyye, şiirin çeşitli temalarında faaliyet göstermiş olmasına karşın daha ziyade nakîza sanatındaki başarılarıyla Arap edebiyat tarihine adını yazdırmıştır. Gençlik yıllarını büyük kentlerden uzakta geçirmesine rağmen, şairlik ikbali için büyük şehirlere intikal etmiş ve ilerleyen süreçte önemli devlet ricaliyle iletişim kurmayı başarmıştır. Cerîr'in methiyeleri divanında önemli bir yer işgal etse de onun asıl uzmanlaştığı konu, yergi ve övünme temasını bünyesinde güzel bir insicamla bir araya getiren nakîza şiirleridir. Hatta rivayetlere göre, Cerîr'in şairlik kimliğini kabul ettirmesi, Halife Muâviye'nin hilafeti zamanında komşu kabilelere karşı giriştiği yergi ve övünme temalı manzumeleri aracılığıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla onun bu alandaki tecrübelerinin, şairlik kariyerinin başlangıç dönemine kadar uzandığını söylemek mümkündür. Adeta nakîza sanatı, Cerîr ve onun iki ezeli rakibi olan Ferezdak ile Ahtal'ın üçlü şiir mücadelesinde somutlaşmış durumdadır. Netice itibarıyla bu üç şair, kendilerinden önceki selefleri tarafından icra edilen nakîza sanatını, popülerlik açısından çok daha yüksek bir mertebeye çıkartmaya muvaffak olmuş, Cerîr ise bu hususta her iki çağdaşını da karşısına alarak söz konusu gelişmenin baş figürü haline gelmiştir.

Cerîr'in nakîza sanatına gösterdiği büyük tutkunun, onun takıntılı veya agresif birisi olmasıyla ilişkilendirilmemesi gerektiği, bilakis onun bu tutkusunun daha ziyade sanatsal kaygılarından kaynaklandığı sonucuna ulaşılmaktadır. Çünkü Cerîr'in yaşadığı dönemde, nakîza sanatının mizahi bir boyuta evrildiği gözlemlenmektedir. Bu şiirlerin icra edildiği meclislerde eğlendirici bir unsur olarak kullanılmış olması, göz ardı edilmemesi gereken bir gerçekliktir. Nakîza şiirlerinin içerisindeki kaba küfürler veya mantık sınırlarını fazlasıyla aşan mübalağalı ifadeler, bu nedenle nakîzaların mizahi boyutuyla ilişkilendirilmelidir. Cerîr'in nakîzaları, tabiatı gereği son derece ağır hakaretlerle doludur. O, şiirlerinde rakiplerinin anne veya kız kardeşi gibi mahremelerini dahi en nahoş şekilde diline dolaıktan çekinmemiş ve onları akla gelebilecek en korkunç sahnelerde betimlemiştir. O çağda Araıpların namuslarına verdikleri büyük önem göz önünde bulundurulduğunda, şairlerin böylesi ağır ithamlar karşısında dahi çözüm için mızraklarının hakemliğine başvurmamış olması, onların nakîza nazmını sanatsal bir faaliyet olarak gördüklerine yorumlanabilir. Cerîr'in Ferezdak'ı hapisten kurtarmak için şefaıatçı olması veya Ferezdak'ın vefatının ardından gözyaşlarını tutamayarak onun için mersiye nazmetmesi, birbirlerine karşı pek ağır ithamlarda bulunan bu iki şairin aralarındaki ilişkinin farklı bir boyutunu ortaya çıkartmakta ve bizlere onların nakîza nazmını sanatsal bir faaliyet olarak gördüklerinin başka bir delilini sunmaktadır. Dolayısıyla modern okuyucu ve araştırmacıların, Cerîr'in günümüze ulaşan nakîzalarındaki fahiş ifadeleri, edebiyat sanatının nahoş bir cilvesi ola-

rak değerlendirmeleri daha doğru görünmektedir.

Cerîr'in nakîzalarında dinleyiciye hiciv ve fahriyenin güzel bir harmonisini sunduğu tespit edilmektedir. Müstakil gazel nazmına meyletmeyen Cerîr'in nakîzalarının girişinde, kimi zaman etkileyici nesîb bölümlerine yer verildiği de gözlemlenmektedir. Rakibinin annesini pek gayriahlaki bir vaziyette tasvir etmekten çekinmediği kasidelerinde dahi müşfik nesîb bölümlerinin kurgulanması, esasen ilginç bir tezatlık husule getirirse de klasik Arap şiirinde bu kullanımın yalnızca Cerîr'e has bir durum olmadığını belirtmek gerekir. Cerîr'in nakîza sanatındaki ustalığını gözler önüne seren mühim maharetlerinden birisi, onun hem zorlu bedevî tarzını hem de döneminin popüler üslubunu kasidelerinde güzel bir dengeyle harmanlamaya muvaffak olmasıdır. O, bu sayede gerek çağdaşlarının gerekse sonraki kuşaklara mensup münekkitt ve dilbilimcilerin takdirini kazanmayı başarmıştır.

Cerîr'in Ferezdak'a karşı nazmettiği nakîzaları incelendiğinde, onun rakibinin en ufak kusurlarını dahi ustaca kullanmayı başardığı, kusur bulamadığı durumlardaysa iftira yoluyla hasmını küçük düşürmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Örneğin Cerîr, Ferezdak'a kıyasla daha alt statüde görülen bir aşirete intisap etmesine rağmen, rakibini aşireti üzerinden hicvetmeyi başarmıştır. Bu bağlamda Ferezdak'ın nesebini hedef almış, onun gerçekte demirci bir kölenin soyundan geldiğini iddia etmiş ve bu iftirasını pek çok kez tekrarlamıştır. Elbette bu tekrarlar şiişerel bir zaafıtan kaynaklanmamaktadır. Bilakis Cerîr bu taktik sayesinde, iftirasının bütün insanlar tarafından benimsenmesinin teminini hedeflemektedir. Keza Cerîr, Ferezdak'ın ailesindeki hanımları en kötü şekilde diline dolamış, rakibinin kardeşi Cî'sin'in tecavüze uğradığı hususunda ortaya attığı iddialarını yıllarca tekrarlamaktan çekinmemiş ve her seferinde bu anlatımına yeni detaylar ilave etmiştir. Onun bu söylemleri, muhtemelen Cerîr'in şairlik kariyerindeki en korkunç fiilidir.

Cerîr'in Ahtal'a karşı nazmettiği nakîzaları, onun Ferezdak için nazmettiklerinden daha yumuşak değildir. Cerîr'in Ahtal'ı hedef alırken onun için kullandığı en büyük hakaretlerinden bazıları, rakibinin dinî görüşü üzerinde şekillendirilmiş vaziyette karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Cerîr, Ahtal'ın Hristiyanlığını kendisi için bir avantaja çevirmiş, onu İslam'dan uzak olması veya Hristiyanlık âdetlerini takip etmesi gibi çeşitli hususlarda yermiştir. Bu bağlamda, Ahtal'ın veya onun aile üyelerinin domuza benzetilmesi yahut dinî tercihleri nedeniyle itibarsız olduklarının iddia edilmesi, Cerîr'in en sık başvurduğu taktiklerdendir. Ahtal'ın İslam toplumu içerisinde yaşayan bir Hristiyan olması nedeniyle Cerîr'in yergilerine misliyle karşılık vermediği, bu nedenle Cerîr karşısında mağlubiyete uğradığı düşünülmektedir. Ne var ki Ahtal'ın yeri geldiğinde şiirleri aracılığıyla İslami değerleri alaya alan bir şair olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla Cerîr'in Ahtal üzerinde elde ettiği bu üstünlüğü, yalnızca Ahtal'ın dinî dezavantajıyla ilişkilendirmemek daha doğru görünmektedir. Cerîr'in Ahtal ile arasındaki rekabetin, kendilerini Emevî hilafetine kabul ettirme yarışı çerçevesinde de alevlendiği düşünülmektedir. Yaygın kanaat, Ahtal'ın saray şairi olma noktasında Cerîr'e üstün geldiği yönündedir. Bununla birlikte Cerîr'in de belirli dönemlerde Emevî ileri gelenlerinden yakınlık gördüğü tespit edilmektedir. Dolayısıyla Cerîr'in bu husustaki başarılarını tamamen yok saymak çok doğru olmayacaktır. Son olarak Cerîr'in, Ferezdak'a yaptığı gibi, Ahtal'ın ailesindeki kadınları da diline doladığı gözlemlenmektedir. Bu nakîzaların gerek günümüzün gerekse o asrın insanları için son derece ağır ifadeler ihtiva ettiği bir gerçektir. Ne var ki bu edebî miras, söz söyleme sana-

tının farklı bir yönünü gözler önüne serdiği için, edebiyat disiplini içerisinde son derece önemlidir. Cerîr'in nakîzaları, bazı tarihî hadiselerden bahsetmesi hasebiyle tarih yazıcılığı açısından da veri olma hüviyetine sahiptir. Ancak bu şiirler yalan ve iftiralarla harmanlanmış olduğundan, bu ürünlerin güvenilir bir tarihî bir veri olarak kullanılmayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Ayyıldız, Esat. “el-Ahtal’ın Emevilere Methiyeleri”. *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi* 57/2 (2017), 936-960.
- Ayyıldız, Esat. *Klasik Arap Şiirinde Emevî Dönemine Kadar Hiciv*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Basrî, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ et-Teymî. *Kitâbu’n-Nakâ’iz: Nakâ’izu Cerîr ve’l-Ferazdağ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1998.
- Bek, Halil Merdem. “Cerîr -3-”. *Mecelletu mecma‘i’l-‘ilmiyyi’l-‘Arabî bi-Dimaşk* 30/4 (1955), 529-543.
- Cerîr. Ebû Hazra Cerîr b. Atıyye. *Dîvânu Cerîr bi-şerhi Muḥammed b. Ḥabîb*. thk. Numan Muhammed Emin Taha. 3 Cilt. Kahire: Dâru’l-Meârif, 3. Basım, ts.
- Cerîr. Ebû Hazra Cerîr b. Atıyye. *Şerhu Dîvâni Cerîr*. şrh. Muhammed İsmail Abdullah es-Sâvî. Mısır: Matbaatü’s-Sâvî, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî: el-‘Aşru’l-İslâmî*. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-Meârif bi-Mısır, ts.
- Ebû Temmâm. *Nakâ’izu Cerîr ve’l-Aḥṭal*. haz. Antûn Sâlihânî el-Yesû‘î. Beyrut: el-Matbaatü’l-Kâsûlikiyye li’l-Abâ’i’l-Yesû‘iyyîn, 1922.
- Farès, Bichr. *L’Honneur chez les Arabes avant l’Islam*. Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien Maisonneuve, 1932.
- Farrin, Raymond. *Abundance from the Desert: Classical Arabic Poetry*. Syracuse: Syracuse University Press, 2011.
- Gökgöz, Turgay. “Arap Şiirinde Nakîza Türü”. *Nüsha* 20/51 (2020), 31-56.
- Gelder, G. J. H. van. “Jarîr ibn ‘Atıyya”. *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. J. S. Meisami vd. 1/412. Londra-New York: Routledge, 1998.
- Hân, Haz‘al. *Rîyâzu’l-ḥaz‘aliye fi’s-siyâseti’l-insâniyye*. Mısır: Mektebu Hindiyye, 1321h.
- İbn Kuteybe. *eş-Şi‘r ve’ş-şu‘arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.
- İsfehânî, Ebü’l-Ferec Alî. *Kitâbu’l-Ejânî*. thk. İhsân Abbâs - İbrahim es-Se‘âfîn. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1429/2008.
- Olçun, Muhammed Mahmut. “Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medîh Şairi en-Nâbiğa, Zuheyr ve el-‘Aşâ”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi* 4/1 (2022), 1-17. <https://doi.org/10.55036/ufced.1091010>
- Qasımova, Aida. *Ərəb Ədəbiyyatı: V-XIII Əsrlər*. Bakü: Qasımova A.Ş. 2019.
- Schaade, A. “Cerîr”. *İslâm Ansiklopedisi*. 3/109. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1977.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 17 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1967-2015.
- Suzan, Yahya. *Arap Şiirinde Hiciv: Başlangıçtan Abbâsî Dönemine Kadar*. Konya: Aybil Yayınla-

rı, 2012.

Toprak, M. Faruk. *Sıradışı Bir Emevî Valisi Haccâc*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.

Tuleymât, Ğâzî - el-Eşkar, İrfan. *eş-Şu'arâ' fî'l-'Aşri'l-Umevî*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2009.

Tur, Salih. *Ahtal, Ferezdağ ve Cerîr'in Şiirlerinde Medih ve Hiciv*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Ürün, Ahmet Kâzım. "Fuḥûlu'ş-Şu'arâ (el-Aḥḩal, Cerîr, el-Farazdağ) ve en-Nakâ'id". S. Ü. *Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 11 (1997), 53-73.

Zâhirî, Halîl b. Şâhîn. *el-İşâra fî 'ilmi'l-'ibârât*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

The Naqā'īd of Jarīr ibn 'Aṭīyya

Extended Summary

Jarīr ibn 'Aṭīyya al-Tamīmī (d. 110/728 [?]) was among the most well-known Arab poets of the Umayyad Period. It is possible to say that Jarīr, who is known for his praise and satire poems in Arabic literature, was among the few greatest poets of the Islamic Period, considering the voluminous poetic legacy he left behind and the wide recognition he has achieved. This academic study aims to focus only on the analysis of Jarīr's naqā'īd (flytings). Therefore, due to the limitations of the article, it is planned not to give any detailed information about the poet's comprehensive biography or his activities in other poetic themes, apart from the brief information given in the introduction. The method adopted in the study aims to prove the arguments through the poet's odes. For this reason, within the scope of this paper, it is planned to translate and analyze two naqīdas of Jarīr in their full form. Jarīr's naqā'īd occupy an extremely important place in classical Arabic literature. Therefore, it is extremely important to examine these poems through concrete examples. The primary source of this research is the classical works recording Jarīr's naqā'īd with his rivals and the poet's dīwān. In addition, modern academic studies on the subject will also be used. In this study, it is planned to select the samples based on Jarīr's two naqīdas, one targeting al-Farazdaq and the other al-Akhṭal.

Jarīr ibn 'Aṭīyya composed qasidas on various themes of poetry. Despite this, he is mostly known for his achievements in the art of naqā'īd in the history of Arabic literature. Although he spent his youth away from metropolises, he moved to big cities for his future as a poet and managed to get in touch with important state officials in the following period. Although Jarīr's eulogies occupy an important place in his dīwān, his main specialty is his naqīda poems, which combine the themes of satire and boasting in a beautiful harmony. It is even reported that Jarīr established himself as a poet during the caliphate of Caliph Mu'āwīya through his poems of satire and boasting against neighboring tribes. Therefore, it is possible to say that his experience in this field dates back to the beginning of his poetic career. In fact, the art of naqīda is embodied in the triple poetic struggle between Jarīr and his two arch-rivals, al-Farazdaq and al-Akhṭal. As a result, these three poets succeeded in popularizing the art of naqīda as practiced by their predecessors. Jarīr challenged both of his contemporaries in this regard and became the central figure of this phenomenon.

Jarīr's great passion for the art of naqīda should not be associated with obsession or aggression. Rather, his passion stems from his artistic concerns. This is because the art of naqīda acquired a humorous aspect during Jarīr's lifetime. It should not be forgotten that these poems were used as an entertaining element in the assemblies where they were recited. The vulgar profanities or exaggerated expressions that go beyond the limits of logic in naqīda poems should therefore be associated with the humorous aspect of naqīda. By their very nature, Jarīr's naqīdas are full of extremely brutal insults. In his poems, he did not hesitate to mention even the intimates of his rivals, such as their mothers or sisters, in the most unpleasant way and depicted them in the most horrific scenes imagina-

ble. Considering the great importance the Arabs attached to their honor at that time, the fact that the poets did not resort to their spears for a solution even in the face of such severe accusations can be attributed to the fact that they considered the naqîda as an artistic activity. Jarîr's intercession to free al-Farazdaq from imprisonment or his tears over al-Farazdaq's death and his elegy for him reveals a different aspect of the relationship between these two poets, who made very harsh accusations against each other, and provides us with another proof that they regarded naqîda as an artistic activity. Therefore, it seems more accurate for modern readers and researchers to consider the unmerciful expressions in Jarîr's extant naqîdas as an unpleasant necessity of literature.

In his naqîdas, Jarîr presented the listener with a beautiful harmony of satire and boasting. He did not tend to compose independent ghazals, but he sometimes composed impressive nasib sections at the beginning of his naqîdas. Even in his odes, in which he does not hesitate to depict his rival's mother in an immoral situation, the construction of compassionate nasib sections presents an interesting contrast, but this usage is not unique to Jarîr in classical Arabic poetry. One of Jarîr's major accomplishments, which reveals his mastery of the art of naqîda, is his ability to blend both the harsh Bedouin style and the popular style of his time in a beautiful balance in his qasida. In this way, he was able to win the admiration of his contemporaries as well as the critics and linguists of later generations.

When we analyze Jarîr's naqîdas against al-Farazdaq, we see that he skillfully exploited even the smallest flaws of his opponent, and when he could not find a flaw, he tried to humiliate his opponent through slander. For example, although Jarîr belonged to a clan that was considered inferior to al-Farazdaq's tribe, he managed to satirize his rival through his tribe. In this context, he targeted al-Farazdaq's ancestry, claiming that he was in fact a descendant of a blacksmith slave and repeating this slander many times. Of course, this repetition was not due to a poetic weakness. Rather, through this tactic, Jarîr aimed to make all people believe his slander. Likewise, Jarîr vilified the ladies of al-Farazdaq's family, repeating for years the allegations that his rival's sister Ji'thin had been raped, each time adding new details to his account. This slander was probably the most egregious act of Jarîr's poetic career.

Keywords

Arabic Language and Literature, Classical Arabic Poetry, Jarîr ibn 'Atiyya, Naqîda, Naqâ'id.

**Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnelliğin İmkânı Üzerine:
Nâbîga ez-Zübânî ile Hassân b. Sâbit Tartışması ve “Mina” Şiiri
Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında****Zeynel Abidin Soysal**Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı,
İstanbul, Türkiye<https://orcid.org/0000-0002-5086-8022> | abidinsoysal@gmail.com | <https://ror.org/02kswq67>**Öz**

Bir şeye iyi/güzel veya kötü/çirkin hükmü verme noktasında genel-geçer ölçütler var mıdır? Bu ölçütlerin ve dolayısıyla ortak yargıların varlığı mümkünse gerekçelendirmeler nasıl şekillenir? Bunların teoride gerçekleşebildiği/gerçekleşebileceği varsayılsa bile uygulamadaki karşılığı ne kadar olabilir? Bu tür sorular her ilmî disiplinin cevaplamaya çalıştığı önemli sorulardır. Ancak bu çalışmadaki muhatabı klasik Arap edebî tenkit disiplini. Bu çalışmada tenkitte nesnelliğin imkânı uygulamalı iki örnek üzerinden ele alınmıştır. Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948), Merzûbânî (öl. 384/994), İbn Cinnî (öl. 392/1002), Merzûkî (öl. 421/1030), Sekkâkî (öl. 626/1229) ve İbn Ebü'l-İsba' el-Mısrî (öl. 654/1256) gibi önemli eleştirmenlerin taraf oldukları Nâbîga ez-Zübânî (öl. 604) ve Hassân b. Sâbit (öl. 60/680) tartışması, üzerinde durulan ilk meseledir. İkinci mesele ise İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) “lafzı güzel, manası zayıf” şiiire örnek olarak zikrettiği ve İbn Tabâtabâ (öl. 322/934), Ebu Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009), Kâdî Cürçânî (öl. 392/1001-1002), Abdülkâhîr Cürçânî (öl. 471/1078-79), İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) ve Kazvîni (öl. 739/1338) gibi önemli münekkitler tarafından farklı değerlendirmelere tabi tutulan beyitlerdir. Bu değerlendirmedeki yorumlara ve ulaştıkları sonuçlara göre çalışmada münekkitler taksim edilmiştir. Bu yolla ölçüt, hüküm ve gerekçelendirme üçlüsü dikkate alınmış ve nesnelliğin imkânı ile ilgili birçok somut veriye ulaşılmıştır. Tüm bu veriler ışığında edebî tenkitte genel-geçer ölçütlere ve ortak yargılara ulaşmanın oldukça zor olduğu mülahaza edilmiştir. Bununla beraber ölçüt, hüküm ve gerekçelendirmenin güçlü bir şekilde ortaya konması durumunda ortak zeminde buluşma imkanının arttığı kaydedilmiştir. Aynı zamanda bu tür çalışmaların ic'âz meselesine dair farklı açılımlar sağlayabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belâgatı, Tenkit, Nâbîga, Hassân b. Sâbit, Nesnellik, Ölçüt, Hüküm, Gerekçelendirme.

Atıf BilgisiSoysal, Zeynel Abidin. “Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnelliğin İmkânı Üzerine: Nâbîga ez-Zübânî ile Hassân b. Sâbit Tartışması ve “Mina” Şiiri Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 125-155. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1240122>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	20 Ocak 2023 20 January 2023
Kabul Tarihi Date of Acceptance	08 Mayıs 2023 08 May 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	15 Haziran 2023 15 June 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluifd.1240122
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir iç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd

**On the Possibility of Objectivity in Classical Arabic Literary Criticism:
 In the Context of the Debate Between Nābīga al-Zubyanī-Hassān b. Sābit
 and the Evaluation of the Poem “Mina”**

Zeynel Abidin Soysal

PhD. Student, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and
 Literature, İstanbul, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-5086-8022> | abidinsoysal@gmail.com | <https://ror.org/02kswqa67>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Are there common criteria for judging something good-beautiful or bad-ugly? If the existence of these criteria, and therefore common judgments, is possible, how do justifications take shape? Even if it is assumed that they can be realized in theory, how much can they be realized in practice? These are important questions that every scientific discipline tries to answer. However, the addressee of these questions in this study is the discipline of classical Arabic literary criticism. In this study, the possibility of objectivity in criticism is discussed through two practical examples. The debate between al-Nābīga al-Zubyanī (d. 604) and Hassān b. Sābit (d. 60/680), which was taken sides by important commentators such as Qudāma b. Ja‘far (d. 337/948), al-Marzubānī (d. 384/994), Ibn Jinnī (d. 392/1002), al-Marzūqī (d. 421/1030), al-Sakkākī (d. 626/1229), and Ibn Abū al-Isba‘ al-Misrī (d. 654/1256) is the first issue to be addressed. The second issue is the poem that Ibn Qutayba (d. 276/889) cites as an example of “beautiful in wording but weak in meaning” and which is cited by important critics such as Ibn Tabātabā (d. 322/934), Abu Hilāl al-Askarī (d. 400/1009), Qādī Jurjānī (d. 392/1001-1002), Abdūlqāhir Jurjānī (d. 471/1078-79), Ibn al-Asir (d. 637/1239) and al-Qazwīnī (d. 739/1338). According to the comments in this evaluation and the results they reached, the critics were divided in the study. In this way, the triad of criterion, judgment and justification were taken into consideration and many concrete data about the possibility of objectivity were reached. In the light of all these data, it has been considered that it is quite difficult to reach general-valid criteria and common judgments in literary criticism. However, it was noted that if the criteria, judgment and justification are presented in a strong way, the possibility of meeting on common ground increases. At the same time, it was concluded that such studies can provide different insights into the issue of i‘jāz.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Criticism, Nābīga, Hassān b. Sābit, Objectivity, Criterion, Judgment, Justification.

Citation

Soysal, Zeynel Abidin. “Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnelliğin İmkâmı Üzerine: Nābīga ez-Zūbyānī ile Hassān b. Sābit Tartışması ve “Mina” Şiiri Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 125-155. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1240122>

Giriş

Şiir, roman, hikâye, resim vs. sanat eserlerine iyi/güzel veya kötü/çirkin demenin belli başlı ölçütleri var mıdır? Bu ölçütler tespit edilebilir ve açıklanabilir mi? Ölçütlerin bu nitelikte olduğu kabul edilirse bunlar idrake konu olan her sanat eserine uygulanabilir mi? Yoksa sanat eseri ve özelde edebî metinler tamamen onu alımlayan öznenin duygu dünyasına mı bağlıdır? Yani şayet algıladığı edebî metin onun duygu dünyasına hitap ediyor, ilgisini çeken bir konuya dairse ve hoşlandığı bir üslupla ifade edilmişse güzel, aksi ise çirkin mi sayılacak? Ayrıca bu yöntemle verdiği hüküm sorgulanamaz, açıklanamaz ve tamamen kişisel bir “zevk meselesi” olarak mı görülecek? Estetik yargıların keyfiyetiyle ilgili bu tür sorular sanatta ve özel olarak da edebiyatta nesnellği veya öznelliği ön plana çıkaran iki taraf arasında hararetli bir şekilde tartışılmıştır. Estetik yargı konusunda duyguyu ön plana çıkaran öznelcilere göre kişiden bağımsız genel-geçer hükümler yoktur. Çünkü edebî metne dair ifade edilen görüş sadece hükmü veren kişinin kişisel beğenisi ve duygularını dile getirir. Nesnelciler ise estetik yargının keyfi olamayacağını, nesnel sebeplerle açıklanabilir mantıksal çıkarımlar olması gerektiğini savunurlar. Zira genel ölçüt ve ilkelerin olmaması edebî metnin sanatsal hiçbir değerinin kalmaması ve mutlak anlamda “zevk”in hâkim kılınması anlamına gelir. Bu ise edebî eleştiri ve değerlendirmede üzerine konuşulabilecek hiçbir ortak zemin bırakmaz. Bir şair ile edibi veya bir şiir ile metni birbirine mukayese ederek iyi/güçlü veya kötü/zayıf yönlerini ortaya koymanın imkânı kalmaz. Buradaki amacımız felsefi arka planı ve birçok sonucu olan öznelciler ile nesnelciler arasındaki tartışmalara girmek değildir. Zira bu, müstakil çalışmalar gerektirir. Ancak edebî eleştirinin tamamen öznel ve keyfi olduğu görüşüne katılmadığımızı peşinen ifade etmek gerekir. Bu noktada “beğeni yargıları” ile “değer yargıları”nı birbirinden ayırt etmek gerekir.¹ Örneğin “Medih türü şiiri sevmediğim için bu şiiri beğenmedim.” şeklindeki bir değerlendirme duygusal olup öznelidir. Bu bir beğeni yargısı olduğu için bunu tartışmanın anlamı yoktur. Fakat “Şair beyitler arasında anlam bütünlüğünü iyi kuramadığı ve kelime seçimlerini doğru yapamadığı için şiiri beğenmedim.” şeklindeki bir yargı duygudan bağımsız, metni esas alan, gerekçeleri olan ve belli ölçütlere dayalı bir yargıdır. Bunun doğru olup olmadığı başka bir husustur, ancak nesnellği olduğu yani duygudan bağımsız ve gerekçelere dayandığı açıktır.

Eleştirmenin edebî metni değerlendirme aşamasında duygularını işe katmadan nesnel bir şekilde metne dair hüküm verebileceği konusu görece açıktır. Dolayısıyla eleştiride duygudan ve kişiden bağımsız, ölçütleri ve gerekçeleri olan bu anlamdaki nesnellik üzerinde çok fazla tartışmaya gerek yoktur. Asıl büyük problem nesnel dediğimiz ve belli ölçütler ile gerekçelere dayanan eleştirinin genel-geçerliliği meselesidir. Yani x şiiri veya metni değerlendirilirken kullanılan bir ölçüt başka bir şiir veya metinde de kullanılabilir mi? Değerlendirmeye konu edilen her edebî metne uygulanabilir ölçüt ve ilkeler mevcut

¹ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 321-323. Konuyla ilgili daha detaylı tartışmalar için kitabın “Estetik Yargılar” bölümü incelenebilir.

mudur? Bu noktada ortak zeminde buluşmanın imkânı nedir?² Bu tür sorularla ilgili şimdilik şu tür hususlara dikkat çekmek faydalı olacaktır. Örneğin Klasik Arap tenkidi düşünülürse iyi şiir için mübâlağa ve abartı ölçütünü benimseyenler bunu ihtiva eden şiirleri güzel şiir kategorisine alacaklardır ve aynı yargıda birleşeceklerdir. Fakat şiirde sıdk/doğruluk ölçütünü benimseyenler mezkûr nitelikteki şiir için farklı bir yargıda bulunacaklar ve ölçütleriyle uyumlu şiiri güzel kategorisine dahil edeceklerdir. Bu durumda mutlak değil nisbî bir genel-geçerlik durumu oluşacaktır. Yani aynı şiire farklı ölçütlerle yaklaşan iki taraf zıt yargılara varabilirler ve tuttıkları tarafın yargıları onlar için genel-geçer olacaktır. O halde edebî tenkitte mutlak anlamda bir nesnellikten söz etmek mümkün değil mi?

Elbette öznelciler ve nesnelciler arasında sözü edilen bu tartışma klasik Arap tenkisinde doğrudan vuku bulmamış ve “öznelci” veya “nesnelci” olarak niteleyebileceğimiz bir kimlik veya grup yoktur. Fakat yüksek edebî zevke sahip Araplar câhiliye döneminden itibaren şairler arasında mukayeseler yapmışlar ve bazılarını daha üstün kabul etmişlerdir. Bu yargılara çoğu zaman somut sebepler eşlik etmese de bunların zımnen mevcut olduğu açıktır. Hatta Nabigâ'nın Ukâz panayırındaki çadırında şairleri dinlediği ve onların şiirlerini -çalışmada da vurgulanacağı üzere gerekçelendirerek- tenkit ettiği düşünüldüğünde câhiliye döneminin eleştiri anlamında önemli mesafeler kat ettiği söylenebilir. Şairler arasındaki bu mukayese Kur'ân'ın nüzulünden sonra da tenkit kitaplarında devam etmiş ve yargıların sebebi üzerinde daha fazla durulmaya başlanmıştır. Câhız (öl. 255/869), İbn Kuteybe (öl. 276/889), İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908), İbn Tabâtabâ (öl. 322/934), Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948), Hasen b. Bişr el-Âmidî (öl. 371/981), Kâdî el-Cürçânî (öl. 392/1001-1002), Ebu Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009'dan sonra), Ebû Alî el-Merzûkî (öl. 421/1030), İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064) ve İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073) gibi Arap eleştirmenlerin tümü iyi şiir ve sözü kötü olanından ayırt etme yolları üzerinde kafa yormuşlardır. Yani üzerinde durdukları temel mesele iyiyi/güzeli ve kötüyü/çirkini ayırt etmenin yolları nelerdir, bunun bir ölçütü/ölçütleri var mıdır? sorusudur. Örneğin 'İyârü's-şî'r (Mî'yârü's-şî'r) eserini kaleme alan İbn Tabâtabâ'nın temel amacı şiiri değerlendirme noktasında temel ölçütler sunmaktır. Ebû Temmâm'ın *el-Ĥamâse* eserine yazdığı şerhin mukaddimesinde Merzûkî “amûdü's-şî'r” olarak ifade ettiği ve güzel bir şiirde mevcut bulunan/bulunması gereken temel özellikleri tespit etmeye çalışmaktadır. Yine *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtûrî* eserinin sahibi Âmidî ve *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Ĥuşûmih* eserinin sahibi Kâdî Cürçânî'nin şairler arasında yaptıkları mukayese ve değerlendirmeler zikre şayandır. Zira ölçütler zikretmeden şairler arasında kıyas yapmak mümkün olmadığı gibi gerekçe zikretmeden de birini diğerine tercih etmek mümkün değildir. Sonuç olarak bu çalışmaların tümünde genel-geçer ölçütlere ulaşma çabası vardır ve literatürün bu gözle ele alınıp okunması gerekir.

Tenkrit literatürüyle beraber gelişen ve konuyla irtibatlı diğer alan ise icâz çalışmalarıdır. Her ne kadar iki alanı birbirinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün olmasa ve tartış-

² Buna benzer soruların irdelendiği bir çalışma için bk. Şara Sayın, “Edebiyat Metni Yorumunda Nesnellik Sorunu”, *Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi* 0/9 (Şubat 2012), 183-190.

şılan meseleler ile ulaşılan veriler doğrudan birbirini etkilese de tenkit literatürünün daha çok şiire, i'câzın ise nesre odaklandığı söylenebilir. Kur'ân metninin mensûr olması ve güzel, etkili söz söylemekle övünen Araplara benzerinin getirilmesi noktasında meydana okuması dikkatleri kendisine çekmiştir. Bu sebeple erken dönemden itibaren Kur'ân'ın mu'ciz yönünün ne/neler olduğu üzerinde Arap alimleri ve edebiyatçıları kafa yormuştur. Câhız, Rummânî (öl. 384/994), Hattâbî (öl. 388/998), Bâkılânî (öl. 403/1013), Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) ve Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79) gibi eleştirmenler konuyla ilgili müstakil eserler kaleme almışlardır. Bu çalışmalarda i'câz yönü olarak sarfe, geçmiş ve gelecekte haber verme, alışılmış sözlerden farklı olma vs. özellikler zikredilse de Kur'ân'ın fesâhat/belâgat yönü ön plana çıkararak hâkim kanaat olmuştur. Kur'ân'ın, fesâhati ile Arapları aciz bıraktığını düşünenler ise bu fesâhatin nereden kaynaklandığını izah etmeye çalışmışlardır. Bu noktada ön plana çıkan ve açıklama gücü en fazla teori ise “nazım/sözdizim” olmuştur.³ Câhız'dan itibaren dillendirilen ve Hattâbî ile Bâkılânî tarafından da güçlü bir şekilde vurgulanan “nazım”, Abdülkâhir Cürcânî tarafından detaylı bir tahlil aşamasından sonra tek i'câz yönü olarak ortaya konmuştur.⁴ Zira ona göre i'câz yönü Kur'ân'ın tüm surelerinde mevcut olan bir özellik olmalıdır. Bu sebeple istiare gibi sadece Kur'ân'ın belli surelerinde bulunan özellikleri tek başına i'câz yönü olarak kabul etmemiştir.⁵ Bundan ötürü kendisi bir sözün başkasına üstünlük sağlama ölçütü olarak “nazım/sözdizim” özelliğini benimser⁶ ve *Delâ'ilü'l-i'câz* eserinin tümünü sözdizimi etrafında inşa eder. Bunları aktarma amacımız sözdizimini tartışmaya açmak değil, tartışmaların odak noktasına dikkat çekmektir. Açıkça görüldüğü üzere hem i'câz hem tenkit literatürü edebî metni değerlendirmek için genel-geçer ölçütler tespit etme uğraşı vermektedir. Bu ölçütler öyle bir niteliğe sahip olacak ki hem tüm edebî metinlere uygulanabilecek hem de alanın uzmanları tarafından kabul görecektir. Ölçüt veya ölçütlerin açıklama gücü arttıkça ortak yargılara ulaşma imkânı da o oranda artmaktadır. Nitekim Cürcânî'nin sözdizim teorisi bunun en önemli örneklerindedir. Bununla beraber bir edebiyat metnini değerlendirme aşamasında takip edilmesi gereken temel ölçütler var mıdır, varsa bunlar nelerdir ve gerçekten ortak, genel-geçer yargılar oluşturacak seviyeye ulaşabilir mi? gibi sorular halen tartışma konusudur. Modern eleştiri kuramlarını da dikkate almak suretiyle bu tür soru ve sorunlara klasik Arap tenkit ve i'câz literatüründen de istifadeyle eğilmek gerekir. Söz konusu bu çalışma da bu yönde atılmış küçük bir adım olarak değerlendirilebilir.

Ancak çalışmada mesele, teorik çerçeveden ziyade uygulamalı iki örnek üzerinden işlenecektir. Yani münekkitlerin iki şiir üzerinde yaptıkları değerlendirmeler tahlil edilerek klasik Arap edebî tenkidinde nesnellğin imkânı tartışılacaktır. Tabi buradaki nesnellikle artık “ortak yargılar oluşturma gücü olan genel-geçer ölçütler” anlamını kastediyoruz. İlk

³ Konuyla ilgili detaylı tahliller için bk. M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 99-112.

⁴ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992), 1/385-391.

⁵ Cürcânî, *Delâ'il*, 1/391.

⁶ Cürcânî, *Delâ'il*, 1/391.

olarak Hassân b. Sâbit'in (öl. 60/680) *مَا أَتَيْنَاكَ بِالْحَمْدِ... وَأَسْبَأْنَا بِفَطْرُونَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمَا* şeklindeki beytine Nâbîga ez-Zübyânî'nin (öl. 604) yaptığı tenkitten sonra eleştiri geleneğinde cereyan eden tartışmalar tahlil edilecektir. İkinci olarak da İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *عَشِّيرَ شِيرٍ وَفِشِيرٍ* eserinin mukaddimesinde “lafzı güzel, manası zayıf” şiire örnek olarak takdim ettiği *مَا أَتَيْنَاكَ بِالْحَمْدِ... وَأَسْبَأْنَا بِفَطْرُونَ مِنْ مِئَةِ كَلْبٍ حَاجِجَةٍ... وَمَسَّحَ بِالْأَكْرَانِ مَنْ هُوَ مَسَّحٌ* şeklinde başlayan şiir örneğiyle ilgili yapılan tahliller irdelenecektir. Özellikle bu iki şiir örneğinin seçilme sebebi birçok eleştirmenin konuya dair fikir belirtmesidir. Böylece mukayese ve değerlendirme yapma imkânı artmıştır. Bütünlüğü korumak ve edebî tenkitten ölçüt, hüküm ve gerekçelendirme üçlüsünün tarihsel gelişimine dair bir kanaat elde etmek adına beyitlere dair görüş serdeden isimler kronolojik bir dizime tabi tutulacaktır. Ele alınan iki şiir örneğiyle ilgili görüş belirten münekkitlerin bazıları destekledikleri tarafı ve verdikleri hükmü açık bir şekilde belirtip gerekçelendirirken bazıları ise meseleleri muğlak bırakmaktadır. Bu durumda meselenin ele alındığı siyak ve sibak tahlil edilerek münekkidin muğlak bıraktığı vecihler belirlenmeye çalışılmıştır.

1. Hassân b. Sâbit'in Beyitleriyle İlgili Tartışmalar

Münekkitlerin yorumlarına geçmeden önce Nâbîga ile Hassân b. Sâbit arasında geçen tartışmayı *Eğânî*'de geniş bir şekilde nakleden Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (öl. 356/967) sözlerine yer vermek gerekir. Rivayete göre kendisi için Ukâz panayırında bir çadır kurulan Nâbîga buraya gelip şiirini inşâ eden şairlerle ilgili hüküm verirdi. Bir gün çadıra uğrayan Hassân b. Sâbit, Nâbîga'nın yanında Meymûn b. Kays el-A'sâ (öl. 7/629) ve Hansâ (öl. 24/645)'nın da olduğunu görür. A'sâ şiirini inşâ ettikten sonra Hansâ *قَدَى بِعَيْتِكَ أُمُّ بِالْعَبْرِ* (Gözlerinde çapak mı var yoksa başka bir illet mi?) ile başlayan ve şu şekilde biten beyitlerini okur:⁷

وَإِنَّ صَخْرًا لَتَأْتِمُّ الْهَدَاءَ بِهِ ... كَأَنَّهُ عَلِمَ فِي رَأْسِهِ نَارًا
وَإِنَّ صَخْرًا لَمَوْلَانَا وَسَيِّدِنَا ... وَإِنَّ صَخْرًا إِذَا نَشْتُو لَتَحَارُ

Bu şiirden çok etkilenen Nâbîga, “Eğer senden önce Ebu Basîr [A'sâ] şiirini bana okumasaydı insanların en şairi olduğunu söylerdim. Allah'a yemin olsun ki sen kadınların en şairisin!” der. Bunun üzerine Hansâ “Hayır tüm erkeklerden de daha şairim.” cevabını verir. Bu olaya şahit olan Hassân b. Sâbit ise Nâbîga'ya “Ben senden de Hansâ'dan da daha şairim.” diyerek öfkesini dile getirir. Nâbîga, Hassân'a neye dayanarak bunu söylediğini sorunca şu beyitlerini inşâ eder:⁸

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْعُرُ يُلْمَعْنَ بِالضُّحَى ... وَأَسْبَأْنَا بِفَطْرُونَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمَا
وَلَدْنَا بَنِي الْعَنْقَاءِ وَابْنِي مُحَرَّرٍ ... فَأَكْرِمَ بِنَا خَالًا وَأَكْرِمَ بِنَا ابْنَمَا

⁷ Beyitler şu şekilde tercüme edilebilir:

Sahr ki kılavuzlar ona uyar, sanki başında ateş olan bir sancaktır o
Sahr ki bizim efendimiz ve liderimizdir, Sahr ki kışa girdiğimizde (deve) boğazlar bolca

⁸ Tartışmalar içerisinde açığa çıkacağı için ve bir tarafın görüşlerinin kabulü anlamına geleceği için beyitlerin tercüme edilmesi doğru bulunmamıştır.

Bunun üzerine Nâbiga, “*Sen gerçekten iyi şairsin!*” dedikten sonra ona bir dizi tenkit yöneltir. الجَفَنَاتِ diyerek kazanların sayısını azalttı. Şayet الجَفَنَاتِ deseydin sayıları daha çok olurdu. Yine يَلْمَعْنَ بِالضُّحَىٰ diyerek kazanların kuşluk vaktinde parladığını söyledin, onun yerine يَبْرِقْنَ بِالذُّجَىٰ deseydin övgüde mübâlağaya daha uygun olurdu. Zira misafir geceleyin daha fazla olur. Sen يَنْقُطُونَ مِنْ تَحْدِثِ دَمًا diyerek öldürmenin az olduğuna delâlet eden bir kelime kullandın, eğer يَجْرِينِ deseydin kanın akmasına ve dökülmesine delâlet edeceği için öldürmenin çokluğuna işaret ederdi. Aynı zamanda doğurduğun çocuklarla övünüp seni doğuranlarla övünmedin. İsfahânî, bu tenkitler karşısında Hassân’ın (r.a) hiçbir cevap veremeden kalkıp gittiğini ifade eder.⁹ İsfahânî, her ne kadar Hassân b. Sâbit’in ona bir cevap veremediğini zikretse de bazı münekkitler Nâbiga’nın eleştirilerine reddiye yaparak Hassân b. Sâbit’i savunmuşlardır. Dolayısıyla münekkitlerin hangi tarafta ne gibi gerekçelerle durduklarını görebilmek için iki grubu da ayrı ayrı ele almak gerekmektedir. Öncelikle Hassân b. Sâbit’in şiirinde herhangi bir kusur görmeyip onu savunan münekkit grubu ve gerekçelerini ele alacağız. Beyitlerle ilgili tartışmada cem-i killet ve cem-i kesret konusuyla alakalı izahlar mevcut olduğundan dolayı nahiv alimleri de eserlerinde meseleye değinmişlerdir. Bundan ötürü onlar için fazladan başlık açılmadan hangi tarafı destekledikleri göz önünde bulundurularak ikili taksimin altında görüşlerine yer verilecektir. Ayrıca zikredilecek isimlerin hepsi İsfahânî’nin rivayet ettiği tüm vecihlerle ilgili yorum yapmamış sadece bazı noktalara değinmişlerdir. Doğal olarak makalede de sadece üzerinde durdukları noktalar aktarılmıştır.

