

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Journal of Sakarya University
Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806
e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25 | Sayı/Issue: 47 | Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
uluslararası hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu
yazarlarına aittir.

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

"Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve
herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez."

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
Cilt: 25 Sayı: 47 Yıl: 2023 (Haziran)	Volume: 25 Issue: 47 Year: 2023 (June)
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Doç. Dr. Emrah KAYA Sayı Editörleri/Issue Editors Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Arş. Gör. Ayşe KAYA Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Doç. Dr. Abdurrahman HENDEK Dr. Öğr. Üyesi Aysegül METE Dil Editörü/Language Editor Dr. Öğr. Üyesi Esra AKAY DAÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ayşe KAYA İç Tasarım/Design Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖÇE Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Enes TARHAN Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya, 2023 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Taramım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Menderes Cad. No: 22/A Yenicami, Adapazarı Tel: +90 (264) 273 52 53 – Faks: +90 (264) 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54050 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 – Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd e- posta / e-mail: sauifd@sakarya.edu.tr</p>	<p>Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi) Danışma Kurulu / Advisory Board Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Emekli) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück University) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Bolu A.İ.B. Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Mürteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modarrés Uni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (University of Kentucky) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zarqa University) Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
Dergimizin yayım ve yazım ilkeleri 307-315 sayfaları arasında yer almaktadır.	

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Alıntı-Gayriticari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial (CC BY-NC 4.0) International License. Journal of Sakarya University Faculty of Theology provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Journal of Sakarya University Faculty of Theology has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 3- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 5- EBSCOHOST (2010)
- 6- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 7- PhilPapers (2017)
- 8- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 9- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 10- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 11- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 12- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 13- Scientific World Index (2017)
- 14- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atf Dizini (2017)
- 15- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 16- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 17- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 18- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 19- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 20- Science Library Index (2017)
- 21- OpenAIRE (2017)
- 22- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 23- Scientific Indexing Services (2017)
- 24- İdealonline (2017)
- 25- WORLDCAT (2017)
- 26- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 27- Index Copernicus International (2018)
- 28- MIAR- Information Matrix for the Analysis of Journals (2018)
- 29- MLA - Modern Language Association (2018)
- 30- ATLA Religion Database (2019)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele Projesi Kapsamında Ebeveynlerin Çocuklarının Dijital Medya Kullanımına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi / Investigation of Parents' Views on Their Children's Digital Media Use Within the Scope of the Project on Combating Digital Addiction in Early Childhood

Dr. Hatice Ayar – Dr. Nurgül Bulut – Dr. Zehra Gelici

1-33

الإيقاع في القرآن وأشكاله / Kur'ân'da Ritim ve Şekilleri / Rhythm in the Qur'ân and its Forms

Dr. Öğr. Üyesi Sihan Mohammed

35-54

Erken Döneme Tarihlenen Katta Langar Mushafı'nın Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi / An Examination of Katta Langar Mushaf Dated to the Early Period in Terms of Mushaf Sciences

**Şeyma Genan – Arş. Gör. Betül Genan –
Arş. Gör. Elif Behnan Bozdoğan – Öğr. Gör. Nevrin Nur Aslan**

55-88

Ebü'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve Kitâbü Mülâhhusi'l-Muwatta' İsimli Eserinin Mukaddimesinde Hadis Usûlü / Abû al-Ḥasan al-Qâbisî and the Methodology of Ḥadîth in the introduction of Kitâb al-Mulakhkhas al-Muwatta'

Zülal Kılıç – Prof. Dr. Hayati Yılmaz

89-120

Osmanlı'da Bir Meşâriku'l-Envâr Hâşiyesi: Derviş Ali b. Muhammed'in Envâru'l-Meşârik'i / A hâshiya of Mashâriq al-Anvâr in the Ottoman Empire: Dervish Ali b. Muhammad's Anvâr al-Mashâriq

Arş. Gör. Gülsüm Korkmazer

121-152

Âdet Teorisinin Fıkıh ve Usûlüne Yansımaları: Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği / Reflections of the Theory of 'Ādah (Custom) on Fiqh and Its Methodology: An Example of Becoming a Muslim at the End of Prayer Time

Arş. Gör. Ahmet Karagöz

153-181

**Ehl-i Sünnet Perspektifinden İnanç Konularının Kesinlik Yönünden
Tasnifinin İmkânı / The Possibility of Classifying the Subjects of Aqidah
with regard to Certainty from the Perspective of Ahl al-Sunnah**

Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu

183-206

**19. ve 20. Yüzyıl Kahire'sinde Telfike Dair Yeni Arayışlar / New
Searches for Talfiq in 19th and 20th Century Cairo**

Burak Ergin

207-235

**Maneviden Maddiye Rusya'nın İki Kutuplu Hristiyanlık Anlayışı /
From Spiritual to Material Russia's Bipolar Conception of Christianity**

Dr. Öğr. Üyesi Onur Aydın

237-266

Araştırma Notu / Case Report

**On the Manuscripts Underlying the Edition of the Kitâb al-
Tahrîsh and the Kitâb al-Maqâlât / Kitâbu't-Tahrîş ve Kitâbu'l-
Makâlât'ın Tahkikinde Esas Alınan El Yazmaları Üzerine**

Prof. Dr. Hüseyin Hansu

267-282

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

**Muhammed İffet Şarkavî. Çağdaş Dinî Düşünce: Modern Dönem Tefsir
Akımlarının Analitik İncelenmesi. çev. Orhan Atalay- Veysel Güllüce**

Dr. Zeynep Ceran

283-290

Adan Jarso Golole. Bağdat Büveyhîler'in Eline Düşerken (279-334/892-945).

Arş. Gör. Ömer Sazak

291-297

**Zeynep Yüksel. 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının
Değerlendirilmesi (Stufflebeam CIPP Modeli).**

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kurttekin

299-306

Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

307-315

Editör'den

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 47. sayısı*yla okurlarımızla buluşuyoruz.

Bu sayımızda dokuz tane araştırma makalesi, bir tane araştırma notu ve üç tane kitap değerlendirmesi olmak üzere on üç akademik çalışma bulunmaktadır. Bu sayımızda ayrıca dergimizin çok dilli yayın yapısına uygun olarak bir İngilizce bir de Arapça çalışma bulunmaktadır. Böylece din eğitimi, hadis, fıkıh, dinler tarihi, kelam ve belagat gibi birçok alandan araştırma makalelerini geniş bir okur kitlesinin istifadesine sunuyoruz.

Her sayıda olduğu gibi, bu sayıda da dergimize yoğun tevaccüh gösteren araştırmacılara, kıymetli görüşlerini paylaşarak makalelerin ilmî düzeyine katkı sunan hakemlere, özveriyle tüm süreçte destek olan dergi ekibine ve fakültemizin akademik/idari mensuplarına çok teşekkür ederiz.

Ayrıca fakülte dergimizin gelişmesi için her zaman olduğu gibi elinden gelen desteğini esirgemeyen ve yayın kuruluna rahat bir çalışma ortamı sunan dekanımız Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI hocamıza da dergi ekibi olarak teşekkür ederiz.

Doç. Dr. Emrah KAYA

Editör

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

**Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele Projesi Kapsamında
Ebeveynlerin Çocuklarının Dijital Medya Kullanımına İlişkin
Görüşlerinin İncelenmesi**

*Investigation of Parents' Views on Their Children's Digital Media Use Within
the Scope of the Project on Combating Digital Addiction in Early Childhood*

Hatice Ayar

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı - Dr., Presidency of Religious Affairs.
haticeayar83@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2259-2567>

Nurgül Bulut

Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı – Dr., İstanbul
University, Faculty of Theology, Department of Religious Education.
nurgul.bulut@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3738-6416>

Zehra Gelici

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı - Dr., Presidency of Religious Affairs.
zehra3773@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0622-5062>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 17/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 02/06/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

Atıf/Citation: Ayar, Hatice vd. "Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele Projesi Kapsamında Ebeveynlerin Çocuklarının Dijital Medya Kullanımına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 1-33.
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.1252105>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Bu araştırma, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kabul edilen Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadelede Çocuklar Kursu Aileler Semineri projesinin akademik çıktılarına ihtiva etmektedir. Çalışma, dijital bağımlılık kavramını ve dijital çağın zararlı etkileri karşısında çocuk, dijital medya ve ebeveyn ilişkisinin sınırlarını tartışmaktadır. Bu bağlamda araştırma okul öncesi çocukların dijital medya kullanım süresini, içeriğini ve çocukları dijital medya cihazlarına yönlendiren sebepleri tespit etmeyi, dijital medya kullanımının çocuklar ve ebeveynler üzerindeki etkilerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bununla birlikte proje kapsamında düzenlenen *Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele* seminerlerine katılan ebeveynlerin seminerler hakkındaki değerlendirmeleri ve dijital medya kullanımında çocuk- ebeveyn ilişkisine yansımaları incelenmektedir. Nitel yöntemin kullanıldığı araştırmada durum çalışması deseni uygulanmıştır. Araştırma kapsamında 8 ebeveyn ile yarı yapılandırılmış görüşme gerçekleştirilmiş, elde edilen veriler değerlendirilerek seminer programı oluşturulmuştur. 93 ebeveynin katıldığı 5 hafta süren 10 seminer sonrası seminerlerin tamamına katılan 15 ebeveyn ile odak grup görüşmesi yapılmıştır. Araştırmada dijital okuryazarlık, dijital ebeveynlik, dijital cihazların kullanımında çocuklara sınır koymak, etkili anne baba tutumları, dijital çağda medya ve çocuk konulu seminerlerin dijital bağımlılıkla mücadelede önemli bir basamak olduğu sonucuna varılmıştır. Seminerlerin dijital medya bağımlılığı konusunda farkındalık oluşturduğu, ebeveyn çocuk ilişkisine olumlu katkı sağladığı belirlenmiştir. Ebeveynlerin çocuklarının dijital medya kullanımını denetlemeye başladığı aktif arabuluculuk ve teknik arabuluculuk stratejilerini benimsedikleri, izleme stratejisinden de tamamen vazgeçildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Erken Çocukluk Eğitimi, Dijital Bağımlılık, Dijital Ebeveynlik, Dijital Medya.

Abstract

New media/digital media, which started to replace traditional media with the widespread use of internet access, are used by individuals of all ages. In traditional media, while the individual is a passive receiver of the information given in the digital environment, he takes an active role in producing content, following the produced content and interacting with the new media. Those who adapt the fastest to developing technology are undoubtedly children and young people who are born into a technology-based world, are exposed to smart devices from a very young age, and can easily interact with digital media. The widespread use of digital media devices such as computers, tablets and smartphones, and the fact that the internet is accessible everywhere, in addition to fixed places such as home, school, and workplace, has started a new era for children and parents. In this new era, which is called the digital world, parents have great duties to protect children, who constitute the largest risk group.

This research includes the academic outputs of *the Children's Course, Parents Seminar project in Combating Digital Addiction in Early Childhood*, which was accepted by the Presidency of Religious Affairs. The study discusses the concept of digital addiction and the limits of the relationship between children, digital media and parents in the face of the harmful effects of the digital age. In this context, the research aims to determine the duration of digital media use by preschool children, its content and the reasons that lead children to digital media devices, and to reveal the effects of digital media use on children and parents. In addition, the evaluations of the parents who participated in the seminars *on Combating Digital Addiction in Early Childhood, organized within the scope of the project*, and its reflection on the child-parent relationship in the use of digital media are examined. The case study design was applied in the research in which the qualitative method was used. Parents of students attending Qur'an courses in the 4-6 age group in ... District of ... were informed about the project, and 980 parents were reached. 168 parents filled in *the Digital Addiction Detection Form* to determine how long their children spent on the Internet, which was sent to them. Semi-structured interviews were conducted with 8 parents among the parents who filled out the the form, whose children were exposed to digital devices for 3 hours or more per day and approved to be interviewed, and a seminar program was created by evaluating the data obtained. 10 seminars lasting 5 weeks were organized for volunteer parents who wanted to participate in the project. The seminars covered the topics of parents getting to know their children, recognizing their digital addictions, setting limits for their children, and

digital literacy. 93 parents benefited from the seminars, and at the end of the seminar, a 90-minute focus group discussion was held with 15 volunteers from among the parents whose children were exposed to digital devices for 2 hours or more, who fully attended all the seminars. The audio recordings obtained were written down, and content analysis was made.

In the research, it was concluded that digital literacy, digital parenting, limiting children in the use of digital devices, effective parental attitudes, media and children in the digital age are important steps in the fight against digital addiction. It was determined that the seminars created awareness about digital media addiction and contributed positively to the parent-child relationship. It has been determined that parents have started to control their children's use of digital media and have adopted active mediation and technical mediation strategies, and the monitoring strategy has been completely abandoned. The fact that these strategies are not preferred is directly related to the appropriateness of the children's age. Families who are moderate media users and media-centered before the seminars try to minimize their daily use of digital media, as do families who use the media poorly after the seminars. However, it is possible to say that children's long-term use of digital media is caused by parents, and parents who do not want to leave their comfort zone leave their children alone with digital devices. It has been observed that before taking the digital literacy and digital parenting-centered seminars, parents did not have a comprehensive knowledge of the harms of digital media, and they only felt uncomfortable because their children spent a long time. It has been revealed that parents, who did not mind their children being on the internet alone before the training, regretted that they had given their children digital media content uncontrollably at the end of the training. With the increase in digital literacy, the idea that the internet can be beneficial when used correctly has developed. It has been understood that parents who do not know how to set limits on children while struggling with digital media cause an increase in long-term use of digital media. After the seminars, it was determined that active mediation and restrictive mediation strategies increased, the technical mediation strategy decreased, and the monitoring strategy was completely abandoned in terms of limiting and controlling children's use of digital media.

In order to combat digital addictions, short videos about digital literacy and digital parenting should be shot and shown as mandatory broadcasts on TV channels during prime time. Short videos should be prepared to be published on social media. Content emphasizing that long-term use of digital media is a type of addiction should be prepared, and parent training should be organized in schools by experts.

Keywords: Religious Education, Early Childhood Education, Digital Addiction, Digital Parenting, Digital Media.

Giriş*

İnternet erişiminin yaygınlaşması ile Web 1.0 teknolojisinin ürünü olan geleneksel medyanın yerini almaya başlayan yeni medya/dijital medya, her yaştan birey tarafından kullanılmaktadır. Geleneksel medyada birey dijital ortamda verilen bilginin pasif alıcısı konumundayken yeni medyada içerik üreten, üretilen içerikleri takip eden ve etkileşimde bulunan aktif bir rol üstlenmektedir.¹ Gelişen teknolojiye en hızlı uyum sağlayanlar şüphesiz teknoloji

* Bu çalışma, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı tarafından desteklenen 2022062710 nolu "Dijital Bağımlılıkla Mücadelede Çocuklar Kursu Aileler Semineri" isimli projesinin ürünüdür. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu başkanlığı tarafından 14.10.2022 tarihli 2022/384 karar numaralı etik kurul izni ile yürütülmüştür.

1 Haluk Geray, *İletişim ve Teknoloji: Uluslararası Birikim Düzeninde Yeni Medya Politikaları*(Ankara: Ütopya Yayınları, 2003), 18-20.

temelli bir dünyaya doğan, çok küçük yaşlardan itibaren akıllı cihazlara maruz kalan ve dijital medya ile kolayca etkileşime girebilen dijital yerliler olarak da ifade edilen çocuklar ve gençlerdir. Dijital yerlilerin aksine onların ebeveynleri olan dijital göçmenler ise dijital medyayı hayatının bir parçası haline getirmeyen fakat teknolojik cihazları kullanma eğilimi ya da zorunluluğunda olan bireylerdir.²

Bilgisayar, tablet, akıllı telefon gibi dijital medya cihazlarının yaygınlaşması, internetin ev, okul, iş yeri gibi sabit mekânların yanı sıra her yerde erişilebilir olması çocuklar ve ebeveynler için yeni bir dönemi başlatmıştır. Dijital dünya olarak adlandırılan bu yeni dönemde ebeveynlerin en önemli görevlerinden biri çocuklarının çevrimiçi güvenliklerini sağlamaktır. Bu görev tanımını ifade eden dijital ebeveynlik kavramını; “koruma sağlama, sosyal medya kullanımını izleme, bilgi ve kaynak bulma ve ilişki kurma” şeklinde kavramsallaştırmak mümkündür.³ Bu bağlamda dijital ebeveyn; dijital medya cihazlarını kullanabilen, dijital ortamlardaki avantajların ve dezavantajların bilincinde olan, çocuğunu olumsuz medya içeriklerine karşı koruyabilen, çocuğuna dijital medya kullanımını konusunda rol model olan ve teknolojik gelişmeleri takip eden anne ve babadır.⁴ Geçmişte sokakta oynayan çocuklarını merak edip gözlemleyen ve onlar için endişelenen ebeveynler günümüzde odalarında dijital medya araçlarını kullanan çocukları için endişelenmekte ve kontrol mekanizmaları oluşturmaya çalışmaktadır. Bu denetleme girişimi çocukların olumsuz etkilenebileceği içeriklere maruz kalmamaları için son derece gereklidir. Dijital medya araçları çocuklar için cinsel içerikli mesajlaşma, yanlış bilgi yayma, kişisel bilgileri kötüye kullanma, şiddet, ırkçılık, aldatıcı içerik, taciz, dolandırıcılık, reklam ve pazarlama gibi riskler barındırmaktadır.⁵

Amerikan Pediatri Akademisi iki yaşın altındaki çocukların hiçbir şekilde, 3-5 yaş aralığındaki çocukların ise ebeveyn gözetiminde günde 1 saatten fazla ekrana maruz kalmamasını önermektedir.⁶ Hâlbuki araştırmalar, günümüzde küçük yaştaki çocukların her geçen gün dijital araçlara çok daha fazla

-
- 2 John Palfrey – Urs Grasser, *Born Digital: Understanding The First Generation of Digital Natives* (Newyork: Basic Books, 2008), 296.
 - 3 Gejun Huang vd., “Fall-Behind Parents The Influential Factors on Digital Parenting Self-Efficacy in Disadvantaged Communities”, *American Behavioral Scientist* 62/9 (2018), 1188.
 - 4 Işık Kabakçı Yurdakul vd., “Dijital Ebeveynlik ve Değişen Roller”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/4 (2013), 886; Abdullah Manap – Emine Durmuş, “Dijital Ebeveynlik Farkındalığının Aile içi Roller ve Çocukta İnternet Bağımlılığına Göre İncelenmesi”, *e-Ululararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2021), 142.
 - 5 Allica Blum-Ross - Sonia Livingstone, *Families and ScreenTime: Current Advice and Emerging Research*, Media Policy Brief 17 (London: Media Policy Project, London School of Economics and Political Science, 2016), 9.
 - 6 Victor C. Strasburger vd., “A Children, Adolescents, and the Media”, *Pediatrics* 132/5 (November, 2013), 958–961.

maruz kaldığını göstermektedir. Örneğin 2010 yılında yürütülen Avrupa Çevrimiçi Çocuklar Projesi'nde çocukların 7 yaşından daha küçük yaşlarda internet kullanmaya başladıkları ve interneti günde ortalama 1-1,5 saat arasında kullandıkları tespit edilmiştir.⁷ Ülkemizde 2010-2015 yılları arasında çocukların güvenli internet kullanımını konu edinen bir araştırmada, 2010 yılında 5 olan internet kullanmaya başlama yaşının 2 yaşa kadar düştüğü saptanmıştır.⁸ Finlandiya'da yapılan başka bir araştırmada ise 0-8 yaş aralığında çocuğu olan 743 aile ile yapılan araştırmada 0-2 yaş aralığındaki bebeklerin özellikle kitap veya müzik dinleme etkinlikleri için akıllı cihaz kullanmaya başladığı, 1 yaşından itibaren aile nezaretinde görsel medyayla tanıştığı, 3-4 yaşlarında kızlar ile erkeklerin medya kullanımlarının farklılaştığı ve bireysel medya zevklerinin geliştiği belirlenmiştir.⁹ Bu durumu dijital medya cihazlarının çoğunun dokunmatik ekran olması ve 1,5-2 yaşından itibaren çocukların kendi kendilerine bu cihazları rahatlıkla kullanabilmeleri ile ilişkilendirmek mümkündür.

1. Dijital Bağımlılık ve Ebeveyn Arabuluculuğu

Dijital bağımlılık başta telefon, internet ve ekran bağımlılığı olmak üzere sosyal medya, dijital oyunlar ve diğer dijital medya araçlarına karşı aşırı düzeyde istek duyulması şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁰ Bu bağımlılık internette sürekli bilgi arama isteği oluşmasına, internet olmadığında ise paniğe kapılma, kaygı duyma, strese girme gibi bilinç dışı davranışlar gelişmesine neden olmaktadır.¹¹ Bağımlı bireyler boş zamanlarını dijital araçlarla geçirmekte, çevrimiçi bir yaşam sürmektedirler. Bu durum zaman içerisinde insanları gerçeklik yansımalarına götürmekte ve oluşturdukları dijital benliği fazlaca sahiplenmelerine sebep olmaktadır.¹²

Her yaş döneminde ortaya çıkabilecek olan dijital bağımlılık, çocuklarda da görünür olmakta ve bu durum ailelerin dijital araçlarla ilişkisi ile bağlantılı

7 Leslie Haddon – Sonia Livingstone, *EU Kids Online: National Perspectives* (The London School of Economics and Political Science, 2012), 67-68; Duygu Nazire Kaşıkçı vd., "Türkiye ve Avrupa'daki Çocukların İnternet Alışkanlıkları ve Güvenli İnternet Kullanımı", *Eğitim ve Bilim* 39/171 (2014), 235.

8 Alper Aslan, *Türkiye'de Çocukların Güvenli İnternet Kullanımında 2010-2015 Yılları Arasındaki Değişimler ve Uygulamaların Yansımaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 90.

9 Kjartan Ólafsson vd., *Children's Use of Online Technologies in Europe: A Review of the European Evidence Base* (The London School of Economics and Political Science, 2014), 25.

10 Tuncay Dilci vd., "0-12 Yaş Aralığındaki Çocukların Dijital Bağımlılık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre Belirlenmesi (Sivas İli Örnekleme)", *Tarih Okulu Dergisi* 12 (2019), 131.

11 Mukaddes Çakır vd., "Çocuklarda Dijital Bağımlılık: Ebeveynlerle Nicel Bir Araştırma", *E-ICEESS* (2021), 75.

12 Ebru Çelik, *Çocuklarda Dijital Bağımlılığın Öncülleri ve Ardılları: Bir Meta Sentez Çalışması* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 10.

değerlendirilmektedir. Çocukların ekran kullanımını ailelerin görüşleri üzerinden değerlendiren bir araştırmada aileler; medya merkezli, orta derecede medya kullanan ve medyayı az kullanan aileler olarak tasnif edilmiştir. 0-8 yaş aralığındaki çocukların; medya merkezli ailelerde çocuklar günde 11 saat 04 dakika, orta derecede medya kullanan ailelerde 4 saat 42 dakika, medyayı az kullanan ailelerde ise 1 saat 48 dakika ekrana maruz kaldığı tespit edilmiş; ebeveynlerin %41'inin evde herhangi bir iş yapmaları gerektiğinde çocuklarına mobil cihaz verdikleri saptanmıştır. Araştırmada ayrıca medya merkezli ailelerin çocuklarının günde yaklaşık 2 saat, orta derecede medya kullanan ailelerin çocuklarının ise yaklaşık 1 saat YouTube videosu izlemesini kabul edilebilir bulduğu; zaman zaman çocuklarını YouTube videosu izlemeye kendilerinin yönlendirdiği tespit edilmiştir.¹³ 2014 yılında yapılan bir araştırmada da bu durumun sonuçları net bir şekilde görülmektedir. Bu araştırmada 3-6 yaşlarındaki çocukların %62.68'inin günde 2 saatten daha fazla medya içeriklerine maruz kaldığı tespit edilmiştir.¹⁴ İngiltere'de yapılan bir başka araştırmada ise 3-4 yaş aralığındaki çocukların %51'i, 5-7 yaş aralığındaki çocukların %64'ü YouTube videoları izlemektedir.¹⁵ Bu durum uzmanlar tarafından maksimum bir saat olarak belirlenen dijital medya kullanım süresinin hem çocuklar hem de ebeveynler tarafından ihlal edildiğinin bir göstergesidir.

Geçmişte yaygın olarak sokakta gerçek oyunlar oynanırken günümüzde evlerde ve sanal ortamlarda oynanan dijital oyunlar daha çok tercih edilmektedir.¹⁶ Dijital oyunlar kolay taşınabilen araçlarla oynanabildiği için bu oyunlara her koşulda ulaşmak mümkün olmakta, bu durum çocuklarda oyun bağımlılığını da beraberinde getirmektedir. Dijital oyun bağımlılığının ise duruş bozukluğu, obezite, elde uyuşma gibi fiziksel, öfke, ani ruh hali değişikliği, sanal ile gerçek arasında kalma gibi psikolojik etkileri olabilmektedir.¹⁷

Çocuklarının bağımlı bireyler olarak yetişmesini istemeyen ebeveynlerin en büyük problemlerden biri dijital içeriklere karşı savunmasız olan ve her türlü içeriğe maruz kalma riskinin yüksek olduğu bir ortamda çocuklarını nasıl koruyacaklarıdır. Bu noktada ortaya koyulan kavramlardan biri çocukların karşılaşabilecekleri riskli dijital içeriklerin önlenmesi ya da en aza indirilmesi temeline dayanan "Ebeveyn Arabuluculuğu" kavramıdır. Ebeveyn arabuluculuğu, çocukların maruz kaldığı medyanın içeriğini denetlemek, çocuklarla

13 Ellen Wartella vd., "Parenting in The Age of Digital Technology", *Northwestern University's Center on Media and Human Development (Northwestern University, 2014)*, 22-23.

14 Zülfü Genç, "Parents' Perceptions about the Mobile Technology Use of Preschool Aged Children", *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 146 (2014), 59.

15 Ofcom, *Children and Parents: Media Use and Attitudes Report 2020-21*, 3.

16 Zeynep Sallayıcı - Zeynep Yöndem, "Çocuklarda Bilgisayar Oyun Bağımlılığı Düzeyi ile Davranış Problemleri Arasındaki İlişki", *Bağımlılık Dergisi* 21/1 (2020), 18.

17 Esra Şimşek - Türkan Karakuş Yılmaz, "Türkiye'de Yürütülen Dijital Oyun Bağımlılığı Çalışmalarındaki Yöntem ve Sonuçların Sistemik İncelemesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 28/4 (2020), 1853.

birlikte yorumlamak ve bu içeriklerin etkisini azaltmak amacıyla kullanılan stratejiler olarak ifade edilebilir.¹⁸ Örneğin, istenmeyen içerikleri kısıtlamak amacıyla çeşitli programlar kurmak teknik arabuluculuk; çocuğun bilgisayarı, sosyal medya profillerini, anlık mesajlaşmalarını takip etmek izleme, çocukların yapabileceklerini ve yapamayacaklarını belirlemek kısıtlayıcı arabuluculuk, çocuk ile medya içerikleri hakkında konuşmak, istenmeyen durumlarda neler yapması gerektiğini öğretmek, medya güvenliği konusunda rehberlik etmek aktif arabuluculuk olarak tanımlanmaktadır.¹⁹

2. Araştırma Metodolojisi

Bu çalışma, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2022 yılında açılan proje çağrısında kabul edilen 12 projeden biri olan *Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadelede Çocuklar Kursu Aileler Semineri* projesi kapsamında düzenlenen dijital bağımlılık konusundaki seminerlerin öncesi ve sonrasına ilişkin ebeveyn görüşlerini ve seminerlerin çocuk-ebeveyn ilişkisine yansımaları ele almaktadır. Araştırma, dijital bağımlılık kavramını ve dijital çağın zararlı etkileri karşısında çocuk, dijital medya ve ebeveyn ilişkisinin sınırlarını; okul öncesi çocukların dijital medya kullanım süresini, içeriğini ve çocukları dijital medya cihazlarına yönlendiren sebepleri, dijital medya kullanımının çocuklar ve ebeveynler üzerindeki etkilerini incelemektedir.

Araştırma konu bakımından dijital medyaya yönelik bağımlılıklarla, kapsam bakımından ise Ankara ilinin Yenimahalle ilçesindeki 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına çocuğu kayıtlı olan ebeveynlerle sınırlandırılmıştır. Araştırmacının Ankara ilinde ikamet etmesi, 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisi olması sebebiyle öğrenci ve velileri doğrudan gözlemlene imkânı bulması, DİB'in 2022 yılı gündem başlıklarından biri olarak dijital bağımlılığı konu edinmesinden hareketle 4-6 yaş Kur'an kurslarında gerek öğrenci gerekse velilerin dijital medya kullanımı ile ilgili durumlarının incelenmesi ve problem tespitinin ardından dijital medya kullanımı konusunda ebeveynlere rehberlik edilmesi hedeflenmiştir.

Nitel yöntemin kullanıldığı araştırmada, durum çalışması deseni uygulanmıştır. Durum çalışması gerçek yaşamın güncel bir durumun çoklu bilgi kaynakları aracılığıyla detaylı ve derinlemesine incelendiği ve betimlendiği nitel bir yaklaşımdır.²⁰ Veriler doküman analizi, derinlemesine görüşmeler ve odak grup görüşmesi ile elde edilmiştir. Ankara ili Yenimahalle ilçesinde 4-6

18 Lynn Schofield Clark, "Parental Mediation Theory for the Digital Age", *Communication Theory* 21/4 (2011), 323-343.

19 Nihal Dulkadir Yaman, *Çocukların Bakış Açısıyla İnternet Kullanımlarına İlişkin Ebeveyn Arabuluculuğunun İncelenmesi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 9-12.

20 John Cresswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 97.

yaş grubu Kur'an kurslarına devam eden öğrencilerin velileri projeden haberdar edilerek 980 veliye ulaşılmıştır. 168 veli kendilerine ulaştırılan çocuklarının internette ne kadar süre geçirdiğini tespit etmeye yönelik *Dijital Bağımlılık Tespiti Formunu* doldurmuştur. Bu veliler içinden amaçlı örnekleme yöntemi kullanılarak çocuğu günde 3 saat ve üzeri dijital cihazlara maruz kalan ve kendisi ile mülakat yapılmasını onaylayan veliler arasından 8 veli seçilmiş ve bu kişilerle proje ekibi tarafından yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Mülakatların tamamlanmasının ardından literatürden ve mülakatlardan elde edilen veriler doğrultusunda seminer programı oluşturulmuştur. Projeye katılmak isteyen gönüllü velilere 5 hafta süren 10 seminer düzenlenmiştir. Seminerler ebeveynlerin çocuklarını tanıması, dijital bağımlılıklarını fark etmesi, çocuklarına sınır koyması, dijital okuryazarlık konularını kapsamıştır. Seminerlere 93 veli katılım sağlamış, tüm seminerlere eksiksiz katılan ebeveynler arasından gönüllü olan 15 veli ile 90 dakika süren odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiştir. Odak grup görüşmesinde katılımcılardan gelen görüşlere diğer görüşmecilerin onay verdikleri ve kısa ifadelerle aynı fikirde olduklarını beyan ettikleri görülmüştür. Farklı görüşe sahip olan katılımcılar ise kendi görüşlerini dile getirmişlerdir. Velilerin seminer sonrası pozitif değişim konusunda hemfikir oldukları verdikleri cevaplardan anlaşılmıştır. Odak grup görüşmeleri ve derinlemesine mülakatlardan elde edilen ses kayıtları yazılı hale getirilmiş, verilerin analizinde Maxqda programından yararlanılarak içerik analizi yapılmıştır.

3. Araştırma Bulguları

Bu çalışmanın bulguları *Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele Seminerleri* öncesi ve sonrasında elde edilen verilerin değerlendirmesi yoluyla ortaya konacaktır. Öncelikle ebeveynlerin seminerlere katılmadan önceki görüşleri çocukların dijital medya kullanımı, çocukların maruz kaldığı veya ilgilendiği yeni medya içerikleri, bu içeriklerin çocuklar üzerindeki etkileri, dijital medya bağımlılığını tetikleyen faktörler, ebeveyn arabuluculuğu stratejileri ve ebeveynlerin duygu durumları başlıkları altında ele alınacaktır. Beş hafta süren seminerler sonrasında ebeveynlerin çocuklarının dijital medya kullanımına ilişkin değerlendirmeleri ise dijital bağımlılık konusunda farkındalık oluşması, bu bağımlılıklar ile ebeveyn tutumları arasındaki ilişkinin kurulması, seminerlerin ebeveyn arabuluculuğu stratejilerini belirlemeye ve bağımlılıklar ile mücadeleye katkısı başlıklarıyla ele alınacaktır.

3.1. Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele Seminerleri Öncesi Çocukların Dijital Medya Kullanımı ile İlgili Ebeveyn Görüşleri

3.1.1. Çocukların Dijital Medya Kullanım Süresi

4-6 yaş aralığında çocuğu olan ebeveynlere çocuklarının ne kadar süre dijital medya araçlarına maruz kaldıkları sorulmuş, cevaplar Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: “Çocuğunuz Günde Kaç Saat Dijital Medya İçeriklerine Maruz Kalıyor?” Sorusuna İlişkin Ebeveyn Görüşleri

Tema	Alt Tema	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	f
Süre	3-4 Saat		*			*	*			3
	4-5 Saat	*			*					2
	5-6 Saat			*						1
	10 Saat ve Üzeri							*	*	2

Tablo 1 incelendiğinde ebeveynlerin, çocuklarının günde 3 ila 13 saat arasında değişen saatlerde yeni medya araçlarını kullandıklarını ifade ettikleri görülmektedir:

“Günde aşığı yukarı 3-4 saat sürekli telefonla meşgul...” (K5)

“Oğlum evde olduğu zaman sabah saat 07.00 gibi kalktığını düşünenecek olursak televizyonda başlar akşam saat 8.00’de yattığını düşünenecek olursak elinde telefonla uyuya kalabilir o kadar bağımlılığı var.” (K7)

“10 saat geçiriyorlardır açıkçası bu süre zarfında internete tamamen bağılılar.” (K8)

Ebeveynlerin bu cevaplarına dayanarak Amerikan Pediatri Akademisi tarafından önerilen ebeveyn gözetiminde faydalı içeriklerle günde maksimum 1 saatlik dijital medya kullanımının fazlasıyla aşıldığı anlaşılmaktadır. Bu süre aşımının çocukların zihinsel, fiziksel ve sosyal yaşantılarını olumsuz etkileme açısından risk taşıdığı söylenebilir.

3.1.2. Çocukların İzledikleri Medya İçeriklerine İlişkin Ebeveyn Görüşleri

Günde en az 3-4 saatini yeni medya ile geçiren 4-6 yaş aralığındaki çocukların ne tür içerikleri izlediklerini öğrenmeyi amaçlayan soruya ilişkin cevaplar Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: “Çocuğunuz Dijital Medyada Hangi İçerikleri İzliyor?” Sorusuna İlişkin Ebeveyn Görüşleri

Tema	Alt Tema	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	f
Tik Tok	Rastgele içerikler						*	*	*	3
Youtube Videoları	TV kanallarındaki çizgi filmler	*	*	*	*	*				5
	Deney videoları					*			*	2
	Oyuncak paketi açma ve oyuncak oynama videoları	*	*		*			*	*	5
	Dijital oyun oynarken çekilmiş videolar							*	*	2
	Dini içerikli video ve şarkılar	*	*	*						3
Dijital Oyun	Eğitici oyunlar	*	*			*	*			4
	Dini içerikli oyunlar (Elifba)	*	*				*			3
	Savaş ve strateji oyunları					*		*	*	3

Ebeveynler çocuklarının TikTok'ta rastgele içerikleri, YouTube'da TV kanallarında yayınlanan çizgi filmleri, eğitici amaçlı çekilen deney videolarını, oyuncak paketi açma ve oyuncak oynama videolarını, yetişkinler tarafından dijital oyun oynarken çekilen videoları, dini içerikli video ve şarkıları izlediklerini ifade etmişlerdir.

“Spider-man temalı videoları çok fazla izliyor TikTok videolarını çok izliyor elinden almak istediğimde çocuk öfke patlaması yaşıyor.” (K5)

“Çizgi filmler, eğitici öğretici şarkılar açtım.” (K2)

“Fiyatı çok bariz şekilde pahalı oyuncaklarının tanıtımını yapan videoları izliyor.” (K1)

Ayrıca ebeveyn cevaplarından çocukların ilgi alanlarına göre eğitici amaçlı dijital oyunlar, dini içerikli dijital oyunlar ve savaş ve strateji oyunları oynadıkları da anlaşılmaktadır:

“Roblox isimli bir oyun var onu çok oynuyor.” (K5)

“Mesela bu mavi peluş oyuncakçı olan bir oyun var ya Huggy Wuggy onu oynuyor.” (K7)

Çocukların yöneldiği dijital medya içeriğine bakıldığında hedef kitle ile kurduğu iletişimin gücüne ve ilgi çekiciliğine bağlı olarak tercih sırasının değiştiği görülmektedir. Ayrıca mevcut içerikler üzerinden kendisini en çok cezbedene meyleden çocuk için bilinçli ve iradî bir seçim yapmak da güçleşmektedir.

3.1.3. Dijital Medya Kullanımının Çocuklar Üzerindeki Etkileri Hakkındaki Ebeveyn Görüşleri

Ebeveynlere “Dijital medya kullanımının çocuğunu üzerindeki etkileri nelerdir?” sorusu yöneltildiğinde elde edilen veriler Tablo 3’te verilmiştir.

Tablo 3: “Dijital Medya Kullanımının Çocuğunuz Üzerindeki Etkileri Nelerdir?” Sorusuna İlişkin Ebeveyn Görüşleri

Tema	Alt Tema	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	f
Olumsuz etkiler	Hırçın ve Saldırgan		*		*	*		*	*	5
	Asosyal Davranışlar		*	*	*			*	*	5
	Ağlama Krizleri			*		*		*	*	4
	Korku Dolu ve Endişeli	*					*			2
	Dikkat Dağınıklığı					*	*	*	*	4
	Pasif ve Bağımlı							*	*	2
Olumlu etkiler	Olumsuz Rol Model Alma	*		*				*	*	4
	Öğrendiklerini Pekiştirme		*	*	*					3

Tablo 3’te ebeveynlerin verdiği cevaplar incelendiğinde çocuklara dijital cihazlar verilmediğinde veya ellerinden alındığında agresif tavırlar sergileyerek ağlama krizine girdikleri ve aile bireylerine şiddet uyguladıkları, endişeli, dikkati dağınık, bağımlı ve asosyal bireyler olarak yetiştikleri, ayrıca izledikleri videolardaki karakterleri rol model aldıkları anlaşılmaktadır.

“Çocuk ağlıyor, odadan kovuyor bizi evde sürekli telefon için kavga oluyor...”
(K8)

“Telefonu istediğinde vermezsem ağlıyor, bağırıyor, çocuk krize giriyor sanki sakinleşmiyor.” (K7)

“Küçük çocuğumuz çok hırçınlaştı. Oyun oynarken kendini kaybediyor ayaklarını yere vuruyor, kendine vuruyor... Öyle ki arkadaşının boğazını sıkarak seviyor öğretmeni söyledi...” (K8)

“TikTok videolarını çok izliyor elinden almak istediğimde çocuk öfke patlaması yaşıyor sinirleniyor bize vuruyor ablalara vuruyor.” (K5)

“8-9 aylık bir telefonum var üzerinde ısırık izleri olduğunu fark ettim çünkü bazı oyunlar var telefonda onları oynamayınca hırslanıyor ve telefona ısırık atıyor.” (K7)

Çocukların ağlayarak isteklerini elde etme isteği ya daha önceden öğrenilmiş bir davranış ya da bir tür öfke patlamasıdır. Her iki durum da çocuklarda çözümlenmesi gereken davranış problemleri olduğunu göstermektedir. Ebeveynler tarafından verilen örnekler çocukların, kendilerine, çevrelerine, ailelerine ve kullandıkları eşyalara zarar verdiği ortaya koymaktadır. Çocukların söz konusu kontrolsüz davranışları onların internete bağlı olduğu sürede anlama, algılama, düşünme ve harekete geçme yetilerinin sekteye uğradığını göstermektedir.

Dijital medya araçlarının uzun süreli kullanımı çocukların gerçek dünyadan kopuk olarak çevreye duysuz ve asosyal büyümesine sebep olmaktadır. Çocuklar yaşlıları ile parkta, bahçede gerçek oyuncaklarla oyun oynamak yerine internette reklam amaçlı oyuncak oynama videosu çeken yetişkinlerin ve çocukların videolarını izlemeyi tercih etmektedir.

“Oğlum özellikle erkek çocukları ile kesinlikle iletişim kuramıyor göz teması falan kuramıyor. Onlarla rahat konuşamıyor. Hiçbir oyunların içine giremiyor. Sürekli benim arkama saklanmayı tercih ediyor...” (K7)

“Yani bence iletişim problemi kesin oluyor. Anne babayla iletişim de kesiliyor. Anne babanın çocukla olan iletişimi de kesiliyor.” (K3)

Çocuklar, kendilerine dijital cihazdan bir şey seyretme veya oyun oynama konusunda izin verilmediğinde bu kez izledikleri videolardaki kişi ve karakterleri rol model olarak benzer videolar çekmek amacıyla dijital cihazları talep etmektedirler.

“YouTube izlemesine izin vermesem bile onu açmasını istemesem bile alıyor kendi fotoğraflarını çekiyor, video çekiyor, aynada saçlarını tarıyor. İstiyor ki sürekli o telefon beni çeksin ben oturayım izleyeyim sonra.” (K1)

“YouTube videosu çekmek istiyor. Ben de yanında olayım istiyor.” (K3)

Ebeveynlerin çocuklarının 4-6 yaş aralığında olduğu dikkate alındığında çocukların gerçek dünyadan ne kadar uzak kaldığı anlaşılabilir. Tüm bu olumsuzlukların yanı sıra dijital medya cihazlarının ebeveyn gözetiminde kullanıldığında çocuklara olumlu ettiği de ifade edilmiştir.

“Hocanın gönderdiği programları izletiyorum. Çocuk Allah diyor mesela. Ya da bir ilahi söylüyor. Diline o ilahi takılıyor.” (K2)

“Diyelim ki tuvalet eğitimi öğretiyorsunuz çocuğa. Bununla ilgili kısa bir videolar var çocuklara uygun hazırlanmış, 3 dakikalık 5 dakikalık bunlarla izlettiğinizde daha pekiştirdiğini ve daha dikkat çekici olduğunu düşünüyorum.” (K4)

Velilerin bu görüşlerinden dijital araçlardan tamamen uzak kalınamaya-
cağının ve bilinçli bir şekilde kullanıldığında bu araçları çocuklar için olumlu
hale getirebileceklerinin farkında oldukları anlaşılmaktadır.

3.1.4. Çocuklarda Dijital Medya Bağımlılığına Sebep Olan Faktörler Hakkındaki Ebeveyn Görüşleri

Ebeveynlerin “Çocuğunuzun dijital medya bağımlılığına sebep olan faktörler nelerdir?” sorusuna ilişkin cevapları Tablo 4’te verilmiştir.

Tablo 4: “Çocuğunuzun Dijital Medya Bağımlılığına Sebep Olan Faktörler Nelerdir?” Sorusuna İlişkin Ebeveyn Görüşleri

Tema	Alt Tema	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	f
Çocuğun Yalnızlığı	Pandemi	*	*	*	*	*	*	*	*	8
	Arkadaş Yoksunluğu	*			*		*			3
Ebeveyn Konforu	Ebeveynin Rahat Etme İsteği	*	*	*	*	*			*	6
	Video İzleterek Doyurma		*			*	*		*	4
	Annenin İşlerini Kolaylaştırma				*	*	*	*	*	5
Ebeveyn Meşguliyeti	Ebeveynin Diğer Kardeşlerle İlgilenmesi		*			*				2
	Duygusal Başa Çıkamama		*							1

Tablo 4 incelendiğinde çocuklarının bağımlılık derecesinde dijital cihazlarla vakit geçirmesinin yalnızlık ve ebeveyn kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle pandemi döneminde eve kapanmaların akraba ve komşu gibi yakın çevreyle sosyalleşme imkânının ortadan kaldırması, çocukların evde sıklıkla, ebeveynlerin evde geçirilen süre boyunca yeterince ilgili davranmaması çocukların uzun süreli dijital cihazlara maruz kalmalarına sebep olmuştur.

“Kızım pandemi çocuğuydu. Babası pandemide dışarı falan çıkarmıyordu... Dışarı çıkamıyordu çocuk evde kaydırağıydı, salıncağıydı her şey var. Buna rağmen (telefon ve tablete) bir bağımlılık var.” (K2)

“Evet yani bir dönem özellikle pandemi sürecinde şarjı bitene kadar çocuk telefonla oynuyordu.” (K4)

“Pandemi sürecinde alıştı. Pandemi çocuğu benim kızım.” (K3)

Ebeveynler pandemi döneminde yaşanan süreci içselleştirerek çocuklarının bağımlılıklarının gerekçesini “pandemi çocuğu” kavramı ile ifade etmektedir. Pandemi döneminde aile bireylerin tamamının haftalarca dışarıya çıkmadan bir evin içerisinde birlikte vakit geçirmelerinin zarureti, sosyal medya ve TV’ye yansıyan sağlıkla ilgili olumsuz haberlerin yarattığı duygusal ve psikolojik çöküntü ebeveynlerin küçük çocuklarıyla yakın ilgisini sekteye uğratmıştır. Yaşlılarıyla sosyalleşemeyen, fiziksel enerjisini atmak için koşup oynamayan çocukların ev içerisindeki kontrolsüz davranışları ebeveynlerin dijital cihazların kullanımına daha fazla müsamaha göstermesine ve uzun süreli dijital medya kullanımının artmasına zemin hazırlamıştır.

Ebeveynlerle yapılan görüşmelerden çocukların yeni medyayla çok fazla vakit geçirmelerinin ailelerinin tutumuyla yakından ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ebeveynlerin verdikleri cevaplardan annelerin genellikle günlük işler yapacağı zamanlarda çocuklarına dijital cihazları kendi istekleri ile verdikleri görülmektedir.

“Ev işi ile meşgulüm. Bulaşık çamaşır o tip şeylerle meşguldüm o sırada genellikle telefonu açıyordum.” (K4)

“Açıkçası hareketli bir çocuğum var evde bazı işlerimi yaparken sen birazcık bak diyorum.” (K6)

“Ev işi yapacağım zaman çok fazla müsaade ediyorum yalan söylemeyeyim şimdi.” (K8)

Ebeveynlerin eş, dost, akraba, komşu gibi sosyal çevreleriyle vakit geçirirken daha sakin ve huzurlu bir ortam oluşturmak amacıyla da çocuklarına telefon veya tablet verdikleri anlaşılmaktadır.

“... Komşunun yanında sürekli gelip bunaltıyor ya al şu telefonu da bizi rahat bırak bir git diyorum biz de rahatça bir kahvemizi içelim diyorum.” (K5)

“Ben çocuklara telefonu aslında dışarıdayken daha çok veriyorum çünkü benim küçük oğlum hadi anne gidelim sıkıldım diyor hep” (K8)

Ebeveynlerin ayrıca evdeki diğer çocukları ile ilgilenmesi veya diğer çocukların rahatsız edilmemesi gereken zamanlarda küçük çocuklarına tablet veya telefon verdikleri anlaşılmaktadır.

“Ben diğer çocuklarımdan ödevlerini yaptırmakla uğraşıyorum ve sürekli gelip onların saçını çekiyor onlara bulaşıyor. Onu çoğu zaman sussun otursun diye telefonla yalnız başına bırakıyorum.” (K7)

“Özellikle pandemide ablaları online derse girdiği zaman rahatsız etmesin diye ona da telefon verdik.” (K5)

Ebeveynlerin ifadelerinden çocukların evdeki oyuncakları ile oyun kurmaya, resim yapmaya veya bahçe etkinliklerine yönlendirilmeksizin eline telefon veya tablet verildiği anlaşılmaktadır. Anneler büyük çocukları ile ilgilendikleri saatlerde küçük çocukların telefon veya tablet ile vakit geçirmesini

zaruri zamanlar olarak algılamakta ve bu durumdan rahatsızlık hissetmemektedir.

Dijital bağımlılıkların oluşmasındaki etkenler arasında ailelerin yemek yeme konusunda sorun yaşayan çocuklarını telefon veya tablet karşısında doyurmayı tercih etmeleri gösterilebilir. Zaman kazanma ve yemek sırasında ortaya çıkan çatışmaları engelleme gerekçesiyle ekran karşısında beslenen çocuklar açlık ve tokluk hissini algılamadan yemek yeme ile tablet izlemeyi ilişkilendirerek yemek yerken bir şeyler izlemek istemekte, bir şeyler izlerken de bir şeyler atıştırmayı tercih etmektedir.

“Yemek sorunumuz vardı bizim. Ne yaptıysam kızım yemek yemiyordu. Ben de küçük yaşta telefonu verdim. Şimdi de anne ben çok acıktım diyor ama televizyonu da açacaksın, interneti de açacaksın, YouTube da açacaksın... Biraz benim yüzümden alıştı...” (K2)

“Bizim çok kabahatimiz oldu... Çocuk telefon olmazsa sofraya oturmam diyor. Biz sınırı çok aşmışız.” (K5)

Çocukların ekran ile yemek yemeyi ilişkilendirmesi hem dijital bir bağımlılık hem de bir yeme problemidir. Çocukların açlık ve tokluk durumlarını hissedememesi, ne yediklerine ve ne kadar yediklerine odaklanmaması, kendi kendisine yemek yeme alışkanlığı geliştirememesi beslenme alışkanlığının doğru kazanılmasına engel olmaktadır.

3.1.5. Çocukları Uzun Süreli Dijital Medya Kullanan Ebeveynlerin Duygu Durumları

Ebeveynlere “Çocuğunuzun dijital medya cihazlarını uzun süreli kullanması size kendinizi nasıl hissettiriyor?” sorusuna verilen cevaplar Tablo 5’te görülmektedir.

Tablo 5: “Çocuğunuzun Dijital Medya Cihazlarını Uzun Süreli Kullanması Size Kendinizi Nasıl Hissettiriyor?” Sorusuna İlişkin Ebeveyn Görüşleri

Tema	Alt Tema	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	f
Ebeveynin Kendi İçindeki Duyguları	Pişmanlık	*	*	*		*	*	*	*	7
	Çaresizlik			*	*			*	*	4
	Üzüntü	*				*	*	*	*	5
Ebeveynin Çocuğa Yansıyan Duyguları	Duyarsız Kalma					*		*	*	3
	Kızma					*		*	*	3

Tablo 5 incelendiğinde ebeveynlerin çocuklarının dijital medya kullanımından kendisini sorumlu tuttuğu, dijital medya kullanımı sırasında verdiği tavizler sebebiyle pişman olduğu ve vicdan azabı duyduğu anlaşılmaktadır. Bu pişmanlıklar çocuklara sınır koyamamaktan, yoğunluk sebebiyle çocuklara yeterince vakit ayıramamaktan, eş, dost, arkadaş gibi yakınlarla keyifli vakit geçirmek için çocukları ihmal etmekten, çocukların tehditlerine boyun eğmekten kaynaklanmaktadır.

“Aslında çocuklar bizim yaptığımız hatalar yüzünden bağımlı oluyorlar... Sorumlu biziz yani çocuğu anne ve babası dijital bağımlı yapar.” (K5)

“Şimdi pişmanım ama işte şimdi vazgeçemiyorum. Nasıl geçireceğim bilmiyorum.” (K3)

“Eşimle rahat sohbet etmek için verdik telefonu, şimdi vazgeçirmekte zorlanıyoruz, bizim hatamız oldu burada.” (K1)

Ebeveynlerin bir kısmı çocuklarının yeni medya ile tanışmaya başladığı süreci iyi yönetemediğinin farkındadır. Ebeveynlerin yaşadığı çaresizlik duygusu, gelinen noktada ne yapmaları gerektiğini bilememekten kaynaklanmaktadır.

“Küçük çocuğum beni tehdit ediyor. Ben şuraya giderim buraya giderim telefonu atarım yere, bağırırım...” (K8)

“Yandaki komşuyu rahatsız etmek için duvara yumruk atarım deyip tehdit ediyor beni.” (K7)

Ebeveynlerin çocuklarıyla ilişkilerinin sorunlu olduğu ve çocukları üzerinde otorite kurmakta sıkıntı yaşadıkları anlaşılmaktadır.

Tablo 5 incelediğinde ebeveynlerin bir kısmının dijital bağımlılıkla mücadelede uygun bir başa çıkma yöntemi bilmediğinden veya uygulayamadığından dijital medya kullanımını engellemek için çocuklarına kızdıkları ve yaptıklarına duyarsız kaldıkları görülmektedir.

“Çocuk sınırın dışına çıktığı zaman da aslında müdahale etmiyorum yalan söylemiş olmayayım yani ikisine müdahale ediyorsam birine müdahale etmiyorum...” (K5)

“Hepsine bakıyorlar tek tek böyle müstehcen ve argo uygunsuz kıyafeti içerikli konuşmalar... Argo dinlediler belki TikTok'ta ama kendileri bunu uygulamadılar ağızlarına küfür laf duymadım çocuklarımdan. YouTube'da da ne denk gelirse izliyor, müdahale edemiyorum.” (K8)

“Onları idare etmek de onları oyalamak da gerçekten çok zorlanıyorum, biraz da haşin çocuklar oldukları için çığlık atıp bağırmaya başladıkları zaman bir zaman sonra ben dayanamıyorum.” (K7)

Ebeveynlerin bu ifadelerinden hareketle, çocuklarının dijital araçları kullanımını sırasında ne tür içerikleri izlediği ile ilgili herhangi bir kural koymadıkları, çocuklarını denetlemedikleri veya izlemedikleri söylenebilir. Ebeveynlerin bu tutumundan çocuklarının ne tür bir tehlikeyle karşı karşıya oldukları konusunda bilinçsiz ve duyarsız olduklarını söylemek mümkündür.

3.1.6. Ebeveynlerin Tercih Ettiği Arabuluculuk Stratejileri

Ebeveynlere “Çocuğunuzun dijital dünyada dikkat etmesi gereken kurallar ve sınırlarla ilgili nasıl bir yol izliyorsunuz?” sorusu sorulmuş cevaplar Tablo 6’da verilmiştir.