1.1. Hassân b. Sâbit’i Savunan Münekkitler

1.1. Sîbeveyh (öl. 180/796): Onun amacı direk beyitlerle ilgili hüküm vermek değildir. Cem^c konusunu anlatırken meseleye değinir. Sîbeveyh, نَعْلَةٌ kalıbında olan bir kelimenin elif ve tâ ile cem^c yapıldığında en az sayıya/kiilet delâlet ettiğini, نَعَالٍ şeklindeki kırık çoğulun/teksir ise kesrete delâlet ettiğini vurgular. Ancak ona göre dilsel vaz^c her ne kadar bu şekilde olsa da Araplar bazen çoğulu elif ve tâ ile yapmalarına rağmen kesret manasını kastederler. Ona göre Hassân b. Sâbit’in beytinde الجَفَنَاتِ ile killet değil kesret manası kastedilmiştir.¹⁰ Dolayısıyla bu noktadan yapılan eleştirileri yerinde bulmadığı/bulmayacağı sonucunu çıkarmak mümkündür. Müteahhir dönemin önemli nahivcilerinden biri olan **İbn Yaîş** (öl. 643/1245) de Arapların cem-i sâlimi kesret manasıyla kullanabildikleri, Hassân b. Sâbit’in de killet lafzıyla kesret manasını kastettiğini vurgulayarak ona yönelik tenkitleri savuşturur.¹¹

1.2. Kudâme b. Ca’fer (öl. 337/948): Tartışma konusu beyitleri “ğuluvv ve vasat yolla yetinmek” başlığında irdeler. Cem-i killet ve kesret ile ilgili Hassân’a (r.a) yöneltilen eleş-

⁹ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs vd. (Beyrut: Dârü Sâdir, 2008), 9/251-252.

¹⁰ Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 3/578.

¹¹ Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî İbn Yaîş, *Şerhü'l-mufaşşal* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 3/224-225.

tirilere değinmeden kelime tercihleriyle ilgili eleştirileri ele alır. Eleştiriler ve bunlara verdiği cevaplar şu şekilde sıralanabilir:¹²

a. Onlara göre Hassân'ın (r.a) العُرُ lafzı yerine البيض kelimesini kullanması gerekirdi. Zira العُرُ “başka bir renkte bulunan az bir beyazlık” anlamında olduğu için البيض kelimesinin kullanılması beyazlık vasfını artırır. Ancak ona göre Hassân (r.a) العُرُ kelimesiyle kazanların beyaz olduğunu değil meşhur yani herkes tarafından bilindiğini aktarmak istemiştir. Bundan dolayı tüm kazanların beyazlığına vurgu yapacak البيض kelimesi yerine şan ve şöhrete delâlet eden العُرُ kelimesini tercih etmiştir. Örneğin يَوْمَ أَعْرُ (meşhur/yüce gün) ve يَدَّ عَرَاءُ (asil el) ifadeleriyle beyazla ilgili herhangi bir şey değil şöhret kastedilir.

b. Hassân'ın بِالذُّجَى yerine يَلْمَعُنَ بِالضُّحَى demesi gerektiği, zira kuşluk vaktinde zaten her şeyin parladığı iddiası vakıya muhalif bir iddiadır. Çünkü bir şeyin gündüz parlayabilmesi için ışık ve nurunun son derece güçlü olması gerekirken en ufak bir ışığı olan şeyler bile geceleyin parlayabilmektedir. Örneğin yıldızlar daima göz önünde olmalarına rağmen geceleyin ışıkları parıldarken gündüz gözle görülemeyecek kadar sönükleşir. Kandil ve lambalar da aynı şekilde olup sabahın aydınlığı arttıkça ışıkları azalır. Yine yırtıcı hayvanların gözlerinin parıldaması ve ateş böceğinin ateş gibi görünmesi gecenin bu özelliğinden kaynaklanır.

c. يَنْطُرُنَ (damlamak) yerine يَجْرِيَنَ (akmak) demesi gerektiği zira akmanın damlamaya oranla daha fazla olduğu tenkidi de isabetli değildir. Çünkü Hassân (r.a), cesaretli, atılgan ve kahraman kişileri insanların alışageldikleri kullanımla vasfetmeye çalışmıştır. Bu minvalde onlar; سَيْفُهُ يَجْرِي دَمًا (kılıcı kan akıyor) yerine سَيْفُهُ يَنْطُرُ دَمًا (kılıcı kan damlıyor) ifadesini kullanırlar. Şayet iddia ettikleri lafzı kullansaydı Arapların cesaretli kişiyi nitelerken alışık olmadıkları bir kullanımı benimsemiş olabilir.

Kudâme b. Ca'fer'in edebî tenkitten sahip olduğu bakış açısı dikkate alındığında bu değerlendirmelerin oldukça önemli olduğu ifade edilmelidir. Zira kendisi şiirde olayların vasat yolla anlatılması (buna sıdk/doğruluk da denebilir) ekolüne karşı gıluvv ve mübâlağa tarafını tutar. Bu bağlamda meşhur “Şiirin en iyisi en yalan/abartılı olanıdır.” ibaresini zikreder.¹³ Dolayısıyla ilk bakışta onun Hassân'ın beytine fahr makamında yeterince abartı yapamamış şeklinde yapılan eleştiriyi kabul etmesi gerektiğine dair bir intiba oluşabilir. Ancak yapılan tenkitleri abartının az yapılıp yapılmadığı üzerinden değil şairin amacına ulaşip ulaşmadığı kriteri üzerinden değerlendirmektedir. Şöyle ki ilk reddiyede şairin anlatmak istediği manaya uygun kelime seçtiğini, ikincide teklif edilen kelimenin manaya abartı değil aksine sıradanlık katacağını dolayısıyla eleştirinin vakıyyla çeliştiği, üçüncüde ise abartı manasının Arapların istimali ve üslubunu aşmaması gerektiğine dair dakik bir gönderme yapmıştır. Kudâme b. Ca'fer böylelikle genel anlamda şiirin değil Hassân b. Sâbit'in bu beytini mübâlağa kriteri üzerinden değerlendirmenin yanlışlığına dikkat çeker. Ona göre şiirde mübâlağaya karşı çıkanlar ve örneğin Ebu Nüvâs'ın (öl. 198/813) وَأَخْفَتُ

¹² Ebü'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib Kudâme b. Ca'fer, *Nağdü's-şî'r* (İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1885), 18-19.

¹³ Kudâme b. Ca'fer, *Nağdü's-şî'r*, 19.

﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَمِمَّنْ بَنَىٰ لِلدِّينِ كَيْفَ مَنَّا وَمِمَّنْ جَاءَكَ مِنَ الْمُنْشَرِكِينَ﴾ şeklindeki beytini¹⁴ abartısı sebebiyle tenkit edenler bu sefer Hassân b. Sâbit'in mezkûr beyitlerini mübâlağası olmadığı için eleştirmişlerdir. Bu tutum ise onların sabit kriterlere sahip olmadığını belgelemektedir. Neticede ona göre Hassân'ın (r.a) beyitlerine yöneltilen tenkitler yerinde değildir.¹⁵

1.3. İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239): İbnü'l-Esîr, Hassân b. Sâbit'in şiirini cem-i kesret ve cem-i killet üzerinden tenkide tabi tutanları eleştirir. Ona göre “fâhr” makamından dolayı جَفَان ve حَسْبُوف yerine cem-i kesrete delalet edecek جَفَان ve حَسْبُوف kalıplarının kullanılması gerektiği iddiası isabetli değildir. Zira kesret veya killet fark etmez, amaç çoğuldu. Bu görüşünü desteklemek adına killet kalıbında kullanıldığı halde kesret anlamına delâlet eden Kur'ân ayetlerini şâhit getirir. Örneğin ona göre ﴿إِنَّ اللَّهَ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ ayetinde¹⁶ cem-i killet kullanılmış diye Allah'ın Hz. İbrahim üzerindeki nimetlerinin az olduğu düşünülebilir mi? Yine ﴿اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ ayetinde¹⁷ ölen veya uyuyan canların alınması tüm alemdeki canlara işaret ettiğiinden ötürü anlam açısından cem-i killet olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.

İbnü'l-Esîr, Nâbiga'nın يَلْمَعْنَ yerine يَبْرُؤْنَ kullanılması gerektiği gibi kelime seçimine dair kaydettiği mülahazalarla ilgili herhangi bir değerlendirme yapmaz. Ancak bu bağlamda kelime seçimlerinin önemine vurgu yapar. Çünkü ona göre övgüye ve yergiye hâs olan lafızlar vardır.¹⁸ Zira tek bir anlam, farklı lafızlarla ifade edilebilmesine rağmen bunlardan bazıları övgüye bazıları ise yergiye delâlet edebilir. Örneğin hükümdara hitap ederken وَحَقِّ (başına yemin olsun) ifadesine kıyas yapılarak وَحَقِّ دِمَاعِكَ (beynine yemin olsun) lafzını kullanmak doğru değildir. Çünkü الكَاوِجِلُ/الْمَاءَةُ/الرَّأْسُ gibi kelimeler övgü makamı için kullanılan kelimeler iken الْعَقْدَالُ/الْقَدَالُ/الْقَدَامُ kelimeleri ise yergi makamında kullanılır. Halbuki bu kelimelerin tümü anlamca birbirine yakındır. Bu bağlamda kendisi çok önemli bir noktaya dikkatleri çeker. Burada artık **örf** faktörü de devreye girer. Zira yakın anlamlar için vaz' edilen lafızların istimalde farklı anlamlara delâlet etmesi örf yani devam eden sosyal yaşama râcidir. İbnü'l-Esîr'e göre bu noktada dile taalluk eden “talim edebî” değil “nefis edebî”dir. Hz. Osman'ın Kubâs b. Eşyem'e hitaben sorduğu “*Sen mi Resûlullâh (s.a.v) mı daha büyük?*” şeklindeki soruya onun “*Resûlullâh (s.a.v) benden daha büyüktür, ben ise yaşça ondan daha eskiyim*” şeklindeki cevabı İbnü'l-Esîr'e göre hitapta nefsin edebini yansıtan en güzel örneklerdendir.¹⁹ Burada daha büyük (دَاخِرٌ) ve daha eski (أَقْدَمٌ) lafızları anlamca birbirlerine

¹⁴ Beyitler şu şekilde tercüme edilebilir:

Şirk ehlini korkuttun öyle ki
Yaratılmamış nutfeler bile senden korkar oldu

¹⁵ Kudâme b. Ca'fer, *Nağdü'ş-Şîr*, 18.

¹⁶ Nahl 16/120-121. Ayetlerin meâli: Kuşkusuz İbrâhim, bir tevhid önderi olarak Allah'a gönülden itaat eden iyilik rehberiydi, müşriklerden de değildi Allah'ın **nimetlerine** şükreden biriydi.

¹⁷ Zümer 39/42. Ayetin meâli: Allah, ölüm vakitleri geldiğinde **nefisleri** vefat ettirir, ölmeyenlerin nefislerini ise uykularında alır.

¹⁸ Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tîbâa ve'n-Neşr, 1999), 2/309.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir*, 2/312-313.

her ne kadar yakın olsalar da örften kazandıkları ziyade anlamların bilincinde olan Kubâs, lafızları dakik bir şekilde kullanarak makama uygun davranmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Esîr, Kudâme b. Ca'fer gibi, Hassân'ın kelime seçimlerini örfe/istimale uygun gördüğünü dolaylı bir yolla aktarmıştır. Beyitleri "iktisat, tefrît ve ifrât"²⁰ başlığında zikrederek şairin aktarmak istediğini tam anlamıyla aktardığını ve şiirin herhangi bir tefrit yani eksiklik içermediğini savunması²¹ da bu yargıyı güçlendirmektedir.

1.4. İbn Ebü'l-İsba' el-Mısırî (öl. 654/1256): Tartışma konusu beyitleri "vasıfta mübâlağa" başlığında zikreder. Ona göre münekkitler mübâlağa konusunda iki mezhebe ayrılmışlardır. Birinci grup en yalan şiiri ve mübâlağası en fazla olan sözü en iyi kabul eder. İkinci grup ise kelamda mübâlağayı bir kusur olarak görmekte ve sıdk ile hakikat yolunu takip eden sözün en iyi olduğunu savunmaktadır. Bu grup, mütekellimin yeni bir mana türetmek, var olan manadan başka bir mana üretmek, sözünü bedi' sanatlarından biriyle süslemek veya güzel sıfatına sahip seçkin lafızlar kullanmaktan aciz kaldığı durumlarda mübâlağaya yöneldiğini iddia ederler. İbn Ebü'l-İsba' bu iki mezhebi de kabul etmediğini ifade eder.²² Zira ona göre güzel kabul edilen çoğu şiir ve söz mübâlağa içermez ki Zühayr b. Ebî Sülmâ (öl. 609), Hutay'e (öl. 59/678) ve Hassân b. Sâbit gibi sıdkı benimseyen şairlerin şiirlerinden çoğunlukla daha iyi şiir bulunmaz. Mübâlağa, sözün kalitesini arttıran birçok türden biri olmasına rağmen tek başına onu güzellik ölçütü olarak takdim etmek doğru değildir.²³ Bu durum ona göre ilk grubun iddialarının yanlışlığını gösterir. Bununla beraber Kur'ân-ı Kerîm,²⁴ Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözleri²⁵ ve Arap şiirinde²⁶ mübâlağa üslubu kullanılmıştır. Bu husus ise ikinci grubun yanlışlığını gösterir. Dolayısıyla ona göre güzel sözü mübâlağa içermiyor diye tenkit etmek kadar mutlak anlamda mübâlağayı kusur olarak görmek de hatadır. Ona göre konuyla ilgili orta yolu benimsemek gerekir. Zaten Nâbiga ve onun gibi çoğunlukla mübâlağa üslubunu benimseyenler veya Zühayr gibi çoğunlukla sıdk üslubu benimseyenler aksini de kötülemezler.²⁷ Sonuç olarak İbn Ebü'l-İsba', ğuluvv ve iğrâktan kurtulduğu sürece mübâlağanın sözün güzelliğini artıran unsurlardan biri olduğunu savunur. Hatta ğuluvv ve iğrâk bile mutlak anlamda kullanılmayıp hakikate yaklaşıldığında güzel kabul edilirler.²⁸ Ancak kendisi Nâbiga ve Hassân b. Sâbit tartışmasında Hassân'ı -her ne kadar ilzam edildiği rivayet edilse de- haklı bulur.²⁹ Fakat şiiri tahlil edip bu hükmü niye verdiğini gerekçelendirmez. Bu durumda İbn Ebü'l-İsba',

²⁰ Kavramları hangi anlamda kullandığına dair bk. İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir*, 2/298-299.

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir*, 2/309.

²² Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm (Abdüsselâm) b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr fi sinâ'ati's-şî'r ve'n-nesr*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (Kahire: el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttahada el-Meclisü'l-Alâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, ts.), 148.

²³ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 148-149.

²⁴ Örnekler için bk. İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 150-152.

²⁵ Örnekler için bk. İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 153.

²⁶ Örnekler için bk. İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 153-156.

²⁷ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 150.

²⁸ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 157.

²⁹ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 148.

ya Hassân'ın bu beytinde mübâlağa üslubunu kullanmasına gerek görmemiş, ya da onun bu yolla zaten mübâlağa yaptığını, Nâbiğa'nın ise ondan ğuluvv ve iğrâk istediği için hak-sız olduğunu vurgulamıştır.

1.5. Teftâzânî (öl. 792/1390) ve İsferyânî (öl. 945/1538): Teftâzânî *Muṭavvel*'de mübâlağa taraftarlarının Hassân'ın beytini tenkit ettiklerini ifade eder. Kendisi Hassân'a yönelik eleştiri noktalarına değinir ama geniş bir şekilde onu savunmaz. Tenkitlerden sonra, makbul olanın tamamen mübâlağayı kabul etmek veya reddetmek olmadığını vurgulayarak orta yolu savunur. Ancak bu orta yol vurgusunun Hassân'a (r.a) yönelik eleştirilerin peşi sıra gelmesi eleştirileri haklı görmediğine işaret etmektedir.³⁰

İsferyânî ise şiiri Kazvî'nin mübâlağa konusundaki izahları üzerinden değerlendirir. Ona göre Kazvî'nin mübâlağa çeşitlerinden tebliğ ve iğrâk makbul, ğuluvvu ise merdud kabul etmekle orta yolu benimsemiştir. Yani kendisi “*En güzel söz ve şiir sıdk yolunu benimseyen şiirdir.*” şeklinde mübâlağayı tümüyle reddeden veya “*Şiirin en tatlısı en yalan olanıdır.*” şeklinde mübâlağayı mutlak anlamda kabul eden iki uç arasında vasat yolu benimsemiştir. İsferyânî'ye göre Nâbiğa'ya tabi olarak Hassân'ın beytini tenkit edenler mutlak anlamda mübâlağayı savunanlardır. Bu bağlamda Nâbiğa'nın çoğul kalıplar ve bazı kelime seçimleri üzerinden yaptığı tenkidi aktarır. Ona göre bu tenkitler yerinde değildir. Zira Hassân, “*Söylediğin en etkili şiir beyti, okuduğunda 'doğru söyledi' denilen beyittir.*” ifadesinde vurguladığı üzere sıdk mezhebini benimseyen bir şair olup killet makamında kesret lafzı ve manasını kullanmayı uygun görmez. Ancak cem-i kesret olan *كُتِرَ* kelimesini *الْجَفَنَاتِ* lafzına sıfat yapmakla kazanların yapısını bir nevi izah etmiştir. Yani kazanların az olmadığı ve yemek yiyenlere yetecek seviyede olduğu kazana sıfat yapılan *كُتِرَ* lafzından anlaşılacaktır. Yine yemek yiyenlerin çok olmasına rağmen kuşluk vakti ile zamanı takyit etmesi onun sıdk anlayışıyla ilgilidir. İsferyânî, kılıçların *السَّيَآنِ* kelimesinden ziyade *الْقَطْرِ* ile nitelenmesinin yaygın olduğunu ifade etmekle beraber kâmil cesaretin kılıcın hızlı kesmesiyle ilgili bir durum olduğunu savunur. Cesaretli adamın kılıcı, uzuvları o kadar hızlı keser ki kan akmadan ve kılıç ona bulanmadan geri çekilir. Bu noktada diğer münekkitlerden farklı olarak meseleyi kanın “damlama”sı veya “akma”sı üzerinden değil kılıcın keskinliği ve sahibinin sürati üzerinden ele almıştır. Bu yolla İsferyânî tenkitlere karşı Hassân'ı savunmuştur.³¹

1.2. Nâbiğa'yı Haklı Bulan Münekkitler

1.2.1. Zeccâcî (öl. 337/949): Kendisi cem-i killetin kesret manasını ifade edebilmesinden ötürü *الْجَفَنَاتِ* lafzının kesret manasına delâletini mümkün görmekle beraber bu hususta ve bazı kelime seçimleriyle ilgili Hassân'a (r.a) yapılan tenkitlerin yerinde olduğunu vurgular. Ona göre Hassân (r.a), *يَلْمَعُنْ* yerine *تَلْمَعُنْ* ve *يَنْقَطُرُنْ* yerine *تَسِيلُ* deseydi daha fazla parlaklık

³⁰ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel 'ala't-telhiş* (İstanbul: Dersaadet, 1890), 434.

³¹ Ebû İshâk İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferyânî, *el-Atvel*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/422-423.

ve kan akma manası oluşurdu.³² Dolayısıyla Zeccâcî'nin meseleyi cevaz ile değil evlâ nazarıyla ele aldığı görülür.

1.2.2. Merzübânî (öl. 384/994): Konuyla ilgili tartışmayı Ebu Bekîr es-Sûlî (öl. 335/946) kanalıyla nakletmektedir. Bu sebeple öncelikle Sûlî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerini aktarır. Sûlî, Nâbiga'nın beyitlerle ilgili üç noktaya dair tenkitlerini zikreder ve onu haklı bulur. İlki cem-i kilet ve kesret, ikincisi dünyaya gelme sebebi olan baba ve dedeleriyle övünme yerine kendi çocuklarıyla övünmeye çalışması, üçüncüsü ise البيض kelimesi ile kazanları tam bir beyazlıkla nitelemesi daha güzel olmasına rağmen الغر kelimesiyle onları az bir beyazlıkla nitelemesidir. Sûlî, البيض kelimesinin kazanlar için sıfat yapılmasının beyitte daha güzel olduğunu ancak الغر lafzının ondan daha üstün olduğu şeklinde önemli bir kayıt düşmektedir.³³ Fakat bu üstünlüğü yanlış anlamamak gerekir. Zira bu vurgu الغر kelimesinin telaffuzdaki kolaylığı sebebiyle الحفائات lafzıyla oluşturduğu kolay ve akıcı birlikteliğe yönelik olup manaya taalluk eden boyutuyla ilgili değildir.

Merzübânî, daha sonra bazı eleştirmenlerin Hassân'ı (r.a) بالضحى yerine بجزين yerine reddettikleri ve Hassân'ı (r.a) -burada zikrine gerek olmayan- haklı gösteren deliller öne sürmeye çalıştıklarını kaydeder. Buraya kadar aslında Merzübânî beyitlerle ilgili tartışmada safını tam olarak belli etmez. Ancak "Nâbiga'nın 'seni dünyaya getirenlerle değil, dünyaya getirdiklerinle övündün' sözüne gelince şiir münekkitlerinin mezhebi itibara alındığında bana göre Hassân'ın hiçbir şekilde savunulacak tarafı yoktur." şeklindeki hükmü ile Nâbiga'yı haklı gördüğünü ifade etmiştir. Zira ona göre babalar/üst soy dururken çocuklarla/alt soy övünmek bir hatadır. Merzübânî bu yolla aslında Nâbiga'nın diğer vecihlerle ilgili tenkitlerine de katıldığını ima etmiştir. Zira sadece onun tenkitlerini zikretmiş ve Hassân'ı savunanların görüşlerini aktarmaya gerek duymamıştır. Bazı eleştirmenlerin Hassân'ı savunmaya çalıştıklarını vurguladıktan sonra "onun şu sözüne gelince..." şeklinde bir geçiş yaparak Nâbiga'nın mezkur hükmüyle ilgili Hassân'ın hiçbir şekilde savunulamayacağını ifade etmesi şu şekilde okunmaya elverişlidir: "Münekkitlerin diğer vecihlerle ilgili ileri sürdükleri savunma ve gerekçeler belli oranda kabul edilebilse de şu hükme dair hiçbir şekilde savunma yapamazlar." Üst soyun olduğu yerde alt soy ile övünmenin kusur kabul edilmesi Merzübânî tarafından bir anlamda **Arap örfünün** bir gereği olarak ele alınmış ve aksi bir gerekçelendirmeye mahal vermemiştir. Ona göre Kelb kabilesinden bir şair *وَعَبْدُ الْعَزِيزِ قَدْ وَلَدَنَا وَمُصْعَبًا (Abdülaziz ve Musab'ı doğurduk)* derken ilk mısradaki böyle bir hataya düştüğünü fark etmiş ve hemen ikinci mısradaki *وَكَلْتُ أَبًا لِلصَّالِحِينَ وَأَلُودًا (Kelb ise çok sayıda salih çocuğun babasıdır)* demek suretiyle güzel bir şekilde hatasını telafi etmiştir.³⁴ Arap örfünün bu bağlamda Merzübânî tarafından -Kudâme b. Ca'fer'in aksine- Hassân'ın aleyhinde bir delil olarak kullanıldığını vurgulamak gerekir.

³² Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-İzâh fi 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin Mübarek (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 123.

³³ Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzübânî, *el-Muvaşşah fi meâhizi'l-'ulemâ 'ala's-şu'arâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 76.

³⁴ Merzübânî, *el-Muvaşşah*, 77.

1.2.3. İbn Cinnî (öl. 392/1002): İbn Cinnî konuyla ilgili çoğul kalıpları üzerinden değerlendirmeye yapar. Kendisi cem-i teksir lafzının kesret anlamını ifade etmede cem-i killet lafzına göre daha uygun olduğunu hatta dilsel vaz'ın bu şekilde olduğunu vurgular. Bu sebeple ona göre ﴿فَالصَّلَاحُ تُبَيِّنُ﴾ şeklindeki Talha'nın (r.a) şâz kırâati, ﴿وَالصَّلَاحُ تُبَيِّنُ﴾ şeklindeki³⁵ mütevatir kıraate nazaran anlamını yansıtmaya daha fazla elverişlidir. Çünkü ayette birden ona kadar olan az bir sayı değil kesret manası kastedilmiştir. Ancak ona göre ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ ayetinde³⁶ olduğu üzere kılı/düzenli çoğul lafızları kullanılmasına rağmen kesret manası kastedilebilir. Bu noktada Hassân b. Sâbit'in şiirine değinen İbn Cinnî öncelikle Ebu Ali el-Fârisî'nin bu rivayeti meçhul ve asılsız gördüğünü zikreder. Zira Fârisî'ye göre Allah Teâlâ ﴿وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ﴾ sözleriyle³⁷ çoğul için killet lafzını kullanmasına rağmen cennetteki tüm odaların/saray üçten ona kadar olduğu iddia edilemez. İbn Cinnî ise rivayeti inkâr etmek yerine Arapların bazen killet lafzını kullanmalarına rağmen kesret manasını kastetme sebebini gerekçelendirmeye çalışır. Ona göre Arapların kelimasında الدِّرْهُمُ (insanları dinar ve dirhem helak etti) ve بِالشَّاةِ وَالْبَعِيرِ (insanlar koyun ve deveyi götürdüler/zenginleştirdiler) gibi müfret lafızlar kullanılmasına rağmen çoğul anlamın kastedilmesi çok fazla vuku bulunca onun yerine tekile en yakın çoğul lafzı yani (ال\ا) ve (ا\ن) ile yapılan çoğulu ikame etmişlerdir. Aynı zamanda onlar kesret manasının olduğu her yerde kesret lafzını kullanma zorluğundan kurtulmak adına da böyle bir yol benimsemişlerdir. Bundan ötürü ona göre Hassân b. Sâbit الْحَمَّانَاتُ ve سُيُوفُنَا şeklinde killet lafızları kullanmasına rağmen الْحَمَّانُ ve سُيُوفُنَا şeklinde kesret manası kastetmiştir.³⁸ İbn Cinnî, Hassân b. Sâbit'in şiirinden kesret manasının bu yolla da anlaşıldığını vurgulayarak bu yöntemi cevaz, Nâbiga'nın tenkitlerini ise evlâ mertebesine yerleştirir.

1.2.4. Ebu Alî el-Merzûkî (öl. 421/1030): *el-Emâlî* adlı nahiv eserinde “umum ve şümul lafızlar” başlığında konuya değinen Merzûkî cem-i sâlimin kesrete delâlet ettiğini gösteren bir delil olmadığı sürece killet manasına delâletinin evla olduğunu ifade ederek tartışmada Nâbiga'yı haklı görür. Çünkü ona göre Nâbiga'nın جَمَانُ yerine جَمَانَاتُ çoğulunu kullanan Hassân'ı (r.a) kazanlarını azaltmakla tenkit etmesi mezkûr kaideyi teyit etmektedir. Neticede Nâbiga'nın tenkidini nahvî kaideyi destekleyen bir unsur olarak ele alan Merzûkî, meseleyi Sîbeveyh gibi cevaz noktasıyla değil Zeccâcî ve İbn Cinnî gibi evlâ nazarıyla değerlendirir.³⁹

1.2.5. İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064): İbn Reşîk, meseleye “mübâlağa” başlığında değinir. Ona göre birçok türü olan mübâlağa konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bazıları mübâlağayı kelimada kusur sebebi olarak görürken bazıları ise onu sözün kalitesi-

³⁵ Nisâ 4/34.

³⁶ Ahzâb 33/35.

³⁷ Sebe' 34/37.

³⁸ Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsîlî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâat ve'l-îzâhi 'anhâ* (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf el-Meclisü'l-Alâ li'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1999), 1/187-188.

³⁹ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, *el-Emâlî*, thk. Yahya Vehîb Cubûrî (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 205-206.

ni tayin eden en önemli ölçüt olarak ele alır. İbn Reşîk, Nâbiga'nın “*İnsanların en şairi, yalanı güzel görülen ve kabalığına gülünendir.*” sözünü aktararak onun mübâlağa mezhebini savunduğunu ifade eder. Buna binaen Hassân'ın (r.a) beytini mübâlağada taksir ettiği gerekçesi ile tenkit etmiştir.⁴⁰

İbn Reşîk, Hassân'ın beyti ile ilgili olumlu veya olumsuz bir yorum yapmaz. Fakat onun mübâlağa konusuna bakışı üzerinden bir değerlendirme yapılabilir. Konuyu “mübâlağa”, “îğâl” ve “ğuluvv/iğrâk/ifrât” şeklinde derecelendirerek işlediği görülür. Yani îğâl, mübâlağanın bir üstü, ğuluvv de îğâlın bir üstü abartı içerir. Ona göre mübâlağa içeren şiirlerin tümüyle kötü ve kusurlu kabul edilmesi doğru değildir. Aksi takdirde teşbihin reddedilmesi ve istiâre gibi söze güzellik katan birçok unsurun kusur olarak değerlendirilmesi gerekecektir.⁴¹ İbn Reşîk mübâlağa içeren güzel şiirlere örnek vermekte⁴² hatta bir ayetin mübâlağayı i'câz derecesinde kullandığını ifade eder.⁴³ Bu sebeple onun ilkesel olarak mübâlağaya karşı olmadığı kaydedilmelidir. Yine “îğâl” anlamının şiirlerdeki güzel kullanımına dair takdim ettiği örnekler⁴⁴ ve bazılarında *güzel îğâl* ve *îğâli son derece güzel kullanmış* şeklinde hükümler vermesi⁴⁵ konuya olan olumlu yaklaşımını belgelemektedir. Ancak “ğuluvv” konusunda İbn Reşîk'in oldukça müteşeddid olduğu mülahaza edilir. Kendisi bazı eleştirilenlerin “*Sözün en iyisi hakikatlerdir, eğer mümkün olmazsa hakikate yakın olan ve ona uygun düşendir.*” şeklindeki sözüne katıldığını ifade eder. Ona göre bazı münekitlerin bir şairin üstünlüğünü bu üslubu ustaca kullanmasına bağlamaları kabul edilmesi muhal bir hükümdür. Zira bu üslup, hakikate muhalif olup gerekli ve bilinen yoldan çıkmaktır.⁴⁶ Bu bağlamda ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ “*De ki: Ey Ehl-i kitap! Hakkın sınırlarını aşarak dininizde aşırılığa gitmeyin.*” ayetini⁴⁷ görüşüne delil olarak zikreder. Çünkü burada Allah Teâlâ ğuluvvu hak yoldan çıkma olarak nitelemiştir.⁴⁸ Buna istinaden Mütenebbî'nin (öl. 354/965) karakterindeki ğuluvv ve aşırılığın tüm şiirlerine yansıdığını ifade ederek onu tenkit eder.⁴⁹ Ona göre eğer şairin tabiatında bu aşırılık varsa -Mütenebbî'nin aksine- bunu nadir ve kasidenin sadece bir beytinde kullanması gerekir. Bundan ötürü en güzel ğuluvv/iğrâk, şair veya mütekellimin كَادَ ve كَأَنَّ / لَوْ / كَأَنَّ gibi ihtimal barındıran lafızlar kullanılarak aşırılığın dozunu düşürmeye çalışmasıyla olur.⁵⁰ Ona göre en fasîh dile sahip Kur'ân'ın ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾ “*Şimşek gözlerini kör edercesine çakar.*”⁵¹ gibi ayetlerde bu

⁴⁰ Ebû Alî el-Hasen b. el-Ezdi el-Mesîlî İbn Reşîk, *el-Umde fi meḥâsini's-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1981), 2/53.

⁴¹ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/55.

⁴² İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/55.

⁴³ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/56.

⁴⁴ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/57-60.

⁴⁵ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/59.

⁴⁶ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/60.

⁴⁷ Mâide 5/77.

⁴⁸ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/61.

⁴⁹ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/63-64.

⁵⁰ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/64.

⁵¹ Bakara 1/20.

üslubu benimsediği görülür.⁵² Neticede İbn Reşîk'in mübâlağa ve îğâl üslubuna karşı olmaması hatta yerinde kullanıldığında şiirin değerini artıran bir olgu olarak görmesi, ğuluvv üslubuna da belli kayıtlarla cevaz vermesi ve Nâbiga ile Hassân b. Sâbit tartışmasını mübâlağayı anlattığı yerde zikretmesi Nâbiga lehine işaret olarak değerlendirilebilir. Zira Nâbiga'nın Hassân'ı (r.a) mübâlağada yaptığı taksir sebebiyle tenkit ettiğini zikrederken bunun yanlış bir hüküm olduğuna dair bir kayıt düşmemiştir.

1.2.6. Üsâme b. Munkız (öl. 584/1188): Konuyla ilgili görüşünü “Tefrît” başlığında zikreder. Ona göre “Tefrît”, şairin bir manayı ifade ederken lafzı ikmal etmemesi veya anlamda mübâlağaya gitmemesi sebebiyle olması gerekenden eksik bir iş yapmasıdır. Hassân b. Sâbit'in beytinde de tefrît kusuru vardır. Zira normalde az sayıyla övünülmediği halde az sayıya delâlet eden الحَفَنَاتِ çoğulunu kullanmıştır. Halbuki لَدَيْنَا الْجَمَانِ demesi gerekirdi. Yine aynı sebepten ötürü وَأَسْبَاغُنَا yerine لَنَا وَبَيْضٌ demesi gerekirdi. İbn Munkız burada سُيُوفِ cem-i teksiri yerine أَيْبُضِ lafzının çoğulu بَيْضٌ kelimesini önerir ki bu da yine kılıç anlamındadır. العُرْ kelimesini الحَفَنَاتِ lafzına sıfat yapmakla tefrît yapmıştır. Çünkü kazanların içindeki su ve yağın çokluğuna işaret etmesi adına kazanı siyah renkle nitelenmek beyaza oranla daha uygundur. Aynı şekilde بِالذُّحَى yerine بِالضُّحَى demesi gerekirdi. Zira kuşluk vaktinde zaten her şey parlar. يَنْقَطِرُونَ yerine de يَجْرِينِ demesi gerekirdi. Çünkü ilk kelime damla damla akmaya işaret ettiği için fahr bağlamına mutabık düşmemiştir.⁵³ Kendisi bu noktada münnektilerin zikretmediği hususlara temas eder. Zira Hassân b. Sâbit'i tenkit edenler parlaklığa işaret etmesi adına kazanların “tam beyaz” vasfıyla nitelenmesi gerektiğini savunurken o, fazla misafir ağırlandığı ve dolayısıyla fazla yemek pişirildiğine işaret etmesi için kazanların “siyah” renk ile nitelenmesi gerektiğini savunur. Ancak herhangi bir kelime önerisinde bulunmaz. Buna ek olarak kılıcın çoğulu olarak سُيُوفِ yerine بَيْضٌ alternatifini sunar. Özellikle ilk yorumunun kayda değer bir yaklaşım olduğu belirtilmelidir. Çünkü ateşin altında çok kaldıkları için kazanların siyaha boyanması güçlü bir cömertlik emaresidir. Fahr ve cömertliğe taalluk ettiği için meseleye bu açıdan da bakmak mümkündür. Sonuç olarak Üsâme b. Munkız çok açık bir şekilde Nâbiga'dan yana tavır alarak Hassân b. Sâbit'in bu beyitte mübâlağayı eksik yaptığını dile getirmiştir. Değerlendirmesinin ardından Kudâme b. Ca'fer'in Hassân b. Sâbit'i savunduğu ifadelerine de herhangi bir kayıt düşmeden yer verir. Ancak onunla farklı düşündüğü net bir şekilde ortadadır. Dolayısıyla Kudâme b. Ca'fer'in görüşlerini bilmesine rağmen görüşünden vazgeçmemesi önemli bir husustur. Bu bağlamda zikredilmesi gereken başka bir husus ise Üsâme b. Munkız'ın Kudâme'nin değerlendirmeleri arasında الحَفَنَاتِ ve الأَسْبَاغِ yani cem-i kilet ve kesret ile ilgili noktaya da yer vermesidir. Ona göre Kudâme, Hassân b. Sâbit'in kilet lafızlarını kesret anlamında kullandığını ifade etmektedir.⁵⁴ Ancak Kudâme *Nağdü's-Şi'r* kitabında konuyla ilgili görüşlerini serdederken bu noktaya değinmemiştir. Bundan ötürü karşımıza iki ih-

⁵² İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/65.

⁵³ Ebü'l-Hâris (Ebü'l-Muzaffer) Müeyyidüddeve Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Nasr İbn Munkız, *el-Bed' fi nağdi's-Şi'r*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî-Hâmid Abdülmeccid (Kahire: el-Cumhûriyyetü'l-Arabîyyetü'l-Müttahada, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdü'l-Kavmî, el-İklîmü'l-Cenûbî, el-İdâretü'l-Âmme Li's-Sekâfe, 1960), 146.

⁵⁴ İbn Munkız, *el-Bed'*, 146.

timal çıkmaktadır; ya Üsâme b. Munkız onun bu değerlendirmesini bu eserinde -eksiksiz haliyle- veya başka bir eserinden naklen aktarmış ya da bunu sehven ona isnat etmiştir.

1.2.7. Sekkâkî (öl. 626/1229): Sekkâkî Kur'ân'ın i'câzı karşısında belâğat ve fesâhat ehli Arapların teslim olmak zorunda kaldıklarını işlediği bölümde Hassân b. Sâbit'in bu şiiri ne değinir. Bu örneği Arapların sadece şiir inşâd etmede değil aynı zamanda tenkit konusunda da ileri seviyede olduklarını vurgulamak için zikreder. Hatta kendisi beytin tenkidini Nâbiga'ya değil Hansâ'ya nispet eder ve tenkit konusuna kadınların da iştirak ettiğini ifade eder. Bu bağlamdan zaten Sekkâkî'nin beyitlere yapılan tenkidi olumlu gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre Hansâ, kavminin cömertlik ve cesaret sıfatlarını ön plana çıkarmaya çalışan Hassân'ın yeterince mübâlağa yapmadığını ifade etmiştir. Hansâ, cem-i kesret yerine cem-i killet kullanması, kazanların her vakitte bembeyaz olduğunu ve parladığını ifade etmek yerine yemek vakti olan kuşluk vaktiyle sınırlayarak aşiretini ve kendisini o vakitte birkaç kazan yemek satan yemek satıcısına benzetmesi ve *يَبْضُنْ* veya *يَبْسِلُنْ* gibi kanın akıp gittiğine delâlet edecek kelimeler yerine damladığına işaret eden *يَطْطُرُنْ* kelimesini seçmesinden dolayı Hassân'ı tenkit etmiştir. Sekkâkî'nin-Hansâ'nın diliyle aktardığı yemek dağıtımının sabah vaktiyle kayıtlanma kusuru münekkitlerin farkına varamadığı bir incelik olarak kaydedilmelidir. Zira tartışma genel anlamda parlamanın sabah veya akşam vakitlerinden hangisiyle olması halinde daha etkili olacağı üzerinden gerçekleşmiştir. Ancak burada daima açları doyuran ve kazanları her zaman yanan kişinin gerçek cömert olduğu vurgulanmıştır. Neticede Sekkâkî'nin bu tenkitlerin tümüne katıldığı ve onlara hiçbir şekilde itiraz etmediği söylenebilir.⁵⁵

1.2.8. Hâzim el-Kartâcennî (öl. 684/1285): Hâzim'e göre övgü veya yergiye konu olan şey vâcip, mümkün, mümteni veya müstehîl vasıflardan biriyle nitelenebilir. Belâğat ilminde müstehîl⁵⁶ vasıf ile niteleme yapmak ona göre en çirkin yoldur. Mümteni⁵⁷ ise sözde vuku bulur ancak mecaz yoluyla kullanıma uygun hale gelir. Dolayısıyla ona göre niteleme yaparken vaki olan vâcip veya vukuu olağan veya mukadder olan mümkün vasıflar tercih edilmelidir.⁵⁸ Hatta niteleme yapan şairin sâdik/gerçekçi olması gibi bir şart aranmaz, çünkü şiir sanatı ona göre yalanı kullanır. Ancak bu durumun müstehîl derecesine dayanmaması gerekir. Zira ona göre imkânsıza götüren vasıfların çirkin olduğu hususunda belâğat alimleri ittifak halindedir. Hâzim'in tam da bu noktada Hassân'ın beytine atf yaptığı görülür. Ona göre belâğat ilmini hakkıyla idrak edemeyenler gerçeklikten sıyrılıp imkânsıza dönüşen mübâlağayı güzel kabul edip Nâbiga'nın Hassân'a yaptığı eleştiriyi de buna delil olarak takdim etmişlerdir. Halbuki Nâbiga, "Kazan ve kılıçlarını azalttın,

⁵⁵ Ebû Ya'küb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî Sekkâkî, *Miftâhü'l-ülûm*, thk. Naîm Zarzûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 582.

⁵⁶ Bir şeyin -aynı anda yükselip alçalması gibi- hem vukuu hem de tasavvurunun mümkün olmamasıdır. bk. Ebü'l-Hasen Henüddîn Hâzim b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed el-Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülejâ ve sirâcü'l-üdebâ*, thk. Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986), 2/133.

⁵⁷ Vukuu mümkün olmasa da -bir hayvanın bir uzvunu başka bir hayvanın cesediyle terkip etmek gibi- tasavvuru mümkün olan şeylerdir. bk. Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülejâ*, 2/133.

⁵⁸ Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülejâ*, 2/133.

şayet الجَمَان ve السُّيُوف deseydin o zaman daha belîğ olurdu.” diyerek ondan imkânsız olmayan vasıflarla mübâlağa yapmasını talep etmiştir. Dolayısıyla ona göre Nâbiga'nın bu sözünü müstehîl mübâlağanın güzelliği için delil olarak kabul edenler hata etmişlerdir. Böylelikle Hâzim, tartışmada Nâbiga'yı haklı gördüğünü ifade etmiştir.⁵⁹

2. Mina Şiiri Üzerindeki Tartışmalar

Bu başlıkta İbn Kuteybe'nin eş-Şîr ve'ş-şu'arâ eserinde şiir türlerini taksim ederken “lafzı güzel ve tatlı, manası herhangi bir fayda içermeyen” kısma örnek olarak zikrettiği beyitler üzerinde durulacaktır. Şiir şu şekildedir:

ولما قَصَيْنَا من مِئى كلِّ حَاجَةٍ ... وَمَسَّحَ بِالْأَكْرَانِ مَنْ هُوَ مَاسِخٌ
وَشُدَّتْ عَلَى حُدْبِ الْمَهَارَى رِحَالَنَا ... وَلَا يَنْظُرُ الْعَادِي الَّذِي هُوَ زَائِعٌ
أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا ... وَسَأَلْتُ بِأَغْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِخِ

İbn Kuteybe'ye göre bu şiirin lafızları mahreç, telaffuz ve makta bakımından çok iyi olmasına rağmen manasına bakıldığında içinde kayda değer faydalı bir şey bulunmaz. Zira şair; “Mina günlerini bitirip rükünleri yerine getirdiğimizde, bitkin develerimize bindiğimizde ve sabah hareket edenler geceleyn çıkanları beklemeden gittiklerinde konuşmaya başladık ve bineğimiz de geniş vadide yürüdü.” demek istemiştir. İbn Kuteybe bu şiir çeşidinin oldukça fazla olduğunu da vurgular.⁶⁰ Neticede açık bir şekilde bu beyitlerin her ne kadar lafızlarını güzel bulsa da manayı iyi kabul etmez. Ondaki sonraki önemli münekkitlet tarafından da bu beyitler değerlendirilmiştir. Bazısı İbn Kuteybe'nin bu hükmüne katılırken bazısı onu tenkit etmiştir. Bu değerlendirmelerin karşımıza; “sadece lafızları güzel kabul edenler”, “hem lafzı hem manayı güzel kabul edenler” ve “nazım ile telifi ön plana çıkaranlar” şeklinde üç münekkitlet grubu çıkardığı söylenebilir.

2.1. Sadece Lafızları Güzel Kabul Edenler

2.1.1. İbn Tabâtabâ (öl. 322/934): İbn Tabâtabâ bu beyitleri “lafızları güzel, manaları zayıf beyitler” bölümünde zikreder. Ona göre bu tür şiirlerin lafızları güzel olup kulağa oldukça tatlı gelirler. Ancak manaları ve verdikleri mesajlar zayıftır. Ona göre bu tür şiirler, şairin içindikilerini olduğu gibi aktarıp vafsetme, zikrettiği hallerin ve olayların hakikatle örtüşmesi gibi cihetlerden güzel kabul edilir. Fakat şiirin nesci/telif ve kalitesi, ifade sağlamlığı ve mana değeri açısından bu seviyeye ulaşmamışlardır.⁶¹ Bu tür şiirlere birkaç örnek verdikten sonra İbn Tabâtabâ tartışma konusu beyitleri “şu beyitleri söyleyene gelince...”⁶² diyerek zikreder. Bu geçiş ifadesi onun bu beyitleri önceki şiirlerden biraz daha

⁵⁹ Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülejâ*, 2/134.

⁶⁰ Ebu Muhammed Abdullah ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve'ş-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâri'ü'l-Hadîs, 2002), 1/67-68.

⁶¹ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şîr*, thk. Abdülaziz b. Nâsır el-Mânî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 136.

⁶² İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şîr*, 137.

farklı gördüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Sonra şöyle bir yorum yapar:

“Bu şiirin **foydası**, söyleyeninin memleketine dönme sevinci yaşamayı, vasfettiği üzere hac farızasını yerine getirmek ile yapılması gerekeni yapma hoşnutluğu yaşamayı, yol arkadaşlarıyla olan ünsiyeti ve konuşması, ayrıca suyun boyunlarda akması gibi vadinin bineklerin boyunlarında aktığını nitelemesidir. **Bu vasıf, şairin maksadı ölçüsünde yeterli bir manadır.**”⁶³

Dolayısıyla İbn Tabâtabâ şairin, anlatmak istediklerini aktardığı için -İbn Kuteybe'nin aksine- beyitleri faydasız addetmez. Yine onun bu beyitlere bu başlıktaki diğer şiir örneklerinden farklı bir şekilde vurgu yapması onları daha üstün gördüğüne işaret olabilir. Ancak bu üstünlük, beyitleri “*manaları güzel, lafızları zayıf beyitler*”⁶⁴ ve “*hem manası hem lafzı güzel beyitler*”⁶⁵ şeklindeki taksimlere çıkaracak bir seviyede değildir. Zira kendisi “*şairin maksadı ölçüsünde*” kaydıyla “*şiirin olması gerektiği ölçüde olmadığı*” anlamını ima etmiştir. Bundan ötürü İbn Tabâtabâ son tahlilde bu beyitleri İbn Kuteybe gibi “*lafızları güzel, manaları zayıf olan beyitler*” kısmına uygun düşen bir örnek olarak değerlendirmiştir.

2.1.2. Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948): Şiiri, “*Bir manaya delâlet eden vezinli ve kafiye söz*”⁶⁶ olarak tanımlar. Tanımdan anlaşıldığı üzere ona göre şiir; lafız, mana, vezin ve kafiye olmak üzere dört unsurdan oluşur. Bu unsurların “lafız-mana”, “lafız-vezin”, “mana-vezin” ve “mana-kafiye” şeklindeki bileşenlerinden dört unsur daha açığa çıkar.⁶⁷ Ona göre şiirin “en üstün” veya “en düşük” hükmünü almasına sebep olan, tek tek bu unsurların sahip olduğu güzel veya çirkin sıfatlardır. Dolayısıyla bir şiirde tüm bu unsurlar güzel vasıflarla bir araya gelirse şiir “en üstün”, kusurlu bir şekilde bir araya gelirlirse de şiir “en düşük” hükmünü alacaktır. Bunlar eşit olduğunda ise “vasat” hükmü açığa çıkacaktır.⁶⁸ Bundan ötürü kendisi bu unsurların güzel kullanımını التَّعْوَاتِ، kusurlu kullanımını da البُغْيُوبِ başlığıyla⁶⁹ teker teker inceler. Buradaki en önemli husus Kudâme b. Ca'fer'in her unsurla alakalı müstakil bir şekilde hüküm vermenin mümkün olduğunu düşünmesidir. Yani bir şiirin manası iyi olmasına rağmen lafız, kafiye ve vezin gibi diğer unsurları kötü olabilir. Ya da diğer unsurları kötü olmasına rağmen lafzı güzel olabilir. İşte onun makalede söz konusu edilen beyitleri نَعَتْ اللَّفْظِ (güzel kullanılan lafızlar) başlığında tam da bu bağlamda zikrettiği görülür. Zira ona göre bu beyitlerin lafızları kolay mahreçli, fasîh ve istimalde yaygındır.⁷⁰ Dolayısıyla beyitlerin lafızları güzeldir. Kudâme'nin bu başlığın altında zikrettiği şiirleri, “*şiirin diğer güzel vasıflarını içermeseler de...*”⁷¹ lafızları güzeldir şeklinde takdim etmesi ve tartışma konusu beyitleri bahsi geçen taksimlerden “lafzın

⁶³ İbn Tabâtabâ, *İyârü's-Şi'r*, 138.

⁶⁴ İbn Tabâtabâ, *İyârü's-Şi'r*, 144.

⁶⁵ İbn Tabâtabâ, *İyârü's-Şi'r*, 147.

⁶⁶ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdü's-Şi'r*, 3.

⁶⁷ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdü's-Şi'r*, 7.

⁶⁸ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdü's-Şi'r*, 7-8.

⁶⁹ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdü's-Şi'r*, 64.

⁷⁰ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdü's-Şi'r*, 8.

⁷¹ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdü's-Şi'r*, 8.

mana ile güzel bir şekilde bir araya gelmesi” başlığı altında zikretmemesi, onları sadece lafızları bakımından güzel bulduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Bu kabulün İbn Kuteybe ve İbn Tabâtabâ'nın yaklaşımlarına olan benzerliği açıktır.

2.1.3. Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009): Ebu Hilâl, tartışma konusu beyitleri “*sözün iyisini kötüsünden ayırma*” başlığında zikreder. Burada lafızların sahip oldukları sıfatların ve cümledeki telif yapılarının sözün kalitesi hususundaki önemli rolüne vurgu yapar. Zira ona göre etkileyici hutbeler ve üstün şiirler sadece manaları aktarmak için vaz' edilmezler.⁷² Bedenin diğer organları ve duyular nasıl ki tabiatlarıyla uyumlu olan şeyleri sevip aksi olanlardan nefret ediyorsa fehm/akıl/kalp de sözün maruf-uyumlu ve tatlı-akıcı olanını sever.⁷³ Bu noktada onun -tesîr ifa edebilmesi adına- duyguları aktarmanın temel yolu olan lafız unsurunun ehemmiyetine vurgu yapmaya çalıştığı görülür. Hatta bu bağlamda Câhız'ın (öl. 255/869) “*Anlamlar yola atılmıştır.*” sözünden destek alır.⁷⁴ Ona göre mana vasat olmasına rağmen lafız tatlı, akıcı ve kolay olduğunda sözün güzel ve değerli kabul edilmesi lafzın önemine işaret eden başka bir delildir. Buna örnek olarak zikrettiği beyitler ise tartışma konusu beyitlerdir. Ebu Hilâl, mezkûr beyitlerdeki lafızların altında büyük manaların olmadığını fakat lafızların üstün ve hoş olmasından ötürü şiirin kaliteli söz kategorisine alınması gerektiğini vurgular.⁷⁵ Bu sebeple beyitlerin mana itibarıyla vasat/sıradan olduğu noktasında İbn Kuteybe ile aynı fikirde olduğu söylenebilir. Ancak “*lafzı güzel, manası zayıf*” hükmüne tabi tutulan beyitleri ondan farklı olarak lafızlarının güzelliğinden dolayı kaliteli şiire örnek gösterdiği mülahaza edilir.

2.1.4. Bâkılânî (öl. 403/1013): Bâkılânî, Buhtûrî'nin şiirlerini değerlendirdiği bölümde bir beyitle ilgili lafızları *güzel, manası yetersiz ve zorlama* şeklinde bir hüküm verir. Buhtûrî'nin bu beytini *lafzı tatlı* ancak *manası az/zayıf* olan güzel şiire örnek olarak takdim eder. Tam da bu noktada tartışma konusu beyitleri zikreder. Ona göre bu şiirin lafızları, mahreç ile dilde telaffuz bakımından son derece muhteşem ve kulaktaki etkisi tatlı olmasına rağmen manası ve faydası azdır. Neticede Bâkılânî'nin de Ebû Hilâl ile aynı çizgide olduğu yani -manayı yetersiz bulmasına rağmen- lafızların güzelliği sebebiyle beyitleri güzel şiir kategorisinde değerlendirdiği ifade edilebilir.⁷⁶

2.1.5. Üsâme b. Munkız (öl. 584/1188): Beyitleri “*tadyîk, tevsîc, müsâvât*” başlığında zikrettiği görülür. Ona göre münekitler, lafzın mananın ölçüsüne göre ayarlanması ve ondan eksik veya fazla olmaması gerektiğini vurgulamışlardır. Bunun için lafızları manaları ile aynı kalıpta olan sözü en kaliteli söz olarak ele almışlardır. İbn Munkız lafızların manadan daha fazla olması durumunda sözün genişleyeceği ve mananın lafızlar içerisinde zayı olacağını savunur. İncelediğimiz beyitler ona göre bu duruma örnek olarak verilebi-

⁷² Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü's-Şına'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsûriyye, 1998), 58.

⁷³ Askerî, *Şına'ateyn*, 57.

⁷⁴ Askerî, *Şına'ateyn*, 57-58.

⁷⁵ Askerî, *Şına'ateyn*, 59.

⁷⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *İcâzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1997), 221-222.

lır. Zira üç beyit; “*Hac yaptığımızda döndük ve yolda konuştuk.*” anlamındadır. Yani çok kısa lafızlarla ifade edilebilecek bir mana oldukça fazla lafız kullanılarak dile getirilmiş ve tevsîf yapılmıştır. Halbuki bu durum İbn Munkız’a göre makbul değildir ve başta zikrettiği ölçütlere mugayirdir. Dolayısıyla beyitleri kaliteli/belîğ şiir kapsamına almadığı söylenebilir. Fakat lafızlarının tatlı ve akıcı olduğuna da vurgu yaptığı için bu başlıkta ele alınmasının uygun olduğu söylenebilir.⁷⁷

2.2. Lafzı ve Manayı Güzel Kabul Edenler

2.2.1. Kâdı Cürçânî (öl. 392/1001-1002): Kâdı Cürçânî şiirin son beytini “şiirde haşv” başlığında zikreder. Ona göre haşv, *kelamdan hafzedildiğinde eksikliği hissedilmeyecek ve zikrinde de herhangi bir fayda olmayan şeydir.* Ona göre şairler vezinlerini ikame etmek ve nazım ölçülerini tutturmak gibi sebeplerle bu tür yollara başvururlar.⁷⁸ Bu tür şiirlere bazı örnekler aktardıktan sonra Kâdı, Arapların şairleri birbirine üstün kılarken mananın sıhhati ve yüceliği, lafzın akıcılığı ve istikameti, vasfın isabeti, teşbihin yakınlaştırılması ve hikmet ile mesellerin çokluğunu ölçü olarak aldıklarını ifade eder. Şiirde bu özellikler⁷⁹ olduktan sonra kudemânın muhdes şairler gibi cinâs, tibâk ve istiâre gibi sanatları önemsemediklerini vurgular. Şiirlerinde var olan bu tür sanatların ise -muhdes şairlerin aksine- doğal bir şekilde kullanıldığını savunur.⁸⁰ Kâdı, bu özellikleri cemedan şiirlere⁸¹ örnek verirken tartışma konusu olan şiirin son beytini⁸² de zikreder. Ona göre bu tür şiirler duyulduğunda insanı hoşnut eder ve ruha mutluluk verir. Bu yolla şiir sanatında aranan muhkemlik ve tatlı lafız da elde edilir.⁸³ Dolayısıyla Kâdı Cürçânî, şiiri sadece lafızları bakımından değil manası bakımından da iyi şiir kategorisine almaktadır.

2.2.2. İbn Cinnî (öl. 392/1002): Mezkûr münekkitler arasında konuyla ilgili en geniş açıklamaları İbn Cinnî’nin yaptığını ifade etmek gerekir. Kendisi şiirle ilgili tartışmaları “*Arapların lafza önem verip manaları göz ardı ettiklerini iddia edenlere reddiye*” başlığında ele alır. Ona göre Araplar, kullandıkları lafızları ıslah etme ve doğru yerde kullanmaya özen gösterme, şiir ile hitabetteki hükümlerine riayet etme ve ısrarla seci üslubunu kullanmaya gayret etseler de mana onlar için daha güçlü, daha önemli ve daha değerlidir.⁸⁴ Onların lafızlara bu kadar önem vermeleri bu durumu en açık şekilde ortaya koyar. Zira lafızlar,

⁷⁷ İbn Munkız, *el-Bed’*, 154.

⁷⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kâdî el-Cürçânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Huşûmih*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim - Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 32.

⁷⁹ Kâdı, bunları *عَمُودُ الشَّعْرِ* yani bir şiirde olmazsa olmaz temel nitelikler olarak kabul eder. bk. Cürçânî, *el-Vesâta*, 34.

⁸⁰ Cürçânî, *el-Vesâta*, 33-34.

⁸¹ Sayıları oldukça fazla olan bu şiir örnekleri Züheyr (öl. 609), Lebîd (öl. 40/660), Ebû Nüvâs (öl. 198/813), Ebû Temmâm (öl. 231/846) ve Buhtûrî (öl. 284/897) gibi büyük şairlere aittir. bk. Cürçânî, *el-Vesâta*, 34-39.

⁸² Cürçânî, *el-Vesâta*, 35.

⁸³ Cürçânî, *el-Vesâta*, 39.

⁸⁴ bk. Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsılî İbn Cinnî, *el-Haşâiş* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2010), 1/216.

aktarmak istedikleri manaların göstergeleri ve maksada ulaştırın yolu olduklarından onlarla çokça ilgilenip lafızları güzelleştirmeye çalışmışlardır.⁸⁵ Bu yolla lafızların kulağa daha fazla hitap ederek amaca daha etkili delâlet etmeleri temin edilecektir. Mescûc' mesellerin ve şiirin bu kadar etkili olup kolay ezberlenmeleri lafızlarında var olan tertip ve nizamdan kaynaklanır.⁸⁶ Dolayısıyla ona göre Arapların lafza olan bu ilgileri lafızların zatı için değil manalara hizmet ve onu yüceltmek içindir. Bu, içine konulacak şeylerden dolayı temizlenen, parlatılan ve ihtimam gösterilen kabın durumu gibidir. Yüce ve değerli olan bir mananın kötü lafız ve ifade sebebiyle değerinin düşmesi de bu gerçeği pekiştirmektedir.⁸⁷

İbn Cinnî bu bağlamda tartışma konusu beyitlere atıf yapar. Zira ona göre bazıları beyitlerdeki lafızların akıcılık ve uyum bakımından son derece güzel olmasına rağmen manasının “*Hac farızasını yerine getirdikten sonra dönmek üzere yola koyulduk ve develerin sırtında sohbet ettik.*” şeklinde sıradan olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre lafızları bu şekilde üstün olmasına rağmen manası düşük olan birçok şiir⁸⁸ vardır. Ancak İbn Cinnî'ye göre bu yorum, şiiri değerlendiren kişilerin katı tabiatı ve şairin maksadının anlaşılmasının bir sonucudur. Bu sebeple kendisi şiiri açıklayarak ihtiva ettiği güzel manayı ortaya çıkarmaya çalışır. Bu minvalde beyitlerde var olan gazel telmihlerini gözler önüne sermek ister. Çünkü ona göre *وما قَضَيْنَا مِنْ مِي كُلِّ حَاجَةٍ* (*Mina'dan tüm ihtiyaçlarımızı giderdiğimizizde*) şatırındaki “tüm ihtiyaçlar” ibaresi ile gazel ehline ince bir gönderme yapılmıştır. Mina'daki ihtiyaçlar çok fazla olduğu için burada ondan sadece zahir ve alışımlı rükünler kastedilmemiştir. Bu rükünlerin zımında buluşma/kavuşma, dertleşme ve baş başa kalma gibi manalar vardır.⁸⁹ İkinci şatırda ise *وَمَسَّحَ بِالْأَكْرَانِ مَنْ هُوَ مَارِئِحٌ* diyerek (sevgili ile) giderdikleri hasretin sadece rükünleri ifa gibi Allah'a yakınlaştıran işler olduğunu ima etmiştir. İbn Cinnî şairin asıl sanatını *أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا* şeklindeki ikinci beytin ilk şatırında icra ettiğini savunur. Zira ona göre şair, sadece *أَخَذْنَا فِي أَحَادِيثِنَا* (Konuşmaya tutulduk) türünden ifadeler bile kullansaydı gazel/nesib ehli tarafından takdirle karşılanırdı. Çünkü onlar kavuşan iki sevgilinin mutlak anlamdaki sözlerine bile çok büyük değer atfetmişler ve şiirlerinde bunu sık sık dile getirmişlerdir. Burada ise şair *بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ* diyerek kapalı bir gönderme ve hoş bir remiz kullanmıştır. Bu yolla sevgili ve aşıkların tasrihten ziyade tariz, telmih ve ima yoluyla karşılıklı konuşmalarına gönderme yapmıştır ki bu, açık ve sarıh bir şekilde konuşmaya göre gazel için daha tatlı ve makbuldür. Ona göre *وَسَأَلَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِغِ* şatırındaki fesâhat ise çok açık olup kullanım güzelliği diğer ifadelere oranla daha maruf ve meşhurdur. Bu sebeple İbn Cinnî bu ifadeleri açıklamaya bile gerek duymamıştır.⁹⁰ Neticede ona göre bu beyitlerin lafızları tatlı olup kulağa hoş gelmesine rağmen manası Arapların nezdinde daha üstün ve öndedir. Çünkü lafızlar manaların hizmetçileridir ve şüphe yok ki

⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/216.

⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/217.

⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/218.

⁸⁸ İbn Kuteybe'nin de bu minvalde ifadeler kurduğunu hatırlatmak gerekir.

⁸⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/218-219.

⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/219-220.

mahdûm hâdimden daha üstündür.⁹¹ Bu tutumuyla İbn Cinnî'nin -Kâdı Cürçânî gibi- bu beyitleri hem lafız hem de mana itibarıyla üstün şiir örneği olarak kabul ettiği görülür. Fakat Kâdı'dan farklı olarak detaylı bir tahlil aşamasından sonra bu yargıya varır.

2.2.3. İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239): Beyitleri hem *el-Meşelû's-sâir* hem de *el-Câmi'ü'l-kebîr* eserlerinde uzun bir tahlile tabi tutar. Beyitleri açıklarken neredeyse İbn Cinnî'nin lafızlarını aynen tekrar eden İbnü'l-Esîr'in şiiri zikretme amacı da İbn Cinnî ile aynıdır. Zira Arapların lafızlara, manalardan daha fazla önem gösterdiğini iddia edenlere o da şiddetle karşı çıkar. Ona göre Arapların lafızları süslemeye çalışması, güzelleştirmesi, doğru yerde kullanmaya çabalamaları onların ardındaki mana ve delâlet sebebiyledir. Çünkü fesâhat ve belâğat ehli güzel lafızları bilme konusunda eşittirler ve lafızlar, delâletleri alındığında, cisimlerin yankısı ve onlardan çıkan sese dönüşürler. Bu durumda birini diğerine incelemek imkânsız hale gelir. Dolayısıyla sözün kalitesini farklılaştıran ona yüklenen düşünce, derinlik ve fikirdir. Örneğin Arapların *القتل أنقى للقتل* (Öldürmekten alıkoymada öldürme en etkili yoldur) sözü çok üstün lafızlar ihtiva etmemesine rağmen ve buna oranla işitildiğinde kulağa hoş gelen ve kalbe tesir eden pek çok lafız olmasına rağmen Arapların en üstün sözü olarak değerlendirilir. Bunun tek sebebi ise ifade ettiği yüce mana ve düşüncedir. Ancak bu hakikati idrak edemeyen bazı kimseler kayda değer bir mana içermeyen sözlerinde iki üç seci kullandıkları vakit kendilerini söz ustası kabul ederler. Tam bu noktada tartışma konusu beyitleri zikrederek bu kimselerin iddialarını desteklemeye çalıştıklarını ifade eder. Onlara göre bu beyitlerdeki lafızlar son derece güzel olmasına rağmen mana düşüktür ve Arap kelimelerinde bu tür sözler çoktur. Onlara cevaben İbn Cinnî'nin tahlillerini zikrederek beyitlerin derin manalar taşıdığını savunur. İbn Cinnî'den farklı olarak *بأغناق المطيحي الأباطح* şeklindeki son şatırı da açıklar. Yolculuk halindeki binelerin sırtındayken konuşmuşlar ve muhabbetin tadı onları alıp götürmüş böylelikle elleriyle tuttukları yular gevşemiştir. Bir şeye aşırı arzu ve istekle odaklanan kişinin hali böyle olur. Yular gevşeyince de binekler hızlanmaya başlamıştır. Bundan ötürü boyunlarının süratini yerin yüzeyinde akan sellere benzetmiştir ki bu teşbih çok üstün ve güzeldir. İbnü'l-Esîr tüm bu izahlardan sonra yine İbn Cinnî'nin ifadeleriyle *lafızların manaya hizmetkar olduklarını, mahdûmun ise hâdimden daha üstün olduğunu* vurgulayarak genel anlamda lafız-mana konusu, özelden ise bu beyitlerle ilgili tavrını net bir biçimde ortaya koymuştur.⁹²

2.3. Nazım ve Telifi Ön Plana Çıkaranlar

2.3.1. Abdülkâhir Cürçânî (öl. 471/1078-79): Cürçânî beyitlerle ilgili tartışmaya çok büyük önem atfeder. Zira meseleyi hem *Delâ'il* hem de *Esrârü'l-belâğa* eserlerinde derinlemesine tahlil eder. Konuyu istiâre ile bağlantılı bir şekilde ele alan Cürçânî'ye göre bu beyitler herkesin söylemeye güç yetiremeyeceği, sadece fahl şairlerin ve söz ustalarının ifade

⁹¹ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/221.

⁹² Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'ü'l-kebîr fi şinâ'ati'l-manzûm mine'l-ke'lâmi ve'l-mensûr*, thk. Mustafa Cevâd (Bağdat: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmî, 1955), 68-72; İbnü'l-Esîr, *el-Meşelû's-sâir*, 1/340-342.

edebileceği özgün istiâre barındırır. Bu noktada beytin المطي الأباطح و سألَتْ بأعناق المطي الأباطح şatırına atıfta bulunur. Ona göre şair, bineğinin müthiş hızını ve bu hıza eşlik eden insicam ve yumuşaklığı bu vadiye düşerek akan sellere benzetmiştir.⁹³ Buradaki incelik, bineğin seyirinde ve yumuşaklığında vadide akan suya benzetilmesinde değildir. Çünkü bu benzetme bilenen açık bir teşbihtir. Asıl letafet ve incelik; سألَ fiilinin الأباطح kelimesinin fiili kılınması, sonra fiilin ب harf-i ceri ile müteaddi yapılması ve الأعناق kelimesinin fiil ile fail arasına yerleştirilerek بالمطي yerine بأعناق المطي denilmesindedir. Şayet الأباطح في المطي سألَتْ denilseydi bu inceliğin hiçbir eseri kalmazdı.⁹⁴ Böylelikle Cürçânî, asıl tesiri yapan saikin teşbih değil ifadedeki nazım, telif ve tertip olduğunu vurgulamaya çalışır.

Esrârü'l-belâğa eserinde ise şiirin tüm beyitlerini irdeleyerek bu durumu daha net bir şekilde izah eder. İlk şatırda şair, ولما قَضَيْنَا مِنْ مَبَى كُلِّ حَاجَةٍ diyerek farz ve sünnet menasiklerin tümünü ifa ettiğini umum kullanımı yani كل sayesinde az lafızla söylemeyi başarmıştır. Cürçânî'ye göre وَمَسَّحَ بِالْأَكْرَانِ مَنْ هُوَ مَاسِخٌ ifadesiyle şair, hac farızasının son rüknü veda tavafı ve şiirde asıl maksadı olan yola koyulma işine işaret etmiştir. Bineklerin hazır edilip yolcuların yola koyuldukları da arada ifade edilerek وَمَسَّحَ بِالْأَكْرَانِ مَنْ هُوَ مَاسِخٌ ibaresi بِئِنَّنا أخذنا بأطراف الأحاديث بئِنَّنا ibaresine bağlanmıştır. Cürçânî şairin الأطراف kelimesi ile dostların yolculuk esnasındaki samimimi muhabbetleri veya sevgililerin alışlagelen telmih, işaret ve ima yoluyla birbirlerine hitaplarını kastettiğini savunur. Böylelikle dost ülfeti ve sevgili ünsiyetinin doğduğu sevinç, neşe ve huzur duygularının tümü yansıtılmıştır. Bu kullanım yüce bir ibadeti yerine getirmiş, güzel bir dönüş yolunda olan, memleket ve yakınların kokusunu alan ve akraba ile kardeşlerden gelecek tebrikleri işiten ve karşılımları hisseden kimsenin halini aksettirme noktasında da son derece yerinde olmuştur. Ona göre şair tüm bu güzel manaları latif bir istiâre ile taçlandırmıştır. Zira بأطراف الأحاديث ile ima ettiği konuşmaların, bineklerin sırtında ve eve dönüş yolunda gerçekleştiğini haber verdikten sonra و سألَتْ بأعناق المطي diyerek seyirin hızı ve binek sırtının yumuşaklığına gönderme yapmıştır. Zira seyri, suyun vadide akma kolaylığı ve hızına benzetmiştir. Bu ifade de kendinden önceki anlatıları desteklemektedir. Çünkü binek sırtı yumuşak ve seyri de hızlı ve kolay olduğu vakit binen kişinin dinçliğini artırır, dinçliğin artması ise konuşmanın güzelliğini çoğaltır. Cürçânî şairin بالمطي yerine بأعناق المطي ibaresini tercih etmesini ise yavaşlık veya süratin çöngunlukla bineğin diğer azalarından ziyade baş ve boynunda ortaya çıkmasına bağlar.⁹⁵

Cürçânî tüm bu açıklamaları, lafızlarının güzelliği sebebiyle bu beyitleri kaliteli şiir kategorisine alanlara reddiye için yapar. Zira ona göre bu lafızlar içinde bulunduğu telif, nazım ve terkipten çıkarılıp tek başlarına müfret olarak güzellik testine tabi tutulamaz. Bu derin manaları ortaya çıkararak, lafızların bu şekilde bir araya gelme keyfiyetidir. Ona göre lafızlar bu noktada inci ve altınlarla benzemezler. Çünkü bunlar bir araya geldiklerinde güzellikleri ve parlaklıkları arttığı gibi tek başlarına kaldıklarında da mahiyetlerin-

⁹³ Cürçânî, *Delâ'il*, 1/74.

⁹⁴ Cürçânî, *Delâ'il*, 1/76.

⁹⁵ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed Cürçânî, *Esrârü'l-belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1991), 22-23.

den bir şey kaybetmezler.⁹⁶ Böylelikle Cürcânî beyitlerle ilgili “lafız güzel, manası zayıf” şeklinde değerlendirme yapanların hükümlerini yersiz bulur. Neticede kendisi bir taraftan telife girmeden lafızların tek başlarına iyi/güzel veya kötü/çirkin hükmüne tabi tutulamayacaklarını vurgularken diğer taraftan bu beyitteki lafızların güzel telif sonucu derin ve ince manalara işaret ettiğini savunmuştur. Cürcânî’nin yorum metoduna en çok yaklaşan münekkitlerin İbn Cinnî ve İbnü’l-Esîr oldukları söylenebilir. Ancak onların zihninde lafız ve mana bütünlüğü Cürcânî’nin zihnindeki seviyeye çıkamamıştır. Bundan ötürü lafız ve manayı birbirinden ayırıştırarak ikisinden ayrı ayrı bahsedebildikleri görülür.

2.3.2. Kazvîni (öl. 739/1338) ve Telhîş şarihleri: Kazvîni beyitleri hem îcâz-itnâb-musâvât hem istiâre konusunda zikreder. Onun, beyitleri “musâvât” a örnek olarak kabul ettiği görülür. Musâvât ise ona göre lafız miktarının anlatılmak istenen manadan hazif gibi eksik veya tekrar, tetmîm ve itiraz gibi eklerle fazla olmama halidir.⁹⁷ Ona göre bu beyitler anlatmak istedikleri manadan fazla lafız içermedikleri halde yanlış tahlil sonucu bazı kişiler tarafından bu kapsama dahil edilmişlerdir. Bunu vurguladıktan sonra Cürcânî’nin izahlarını aynen nakleder.⁹⁸ İstiâre konusunda ise özel, garip istiâre yani belli bir seviyeye ulaşan şairlerin ifade edebileceği şiirleri örnekendirirken bu beyitleri zikreder. Kendisi Cürcânî’yi bu noktada da takip eder. Zira buradaki incelik ve garabeti teşbihin kendisine değil nazım ve telife atfeder. Yani şair, fiili المظي veya باعْتَنَاقْ kelimeleri yerine الأباطيحْ lafzına isnat edip vadinin develerle dolup taşıdığı güzel bir şekilde ima etmiştir.⁹⁹ Neticede Kazvîni’nin konuyla ilgili tamamen Cürcânî’nin görüşünü benimsediği söylenebilir. Telhîş şarihlerinin de Cürcânî ve Kazvîni gibi bu beyitlerin istiâre, nazım ve mana sebebiyle kaliteli şiir kategorisinde değerlendirilmeleri gerektiğini savundukları görülür.¹⁰⁰

Sonuç

Sonuçlar şu şekilde sıralanabilir:

- a- **Aynı ilkesel kabuller her zaman aynı hükümler ve neticeler doğurmaz.** Örneğin Kudâme b. Ca’fer tenkitte ilkesel olarak mübâlağayı savunmasına rağmen Hassân’ı (r.a) mübâlağa yapmadığı gerekçesiyle tenkit eden Nâbiga’ya karşı çıkmıştır. Hassân’ı savunurken özellikle Arap örfü ve istimali ölçütünü öne çıkaran Kudâme’ye mukabil aynı ölçütü kullanan Merzübânî Hassân’ı eleştirmiş ve Arap

⁹⁶ Cürcânî, *Esrârü’l-belâğa*, 24.

⁹⁷ Ebü’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvîni, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâğa* (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 3/173.

⁹⁸ Kazvîni, *el-İzâh*, 141-143.

⁹⁹ Kazvîni, *el-İzâh*, 222-223.

¹⁰⁰ Ebü Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *‘Arûsü’l-efrâh fi şerhi telhîsi’l-miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: el-Mektebetü’l-Asriyye li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 2003), 2/157-158; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *Şerhü’t-telhîş*, thk. Muhammed Mustafa Ramazan Sofya (Trablus: el-Menşee’tü’l-Âmme Li’n-Neşr, 1983), 565-566; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 367-368; İsferyânî, *Aṭvel*, 2/264-265; Abdurrahmân b. Abdirrahmân b. Seyyid b. Ahmed el-Berkûkî, *et-Telhîş* (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1904), 311-312.

örfünde ata soyu dururken çocuklarla övünülemediğini savunmuştur. Yine mübâlağada ilkesel olarak vasat yolu kabul eden İbn Ebû'l-İsba' el-Mısrî, Teftâzânî ve İsferyânî Hassân b. Sâbit'i savunurken İbn Reşîk ve Hâzım el-Kartâcennî ise Nâbiga'yı haklı bulmuşlardır.

- b- **Aynı ilkeyi cevaz ve evlâ nazarıyla tatbik etmek beraberinde farklı hükümler getirir.** Zira “cem-i kesretin kesret manasını cem-i killele oranla daha iyi yansıtmasına rağmen killetin de kesret manasına gelebileceği” ilkesini benimsemelerine karşın Sîbeveyh ve İbn Yaîş ilkeye cevaz noktasıyla baktıkları için Hassân b. Sâbit'i; Zeccâcî, İbn Cinnî ve Merzûkî ise evlâ nazarıyla baktıkları için Nâbiga'yı savunmuşlardır.
- c- **Aynı hükümleri savunan münekkitlerin sunduğu gerekçeler birbirinden çok farklı olabilmektedir.** Bu durum ise münekkitlerin edebî malzemeye yaklaştıkları noktadan kaynaklanır. Örneğin Kudâme b. Ca'fer ile İsferyânî Hassân'ın (r.a) beytini savunma konusunda hemfikirken Üsâme b. Munkız ve Sekkâkî de Nâbiga'nın tenkitlerini haklı bulma konusunda hemfikirdirler. Ancak -çalışmada da değinildiği üzere- Kudâme bu yargıya بالضحى (kuşluk vakti) seçiminin yerinde olduğuna binaen varırken İsferyânî cesaretin tanımı üzerinden varır. Üsâme b. Munkız ve Sekkâkî ise mezkûr tenkitlerini temelde cömertliğin doğru aktarılmaması üzerine bina ederken ilk isim bu yargıya kazanların yanlış vasfedildiği, ikinci isim ise beyitteki zaman kaydının yanlışlığından hareketle varmıştır.
- d- **Belâgat ve tenkit kurallarının muhkem hale gelmeye başlaması tenkitte tek bir yapı oluşturmaya yeterli olmamıştır. Bu sebeple meselelere karşı konum alma tarihe değil, tahlile binaen olmuştur.** Çalışmadaki ilk tartışmada Sekkâkî'nin Nâbiga -veya Hansâ'yı- tenkitlerinde haklı bulmasına karşın Teftâzânî ve İsferyânî'nin Hassân b. Sâbit'i savunması; ikinci tartışmada ise Kazvînî ve Telhîş şârihleri Abdülkâhir Cürçânî'nin nazım ve telif, Üsâme b. Munkız İbn Kuteybe'nin lafızcı, İbnü'l-Esîr ise İbn Cinnî'in manayı ön plana çıkararak anlayışını devam ettirmişlerdir.
- e- **İki şiirle alakalı tartışmalar itibara alındığında edebî tenkitte ortak, genel-geçer ölçütler ve hükümler üzerinde anlaşmanın oldukça zor olduğu görünmektedir. Ancak ölçütler üzerinde anlaşmak hükümlere oranla, hükümler üzerinde anlaşmak ise gerekçelendirmeye oranla daha kolay ve mümkündür.** Yani tafsile indikçe ihtilafın derecesi de artmaktadır. Örneğin mübâlağa konusuyla ilgili elimizde mübâlağanın “tamamen kabul edilmesi”, “tamamen reddedilmesi” veya “bazı türlerinin kabul edilip bazılarının reddedilmesi/vasat yol” şeklinde üç ölçüt bulunmaktadır. Bir eleştirmenin bu üç ölçütten birini tercih etmekten başka şansı yoktur. Ancak bu ölçütlerden herhangi birini kabul eden bir münekkidin bir şiir beytiyle ilgili vereceği hüküm aynı ölçütü benimseyen başka bir münekkitten farklı, farklı ölçütü benimseyen başka bir münekkitle ise aynı olabilmektedir. Gerekçelendirme konusundaki farklılık ise neredeyse zaptı mümkün olmayan bir olgudur. Tüm bunların ise oldukça doğal olduğu vurgulanmalıdır. Zira hüküm ve gerekçe ikilisini belirleme ameliyesinde bulunan bir eleştirmenin bu eylemi Arap tarihi, kültürü, dili ve

belâgatına vukûfiyet, şiir bilgisi, içinde bulunduğu zaman dilimi, tahlil yeteneği ve edebî zevki tarafından şekillenmektedir. İnsanların bu tür yönlerden aynı seviyede olmaları hatta ortak bir paydada buluşabilmeleri oldukça zordur. Bu durum tenkidin gelişimini aksatan değil, geliştiren bir olgudur. Zira farklı bakış açıları ve değerlendirmelerle sanat eserinin zenginliği ve beğeni ihtimali artmaktadır. Ölçütler konusundaki öznellik hüküm ve gerekçeye oranla daha az olsa bile bu noktada da özneliğin tamamen ortadan kalktığını savunmak zor görünmektedir. Zira eleştirmen, mevcut ölçütlerden birisini “izahı güç kişisel bir eğilim” sonucu tercih etmektedir. Bundan ötürü bir şair veya münekkit, mübâlağa ölçütünü savunurken diğeri sıdki, bir başkası ise vasat yolu tercih eder. Ancak bazen Cürcânî gibi tahlil yeteneği güçlü olan münekkitlerin öne sürdüğü ölçüt-hüküm-gerekçe üçlüsü o kadar güçlü olur ki aşılımları çok zor olur. İşte böyle durumlarda ortak payda ve genel-geçer yargılarda buluşma ihtimali oldukça güçlenir. Bu sebeple onun Mina şii-riyle ilgili nazmı ön plana çıkararak yaptığı yorumlar ihtilafların düzeyini oldukça düşürmüş ve -Kazvînî ile *Telhîş* şârihleri gibi- ana akım bir yapı oluşturmayı başarmıştır.

- f- **Modern dönem eleştiri kuramlarını dikkate alarak ve i'câz konusunu da akılda tutmak kaydıyla Arap edebiyatındaki bu tür uygulamalı tenkit ve tahliller üzerinden ortak bir zemine ulaşmanın imkânı üzerinde duran çalışmalara halen ihtiyaç vardır.** Çalışma klasik Arap tenkidi ve belâgatında cereyan eden iki örnek ve eleştirmenlerle sınırlandırılmıştır. Zira batı ile başlayan temas sebebiyle modern Arap edebiyatı ve tenkidinin kendine has dinamikleri mevcut olup müstakil araştırmalar gerektirmektedir. Ancak önümüzde bir olgu olarak duran ve fesahatleriyle bilinen Arapların benzerini getirmekten aciz kaldıkları Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili daha somut verilere ulaşmak adına hem klasik hem modern Arap edebiyatındaki gelişmeleri bu gözle ele alan ve modern eleştiri kuramlarından da istifade eden kapsamlı incelemeler yapmak elzemdir. Çünkü i'câzı Kur'ân metninin içinde arayan hâkim kanaat itibara alınırsa, üzerinde uzlaşılabilir ölçüt-hüküm ve gerekçelendirmelerin varlığı da zorunlu olur. Belki çok değişken olabilmesi sebebiyle buradan gerekçelendirme istisna tutulabilir. Ancak i'câz söz konusu olduğunda ortak yargılar oluşturacak düzeyde genel-geçer ölçütlere ulaşmak önümüzde bir zorunluluk olarak duruyor gibidir. Girişte bahsi edildiği üzere aslında tenkit literatürü dolaylı, i'câz literatürü ise doğrudan bu çabayı vermiştir. Hem girişte sözü edilen hem de çalışma boyunca atıfta bulunulan eleştirmenler ve eserleri konuyla ilgili bolca malzeme ihtiva etmekte, bu gözle okunmayı beklemektedirler.

Kaynakça

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbü's-sına'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsûriyye, 1998.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhü't-telhîş*. thk. Muhammed Mustafa Ramazan Sofya. Trablus: el-Menşetü'l-Âmme li'n-Neşr, 1983.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *İ'câzü'l-Ḳur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dârü'l-Meârif, 5. Basım, 1997.
- Berkükî, Abdurrahmân b. Abdirrahmân b. Seyyid b. Ahmed. *et-Telhîş*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1904.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrârü'l-belâğa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1991.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kâdî. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve huşûmih*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim - Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Haşâiş*. 3 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2010.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâat ve'l-izâhi 'anhâ*. 2 Cilt. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf el-Meclisü'l-Alâ li's-Şuûn'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Ebü'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm (Abdüsselâm) b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî. *Tahrîrü't-tahbîr fi sinâ'ati's-şî'r ve'n-nesr*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. Kahire: el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttahada, el-Meclisü'l-Alâ li's-Şuûn'l-İslâmiyye, Lecnetu İhyâit-Turâsî'l-İslâmî, ts.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah ed-Dîneverî. *eş-Şî'r ve's-şu'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2002.
- İbn Munkız, Ebü'l-Hâris (Ebü'l-Muzaffer) Müeyyidüdevle Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Nasr. *el-Bedî' fi naḳdi's-şî'r*. thk. Ahmed Ahmed Bedevî-Hâmid Abdülmecîd. Kahire: el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttahada, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdü'l-Kavmî, el-İklîmü'l-Cenûbî, el-İdâretü'l-Âmme li's-Sekâfe, 1960.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen b. el-Ezdî el-Mesîlî. *el-'Umde fi meḥâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- İbn Tabâtabâ, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî. *İyârü's-şî'r*. thk. Abdülazîz b. Nâsır el-Mâni. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî. *Şerhü'l-mufaşşal*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed. *el-Câmi'ü'l-kebîr fi şinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelâmi ve'l-mensûr*. thk. Mustafa Cevâd. Bağdat: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmî, 1955.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed. *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1999.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Egânî*. thk. İhsân Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 3. Basım, 2008.
- İsferâyînî, Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh. *el-Aţvel*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kartâcennî, Ebü'l-Hasen Henüüddîn Hâzım b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed. *Min-hâcü'l-bülegâ ve sirâcü'l-üdebâ*. thk. Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1986.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib. *Nağdü's-şî'r*. İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1885.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *el-Emâlî*. thk. Yahya Vehîb Cubûrî. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1995.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *el-Muvaşşah fi meâhizi'l-ulemâ 'ala's-su'arâ*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. Basım, 2002.
- Sayın, Şara. "Edebiyat Metni Yorumunda Nesnellik Sorunu". *Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi* 0/9 (Şubat 2012), 183-190.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî. *Miftâhü'l-ʿulûm*. thk. Naîm Zarzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî. *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2003.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *el-Muţavvel 'ala't-telhîş*. İstanbul: Dersaadet, 1890.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-İzâh fi 'ileli'n-naḥv*. thk. Mâzin Mübarek. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 5. Basım, 1986.