Tablo 6: “Çocuğunuzun Dijital Dünyada Dikkat Etmesi Gereken Kurallar ve Sınırlarla İlgili Nasıl Bir Yol İzliyorsunuz?” Sorusuna İlişkin Ebeveyn Görüşleri

Tema	Alt Tema	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	f
Ebeveyn Strateji Türleri	Teknik Arabuluculuk	*			*	*	*			4
	Kısıtlayıcı Arabuluculuk						*	*		2
	Aktif Arabuluculuk			*		*				2
	İzleme	*	*	*					*	4

Tablo 6 incelendiğinde ebeveynlerin bazılarının dijital medyanın zararları hakkında ikna edici açıklamalar yapmak yerine doğrudan internet bağlantısına veya cihazlara müdahale ederek teknik kısıtlamaları tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

“Benim izlediğim yöntem interneti kapatmak çok kestirme bir çözüm.” (K4)

“Ben mesela telefonlarıma şifre koydum benim telefonumu açıp alamıyor.” (K5)

“Telefonumu internetim açık bir şekilde vermem.” (K6)

“YouTube da premium paket aldım.” (K1)

Ebeveynlerin bazıları ise çocuklarına telefon veya tablet verirken kurallar koymakta, yeni medyayı özgürce kullanılmasına izin vermemektedir. Çocukların yaşları dikkate alındığında bu kuralların uygulanabilmesi için süre ve içerik yönünden kısıtlamalar yapılmaktadır.

“Çocuğuma diyorum ki mesela yarım saate izin veriyorum diyorum.” (K6)

“Çizgi film açmam gerekiyorsa bazen icap edebiliyor kendim açıyorum kontrollü bir şekilde izliyor, telefonuma yüklediğim birkaç çizgi film var onları izlemesi için açarım.” (K7)

Görüşmelerde çocuklarının günde üç saatten fazla yeni medyaya maruz kaldığını belirten ebeveynlerin çocuklarına yarım saat izin verdiklerini ifade etmeleri çelişkili görünmektedir. Bu durum ideal süreyi yarım saat olarak kabul ettikleri fakat sınır koymakta zorlandıkları şeklinde yorumlanabilir.

Ebeveynlerden yalnızca ikisi çocuklara dijital medya cihazları ile vakit geçirirken eşlik etmenin, izlenen veya takip edilen içerikler hakkında yorum

yapmanın, internetin riskleri ve faydaları hakkında konuşmanın faydalı olduğunu düşünmektedir.

“Telefonla çocuğu çok baş başa bırakmıyorum yani telefonu sorumsuzca çocuğun eline verip de telefonu sen yöneteceksin diye bir uygulama yapmıyorum.” (K5)

Çocuklarının izleme ve oynama geçmişini takip eden ebeveynlerin de olduğu görülmektedir.

“Kontrol ediyorum arada da ne izliyor, ne bakıyor, ne oynuyor. Ben mesela tavsiye ediyorum.” (K1)

“Hani babasının kontrolü altında... Ne izliyorlar, ne bakıyorlar. Ara da bir şeyler var mı diye gidip kontrol eder. Bilgisayara bakar, telefonlarına falan beraber bakarlar.” (K2)

Çocukların internette karşılaşabilecekleri olumsuz içeriklerden etkilendikten sonra bunları bilmek yerine öncesinde önlem alarak hiç karşılaşmamalarını sağlamak erken çocukluk dönemindeki çocuklar açısından daha uygun görünmektedir.

3.2. Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele Seminerleri Sonrası Çocukların Dijital Medya Kullanımına İlişkin Ebeveyn Görüşleri

Proje kapsamında çocukları 4-6 yaş grubu Kur'an kursuna devam eden ebeveynlere yönelik olarak hazırlanan seminerler ebeveynleri dijital medya bağımlılığı hakkında bilgilendirmek, çocukların dijital medya kullanımı, süresi ve izledikleri içerikler ile ilgili farkındalık oluşturmak, çocuklarının medya kullanımını sınırlandırmakta güçlük çeken ebeveynlere rehberlik etmek amacıyla düzenlenmiştir. Seminerler sonrası yapılan odak grup görüşmesinden elde edilen veriler seminerlerin ebeveynler üç başlık altında ele alınmıştır.

3.2.1. Seminerlerin Ebeveyne Katkısı

Ebeveynlere “Seminer programı size hangi açılardan katkı sağlamıştır?” sorusu sorulmuş verilen cevaplar Tablo 7’de gösterilmiştir.

Tablo 7: “Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele Seminer Programı Size Hangi Yönlerden Katkı Sağladı?” Sorusuna İlişkin Ebeveyn Görüşleri

Tema	Alt Tema	K1	K3	K4	K5	K6	K7	K8	G1	G2	G3	G4	G5	G6	G7	G8	f	
Ebeveyn Farkındalığı	Kendi Eksiklerini Fark Etme	*			*	*	*	*		*	*		*	*		*	10	
	Dijital Okuryazarlığın Önemini Fark Etme	*	*			*	*	*			*		*	*		*	9	
	Otorite Olduğunu Fark Etme														*	*	2	
	Kendi Dijital Medya Kullanımını Sorgulama	*	*	*	*	*	*	*				*				*	*	10
	Dijital Platformlara Karşı Farkındalık	*	*		*		*	*	*	*			*			*	*	10
Ebeveyn Tutumu	Çocuk Eğitiminin Önemini Kavrama	*	*		*		*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	12	
	Ebeveyn Çocuk İlişkinine Pozitif Etkisi			*	*	*	*			*		*				*	7	
	Ebeveynlerin Ortak Tutum Belirlemesi						*	*				*	*				4	
	Büyükanne ve Büyükbabanın Dijital Medyaya Yaklaşımı	*											*		*		3	

Tablo 7 incelendiğinde ebeveynler seminerlerin kendi eksiklerini fark etme, kendi dijital medya kullanım süresini sorgulama, otoritenin kendisi olduğunun bilincine varma, ebeveyn çocuk ilişkisinin ve ebeveynler arası ilişkisinin dijital bağımlılıklar ile bağlantılı olduğunu kavrama hususunda etkili olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca büyükanne ve büyükbabaların davranışlarının da dijital medya kullanımına etkisi üzerinde durmuşlardır.

Ebeveynler dijital medyayı tamamen reddetmenin çocukları internet kullanımından alıkoymak için bir çözüm olmadığını, çocukları çağa uygun yetiştirmek gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu gaye için çocukların rastgele içeriklerle değil yaşlarına uygun faydalı içeriklerle meşgul olmasının önemini kavradıklarını belirtmişlerdir:

“Hem teknolojiyi benimseyeceğiz hem de gerekli noktada direnmeyi öğreneceğiz.” (G5)

“Faydalı içeriklerden faydalanmak gerektiği zararlı içeriklerden uzak tutmak gerektiğini anladık.” (K7)

“Çocukları yazılıma yönlendirmeliyiz, çizgi film seyredeceğine ver eline pa-
ntte çizim yapsın.” (G8)

Çocuklar davranış kalıplarını çevrelerinden, büyük oranda da anne babalarından görerek edinmektedir. Dijital ebeveynlik ile anne baba tutumları arasındaki ilişkinin anlatıldığı seminerler sonrasında ebeveynler, çocuklarının dijital bağımlı bireyler olarak yetişmesinin sorumlusu olarak kendilerini görmekte ve özeleştiri yapmaktadırlar. Ebeveyn görüşleri değerlendirildiğinde çocuklarla az ve kalitesiz zaman geçirmenin, ilgi ve şefkatten mahrum bırakmanın, isteklerinin tamamına olumlu cevap vermek zorunda hissetmenin, çocuğu kendi haline bırakıp sınır koymamanın istenmedik davranışların oluşmasına sebep olduğunu anlaşılmaktadır.

“Çocuğumun nerede yanlış yaptığını değil asıl ben çocuğu nerede yanlış bıraktığımı anladım... Çocuğum bunu birdenbire kendi başına öğrenmedi ben o çocuğu oraya nasıl yalnızlıkla ittiğimi anladım.” (K8)

“Birçok şeyde kendi hatalarımı gördüm. Çocukları biz yetiştiriyoruz... Çocukların aslında bir hatası yok, biz ne verirsek onlar da bize onun karşılığını veriyorlar.” (G3)

“Aileler çocuklarına gerekli ilgiyi gösteremiyor... Çocuk o boşluğu dijital de arıyor, başka kötü arkadaşlarda arıyor...” (G5)

“10 aydır bir sıkıntımız vardı çocuk tamamen sabah kalkınca akşam yatana kadar yani 10-12 saate kadar varan bir dijital bağımlılık sıkıntımız vardı... Ben onu aslında evin içinde yok etmişim.” (K7)

Ebeveynlerin çocuklarının yaşadığı süreci tanımlamasına ve kendilerine düşen görevleri algılamasına yardımcı olan seminerler sonrasında ebeveynlerin uzun süreli dijital medya kullanımını sınırlandırmaları gerektiği konusunda hemfikir olmuşlardır.

Ebeveynlerin seminerler öncesinde çocuklarının kendilerini anlayamaya-
cağı, dijital cihazlarla vakit geçirdiği süreler üzerinde çok fazla söz haklarının

olmadığı, uyarıda bulunsalar bile yeterince etki etmeyeceği yönünde sabit görüşleri bulunmaktadır. Dijital bağımlılıkla mücadelede çocuklarına nasıl sınır koyabilecekleri, davranış problemlerini nasıl çözebilecekleri yönündeki seminerler bu düşünceleri değiştirmeyi başarmıştır.

“Videoların onu ne hale getirdiğini alıp karşıma oturup bunu konuştuğumda anladığını fark ettim. Yani anlamıyor değiller. Her şeyi anlıyorlar.” (K4)

“Otorite biziz yani merhamet işte burada gösterilmeyecek hani. Ağlar sızlar bir süre sonra tavrımızı görünce kabullenir.” (G8)

“Bizimle daha çok zaman geçirmeye çalıştığını bizimle muhabbet ettiğini yaşadığı şeyleri bizimle paylaştığını fark ettim. Çocuğun bizi aslında anladığını bizim onu anlamadığımızı ve benim onu evden aslında sildiğimi fark ettim.” (K7)

Ebeveynlerin etkili ebeveyn olmanın önemini kavradıkları, çocuk ile iletişim kurmanın, zaman ayırmanın, görev ve sorumluluklar vererek hayata dâhil olmasını sağlamanın uzun süreli dijital medya kullanımı ile mücadelede önemli adımlar olduğunu anladıkları görülmektedir. Ebeveynler kararlı bir duruş sergilediğinde 4-6 yaş aralığındaki çocukların ebeveyn kontrolündeki internet kullanımına hızlı adapte olabildikleri anlaşılmaktadır.

4-6 yaş aralığındaki çocukları kontrolsüz şekilde yeni medya ile baş başa bırakmanın çocuğa vereceği zararın farkına varan ebeveynler dijital medya araçlarının kullanımına karşı daha temkinli davranmaya başladıklarını ifade etmişlerdir:

“Telefonu verirken, sanki kötü bir şey yapıyor muyum gibi hissediyorum artık.” (G2)

“Bomba veriyordum gibi hissediyorum.” (K6)

“Çocuk yetiştirmenin ne kadar önemli ne kadar dikkat, beceri istediğini bu seminerde öğrendim.” (K8)

“Dijital bağımlılıklar konusunda Diyanet ve Milli Eğitim ortaklaşa bişeyler hazırlayabilir.” (K1)

Seminerler öncesinde sıradan kabul edilen telefon veya tabletin çocuğa verilerek vakit geçirmelerini sağlama eyleminin masum olmayan bir durum olduğu fark edilmiş, sonrasında buna uygun davranılmaya başlanmıştır. Nitekim ebeveynlerin çocuk eğitiminin hassas bir konu olduğunu anlamalarını sağlayan seminerlerde, çocukları mümkün olduğunca yeni medyadan uzak tutmanın önemi sıklıkla vurgulanmıştır.

Ebeveynlerin teknolojik gelişmeleri takip ederek dijital çağa ayak uydurması, yeni medyayı etkili kullanarak çocuklarına doğru yolu göstermesi gerekmektedir. Görüşmelerde ebeveynlerin eksikliklerini fark ederek dijital okuryazarlığın önemini kavradıkları ve kendilerini bu konuda geliştirme çabası gösterdikleri anlaşılmaktadır.

3.2.2. Ebeveynlerin Dijital Arabuluculuk Stratejileri

Ebeveynlere katıldıkları seminer programının ardından çocuklarının dijital medya kullanımında kuralları ve sınırları belirlerken nelere dikkat etmeye başladıkları sorulmuş cevaplar Tablo 8’de verilmiştir.

Tablo 8: “Çocuğunuzun Dijital Medya Kullanımında Dikkat Etmesi Gereken Kurallar ve Sınırlarla İlgili Nasıl Bir Yol İzlemeyi Planlıyorsunuz?” Sorusuna İlişkin Ebeveyn Görüşleri

Tema	Alt Tema	K 1	K 3	K 4	K 5	K 6	K 7	K 8	G 1	G 2	G 3	G 4	G 5	G 6	G 7	G 8	f
Ebeveyn Strateji Türleri	Teknik Arabuluculuk	*		*	*	*		*			*		*		*		8
	Kısıtlayıcı Arabuluculuk					*	*		*			*	*		*		6
	Aktif Arabuluculuk	*	*	*	*	*			*	*	*			*		*	10

Tablo 8 incelendiğinde ebeveynlerin dijital arabuluculuk stratejilerinin seminer sonrasında değiştiği görülmektedir. Ebeveynler aktif arabuluculuk yapmanın önemini fark ederken, izleme stratejisinin 4-6 yaş grubu için çok da uygun olmadığını fark etmişlerdir.

Ebeveynler eğitimler sırasında çocukları internet ortamında yalnız bırakmanın sakıncalarını fark etmiş, çocukları ile iletişim kurarken, sınır koyarken nasıl konuşmaları gerektiğini kavramışlardır. Videoları çocukları ile seçerek izlediklerini, izlerken sorular sorarak çocuklarının dikkatini zinde tutmaya çalıştıklarını ve uzun süreli kullanımın sağlığa zararlı olduğunu çocukları ile paylaştıklarını ifade etmişlerdir. Ebeveyn görüşlerine bakıldığında çoğunun aktif arabuluculuk stratejisini benimsemeye başladığı, çocuklarını dijital medya araçları ile kontrolsüz bir şekilde yalnız bırakmadıkları anlaşılmaktadır.

“Öncelikle kural koymakla başladım kapımıza resimler çizip astık. Televizyonun ve telefonun zararlarından bahsetmeye başladım. Onun vaktini çok aldığından gözlerine zarar verdiği için onun anlayacağı şekilde anlattım.” (G6)

“Önceden çocuğumu bırakıp işimi yapmak istiyordum ama şimdi çocuğumu telefonla kesinlikle baş başa bırakmıyorum ne yapıyor, ne ediyor onu takip ediyorum. Bir de zihnini dağıtmak için orada araya giriyorum. Aynı öğrendiğim şeyleri uyguluyorum.” (K3)

“Telefon süresini şöyle ona anlatıyorum. Ona sağlığına vereceği zararı anlatıyorum onun psikolojisini, ona uygun olmayacağını anlatarak. Çocuğum anlıyor bunları.” (G2)

Ebeveyn görüşleri değerlendirildiğinde her bir ebeveynin kendisini farklı alanlarda geliştirdiği görülmektedir. Özellikle geleneksel medyayı aktif kullanıp dijital medya araçlarından uzak olan ebeveynler, internet tarayıcılarındaki kısıtlı modları, 13 yaş altı çocukların internette denetlenebilmesine olanak sağlayan Family Link vb. uygulamaları seminerler sırasında öğrenmişlerdir. Böylece tarayıcılarındaki modları değiştirerek çocuklarının yaşlarına uygun olmayan videolarla karşılaşmasını engelleyebilmişlerdir.

“Mesela ben internette kısıtlı modun ne olduğunu bilmiyordum. Hep izledikleri videolar sürekli karşlarına çıkıyordu. Ben burada kısıtlı modu öğrenince o izlediği kötü şeyler tekrar çıkmamaya başladı.” (G3)

“Telefona Family Link uygulaması yükleyerek kısıtlamalar yaptım.” (G7)

Ebeveynlerle yapılan seminerler sonrası görüşmelerden, ebeveynlerin dijital araçlar yoluyla küçük yaşlardaki çocukların çok daha fazla risk altında bulunduğu konusunda bir farkındalık oluştuğu anlaşılmaktadır. Seminerler sonrası bazı ebeveynlerin çocuklara telefon, tablet verirken daha seçici davrandıkları ve belli kurallara bağladıkları görülmektedir.

“Eskiden mesela çok sınırlayamıyordum burada aldığım bilgiler beni bayağı bir korkuttu demek bunları izletmemem gerekiyor dedim. Onlara bir sınırlama getirdim, sınırı öğrendik burada.” (G4)

“Benim 4 yaşındaki kızım çok telefon tablet bağımlıydı. Ona burada aldığım eğitimlerle biraz daha sınır koydum işte alarm kurdum, saat kurdum ve onu şu an uyguluyorum çok memnun kaldım.” (G1)

“Süresi bitince getirmesini istiyorum, baştan biraz ağıladı ama artık alıştı.” (K8)

Ebeveynlerin verdikleri bu cevaplardan anne babalara yönelik bilgilendirmelerin sıklıkla yapılmasının faydalı olacağı anlaşılmaktadır.

3.2.3. Seminerler ile İlgili Öneriler

Ebeveynlere sorulan katıldığınız seminerler ile ilgili önerileriniz nelerdir sorusuna ilişkin cevaplar Tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9: “Katıldığınız Seminerler ile İlgili Önerileriniz Nelerdir?” Sorusuna İlişkin Ebeveyn Görüşleri

Tema	Alt Tema	K 1	K 3	K 4	K 5	K 6	K 7	K 8	G 1	G 2	G 3	G 4	G 5	G 6	G 7	G 8	f
Ebeveynlerin Önerileri	MEB ile Ortak Seminerler	*			*	*	*	*		*	*		*	*		*	10
	DİB Dijital Bağımlılıklar Konusunda Daha Fazla Seminer Düzenlemeli		*						*			*			*	*	5
	Seminerler Yaygınlaştırılmalı	*	*		*		*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	12
	Aile İçi İlişkiler ile İlgili Seminerler		*	*		*	*				*		*		*	*	8

Ebeveynler proje kapsamında düzenlenen seminerlerden memnun kaldıklarını belirtmişlerdir. Seminerlerin farklı konularla zenginleştirilmesini ve yaygınlaştırılmasını önermişlerdir. Dijital bağımlılıklar ile ilgili almış oldukları seminerlerin MEB ile ortaklaşa yapılarak çocuklara ve gençlere de ulaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir.

4. Tartışma

Araştırma uzun saatler dijital medya içeriklerine maruz kalan 4-6 yaş çocukların ilgi duyduğu içerikleri, dijital medyaya yönelme sebeplerini, dijital medyanın çocuklar üzerindeki etkilerini ve bu konuda ebeveynlerin davranışlarını ortaya koymuş, Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele seminerlerine katılan ebeveynlerin seminerler hakkındaki görüşlerine odaklanmıştır. Erken çocuklukta dijital medya kullanımı, oyun bağımlılığı, dijital ebeveynlik ve ebeveyn stratejileri hakkındaki literatür incelendiğinde bu araştırmadan elde edilen sonuçları destekleyen bulgulara ulaşılmıştır.

Araştırmaya katılan ebeveynler pandemi sonrası yayımlanan benzer çalışmalarda da vurgulandığı gibi çocuklarının üç saat ve üzeri medya cihazlarına maruz kalmasını pandemi dönemindeki eve kapanmalara bağlamaktadır. ²¹

21 Mehmet Başaran – Ayşe Belgin Aksoy, “Anne-Babaların Korona-Virüs (COVID-19) Salgını Sürecinde Aile Yaşantılarına İlişkin Görüşleri”, *The Journal of International Social Reserch* 13 (2020), 675; Necla Tuzcuoğlu vd., “Pandemi Döneminde Okul Öncesi Dönem Çocukları ve

Bu süre zarfında çocuklar Aksoy, Kılıç ve arkadaşları, Bulut, İnce, Mustafaoğlu ve Yasacı tarafında yapılan araştırmada da ortaya konduğu gibi internete bağlı olmak istemekte, YouTube'da ve TikTok'ta video izlemekte veya dijital oyun oynamaktadır.²² Bu kadar uzun süre zararlı içeriklerle meşgul olan bir çocuğun fiziksel ve ruhsal açıdan olumsuz etkilere açık hale geldiği görülmektedir. Ayrıca kontrol dışı maruz kalınan içerikler psikolojik ve sosyal bakımdan da çocuğa zarar vermektedir. Araştırmada benzer çalışmalarda olduğu gibi çocukların dijital medya kullanımı ile ebeveyn davranışları arasında bağlantı olduğu ortaya konmuştur.²³ Ebeveynlerin çocuklarına dijital araçlar konusunda nasıl yaklaşacaklarını, nasıl bir yöntem uygulayacaklarını bilemediklerini dijital araçları bir kaçış yolu olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Ebeveynlerin çocuk gelişimindeki bu pasif yaklaşımı, dijital medyanın çocuk üzerindeki otoriter gücünün artmasına ve ebeveyn rolünü üstlenmesine sebep olmaktadır. Dijital medya, değer aktarımı, dil gelişimi, din eğitimi gibi birçok konuda nüfuzunu arttırarak ebeveyn eksikliğinden kaynaklanan bütün boşlukları doldurmaktadır. Bu bağlamda yalnızlaşan ve gerçek dünyadan uzaklaşan çocukların ilerleyen yaşlarda daha büyük krizlerle yüzleşmesi muhtemeldir.²⁴

Araştırmaya katılan ebeveynlerin bir kısmı çocuklarının müstehcen bir görüntü ile karşılaşmadığı veya izlediği videodaki argo sözcükleri günlük yaşantılarında kullanmadıkları sürece YouTube ve TikTok videosu izlemelerini bir sorun olarak görmemektedir. Üretilen içeriklerin kontrol edilmediği çeşitli

Annelerinin Psikososyal Açıdan Etkilenme Durumunun Anne Görüşleri Doğrultusunda İncelenmesi", *Temel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2021), 7-8; Saniye Selin Döğer – Fatma Elif Kılınc, "Okul Öncesi Dönemdeki Çocukların Covid-19 Pandemisinde Ev Karantinası Yaşantısı", *Türkiye Sağlık Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2021), 8.

- 22 Sümeyye Aksoy, "Akıllı Cihazların Ebeveynler Tarafından Çocuk Bakımında Bir Bakıcı Olarak Kullanılması: Nitel Bir Araştırma", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/11 (2020), 236; Ayhan Bulut, "Okul Öncesi Öğrencilerinin Teknoloji Kullanımlarına İlişkin Alışkanlıklarının Gelişim Özellikleri Üzerindeki Etkileri", *Eğitimde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 1/1 (Aralık 2018), 57; Ahmet Osman Kılıç vd., "Exposure to and Use of Mobile Devices in Children Aged 1-60 Months", *European Journal of Pediatrics* 178/2 (2019), 225; Rüstem Mustafaoğlu – Zeynal Yasacı, "Dijital Oyun Oynamanın Çocukların Ruhsal ve Fizik Sağlığı Üzerine Olumsuz Etkileri", *Bağımlılık Dergisi* 19/3 (2018), 55; Gülsüm İnce, *Okul Öncesi Dönem Çocuğuna Sahip Ailelerin "Dijital Oyun ve Çocuk" Aile Eğitimi Programı Öncesi ve Sonrası Görüşlerinin İncelenmesi* (Pamukkale: Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 32.
- 23 Ellen Wartella vd., "Parenting in The Age of Digital Technology", 22-23; Osman Kılıç vd., "Exposure to and Use of Mobile Devices in Children Aged 1-60 Months", 226; Aksoy, "Akıllı Cihazların Ebeveynler Tarafından Çocuk Bakımında Bir Bakıcı Olarak Kullanılması: Nitel Bir Araştırma", 238; Bulut, "Okul Öncesi Öğrencilerinin Teknoloji Kullanımlarına İlişkin Alışkanlıklarının Gelişim Özellikleri Üzerindeki Etkileri", 59.
- 24 Bulut, "Okul Öncesi Öğrencilerinin Teknoloji Kullanımlarına İlişkin Alışkanlıklarının Gelişim Özellikleri Üzerindeki Etkileri", 59; Eslem Gözde Fide – Özkan Sapsağlam, "Youtube Yayıncılarının Çocukların Kimlik İnşa Süreçlerine Yansımaları", *Türkiye Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2020), 203-206.

uygulamalarda çocukların nasıl bir video ile karşılaşacakları meçhuldür. Ayrıca çocukların korunması gereken sadece video içerikleri değil aynı zamanda videoların arasına giren reklamlar ve yorumlara bırakılan tıkladığında doğrudan belirli bir sayfaya yönlendiren URL'lerdir. Ebeveynlerin reklam görüntülerini ve çocuklara uygun olmayan görüntüler içerebilecek URL'leri dikkate almadıkları anlaşılmaktadır. Bu bulgu Alshamrani ve arkadaşları, Özsoy ve Atılğan'ın araştırması ile desteklenmektedir.²⁵ Ebeveyn görüşlerinden elde edilen telefon veya tableti elinden alınan çocukların ağladığı, hırçınlaştığı, saldırganlaştığı ve öfke nöbeti geçirdiği bilgisi Park ve Park, Sapsağlam ve İnce'nin araştırmaları ile benzerlik göstermektedir.²⁶

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele seminerleri sonrasında ebeveynlerde çocukların dijital medya kullanım süresi, içerik tercihi ve çocuklara yaklaşım stratejileri konusunda farkındalık oluştuğu görülmektedir. Ayrıca seminerlerden sonra ebeveynlerin dijital okuryazar olmanın önemini kavradıkları anlaşılmaktadır. Bu durum aslında dijital medya kullanımı konusunda doğru bir rehberlik ile ebeveynlerin kontrol gücünü kazanabileceğini göstermektedir. Dijital medya bağımlılığının çocuk ve ebeveyn üzerindeki negatif etkisinin görünür kılınması, vicdani ve akli açıdan veliyi ikna ederken çözüme biraz daha yakınlaştırmaktadır. Çocuğun doğası itibarıyla zayıf ve kendi yönünü bulamayacak bir durumda olduğunun fark edilmesi, onun tamamen serbest bırakılması yerine dijital medyayla ilişkisinde denetleme mekanizmalarının benimsenmesine sebep olacaktır. Seminerler sonrasında ebeveynler özeleştiri yaparak çocuklarının uzun saatler internet ortamında vakit geçirmek istemesi ile kendi internet kullanımları ve çocuklarına davranışları arasında ilişki olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bulgular Kay, İnce, Toran ve arkadaşları, Akkoyunlu ve Tuğrul'un çalışmaları ile benzerlik göstermektedir.²⁷ Seminerler sonrasında ebeveynler

25 Sultan Alshamrani vd., "Hiding in Plain Sight: A Measurement and Analysis of Kids' Exposure to Malicious URLs on YouTube", *IEEE/ACM Symposium on Edge Computing* (2020), 324-326.; Duygu Özsoy – Sait Sinan Atılğan, "Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki 0-8 Yaş Grubu Çocukların İnternet Kullanımı ve Bu Kapsamda Ebeveyn Arabuluculuğu: Nitel Bir Araştırma", *Selçuk İletişim* 11/2 (2018), 115; Aksoy, "Akıllı Cihazların Ebeveynler Tarafından Çocuk Bakımında Bir Bakıcı Olarak Kullanılması: Nitel Bir Araştırma", 120.

26 Fide – Sapsağlam, "Youtube Yayıncılarının Çocukların Kimlik İnşa Süreçlerine Yansıması", 203-206; Aksoy, "Akıllı Cihazların Ebeveynler Tarafından Çocuk Bakımında Bir Bakıcı Olarak Kullanılması: Nitel Bir Araştırma", 241; Cheol Park - Ye Rank Park, "The Conceptual Model on Smart Phone Addiction Among Early Childhood", *International Journal of Social Science and Humanity* 4/2 (2014), 148; İnce, "Okul Öncesi Dönem Çocuğuna Sahip Ailelerin "Dijital Oyun ve Çocuk" Aile Eğitimi Programı Öncesi ve Sonrası Görüşlerinin İncelenmesi", 61.

27 Mehmet Toran vd., "Çocukların Dijital Oyun Kullanımına İlişkin Annelerin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Kef Dergi* 24/5 (2016), 2273; Buket Akkoyunlu – Belma Tuğrul, "Okulöncesi Çocukların Ev Yaşantısındaki Teknolojik Etkileşimlerinin Bilgisayar Okuryazarlığı Becerileri Üzerindeki Etkisi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23 (2002), 18; İnce, "Okul Öncesi Dönem Çocuğuna Sahip Ailelerin "Dijital Oyun ve Çocuk" Aile Eğitimi Programı Öncesi

çocuklarını denetleme stratejisi olarak aktif arabuluculuk, kısıtlayıcı arabuluculuk ve teknik arabuluculuğu tercih etmeye başlamışlar, çocukların yaşlarının küçük olması sebebiyle izleme arabuluculuğu tamamen bırakmışlardır.

Seminerler öncesinde ebeveynler, çocuklarını sınırlandırmakta ve denetlemede güçlük çektikleri için genellikle dijital medyanın zararlı yönlerine dikkat çekmişlerdir. Özsoy ve Atılgan tarafından yapılan çalışmada da dijital ebeveynlik hakkında bilgisi olmayan ebeveynler benzer şekilde internetin riskli yanlarına vurgu yapmışlardır.²⁸ Seminerler sonrasında yapılan görüşmede ise dijital medyanın faydalı yönlerine de vurgu yapılmış ve ebeveynler gözetiminde çocukların istifadesine sunulması gerektiği belirtilmiştir.

5. Sonuç ve Öneriler

Erken çocuklukta uzun süreli dijital medya kullanımı, çocuklar üzerindeki etkileri, dijital medya kullanımına sebep olan faktörler, dijital medya kullanımı karşısında ailelerin davranışları, ebeveyn arabuluculuğu stratejileri ve 4-6 yaş aralığındaki çocukların ebeveynlerinin katıldığı *Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele Seminerleri* sonrasında ebeveynlerin görüşlerine yer verilen araştırmada dijital okuryazarlık ve dijital ebeveynlik merkezli seminerlerin dijital bağımlılıklarla mücadelede önemli bir basamak olduğu sonucuna varılmıştır. Seminerler öncesinde orta dereceli medya kullanıcısı ve medya merkezli olan ailelerin seminerler sonrasında medyayı zayıf kullanan aileler gibi günlük dijital medya kullanımını en aza indirmeye çalıştıkları tespit edilmiştir. Çocukların uzun süreli dijital medya kullanımlarının ebeveyn kaynaklı olduğunu, konfor alanlarından çıkmak istemeyen ebeveynlerin çocuklarını dijital cihazlarla baş başa bıraktığını söylemek mümkündür. Dijital okuryazarlık ve dijital ebeveynlik merkezli seminerleri almadan önce ebeveynlerin dijital medyanın zararları hakkında kapsamlı bir bilgiye sahip olmadıkları, sadece çocukları uzun süre vakit geçirdiği için rahatsızlık hissettikleri görülmüştür. Eğitimler öncesinde çocuklarının tek başına internet ortamında bulunmasında sakınca görmeyen ebeveynlerin eğitimler sonunda geçmişte çocuklarını kontrolsüz şekilde dijital medya içeriklerine teslim ettikleri için pişmanlık duydukları ortaya konmuştur. Dijital okuryazarlığın artması ile internetin doğru kullanıldığında fayda sağlayabileceği düşüncesi gelişmiştir. Dijital medya ile mücadele ederken çocuklara nasıl sınır koyulabileceğini bilmeyen ebeveynlerin uzun süreli dijital medya kullanımının artmasına sebep ol-

ve Sonrası Görüşlerinin İncelenmesi", 62; Mehmet Akif Kay, *Erken Çocuklukta Dijital Oyun Bağımlılığının Yordayıcıları Olarak; Dijital Ebeveynlik, Aile İçi İlişkiler ve Sosyal Yeterlilik* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 84.

28 Özsoy - Atılgan, "Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki 0-8 Yaş Grubu Çocukların İnternet Kullanımı ve Bu Kapsamda Ebeveyn Arabuluculuğu: Nitel Bir Araştırma", 120.

duğu anlaşılmıştır. Seminerler sonrasında çocukların dijital medya kullanımına sınır koyulması ve denetlenmesi hususunda aktif arabuluculuk ve teknik arabuluculuk stratejilerinin arttığı, izleme stratejisinden de tamamen vazgeçildiği tespit edilmiştir. Bu stratejinin tercih edilmemesi çocukların yaşlarına uygunluğu ile doğrudan ilgilidir.

Dijital bağımlılıklarla mücadele edebilmek için ebeveynlerin Milli Eğitim Bakanlığı, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Sağlık Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Yeşilay vb. kurumlar bünyesinde verilen eğitimlerle bilgilendirilmesi önem arz etmektedir. Bu eğitimlerde ebeveynlere uzun süreli dijital medya kullanımının bir bağımlılık türü olduğu vurgulanmalı, bu bağımlılığın ortaya çıkmadan tedbir alınması gerektiği aktarılmalıdır. Özellikle çocuğun doğumuyla birlikte belli bir süre aile ile irtibat halinde olan ve çeşitli konularda yetişkin eğitimleri düzenleyen aile sağlığı merkezlerinde ve okullarda bu konunun üzerinde durulmalıdır. Diğer yandan toplumun tamamına ulaşabilmek amacıyla dijital okuryazarlık ve dijital ebeveynlik hakkında kısa videolar çekilmeli, sosyal medyada yayınlanmalı, televizyonun en yoğun izlendiği saatlerde TV kanallarında zorunlu yayın olarak gösterilmelidir.

Kaynakça

- Akkoyunlu, Buket – Tuğrul, Belma. “Okulöncesi Çocukların Ev Yaşantısındaki Teknolojik Etkileşimlerinin Bilgisayar Okuryazarlığı Becerileri Üzerindeki Etkisi”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23 (2002), 12-21.
- Aksoy, Sümeyye. “Akıllı Cihazların Ebeveynler Tarafından Çocuk Bakımında Bir Bakıcı Olarak Kullanılması: Nitel Bir Araştırma”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/11 (2020), 231-243.
- Alshamrani, Sultan vd., “Hiding in Plain Sight: A Measurement and Analysis of Kids’ Exposure to Malicious URLs on YouTube”. *IEEE/ACM Symposium on Edge Computing* (2020), 324-326.
- Aslan, Alper. *Türkiye’de Çocukların Güvenli İnternet Kullanımında 2010-2015 Yılları Arasındaki Değişimler ve Uygulamaların Yansımaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Başaran, Mehmet – Aksoy, Ayşe Belgin. “Anne-Babaların Korona-Virüs (COVID-19) Salgını Sürecinde Aile Yaşantılarına İlişkin Görüşleri”. *The Journal of International Social Reserch* 13 (2020), 668-678 <https://doi.org/10.17719/jisr.10589>
- Blum-Ross, Allica - Livingstone, Sonia. *Families and Screen Time: Current Advice and Emerging Research*. Media Policy Brief 17. London: Media Policy Project, London School of Economics and Political Science, 2016.
- Bulut, Ayhan. “Okul Öncesi Öğrencilerinin Teknoloji Kullanımlarına İlişkin Alışkanlıklarının Gelişim Özellikleri Üzerindeki Etkileri”. *Eğitimde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 1/1 (Aralık 2018), 52-69.
- Clark, Lynn Schofield. “Parental Mediation Theory for the Digital Age”. *Communication Theory* 21/4 (2011), 323-343. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2011.01391.x>
- Çakır, Mukaddes vd. “Çocuklarda Dijital Bağımlılık: Ebeveynlerle Nicel Bir Araştırma”. *E-ICEESS* (2021), 71-93.

- Çelik, Ebru. *Çocuklarda Dijital Bağımlılığın Öncülleri ve Ardılları: Bir Metasentez Çalışması*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Dilci, Tuncay vd. "0-12 Yaş Aralığındaki Çocukların Dijital Bağımlılık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre Belirlenmesi (Sivas İli Örneklemi)". *Tarih Okulu Dergisi* 12 (2019), 122-142.
- Döğner, Saniye Selin – Kılınç, Fatma Elif. "Okul Öncesi Dönemdeki Çocukların Covid-19 Pandemisinde Ev Karantinası Yaşamları". *Türkiye Sağlık Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2021), 1-14.
- Fide, Eslem Gözde – Sapsağlam, Özkan. "Youtube Yayıncılarının Çocukların Kimlik İnşa Süreçlerine Yansımaları". *Türkiye Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2020), 199-210.
- Gejun Huang vd. "Fall-Behind Parents The Influential Factors on Digital Parenting Self-Efficacy in Disadvantaged Communities". *American Behavioral Scientist* 62/9 (2018), 1186-1206.
- Genç, Zülfü. "Parents' Perceptions about the Mobile Technology Use of Preschool Aged Children". *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 146 (2014), 55-60.
- Geray, Haluk. *İletişim ve Teknoloji: Uluslararası Birikim Düzeninde Yeni Medya Politikaları*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2003.
- Haddon, Leslie - Livingstone, Sonia. *EU Kids Online: National Perspectives*. The London School of Economics and Political Science, 2012.
- Yurdakul, Işık Kabakçı vd. "Dijital Ebeveynlik ve Değişen Roller". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/4 (2013), 883-896.
- İnce, Gülsüm. *Okul Öncesi Dönem Çocuğuna Sahip Ailelerin "Dijital Oyun ve Çocuk" Aile Eğitimi Programı Öncesi ve Sonrası Görüşlerinin İncelenmesi*. Pamukkale: Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kaşıkçı, Duygu Nazire vd., "Türkiye ve Avrupa'daki Çocukların İnternet Alışkanlıkları ve Güvenli İnternet Kullanımı". *Eğitim ve Bilim* 39/171 (2014), 230-242.
- Kay, Mehmet Akif. *Erken Çocuklukta Dijital Oyun Bağımlılığının Yordayıcıları Olarak; Dijital Ebeveynlik, Aile İçi İlişkiler ve Sosyal Yeterlilik*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kılıç, Ahmet Osman vd. "Exposure to and Use of Mobile Devices in Children Aged 1-60 Months". *European Journal of Pediatrics* 178/2 (2019), 221-227. <https://doi.org/10.1007/s00431-018-3284-x>
- Manap, Abdullah – Durmuş, Emine. "Dijital Ebeveynlik Farkındalığının Aile İçi Roller ve Çocukta İnternet Bağımlılığına Göre İncelenmesi". *e-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2021), 141-156. <https://doi.org/10.19160/ijer.837749>
- Mustafoğlu, Rüstem – Yasacı, Zeynal. "Dijital Oyun Oynamanın Çocukların Ruhsal ve Fizik Sağlığı Üzerine Olumsuz Etkileri". *Bağımlılık Dergisi* 19/3 (2018), 51-58.
- Ofcom, *Children and Parents: Media Use and Attitudes Report 2020-21*. Erişim 22 Eylül 2022.
- Özsoy, Duygu - Atılğan, Sait Sinan. "Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki 0-8 Yaş Grubu Çocukların İnternet Kullanımı ve Bu Kapsamda Ebeveyn Arabuluculuğu: Nitel Bir Araştırma". *Selçuk İletişim* 11/2 (2018), 96-125. <https://doi.org/10.18094/josc.415323>.

- Palfrey, John - Grasser, Urs. *Born Digital, Understanding The First Generation of Digital Natives*. Newyork: Basic Books, 2008.
- Park, Cheol - Park, Ye Rank, "The Conceptual Model on Smart Phone Addiction Among Early Childhood". *International Journal of Social Science and Humanity* 4/2 (2014), 147-150. <https://doi.org/10.7763/IJSSH.2014.V4.336>
- Sallayıcı, Zeynep - Yöndem, Zeynep. "Çocuklarda Bilgisayar Oyun Bağımlılığı Düzeyi ile Davranış Problemleri Arasındaki İlişki". *Bağımlılık Dergisi* 21/1 (2020), 13-23.
- Şimşek, Esra - Yılmaz Karakuş, Türkan. "Türkiye’de Yürütülen Dijital Oyun Bağımlılığı Çalışmalarındaki Yöntem ve Sonuçların Sistematik İncelemesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 28/4 (2020), 1851-1866.
- Strasburger, Victor C. vd., "A Children, Adolescents, and the Media". *Pediatrics* 132/5 (2013), 958–961. <https://doi.org/10.1542/peds.2013-2656>
- Toran, Mehmet vd. "Çocukların Dijital Oyun Kullanımına İlişkin Annelerin Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Kef Dergi* 24/5 (2016), 2263-2278.
- Tuzcuoğlu, Necla vd. "Pandemi Döneminde Okul Öncesi Dönem Çocukları ve Annelerinin Psikososyal Açından Etkilenme Durumunun Anne Görüşleri Doğrultusunda İncelenmesi". *Temel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2021), 1-13. <https://doi.org/10.29228/mutead.1>.
- Ólafsson, Kjartan vd. *Children’s Use of Online Technologies in Europe: A Review of the European Evidence Base* The London School of Economics and Political Science, 2014.
- Wartella, Ellen vd. "Parenting in the Age of Digital Technology". *Northwestern University’s Center on Media and Human Development*. Northwestern University, 2014.
- Yaman, Nihal Dulkadir. *Çocukların Bakış Açısıyla İnternet Kullanımlarına İlişkin Ebeveyn Arabuluculuğunun İncelenmesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Ekler

Ek 1: Mülakat Yapılan Ebeveynlere Ait Bilgiler

Tablo 10: Mülakat Yapılan Ebeveynlere Ait Bilgiler

Kodu	Yaşı	Mezuniyeti	Çocuk Sayısı	Araştırmaya konu olan çocuğun cinsiyeti	Günlük Dijital Medya Kullanımı
K1	26	Lise	1	Kız	4 saat ve üzeri
K2	41	Lise	4	Kız	3 saat ve üzeri
K3	36	Lise	3	Kız	3 saat ve üzeri
K4	26	Üniversite	2	Kız	3 saat ve üzeri
K5	29	Üniversite	3	Erkek	3 saat ve üzeri
K6	32	Üniversite	1	Kız	3 saat ve üzeri
K7	39	Lise	5	Erkek	4 saat ve üzeri
K8	30	Lise	2	Erkek	4 saat ve üzeri

Ek 2: Odak Grup Görüşmesi Yapılan Ebeveynler**Tablo 11: Odak Grup Görüşmesi Yapılan Ebeveynler**

Kodu	Yaşı	Mezuniyeti	Çocuk Sayısı	Araştırmaya konu olan çocuğun cinsiyeti	Günlük Dijital Medya Kullanımı
K1	26	Lise	1	Kız	4 saat ve üzeri
K3	36	Lise	3	Kız	3 saat ve üzeri
K4	26	Üniversite	2	Kız	3 saat ve üzeri
K5	29	Üniversite	3	Erkek	3 saat ve üzeri
K6	32	Üniversite	1	Kız	3 saat ve üzeri
K7	39	Lise	5	Erkek	4 saat ve üzeri
K8	30	Lise	2	Erkek	4 saat ve üzeri
G1	38	Lise	2	Erkek	4 saat ve üzeri
G2	33	Lise	1	Kız	3 saat ve üzeri
G3	45	Üniversite	3	Kız	3 saat ve üzeri
G4	26	Üniversite	2	Kız	En fazla 2 saat
G5	36	Üniversite	1	Erkek	3 saat ve üzeri
G6	31	Üniversite	3	Erkek	3 saat ve üzeri
G7	39	Lise	2	Erkek	En fazla 2 saat
G8	33	Üniversite	2	Kız	En fazla 2 saat



Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele Projesi Kapsamında Ebeveynlerin Çocuklarının Dijital Medya Kullanımına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi

Hatice Ayar

Diyamet İşleri Başkanlığı
haticeayar83@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2259-2567>

Nurgül Bulut

İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Ana Bilim Dalı
nurgul.bulut@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3738-6416>

Zehra Gelici

Diyamet İşleri Başkanlığı
zehra3773@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0622-5062>

Makale Bilgi Formu

Yazarların Katkıları

Makaleye Hatice Ayar %40, Nurgül Bulut %30 ve Zehra Gelici %30 katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazarlar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu çalışma, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı tarafından desteklenen 2022062710 nolu "Dijital Bağımlılıkla Mücadelede Çocuklar Kursu Aileler Semineri" isimli projesinin ürünüdür. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu başkanlığı tarafından 14.10.2022 tarihli 2022/384 karar numaralı etik kurul izni ile yürütülmüştür.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele Projesi Kapsamında Ebeveynlerin Çocuklarının Dijital Medya Kullanımına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

الإيقاع في القرآن وأشكاله

Kur'ân'da Ritim ve Şekilleri

Rhythm in the Qur'ân and its Forms

Sihan Mohammed

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Ana Bilim Dalı – Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of
Arabic Language and Rhetoric.

smohammed@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5243-4885>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24/05/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

Atıf/Citation: Mohammed, Sihan. "Rhythm in the Qur'ân and its Forms". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 35-54. <https://doi.org/10.17335/sa-kaifd.1246383>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



ملخص

منحت الإيقاعية التي اختص بها القرآن، سامعه لذةً، وقاربه شغفاً، ومدبره حيرةً وضعفاً وشوقاً. انصب تركيز البحث على ضروب الإيقاعية، ماهيتها، وتكوينها، وحقيقة تمثّلها في الأساليب القرآنية، كنوع من أنواع تجديد رؤية وإدراك الخطاب القرآني. لهذا فقد أتبع البحث منهج التوصيف لهذه الأشكال بتبنيهاً وتوضيحها، ومن ثم تأكيدها بأمثلة من آيات الذكر الحكيم، وتحليلها من خلال استنباط الروابط التي جعلت الإيقاع يث المعنى على نحو مختلف. حيث بدأ بالإشارة لدور إيقاعيات الآيات في الالتفات إلى الإعجاز الصوتي فيه، قبل أن يعرض الأنواع الأساسية لهذه الإيقاعية وبيان ما ارتكزت عليه الدراسة لدعم فكرة وجودها في الآيات. تمحورت هذه الدراسة حول بيان أشكال الإيقاعية القرآنية، بدءاً من إيقاع البديع، مروراً بالإيقاعية الإيجائية، وانتهاءً بالإيقاعية المقطعية، وذلك من خلال توصيف كل شكل منها، والبحث عنه بين كلمات وتركيب وأساليب مع أنّها كانت مستخدمة إلا أن القرآن بعظمته جعلها تنفرد بإبداع وتمييز. والالتفات إلى النقاط التأثيرية للإيقاع وبيان انعكاس هذا الأثر على المعنى. وقد بينت البحث أنّ الإيقاع يجعل الانفعال يبلغ ذروته، ليظهر المعنى متجسداً بشكل ألفاظ، وهذا التجسيد يمثل قوة الأداء في إظهار الغاية الدقيقة من اختيارات الألفاظ ضمن سياقات معينة، ومن خلال أساليب بديعية متنوعة، ومتلونة بالمعاني النفسية. فالمعاني قد ازدادت مع الإيقاعية وضوحاً ولعناً، وسهّل وصولها إلى القلب والعقل. كلمات مفتاحية: اللغة العربية وبلوغتها، الإيقاع في القرآن، العروض، أشكال الإيقاع.

Öz

Bu çalışma bu ritimselliğin türlerine, mahiyetine, oluşumuna ve Kur'ân üsluplarında nasıl ortaya çıktığına yoğunlaşmaktadır. Kur'ân'ın ritimselliğindeki yaratıcılığı, temeyyüzü ve güzelliği, yeni bir bakış açısı ve farklı bir anlayışla ele almaya çalışmaktadır. Araştırmamız söz konusu ritimselliğin türlerini açıklığa kavuşturma ve netleştirmede betimleme yöntemini izlemiştir. Daha sonra da Yüce Kur'ân'dan örnekler vererek bunları vurgulamış ve ritmin farklı şekillerde manaya sirayet etmesini sağlayan bağlaçları ortaya çıkararak tahlil etmiştir. Şöyle ki - söz konusu ritimsellikteki temel türleri arz etmeden ve bu çalışmanın yoğunlaştığı, ayetlerde ritim bulunduğu fikrini destekleyen kuralları açıklamadan önce- Kur'ân ayetlerinde bulunan ritimselliğin sessel mucizeye dikkat çekmedeki rolüne atıfta bulunmuştur ki bunun manayı açıklamadaki rolünü ortaya koyabilsin. Bu araştırma bedî ritmi ile başlayarak, duygusal ritme, oradan da hece ritmine kadar Kur'ân'ın ritimselliğinin şekillerini açıklamaya yoğunlaşmıştır. Bu da söz konusu tüm ritimlerin betimlenmesi ve aslında zaten var olan ve kullanımda olan, ancak Kur'ân'ın azâmeti ile eşsiz hale getirdiği harfler, kelimeler, cümleler ve üsluplar arasında araştırılması, ritmin etkileyici noktalarına ve bu etkinin mana üzerindeki yansımalarına değinmek yoluyla yapılmıştır. Araştırma, bu ritmin manayı kelimeler halinde somutlaştırarak duyguyu nasıl doruğa çıkardığını açıklamıştır. Belli bağlamlarda belli lafızların seçilmesi ve psikolojik anlamlarla renklendirilmiş bedî üsluplar kullanılması yoluyla yapılan bu somutlaştırma, amacı ifade etmedeki yüksek performans gücünün göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Kur'ân'da Ritim, Performanslar, Ritim Formları.

Abstract

The Qur'anic rhythmicity, represented in the intonations of the music emitted in folds of the Great Qur'ân came as the basis for the passion for recitation and listening pleasure. Although there have been several studies on this subject, the focus of the research has been on rhythmic forms: What they are, their composition, and the effect of their representation in Qur'anic styles as a kind of renewed vision, understanding, and perception of Qur'anic discourse. The research, therefore, followed the approach of characterizing these forms and analyzing them by devising the bonds that made the rhythm spread meaning differently. It began by referring to the role of music provided by the rhythms of the Qur'anic verses in paying attention to the vocal miracle, next presents the basic types of this rhythm and shows the foundations of this study that support the idea of its presence in the verses, to highlight its role in clarifying the meaning. This study focused on illustrating the forms of rhythm, ranging from the splendid through the rhythm of the suggestive rhythm, and ending with the syllabic rhythm, by describing each form and searching for it between letters, words, structures, and methods. Besides, it pays attention to rhythm's effects and indicates its reflection on meaning. The research has shown that the rhythm makes emotion peak, showing meaning embodied in terms. This embodiment represents the power of performance in demonstrating the exact purpose of speech choices within specific contexts and through various exquisite styles colored in psychological meanings.

The importance and objectives of the research Rhythm are directly related to the different connotations it generates. Phonetic formations are activities and interactions between meanings. The sound structure, an essential element in the Holy Qur'ân, is one of the elements that form

the rhythm in the structure of the verses of the Qur'an. Its interaction with other elements contributes to shaping the Qur'anic discourse with its creative vision and artistic and aesthetic dimensions while showing verbal consistency, collecting homogeneous words, and linking words. Common and synonymous in one sentence is something that avoids the language, and we find it common in the language of the Qur'an to the maximum extent, to give it a harmonious rhythm distinct from the rhythm of poetry among the Arabs, and this is what attracted them to it and prompted them to pay attention to what it conveyed to them.

The research aims to explain the importance of rhythm in the verses of the Holy Qur'an, in addition to highlighting the relationship between rhythm, meaning, and context in the texts of the Qur'an, and its role in making this rhythm an element of the Qur'anic miracle, as it has thus denoted a distinct Qur'anic rhythm that made it that strange phenomenon that characterizes the Qur'an in paving his letters and arranging his words in order without every arrangement and system used by people in their speech.

Previous studies: The interest in the rhythm of the Qur'an as part of a whole appeared in their talk about the miraculosity of the Qur'an according to al-Rumani, al-Khattabi, al-Askari, al-Baqalani, al-Jurjani, al-Sakaki, and al-Zamakhshari, through his interest in the phonetic beauty of the Holy Qur'an in terms of application, while he was partly independent of the study according to contemporaries. Where Al-Rafi'i saw that this wonderful literary characteristic of the Qur'anic discourse lies in the elegant rhythm, and he worked on studying the commas and their effects, and Subhi Al-Saleh followed him in studying the internal music of the Qur'an, and After him, Naim Al-Yafi came to lay down nine rules for the formation of the melody in the music of the Qur'an, as Bakri Sheikh focused Amin and other scholars on Qur'anic rhythm, among them Muhammad Abdullah Daraz, and Al-Mubarak. While the study of rhythm in poetry was independent by Kamal Abu Deeb in his book (On the Rhythmic Structure of Arabic Poetry), and Muhammad Al-Ayashi in his book (The Theory of Rhythm in Arabic Poetry).

Research methodology and plan: In terms of the fact that the research aimed to shed light on the forms of Qur'anic rhythm, clarify the relationship between meaning and rhythm, and what rhythm offers to mean in terms of vision, understanding and realization of the Qur'anic discourse, and making it in papers accessible to anyone who wants, without delving or going too deep and going too far, The approach in this matter is not limitless. The research began with an introduction in which he explained the importance of the research and its objective in addition to the methodology it followed. Then the research was presented in two frameworks:

A theoretical framework that spoke briefly about sounds and rhythm in Arabic, in two points.

A practical framework in which the rhythmic forms were identified between the rhythmic rhythms of the Budaiya, the rhythmic suggestive, and the rhythmic syllables, and then the Qur'anic evidence was mentioned on these forms and their branches, with their analysis, and a reference to the conclusions that were reached, then the conclusion.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Rhythm in the Qur'an, The Performances, Forms of Rhythm.

مقدمة

أهمية البحث وأهدافه: يرتبط الإيقاع بعلاقة مباشرة بالدلالات المتنوعة التي تتولد عنه. فالتشكيلات الصوتية هي عبارة عن نشاط وتفاعل بين المعاني. والتركييب الصوتي والذي يشكل عنصراً أساسياً في القرآن الكريم، هو أحد العناصر التي تتكون الإيقاع في بنية آيات القرآن، وهو في تفاعله مع العناصر الأخرى يسهم في تشكيل الخطاب القرآني برويته الإبداعية وأبعاده الفنية والجمالية، وفي حين أن إظهار التماثل الصوتي وجمع الألفاظ المتجانسة والربط بين الألفاظ المشتركة والمترادفة في جملة واحدة أمر تتجنبه اللغة، نجد شائعاً في لغة القرآن إلى أقصى حد، ليكسبه إيقاعاً متناعماً متميزاً خارجاً عن رتم الشعر عند العرب، وهذا ما جذبهم إليه ودفعهم للاهتمام بما يحمله إليهم.