On the Possibility of Objectivity in Classical Arabic Literary Criticism: In the Context of the Debate Between Nābīga al-Zubyanī-Hassān b. Sābit and the Evaluation of the Poem “Mīna”

Extended Summary

In the first issue, al-Sibawayh, Ibn Ya‘īsh, Qudāma b. Ja‘far, Ibn al-Asīr, Ibn Abū al-Isba‘ al-Misrī, al-Taftāzānī, and Isfarāyīnī defend Hassān b. Sābit, while al-Zajjājī, al-Marzubānī, Ibn Jinnī, al-Marzūqī, Ibn Rashīq, Usāma b. Munkīz, al-Sakkākī, and al-Hāzīm al-Kartājnī found Nābīga justified in his criticisms. The main debate is whether Hassān b. Sābit used a style worthy of praise while praising himself and his tribe. Indeed, all of Nābīga’s criticisms are directed at this point. According to him, it is necessary to use the style of exaggeration to reflect the mode of praise, which Hassān b. al-Sābit failed to do. Criticisms such as the use of *cam’ qillat* instead of *cam’ kasrat*, the inaccuracy of some word choices, and the mistake of boasting about children when there are fathers and grandfathers, have been made on the basis of the thought that there is not enough and correct exaggeration. From this point of view, it is expected that the side that the critics support is/should be very clear. That is, they either supported Nābīga because he defended the criterion of exaggeration in poetry or defended Hassān because he rejected this criterion. However, the reflection of a principled acceptance on the details and justification led to very different judgments. For example, al-Qudāma b. Ja‘far defended Hassān against al-Nābīga, even though he considered the most extreme level of “*gōluw*” (i.e., exaggeration) in poetry to be beautiful. In reaching this conclusion, he relied on alternative word analyses presented for the couplet. He rejected some of them because the poet's intention was not understood, some of them were based on a wrong perception of the facts, and some of them made demands that were contrary to the structure/conventions of the Arabic language. Despite al-Qudāma b. Ja‘far’s defense of Hassān by using the criterion of custom and usage, al-Marzubānī criticized Hassān by using the same criterion and argued that in the Arab custom, one cannot boast of children while standing on ancestral lineage. Ibn Abū al-Isba‘ al-Misrī, al-Taftāzānī, and Isfarāyīnī, who in principle accepted the middle way in exaggeration, defended Hassān b. Sābit, while Ibn Rashīq and al-Hāzīm al-Kartājennī found Nābīgā to be right.

In addition to these, Qudāma b. Ja‘far’s defense of Hassān, stating that *الغر* (al-gurr) does not mean “white” but “famous” and “nobility” and that *الضحى* (al-duha: morning time) is quite appropriate since even the smallest lights can shine at night, Isfarāyīnī’s emphasis that full courage is related to the sword’s swift cutting and not to the dripping or flowing of blood, on the other hand Usāma b. Munqiz’s defense of Nābīga, arguing that the cauldrons should be characterized by “black” instead of “white” to indicate that too much food is cooked, and al-Sakkākī’s criticism of the time record in the couplet based on the argument that the true generous person is the one who cooks and distributes food at all times, not just in the morning or at night, prove beautifully how different perspectives and interpretations can be in literary criticism even when defending the same judgment. It is also noteworthy that al-Taftāzānī and al-Isfarāyīnī defended Hassān b. al-Sābit despite al-Sakkākī’s finding Nābīgas (or Hansā’s) criticisms justified in a period when the

rules of rhetoric and criticism were established. Another noteworthy point in this debate is that taking a position against the issue is not in line with historical progress, and that the critics make judgments based on the criteria they adopt and the accompanying analyses.

It is seen that there are three different groups regarding the second poem discussed in this study. Ibn Qutayba, Ibn Tabātabā, Qudāma b. Ja‘far, Abu Hilāl al-Askari, al-Bāqillānī, and Usāma b. Munqiz judged the couplets as beautiful in wording and weak in meaning; Qāḍī Jurjānī, Ibn Jinnī, and Ibn al-Asīr judged them as beautiful in both wording and meaning, while Abdulqāhir Jurjānī, al-Qazwīni, and the commentators of Talhīs emphasized syntax (nazm) and composition. The group that states that the couplets are also beautiful in terms of meaning and that the Arabs value the words because of the signs they carry rejects the group that evaluates the issue only on the basis of the words, while those who emphasize syntax and composition implicitly reject those who emphasize the meaning. This group, led by Abdulqāhir Jurjānī, strongly opposed the separation of words and meaning and advocated a complete unity of words and meaning. It can be said that Ibn Qutayba was prominent in the first group, Ibn Jinnī in the second group, and al-Jurjānī in the third group. However, it should be noted that al-Jurjānī was close to Ibn Jinnī in terms of his analytical ability and interpretation technique, and was even influenced by him. Even though al-Jurjānī’s powerful analyses were followed by al-Qazwīni and the commentators of al-Talhīs, they did not create a complete uniformity in literary criticism. After him, Usāma b. Munqiz continued Ibn Qutayba’s line and Ibn al-Asīr continued Ibn Jinnī’s line. In fact, when we go into too much detail, it is seen that even the names considered in the same group differed in their final judgments on poetry. For example, although Abu Hilāl and al-Bāqillānī argued that the couplets were weak in terms of meaning, they included them in the category of quality poetry because of their sweet and flowing words.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Criticism, Nābiga, Hassān b. Sābit, Objectivity, Criterion, Judgment, Justification.

‘Şâtıbî’ nin *el-Muvâfaqât* Adlı Eseri ile Yeni Bir Fıkıh Usulü Telif Ettiği’ İddiasına Dair Bir İnceleme**Saliha Kasapoğlu**Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı,
Bursa, Türkiye<http://orcid.org/0000-0002-0265-7829> | salihaksp@hotmail.com | <https://ror.org/03tg3eb07>**Öz**

Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî hicri sekizinci yüzyılda (ö. 790/1388) vefat etmesinin ardından uzun bir süre unutulmuş, vefatından yaklaşık beş asır sonra ise kendisi ve özellikle *el-Muvâfaqât* adlı eseri birçok atıf olarak eserlerde yeniden hayat bulmuştur. Onun popülerlik kazandığı zamanlarda sıklıkla iki iddia dile getirilmiştir: “Şâtıbî’nin *el-Muvâfaqât* ile yeni bir fıkıh usulü eseri telif ettiği” ve “ortaya koyduğu bu yeni usul ile makâsıt/gaye merkezli düşüncenin önemli ve kurucu temsilcilerinden birini teşkil ediyor olması”. Şâtıbî’yi ve *el-Muvâfaqât*’i konu alan neredeyse her eserde bir vakıa olarak tekrarlanan, Şâtıbî’nin *el-Muvâfaqât*’i ile yeni bir fıkıh usulü eseri telif ettiğine dair ilk iddia makale konumuzu oluşturmaktadır. Bu kontekste öncelikle *el-Muvâfaqât*’ın mukaddimelerinden hareketle -nitekim müellif bazı istisnaları olmakla birlikte fıkıh usulüne dair görüşlerini eserinin mukaddimeleri bağlamında dile getirmiştir- Şâtıbî’nin fıkıh usulü anlayışı ele alınmış, ardından buradan elde edilen verilerle *el-Muvâfaqât* yeniden değerlendirilerek, *el-Muvâfaqât* ile fıkıh usulü ilişkisi incelenmeye çalışılmış, böylece söz konusu iddianın tahlili amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimelerİslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, Katî.**Atıf**

Kasapoğlu, Saliha. “‘Şâtıbî’ nin *el-Muvâfaqât* Adlı Eseri ile Yeni Bir Fıkıh Usulü Telif Ettiği’ İddiasına Dair Bir İnceleme”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 157-173. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1208498>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	22 Kasım 2022 22 February 2022
Kabul Tarihi Date of Acceptance	12 Mayıs 2023 12 May 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	01 Haziran 2023 01 June 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluifd.1208498
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir iç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Three External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu makale Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı nezaretinde işlenen "İslam Hukukunun Amaçları" isimli doktora dersinin seminer ödevlerinden hareketle hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. This article has been prepared based on the seminar assignments of the doctoral course named "Aims of Islamic Law". It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd

An Analysis of the Claim that ‘al-Shāṭibī Compiled a New Fiqh Method With His Work *al-Muwāfaqāt*’

Saliha Kasapoğlu

PhD. Student, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law,
Bursa, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0002-0265-7829> | salihaksp@hotmail.com | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

After his death in the eighth century of the hijra, al-Shāṭibī was forgotten for a long time, and five centuries after his death, he and especially his work *al-Muwāfaqāt* were revived in the works with many references. Two claims were often made at the time when he gained popularity: “al-Shāṭibī wrote a new fiqh method with his *al-Muwāfaqāt*” and “he represents one of the important and founding representatives of purpose-centered thought with this new method he put forward”. The first claim that al-Shāṭibī wrote a new fiqh method with his *al-Muwāfaqāt*, which is repeated as a fact in almost every work on Shāṭibī and *al-Muwāfaqāt*, constitutes our article’s subject. In this context, first of all, al-Shāṭibī’s understanding of fiqh method was discussed based on *al-Muwāfaqāt*’s introductions -because the author, with some exceptions, expressed his views on the fiqh method in the introductions of *al-Muwāfaqāt*-, then *al-Muwāfaqāt* was evaluated again with the data obtained from here, and the relationship between *al-Muwāfaqāt* and fiqh method was tried to be examined. Thus, the analysis of the claim in question was aimed.

Keywords

Islamic Law, Uṣūl al-fiqh, al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Definite.

Citation

Kasapoğlu, Saliha. “Şâtibî’nin *el-Muvâfaqât* Adlı Eseri ile Yeni Bir Fıkıh Usulü Telif Ettiği’ İddiasına Dair Bir İnceleme”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 157-173. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1208498>

Giriş*

İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî (ö. 790/1388), hicri sekizinci yüzyılda Endülüs'ün Gırnata şehrinde dünyaya gelmiş ve hayatını burada geçirmiştir.¹ Onun hayatı boyunca hiç ayrılmadığı Gırnata, sultanların ilim adamlarını himaye etmelerinin de etkisiyle ilmî anlamda bilhassa da Kur'an, hadis rivayeti, fıkıh ve nahiv ilimleri bakımından elverişli iken, sosyal anlamda diğer Endülüs şehirlerinin işgal edilmesi sonucu buraya yapılan göçler nedeniyle bahsedilen ilmî ve kültürel durumdaki tablo kadar istikrarlı ve olumlu değildi.²

Coğrafyanın şahıslar üzerindeki etkisini destekler nitelikte bölgenin bahsedilen her iki durumunun izleri Şâtîbî'de tezahür etmiştir. Nitekim Şâtîbî, daha çok fakihliği ve diltiliği ile temayüz etmekle birlikte burada okutulan dinî ve akli ilimlerin birçoğunda kendisini yetiştirmiş,³ buradan elde ettiği bilgilerle bölgedeki sosyal yaşantının farklılaşmasının bir uzantısı olarak toplumda meydana gelen bid'atlere karşı çıkmıştır.⁴ Onun zihin dünyasını oldukça meşgul ettiği anlaşılan ve bu nedenle ileri sürdüğü görüşlerde sık sık rastlanan bid'at vurgusu ve bu yöndeki tepkisel tutumu, yaşadığı dönemde bid'atçılık, sapkınlık, cehalet, devlete düşmanlık, sahabeye ve evliyaya düşmanlık ile itham edilmesine sebebiyet vermiştir.⁵ Yaşadığı dönemde karşılaşmış olduğu bu tepkinin belki de bir neticesi olarak vefatının ardından uzun bir süre unutulmuş olan Şâtîbî'nin yıldızı, kaderin bir cilvesiyle 19. yüzyılın sonundan itibaren modernleşme süreciyle eş zamanlı olarak, vefatından yaklaşık beş asır sonra parlamış yahut parlatılmıştır.

Şâtîbî'nin kendi döneminde ve bunu takip eden asırlarda ilgi görmeyip modernleşme sürecinde taraftar bulmuş olmasının nedenleri bir yana⁶, Şâtîbî'nin ve onun meşhur eseri *el-Muvâfakât*'ın yıldızının parladığı bu dönemde en çok iki iddianın dile getirildiğini görmekteyiz: "Şâtîbî'nin *el-Muvâfakât*'ı ile yeni bir fıkıh usulü eseri telif ettiği" ve "ortaya koyduğu bu yeni usul ile makâsıt/gaye merkezli düşüncenin önemli ve kurucu temsilcilerinden birini teşkil ediyor olması".

* Bu makale Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı nezaretinde işlenen "İslam Hukukunun Amaçları" isimli doktora dersinin seminer ödevlerinden hareketle hazırlanmıştır. Bu süreçte düşüncelerimizin oluşması ve gelişebilmesi için uygun ortamı hazırlayan ve bizi yazmaya teşvik ederek makalenin kaleme alınmasına vesile olan kıymetli Hocam Abdurrahim Kozalı'ya ve makaleyi okuyarak önemli katkılarda bulunan değerli Hocam Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet Uğur'a saygı ve şükranlarımı arz ederim.

¹ Şâtîbî'nin hayatı ile ilgili kaynaklar için bk. Ayşe Yıldız Gürkan, *Şâtîbî ve İslam Hukuk Metodolojisindeki Yeri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 17-22.

² Burhan Baltacı, "Ebû İshâk eş-Şâtîbî (V. 790/1388) ve Yaşadığı Dönemde Gırnata", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* 7/14 (2009), 234-235.

³ Ahmed er-Reysûnî - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtîbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/373.

⁴ Şâtîbî'nin bid'atleri konu edindiği müstakil eseri için bk. Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, çev. Ahmet İyibildiren vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2003).

⁵ Nazım Büyükbaş, "İmam Şâtîbî'nin Usûl Bağlamında Bid'atleri Eleştiri Yöntemi", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, ed. Mahsum Aytepe vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 2/353.

⁶ Bazı tespitler için bk. Gülnur Külünkoğlu, "Modernleşme Döneminde eş-Şâtîbî'nin Ön Plana Çıkmasına Dair Bazı Tespitler", *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (Haziran 2022), 463-499.

Aralarında sebep-sonuç ilişkisi kurulabilecek olan bu iki iddiadan ikincisi hakkında önemli yazılar kaleme alınmıştır.⁷ Dolayısıyla Şâtîbî'nin makâsıt/gaye merkezli düşünce- nin neresinde yer aldığı konusunu ilgili çalışmalara bırakarak, biz burada neredeyse bir postulat hâline gelmiş olan ilk iddia⁸ saikiyle *el-Muvâfakât* ile fıkıh usulü ilişkisini ele almaya çalışacağız. Bunun için öncelikle *el-Muvâfakât*'in mukaddimelerinden hareketle “Şâtîbî'nin fıkıh usulü anlayışı” incelenecek, ardından buradan elde edilen veriler *el-Muvâfakât* ile mukayese edilerek Şâtîbî'nin *el-Muvâfakât* adlı eseri ile yeni bir fıkıh usulü eseri telif ettiği iddiası tahlil edilecektir.

1. -Mukaddimeler Bağlamında- *el-Muvâfakât*'tan Hareketle Fıkıh Usulü

Bazı istisnaları bulunmakla birlikte fıkıh usulü hakkındaki görüşlerini *el-Muvâfakât* adlı eserinin mukaddimelerinde dile getiren Şâtîbî'nin, usul ilmine dair vurgu yaptığı her bir husus önemi haiz olmakla birlikte burada en çok dikkati çeken, usul ilminin katî olması gerektiğidir. Zira mevcut usul literatürü dikkate alındığında her bir eserin belli bir mezhebi temsil ettiği, dolayısıyla mutlak anlamda bir fıkıh usulünden söz edilemeyeceği ve neticede bir ittifaktan/katîlikten ziyade ihtilafın/zannîliğin mevcut ve dahası matlup olduğu⁹ görülecektir ki, Şâtîbî bu vakıya rağmen bu ilmin epistemik keyfiyetine dair -algının yeniliği bir yana- yeni bir söylemde bulunarak eserinin ilk mukaddimesinin ilk sözünde fıkıh usulünün katî bir ilim olduğunu/olması gerektiğini belirtmiş¹⁰ ve bu katîliğe usul ilminin mahiyet ve işlevini belirtirken önemli bir paye vermiştir.

Şâtîbî, fıkıh usulünün katî bir ilim olduğunu dile getirdiği ilk mukaddimede ve bu mukaddimeyi izleyen ikinci ve üçüncü mukaddimelerde katîlik anlayışının bir devamı olarak fıkıh usulünün efrâdını yine katî olan mukaddime ve delillerin oluşturması gerektiğini belirtmiştir.¹¹ Daha sonra epistemolojik açıdan sınırlayıcı ancak alan itibarıyla geniş bir

⁷ Şâtîbî'de makâsıt anlayışını ele alan birçok çalışma bulunmakla birlikte, Şâtîbî'nin makâsıt/gaye merkezli düşünce nasıl konumlandığına dair araştırmalar için bk. Abdurrahim Kozalı, “Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtîbî”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (2019), 311-335; Ahmet Yaman, “Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtîbî”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 257-277.

⁸ Musa Carullah, *el-Muvâfakât*'a yazdığı takrizde, “en dürüst manasıyla usul-ı fıkıh olabilecek bir kitap var ise, yalnızca *Muvâfakât*'tır” demiştir. Musa Carullah, “el-Muvâfakât Neşrine Ait Bir-iki Söz”, *el-Muvâfakât*, mlf. Şâtîbî, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 1/XXIII. Ayrıca *el-Muvâfakât* adlı eserin usul ilmi ile kurulan kuvvetli ilişkisi eserin başlığına da yansıtılmıştır; Şâtîbî bu eserini *el-Muvâfakât* olarak adlandırırken, eserin Draz'ın hazırladığı baskıda “*el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria*”, Muhammed Hıdır ve Muhammed Huseyin Mahlûf'un hazırladıkları baskıda da “*el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*” olarak isimlendirildiğine, bu isimlendirmelerin zikredilen baskıların daha sonraki tekrarlarında ve Şâtîbî hakkında yapılan bazı çalışmalarda da aynen korunduğuna dair bk. Burhan Baltacı, “Ebû İshâk eş-Şâtîbî'nin Şahsı ve Eserlerinin Künyelerine Dair Bilgiler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar* 8/23 (2005), 241-242.

⁹ Fıkıh usulünün, katîlik alanı belirlendikten sonra geriye kalan zannîlik alanını ortaya koymak ve böylece içtihadı alan açmak için vaz' olunmuş bir ilim olduğuna dair Abdurrahim Kozalı'nın değerlendirmeleri için bk. Abdurrahim Kozalı, “el-Muvâfakât Okumaları, 3. Seminer”, YouTube (24 Mayıs 2022).

¹⁰ Ebû İshâk İbrâhim eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1/ 29.

¹¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/34-42.

sahaya tekabül eden bu ifadeye bazı istisnalar getirerek dördüncü mukaddimede katî olsa bile üzerine (doğrudan) fūrû-i fıkıh ya da şer'î adab bina edilmeyen ya da bu konuda yarıdımçı olmayan meselelerin¹², fūrû-i fıkıh bina edilse bile kendi dahil oldukları ilim içerisinde yeterince üzerinde durulan meselelerin¹³ ve fūrû-i fıkıhta herhangi bir ihtilaf doğurmayan meselelerin¹⁴ fıkıh usulünün ağıyârında/dışında kalacağını belirtir. Onun fıkıh usulüne dahil edilmemesi gerektiğini dile getirdiği üç çeşit meselenin ilk ikisinde bir ilim olarak usulün çerçevesine (mevzu-mesâil¹⁵), son türde ise çokça üzerinde duracağı pratik kaygısına vurgu yaptığı söylenebilir.

Usul ilminin mahiyetinin belirlenmesinde ilk adım olarak dile getirilen katîliğin “nasıl”lığından önce usul ilmi bağlamında “niçin”liğine baktığımızda,¹⁶ Şâtîbî söz konusu katîliğe gerekçe olarak, fıkıh usulünün şeriatın küllî esaslarına (zarûriyyât, hâciyat, tahsîniyyât) bağlı olduğu, şeriatın küllî esaslarına bağlı olan şeylerin de katî olacağı önermelerini dile getirir.¹⁷ Burada fıkıh usulünün şeriatın küllî esaslarına bağlı olduğu önermesinin, sayılabilir nitelikte olan usul ilminin meselelerinin istikrası sonucu açık olduğu kabul edilir. Şeriatın küllî esaslarına bağlı olan şeylerin de katî olduğu şeklindeki ikinci önermeye gelindiğinde ise Şâtîbî bu önermenin üç şekilde beyan edilebileceğini söyler: (1) Usul ilmi ya akli prensiplere ya da şer'î delillerden üretilen istikraya bağlıdır ki iki katîden mürekkep olduğundan bu ilim de katîdir. (2) Eğer usul ilminin zannî olduğu halde şer'î esaslara bağlı olması caiz olsaydı, şeriatın esasında şek (şüphe) devreye girmesi caiz olabilirdi. Bunun ise olmayacağına şüphe yoktur; zira bu Allah'ın korunmasına dair

¹² Şâtîbî, burada -kendi ifadesiyle- müteahhir alimlerin fıkıh usulüne dahil etmiş oldukları vaz'ın ilk başlangıcı, ibâha meselesi; onun bir teklif olup olmadığı tartışmaları, mâ'dumun emri vs. meseleleri örnek olarak zikreder. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/43.

¹³ Şâtîbî, “Eğer böyle olsaydı nahiv, lügat, iştikâk, tasrif, meânî, beyân, aded, mesâha, hadis... gibi fıkıhın tahkiki sırasında kendisine ihtiyaç duyulan ve meselelerinden bazısının üzerine bina edildiği bütün ilimlerin hep usul-i fıkıhtan sayılması gerekirdi.” diyerek ilmin mebdelerini, mevzu ve mesâilinden ayırtmıştır. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/42-43.

¹⁴ Şâtîbî burada “tercihli vâcip” ve “tercihli haram” konusundaki Mu'tezile ile olan ihtilafı dile getirir. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/44-45. Muhayyer vâcip hususunda konunun izahı şöyledir: Muhayyer vâcip ile ilgili olarak tercihe bırakılan eylemlerin hepsine birden vâcip denilip denilmeyeceği konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Mu'tezile dışındaki mütekellim kelâmcıların büyük bir kısmı vâcip olanın sadece bunlardan biri olduğu, hepsine vâcip hükmünün verilmeyeceği görüşündedirler. Bu görüş sahiplerine göre vâcip kılınan fiil, muayyen değil müphem bırakılmıştır. Muhayyer vâciple ilgili ikinci görüş Mu'tezile ve Hanefilere aittir. Bu usulcülere göre muhayyer bırakılan fiillerin hepsine vâcip hükmü verilir. Bununla birlikte her iki görüş sahiplerine göre de fiillerden birinin yerine getirilmesi ile diğerlerinin vücûbiyeti düşeceğinden ihtilaf, yükümlülüğün yerine getirilmesi noktasında neticede farklılık göstermemektedir. Konu hakkındaki diğer iki yaklaşım için bk. Abdulbasit Saltekin, *Fıkıh Usulünün Tedrici Gelişimi ve Usuli Görüşler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 65-67.

¹⁵ Mevzu ve mesâil kavramlarının tanımı ve “tanım”lamadaki konumu için bk. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 59, 89-91.

¹⁶ Fıkıh usulünde katîliğin gerekçesi ve önemi hakkında bk. Mehmet Erdoğan, “Fıkıh Usulünün Katîliği”, *Bilimname* 1/2 (2003), 171-178.

¹⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/29.

verdiği teminata ters bir neticedir. (3) Yine zannî olanın, fikhın esaslarından biri sayılması caiz olsaydı, aynı şekilde (zarûriyyâtın “dinin korunması” bölümüne dahil olan) inançlar konusunda da esas olması kabul edilirdi. Çünkü fikhın esaslarının şeriatın aslına olan nispeti, akaid esaslarının nispeti gibi olduğundan bu ikisi birbirine müsavidirler.¹⁸

Bahsedilen önermelerin izahının ardından Şâtıbî, -el-Kâdî b. et-Tayyib’in görüşünü naklederek- fıkıh usulünün başkalarının sıhhatini ölçecek kıstas işlevi¹⁹ görebilmesi ve bu hususta kendisine güvenilebilmesi için de katî olması gerektiğini²⁰ belirtir ki söz konusu “kıstas” ve önermeler bağlamında dile getirdiği “esasların korunmuşluğu” vurgusu, katîlik düşüncesinin -kanaatimizce Şâtıbî’nin “fikhî hükümler üreten bir metodoloji” ve “geçmişe dönük anlama faaliyeti” olmak üzere çift taraflı bir vazife yüklediği- fıkıh usulünün işlevi noktasındaki etkisine ışık tutabilir. Şöyle ki usul ilmi ileriye dönük, fikhî hükümler üreten bir metodoloji olarak kabul edildiğinde katîlik, yorumların meşru bir zeminde tahakkukuna imkân sağlayacak; geriye dönük bir okuma olarak kabul edildiğinde ise metnin doğru olarak anlaşılmasında²¹ ve aktarımında rol oynayacaktır.

Şâtıbî, bahsi geçen anlamda “anlama” faaliyeti üzerinde önemle durur ve bu faaliyetten olmak üzere dille ilgili birçok konunun usul ilmine ait olmadığını belirtirken, Kur’an ve sünnetin Arapça oluşlarını usul ilminin bir konusu olarak zikreder. Ancak belirttiğine göre onun buradaki kastı nahiv ilminin konusu olan, Kur’an’ın yabancı kökenli kelimeler içerip içermemesi değil,²² Kur’an’ın lafızları, manaları ve kullandığı üslupları ile Arapça olması nedeniyle onun doğru anlaşılması, ondan hüküm çıkarılması ve istidlalde bulunabilmesi için mutlaka o dönemin Arap dilindeki lafızları, üslup çeşitlerini, muhtemel anlamları gerçek anlamda bilme gerekliliğidir.²³ Zira Şâtıbî’ye göre Kur’an ancak Arapların anlayışı esas alınmak suretiyle doğru anlaşılabilir ki bu yaklaşım Kur’an’ın ilk muha-

¹⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/29-31.

¹⁹ Cüz’î naslardan istikra yöntemiyle elde edilen ortak noktalar usul/kıstas ittihaz edilir. Daha sonra ise cüz’îler, kendilerinden elde edilen kıstaslara vurularak ikinci kez değerlendirilir. Bu değerlendirmede bir problem yoksa bu cüz’î ile fûrûda amel edilir. Mehmet Erdoğan, “Kur’an’da Âhkam Âyetleri ile İlgili Küllîlik Cüz’îlik Dengesi (Şâtıbî Örneği)”, *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar 1*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 25.

²⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/31.

²¹ Buradaki anlamadan kasıt Apaydın’ın deyimiyle “ilkten” yahut “yeniden” bir anlama değil, daha önceden gerçekleşmiş olduğu varsayılan anlama işinin sonuçlarını metinsel, dilsel ve ilkesel birtakım esaslara oturma bir başka deyişle “olup biteni” anlamadır. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 1* (2003), 10, 16.

²² Şâtıbî’ye göre Kur’an’da yabancı kelimeler olsa bile önemli olan Arapların bu kelimeleri kullanmaları ve manalarını anlamalarıdır. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/65.

²³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/44. Şâtıbî’ye göre nasların Arapça oluşlarına bu açıdan ilk bakan kişi İmam Şâfi’dir. Fakat ondan (İmam Şâfi’) sonra pek çokları konuya bu açıdan yaklaşmamış meseleyi başka bir mecraya çekmişlerdir. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/66. İmam Şâfi’ nin konu hakkındaki görüşleri için bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Muhammed Seyyid Geylanî (Kahire: Dârü’l-Kütüb, 1969), 27-33. İmam Şâfi’ ve Şâtıbî’nin dil algısına dair ayrıca bk. Muhammed Halid Mesud, “Şâtıbî’de Anlam Teorisi”, çev. Muharrem Kılıç, *İslâmî Araştırmalar Dergisi 10/1-2-3* (1997), 169.

taplara hitap esnasında ne kastettiğini tespitte matuf olarak değerlendirilebilir.²⁴

Şâtîbî'nin, fıkıh usulü ilminin mahiyet ve işlevinin belirlenmesinde etkin rol verdiği ve bu bağlamda gereklilikten ziyade bir zorunluluk olarak telakki ettiği anlaşılan katîliğin, usul ilminde nasıl tahakkuk edeceği sorunsalına döndüğümüzde, burada Şâtîbî'nin katîliği belirleyecek yöntemi bulabilmek üzere mevcut ihtimaller arasında adım adım ilerlediği görülmektedir. Bu bağlamda ilk belirleyici olarak akli ele alan Şâtîbî, usul bağlamında yapılan işin, şer'î konuda düşünmek ve bir neticeye varmaya çalışmak olduğunu ve aklın da bu işe/hüküm²⁵ vaz'ına salahiyyetli olmadığını ileri sürerek, bahsedilen gerekçe nedeniyle aklın bağımsız bir delil olmayıp nakle tabi kılındığını belirtir.²⁶ Aklın kendisine tâbi kılındığı ve bu nedenle akla kıyasla daha kuvvetli bir belirleyici olarak görülen nakil, bir başka ifade ile şer'î deliller katîlik açısından incelendiğinde ise Şâtîbî, naklin katîlik ifade edebilmesi için sübûtunun katî (mütevâtir haber) olması gerektiğini, sübûtu katî olsa bile bunun tek başına yeterli olmayıp ayrıca delâletinin de katî olması gerektiğini²⁷ dile getirir. Bahsedilen şartlar dikkate alındığında şer'î delillerin katîlik ifade etmesi nadir yahut tamamen imkânsız olacağından Şâtîbî, "beraberlikte dağınık ve farklılıkta bulunmayan bir güç vardır"²⁸ diyerek neticede, usul ilminin meselelerinin ispatında ve dahi (amelî netice vermeyen meselelerde olduğu üzere)²⁹ ağıârının nehyinde yöntem olarak kullandığı tümevarıma (istikra) işaret eder.³⁰

Bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermek üzere, zihnin ti-kelden tümele geçiş yolunu ifade eden,³¹ Aristoteles'in ifadesiyle ilk defa Sokrates tarafın-dan kullanılan, Aristoteles'ten itibaren ise bir akıl yürütme metodu olarak ele alınan tü-mevarımın³² kesin bilgi/zorunluluk ifade edebilmesi için, bütünü meydana getiren parça-

²⁴ Erdoğan, "Kur'an'da Âhkâm Âyetleri ile İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi (Şâtîbî Örneği)", 28-30.

²⁵ Usul ilmi bağlamında kullanılan hükümler vâcip, câiz ve muhal olmak üzere üçtür. Şâtîbî'ye göre bir şeyin farz, vâcip, mendup, mübah, mekruh ya da haram olması usul meselelerinin içerisinde yer almaz. Bunları usul meseleleri içerisinde zikredenler, ilimleri birbirlerine karıştırmaları sonucunda bu hatayı yapmışlardır. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/24-25.

²⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/35.

²⁷ Naklî delillerin delâlet açısından katîliği meselesi ve ilgili konuda Şâtîbî'nin, Râzî'den etkilenmiş olabileceğine dair bk. Tayip Nacar, *Şâtîbî'nin Usul Anlayışında Manevî İstikrâ* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 115-126.

²⁸ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/36.

²⁹ Şâtîbî, beşinci mukaddimesi bağlamında amelî neticesi olmayan meseleye dalmanın şer'an matlup olmadığı konusunu ele alır ve bu mukaddimenin delilinin istikra olduğunu belirterek ayetten, hadisten, sahâbî kav-linden ve İmam Mâlik'in görüşünden ayrı ayrı misaller zikreder; ayrıca bu delilleri akli deliller ile de destekler. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/46-56.

³⁰ Şâtîbî'nin dilde kesinliğe istikra ile ulaşılır düşüncesine karşın, İsfahânî (ö. 688/1289), İsnevî (ö. 772/1370), Sadüşşerîa (ö. 747/1346) gibi alimler dilde kesinliğe karine ile ulaşılabilceği anlayışını benimsemişlerdir. Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 49-50.

³¹ Necati Öner, *Klasik Mantık* (İstanbul: Divan Kitap, 2013), 191.

³² Muhammet Sait Duran, "Anlamsal Tümevarım (İstikrâ-i Manevî)", *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi* 8/16 (2016), 177, 181.

ların tamamının incelenmesi (tam tümevarım olması) gerekir.³³ Oysa Kur'an bize orijinal şekli ile ulaşmış olsa da, Hz. Muhammed'in (a. s) amelî ve ahlâki alandaki hadislerinin tamamının bize ulaşmış olması mümkün olmadığından tikellerin tümünü kapsayacak kaynakların eksikliği söz konusudur.³⁴ Şâtıbî tümevarım ile elde edilen bilgilerin vahye müstenid olduğundan kuşku duymaması nedeniyle her ne kadar ikisinin de Allah Teâlâ tarafından vaz' olduğunu ileri sürerek tümevarımla elde edilen bilgileri aklî külliyât ile eşdeğer kabul ediyorsa da³⁵ kaynaklar hakkında söz konusu vakta nedeniyle tümevarım, bahsedilen bağlamda en iyi ihtimalle katîlikten ziyade en yüksek olasılık seviyesine ulaşmayı temin edebilir görünmektedir.³⁶ Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Şâtıbî'nin bu yöntemi bilgi üretme amacıyla değil, hâlihazırdaki prensipleri temellendirme yani kendisinden önce fıkıh metodolojisinde belirlenmiş temel esasları delillendirme aracı olarak kullanmış olması,³⁷ belki de usul ilminde sıklıkla kullanılan, dahası usulde kullanılmış olması bakımından onu (usulü) fûrûdan ayıran³⁸ yöntem yalnızca dikkat çekmesidir. Zira Şâtıbî'ye göre icmân, haber-i vâhidin, kıyasın hüccetliği,³⁹ İmam Mâlik (ö. 179/795) ile İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) mürsel maslahatla istidlal etmeleri⁴⁰ incelendiğinde zikredilen delillerin her biri hakkında birbirini destekleyen çok sayıda delil bulunduğu ve bunların bütününden konu ile ilgili kesinliğe/katîliğe varıldığı görülecektir.⁴¹ Tümevarım yönteminin usul ilminde kullanılıyor olması fıkıh usulünde katîliğin zaten mündemiç olduğunun delili olduğundan Şâtıbî, birinci mukaddimesinde usul ilminde katîliğin, fıkıh usulü eserlerinin mevcut hâlinde değil, yeni bir usul üreterek de değil yalnızca zannî olanların usulden çıkarılmasıyla husule gelebileceğini belirtmiştir.⁴²

2. -Şâtıbî'de- Fıkıh Usulünden Hareketle *el-Muvâfaqât*

el-Muvâfaqât'in mukaddimelerinden hareketle Şâtıbî'nin fıkıh usulü ilmine dair kanaatlerini incelemenin ardından, *el-Muvâfaqât* ile fıkıh usulü ilişkisinin nasıllığına baktığımız

³³ Öner, *Klasik Mantık*, 191.

³⁴ Duran, "Anlamsal Tümevarım", 191. Sünnetin Kur'an'ı beyan işlevi dikkate alındığında, Kur'an'ın (lafzen ve manen) korunmuşluğu gereği anlamı belirleyecek olan sünnetin bize ulaşmış olduğu ileri sürülebilir de mevcut sünnetin toplumda yayılmış olarak bulunduğu ve bunların lafızlarının manaya delaletinin ihtimali olduğu gerçeğinden hareketle tam tümevarımı gerçekleştirerek bunlardan katî ilkeler çıkarmak bir kişinin uhdesine bırakılmayıp ortak aklı gerektirir ki bu da zaten icmâ olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada İmam Şâfiî'nin "sünnetin ve Arapçanın toplumun tamamında mündemiç olduğu" yönündeki düşüncesi tartışılabilir. Şâfiî, *er-Risâle*, 27, 204.

³⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/77-78.

³⁶ Duran, "Anlamsal Tümevarım", 191.

³⁷ Duran, "Anlamsal Tümevarım", 192.

³⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/39.

³⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/37.

⁴⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/39-40.

⁴¹ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/37. Hanefî mezhebinde "asıllar" elde edilirken benzer yöntemin kullanıldığına dair bk. Abdurrahman Haçkalı, "Serahsî ve Şâtıbî'nin İstikraya Dayanan Kâideler Bakımından Fıkıh Usulü Metotları", *Uluslararası Serahsî Sempozyumu* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 300-305.

⁴² Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/33-34.

da, önsözünde Kitap ve sünnetten gözetilen maksatları beyan etmek amacıyla kaleme aldığı belirttiği eserinde fıkıh usulü ilminin “başlıklarını ve yöntemini kullanıyor” olduğunu ifade etmesi⁴³ Şâtıbî’nin söz konusu eseriyle bir usul kitabı telif etme gayesi gütmeye başladığını düşündürmekte, mukaddimeler bağlamında fıkıh usulünün efrâdını ve ağıyârını titizlikle belirlemesine rağmen eserinin muhtevasında kendi usul anlayışına tam anlamıyla muvafık düşmemesi de bu düşünceyi güçlendirmektedir. Şöyle ki Şâtıbî, mukaddimelerde üzerine fûrû-i fıkıh bina edilmeyen meselelerin, üzerine fûrû-i fıkıh bina edilse bile kendi dahil oldukları ilim içerisinde yeterince üzerinde durulan meselelerin fıkıh usulünün ağıyârında kalacağını belirtmişken *el-Muvâfaqât* eserinde kelâmi⁴⁴ ve ahlâki/tasavvufi⁴⁵ konulara çokça değinmiştir. Yine mukaddimeler bağlamında fıkıh usulünün efrâdını “katî” meselelerin oluşturması ve zannî olan meselelerin fıkıh usulünden çıkarılması gerektiğini ifade etmişken, eserinde yer yer katîlikten sarfınazar ederek bir neticeye varmaksızın meselenin içtihadı olduğunu belirterek konuyu neticelendirebilmiştir.⁴⁶ Şâtıbî’nin zannî olan konuların usul ilminde işlenmemesi gerektiği fikri *el-Muvâfaqât*’ın usul eseri olarak kaleme alınmadığına bir delil olduğu gibi, yeni bir usul telifine işaret etmesi bakımından da önem arz etmektedir. Zira Şâtıbî’nin usul ilminin yöntemini ve başlıklarını kullanıyor olmasının bir uzantısı olarak *el-Muvâfaqât*’a yansıttığı diğer bazı usule dair anlayışları da yeni bir usul yazım tarzını teklif ettiğini göstermektedir. Örneğin Şâtıbî, klasik fıkıh usulünde yer bulan amelî netice doğurmayan meselelerin usul ilminden çıkarılması gerektiğini ve usul eserlerinin bu eserlerde Râzî (ö. 606/1210) metodunun⁴⁷ etkisiyle husule gelen ve kendisinin anlaşılması güç olarak ifade ettiği⁴⁸ mantıki dilden arındırılması gerektiğini belirtmiştir. Yine Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*’ın konu başlıkları arasında kendisinin de yer vermediği icmâ ve re’y (kıyas) konularına usul alimlerinin ayrı başlık açmalarını tekellüf olarak nitelendirmiştir⁴⁹ ki bu ifade de usul telifinde bir diğer yeni yazım teklifi olarak düşünülebilir.

el-Muvâfaqât’ın bir fıkıh usulü eseri olarak kaleme alınmadığına dair zikredilen düşüncenin bir diğer açıdan tahkik edilmesi bu düşünceden hareket edildiğinde karşımıza çıkacak olan *el-Muvâfaqât*’ın “ne”liği probleminin çözümüyle yakından ilişkilidir. Konunun incelenmesinde söz konusu soruya cevap sadedinde mezkûr eserin müellif tarafından düşünülen ilk ismi *et-Ta’rîf bi esrârî’t-teklîf*⁵⁰ hareket noktamızı oluşturabilir.

Başlık ve başlıkla uyumlu olarak eserin içeriği bir bütün olarak ele alındığında Şâtıbî’nin, kulun imtihan dünyasına mükellef olarak gönderilmesinden hareketle, Mâtürîdî (ö. 333/944) ve benzer kanaatte olan alimlerin çizgisini sürdürerek dini büsbü-

⁴³ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/23.

⁴⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 2/42-45, 3/264-265, 4/159-160.

⁴⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 2/248, 263-266, 292-297, 4/82-86.

⁴⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/262, 2/409.

⁴⁷ Detaylı bilgi için bk. Tuncay Başoğlu, “Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker vd. (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 253-273.

⁴⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/57-58.

⁴⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 3/345.

⁵⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/24.

tün “teklif” kavramı üzerinden algıladığı görülmektedir. Sözlükte birine yapılması güç bir işi yüklemek⁵¹ manasına gelen, terim anlamı olarak ise Allah Teâlâ’nın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutmasını ifade eden⁵² teklif, Şâtıbî’ye göre kalbî (iman/kelâm-ihsan/tasavvuf) ve fiilî (islâm-fıkıh) amelleri kapsamaktadır.⁵³ İçeriğindeki amel vurgusu nedeniyle amelî netice doğurmayan ilimlerin dahi matlup olmadığını,⁵⁴ dolayısıyla bahsedilen evsafdaki ilimlerin (usul ilminde değindiği üzere) ilgili eserlerde yer almasının doğru olmadığını,⁵⁵ dahası hemen anlaşılıp amel edilme imkanı doğmaması nedeniyle ümmî olmayan beyanların kullanılmasını da uygun bulmadığını⁵⁶ belirtmesiyle, teklifin Şâtıbî’nin düşünce dünyasında belirleyici bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu etkinin yansıması olarak Şâtıbî, eserinin önsözünde teklife dair içine doğan sırların şahitlerinden -cüz’î delillerle yetinmeyip- istikraya vararak topladıklarını beyan etme üzere *el-Muvâfaqât*’ı kaleme aldığı belirtilmiştir⁵⁷ ve telifi esnasında birey ve toplumun fiilî yükümlülüklerini kendisine konu edinmesiyle teklifin önemli bir ayağını oluşturan fıkıhın usulünün başlıklarını ve yöntemini (istikra) kullandığını ifade etmiştir. Bu nedendir ki Şâtıbî, fıkıh usulü başlıklarının muhtevalarını itikadi ve amelî konuları içerecek şekilde genişleterek ele almış,⁵⁸ usul ilminin mesâiline değinilen birçok yerde meseleyi usul eserlerine tevdi etmiştir.⁵⁹

Sonuç

el-Muvâfaqât’a başlıklarını ve yöntemini (istikra) veren fıkıh usulü Şâtıbî’ye göre -terkibinden de anlaşılacağı üzere- fıkıha ait/fıkıhla ilgili bir ilim olup⁶⁰ fiilî yükümlülük doğuran fûrû hükümlerin kendileriyle amel edilebilmesi için kıstas vazifesini üstlendiği gibi, ilgili nasların doğru anlaşılması noktasında da önemli bir işlev görmektedir. Şâtıbî, bahsi geçen her iki işlevin de etkisini güçlendirecek şekilde mukaddime ve delilleriyle birlikte fıkıh usulünün tümevarımıyla elde edilmesi sonucu katî olduğunu belirtmiş; mevcut literatürde yer alan zannî konuların usul ilminden çıkarılması gerektiğini ifade etmiştir.

İlk dönem usul alimlerinin zihinlerinde de benzer tümevarım ve katîlik düşüncesinin varlığına işaret eden Şâtıbî’nin bu durumu vurgulayarak açıkça dile getirmesine,⁶¹ son

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1410/1990), “teklif”, 9/307.

⁵² Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385.

⁵³ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/46.

⁵⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/20-28.

⁵⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/44.

⁵⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/59-60.

⁵⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/23.

⁵⁸ Örneğin Şâtıbî sebep, emir-nehî ve içtihad bahislerini ahlâki ve itikadi konuları da muhtevi olacak şekilde ele almıştır. Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/187-262, 3/119-260, 4/89-243.

⁵⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/206, 286, 2/57, 107, 394, 3/207, 341, 358, 4/59, 99, 168, 257-258.

⁶⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/42-46.

⁶¹ İslâm ilimlerinde çok önceleri kullanılan tümevarımın Şâtıbî ile sistematik hâle geldiğine dair bk. Hüseyin Çaldak, *Aristoteles Mantığı’nın İslâm Usûl Bilimlerine Etkisi (Fıkıh Usûlündeki Örneklemeleriyle)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 127.

devir usul alimlerinin, yapılan istidlallerin ayet ve hadislerin tümünden çıkarıldığını dikkate almayıp tikel ayet ve hadislerle istidlalde bulunulmuş olduğu zannına kapılarak bunlarla istidlale itirazlar dile getirmeleri bir neden oluşturmuştur.⁶² Şâtîbî, usul ilminde ilk dönem vurgusunun bir diğer örneği olarak hicri yedinci yüzyıl itibariyle, usul eserlerinde Râzî metodunun etkisiyle kullanılagelen mantıki dili de eleştirmiş, usulün tıpkı ilk dönemlerde olduğu gibi çoğunluğun anlayabileceği bir biçimde telif edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır ki onun fıkıh usulü bağlamında dikkat çektiği sözü geçen hususlar, bid’atlerle mücadele ile meşgul olan zihninin yansımaları olarak da görülebilir. Şâtîbî’nin “eski” -ilk dönem- vurgusu kendi dönemi açısından “yeni” bir usul yazım teklifi olarak okunabilirken, onun yeni telif yöntem teklifi bunlarla da sınırlı değildir. Nitekim Şâtîbî klasik fıkıh usulünde yer bulan amelî netice doğurmayan meselelerin usul ilminden çıkarılması gerektiğini ve yine tekellüf olacağı için usul eserlerinde icmâ ve kıyas konularına ayrı başlık açılmaması gerektiğini de ifade etmiştir.

el-Muvâfaqât’ın mukaddimelerinden hareketle anlamaya çalıştığımız “Şâtîbî’de fıkıh usulü” bahsedilen evsafıta olmakla birlikte, *el-Muvâfaqât*’ın muhtevasında içtihadî, kelâmî ve ahlâki konuların yer alması⁶³ müellifin fıkıh usulü anlayışıyla örtüşmemekte ve mezkûr eserin bir usul eseri telif etme gayesiyle kaleme alınmadığını göstermektedir. Nitekim Şâtîbî, eseri için düşündüğü ilk isimden de anlaşılacağı üzere *el-Muvâfaqât* adlı eserinde daha üst bir perdeden olmak üzere teklif konusunu ele almayı gaye edinmiş⁶⁴ ve bu eseri telif ederken usulî konuları ilgili eserlere tevdi ederek, mükellefin amelî fiillerini konu edinen fıkıhın usulünden başlık ve yöntem açısından önemli ölçüde istifade etmiştir.

Buraya kadar elde ettiğimiz veriler ile modern dönemde dile getirilen “Şâtîbî’nin *el-Muvâfaqât*’ı ile yeni bir fıkıh usulü eseri telif ettiği” iddiası değerlendirildiğinde Şâtîbî’nin *el-Muvâfaqât* adlı eserinin mukaddimelerinde dil ve üslup itibariyle eskiye, muhteva açısından ise öze (katî ve amelî neticesi olana) telmihle yeni bir usul yazımına işaret ettiği ancak bu kitap ile yeni bir usul eseri ortaya koymadığı ifade edilebilir.

⁶² Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 1/37.

⁶³ bk. 40, 41 ve 42. dipnot.

⁶⁴ Şâtîbî’nin *el-Muvâfaqât* adlı eseri ile mezheplerin üzerinde bir meta-sistem kurmayı ve sistem içerisinde tıpkı Gazzâlî’nin *İhyâ* eserinde gerçekleştirmeye çalıştığı gibi hukuku ahlâka yaklaştırmayı amaç edindiğine dair Abdurrahim Kozalı’nın değerlendirmeleri için bk. Abdurrahim Kozalı, “*el-Muvâfaqât* Okumaları, 1. Seminer”, YouTube (10 Mayıs 2022).

Kaynakça

- Apaydın, Yunus. “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 7-28.
- Baltacı, Burhan. “Ebû İshâk eş-Şâtıbî (v. 790/1388) ve Yaşadığı Dönemde Gırnata”. *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/14 (2009), 221-238.
- Baltacı, Burhan. “Ebû İshâk eş-Şâtıbî’nin Şahsı ve Eserlerinin Künyelerine Dair Bilgiler Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dinî Araştırmalar* 8/23 (2005), 239-244.
- Başıoğlu, Tuncay. “Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker vd. 253-273. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Büyükbaş, Nazım. “İmam Şâtıbî’nin Usûl Bağlamında Bid’atleri Eleştiri Yöntemi”. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. ed. Mahsum Aytepe vd. 2/353-369. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Carullah, Musa. “el-Muvâfakât Neşrine Ait Bir-İki Söz”. *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*. mlf. Ebû İshâk İbrâhim Şâtıbî. çev. Mehmet Erdoğan. 1/XVII-XXIV. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Çaldak, Hüseyin. *Aristoteles Mantığı’nın İslâm Usûl Bilimlerine Etkisi (Fıkıh Usûlündeki Örneklemeleriyle)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Duran, Muhammet Sait. “Anlamsal Tümevarım (İstikrâ-i Manevî)”. *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi* 8/16 (2016), 177-196.
- Erdoğan, Mehmet. “Fıkıh Usulünün Katîliği”. *Bilimname* 1/2 (2003), 171-178.
- Erdoğan, Mehmet. “Kur’ân’da Âhkâm Âyetleri ile İlgili Küllîlik Cüz’îlik Dengesi (Şâtıbî Örneği)”. *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar* 1. ed. İlyas Çelebi. 19-60. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Gürkan, Ayşe Yıldız. *Şâtıbî ve İslam Hukuk Metodolojisindeki Yeri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Haçkalı, Abdurrahman. “Serahsî ve Şâtıbî’nin İstikrâya Dayanan Kâideler Bakımından Fıkıh Usûlü Metotları”. *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*. 295-308. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Darus-Sadr, 1410/1990.
- Kozalı, Abdurrahim. “el-Muvâfakât Okumaları, 1. Seminer”, *YouTube*. Yayın Tarihi 10 Mayıs 2022. <https://youtu.be/F2IyNrn4QF4>
- Kozalı, Abdurrahim. “el-Muvâfakât Okumaları, 3. Seminer”, *YouTube*. Yayın Tarihi 24 Mayıs 2022. <https://youtu.be/iqHJSjavO4g>

- Kozalı, Abdurrahim. “Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtıbî”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (2019), 311-335.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. Ankara: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Külünkoğlu, Gülnur. “Modernleşme Döneminde eş-Şâtıbî’nin Ön Plana Çıkmasına Dair Bazı Tespitler”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (Haziran 2022), 463-499.
- Mesud, Muhammed Halid. “Şâtibi’de Anlam Teorisi”. çev. Muharrem Kılıç. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997), 168-173.
- Nacar, Tayip. *Şâtıbî’nin Usul Anlayışında Manevî İstikrâ*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. İstanbul: Divan Kitap, 12. Basım, 2013.
- Reysûnî, Ahmed - Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Şâtıbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Saltekin, Abdulbasit. *Fıkıh Usulünün Tedrici Gelişimi ve Usuli Görüşler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Teklif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Muhammed Seyyid Geylanî. Kahire: Dâru’l-Kütüb, 1969.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim. *el-Muvâfaqât*. 4 Cilt. Lübnan: Dâru’l-Ma’rife, 1975.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim. *el-İ’tisâm Bid’atler Karşısında Kitap ve Sünnete Bağlılıkta Yöntem*. çev. Ahmet İyibildiren vd. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2003.
- Yaman, Ahmet. “Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtıbî”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 257-277.

An Analysis of the Claim that ‘al-Shāṭibī Compiled a New Fiqh Method with His Work *al-Muwāfaqāt*’

Extended Abstract

After his death in the eighth century of the hijra, al-Shāṭibī was forgotten for a long time, and five centuries after his death, he and especially his work *al-Muwāfaqāt* were revived in the works by receiving many references. When he gained popularity, two claims were frequently made: “al-Shāṭibī’s compiling a new fiqh method with *al-Muwāfaqāt*” and “that he constitutes one of the important and founding representatives of the point-based thought with this new method he put forward.” The first claim, which is repeated as a fact in almost every work on al-Shāṭibī and *al-Muwāfaqāt*, constitutes the subject of this article. For the analysis of the claim in question, first of all, al-Shāṭibī’s understanding of the fiqh method will be discussed based on *al-Muwāfaqāt*’s introductions. Then al-Muwāfaqāt will be re-evaluated with the data obtained from here.

Although there are some exceptions, al-Shāṭibī, expressed his views on the fiqh method in the introductions of his work *al-Muwāfaqāt*. His most striking emphasis on the science of methodology is his claim in the first word of his first introduction that the method of fiqh is a definite science. He gave this definitiveness an essential place while describing the nature and function of the science of methodology of law.

In the first introduction and in the following introductions, in which he stated that the method of fiqh is a definite science, al-Shāṭibī stated that as a continuation of the understanding of definitiveness, the prologues and proofs that are also definite should constitute the phase of the method of fiqh. Later, he made some exceptions to this statement and stated that even if they are definite, the issues on which fiqh is not built and the issues that are sufficiently emphasized within the science they belong to, will remain in the middle of the fiqh method even if the fiqh is built. Again, al-Shāṭibī said that the issues that do not cause any conflict in fiqh should be kept out of the method of fiqh.

When we look at the “why” of definitiveness in the context of the science of methodology before the “how” of definitiveness, which is expressed as the first step in determining the nature of the science of methodology. Al-Shāṭibī expresses the proposition as a justification for this definitiveness that the method of fiqh depends on the universal principles of the shari‘a and that principles will also be definite. After explaining the propositions mentioned earlier, Shāṭibī states that the method of fiqh should be definite about functioning as a criterion to measure the accuracy of others and to be trusted in this regard. It can shed light on the effect of jurisprudence on the function of jurisprudence – a methodology that produces fiqh rules and “retrospective understanding activity.” That is, when science of methodology is accepted as a methodology that produces prospective and jurisprudential judgments, definitiveness will allow interpretation on a legitimate basis; when accepted as a retrospective reading, it will play a role in the correct understanding and transfer of the text.

When we turn to the problem of how the definitiveness, in which plays an active role in determining the nature and function of the science of fiqh, will be realized in the science of methodology. Al-Shātibî points to induction (stability) by saying that “there is a power that is scattered and undifferentiated in togetherness.”

Although induction ensures reaching the highest level of probability rather than definitiveness at best, the point to be noted here is that al-Shātibî used this method not to produce knowledge but to prove the basic principles determined in the methodology of fiqh before him. According to al-Shātibî, when the legitimacy of *ijmā*, *khabar al-wāhid*, and *qiyās* is examined, it will be seen that much evidence supports each other about each of the proofs mentioned above, and from all of them, certainty has been reached on the subject. Since the induction method is used in the science of methodology is proof that definitiveness is already inherent in the fiqh method. Al-Shātibî stated that in the science of the method, strictness could come about by removing the suspects from the method.

Based on *al-Muwāfaqāt*'s introductions, we examined Shatibî's perception of the science of fiqh. Now we can look at the relationship between *al-Muwāfaqāt* and the fiqh method. The fact that al-Muwāfaqāt states in his preface that he 'uses the titles and method of fiqh method' in his work makes us think that Shatibî did not intend to compose a method book with his work in question. Although he meticulously determined the scope of the content of the fiqh method in the context of prefaces, the fact that he did not fully comply with his understanding of the method in the content of his work also strengthens this thought. That is, while al-Shātibî stated in the introductions that the issues that are not directly based on fiqh will remain in the domain of the fiqh method, he has mentioned the theological and moral/sufistic issues a lot in his work *al-Muwāfaqāt*. Again, in the context of the prefaces, he stated that presumptive matters should be removed from the fiqh method. However, he was able to conclude the issue by stating that the issue is *ijtihād* without concluding by ignoring the certainty from time to time in his work. Shātibî's idea that the subjects that are supposed should not be dealt with in the science of methodology is vital in that it points to a new methodology, as it is evidence that *al-Muwāfaqāt* was not written as a methodological work. Because some of al-Shātibî's understandings of other methods show that he proposes a new style of writing. For example, al-Shātibî stated that the issues that do not lead to practical results in the classical fiqh method should be removed from the science of methodology and that the works of methodology should be purified from logical language. Again, al-Shātibî described it as a monolith for the scholars of the method to open separate titles on the subjects of *ijmā* and *ra'y* (*qiyās*), which can be considered another new writing proposal in methodology.

Investigating the mentioned thought that *al-Muwāfaqāt* was not written as a work of fiqh method from another point of view is closely related to the solution of the problem of the “what” is *al-Muwāfaqāt*, which will come across from this point of view. In the examination of the subject, the first name of the work as mentioned above, *al-Ta'rif bi Asrâr al-Taklif*, can be our starting point in answering the question mentioned earlier.

When the content of the work is considered as a whole following the title, it is seen that

al-Shāṭibī perceives religion entirely through the concept of “offer.” According to al-Shāṭibī, the proposal covers the heart and actual deeds. It is understood that the proposal had a decisive effect on al-Shāṭibī’s world of thought, as he stated that even the sciences that do not produce practical results due to the emphasis on deeds. In their content are not acceptable and that he does not find it appropriate to use illiterate statements because they do not have the opportunity to be understood and acted upon. As a reflection of this influence, al-Shāṭibī stated in the preface of his work that he had written *al-Muwāfaqāt* to declare that he had gathered the secrets arising from the proposal by obtaining stability from the witnesses. While writing, he addressed the obligations of the individual and the society and the titles and method of the method of fiqh, which constitutes an essential pillar of the proposal. He stated that he used the titles and the method of fiqh. For this reason, al-Shāṭibī has expanded the titles of the fiqh method to include the issues of belief and practice; In many places where the subjects of the science of methodology is mentioned, he entrusted the issue to his works of methodology.

With the data we have obtained so far, when the claim that “a new fiqh method have been written in al-Shāṭibī’s *al-Muwāfaqāt*,” which has been expressed in the modern period, is evaluated, the introductions of al-Shāṭibī’s *al-Muwāfaqāt* are old in terms of language and style, and succinct in terms of content. He refers to a new method of writing concerning one that has a definite and practical result, but he does not reveal a new method of work with this book.

Keywords

Islamic Law, Uṣūl al-fiqh, al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Definite.

Kur'an'da Adalet Kavramı ve İslam Muhakeme Hukukuna Göre Adil Yargılama

Hüseyin Karayaka

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı,
Tokat, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0002-9687-4751> | huseyin.karayaka@gop.edu.tr

Öz

Tarihin bütün dönemlerinde ve bütün medeniyetlerde insanlar, daha güvenli ve huzurlu olacağı ideal bir yaşam biçimini arzulamış ve bunun ancak adil bir yönetimle mümkün olacağını düşünmüştür. Fakat bu adil yönetim şeklinin ne olduğu ve nasıl uygulanacağı hususunda bir ittifak sağlanamamış, herkes kendi inanç, mizaç ve kültürünün etkisi ile çeşitli yöntemler önermişlerdir. Arzu edilen bu ideal yaşam biçimini gerçekleştirmek ve adil bir düzeni sağlamak üzere dinler ve hukuk sistemleri belli düzenlemeler getirmişlerdir. Getirilen bu düzenlemeler, insanların haklarını koruduğu ve onlardan zararı giderdiği oranda adil kabul edilmiş ve toplum tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Adalet konusu tarih boyunca hukuk felsefesi alanında daima canlılığını korumuş ve adeta insanlara yol gösteren bir kutup yıldızı olmuştur. Biz de bu çalışmamızda bir makalede ele alınacak boyutta Kur'an'da adalet mefhumunun ne olduğunu ve adaletin en somut uygulama sahası olan İslam muhakeme hukukunda adil yargılama usulünün nasıl işlediğini göstermeyi amaçlamaktayız. Böylece İslam hukukunun ilk kaynağı olan Kur'an'ın, adaletin tesisine yönelik prensiplerinin ve adil yargılama bağlamında İslam muhakeme usulünde adaleti temine yönelik ilkelerin neler olduğunu ifade etmiş olacağız.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Kur'an, Adalet, Adil Düzen, Adil Yargılama, İslam Muhakeme Hukuku.

Atıf Bilgisi

Karayaka, Hüseyin. "Kur'an'da Adalet Kavramı ve İslam Muhakeme Hukukuna Göre Adil Yargılama". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 175-204. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1166365>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	24 Ağustos 2022 24 August 2022
Kabul Tarihi Date of Acceptance	15 Mayıs 2023 15 May 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	15 Haziran 2023 15 June 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluifd.1166365
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir iç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Three External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdersisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd

The Concept of Justice in the Qur'an and Fair Trial According to Islamic Procedural Law

Hüseyin Karayaka

Assist. Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law,
Tokat, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0002-9687-4751> | huseyin.karayaka@gop.edu.tr

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

In all periods of history and in all civilizations, people wanted an ideal life style that would be more secure and peaceful and thought that this would only be possible with a fair administration. However, an alliance could not be reached on what this fair management method is and how it should be applied, and everyone suggested various methods with the influence of their own belief, temperament and culture. Religions and legal systems have brought certain regulations in order to realize this desired ideal life style and to ensure a fair order. These regulations were accepted as fair to the extent that they protected the rights of the people and removed the harm from them and were welcomed by the society. In this study, we aim to show what the concept of justice is in the Qur'an and how the fair trial procedure works in Islamic law of procedure, which is the most concrete application area of justice. Thus, we will have expressed what are the principles of the Qur'an, the first source of Islamic law, which establish justice, and ensure justice in the Islamic procedure.

Keywords

Islamic Law, The Qur'an, Justice, Fair Order, Fair Trial, Islamic Procedural Law.

Citation

Karayaka, Hüseyin. "Kur'an'da Adalet Kavramı ve İslam Muhakeme Hukukuna Göre Adil Yargılama". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 175-204. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1166365>

Giriş

İnsan var oluşundan bu yana ideal yaşam şeklini aramış, var olanla yetinmemiş, olması gerekenin ne olduğu hususunu daima sorgulamıştır. Arzu edilen bu yaşamın ancak “toplumsal ilişkileri düzenleyecek en iyi kuralların bulunması ve uygulanması” ile mümkün olacağı kabul edilmektedir. Fakat ulaşılmak istenen o “en iyi kulların” ne olduğu hususunda bir ittifakın olmadığı da bir gerçektir. Hukukun amacı olarak da nitelenen o “ideal sistemin”, “adalet” olduğunu söyleyenler olduğu gibi bunun, “güvenliğin sağlanması”, “toplumun mutluluğu”, “hürriyet”, “eşitlik” gibi benzer kavramlar olduğunu savunanlar da olmuştur. Hukuk tarihi ile ilgili yapılan çalışmalarda değişik hukuk sistemlerinde birbirinden farklı hatta birbiriyle çatışan ideallerin var olduğu görülmektedir. Günümüzde de hangi hukuk sisteminin “adalet” daha uygun olduğu hususunda görüş ayrılıkları devam etmektedir.¹

Bu farklılığın sebebi bir taraftan insanların mizaç ve eğilimlerinin farklılığı ile sosyal gruplar arasındaki menfaat ve inanç farklılıkları iken diğer taraftan da hukukun yöneldiği ve kapsadığı amaçların ölçülemeyecek derecede farklı ve çok olmasıdır. Bu amaçların çokluğu, nitelik ve nicelik yönünden farklılığı adalet konusundaki fikirlerin de farklı olması sonucunu doğurmaktadır. Çünkü adalet idesinin kapsamını hukukun amaçları belirlemektedir.

Adalet konusu ile ilgili değerlendirmelerin rasyonel ve objektif bir temele dayanıp dayanmadığı tartışmalı olmakla birlikte bu konu hukuk felsefesi alanında daima canlılığını korumuş ve tarih boyunca insanlara yol gösteren bir kutup yıldızı olmuştur.² Ayrıca idealize edilmiş bir adalet mefhumu doğal olarak daha fazla tartışmayı beraberinde getirmektedir. Zira ideal değerler, elde edilmesi gereken hedefler olarak siyaset ve hukuk felsefesinin en önemli tartışma konularından biri olmaya devam etmektedir. Adalet kavramına ilişkin tartışmaların devam etmesi, adalet kavramının giderek daha da zengin bir hal almasını sağlamaktadır.³

Tarih boyunca ideal toplumun ancak adil bir düzenle kurulabileceğine inanan her kültürden insan, daima adalet idesini gerçekleştirebileceği bir hukuk düzeni aramıştır. Çünkü adalet, bütün insanlar için ulaşılmaması gereken hukukun nihaî amacı ve idesi olarak görülmüştür. Bu hüküm, “hukukun işlevi, hukukun en yüksek ideali olan adaleti sağlamaktır.” şeklinde ifade edilmiştir. Adalet, insan tabiatına özgü, haklı ve haksız birbirinden ayıran bir duygudur ki bu, akılla değil kalp ve vicdan ile hissedilir.⁴

Mülkün temeli olarak addedilen adalet, devletlerin ve milletlerin medeniyet seviyelerinin göstergesidir. Adalet her alanda riayet eden devletler ve milletler medeniyet sahasında ilerlemişler, adaletten uzaklaştıkları oranda da gerilemişlerdir.

¹ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009), 57,64.

² Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 65-66.

³ Sururi Aktaş, “Asgari Adalet Kavramlaştırması Üzerine: Adaletin Asgari İlkeleri”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1 (2021), 209-210.

⁴ Özlem Söğütü, *Roma Özel Hukuku* (Ankara: Seçkin, 2021), 154.

Bu kadar kapsamlı, önemli ve ideal olan bir mefhumun kavramlaştırılması ve tanımlanması bir hayli güç ve çeşitli olduğu gibi tatbikinin nasıl olması gerektiği de bir o kadar tartışmalıdır. Bu girişten sonra adalet kavramının tanımlarını, Kur'an'ın adalet anlayışını ve onun en bariz somut uygulanma alanı olan muhakeme anındaki adil yargılama durumunu incelemeye geçebiliriz.

1. Kavramsal Tahlil

“Adl” ve “Adalet”, sözlükte; “doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, her şeye layık olduğu değeri vermek, zulüm ve haksızlıktan uzak olmak, eşit/denk olmak, ifrat ve tefritin ortasında dengede olmak”⁵ gibi birbirine yakın birçok manaya gelir.

Hukuki, içtimai, iktisadi ve ahlaki bir mefhum olan adalet, sözlük anlamlarını da kapsayacak şekilde İslami ilimlerin değişik dallarında birbirine yakın anlamlarda kullanılmıştır. Adaleti, hukuki bir terim olarak Cürcânî, “Adalet, hukukun yasakladığı şeylerden kaçınarak hak yol üzerinde istikamet üzere olmaktır.” şeklinde tanımlamıştır.⁶ Tehânevî de “Hukukçulara göre adalet, dinin yasaklarından uzak durmaktır.” dedikten sonra bunun değişik derecelerinin olduğunu ve en üst derecesinin emredildiği gibi “istikamet üzere dosdoğru olmak” olduğunu ve bu seviyenin ancak peygamberde bulunabileceğini ifade eder.⁷ İsfahânî ise adaletin eşitlik ve denge unsuruna vurgu yaparak “Adalet, bir davranışa karşı denk mukabelede bulunmaktır. İyiliğe, denk bir iyilikle, kötülüğe de denk bir ceza ile karşılık vermektir.” demektedir.⁸ Benzer bir diğer tanım da şöyledir; “Hukuki açıdan adalet, toplum içinde yaşayan insanın, insan haklarına saygı göstererek, hakkı hak sahibine vermesidir.”⁹

Bir diğer tanım da ise ahlaki ve içtimai boyutlarına vurgu yapılarak şöyle denmiştir; “Ferdî ve içtimai yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlaki erdemdir.”¹⁰ Buna göre adalet, toplum içinde barış, huzur ve hakkaniyeti gerçekleştirme görevleriyle hukukun katılığını yumuşatan öz ve amaçtır. Bu, onu mahkemede uygulayacak olan hâkim için en ideal yüce bir erdemdir. Toplumsal hayatta da her

⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudi (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1412), “adl”, 551-553; Ebü'l-Hasen Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1983), “adl”, 147; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadır, 1414), “adl”, 11/430; Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Hudûdü'l-enîka ve't-ta'rifâtü'd-dakîka*, thk. Mazin Mübarek (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1411), 73; Ebü'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali Mutarrizi, *el-Muğrib fi tertibi'l-mu'rib* (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, ts.), 306; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), “adalet”, 11, “adl”, 13.

⁶ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “adl”, 147. العدالة: وفي الشريعة: عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور ديناً.

⁷ Muhammed A'lâ b. Alî et-Tehânevî, *Keşşâfû işlâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî (Beirut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), “adalet”, 2/1166. كما أمر وعند أهل الشرع هي الانجرار عن محظورات دينية وهي متفاوتة وأقصاها أن يستقيم

⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “adl”, 552. فَإِنَّ الْعَدْلَ هُوَ الْمَسَاوَاةُ فِي الْمَكَافَاةِ إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ، وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ.

⁹ İsmet Kayaoğlu, “İslamda Adalet Mefhumi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (1986), 201.

¹⁰ Erdoğan, “adalet”, 11; Mustafa Çağrırcı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341.

bir ferdin bu ilkeleri özümseyerek bir diğerinin haklarına riayet etmesini sağlayan ahlaki bir erdemdir. İslami kültürde adalet ve ahlak o kadar iç içededir ki diğer insanların haklarına riayet etmeyen kişi adil olmadığı gibi ahlaklı da değildir.

Zulmün karşıtı olarak yaratılış gayesine uygun davranmayı ifade eden adalet,¹¹ ilahi bilginin/vahyin özü, değişmez ilahi kanunların en başta gelen esaslarından biridir.¹² Adalet, davranışlara ilişkin ahlaki bir prensip olup, toplumsal hayatla ilgili hükümlere dinamizm veren en yüce gayedir.

Mülkün temeli ve İslam medeniyetinin temel taşı mesabesinde olan adalet, öteden beri felsefenin de önemli konularından biri olarak ilk çağda Platon, Aristo ve Stoa felsefecilerince incelenmiştir. Adaleti kavramlaştıran ilk filozof Aristo'ya göre geniş anlamda adalet, "bütün erdemleri kendisinde toplayan, hepsini kucaklayan ve bütün yaşama egemen olması gereken bir erdemdir. Bu erdem, hakka yönelmek, hakkı yerine getirme düşüncesine sahip olmak, eşitlemek ve dengelemektir."¹³ Daha sonra İslam filozofları da adalet kavramını Kur'an ve Sünnet perspektifinden ele alıp geliştirmişler ve önemli katkılar sağlamışlardır.¹⁴

2. Kur'an'da Adalet

İslam hukukunun en önemli unsuru olan adalet mefhumuna Kur'an'da işaret eden birçok tabir olmakla birlikte bu, daha çok; "adl", "kıst", "hakk" ve "mizan" kavramlarıyla ifade edilir. Her biri genellikle "düzen, denge, denklik, eşitlik, pay, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme, dürüstlük, hakikat, yapılması gereken ödev, uyulması gereken ölçü ve tarafsızlık" gibi sözlük anlamlarına yakın birçok manada kullanılmıştır.¹⁵ Yine bunların barındırdığı manaların zıddı diyebileceğimiz adaletsizliği, haddi aşmayı ve haksızlığı ifade eden; "zulüm, mu'tedî, müsrif, dalal" vs. gibi kelimelerle de aynı gayeye matuf birçok kullanım vardır.

Adalet mefhumunu ifade eden bu kavramların her biri adaletin değişik yönlerine vurgu yapmaktadır. Bunları belli başlıklar altında toplayıp açıklayacağız.

¹¹ Burada insanın "ahsen-i takvim" seviyesinde ve "halife" sorumluluğu ile yaratılışını göz önünde bulundurmak gerekir.

¹² el-En'âm 6/115.

¹³ Söğütli, *Roma Özel Hukuku*, 156-157; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 160-162; Aristo'nun bu adalet anlayışını bazı değişikliklerle benimseyen İslam ahlakçılarına göre insan nefsinin; düşünme/bilgi gücünden hikmet, öfke gücünden şecaat ve şehvet gücünden ise iffet fazileti doğar. Adalet ise bu üç faziletin gerçekleşmesiyle kazanılan ve hepsini içine alan dördüncü temel fazilettir. bk. Çağrı, "Adalet", 1/342.

¹⁴ İslam filozoflarının adaletle ilgili görüşleri için bk. Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 187,256,288; Çağrı, "Adalet", 1/342.

¹⁵ Kur'an'da "adl" kavramı 25 ayette 28 defa, "kıst" kavramı 23 ayette 25 defa, "hakk" kavramı 232 ayette 244 defa, "mizan" kavramı ise türevleri ile birlikte 23 ayette 25 defa geçmektedir. bk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfhehres li-elfâzi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001), "adl", 550-551, "ksd", 653-654, "hakk", 255-260, "mizan", 840-841.

2.1. Eşitlik Adaleti ve Oran Adaleti

"Adl" terimi ile "eşitlik adaleti", "kıst" terimi ile ise istihkak, liyakat ve oran adaleti kastedilir. Daha çok muhakeme hukukunu ilgilendiren insan hakları alanı, eşitlik adaleti alanıdır. Bu adalet anlayışı gereği dil, din, cins, ırk ayrımı yapılmaksızın bütün insanlar arasında, insan hakları açısından, tam bir eşitlik sağlanmalıdır.¹⁶ Buna göre "adl/adalet" kavramı ile ifade edilen şey; "hukuk önünde herkesin eşit/denk olması demektir." Bunda bireylerin kişisel ve subjektif durumları dikkate alınmaz.¹⁷

Denklik düşüncesi, Kur'an'da "Alırken fazla fazla, verirken eksik ölçenlerin vay haline!"¹⁸ tehdidi ile bir adalet ilkesi olarak ortaya konulur. Bu ilke, hukuki işlemlerdeki karşılıklı sorumluluk dengesini bozacak her türlü müdahaleyi yasaklayarak eşitliğe dayalı bir muameleyi emretmektedir. Burada alışverişteki somut ölçü ve tartıdaki denklik örnek bir işlemdir. Aslında daha genel olarak insanların, kendi haklarını gözettikleri kadar karşısındakinin haklarını da gözetmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Böylece hakka konu olan her türlü muamelede adaletle titizlikle riayet etmeleri istenmektedir.¹⁹

"Oran adaleti" "kıst"ın uygulama alanı, kamu hukukuna ilişkin olup kamu görevlerinin dağıtımında söz konusudur ki eşitlik ilkesini değil liyakat ve ehliyet ilkesini ilgilendirir. Burada amaç kişi ile toplum ve devlet arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Bu adalet anlayışında kişinin sadece hakları değil vazifeleri de yeteneklerine ve toplumdaki durumuna göre farklı olacağı için sadece nimetin dağıtılması değil külfetin paylaşılması da buna göre olacaktır. "Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder..."²⁰ ayetinde kastedilen eşitlik adaleti değil liyakat ve ehliyet adaletidir.²¹

2.2. Allah'ın Filleri/Sıfatı Olarak Adalet

Kur'an'da Allah'ın fiillerinin vasfı, emri ve tavsiyesi olarak ortaya konan adalet anlayışı birçok alana yayılmıştır. Hem kâinatın ve insanın yaratılışındaki dengeyi kapsamakta hem de bireysel ve toplumsal hayatta dirlik ve düzenin sağlanmasını gerçekleştirecek ilkeleri kapsamaktadır.

Allah'ın "Esmâü'l-hüsnâ"sından biri olarak, sıfat olan "el-âdil" yerine isim olan "el-adl" kelimesinin kullanılması, İslami anlayışta adaletle verilen önemi çok daha vurgulayıcı ola-

¹⁶ Hüseyin Hatemi, "İslam'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları", *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 12.

¹⁷ Söğütlü, *Roma Özel Hukuku*, 157.

¹⁸ el-Mutaffifin 83/1-3. Ölçü ve tartıda adalet için bk. el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/35; er-Rahmân 55/7-9; el-Hadîd 57/25.

¹⁹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb (et-Tefsîrü'l-kebir)* (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyyi, 1420), 31/84.

²⁰ en-Nisâ 4/58.

²¹ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 10/108-112.

arak ortaya koymaktadır. Çünkü bu tarz kullanımda isimlendirilen zatın bizzat kendisi adalet olarak nitelendirilmektedir.²²

Kur'an'da Allah'ın isim/sıfatları arasında “el-adl” tabiri ile yakından bağlantılı hatta bazı durumlarda eş anlamlı olarak kabul edilen “el-hakk” kelimesi çokça zikredilmiş ve Allah'ın zulmün her türlüşünden uzak olduğu kesin olarak beyan edilmiştir.²³ Allah; kendini, melekleri ve ilim sahiplerini şahit tutarak dinin iki temel unsuru olan “bir oluşunu” ve “adaleti” kaim kıldığı kesin biçimde beyan eder.²⁴ Allah'ın, kulları için din olarak beğenip razı olduğu İslam,²⁵ “Hak dindir.”²⁶ Bu dini benimseme sorumluluğunu üstlenen insana Allah "hilafet" görevi vermiştir.²⁷ İnsanın bu görevi, O'nun iradesi doğrultusunda yeryüzünde adaleti kaim kılmaktır. Çünkü O'nun “el-hakk” sıfatını kuşanıp hakikate göre karar veren kimse, adil olan kimsedir.²⁸

Allah'ın filleri bağlamında Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu hak ve adalet anlayışı öyle mutlak ve kesindir ki bütünüyle evrensel gerçekliği, varlıktaki maddi-manevi düzen ve dengeyi ifade etmektedir.²⁹ Allah'ın, insanlığın yaratılışından itibaren peygamberleri vasıtası ile ortaya koymuş olduğu sosyal ilişkiler bağlamında ilahi hukuka ait olan yasalar öylesine mutlak ki insanların kişisel arzularına göre değişmez; en ufak bir sapma göstermeden ilâhî irade nasıl belirlediyse öylece işler; aksi halde göklerin, yerin ve canlı-cansız tüm varlıkların düzeni bozulur.³⁰ Burada “adalet mülkün temelidir” ilkesinin ifade etmiş olduğu hakikati net bir şekilde görmekteyiz.

2.3. İnsanın Yaratılışında Adalet

İnsan için üstün bir erdem olan adalet aynı zamanda o nispette ağır bir sorumluluktur. Fakat insan bu sorumluluğun üstesinden gelecek donanıma sahiptir. Çünkü her bir insanın yaratılış aşamasında cismani hamuru itidal ile yoğrulduğu gibi ruhi yapısına da ilahi nefha mayası katılmıştır. Yine o yaratılış aşamasında hakikati anlamasını sağlayacak göz, kulak ve kalp/akıl ile de donatılmıştır. Kur'an'da insanın yaratılış aşamaları tasvir edilirken “haleka, sevva ve adele” kavramları kullanılmaktadır ki hepsi de “itidal, uygunluk ve denge” gibi aynı temel manayı taşır.³¹ İlk iki kelime insanın cismani yapısına işaret ederken “adele”

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “adl”, 11/430.

²³ “el-hakk” kelimesi ve Allah'ın zulümden berî oluşunu ifade eden ayetler için bk. Abdülbâki, “hakk”, 255-260, “zlm”, 533-539.

²⁴ Âl-i İmrân 3/18.

²⁵ el-Mâide 5/3.

²⁶ et-Tevbe 9/33; el-Feth 48/28; es-Saf 61/9.

²⁷ el-Ahzâb 33/72; el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165; el-Fâtır 35/39.

²⁸ el-A'râf 7/159, 181.

²⁹ er-Rahmân 55/7-9.

³⁰ el-En'âm 6/115.

³¹ Ebü'l-Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an ĥakâ’iki ĵavâmi’i’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eķâvîl fi vücûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyye, 1407), 4/716.

kelimesi ise onun ruhi yapısına işaret etmektedir.³² Burada “sevva/tesviye/uyumlu bir görünüm” aşamasından sonra bir üst aşama olan “ahsen-i takvim” aşamasına yükseltilmiştir.³³ Bu önce ilahi nefha cevheri ile sonra da doğruya rehberlik etmek sureti ile oluşmuştur.³⁴ Böylece insan cismani ve ruhani yapısı ile adaleti kaim kılacak kıvama ermiştir.³⁵ İnsana yaratılış aşamasında bu olgunluk sağlanmakla birlikte –ki insanın kendisi de buna “elest bezminde” şahit kılınmıştır,³⁶ hayattaki varlık aşamasında da daima kendisine, adaletin en güzel temsilcileri olan peygamberler ile rehberlik edilmiştir.³⁷ Böylece insanın tâbi olacağı, adalete dayalı hukuk sistemi çift yönlü olarak tesis edilmiştir. Bütün bunlara rağmen insan, adaleti uygulamak yerine hiçbir sağlam bilgiye dayanmaksızın kişisel arzularına uyarak bu hukuktan sapma gösterince (zulme düşünce) kendisine tekrar tekrar o ilk hale/fitrata dönme çağrısı yapılmıştır.³⁸

Anlaşılan o ki bu üstün yetenek ve imkânlarla donatılan insana Kur'an'ın emrettiği adalet, hayatın tamamını kuşatan kamu ve özel hukuk alanını kapsayacak genişliktedir.³⁹ Çünkü adalet; özel ve resmi işlemlerde konuşma, yazma, yargılama, şahitlik, ölçme-tartma gibi şahıslar arası ilişkilerden, Müslümanların kendi içindeki meselelerden ve milletlerarası meselelere varıncaya kadar hayata dair her türlü alanda riayet edilmesi gereken temel bir ahlaki ve hukuki ilkedir.⁴⁰ Öyle ki bu adalet anlayışı, insanın erdeme dayalı “ahsen-i takvim/ üstün varlık” halini bozan, bu sebeple de yer yer zulüm kavramıyla nitelenen hukuka ve ahlaka aykırı her türlü davranışı dışlar.

Bu manada Kur'an'da, adaletin ahlaki bir erdem ve kemal sıfatı olduğuna işaret eden bir ayette; dilsiz, aciz, efendisine yük ve hiçbir işe yaramayan bir köle ile adaleti emreden ve

³² “haleka, sevva ve adele” kelimelerinin üçünün bir arada geçtiği ayet; el-İnfîtâr 82/7; “haleka ve sevva” kelimelerinin geçtiği ayetler; el-Kehf 18/37; el-Kıyâmet 75/38; el-A'âlâ 87/2; sadece “sevva” kelimesinin geçtiği ayetler; el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; es-Sâd 38/72; eş-Şems 91/7. Bu kelimelerin manalarının karşılaştırması için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31/75-76.

³³ İnsanın cismani ve ruhani yaratılışının en güzel kıvamda oluşu için bk. et-Tîn 95/4; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/212.

³⁴ “sevva” kelimesinin tek olarak geçtiği ayetlerin ilk üçünde ilahi nefha üflendiği, sonuncusunda ise manevi kusurlar/fücur ile birlikte takva ilham edildiği beyan edilmektedir. Böylece insana, yüksek sorumluluk şuuru içerisinde fücura sapmayı doğru olanı yapmaya rehberlik edilmiştir.

³⁵ Mohd Zaidi bin İsmail, “Adalet Ahlakı: Kur'an'ın Tasvirinden Gazali'nin Tefsirine”, çev. Işıl Erverdi, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 20 (2011), 121.

³⁶ el-A'râf 7/172.

³⁷ en-Nahl 16/36; el-Kasas 28/59; eş-Şûrâ 42/13; el-Ahzâb 33/21.

³⁸ er-Rûm 30/29-30. Bu ayette, adaletin zıddı olan zulümden vazgeçip kendisine dönülmesi istenen şey insanın fitrat/ilk yaratılış halidir. Sözlükte “ilk yaratılış hali, temiz ve asli tabiat” anlamına gelen fitrat, Kur'an'da ve hadislerde, insan kişiliğinin çevre etkilerinden bağımsız olarak var olan özünü ve bütün insanlar için ortak ve genel olan oluşum ve gelişim kapasitesini belirtmek üzere kullanıldığı görülür. bk. Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 4/312-315.

³⁹ İsmail, “Adalet Ahlakı: Kur'an'ın Tasvirinden Gazali'nin Tefsirine”, 120.