يهدف البحث إلى بيان أهمية الإيقاعية في آيات الذكر الكريم، بالإضافة إلى إبراز العلاقة بين الإيقاع والمعنى والسياق في نصوص القرآن، ودورها في جعل هذه الإيقاعية عنصراً من عناصر الإعجاز القرآني، كونه بهذا قد آل إيقاعاً قرآنياً مميزاً جعل

منه "تلك الظاهرة العجيبة التي امتاز بها القرآن في رصف حروفه وترتيب كلماته ترتيباً دون كل ترتيب ونظام تعاطاه الناس في كلامهم".¹

دراسات سابقة: ظهر الاهتمام بإيقاعية القرآن كجزء من كلٍّ، وذلك في معرض حديثهم عن إعجاز القرآن عند الرماني،² والخطابي،³ والعسكري،⁴ والباقلاني،⁵ والجرجاني،⁶ والسكاكي،⁷ وعند الزمخشري،⁸ من خلال اهتمامه بالجمال الصوتي للقرآن الكريم من الناحية التطبيقية، فيما استقلّ بالدراسة جزئياً عند المعاصرين، حيث رأى الرافي⁹ أن هذه الأدبية الرائعة التي امتاز بها الخطاب القرآني تكمن في الإيقاع الرافي، وعمل على دراسة الفواصل وتأثيراتها،¹⁰ وتبعه صبحي الصالح في دراسة الموسيقى الداخلية للقرآن¹¹ ومن بعده نعيم البياي جاء ليضع تسع قواعد لتشكيل النغم في موسيقا القرآن،¹² كما ركز بكري شيخ أمين وغيره من العلماء على الإيقاعية القرآنية،¹³ من بينهم محمد عبد الله دراز،¹⁴ والمبارك.¹⁵ فيما استقلّت دراسة الإيقاع بالشعر عند كمال أبو ديب في كتابه (في البنية الإيقاعية للشعر العربي)،¹⁶ ومحمد العياشي في كتابه (نظرية إيقاع الشعر العربي).¹⁷ فيما يسعى هذا البحث إلى جعلها دراسة مستقلة بالإيقاع في النظم القرآني والتّركيز على العلاقة الدقيقة بينه وبين المعنى.

منهجية البحث وخطته: من منطلق كون البحث قد هدَفَ إلى إلقاء الضوء على أشكال الإيقاعية القرآنية، وبيان العلاقة بين المعنى والإيقاع، وما الذي يقدمه الإيقاع للمعنى من رؤية وفهم وإدراك للخطاب القرآني، وجعله في وريقات متاحة الوصول لمن أراد، دون الخوض أو التعمق والاسترسال، فالمقارنة في هذا الموضوع لا يمكن حصرها. بدأ البحث بمقدمة بيّن فيها أهمية البحث وهدفه بالإضافة إلى المنهجية التي اتبعها، ثم جاء عرض البحث في إطارين:

إطار نظري تحدث باقتضاب عن الأصوات والإيقاعية في العربية، في نقطتين الأولى الإيقاعية عند العرب، والثانية وضحت ارتباط الأصوات اللغوية بالمعنى.

- 1 محمد عبد العظيم الزقاني، *مناهل العرفان في علوم القرآن* (بيروت: دار المعرفة، 2001)، 194/2.
- 2 علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني، *النكت في إعجاز القرآن* (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق. محمد الحلف الله أحمد - محمد زغلول سلام (القاهرة: دار المعارف، 1976)، 70.
- 3 أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، *بيان إعجاز القرآن* (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق. محمد الحلف الله أحمد - محمد زغلول سلام (القاهرة: دار المعارف، 1976)، 23-24.
- 4 أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، *كتاب الصناعتين الكتابة والشعر* (دار إحياء الكتب العربية-عيسى البياي الحلبي وشركاه، 1952)، 63، 266، 318.
- 5 محمد بن الطيب أبو بكر الباقلائي، *إعجاز القرآن* (القاهرة: دار المعارف، 1954)، 262.
- 6 عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، تحقيق. محمد رضوان الداية - محمد فايز الداية (دمشق: دار قتيبة، 1983)، 401.
- 7 يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي، *مفتاح العلوم* (مصر: مطبعة شارع الحلوجي، بلا)، 224.
- 8 جار الله محمود بن عمر الحوارزمي الزمخشري، *الكتشاف (عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)*، تحقيق. مصطفى حسن أحمد (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1953)، 164/2.
- 9 مصطفى صادق الرافعي، *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية*، ضبطه وصححه وحقق أصوله: محمد سعيد العريان (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1945)، 45.
- 10 الرافعي، *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية*، 209-210.
- 11 صبحي الصالح، *مباحث في علوم القرآن* (بيروت: دار العلم للملايين، 1983)، 334.
- 12 نعيم البياي، "قواعد تشكيل النغم في موسيقا القرآن"، *مجلة التراث العربي* 15-16 (1984)، 133-144.
- 13 بكري الشيخ أمين، *التعبير الفني في القرآن* (بيروت: دار الشروق، 1980)، 185-186.
- 14 محمد عبد العظيم دراز، *النبا العظيم (نظرات جديدة في القرآن)* (الكويت: دار القلم، 1984)، 102.
- 15 محمد المبارك، *فقه اللغة وخصائص العربية* (بيروت: دار الفكر، 1990)، 283.
- 16 كمال أبو ديب، *في البنية الإيقاعية للشعر العربي* (بيروت: دار العلم للملايين، 1974).
- 17 محمد العياشي، *نظرية إيقاع الشعر العربي* (دمشق: دار الكتاب العربي، 1986).

إطار عملي تم فيه تعيين الأشكال الإيقاعية ما بين إيقاعية البديع، والإيقاعية الإيحائية، والإيقاعية المقطعية، ومن ثم تم إيراد الشواهد القرآنية على هذه الأشكال وفروعها، مع تحليلها، والإشارة إلى ما تم التوصل إليه من استنتاجات، فالخاتمة.

1. الأصوات والإيقاعية في اللغة العربية

1.1. الإيقاعية عند العرب

انتشرت الأمية بين العرب في العصر الجاهلي، مما جعلهم يعتمدون اعتماد كبيراً على أسماعهم، "فاكتسبت آذانهم المران، والتمييز بين أدق الفروق الصوتية"¹⁸ وعندما سمعوا القرآن الكريم استشعرت آذانهم النظام الموسيقي العجيب فيه، خاصة بعد عجزهم عن أن يجروه على الأوزان الشعرية فتبينوا أنه ليس بشعر. ومع مجيء الإسلام تحلت الموسيقى بتلاوة القرآن بالصوت الجميل والأداء المعبر، من ثم تبلور مفهوم الموسيقى بشكل علمي في العصر العباسي على يد الفارابي (ت. 950/339) والموصلي والكندي (ت. 1470/874) وأصبحوا يفهمون منها أحياناً مرتبة ترتيباً محدداً، أو مؤلفة تأليفاً معيناً مقرونة بالألفاظ المنظومة، فالموسيقا إما أن تكون خالصة لذاتها أو أن تُقرن بالألفاظ، "فلفظ الموسيقى معناه الألحان، واسم اللحن قد يقع على جماعة نغم مختلفة رُتبت ترتيباً محدوداً، وقد يقع على جماعة نغم ألّفت تأليفاً محدوداً، وقرنت بها الحروف التي ترتب منها الألفاظ الدالة المنظومة على مجرى العادة في الدلالة بما على المعاني، وقد يقع أيضاً على معانٍ أخر". في حين أن الإيقاع هو خلق جمالي يختلف عن الوزن الذي يبقى قائماً حتى نهايته دون أن يتغير. وإذا كان مفهوم الموسيقى قد اقترب بالارتابة والألفاظ عامة، على هذا فإن الإيقاع يجعلنا نفهم ألفاظ القرآن الكريم من جهة التذوق في السمع واللسان والذهن. وهي "لا تدل على مجرد تغير لغوي أو إضافة عناصر ثانوية بقدر ما تنتج تأثيراً دلالياً يعلق بموجبه المعنى على الصوت، ويعزز علاقات مثيرة وتوازيات صوتية وتشاكلات دلالية تفسر علاقة الدوال بالمدلولات"¹⁹.

1.2. العلاقة بين أصوات اللغة والمعنى

تعرض اللغويون²⁰ قديماً وحديثاً إلى مسألة العلاقة بين الألفاظ ومعانيها، وإلى أي حد يمكن استغلال أصوات هذه الألفاظ في الإيحاء بالمعنى ومحاكاته، قصداً إلى تقويته أو تقريبه وتوضيحه واستغلال أصوات اللغة في هذا الغرض له صور كثيرة، أظهرها وأشهرها صورتان اثنتان:

الصورة الأولى: تتمثل في الكلمات ذات الأصوات التي هي بمثابة الصدى والمحاكاة المباشرة لأصوات المعاني أو المدلولات. وتعرف في الدراسات اللغوية بـ "محاكاة الأصوات" وقد تناولها الكثير من اللغويين بالدراسة عندما تكلموا عن أصل اللغة الإنسانية وكيفية نشأتها، حيث يرى أكثر هؤلاء أن كلمات اللغة الإنسانية الأولى قد ابتكرت بطريق تقليد أصوات الطبيعة ومحاكاتها. وذهب بعضهم أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كخزير الماء، ودويّ الريح، وشحج الحمام، وحنين الرعد، وصهيل الفرس، ونعيق الغراب، ونحو ذلك.²¹ وقد وجدوه رأياً حسناً، وبغض النظر عن الآراء في هذا الموضوع سواء أكان الكلام صحيحاً أم لا، فإن ما يلاحظ ويُشاهد بوضوح أن كل لغة من اللغات تحتوي عدداً معيناً من الألفاظ أصواتها تحاكي أصوات المعاني. وتظهر هذه الصورة جلياً في الكلمات المفردة وهي فيها أكثر مما تكون في العبارات أو في الجمل

18 إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1991)، 195.

19 صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992)، 138.

20 ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال محمد بشر (القاهرة: المطبعة العثمانية، 1972)، 78-79.

21 أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار (بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، 1952)، 46-47.

إلا أن استخدام هكذا عبارات أو جمل من شأنه منح التركيب سمات صوتية محددة، كما أنه يساعد على خلق جو موسيقي خاص موحياً بالصورة المعبر عنها، وجاعلاً إياها ملموسة قريبة نحو قوله تبارك وعلا: ﴿فَكُنْ بِكَبْرًا فِيهَا هُمْ وَالْعَاوُنُ﴾²²، فهذا التكرار والتوالي للكاف والباء كب كب يخلق في الأذهان صورة الكفار وتتالي سقوطهم في جهنم. وقد تشتمل العبارة أو الجملة على عدد من الكلمات تحتوي كل واحدة منها على صوت أو أكثر يشبهه أو يحاكي صوت المدلول أو الشيء الذي يتناوله الكلام.

الصورة الثانية: يتم فيها استغلال الأصوات لتوحي بالمعنى أو تجسسه أو تقربه إلى الذهن وهذه الصورة لا تعتمد على الكلمات المفردة، وإنما تعتمد أكثر ما تعتمد على التراكيب حيث يعمد الكاتب أو الشاعر إلى إيراد جملة أو عبارة مؤلفة من كلمات ذات صفات صوتية معينة، و مرتبة ترتيباً موسيقياً خاصاً، بحيث تنقل المستمع إلى الشكل المراد التعبير عنه فيعيش فيها، أو تنقل هذا الشكل إليه وتجعله بين يديه، ولا يشترط في الكلمات هنا أن تكون محاكية أو مقلدة لأصوات المدلول أو الأحداث الجارية في تلك الصورة، وإنما يشترط في الجملة كلها أن تصاغ صياغة لفظية وموسيقية تناسب المعنى -قوة وضعفاً- وتوائم الأحداث الجارية في الموقف بأجمعه. فوظيفة التراكيب في هذه الحالة إنما هي الإيحاء للمعنى أو الإيحاء به، ولا يطلب منها المحاكاة أو التقليد الصوتي المباشر. فهم قد يضيفون إلى اختيار الحروف وتشبيه أصواتها بالأحداث المعبر عنها بما ترتيبها فيقدمون الأحرف التي تقابل بداية الحدث ويؤخرون ما يقابل آخره، ويجعلون في الوسط ما يقابله، فيسوقون الحروف على سمت المعنى المقصود، والغرض المطلوب من "ذلك قوهم: بحث. فالباء لفظها يُشبه بصوتها خفة الكف على الأرض، والحاء لصحلها تشبه محالب الأسد وبرائن الذئب ونحوها إذا غارت في الأرض، والثاء للنفث، والبعث للتراب. وهذا أمر تراه محسوساً محصلاً، ... ومن ذلك قوهم: شدّ الحبل ونحوه فالشين بما فيها من التغشي تشبه بالصوت أول انجذاب الحبل قبل استحكام العقْد، ثم يليه إحكام الشدّ والجذب، وتأريب العقْد فيعبر عنه بالبدال التي هي أقوى من الشين، لا سيما وهي مدغمة، فهو أقوى لصنعته وأوّل على المعنى الذي أريد بها".²³ إلا أن تركيز العناية على الكلمات المفردة، دون الجمل أو العبارات أو المبالغة إلى حد ما في التماس العلاقة بين الصور الصوتية والأحداث المعبر عنها بهذه الأصوات يجعل الأمر يخرج عن منطق اللغة.

ولا يمكن التأكيد أن جميع الألفاظ في اللغة العربية ترجع إلى نماذج من الأوزان الموسيقية،²⁴ رغم أن الكلام العربي شعراً كان أم نثراً هو مجموعة أوزان متناغمة. إن لكل قالب من قوالب اللغة العربية دلالة خاصة به يدل عليها أي كانت مادتها وقد أكسبت الأوزان ألفاظ العربية بماءً وجمالاً خاصاً، حتى صارت الأوزان والأبنية العربية أهم مقومات اللّغة ومن خصائصها المميزة، ولها وظيفتها الفكرية المنطقية ووظيفتها الفنية، إن صيغ المفردات وقوالب الكلمات في العربية لها أوزان موسيقية، أي أن كل بناء من هذه الأبنية وكل قالب من هذه القوالب له نغمة موسيقية ثابتة، قد تدل على الفاعل أو المفعول ... الخ. وجاء التركيب القرآني ليكون ذروة ظاهرة الإيقاع، من حيث تناسق المعاني والنفحات والفكرة والجرس.²⁵

2. أشكال الإيقاعية القرآنية

تُرَدُّ أشكال الإيقاعية القرآنية إلى ثلاثة مصادر هي:

الأول: إيقاعية البديع.

22 الشّعراء 94/26.

23 ابن جني، الخصائص، 162-163.

24 يرى المبارك نقض هذا الرأي. محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية (بيروت: دار الفكر، 1960)، 283.

25 المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، 1960، 283.

الثاني: الإيقاعية الإيحائية.

الثالث: الإيقاعية المقطعية.

2.1. إيقاعية البديع

كثر البديع الموسيقي في القرآن، حتى لا تكاد تجد آية تخلو من نوع بديعي أو أكثر، وقد لاحظ العلماء أهمية البديع في القرآن، وعجبوا لكثرة، ولقدرة التعبير القرآني على استيعاب أنواعه حتى قال عنه ابن أبي الإصبع (ت. 1256/654): "ما رأيت ولا رويت في الكلام المنشور، والشعر الموزون، كآية من كتاب الله تعالى، استخرجت منها إحدى وعشرين ضرباً من البديع وعددها سبع عشر لفظة"²⁶، وهي قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾²⁷.

يتعلق البديع بجوانب التركيب الثلاثة فيكون بديعاً معنوياً عندما يتعلق بناحية المعنى، ويكون بديعاً بصرياً في حال تعلق بجوانب التركيب الترتيبية الشكلية، وهو الذي يتفنن في أساليب مجيء الأصوات في الكلام، حتى يمتلك إيقاعاً ونغماً، ويستعري بألفاظه الآذان، وبمعانيه الألباب، فهو إجادة لنظم المفردات، وجودة في تنسيقها وترتيبها،²⁸ ومنه السجع والجناس.

ولكن أين تكمن إيقاعية البديع؟ ... تعود موسيقية البديع إلى تحقق قوانين الإيقاع فيه، فإذا كان الإيقاع تنظيمياً متوالياً لعناصر متغيرة كيفياً في خط واحد، بصرف النظر عن اختلافها الصوتي.²⁹ فإن هذه القوانين يمكن تطبيقها على البديع الإيقاعي، فيكون لدينا:

النظام: ويكون من خلال: إما بديع الإيقاع المتعلق بالفاصلة القرآنية: إن أطراد الفاصلة القرآنية، أول مظاهر النظام في القرآن وأوضحها نحو قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾³⁰.

أو بديع الإيقاع غير المتعلق بالفاصلة القرآنية: حيث يخضع كل نوع إلى نظام معين ففي التصريح مثلاً يتجلى النظام من خلال تقسيم العبارات إلى أقسام منفصلة، ويكون كل لفظ منها في مقابل آخر، ويتفق وإياه في الوزن وحرف الروي ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾³².

التقييم: مما لا شك فيه أن للنظام جمالية وأناقة خاصة إلا أن كسر قانون النظام بإدخال قانون التغيير يحدث صدمة للتوقع عن طريق المفاجأة السارة، فإذا كسر قانون النظام بقانون التغيير على نحو مؤكد، فإن الأثر الذي سوف يتولد في نفوسنا

26 زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد ابن أبي الإصبع (المصري)، بديع القرآن، تحقيق: حفي محمد شرف (القاهرة: دار فضة مصر، بلا)، 340.

27 هود / 11 - 44.

28 إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر (القاهرة: مكتبة الأجلو المصرية، 1981)، 53.

29 محمد الحسناوي، الفاصلة في القرآن (عمان: دار عمار، 2000)، 168.

30 النجم / 53 - 1 - 11.

31 الانفيطار / 82 - 13 - 14.

32 وتجدر الإشارة إلى أن السيوطي (ت. 1505/911) في إقائه قد ذكر حالات خاصة للبديع رصدتها العلماء وتعلق بالفاصلة القرآنية. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تعليق: محمد شريف سكر، مراجعة: مصطفى قصاب (بيروت: دار إحياء العلوم، 1996)، 946/2-947.

هو أثر الشيء الطريف. والفواصل القرآنية قد تأتي متماثلة وقد تأتي متقاربة، مثاله قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَرَّبْنَا﴾ ١٩ ﴿كِتَابٌ مُّرْقُومٌ﴾، 33 فالميم والنون حرفان أنفيان متقاربا المخرج. 34

وربما جاءت الفواصل متنوعة، كما في السجع المتوازن، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ﴾ ٢ ﴿النَّجْمِ الثَّاقِبِ﴾ ٣ ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾، 35 ومن أمثلته تغير الفاصلة في سورة مريم التي تبدأ بفاصلة واحدة وتستمر إلى أن تنتهي قصة (مريم) و (عيسى): ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ ٣٠ ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ ٣١ ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَمَا يَجْعَلُنِي جَبَّارًا سَفِيًّا﴾ ٣٢ ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾، 36 وبعد انتهاء قصة عيسى -عليه السلام- تتغير الفاصلة بحرف النون أو بحرف الميم: ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ ٣٤ ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ٣٥ ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ ٣٦ ﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابَ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾، 37 يمكن أن نستشف من أواخر الآيات حكما قد استمد من القصة، وكون الحكم يفرض لهجة وأسلوباً موسيقياً مختلفاً عن سرد الاستعراض، وإيقاعاً رصيناً قوياً ينوب عن الإيقاع الرخي المسترسل، وكان التغيير قد جاء لهذا. 38

التساوي: ويتشابه مع قانون النظام من حيث إضفاء الجمال وقد يكون التساوي في عدد الكلمات أو عدد الأسطر بين المقاطع أو في بدايات القرائن، أو في طول الكلمات، أو في بنية التراكيب نحو قوله تعالى: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا﴾ ١ ﴿وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا﴾ ٢ ﴿وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا﴾، 39 فالآيات الثلاثة تشكل مقطعاً ثم قوله تعالى: ﴿فَالْمَدَابِرَاتِ أَمْرًا﴾، 40 تشكل المقطع الثاني، فالتساوي في عدد الكلمات وبين (غرقاً، نشطاً، سبحاً).

التوازي: وهو يشبه بقانون التساوي من حيث علاقته بقانون النظام. 41 ويتضح التوازي بشكل جلي في الترتيب، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ ١٣ ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾، 42 فالتوازي بين الآيتين في الابتداء بحرف مشابه بالفعل (إن)، يتلوها اسمها، ثم محييء خبرها جملة مقترنة باللام المرحلفة وفي قوله سبحانه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ ٩ ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾. 43

التوازن: ينطبق مفهوم التوازن انطباقاً على مفهوم "الموازنة" أو "السجع المتوازن"، حيث تتساوى الفاصلتان في وزنها ولا يتوازنان في القافية، نحو قوله تعالى: ﴿وَتَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ﴾ ١٥ ﴿وَزُرَّابِي مَبْنُوتَةٌ﴾، 44 فقد اتفقت الفاصلتان في الوزن (مفعولة) واختلفت في التقفية (فوفة - ثوثة)، ويبدو جلياً أن التغير في القافية متوافق مع التقارب بين مخرجي الراء والفاء، وفي قوله تعالى: ﴿أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصَدٌّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ

33 المطففين 19/83-20.

34 محمد الأنطاكي، النخبط في أصوات العربية ونحوها وصورها (بيروت: دار الشرق العربي، 1971)، 28/1.

35 الطارق 2/86-4.

36 مريم 19/30-33.

37 مريم 19/34-37.

38 سيد قطب، التصوير الفني في القرآن (بيروت: دار الشروق، 1993)، 86. سيد قطب (ت. 1965/1385).

39 النازعات 1/79-3.

40 النازعات 4/79-5.

41 الحسنواي، الفاصلة في القرآن، 233.

42 الانفطار 13/14-13.

43 الشمس 9/10-9.

44 الغاشية 15/16-15.

إِلَّا فِي تَبَابٍ ﴿٣٧﴾ وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ ﴿٣٨﴾ يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ
الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ،⁴⁵ اتفقت الفواصل في الوزن (فَعَال)، واختلقت في التقفية (اب - اد - ار).

التلازم: يظهر التلازم في أنواع بديعية عديدة، منها: "التطريز" ومنها قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَإِخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعَالَمِينَ﴾ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي
ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ،⁴⁶ يتبدى التلازم من خلال اطراد (ومن آياته) في بدايات القرائن، واطراد (إن في ذلك لآيات)
وفي أواخرها.⁴⁷

التكرار: وهو من أهم قوانين الإيقاع ومنه قوله تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ ﴿١﴾ مَا الْحَاقَّةُ ﴿٢﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ،⁴⁸ ومنها
قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُّذَكِّرٍ ﴿١٥﴾ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ ﴿١٦﴾ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ
مُّذَكِّرٍ ﴿١٧﴾ كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ ﴿١٨﴾ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ ﴿١٩﴾ تَنزِغُ
النَّاسَ كَأَنَّهُمْ عِجَابُ غُلَّيِّ مُتَعَبِرٍ ﴿٢٠﴾ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ،⁴⁹

من الواضح أن قوانين الإيقاع البديعية قد أضفت تلويناً جمالياً يرتبط بعلاقة وثيقة مع الإحساس، هذه العلاقة تؤهلها
ليتناجوب مع نفسية المستمع في نسق معين، فإيقاع يثير السرور، وآخر يعيث الحزن، وإيقاع يوكد الخوف أو الطمأنينة. فإثبات
الأثر النفسي لهذا التلوين وإن لم يكن مفهوماً لدى السامع، يدفع للبحث عن الغاية من العلاقة بين الكلمات وإيقاعها.

2.2. الإيقاعية الإيحائية

وهي التي تُسْتَعْلَقُ فيها أصوات اللغة للإيحاء بالمعنى أو تجسيمه أو تقريبه إلى الذهن وقد تنبه علماء اللغة العربية القدامى إلى
الدلالات الصوتية الإيحائية لبعض الصيغ الصرفية وبعض الأفعال. وسبق أن ذكرنا ما أورده ابن جني (ت. 1002/392)⁵⁰
بهذا الخصوص ومع أن هناك من سخر من أولئك الذين حكموا بوجود علاقة ضرورية بين أصوات الكلمة ودلالاتها، غير أنه
اعترف بأن بعض الألفاظ أقدر على التعبير من بعضها الآخر.⁵¹ وقد استعمل القرآن الكريم الموسيقى الإيحائية بشكلين اثنين:

2.2.1. الإيقاعية الإيحائية الخاصة ببعض الكلمات

وهنا يكمن إبداع النظم القرآني الذي كان له فضل كبير في خلق كلمات لم تكن موجودة من قبل مثل (سجين، غسلين)، أو
العدول بألفاظ عن معانيها التي كانت إلى معان أخرى، تتناسب مع إيحاء أصوات الألفاظ، مثل (الغستاق) التي جاءت في
القرآن الكريم بمعنى الصديد الكريه، أو استعمال صيغة معينة من صيغ الكلمة دون أخرى، لأنها أكثر إيحاء موسيقياً، مثل
(أثأثتم) فهي توحى بالتثاقل أكثر من كلمة (اثأثتم).⁵² ولهذا الإيحاء الموسيقي طرق هي:⁵³

45 المؤمن 40 / 37-39.

46 الزوم 30 / 22-23.

47 الحسناوي، الفاصلة في القرآن، 254. التطريز: ما له علمان: علم من أوله وعلم من آخره.

48 الحاقفة: 69 / 1-3.

49 القمر 54 / 15-21.

50 ابن جني، الخصائص، 46-47.

51 أنيس، دلالة الألفاظ، 78.

52 أنيس، دلالة الألفاظ، 78.

53 قطب، التصوير الفني في القرآن، 72-73.

بالجرس: منها قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ فِيهَا رَبِّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوْمَّ نُعْمَوتِكُمْ مَا يَنْذَكُرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ التَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ﴾،⁵⁴ فكلمة (يصطرخون) تعبر عن شدة الصراخ الذي يحدته أهل النار، وتداخل هذا الصراخ، ودويته الذي حققه توالي الصاد و الطاء، مما جعلها مفخمة، كما أن اختيار صيغة (افتعل) أكثر مبالغة في الإيحاء من صيغة (فعل)، لأنها توحى بالتركرار، فلو أننا قلنا (بصرخون) بدلاً من (يصطرخون) لما أعطت ذلك الإيحاء المعبر.⁵⁵ وكذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾،⁵⁶ جاءت الآية لاستشارة عزائم بعض المسلمين الذين كانوا كلما دعوا إلى الجهاد في سبيل الله تراخت عزائمهم، فعبر الذكر الحكيم عن حركتهم المتناقلة بكلمة (انقلتم) التي تصور بجرسها الموسيقي تناقل جسمهم كأنَّ هناك من يرفعهم في تعب وجهد، فيسقطون من أنفسهم في تناقل، ولو أننا قلنا (تناقلتم) لخنفت جرسها، وضعفت إيحاءية الكلمة.⁵⁷ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِمُرْخِزِجِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ﴾،⁵⁸ إن كلمة (بمُرْخِزِجِهِ) تصور عملية الزحزحة من خلال جرسها، وذلك أن إعادة المقطع (زج) توحى بإعادته وتكراره في الحركة، كما أن الكلمة تصور صعوبة هذه الزحزحة من خلال الكسرات الثلاث المتوالية في آخر الكلمة (زججه) بالإضافة إلى إيحاء الاحتكاك في الزاي والحاء، ومن خلال الفرق بين المقطع الأول (زج) والمقطع الثاني (زجج). ومن ذلك أيضاً (الصاخة)، وهو اسم من أسماء يوم القيامة، فقد عبر القرآن بهذا اللفظ للدلالة على هول ذلك اليوم العظيم فكلمة صاخة تكاد تحرق صماخ الأذن في عنف جرسها، وإلحاحها الثاقب الذي يكاد يشق الهواء شقاً، وكذلك (الطامة) فهذا اللفظ يوحي بالدوي والطين والثقل كالطوفان الذي يغمر كل شيء ويطويه.⁵⁹

بالظن: حيث يرسم اللفظ صورة للموضوع بظله الذي يلقيه في الخيال، لا بجرسه الذي يلقيه في الأذن، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ﴾،⁶⁰ إن كلمة (تسنيم) تلقي بظلها على كلمة (تسنيم)، وهو أطف أنواع الهواء، ولهذا فإن مياه عين تسنيم التي يشرب بها المقربون هي أحلى المياه وألذها، فهي بين المياه بمنزلة التسنيم المنعش. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾،⁶¹ لقد أثر القرآن كلمة (الجملة) على كلمة (الجل) مع أن الجملة هنا تعني الجبل، فالجملة مشترك لفظي بين الكلمتين، وقد أتى التعبير القرآني بهذه الكلمة لتلقي بظلها على الجملة، لأن فيه دلالة الضخامة، فالجبل مهما كان غليظاً، فإنه لا يبلغ ضخامة الجمل، ولو أنه أتى بكلمة الجبل لتوهماً أن هذا الجبل ربما كان دقيقاً.⁶²

بالجرس والظل معاً: ومنها قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْتُهَا الضَّالُّونَ الْمُكذَّبُونَ﴾ ٥١ ﴿لَا كَيْلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِّنْ زُقومٍ﴾،⁶³ إن كلمة (زقوم) معبرة بجرسها و بظللها، فتشديد القاف، وطول الواو الذي بين القاف والميم يوحي باستعصاء ثمرة هذه الشجرة على البلع، فكأنها تقف عالقة في الحلق حتى ليجد آكلها مشقة عظيمة في بلعها.⁶⁴ بالإضافة إلى أنها تلقي بظللها على شجرة

54 فاطر 35 / 37.

55 حسان تمام، البيان في روائع القرآن (بيروت: عالم الكتب، 2000)، 288.

56 التوبة 9 / 38.

57 قطب، التصوير الفني في القرآن، 73.

58 البقرة 2 / 96.

59 قطب، التصوير الفني في القرآن، 74.

60 المطففين 83 / 27.

61 الأعراف 7 / 40.

62 عبد العظيم المظني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية (القاهرة: مكتبة وهبة، 1992)، 262-263.

63 الواقعة 56 / 51-52.

64 تمام، البيان في روائع القرآن، 294.

الزقوم الصحراوية الشوكية المعروفة، وذلك لاشتراكهما في صعوبة الأكل منها. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُدْعَوْنَ إِلَى نَارٍ جَهَنَّمَ دَعْوًا﴾،⁶⁵ تتحدث الآية عن مشهد سوق أهل النار إلى العذاب، فنتخيل أولئك الناس وقد أربهم الفزع.

2.2.2 الإيقاعية الإيحائية الخاصة بالنسق القرآني

وفي هذه الحالة تقوم العبارة القرآنية أو النسق القرآني، بأداء المهمة الإيحائية الموسيقية من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لُيَبِّطُ فَإِنْ أصَابَتْكُمْ﴾،⁶⁶ وكأن صورة التبطة قد ارتسمت في جرس العبارة عامة وفي جرس (ليبطن) خاصة حيث اللسان يتعثر بين هذه الشدات وهو يتخبط فيها حتى يصل ببطء إلى نهاية العبارة.⁶⁷ وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارجعي إلى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَُرْضِيَةً ﴿٢٨﴾ فَأَدْخِلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَأَدْخِلِي جَنَّتِي﴾،⁶⁸ يمكننا ملاحظة الموسيقى المتموجة الرخية، التي كثر فيها المدود والشدات والغنات وحركات الكسر والنونات.⁶⁹

2.3. الإيقاعية المقطعية

وهي موسيقا تنتج عن توزع معين للمقاطع، أو عن كثرة مقاطع بعينها في نسق الكلام. والمقاطع في اللغة العربية تتحدد بشروط هي:

- كل حرف متحرك هو بداية مقطع.

- الحركة أو المد بعدهما ساكن نهاية مقطع، قد يتم عند الوقف تشديداً هذا الساكن.

- المقطع بحسب الأصل، والمقطع بحسب الاستعمال، ويفصل هذا التفريق بحزمة الوصل. وبيان هذا أننا نجد مقطعا يخرج عن القاعدتين السابقتين في كلمة (انطلقوا) مثلاً. فالألف لا تلفظ بحسب نظام اللغة النظري، فتصبح النون نهاية المقطع لأنها ساكنة، ولكننا لا نجد للمقطع بداية من الناحية النظرية، وبذلك تكون النون في الذهن بواسطة التجريد العقلي ولا يوجد في الاستعمال وهذه لا تعيننا في دراستنا، إنما نحن معنيون بدراسة المقاطع الاستعمالية وهي على النحو التالي:⁷⁰

المقطع القصير: وهو الصوت المتحرك الذي لا يتلوه صوت ساكن، مثل مقاطع كلمة (ذَهَبَ)، فكل صوت من الكلمة هو مقطع صغير.

المقطع المتوسط المقل: وهو مكون من صوت متحرك بعده صوت ساكن، مثل (يَعْمَلُ)، فنجد أن هذه الكلمة مكونة من مقطعين متوسطين (يَعْمَلُ) و (مَلْ).

المقطع المتوسط المفتوح: وهو مكون من صوت صحيح يتلوه مد، على ألا يُتَّبَع المد بالساكن، مثل مقطع (عَا) في كلمة (عامل).

المقطع طويل المد: وهو مكون من صوت يتلوه مد، ويعد المد ساكن كما في المقطع الأول من كلمة (طامة) وهو (طام): إذ نجد صوتاً متحركاً (طاء) بعده حرف مد ألف الإطلاق، ويليه صوت ساكن (الميم الساكنة في الحرف المشدد).

65 الطُّورُ 52/ 13.

66 الزِّنَاءُ 4/ 72.

67 قطب، التصوير الفني في القرآن، 3.

68 الفخر 89/ 27-30.

69 الشيخ أمين، التعبير الفني في القرآن، 181.

70 الأنطاشي، الخريط في أصوات العربية ونحوها وصرفيها، 1/ 21-22.

المقطع طويل التسكين: وهو مكون من صوت متحرك بعده صوتان ساكنان، كما في الوقف على (عَزْمٌ).

مقطع الوقت: وهو مكون من صوت يتلوه مدّ، وبعد المدّ صوتان ساكنان، وهذا المقطع يرد عليه عند الوقف على ألفاظ مثل: (حاج) و (تأم) و (خاص) و (ضال).⁷¹

وقد تنوعت في القرآن أنماط الموسيقى المقطعية تبعاً للمعاني المراد التعبير عنها وجاءت على ثلاثة أشكال:

كثرة المقاطع بذاتها: في النسق القرآني قد تكثر مقاطع محددة لغاية تحقيق موسيقا سريعة، أو بطيئة، أو رخيّة، أو متنوعة، نحو قوله جل ثناؤه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارجعي إلى ربك راضيةً مُرْضِيَةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّاتِي ﴿٧٢﴾ نجد الموسيقى الرخيّة التي تتبع من البنية المقطعية لها وهي كالتالي: يا - أي - ي - ث - هل - نف - سل - مط - م - إن - ن - ت - ج - عي - إ - لي - رب - ب - ك - را - ضي - ي - تن - مر - ضي - ي - تن - فد - ح - لي - في - ع - با - دي - وذ - ح - لي - جن - ن - تي.

التوزيع المحدد للمقاطع، غير الصارم: نحو قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ﴿١﴾ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ ﴿٧٣﴾ والبنية المقطعية هي كالتالي: عم - م - ي - ت - سا - أ - لو - ن - ع - زن - ن - ب - إل - ع - ظي - م. من الملاحظ وجود تطابق في عدد المقاطع إلا أن هناك اختلافاً في النوع.

التوزيع الصارم لمقاطع الآيات: ويكون على نوعين:

ما تطابق نوع المقاطع وشبه الوزن في التوزيع الدقيق للمقاطع، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴿٨﴾ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ﴿٧٤﴾ والبنية المقطعية هي: ف - أص - حا - بل - مي - م - ن - ت - ما - أص - حا - بل - مي - م - نة - و - أص - حا - بل - مش - أ - م - ت - ما - أص - حا - بل - مش - أ - مة. فعدد واحد في المقاطع في الآيتين وهو (خمسة عشر مقطعا)، وكما أن يوجد تطابق في التوزيع لأنواع هذه المقاطع.

التوزيع الذي يأتي على الوزن العروضي: قد ينتظم التوزيع في أنواع المقاطع في التعبير القرآني إلى حد يصبح فيه موزوناً على الأوزان العروضية الشعرية، وليس بشعر، كما في قوله تبارك وعلّا: ﴿يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿٧٥﴾ جاءت على وزن مجزوء الوافر، وقياسه:

مُفَاعَلَةٌ مُفَاعَلَةٌ

مُفَاعَلَةٌ مُفَاعَلَةٌ

يُعَذِّبُهُمْ هُوَ بَائِي

0/0/0// 76 0//0//

مُفَاعَلَةٌ مُفَاعَلَةٌ

71 تمام، البيان في روائع القرآن، 258-259.

72 الفخر 89 / 27-30.

73 النبا 1 / 78-2.

74 الواقعة 8/56-9.

75 التوبة 9 / 14.

76 الوزن العروضي يتم وضع رموز تحت كل قطعة، حيث يُشار للحرف المتحرك (مفتوحا كان أو مضموماً أو حركته الكسرة) بالرمز [//]، ويُشار للحرف الساكن الصحيح أو أول خري للشديد الرمز أو حرف المد [0].

ومنها ما جاءت على وزن المتقارب نحو قوله تعالى: ﴿وَيَزُرُّهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾،⁷⁷ وقياسه:

فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ

وَيَزُرُّنْ هُنَحْيِي ثَلَايِخْ نَسِيْبُو

0/0// 0/0// 0/0// 0///

فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ

وفي قوله عز وجل: ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾،⁷⁸ فقد جاءت على وزن الخفيف، وقياسه:

فَاعِلَاتُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى

0/0//0/ 0//0// 0/0//0/

فَاعِلَاتُنْ مُتَفَعِّلُنْ فَاعِلَاتُنْ

أما في قوله تبارك وعلا: ﴿سَبِّحُوا لِلَّهِ ثَلَاثَةَ رَابِعَاتٍ كُلِّبُهُمْ وَيُقُولُونَ حَمْسَةَ سَادِسُهُمْ كُلِّبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيُقُولُونَ سَبْعَةَ وَقَامُهُمْ كُلِّبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تَمَارَ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءَ ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾،⁷⁹ فاللقاطع قد جاءت على وزن الرجز، وقياسه:

مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ

فَالَا تَمَارَ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءَ ظَاهِرًا

0//0// 0//0// 0/0// 0//0//

مُسْتَفْعِلُنْ مُتَفَعِّلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ

وفي قوله جل ثناؤه: ﴿تَذَمَّرَ كُلُّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾،⁸⁰ جاءت على وزن البسيط، وقياسه:

مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُنْ

فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ

0//0// 0//0// 0//0// 0///

مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُنْ

77 الطلاق /65 /3.

78 الفصص /28/76.

79 الكهف /18/22.

80 الأحقاف /46/25.

وقوله عز وجل: ﴿إِذْهُبُوا بِمِصْبِي هَذَا فَاَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾،⁸¹ جاءت على وزن الهزج، وقياسه:

مَفَاعِيلُنْ مَفَاعِيلُنْ	مَفَاعِيلُنْ مَفَاعِيلُنْ
فَأَلْقُوهُوَ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ	فَأَلْقُوهُوَ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ
/0/0//	/0/0// 0/0/0//
مَفَاعِيلُنْ مَفَاعِيلُنْ	مَفَاعِيلُنْ مَفَاعِيلُنْ

وقوله عز وجل: ﴿يَا قُلُوبِجِم مَرَضٌ فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾،⁸² جاءت على وزن المقتضب، وقياسه:

مَفْعُولَاتُ مُسْتَفْعِلُنْ	مَفْعُولَاتُ مُسْتَفْعِلُنْ
يَا قُلُوبِجِم هَم مَرَضُنْ	يَا قُلُوبِجِم هَم مَرَضُنْ
0///0/	/0//0/
مَفْعُولَاتُ مُسْتَفْعِلُنْ	مَفْعُولَاتُ مُسْتَفْعِلُنْ

وقوله عز وجل: ﴿وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ ﴿٣٢﴾ يَوْمَ تُنَادُونَ مُذْبِرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾،⁸³ جاءت على وزن المضارع، وقياسه:

مَفَاعِيلُنْ فَاعِلَاتُنْ	مَفَاعِيلُنْ فَاعِلَاتُنْ
تُنَادُونَ مُذْبِرِينَ	تُنَادُونَ مُذْبِرِينَ
/0//0/	/0/0//
مَفَاعِيلُنْ فَاعِلَاتُنْ	مَفَاعِيلُنْ فَاعِلَاتُنْ

وقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ﴾،⁸⁴ جاءت على وزن المنسرح، وقياسه:

مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَاتُ مُفْتَعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَاتُ مُفْتَعِلُنْ
يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ	يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ
0///0/	/0//0/ 0//0/0/
مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَاتُ مُفْتَعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَاتُ مُفْتَعِلُنْ

وقوله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾،⁸⁵ جاءت على وزن الرمل، وقياسه:

81 يُوسُفُ 93/12

82 البقرة 2/10

83 المؤمن 32-33/40

84 فاطر 15/35

85 الملك 29/67

فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ

فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ

فُلْ هُوَ رِزْقٌ مِّنْ أَمْنِنَا

0/0// 0/0//0/

فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ

وقوله عز وجل: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾،⁸⁶ جاءت على وزن المحدث، وقياسه:

فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ

فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ

إِنْنَا أَعْطِي نَأَكُلن كَوْتُرْ

0/0/ 0/0/ 0/0/ 0/0/

فَأَلُنْ فَأَلُنْ فَأَلُنْ فَأَلُنْ

وقوله عز وجل: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾،⁸⁷ جاءت على وزن المديد، وقياسه:

فَاعِلَاتُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ

فَاعِلَاتُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ

تِلْكَ أَيَا تُلْكِنَا بِلْحَكِيمِ

//0/ 0//0/ 0/0//0/

فَاعِلَاتُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ

وقوله عز وجل: ﴿بِئْنَ تَقْدِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ بِمَا تَصِفُونَ﴾،⁸⁸ جاءت على وزن

السريع، وقياسه:

مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ

مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ

تَقْدِفُ بِلْ حَقِّي عَلَى لْ بَاطِلِ

//0/ 0//0/ 0//0/

مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ

وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى

بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسُبُحَّانَ لَهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾،⁸⁹ جاءت على وزن الكامل، وقياسه:

مُتَّفَاعِلُنْ مُتَّفَاعِلُنْ مُتَّفَاعِلُنْ

مُتَّفَاعِلُنْ مُتَّفَاعِلُنْ مُتَّفَاعِلُنْ

إِنِّ لِّلَّذِي نَبِيَّيَعُو نَكَ إِنَّمَا

86 الكوثر 1/108.

87 يونس 1/10.

88 الأنباء 21/18.

89 الفتح 48/10.

0//0/// 0//0/// 0//0/0/

مُتَّفَاعِلُنْ مُتَّفَاعِلُنْ مُتَّفَاعِلُنْ

وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُشْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾،⁹⁰ جاءت على وزن الطويل، وقياسه:

فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ

وَلَا تَقُ تُلْنُنْفُسَلْ لَيْتِي حَرَ رَمَ لِلَّهِ

//0// 0/0// 0/0/0// 0/0//

فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ

وقوله عز وجل: ﴿وَلَوْ نَشَاءَ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مِضِيًّا وَلَا يُرْجِعُونَ﴾،⁹¹ جاءت على وزن المجتث،

وقياسه:

مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ

مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ

فَمَسَّتَطَا عُو مُضِيًّا

0/0//0/ 0//0//

مُتَّفَعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ

الخاتمة

إنَّ الإيقاعية القرآنية المتمثلة في تنغيمات الموسيقى المنبثقة في ثنايا القرآن العظيم، انطلاقاً من الحرف إلى الآية إلى الخطاب القرآني بمجمله، قد حازت على الاهتمام منذ أن بُعث محمد صلوات الله عليه رسولاً. وتتجلى موسيقيّة القرآن وفصاحته في المناسبة في التركيب في حروف المفردة الواحدة، ومن ثم الملاءمة والتوافقية مع الكلمة التي بجوارها، ومن ثم التناسق الكامل بين الكلمات على التوالي، وقد تبين لنا أنّ:

- كلام العرب شعره ونثره ليس إلا مجموعة من الأوزان المتناغمة، والتراكيب القرآنية جاءت لتكون ذروة ظاهرة التنغيم والإيقاع، من ناحية تناسق المعنى والمبنى والجرس والفكرة.
- يُحدِثُ التناغم بين العبارات المرتبط بجرس الألفاظ توافقاً صوتياً بين السكّنات ومجموعة الحركات يتولد عنه إيقاع يؤدي وظيفة سمعية وتأثيراً واضحاً في المستمع.
- أن إيقاع التنغيم في نظم القرآن يؤثر تأثيراً مدهشاً في تغيير الدلالات في الجمل، ويختلف من تركيب لآخر.
- الإيقاع علاقات مترابطة ومنسجمة مع الحالات الشعورية التي تنقلها لنا آيات الذكر الحكيم، تجعل المتلقي يعيش هذه الحالة كأنه جزء منها.

90 الإِسْرَاءُ 33/17.

91 يس 67/36.

- سما القرآن بنسقه على مزايا الشعر كل أوزانه مع وخصائص المنثور، حيث جمع مع الحرية الكاملة للتعبير عن كل الأغراض العامة والخاصة، متجاوزاً القوافي والتفعيلات وقبودها، متضمناً بإيقاعاته وفواصله المتقاربة وتقفياته، مزايا الموسيقى الشعرية الداخلية.
 - يكمن إبداع النظم القرآني الذي كان له فضل كبير في خلق كلمات لم تكن موجودة من قبل مثل (سجّين، غسلين)، أو العدول بالفاظ عن معانيها التي كانت إلى معان أخرى، تتناسب مع إحاء أصوات الألفاظ، مثل (الغساق) التي جاءت في القرآن الكريم بمعنى الصديد الكريه، أو استعمال صيغة معينة من صيغ الكلمة دون أخرى، لأنها أكثر إحاء موسيقياً.
 - كثر البديع الموسيقي في القرآن، حتى لا تكاد تجد آية تخلو من نوع بديعي أو أكثر.
- فالنظام الصوتي للقرآن، بما فيه من تلائم وتوافق وانسجام في حركات كلماته وسكاته، وغنائه ومداته يجذب السمع والقلب، ويستهوئ الأرواح، وهذه الأدبية الرائعة للقرآن الكريم تظهر جلياً في توزيعات وأنواع الإيقاع الراقى. ومن أصغى السمع إلى ترانيل القرآن الصوتية يُحسّ بنفسه -ولو كان لا يفقه حرفاً من العربية- أمام نغم عجيب وتوقيع غريب، فاق في الحسن والجمال وقوة التأثير كل ما عرفه من أنغام الموسيقى وترانيم الشعراء.
- وقد رمت هذه الدراسة إلى إبراز الخيط الرفيع الذي يربط هذه الإيقاعية بالمعنى، وجعلها في وريقات قليلة متاحة الوصول لمن أراد محضّ الأطلاع ومن ثم الانطلاق إلى آفاق أوسع؛ فإن المقاربة في موضوع كهذا لا يمكن حصرها، وبالتالي تسترعي جهداً متواصلًا من أهل العلم بحقول الدراسات القرآنية، وجعل هذا الجهد منطلقاً للمقاربات الإعجازية في مجال البحث عن الإيقاعية القرآنية وجماليتها.

المراجع والمصادر

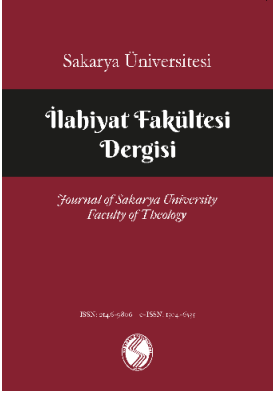
- أبو ديب، كمال. في البنية الإيقاعية للشعر العربي. بيروت: دار العلم للملايين، ط. 1، 1974.
- أنيس، إبراهيم. دلالة الألفاظ. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط. 6، 1991.
- أنيس، إبراهيم. موسيقى الشعر. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط. 5، 1981.
- أولمان، ستيفن. دور الكلمة في اللغة. ترجمة. كمال محمد بشر. القاهرة: المطبعة العثمانية، ط. 3، 1972.
- ابن أبي الإصبع (المصري)، زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد. بديع القرآن. تحقيق. حنفي محمد شرف. القاهرة: دار نخضة مصر، بلا.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص. تحقيق. محمد علي النجار. بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، ط. 2، 1952.
- الأنطاكي، محمد. المحيط في أصوات العربية ونحوها وصفها. بيروت: دار الشرق العربي، ط. 4، 1971.
- الباقلاني، محمد بن الطيب أبو بكر. إعجاز القرآن. القاهرة: دار المعارف، 1954.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. دلائل الإعجاز. تحقيق. محمد رضوان الداية - محمد فايز الداية. دمشق: دار قتيبة، 1983.
- الحسناوي، محمد. الفاصلة في القرآن. عمان: دار عمار، ط. 2، 2000.
- الخطابي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن). تحقيق. محمد الخلف الله أحمد - محمد زغلول سلام. القاهرة: دار المعارف، ط. 3، 1976.
- الرافعي، مصطفى صادق. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. ضبطه وصححه وحقق أصوله: محمد سعيد العريان. القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1945.

- الرماني، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله. *النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)*. تحقيق. محمد الخلف الله أحمد - محمد زغلول سلام. القاهرة: دار المعارف، ط.3، 1976.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. *مناهل العرفان في علوم القرآن*. بيروت: دار المعرفة، ط.2، 2001.
- الزنجشيري، جار الله محمود بن عمر الخوارزمي. *الكشاف (عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأتمويل في وجوه التأويل)*. تحقيق. مصطفى حسن أحمد. القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1953.
- السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي. *مفتاح العلوم*. مصر: مطبعة شارع الحلوجي، مطبعة شارع الحلوجي، بلا. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد. *الإيقان في علوم القرآن*. تعليق: محمد شريف سكر. مراجعة: مصطفى قصاص. بيروت: دار إحياء العلوم، ط.3، 1996.
- الشيخ أمين، بكري. *التعبير الفني في القرآن*. بيروت: دار الشروق، ط.4، 1980.
- الصالح، صبحي. *مباحث في علوم القرآن*. بيروت: دار العلم للملايين، ط.15، 1983.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل. *كتاب الصناعتين الكتابة والشعر*. دار إحياء الكتب العربية-عيسى الباني الخلي وشركاه، ط.1، 1952.
- العباشي، محمد. *نظرية إيقاع الشعر العربي*. دمشق: دار الكتاب العربي، 1986.
- المبارك، محمد. *فقه اللغة وخصائص العربية*. بيروت: دار الفكر، ط.1، 1960.
- المطفي، عبد العظيم. *خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية*. القاهرة: مكتبة وهبة، ط.1، 1992.
- الباني، نعيم. "قواعد تشكل النغم في موسيقا القرآن". *مجلة التراث العربي* 15-16 (1984).
- تمام، حسان. *البيان في روائع القرآن*. بيروت: عالم الكتب، ط.2، 2000.
- دراز، محمد عبد العظيم. *النبا العظيم (نظرات جديدة في القرآن)*. الكويت: دار القلم، ط.6، 1984.
- فضل، صلاح. *بلاغة الخطاب وعلم النص*. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992.
- قطب، سيد. *التصوير الفني في القرآن*. بيروت: دار الشروق، ط.14، 1993.

Kaynakça

- el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *Kitâbu's-Smaateyn el-Kitâbe ve's-Sî'r*. Y.Y. Daru İhyâi'l-Kütubu'l-'Arabî - İsa el-Balî el-Halebî ve Şurekauhu, 1. Basım, 1952.
- el-Antakî, Muhammed. *el-Muhît fi esvâtî'l-'Arabiyye ve nahviha ve sarfiha*. Beyrut: Daru's-Şarkî'l-'Arabî, 4. Basım, 1971.
- el-Bakillânî, Muhammed b. Ebû Bekr. *İ'câzu'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Meârif, 1954.
- el-Bakî, Naîm. "Fevâdi Teşkilî'l-Nağm fi Mûsika'l-Kur'ân". *Mecelletu't-Turasi'l-'Arabî* 15-16. (1984).
- el-Cürçânî, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-i'câz*. thk. Muhammed Rıdvan ed-Daye - Muhammed Fayiz Daye. Şam: Daru'l-Feniyye, 1983.
- Dıraz, Muhammed Abdul azîm. *en-Nebeu'l-'Azîm (Nazariyyat Cedîyde fi'l-Kur'ân)*. Y.Y. Daru'l-Kalem, c.6, 1984.
- Ebû Dîb, Kemal. *Fî'l-bünyeti'l-ikâiyye li's-Şî'ri'l-'Arabî*. Beyrut: Daru'l-ilm li'l-Melâyin, 1. Basım, 1974.
- Enis, İbrahim. *Delâletu'l-elfîz*. Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 6. Basım, 1991.
- Enis, İbrahim. *Mûsika's-Şiir*. Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 5. Basım, 1981.

- Fadl, Salah. *Belâgatü'l-hitab ve 'ilmü'n-nâs*. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekafe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1992.
- el-Hasnavî, Muhammed. *el-Fâsıla fî'l-Kur'ân*. Amman: Dâru Ammar, 2. Basım, 2000.
- el-Hitabî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân (İ'câzu'l-Kur'ân'da Üç Risâle içinde)*. thk. Muhammed Halefullah Ahmed- Muhammed Zaglul Selam. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1976.
- el-Hiyâşî Muhammed. *Nazariyyetu ikâi's-ş'ri'l-'Arabî*. Şam: Daru'l-Kütubi'l-'Arabî, 1986.
- İbn Ebî'l-İsba' (el-Mısrî), Zekiuddin Abdulazim b. Vahit. *Bediu'l-Kur'ân*. thk: Hafni Muhammed Şeref, Kahire: Daru'n-Nahdati Mısır, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-feth Osman. *el-Hasâis*. thk: Muhammed Ali Neccar. Beyrut: Daru'l-Hüda li't-Tıbaa ve'n-Neşr. 2. Basım, 1952.
- Kutub, Seyyit. *et-Tasvîru'l-fennî fî'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru's-Şuruk, 14. Basım, 1993.
- el-Mutfî, Abdulazîm. *Hasaisu't-tabiri'l-Kur'ânî ve Simatihi'l-Belâgiyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1. Basım, 1992.
- el-Mübarek, Muhammed. *Fıkhü'l-lüga ve hasâisu'l-Arabiyye*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 1960.
- er-Rafi'î, Mustafa Sadık. *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Said el-Uryan. Kahire: Matbaatu'l-İstikame, 1945.
- er-Rumânî, Ali b. İsa b. Ali b. Abdullah. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân (İ'câzu'l-Kur'ân'da Üç Risâle içinde)*. thk. Muhammed Halefullah Ahmed -Muhammed Zaglul Selam. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1976.
- Salih, Subhi. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-ilm li'l-Melayîn. 15. Basım, 1983.
- es-Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'Ulum*. Mısır: Matbaatu Şari'ul-Halucî, ts.
- Suyutî, Celaluddin Abdurraman b. Ebi Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk: Muhammed Şerif Sekr. tsh: Mustafa Kassas. Beyrut: Daru İhyai'l-Ulûm, 3. Basım, 1996.
- Şeyh Emin, Bekrî. *et-Ta'bîru'l-fennî fî'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru's-Şark, 4. Basım, 1980.
- Temmam, Hasan. *el-Beyân fî revâi'i'l-Kur'ân*. Beyrut: Alemu'l-Kütub, 2. Basım, 2000.
- Ullmann, Stephen. *Devru'l- kelime fî'l-lüga*. çev. Kemal Muhammed Bişr. Kahire: el-Matbaatu'l-Osmaniyye, 3. Basım, 1972.
- ez-Zemaşeri, Carullah Muhammed b. Ömer el-Hevarizmî. *el-Keşşâf (an hakâiki gavâmi-zi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fî vücûhi't-te'vîl)*. thk. Mustafa Hasan Ahmed. Kahire: Matbaatu'l-İstikame, 1954.
- ez-Zerkanî, Muhammed Abdulazim. *Menalu'l-İrfan fî ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2. Basım, 2001.



Sihan Mohammed

Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Ana Bi-
lim Dalı

smohammed@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5243-4885>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“الإيقاع في القرآن وأشكأله” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

**Erken Döneme Tarihlenen Katta Langar Mushafı'nın Mushaf İlimleri
Bakımından İncelenmesi**

*An Examination of Katta Langar Mushaf Dated to the Early Period in Terms of
Mushaf Sciences*

Şeyma Genan

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Ana Bilim Dalı
– Ph.D. Candidate, Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Tafsir.

seymagenan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6135-1045>

Betül Genan

Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kıraat İlimi Ana
Bilim Dalı – Res. Asst., İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Qirā'at.

betulgenan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6780-4332>

Elif Behnan Bozdoğan

Arş. Gör., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı –
Res. Asst., İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Tafsir.

elifbehnan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7759-6485>

Nevrin Nur Aslan

Öğr. Gör., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat
İlimi Ana Bilim Dalı – Lecturer, Kocaeli University, Faculty of Theology, Depart-
ment of Reading Qur'an and Qirā'at.

nevrinnuraslan@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2406-3594>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 24/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/05/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

Atıf/Citation: Genan, Şeyma vd. "Erken Döneme Tarihlenen Katta Langar Mushafı'nın Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 55-88. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1256145>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

Öz

Bu makale Hz. Osman'a nisbetiyle şöhret bulan Katta Langar Kur'an yazmasını kodikoloji, imla, kıraat, zabt, ayet sayımı ('addü'l-ây) gibi mushaf ilimleri açısından ele alır. Özbekistan'daki Katta Langar köyüne atfıyla bu isimle anılan ve parçaları dağınık halde bulunan mushafın Özbekistan Müslümanları İdaresi'nde korunan on iki yaprağı bu araştırmanın sınırlarını teşkil eder. Araştırma, mushaf tarihi kaynaklarının bilgi vermediği konularda erken döneme ilişkin bilgilere yazma üzerinden ulaşmayı, yanı sıra kaynaklardaki teorik bilgilerin pratikteki yansımaları tespit etmeyi amaçlar. Yöntemsel olarak Katta Langar yapraklarındaki kelimeler tek tek yazılarak veri tabanı oluşturulmuştur. Mushaf ilimlerine göre kategorize edilen kelimeler literatürdeki bilgiler ve neşredilen bazı kadim mushaflar ile mukayese edilmiştir. Bu mukayese sonucunda yazmanın kıraat, ayet sayısı gibi özellikleri dikkate alındığında Osman Mushafları arasında Basra Mushafı ile gösterdiği uyumun ağır bastığı görülmüştür. Buna ilaveten Katta Langar yazmasının, mushaf ilimleri literatüründeki imla verileri ile örtüşmediği yerlerde Hz. Osman'a nisbet edilen kadim mushaflardan Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî ile büyük oranda paralellik arz ettiği tespit edilmiştir. Katta Langar yaprakları üzerine yürütülen bu araştırmanın, literatürdeki bilgiler ile uygulamanın ne kadar örtüştüğünü ortaya çıkarmak bakımından mushaf tarihine ışık tutması ve mushaf araştırmalarına katkı sağlaması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, El yazması, Katta Langar Mushafı, İmla, Zabıt, 'Addü'l-ây.

Abstract

This article deals with the Katta Langar manuscript, which is known as one of the earliest Qur'an copies attributed to III. Caliph Uthman. The study consists of an introduction, a conclusion and two sections. The introduction section begins with the information that the Katta Langar Mushaf which is called by this name relative to the Katta Langar village of Uzbekistan, is in the library of the Tashkent Uzbekistan Muslims Administration. Only ninety-seven pages of the mushaf, which was lost for a period, have survived. Since twelve of these leaves appear again in Katta Langar, they are meant as the Katta Langar manuscripts. Therefore, this article not only aims to examine in detail all the extant leaves of the mushaf but also the twelve leaves, which are known today as the Katta Langar manuscripts.

Although the research done so far has made it clear that this mushaf is not one of the copies of Uthman, the mushaf has been the subject of many studies. The first of the studies on the Katta Langar Mushaf was published by M.E. Masson, while the most detailed work belongs to Efim Rezvan. Existing studies on the mushaf are methodologically either a publication or a catalogue study. In this study, the Katta Langar copy was compared with the sources of the mushaf literature and discussed more comprehensively.

The first part of the article describes the historical adventure of Katta Langar leaves. The history is processed through two different narratives. As it is understood from both stories, a lot of struggles were fought for the protection of the mushaf against Russia's occupation policy and the negative attitude of the Uzbek Communist Party towards Islamic folk beliefs, but it was not possible to preserve the mushaf as a whole.

In the second part, the copy is examined in detail in terms of codicology and mushaf sciences such as orthography, qirā'āt, dabt and verse counting. Some assessments of Efim Rezvan are included under the title of codicology. The mushaf is inscribed on a quality deerskin parchment and is generally in good condition, although a few of its leaves are severely frayed. The font is late Hijazi. The Katta Langar Manuscripts, which are the subject of our research, were also subjected to carbon testing by Oxford University, and according to the result, the manuscripts were dated to the years 595-855 with a 95% probability. There are some interventions on the Langar leaves, which are understood to be done later.

Other titles of the study are about mushaf sciences. A database was created by writing the words in Katta Langar leaves into the Microsoft Excel program, and the words categorized according to mushaf sciences were compared with the information in the literature and some ancient masāhif published. The following information about the spelling of the mushaf stands out: The words with a long vowel (alif) in the orthographic sources are generally written with omission (hadif) in the Katta Langar Mushaf. In fact, it is noteworthy that 111 words that are not written with hadif in the sources are written with hadif. Regarding the imla features in Katta Langar

manuscripts, it is seen that the orthography generally reflects the orthographic data in the mushaf literature. However, in places where the Katta Langar manuscript does not coincide with the mushaf literature, it has been determined that it has unity with the Cairo el-Maṣḥadu'l-Huseyni and Topkapı Qur'ân manuscripts, which are among the ancient masâhif attributed to Caliph Uthman. Katta Langar leaves include four of the words that are reported to be different among Uthman masâhif. However, considering these data alone, it is not possible to talk about the exact overlap of the leaves with any city mushaf. When it comes to the determination of the preferred qirā'ât based on the diacritical marks in Katta Langar leaves, it is seen that the qirā'ât is compatible with ten canonical (sahih) qirā'âts.

Dabt features of the Katta Langar copy draw attention. Although the i'cām points that separate similar letters from each other are placed regularly, they are neglected in some places. There are two different forms at the i'cām points, one linear and the other circular. It is thought that irregular circular points were added later and the punctuation process continued at different times. Another difference in the i'cām is seen in the punctuation of the letter qaf (ق). The dabt system applied for the letter qaf in the Katta Langar leaves shows unity with the Cairo al-Maṣḥadu'l-Huseyni Mushaf and the Topkapı Mushaf. Moreover, additional alifs are seen in the manuscripts. It is obvious that these red alifs were added to the text by another hand, probably to make it easier to read.

In the article, there is the title of verse counting after the dabt part. This title is discussed within the framework of the verses of the Surat al-Nisā, al-Māi'da and al-An'ām, which are available in the twelve-leaf copy. It is understood that the signs of the end of the verse in the Katta Langar leaves were placed in the process after the inscription of the copy. It is seen that it overlaps with Damascus and Basra in six of the seven places, which are subject to mushaf differences regarding the verse stops. In this case, it is highly probable that the copy is one of the masâhif of Damascus and Basra. When this information is taken into consideration with the imla and qirā'ât differences between the masâhif, the possibility that its belonging to Basra gains strength.

The last title of the second part is devoted to the ornaments in the mushaf. The Katta Langar copy is quite plain in terms of decoration. Ta'shir stations, which are placed every ten verses, are indicated by black circles with red fillings. It is possible to say that the decoration of the beginning of the sura was added later, and only a space was left before. It is expected that this research carried out on Katta Langar leaves will shed light on the mushaf history in terms of revealing how the information in the literature and the case in the earliest manuscripts overlaps.

Keywords: Qirā'ât, Manuscripts, Katta Langar Mushaf, Imla, Dabt, Verse counting.

Giriş*

Katta Langar el yazması, sayfaları dağınık halde farklı yerlerde bulunan erken dönem Kur'an nüshalarından biridir. Orta Asya Müslümanları arasında mushafın Hz. Osman'a ait olduğu kabulü hakimdir.¹ Bu kabule delil olarak el-Bakara 2/137'de geçen *feseyekfikehumullah* (فسيكفيكهم الله) ifadesinin üzerindeki kan lekesi gösterilmektedir (bk. Şekil 1). Bu iddianın sebebi ise Hz. Osman'ın

* Bu makaleye konu olan Katta Langar Mushafı'nın iki yaprağı Paris'te bulunan Louvre Müzesi'nde 23 Kasım 2022-6 Mart 2023 tarihleri arasında *Splendeurs Des Oasis D'ouzbekistan* isimli sergide müşahedeye açılmıştır. Bu serginin mushaf araştırmacılarının yoğun ilgisine mazhar olması bizzat gidip görmemizde ve akabinde bu makaleyi kaleme almamızda etkili olmuştur. Araştırma sırasında Özbek dilindeki tercümede yardımlarını esirgemeyen Memleket Settarova'ya ve Katta Langar Mushafı'nın dijital görüntülerine erişmemizi sağlayan İsam Kütüphanesi'ne teşekkür ederiz.

1 Efim Rezvan, *The Qur'an of Uthman (St. Petersburg, Katta-Langar, Bukhara, Tashkent)* (St. Petersburg: Russian Academy of Sciences, 2004), 1/32.

Kur'an-ı Kerim okurken şehit edildiği esnada kanının söz konusu ayetin üzerine damladığı yönündeki rivayetlerdir.² Anlaşılan o ki mushafın Hz. Osman'a atfedilmesi, dağılıp kaybolmasından çok önceleri başlamış, bu iddia son dönemlere kadar da muhafaza edilmiştir. Katta Langar Mushafı, Hz. Osman'a atfı ile Orta Asya sınırlarını da aşarak uluslararası bir yankı uyandırmıştır.³

Mushaf, parçalar halinde farklı yerlere dağılmadan önce korunduğu Özbekistan'ın Kaşkaderya bölgesindeki Katta Langar köyüne atıf ile Katta Langar Mushafı olarak anılmıştır. Ancak yeniden keşfedilinceye kadar izi kaybedilen mushafın günümüze ulaşan doksan yedi yaprağı arasından sadece on ikisi tekrar Katta Langar'da ortaya çıkmıştır. Günümüzde Katta Langar Mushafı olarak tanınan söz konusu on iki yapraktır. Bu on iki yapraklık kısım 2000'li yıllarda Katta Langar Köyü'nden alınarak Taşkent'te bulunan Özbekistan Müslümanları İdaresi'ne ait kütüphaneye taşınmış, köyde ise orijinal nüsha yerine tıpkıbasım nüsha bırakılmıştır.⁴ Bu araştırmanın konusunu Katta Langar Mushafı ismiyle ün kazanmış olan on iki yaprak oluşturmaktadır.

-
- 2 Bu konuda aktarılan rivayete göre Hz. Osman şehit edilirken kanı, kucağında açık olan mushaftaki "مُسَيِّفِيكُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" (el-Bakara 2/137) ayetinin üzerine damlamıştır. bk. Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Kitâbu ahbârî'l-Medîneti'n-Nebevî*, thk. Abdullah b. Muhammed ed-Duveş (b.y.: Dâru'l-'Aliyyân, ts.), 4/144.
 - 3 Dr. Tayyar Altıkulaç söz konusu mushaf hakkında "sondaj usulüyle yapılan sınırlı inceleme" olarak tarif ettiği çalışmasında, mushafın Hz. Osman Mushafı'ndan biri olmadığını ifade etmiştir. Detaylı okuma için bk. Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushafı Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: IRCICA, 2015), 267-268.
 - 4 Bunun dışında mushafa ait olduğu tespit edilen seksen bir yaprak E20 arşiv numarası ile Rusya'nın St. Petersburg şehrinde bulunan Rusya Bilimler Akademisi'ne bağlı Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nde (Institute of Oriental Studies of RAS); bir yaprak 11604 arşiv numarası ile Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te bulunan Özbekistan Bilimler Akademisi'ne bağlı Ebu Reyhan el-Biruni Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nde (O'zbekiston Fanlar akademiyasi Ebu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik Instituti); iki yaprak Özbekistan'ın Buhara şehrinde bulunan İbn Sina Kütüphanesi'nde (Abu Ali Ibn Sino nomidagi Buxoro viloyat universal ilmiy kutubxonasi); bir yaprak 40-A arşiv numarasıyla Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te bulunan Özbekistan Müslümanları İdaresi Kütüphanesi'nde (O'zbekiston Musulmonlari Idorasi) muhafaza edilmektedir. bk. Saidrahmat Saidahmatovich Ikramov, "O'zbekiston Musulmonlari Idorasi Kutubxonasida Saqlanayotgan Qo'lyozma Va Toshbosma Asarlar [Özbekistan Müslümanları İdaresi Kütüphanesi'nde Saklanan El Yazması ve Taş Baskısı Eserler]", *Proceedings of the International Workshop: Manuscript Funds of Uzbekistan: Preservation, Cataloguing and Personnel Training, June 2019, Samarkand*, ed. Halit Eren - Shovosil Ziyodov, Sources and Studies on the History of Islamic Civilisation Series, no. 46 (İstanbul: IRCICA, 2020), 109; Mine Demirbilek, "Özbekistan'da Bulunan Yazma Eser Kütüphaneleri Üzerine Bazı Notlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (2022), 9 (24. DİPnot); Diloram İbrahimova, *O'zbekiston: Katta Langar – Kadim Kur'on İzidan [Özbekistan: Katta Langar – Kadim Kur'an'ın İzinde]* (Film, 2019), 31:31-31:48; Islamic Awareness, "The 'Qur'ân Of 'Uthmân' At St. Petersburg (Russia), Katta Langar, Bukhârâ And Tashkent (Uzbekistan), From 2nd Century Hijra" (Erişim 26 Ocak 2023).

Şekil 1: Katta Langar Mushafı'ndaki Hz. Osman'ın Kanının Damladığı Söylenen Sayfa



Katta Langar Mushafı üzerine pek çok çalışma⁵ yapılmıştır. Akademik olarak mushaftan ilk söz eden kişi tespit edilebildiği kadarıyla Orta Asya tarihçisi Mikhail Evgenievich Masson (ö. 1986) olmuştur. Masson 1966 yılında Rusça yazdığı makalesinde⁶ bu mushafın Hz. Osman nüshalarından biri olduğunu belirtmiş ve buna kanıt olarak *feseyekfikehumullah* (el-Bakara 2/137) ayetindeki kan lekesini göstermiştir.⁷ Mushaf üzerine araştırma yürütmüş bir başka isim Bakhtiyar Babajanov'dur. 1983 yılında mushafa ait altmış üç varağı fotoğraflayan Babajanov, 1991 yılında da mushaf üzerine bir makale yazmıştır.⁸ Katta Langar Mushafı üzerine yapılan araştırmaları Aftandil Erkinov'un kaleme aldığı mushaf hakkında ayrıntılı bilgi içeren bir yazı izlemiştir. Katta Langar Mushafı'nın kodikolojik özellikleri hakkında da bilgi veren Erkinov, mushafın onuncu ya da daha geriye giderek sekizinci asra tarihlendirilmesinin mümkün olduğunu ifade etmiş, yine bir öngöründe bulunarak mushafın kaybolan kısımlarında vakıf kaydının bulunduğunu öne sürmüştür.⁹ Özbekistan'da bulunan Arapça yazmalar üzerine 1999 yılında bilgilendirme yazısı kaleme alan Ashirbek Muminov da Katta Langar Türbesi'nde muhafaza edilen Katta Langar yaprakları hakkında detaylı açıklamalarda bulunmuş, ayrıca Biruni Kütüphanesi'nde bulunan bir Kur'an yaprağının daha bu mushafla ilişkili olduğunu ortaya koymuştur.¹⁰ Shodmon Vahidov ise 2002 yılında yayınladığı makalesinde bu mushaf hakkında bilgiye yer vermektedir.¹¹

5 Burada Katta Langar Mushafı üzerine gerçekleştirilen çalışmaların çoğu Efim Rezvan'ın *The Qur'an of Uthman* adlı eserinde gösterilmektedir. bk. Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/30-31.

6 Michail Evgenievich Masson, "Katta Liangar v oblasti srednevekovogo Keshu [Ortaçağ Keş Bölgesinde Latta Langar]", *Arkheologiya Sredney Azii (Taşkent Devlet Üniversitesi)* 7 (1966), 66-105 akt. Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/30.

7 Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/30.

8 Bakhtiyar Babajanov, "Epigraficheskie pamiatniki musul'man-skikh mazarıv kak istochnik po istorii Sufizma (na primere mazarov Astana-Ata i Katta Kangar) [Tasavvuf Tarihine Bir Kaynak Olarak Müslüman Mezarlarının Epigrafik Anıtları (Astana-Ata ve Katta Kangar Mezarları Örneğinde)]", *Iz istorii Sufizma: istochniki i sotsial'naia praktika* (1991), 89-97; Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/30.

9 Aftandil Erkinov, "Les manuscrits du Khamsa de 'Ali Shir Nawa'i et la vie culturelle du khatat de Boukhara sous les Mangits", *Cahiers d'Asie Centrale* 5-6 (1998), 180; Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/31.

10 Ashirbek Muminov, "Fonds nationaux et collections privees de manuscrits en ecriture arabe de l'Ouzbekistan", *Cahiers d'Asie Centrale* 7 (1999), 33; Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/31.

11 Shodmon Vahidov, "The History of the 'Ishqiyya Brotherhood's Sacred Relics. II: the Katta Langar Qur'ans (New Fragments)", *Manuscripta Orientalia* 8/3 (Eylül 2002), 34-41.

Katta Langar Mushafı hakkında geniş çapta araştırmalar yapan Efim Rezvan'dan özellikle söz etmek yerinde olacaktır. Rezvan, bu konudaki ilk makalesini 1998 yılında kaleme almıştır. Doğu el yazmalarına yönelik uluslararası yayın yapan *Manuscripta Orientalia* dergisinde yayınladığı makalesini¹² yine aynı dergide neşredilen diğer makaleleri¹³ izlemiştir.¹⁴ Rezvan, *Manuscripta Orientalia*'daki 1996-1999 seneleri arasında kaleme aldığı bu yazı dizisini daha sonra *The Qur'ān and Its World* ismi ile kitap haline getirmiştir.¹⁵ Rezvan'ın, mushafın St. Petersburg'daki nüshası üzerindeki çalışmaları devam ederken, 1999 yılında François Déroche tarafından mushafın Özbekistan'daki Katta Langar Köyü'nde bulunan yaprakları üzerine bir makale¹⁶ yayınlanmıştır. Nihayet 2004 yılında Rezvan St. Petersburg, Taşkent, Buhara ve Katta Langar'da muhafaza edilen tüm parçalarını bir araya getirerek mushafı *The Qur'an of 'Uthman* ismi ile neşretmiştir.¹⁷ Türkiye'de ise mushaf araştırmalarına önemli katkılar sunmuş Tayyar Altıkulaç, Katta Langar yapraklarının da içinde bulunduğu söz konusu mushafa dair değerlendirmelerini 2015 yılında "St. Petersburg Mushafı" başlığı altında *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme* başlıklı kitabında yayınlamıştır.¹⁸

Bu yayınlar ile büyük çapta tanınırlık kazanan Katta Langar Mushafı hakkındaki araştırmalar son dönemlerde de devam etmektedir. Bunlardan biri Saidrahmat Saidahmatovich İkrarov'un Özbekistan Müslümanları İdaresi Kütüphanesi'nde bulunan el yazma ve taş baskılarını konu alan makalesidir.¹⁹ 2020 yılında IRCICA tarafından basımı üstlenilen ve Özbekistan'daki el yazmalarını konu alan kitabın bir bölümü olarak yer alan bu makalede İkrarov, Katta Langar Mushafı'nın fiziksel özellikleri ve hali hazırda bulunduğu kütüphaneler hakkında kısaca bilgi vermiştir.²⁰ Son olarak Mine Demirbilek

12 Efim Rezvan, "The Qur'ān and Its World: VI. Emergence of the Canon: the Struggle for Uniformity", *Manuscripta Orientalia* 4/2 (1998), 13-54.

13 Efim Rezvan, "Yet Another 'Uthmanic Qur'ān (on the History of Manuscript E20 from the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies)", *Manuscripta Orientalia* 6/1 (Mart 2000), 49-68; Efim Rezvan, "On the Dating of an 'Uthmanic Qur'ān from St. Petersburg", *Manuscripta Orientalia* 6/3 (Eylül 2000), 19-22.

14 Efim Rezvan, "New folios from 'Uthmānic Qur'ān' I: (Library of Administration for Muslim Affairs of the Republic of Uzbekistan)", *Manuscripta Orientalia* 10/1 (Mart 2004), 37 (I. dipnot).

15 Efim Rezvan, *The Qur'ān and Its World: Manuscripta Orientalia* (St. Petersburg: Kunstkamera Muzej Antropologii i Etnografii Im. Petra Velikogo Rossijskoj Akademii Nauk, 2012).

16 François Déroche, "Note sur les fragments coraniques anciens de Katta Langar (Ouzbékistan)", *Cahiers d'Asie centrale 7: Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie centrale islamique*, ed. Aşirbek Müminov (Aix-en-Provence: Éd. ÉDISUD, 1999), 65-73.

17 Rezvan, *The Qur'ān of Uthman*, 1/19, 21, 27, 32.

18 Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 265-269.

19 İkrarov, "O'zbekiston Musulmonlari İdorasi", 107-111.

20 İkrarov, "O'zbekiston Musulmonlari İdorasi", 109.

2022 yılında yayınladığı Özbekistan'da bulunan yazma eser kütüphaneleri konulu araştırma notunda Katta Langar Mushafı'ndan kısaca bahsetmiştir.²¹

Buraya kadar bahsedilen çalışmaların²² yöntemsel olarak iki kategoride şekillendiği görülmektedir. Bunlardan ilki, daha çok mushaf hakkında genel bilgiler içeren katalog tarzı çalışmalardır. Bu tip çalışmalarda mushafın kodikoloji, sanat özellikleri ve muhafaza edildiği kütüphanelere dair bilgiler aktarılmıştır. Dolayısıyla bu katalog çalışmaları yapısı gereği daha sınırlı bilgiler içermekte, detaylı mushaf incelemesine yer vermemektedir. İkincisi ise Efim Rezvan tarafından yapılan neşir çalışmasıdır. Bu çalışma, kanaatimizce iki yönden eleştiriye açıktır. Birincisi, yazarın paradigması ve bu paradigmadan yola çıkarak vardığı sonuçlardır. Söz gelimi Rezvan, yaptığı neşir çalışmasının mukaddimesinde istinsah öncesi Kur'an nüshalarının yok oluş macerasının Hz. Osman zamanında değil, sekizinci asrın dokuzuncu asra bağlandığı zaman diliminde gerçekleştiği iddiasında bulunmuştur. Buna ilaveten, okunması terkedilmiş kıraatleri içeren nüshaların toplum tarafından yüzyıllar boyunca korunduğunu savunmuştur. Buna dayalı olarak Katta Langar Mushafı'nın da benzer bir süreçten geçtiğini, dolayısıyla Hz. Osman öncesi döneme dair veriler sunduğu tezini ileri sürmüştür.²³ Rezvan'ın çalışmasının eleştiriye açık olan diğer bir yönü ise mushafın bir bütün olarak ele alınmadan genel sonuçlara varılmış olmasıdır. Diğer taraftan, mushaftan elde edilen veriler diğer kadim mushaflar ve mushaf literatüründeki kaynaklar ile mukayese edilmemiş ve bu açıdan değerlendirmeye tabi tutulmamıştır.

Katta Langar Mushafı'nı konu edinen bu araştırma, bugün Katta Langar Mushafı olarak bilinen on iki yaprağın mushaf ilimleri açısından detaylı incelemesini hedeflemektedir. Nitekim erken dönemlere dayandığı düşünülen diğer yazma mushaflarda olduğu gibi Katta Langar Mushafı da mushaf tarihi ve mushaf ilimleri konusunda veri sunması bakımından önem arz etmektedir. Böylece yazmanın ilgili literatüre hangi açılardan katkı sunacağı tespit edilecektir. Makalenin ilk bölümünde Katta Langar yapraklarının tarihi serencamı ele alınacak, ikinci bölümde ise imla, kıraat, zabt, 'addü'l-ây gibi

21 Demirbilek, "Özbekistan'da Bulunan Yazma Eser Kütüphaneleri Üzerine Bazı Notlar", 1082-1083.

22 Katta Langar Mushafı, yine Özbekistan'da bulunan ve Hz. Osman'a nisbeti ile meşhur olan Semerkand Mushafı ile karıştırılabilmektedir. Semerkand Mushafı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Arthur Jeffery - I Mendelsohn, "The Orthography of the Samarqand Qur'an Codex", *Journal of the American Oriental Society* 62/2 (Eylül 1942), 175-195; Lusiyan İppolitoviç Klimoviç, *Kuran Turalı Kitap*, çev. Orınbay Oralbekof (Almatı: Kazakistan Baspası, 1990), 70-71. Semerkand Mushafı'nın Taşkent Mushafı olarak isimlendirildiği ve mushafa dair tarihi bilgi ve incelemeler içeren yayın için ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İslam, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi (IRCICA), 2015), 178-195.

23 Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/70.

mushaf ilimleri açısından bu yapıklar detaylı olarak incelemeye konu edilecektir.

1. Katta Langar Mushafı'nın Tarihi Serencamı

Katta Langar'da bulunan on iki yapraklık el yazmasının incelemesine geçmeden evvel mushafın nisbet edildiği bölge ve iz sürülebildiği kadarıyla yapıkları dağılmadan önceki tarihi hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Sözlük anlamı açısından "büyük mezar" veya "büyük türbe" olarak tanımlanabilecek²⁴ Katta Langar, İşkiyye (Aşkiyye) tarikatına ait bir türbe ve bir camiden müteşekkil büyük bir merkeze ev sahipliği yapmaktadır. Yapımına altı asrı aşkın bir süre önce başladığı sanılan bu kompleksin önemi, bölgede Hz. Osman'a nisbet edilen bir mushafın korunduğu merkez olmasıdır.²⁵

Mushafın ilk kez yazıldıktan sonra tekrar keşfedilmesi iki farklı coğrafya üzerinden anlatılmaktadır. Mushafa dair ilk anlatı İşkiyye tarikatının şeyhlerinin emaneti olmasıdır. Bu anlatıya göre İşkî tarikatının şeyhi, Hz. Osman zamanında istinsah edildiği düşünülen bir mushaf ve beraberinde Hz. Peygamber'e ait olduğu söylenen bir hırkayla Orta Asya'ya hicret etmiştir. İşkî tarikatının mukaddes emaneti olarak yüzyıllar boyunca muhafaza edildiği sanılan bu mushaf ve hırkanın izine tekrar on beşinci yüzyılda Maverâünnehir'de bulunan Semerkant'ın kuzeybatısındaki Astana-Ata Tekke'sinde rastlanmıştır. Tekkenin 1472 yılında büyük kolera salgınına esir olması sebebiyle cemaat buradan ayrılarak Kaşkaderya vadisindeki Katta Langar'ı yurt edinmiştir. Bu göç sonucunda kafilenin beraberindeki mushaf ve hırka, Astana-Ata Tekke'sinden alınarak Katta Langar Camii'ne yerleştirilmiştir.²⁶ Katta Langar halkının ifade ettiğine göre caminin içinde muhafaza edilen mushaf ve hırka için Buhara Emiri Muzaffer Han'ın emriyle bir sandık yaptırılmıştır. Mushaf bir sonraki durağına seyahat edinceye kadar bu sandıkta muhafaza edilmiştir.²⁷

Mushafın akibetini 1930'lı yıllarda Rusya Bolşeviklerinin Türkistan topraklarına yönelik işgal politikası²⁸ belirlemiştir. Bu işgal sonucu bölgeden

24 Aleksej V. Arapov, *Historical Monuments of Uzbekistan* (Tashkent: SMI-ASIA, 2017), 117; Fakhriddin Samarov, "Kashkadaryo Vohasidagi 'Katta Langar Ota' Majmuasi Tarixini Bilasizmi? [Kaşkaderya Vahasındaki 'Katta Langar Ata' Külliyesinin Tarihini Biliyor Musunuz?]", *Ütmishga Nazar (Journal of Look to The Past)* 1 (2022), 201.

25 Samarov, "Kashkadaryo Vohasidagi 'Katta Langar Ota' Majmuasi", 200-201.

26 Necdet Tosun, "Orta Asya'da Tasavvuf", *Orta Asya'da İslam: Temsilden Fobiye*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012), 1/530-531; İbrahimova, *Kadim Kur'on İzidan*, 3.26-4.00; 16:28-19:00; Uzbek Travel, "Katta Langar" (Erişim 29 Ocak 2023).

27 İbrahimova, *Kadim Kur'on İzidan*, 14:12-14:30.

28 Seyfi Yıldırım - Mirzahan Egamberdiyev, "Türkistan'ın İşgali ve Sovyetleştirilmesi Sürecinde Ermeniler ve Bölgede Yaptıkları Katliamlar", *Belleten* 85/302 (Nisan 2021), 231-232, 234; Abdullah Muhammedcanova, "Özbekistan (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/112.

ciddi bir göç başlamış, yurtlarını bırakmak durumunda kalan halk güvenlik sebebiyle mushafı yanlarında götürememiştir. Yine de bölgeyi terk edenler, mushafın Rus işgal kuvvetleri tarafından alınmasına engel olmak istemiş, bu sebeple mushafı camiden çıkartarak yerel halktan bölgede kalmayı tercih eden güvenilir kişilere emanet etmişlerdir. Mushafın bu süreçteki serencamına bölgede yaşamakta olan yöre halkı ile yapılan röportajlar aracılığıyla ulaşılmaktadır.²⁹ Bu röportajlara göre mushaf, öncelikle köyde kendisine itimat edilen demirci ustası Abdullah Usta'ya emanet edilmiştir. Abdullah Usta mushafı korumak için elinden geleni yapmış, Rus askerleri tarafından yapılan sorgulamalarda mushafın yerini söylememesi sebebiyle insanların gözleri önünde öldürülmüştür.³⁰ Abdullah Usta'nın ve beraberinde bölge halkının dayanışma halinde elden ele dolaştırarak korumaya çalıştığı mushaf nihayet 1980'li yıllarda yöre halkının büyüklerinden Tuhta-Baba Recebov'a intikal etmiştir. Ancak 1983 yılında mushaf, Rusya Devlet Güvenlik Komitesi (KGB) subayları tarafından tehditle Recebov'un elinden alınmıştır.³¹

Bazı kaynaklar mushafı elinde bulunduran son kişi olan Recebov'daki yaprakların mushafın sadece birkaç yaprağı olduğunu ifade etmektedir. Dahası burada verilen bilgi, Abdullah Usta'dan sonra, bir yerel kahramanın daha mushafı koruma yönündeki çabasını ortaya koymaktadır. Buna göre Özbek Komünist Partisi Merkez Komitesinin ülke genelinde başlattığı kutsal emanetlere el koyma ve türbelerde kazı çalışmaları mushafın bir kez daha gün yüzüne çıkmasına vesile olmuştur. Fakat görevliler tarafından el konulmadan hemen önce Katta Langar'daki yerel bir yönetici mushafı eve götürmeyi başarmıştır. Ancak bir süre sonra KGB bölge direktörlüğünün Katta Langar'daki tüm kutsal emanetlere el koyma yönündeki emri karşısında mushafı daha fazla koruma imkânı kalmamış, böylece mushaf Müslümanların elinden çıkarak Rus idaresine intikal etmiştir. İşte yukarıda sözü geçen Katta Langar ileri gelenlerinden Recebov anlaşıldığı üzere mushafın tamamı olmasa da en azından bir kısmını kurtarabilmeyi amaçlamıştır. Mushafa el konulmadan önce mushaftan birkaç yaprak almayı başarmış olsa da sonunda elinde bulunan yapraklara da el konulmuştur.³²

1990'lı yıllara gelindiğinde halkın söylediğine göre nasıl ve kim tarafından olduğu bilinmeyen bir şekilde mushafa ait on iki yaprak Katta Langar'a geri dönmüştür.³³ Efim Rezvan'ın verdiği bilgiye göre mushafa ait bu on iki yaprağın 1993 yılında Katta Langar'a dönmesini sağlayan kişi Kaşkaderya vilayet

29 BBC televizyon kanalı Özbek yerel televizyon kanalı iş birliğinde Katta Langar Mushafı hakkında bir belgesel çekmiş, yapımcılar, mushafı korumaya çalışan halkın çocuklarına ulaşarak o yıllarda işgal altında olan bölgedeki mushafın seyrini ve akıbetini tespit etmeye çalışmıştır.

30 İbrahimova, *Kadim Kur'on İzidan*, 4:05-11:06.

31 İbrahimova, *Kadim Kur'on İzidan*, 11:48-14:10.

32 Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/31.

33 İbrahimova, *Kadim Kur'on İzidan*, 11:50-14:10.

yöneticisi T. Kadırov olmuştur.³⁴ 2000’li yıllarda ise mushaf son kez Katta Langar Camii’nden alınarak Özbekistan Müslümanları İdaresi tarafından Taşkent’e götürülmüştür.³⁵ Bu hikâye yerel halkın her türlü zorluğa göğüs gererek mushafı koruma gayretlerini ortaya koyduğu kadar mushafa ait yapıtların neden ve nasıl birden fazla bölgeye dağıldığını da bir nebze aydınlatmaktadır.

Buraya kadar verilen bilgiler Katta Langar Mushafı’nın muhtelif yerlere dağılmadan önce tam nüsha halinde bulunup bulunmadığına ya da en son hangi tarihte tam halde olduğuna dair net bir bilgi sunmamaktadır. Ne var ki mushafa el konulmasından önce olduğu anlaşılan bir tarihte, bir görgü tanığının anısı mushafın Katta Langar’da yüz kırk üç yaprak halindeki mevcudiyetini doğrulamaktadır. Nitekim Katta Langar soyundan gelen ve Şehrisabz sakinlerinden olan İşanzâde Jura-Han Asamov, 1941 yılında henüz bir çocukken söz konusu mushafa ait yüz kırk üç folyoyu gördüğünü ifade etmiştir. Asamov’un bu çocukluk hatırası dikkate alındığında bahsi geçen mushafın günümüze ulaşan yapraklardan daha fazlasının, başka yerlere dağılmadan önce, Katta Langar köyünde bulunduğu anlaşılmaktadır.³⁶

Mushafın Katta Langar’a geri dönmeyen ve büyük kısmını oluşturan yapıtlarının yeniden ortaya çıkışı ise Rus Bilimler Akademisi’nde (Institute of Oriental Studies) olmuştur. Rus Bilimler Akademisi’nde araştırmacı olan İgnatij Julianovic Kratçkovsky’nin *Among Arabic Manuscripts* isimli eserinde aktardığına göre 1936 yılında Katta Langar Mushafı’nın önemli bir kısmını elinde bulduran yaşlı bir kadın bunları satma amacıyla enstitüye gelmiştir. Enstitüde kendisini karşılayan Kratçkovsky, çok iyi korunmuş olduğunu gördüğü bu yapıtların kökenini tespit etmek üzere kadına sorular yöneltse de cevap alamamıştır. Kadın bir müddet sonra mushafa ait geri kalan yapıtları ve İslam hukukuna dair birkaç kitabı daha enstitüye getirmiştir. Kratçkovsky, kitaplardan birinin kapak sayfası üzerinde I. N. kısaltmasının yazılı olduğunu fark edince bu kitapla beraber mushaf yazmalarının Şam’ın Trablus (bugünkü Lübnan) şehrinde ikamet eden Hristiyan bir aileye mensup Irinei Georgievich Nofal’ın³⁷ (ö. 1902) kütüphanesine ait olduklarını tahmin etmiştir.³⁸ Nofal,

34 Rezvan, *The Qur’an of Uthman*, 1/31.

35 İbrahimova, *Kadim Kur’on İzidan*, 14:30-14:42.

36 Rezvan, *The Qur’an of Uthman*, 1/31.

37 Nofal, 1860’larda Rus Dış İşleri Bakanlığı’na bağlı Doğu Dilleri Enstitüsü’nde Arap Dili ve İslam Hukuku profesörü olarak ders vermek üzere davet almış, Rusya’ya yerleşerek hayatının sonuna kadar burada yaşamıştır. bk. Rezvan, *The Qur’an of Uthman*, 1/17-18.

38 İgnatij Julianovic Kratçkovsky, *Among Arabic Manuscripts: Memories of Libraries and Men*, çev. Tatiana Minorsky (Leiden: E. J. Brill, 1953), 151-153; Rezvan, *The Qur’an of Uthman*, 1/17-18. Rezvan, Katta Langar Mushafı’nın yeniden ortaya çıkış anısını içeren bu hatıratı Kratçkovsky’nin el yazmalarına dair kişisel anılarını bizzat Fransızca olarak yazdığı *Les Manuscirpts Arabes* (Among Arabic Manuscript) isimli eserine değil, yazarın yine kendisine ait olan *Izbrannye Sochineniia* (Selected Works) isimli Rusça eserine refere etmiştir.

Arapça ismiyle Selim Nevfel, değerli el yazmalarını da havi zengin bir kütüphaneye sahip olmasıyla tanınan önemli bir koleksiyonerdir. Kütüphanesi de ölümü üzerine çocukları tarafından para karşılığında tamamıyla elden çıkarılmıştır.³⁹

Kratçkovsky'nin aktardığı bu hikâye, yazıldığı coğrafya ve seyahat ettiği rotası belirsiz olan Katta Langar Mushafı'nın Özbekistan'dan çıktıktan sonraki seyrine ışık tutmaktadır. Her ne kadar Efim Rezvan, bu mushaf yapraklarının Nofal'ın kütüphanesine ait olduğu tespiti üzerinden mushafın Şam kökenli olup Rusya'ya Nofal eşliğinde seyahat ettiği yönünde bir düşünceye gitmiş olsa da sonradan ortaya çıkan gelişmeler Rezvan'ı bu teoride revizyon yapmak zorunda bırakmıştır. Nitekim Rezvan bu mushaf hakkında bir makale yazdıktan kısa bir süre sonra Fransız araştırmacı François Déroche kendisine, bir süre önce Katta Langar'da keşfettiği ve St. Petersburg Nüshası ile aynı mushafa ait olduklarını düşündüğü⁴⁰ on iki yapraklık yazmanın kopya basımlarını göndermiştir.⁴¹ Déroche'dan gelen bu bilgi Rezvan'ın mushafın seyahat rotası hakkındaki teorisini değiştirmiştir. Çünkü mushafa ait bazı sayfaların Özbekistan'da bulunuşu, mushafın yine Şam kökenli olmasını muhtemel kılsa da St. Petersburg'a Orta Asya üzerinden ulaştığı fikrini ortaya çıkarmıştır.⁴² Diğer yandan Rezvan, mushaftaki bezemeler ile benzerlik gösteren erken döneme ait bir halı motifi üzerinden rotayla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Rezvan'ın halıdaki motifleri inceleyen uzmanlardan edindiği bilgiye göre bölgeden bölgeye intikal eden ve her bir bölgede üzerine yöresel motifler eklenen halıda Medine, İran, Afganistan ve Özbekistan desenleri tespit edilmiştir. Rezvan halıdaki motiflerle benzerlik gösteren

39 Kratçkovsky, *Among Arabic Manuscripts*, 153-154; Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/18. Kratçkovsky seneler sonra Kur'an yapraklarını satmaya gelen kadının Nofal'ın torunu olduğunu bizzat öğrendiğini ifade etmiştir. bk. Kratçkovsky, *Among Arabic Manuscripts*, 154-155. Bunun gibi Doğu şehirlerindeki binlerce değerli el yazması özellikle Batı kütüphanelerinin envanterine katılmak üzere satın alınarak farklı coğrafyalara götürülmüştür. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Zamyâ' Muhammed Abbas, "Devru'r-rehâleti ve'l-müştârikiine ve'd-diplomasiyyin fi sirkati'l-mahtûtât mine'l-vatani'l-Arabiyy", *el-Mecelletü't-Dirâsâti't-Târîhiyye ve'l-Hadâriyye* 1/1 (2009).

40 Déroche, "Note sur les fragments coraniques anciens de Katta Langar (Ouzbékistan)", 68. Déroche'u bu görüşe sevkeden en önemli delil bu iki ayrı nüshadaki sayfaların birbirini takip etmesidir. Nitekim St. Petersburg Nüshasındaki 9v (yeni numaralandırmaya göre 8a) numaralı sayfa Nisâ Sûresi 136. ayetindeki "نزل من" ibaresi ile sonlanırken Katta Langar Nüshasındaki 2r numaralı sayfa aynı ayetin kaldığı yerden devamı olan "نزل" kelimesi ile başlamaktadır; yine Katta Langar Nüshasındaki 13v numaralı sayfa En'âm Sûresi 82 ayeti "الذين آمنوا" ibaresi ile biterken St. Petersburg Nüshasındaki 10r (yeni numaralandırmaya göre 58b) numaralı sayfa aynı ayetin devamı olan "و لم يلبسوا" lafzı ile başlamaktadır.

41 Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/19.

42 Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/19.

mushafın da Medine menşeli olup İran, Afganistan ve son olarak Özbekistan rotasını izlemiş olabileceği yorumunu yapmıştır.⁴³

2. Katta Langar Mushafı'nın Mushaf İlimleri Bakımından Değerlendirilmesi

2.1. Kodikoloji

Bu bölümdeki kodikolojik değerlendirmeler Katta Langar yaprakları ile sınırlıdır.⁴⁴ Uzmanların değerlendirmesine göre mushaf, geyik derisinden özenli ve yüksek kaliteli parşömenler üzerine yazılmıştır.⁴⁵ Yaprakların birkaçında ciddi derecede yıpranmalar ve kopmalar olsa bile, genel olarak iyi durumdadır.⁴⁶ Katta Langar yazmasının ebatı 52,5x34 cm olarak ölçülmüştür.⁴⁷ Yapraklar hali hazırda dikkatsiz ve özensiz bir biçimde kurşun kalemle numaralandırılmıştır ve mushaf tertibine uygun bir biçimde sıralanmamıştır. Yapraklarda 23-26 arası satır sayısı mevcuttur. Mushafın imlası kahverengi mürekkep ile yazılmıştır. Sûreleri birbirinden ayıran süslemeler için kırmızı ve yeşil mürekkep kullanılmıştır.⁴⁸ Yazı tipinin ise geç hicazî olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁹ Nüsha, Oxford Üniversitesi tarafından karbon testine tabi tutulmuş, çıkan sonuca göre %95 olasılıkla miladi 595-855 yılları ile tarihlendirilmiştir.⁵⁰

Katta Langar yaprakları üzerinde sonradan olduğu anlaşılan bazı müdahaleler görülmektedir. Bunlardan biri tükenmez kalem ile yapılan bazı eklemelerdir. Nitekim Nisâ Sûresi 136. ayetteki “قبل” ifadesi ile başlayan sayfanın üst kısmına sayfanın başladığı sûre ve ayeti belirtmek üzere Arapça olarak “sûratü'n-Nisâ”⁵¹ ve hemen yanına Farsça rakamlar ile yüz otuz beş yazılmıştır. Yine aynı sayfadaki Nisâ Sûresi 140. ayete tükenmez kalem ile Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) hareketleri eklenmiştir.

Katta Langar yapraklarında Nisâ Sûresi 157. ayetindeki “اختلفوا” lafzı ile başlayan sayfanın sol üst kısmına başka bir kâğıt ile yama yapıldığı görülmektedir. Muhtemelen sayfanın zarar görüp kopan kısmı yerine yapııştırılan bu

43 İbrahimova, *Kadim Kur'on İzidan*, 23:08-27:47.

44 Efim Rezvan'ın Hz. Osman Mushafı (St. Petersburg mushafı (E 20) ve diğerleri) olarak neşrettiği mushafın geneline ait kodikolojik değerlendirmeler için bk. Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/60-69.

45 Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/60; İbrahimova, *Kadim Kur'ın İzidan*, 33:30-33:50.

46 Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/60.

47 Rezvan, “New folios from 'Uthmānic Qur'ān I”, 37.

48 Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/61.

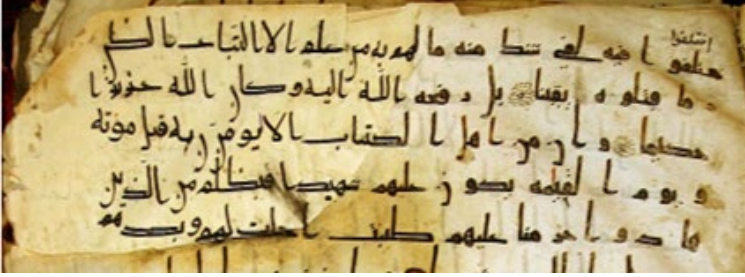
49 Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/64; François Déroche, *The Abbasid tradition: Qur'ans of the 8th to the 10th centuries AD*, ed. Julian Raby (New York: The Nour Foundation, Azimuth Editions, Oxford University Press, 1992), 35.

50 Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/68-69.

51 İfadede *nûn* harfinin bulunduğu yazının üzerinde iki nokta görünse de anlamlı olan harfin *nûn* olmasıdır.

kâğıda önlü arkalı olamk üzere yarım kalan ayetler beş satır boyunca kaldıkları yerden tamamlanarak yazılmıştır (bk. Şekil 2). Bir başka kâğıt yaması da ön yüzde el- En'âm 6/14-19 ayetlerinin satır sonundaki eksik kısımlarını, arka yüzde ise el-En'âm 6/29-33 ayetlerinin satır başında kalan eksiklerini tamamlamak için kullanılmıştır.

Şekil 2: Katta Langar Yapraklarındaki Tamir Örneği



Katta Langar yapraklarında sayfa sonuna bir sonraki sayfanın ilk kelimesinin ya da sayfa başına bir önceki sayfanın son kelimesinin yazıldığı *ta'kib* usulü görülmektedir. Ta'kib usulü erken dönem yazma eser geleneğinde sayfaları düzenlemek üzere geliştirilen ve bir çeşit sayfa numaralandırması işlevi gören bir yöntemdir. Bu yönetime göre sayfanın son satırında bulunan son kelimenin altına, onu izleyen sayfadaki ilk kelime ya da sayfa başına bir önceki sayfadaki son kelime yazılır.⁵² Katta Langar yapraklarında hem sayfa başı hem de sayfa sonunda ta'kib usulü uygulanmıştır (bk. Şekil 3). Bazı sayfa sonlarında ise takip için bir sonraki sayfanın ilk kelimesi yerine sayfanın son kelimesi metnin altına yeniden yazılmıştır.

Şekil 3: Katta Langar Yapraklarında Ta'kib Uygulama Örneği



Katta Langar nüshası süsleme açısından oldukça sadedir. Yapraklarda her ayet sonu, yuvarlak formda iç içe geçmiş nokta istifleri, nadiren de üçgen formdaki nokta istifleri ile belirtilir. Kaynaklara göre ayet sonu için üç nokta kullanımı erken dönem yazma mushafların bir özelliğidir.⁵³ Katta Langar

52 Ahmed Şevkî Binbîn - Mustafa Tübî, *Mu'cemu mustalahâti'l-mahtûti'l-Arabî (Kâmûs Kodikoloji)* (Marakeş: el-Hazânetu'l-Hasaniyyetu'r-Ribât, 2005), 93.

53 Dâni, *Muhkem*, 109.

yapraklarına on ayette bir konulan ta'şir durakları ise içi kırmızı dolgulu siyah yuvarlaklarla gösterilir. Tahmis ve ta'şir motiflerinin de ilk dönemlerden itibaren mushafhlara eklendiği aktarılmaktadır.⁵⁴

Ayete Sonu İşareti		Taşir İşareti
		

Katta Langar yapraklarında ayete sonları ve sûreleri ayıran tezyinata gelince, bunun mushafa sonradan eklendiğini, önceleri sadece boşluk bırakıldığını söylemek mümkündür. Nitekim Mâide Sûresinin başına sadece boşluk bırakılmış ve süsleme yapılmamıştır (bk. Şekil 4). Katta Langar yapraklarında Mâide ile En'âm Sûresinin arasına sonradan yapılan süslemede üçgen, yarım daire gibi geometrik motifler hakimdir. Yanı sıra bazı kavisli çizgiler de dik kat çeker. Süslemeler kahverengi, kırmızı ve yeşil renkler içerir. Efim Rezvan üçgenler, yarım daireler, kırmızı ve yeşil mürekkeplerin kullanıldığını belirttiği süsleme kompozisyonlarının geleneksel bedevi kadın takılarını anımsattığını ifade etmiştir.⁵⁵ Rezvan'ın, sonraki araştırmaları daha özel bir tanımlama yapmasını mümkün kılmıştır. Nitekim daha önce söz edildiği gibi mushaftaki bu motifler ile Medine, İran, Afganistan ve Özbekistan desenlerini içerdiği tespit edilen bir halıdaki motifler arasında benzerlik kurmuştur.⁵⁶

Sûre başı boşluklarında metinde kullanılan daha ince bir kalemle sûre adı ve ayete sayısı yazılıdır. Bu yazının mushaf hattındaki harf şekillerinden ayrı bir tarzda olması, farklı bir kâtip tarafından sonradan eklendiği ihtimalini öne çıkarır. Sûre sonları ayrıca yuvarlak nokta istiflerinden başka üçgen nokta istiflerinden oluşan şekiller ile diğer ayete sonlarından ayrılır.

Şekil 4: Mâide Sûresi Öncesindeki Boşluk

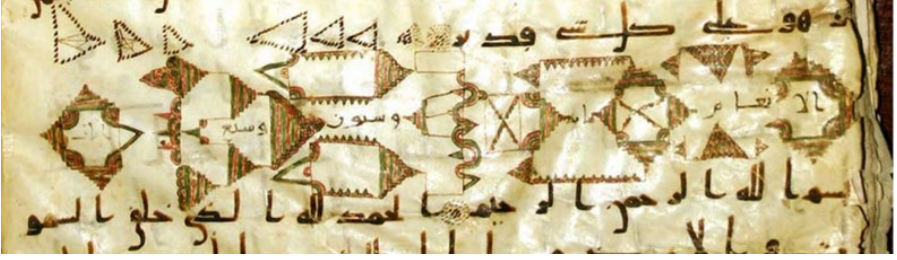


54 Dâni, *Muhkem*, 60.

55 Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/65.

56 İbrahimova, *Kadim Kur'on İzidan*, 23:08-27:47.

Şekil 5: En'âm Sûre Baş Tezyini



Katta Langar yapraklarında dikkat çeken bir diğer mesele ise bazı kelimelerde görülen hatalardır. Sahih ya da şaz hiçbir kıraate konu olmayan bu yerler kâtip hatası olarak değerlendirilebilir. Bu hatalar bazı yerlerde kelime ya da harf unutulması türünde; bazı yerlerde ise noktalama yanlışlıkları şeklinde görülmektedir.⁵⁷

2.2. İmla

İstinsah sonrası mushafların yazım özelliğine -resm-i Osmânî'ye- dair mushaf imlası literatürünün sunduğu bilgiler üzerinden Katta Langar yapraklarının incelenmesi sonucunda imla ile ilgili şu verilere ulaşılmaktadır:

1. İmla kaynaklarında uzun fethanın (*elifin*) hazfîne konu olan kelimeler, genel olarak Katta Langar yapraklarında da hazif ile yazılmıştır. Mushaf, bu konuda resm-i Osmânîye uygunluk arz eder. Ancak yedi yerde *elifin* isbat edildiği de görülmektedir ki bu yerlerin dördü el-Mâide 5/12, 65, 85 ve 119 ayetlerinde geçen “جنات” kelimesidir. İmla kaynaklarına göre “جنات” kelimesinin *elif* ile yazılmış bazı istisnalarından bahsedilse de Mâide Sûresi bu istisnalar arasında değildir.⁵⁸ Diğer üç kelime ise el-Mâide 5/14'deki “الْقِيَامَةِ”; el-Mâide 5/32'deki “بِالْبَيْتَاتِ”; el-Mâide 5/119'daki “عَلَامٌ” kelimeleridir. Kaynaklarda bu kelimelerde *elifin* hazif ile yazıldığı geçmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla Katta Langar yaprakları bu yedi yerin imlasında mushaf imlası literatürü ile örtüşmemektedir.