⁴⁰ Bu konularla ilgili ayetler sırası ile şunlardır; el-En'âm 6/152; el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/58, el-Mâide 5/95; en-Nisâ 4/135, el-Mâide 5/8, 106; el-En'âm 6/152; en-Nisâ 4/3, 127,129; el-Hucurât 49/9; eş-Şûrâ 42/15.

dolayısıyla doğru yolu bulmuş olan kişi karşılaştırılarak bunların bir tutulamayacağı bildirilmiştir.⁴¹ Burada adaletle emretme ve istikamet sahibi olma, dolaylı olarak da olsa Allah'ın insanlar için olumlu ve gerekli gördüğü vasıflardır ki doğruluk ve adalet aynı zamanda asla değişmeyecek olan ilahi kelamın/hukukun da birer sıfatıdır.⁴²

Tesis ettiği bu ilahi hukuk gereği kullarına asla zulmetmeyen ve daima adaletle hükmeden Allah (c.c),⁴³ başta peygamberler olmak üzere bütün müminlerden düşmanlarına karşı dahi her hâlükârda adil olmalarını istemektedir.⁴⁴

2.4. Peygamberlerden Beklenen Adalet

Devlet başkanı da olan Hz. Davud'un şahsında bütün devlet görevlilerinin hem yürütme hem de yargı görevini ifa ederken daima adil davranmaları gerektiğini aksi halde hukuktan sapmış olacakları gerçeğini Kur'an bize şöyle bildirmektedir; "Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet; nefsin isteklerine uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır."⁴⁵ Burada halife/devlet başkanı yapıldığı hatırlatılarak Hz. Davud'un şahsında şu hususa dikkat çekilmektedir; herkese gerekli olmakla birlikte özellikle resmi görevi olanlar için daha da önemli bazı sorumluluklar vardır. Bunların başında gerek idari gerekse kazai işlerde olsun herkes hakkında her hâlükârda adaletle riayet etmek ve nefsanî arzulara uyup da halkın maslahatını göz ardı etmemek gelmektedir. Aksi halde toplumsal huzur bozulmuş olur ki bunun dünyadaki sonucu sosyal düzenin bozulup fitne çıkması, hatta devletin yok olması, ahiretteki sonucu ise şiddetli azaptır.⁴⁶ Burada "insanlar arasında adaletle hükmet" emri genel olduğu için bir kişi hakkında adil davranılması için farklılıkların olumlu ya da olumsuz bir etkisinin olmaması gerekir. Diğer bir ifade ile farklılıklar adaleti zedeleyecek şekilde hukuki ayrımcılığa sebebiyet vermemelidir.

Hz. Davud gibi devlet başkanı da olan son peygamber Hz. Muhammed'e (sav) de aynı şekilde adil davranması emredilmektedir. Hatta kendisine kitap verilmesinin gayesinin de bu olduğu vurgusu ile "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye hakkı içeren kitabı sana indirdik; hainlerden taraf olma!"⁴⁷ buyrulmaktadır. Burada İslam

⁴¹ en-Nahl 16/76.

⁴² el-En'âm 6/115. Allah'ın kelamı ya haber bildirir ya da emir ve nehiy ile yükümlülük getirir. Haber bildirenler, sıdk/doğruluk, hukuk alanına giren emir veya nehiy ile yükümlülük getirenler ise adalet yönünden tam ve mükemmeldir. Ayrıntılı bilgi için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/125.

⁴³ en-Nisâ 4/40; Yûnus 10/44; en-Nahl 16/90; el-Enbiyâ 21/47; Yâsîn 36/54.

⁴⁴ el-Bakara 2/190; el-Mâide 5/8.

⁴⁵ es-Sâd 38/26.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/386.

⁴⁷ en-Nisâ 4/105-112. Bu ayetlerin nüzul sebebi olarak rivayet edilen olay şu şekildedir. Görünüşte Müslüman olan Tu'me bin Übeyrik bir zırh çalıyor ve bu suçunu Yahudilerden birinin üzerine atıyor. Konu Hz. Peygambere intikal edince kendi kabilesi de buna yalancı şahitlik yapıyor. Hz. Peygamber henüz karar vermeden veya şahitlerin bu yöndeki şahitliklerine bakarak ve Tu'me'nin görünürde Müslüman olmasını da dikkate alarak onların iddiaları yönünde karar vermeye meyledince bu ayetler nazil oluyor. Hz. Peygamber henüz karar vermemişken ve görünüşe göre doğru olsa bile yanlış karar verme ihtimaline binaen Allah tarafından uyarılıyor.

hukukunun birinci kaynağı olan Kur'an'ın gönderilme gayesinin, adaleti sağlamak olduğunu net bir şekilde görmekteyiz⁴⁸ ve insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıklar karşısında Hz. Peygamber'in ve müminlerin uygulaması gereken muamele şekli açıklanmaktadır. Yine burada/kitapta hukukun yazılı kaynaklarında gösterilen usule uygun olarak hakkaniyetle hükmedilmesi, mahkemeye getirilen davalarda haksız olan tarafı tutmamak ve savunmamak gerektiği bildiriliyor. Böylece “Hainlere taraf olmak, onları savunmak” yasaklanırken, aynı surenin 109. ayetinde bu hüküm tekit edilmiştir. Bu hüküm ve uyarı herkes için olmakla birlikte özellikle adaleti tesis edecek olan idarecileri ve kazai sorumluluğu olan hâkim, savcı, avukat ve şahitleri muhatap alıyor. Zira bunların asıl vazifeleri hakkı hak sahibine vermek sureti ile adaleti sağlamaktır. Davacının ve davalının sosyal durumu ne olursa olsun bu görevliler haksız olanın tarafını asla tutmamalıdır.

Başka bir ayette ise Hz. Peygamber'e, insanlara adil davranması emredilerek⁴⁹ O'nun şahsında ve örnekliğinde herkes için adil olmanın özellikleri ifade edilmiş olmaktadır. Buna göre adalet, insanların gelişigüzel arzu ve isteklerine uymadan istikamet/itidal üzere olmak ve her hâlükârda Allah'ın daha önceki kitaplarda da bildirdiği ebedi gerçeklere uyarak ilahi tabii hukuku uygulamaktır.⁵⁰ Bu sorumluluk bilincini kuşanan kişide adalet, ruhi bir melekeye ve ahlaki bir erdeme dönüşür ki bu sayede kişi tüm davranışlarında aşırılıklardan uzak itidal üzere bir hayat yaşar. Zira o bilir ki adalet, Allah'ın yeryüzündeki terazisi, hak ölçüsüdür. Bununla zalimden mazlumun ve güçlüden zayıfın hakkını alır ve haddi aşana bununla haddini bildirir.⁵¹

Buna göre adalet, toplumun huzurunu temin edecek olan ve kamu gücünü kullanma yetkisi verilen bütün yöneticiler başta olmak üzere her bir ferdin riayet etmesi gereken hukuki ve ahlaki bir erdemdir. Böylece tüm insanların aynı toplumda güvene dayalı huzur ve barış ortamı içerisinde hayatlarını sürdürebilecekleri ideal toplum oluşturulacaktır.

2.5. Bireysel ve Toplumsal Alanda Müminlerden Beklenen Adalet

Ferdi anlamda aşırılıklardan uzak ve itidal üzere bir hayatı öngören İslam, toplumsal anlamda da aynı şeyi gaye edinmektedir. Nitekim bir ayette peygamberi örnek alan İslam

Hız. peygambere dahi uyarı yapılmışken diğer insanlar için aynı uyarının olduğu evleviyetle mümkündür. Ayrintı için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/211-215.

⁴⁸ Kitapların gönderiliş gayesinin adaleti sağlamak olduğu ile ilgili benzer ayetler için bk. eş-Şûrâ 42/17; el-Hadîd 57/25.

⁴⁹ eş-Şûrâ 42/15.

⁵⁰ Bu ayetin, öncesindeki 12. ayet ile irtibatı dikkate alındığında “asli hali ile Haniflik inancı” da diyebileceğimiz “ilahi tabii hukuk” ifadesi ile kastettiğimiz şey, öteden beri bütün peygamberlere öğretilen ve Rûm süresi 30. ayette ifade edilen insanların fitratlarında var olup asla değişmeyen dindir. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/216; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27/589.

⁵¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân (Tefsîrü't-Taberî)*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 20/486.

toplumu tüm insanlara örnek olarak gösterilirken onların aşırılıklardan uzak dengeli hallerine “vasat ümmet” oluşlarına dikkat çekilmektedir.⁵² Başka bir ayette ise “hakka götüren ve onun ışığında âdil davranan bir ümmetten” bahsedilmektedir ki burada “hak” ve “adalet” kavramlarının, İslâm ümmetinin temel değerleri ve kurucu unsurları olarak gösterilmesi son derece dikkat çekicidir.⁵³

Dost-düşman herkese karşı adil olunması gerektiğini emreden Allah (c.c), bir ayette doğrudan müminlere hitap ederek karşıdaki insanın sosyal farklılıklarına bakmadan ona adil davranılması gerektiğini ihtar etmektedir. “Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine de olsa adaletten asla ayrılmayan, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.”⁵⁴ Ayette önce “kavvamin” mübalağa sıfatı kullanılarak herkesin adalete titizlikle riayet etmeleri gerektiği vurgulanmıştır. Sonra da insanların genellikle doğruluktan sapmalarına sebep olan etkenler birkaç grupta toplanmıştır ki bunlar; maddi menfaat, manevi eğilim, değerler ve kişisel arzulara uymak.⁵⁵ Dolayısıyla karar verecek veya karara etki edecek kişilerin adil davranabilmeleri için taraflardan hiç birisinden şahsi menfaat gözetmeden, akrabalık/yakınlık ve düşmanlık gibi hissi durumların etkisinde kalmadan, tarafların sosyal, ekonomik vb. farklılıklarını dikkate almadan hakkaniyete göre karar vermeleri gerekir. Adalet ancak hakka uymak, hakkı sahibine teslim etmekle sağlanır.⁵⁶ Aksi halde kişisel arzulara yenik düşerek hakkaniyete ve adalete uygun davranılmamış olur.⁵⁷ Burada karar verecek hâkimlerin ve karara etki edecek kişilerin bildikleri hakikatin dışında davranmaları veya sorumluluk alanındaki bu dava ile ilgilenmemeleri de hakkın kaybolmasına sebep olacağı için bu da sorumluluğu gerektirir.⁵⁸

Kur'an'da adalet müminlere her yerde, her zaman, dost-düşman herkese karşı ve özel ve resmi bütün durumlarda yerine getirmeleri gereken bir sorumluluk olarak ortaya konmuştur. Çünkü adalet sosyal hayatın en önemli denge unsuru ve hukuk düzeninin teminatıdır.⁵⁹ İnsanların farklı cins ve ırklarda -dolayısıyla kültürlerde- yaratıldığını ifade eden bir ayette, insanlara ideal bir hedef olarak gösterilen “takva” erdemi; en üst düzeyde sorumluluk bilincini kuşanarak her türlü haksızlıktan sakınma hali ve Allah katında en üstün değer ölçüsüdür.⁶⁰ Bu üstün erdemi elde edebilmek, kin duyulan bir topluluğa dahi adil davran-

⁵² el-Bakara 2/143. Buradaki “vasat” kelimesinin “adil” manasına geldiğine dair bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 4/84.

⁵³ el-A'râf 7/181. Bu surenin 159. Ayetinde Hz. Musa'nın kavmi için kullanılan bu özellikler burada ümmet-i Muhammed için kullanılmıştır. bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 15/417.

⁵⁴ en-Nisâ 4/135.

⁵⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/159.

⁵⁶ el-A'râf 7/159, 181.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/240-242.

⁵⁸ Taberî, *Tefsîrü't-Taberî*, 7/584-594.

⁵⁹ el-Mâide 5/42; en-Nahl 16/90; el-Mümtehine 60/7-8.

⁶⁰ el-Hucurât 49/13.

mak ve akrabalar hakkında da olsa adil söz söylemekle mümkündür. “Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur...”⁶¹ “... Ölçü ve tartıyı adaletle yapın. ... Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız hakkında bile olsa, adaletli olun. ...”⁶² Bu ayetin ifadesine göre birisi hakkında karar vermek de dâhil her türlü sözlü ilişkilerde adaletli olmak gerekir. Fakat insanların yakınlarına duydukları sevgi ve merhamet gibi sebeplerle adaletten saparak karşıdakine haksızlık yapmaları genellikle karşılaşılan insani zaaflardan olduğu için ayette özellikle “yakinlarınız bile olsa” kaydıyla bu hususta uyarıda bulunulmuştur.⁶³

Kur’an’ın ortaya koymuş olduğu anlayışa göre ideal ve mükemmel nizam anlamında kâinatın her alanında var olan adalet, hem her bir insanın ahlaki kişiliğinde hem de insanların birbirleriyle olan münasebetlerinde bulunması zorunlu olan bir ilkedir. Zira sosyal hayat, zorunlu olarak fertler arasında karşılıklı ilişkiler kurulmasıyla gerçekleşir ve devam eder. Bu ilişkilerin, hem Allah’ın iradesine/ilahi hukuka hem de insanların maslahatına uygun olarak sürdürülebilmesi için adalet sigorta vazifesi taşır. Özetle adalet, yalnız ahlaki bir erdem değil, aynı zamanda gerek tabii gerekse pozitif hukukun da en temel ilkesidir. Çünkü sosyal hayatta her zaman insanlar, ahlaki bir erdem olan adalete riayet etmeyebilirler. Bu durumda adalet, yaptırım olan pozitif hukukun ortaya koyduğu vasıtalarla sağlanır. Bunun da yolu yargı sistemine müracaat ederek hakkın talep edilmesidir.

İslam hukukunda da insanların bir takım vazifeleri olduğu gibi hakları da vardır. İnsanlar haklarının ihlal edilmesi durumunda mahkemeye müracaat ederek bu haklarını talep ederler. Bu durumda hukuk, adaleti sağlamak için adil bir yargılama ile hakları ihlal edilen kimselerin haklarını kendilerine verir.

3. İslam Muhakeme Hukukunda Adil Yargılama

Buraya kadar anlattığımızdan anlaşıldığına göre Kur’an’ın öngördüğü adalet, hem ahlaki erdem olarak hukukun nihai amacını hem de bunun somutlaşmış hali olan pozitif hukukun buna uygun uyarlanmasını ve uygulanmasını ifade eder. Buna göre adalet; hukukun toplumun güven, eşitlik, haklılık ve düzen içerisinde oluşumunu sağlayacak şekilde uyarlanması ve uygulanması demektir. Bu da ancak öncelikle mevcut pozitif hukukun, haklarla sorumlulukları dengeleyecek sözleşmeler ve kanunlar şeklinde düzenlenmesi sonra da bunların hakkaniyete uygun bir şekilde uygulanması ile olacaktır. Diğer bir ifade ile hukukun nihai amacı olan adalet, öncelikle hukukun formüle edilmesinde (anayasa, kanun vb. mevzuat metinlerinde) kendini göstermelidir. Fakat bu da yeterli değil asıl, somut olayda verilecek olan hükmün, bu yüce ideye uygun olması gerekir. Bu ise ancak karar verecek olan hâkimin, öncelikle hukuki mevzuatı doğru okuması ve yorumlaması sonra da somut olayı ve hakkında hüküm verilecek şahsın bütün özelliklerini dikkate alarak adil bir sonuca

⁶¹ el-Mâide 5/8.

⁶² el-En’âm 6/152,153.

⁶³ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/488-489.

ulaşmak gayesi ile hakkaniyetle hareket etmesi ile mümkün olur.⁶⁴

Adil yargılama için sadece hukuk kurallarının adalet ilkesine uygun olarak hazırlanması yeterli olmaz. Zira insanların sosyal ilişkilerini düzenleyen hukuk kuralı ayrıntıya girmez. Hukuk kuralı, belli bir olaya değil, düzenleme konusunu oluşturan ve aynı özelliği gösteren tüm olaylara uygulanabilen bir niteliğe sahiptir. Ayrıca hukuk kurallarının soyutluğu gereği olayların tek tek özellikleri dikkate alınmaz, benzer durumlar göz önünde bulundurulur genel nitelikte bir düzenlemeye gidilir. Bu noktada bazı şartların ve çözümlerin önceden kesinlikle belirlenmemesinin doğuracağı sakıncaları giderebilmek için hukuk kurallarının esnek olduğu veya eksik bıraktığı durumlarda etkisini gösteren ve somut olayın özelliklerine uygun hakkaniyetli kararlar verilmesini emreden adalet ilkesidir. Amaç, soyut kuralın somut olaya uygulanması sırasında ortaya çıkabilecek haksızlığı gidermektir ki işte adaletin tesisi/ adil yargılama tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bunun gerçekleşmesi için de aşağıda ayrıntılı olarak anlatacağımız etkenlerin her biri önem arz etmektedir.

3.1. Kuralları Uygulamanın Etkisi

Adil bir yargılamanın olabilmesi için öncelikle uygulanacak olan hukuk kurallarının adalet mefhumuna uygun bir şekilde düzenlenmesi gerekir. İslam hukukunun temel kaynaklarındaki hükümlerin bu minval üzere olduğunda şüphe yoktur. Ancak şu da iyi bilinmektedir ki en ideal ve en mükemmel şekilde de olsa sadece kanun yapmak yeterli değildir. Önemli olan doğru yapılan o kanunların herkese karşı ve her hâlükârda doğru bir şekilde uygulanmasıdır. Hukukun somut hali olan kanunlar muntazam bir şekilde uygulanırsa hukuku ihlal etme niyeti taşıyan kimseler buna cüret edemezler. Böylece o toplumda insanlarda güven duygusu oluşur ve kendilerini huzurlu hissederler ki işte adaletin sağlamak istediği sonuç da budur. İslam hukukunda hükümlerin doğru bir şekilde uygulanmasına daima büyük önem verilmiştir. Bunu, Hz. Peygamber döneminden itibaren İslam hukukunun uygulandığı bütün dönemlerde görmek mümkündür.

İslam hukukunun ikinci kaynağı olan Hz. Peygamberin sünneti, bir taraftan Kur'an teşri'ini tebliğ ederken diğer taraftan da yeni ve açıklayıcı hükümler koyuyordu.⁶⁵ İslam devletinde Hz. Peygamberin fonksiyonu yasama, yürütme ve yargının başıdır. Dolayısıyla o, İslam hukukunun oluşturulmasında, tatbikinde ve anlaşmazlıklar anında son karar merciidir.⁶⁶ Kur'an'ın ilkesel olarak ortaya koymuş olduğu adalet prensibinin bütün sahalarda tatbikinin nasıl olacağını Hz. Peygamber kavli, fiilî ve takrîrî sünneti ile açıklamıştır.⁶⁷ Onun

⁶⁴ Hayreddin Karaman, "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/343-344.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/50, el-Arâf 7/157, et-Tevbe 9/29. Ayrıca dinin/hukukun oluşumunda Sünnet'in kaynak değeri için bk. Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhal li-dirâseti'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 160-164; Hüseyin Karayaka, *İslam Borçlar Hukukunda Akit Hürriyeti* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 72-74.

⁶⁶ en-Nisâ 4/59, 65, 105; el-Mâide 5/48-49; el-Ahzâb 33/36.

⁶⁷ Hz. Peygamberin adaletle ilgili birçok hadisi olmakla birlikte birkaç tanesinin kaynağına işaret etmiş olacağız. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî* (Bulak: Sultaniyye Matbaatu'l-Kübra el-Emiriyye, 1311), "Hibe", 10 (No. 2586-2587); "Ezan", 36 (No. 660); "Savm", 50 (No. 1968); Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-

bu uygulamaları ile, ortaya konan ilkeler ve yasalar sadece zihinlerde, gönüllerde ve kitaplarda kalmıyor hayatın içine giriyor ve insanlara dokunuyor.⁶⁸ Böylece yüce bir erdem olarak ahlaki anlamda elde edilen adalet toplumda hayat buluyor ve topluma hayat veriyor.

3.1.1. Hz. Peygamberin Uygulama Örnekleri

Hz. Peygamberin en bariz özelliği merhamet peygamberi⁶⁹ olmasına rağmen o, dinin emir ve yasaklarının uygulanmasında asla taviz vermemiş ve hakkaniyete aykırı davranışlara müsamaha göstermemiştir. Tabii yasama aşamasında zaten insanın gücünün yeteceği kadar kolay olan dinin emir ve yasaklarının⁷⁰ uygulanmasında daima kolaylaştırma ilkesi gözetilmiştir.⁷¹ Fakat hukukun ihlal edilmesi ile insanların haklarını yok edecek bir davranış asla karşılıksız kalmamıştır. Şimdi konuyla alakalı birkaç örneği zikretmekle yetineceğiz.

Kureyş kabilesinden Fâtıma binti el-Esved hırsızlık yapınca insanlar onu Hz. Peygambere şikâyet ettiler. Hz. Peygamber olayı dinledi ve kadının cezalandırılmasına hükmetti. Kadının yakınları bu cezanın uygulanmaması için Hz. Peygamberin çok sevdiği Üsâme'yi ona aracı olarak gönderdiler. Bu durum karşısında Resulüllah oldukça kesin ve sert bir şekilde Mâide suresinin 38. ayetine atıfta bulunarak; “Bizzat Allah tarafından tespit edilmiş bir cezanın affını mı istiyorsun!” diye uyarıda bulunmuş. Sonra da şu uyarıyı yapmıştır; “Sizden önceki insanlar şu yüzden helak oldular: Onların ileri gelenlerinden biri hırsızlık yaptığında onu bırakırlar, güçsüz biri çaldığında ise onu cezalandırırlardı. Allah'a yemin olsun ki eğer Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık yapsaydı, onun elini de keserdim.”⁷² Hz. Peygamber bu kararlı duruşu ve uyarısıyla hiçbir sosyal farklılığın hukuk önünde ayrıcalık sağlamayacağını ve adalete asla engel olamayacağını net bir şekilde vurgulamıştır.

Hz. Peygamberin adalet anlayışının çarpıcı örneklerinden biri de şudur. Öteden beri milletlerarası hukuki ilişkilerde elçilerin dokunulmazlığı herkesin riayet ettiği bir uygulamadır. Hz. Peygamberin mektubunu Bizans İmparatorluğuna bağlı Busra valisine götürmekte olan elçi Haris b. Umeyr, Gassânî Arapları'nın reislerinden Şürahbil b. Amr tarafından şehit edilmiş ve böylece milletlerarası hukuki bir teamül çiğnenmişti. Bu durum Hz.

Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyai'l-Kutbi'l-Arabiyye, 1374), “İmare”, 18, 43; “Zekât”, 148; Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Büyü”, 85; “Nikâh”, 37-38. Adaletle ilgili hadislerin ayrıntısı için ayrıca bk. Arent Jean Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-âhadisi'n-nebevî* (İstanbul: Dâru'd-Davet, 1988), “adl”, 4/151-155; “ksd”, 5/377-378.

⁶⁸ İslam hukukunun iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet, hüküm koyarken bugünkü anlamda bir “kanun formatında” olmamakla birlikte emir-nehiy ve izin şeklinde ifade etmiş oldukları hükümler birer yasama faaliyeti.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/159; et-Tevbe 9/128; el-Enbiyâ 21/107.

⁷⁰ el-Bakara 2/286; et-Talâk 65/7.

⁷¹ Talat Sakallı, “Hz. Peygamber ve Dini Hoşgörüsü”, *Diyanet İlmî Dergi* (Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayı 2003), 407-410.

⁷² Buhârî, “Enbiya”, 51 (No. 3475).

Peygamberi Mûte savaşı kararını almaya sevk etmiştir.⁷³ Hz. Peygamberin bu uygulamasında dikkat çeken husus, uluslararası ilişkiler bağlamında hukukun ve adaletin çiğnenmesi durumunda karşıdaki devletin gücünün ne olduğuna bakmaksızın gerekirse savaşı dahi göze alabilmek ve bu kararlılığı gösterebilmektir.⁷⁴ Zira asıl olan, güçlünün her ne yaparsa haklı olduğu değil, hakkın her hâlükârda korunması ve adaletin can pahasına da olsa savunulmasıdır.

3.1.2. Sahabenin Uygulama Örnekleri

Hz. Peygamberin adaletin tesisi için göstermiş olduğu bu uygulamaları kendisinden sonra halifeleri de kendi dönemlerinde aynen uygulamışlardır. Özellikle Hz. Ömer'in en bariz özelliği adaleti tesis etmesidir. Bu sebeple O'nun devri, İslam adaletinin dillere destan olan bir devir olmuştur.⁷⁵ Bu manada kadı Ebû Musa el-Eşari'ye yazdığı mektup pek meşhurdur. Adaletle hükmetmenin kesin farz ve uyulması gereken sünnet/yol olduğunun ve İslam'daki hâkimliğin esaslarının belirtildiği o mektubun bir kısmı şöyledir. "Sana sunulan delilleri iyi anla. Şunu bil ki, yerine getirilmeyen bir haktan söz etmek boşunadır. Oturduğunda, gülüşünde, konuşmada ve icraatında herkese aynı şekilde davran. Böyle yap ki, hiçbir nüfuzlu şahıs senin taraf tutacağına vehmine kapılmasın ve hiç bir zayıf senin adalettinden ümidini kesmesin. Yanlış karar verdiğini anladığında ondan dönmene hiçbir şey engel olmasın. Çünkü hak, kadimdir/asıldır."⁷⁶ Böylece o, hâkimin tarafların; renk, ırk, zengin-fakir, güçlü-güçsüz ayrımı gözetmeden herkese eşit davranmasının gerekli olduğunu beyan etmektedir.

Kur'an'ın ilkesel olarak ortaya koyup Hz. Peygamber ve halifelerinin uygulamaları ile netleşen adalet mefhumunun, en bariz göstergelerinden biri yargılama anındaki adil yargılama halidir. Zira Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin bu husustaki genel ve mutlak emir ve tavsiyelerinin bütün sosyal ilişkilere olmakla birlikte özellikle adil yargılamaya şamil olduğu muhakkaktır.

3.1.3. Sonraki Dönem Uygulama Pratik ve Prensipleri

Soyut olan adalet idesinin somut olaya uygulanma alanı olan muhakeme anında verilecek kararın adalete uygunluğunu net bir şekilde ortaya koyabilmemiz için onun bilgi kaynakları olan fıkıh kitaplarına ve uygulama örnekleri için mahkeme kayıtları olan şer'iyeye sicillerine bakmamız gerekir. İslam muhakeme hukukuna ana hatları ile baktığımızda için

⁷³ Hüseyin Algül, "Mûte Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/385.

⁷⁴ 629 yılında gerçekleşen Mûte savaşının ayrıntısı ve tarafların güç dengesine baktığımızda Hz. Peygamberin adaleti gerçekleştirme adına ne kadar büyük bir kararlılık gösterdiğini daha iyi anlarız. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, *Sîretü İbn Hişam (es-Sîretü'n-Nebeviyye)*, thk. Mustafa es-Saka (Mısır: Şeriketü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 2/373-381; Muhammed b. Ömer b. Vâkıd es-Sehmî el-Eslemî Ebû Abdullah el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî* (Beyrut: Dâru'l-E'lemi, 1989), 2/755-769.

⁷⁵ Şakir Berki, "İslam Hukukunda Adalet Esasları ve Adalet Teşkilatı", *İslam Medeniyeti* 2/21 (1969), 5.

⁷⁶ Ebü'l-Hasen Alî bin Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 121-122; Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsûf* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 16/60.

teorik kısmı, hukukun ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnetten hareketle fıkıh kitaplarında ortaya konmuştur.⁷⁷ Burada ortaya konan temel ilkelere uyularak da işin uygulaması mahkemelerde gerçekleşmiştir.

Adil yargılamaya etki açısından uygulama sisteminin içerisindeki temel unsurların başında hâkim, savcı ve avukat gelir. Bunlarda aranan şartlara baktığımızda bütün bunların temelinde adaleti gerçekleştirme özelliğinin arandığı net bir şekilde görülmektedir.⁷⁸ İkinci derecede yer alan muhakemenin tarafları olan davacı ve davalı gelmektedir.⁷⁹ Adil yargılamanın olabilmesi için bu temel unsurlardan sonra dava süreci ve adabı önem arz eder ki İslam muhakeme usulünde bu meyanda belirlenen kriterlerin, adaletin tam tespitine yönelik olduğu gayet açıktır. Bu noktada ispat vasıtalarının neler olduğu ve nasıl değerlendirilmeleri gerektiği de ayrıca önem arz etmektedir.⁸⁰

Muhakeme anında sağlanacak olan adalet, bir anlaşmazlığı hukuk kaynaklarındaki ana esasları dikkate alarak hukukun sabit kurallarına göre davacı veya davalı lehine çözmektir.⁸¹ Bu durum, karar verecek şahıslar/hâkimler ve karara etki edecek savcı, avukat ve şahitler açısından hukuki ve ahlaki bir sorumluluk iken, kararın muhatapları olan davacı ve davalı açısından ise talep edilen bir haktır.⁸²

Muhakemenin tarafları açısından bir hak olan adil yargılanma, insan haklarının temelini oluşturur. Çünkü adil yargılanma sadece bir hak olmaktan ziyade bunun ihlal edilmesi halinde diğer tüm hakların da zayi olması gibi bir riski beraberinde getirir. Çünkü insan, haklarından birinin ihlal edilmesi durumunda müracaat edeceği bir mekanizma olmalıdır ki o da yargıdır. Yargı kurumu, kendisine gelen uyuşmazlıkları adil yargılama ile neticelendirirse toplumda adalet ve güven tesis edilmiş olur. Aksi halde sadece adil yargılanma hakkı ihlal edilmiş olmaz aynı zamanda diğer tüm haklar da riske girer.⁸³

Günümüz hukuk sistemlerinde de yerini almış olan adil yargılanma hakkı, temelini hak arama özgürlüğünden alır ve vazgeçilmez bir haktır.⁸⁴ Adil yargıla/n/ma, şahıslar için bir

⁷⁷ Muhakeme hukukunun temel konularını müstakil olarak ele alan edebü'l-kâfî türünün eserleri için bk. Salim Ögüt, "Edebü'l-Kâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/408-410.

⁷⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaa-i Ebû'z-Ziya, 1330), 4/665-670.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/28-29; Ebû Bekir Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6/222.

⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Fahreddin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı* (Ankara: DİB Yayınları, 1999), 99, 187-217; Sabri Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri* (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2017), 227-265.

⁸¹ Berki, "İslam Hukukunda Adalet Esasları ve Adalet Teşkilatı", 6.

⁸² Kayaoğlu, "İslamda Adalet Mefhumu", 204.

⁸³ Nasi Aslan, "Kur'an ve Sünnete Göre Sanık ve Mahkûm Hakları", *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. Muhsin Demirci (İstanbul: Ensar Neşriyat 2014), 532.

⁸⁴ Anayasa'nın hak arama hürriyetini düzenleyen 36. Maddesinde şöyle denmektedir: "Herkes, meşrû vasıta ve yollardan faydalanmak suretiyle yargı mercileri önünde davacı veya davalı olarak iddia ve savunma ile adil yargılanma hakkına sahiptir.", T.C. Anayasa, md. 36; İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi'nin 6. maddesinin 1. fıkrası, adil yargılanma hakkını şu şekilde düzenlemiştir. "Her şahıs gerek medeni hak ve vecibeleriyle ilgili

hak, devlet için bir görevdir dedik. Zira yukarıda Hz. Peygamberin devlet içindeki fonksiyonunu ifade bağlamında söylediğimiz özellikler, aslında devlet başkanının şahsında devletin fonksiyonlarıdır. Buna göre İslam'da devletin fonksiyonlarının en başında yasama ve yürütme ile birlikte yargı fonksiyonu gelmektedir. Devlet, toplumda meydana gelecek her türlü hak ihlalini yargı mekanizması ile engelleyerek adaleti sağlamış olacaktır. Bunu da adil yargılama ile temin edecektir. Hukuk devletinin temel özelliklerinden ve adaletin en önemli koruyucularından biri olan adil yargılama, hukuk devleti ilkesinin bir gereği olarak devletin adaleti tesis etme görevinin özü ve son noktasıdır.⁸⁵ Şüphesiz bunun uygulanması da ancak yargı görevlileri eli ile olacaktır. Bunların başında ise hâkim gelir.

3.2. Hâkimin Etkisi

İslam muhakeme hukukunun temel unsurlarının başında gelen hâkimde aranan şartlara baktığımızda “adil yargılamanın” olabilmesi için ne derecede sıkı önlemler alındığını görmekteyiz. Bu önlemlerden bir kısmı bir kişinin hâkim olabilmesi için ön şart olarak kabul edilmiş diğer bir kısmı ise hâkimin görevde iken dikkat etmesi gereken hususlar olarak ortaya konmuştur.⁸⁶ Mecelle'nin tanımına göre hâkim; hakîm, fehîm, müstakîm, emîn, mekîn ve metîn olmalıdır.⁸⁷ Bu kavramlarının her birinin açıklamasına baktığımızda son tahlilde hepsinin bulunduğu ortak noktada hâkim; akıllı, adaletli, zeki, doğru sözlü olan, hilekâr ve inatçı olmayan, rüşvet ve hediye almayan, zulüm ve hıyanetten uzak olan güvenilir kimse demektir.⁸⁸ Hâkim olarak atanacak kimselerde bu seçkin özelliklerin bulunmasına dikkat etmek bir vecibedir.⁸⁹ Öyle ki İslam hukukçularının çoğunluğuna göre adalet vasfını kaybeden hâkimin hâkimlik yapması caiz değildir.⁹⁰ Çünkü hâkim, Osmanlı hukukçularından Damat Efendi ve Zeyle'ye göre yeryüzünde Allah'ın naibidirler. Dolayısıyla adil davranmaya mecburdurlar.⁹¹ Hanefilerin dışındaki fukahaya göre adalet hakimliğe atanmak için zorunlu şart olup adil olmayan fasık kimsenin bu göreve getirilmesi caiz değildir. Hanefiler ise işin ilmi boyutundan ziyade sosyal boyutunu dikkate alarak bu noktada daha esnek davranarak adaleti cevaz değil de kemal sıfatı olarak kabul edip fasık kimsenin de

nizalar gerek cezai sahada kendisine karşı serdedilen bir isnadın esası hakkında karar verecek olan, kanuni, müstakil ve tarafsız bir mahkeme tarafından davanın makul bir süre içinde hakkaniyete uygun ve aleni surette dinlenmesini istemek hakkını haizdir.” Sibel Inceoğlu, *Adil Yargılama Hakkı Anayasa Mahkemesine Bireysel Başvuru El Kitapları Serisi-4* (Ankara: Avrupa Konseyi Ankara Program Ofisi, 2018), 4.

⁸⁵ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 21-24.

⁸⁶ Adnan Koşum, *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları Önleyici Tedbirler ve Hatalardan Doğan Sorumluluk* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2016), 31-52, 62-65.

⁸⁷ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, md. 1792

⁸⁸ Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hükkâm*, 4/665-670.

⁸⁹ Hâkimlerin özellikleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 8/213-214; Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 99-107; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kâdî*, thk. Hüseyin Halef Ceburi (Taif: Mektebetü's-Siddik, 1989), 1/98; Ebû İshak Şihabüddin İbrâhim b. Abdullah b. Abdülmün'im b. Ali İbn Ebü'd-Dem, *Kitâbü Edebi'l-kazâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 33-45.

⁹⁰ Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 236.

⁹¹ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 24.

hakimliğe atanabileceğini kabul etmektedirler. Buna rağmen yine de hakimin göreve atandıktan sonra fiski gerektiren eylemlerini azil sebebi saymışlardır.⁹²

İslam muhakeme hukukunda titizlikle ortaya konmuş olan hâkimde olması gereken bu özelliklere rağmen hâkim de neticede bir insandır ve hislerine kapılarak hata yapma ihtimali vardır. İşte bu ihtimali dahi dikkate alan İslam hukukçuları hâkim; kendisinin, lehine şahitlik yapamayacağı şahısların ve hasımlarının davalarına bakamaz demişlerdir.⁹³ Bu durumda hâkim davaya bakmaktan çekilmezse taraflardan her biri hâkimi reddeder.⁹⁴

Tüm bu tedbirlere rağmen adil bir yargılamanın olabilmesi için ayrıca hâkimin dikkat etmesi gereken bazı hususlar daha vardır. Buna göre hâkim, halet-i ruhiyesini etkileyen ve isabetli karar vermesine mani olacak şekilde aşırı sevinçli, üzüntülü, kızgın, hasta, uykulu, yorgun vb. hallerde karar veremez. Yine kendisini zan altında bırakabilecek her türlü davranıştan, taraflardan biri ile yakın irtibat içerisinde olmak, hediye almak, ikram kabul etmek, alışveriş yapmak gibi menfaat ilişkisi doğuran hallerden uzak durmalıdır.⁹⁵ İslam muhakeme hukukunda adaletin tesisi için en önemli rolü oynayan hâkimle ilgili aranan tüm bu şartlar ve hâkimin riayet etmesi gereken bu hususlar göstermektedir ki bu noktada en ufak bir ayrıntı dahi dikkate alınmıştır.⁹⁶ Çünkü yargı kurumunun nihai hedefi adaleti gerçekleştirmektir. Bütün hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslam hukukunda da bu sorumluluk en başta hâkimlere verilmiştir.⁹⁷

3.3. Yan Unsurların Etkisi

Yargı sistemi içerisinde hâkimin karar vermesine etki eden yan unsurlar da vardır. İslam muhakeme hukukunda adil bir yargılama için hâkimin kararına etki eden savcı, avukat, şahit, bilirkişi vb.lerinde de aynı şekilde benzer özelliklerin arandığını görmekteyiz.⁹⁸ Zira bugünkü yargı sistemi içerisinde kamu adına hareket eden savcıların hazırladıkları iddianame ile avukatların müvekkilleri adına yaptıkları savunma ile ve şahitlerin şahitlikleri ile mahkemede verilecek karardaki etkilerinin bir hayli fazla olduğu bilinen bir gerçektir. Her ne kadar İslam hukuk tarihinde muhakeme sisteminde bugünkü gibi bir savcılık müessesesi olmasa bile bugün savcının yaptığı vazifeleri yapan devlet görevlileri veya resmi görevi olmayan şahıslar vardı. Bunlar kamu hukukunu ilgilendiren hususlarda kamu adına dava

⁹² Nasi Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Ankara: İlahiyat, 2005), 50-54.

⁹³ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 8/224-225; İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kâdî*, 1/130.

⁹⁴ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 121.

⁹⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 10/111; Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hükkâm*, 4/674-720; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 8/219-228; Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 245; Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, 41-67.

⁹⁶ Ebû Hafs Hüsâmüddîn Sadru's-şehîd Ömer b. Abdilazîz el-Buhârî, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, ed. Muhyî Hilâl Serhân (Bağdad: Matbaatü'l-İrşâd - Dâru'l-Arabiyye, 1977), 1/242-243, 340-344, 2/3-23; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Şerhu Muhtaşari't-Teahâvi*, tsh. Said Bekdaş (Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2010), 8/5-9.

⁹⁷ Meryem Cihangir, "İslam Hukuku Açısından Adil Yargılamayı Engelleyen Faktörler", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 21/3 (2022), 1157.

⁹⁸ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 131-138, 195-208.

açma ve takip etme sorumluluğuna sahiptiler.⁹⁹ Bugün avukatların yaptıkları işleri ise İslam hukuk tarihinde tarafların vekillerinin yaptığı bilinmektedir.¹⁰⁰ Burada yine hâkimlik teminatının tarihte pratiğe yansımış bir şekli olan ve ilk dönemlerden itibaren muhakeme anında gözlemci heyet olarak hazır bulunan ilim ve tecrübe sahibi saygın ve vasıflı kişilerden oluşan “şühûdü'l-hâl” müessesesi de önem arz etmektedir. Toplumun her kesiminden kamuoyunu temsilen orada bulunan bu heyet bir taraftan muhakemenin aleniliğini ve şeffaflığını sağlarken diğer taraftan da hâkimi mahkeme dışı her türlü tehditten koruyarak yargı bağımsızlığını ve hakimin hissi karar vermesini önleyerek de tarafsızlığını sağlamış oluyorlardı.¹⁰¹ İspat vasıtalarından olan şahitlerin ve bilirkişilerin verecekleri bilgilerin, verilecek kararda etkilerinin bir hayli fazla olması nedeni ile bunların da adil kimselerden olması zorunludur.¹⁰² Hâkimin vereceği karara doğrudan ya da dolaylı olarak etki eden tüm bu şahıslarda aranan ortak özelliklerin hemen hemen hâkimde bulunması gereken özellikler olduğunu söyleyebiliriz. Bütün bu özelliklerin merkezinde adil olma şartının arandığını görmekteyiz. Çünkü mutlak olarak adaleti emreden ayet ve hadisler, adalet mekanizması içerisinde yer alan başta hâkim ve şahitler olmak üzere bütün görevlilere şamil olduğu gayet açıktır.

3.4. Davacı ve Davalının Etkisi

Kendileri açısından bir hak olan adil yargılanmanın olabilmesi için mahkemeye müracaat eden davacı ve davalının da sorumlulukları vardır. Çünkü kendi hukukunun korunmasını isteyen kişinin, başkasının hakkına riayet etmek sorumluluğu vardır. İslam muhakeme usulünde davacının mücerret iddiasıyla istediği şey hemen verilmez, ondan bu iddiasını ispatlaması istenirken iddia hakkında davalının da görüşü sorulur.¹⁰³ Yani davalının doğrudan veya vekili/avukatı aracılığı ile kendini savunma hakkı vardır. Çünkü İslam muhakeme hukukunda tek taraflı olarak karar verme yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi

⁹⁹ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 8/127; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/388; *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* md. 1696 şerhi; Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 136-138; Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 243.

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 19/5; Kâsânî, *Bedâ'î'u ş-şanâ'i' fi tertîbi ş-şerâ'i'*, 6/19-21. İslam hukukunda ücret karşılığında vekillik/avukatlık müessesesi kabul edilmekle birlikte haksız olan tarafın bu haksızlığının savunulması caiz görülmemiştir. Çünkü “hainlere taraf olma!” (en-Nisâ 4/105) ayeti bu tip bir savunmayı yasaklamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 135.

¹⁰¹ Abdülaziz Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 35; Mustafa Avcı, *Türk Hukuk Tarihi* (Konya: Atlas Akademi, 2021), 179; Nası Aslan, *İslam Yargılama Hukukunda “Şühûdü'l-Hal” Jüri* (Adana: Karahan Kitapevi, 2018), 101-121.

¹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 16/113-116, 120-136; Kâsânî, *Bedâ'î'u ş-şanâ'i' fi tertîbi ş-şerâ'i'*, 6/266-282; Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 195-201; Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 246-251, 258; Koşum, *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları*, 68-70.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 28-30; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Şeriketü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Ahkâm”, 12 (No. 1340); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*. thk. Hasan Abdü'l Mün'im Şelebi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Kitabu'l Kadâ”, 39 (no. 5946).