57 Kâtip tarafından unutulmuş ve sonradan ilave edilene en-Nisâ 4/162'de “المؤمنون”; yanlış yazılıp üstü çizilen ve yenisi yanına yazılana en-Nisâ 4/170'deki “الناس”; noktalama hatalarına da el-Mâide 5/5'deki “تَبْلِكُمْ”, el-Mâide 5/24'teki “لَنْ نَدْخُلَهَا” ve el-En'âm 6/36'daki “يَرْجِعُونَ” kelimeleri örnek olarak verilebilir.

58 Ebû Dâvûd Süleyman İbn Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn li-hicâi't-tenzîl*, thk. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şirşâl (Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd li-Tiba'ati'l-Mushafî'ş-Şerîf, 1423/2002), 3/456, 466, 4/1090-1091.

59 Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Dâru'l Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011), 138, 141; İbn Necâh, *Muhtasar*, 3/463.

2. Hazif konusuyla ilgili Katta Langar yapraklarında dikkat çekici husus kaynaklarda hazif doğrultusunda yazılmayan bazı kelimelerin de -tespit edilebildiği kadarıyla yüz yirmi kelimenin- hazif ile yazılmış olmasıdır (bk. Ek 1). Anlaşıldığı üzere Katta Langar yapraklarında uzun fethanın hazifli yazımı tercih edilmiştir. İmla kaynaklarında isbat ile yazılan kelimelerin hazifli yazılması olgusuna Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Mushafı'nda da rastlanmaktadır.⁶⁰

3. Katta Langar yapraklarında “اين” kelimesi geçtiği iki yerde başında vasıl hemzesi olmadan yazılmıştır. İmla kaynaklarında kelimenin vasıl hemzesiyle yazılması konusunda Osman Mushafı arasında birliğin olduğundan bahsedilmektedir.⁶¹ Bununla birlikte kelimedeki vasıl hemzesinin hafzedilmesi Katta Langar dışındaki erken döneme ait mushafalarda da görülmektedir. Nitekim Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Mushafı'nda kelime iki yerde diğer yerlerden farklı olarak hazif ile yazılmıştır. Çağdaş mushaf araştırmacılarından Beşir el-Himyerî bunun sonraki dönemlere ait bir imla tarzı olduğunu ve Osman Mushafı'nın imla özelliğini yansıtmadığını belirtmektedir.⁶² Bu durumda Katta Langar yaprakları vasıl hemzesiz yazım ile -eğer hemzenin yazılmaması bilinçli bir tercih ise- mushaf imlasından, yeni imla özelliğine yönelimi göstermektedir.

4. Katta Langar yapraklarında el-Mâide 5/110'daki “جنتهم” kelimesi *elif* harfinin ziyadesi ile “جائيتهم” şeklinde; el-En'âm 6/34'teki “نبا” kelimesi *yâ* harfinin ziyadesi ile “نباي” şeklinde yazılmıştır. el-Mâide 5/110'daki “جنتهم” kelimesinin ziyadeli yazımından imla kaynaklarında söz edilmemektedir. İkinci kelimenin ise el-En'âm 6/34'te *yâ* ziyadesiyle yazılması konusunda Osman Mushafı arasında ittifakın olduğu aktarılmaktadır.⁶³ Dolayısıyla Katta Langar yaprakları “جنتهم” kelimesinin yazımında resmin dışında özel bir yazım gösterirken “نبا” kelimesindeki ziyadeli yazım hususunda ise kaynakları doğrulamaktadır.

60 bk. Tayyar Altıkulaç (ed.), *Hız. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Nüshası)* (İstanbul: IRCICA, 2009).

61 Dâni, *Mukni'*, 156.

62 Beşir Hasan el-Himyerî, *Mu'cemu'r-resmi'l-'Osmânî* (Riyad: Merkezu Tefsir li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1436-2015), 2/1010.

63 Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbiddîn Abdus-sühbân Vâiz (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 1/424, 431; Dâni, *Mukni'*, 154, 183-186; İbn Necâh, *Muhtasar*, 2/369, 3/479.

5. Katta Langar yapraklarında el-Mâide 5/111 ayetindeki “الحورين” kelimesindeki *yâ*lardan biri hazif ile yazılmıştır ki bu yazım imla literatürüne uygunluk gösterir.⁶⁴
6. Katta Langar yapraklarında uzun fetha (*elif meddi*) “الصلوة”, “الزكوة”, “الحياة” gibi bazı kelimelerde *elif* yerine *vâv* ile gösterilmiştir. Bedel olarak ifade edilen bu yazım tarzı mushaf imlasının temel özelliklerinden biridir.⁶⁵ Ancak Katta Langar yapraklarında bu kuralın dışına çıkmış yazımlar da bulunmaktadır. Bunlardan birisi “الزكوة” kelimesidir. Bu kelimedeki uzun fetha bir yerde (en-Nisâ 4/162) *vâv* ile gösterilirken iki yerde (el-Mâide 5/12; el-Mâide 5/55) *vâv* yerine *elif* ile gösterilmiştir. Bir diğer kelime olan el-En'âm 6/52'deki “بالعدوة” kelimesinde de uzun fetha *vâv* ile gösterilmeyerek *elif* ile resmedilmiştir.⁶⁶ Buna mukabil imla kaynaklarına göre her iki kelimenin de *vâv* ile yazılması mushaflar arası ittifaka konu olmuştur.⁶⁷ Mushaf imlasında bedel ile yazılması konusunda birlik olan “الربوا” (en-Nisâ 4/161) kelimesindeki⁶⁸ uzun fetha da Katta Langar yapraklarında *vâv* yerine *elif* ile yazılmıştır. Dolayısıyla Katta Langar yaprakları genel olarak uzun fethanın *vâv* olarak yazımında imlaya muvafık olsa da bu dört yerde mushaf imlasının dışına çıkmıştır.
7. Katta Langar yapraklarında el-En'âm 6/5'teki “انبا” kelimesi “انبا” şeklinde yazılmış, kelimedeki hemze herhangi bir resim ile gösterilmemiştir. Bilindiği gibi kadim Arap yazısında hemzenin özel bir resmi bulunmamakta, hemze med harfleri olan *elif*, *vâv* ve *yâ* harfleri ile belirtilmektedir. Söz konusu kelimedeki gibi hemze son harf olduğunda (mütetarrif hemze), kendi harekesi ne olursa olsun önceki harfin harekesi cinsinden med harfiyle resmedilmekte, öncesindeki harf sakin olduğunda ise hemze yazımda resmedilmemektedir.⁶⁹ Bununla birlikte imla kaynaklarında bu kuralın dışına çıkan bazı özel yazımlardan bahsedilmektedir ki

64 Dâni, *Mukni'*, 187.

65 Dâni, *Mukni'*, 195.

66 İmladaki *elif* bitişlerinin sağa doğru kıvrımlı ve kalın uçlu kalem ile resmedilmesine mukabil “بالعدوة” kelimesindeki *elif* sağa kıvrımsız, düz olarak ve daha ince uçlu bir kalem ile resmedilmiş görünmektedir. Bu farklılık hesaba katıldığında “بالعدوة” kelimesindeki *elif*in sonradan eklenmiş olması muhtemel görülmektedir.

67 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/424, 431; Dâni, *Mukni'*, 240-242.

68 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/424, 426; Dâni, *Mukni'*, 195, 240. Mushaf imlası kaynaklarının bildirdiğine göre bu kelimedeki uzun fetha er-Rûm 30/39'da hem *elif* hem de *vâv* ile iki şekilde de yazılmıştır. Ancak Katta Langar yapraklarında bahse konu olan ayet, ihtilafı yazımın görülmediği en-Nisâ 4/161'dir.

69 Dâni, *Mukni'*, 207-208.

bunlardan biri sözü geçen “أبناء” kelimesidir. Nitekim mushaf imlasında bu kelimedeki hemze kendi harekesi cinsinden med harfi olan *vâv* ve yanında *elif* ile -çift resimle- gösterilmektedir.⁷⁰ Katta Langar yapraklarında ise “أبناء” kelimesinin bu özel yazım ile değil de kural doğrultusunda hemzeyi temsil eden bir harf olmaksızın yazıldığı görülmektedir.

Hemzenin son harf olarak bulunduğu kelimelerden bir diğeri olan el-Mâide 5/18'deki “أبناء” kelimesi de Katta Langar yapraklarında yine hemzeye ait bir resim olmadan “أنا” şeklinde imla edilmiştir. Bununla birlikte “أبناء” kelimesi ilk kelimedden farklı olarak Osman Mushafları'nın bir kısmında *vâv* ve *elif* ile resmedilirken bir kısmında hemzeye ait bir resim olmadan yazılmıştır.⁷¹

el-Mâide 5/33'teki “جزاء” kelimesine gelince Katta Langar yapraklarında bu kelimedeki hemzenin bahsi geçen özel yazım doğrultusunda bir resim -*vâv* harfi- ile gösterildiği görülmektedir. Ancak sonrasındaki *elif* harfi bu mashafta yazıma eklenmemiştir. Mushaf imlası kaynaklarında ise “جزاء” kelimesindeki hemzenin yine *vâv* ve *elifin* olduğu çift resim ile yazıldığından söz edilmektedir.

Katta Langar yapraklarında mütetarrif hemzenin bulunduğu bir diğer örnek en-Nisâ 4/176'daki “امرؤ” kelimesidir; kelimedeki hemze kural doğrultusunda öncesindeki harfin harekesi cinsinden med harfi olan *vâv* ile yazılmış, sonrasına kırmızı ile *elif* eklenmiştir. İmla kaynaklarına göre bu kelime, hemzenin *vâv* ve *eliften* oluşan çift resim ile belirtildiği yerlerden biridir.⁷² Katta Langar yapraklarına kırmızı *elifin* sonradan eklendiği ihtimali dikkate alınırsa bu iki örnek (“امرؤ” ile “جزاء”) üzerinden mashafta, resm-i Osmâniye uygun olarak hemzeye *vâv* ve *eliften* oluşan çift resim ile gösterme usulünün izlenmediği öne sürülebilir.

Özetle Katta Langar yaprakları “أبناء” kelimesinde resmin hilafına kıyasi imlayı yansıtırken “أبناء” kelimesinde Osman Mushafları'ndan birinin imlasına paralellik gösterir; “جزاء” ve “امرؤ” kelimeleri ise -*vâv*ın yanında *elifin* bulunması sebebiyle- resm-i Osmânî ile kısmî uyum içindedir.

Sonuç olarak Katta Langar yaprakları imla bakımından resm-i Osmani ile büyük oranda uyuşsa da mashafta kurallı (kıyasî) yazıma da yer verilmiştir, bu sebeple de karma bir imladan bahsedilebilir.

Katta Langar yapraklarının imla açısından Osman Mushafları'ndan hangisi ile muvafık olduğu araştırması ise mashaflar arası ihtilafa konu olan kırk

70 Dâni, *Mukni'*, 200.

71 Dâni, *Mukni'*, 255.

72 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/424, 429; Dâni, *Mukni'*, 207, 268.

dört⁷³ kelime üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bu kelimeler üzerinden yapılan araştırma sonucu şu verilere ulaşılmaktadır:

Katta Langar yapraklarının ihtiva ettiği ayetler, Osman Mushafı arasında farklı olduğu bildirilen kelimelerden dört tanesini kapsamaktadır. Bunlardan ilki el-Mâide 5/53'teki "يقول" kelimesidir. Bu kelime Katta Langar yapraklarında ilk başta *vâvus* yazılmış olsa da sonradan *vâv* eklenmiştir. Dolayısıyla bu kelimenin ilk hali esas alınrsa Şam, Medine ve Mekke Mushafı'na; *vâv* ilaveli hali esas alınrsa Kûfe ve Basra Mushafı'na muvafakat ettiği söylenebilir. Bir diğer kelime olan el-Mâide 5/54'deki "يرتد" kelimesinin mushaf arası farklılığı gösteren kısmı sayfadaki yırtılma sebebiyle okunmamaktadır. Geriye kalan iki kelimedenden el-En'âm 6/32'deki "وللدار" kelimesi Şam Mushafı hariç mushafın hepsi ile; el-En'âm 6/63 "أَنْجَيْنَا" kelimesi ise Kûfe Mushafı hariç mushafın tamamı ile uyumludur. Sonuç olarak Katta Langar yaprakları Mekke ve Medine Mushafı ile üç kelimedede; Basra ve Şam Mushafı ile iki kelimedede; Kufe Mushafı ile ise tek kelimedede uyum gösterir. Bütün bu veriler ışığında Katta Langar yapraklarının herhangi bir şehir mushafı ile birbir bir örtüşmesinden bahsedebilmek mümkün değildir.

Bu çerçevede belirtilmelidir ki, Katta Langar Mushafı'nın hangi şehir mushafını esas aldığını ortaya koyabilmek bakımından biri okunmayan dört kelime, yeterli sunmamaktadır. Zira inceleme imkânı bulduğumuz üç kelimenin Kûfe ve Şam Mushafı ile uyumlu olmayıp diğer mushaf ile uyumlu olması, kelime sayısının az olması hesaba katıldığında çıkarım yapmak açısından yetersiz bir sonuçtur. Bu anlamda Tayyar Altıkulaç'ın, Katta Langar Mushafı'nın diğer yapraklarını da içeren doksan yedi yaprak üzerinde yaptığı inceleme kayda değerdir. Altıkulaç, Hz. Osman Mushafı'nda farklılık bulunan kelimelerden bu yapraklarda olduğunu tespit ettiği on yedi yerin hepsinde nüshanın Basra Mushafı ile paralellik gösterdiğini ortaya koymuştur.⁷⁴ Her ne kadar Katta Langar yapraklarında esas alınan mushaf olarak Basra Mushafı öne çıkmada da mushafın diğer yapraklarının değerlendirilme tabi tutulması, ağırlıklı olarak Basra Mushafı ile uyumu göstermektedir.

73 Tayyar Altıkulaç (ed.), *Hz. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerif*, 87-89; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto, 2015), 263-265. Mushaf arası farka ilişkin bu sayı, Dâni'nin *Muknî*'de "İmam Mushaf'tan istinsah edilen Hicâz, Irak ve Şâm halkı Mushafı'nın ziyade ve noksanlığa ilişkin ihtilaf ettiklerinin zikredilmesi" başlığı altındaki babda serdettiği kelimelerin derlenmesi sonucu elde edilmektedir. bk. Dâni, *Muknî*, 272-291.

74 Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 269. Tayyar Altıkulaç bu incelemeyi yaparken el-Mâide 5/53'de geçen "يقول" kelimesinin önündeki *vâv* harfini ana metinden saymış, bu harfin sonradan ilave edildiğini düşünmemiştir. Ancak dijital kopya üzerinde yaptığımız incelemeye dayalı olarak kelimenin önündeki *vâv* harfinin sonradan ilave edilmiş olması da muhtemel görünmektedir.

Tablo 1: Mushaflar Arası Kelime Farkları

Sure	Şam Mushafı	Basra Mushafı	Kufe Mushafı	Mekke Mushafı	Medine Mushafı	Katta Langar
Mâide 5/53	يقول	ويقول	ويقول	يقول	يقول	ويقول/يقول
Mâide 5/54	من يرتد	من يرتد	من يرتد	من يرتد	من يرتد	من يرتد؟
En'âm 6/32	ولدار	وللدار	وللدار	وللدار	وللدار	وللدار
En'âm 6/63	النجينا	النجينا	النجينا	النجينا	النجينا	النجينا

2.3. Kıraat

İlk mushafların nokta ve şekilden arı olması, aynı Kur'an kelimesi üzerinde farklı kıraatleri okuyabilme imkânı sağlar. Bu durumda bir mushafın hangi bölgeye ait olduğunun ya da kıraatinin tespiti, imlanın yanı sıra nokta ve işaretlerin katkısı ile mümkün olmaktadır. Katta Langar yapraklarındaki kıraat, imla üzerinden değerlendirildiğinde mushaf imlasının hilafına *elifsiz* yazılan yüz yirmi kelimedenden sadece yedi kelimenin bir okuyuş ihtilafına konu olduğu görülmektedir. Bu yedi kelime de sahih addedilen kıraatlerin dışındaki rivayetler ile örtüşmektedir.⁷⁵ Ancak gerek *elifsiz* yazımın kelimelerin çoğunda belli bir kıraate delalet etmemesi gerekse de Katta Langar Mushafı'nın ağırlıklı olarak hazifli bir yazım özelliği göstermesi yedi kelimenin yazımında şaz bir kıraatin esas alındığını söylemeye yeterli delil teşkil etmez.

Katta Langar yapraklarında kırmızı *elif* ve harf noktaları gibi yazıma ilave edilen zabt işaretleri üzerinden yürütülen kıraat incelemesinde ise yedi kelimenin kıraat ihtilafına konu olduğu görülmüştür:

1. en-Nisâ 4/152 ayeti Katta Langar yapraklarında “نؤتيهم” şeklinde *nûn* harfi ile noktalanmıştır. Hafs dışında on kıraat imamının tamamı kelimeyi *nûn* ile “نؤتيهم” olarak okumuştur.⁷⁶
2. en-Nisâ 4/162 ayeti Katta Langar yapraklarında “سنؤتيهم” şeklinde *nûn* harfi ile yazılmıştır. Bu okuyuş, Hamza ve Halef dışındaki diğer kıraatler ile uyum sağlar.⁷⁷
3. el-En'âm 6/23 ayeti Katta Langar yapraklarında “لم تكن” şeklinde noktalanmıştır. İfadeyi Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs, ve Ebû Ca'fer “لم تكن” şeklinde okumaktadırlar.⁷⁸ Dolayısıyla Ya'kûb, Hamza ve Kisâi'nin kıraatleri dışındaki kıraatler ile uyum sağlar.

75 Bunlar el-Mâide 5/3'teki “متجانف”, el-Mâide 5/6'daki “العائط”, el-Mâide 5/38'deki “والسارق والسارقة”, el-Mâide 5/95'deki “طعام”, el-Mâide 5/96'daki “طعامه”, el-Mâide 5/97'deki “الحرام” ve el-En'âm 6/14'deki “فاطر” kelimeleridir. Kıraat ihtilafı için bk. Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 2/228, 235, 269, 342-345, 395.

76 Abdullatîf el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât* (Dımaşk: Dâru Sa'diddîn, 1422/2002), 2/188.

77 Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 2/200.

78 Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, 2/404-405.

4. el-En'âm 6/32 ayeti Katta Langar yapraklarında "وللدار الأخرة" şeklinde iki *lâm* harfi ile yazılmıştır. Bu ifade sadece İbn Âmir tarafından "وللدار الأخرة" şeklinde tek *lâm* ile kıraat edilmektedir.
5. el-En'âm 6/57 ayeti Katta Langar yapraklarında "يُفِضُ الْحَقَّ" şeklinde noktalanmıştır ki bu okuyuş Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef kıraatine muvafık, ifadeyi "يُفِضُ الْحَقَّ" şeklinde sâd ile okuyan Nâfi', İbn Kesîr, Asım, Ebû Ca'fer'in kıraatlerine muhaliftir.⁷⁹
6. el-En'âm 6/63 ayeti Katta Langar yapraklarında "لَيْنِ الْجَيْتِنَا" şeklinde *te* harfinin ziyadesi ile yazılmıştır. Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer, Ya'kûb kıraatlerinde kelime "لَيْنِ الْجَيْتِنَا" yazımına uygun olarak *te* ile okunmaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla Kûfe kıraat imamlarının kıraati dışındaki kıraatler ile örtüşmektedir.
7. el-Mâide 5/97 ayeti Katta Langar Mushafı'nda "فِيمَا" şeklinde *yâ* harfinden sonra *elif* olmadan yazılmışken *yâ* ile *mîm* arasına sonradan kırmızı *elif* ilave edilmiştir. Kelime İbn Âmir dışında kıraat imamlarının tamamı tarafından *elifli* okunmuştur. Dolayısıyla Katta Langar Mushafı bu kelimenin işaretlemesinde İbn Âmir dışındaki kıraatler ile örtüşmektedir.⁸¹

Sonuç olarak Katta Langar yapraklarında kıraat incelemesini mümkün kılan zabt özellikleri dikkate alındığında mushafa işaretlenen kıraatin on kıraat ihtiyarının dışına çıkmadığı ve ihtilafa konu olan yedi kelimenin tamamının Ebû Amr kıraatine uygun olduğu tespit edilmiştir.

2.4. Zabt

Zabt kelimesi ile telaffuza işaret etmek üzere harflere eklenen hususi işaretler kastedilmektedir. Bu işaretlerden biri harflerin noktalanmasına yöneliktir.⁸² Katta Langar yapraklarında benzer harfleri birbirinden ayıran i'câm noktaları muntazam olarak konulsa da bazı yerlerde -özellikle kelimenin son harflerinde- ihmal edilmiştir. İcâm noktalarında biri çizgi formuna yakın; diğeri dairesel olmak üzere iki farklı formda nokta göze çarpmaktadır. Dairesel formda olan noktaların harflerdeki düzensiz görüntüsü bu noktaların harflerin üzerine sonradan ilave edildiğini ve farklı zamanlarda noktalama işleminin devam ettiğini düşündürmektedir.

Noktalama ile ilgili bir diğer farklılık *kâf* (ك) harfinde görülmektedir. Zira bazı yerlerde *kâf* harfinin üstünde iki nokta; bazı yerlerde ise altında tek nokta

79 Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, 2/440-441.

80 Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, 2/451.

81 Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, 2/345.

82 Detaylı bilgi için bk. Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Muhkem fi 'ilm-i nakti'l-mesâhif*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1438/2017), 141-144, 153.

gösterilmiştir. Nadiren de hem altında tek nokta hem de üstünde iki nokta ile belirtilmiştir. *Kâf* harfinin aynı yerde iki farklı noktalama ile gösterilmesi bunların iki ayrı kişi tarafından konulmuş olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Nitekim Rezvan'a göre de i'câm noktalarını ekleyen ilk kişi *kâf*'in altına tek nokta koymuşken, sonradan başka bir kişi *kâf*'in üstüne iki nokta eklemiştir.⁸³ Diğer yandan mushafta *fe* harfi üstten tek nokta ile işaretlenmiştir.

Zabt eserlerine bakıldığında *kâf* harfinin altına tek bir nokta konulması uygulaması Halîl b. Ahmed'e nisbet edilmektedir. Halîl ayrıca harfin üstüne iki nokta konulduğundan da bahsetmektedir.⁸⁴ Doğu bölgesi zabtnı (Meşârikâ) izleyen mushaflarda meşhur uygulama, *kâf* harfinin üstüne iki nokta ve *fe* harfinin üstüne bir nokta konulmasıdır.⁸⁵ Bununla birlikte bazı kadim mushaflarda da *kâf* harfi, altında tek nokta ile gösterilmektedir. Söz gelimi Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî ile Topkapı Mushafları bunun örneğidir.⁸⁶ Bu durumda Katta Langar Mushafı'ndaki *kâf* ve *fe* harfleri için uygulanan zabt sisteminin Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Mushafı ve Topkapı Mushafı ile paralellik gösterdiği söylenebilir.

Katta Langar yapraklarında mühmel (noktasız) harflere konulan işaretlere de rastlanılmaktadır. Bazı yerlerde *hâ* ve *ayn* harflerinin altına minyatür halde kendi suretleri konulmuştur. Söz gelimi en-Nisâ 4/141'de “نستحود” kelimesindeki *hâ* harfinin altına minyatür *hâ*; el-En'âm 6/48'de “عليهم” kelimesindeki *ayn* harfinin altına da minyatür *ayn* harfi resmedilmiştir. Anlaşıldığı üzere, bu iki harfin okunurluğunun artırılması için minyatür harfler sonradan ilave edilmiştir.

Mushaflarda bulunan zabt özelliklerden biri de telaffuza yönelik geliştirilen birtakım işaretlerdir.⁸⁷ Ancak Katta Langar yapraklarında seslendirmeye yönelik i'râb işaretleri görülmemektedir. Bu yönüyle Katta Langar yaprakları Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Mushafı⁸⁸ ve Taşkent Mushafı⁸⁹ gibi bazı kadim mushaflar ile paralellik arz etmektedir. Ancak kodikoloji kısmında da bahsedildiği gibi bazı ayetlerde sonradan eklendiği aşikâr olan Halîl b. Ahmed'in geliştirdiği harf rumuzlarına dayalı hareketler gözlenmektedir (bk. Tablo 2,

83 Efim Rezvan sonradan uygulananın üstteki noktalar olmasını makul bulmaktadır. bk. Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/64.

84 Dâni, *Muhkem*, 142.

85 Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi kitâbeti'l-inşâ* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1340/1922), 3/158.

86 Gânim Kaddûri el-Hamed, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-mesâdir ve'l-mesâhif: Dirâse tatbiikiyye fi mesâhife mahtuta* (Riyad: Merkezü Tefsir li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018), 124.

87 bk. Dâni, *Muhkem*, 63-64, 74.


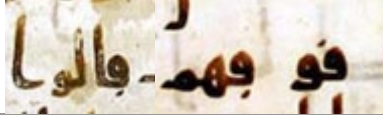
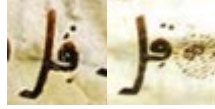
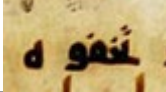


88 Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 246.

89 Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 186.

Satır 7). Bu yönüyle de söz konusu hareketleri mushafın zabt hususiyetlerinden biri olarak değil de son zamanlarda yapılmış müdahalelerden saymak daha makuldür.

Telaffuza delalet eden işaretlerden biri olarak kırmızı ile renklendirilmiş *elif* harfleri de sayılabilir. Kaynaklara göre *elif* ile yazılması gerekirken *vâv* veya *yâ* ile yazılan yahut da ihtisar amaçlı *elif*lerin yazımdan düştüğü kelimelere telaffuza işaret etmesi için kırmızı *elif* eklenir.⁹⁰ Katta Langar yapraklarında pek çok kelimedede bunun örneği görülür. Bu *elif*lerin mushafın imla edilmesinden daha sonraki bir süreçte eklendiği söylenebilir. Bu yerlerin incelenmesi neticesinde kırmızı *elif*lerin eklendiği kelimelerin mushaf imlasına göre hazif ile yazılan kelimeler olduğu görülmektedir. Bazı yerlerde bu *elif*lerin kırmızı ile değil de ana metne yakın bir mürekkep rengiyle ilave edildiği görülmektedir (bk. Tablo 2 Satır 8). Kahverengi/siyah bu *elif*lerin de kırmızı *elif*ler gibi yazımdaki diğer harflere göre daha farklı -yazı tekniği açısından daha özensiz- oldukları fark edilmektedir. Bu sebeple bu *elif*leri de imla yerine zabt başlığında incelemek daha uygundur. Zira başka bir el tarafından -muhtemelen okuyuşu kolaylaştırmak için- metne ilave edildikleri oldukça barizdir.

Tablo 2: Katta Langar Mushafı'nda Zabıt Hususiyetleri

Zabıt Hususiyeti	Katta Langar Yaprakları	Sûre/Ayet Numarası
Üstünde iki nokta olan <i>kâf</i>		en-Nisâ 4/142
Altında tek nokta olan <i>kâf</i>		en-Nisâ 4/141 – en-Nisâ 4/154
Üç noktalı olan <i>kâf</i>		el-Mâide 5/17 – el-Mâide 5/119
Üstünde tek nokta olan <i>fe</i>		en-Nisâ 4/149
Harfin altında minyatür <i>hâ</i>		en-Nisâ 4/141
Harfin altında minyatür <i>ayn</i>		el-En'âm 6/48

90 Dâni, *Muhkem*, 360-362.

Sonradan ilave edilen hareketler		en-Nisâ 4/140
Kırmızı elif ilaveleri		el-Mâide 5/29 – el-Mâide 5/41
Siyah elif ilaveleri		en-Nisâ 4/140 - el-Mâide 5/5

2.5. 'Addü'l-Ây (Ayet Sayısı)

'Addü'l-ây ilmi, Kur'an'daki ayet, kelime ve harflerin sayısını tespit etme, mushafı cüz ve hiziblere bölme konusunu merkeze alır.⁹¹ Rivayetlere dayalı olarak Medine, Mekke, Şam, Basra ve Kûfe Mushafları'nda izhar edilen ayet sonu duraklarının sayısı bir mushafın gerek yazıldığı bölge gerek kıraati hakkında bilgi edinmek açısından önem arz eder. Bu konu, Katta Langar yapraklarında bulunan Nisâ, Mâide ve En'âm Sûrelerine ait ayetler çerçevesinde ele alınacaktır. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki erken döneme tarihlenen mushafların sadece bir şehir mushafı ile örtüşmesinden umumiyetle bahsedilememektedir. Bu sebeple mushafların bir şehre aidiyetinin tespitinde ağırlıklı uyum dikkate alınmaktadır.

Katta Langar yaprakları, Kûfî sayıma göre Nisâ Sûresinin 136-176. ayetlerini içerir. Bu sayıma göre toplam kırk bir durak bulunması gerekir.⁹² Ancak mevcut yapraklarda toplam ayet sonu duraklarının sayısı kırk ikidir. Bunun nedeni 173. ayetteki "عذابا الیما" ifadesinin akabinde durak konulmuş olmasıdır. Şam Mushafları dışındaki diğer bölge mushaflarında (Mekke, Medine, Basra, Kûfe) ise bu kelimedeki durak mevcut değildir.⁹³ Katta Langar nüshasının bu ayet sonu dikkate alındığında sadece Şam Mushafı ile uyumlu olduğu görülmüştür.

Kûfî sayıma göre Mâide Sûresi 1-113 ayetlerinin bulunduğu yapraklarda ayet duraklarının sayısı 116'dır. Kûfî sayıma göre fazla olan üç ayet durağının ilki, birinci ayetteki "العقود" ifadesinin sonundadır. Kûfî Mushaflar haricindeki Şâm, Basra, Mekke, Medine Mushafları'nda bu kelimedeki ayet sonu durağı bulunmaktadır. Farklı olan ikinci ayet sonu ise Kûfî Mushaf'a göre 15. ayette yer alan "ویعف عن كثير" ifadesinin peşindedir.⁹⁴ Buradaki ayet sonu durağı Kûfî dışındaki diğer bölge mushaflarına muvafıktır. Sûre içerisinde ayet sonunda

91 Hamed, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 135.

92 Abdülfettâh b. Abdilğani el-Kâdî, *el-Ferâidu'l-hisân fi addi âyi'l-Kurân* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1404/1983-1984), 6.

93 Kâdî, *el-Ferâidu'l-hisân*, 6.

94 Kâdî, *el-Ferâidu'l-hisân*, 7.

farklılık arz eden son yer ise 23. ayette yer alan “فانكم غالبون” ibaresidir. Bu kelime ayet sonu sadece Basra Mushafı'nda bulunur.⁹⁵ Sonuç olarak Mâide Sûresindeki bu üç yer Kûfe Mushafı ile tamamen uyumsuzdur; iki yer Basra, Şam, Mekke, Medine Mushafı ile uyumlu, bir yer (üçüncü ibare) ise sadece Basra Mushafı ile uyumludur. Dolayısıyla sayılan üç mevkide de örtüştüğü sadece Basra Mushafı'dır.

Katta Langar yapraklarında Kûfi sayıma göre En'âm Sûresinin 1-82 ayetleri bulunur. Bu seksen iki ayet, sayı açısından fark etmezken ayet sonunun bulunduğu kelime bakımından üç yerde ihtilafa konu olur. Katta Langar nüshasında ilk ayet sonu durağı “يعدلون” ifadesinin sonundadır. Bu yönüyle Kûfe, Basra, Şam Mushafılarıyla örtüşürken ilk ayet sonu durağı “والنور” kelimesinde olan Mekke ve Medine Mushafı'ndan ayrılır. İkinci farklılık, Kûfe Mushafı'nda 66. ayet sonu kabul edilen “عليكم بوكيل” ifadesindedir. Katta Langar nüshasında ayet sonu Kûfi sayıma göre 67. ayetteki “تعلمون” ifadesinin sonundadır. Dolayısıyla Katta Langar Mushafı “بوكيل” kelimesinden sonra durak işareti olan Kûfe Mushafı'yla uyumsuzken diğer bölge mushafı ile uyum gösterir. Farklılığın bulunduğu üçüncü yer ise Kûfi sayıma göre 73. ayetteki “كن فيكون” ifadesindedir. Bu mevkide ayet sonu işareti bulduran Katta Langar nüshası söz konusu ayet sonu açısından Kûfe Mushafı ile çelişirken onun dışındaki diğer mushaflarla uygundur.⁹⁶ Neticede Katta Langar yaprakları bahsi geçen üç yerden ikisinde Kûfi Mushaf'a, birinde Hicâzî Mushafı ile uyum sağlamazken üç yerin üçünde Şam ve Basra Mushafı'yla örtüşmektedir. Sonuç olarak Katta Langar yapraklarındaki ayet sayım incelemesi, nüshanın ayet sayısının Basra ve Şam Mushafı ile uyumlu olduğunu göstermektedir (bk. Tablo 3).

Ayet sayımı açısından ihtilafa konu olan bir diğer husus sûre başlarındaki besmelelerdir. Katta Langar yapraklarında sadece Mâide ve En'âm sûre başları bulunur. Sûre başında yer alan besmelelerden sonra durak işareti mevcuttur. Bu durumda iki ihtimal söz konusudur: Bismelinin sonundaki sembol ya bismelinin bir ayet olarak sayıldığına ya da iki sûreyi birbirinden ayırmak ve teberrük maksadıyla yazıldığına delalet etmektedir. Kıraat farklılıkları dikkate alındığında besmele, Kûfe ve Mekke kıraat imamlarına göre başında yazılı olduğu sûreden bir ayet kabul edilir. Basra, Şam ve Medine kıraatlerine göre ise sûre başındaki besmele ayet olarak kabul edilmez.⁹⁷ Katta Langar

95 Kâdî, *el-Ferâidu'l-hisân*, 7.

96 Kâdî, *el-Ferâidu'l-hisân*, 7.

97 Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabba' (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/269-270; Mahmud b. Muhammed el-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beirut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1430/2009), 25.

yapraklarının ayet sayısı bakımından Basra ve Şam Mushafları'yla uyumlu olduğu hesaba katıldığında besmelelerin, ayrı bir ayet olarak sayıma dahil edilmeyip, iki sûre arasını ayırmak için konulmuş olabileceği kabulünü esas aldığını söylemek mümkündür.

Mushaftaki on ayeti belirten ta'şir işaretleri de bismelenin bir ayet sayılmadığını doğrulamaktadır. Söz gelimi Mâide ve En'âm Sûrelerindeki ilk ta'şir işareti bismelenin müstakil bir ayet sayılmadığını göstermektedir. Rezvan ise aksine bismelenin müstakil bir ayet olarak sayıldığı değerlendirmesinde bulunmuştur.⁹⁸ Rezvan'ın bu değerlendirmeyi yaparken ayet sayımında hangi verileri değerlendirmeye aldığı açık değildir. Nitekim bismelenin sonunda ayet sonu işaretinin bulunması, bismelenin ayet olarak sayıldığını göstermek için yeterli bir delil teşkil etmez.

Tablo 3: Mushaflar Arası Ayet Sayısı Farkları

Ayet Sonu	Katta Langar	Medine	Mekke	Basra	Kûfe	Şam
عذابا الیما	✓					✓
العقود	✓	✓	✓	✓		✓
ویعف عن کثیر	✓	✓	✓	✓		✓
غلبون	✓			✓		
والنور		✓	✓			
بوکیل					✓	
کن فیکون	✓	✓	✓	✓		✓

Değerlendirme

Çalışmamızda 'Katta Langar yaprakları' olarak adlandırdığımız on iki yapraktan müteşekkil Kur'an yazması tarih boyunca bölge halkı tarafından Hz. Osman'a atfedilen mushaf olmakla şöhret kazanmış, bu açıdan halkın yoğun ilgi ve ihtimamına mazhar olmuştur. Yakın dönemde Özbekistan'ın Katta Langar köyünde tekrar keşfine kadar çeşitli badireler atlatan mushafın yaprakları günümüzde farklı merkezlere dağılmış vaziyette olsa da bazı araştırmacılar tarafından birbirleri ile aidiyetleri kurulmuş, neticede Efim Rezvan tarafından -mushaf tertibine uygun bir şekilde olmasa da- neşredilmiştir. Hicâzî hat ile yazılmış olan Katta Langar yapraklarının miladi sekizinci asır ya da dokuzuncu asrın başı ile tarihlendirilebilmesi mümkündür.

Kadim mushafların, mushaf literatürüne katkısı müsellemdir. Zira imla literatürünün veri sun(a)madığı bazı yerlerde, kadim mushaflardan bilgi edi-

98 Rezvan, *The Qur'an of Uthman*, 1/65.

nilmesi ve bu bilgilerin mukayeseli olarak incelemeye tabi tutulması günümüzde mushaf araştırmalarının amacını teşkil etmektedir. Bu mushaflardan biri olan Katta Langar yaprakları da imla, kıraat zabt ve 'addü'l-ây (ayet sayısı) gibi mushaf ilimleri açısından kayda değer veriler sunmaktadır. İmla incelemesi göstermiştir ki mushaf imlası kaynaklarında hazif ile yazılmayan -tesbit edebildiğimiz kadarıyla- yüz yirmi kelime, Katta Langar yapraklarında hazif ile yazılmıştır. Bu doğrultuda, Katta Langar yapraklarında uzun fethanın hazifli yazımının tercih edildiği değerlendirilmesinde bulunmak mümkündür. Buna karşın, kaynaklarda bazı istisnalar dışında hazif ile yazıldığı aktarılan bazı kelimeler ise *elifin* isbatı ile yazılmıştır. İmla kaynaklarının hilafına hazifli yazım olgusuna Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Mushafı'nda da rastlanmaktadır.

Kaynaklarda yazımında birlik olduğu aktarılan "ابن" kelimesinin Katta Langar yapraklarındaki imlasında farklılık göze çarpmaktadır. Nitekim bu kelime kaynakların hilafına olacak şekilde başında vasıl hemzesi olmadan resmedilmiştir. Buna karşın vasıl hemzesiz bu yazım kadim mushaflardan Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Mushafı'nda da görülmektedir. Katta Langar yaprakları imla literatüründe *bedel* olarak bilinen yazım özelliği açısından da önemlidir. Kaynaklara göre vâv ile yazılan "الصلوة", "الحياة", "بالغدوة" kelimelerinin bu mushaftaki yazımında bir birlik yoktur. Katta Langar yapraklarında kelimenin son harfi olarak bulunan hemzenin imlasına dair şunları söylemek mümkündür: "أبناء" ve "أبناء" kelimelerinde hemze resim olarak gösterilmemiştir; bu iki kelimedenden birincisi mushaf imlasının hilafına kıyasî (kurallı) imlaya, ikincisi -Osman Mushafları'ndan birine muvafık olmakla- mushaf imlasına uygunluk arz eder. Hemzenin vâv olarak resmedildiği "جزاء" ve "امرؤ" kelimeleri ise -vâvın yanında *elifin* bulunmaması sebebiyle- resmî Osmânî ile kısmî uyum içindedir. Neticede Katta Langar yaprakları resmî Osmanî'ye büyük oranda uyan karma bir imla izlemiştir.

Şehir mushaflarındaki imla farklılıkları incelendiğinde Katta Langar yapraklarının -söz konusu on iki yaprağın- herhangi bir şehrin mushafı ile birebir örtüşmesinden bahsetmek mümkün değildir. Zira Katta Langar yapraklarında farklılık olduğu bilinen kelimelerden dört tanesi bulunmaktadır ve bunlardan bir tanesi de okunabilir durumda değildir. Ne var ki, Tayyar Altıkulaç tarafından yapılan ve mushafın elimize ulaşan bütün yapraklarını kapsayan incelemede on yedi yerde farklılık tespit edilmiş ve bu on yedi yerin tamamının Basra Mushafı ile uyum gösterdiği ortaya konmuştur. Burada şunu ifade etmek gerekir ki, farklılığa konu olan on yedi kelimedenden biri olan Mâide 5/53'deki "يقول" kelimesinin önündeki vâv harfinin sonradan ilave edildiği anlaşılmaktadır. Harfin sonradan ilave edilmesi ise birkaç ihtimali düşündürmektedir. Bunlardan ilki, mushafın gerçekten de Basra Mushafı'ndan istinsah

edildiği, unutulmuş *vâv* harfinin kâtip tarafından ilave edildiği yönündedir. Diğer bir ihtimal ise, en son seyahat ettiği bölgede, o bölgedeki hâkim kıraat doğrultusunda mushafa eklendiğidir.

Katta Langar yapraklarındaki zabt özelliklerine gelince bu yapraklarda benzer harfleri birbirinden ayıran *i'câm* noktaları bulunmaktadır. Ancak bu hususta da bir bütünlükten bahsetmek zordur. Zira harfler için kullanılan noktalar iki formda karşımıza çıkar. Bunlardan biri kalemin ucunun harfin üzerindeki hafif darbesi ile oluşturulmuş çizgi formundaki *i'câm* işaretleridir. Daha düzensiz ve özensiz görünen diğer form ise farklı bir kalem ağzıyla yapıldığı anlaşılan dairesel işaretlerdir. Öyle ki, bazı yerlerde *kaf* (ك) harfi için her iki *i'câm* usulü de karşımıza çıkar. Bu yerlerde *kaf* harfi hem altında tek nokta hem de üstünde iki nokta olmak üzere üç nokta ile gösterilmiştir. Ka-naatimizce bu noktalardan üstte olan iki tanesi sonradan ilave edilmiştir. Sonradan ilavelerin bulunmadığı haliyle, *kaf* harfinin alttan, *fe* harfinin ise üstten noktalandığı *i'câm* uygulaması, Katta Langar yapraklarının kadim mushaf-lardan Kahire el-Meşhedü'l-Hüseyînî ve Topkapı Mushafları ile paralellik gösterdiği yerlerdendir. Katta Langar yapraklarında seslendirmeye yönelik *i'râb* işaretlerine ise rastlanmamaktadır ki bu durum kadim mushaflardan Kahire el-Meşhedü'l-Hüseyînî ve Taşkent Mushafları'nda da görülmektedir.

Katta Langar yapraklarında tercih edilen kıraatin tespitine gelince kıraat farklılıklarına konu yedi kelime üzerinde yapılan incelemeye göre gerek kelimelerin imlası gerek sonradan konulan zabt işaretleri dikkate alındığında bu yedi kelimenin tamamının örtüştüğü tek kıraatin Basra (Ebû Amr) kıraati olduğu görülmüştür. 'Addü'l-âyet (ayet sayısı) ilmi bakımından yapılan inceleme de benzer sonuçlara ulaştırmıştır. Şöyle ki ayet sonları dikkate alındığında Katta Langar yaprakları Basra ve Şam Mushafları ile örtüşmektedir. Ancak bu sonuç imla-kıraat farklılıklarını muhtevî kelimelerle birlikte değerlendirildiğinde Basra Mushafları'na uyum daha ağır basmaktadır. Bununla birlikte doksan yedi yapraktan müteşekkil nüshanın tamamının imla-kıraat hususiyetlerinin titizlikle incelenmesi neticesinde bu konuda daha sağlam verilere ulaşmak mümkün olacaktır.

Katta Langar yaprakları olarak incelemeye konu ettiğimiz mushaf bir vakıf mushaf değildir. Uzun yıllar boyunca, bir tarikat tarafından kutsal emanet olarak muhafaza edilen, sürekli okunan ve hatta üzerinden eğitim-öğretimin yapıldığı bir mushaftır. Hal böyle olunca, her ne kadar Hz. Osman'a nisbet ediliyor olsa dahi, mushafa abidevî bir eser gibi muamele edilmemiştir. Bu durum, mushaf üzerindeki ilaveleri açıklamaktadır. Zira, metin üzerinde özellikle kırmızı *elifler* olarak gördüğümüz işaretler çoğunlukla okuyuşu kolaylaştırmaya yöneliktir. Diğer yandan nüsha üzerindeki tasarrufların mushaf ilimleri açısından net sonuçlara ulaşmayı zorlaştırdığı da bir gerçektir. Netice olarak, Katta Langar yapraklarının Hz. Osman'ın bizzat yazdığını

nüshalardan biri olmayıp bu mushaflardan istinsah edilen sonraki nesil mushaf olduğu savı mushaf ilimleri bağlamında da doğrulanmaktadır.

Kaynakça

- Abbas, Zamyâ' Muhammed. "Devru'r-rehâleti ve'l-müsteşriki'ne ve'd-diplomasiyyîn fî sirkatî'l-mahtûtât mine'l-vatani'l-Arabiyy". *el-Mecelletü't-Dirâsâtî't-Târîhiyye ve'l-Hadâriyye* 1/1 (2009), 1-22.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: IRCICA, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar (ed.). *H. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası*. İstanbul: IRCICA, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar (ed.). *H. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Nüshası*. İstanbul: IRCICA, 2009.
- Arapov, Aleksej V. *Historical Monuments of Uzbekistan*. Tashkent: SMI-ASIA, New edition., 2017.
- Arthur Jeffery - I Mendelsohn. "The Orthography of the Samarqand Qur'an Codex". *Journal of the American Oriental Society* 62/2 (Eylül 1942), 175-195.
- Babajanov, Bakhtiyar. "Epigraficheskie pamiatniki musul'man-skikh mazarıv kak istochnik po istorii Sufizma (na primere mazarov Astana-Ata i Katta Kangar) [Tasavvuf Tarihine Bir Kaynak Olarak Müslüman Mezarlarının Epigrafik Anıtları (Astana-Ata ve Katta Kangar Mezarları Örneğinde)]". *Iz istorii Sufizma: istochniki i sotsial'naia praktika*, 89-97.
- Binbîn, Ahmed Şevkî - Tûbî, Mustafa. *Mu'cemu mustalahâtî'l-mahtûtî'l-Arabî (Kâmûs Kodikoloji)*. Marakeş: el-Hazânetü'l-Hasaniyyetu'r-Ribât, 3. Basım, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muhkem fî 'ilm-i naktî'l-mesâhif*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 1438/2017.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muknî' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Dâru'l Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- Demirbilek, Mine. "Özbekistan'da Bulunan Yazma Eser Kütüphaneleri Üzerine Bazı Notlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (2022), 1075-1089. <https://doi.org/10.33227>
- Déroche, François. "Note sur les fragments coraniques anciens de Katta Langar (Ouzbékistan)". *Cahiers d'Asie centrale 7: Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie centrale islamique*. ed. Aşirbek Müminov. 65-73. Aix-en-Provence: Éd. ÉDISUD, 1999.
- Déroche, François. *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th to the 10th Centuries AD*. ed. Julian Raby. New York: The Nour Foundation, Azimuth Editions, Oxford University Press, 1992.
- Erkinov, Aftandil. "Les manuscrits du Khamsa de 'Ali Shir Nawa'i et la vie culturelle du khanat de Boukhara sous les Mangits". *Cahiers d'Asie Centrale* 5-6 (1998), 170-180.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-mesâdir ve'l-mesâhif: Dirâse tatbikiyye fî mesâhife mahtuta*. Riyad: Merkezü Tefsir li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 1439/2018.
- Hafîb, Abdullatîf. *Mu'cemu'l-Kırâât*. Dımaşk: Dâru Sa'diddîn, 1422/2002.

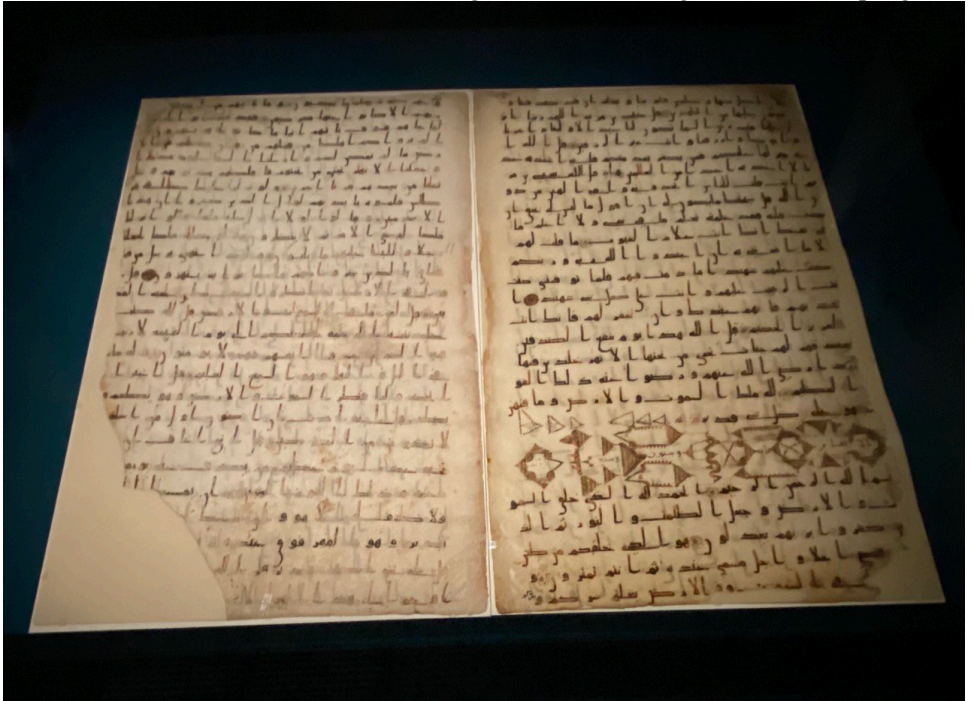
- Himyerî, Beşîr Hasan. *Mu'cemu'r-resmî'l-'Osmâni*. 7 Cilt. Riyad: Merkezü Tefsir li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1436-2015.
- Ikramov, Saidrahmat Saidahmatovich. "O'zbekiston Musulmonlari İdorasi Kutubxonasida Saqlanayotgan Qo'lyozma Va Toshbosma Asarlar [Özbekistan Müslümanları İdaresi Kütüphanesi'nde Saklanan El Yazması ve Taş Baskısı Eserler]". *Proceedings of the International Workshop: Manuscript Funds of Uzbekistan: Preservation, Cataloguing and Personnel Training, June 2019, Samarkand*. ed. Halit Eren - Shovosil Ziyodov. 107-111. Sources and Studies on the History of Islamic Civilisation Series, no. 46. Istanbul: IRCICA, 2020.
- Islamic Awareness. "The 'Qur'ân of 'Uthmân' At St. Petersburg (Russia), Katta Langar, Bukhârâ And Tashkent (Uzbekistan), From 2nd Century Hijra". Erişim 26 Ocak 2023. <https://www.islamic-awareness.org/quran/text/mss/peters.html>
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabba'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. basım, ts.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman. *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk. Muhibbiddîn Abdussübhân Vâiz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Necâh, Ebû Dâvûd Süleyman. *Muhtasarü't-tebyîn li-hicâi't-tenzîl*. thk. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şirşâl. Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd li-Tiba'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1423/2002.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. *Kitâbu ahbâri'l-Medîneti'l-Nebevî*. thk. Abdullah b. Muhammed ed-Duveys. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-'Aliyyân, ts.
- Kâdî, Abdülfettâh b. Abdilğani. *el-Ferâidu'l-hisân fi addi âyi'l-Kurân*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1404/1983-1984.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Ahmed. *Subhu'l-a'sâ fi kitâbeti'l-inşâ*. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1340/1922.
- Klimoviç, Lusiyân İppolitoviç. *Kuran Turalı Kitap*. çev. Ornbay Oralbekof. Almatı: Kazakistan Baspası, 1990.
- Kratçkovsky, Ignatij Julianovic. *Among Arabic Manuscripts: Memories of Libraries and Men*. çev. Tatiana Minorsky. Leiden: E. J. Brill, 1953.
- Masson, Michail Evgenievich. "Katta Liangar v oblasti srednevekovogo Kesha [Ortaçağ Keş Bölgesinde Latta Langar]". *Arkheologiya Sredney Azii (Taşkent Devlet Üniversitesi)* 7 (1966), 66-105.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto, 2. Basım, 2015.
- Muhammedcanova, Abdullah. "Özbekistan (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/111-113. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Muminov, Ashirbek. "Fonds nationaux et collections privees de manuscrits en ecriture arabe de l'Ouzbekistan". *Cahiers d'Asie Centrale* 7 (1999), 17-38.
- Rezvan, Efim. "New folios from 'Uthmânic Qur'ân' I: (Library of Administration for Muslim Affairs of the Republic of Uzbekistan)". *Manuscripta Orientalia* 10/1 (Mart 2004).
- Rezvan, Efim. "On the Dating of an 'Uthmanic Qur'an' from St. Petersburg". *Manuscripta Orientalia* 6/3 (Eylül 2000), 19-22.
- Rezvan, Efim. "The Qur'an and Its World: VI. Emergence of the Canon: the Struggle for Uniformity". *Manuscripta Orientalia* 4/2 (1998), 13-54.

- Rezvan, Efim. *The Qur'an of Uthman (St. Petersburg, Katta-Langar, Bukhara, Tashkent)*. St. Petersburg: Russian Academy of Sciences, 2004.
- Rezvan, Efim. *The Qur'an and Its World: Manuscripta Orientalia*. St. Petersburg: Kunst-kamera Muzej Antropologii i Etnografii Im. Petra Velikogo Rossijskoj Akademii Nauk, 2012.
- Rezvan, Efim. "Yet Another "Uthmanic Qur'an" (on the History of Manuscript E20 from the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies)". *Manuscripta Orientalia* 6/1 (Mart 2000), 49-68.
- Samarov, Fakhriddin. "Kashkadaryo Vohasidagi 'Katta Langar Ota' Majmuasi Tarixini Bilasizmi? [Kaşkaderya Vahasındaki 'Katta Langar Ata' Külliyesinin Tarixini Biliyor Musunuz?]" . *Ütmishga Nazar (Journal of Look to The Past)* 1 (2022), 199-205.
- Tosun, Necdet. "Orta Asya'da Tasavvuf". *Orta Asya'da İslam: Temsilden Fobiye*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012.
- Uzbek Travel. "Katta Langar". Erişim 29 Ocak 2023. <https://uzbek-travel.com/about-uzbekistan/monuments/katta-langar/>
- Vahidov, Shodmon. "The History of the 'Ishqiyya Brotherhood's Sacred Relics. II: the Katta Langar Qu'rans (New Fragments)". *Manuscripta Orientalia* 8/3 (Eylül 2002), 34-41.
- Yıldırım, Seyfi - Egamberdiyev, Mirzahan. "Türkistan'ın İşgali ve Sovyetleştirilmesi Sürecinde Ermeniler ve Bölgede Yaptıkları Katliamlar". *Bellekten* 85/302 (Nisan 2021), 227-277.
- İbrahimova, Diloram. *O'zbekiston: Katta Langar – Kadim Kur'on İzidan [Özbekistan: Katta Langar - Kadim Kuran'ın İzinde]* (Film, 2019). <https://www.youtube.com/watch?v=ILbMLDToZF0>
- Zemahşerî, Mahmud b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009).

Ek 1: Katta Langar Yapraklarında Hazifle Yazılan Kelimeler ile Resm (imla) Mukayesesi

Sure	Ayet Resm	K.Langar	Sure	Ayet	Resm	K.Langar	Sure	Ayet	Resm	K.Langar
Nisâ	137	أَرْدَانُوا	Mâide	41	مُؤْمِنِيهِمْ	Mâide	114	مُؤْمِنِيهِمْ	ميدة	ميدة
Nisâ	140	جَمِيعٌ	Mâide	41	عَذَابٌ	Mâide	116	قُلْ	قل	قل
Nisâ	142	كَمَلَى	Mâide	44	وَالْأَحْبَرُ	Mâide	119	قُلْ	قل	قل
Nisâ	142	يُرَاغِبُونَ	Mâide	45	كُفْرًا	Enâm	6	مُنذَرُوا	مددرا	مددرا
Nisâ	147	يَسْتَكْبِرُونَ	Mâide	48	وَمُهَلِّجًا	Enâm	6	وَأَنْتَلِّجًا	واشدا	واشدا
Nisâ	161	عَدَابًا	Mâide	58	لَدَيْكُمْ	Enâm	7	فُرْطَلِيهِ	فطرس	فطرس
Nisâ	163	وَالْأَسْفَاطِ	Mâide	60	مَكَا	Enâm	13	وَأَنْتَهَارَ	والهير	والهير
Nisâ	172	عَيْتَلِيهِ	Mâide	62	كَلْبًا	Enâm	14	فَلَيْطَرُ	فطر	فطر
Nisâ	176	كَتَبْنَا	Mâide	63	وَالْأَحْمَرُ	Enâm	17	كَتُوبًا	كتف	كتف
Nisâ	176	كَتَبْنَا	Mâide	64	مُبْسُوطَاتٍ	Enâm	19	أَلْقُرَانًا	القرن	القرن
Nisâ	176	رَجَالًا	Mâide	64	فَسَادًا	Enâm	30	قُلْ	قل	قل
Mâide	2	الْحَرَامَ	Mâide	66	أَقْرَابًا	Enâm	31	قُلُوا	قوا	قوا
Mâide	2	الْحَرَامَ	Mâide	67	رَسَلْتَهُ	Enâm	35	إِنزَاجَهُمْ	اعرضهم	اعرضهم
Mâide	2	فَصَلُّوا	Mâide	73	عَذَابٌ	Enâm	37	قُلُوبٌ	قدر	قدر
Mâide	2	الْحَرَامَ	Mâide	73	ثَلَاثَ	Enâm	38	يَجْنَحِيهِ	بجحيه	بجحيه
Mâide	2	وَتَحَاتُّوا	Mâide	75	يَلْكُنَ	Enâm	40	عَنْكَ	عنب	عنب
Mâide	2	تَحَاتُّوا	Mâide	89	يُؤَاخِذُكُمْ	Enâm	45	نَابِرٌ	دير	دير
Mâide	3	مُتَجَافِي	Mâide	89	يُؤَاخِذُكُمْ	Enâm	47	عَنْكَ	عنب	عنب
Mâide	4	الْجَوْرِحَ	Mâide	89	إِطْعَامًا	Enâm	49	أَلْعَنَابَ	العنب	العنب
Mâide	5	وَطَعْمًا	Mâide	89	فَمَسِيمًا	Enâm	59	مَقْلُوقًا	مفتح	مفتح
Mâide	5	أَعْدَانِي	Mâide	93	جُنُوحًا	Enâm	60	يَأْكُفُّونَ	بالهير	بالهير
Mâide	6	الْمَرْفُوقِي	Mâide	94	وَرَمَحَكُمْ	Enâm	61	أَلْقَابُورَ	النهر	النهر
Mâide	6	الغَيْطِ	Mâide	94	عَذَابٌ	Enâm	65	أَلْقَدَرُ	القدر	القدر
Mâide	7	وَتَقْتَمُّ	Mâide	95	طَعْمًا	Enâm	65	عَدَابًا	عذبا	عذبا
Mâide	13	خَابِئَةً	Mâide	95	صِيمًا	Enâm	70	شَرَابًا	شرب	شرب
Mâide	14	أَلْعَنَاتُ	Mâide	95	وَطَعْمَةً	Enâm	70	وَعَنْكَ	وعنب	وعنب
Mâide	21	أَلْبَارِكُ	Mâide	96	وَاللَّسِيرَةَ	Enâm	71	أَعْيَابًا	اعيبا	اعيبا
Mâide	22	جَبْرِينَ	Mâide	97	الْحَرَامَ	Enâm	71	خَيْرَانَ	حيرن	حيرن
Mâide	23	رَجُلًا	Mâide	101	الْقُرْآنَ	Enâm	74	قُلْ	قل	قل
Mâide	25	قُلْ	Mâide	104	قُلُوا	Enâm	74	أَسْمَاءًا	اسمنا	اسمنا
Mâide	27	قُرْبَانًا	Mâide	106	عَاخِرَانَ	Enâm	76	قُلْ	قل	قل
Mâide	28	بِيسَطٍ	Mâide	106	فِيضِمَانًا	Enâm	76	قُلْ	قل	قل
Mâide	31	عَرَابًا	Mâide	107	فَاخِرَانَ	Enâm	77	بَارِعًا	برعا	برعا
Mâide	31	الْعَرَابِ	Mâide	107	يَقُومُونَ	Enâm	77	قُلْ	قل	قل
Mâide	32	أَخْيَابًا	Mâide	107	مَقَامَهُنَّ	Enâm	77	قُلْ	قل	قل
Mâide	33	يُخْرِجُونَ	Mâide	107	فِيضِمَانًا	Enâm	77	الْمَحَالِّينَ	الحاليين	الحاليين
Mâide	33	فَسَادًا	Mâide	108	يَخْفُوا	Enâm	78	بَارِعَةً	برعة	برعة
Mâide	36	عَنْكَ	Mâide	110	قُلْ	Enâm	78	قُلْ	قل	قل
Mâide	37	عَنْكَ	Mâide	112	قُلْ	Enâm	78	قُلْ	قل	قل
Mâide	38	وَالسَّارِقِ	Mâide	112	قُلْ	Enâm	80	قُلْ	قل	قل

Ek 2: Paris'teki Louvre Müzesi'nde Sergilenen Katta Langar Mushafı Yaprağı





Erken Döneme Tarihlenen Katta Langar Mushafı'nın Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi

Şeyma Genan

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tefsir Ana Bilim Dalı
seymagenan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6135-1045>

Betül Genan

İstanbul Medeniyet Üni.
İslami İlimler Fakültesi
Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı
betulgenan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6780-4332>

Elif Behnan Bozdoğan

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana Bilim Dalı
elifbehnan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7759-6485>

Nevrin Nur Aslan

Kocaeli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve
Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı
nevrinnuraslan@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2406-3594>

Makale Bilgi Formu

Yazarların Katkıları

Şeyma Genan %25, Betül Genan %25, Elif Behnan Bozdoğan %25 ve Nevrin Nur Aslan %25 olmak üzere makaleye yazarlar eşit katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazarlar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"Erken Döneme Tarihlenen Katta Langar Mushafı'nın Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlale karşılaşılmaması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

**Ebü'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve Kitâbü Mülâhısi'l-Muvatta'
İsimli Eserinin Mukaddimesinde Hadis Usûlü**

*Abū al-Ḥasan al-Qābisī and the Methodology of Ḥadīth in the introduction of
Kitāb al-Mulakhkhas al-Muwatta'*

Zülal Kılıç

Doktora Öğrencisi, Sakarya Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Ana Bilim Dalı - Ph.D.
Candidate, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Ḥadīth.
zulal.kilic@kocaeli.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9459-0387>

Hayati Yılmaz

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı – Prof. Dr.,
Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Ḥadīth.
hyilmaz@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4691-118X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 02/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 01/06/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

Atıf/Citation: Kılıç, Zülal – Yılmaz, Hayati. "Ebü'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve Kitâbü Mülâhısi'l-Muvatta' İsimli Eserinin Mukaddimesinde Hadis Usûlü". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 89-120. <https://doi.org/10.17335/sa-kaifd.1246424>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Bu makalede Mağrib coğrafyası muhaddislerinden Kâbisî'nin (ö. 403/1012) Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muvatta'*ın İbnü'l-Kâsım rivâyetindeki muttasıl senedleri bir araya getirmek üzere kaleme aldığı *Kitâbü Mûlahhisi'l-Muvatta'* eserine yazmış olduğu mukaddime ele alınmaktadır. Söz konusu mukaddime müellif *Kitâbü Mûlahhisi'l-Muvatta'*ın telif amacı ve eserde izlediği yöntemi belirtmesinin yanı sıra bazı hadis usûlü meselelerine yer vermiştir. Onun bu kısımda ele aldığı hadis usûlü kavramlarının ve konularının tespit edilmesi çalışmanın ana gayesini oluşturmaktadır. Bu bağlamda önce Kâbisî'nin hayatı ve ilim tahsilinden söz edilmiş, ardından bahse konu olan eserinin özelliklerine ilişkin birtakım bilgiler sunulmuştur. Sonrasında onun eserinin mukaddimesinde değindiği hadis usûlü kavramları ve bu konulara yönelik açıklamaları ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Meşrik rihlesi dönüşünde Mağrib'in Doğu literatürüne ait bazı hadis eserleri ile tanışmasına öncülük eden Kâbisî'nin hadis usûlü bağlamındaki görüşlerinden istifade edip ona referansta bulunan Endülüsbölgesi âlimleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Kâbisî'nin hadis usûlü ile ilgili bahsettiği konularda Mâlik'in yaklaşımlarını benimsediği ve ona atfla meseleleri izaha yöneldiği kısımlar ve Mâlik'ten farklılaştığı hususlar zikredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usûlü, Kâbisî, *Kitâbü Mûlahhisi'l-Muvatta'*, Mağrib.

Abstract

In the early Islamic world, various works were written on the issues on hadith methodology. Then, independent studies on the hadith methodology began to be compiled from the fourth century of the hijra, and many hadith methodologies were written in the following period. Before the writing of the independent studies on the hadith procedure, there were no separate hadith works, but there were copyrights in which the procedural subjects were handled. It should be noted that the introductory parts of the hadith books, in particular, are of great importance at this point. Because the authors sometimes include the issues of hadith methodology in the introductions in which they deal with the copyright purposes of their works and the methods they follow in the study, and they explain some hadith methodology concepts. The aforementioned prefaces and the issues covered in them provide important content about the hadith methodology. In addition to this, these texts also shed light on the procedural approaches of their authors. In addition, the concepts used in the period when the author lived, the meanings given to these concepts and the issues that came to the fore at that time are also revealed.

In this article, the introduction to the book of *Kitâb al-Mulakhkhas al-Muwatta'* by Qâbisî (d. 403/1012), one of the hadith scholars of Maghrib geography, is discussed. The author wrote this work in order to bring together the continual documents in the Ibn al-Qâsım narration of Mâlik b. Anas' (d. 179/795) *al-Muwatta'*. In the introduction, the author first stated the purpose of the writing of *Kitâb al-Mulakhkhas al-Muwatta'*s and the method followed in the work. Namely, he states that he compiled this work to respond to the demands of those who asked him to bring together the hadiths of Mâlik b. Anas, whose chain is complete. In the compilation of the work, he was content with the only narration of *Muwatta'*. He followed the method of collecting the musnad hadiths in this narration, the ones with clear continuous. However, he preferred not to include the narrations that were closed in his continuous in his work. After this information, the author has included some issues of hadith methodology in the introduction part. The main purpose of the study is to determine the concepts and subjects of the hadith methodology that he discussed in this section. In this context, firstly, information about Qâbisî's life was given, and his education was mentioned. Then, some information about the features of the work in question is presented. Afterwards, the concepts of hadith methodology that he mentioned in the introduction of his work and his explanations on these issues were examined under separate headings. Although he is encouraged to narrate hadiths in this introduction, he provides information about the refraining of many hadith transmissions, the conditions of endurance of hadith, the words of the narration considered as 'muttasıl and munqati', the narration with the meaning of the hadiths and the lahn in the hadith. When the approaches of Qâbisî on these issues are examined, it is revealed that he tends towards the views of the Mâlikî school, which he is a follower of and Imam Mâlik. For this reason, the parts in which he adopted Mâlik's approaches and tended to explain the issues by referring to him are mentioned.

In addition, Qâbisî pioneered the Maghrib's acquaintance with some hadith works belonging to the Eastern literature on his return from the Mashrik rihla. Through his students, these studies were also transferred to Andalusia. Bukhari's *al-Sahîh* is at the beginning of the works that he brought upon his return from the Eastern rihla. That is, while *al-Sahîh* spread in Ifrîqiyah through Qâbisî, it became widespread in Andalusia thanks to his students. However, among the works transmitted from him in Qayrawân and known in Maghrib and Andalusia through him, Nasâ'î's *al-Sunan*, *Musnad Hadîth Mâlik* and *Tafsîr al-Qur'ân*, Duhaym's *Musnad Hadîth Awzâ't*, Ibn al-Jarûd's *al-Muntaqâ fî al-sunan al-musnadah*, *al-Mustaksiyah fî al-Muwatta* of Ibn Muzayn and there are various versions and different narrations of *Muwatta*. In addition to the books he brought, the works and views of Qâbisî, who wrote many works himself, also reached the Andalusia Region. From this point of view, it has been tried to determine the scholars of the Andalusian region who made reference to Qâbisî's views on the hadith methodology. In addition, studies on his works reveal the care shown to him and his works. However, it is also important in terms of revealing his influence on the Andalusian hadith scholars. For this reason, the commentaries written by Andalusians on *Kitâb al-Mulakhkhas al-Muwatta'*, the article's subject, are specially mentioned.

Keywords: Hadîth, Methodology of Hadîth, Qâbisî, *Kitâb al-Mulakhkhas al-Muwatta'*, Maghrib.

Giriş

İslam dünyasında hadis usûlüne ait müstakil çalışmaların hicrî dördüncü asırdan itibaren telif edilmeye başlandığı ve sonraki süreçte çok sayıda hadis usûlü eserinin yazıldığı bilinmektedir. Bu çalışmaların kaleme alınmasının öncesinde ve sonrasında ise müstakil hadis usûlü eseri olmamakla beraber içerisinde usûl konularının işlendiği teliflere rastlanmaktadır. Özellikle hadis kitaplarına yazılan mukaddime kısımlarının bu noktada büyük bir öneme sahip olduğu belirtilmelidir. Zira müelliflerin eserlerini telif gayelerini ve çalışmada takip ettikleri yöntemleri ele aldıkları mukaddimelerde bazen hadis usûlü meselelerine de yer verildiği dikkat çeker. Bu mukaddimelerde işlenen meseleler hadis usûlüne dair önemli içerikler sunmasının yanı sıra müelliflerinin usûle ilişkin yaklaşımlarına da ışık tutmaktadır.

Endülüs ve Mağrib coğrafyalarında da hadis usûlüne tahsis edilen çalışmaların yanı sıra mukaddime kısmında hadis usûlü konularının yer verildiği eserler bulunmaktadır. Bu çalışmalara örnek olarak İbn Abdilber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta'* eserine yazdığı mukaddime verilebilir.¹ Bir diğer örnek ise Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) tarafından

1 Bu mukaddimede mürsel, müsned, munkatı', muttasıl, mevkûf, tedlîs, haber-i vâhid gibi konular yer almaktadır. Ebû Ömer Yûsuf b Abdillâh İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhîm (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîseti li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1429), 1/5-69.

kaleme alınan *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta' Mâlik* adlı eserin mukaddime kısmıdır.² Benzer şekilde Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*'inin mukaddimesi hadis usulüyle alakalı bilgiler sunmaktadır.³ Zikredilebilecek bir diğer mukaddime ise İbn Hayr el-İşbîlî'nin (ö. 575/1179) *Fehresetü mâ revâhü 'an şüyühihî* isimli eserine aittir.⁴ İbnü'l-Harrât'ın (ö. 582/1186) *el-Ahkâmu'l-vustâ* kitabına yazdığı giriş kısmında da müdrec, hadise ziyade, ilelü'l-hadîs gibi meselelere yönelik müellifin görüşlerine ulaşılmaktadır.⁵

Mağrib coğrafyasında yetişen muhaddislerden Kâbisî de eserinin mukaddimesinde hadis usulü meselelerine temas edenler arasındadır. Müellif, *Mulahhisü'l-Muvatta'* isimli eserine yazdığı giriş kısmında usûle ilişkin bazı konulara yer vermiştir. Müellifin buradaki görüşlerinden istifade eden ve onun bu eseri üzerine çalışma yapan Endülüslüler vardır. Ayrıca Kâbisî, Meşrik seyahati vasıtasıyla hadis ilmine ait bazı eserlerin Mağrib'e ve Endülüs'e taşınmasında etkili olmuştur. Bu nedenle o, üzerinde durulması ve hakkında araştırılma yapılması gereken önemli muhaddislerden biridir. Ancak onun hadisle ilgili yönünü merkeze alan sadece birkaç çalışmaya tesadüf edilmiştir. Bu çalışmalar, Tâhâ Bûsrîh'in kaleme aldığı "Medresetü'l-Kâbisî el-hadîsiyeti bi'l-Endelüs" isimli makale düzeyinde bir araştırma ve "İmâm el-Kâbisî'nin Kitâbu Mullahhisü'l-Muvatta Adlı Eserinin Tahkiki ve İncelenmesi" başlığıyla Abdurrahman Urfalı tarafından hazırlanan yüksek lisans tezidir.⁶ Ayrıca Kâbisî'nin *er-Risâletü'l-mufassıla li-ahvâli'l-müte'allimîn ve ahkâmi'l-mu'allimîn* eseri Süleyman Ateş ve Hıfzırrahman R. Öymen tarafından *İslâmda Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale* ismiyle Türkçeye tercüme

- 2 Eserin mukaddimesinde haberü'l-âhad, mürsel, mevkûf, maktu, icâzet, münâvele gibi konular kayda geçirilmiştir. Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'î Mâlik*, nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî, Âişe binti Hüseyin es-Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428), 1/343-355.
- 3 Hüseyin b. Muhammed Şevvât tarafından müstakil olarak neşredilen bu mukaddime, Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'inin mukaddimesinde işaret ettiği sahîh, mürsel, müsned, ziyâde, noksanlık, tashîf gibi konuların genişletilmesi amaçlanmıştır. Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1419), 1/71-195; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Mukaddimetü İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*, thk. Hüseyin b. Muhammed Şevvât (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1414).
- 4 İbn Hayr burada semâ, krâat, münâvele ve icâzete ilişkin açıklamalar yapmış, ilim öğrenmeyle alakalı meselelere ve hadislerin mâna ile rivâyetine yer vermiştir. Ebû Bekir Muhammed b. Hayr İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü mâ revâhü 'an şüyühihî*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri-Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1410), 15-36.
- 5 Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdurrahmân el-İşbîlî İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmu'l-vustâ min hadîsi'n-nebî*, thk. Hamdî es-Selefi- Subhî es-Sâmerrâî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1416), 1/65-71.
- 6 Tâhâ Bûsrîh, "Medresetü'l-Kâbisî el-hadîsiyeti bi'l-Endelüs", *Câmiatü'z-zeytûniyye Merkezü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* (2010), 85-122; Abdurrahman Urfalı, *İmâm el-Kâbisî'nin Kitâbu Mullahhisü'l-Muvatta Adlı Eserinin Tahkiki ve İncelenmesi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

edilmiş; yine Süleyman Ateş benzer konuyu “İslam Tarihinde İlk Pedagojik Eserlerden Bir Örnek: ‘Öğretmen ve Öğrenci Meseleleri’” başlığıyla makale formatında yayınlamıştır.⁷ Bunlar dışında Kâbisî'nin *er-Risâletü'l-mufassıla*'sı çerçevesinde Arapça kaleme alınan ve onun eğitim metodunu ön plâna çıkarılmayı hedefleyen bazı çalışmalara da tesadüf edilmiştir.

Kâbisî ile ilgili Türkçe literatürde yapılan çalışmaların azlığı ve diğer literatürlerde ise özellikle usûlcülüğüne yönelik herhangi bir araştırmaya rastlanmaması bu makalenin kaleme alınmasının ana sebeplerindendir. Yukarıda bahsi geçen çalışmalarda hayatına kısaca değinilmesi sebebiyle çalışmamızda ilk olarak müellifin hayatına dair bilgi verilecektir. Daha çok ilmî yaşantısı, rihleleri, hoca-talebe ilişkileri ve kaleme aldığı eserlerin hadis ilmi bağlamında öne çıkarıldığı hayatının ardından *Kitâbü'l-Mülâhhis* eseri ve içeriğine kısaca değinilecektir. Sonrasında ise müellifin *Mülâhhis* eserinin mukaddimesinde ele aldığı hadis usûlü meseleleri incelenecektir. Ayrıca Kâbisî'nin hadis usûlü bağlamında Endülüs bölgesindeki etkisine işaret edilecektir.

1. Hayatı ve İlim Tahsili

Tam adı Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Halef el-Meâfirî el-Kayrevânî olan Kâbisî, 6 Recep 324 (936) tarihinde Kayrevan'da dünyaya gelmiştir.⁸ Aslen Kayrevanlı olmakla beraber Mehdiyye yakınlarında bir İfrîkiye şehri olan

- 7 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Meâfirî el-Kayrevânî Kâbisî, *İslâmda Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale*, çev. Süleyman Ateş - Hıfzırrahman R. Öymen (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1966); Süleyman Ateş, “İslam Tarihinde İlk Pedagojik Eserlerden Bir Örnek: ‘Öğretmen ve Öğrenci Meseleleri’”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 21-44.
- 8 Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti'l-âmî mezhebi Mâlik* (Fas: Vizâratü'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1402/1982), 7/100; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân miminâ sebete bi'n-naql evi's-semâ ev esbehetü'l-ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sâdur, 1398/1978), 3/320; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1373), 3/1079; Ebü's-Safâ Halîl b. İzziddîn Safedî, *Nektü'l-himiyân fi nüketi'l-umyân*, nşr. Ahmed Zeki Bey (Mısır: Matbaatü'l-Cemâliyye, 1329), 217; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Beirut/Lübân: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1932), 1/501; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beirut/Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 1/419; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beirut/Lübân: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/1818; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/685; Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nürî'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, thk. Abdülmeccid Hıyâlî (Beirut/Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414), 1/145; Ebü Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd Zirikî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-Arab ve'l-müstağribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beirut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 4/326; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübî'l-'Arabîyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 1/61; Selahattin Parladr, “Kâbisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/41-42.

Kâbis'e nisbetle tanınır.⁹ Kaynakların işaret ettiğine göre, kendisi, bunun sebebini sarığını Kâbis ehli gibi bağlayan amcası olarak belirtir.¹⁰ Ancak İbn Nâcî'ye (ö. 839/1435) göre, bu konu tartışmalıdır.¹¹ Çünkü o, İbn Hallikân (ö. 681/1282), İbn Ferhûn (ö. 799/1397) ve İbnü'l-Cezerî'nin de (ö. 833/1429) aralarında bulunduğu bazı âlimlerin Kâbisî'den "İbnü'l-Kâbisî"¹² şeklinde bahsetmesinin onun babasının Kâbisli olmasını gerektireceği kanaatindedir.¹³ Ayrıca İbn Nâcî, onun Kâbis yakınlarındaki Meâfirîn köyüne nisbet edilmesinin de bu durumu desteklediğini düşünür. Ziriklî (ö. 1976) ve Mahfûz da onun Meâfirîn nisbesinin Kâbis köylerinden Meâfirîn'e nisbetle verildiğini söylemektedir.¹⁴ Bununla beraber Mahfûz, amcasına nisbetle "Kâbisî" nisbesinin verilmesini zayıf bir açıklama kabul ederek doğrusunun ise her iki nisbesinin de aslının kendisine dayandığı belde ve köye işaret etmesi şeklinde olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁵ Fakat İbn Hallikân'ın ve Safedî'nin (ö. 764/1363) eserlerinde yer verdiği bir bilgiye göre Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh es-Sakâlî (ö. 451/1059), Kâbisî'nin kendisine "Senin ve benim adıma yalan söylendi. Ben Kâbisli olmadığım hâlde beni "Kâbisî" şeklinde isimlendirdiler. Bunun sebebi ise, amcam sarığını Kâbisîler gibi bağladığı için ona "Kâbisî" denildi ve biz de bununla meşhur olduk. Ancak ben, "Karevî" yim. Senin durumun da buna

- 9 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/92; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/322; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hasen el-Kustânîni İbn Kunfûz, *Kitâbü'l-vefeyât*, thk. Âdil Nüveyhîz (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403), 227; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerreffe*, nşr. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî b. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (Beyrut/Lübnân: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1414), 14.
- 10 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/99; Abdurrahmân b. Muhammed Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*, nşr. İbn Nâcî et-Tenühî (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1968), 3/134; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/1080; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût- Muhammed Nuaym (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403), 17/158-161; Safedî, *Nektü'l-himyân*, 217; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1410), 11/351; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/326; Hüseyin b. Muhammed Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân mine'l-fethi'l-islâmî ilâ müntesafi'l-karni'l-hâmisî'l-hicrî* (Riyâd: ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1411), 2/663; Abdülvehhâb Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr fi'l-musannefat ve'l-müellifine't-Tûnisiiyyîn*, nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî-Beşîr el-Bekkûş (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 1/274.
- 11 Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/134; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/274.
- 12 Burada zikredilen isimlerin yanı sıra İbn Nâcî'den sonra yaşayan Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1920), Ziriklî (ö. 1976), Ömer Rıza Kehhâle (ö. 1987), Mahfûz ve Hasan Hüsnî de Ebü'l-Hasen el-Kâbisî'den "İbnü'l-Kâbisî" şeklinde bahsederler. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/685; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/502; Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifini't-Tûnisiiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 4/45; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/274.
- 13 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/320; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/134; Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî el-Ceyyânî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yân'ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Ebü'n-Nûr Muhammed el-Ahmedî (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1972), 2/101; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/501.
- 14 Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/326; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/45.
- 15 Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/45.

benzer. Baban Sakaleyye'ye yolcu olarak girdi ve oraya nisbet edilerek "es-Sakalî" diye anıldı." dediğini aktarmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla bu açıklama, İbn Hallikân'ın ve başka âlimlerin Kâbisî'yi "İbnü'l-Kâbis" nitelendirmesinden hareketle İbn Nâcî'nin onun babasının Kâbisli olmasını gerektireceği şeklindeki yaklaşımına ters düşmektedir. Zira Kâbisî'nin kendisi de aslen Kayrevanlı olduğunu ve niçin Kâbis'e nisbetle tanındıklarını açıkça ifade etmektedir. 3 Rebîulâhîr 403 (1012) tarihinde doğduğu şehir Kayrevan'da vefât eden Kâbisî, Bâbü'tünis'e defnedilmiştir.¹⁷

Mâlîkî mezhebine mensup Kâbisî'nin gözlerinin görmediği ancak buna rağmen kitaplarının son derece sıhhatli; zapt ve takyîd yönüyle kuvvetli sayıldığı aktarılır.¹⁸ Âmâ olması sebebiyle onun eserleri talebeleri tarafından kayıtlı altına alınmakta idi. Nitekim Mekke'de Ebû Zeyd'den işittiği Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'ini onun için Ebû Muhammed el-Âsîlî (ö. 392/1002) yazmıştır.¹⁹ Hadis metinleri, isnâdları, hadis ricâli ve illetleri konusunda âlim vasfıyla bilinen Kâbisî, Ebû Amr el-Mukrî'nin zikrettiğine göre öncelikle Ebû'l-Feth Ahmed b. Abdülazîz b. Büdhûn'den (ö. 359/969) arz ve semâ yoluyla kırâat ilmini alarak bir müddet Kayrevan'da Kur'ân ilimlerini

16 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/321-322; Safedî, *Nektü'l-himyân*, 218; İbn Kurfûz, *Kitâbü'l-vefeyât*, 227; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/274; Reşîd Kûhûs, "el-İmâm Ebû Bekir Muhammed İbn Yûnus es-Sakalî el-Kayrevânî (h. 451) Câmî'u'l-mezhebi'l-Mâlîkî ve muvâhhidü cühûdî fukahâihî", *Mecelletü'l-müdevene* 4 (2015), 35-45.

17 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/99; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/321; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/142-143; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/1080; Safedî, *Nektü'l-himyân*, 217; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/351; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/102; İbn Kurfûz, *Kitâbü'l-vefeyât*, 227; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/501; Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 1/419; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1818; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnâût- Mahmûd el-Arnâût (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1406), 5/20; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifin*, 1/685; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 14; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/326; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/61; Hind Şelebî, *el-Kırâ'ât bi-İfrîkiye mine'l-feth ilâ muntasifi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî* (Tunus: Dâru'l-Arabiyyetü'l-Kitâb, 1983), 317; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/674; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/277.

18 Kâbisî'nin görme yetisini ne zaman kaybettiğine ilişkin farklı görüşler mevcuttur. Bunlardan birinde ömrünün sonlarına doğru gözlerinin görmez olduğu söylenir. İbn Ebî Zeyd'in vefâtı üzerine Kâbisî'nin neredeyse âmâ olacak kadar ağladığı da aktarılır. Ancak asıl kabul gören görüş doğuştan âmâ olduğu veya küçük yaşta iken gözlerini kaybettiği yönündedir. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/93; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/139; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/1079; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, 17/159; Safedî, *Nektü'l-himyân*, 217; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/101, 102; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/20; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 14; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/326; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/45-46; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/663; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/275.

19 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/93; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/139; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/1079, 1080; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/101-102; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/46; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/665; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 2/274-275.

okutmuştur.²⁰ Hatta Kâbisî'ye Kayrevan halkının kurrâsı olarak itimâd edilmiştir. Ancak daha sonra bazı ashâbı tarafından valinin kırâatla ilgili meseleler hakkında soru sorduğu kendisine ulaştırıldığında Şifî yönetimin sorgularından uzaklaşma maksadıyla bu ilmi bırakarak fıkıh ve hadise yönelen Kâbisî, her iki ilimde de derinleşerek kendi yaşadığı dönemin önde gelenleri arasında yerini almıştır.²¹ Hind Şelebî ise Kâbisî'nin bir müddet Kayrevan'da Kur'ân kırâat ettirdikten sonra bundan geri durmasının sebebinin, yönetimin onun ashâbından bazılarından kırâat istemesi haberinin kendisine ulaşması neticesinde, onun sultanla alaka kurmamaya yönelik gayretiyle açıklar.²²

Kayrevan'da doğup yetişen ve orada ilim tahsiline başlayan Kâbisî, hadis ve fıkıh ilmini İfrîkiye meşâyihundan semâ' etmiş ve belde ehlinin ileri gelenlerinden kırk kadar hocadan ders almıştır.²³ Onun İfrîkiye'deki hocaları arasında Ebû Muhammed b. Mesrûr el-Haccâc (ö. 346/957), Ebü'l-Hasen el-Kânişî (ö. 347/958), Derrâs b. İsmâîl el-Fâsî (ö. 357/968), Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed ed-Debbâğ (ö. 359/969), Ebü'l-Kâsım Ziyâd b. Yûnus es-Sidrî (ö. 361/971), Ebû İshâk el-Cibinyânî (ö. 369/979), İbn Zekrûn (ö. 370/980), Ebû Abdillâh b. Mesrûr el-Assâl (ö. 386/996) ve Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Hişâm et-Tücbî (ö. 346/958) yer alır.²⁴ *Muvatta'*ın İbnü'l-Kâsım rivâyetini Debbâğ ve Abdullâh b. Ebî Hişâm'dan aldığı bilinen Kâbisî, Kayrevan'a dışarıdan gelen âlimlerden de istifâde etmiş, sonrasında Tunus'a giderek orada Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Ahmed el-İbyânî'den (ö. 352/963) *Muvatta'*ın Yahyâ b. Abdillâh el-Mahzûmî rivâyeti ile Ebû Abdillâh Ahmed b. İmrân el-Elhânî'nin (ö. 250/864'ten önce) *Tefsîrû Garibi'l-Muvatta'*ını almıştır.²⁵

Kâbisî, Mağrib'teki tahsilinin akabinde 10 Ramazan 352 tarihinde ilim talebi gayesiyle Meşrik bölgesine yönelmiş ve bu yolculuğu esnasında hac vazifesini yerine getirmiştir.²⁶ Ancak diğer müelliflerden farklı olarak Mahfûz, Kâbisî'nin elli iki yaşında iken rihle yaptığını ve dolayısıyla bunun da 376/986

20 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/99; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/1080; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/60; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/501; Şelebî, *el-Kirâ'ât bi-İfrîkiye*, 313; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/45.

21 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/99; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/1080; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/160; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/501; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/46.

22 Şelebî, *el-Kirâ'ât bi-İfrîkiye*, 312.

23 Şevvât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 2/663.

24 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/92; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/1079; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/101; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/45; Şevvât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 2/663; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 2/274.

25 Şevvât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 2/664.

26 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/100; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/320; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/135; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/1080; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/101-102; İbn Kunfûz, *Kitâbü'l-vefeyât*, 227; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/326; Şevvât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 2/664; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 2/274.

senesine tekabül ettiği iddia etmektedir.²⁷ Hatta İyâz'ın da bu şekilde kaydettiğini belirtse de *Tertibü'l-medârik*'te Kâbisî'nin rihlesinin 352 senesinde gerçekleştiğine yönelik bilgilere rastlanmaktadır. Gözleri görmediği için ona bu yolculuğunda Aslî eşlik etmiş ve semâ' ettiği nakilleri onun için kaydetmiştir.²⁸ Trablus'ta hadis ve rical ilmini İbn Zekvân olarak tanınan Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed Zekeriyâ'dan (ö. 370/981) öğrenmiş ve sonrasında Mısır'a seyahat ederek orada hadis dinlemiştir.²⁹ Fustat ve İskenderiye'de aralarında Ebü'l-Hasen Alî b. Ca'fer es-Sâbiyânî (ö. ?), Ebü'l-Kâsım Hamza b. Muhammed el-Kinânî (ö. 357/968), Ebû Bekir Muhammed b. Selmân en-Niâlî (ö. 380/990), Ebû Bekir Muhammed b. Süleymân b. Ebî Şerîf (ö. ?) gibi isimlerin bulunduğu birçok âlimden ilim öğrenip oradan Mekke ve Medine'ye intikal etmiştir.³⁰ Rihle sürecinde karşılaştığı âlimlerden kırâat ve hadis başta olmak üzere çeşitli ilimler tahsil eden Kâbisî, bu hocalarından Meşrik literatürüne ait birçok önemli eseri alarak Mağrib bölgesine getirmiştir.

Kâbisî, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'ini Ebû Zeyd el-Mervezî'den almıştır.³¹ Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed el-Cürçânî (ö. 373/984) ve Kâdî Tüsterî'den de *es-Sahîh*'i rivâyet ettiği kaynaklarda yer verilen bilgiler arasındadır.³² Onun *es-Sahîh*'i naklettiği bu üç âlim de eseri, Buhârî râvîlerinden Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî'den (ö. 320/932) nakletmişlerdir. Farklı âlimlerden aldığı Buhârî'nin *es-Sahîh*'ini İfrîkiye'ye (Mağrib'e) getiren ilk kişi Kâbisî'dir.³³ Hocaları arasında yer alan Ebü'l-Kâsım Hamza b. Muhammed

27 Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/45.

28 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi târihi ulemâ'î'l-Endelüs*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri-Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1410), 1/400; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/274-275.

29 Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/135; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/665; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/275.

30 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 7/92-93; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/158-161; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/135; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/101; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/20; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/46; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/665; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/275.

31 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/320; Safedî, *Nektü'l-himyân*, 217; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/502; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/46; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/665.

32 Ebû Bekir Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisihâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ'*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 4/362; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/46; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/666.

33 Kâbisî'nin Meşrik rihlesinden h. 357 senesinde döndüğü bilindiğine göre *es-Sahîh*'inde bu tarihte Mağrib'e geldiği söylenebilir. Buhârî'nin *es-Sahîh*'inin geç bir tarihte bu bölgeye intikal etmesinde bazı sebeplerden söz edilmiştir. Buna göre Mağrib coğrafyasında *Muvatta'* a önem verilmesi ve Buhârî'nin talebelerine Mağribîlilerin rihle yollarında denk gelmemeleri söz konusu nedenler arasındadır. Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/46; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 1/207, 277, 2/663; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/275; Khaoula Trad, "The Impact of Maghribi Hadith Commentaries on the Mashriq", *The Maghrib*

el-Kinânî'den en-Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünen, Müsnedi hadîsi Mâlik ve Tefsîru'l-Kur'ân* eserlerini nakleden Kâbisî, Ebû Saîd Abdurrahmân b. İbrâhîm Duhaym el-Kureşî'nin (ö. 245/859) *Müsnedü'l-Evzâ'î*'sini ise Abdullâh b. Muhammed b. Nâsîh'tan (ö. 365/976) almıştır.³⁴ Ayrıca Muhammed b. Abdillâh b. Abdülmü'min (ö. 390/1000), Ebû Muhammed Abdullâh b. Alî b. el-Cârûd'un (ö. 307/919-20) *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsne* adlı telifini Kâbisî'ye tahdis etmiştir. *Muvatta'*ın İbnü'l-Kâsım rivâyetini Ebû Muhammed et-Tücîbî (ö. 346/958) ve Ebü'l-Hasen Debbâğ'dan (ö. 359/969); Yahyâ b. Abdullah el-Mahzûmî rivâyetini ise Ebü'l-Abbâs el-İbyânî'den (ö. 352/963) almıştır.³⁵

Beş yıl süren Meşrik rihlesinden elde ettiği ilmi birikimle 357 senesinde Kayrevan'a dönen Kâbisî, oraya ulaştığında rivâyetlerini dinlemek üzere insanlar kendisine yönelmiştir.³⁶ İlk önce hocaları hayatta iken hadis nakline razı olmayan Kâbisî, insanlara kapısını kapatarak bundan geri durmuş fakat onun merviyâtına ihtiyaç duyanların gayretlerini görünce bu düşüncesinden vazgeçerek talebeleri için ilim meclisleri akdedip birçok rivâyeti ve çok sayıda musannefâtını onlara dinletmiştir.³⁷ Bu olayın daha farklı anlatımına da rastlanmaktadır. Şöyle ki, Kâbisî'nin hocası Ebû Muhammed et-Tücîbî (ö. 346/958) vefât ettiğinde onun yerine fetvâ vermek üzere birinin geçmesi gerekiyordu.³⁸ Dolayısıyla insanlar fetva almak için ehil gördükleri Kâbisî'ye yönelmişlerdir fakat o, kapısını kapatarak onların isteklerini reddetmiştir. Ancak Ebü'l-Kâsım Abdülhâlik b. Halef b. Şeblûn'un (ö. 390/1000) insanlara "Onun kapısını kırın. Çünkü Kayrevan'da kalanlar içerisinde en bilgili o olduğu için fetvâ vermek artık onun üzerine vaciptir." demesi üzerine Kâbisî istemeyerek de olsa bu durumu kabullenerek ilk ilim meclisini kurmuştur. Kurduğu meclisler ve öğrencilere yönelmesi sayesinde tanınmaya başlayan Kâbisî'nin yanına ilim öğrenmek amacıyla farklı bölgelerden rihle yapanlar olmuştur.³⁹ Onun talebelerinden Ebü'l-Kâsım Hâtim b. Muhammed et-Trablusî (ö. 469/1077) Kayrevan'da ilmî vasfıyla ön plâna çıkan kimselerin

in the Mashriq -Knowledge, Travel and Identity-, ed. Maribel Fierro-Mayte Penelas (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021), 218.

34 Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/46; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/665-666.

35 Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/666.

36 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/320; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/135; İbn Kurfûz, *Kitâbü'l-vefeyât*, 227; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/326; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/46; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/666; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/275.

37 Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/669-670.

38 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta'ü'l-Îmâm Mâlik b. Enes, rivâyetü İbni'l-Kâsım ve telhîsü'l-Kâbisî*, nşr. Muhammed b. Alevî b. Abbâs el-Mâlikî (Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekafi, 1425/2004), 24; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/276.

39 Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/670.

Kâbisî'nin meclisinde bulduklarına dikkat çekmekte ve "Biz Ebü'l-Hasen'in yanında Kayrevan, Endülüs ve diğer Mağrib şehirlerinin ehlerinden ilim talep eden yaklaşık 80 kişiydik" sözüyle Kâbisî'nin yüzlerce öğrencisi arasında onun yanında konaklayanların sayısına işaret etmektedir.⁴⁰ Fakat Şevvât, onun yakınındaki öğrencilerinin sayısının doksan dört olduğunu aktarır.⁴¹ Öne çıkan talebelerinden Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 392/1001), Ebû Alî Hasen b. Haldûn el-Belevî (ö. 407/1016), Ebû Abdillâh Muhammed b. Süfyân el-Kayrevânî (ö. 415/1024), Ebû Bekir Âtik b. Halef et-Tücbî (ö. 422/1030), İbnü'l-Havvâs olarak tanınan Ebû Abdillâh Muhammed b. Abbâs el-Ensârî (ö. 428/1036), Ebû Hafs Ömer el-Attâr (ö. 430/1038), Ebû İmrân Mûsâ b. İsâ el-Fâsî (ö.430/1038), Ebû Bekir Ahmed b. Abdirrahmân (ö. 432-437/1040-1043), Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ebî'l-Abbâs el-Ecdâbî (ö. 432/1040), Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed el-Lebidî (ö. 440/1048), Ebû Bekir Atık es-Sûsî (ö. 450/1058), Ebü'l-Kâsım b. Muhriz el-Kayrevânî (ö. 450/1058) ondan fıkıh öğrenmişler ve nakilde bulunmuşlardır.⁴² Endülüslülerden ondan rivâyet eden en meşhur öğrencileri içerisinde İbnü'l-Faradî olarak bilinen Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 403/1013), Ebû Bekir Muhammed b. Mevheb et-Temîmî el-Kurtubî (ö. 406/1016), İbnü's-Sâbunî şeklinde tanınan Hişâm b. Abdirrahmân (ö. 423/1032), Saîd b. Ahmed b. Yahyâ et-Tücbî (ö. 428/1037), Ebü'l-Kâsım Mühelleb b. Ebî Süfre (ö. 435/1044), Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî (ö. 444/1053), Ebü'l-Kâsım Hâtim b. Muhammed et-Trablusî (ö. 469/1077) sayılabilir.⁴³

Buhârî'nin *es-Sahîh*'i İfrîkiye'de Kâbisî vasıtasıyla yayılırken Endülüs'te yaygınlaşması onun talebeleri vesilesiyle gerçekleşmiştir.⁴⁴ Ayrıca Kayrevan'da ondan nakledilerek onun aracılığıyla Mağrib ve Endülüs'te tanınan eserler arasında Nesâî'nin *es-Sünen*, Müsnedü hadîsi Mâlik ve *Tefsîru'l-Kurân*'ı, Duhaym el-Kureşî'nin (ö. 245/859) *Müsnedü hadîsi'l-Evzâi*'si, İbnü'l-Cârûd'un

40 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/94; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/670; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/277.

41 Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/672.

42 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/95; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/1080; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/160; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/101-102; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/46; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/670; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/275.

43 Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/396; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/95-96; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/46; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/672-673; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-Umr*, 1/275; Bûsrîh, "Medresetü'l-Kâbisî el-hadîsiyeti bi'l-Endelüs", 86-109.

44 Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/670; Trad, "The Impact of Maghribi Hadith Commentaries on the Mashriq", 218.

(ö. 307/919-20) *el-Müntekâ* eseri, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. İbrâhîm el-Kurtubî'nin (ö. 259/873) *el-Müstakşiye fi 'ileli'l-Muvatta'* ile *Muvatta'*ın muhtelif tarihleri ve farklı rivâyetleri vardır.⁴⁵

Kâbisî, Meşrik'ten getirerek Mağrib bölgesinde yayılmasına vesile olduğu eserlerin yanı sıra kendisi de çok sayıda eser telif etmiştir. Kâbisî'nin gözleri görmediği için kaleme alacağı çalışmalarını, öğrencisi Ebû Abdillâh Mekkî b. Abdurrahmân el-Ensârî (ö. 432/ 1041) imla etmiştir.⁴⁶ Eserleri arasında şunlar yer almaktadır: *Kitâbü Mülâhisi'l-Muvatta'*, ilim öğrenmenin önemi, yöntemi, ilim öğrenen ve öğretene ilgili konuların ele alındığı ve Türkçeye tercüme edilen *er-Risâletü'l-mufasssıla li-ahvâli'l-müte'allimîn ve ahkâmi'l-mu'allimîn ve'l-müte'allimîn*, fıkıh bablarına göre tasnif edilerek hadis, eser ve fıkıhın bir araya getirildiği *el-Mümehhed fi'l-fıkh ve ahkâmi'd-diyâne*, Ebû'l-Hasen el-Eşarî'nin (ö. 324/935-36) görüşlerine yer verdiği ve onu övdüğü *Risâletü keşfi'l-makâle fi't-tevbe ve Ehsenu's-senâ' aleyhi ve zikru fazlihî ve imâmetihi*, zâhiren teâruz bulunan ve ihtilâflı gördüğü rivâyetleri Kur'ân ve hadislere dayanarak şerh ettiği *er-Risâletü'l-muazzama li ahvâli'l-müttekîn*, Abdurrahmân b. Muhammed es-Sıkillî (es-Sakalî) el-Kayrevânî (ö. 350/990) isimli sūfînin ve ona tâbi olan Bekirîlerin tasavvufî görüşlerini reddetme amacıyla kaleme aldığı *er-Risâletü'n-nâsriyye fi'r-red ale'l-Bekiriyye*, *Kitâbü Rûtebi'l-ilm ve ahvâli ehlih*, *Kitâbü'z-zikr ve'du'â mimmâ li's-sâili fihi müktefâ*, *Kitâbü Ahmiyeti'l-hüsûn*, *Kitâbü hüsni'z-zan bi'llâhi te'âlâ*, *Kitâbü'l-münkız min şübehi't-te'vül*, *Risâletü tezkiyeti's-şühûd ve tecrîhihim*, *Risâle fi'l-verâ'*, *Kitâbü'l-münebbih li'l-fiten an ğav'âili'l-fiten*, *Tebyînu kizbü'l-müfterî*, *Kitâbu'l-i'tikâdât*, *Menâsikü'l-hac*.⁴⁷

2. Kitâbu Mülâhisi'l-Muvatta'

Eserin adı *el-Mülâhisi li-müsnedi'l-Muvatta'* şeklinde de geçmektedir.⁴⁸ Kâbisî tarafından hadis ilmine yönelik kaleme alınan ve Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*ının Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Kâsım el-Misrî (ö. 191/806) rivâye-

45 Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/663-665, 671.

46 Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/674; Hasan Hüsni, *Kitâbü'l-'Umr*, 1/277.

47 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/96; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/135-136; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/1080; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/160; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/101-102; İbn Kurfûz, *Kitâbü'l-vefeyât*, 227; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/685; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/145; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/326; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/502; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/48-49; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/668; Hasan Hüsni, *Kitâbü'l-'Umr*, 1/278-279.

48 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Meâfirî el-Kayrevânî Kâbisî, *el-Mülâhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, thk. Alî İbrâhîm Mustafâ (Beirut/Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 13.

tinde geçen isnâdı muttasıl hadislerin toplandığı bu eser, beş yüz yirmi rivâyet ihtivâ etmektedir.⁴⁹ Ancak Şevvât, kendisinin itimad ettiği Mektebetü ârif nüshasında beş yüz on dokuz hadisin yer aldığını, bu rakamı beş yüz yirmi şeklinde kaydedenlerin ya tam bir sayı belirtmek için bunu söylediklerini ya da o kaynakların müelliflerinin vâkıf oldukları başka bir nüshanın kendisinin dayandığı nüshadan bir tane fazla hadis içerdiğini söyler.⁵⁰ Hacmi küçük olmasına rağmen konusunda ve alanında nitelikli bir çalışma şeklinde ifade edilen eserin başından on hadisi Kâdî Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 693/1294) şerh etmiştir.⁵¹

Eserin isminde geçen “Mûlahhis” lafzındaki “hâ” harfinin nasıl okunacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kâbisî'nin talebesi Ebû Amr ed-Dânî, kesreli biçimde ism-i fâil sigâsıyla okunacağını belirterek bunun ezberlemek isteyenler için Mâlik'in hadislerinden muttasıl senedlileri telhis ettiği anlamına geldiğini ifade eder.⁵² Bu duruma atıfla eserin adını *el-Mûlahhis li'l-mütehaffizîn* şeklinde kaydeden Şevvât ve Hasan Hüsnî, Mühelleb b. Ebî Sufre'nin eserin ismini fethalı biçimde okunacağı görüşünde olduğunu da aktarırlar.⁵³ İyâz, *el-Mûlahhis li-müsnedi'l-Muvatta'* veya *el-Mûlahhas min müsnedi'l-Muvatta'* vecihlerinden ikisinin de doğru olduğunu söyler.⁵⁴ Şevvât kesreli okunuşun müelliften sâbit olan aktarıma daha uygun olduğunu belirtir. Bağdatlı İsmâil Paşa *Mûlahhisi'l-Muvatta'*ın Ebû Bekir İbnü'l-Arabî el-Meâfirî'nin (ö. 543/1148) *Muvatta'* şerhi olan *el-Kabes fi şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes* eseri üzerine telif edildiğini söyler ve adını *el-Mûlahhas fi telhisi'l-Kabes* şeklinde kaydeder.⁵⁵ Fakat Mahfûz, İbnü'l-Arabî'nin Kâbisî'den bir asırdan daha uzun bir zaman sonra vefât ettiğine dolayısıyla da bunun şaşılacak bir hata olduğuna dikkat çeker.⁵⁶

Kâbisî söz konusu eserinin mukaddimesinde, kendisinden Mâlik b. Enes'in hadislerinden senedi muttasıl olanları bir araya getirmesini isteyenlerin taleplerine icâbet etme amacıyla bu çalışmayı telif ettiğini bildirir.⁵⁷ Eserin telifinde *Muvatta'*ın tek rivâyetiyle yetinmiş ve bu rivâyetteki hadislerden

49 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/320-322; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/135-136; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1818; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/685; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 14; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/49; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/668, 831; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-'Umr*, 1/277-278.

50 *Mûlahhis*'in nüshaları hakkında bk. Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/831; Urfalı, *İmân el-Kâbisî'nin Kitâbu Mulahhisi'l-Muvatta Adlı Eserinin Tahkiki ve İncelenmesi*, 19-25.

51 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1818.

52 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/321-322; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/830; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-'Umr*, 1/278.

53 Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/830; Hasan Hüsnî, *Kitâbü'l-'Umr*, 1/278.

54 Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/830.

55 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/685; Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/46.

56 Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin*, 4/49.

57 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 27; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 2/831.

muttasıllığı belirgin olanları toplama yöntemini izlemiştir. Bununla beraber ittisâlinde kapalılık bulunan rivâyetleri eserine almamayı tercih etmiştir. Ulûmu'l-hadis'e dair birçok meselenin ele alındığı bir mukaddime ile esere başlayan Kâbisî, sonrasında müsned hadisleri zikreder. Ayrıca o, esas aldığı İbnü'l-Kâsım rivâyetinde bulunan râvîlerin kullandıkları lafız farklılıklarına ve metindeki ıztıraba dikkat çekmeye de özen göstermektedir.⁵⁸ Bunun yanı sıra bazı garib ve kapalı lafızları da eser içerisinde şerh eder.⁵⁹ Zahiren muntakâ' görünen veya ittisâlinde işkâl bulunan bazı rivâyetlerin muttasıl olduğunu ortaya koymaya çalışmakta,⁶⁰ bazı hadislerin ise lafızlarının bir kısmında ittisâlin sabit olduğuna dikkat çekmektedir.⁶¹ Eğer bir lafzın Hz. Peygamber'e refinde bir problem varsa bunu özellikle vurgulamaktadır.⁶²

Eser üzerine yapılan şerhler: Ebû Bekir Muhammed b. Mevâhib el-Kabrî'nin (ö. 406/1016) *Şerhu'l-Mûlahhus'ı*, İbn Ebî Sufre olarak tanınan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed et-Temîmî'nin (ö. 416/1025) şerhi, İbnü's-Saffâr olarak bilinen Ebü'l-Velîd Yûnus b. Abdillâh b. Muğîs'in (ö. 429/1038) *Şerhu Müsnedi Muvatta'ı* (*el-Muva'ab fi şerhi tefsiri'l-Muvatta'*), Mühelleb b. Ebî Sufre'nin (ö. 435/1044) *Şerhu'l-Mûlahhus'ı*, Âmir b. Hişâm b. Abdillâh el-Ezdî'nin (ö. 623/1226) *el-Muhassis fi garibi'l-Mûlahhus'ı*, İbn Ferhûn şeklinde meşhur olan Ebû Muhammed Bedrüddîn Abdullâh b. Muhammed'in (ö. 769/1367) içerisinde İbn Abdilber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *et-Takassî* si ve Kâbisî'nin *el-Mûlahhus'ı* nı fıkıh bablarını gözeterek cem ettiği *ed-Dürri'l-mahallis mine't-Takassî ve'l-Mûlahhus* adlı çalışması.⁶³ Kâdî İyâz, Mühelleb b. Ebî Sufre'nin kardeşi Ebû Abdillâh'ın da *Mûlahhus* üzerine bir şerhinin varlığına işaret eder.⁶⁴

58 Bunun örnekleri için bk. Kâbisî, *el-Mûlahhusi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 81, 117, 175.

59 Kâbisî bir rivâyette geçen lafzı açıklamak için *قطعت سررهم حين ولدوا* şeklinde *قال مالك*: «سر» یعنی: *قطعت سررهم حين ولدوا* şeklinde *قال مالك*'in ifadelerini kullanırken bir başka hadisteki garib bir kelimenin izahında ise hem *قال قال أبو الحسن يريد الشديد البياض*: *الأميق الأبيض* diyerek *قال مالك*'in verdiği anlama yer vermiş hem de *الأميق الأبيض* sözleriyle *قال مالك*'in kastını açıklayarak kelimenin tam anlamını zikretmiştir. Bu ve bunun gibi örnekler için bk. Kâbisî, *el-Mûlahhusi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 66, 89, 113, 135.