Yemen'e kadı olarak görevlendirdiğinde "iki taraf senin karşında yerlerini alınca birini olduğu gibi diğerini de dinlemeden sakın karar verme."¹⁰⁴ uyarısı ile bu temel ilkeyi ortaya koymaktadır.¹⁰⁵

Buna göre hakkının ihlal edildiğini iddia eden şahıs mahkemeye müracaat ederken bu iddiasını destekleyecek doğru delilleri olmalıdır. Şikayet edilen davalı da şikayet konusu iddianın ya doğruluğunu ikrar edecek ya da doğru olmadığını iddia edip kendini savunacaktır. Her hâlükârda hâkim bunların bu delil, ikrar ve savunmalarına göre bir karar verecektir.¹⁰⁶ Bu sebeple her iki taraf da insanın gözünü ve gönlünü karartan menfaat ve düşmanlık hırsından uzak bir şekilde hareket etmelidir. Zira İslam'da "zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur."¹⁰⁷ Davacının; yalancı şahit tutma, delilleri karartma, rüşvet verme, karşı tarafı tehdit etme ve haksız olduğu halde avukat tutup kendini haklı çıkartmak için çabalamaları gayri hukukidir. Davalı da aynı ilkedен hareketle eğer suçlu veya borçlu ise bunu itiraf etmeli, değilse hiçbir baskıya aldırmadan bunu reddetmelidir. Çünkü İslam hukukunda "berat-i zimmet asıldır."¹⁰⁸ Bir kimse için asıl olan, aksine bir delil olmadıkça suçsuz ve borçsuz olduğudur.¹⁰⁹ Bunun uygulamadaki karşılığı ceza hukukunda "kişinin suçsuzluğunun asıl olması", borçlar hukukunda da "kişinin borçsuzluğunun esas olmasıdır."¹¹⁰ Uygulamadaki bu temel hükmün, adil yargılama için ne derece önemli olduğu gayet açıktır. Masumiyet/suçsuzluk karinesine sahip olan davalıya İslam hukuku böyle bir güvence vermek suretiyle onu koruma altına almıştır.¹¹¹ Ayrıca suç ve cezanın şahsiliği ilkesi de bu noktada önem arz etmektedir.¹¹² Davalı, hakkındaki iddia konusunda kendinden eminse bu hukuki güvenceye dayanarak rahat bir şekilde kendini savunmalı ve harici hiçbir baskıya al-dırış etmemelidir.

Bu şekilde her iki taraf da hukuka güvenerek, hukuk ve ahlak dışı yollara tevessül etmeyip doğru bilgi ve belgeleri ortaya koymaları neticesinde hâkim de doğru bir karar verme imkânını elde etmiş olur ki böylece hak yerini bulmuş ve adalet tecelli etmiş olur. Zira hakim zahire bakarak hüküm vermekle mükelleftir. Bu noktada O'nun sorumluluğu bu usule uymaktır. Taraflar hakikate aykırı olarak beyanda bulunur ve bu minval üzere deliller ileri sürerlerse büyük bir sorumluluk üstlenmiş olurlar.¹¹³ Bu kimseler hadiste cehennem ateşi

¹⁰⁴ Tirmizî, "Ahkâm", 5 (No. 1331).

¹⁰⁵ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 187-190.

¹⁰⁶ Buhârî, Ş "Şehadât", 27 (No. 2680); Serahsî, *el-Mebsût*, 16/86; Koşum, *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları*, 82-84.

¹⁰⁷ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 19; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Dâru'r-Risâle el-Alemiyye, 2009), "Ahkâm" 17 (No. 2340); Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hükkâm*, 1/73.

¹⁰⁸ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 8.

¹⁰⁹ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 1/257.

¹¹⁰ Ali Bardakoğlu, "Berâet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/471.

¹¹¹ Aslan, "Kur' an ve Sünnete Göre Sanık ve Mahkûm Hakları", 534-535.

¹¹² el-En'âm 6/164; el-İsrâ 17/15; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.

¹¹³ Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, 85-87.

ile tehdit edilmektedirler.¹¹⁴

3.5. Yargılama Süreci ve Muhakeme Usulünün Etkisi

Nihayet adil yargılama için yargı sürecinin seyri ve yargı adabı son derece önem arz etmektedir. İslam muhakeme usulü gayet sade olup mahkemenin gereksiz yere uzamasına sebep olacak şeylerden olabildiğince uzaktır. Zira geciken adalet, adalet değildir hükmünce hâkimlerin davaları sebepsiz yere uzatmaları suçtur. Çünkü bu durum hem haklı olan tarafın tespiti ve hakkının verilmesinin gecikmesine hem de karşı tarafın cezalandırılmasının gecikmesine sebep olur. Bu da toplumun yargıya olan güvenini sarsar. Muhakemede asıl olan aleni olmaktır ve hâkim her yönü ile taraflara eşit davranmalıdır.¹¹⁵ Zira Hz. Peygamber bir hadislerinde bu kuralı şu şekilde ifade etmektedir; "Sizden biri halk arasında hüküm vermekle görevlendirildiğinde onlara tavırla, işaretiyle ve oturuşuyla eşit davranmalıdır. Sesini taraflardan yalnız birine karşı yükseltmesin."¹¹⁶ Adil yargılama için olmazsa olmaz ilkelere biri olan yargıda tarafsızlık ilkesi böylece net bir şekilde ortaya konmaktadır. Tabii bu sadece hâkim için değil aynı şekilde yargıya etki eden yukarıda ifade ettiğimiz unsurlar için de önem arz etmektedir. Yine adil yargılama için çok önemli olan beraet-i zimmet karinesi bu noktada, yargılamaya ön yargılı başlamayı ve davalıya suçlu gibi davranmayı bertaraf eder. Bu sebeple hâkim, bu ilkeyi dikkate alarak bu açıdan da taraflar arasında eşit davranmalıdır. Vereceği kararla adaleti sağlayacak olan hâkim ve karara etki eden yan unsurlar yukarıda ifade ettiğimiz kararı olumsuz etkileyecek her türlü davranıştan uzak dururlar.

İslam muhakeme usulünde ceza ve hukuk davalarının usulleri genel olarak bir olmakla birlikte ceza hukukunda bazı suçlara bedeni cezaların verilmesi sebebi ile ispat şartları zorlaştırılmıştır. Bu anlayış gereği şüphe durumunda hadd, kısas ve ta'zir cezalarının düşeceği ve/ya erteleneceği hükmü benimsenmiştir.¹¹⁷ Bu noktada yine prensip olarak ceza gerektirmeyen delil, ceza gerektiren delile tercih edilir. Zira cezanın meşruiyeti asli beraet ilkesine aykırıdır. Aynı şekilde bu alanda ihtiyat esas olduğundan, sanığın lehine olan deliller tercih edilir.¹¹⁸ Aslında adil yargılama için son derece önemli olan tüm ispat vasıtalarında dikkat gösterilmekle birlikte ceza davalarındaki bu olağan üstü titizlik ayrı bir koruma kalbidir.¹¹⁹ Ayrıca günümüzde iz bilimi/kriminalistik, adli tıp, sorgu teknik ve taktikleri gibi hukuka yardımcı ilimlerde meydana gelen gelişmelerin suç ispatına sağladığı imkânlardan yararlanılması da vakıyı tespit ve adaleti tesis etme açısından İslâm ceza muhakeme usulünün ruhuna uygunluk arz etmektedir.¹²⁰ Bu yeni ispat vasıtaları klasik fıkıh kaynaklarında

¹¹⁴ Buhârî, "Şehadât", 27 (No. 2680).

¹¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/60-61; Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 187-191; Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 244-245.

¹¹⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), "Akziye ve'l Ahkam", 4466, 4467.

¹¹⁷ Tirmizî, "Hudûd", 2 (No. 1424); Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 260-261.

¹¹⁸ Şükrü Özen, "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikhiliği", *İslam Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 41.

¹¹⁹ Koşum, *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları*, 65-70.

¹²⁰ Sahip Beroje, *İslam Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku* (Ankara: Fecr, 2007), 297-327; bk. aynı eser,

yer almamakla birlikte bu kaynaklarda yer alan kanuni delil sistemindeki ispat vasıtalarına baktığımızda hepsinin nihai amacı hâkimin hükmüne mesnet teşkil edecek olan vakıayı tam tespit etmektir. Bu şekilde keyfiliğin önüne geçilmek istenmiştir. Fakat hâkime daha geniş delil toplama ve serbest kanaat fırsatı veren vicdani delil sistemi içerisindeki yeni ispat vasıtalarının kullanılması da aynı amacı gerçekleştirmeye matuf olduğundan bunlar arasında bir tezatlık değil bir birini tamamlayan bir durum sözkonusudur.

Kur'an ve Sünnetin ilkesel olarak belirlediği ve İslam muhakeme usulünde ayrıntılı bir şekilde ortaya konan bütün bu prensiplerin, hem genel manada adil bir düzen hem de adil yargılama için olduğu muhakkaktır.

Sonuç

İnsan her zaman yaşamış olduğu hayattan daha güvenli ve huzurlu ideal bir hayatın özlemine duymuş ve bunun ancak adil bir düzen ile mümkün olacağını düşünmüştür. İnsanın idealize etmiş olduğu bu düzenin merkezinde yatan adalet kavramının ne olduğunu, Kur'an'ın bu konudaki yaklaşımını ve bunun somut uygulama alanı olan muhakemedeki halini incelemiş olduğumuz bu çalışmamızda şu sonuçları elde ettik.

İnsanın arzulamış olduğu bu düzenin gerçekleşmesi amacına matuf, hem ilahi hem de diğer dinler ve hukuk sistemleri bir takım kurallar koymuşlardır. Bu kurallar toplumdaki her bir insanın haklarını koruduğu oranda adil kabul edilmiştir. Adil kabul edilen bu kuralları, her bir insan hem ahlaki anlamda özümseyip hem de bireysel ve toplumsal hayatında uygulaması gerekir ki arzu edilen hedefe varılabilsin.

Mülkün temeli ve İslam medeniyetinin temel taşı mesabesinde olan adalet, İslami ilimlerin değişik dallarında birbirine yakın anlamlarda kullanılmış ve hayatın her sahasını kapsayacak şekilde incelenmiştir.

Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu hak ve adalet anlayışı; bütünüyle evrensel gerçekliği, varlıktaki maddi-manevi düzen ve dengeyi ve Allah'ın, insanlığın yaratılışından itibaren peygamberleri vasıtası ile sosyal ilişkiler bağlamında ortaya koymuş olduğu yasaları kapsamaktadır. Bu yasalar öylesine mutlak ki insanların kişisel arzularına göre değişmez; en ufak bir sapma göstermeden ilâhî irade nasıl belirlediyse öylece işler. Aksi halde göklerin, yerin ve canlı-cansız tüm varlıkların düzeni bozulur.

Kısaca Kur'an'da adalet, ahlaki erdem olmakla birlikte peygamberler başta olmak üzere bütün müminlerin her yerde, her zaman, dost-düşman herkese karşı ve bütün durumlarda yerine getirmeleri gereken bir sorumluluk olarak ortaya konmuştur.

Adaletin en somut uygulama sahası olan muhakeme anındaki adil yargılamanın sağlanabilmesi için Kur'an'ın ilkesel olarak belirlediği bu anlayış İslam muhakeme usulünde ayrıntılı bir şekilde işlenmiş ve uygulamada dikkat edilmesi gereken temel prensipler şeklinde ortaya konmuştur.

117-118,121-128; Suat Erdoğan, "İslâm Muhâkeme Hukukunda Delil Sistemleri Ve Hâkimin Takdir Yetkisi", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (2017), 135-137.

Bu prensiplerin başında yargı bağımsızlığı ve tarafsızlığı gelir ki bu, hem hâkimin hiç bir etki altında kalmadan bağımsız karar vermesini sağlar hem de her hak sahibinin hakkını meşru zeminde aramasını temin eder. Şühûdü'l-hal heyetinin varlığı ve yargılamanın ahenliliği ilkesi tarafların hak ve hürriyetlerini korurken hakimin de adaletle hükmetmesine tesir eder ve böylece kamu vicdanını da tatmin eder. Beraet-i zimmet ve suçun şahsiliğinin İslam hukukunun temel prensiplerinden oluşu ile hem sanığa güçlü bir savunma hakkı sağlanmakta hem de suçla doğrudan alakası olmayan kişilerin rahatsız edilip hürriyetlerinin kısıtlanması engellenmektedir. Muhakemenin makul zamanda sonuçlandırılması ilkesi gereği hâkimin sebepsiz yere kararı geciktirmesi haklı olan tarafın mağduriyetine ve hakların ziyan olmasına sebep olacağı için caiz görülmemiştir. Hükümün zahiri delillere göre verilmesi ilkesi ile de ispat vasıtalarının objektif kıstaslara bağlanması hedeflenmiştir.

Adil yargılamanın sağlanabilmesi için İslam muhakeme usulünün belirlemiş olduğu bu ilkeler, başta hâkim olmak üzere karara etki eden herkesin adil davranmasını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca adil yargılamaya olumsuz etki etmemeleri için davacı ve davalının da hakaniyetli, dürüst davranarak hakları olmayan bir şeyi elde etmeye kalkışmamaları ve bunun için hukuk ve ahlak dışı davranışlara tevessül etmemeleri emredilmektedir.

Sonuç itibari ile Kur'an'ın prensip olarak ortaya koyduğu ve İslam muhakeme hukukunun detaylandığı bu ilkelere hem davacı ve davalının hem de hâkim ve karara etki eden diğer yan unsurların uyması ile adil yargılama gerçekleşmiş olur.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-‘Qur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2001.
- Aktaş, Sururi. “Asgari Adalet Kavramlaştırması Üzerine: Adaletin Asgari İlkeleri”. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1 (2021), 209-225. <https://doi.org/10.21492/inuhfd.863401>
- Algül, Hüseyin. “Mûte Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ali Haydar Efendi. *Düreru’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Ebü’z-Ziya, 1330.
- Aslan, Nasi. *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Ankara: İlahiyat, 2005.
- Aslan, Nasi. *İslam Yargılama Hukukunda “Şühûdü’l-Hal” Jürî*. Adana: Karahan Kitapevi, 2. Basım, 2018.
- Aslan, Nasi. “Kur’an ve Sünnete Göre Sanık ve Mahkûm Hakları”. *Kur’an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı*. ed. Muhsin Demirci. 531-557. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Atar, Fahreddin. *İslam Adliye Teşkilatı*. Ankara: DİB Yayınları, 1999.
- Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: Atlas Akademi, 10. Basım, 2021.
- Bardakoğlu, Ali. “Berâet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bayındır, Abdülaziz. *İslam Muhakeme Hukuku*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Berki, Şakir. “İslam Hukukunda Adalet Esasları ve Adalet Teşkilatı”. *İslam Medeniyeti* 2/21 (1969), 5-9.
- Beroje, Sahip. *İslam Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku*. Ankara: Fecr, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Şaḥîḥ-i Buḥârî*. 9 Cilt. Bulak: Sultaniyye Matbatu’l-Kübra el-Emiriyye, 1311.
- Cihangir, Meryem. “İslam Hukuku Açısından Adil Yargılamayı Engellenen Faktörler”. *Gaziantepe University Journal of Social Sciences* 21/3 (2022), 1143-1161. <https://doi.org/10.21547/jss.1058772>
- Cürçânî, Ebü’l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta’rifât*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İlmiyye, 1983.
- Çağrı, Mustafa. “Adalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341-344. İstanbul: TDV

Yayınları, 1988.

- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnâvud. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ensârî, Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed. *el-Hudûdü'l-enîka ve't-ta'rifâtü'd-da'îka*. thk. Mazin Mübarek. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1411.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlülüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- Erdoğan, Suat. "İslâm Muhâkeme Hukukunda Delil Sistemleri Ve Hâkimin Takdir Yetkisi". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (2017), 132-144.
- Erturhan, Sabri. *Temel Fıkıh Bilgileri*. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2017.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 8. Basım, 2009.
- Hatemi, Hüseyin. "İslam'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları". *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Ebû'd-Dem, Ebû İshak Şihabüddin İbrâhim b. Abdullah b. Abdülmün'ım b. Ali. *Kitâbü Edebi'l-każâ'*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *Siret-i İbn Hişam (es-Sîretü'n-Nebeviyye)*. thk. Mustafa es-Saka. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1955.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnâvud. 5 Cilt. Dâru'r-Risâle el-Alemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Kas, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî. *Edebü'l-kağî*. thk. Hüseyin Halef Ceburi. 2 Cilt. Taif: Mektebetü's-Siddik, 1989.
- İnceoğlu, Sibel. *Adil Yargılama Hakkı Anayasa Mahkemesine Bireysel Başvuru El Kitapları Serisi -4*. Ankara: Avrupa Konseyi Ankara Program Ofisi, 2018.
- İsmail, Mohd Zaidi bin. "Adalet Ahlakı: Kur'an'ın Tasvirinden Gazali'nin Tefsirine". çev. İşıl Erverdi. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 20 (2011), 117-133.
- Karaman, Hayreddin. "Adalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/343-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Karayaka, Hüseyin. *İslam Borçlar Hukukunda Akit Hürriyeti*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.

- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertîbî's-şerâ'î'*. 7 Cilt. Dâru'l-Kutübü'l-İlmiyye, ts.
- Kayaoğlu, İsmet. "İslamda Adalet Mefhumu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (1986), 201-206.
- Koşum, Adnan. *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları Önleyici Tedbirler ve Hatalardan Doğan Sorumluluk*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2016.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasan Ali bin Muhammed. *el-Ahkâmü's-sultânîyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, ts.
- Mutarrizi, Ebü'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali. *el-Muğrib fi tertibi'l-mu'rib*. Dâru'l Kitâbi'l-Arabiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l Kutbi'l Arabiyye, 1374.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-. *es-Sünen*. thk. Hasan Abdü'l Mün'im Şelebi. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Öğüt, Salim. "Edebü'l-Kâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/408-410. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Özen, Şükrü. "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikhiliği". *İslam Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 17-62.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredât fi jarîbi'l-Ḳur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudi. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtiḥu'l-ğayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l Arabî, 3. Basım, 1420H.
- Râzî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*. tsh. Said Bekdaş. 8 Cilt. Dâru'l-Beşâiri'l İslâmiyye, 2010.
- Sadrü's-şehîd, Ebû Hafs Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz el-Buhârî. *Şerḥu Edebi'l-kâdî*. thk. Muhyî Hilâl Serhân. 4 Cilt. Bağdad: Matbaatü'l-İrşâd (1-3. cilt) - Dâru'l-Arabiyye (4. cilt), 1977.
- Sakallı, Talat. "Hz. Peygamber ve Dini Hoşgörü". *Diyanet İlmi Dergi* (Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayı 2003), 395-414.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Söğütlü, Özlem. *Roma Özel Hukuku*. Ankara: Seçkin, 2. Basım, 2021.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân (Tefsîrû't-Ṭaberî)*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Taylan, Necip. *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2006.

- Tehânevî, Muhammed A'îlâ b. Ali. *Keşşâfî ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-‘ulûm*. nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Şeriketü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Vâkidi, Muhammed b. Ömer b. Vakıd es-Sehmî el-Eslemî Ebû Abdullah. *Kitâbü'l-Meğâzî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-E'lemi, 3. Basım, 1989.
- Wensinck, Arent Jean. *el-Mu‘cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-‘hadis'in-nebevî*. 8 Cilt. İstanbul: Dâru'd-Davet, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki javâmizi't-tenzîl ve ‘uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te‘vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 3. Basım, 1407.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Medhal li-dirâseti's-şerî‘ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1999.

The Concept of Justice in the Qur'an and Fair Trial According to Islamic Procedural Law

Extended Abstract

Throughout history, people have not been content with what is available about the life they have lived, they have always sought the ideal way of life and always questioned what should be. Because the negativities in life have always led people to this search. It is accepted that this desired life will only be possible by finding and applying the best rules that will regulate social relations. However, it is a fact that there is no consensus on what those “best rules” are. Because of that ideal system, which is also described as the purpose of law; There have been those who have argued that there are similar concepts such as “justice”, “providing security”, “happiness of the society”, “freedom” and “equality”. Religions and legal systems have brought certain regulations in order to realize this desired ideal life style and to ensure a fair order. However, due to the fact that everyone proposes various ways and methods with the influence of their own belief, temperament and culture, an agreement could not be reached on what this desired fair management method is and how it will be implemented.

The subject of justice has always kept its vitality in the field of legal philosophy and has been a pole star guiding people throughout history. In addition, an idealized notion of justice naturally brings with it more discussion. Because ideal values, as goals to be achieved, continue to be one of the most important discussion topics of political and legal philosophy. Justice, which is considered as the basis of property, is an indicator of the civilization level of states and nations. The conceptualization and definition of such a comprehensive, important and ideal notion is very difficult and varied, and how it should be applied is just as controversial.

Justice, which is important in all civilizations, has been studied by ancient philosophers as one of the important subjects of philosophy. According to Aristotle, the first philosopher who conceptualized justice, justice in a broad sense is “a virtue that gathers all virtues in itself, embraces them all, and should dominate all life. This virtue is to turn towards the right, to have the thought of fulfilling the right, to equalize and balance.” Later, Islamic philosophers also developed the concept of justice from the perspective of the Qur'an and Sunnah and made important contributions. Justice, which is a legal, philosophical, social, economic and moral concept, has been used with close meanings in different branches of Islamic sciences, including its dictionary meanings.

Although there are many expressions in the Qur'an that point to the concept of justice, which is the main purpose of Islamic law; It is expressed with the concepts of “adl”, “qist”, “haqq” and “trial balance”. Each of them has been used in many meanings such as “order, balance, equivalence, equality, share, ruling in accordance with the truth, following the right path, inclining towards taqwa, honesty, truth, duty to be done, measure to be obeyed and impartiality”. Each of these concepts, which express the concept of justice, emphasizes different aspects of justice. Expressing injustice, transgression and injustice, which we can call the opposite of the meanings they contain; “oppression, mu'tadi, wasteful, dalal” etc.

There are many uses for the same purpose with words like.

According to the understanding put forward by the Qur'an with different concepts, justice, which exists in all areas of the universe in the sense of ideal and perfect order, is a principle that must be present both in the moral personality of each person and in the relations of people with each other. Because social life necessarily takes place and continues with the establishment of mutual relations between individuals. Justice carries the duty of insurance so that these relations can be maintained in accordance with both Allah's will/divine law and people's interests. In summary, justice is not only a moral virtue, but also the most basic principle of both natural and positive law. Because in social life, people may not always obey justice, which is a moral virtue. In this case, justice is provided by means of positive law, which is sanctioned. The way to do this is to demand the right by applying to the judicial system.

Accordingly, justice means the adaptation and application of law in a way that will ensure the formation of society in trust, equality, righteousness and order. This will only be achieved by arranging the existing positive law in the form of contracts and laws that will balance rights and responsibilities, and then applying them in an equitable manner. In other words, justice, which is the ultimate goal of law, must first manifest itself in the formulation of law (constitution, law, etc. legislative texts). But this is not enough either, in fact, the verdict to be given in the concrete case must be in accordance with this lofty idea. This is possible only if the judge, who will decide, acts fairly with the aim of reaching a fair result. This is what we call a fair trial.

Judges, prosecutors, lawyers and witnesses are at the forefront of the basic elements for a fair trial. When we look at the conditions sought in these, it is clearly seen that the property of realizing justice is sought on the basis of all these. At second degree, the parties to the trial are the plaintiff and the defendant. When we look at the rights given to them and the responsibilities expected from them, it is clear that they are for the provision of justice. In order for a fair trial to take place, after these basic elements, the litigation process and manners are important. At this point, it is also important what the means of proof are and how they should be evaluated.

In this study, we aim to show what the concept of justice is in the Qur'an and how the fair trial procedure works in Islamic procedural law, which is the most concrete application area of justice.

Keywords

The Qur'an, Justice, Fair Order, Fair Trial, Islamic Procedural Law.

**Mehmet Şükrü Özkan, Yeni Ateizmin Dini: Bilimcilik
Bilimci Natüralist Dünya Görüşünün Eleştirisi**

(Ankara: Elis Yayınları, 2021), 363 sayfa.

Saliha Vidinlioğlu

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, Sakarya, Türkiye
<http://orcid.org/0000-0001-9533-0317> | salihavidinlioglu@gmail.com | <https://ror.org/04ttnw109>

Öz

Yeni Ateizmin Dini: Bilimcilik adlı incelediğimiz eser Mehmet Şükrü Özkan tarafından kaleme alınmış, 2021 yılında Elis Yayınları'ndan çıkmıştır. İncelediğimiz bu çalışmada Özkan, yeni ateistlerin evrimi kendilerine dayanak noktası yaptıklarını ve evrimin onların iddia ettiği şekilde 'gerçek' ve 'mutlak doğru'lar içermediğini belirtir. Ayrıca yeni ateistlerin herhangi bir eleştiri kabul etmeyen bilimci tavırlarını eleştiriye açmakta, sık bilimci tutuma karşı bilim felsefesinin ufukumuzu genişletebileceğini ileri sürmektedir. Özkan, bilimin hangi ideoloji için kullanılırsa kullanılсын sınırlarını aşan söylemlere dayanak yapılmasının yanlış bir tutum olacağını da görüşlerine eklemektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi, Yeni Ateizm, Bilimcilik, Natüralizm, Evrim

Atıf Bilgisi

Vidinlioğlu, Saliha. "Mehmet Şükrü Özkan, Yeni Ateizmin Dini: Bilimcilik Bilimci Natüralist Dünya Görüşünün Eleştirisi, Ankara: Elis Yayınları, 2021, 363 sayfa". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 205-212. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1258575>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Kitap İncelemesi Book Review
Geliş Tarihi Date of Submission	03 Ocak 2023 03 January 2023
Kabul Tarihi Date of Acceptance	01 Mayıs 2023 01 May 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	15 Haziran 2023 15 June 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluifd.1258575
Değerlendirme Peer-Review	Bir iç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi), Tek Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member)
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd

**Mehmet Şükrü Özkan, *Yeni Ateizmin Dini: Bilimcilik
Bilimci Natüralist Dünya Görüşünün Eleştirisi***

(Ankara: Elis Yayınları, 2021), 363 sayfa.

Saliha Vidinlioğlu

PhD Student, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Sakarya, Türkiye
<http://orcid.org/0000-0001-9533-0317> | salihavidinlioglu@gmail.com | <https://ror.org/04ttnw109>

Abstract

Yeni Ateizmin Dini: Bilimcilik was written by Mehmet Şükrü Özkan and published by Elis Publications in 2021. In this work, Özkan states that the new atheists have made evolution their main point of reference and that evolution does not contain 'truth' and 'absolute truths' as they claim. He also criticizes the scientism of the new atheists, which does not accept any criticism, and argues that the philosophy of science can expand our perspectives against the shallow scientific attitude. Özkan adds that no matter which ideology science is used for, it would be wrong to use it as a basis for discourses that are beyond its limits.

Keywords

Philosophy of Religion, New Atheism, Scientism, Naturalism, Evolution

Citation

Vidinlioğlu, Saliha. "Mehmet Şükrü Özkan, *Yeni Ateizmin Dini: Bilimcilik Bilimci Natüralist Dünya Görüşünün Eleştirisi*, Ankara: Elis Yayınları, 2021, 363 sayfa". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 213-212. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1258575>

Richard Dawkins (d.1941), Sam Harris (d.1967), Daniel Dennett (d.1942) ve Christopher Hitchens (öl.2011) gibi yazarlarla öne çıkan ve başka birçok felsefeci tarafından da desteklenen yeni ateizm, geleneksel ateizmden farklı olarak iddialarını bilim üzerinden temellendirmiş ve bilimi kutsal görerek onu iddia etmediği, alanına girmediği konularda da konuşurmaya çalışmışlardır. Ateistlerin güttükleri bu tavra 'bilimcilik' adı verilmiştir. Bilimcilik, bilgi elde etmenin tek yolu olarak bilimi görmek ve bilimin yöntem ve tekniklerinin gerçekleri elde etmede geçerli tek yöntem olduğunu savunmak şeklinde tanımlanmıştır. Yeni ateistler natüralist bir felsefe benimsemişlerdir. Natüralizm ise doğaüstü herhangi bir gücü kabul etmeyen, her şeyi doğal olanla açıklamaya çalışan, evrende var olan şeylerin fiziksel sebepler silsilesi ile meydana gelebileceğini savunan bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni ateistlerin sözcüsü olan Richard Dawkins, günümüzde bilimin her şeyi açıkladığını ve gelecekte de açıklayacağını, bu sebeple insanların herhangi bir doğaüstü güce atıf yaparak konuşmalarının anlamsız olacağını ifade etmektedir. Yeni ateistler, iddialarını temellendirirken sıklıkla atıf yaptıkları Darwin'in (öl.1882) evrim teorisi ile sosyal, psikolojik ve hatta metafizik denilebilecek iddialar öne sürmektedirler. Bilimin 'gerçek' bilgiyi sunan tek bilgi elde etme yöntemi olduğunu, 'bilimsel gerçeklikler' ile Tanrı fikrinin yan yana duramayacağını ve bilim adamlarının 'gerçek' bilim yapabilmelerinin ancak Tanrı fikrine sahip olmamalarıyla mümkün olabileceği görüşleri de yeni ateistlerin dillendirdikleri iddialardandır.

İnceleyeceğimiz '*Yeni Ateistlerin Dini: Bilimcilik*' adlı çalışmada, yeni ateistlerin bu iddialarının ne kadar tutarlı olduğu konusu ele alınmakta, bilimin tek hakikat olarak sunulmasının gerçekliği konusu ve bilimin gücünü öne sürdüğü teorilerden alıp almadığı sorusuyla yola çıkılmaktadır. Mehmet Şükrü Özkan'ın kaleme aldığı eserde yeni ateistlerin bilimcilik yaptığı, zaman zaman bilimin sınırlarının aşıp onların varlığını kabul etmediği metafizik sınırlara geçerek bu alanda da iddialar öne sürdüğü belirtilmiştir. Evrim teorisi yeni ateistlerin fikirlerine dayanak oluşturdukları, onlar için 'artık Tanrı'ya ihtiyaç bırakmayan' bir teori olarak sunulmaktadır. Evrim onlara göre tüm boşlukları doldurmuş, doğaüstü herhangi bir varlığın müdahalesine yer bırakmadan insanın ve canlıların nasıl meydana geldiği konusunda sorularımızı yanıtlamıştır. Bu sebeple aslında bilimsel bir teori olan evrim, inancın alanına yani metafizik alanla ilgili söz söyleyerek bir bakıma bilim inancın alanına müdahale etmiştir. Yeni ateistlerin geleneksel ateistlerden farklılıklarından biri, dinî inancın her türlüşünün zararlı olduğu görüşü, dinî her türlü inancın kaldırılarak yerine bilimsel dünya görüşünün ikame edilmesi gerektiği fikridir. Bilimin sürekli ilerlediği ve geliştiği dinin ise bilim karşısında mağlup olduğu iddiasından hareket eden yeni ateistlerin bir başka farklı yönleri de dinler hakkında detaylı bilgiden mahrum olmaları ve bu sebeple eleştirilerini sığ biçimde yapmalarıdır. Kitabı yazma amacı olarak yazar, modern bilimin sahip olduğu otoritesi sebebiyle 'seküler bir din' haline gelmesi, ona atfedilen bu otorite ve gücün tartışmaya açılması ve irdelenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bilimsel olmayana karşı dışlayıcı tutumun bilime sağladığı bu özgür ve sınırsız alanın sağlam temelleri olup olmadığı da eserde tartışılan konulardandır. Giriş bölümünde bu bilgilerle çalışmanın temel kavramları açıklanan eser Giriş dışında beş ana bölümden oluşmaktadır.

Kitabın ilk bölümü olan ‘*Yeni Ateizmde Bilim ve Gerçeklik Algısı*’ başlığında bilimin gerçeğe ulaştıracak tek rehber olduğu iddiasının yeni ateistlerin bilimi evrimle eşit görme iddiasına dönüşmesi incelenmektedir. Yeni ateistler evrimi tek gerçek olarak sunarken evrim değerli olduğu için bilimin de değerli olduğu iddiasını öne çıkarmışlardır. Onlara göre evrimini tamamlayan insan hikâyenin sonunda evrimin yan ürünü olan Tanrı inancından kurtulacak, Tanrı inancı yok olup gidecektir. Ahlak öğelerinin evrim teorisiyle açıklanması zor olsa da Dawkins geliştirdiği *mem teorisi* ile ahlakı da kültürel bir birikim olarak memlerle aktarılan ve insanların hayatta kalmalarına yardımcı olan bir ürün olarak açıklamıştır. Yeni ateistlerin ruh ve bilinç gibi konularda açıklamasız kalması ise bu konuların doğal olmayan çözümsüz problemler olarak nitelemelerine sebep olmuştur. Ruh ve bilinç konusunda doğaüstü herhangi bir açıklamayı kabul etmeyecek olan yeni ateistler, ruhu bir kimlik olarak kabul etmekte ve daha detaylı açıklamalar için bu konuda gelecekte yapılacak olan bilimsel keşiflere umut bağlamaktadırlar. Dawkins bilimin gerçeğin tek sözcüsü olduğunu ve buna karşın dinî inançların ve mitolojilerin ise bilimin yanında hurafe şeklinde kaldığını savunur. Ona göre bilim, evren hakkında inanılmaz açıklamalar yapmakta bu sebeple insan ‘gerçeğin büyüü’ karşısında etkilenmektedir. Evrim teorisinin bir gerçeklikten ziyade bir teori olduğu iddiaları mevcut olsa da yeni ateistler bu teoriyi mutlak doğru şeklinde sunmaktadırlar. Teorinin eksik önermelerinin bulunması, tam olarak evrimin nasıl gerçekleştiğinin bilinmemesi, doğal seçilimin evrimin bir parçası olmasına rağmen bu seçilimin gerçekleşmesi ve gözlemlenmesinin insanın ömründen daha fazla olacağı ve gözlem için uzun süreçlerin gerektiği gibi meseleler bu teoriye mutlak doğru olarak tutunmanın çok da makul olmadığını gösteren hususlardır. Evrim teorisi yapılan tüm eleştirilere rağmen diğer teorilerden daha iyi açıklamalar öne sürdüğü için yeni ateistler tarafından benimsenmiş, onlar teoride mevcut olan boşluklar ve belirsizliklere rağmen teoriden zafer çıkarma çabasına girişmişlerdir. Evrimi yaratılışçılar ve tasarımı benimseyenler de savunmakta ancak yeni ateistlerin iddialarında olduğu gibi bu savunma da bilimin ideolojik şekilde yorumlanması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Evrim yeni ateistlerin savundukları biçimiyle bir ‘gerçek’ veya ‘mutlak doğru’ şeklinde sunulamayacak kadar belirsizlikler içermekte aslında bu iddia bir ‘yeni ateist retorisi’ olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bilimcilik yeni ateistlerin elinde bilimden ziyade bir ideoloji haline gelmiş, natüralistler ‘dinin her türlü ilerlemeyi engellemesi’ karşısında bilimci natüralizme bağlanmak gerektiğini öne sürmüşlerdir. Natüralistlerin bu tutumlarının ele alındığı ‘*Yeni Ateizm ve Bilimcilik*’ adlı ikinci bölümde bilimciliğin türlerine ve ateistlerin bilimcilik yaparak aslında bilime zarar verdikleri hususuna değinilmiştir. Bilimci natüralistler kendilerini eleştiren veya karşıt görüşler ileri sürenleri ‘bilim karşıtı’ olmakla itham etmişlerdir. Bazı bilimcilerin ve özellikle natüralistlerin temel gayesi bilimi bir din olarak sunmak ve dinin otoritesini yıkarak bilimi dinin yerine geçirmeye çalışmak olarak görülmektedir. Akademik, metodolojik, epistemik, ontolojik, aksiyolojik, kurtarıcı gibi türlere sahip olan bilimcilik; bu türlerin hepsinin iç içe geçmiş bir paketi halinde de kabul edilebilmekte yahut teker teker savunulan şekilleri de bulunabilmektedir. Ancak hepsinin ortak noktası olarak ‘indirgeycilik’ özelliği göze çarpmaktadır. Yeni ateistler de tüm bilimlerini doğa bilimlerine, doğa bilimlerini de biyoloji ve evrime indirgeyerek bu özelliği göstermektedirler.

Yeni ateistleri öne çıkaran iki önemli husus mevcuttur: Yeni ateistlerin popüler kimliklere sahip olması ve din eleştirilerini felsefeden ziyade bilimle yapmaları. Bilimin tanımını ve sınırlarını dini eleştirmek için kullanarak genişleten yeni ateistler, nasıl sorusunu sorarak araştırma inceleme yapan bilime niçin sorusunun cevaplarını da verdirmektedirler. Yani onlar dine karşı teoriler öne sürerken bilimden faydalanmış, din-bilim çatışmasını savunmuş ve yalnızca bilimsel bilginin var olduğunu kabul etmişlerdir. Dinî inancın niçin ortaya çıktığının bilimsel şekilde açıklanabileceğine ve ahlakın dinlere atıfla değil bilime atıfla da temellendirilebileceğini belirtmişlerdir. Onlar indirgemeci tavırlarında bilimin karşısında durabilecek herhangi bir uğraş alanı görmedikleri için felsefe ve sosyoloji gibi bilgi edinme alanlarını küçümsemiş felsefeye mesafeli olan bu tavırları aslında onları bilim adı altında felsefi ve metafizik olabilecek açıklamalar yapmaya zorlamıştır. Yetki ve donanımı olmayan bilime Tanrı ve ahlak gibi konularda söz söyletmek bilimcilik olarak karşımıza çıkarken bu tavrın kendisi bilimsel sonuçlara dayanmamaktadır. Bu tutumun bir başka yansıması ateistlerin Darwin ve Einstein (öl.1955) gibi bilim adamlarını bu yönde herhangi bir beyanları olmamasına rağmen ateist yapma isteği olarak karşımıza çıkmaktadır. Darwin'in metinleri incelendiğinde onun Hıristiyan inancına bağlıyken daha sonra agnostik olduğu, Einstein'ın ise eserlerinde Tanrı'dan bahsettiği görülmektedir. Ancak yeni ateistler bilimin Tanrı ve din inancını zayıflattığı iddialarını güçlendirmek için bu kişilerin de ateist olduklarını öne sürmektedirler. Bu söylem yeni ateistlerin kullandıkları retoriklerden yalnızca biridir. Onlar eserlerinde iğneleme, rakibin argümanını saçmaya indirgeme, isim takma, saçma karşılaştırma yöntemleriyle alay etme gibi retorik araçları kullanmaktadırlar.

Bilimcilik yeni ateistlerin dinî dogmatizmi eleştirirken onların elinde başka bir dogmatizm haline gelmiştir. Yeni ateistlerin dinin yerine koymaya çalıştıkları bilim bir ideoloji şekline de bürünmüş ve bu ideolojinin metafizik iddialara da sahip olabileceği '*Bilimcilik ve İdeolojik Uzanımları*' adlı üçüncü bölümde ele alınmıştır. Bilim adamı tabiatın zihinsel olarak kavrandığı, kaosun değil düzenin hâkim olduğu, düzenin araçlarla keşfedilebileceği gibi varsayımlarla bilimsel süreci başlatmaktadır. Aynı zamanda bilim adamının gözlemleri kendi bilimsel dünya görüşüne göre yorumlama şekli veya aynı durumu iki ayrı bilim adamının farklı yorumlayabileceği gibi hususlar mevcuttur. Bu durum bilimin belli bir zihin yapısının ürünü olduğu ve bilimin yeni ateistlerin iddia ettiği şekilde rasyonel ve tamamen objektif olmadığı ve onun öznelikten azade olmadığına kanıtı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilimi kendi ideolojik tutumlarını savunma amacıyla araçsallaştıran yeni ateistlerin bu tutumunun 'ideoloji' olarak nitelenmesi anlayışlarının eksik, yanlış, taraflı ve yetersiz temellendirilmiş olması anlamına gelir. Ayrıca yeni ateistler Ockham'ın usturası yöntemiyle Tanrı inancının bizi daha büyük problemlere götüreceği, Tanrı'yı kimin yarattığı gibi soruların cevaplanamayacağı bu sebeple de basit olanın kabul edilmesi gerektiğini belirtirler. Yani onlara göre 'Tanrı yoktur' önermesi daha basit olduğu için kabul edilmelidir. Bu noktada yazar yeni ateistlere '*Tanrı'ya olan inanç bağımsız bilimsel onay gerektiriyorsa, yeni ateistlerin bilimin kendisine verdiği muazzam inanç ne olacak? Yeni ateistler tüm gerçek bilginin bilimsel araştırma paradigmasına dayanması gerektiği hipotezi için 'kanıt' sunabilir mi?*' gibi sorularak sorarak onların da 'inandığı' hususlara işaret etmektedir. Yeni ateistler eleştirilerine hedef olarak dinî fundamentalistleri seçmiş, dinde aşırıya gidenleri eleştirerek sanki tüm din anlayışlarını onlar temsil ediyormuş gibi bir algı oluşturmuşlardır. Nasıl

dinî fundamentalistler dışlayıcı bir tavırla hareket ediyorsa yeni ateistler de ‘dinî hoşgö-rüden artık kurtulmak gerektiği’ gibi katı ve dışlayıcı söylemleriyle adeta bir bilimci fun-damentaliste dönüşmüşlerdir.

Yeni ateistlerin bilimi en rasyonel, dini ise ‘rahatsız edici bir batıl inanç’ olarak görme-leri ve akabinde felsefi iddialar öne sürmelerine karşılık bilim felsefesi ve bilimin yönte-mine yönelik getirilen eleştirilerin ele alındığı dördüncü bölüm olan ‘*Bir Çıkış Yolu Olarak Bilim Felsefesi*’ başlığı altında değerlendirilmiştir. Bilimsel olan ve bilimsel olmayanın nasıl belirleneceği, bilimin rasyonalitesinin zamanla değişip değişmediği gibi konular bilim felsefesinde tartışılmıştır. Karl Popper gibi (öl.1994) bazı felsefeciler bilimin doğru bilgi-nin birikmesiyle değil, yanlışların doğrularından ayıklanmasıyla mümkün olduğunu ileri sürmüş ve bu anlayışıyla ‘yanlışlamacılık’ ilkesini benimsemiştir. Bilimin deney ve gözlem üzerinden teoriye ulaştığı şekildeki iddialarını benimsemeyen ve bilim adamının boş bir zihinle bilim yapmadığını ileri süren felsefeciler de mevcuttur. Thomas Kuhn’un (öl.1996) ileri sürdüğü görüşte, paradigmaya bağlı ilerleyen bilimsel süreçlerde elde edilen sonuç-ların paradigma içindeki önermeleri kabul etmeye bağlı olduğu göz önüne alındığında paradigma mensubunun dindar bir kişi gibi hareket ettiği ortaya çıkmaktadır. Bilim tari-hine bakıldığında bilim dünyasındaki işleyiş yeni ateistlerin öne sürdüğü şekilde tama-men objektif veya sürekli ilerleyen bir şekilde gerçekleşmemektedir. Ayrıca tüm bilim adamlarının ortak paradigmalarda buluşmadığı ve paradigmaya uygun görüşler üretme-yen yahut görüş ve gözlemlerini paradigmaya uyduramayan bilim adamının dışlanacağını da belirtmek gerekmektedir. Bu gibi hususlar bilimin kusursuz olduğu ve kesin bilgiler verdiği görüşlerine eleştirel bakmamız gerektiğini ve bilimin de varsayımlarla ilerlediği ve kesin bilgiler vermediği görüşlerine daha yakın durmak gerektiğini öne çıkarmaktadır.