60 Kâbisî, *el-Mûlahhusi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 93, 118.

61 Kâbisî, *el-Mûlahhusi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 46.

62 Kâbisî, *el-Mûlahhusi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 43. *وهذا لفظ في رفعه إلى النبي ﷺ إشكال*

63 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/85; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/227; Bûsrîh, "Medresetü'l-Kâbisî el-hadisîyyeti bi'l-Endelüs", 116-117; Halit Özkan, "Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 60-61; İbrahim Tozlu, "Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüslü Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1* (2015), 71; Mehmet Ali Sönmez, "İbn Ferhûn, Bedreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/492.

64 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/85.

3. Kitâbu Mülahhisi'l-Muvatta' Mukaddimesinde Ele Alınan Hadis Usûlü Meseleleri

Başlangıçta kitabı telif gayesine değindiği mukaddimedeki Kâbisî, esere sadece müsned rivâyetleri almasının faydasına işaret ettikten sonra herhangi bir başlık vermeksizin “ittisâli açık”ın ne anlama geldiğine ve kendine göre muttasıl saydığı haberlerin özelliklerine ilişkin bilgi sunmaktadır. Ardından *Muvatta'*ın tek bir rivâyetiyle yetinmesinin nedenlerine değinir. Sonrasında ise mukaddime içerisinde iki ayrı bâb getirmektedir. Bunlardan “hadis alma şartlarını ve onu rivâyet etmeye olan isteği” konu edindiği ilk kısımda hadis rivâyetine teşviki ele almakta fakat çok hadis rivâyet etmenin hata ve vehme düşmeye sebebiyet vermesinden dolayı ihtiyatlı davranmaya dikkat çekmektedir. Yine aynı bab içerisinde hadislerin mâna ile rivâyeti ve hadiste lahn meselesi değerlendirilir. İkinci başlıkta, kitapta bir araya getirilen haberlerin tertibine dair bilgilere değinen müellif, yer verdiği meseleleri ele alırken ilk etapta konuya yönelik rivâyetlerden, sahâbe sözlerinden ve sonraki nesillerden örnekler getirmekte ve ardından “Ebü'l-Hasen” künyesiyle bu örnekleri izah edip kendi açıklamalarını kaydetmektedir. Şimdi Kâbisî'nin mukaddime kısmında işlediği hadis usûlü bahisleri ayrı başlıklar altında incelenecektir.

3.1. Hadis Rivâyet Etmeye Verilen Önem

Kâbisî, hadis rivâyet etmenin ehemmiyetini, duyulan haberlerin nakledilmesi noktasındaki hassasiyeti iki rivâyetle izah etmektedir. Bu örneklerden ilkinde, “(Ey Peygamber hanımları), evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın!” ifadelerinin geçtiği Ahzâb sûresinin otuz dördüncü âyetindeki “hikmet” kelimesinin “sünnet” olarak tevil edildiğini belirtir.⁶⁵ Böylece Allah Teâlâ Hz. Peygamber'in eşlerine, evlerinde konuşulup da başkalarına gizli kalan meselelerin insanlara bildirilmesini emretmektedir. Diğer örnekte ise, Hz. Peygamber ve Ebû Hureyre arasındaki bir konuşmaya değinir. Şöyle ki Saîd b. Ebû Saîd el-Makbürî'nin (ö. 125/743) aktardığına göre Ebû Hureyre “Ya Rasûlallah, kıyamet günü senin şefâatinle en mutlu olacak kimdir?” diye sormuş, bunun üzerine Hz. Peygamber “Ey Ebû Hureyre, hadis öğrenme konusundaki hırsını gördüğüm için bunu senden önce birinin bana sormayacağını biliyordum.” cevabıyla karşılık vermiştir.⁶⁶

Buradaki örneklere bakıldığında, Kâbisî'nin hadis öğrenmeye ve onu nakletmeye yönelik vurgusu dikkat çekmektedir. İlk örnekte duyulan rivâyetlerin haberi olmayanlara bildirilmesinin önemine işaret edilirken, ikinci örnekte hadis tahammül isteğinin ve bu konudaki gayretin takdiri ön plâna çıkmaktadır. Ayrıca Kâbisî, Hz. Peygamber'in veda hutbesindeki “Sizden burada bulunanlar bulunmayanlara ulaştırın.” sözüne yer vererek bu ifadenin belki de

65 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 31.

66 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 31.

orada bulunan kimselerin o hadisi kendilerinden daha iyi anlayacak kimselere ulaştırmasının imkânına işaret ettiğini belirtir.⁶⁷ O, bir haberi semâ' edinin onu ezberleyeceğini ancak o haberi doğrudan işitmeyenlerin onu dinleyenlerden öğreneceğini ve bu esnada haberin doğruluğunu araştırarak titiz davranacaklarını düşünür.

3.2. Çok Hadis Rivâyeti

Hadis almaya ve işitilen haberlerin nakledilmesine dikkat çeken Kâbisî, hadis naklinde karşılaşılabilecek problemlere ve çok hadis rivâyetinin beraberinde getireceği birtakım sıkıntılara da işaret eder. Bundan dolayı bir taraftan hadis nakletmek teşvik edilirken öte yandan karşılaşılabilecek sorunlar sebebiyle bu konuda ihtiyatlı davranılması istenmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in, kendisi adına yalan söyleyenlere yönelik uyarısının hadis nakli konusundaki hassasiyetin temelini teşkil ettiği belirtilmelidir. Nitekim Kâbisî de Hz. Peygamber'den gelen bu sakındırmanın bazı sahabîleri hadis naklinden geri durmaya sevk ettiğini ya da konu hakkında birtakım önlemlerin alınmasını beraberinde getirdiğini söyler.⁶⁸ Müellifin konuyla ilgili yer verdiği örneklerden birinde, Abdullâh b. Zübeyr babasına, başkalarının naklettiği gibi Rasûlullah'tan hadis tahdis ederken onu hiç işitmediğini sorunca Zübeyr, Hz. Peygamber'in kendisi adına yalan söyleyenlere ilişkin uyarısından dolayı ihtiyatlı davrandığını dile getirmektedir. Kâbisî, Hz. Peygamber adına yalan isnad edilmesi haberinin hem Hz. Alî'den hem de Zübeyr'den gelen rivâyetinde "kasten" kaydı düşülmemiş olmasına rağmen hadis işiten bazı kimselerin insanlara hadis nakline karşı çekinceli yaklaştıklarını belirtir.⁶⁹ Müellif ayrıca şu tespitleri yapar: Enes b. Mâlik'in, Hz. Peygamber'in kasten yalan hadis rivâyet edenlere yönelik tehdidinin kendisini hadis naklinden alıkoyduğuna dair açıklaması, insanların da çok hadis naklini kerih görmelerine sebebiyet vermiştir.⁷⁰ Yine Ömer b. Hattâb Rasûlullah'dan az hadis nakledilmesini tavsiyesi de çok hadis rivâyetine yönelik bir sakındırma barındırır.⁷¹

Eserde, Şu'be'nin hadis yazarlara, bu işin onları Allah'ı zikirten ve namaz kılmaktan alıkoyması sebebiyle yazmayı bırakmalarını söylemesi de aynı minvalde değerlendirilmektedir.⁷² Kâbisî'nin ifade ettiğine göre Şu'be bu sözle, çok rivâyet edenlerin hadislerinde karışıklık meydana gelebileceği ve Hz. Peygamber'in kendisinin söylemediği bir sözü ona nisbet etmekle sorumlu tutulabilecekleri sebebiyle çok hadis rivâyetinin bir kusur olduğunu kastetmektedir. Bu mesele bağlamında Kâbisî, Abdurrahmân b. Hüzmüz'ün

67 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 34.

68 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 31.

69 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 31.

70 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 32.

71 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 32.

72 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 33.

(ö. 117/735) Medine'de imam olmasına ve ilminin genişliği sebebiyle öğrencisi Mâlik'in ona olan övgüsüne rağmen neredeyse tek bir hadisin bile görülemeyeceği; Abdülmelik b. İyâs'ın (ö. ?) hadis semâ' edip susanlar arasında yer aldığı örneklerini verir.⁷³ Kâbisî'nin verdiği örneklerden, Mâlik'in çok hadis rivâyetine ilişkin yaklaşımlarını benimsediği anlaşılır. Çünkü Mâlik de kendisinin az hadis rivâyet ettiğini ve bu uygulamanın doğrulunu vurgulamaktadır. Nitekim Mâlik'ten gelen bir habere göre o, kız kardeşinin yanına gittiğinde kardeşinin iki oğlu Ebû Bekir ve İsmâîl'i hadis yazarken görmüş ve onlara "Şayet Allah'ın sizi bu işle faydalandırmasını istiyorsanız hadis yazımını -naklini- azaltıp onun üzerine çokça düşünün!" tavsiyesini vermiştir.⁷⁴ Ayrıca Mâlik'ten aktarılan "İlim çok rivâyet etmek değildir. Ancak ilim, Allah'ın kalplere bıraktığı bir nurdur." ifadeleri de onun bu konudaki tavrını göstermektedir.⁷⁵

Bu örneklerin tamamını zikrettikten sonra Kâbisî, çok hadis rivâyetinin vacipler dışındaki hükümlerde söz konusu olduğunu, çok hadis rivâyet edenlerin sözlerine vehmin ve yanılmanın karışmasından emin olunmayacağını belirtir.⁷⁶ Ayrıca çok hadis rivâyetinde kişinin yapmacılığa düşeceğinden ve böylece bu durumunun onun hata yapmasına mazeret olamayacağından korkulmaktadır. Kâbisî, bu şekilde yapıldığında kasten yalan söyleyenlerin içerisine dâhil olunacağı için çok hadis rivâyetinin terk edilmesi gerektiğine dikkat çeker.⁷⁷

3.3. Hadis Tahammül Şartları

Hadis almanın önemine vurgu yapan Kâbisî'nin hadis tahammülünde bazı şartlar ileri sürdüğü görülmektedir. İlk olarak hadisin Allah için ve ihlâsla talep edilmesini zikreder. Onun tahammül için gözetilmesini istediği bir diğer şart ise kimden hadis aldığına bakılması ve hadis alınan kişinin incelenmesidir.⁷⁸ Kâbisî'ye göre hadis sünnettir, sünnet ise Allah'ın kitabında olanları açıklamaktadır. Dolayısıyla ancak dinde kendisinden emin olunan kişilerden hadis alınması tavsiye edilmiştir. Hadis alınırken Kâbisî tarafından öne sürülen şartlardan biri de râvînin hadis aldığı esnada, olduğu şekliyle onu kavrayabilmesi için işittiğini ezberleme vasfına sahip olmasıdır. Ayrıca râvî sema' ettiği hadisi hıfzetme özelliği sayesinde Hz. Peygamber adına yalan söyleme ihtimalinden kendini korumuş olacaktır. Bir başka şart ise râvînin hocasından ya da bir başka râvîden aldığı hadisin doğruluğunu araştırmasıdır.⁷⁹

73 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 32.

74 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 32.

75 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 32; Kâdi İyâz, *el-İlmâ'*, 288.

76 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 32.

77 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 32.

78 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 31.

79 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 31.

Kâbisî'nin üzerinde durduğu şartlara bakıldığında başlangıçta niyetin önemine işaret ettiği sonrasında ise hem hadis alan kişi hem de hadis alınan hoca yönünden bazı noktalara vurgu yaptığı görülmektedir. Onun saydığı koşullar birlikte değerlendirildiğinde asıl vurgulamak istediği hususun hadis rivâyetinde Hz. Peygamber'e yalan isnad edilmesinden kaçınmak olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kâbisî tarafından ileri sürülen, hadis alan kişinin hıfz yeteneğine sahip olması, hadis hocasının ve rivâyet edilecek haberin doğruluğunun araştırılması şartları, onun ihtimam gösterdiği esas meselenin tezahürleridir.⁸⁰

Hadis alma koşullarını ayrı bir başlık altında ele alan Kâbisî, hadis tahammül ve eda metotlarını müstakil biçimde incelemese de yer verdiği bazı meselelerde o yöntemlere telmihte bulunmaktadır. Özellikle bir rivâyetin nakledilmesinde bu metotlara işaret edecek şekilde kullanılan lafızların hadisin muttasıl olup olmadığına delaletini vurgular. Ona göre, "haddesenâ, ahbaranâ, enbeenâ, semî'nâ minhu kırâaten aleyhi veya kırâaten aleynâ" lafızlarından biri ile nakledilen rivâyetler açık ve net biçimde muttasıl sayılmaktadır.⁸¹ "An" ile rivâyet edilen haberlerin ittisâlini ise râvînin hadisi aldığı kişiyle muâsaratinin bilinmesi ve tedlîsle tanınmaması şartlarına bağlamaktadır.⁸² Dolayısıyla Kâbisî'nin verdiği bu bilgiler, onun semâ' ve kırâat yöntemlerini daha güçlü görerek bu yollara işaret eden lafızlarla nakledilen haberleri muttasıl kabul ettiğini göstermektedir.

3.4. Muttasıl

Hadisin senedinde ittisâle ve inkita'a delâlet eden lafızlar konusu diğer meselelere nazaran Kâbisî'nin daha geniş yer verdiği bir konudur. O, içerisinde kullanılan bazı rivâyet lafızlarından hareketle hangi senedlerin muttasıl sayıldığını, hangi lafızların, senedin munkatı' olmasına sebebiyet verdiğini ele almıştır. Şöyle ki o, kendisinde "haddesenâ, ahbaranâ, enbeenâ, semî'nâ minhu kırâaten aleyhi veya kırâaten aleynâ" lafızlarından birinin kullandığı hadisleri muttasıl olarak isimlendirmektedir.⁸³ Ona göre bu tür nakillerin ittisâli noktasında herhangi bir işkâl (kapalılık) söz konusu değildir.

Kâbisî'nin eserinin mukaddimesinde tedlîsi ayrı bir konu olarak incelemeyeceği ancak muttasıl bahsinde ona değindiği görülmektedir. Şöyle ki o, "an" tabiriyle yapılan nakilleri de bazı şartlar dâhilinde muttasıl saymaktadır.⁸⁴ Bu şartlar, nakledenin kendisinden nakilde bulunduğu kişiye yetişmesinin kesin olarak bilinmesi ve tedlîsle tanınmamasıdır. Dolayısıyla Kâbisî'ye göre, tedlîste "an" lafzı kullanılmakta ve tedlîsle bilinen bir râvîden "an" sîgası ile

80 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 31.

81 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 27.

82 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 28.

83 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 27.

84 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 28.

aktarılan haberler munkatı' kabul edilmektedir. Şayet râvînin kendisinden hadis aldığı hocadan o rivâyeti işitmediğine dair açık bir bilgi varsa, bu durumda nakledenin "beleşânî, semî'tu enne fülânen kâle kezâ ..." gibi ibarelerle aktardığı haber, muttasıl kapsamının dışına çıkmaktadır. Ancak böyle bir bilgi bulunmadıkça hadis alınan kişiden "kâle kezâ, fe'ale kezâ" sözleriyle yapılan nakiller muttasıl sayılmaktadır.⁸⁵

Râvînin hocasından o haberi alıp almadığının bilinmesiyle birlikte kendisinden hadis aldığı hocasının yaşadığı döneme yetişme imkânı da rivâyetin ittisâlini değerlendirmede ön plâna çıkan bir başka unsurdur. Nitekim râvînin hadis aldığı kişiyle muâsarâtının bilinmemesi durumunda o haberin muttasıl olmayabileceği görüşünde olan Kâbisî, bu konuda örnek olarak Abdullâh es-Sunâbihî'yi (ö. 75/695) zikretmektedir.⁸⁶ Buna göre onun "Rasûlullah dedi ki: ..." türünden sözlerinin muttasıllığı noktasına şüpheyle yaklaşılır. Çünkü önde gelen hadis âlimlerinden bazıları Abdullâh'ın sahabîliğine vâkıfken bir kısmı bunu inkâr ederler ve sahabî olmadığı görüşüne yönelirler. Onun sahabîliği kesinleşirse hadisi mevsûl sayılırken, bu husus ortaya çıkmadıkça rivâyeti muttasıl olmaz.⁸⁷ Yine Kâbisî, İbn Şihâb'ın (ö. 124/742) "Bir gün Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) namazı tehir etti ve bu sırada Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) onun yanına geldi." sözünün ittisâle hamledildiğini, çünkü İbn Şihâb'ın Urve ile mülâkî olduğunu ve tedlisle tanınmadığını söyler. Kâbisî'nin bu kısımdaki ifadeleri, hadisin muttasıl sayılması için râvîler arasındaki muâsarâtı gerekli gördüğünü ortaya koymaktadır. Zira hadisin isnâdında zikredilen râvîlerin aynı asırda yaşamış olmalarının bilinmesi, onların görüşmüş olmaları ve birbirlerinden hadis rivâyet etmeleri ihtimalini güçlendirmektedir. Bu nedenle de râvînin hadis naklettiği hocasına erişme imkanının bulunmasını şart koşar.

Kâbisî'ye göre sahabenin "biz şöyle yapardık, şununla emrolunduk" sözleri ittisâle hamledilir ve bu tür haberler merfû kabilindedir.⁸⁸ Eğer sahabe o hadise "Nebî döneminde" kaydını eklerse, ittisâli daha açık olur. Ayrıca o, tâbiînin Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen bir olaydan bahsederken Hz. Peygamber'in sözünü doğrudan aktarmasının ittisâl sayılmayacağı kanaatinde dir.⁸⁹ Çünkü tâbiînin Rasûlullah dönemindeki bir hadiseyi ancak sahabenin sözlerinden nakille anlatması muttasıldır. Bu şekilde yapmadığı takdirde onun haberi munkatı'dır. Mesela, Amre bint Abdurrahmân'ın (ö. 106/724) "Âişe dedi ki: Nebî şuraya geldi ve orada şunları söyledi: ...", "Âişe şu meselede Nebî'ye dedi ki: ...", "Nebî'ye şunun hakkında soruldu o da şöyle cevap verdi: ..." şeklindeki aktarımları, Amre "haddesetn Âişe bihi (onu bana Âişe

85 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 28.

86 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 28.

87 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 28.

88 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 28.

89 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 28.

nakletti” demese de mevsûldür.⁹⁰ Ancak Amre’nin “Nebî’den şu meselede şöyle haber gelmiştir: ...”; “Âişe ona şunları söylemiştir: ...” türünden ifadeleri muttasıl sayılmamaktadır.⁹¹ Kâbisî’nin burada verdiği örneklerden mürsel hadisi kastettiği ve bu kavramı “tâbiînün -sahabeyi atlayarak- doğrudan Hz. Peygamber’den rivâyeti” olan haberler için kullandığı anlaşılmaktadır. O, tâbiînün sahabeyi zikretmeksizin Hz. Peygamber’den nakille hadisi aktarmasının o haberde inkıtâ’a sebep olacağı ve bu türden mürselerin munkatı’ sayılacağı görüşündedir. Ancak her ne kadar senesinde inkıtâ’ bulunsa da İmâm Mâlik mürsel hadislerin, delil olabileceği yaklaşımına sahiptir ve *Muvatta’* da onlara yer vermektedir.⁹² Örneğin o, *Muvatta’* da geçen mürsel bir rivâyetin akabinde “bize göre hakkında ihtilaf bulunmayan sünnet bu şekildedir” ifadesiyle o mürsel hadiste herhangi bir ihtilaf olmadığını vurgulayarak Medîne ehlinin ameline işaret etmektedir.⁹³ Fakat Mâlik, mürselerde râvîsinin sika ve âdil olmasını şart koşmakta, râvîsi sika olan mürsellemlerle tıpkı müsned gibi ihticac etmektedir.⁹⁴

3.5. Hadislerin Mâna ile Rivâyeti

Kâbisî’nin yer verdiği hadis usûlü konularından biri de hadislerin mâna ile rivâyet edilmesidir. Müellif, meseleye Mâlik’in görüşüne atıfla kısaca değinmektedir. Şöyle ki, Mâlik’e mâna ile hadis nakli sorulduğunda, o buna karşı çıkmıştır.⁹⁵ Kâbisî’ye göre Mâlik, sanki bir şeyde şüphe edenin, zannıyla hadis nakletmemesini vurgulamaktadır.⁹⁶ Ayrıca o, Mâlik’in mâna ile rivâyete cevaz vermemesinin yanı sıra hadis lafızları arasında takdim tehir yapılmasını da reddettiğini belirtir. Mâlik bu konuda hadislerin lafızla rivâyetinin daha uygun olduğu yaklaşımını benimse de âlimler, onun mâna rivâyetine belirli şartlar dahilinde müsamahalı yaklaştığını belirtmektedirler.⁹⁷ Çünkü Mâlik,

90 Kâbisî, *el-Mülahhsi’l-müsnedi’l-Muvatta’*, 28.

91 Kâbisî, *el-Mülahhsi’l-müsnedi’l-Muvatta’*, 28.

92 Recep Özdemir, *İmam Mâlik ve Metodolojisi* (İstanbul: Hiperyayın, 2017), 97.

93 Mehmet Turan, “Hanefî ve Malikî Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadis Yaklaşımı”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2022), 442.

94 Turan, “Hanefî ve Malikî Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadis Yaklaşımı”, 441.

95 Mâlik’in bu konudaki yaklaşımları ile ilgili bk. Kâbisî, *el-Mülahhsi’l-müsnedi’l-Muvatta’*, 33; Ebü’l-Velîd Süleymân b. Halef et-Tüccîbî Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl fi ahkâmî’l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cübûrî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1409), 1/314-316; Ebü Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber en-Nemerî, *Câmiu beyânî’l-ilm ve fazlihi*, thk. Ebü’l-Eşbâl ez-Züheyri (Sudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzi, 1414), 347-353; Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-İlmâ’ ilâ ma’rifeti usûli’r-rivâye ve takyîdi’s-semâ’*, thk. Ebü Hemmâm Muhammed b. Alî el-Beydânî (Medine: en-Neşîru’l-Mütemeyyiz, 1437), 255-257; Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Meşârikü’l-envâr alâ sıhâhi’l-âsâr*, thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1440), 1/34; Şevvât, *Medresetü’l-hadîs fi’l-Kayrevân*, 1/336.

96 Kâbisî, *el-Mülahhsi’l-müsnedi’l-Muvatta’*, 33.

97 Mâlik’in hadislerin lafızla nakli konusunda titiz davranması onun mâna ile nakli câiz görmediği şeklinde anlaşılmıştır. Fakat Mâlikî âlimlerin bu husustaki açıklamalarından aslında

hadislerin lafzını bilmeyen ve mefhûmunu anlamayan câhil kimselerin hadisleri mâna ile rivâyet etmesinin uygun olmadığı ve hadislerin lafızla rivâyetinin hata ihtimalini ortadan kaldırmaya daha çok imkân sağlayacağı görüşündedir.⁹⁸ Ayrıca Mâlik sadece Hz. Peygamber'e ait sözlerin lafızlarında takdim tehir yapılmasını, ona ziyadede bulunulmasını veya kelimelerinden birinin eksiltilmesini kerih kabul etmekte; bununla beraber başkalarının sözlerine bu türlü müdahalelerde bir sakınca görmemektedir.⁹⁹ Yani Mâlik, merfû rivâyetlerde mâna ile nakle cevâz vermezken, mevkûf ve maktû' haberlerin mâna ile rivâyetine izin verir. Ancak bu noktada Mâlik'ten farklılaşan Kâbisî, mâna ile rivâyet hususunda böyle bir ayrıma başvurmamaktadır.

Kâbisî, hadislerin mâna ile rivâyetini Hz. Peygamber'in kendisi adına yalan söyleyenlere ilişkin sözüyle ve çok hadis rivâyeti meselesiyle ilişkilendirerek ele alır.¹⁰⁰ Zira ona göre çok hadis rivâyet eden kimselerin hata ve yalanlama ihtimalleri bulunmaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber'in söylemediği bir sözü ona atfetme söz konusu olabileceği gibi bazen de rivâyetin lafızlarında değişiklikler yapılması durumuyla karşılaşılabılır. Böylece her ne kadar değiştirilen lafızlarla aktarılan haber ile hadisin aslı arasında anlam bakımından bir ihtilaf meydana gelmese bile sırf Hz. Peygamber adına yalan söyleme

Mâlik'in mâna ile rivâyeti mutlak biçimde reddetmediği görülür. Şöyle ki, *Muvatta'*daki rivâyetlerin birbirlerinden farklı lafızlarla aktarılmasından hareketle Bâcî (ö. 474/1081), Mâlik'in hadislerin lafızla rivâyetine yönelik sözleriyle hadisin mefhûmunu bilmeyen râvîleri kastettiğini düşünmektedir. İyâz (ö. 544/1149) ise, Mâlik'e göre hadisi lafızlarla rivâyetin müstehap olduğunu belirtir. Ayrıca o, Mâlik'in, lafızların anlamını iyi bilen kimseler için mâna naklinde sakınca görmediğini ilave eder. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*, 1/314-316; İbn Abdilber en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, 347-353; Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, 255-257; Kâdî İyâz, *Meşârikü'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*, 1/34; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 1/336; Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Manayla Rivayeti", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 1 (1996), 290.

98 Mâlik'e, karşılaştığı halde kendilerinden hadis yazmadığı kişiler hakkında sorulduğunda onun, "ne rivâyet ettiğini bilen" şahıslardan hadis yazacağını belirtmesi, naklettiği haberin anlamını tam olarak bilen kimselerin mâna ile rivâyetinde bir sakınca görmemesi şeklinde anlaşılmalıdır. Ahmet Tahir Dayhan, "İlk Dönem Hadis Tarihinde "Mânâ ile Rivâyet" Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 97.

99 Mâlik'in bu konudaki görüşleri için bk. Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 33; Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüccîbî Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cübûrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409), 1/314-316; Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1414), 347-353; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, thk. Ebü Hemmâm Muhammed b. Alî el-Beydânî (Medine: en-Neşîru'l-Mütemeyyiz, 1437), 255-257; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Meşârikü'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*, thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1440), 1/34; Şevvât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevân*, 1/336; Selman Başaran, "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 66.

100 Kâbisî, *el-Mülahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 33.

endişesinden dolayı hadislerin lafızlarının yerine başka bir lafız kullanılmasından kaçınılması gerekmektedir.¹⁰¹ Kâbisî, aldığı bir hadisin lafızlarını unutan kimselerin, işittiğinden farklı kelimelerle veya duyduğundan emin olmadığı sözcüklerle o hadisi nakletmeye yönelmeleri durumunda, o râvînin hadisi anladığı mânaya göre nakledeceğini söyler.¹⁰² Bu hadisin gerçek lafızları ortaya çıktığında, râvînin tevilinin rivâyetin esas metninin hilafına bir içeriğe sahip olduğu ortaya çıkabilir.

Hadiste nâsîh ve mensûh varlığını dile getiren Kâbisî, mensûhun hükmü kaldırıldığı için onun kullanılmasının caiz olmadığını söyler.¹⁰³ Bunun yanı sıra hadisin ancak âlimler tarafından bilinen açıklamalarının ve farklı anlamlara gelecek şekilde mânalarının varlığından da söz eder. Bu minvalde o, Hz. Peygamber'in kendisinin söylediklerini duyanların orada bulunmayanlara bu haberleri ulaştırmalarını, zira belki de haberi aktardıkları kimselerin doğrudan Hz. Peygamber'den dinleyenlerden daha iyi anlayabileceklerine ilişkin sarf ettiği sözcüklere işaret ederek hadisleri ikinci kişilerden dinleyenlerin o haberin doğruluğunu araştırma noktasındaki itinalarının daha çok olacağına dikkat çeker.¹⁰⁴ Bu şekilde hadisin nâsîhinin mensûhundan ayrılacağını, mücmel lafzın tefsirinin, müşkillerin ise tevillerinin idrak edileceğini belirtir. İnsanlar tarafından tevilleri bilinmeyen müşkil lafızların temyizinin de bununla mümkün olduğunu söyleyen Kâbisî, esasında hadislerin tevil edilmesinin ve anlaşılınan şekliyle lafza dökülmesinin anlam çatışmasına sebebiyet vereceğine işaret etmesinin yanı sıra lafızları korunarak gelen hadislerin taşıdığı kapalı ifadelerin de ancak ehil kimselerce tevil edilmesinin o rivâyetin taşıdığı anlama ışık tutmasına daha çok katkı sağlayacağı düşüncesini yansıtmıştır.¹⁰⁵

3.6. Hadiste Lahn

Kâbisî'nin değindiği meselelerden biri de hadiste lahdır. Hadiste yapılan yanlışlar konusunda Kayrevanlıların genel yaklaşımını benimseyen Kâbisî bu hususta müteşeddiddir.¹⁰⁶ Onun bu konuda yer verdiği örnekte, Ebû Abdîrahmân en-Nesâî'ye (ö. 303/915) hadiste bulunan hatalar hakkında sorulduğunda o, Arapların kullanımında bulunan sözcüklerin her ne kadar Kureyş lehçesi dışında gelse bile değiştirilmeyeceğini söylemiştir. Çünkü Hz. Peygamber insanların konuştuğu lisan ile yani onların dillerinde konuşmakta idi. Ancak Hz. Peygamber'in sözlerinde geçen ve kusurlu olduğu düşünülen bir lafız Arap lugatı dışında kullanılan bir kelime ise, Hz. Peygamber hata yapmayacağına göre o lafızda bir yanlışlığın meydana gelme ihtimali göz önünde

101 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 33.

102 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 33.

103 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 33.

104 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 34.

105 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 34.

106 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 33.

bulundurulacak bu türden hatalı lafızların değiştirilmesinde bir sakınca görülmemiştir. Kâbisî, farklı lafızlarla gelen rivâyetlerde müllhak kısmın kırmızı bir daire içine alınacağını belirtir.¹⁰⁷ Ona göre, rivâyetlerden sabit olan kısmı kırmızı ile yazılırken, birinde eksik olup da diğer haberde yer alan lafız ise yuvarlak içine alınarak gösterilir.¹⁰⁸

4. Kâbisî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı

Âlimlerin hadis ve sünnete yüklemiş oldukları anlam ve bu kavramları tanımlama biçimlerinin pratiğe yansıyan tarafı bulunmaktadır. Bu nedenle Kâbisî'nin sünnet tasavvurunun tespiti i.in *Mûlahhisi'*in mukaddimesine baktığımızda, müellifin sünneti iki yerde kullandığı görülmektedir. Bunlardan ilkinde sünnetleri rivâyet etmenin teşvikinden bahseden Kâbisî, "(Ey Peygamber hanımları), evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın!" (Ahzab/35) âyetinde zikredilen "hikmet" kelimesinin "sünnet"e karşılık geldiğini ifade etmektedir.¹⁰⁹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in eşlerinin, evlerinde meydana gelip dışarıdakilere gizli kalan hususları insanlara bildirmekle emrolduklarını söylemektedir. Kâbisî'nin burada "sünnet" ile Hz. Peygamber'e ait söz ve uygulamaları kastettiği anlaşılmaktadır. İkinci olarak ise hadis alma şartlarını sayarken "sünnet" kavramını kullanan Kâbisî'ye göre "hadis sünnettir"; "sünnet ise Allah'ın kitabında olanları açıklayandır".¹¹⁰ Bu nedenle hadisin ancak güvenilir kimselerden alınacağını belirten müellif, "sünnet"i "hadis" ile mürâdif görmektedir. Nitekim Kâbisî'nin, Ebû Hureyre'nin Rasûlullah'a kıyamet günü onun şefâatiyle en mutlu olacak kişinin kim olduğunu sorması üzerine Hz. Peygamber'in "Ey Ebû Hureyre, hadis öğrenme konusundaki hırsını gördüğüm için bunu senden önce birinin bana sormaya çağını biliyordum." cevabını verdiği rivâyeti örnek getirmesi de buna işaret eder.¹¹¹ Çünkü bu rivâyette geçen "hadis" lafzı Hz. Peygamber'in "sünnet"ini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Ayrıca Kâbisî, sahabenin "biz şöyle yaptık, şunu yapmakla emrolunduk" sözlerinin ittisâle hamledileceğini ve bu lafızlarla sahabeden gelen haberlerin merfu kabilinden sayılacağını belirtmektedir.¹¹² Müellifin söz konusu lafızlarla sahabenin Hz. Peygamber'e ait naklettiği sünnetleri merfu hadislerle eşdeğer görmesi de hadisi sünnetle aynı anlamda kullanmasının bir tezahürüdür.

107 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, 265.

108 Bk. Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 33-34.

109 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 31.

110 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 31.

111 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 31.

112 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 28.

Hadisle ilgili birçok konuda Mâlik'in görüşlerini benimseyen Kâbisî'nin bu meselede ondan ayrıştığı söylenebilir. Zira Mâlik'in yaklaşımına göre "hadis" ve "sünnet" aynı anlama gelmemektedir.¹¹³ Bu konuda o, "Hz. Peygamber'den nakledilen haberler" şeklinde ifade edilebilecek olan yaygın sünnet anlayışının dışına çıkarak "sünnet"i farklı anlamlarda kullanmaktadır. Sünnet tasavvurunda Medîne ehlinin amel ve icmânını ön plâna çıkararak Mâlik'in *Muvatta'*ının muhtelif kısımlarda yer verdiği "sünnet" kavramına farklı anlamlar yüklediği anlaşılmaktadır. O, *Muvatta'*da "sünnet" lafzını, السنة في ذلك, السنة عندنا التي اختلف فيها، مضت السنة gibi ifadelerle zikretmiştir.¹¹⁴ Mâlik'in "sünnet" değerlendirmesini ortaya koyması açısından önemli olan bu ibareleri bazen Hz. Peygamber'in haberlerine ve nebevî uygulamaya işaret maksadıyla kullandığı bazen de Medîne ehlinin ameline karşılık aynı kavramı tercih ettiği görülür.¹¹⁵ Bununla birlikte onun bahsi geçen ifadelerde "sünnet"i merfû ve mevkûf hadisleri içine alacak biçimde kullanımına rastlanırken, bazı yerlerde kendi görüşlerini belirtmek içinde aynı kavrama başvurduğu söylenebilir.¹¹⁶ Netice itibarıyla genel sünnet anlayışının dışında bir düşünceye sahip olarak sünneti farklı anlamlarda kullanan Mâlik'in hadisi sünnet ile aynı anlama gelecek şekilde benimseyen Kâbisî ile farklılaştıkları görülmüştür.

5. Kâbisî'nin Hadis Usûlü Bağlamında Endülüs'teki Tesiri

Kâbisî'nin hadis ıstılahlarıyla ilgili görüşlerinden kitaplarında nakiller yapanlar bulunmaktadır. Onlardan bazıları Kâbisî'den aldıkları bu meseleleri açık bir biçimde ona nisbet ederlerken bir kısmı ise ismini zikretmeksizin onun yaklaşımlarını aktarmıştır. Kâbisî'nin yetiştiği Mağrib coğrafyasının Endülüs'e yakın olması sebebiyle ve her iki bölge âlimlerinin bu coğrafyalar arasındaki rihleleri neticesinde ilmî etkileşimin yoğunluğundan söz etmek mümkündür. Nitekim Endülüs literatürü incelendiğinde Kâbisî'nin eserlerinin ve görüşlerinin Endülüs'e ulaştığı görülür. Onun özellikle hadis usûlü çerçevesinde ele aldığı meselelere Endülüslü muhaddislerin teliflerinde rastlanmasında talebeleri önemli bir role sahiptir. Endülüs'e onun görüşlerini taşıyanlar ve ondan istifade edenler arasında Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), İbn Battâl el-Kurtubî (ö. 449/1057), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İbn Beşkûvâl (ö. 578/1183) ve İbn Rüşeyd (ö. 721/1321) zikredilebilir.¹¹⁷

113 Özdemir, *İmam Mâlik ve Metodolojisi*, 77-78.

114 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 1406/1985), "Salât", 56; "Cum'a", 18; "İdeyn", 1; "Zekât", 16, 36, 45.

115 Mâlik'in hadis ve sünnet anlayışı konusunda daha geniş bilgi için bk. Recep Özdemir, "İmâm Mâlik'in Fıkıhında "Sünnet" Kavramı", *Ekev Akademi Dergisi* 20/67 (2016), 333-350.

116 Özdemir, *İmam Mâlik ve Metodolojisi*, 79.

117 Bûsrîh, "Medresetü'l-Kâbisî el-hadîsiyyeti bi'l-Endelüs", 110-115.

Dânî, hadis usûlü alanında değerlendirilebilecek *Beyânü'l-muttasıl ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-munkatî'* eserinde hocası Kâbisî'den sadece tek bir haber rivâyet etmiştir.¹¹⁸ Ancak onun *Mûlahhisi'*nin mukaddime kısmından aktarımlarda bulunmuştur. Dâni, muttasılın, rivâyetin muttasıl sayılabilmesi için gereken şartlar ve mürsel hadisin durumu gibi meselelerde Kâbisî'nin görüşlerine başvurmuştur. Ancak onun birçok hadis usûlü meselesini Kâbisî'den daha detaylı ele aldığı ve bazı noktalarda ondan farklılaştığı görülmektedir. Şöyle ki, Kâbisî, sahabenin “biz şöyle yapardık, şununla emrolunduk” şeklindeki sözlerini merfu sayarak muttasıl kabul etmekte, sahabenin rivâyetine “Nebî döneminde ...” kaydını eklemesini ise ittisâli güçlendirici bir unsur olarak açıklamaktadır.¹¹⁹ Ancak sahabeden gelen bu tür haberler için özel bir ıstılah kullanmayan Kâbisî'nin aksine Dâni, sahabeye dayanan ve onun “o şöyle yapardı, söylerdi, emrederdi ...” gibi sözleriyle aktardığı nakilleri “mevkûf” terimiyle ele alır.¹²⁰ Bu gibi mevkûfların açık biçimde anlaşılacağını zikreden Dâni'ye göre bir de Hz. Peygamber'in isminin verilmesinden dolayı müsned zannedilecek gizli bir çeşidi vardır. Kâbisî ile Dâni arasında farklılıktan söz edilebilecek bir başka husus ise “an” lafzıyla nakledilen haberlerdir. Bununla ilgili olarak Kâbisî, “an” ile aktarılan haberleri, râvînin hadis aldığı hocasına erişme imkanının kesin olarak bilinmesi ve tedlîsle tanınan bir râvî olmaması koşuluyla muttasıl sayar.¹²¹ Esasında Dâni de bu noktalarda Kâbisî ile birleşmekte fakat ondan farklı olarak Dâni, talebinin hocasına yetişme imkânı için “muâsarât” tabirini kullanmaktadır.¹²² Ayrıyeten Dâni, “an” ile gelen rivâyetleri “muan'an” olarak isimlendirmektedir. Bununla birlikte o, muan'an hadisin müsned-muttasıl sayılması için Kâbisî'nin de zikrettiği iki şarta, “râvînin hadisi semâ ettiğini söylememesini” üçüncü bir şart olarak eklemektedir.¹²³

İbn Battâl el-Kurtubî'nin (ö. 449/1057) de Kâbisî'nin nakillerine başvurduğu görülmektedir. Onun *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh'*inde Kâbisî'nin mukaddimesine atıfta bulunduğu konular, Hz. Peygamber'in kendisi adına yalan söyleyenlere yönelik uyarısı sebebiyle hadis rivâyetini terk edenler ve hadiste lahn bahsidir.¹²⁴ Kâdî İyâz'ın *el-İlmâ'* da küçüğün semâının ne zaman sahih olacağı, semâ ederken hadislerin yazılması, hadiste lahn, hadis lafızlarındaki

118 Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs fi beyâni'l-muttasıl ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-munkatî'*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1427), 57; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, *Behcetü'l-müntefî' şerhu Cüz' fi ulûmi'l-hadîs* (ed-Dâru'l-Eseriyye, 1428), 46.

119 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 28.

120 Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 1/54, 94-97.

121 Kâbisî, *el-Mûlahhisi'l-müsnedi'l-Muvatta'*, 28.

122 Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 1/61.

123 Dâni, *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs*, 1/61.

124 Ebû'l-Hasen Alî b. Halef el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 1/184-185.

yanlışların nasıl düzeltileceği meselelerinde Kâbisî'den nakillere yer verdiğine rastlanmaktadır.¹²⁵ Kâbisî'nin görüşlerinden istifade edenlerden bir diğeri olan İbn Beşküval farklı konularda ona atıfta bulunmaktadır. Bunlardan birinde hadiste geçen bir lafız hususunda Kâbisî'nin nüshasında geçen şekline işaret etmekte ancak onun bu lafzın hakikatine vakıf olmadığını vurgulamaktadır.¹²⁶ İbn Rüşeyd ise râvîlerin kendisinde "an" kullandığı rivâyetlerle ilgili Kâbisî'nin görüşlerine yer vererek tıpkı Kâbisî gibi bu tür rivâyetleri, nakledenin hocasına zaman olarak yetişmesinin bilinmesi ve tedlîsten uzak olması şartları ile muttasıl saymaktadır.¹²⁷ Çünkü râvîlerin aynı sırada yaşamalarını ifade eden muâsaratin sâbit ve sahîh olmadığı şahısların muan'an rivâyetleri makbul değildir.¹²⁸

Sonuç

İlim talebi gayesiyle Meşrik'e rihle yaparak o beldelerdeki muhaddislerden istifade eden Kayrevanlılardan biri olan Kâbisî, bu seyahatinden döndüğünde elde ettiği ilmî birikimle birlikte Doğu'da telif edilen önemli hadis eserlerini beraberinde getirmiştir. Özellikle Buhârî'nin *es-Sahîh*'inin Mağrib'e ilk defa onun vasıtasıyla geldiği, sonrasında eserin İfrîkiye ve Endülüs'te yayıldığı kaydedilmektedir. Kâbisî'nin gözleri görmediği için Meşrik seyahatinde ona eşik eden Asîlî *es-Sahîh*'i onun için zapt etmiştir. Ancak *Câmi*'in İfrîkiye ve Mağrib'e ilk kez getirilmesi şerefine Kâbisî nâil olmuştur. Çünkü Kâbisî, birlikte çıktıkları bu rihleden h. 357'de geri dönmüşken Asîlî, ilim tahsiline devam ederek ondan yaklaşık sekiz sene sonra Endülüs'e dönmüştür. Dolayısıyla *es-Sahîh*'in bu coğrafyalarda tanınması ve yayılmaya başlamasının Kâbisî ile gerçekleştiği söylenebilir. Esasında verilen zaman dilimi *es-Sahîh*'in bu beldelere ulaşması için geç bir tarih olmakla birlikte Mağrib fihrist kitaplarında Kâbisî'nin rihlesinden öncesi bir tarihte *es-Sahîh*'in getirildiğine dair bir bilgiye ulaşılmamaktadır. Geç bir tarihte gelmesine sebep olarak ise bu bölgelerde *Muvatta*'a gösterilen ihtimâm veya Mağribîlilerin rihle yollarında Buhârî'nin talebelerine rastlamamaları zikredilmektedir. Buhârî'nin *es-Sahîh*'ine ilaveten Nesâî'nin *es-Sünen*, Müsnedü hadîsi Mâlik ve *Tefsîru'l-Kurân*'ı, Duhaym el-Kureşî'nin *Müsnedü hadîsi'l-Evzâ*'si, İbnü'l-Cârûd'un *el-Müntekâ*'sı, İbn Müzeyn'in *el-Müsteksiye fi'l-Muvatta*'ı ile *Muvatta*'ın muhtelif

125 Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, 143, 222-223, 258-259, 265-266.

126 Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik el-Endelüsî İbn Beşküvâl, *Kitâbü Gavâmidî'l-esmâ'î'l-müb-heme el-vâkı'a fi müttûni'l-ehâdîsi'l-müsne*, thk. İzzeddîn Alî es-Seyyid- Muhammed Kemâleddîn (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 2/654.

127 Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Fihri İbn Rüşeyd, *es-Senenü'l-ebyen ve'l-mevidü'l-em'an fi'l-muhâkeme beyne'l-imâmeyn fi's-senedi'l-mu'an'an*, thk. Ebü Abdirrahmân Salâh b. Sâlim (Medine: Mektebetü'l-Gurabâ'î'l-Eseriyye, 1417), 57.

128 İbn Rüşeyd, *es-Senenü'l-ebyen ve'l-mevidü'l-em'an*, 57.

tarikleri ve farklı rivâyetleri yine Kâbisî aracılığıyla Mağrib'e gelmiştir. Getirdiği kitapların yanı sıra kendisi de çok sayıda eser kaleme alan Kâbisî'nin görüşlerinden istifade edenler olmuştur. Ayrıca eserleri üzerine yapılan çalışmalar da ona ve eserlerine gösterilen ihtimâmı ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Kâbisî, *Muvatta'*daki muttasıl rivâyetleri bir araya getirmek üzere telif ettiği *Kitâbü Mûlahhisi'l-Muvatta'* eserine hadis usûlü çerçevesinde değerlendirecek bir giriş ile başlamıştır. O bu mukaddimedede, hadis rivâyet etmeye teşvik edilmekle beraber çok hadis rivâyetinden sakındırılması, hadis tahammül şartları, muttasıl ve munkatî' sayılan rivâyet lafızları, hadislerin mâna ile rivâyeti ve hadiste lahn konularına yönelik bilgiler sunmaktadır. Kâbisî'nin bu hususlardaki yaklaşımları incelendiğinde genel olarak İmâm Mâlik'in görüşlerine meylettiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kâbisî'nin öncelikle değindiği bahislerden hadis rivâyet etmenin önemine dair Mâlik de talebelerine, öğrendikleri bilgileri gizlememeleri ve başkalarına aktarmalarını tavsiye etmiştir. Ayrıca ilmin öğretilmesinin yanı sıra Mâlik'in "İlim çok rivâyet etmek değildir. Ancak ilim, Allah'ın kalplere bıraktığı bir nurdur." sözü çok hadis rivâyetine bakışını yansıtmakta; Kâbisî de bu konuda Mâlik'in görüşlerine referansta bulunarak çok hadis rivâyetinde onun gibi düşündüğünü göstermektedir.

Kâbisî'nin Mâlik'in görüşleri çerçevesinde ele aldığı meselelerden biri de hadislerin mâna ile rivâyetidir. Şöyle ki Mâlik, hadislerin lafızla rivâyetini daha uygun bulmakta, kendisine mâna ile rivâyet sorulduğunda bunu reddetmektedir. Ancak âlimler Mâlik'in belirli şartlar dâhilinde mâna rivâyetine izin verdiğini belirtmektedirler. Çünkü Mâlik merfû hadislerin mâna ile rivâyetini câiz kabul etmezken, mevkûf ve maktû' haberlerin mâna ile nakledilmesine müsamahalı yaklaşır. Ancak Kâbisî mâna rivâyeti hususunda böyle bir ayırım yapmaz. Ayrıca Mâlik, hadislerin lafzını bilmeyen, mefhumunu anlamayan câhil kimselerin hadisleri mânası ile rivâyet etmesine de cevâz vermemektedir. Ona göre, hadislerin lafızla rivâyeti hata ihtimalini ortadan kaldırmaya imkân sağlar. Hadislerin mâna ile rivâyetindeki farklılık dışında Kâbisî'nin "sünnet" yaklaşımının da Mâlik'ten ayrıldığı görülür. Çünkü Kâbisî, hadis ve sünneti aynı kabul ederken Mâlik, genel sünnet anlayışının dışına çıkarak, Medîne ehlinin amel ve icmânı da sünnet kapsamında değerlendirebilir.

Kâbisî'nin hadis usûlüne dair yaklaşımları talebeleri aracılığıyla Endülüs'e ulaşmıştır. Dâni, İbn Battâl, Kâdî İyâz, İbn Beşkûvâl ve İbn Rüşeyd gibi Endülüslü âlimler, Kâbisî'nin eserinin mukaddimesinde ele aldığı hadis usûlüne ilişkin sözlerine doğrudan ya da dolaylı biçimde atıfta bulunmuşlardır.

Kâbisî'nin yazdığı mukaddimedede yer verdiği hadis usûlü konularının tespit edilmesini hedefleyen bu yazıda makalenin hacmini aşacak olması sebebiyle bazı noktalara değinilmemiştir. Ancak özellikle onun hadisle irtibatına

yönelik yapılan çalışmaların eksikliğinden dolayı muhaddis kimliğini ve Endülüs hadis tarihindeki yerini ön plâna çıkaracak farklı çalışmalarla konuların detaylandırılması mümkün olabilir. Bu bağlamda Kâbisî'nin *Mûlahhusu'l-Muvatta'*ı merkeze alınarak eserini şekillendirirken başvurduğu yöntemler, mutasıl rivâyetleri tercih ederken gözettiği kriterler, munkatî' olması sebebiyle eserde yer vermediği rivâyetlerdeki inkıtâ'a yol açan etkenler üzerinde duran ve onun yaklaşımlarını o coğrafyalarda onunla yakın dönemlerde yaşayan muhaddislerin görüşleri ile mukayeseli biçimde değerlendiren yeni bir çalışma onun hadisle alakalı yönüne ışık tutabilir. Ayrıca Kâbisî'nin Mağrib'e ilk defa getirilmesinde etken olduğu Buhârî'nin *es-Sahîh*'i ile beraber diğer *Kütüb-i Sitte* eserlerinin Mağrib ve Endülüs'e geliş süreçlerini ve bu bölgelerdeki isnadlarını konu alan çalışmalar yapılabilir.

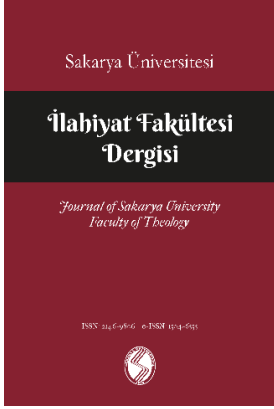
Kaynakça

- Âlü Selmân, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan. *Behcetü'l-müntefî' şerhu Cüz fi ulûmi'l-hadîs. Ammân/Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1428.*
- Ateş, Süleyman. "İslam Tarihinde İlk Pedagojik Eserlerden Bir Örnek: 'Öğretmen ve Öğrenci Meseleleri'". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 21-44.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef et-Tücîbî. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl. thk. Abdullah Muhammed el-Cübûrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409.*
- Bağdatlı İsmâîl Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951.*
- Başaran, Selman. "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 65-76.
- Bûsrîh, Tâhâ. "Medresetü'l-Kâbisî el-hadîsiyyeti bi'l-Endelüs". *Câmiatü'z-Zeytûniyye Merkezü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 85-122.*
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Cüz' fi ulûmi'l-hadîs fi beyânî'l-muttasil ve'l-mürsel ve'l-mevkûf ve'l-munkatî'. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2. Basım, 1427.*
- Dayhan, Ahmet Tahir. "İlk Dönem Hadis Tarihinde "Mânâ ile Rivâyet" Meselesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 93-100.
- Debbâğ, Abdurrahmân b. Muhammed. *Me'âlimü'l-îmân fi ma'rîfeti ehli'l-Kayreoân. nşr. İbn Nâcî et-Tenûhî. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1968.*
- Hasan Hüsnî, Abdülvehhâb. *Kitâbü'l-'Umr fi'l-musannefât ve'l-müellifîne't-Tûnisiiyyîn. nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî- Beşîr el-Bekkûş. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.*
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî. *Târîhu Medîneti's-selâm ve ahbâru muhad-dîsîhâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ'. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.*
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Cezvetü'l-muktebis fi târîhi ulemâi'l-Endelüs. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî-Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 2. Basım, 1410.*

- İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlihi*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1414.
- İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b Abdillâh. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhîm. 18 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîseti li't-Tibâati ve'n-Neşr, 4. Basım, 1429.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Beşkûvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik el-Endelüsî. *Kitâbü Gavâmidi'l-esmâ'i'l-mübheme el-vâkı'a fi mü'tûni'l-ehâdîsi'l-müsnede*. thk. İzzeddîn Alî es-Seyyid-Muhammed Kemâleddîn. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî el-Ceyyânî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rîfeti a'yân 'ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Ebû'n-Nûr Muhammed el-Ahmedî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1972.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ ev esbehetü'l-ayân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- İbn Hayr el-İşbilî, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr. *Fehresetü mâ revâhü 'an şüyühilîhî*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri-Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1410.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer ed-Dımaşkı. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1410.
- İbn Kunfûz, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hasen el-Kustantînî. *Kitâbü'l-vefeyât*. thk. Âdil Nüveyhîz. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 4. Basım, 1403.
- İbn Rüşeyd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Fihri. *es-Senenü'l-ebyen ve'l-mevridü'l-em'an fi'l-muhâkeme beyne'l-imâmeyn fi's-senedi'l-mu'an'an*. thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Sâlim. Medine: Mektebetü'l-Gurabâ'i'l-Eseriyye, 1417.
- İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh. *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik*. nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî- Âişe binti Hüseyin es-Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*. nşr. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut/Lübnân: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1932.
- İbnü'l-Harrât, Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdurrahmân el-İşbilî. *el-Ahkâmü'l-ovustâ min hadîsi'n-nebî*. thk. Hamdî es-Selefi- Subhî es-Sâmerrâî. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1416.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnâût- Mahmûd el-Arnâût. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik b. Enes, rivâyetü İbni'l-Kâsım ve telhîsü'l-Kâbisî*. nşr. Muhammed b. Alevî b. Abbâs el-Mâlikî. Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekafî, 1425/2004.
- Kâbisî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Meâfirî el-Kayrevânî. *el-Mülâhhsi'l-müsnedi'l-Muvatta'*. thk. Alî İbrâhîm Mustafâ. Beyrut/Lübnân: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.