‘*Kaos, Bilimin Geleceği ve Din-Bilim İlişkisi*’ adlı beşinci ve son bölümde kuantum fiziği sonrasında öne sürülen kelebek etkisi, fraktal geometri, kaos teorisi gibi hususların bilim-ci natüralizmle ne derecede bağdaştığı ve natüralistlerin temel iddialarından olan din-bilim çatışması incelenmiştir. Kaos, evrende öngörülemez birçok sistemin üst matematik-sel düzenlere sahip olması anlamına gelen bir teoridir. Kaos teorisi kelebek etkisi adı verilen, ‘Bir kelebeğin kanat çırpmasıyla diğer kıtada fırtına meydana gelebilir.’ şeklindeki olayla ilişkilendirilerek anlatılmıştır. Kelebek etkisinin teknik adı ‘başlangıç koşullarına hassas bağımlılık’tır ve ifade edilmek istenen bilimsel teorilerde de bu bağımlılığın olabi-leceği, başlangıçta değişen bir koşulun tüm sistemi değiştirebileceğidir. Evrenin şu anki konumundan yola çıkarak geleceği tahmin etme uğraşı bilimin başlangıç koşullarındaki değişim ve bu değişimin sebep olacağı etkiler göz önüne alındığında iddialı bir konuma sahiptir. Sistemler kendi içlerinde de sistemler barındırmakta ve bir sistemdeki değişimin diğer sisteme nasıl etki edeceği kestirilememektedir. Bilimin bu üst düzey matematiği keşfedebilmesi için kat etmesi gereken daha uzun bir yol vardır. Kaos teorisi ile birlikte bilim mutlak konumunu kaybetmiş ve onun her şeyi açıklayabileceği iddiası ise ‘sanal makyaj’ olarak kalmıştır. Yazar kaos teorisini ‘bilimcilik hastalığının bir tedavisi’ olarak görmekte ve bu teorinin indirgemeciliğın yanlış olduğu tezini de güçlendirdiğini belirt-mektedir.

Yeni ateistler din ile bilimin çatışacağını, ikisinin yöntem ve tekniklerinin birbirinden çok farklı olduğunu savunmaktadırlar. Ancak din ve bilim arasında uyum, etkileşimsizlik

ve çatışma gibi teorilerin var olduğu da bilinmektedir. Buna karşılık yazar din ve bilim arasında yalnızca tek bir durumun var olmadığını, bazen çatışma şeklinde olan ilişkinin bazen de uyum içerisinde olabileceğini buna da karmaşıklık tezi adını verdiğini belirtmektedir. Ateistler kutsal kitapları bilimsel teoriler içeren bilim kitabı gibi okumakta ancak kutsal kitapların böyle bir iddiaları bulunmamaktadır. Yazara göre çatışma halinde olan din ve bilim değil dinî dünya görüşü ile bilimci anlayışa sahip natüralist dünya görüşüdür. Ve din ile bilimin hangi koşullarda ve hangi yönlerden çatıştığı yahut çatışmadığı tartışması da birçok boyut içerdiği için 'karmaşık' bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak ateistler bu konuda da indirgemeci bakış açılarını kullanarak yalnızca bir çatışmanın mevcut olduğunu dile getirmişlerdir.

Sonuç olarak yazar hem teizm için hem ateizm için bilimin sınırları dışına çıkarılarak metafizik iddialar öne sürmenin yanlış olduğunu ortaya koyar. Bilimin araçlar vasıtasıyla evrende meydana gelen olayların nasıl olduğu bilgisini bizlere sunduğunu ancak 'niçin' ve 'neden' gibi soruların bilimin kapsamına girmeyeceği eserde vurgulanan hususlardandır. Yeni ateistlerin bilimi temellerine alarak ve onu kutsayarak takındıkları tavrın bilimcilik olduğu konusu da eserde birçok yönden kanıtlanmaya çalışılmıştır. Onlar bilime söylemediği şeyleri söyleterek bir din kimliği vermiş ve bilimin dinlerin yerine ikame edilmesi gerektiği görüşünü savunmuşlardır. İncelediğimiz kitabı ilahiyat ve felsefe alanında okuyan öğrencilere tavsiye etmekle birlikte kitapları çok satanlar listesine girmiş yeni ateistlerin görüşlerine aşına olanların da okuyabileceği ve kitabın onların görüşlerine bir anti tez oluşturabileceği görülmektedir. Ateistlerin eserlerini oluştururken faydalandıkları retorik 'bilimsel' bir bilgi türü değil bir üslup biçimi olduğu unutulmamalıdır. Bu sebeple çalışmanın yeni ateistlerin iddialarını eleştirmesi ve modern toplumlarda da kutsal görülen bilime eleştirel bakış açısı sunması bakımından oldukça önemli ve başarılı bir eserdir. Bu bakımdan yazarı yeni ateizme karşı bizlere yeni bir bakış açısı sunduğu için tebrik etmek gerekmektedir. Ancak eserde mevcut olan birkaç yazım yanlışı (s.99, s.177, s.176, s.218, s.219, s.240) veya eksik harfle yazılmış kelimeler (s.98, s. 107, s.116, s.134, s.228, s.267) okuyucunun eseri anlamasını zorlaştırabilir bu sebeple diğer baskılarda düzeltilmesi tavsiye edilir.

Sezai Engin, Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi
(İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 200 sayfa.

Mehmet Angay

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye
<http://orcid.org/0000-0001-6212-5413> | mehmetangay@uludag.edu.tr | <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

Hadis şerhlerini farklı sorularla mercek altına alan yakın tarihli birçok çalışma şerhlerin sanılandan daha orijinal bir faaliyet olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle şerhlerin muhtevası dışına çıkıp şerh-tedris ilişkisi, şerhlerin himayesi, okunurluğu vb. yönlerine yoğunlaşan araştırmalar oldukça başarılı adımlardır. Şerhleri yaygın taslak dışına çıkararak “farklı bir bakış açısıyla inceleme” hedefinde/iddiasında olan yakın tarihli araştırmalardan biri de Sezai Engin’e ait Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi’dir. Bu yazının konusu Engin’in hadis şerhlerinin hikayesini konu edindiği son eseridir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Şerh, Şârih, Tedris, Telif.

Atıf Bilgisi

Angay, Mehmet. “Sezai Engin, Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi, İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023, 200 sayfa”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 213-222. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1306016>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Kitap İncelemesi Book Review
Geliş Tarihi Date of Submission	25 Mayıs 2023 25 May 2023
Kabul Tarihi Date of Acceptance	01 Haziran 2023 01 June 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	15 Haziran 2023 15 June 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluifd.1306016
Değerlendirme Peer-Review	Bir iç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi), Tek Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member)
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd

Sezai Engin, Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi,
(İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 200 sayfa.

Mehmet Angay

Research Assistant, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Hadith,
Bursa, Türkiye

<http://orcid.org/0000-0001-6212-5413> | mehmetangay@uludag.edu.tr | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract

Many recent studies that examine hadith commentaries with different questions reveal that commentaries are a more original activity than one might think. Especially the studies that go beyond the content of the commentaries and focus on the relationship between the commentary and the scholar, the patronage of the commentaries, their readership, etc. are very successful steps. One of the recent studies that aim to “scrutinize the commentaries from a different perspective” by going beyond the common outline is Sezai Engin’s *Tracing the Commentary and the Commentator: The Story of Hadith Commentaries*. The subject of this article is Engin’s latest work on the story of hadith commentaries.

Keywords

Hadith, Commentary, Commentator, Teaching, Writing.

Citation

Angay, Mehmet. “Sezai Engin, Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi, İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023, 200 sayfa”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 213-222. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1306016>

Hadis edebiyatının önemli bir bölümünü oluşturan şerh literatürü üzerine artan ilgi ve alanda yapılan araştırmaların geldiği seviye memnuniyet vericidir. Kemiyet ve keyfiyet açısından hayli ilerleme kat eden şerh merkezli çalışmalar hadis şerhlerini muhtelif açılardan okumaya tabi tutmakta, farklı sorularla metinlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Bu çalışmaların belli bir kısmı daha ziyade içerik analizine dayanan “müellif-eser” şeklinde bir taslağa sahip olsa da şerhlerin genel seyrini inceleyen ve anlamlı bir sunumunu ortaya koyan nitelikli araştırmalar da gün yüzüne çıkmaktadır. Şerhleri yaygın taslak dışına çıkararak “farklı bir bakış açısıyla mercek altına alma” hedefinde/iddiasında olan yakın tarihteki araştırmalardan biri de Sezai Engin’e ait *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi*’dir.¹ Yazarın daha önce hâşiye ve talîkalar üzerine kaleme aldığı eseri akademik çevrelerde epey ilgi görmüş ve üzerine konuşulmuştur.² Yeni kitabının ilk baskısının erken sürede tükenmesi de ilginin devam ettiğini göstermektedir. Bu yazının konusu Engin’in hadis şerhlerinin hikayesini konu edindiği son eseridir.

Hadis şerhlerine dair akademik çalışmaların çoğunlukla içerik analizine dayandığını ifade eden yazar, kendi odak noktasının *şerhlerin hikâyeleri* olduğunu söyler. Alışlagelen çalışmalardan farklı olarak şerhlere sorduğunu belirttiği sorular ve her biri bir bölüm başlığı olan hususlar ise şunlardır: 1. Şerhlere kaynaklık eden metinler (s. 15-23) 2. Şârih profilleri (yetiştikleri çevre, hoca-talebe ilişkileri vb.) (s. 27-50) 3. Şerhlerin yazılış gerekçeleri (s. 53-65) 4. Şerhlerin isimlerindeki tercihler (s. 69-74) 5. Şerhlerin telif edildiği coğrafyalar ve tarihler (s. 77-103) 6. Şerhlerin nakli (rivâyet-kırâat-ımlâ) (s. 107-31) 7. Ümerânın şerhlere ilgisi ve ulemanın şerhler hakkındaki kanaatleri (s. 135-45) 8. Şârihler arası etkileşim (atıflar-tartışmalar) (s. 149-61) 9. Şerhler ve tedris faaliyeti arasındaki ilişki (s. 165-171). Mezkûr araştırma sorularıyla literatürün tamamının incelenme imkânı olmadığını belirten yazar, kendisini “eser karizması ve yaygınlığı” fazla olan on dört şerhle³ kayıtlar ve onları mercek altına alır. Bu sorulara büyük ölçüde kronolojik olarak cevap arar. Söz gelimi *Şerhlerin isimlerindeki tercihler* bölümü Hattâbî’nin (öl. 388/998) *Me’âlimü’s-Sünen*’inden başlar Yusufefendîzâde’nin (öl. 1167/1754) *Necâhü’l-kârî*’si ile son bulur. Söz konusu dokuz başlığın her biri muhtevayı yansıtacak türden olduğundan kitabın genel tasviri yapılamayacak, belli bölümler üzerine yoğunlaşılacaktır. Yazar her bölümün girişinde işlenecek muhtevaya uygun bir sunumla başlar. Ancak bazen bu sunumlar gereğinden fazla uzatılır ve bölüm içerisinde sunumda anlatılan duruma uygun örnek bulmak da zorlaşır. Söz gelimi “Müderis Kaynak: Medrese Geleneğinde Şârih ve Şerh” bölümünün (s. 167-77) girişinde medreselerin kısa tarihinden, bu kurumların ders müfredatlarından, ders kaynakları ile hâşiye yazıcılığı arasındaki ilişkiden, Osmanlı medreselerinde okutulan temel eserlerden kısaca bahsedilir. Peki bu bilgilerle yazarın seçtiği şerhler arasındaki bağlantı ne derecededir? Yani seçilen on dört

¹ Sezai Engin, *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023).

² Sezai Engin, *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Talîkalar* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2019).

³ Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*; İbn Battâl, *Şaḥîḥ-i Buḥârî* şerhi; İbn Abdilber, *et-Temhîd ve el-İstizkâr*; Ebû’l-Velîd el-Bâcî, *el-Müntekâ*; Mâzerî, *el-Mu’lim bi fevâidi Müslim*; Ebûbekir İbnü’l-Arabî, *‘Ârizatü’l-aḥvezi*; Kadî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*; Nevevî, *el-Minhâc*; Kırmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*; İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*; Molla Gürânî, *el-Kevserü’l-cârî*; Kastallanî, *İrşâdü’s-sârî*; Yûsufefendîzâde, *Necâhü’l-kârî*.

şerhin hangisi medrese müfredatında kendine yer bulmuştur? Konunun bilinen bir iki örneği dışında şerhlerin medrese programıyla ilgisini kurmak güç olduğundan yazar söz konusu bölümde ihtimaller üzerinden gitmektedir.

Yazar “Kaynak Tercihleri: Şerh Geleneğinde Ana/merkez/kurucu Metinler” başlığını verdiği birinci bölümde *üzerine şerh yazılan temel hadis metinlerine* ve bunların tercih edilme sebeplerine değinir. Şerh edilecek metnin tercihinde dönem, coğrafya, mezhep gibi unsurların önemli olduğunu belirten Engin, temel hadis kitaplarına olan ilginin arka planında hangi saiklerin olabileceği üzerine yoğunlaşır. Yazarın arkasına düştüğü soru önemli olmakla birlikte konuyu işleme tarzı okuyucu açısından bazı zorlukları ihtiva eder. Yazar konuyu ele aldığı on dört şerhin telif edilme tarihine göre -kronolojik olarak- işler. Yani önce Hattâbî'nin Buhârî (öl. 256/870) ve Ebû Dâvûd (öl. 275/889) şerhleri üzerinden *Şahîh*'e ve *Sünen*'e olan ilginin muhtemel sebeplerine dair çok kısa bir değerlendirme yapılır, daha sonra *Muvatta*'ya olan ilgi üzerine ve sebeplerine temas edilir, akabinde Müslim'e (öl. 261/875) yönelir. Bunu Tirmizî'nin (öl. 279/892) *Sünen*'i ve tekrardan *Şahîhayn* takip eder (s. 18-24). Konu kronolojik olarak değil de üzerine şerh yazılan temel bir hadis kitabı merkeze alınarak yapılabilir. Söz gelimi önce *Muvatta* ele alınıp, hangi sebeplerle ilgi gördüğü, hangi dönemlerde ve bölgelerde üzerine şerh yazıldığı kronolojik olarak işlense muhtemelen kitabın amacına daha iyi hizmet ederdi. Birinci bölümün başlığında kullanılan Şerh Geleneğinde Ana/Merkez/Kurucu Metinler ifadesi de muğlak kalmaktadır. Bölüm içerisinde üzerine şerh yazılan temel hadis kitaplarına değinilir ancak başlık şerh literatüründe merkezî bir yere sahip olan metinlerin işleneceği izlenimini verir. Yazar önce Hattâbî'nin Buhârî ve Ebû Dâvûd üzerine şerh yazma sebebini kestirmenin zor olduğunu söylese de ilerleyen satırlarda bu tercihin arka planına dair isabetli yorumlar yapar (s.18-9). Aslında bu tercihte hangi reflekslerin olduğunu belirlemek çok zor değildir. Birinci ihtimal -yazarın da değindiği gibi- Ebû Dâvûd'un râvisinin Hattâbî'nin hocası olmasıdır. İkincisi, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i Hattâbî'nin çokça yakındığı Ehl-i hadîs ve Ehl-i rey'in arasını bulma çabası için en uygun metinlerden biri olmasıdır.

Yazar Eyyûbî ve Memlükler dönemi Dimaşk çevresinde daha ziyade *Şahîhayn* üzerine şerh yazıldığını belirtir ve bu tercihlerde mezhebî bazı reflekslerin etkili olduğunu söyler. Daha sonra da Şafî ulemadan İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) ve Nevevî'nin (öl. 676/1277) tercihlerini Müslim'den yana kullandıklarına işaret eder (s. 23-4). Mezhebî etkiye dayalı tercih ifadesiyle tam olarak ne kastedildiği anlaşılmamaktadır. Yani bu ifadeden mezkûr her iki şârihin Şafî oldukları için Müslim'i tercih ettikleri veya İbn Receb'in (öl. 795/1393) Hanbelî olduğu için Buhârî'ye şerh yazdığı gibi bir anlam mı çıkarmak gerekecektir. Dipnottan anlaşıldığı kadarıyla bu “mezhebî etki” iddiasının kaynağı Selim Demirci'dir. Demirci, hicri 7. ve 8. asırda farklı mezhebe mensup birçok âlimin hadislerle yönelik çalışmalar yaptığından ve hadis kitaplarının fıkıh bakışıyla ele aldığından bahseder. Akabinde de bu dönemde yazılan şerhlerin neredeyse tümünün mezhep aidiyeti olan kimseler tarafından yazıldığını söyler.⁴ Yani mezhep mensubiyetiyle şerh edilecek metnin tercihi arasında bir ilgi kurul-

⁴ Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri* (İstanbul: İlem Yayınları, 2020) 120.

maz. Dahası eğer yazarın anladığı şekliyle Demirci böyle bir ilgi kuruyorsa onun değerlendirilmesi de tekrardan ele alınmalıdır. Dolayısıyla farklı yönde anlaşılmaya müsait bu ifade tashihe muhtaçtır. Bu dönemde yazılan şerhlerin birçoğunun Şâhihayn üzerine olması, kanaatimizce otoriteleriyle yakından ilgilidir.

“Şârih Figürü” üst başlığını taşıyan ikinci bölümde yazar, söz konusu on dört şârihin hoca-talebe ilişkileri, rihleleri, ilmî konumu, yaşadıkları coğrafya, varsa aldıkları idari ve eğitimsel görevlerine değinir ve bazen bunları şerh faaliyetiyle ilişkilendirmeye çalışır. Her bir şârihin ilmî birikimine ve yeterliliğine vurgu yapan yazara göre şârihler, genelde alt yapıları sağlam, iyi yetişmiş, donanımlı kimselerdir. Şerh faaliyeti gibi zorlu bir görevi üstlenen âlimlerin bu özelliklere sahip olması oldukça doğaldır. Yazar da bunun farkında olacak ki aktardığı bilgilerin ulema sınıfı için şaşılacak bir durum olmadığını söyler (s. 52). Yine de yazarın bazı biyografik kayıtlara gereğinden fazla önem atfettiği izlenimi uyanır. Söz gelimi Şemsüddin b. el-Fahr el-Hanbelî'nin Nevevî'yi “hafız, imam gibi vasıflarla anması ve onun birçok ilimde söz sahibi” olduğunu belirtmesi yazar tarafından metne aktarılacak kadar önemli görülmüş, Kutbuddin el-Yuninî'nin Nevevî için söylediği “döneminde ilim, vera ve ibadette eşi olmayan biriydi” ifadesi ise Engin'e göre Nevevî hakkındaki en kayda değer tanımdır (s. 42). Şârihlere ayrılan kısımlar arasında hacim olarak da farklılıklar göze çarpmaktadır. Mesela Molla Gürânî'ye tahsis edilen kısmın (s. 47-51) müellifin şerh faaliyetindeki etkisine oranla fazla olduğu söylenebilir. Buna karşın Kastallânî'ye birkaç satır ayrılmıştır (s.46-7).

“Şerhlerin isimlerindeki Tercihler” bölümü başlığından da anlaşılacağı üzere kitap isimlerindeki ifadelerin çözümlenmesi mahiyetindedir. Yazar, İbn Abdilber'in şerhlerine verdiği isimlerin sebep-i telif ve içerikleri hakkında ipuçları sunduğunu söylemekte ve yazarın *et-Temhîd* ismini vererek *Muvaṭṭa'*'nın hadislerinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki zorlukları gidereceği düşüncesinde olduğunu belirtmektedir. Yazarın yorumu doğru olmakla beraber kuşatıcı değildir. Eserin tam adı *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd'* dir. İbn Abdilber şerhin ismine de yansıttığı üzere, temel amaçlarından biri de hadislerin isnad özellikleri açısından tetkik edilmesi ve munkatı rivayetlerin muttasıl tariklerinin ortaya çıkarılmasıdır. Tabi ki yazar kitabın tam isminden ve *Temhîd*'in dikkat çektiğimiz yönünden haberdardır. Şerhlerin yazılış gerekçeleri bölümünde eserin bu yönüne yaptığı uzun bir alıntıyla da dikkat çeker. Ancak eser isimlerine dair müstakil başlık açıp şerhin muhtevasını da yansıtan tam adını kaydetmemesi eksiklidir. Nevevî şerhinin bilinen yaygın adıyla *el-Minhâc* olarak yorumlanması kabul edilebilir gözükse de eserin ismine dair tartışmalar ve son muhakkiklerinden Sîrsâvî'nin birçok yazmayı dikkate alarak tercih ettiği tam ismin de gündeme getirilmesi beklenirdi. Nitekim muhakkik şerhin tam adının “*Minhâcü'l-muhaddîşîn ve sebîlü tâlibihî'l-muḥakkıkîn fi şerhi Şâhihi Ebi'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Ḳuşeyrî*” olduğunu ortaya koymuştur.⁵ Yazarın atıflarına bakılırsa Sîrsâvî tahkikini çalışmasının bir yerinde kullanmış, ancak şerhin tam ismine dair tartışmayı metnine taşımamıştır (s. 93).

⁵ Bu bilgi için Sîrsâvî'nin şerhe yazdığı giriş yazısına bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürrî Nevevî, *Minhâcü'l-muhaddîşîn ve sebîlü tâlibihî'l-muḥakkıkîn fi şerhi Şâhihi Ebi'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Ḳuşeyrî*, thk. Mâzin b. Muhammed es-Sîrsâvî (Dâru'l-Minhâc, 2020) 1/89-92.

“Şerhlerin Yayılımı” bölümü, şerhlerin okunurluğu ve farklı coğrafyalarda yayılımını göstermesi açısından önemli bir kısımdır. Hattabî'nin *Me'âlimü's-Sünen* adlı eserinin Sem'ânî'ye uzanan senedinin verildiği kısımda bazı yanlış okumalar ve şemada eksikler göze çarpar. Yazar, Sem'ânî'nin hocaları Mervezî, Ebû Nasr el-Kûfî ve Ebü'l-Fazl el-Mes'ûdî'den kitabın ilk bölümünü dinlediğini belirtir. Zikredilen bu bilgi ilk iki hocası için doğru görünse de Mes'ûdî'den kitabın hangi bölümünü dinlediği net değildir.⁶ Verilen şemada da Ebû Nasr el-Kûfî yerine yanlışlıkla Mervezi yazılmıştır (s. 110). Yazar ilerleyen satırlarda şerhin Dımaşk Câmii'nde bir halkası olan “Hanefî” fakihî Ebû Zekeriyya İbnü's-Sayrafi'nin (öl. 678/1279) rivayet ettiği kitaplar arasında yer almasından hareketle bölgede okutulduğunu belirtir (s. 111). İbnü's-Sayrafi muhtemelen yanlışlıkla Hanefî olarak kaydedilmiştir, kaynaklar onun Hanbelî olduğu hususunda ittifak halindedir.⁷

Şerh literatürünün araştırılmayı bekleyen mühim bir yönü de şârihlerin siyasi elitlerle/ümerâ ile ilişkisi ve onların himayesinin şerhlerin yazılmasına katkısıdır. Konuya müstakil bir bölüm ayıran yazar her ne kadar İbn Hacer ve Yûsufendizâde'nin Buhârî şerhleri dışında ümerâ ilgisiyle herhangi bir şerhi irtibatlandırarak veri bulamasa da şerhlerin bu çok yönlü ilişki ağlarına dikkat çekmesi itibariyle kıymetli bir adım atmıştır. Aynı bölümün ikinci kısmı ise ulemanın söz konusu on dört şerhe dair övgü dolu ifadelerine ve değerlendirmelerine tahsis edilmiştir. Bu tarz değerlendirmeler söz konusu şerhlerin literatürdeki görünümünü takip etmek açısından faydalı olsa da birçok alıntı standart övgü dışında pek fazla bir şey söylemez. İbn Hallikân'ın Mâzerî'nin *el-Mu'lim*'i için “şerhân ceyyidân” (s. 141), Kâtip Çelebî'nin Nevevî'nin eseri için “mütevassıt” ve “müfid” (s. 141), Fındıklılı İsmet Efendî'nin *Necâhü'l-kârî* için “tahrîrâne bir şerh” (s. 147) şeklindeki nitelendirmesi bu minvalde örnek verilebilir.

Şerhlerin birbirine atıfları ve şârihler arası polemikler de yazarın peşinde olduğu sorulardan biridir. Herhangi bir literatürün gelişim seyrini takip edebilme noktasında özellikle geriye doğru atıflar oldukça önemli bir işlev görür. Yazarın da işaret ettiği gibi atıfların referans niteliğinde mi yoksa tenkit için mi olduğu hususu bu tür atıf takiplerinde dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Nevevî'nin atıflarıyla başlayan yazar, müellifin en fazla kullandığı şerhin Kâdî İyâz başta olmak üzere Müslim'in *Şahîh*'i üzerine yazılan şerhler olduğunu belirtir. Daha sonra bunun bir tercih mi yoksa mecburiyetten mi olduğu hususunun tartışmalı ve ihtimale açık olduğunu söylese de (s. 156) aslında bunun pek de tartışmalı bir durum olmadığı görülür. Müslim üzerine şerh yazan Nevevî'nin kaynakları doğal olarak *Şahîh* merkezli şerh çalışmalarıdır. Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) Hanefî hadis geleneğinde önemli bir yeri olan Aynî'ye (öl. 855/1451) neredeyse hiç başvurmaması yazar tarafından da ilginç karşılanmış olsa da arkasına pek düşülmemiştir (s.165). Bu da alanda çalışan araştırmacılar için bir soru olabilir.

⁶ Sem'ânî'nin ifadesi şu şekildedir “سمعت منه، ومن جملة ما حصل لي عنه: كتاب معالم السنن لأبي سليمان حمد بن محمد بن أحمد الخطابي، بروايته عن أبي الفضل الحزقي، بعضه بعضه” Muhtemelen bu ifadeden ilk kısmını dinlediği gibi bir anlam çıkmaz. Ebû Sa'd Abdulkerim Sem'ânî, *el-Müntehab min mu'cemi suyûhi's-Sem'ânî*, thk. Muvaffık b. Abdullah b. Abdulkadir (Riyâd: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1996) 1458.

⁷ Ahmet Özel, “İbnü's-Sayrafi, Ebû Zekeriyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/200.

Şerh ve tedris faaliyeti arasındaki ilişkiye tahsis edilen bölüm de şerhlerin farklı bir yönüne temas etmesi hasebiyle çalışmanın dikkat çeken yönlerindedir. Gerek hadis gerekse İslamî ilimlerin diğer alanlarında göz ardı edilen bu ilişki birçok eserin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Söz gelimi hadis usulünün baş yapıtı olan İbnü's-Salâh'ın 'Ulûmu'l-ĥadîs'i Eşrefiyye Dârülhadisi'ne şeyh olarak tayin edilmesiyle yakından ilgilidir. Nitekim bu meşhur eser derslerde talebelere imla ettirilmek suretiyle oluşturulmuştur. Tedris faaliyeti ve şerh arasındaki ilişkinin bilinen en iyi örneği hiç kuşkusuz İbn Hacer'in *Fethü'l-bârî*'sidir. Şerhin yazımında öğrencilerinin üstlendiği rol ehlinin malumudur. Ancak Engin bu bölümü daha ziyade şerhin medrese müfredatına dahil olması/derslerde okutulması açısından inceler. Şerhlerin medreselerde okutulması üzerine yoğunlaşmış olması, veri bulmada yazarın elini biraz zorlaştırmıştır. Zira kendisi de hadis şerhlerine medrese müfredatında rastlanmadığını ve derslerde takip edildiğine dair bilgi olmadığını itiraf eder (s. 173). Haliyle bu bölümde daha ziyade ihtimaller üzerinde durur ve kesin bir şey söylemez. Ayrıca odak noktası şerhlerin medrese müfredatındaki yeri olunca, tedris-telif faaliyetine dair güzel bir örnek olan Mâzerî'nin *Mu'lim*'i bu bölümde zikredilmez. Halbuki onun eseri de varlığını çağışkan bir talebe grubuyla yapılan okumalara/kıraatlara borçludur.

Eserdeki kaynak kullanımına da değinmek gerekir. Şerh ve haşiye konusuna hayli mesai harcayan yazarın şerh alanında telif edilen modern çalışmaların birçoğunu kullandığı ve ilgili yerlerde atıflar yaptığı görülse de yakın tarihli ve benzer sorular çerçevesinde şerhleri inceleyen birkaç çalışmanın izine rastlanmaz. Joel Blecher'in muhtelif sorularıyla şerh faaliyetinin düşünülenden farklı bir uğraş olduğunu ortaya koyduğu *Said the Prophet of God Hadith Commentary across a Millennium* adlı eserine atıf yapılması beklenirdi.⁸ Mustafa Macit Karagözoğlu'nun editörlüğünde çıkan *Hadis Şerh Literatürü I*⁹ ve *Hadis Şerh Literatürü II*¹⁰ de şerhleri farklı yönleriyle ele alması hasebiyle atfı hak etmektedir.

Yazar'ın klasik ve çağdaş dönem müelliflerden yaptığı bazı alıntılar, birebir nakillerin ve görsellerin yerinde ve gerekli olup olmadığı hususu tartışılabilir. Örneğin şârih biyografilerine tahsis edilen ikinci bölümde şöyle ifadelerle tesadüf edilir: Hattâbî için "şâhibu fıkĥin ve ĥadîsin ve me'ânin ve ġarîbin ve şî'rin" (s. 30), İbnü'l-Arabî için, "ĥiĥâmu 'ulemâi'l-Endelüs, âĥiru eimmetihâ ve ĥuffâzihâ ve "aĥadü'l-a'lâm" (s. 38), Aynî için (Leknevî'den naklen) "'ârifen bi'l-'arabiyye ve t-taşrîf ve ĥâfizen li'lüġatin" (s. 45). Bu ifadelerde hususî bir vurgu yoksa birebir transkripsiyon edilerek metne taşınması okumayı zorlaştırır. Bazen alıntı yapılan kısımların metnin ilgili bölümü için pek de önemli olmadığı veya bilinen bir husus olduğu da söylenebilir. Mesela Kasım Zaman'dan aktarılan "hadis şerhleri İslam'ın kurucu kaynaklarından biri olan hadislerin anlamını açıklamanın aracıydı" bunlardan biridir (s. 55). Çalışmada kullanılan bazı görsellerin işlevi ve gerekliliği de sorgulanmalıdır. Söz gelimi Hattâbî'nin doğup vefat ettiği Leşkerġâh'tan bir camii fotoğrafı (s. 31, Resim 2.), bugünkü Belensiye (s. 32, Resim 3.), Eşrefiyye Darulhadis'inin giriş kapısı (s. 41, Resim 7.),

⁸ Joel Blecher, *Said the Prophet of God Hadith Commentary across a Millennium* (Oakland: University of California Press, 2018).

⁹ Mustafa Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü I* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020).

¹⁰ Mustafa Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü II* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022).

günümüz Lizbon (s. 85, Resim 17.), Sebte'nin (Ceuta) genel bir görünüşü (s. 91, Resim 23.). Görsellerin konuyu okuyucunun zihninde daha anlaşılır kılma amacına matuf kullanıldığı düşünüldüğünde bunların gerekli olup olmadığı tartışmaya açıktır.

Serbest bir üslup ve anlaşılır bir dilin hakim olduğu çalışmadaki bazı ifadelerin kullanımını dikkat çeker. “Hoca networkü” (s. 36), “ilmî networkü” (s. 33), “Akademik alt yapısı” (s. 30), “akademik gelişim” (s. 33), “bilimsel gelişme” (s. 34), “bilimsel hareketlilik” (s. 93), “akademik bir sâik (s. 55)”. Klasik dönem söz konusu olduğunda yaygın olmayan bu tabirler üzerine tekrardan düşünülebilir.

Eserde râvi/eser adı okuması ve yazımındaki yanlışlarının azlığı iyi bir son okumaya tabi tutulduğunu gösterse de her çalışmada olduğu gibi gözden kaçan bazı noktalar vardır. Bunların bazılarında yazım yanlışları diğerlerinde de kullanım birliği olmaması dikkat çeker. Tilimsânî, “Tilemsânî” (s. 21) Ebû Muhammed b. Attâb, “Ebû Muhammed Attâb” (s. 39) İbn Tağrîberdî, “İbn Tağrîberdî” (s. 42), Sefâkûsî, “Sefâkûsî” (s. 112) şeklinde yanlış yazılmıştır. Râvi ismi ilk kaydedildiği yerde nisbede “el” takısı kullanılırken daha sonra sadece nisbeye atıf yapıldığında “el” takısı olmaksızın yazılması standart bir uygulama olabilir. Örneğin “el-Bâcî” (s. 35) Bâcî, eş-Şâvî (s. 64) Şâvî şeklinde yazılmalıdır.

Hadis şerhlerinin hikayesi üzerine yoğunlaşan bu eser, şerh literatürünün muhtelif bakış açılarıyla incelendiğinde günümüz okuruna çok şey söyleyeceğini kanıtlar. Haliyle Engin'in yeni çalışmasının akademide şerh üzerine var olan ilgiye katkı sunacağı söylenebilir. Bununla birlikte benzer sorular etrafında şerh faaliyetini inceleyen güncel çalışmalarla irtibat kurması da çalışmanın niteliğini artıracaktır.

Kaynakça

- Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri*. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Engin, Sezai. *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Engin, Sezai. *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2023.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Minhâcü'l-muḥaddişîn ve sebîlü tâlîbîhi'l-muḥakkîkîn fî Şerhi Şaḥîhi Ebi'l-Ḥüseyn Müslim b. el-Ḥaccâc el-Kuşeyrî*, thk. Mâzin b. Muhammed es-Sirsâvî. Dâru'l-Minhâc, 2020.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerim. *el-Müntehab min mu'cemi şuyûḥî's-Sem'ânî*. thk. Muvaffık b. Abdullah b. Abdulkadir. Riyâd: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1996.
- Özel, Ahmet. "İbnü's-Sayrafî, Ebû Zekeriyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/200. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

YAYIN İLKELERİ

- *Uludağ İlahiyat Dergisi*, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan; intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinin işletildiği ulusal akademik bir dergidir.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nde dinî araştırmalar alanında hazırlanan "araştırma makalesi", "araştırma notu", "kitap değerlendirmesi", "bilimsel toplantı değerlendirme", "çeviri" ve "vefa notu" kategorilerinde akademik çalışmalar yayımlanır.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi ve çeviri kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinin 4 ay öncesinde gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların yayın tarihinden 45 gün öncesine kadar gönderilmesi mümkündür. Bununla birlikte derginin makale kabul tarihlerine dair duyurularının takip edilmesi tavsiye edilir. Derginin yayın tarihi geldiğinde, hakemeleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'ne gönderilen tüm yazılar ilk olarak ön kontrol aşamasında intihal testine tabi tutulur ve dergi yazım kurallarına uygun olup olmadığı açısından kontrol edilir.
- Ön kontrol aşamasından geçen yazılar ilgili alanda tayin edilmiş alan editörleri tarafından ön-değerlendirme sürecine alınır. Ön-değerlendirme süreci en fazla 10 gün sürer. Değerlendirmeye uygun görülen yazılar alanında uzman iki hakeme gönderilir.
- Hakem raporlarının müspet olması durumunda makale yayımlanır. Yayın Kurulu hakemlerden gelen raporları yeterli ve ikna edici bulmadığı takdirde, yeniden hakem atama yoluna gidebilir. Hakemlerden birisinin olumsuz rapor vermesi durumunda, dergi yayın kurulunun uygun görmesi halinde, üçüncü bir hakeme daha gönderilir. Üçüncü hakemin raporu doğrultusunda, son karar dergi yayın kurulunda olmak kaydıyla, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan yazı yayın sırasına göre uygun görülen sayıda yayımlanır.
- Sadece araştırma makalesi ve çeviri kategorisindeki yazılar hakemeleme sürecine tabi tutulur. Hakem değerlendirme süreci, her bir hakem için 15 gündür. Bu süre gerektiğinde 7'şer günlük periyotlar halinde iki defa uzatılabilir.
- Tüm yazılar editöryal okuma sürecine tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle birlikte her bir yazı için en az 10 gündür.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde makaleler kabul edilir. Bir sayıda yabancı dilde en fazla iki yazı yer alabilir.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nin bir sayısında -çok yazarlı çalışmalar da dâhil olmak üzere- aynı yazara ait en fazla iki yazı yayımlanabilir.

Yayın İlkeleri

- Yayın Kurulu üyeleri, gerek araştırma makalesi kategorisi gerekse diğer kategorilerdeki yazı başvurularında derginin herkes için geçerli olan yayın sürecine tabidirler; kendi yazılarının görüşüldüğü Yayın Kurulu toplantılarına katılamazlar ve yazılarının hakemeleme süreçlerine müdahil olamazlar.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'ne gönderilen yazıların tamamı veya bir kısmı daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nde doktora tezlerinden üretilmiş yazılar ve bilimsel toplantılarda sunulmuş ancak yayımlanmamış tebliğler yayımlanabilir. Bu durumda, yazının ilk teslim aşamasında derginin bilgilendirilmesi, hakem değerlendirmesi tamamlandıktan sonra da ilk dipnotta tezin/tebliğin künye bilgilerinin belirtilmesi gerekmektedir. 2023 yılı itibariyle, yüksek lisans tezlerinden üretilen makaleler kabul edilmemektedir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların ilgili sayı ve kategori içerisindeki nihai sıralamasını Yayın Kurulu belirler. "1. Araştırma makaleleri 2. Çeviri/Araştırma notu 3. Bilimsel toplantı değerlendirme 4. Kitap tanıtımı 5. Vefa notu" sıralaması dışında herhangi bir sıralama metodu bulunmayıp yayın kurulunun belirlediği sıra esas alınır.
- Dergiye gönderilecek yazılar çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirme sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazılara yazarın isim ve kimlik bilgileri veya yazarın isim ve kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında *İSNAD Atıf Sistemi*'nin (2. Edisyon, Dipnotlu) kullanılmasını şart koşmaktadır. Şartı sağlamayan makaleler değerlendirmeye alınmaz.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nde, *İSNAD Atıf Sistemi*'nin tavsiye ettiği transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle yazıların, *İSNAD Atıf Sistemi* doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması gerekmektedir. Bunun tam olarak yerine getirilmediği yazılar değerlendirmeye alınmaz.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi* elektronik ortamda yayımlanır.
- Yazarlar, telif ve tam yayın haklarına kısıtlama olmaksızın sahiptir.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi*, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi* bilimsel araştırmaları ücretsiz sunmakta, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
- *Uludağ İlahiyat Dergisi* gerekli gördüğünde özel sayı çıkarma hakkına sahiptir. Özel sayı kapsamında yayımlanacak tüm yazılar, genel yayın ilke ve süreçlerine tabidir.
- Makale gönderimi <http://dergipark.gov.tr/uluifd> adresi kullanılarak DergiPark üzerinden gönderilmek suretiyle yapılır.
- Makale gönderim kuralları, değerlendirme süreçleri, arşiv politikası, etik ilkeler başta olmak üzere dergi hakkında daha detaylı bilgi için bk. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid>

PUBLICATION GUIDELINES

- *Uludag Journal of Theology* is published by the Bursa Uludag University Faculty of Theology.
- *Uludag Journal of Theology* is an academic journal that is published two times a year as of June and December; this also is a national academic journal in which pre-assessment, plagiarism and blind review processes are conducted.
- Academic studies that are in ‘research article’ ‘research note’ ‘book evaluation’ ‘scientific meeting evaluation’ categories in religious studies are published in *Uludag Journal of Theology*.
- *Uludag Journal of Theology* is published two times a year as of June and December; our journal cares to adhere to the publication period. It is expected of texts that are in ‘research article’ and ‘translated article’ category to be published 4 months before the publication date of the journal. It is possible for texts in other categories to be sent up to 45 days before publication. Besides, it is recommended that announcements of journal on acceptance date of articles should be followed. Articles whose editorial review periods and arbitration are incomplete are postponed to the next issue.
- All the texts that are sent to *Uludag Journal of Theology* are put to plagiarism test and also controlled for compliance with journal writing rules.
- Texts that are pre-controlled to get into the pre-evaluation process by field editors in the relevant field. Pre-evaluation period takes a maximum of 10 days. Writings that are confirmed are sent to two professional journal referees.
- The article is published in case of being referee reports positive. A new referee can be assigned if reports of referees are not perceived as persuasive by editorial board. In case of one of the referees gives negative opinion and if editorial board is agree, then article would be sent to the third referee. It is decided whether the text will be published or not with reference to the report of the third referee only if the editorial board agree on publishing the text. The approved text is published in issue according to publication order.
- Only the texts that are research article and translated articles are included to peer review process. Referee’s review process is 15 days for each referee. This period can be extended for two times as 7-day periods if required.
- All the texts are included to editorial reading process. This process, can vary by extension of the text and necessity for transliteration, is at least 10 days for each of texts.
- Articles in Turkish, Arabic and English languages are accepted by *Uludag Journal of Theology*. Maximum two articles in a foreign language are published in an issue.
- Maximum two texts (including multi-author studies) belong to the same author are published in an issue of *Uludag Journal of Theology*.

- Members of Editorial board are subjected to the publication process that is valid for everybody in both research article and other categories. They cannot participate in Editorial Board Meetings in which their own texts are discussed; they also cannot interfere to peer- review process of their own texts.
- All or a part of the texts that are sent to *Uludag Journal of Theology* should not have been published elsewhere or sent for publication.
- Articles produced from doctoral theses and papers presented at scientific events but not yet published can be accepted for publication. In this case, the journal must be informed at the initial submission stage, and the bibliographic information of the thesis/paper should be indicated in the first footnote after the completion of the peer review process. As of 2023, articles derived from master's theses are not accepted for publication.
- The final listing order of approved texts in related issue and category is specified by Editorial Board. There is no certain listing method except '1. Research articles 2. Translation/Research note 3. Scientific meeting assessment 4. Book Introduction 5. Note of loyalty'.
- Since texts are evaluated by using double- blind reviewing system, author's name and identity information or information deciphering the author's name and identity must not be mentioned on the paper.
- *Uludag Journal of Theology* stipulates to be used *ISNAD Citation Style Citation Style* (Second Edition, Author-Title System) at footnotes and bibliography. Articles not written according to *ISNAD Citation Style* (Second Edition) will not be evaluated.
- Transliteration method offered by *ISNAD Citation Style* is used at *UURFT*. Therefore, transliteration of texts must be done as described in *ISNAD Citation Style website*. *Otherwise, the text will not be evaluated.*
- *Uludag Journal of Theology* is published as electronic journal.
- Authors own copyright and full publication rights without restriction
- Any fee is not demanded from authors.
- *Uludag Journal of Theology* is an open-acces and free academic journal.
- *Uludag Journal of Theology* has right to publish special issues. All the texts within the special issue are subject to general publication principle and processes.
- Applications are made through DergiPark by using the website address <http://dergipark.gov.tr/uluifd>.
- For more detailed information about the journal ("Article submission rules", "evaluation processes", "archive policy", "ethical principles" etc.), please see <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid>.