- Kâbisî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Meâfirî el-Kayrevânî. *İslâmda Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale*. çev. Süleyman Ateş- Hıfzırrahman R. Öymen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1966.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*. thk. Ebû Hemmâm Muhammed b. Alî el-Beydânî. Medine: en-Neşîru'l-Mütemeyyiz, 1437.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâîl. 9 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1419.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Meşârikü'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*. thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1440.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Mukaddimetü İkmâlî'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Hüseyin b. Muhammed Şevvât. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1414.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. 8 Cilt. Fas: Vizâratü'l-Evkâf ve ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1402/1982.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut/Lübnân: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyânî meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerreffe*. nşr. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî b. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî. Beyrut/Lübnân: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1414.
- Kühûs, Reşid. "el-İmâm Ebû Bekir Muhammed İbn Yûnus es-Sakalî el-Kayrevânî (h. 451) Câmî' u'l-mezhebi'l-Mâlikî ve muvahhidu cühûdi fukahâih". *Mecelletü'l-müdevvene* 4 (2015), 35-45.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifni't-Tûnisiiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*. thk. Abdülmeccid Hiyâlî. 2 Cilt. Beyrut/Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414.
- Özdemir, Recep. *İmam Mâlik ve Metodolojisi*. İstanbul: Hiperyayın, 2017.
- Özdemir, Recep. "İmâm Mâlik'in Fikhında "Sünnet" Kavramı". *Ekev Akademi Dergisi* 20/67 (2016), 333-350.
- Özkan, Halit. "Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 53-168. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Parladır, Selahattin. "Kâbisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/41-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Safedî, Ebü's-Safâ Halîl b. İzziddîn. *Nektü'l-himyân fi nüketi'l-'umyân*. nşr. Ahmed Zeki Bey. Mısır: Matbaatü'l-Cemâliyye, 1329.
- Sönmez, Mehmet Ali. "İbn Ferhûn, Bedreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/492. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut/Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.

- Şelebî, Hind. *el-Kırâ'ât bi-İfrîkiye mine'l-feth ilâ muntasifi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*. Tunus: Dâru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1983.
- Şevvât, Hüseyin b. Muhammed. *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân mine'l-fethi'l-islâmî ilâ müntesafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*. Riyâd: ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1411.
- Tozlu, İbrahim. "Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2015), 65-95.
- Trad, Khaoula. "The Impact of Maghribi Hadith Commentaries on the Mashriq". *The Maghrib in the Mashriq - Knowledge, Travel and Identity*. ed. Maribel Fierro- Mayte Penelas. 213-236. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021.
- Turan, Mehmet. "Hanefî ve Malikî Usûl Âlimlerinin Mursel Hadis Yaklaşımı". *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2022), 431-450.
- Urfalı, Abdurrahman. *İmâm el-Kâbisî'nin Kitâbu Mülâhhsi'l-Muvatta Adlı Eserinin Tahkiki ve İncelenmesi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yıldırım, Enbiya. "Hadislerin Manayla Rivayeti". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 1 (1996), 279-314.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût- Muhammed Nuaym. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1373.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eş-heri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-Arab ve'l-müstağribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İmi'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



**Ebü'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve
Kitâbü Mülahhisi'l-Muvatta' İsimli Eserinin
Mukaddimesinde Hadis Usûlü**

Zülal Kılıç

Sakarya Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
zulal.kilic@kocaeli.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9459-0387>

Hayati Yılmaz

Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Hadis Ana Bilim Dalı
hyilmaz@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4691-118X>

Makale Bilgi Formu

Yazarların Katkıları

Makaleye Zülal Kılıç %70, Hayati Yılmaz %30 katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazarlar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Ebü'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve Kitâbü Mülahhisi'l-Muvatta' İsimli Eserinin Mukaddimesinde Hadis Usûlü” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

**Osmanlı'da Bir Meşâriku'l-Envâr Hâşiyesi: Derviş Ali b.
Muhammed'in Envâru'l-Meşârik'i**

*A Hâshiya of Mashâriq al-Anwâr in the Ottoman Empire: Darwîsh 'Ali
b. Muhammad's Anwâr al-Mashâriq*

Gülsüm Korkmazer

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Ana Bilim
Dalı – Ph.D. Candidate, Sakarya University, Institute of Social Sciences,
Department of Hadîth.

gkorkmazer@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5956-9045>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/05/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

Atıf/Citation: Korkmazer, Gülsüm. "Osmanlı'da Bir Meşâriku'l-Envâr Hâşiyesi: Derviş Ali b. Muhammed'in Envâru'l-Meşârik'i". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 121-152. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1256488>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Osmanlı medrese çevrelerinde hadis ilmi ile ilgili en çok kullanılan kaynaklardan biri Sagānî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ıdır. Bu eser, İbn Melek ve Ekmeleddin Bâbertî'nin şerhleriyle otoritesini pekiştirmiştir. Bu otoritenin bir göstergesi olarak Osmanlı'da *Meşârik* ve şerhleri hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak çoğunlukla yazma eser halinde bulunan bu çalışmalar hakkında günümüzde yapılan bilimsel değerlendirmeler yeterli olmayıp bazıları hakkında hiçbir araştırma dahi yoktur. Hakkında araştırma bulunmayan bu eserlerden birisi de Derviş Ali'nin *Envâru'l-Meşârik*'idir. Eser, *Meşâriku'l-envâr*'la birlikte İbn Melek ve Babertî'nin *Meşârik* şerhleri hakkında yazılmış hacimli bir hâşiyedir. Mevcut araştırmalar bu eseri Ali Dede el-Bosnevî'ye (ö. 1007/1598) nispet etmektedir. Ancak bu nispet hatalı gözükmektedir. *Envâru'l-meşârik*'te müellif ismi olarak açıkça ismi geçen Derviş Ali b. Muhammed ile Ali Dede el-Bosnevî'nin aynı kişiler olup olmadığı bu makalenin sorularından biridir. Bu sorunun cevabı eserin nüshalarından elde edilen bilgilerle Ali Dede'nin hayatının örtüştüğü ve örtüşmediği yerlerin mukayesesi neticesinde elde edilecektir. Bu şekilde hayatı hakkında bilgi bulunmayan Derviş Ali'ye dair veriler toplanacaktır. Çalışmanın diğer yönü ise eserin hâşiyeye olması bakımından incelenmesidir. Bu amaçla eserin içeriğinde ele alınan malumat değerlendirilip hangi kaynakların kullanıldığı ve hangi konulara nasıl temas edildiğine işaret edilerek hadis ilmine dair yazılmış bir hâşiyenin özellikleri işlenecektir. Böylelikle hem Osmanlı ilim anlayışında önemli bir yer tutan hâşiyelerin ilmi katkısına işaret edilerek şerh-hâşiyeye kültürünün anlaşılmasına katkıda bulunmak, hem dönemin hadis çalışmalarına bir örnek sunmak, hem de bir alimin -ilerde oluşturulabilecek- biyografisine veriler sunmak hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, *Envâru'l-meşârik*, *Meşâriku'l-envâr*, Derviş Ali b. Muhammed, Ali Dede el-Bosnevî, Hâşiyeye.

Abstract

Sagānî's *Mashāriq al-Anwār* is one of the most used sources about the science of hadith in the Ottoman Empire. This work reinforced its authority with the commentaries of Ibn Melek and Ekmeleddin Bâbertî. Many studies have been done about *Mashāriq* and its commentaries in the Ottoman Empire. Most of them are in manuscript form, and some do not even have introductory information. One of these works, about which there is no study, is Darwîsh Ali's *Anwār a'l-Mashāriq*. The work is a voluminous hâshiyā written about the commentaries of Ibn Malak and Bâbartî together with *Mashāriq al-Anwār*.

Studies attribute this work to Ali Dede el-Bosnawi (d. 1007-1598). However, this ratio needs to be corrected. One of the questions of this article is whether Darwîsh Ali b. Muhammad, who is stated as the author of the book, and Ali Dede al-Bosnawi are the same person. The answer to this question has been researched as a result of comparing information obtained from the different copies of the work and the points where Ali Dede's life overlaps and does not overlap.

Although Ali Dede lived in Bosnia, Zigetvar, Istanbul, Mecca, and Medina, there is no information that he lived in Aleppo. However, our author Darwîsh Ali clearly states that he was a mufti in Aleppo in the introduction of some of his copies. The author also talks about a period when he was in the Husrev Pasha madrasah. Even though Gazi Husrev Pasha madrasah in Bosnia comes to mind when Husrev Pasha madrasah is mentioned, there is also a madrasah with this name in Aleppo. It is known that Darwîsh Ali, who was a mufti in Aleppo, has a history book called *Hulāsa al-Tawārîh*. In different copies of *Anwār al-Mashāriq*, Ahmed Pasha Madrasa in Karahisar is mentioned as the place where his work was written. What is meant here may be the Gedik Ahmed Pasha madrasah in Afyonkarahisar or the Ahmed Pasha madrasah in Tekirdag Çorlu. It is difficult to identify the author from the information used in the hashiya. Because the features such as the use of poetry and Persian, a good knowledge of hadith, and knowledge of Sufism in the book can point to both authors.

Mashāriq al-Anwār consists of a lengthy introduction and twelve titles. In *Anwār al-Mashāriq*, however, there is no explanation about the introduction, and there are notes on six headings. Although this makes the work feel unfinished, the end date of the work is deducted as h. 990/m. 1582 in the records at the end of the copies. As stated in the introduction, the book was presented to the Ottoman Sultan III. Murad's (1574-1595) teacher Hodja Sadeddin (d. 1008/1599). Katib Çelebi, in his work *Kashf al-Zunūn*, does not mention this work when he talks about *Mashāriq* sharhs and hashiyas. This suggests that the work was not well known at that time. However, we

identified nine copies of *Anwâr al-Mashâriq* in Anatolian libraries. Accordingly, we can say that the work has a certain prestige.

In *Anwâr al-Mashâriq*, there are explanations about both Sagâni's *Mashâriq al-Anwâr* and his commentaries, Ibn Melek's *Mebâriq al-Azhâr* and Akmal al-dîn Bâbertî's *Tuhfa al-Abrâr*. In the book, only the part to be explained is quoted, and it is not specified which hadith the relevant part belongs to. Understanding the text requires closely following the two related works (Ibn Malak and Bâbartî's sharhs). This is a challenge for the reader. However, it is convenient for the reader to clearly state it in the work from whom the citation is made (Sagâni, Ibn Malak, and Bâbartî).

The explanations made are sometimes explanatory and sometimes critical. Although Darwish 'Ali criticizes all three scholars, it is seen that the criticisms are mostly made about Ibn Malak. Even at the points where Ibn Malak criticizes Bâbartî, Darwish 'Ali makes statements supporting Bâbartî. The explanations in the book concern many branches of science. The sciences of the Qur'ân, hadîth, fiqh, kalâm, mysticism, and history are frequently discussed in work. It is clear from the work that the author has a mystical spirit. In the discussions that will be known as Kadizâdalis-Sivâsîs in the next century, the author declares agreed ideas to the Sivâsîs. Nevertheless, although Darwish 'Ali included mystical views in his work, he did not mention ishâri interpretation. He made explanations by using sources in his work in accordance with classical madrasah education.

Darwish 'Ali frequently cites *al-Kashshâf*, a tafsir work, *al-Kâmûs*, a dictionary, and *al-Câmi al-usûl*, a compilation of hadîth, as sources. Apart from these, many other sources are mentioned in different fields. It is seen that the author frequently refers to Ottoman scholars in his work. This situation is important in terms of showing the interaction among the Ottoman authors. The most striking one for us from the sources mentioned in the work is Ibn Hajar. We could not find any reference to Ibn Hajar's Bukhârî commentary in the 16th-century Ottoman hadîth commentators, and Darwish 'Ali referred to him several times. Although the reasons for this situation deserve further research, the first conclusion is that Darwish 'Ali was in the Syrian region and was influenced by the scientific environment there.

Keywords: Hadîth, *Anwâr al-Mashâriq*, *Mashâriq al-Anwâr*, Darwish 'Ali b. Muhammed, 'Ali Dede al-Bosnawî, Hâshiya.

Giriş*

Osmanlı düşüncesinde hadislerin etkisi hadis ilmine dair yazılan eserlerden takip edildiğinde muhakkak bakılması gereken eserlerin başında Radiyyüddîn Saġânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr*'ı çerçevesinde oluşan literatür gelmektedir. Saġânî'nin çoğunlukla Buhârî ve Müslim'in *es-Sahîh*'lerinden derlediği ve nahiv konularına göre on iki bab altında ele aldığı hadislerden oluşan *Meşâriku'l-envâr*, hadis ilmi ile Arapça gramerini birleştiren usulü nedeniyle Osmanlı'nın ilk dönemlerinden son dönemlerine kadar hadis alanındaki başucu kitaplardan birisi olmuştur. Nitekim Evliya Çelebi'nin (ö. 1096/1685) aktardığına göre İstanbul'daki selâtin camilerinde *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim* ve *Meşârik*'ten hadisler okutulmaktaydı.¹ Ders-i âm olarak yapıldığı düşünülen bu okumaların yanı sıra medrese müfredatlarında da

* Bu makale, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Ana Bilim Dalı'nda hazırlanmakta olan "Osmanlı Hadis Şerhçiliği" başlıklı doktora tezimizdeki bir alt başlığın genişletilmiş halidir.

1 Nebi Bozkurt, "Dârülhadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/528–529.

*Meşârik'*e rastlanılmaktadır.² *Meşâriku'l-envâr'*a gösterilen teveccühü medrese kuran padişahların vakfiyelerinde de görmek mümkündür. İlk devir Osmanlı dârülhadislerinin en önemlisi Edirne Dârülhadisi'nin vakfiyesinde kütüphaneye bağışlanan kitaplar arasında *Meşârik* bulunmaktadır.³ Bu, bir dârülhadis kütüphanesi oluşturulurken temin edilen kitaplar arasında *Meşârik*'in öncelendiğini göstermesi açısından önemlidir. Fatih Sultan Mehmed, Sahn-ı Semân vakfiyesinde her müderrisin dersten önce bir miktar hadis okumasını şart koşarken zikrettiği başvurulacak eserler arasında *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim* ve *Mesâbih*'in yanı sıra *Meşârik*'e de yer vermektedir.⁴ Osmanlı medreselerinin zirvesi Süleymaniye medreselerinin vakfiyesinde de *Meşârik*'e telmihte bulunulmasının yanında vakfiyede zikredilen hadis eserleri arasında da *Meşâriku'l-envâr* ve şerhleri yer almaktadır.⁵ Tüm bunlar halkın, ulemânın ve hatta padişahların nezdinde *Meşârik*'in ne denli önemli bir konumda olduğunu göstermektedir.

Meşâriku'l-envâr, Osmanlı coğrafyasına Ekmeleddin Bâbertî'nin (ö. 786/1384) şerhi *Tuhfetü'l-ibrâr* ve özellikle İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) şerhi *Mebâriku'l-ezhâr* ile yerleşmiştir.⁶ Bu iki müellifin dışında Hayreddin Hızır Atûfî'nin (ö. 948/1541) *Keşfü'l-Meşârik*'i,⁷ Şeyhzâde'nin (ö. 950/1543) *Şerhu Meşâriki'l-envâr*'ı⁸ başta olmak üzere eser etrafında pek çok şerh, hâşiye, tercüme ve tertîb literatürü oluşmuştur.⁹ Sadece 16. yüzyıl Osmanlı'sına baktığımızda bile ilgili literatürden pek çok örnek görülür. Atûfî, *Meşâriku'l-*

- 2 Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 30, 36, 44; Şükran Fazlıoğlu, "Ta'lim ve İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 18/1 (2005), 129, 131, 161; Taşköprüzâde de kendisinin *Meşârik* okuttuğunu belirtir. bk. Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-nu'maniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 858.
- 3 Selahattin Yıldırım, *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârulhadîsi ve Müderrisleri* (İstanbul: Dârulhadis, 2001), 49, 188.
- 4 Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşâriku'l-envâr", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, ed. Ömer Mahir Alper – Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2015), 152.
- 5 Mehdi Çiftçi, *Süleymaniye Dârulhadisi, (XVI-XVII. Asırlar)* (İstanbul: Kitabevi, 2013), 152, 154-155.
- 6 Bâbertî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr* adlı eseri hakkında tanıtıcı bir çalışma için bk. Muhammet Beyler, "Ekmelüddîn Bâbertî'nin Hadis Şerhçiliği", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016); İbn Melek'in *Mebâriku'l-ezhâr*'ı hakkında tanıtıcı bir çalışma için bk. Suat Koca, "İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012).
- 7 Eser hakkında tanıtıcı bir çalışma için bk. Hızır Yağcı, *Hayreddin Atûfî'nin Hadis Şerhçiliği* (İstanbul: Ark Kitapları, 2017).
- 8 Eser hakkında tanıtıcı bir çalışma için bk. Abdllmonim B M Sowan, *Şeyhzâde'nin Şerhu Meşâriki'l-envâr Adlı Eserinin Tahkiki* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020).
- 9 *Meşâriku'l-envâr*'ın Osmanlı eğitim sistemindeki önemi ve etrafında oluşan literatür hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Altuntaş, "Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşâriku'l-envâr", 147-178.

envâr'a hacimli bir şerh yazmasının yanı sıra iki farklı hâşiyeye de kaleme almıştır. *Meşârik*'in ilk hadisini müstakil olarak *el-Cevheratü'l-cinâniyye* adıyla şerh eden Atûfi, bu ilk şerhe bir hâşiyeye yazmış ve bunu dönemin padişahı II. Bayezid'e sunmuştur.¹⁰ İlk hadisin şerhi ile o şerhin hâşiyesinin hacimleri yaklaşık olarak aynıdır. Bu, hâşiyede de şerh kadar detaylı bilgiler verildiğini gösterir. Diğer eseri *Enzâru Şerhi'l-Meşârik*'te ise Atûfi, İbn Melek'in *Meşârik* şerhi *Mebâriku'l-ezhâr*'dan yirmi beş hadisin şerhine yer vermekte ve ilgili şerhte itiraz edeceği kısmı belirtip açıklamaya geçmektedir.¹¹ Ayrıca Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) yine 16. yüzyıl âlimi Şeyhülislâm İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) de mükerrer bir *Meşârik* şerhi olduğunu ve şöhret bulmadığını belirtir.¹² Ancak bu eserin tespiti henüz yapılamamıştır. Aynı dönemden bir başka isim Sipâhîzâde Mehmed (ö. 997/1589) de farklı ilimlerden örnekler taşıyan enmûzec tarzındaki eseri *Ünmûzecü'l-fünûn*'unda hadis ilmi başlığı altında *Meşârik'ten* seçtiği yedi tane hadisi şerh etmektedir.¹³ Aynı şekilde Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh b. İsrâil de (ö. 996/1588) eserlerinin çoğunda *Meşârik'ten* seçtiği hadisleri şerh etmektedir.¹⁴ Yine aynı dönemde Muhammed b. Ahmed el-İznîkî Vahyîzâde de (ö. 1018/1610) *Hâşiyetü alâ Mebâriki'l-ezhâr*'ı yazmıştır.¹⁵ Tüm bunlar o dönemde oluşmuş hadis külliyyatı düşünüldüğünde *Meşârik* literatürünün ne kadar önemli bir yer kapladığını göstermektedir. *Meşârik*'in etrafında böyle çeşitli ve geniş bir literatür oluşmasında Osmanlı eğitim sisteminde yer almasının etkili olduğu söylenebilir.

Meşâriku'l-envâr hakkında günümüzde yapılan çalışmalara bakıldığında en derli toplu olanı M. Celil Altuntaş'ın "Osmanlı Hadis Eğitiminde *Meşâriku'l-envâr*" adlı kitap bölümüdür. Altuntaş burada özellikle *Meşârik*

10 Hayreddin Hızır b. Mahmud Atûfi, *el-Cevheratü'l-Cinâniyye* (İstanbul: Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kitaplığı, 607), 2a; Ayşe Gültekin, Atûfi'nin *Keşfü'l-Meşârik*'i Kânûnî'ye ithafı nedeniyle bu hâşiyeyi de ona ithaf ettiği hatasına düşmüştür. bk. Ayşe Gültekin, "Hayreddin Hızır b. Mahmud'un Hayatı ve Hadisçiliğinin *Meşâriku'l-Envâr* Şerhinin İlk Hadisine Yazdığı Hâşiyeye Çerçevesinde İncelenmesi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şuayip Özdemir – Ayşegül Gün (Ankara: Kibatek, 2017), 1/64. Eserin farklı nüshalarında ithafın II. Bayezid'e yapıldığı açıkça görülmektedir. Bir müellifin bir eserini farklı padişahlara sunması mümkün olmakla birlikte buradaki durum öncelikle ilk hadisin hâşiyesinin tamamlanıp *Keşfü'l-Meşârik*'in ise daha geniş sürede tamamlanmasından kaynaklanmaktadır.

11 bk. Hayreddin Hızır b. Mahmud Atûfi, *Enzâru Şerhi'l-Meşârik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1068).

12 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya – Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, ts.), 1689.

13 Sipâhîzâde Muhammed b. Ali el-Bursevî, *Ünmûzecü'l-fünûn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 303), 8b-14a.

14 Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil, *Safâu's-sâlihîn* (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 8066/3); Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil, *Sürûru'n-nâzirîn* (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 8066/4); Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil, *Riyâzu's-sâlihîn* (Kastamonu: İl Halk Kütüphanesi, 122).

15 Altuntaş, "Osmanlı Hadis Eğitiminde *Meşâriku'l-envâr*", 173.

okumaları üzerinde durmakta ardından da *Meşârik* çerçevesinde oluşmuş literatürün listesini vermektedir. Ancak burada listelenen eserlerin içerik tahlili başka çalışmalara bırakılmıştır. Sezai Engin'in *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar* adlı müstakil kitabına bakıldığında da burada ilk bölümde verilen hâşiye listelerinde bu makalede ele alınacak olan *Envâru'l-meşârik*'e yer verilmemektedir.¹⁶ Ayrıca ikinci bölümde verilen içerik örneklerinde Osmanlı döneminde yapılmış hadis şerhi hâşiyelerinden örnek bulunmamaktadır. Bunları dikkate aldığımız vakit Osmanlı dönemi -bilhassa *Meşârik* hakkındaki hâşiyelerin özellikleri hakkında içerik değerlendirmeleri bulunmamaktadır. Böyle bir konuda genel değerlendirme yapmadan önce de bu çalışmaların bir kısmının tek tek değerlendirilmesi faydalı olacaktır. Dönemin bazı hadis şerhi hâşiyeleri hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır.¹⁷ Bu çalışmada ise hakkında başka bir araştırmaya rastlanılmayan Derviş Ali b. Muhammed'in *Meşârik* ve şerhlerine yazdığı hâşiyesi *Envâru'l-Meşârik*'i ele alınacaktır.

Envâru'l-meşârik farklı çalışmalarda Bosnalı Ali Dede'ye (ö. 1007/1598) nispet edilmektedir.¹⁸ Ancak tespitlerimize göre bu nispette bir hata olmalıdır. Bu çalışmada eserin tespit edilen tüm nüshalarındaki notlar da dikkate alınarak müellifin kimliği ortaya konulacak ve buradaki bilgiler, hakkında ayrıntılı malumat bulunan Bosnalı Ali Dede hakkındaki bilgilerle mukayese edilerek eserin müellifinin kimliği netleştirilmeye çalışılacaktır.

Bu eser, bize müellifi hakkında bilgi vermesinin yanında hem *Meşârik* çerçevesinde oluşan Osmanlı hadis kültürüne bir ışık tutacak hem de hadis eserleri üzerine hâşiye yazma kültürünü aydınlatacaktır. Bu bağlamda eserin içerik analizi yapılarak bir hadis hâşiyesinde hangi bilgilerin ne amaçla bulunduğu ve hangi kaynakların kullanıldığı tespit edilecektir.

16 Sezai Engin, *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021).

17 Hadis şerhi hâşiyeleri hakkında yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Gültekin, "Hayreddin Hızır b. Mahmud'un Hayatı ve Hadisçiliğinin *Meşâriku'l-Envâr* Şerhinin İlk Hadîsine Yazdığı Hâşiye Çerçevesinde İncelenmesi"; Sinan Özdemir, *Hayreddin Hızır el-Atûfî'nin Enzârü Şerhi'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkiki* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016); Mustafa Öztoprak, "Hayrettin Hızır b. Mahmûd b. Ömer el-Merzifonî el-Atûfî'nin Hayatı ve "el-İnzâr fî Şerhi Ba'dü Ehâdisi'l-Meşârik" Adlı Eseri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumunu Bildiriler Kitabı*, ed. Şuayip Özdemir – Ayşegül Gün (Ankara: Kibatek, 2017), 1/81–89.

18 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/47; Selahattin Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 270; Mehmet Serhan Tayşi, "Ali Dede Bosnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 386; Hızır Yağcı, "Dervîş Ali el-Bosnevî ve Tercüme-i Hadis-i Erba'in ve Hikâye-i Erba'in ve Gaziler Menakıbı Adlı Eseri", *Balkanlar ve İslâm -Balkanlı Âlimler, Mütefekkirler ve Eserleri-*, ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 3/148; Nihal Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd'ı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25.

Yazma Eser Olarak *Envârü'l-Meşârik*

Envârü'l-meşârik'ten bahseden ilk çalışmalarda eserin nüshası tespit edilememişken sonralarda üç ve hatta dört nüshası tespit edilmiştir.¹⁹ Eserin şimdilik tespit edilen dokuz nüshası bulunmaktadır.²⁰

Vakıflar Ankara Bölge Müdürlüğü, Safranbolu, 67 Saf 49: Nüshanın Ia varağında "Ekmeleddin ve İbn Melek'in *Meşârik* şerhlerine hâşiye" ibaresinden sonra ilk olarak "*Evveliyyat* sahibi Ali Dede'nin müellifâtındandır" yazılmış daha sonra ilgili kısım çizilip Derviş Ali şeklinde düzeltilmiştir. Ib varağında bab sayfalarını gösteren bir fihrist bulunmaktadır. Zahriyede ise temellük kaydı ve mühür mevcuttur. Nüsha sonunda diğer nüshalarda bulunan ve müellife ait olduğu belirtilen eserin adı ve yazılış tarihini veren beyitler bulunmaz. Ferağ ya da istinsah kaydı yoktur. Nestalik hatla yazılmıştır. Cetvel yok. Renkli mürekkep kullanılmıştır. 155 varak ve 19 satır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 252: Nüshanın zahriyesinde sadece mülkiyet kayıtları ve mühürler bulunup eser ve müellifi hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Nüsha sonunda diğer nüshalarda bulunan ve müellife ait olduğu belirtilen eserin adı ve yazılış tarihini veren beyitler bulunmaz. Müstensih Nazif Mir Muhammed b. Hüseyin Paşa'dır. Müstensih istinsah kaydında nüshayı, muhaşşînin müsvedde ve temize çekilmiş iki nüshasını karşılaştırarak yazdığını belirtir. İstinsah tarihi olarak bilmeceli bir tarih verir. Nesta'lik hatla yazılmıştır. Cetvel var. 128 varak ve 23 satır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 177: Ia ve 1a varaklarında mülkiyet kaydı ve mührün yanı sıra konu başlıklarına işaret eden karışık bir fihrist mevcuttur. Nüshanın sonunda müellife ait olan dua, eserin ismi ve yazılış tarihini bildiren tüm beyitler bulunur. İstinsah kaydı yoktur. Cetvel yok. 281 varak ve 23 satır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 207: Zahriyede mühür ve vakıf kaydının yanı sıra "*Evveliyât* sahibi Ali Dede'nin *Envârü'l-meşârik*'i" yazısı bulunur. Diğer nüshaların sonunda bulunan beyitlerin hiçbiri bu nüshada yoktur. Müstensih Abdülbaki b. Hüseyin, 28 Recep 1120 tarihinde gece vakti istinsahını tamamlamıştır. Harekesiz nesih kırması hattıyla yazılmıştır. Cetvel var. 189 varak ve 25 satır.

19 Tayşî, "Ali Dede Bosnevî" maddesinde *Envârü'l-Meşârik*'in yazma nüshasının bulunamadığı belirtilirken (Tayşî, "Ali Dede Bosnevî", 386) Nihal Çağman Türkmen üç nüshasından bahsetmektedir (Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd*'i, 25) Habeşî dört nüshasını zikreder (Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, 1710). Biz ise dokuz nüshasını tespit ettik. Tespit sayısındaki bu artış daha fazla nüshalarına ulaşma ümidimizi artırmaktadır.

20 Habeşî'nin zikrettiği Evkâf-ı Bağdad 980 numaralı nüshayı -Irak'taki el yazmalarına ulaşamadığımızdan- inceleyemediğimiz için toplam nüshalar arasında saymadık. Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî, Mu'cemun şâmilün li-esmâil-kütübî'l-meşrûha fi't-türâsî'l-İslâmî ve beyânî şürûhihâ* (Abu Dabi: el-Mecmeu's-sekâfî, 2004), 1710.

Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 276: Zahriyede temellük kayıtları ve mühürler dışında “Derviş Ali’nin İbn Melek ve Ekmeleddin’in *Meşârik* şerhlerine yazdığı haşiye” denilerek tanıtım yapılmıştır. Nüshanın sonunda müellife ait beyitler bulunur. İstinsah bilgisi yoktur. Harekesiz nesih kırmacı hatla yazılmıştır. Cetvel yok. 232 varak ve 23 satır.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 546: Zahriyede mühürler ve temellük kaydı dışında “Derviş Ali b. Muhammed b. Ali’nin Envâru’l-Meşârik adlı Haşiyesi” notuyla birlikte nüshanın müellif hattı olduğu belirtilmiştir. Nüshanın sonunda müellife ait beyitler bulunur. İstinsah bilgisi yok. Nasta’lik hatla yazılmıştır. Cetvel yok. 268 varak ve 25 satır.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 545: Zahriyede mühürler ve temellük kaydı dışında başka notlar da bulunmaktadır. Temme kaydında sadece tarih vardır: Rabîü’l-evvel 1040’tır. Müstensih adı zikredilmez. Harekesiz nesih hatla yazılmıştır. Cetvel yok. 270 varak ve 25 satır.

Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi 180-2: İb sayfasında nüshanın müellif hattı olduğuna işaret edilmiştir. Ayrıca bu bilginin altında “Molla Fazıl Derviş Ali Efendi’nin İbn Melek’in *Meşârik* şerhine yazdığı haşiyedir. Derviş Ali Halep müftüsüdür. Âlim fâzıl biridir. Bu haşiye gibi pek çok tasnifi vardır.” Bilgisine yer verilmiştir. Diğer nüshaların sonunda bulunan müellife ait bazı beyitler yok. Nasta’lik hatla yazılmıştır. Cetvel var. 273 varak ve 19 satır.

Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi 180-1: Zahriyede kitabın müellif nüshası olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bazı nüshalarda sonda yer alan müellife ait beyitler, zahriyede yer alır. Ayrıca burada “Derviş Efendinin tahrirâtındandır. Ulemâ-i izamdan idi. Mahrûse-i Halep’e müftî olmuş idi. Gayet de ehl-i fazl bî nazîr şahs idi. Nice büyük telifatı vardır” denilerek müellif hakkında bilgi verilmiştir. Nasta’lik hatla yazılmıştır. İlk varaklarda cetvel var. Nüshanın genelinde cetvel yok. 189 varak ve 21 satır.

Bu çalışmada Cârullah nüshası esas alınıp baştan sona okunmuştur.²¹ Diğer nüshalar ise sadece incelenmiştir. Nüshaların sayfa sayılarında dikkat çeken farklılık eser hakkında yapılabilecek bir tahkik çalışmasıyla aydınlatılabilir. Nüshaların çoğunda derkenar notları bulunmaktadır. Ancak bu çalışmada derkenar notları incelenmemiştir. Nüshasında müellif hattı olduğuna dair notlar bulunmasına rağmen yazmalarda bu durumun kesin olmaması nedeniyle mezkûr nüshaların müellif nüshası olup olmadığı ayrıca incelenmelidir.

Eserin Müellifine Dair

Ele aldığımız bu eserin mukaddimesindeki bilgilerden müellifin isminin Derviş Ali b. Muhammed (b. Ali) olduğu, her ne kadar vefat tarihi bilinmese de

21 Bu nüshanın seçiminde özel bir sebep yoktur. Sadece eser bu nüshada baştan sonra okunup, oluşan ilgi nedeniyle diğer nüshalara sonradan ulaşılmıştır.

eserini Sultan III. Murad (1574-1595) zamanında yazdığı ve 990/1582-3 yıllarında tamamladığı dolayısıyla eserin Osmanlı dönemine ait olduğu kesin olarak bilinmektedir. Pek çok çalışmada bu eser Ali Dede el-Bosnevî'ye (ö. 1007/1598) nispet edilmektedir.²² Ancak bu dönemin önemli biyografi yazarlarından ne Nev'izâde Atâî (ö. 1045/1635), ne Kâtip Çelebi ne de Muhammed Emin Muhibbî (ö. 1111/1699), Ali Dede'den bahsederken bu eserini zikretmektedir.²³ *Envâru'l-meşârik*'i Ali Dede'ye nispet eden ilk kişi tespit edebildiğimiz kadarıyla Bursalı Mehmet Tahir'dir.²⁴ Birazdan da açıklanacak gerekçelerle -her ne kadar nispeti hakkında ihtiyatlı davranıp kesin bir şey söylemesek de- eserin Ali Dede el-Bosnevî'ye ait olmaması kuvvetle muhtemeldir.

İlgili çalışmalarda eserin kendisine nispet edildiği Bosna'nın önemli isimlerinden biri olan Ali Dede el-Bosnevî'nin hayatına genel hatlarıyla bakıldığında o, ilk eğitimini Bosna'da aldıktan sonra İstanbul'a gelip Ayasofya ve Sahn-ı Semân medreselerinde eğitimini tamamlamıştır. Halvetî Nuredinzâde Muslihuddîn Efendi'ye (ö. 981/1574) intisap eden Ali Dede'nin İstanbul'da eğitimini tamamlayıp icazetini aldıktan sonra bir müddet seyahat edip tasavvufî eğitimine devam ettiği ifade edilmektedir. Pek çok seyahat yapmakla tavsif edilen Ali Dede'nin, Mekke, Medine, Bosna, Zigetvar ve İstanbul'da bulunduğu bilinmektedir. Ali Dede medrese hocalığı dışında başka resmî görevlerde de bulunmuş biridir. 1577'de Zigetvar'daki Kanûnî Sultan Süleyman türbe-tekkesine "şeyh" olarak atanıp ömrünün sonuna kadar bu görevde kalmıştır. 1592-3'te Mescid-i Harâm'daki İbrahim Makam'ını yenilemek için III. Murad tarafından görevlendirilmiştir.²⁵

Eserde adı açıkça geçen Derviş Ali ile çalışmalarda söz konusu eserin nispet edildiği Ali Dede'nin farklı kişiler olabileceğine dair ilk bulgu iki müellifin isminin ortak olmakla birlikte baba adlarının farklılığıdır. Ali Dede el-Bosnevî'nin adı Ali b. Hacı Mustafa iken müellifin adı mukaddimedede açıkça geçtiği üzere Ali b. Muhammed'dir. Tespit edilen tüm nüshalarda isim bu şekildedir. Bir müellifin, babasının adını belirtirken dikkatli davranması beklenir. Zira bu hem kendi kimliğini belirtmesi hem de babasına dua vesilesi olacağı için önemlidir. Eserin nispeti konusunda nüshalardaki kayıtlar da önemli bir delil sayılır. Bu amaçla nüshalara bakıldığında *Envâru'l-meşârik*'in tespit edebildiğimiz dokuz nüshasından sadece Hamidiye nüshasının zahriyesinde kim tarafından yazıldığı bilinmeyen "Evveliyyât sahibi Ali Dede'nin *Envâru'l-*

22 18 nolu dipnotta bu eserlere işaret edilmişti.

23 Nev'izâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-Şakâ'ik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 1243-1244; Kâtip Çelebi, *Fezleke: Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)* (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016), 1/164-165; Muhammed Emin Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer* (by.:yy.,ts.), 3/200.

24 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/47.

25 Ali Dede el-Bosnevî hakkında detaylı bilgi için bk. Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd*'ı.

meşârik'i" ibaresinde bu eser Ali Dede'ye nispet edilmektedir. Diğer yandan Kayseri Râşit Efendi Kütüphanesi'ndeki iki nüshanın zahriyesinde ve Beyazıt nüshalarının mukaddimesinde Derviş Ali'nin "Halep müftüsü olduğu" ifade edilmektedir. III. Murad döneminde Halep müftülüğü yaptığı bilinen bir Derviş Ali bulunmaktadır. *Hülâsatü't-Tevârih* adlı küçük bir tarih kitabı da bulunduğu ifade edilen Derviş Ali'nin,²⁶ -burada ele alınacak eserde bolca bulunan tarihi bilgiler dikkate alındığında- *Envâru'l-meşârik* müellifi Derviş Ali b. Muhammed olma ihtimali artmaktadır. Ancak yine de biyografilerde ona bu eser nispet edilmediği için net bir şey söylemek mümkün değildir. Diğer yandan hakkında detaylı bilgi bulunan Ali Dede el-Bosnevî'nin Halep müftülüğü yaptığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Derviş Ali ile Ali Dede'nin birbirine karışmasında muhtemelen eserin bazı nüshalarında yazılış yeri olarak Hüsrev Paşa medresesinin gösterilmesinin etkisi vardır. Hüsrev Paşa medresesi denilince ilk olarak akıllara Bosna'daki Gazi Hüsrev Bey medresesi gelmektedir. Ancak Hüsrev Paşa adında başka bir medrese de Halep'te bulunmaktadır.²⁷ Birazdan da ele alınacağı üzere eserde şiir ve tasavvuf ile ilgili bilgiler bulunması Bosnalı Ali Dede'nin özellikleriyle paralellik arz etse de²⁸ bunlar o dönemde klasik bir Osmanlı müderris profilinde bulunan özellikler olduğu için kuvvetli bir delil sayılmazlar. Ayrıca Ali Dede'nin Mekke-Medine'de bulunduğu zamanlarda iyi bir hadis eğitimi aldığı ifade edilmesi²⁹ eserdeki hadis bilgisini açıklıyor gözükse de Halep bölgesinde de iyi bir hadis eğitimi verildiği unutulmamalıdır. Metin içeriği dikkate alındığında eserin Halvetî tarikatına mensup Ali Dede'ye nispetini en güçlü kılan unsur birazdan da değinileceği üzere eserde Halvetîliğe uygun görüşlerin bulunmasıdır. Ancak Derviş Ali b. Muhammed'in de bu görüşlere sahip olduğu pek ala düşünülebilir. Zira o dönemde Halvetîlik Anadolu'daki en yaygın ve en etkili tarikattır.³⁰

26 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 3/45; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 134; Nihal Atsız, "İstanbul Kütüphanelerinde Tanınmamış Osmanlı Tarihleri", *Türk Kütüphaneciliği* 6/1-2 (1957), 58.

27 Halep'teki Hüsrev Paşa medresesi hakkında bir çalışma için bk. Omar Kalhussien, *Halep Hüsrev Paşa Medresesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011). Bizi bu çalışmadan haberdar eden FSM Vakıf Üniversitesi Tarih Bölümü Arş. Gör. Ömer Faruk Köse'ye teşekkür ederim.

28 Ali Dede'ye nispet edilen 11'i Arapça, 15'i Türkçe toplam 26 eser bulunup, dördü hadis ile alakalıdır. Bunlardan üç tanesi Türkçe manzum derleme-tercüme olup, sadece birazdan ele alınacak eser Arapça ve mensûrdur.

29 Makâm-ı İbrâhîm'in yenilenmesi amacıyla Mekke'ye gönderildiği sırada Kur'ân ve hadis konusunda eğitim aldığı belirtilmektedir. bk. Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd*'ı, 13.

30 Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ XVI. Yüzyıl* (İstanbul: İz Yayınları, 2021), 27.

Burada değinilmesi gereken bir başka konu da eserin bazı nüshalarında zikredilen Karahisar şehrindeki Ahmed Paşa medresesinin nerede bulunduğu. Karahisar denilince ilk olarak akla bugünkü Afyon Karahisar gelmektedir ve burada bir Gedik Ahmed Paşa medresesi bulunmaktadır.³¹ Bunun dışında aynı dönemlerde şimdi Tekirdağ'a bağlı olan Çorlu'da da bir Ahmed Paşa Medresesi bulunmaktadır.³² Bu durumda Derviş Ali b. Muhammed, Halep'te bulunduktan sonra Anadolu bölgesine gelmiştir. Ancak bu medresenin de Hüsrev Paşa medresesinde görüldüğü üzere bir karışıklığa konu olması mümkündür. Bu durumda da Şam-Halep bölgesinde Karahisar denilen bir yerde de Ahmed Paşa medresesi bulunabilir. O zaman da Derviş Ali b. Muhammed, Anadolu coğrafyasının değil de Suriye bölgesinin bir âlimi sayılabilir. Bu ayrımın neleri değiştirdiği şimdilik net olmamakla birlikte birzdan değinilecek olan İbn Hacer'in kaynak olarak kullanılmasında bu durumun etkisi olabilir. Ancak şunun altını çizmek gerekir ki Derviş Ali'nin Şam bölgesi uleması olduğunu kabul etsek bile onun İstanbul ile alakası olmadığını söyleyemeyiz. Zira birazdan da değinileceği üzere o eseri III. Murad'ın hocasına (Hoca Sâdeddîn) arz etmiştir. Bu durumda onun İstanbul ile bağlantısı nettir.

Sonuç olarak yazma eserlerde sıkça görülen yanlış nispetin bu eser hakkında da yapıldığı açıktır. Ancak eserin müellifi Derviş Ali b. Muhammed hakkında biyografilerde detaylı bilgi bulunmamaktadır. Eserinden hareketle onun hakkında şimdilik kısıtlı bilgiye sahibiz. Müellifinin Derviş Ali b. Muhammed olduğu başka eserlerin ve nüshalarının tespiti ve oralardaki bilgilerin derlenmesi ile zamanla daha fazla bilgi edinilecektir.

Envâru'l-Meşârik

Keşfü'z-zünûn'da *Meşârik* şerh ve hâşiyelerinden bahsedilirken bu eser anılmaz.³³ Bu durum o dönemde eserin pek meşhur olmadığını düşündürse de eserin farklı yerlere dağılmış bilinen dokuz nüshasının bulunması,³⁴ onun yine de belli bir yaygınlığının olduğunu göstermektedir.

31 Cahid Baltacı, *XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 209.

32 Baltacı, *XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, 152.

33 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1688-1690.

34 Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 276), 232vr.; Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 177), 281vr.; Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 207), 189vr.; Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 545), 270vr.; Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 546), 268vr.; Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik fi hâşiyeti Meşâriki'l-Envâr* (Kayseri: Kayseri Râşid Efendi, Râşid Efendi, 180/1), 189vr.; Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik fi hâşiyeti Meşâriki'l-Envâr* (Kayseri: Kayseri Râşid Efendi, Râşid Efendi, 180/2), 273vr.; Derviş Ali b. Muhammed, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Meşârik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü

Müellif, eserinin adını incelediğimiz bütün nüshaların mukaddimesinde *Envâru'l-meşârik* şeklinde açıkça zikretmesine rağmen kataloglarda bazen bu adla değil de *Hâşiye ala Şerhi Meşâriki'l-Envâr* şeklinde geçmesi daha fazla nüshasına ulaşabileceğini düşündürmektedir. Zira kataloglardaki isim karışıklığının bir örneği, üzerinde çalıştığımız bu eser hakkında da görülmektedir. Mesela Abdullah Muhammed el-Habeşi ulaşabildiği bütün şerh ve hâşiyelerin isimlerini derlediği *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşi* adlı eserinde *Meşârik* şerh ve hâşiyelerinden bahsederken Derviş Ali b. Muhammed'in eserini *Envâru'l-meşârik fi tertîbi Şerhi'l-Meşârik* şeklinde vermektedir.³⁵ Ancak bu isimlendirme başka bir müellif olan İbrahim b. Mustafa'nın *Envâru'l-bevârik fi tertîb-i Şerhi'l-Meşârik* adlı eseriyle bir karışma olduğunu ihsas etmektedir. Bu nedenle de kataloglarda yapılan hataları göz önüne aldığımızda bu eserin daha pek çok nüshasına ulaşma ihtimali artmaktadır.

Raşit Efendi 180/1 ve 180/2 ile Beyazıt Veliyüddin 546 nolu nüshaların zahriyesinde mezkûr nüshaların müellif hattı olduğu belirtilmektedir. Nüshaların yazıları birbirine benzemekle birlikte eser istinsah edilirken üzerinde bulunan yazılar da istinsah edilebildiği için bu nüshaların müellif nüshasından istinsah edilme ihtimali de bulunmaktadır. Ayrıca birazdan da zikrolunacağı üzere Beyazıt Kütüphanesi nüshalarının mukaddimesinde diğer nüshalardan farklı bilgiler bulunmaktadır. Bu duruma göre istinsah sırasında hata ihtimali bulunmakla birlikte birden fazla müellif nüshasının bulunma ihtimali de söz konusudur. Ancak Derviş Ali'nin el yazısı bilinmediği için şimdilik net bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir.

Derviş Ali'nin, eseri yazış aşamalarından bahsettiği kısımda nüshalarda iki farklı bilgi bulunmaktadır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki iki nüshanın mukaddimesinde *Meşâriku'l-envâr*'ı ve onun iki şerhini, Halep şehrinde müftü iken ve ayrıca Hüsrev Paşa medresesine intisabı sırasında okuyup dağıntık notlar aldığını söylemektedir. Burada zikredilen Hüsrev Paşa medresesi yukarıda da bahsedildiği üzere Halep'te bulunan Hüsrev Paşa medresesidir. Bu ifadelerle göre eser Halep'te gerçekleşen *Meşârik* okumaları sırasında alınan notlardan derlenmiştir. Diğer taraftan geri kalan yedi nüshanın mukaddimesinde ise mezkûr notların Karahisar şehrindeki Ahmed Paşa medresesinde alındığı ifade edilmektedir. Bu nüshalarda hem Halep'teki iftâ görevinden bahsedilmemekte hem de farklı bir medrese ismi zikredilmektedir. Bu değişikliğin neden kaynaklandığı şimdilik meçhuldür. Bununla birlikte müelliflerin eserlerini yeniden gözden geçirirken farklı yer ve farklı ithaf zikretmeleri nedeniyle bu, sıra dışı bir durum değildir.

Paşa, 252), 128vr.; Derviş Ali b. Muhammed, *Hâşiye-i Şerhi'l-Meşârik* (Ankara: Vakıflar Ankara Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, Safranbolu, 67 Saf 49), 155vr.

35 Habeşi, *Câmiü's-şurûh ve'l-havâşi*, 1710.

Meşâriku'l-envâr'ın tüm nüshalarında Derviş Ali b. Muhammed, eserini on ikinci padişahın hocasına sunduğunu belirtmekte ve hem padişahı hem de hocasını uzunca methetmektedir. Tüm nüshaların kenarlarındaki notlarda on ikinci padişah olarak III. Murad'ın kastedildiği ifade edilmiştir. Ancak hocanın kim olduğuna sadece bir nüshadaki kayıt işaret eder.³⁶ Buna göre Derviş Ali b. Muhammed, eserini III. Murad'ın meşhur hocası şeyhülislam Hoca Sâdeddîn Efendi'ye (ö. 1008/1599) arz etmiştir.

Eserin bazı nüshalarının katalog kayıtlarında da geçtiği üzere *Envâru'l-meşârik* bir hâşiyedir. Bunu, Derviş Ali'nin *Meşârik*'i ve onun iki meşhur şerhini okuduğu sırada aldığı dağınık notları daha sonra toplayarak “*Envâru'l-meşârik*” adını verdiği dair ifadeleri de teyit eder. Bu durumda her ne kadar müstakil bir eser görünümünde de olsa terim anlamına uygun bir şekilde sayfa boşluklarına ilâve edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren notlardan oluşmaktadır. Buna ilâveten eserin tüm nüshalarında derkenarlarda görülen minhuvât kayıtlarının ortak olması, bunların da müellif tarafından yazıldığını düşündürmektedir. Bunun netleşmesi için yazmanın şeceresini çıkarmak gerekmektedir.

Eserin metninde açıkça zikredilmese de ilgili yerdeki derkenar notunda açıklandığı üzere Derviş Ali'nin bahsettiği iki meşhur şerh Ekmeleddin Bâbertî'nin *Tuhfetü'l-ebâr*'ı ile İbn Melek'in *Mebâriku'l-ehzâr*'ıdır. Böylece bu eser her ne kadar *Envâru'l-meşârik* ismi nedeniyle sadece *Meşârik*'e yazılmış bir hâşiyeye gibi dursa da Sagânî'nin *Meşârik*'inin yanı sıra İbn Melek ve Bâbertî'nin *Meşârik* şerhlerine yazılmış bir hâşiyedir.

Meşâriku'l-envâr on iki başlıktan oluşurken, bu eserde ilk altı başlık yer almaktadır. Dönemin diğer muhaşşileri İbn Kemal ve Atûfî'de de görüldüğü üzere hâşiyeler bazen eserin tamamına değil de ilk kısmına yazılabilmektedir. Ancak *Meşârik*'in ilk altı bölümü geniş hacimli olduğu ve eserin yarısını oluşturduğundan *Envâr*'ın ikinci bir cildinin bulunup bulunmadığı sorusu akla gelebilir. Fakat tüm nüshalarının böyle yarım olmasının yanı sıra, hâtimede yer alan (sadece Kayseri Raşit Efendi 180/1 nüshasının zahriyesinde) beyitte bulunan “*Envâru'l-Meşârik*” tamlaması ile tarih düşülmesi (h.990) herhangi bir eksiklik olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca eserde *Meşâriku'l-envâr*'ın mukaddimesine hâşiyeye düşülmemiş, doğrudan birinci bâb ile başlanmıştır.

Derviş Ali Dede, mukaddimesinde belirttiği gibi bu eseri dağınık aldığı notları birleştirerek oluşturmuştur. Bu hâşiyeye özelliği nedeniyle sadece açıklamak istenilen kısım alıntılanmıştır. Bu seçicilik nedeniyle yapılan açıklamanın hangi hadiste geçen ifade hakkında olduğu net değildir. Bu durum hâşiyeden faydalanmayı bu üç eserin sıkı takibine bağladığı için istifadeyi zorlaştırmaktadır.

36 Derviş Ali, *Envâr* (Hamidiye, 207), 1b.

Eserde ilk olarak Bâbertî'nin ifadesine, hemen ardından İbn Melek'in ifadesine hâşiye düşülmüştür. Buna rağmen genel olarak İbn Melek'e yapılan hâşiyelerin daha fazla olduğu söylenebilir. Derviş Ali, Bâbertî'den yaptığı alıntıları genelde "kâle eş-Şeyh eş-şârih", Saġânî'den yaptığı alıntılarını "kâle el-Musannif" diyerek zikredip sonra "ekûlü" diyerek kendi yorumlarını ekler.³⁷ İbn Melek'ten yaptığı alıntılarda ise doğrudan "kavluhu" diyerek alıntıyı yapıp sonrasında kendi yorumlarını aktarır. Onun bu şekilde geliştirdiği metod okuyucu için hâşiyenin kime yapıldığını belirtmesi açısından kolaylaştırıcıdır.

Hâşiye Olarak Envâru'l-Meşârik

Eserde bir hâşiyenin niteliklerine uygun şekilde mezkûr üç müellifin açıklamalarına ya izah ve eklemeye yapılmış ya da eleştiride bulunulmuştur. Derviş Ali'nin izah kabilinden yaptığı açıklamalara şunlar örnek verilebilir: "Kim Medine halkına bir kötülük murad ederse, Allah onları tuzu suda yok ettiği gibi yok eder"³⁸ hadisinin şerhinde İbn Melek, Müslim b. Ukbe ve Yezid b. Muaviye'nin Medine'ye saldırılarındaki başarısızlıklarına bir cümle ile değinirken; Derviş Ali, Müslim b. Ukbe'nin olayını daha detaylı olarak anlatır.³⁹ Bâbertî'nin "Lât, Sakîf kabilesine ait bir putun adıdır" şeklindeki açıklamasına hâşiye düşen Derviş Ali, "tafsili" diyerek Lât, Menat ve Uzza hakkında kelime kökeni ve haklarındaki farklı rivayetleri aktarıp, putlaştırılma süreçlerine değinerek yaklaşık iki sayfalık açıklamada bulunur.⁴⁰ Görüldüğü gibi bu izahlarda Derviş Ali şârihlerin kısaca değindiği noktalara açıklık getirmektedir.

Hâşiye'de verilen pek çok ek bilgiden misal verecek olursak Derviş Ali'nin dilenmek konusunda İbn Melek'in verdiği "hali bilinenin def edilmesi" kaydını açarak hali bilinmeyen dilenciye tatlı sözlü olunması gerektiğine değinmekte ve konuyla ilgili hikaye ve İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778[?]) gibi tasavvuf büyüklerinin nasihatlerine yer vermektedir.⁴¹ "Her yöneticinin bir korunaklı alanı vardır" ifadesini aktardıktan sonra cahiliye döneminde şerif ya da melikin kendi bölgesini nasıl tespit ettiğine dair kısa bir tarihî açıklama yapmaktadır.⁴² Musannif diye andığı Saġânî'nin, "abdest alınırken üçer kere" ile

37 Burada Derviş Ali'nin kaynak olarak sadece İbn Melek'i kullandığı, Bâbertî ve Saġânî'ye İbn Melek üzerinden atıf yaptığı düşünülebilir. Ancak bu durum Saġânî için mümkün olmakla birlikte Bâbertî için mümkün değildir. Zira Derviş Ali, İbn Melek'in temas etmediği Bâbertî görüşlerine de atıflarda bulunmuştur.

38 Müslim, "Hac", 3358-3359.

39 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 16b-17a.

40 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 29a-30a.

41 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 33b.

42 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 67b.

ilgili ifadesinde konu ile ilgili alıntılar yapıp “tek de alınabilir ama dört olmaz” şeklinde fikhî bir açıklama yapar.⁴³

Envâru'l-meşârik'te bir hâşiyede çoğu zaman rastlanan eleştiriler de çok bulunmaktadır. Derviş Ali eserinde hem Sagânî, hem İbn Melek hem de Bâbertî'ye eleştiriler yöneltmiştir. Müellif, Sagânî'yi genellikle yanlış sahabî râvi veya hatalı kaynak belirtmesi konusunda eleştirmektedir ki bu tarz eleştiriler diğer *Meşârik* şerhlerinde de görülmektedir. Derviş Ali eserinde en fazla İbn Melek'e eleştiriler yöneltmektedir. Mesela İbn Melek'in “ışkâl var” dediği yerde ışkâl bulunmadığını belirtip gerekli açıklamaları yapar.⁴⁴ Müellif, İbn Melek'in eleştirdiği görüşleri destekleyerek de İbn Melek eleştirisi yapmaktadır. “Kim bana bir soru sormak isterse sorsun. Kim bana soru sorarsa bu makamımda olduğum sürece cevap vereceğim”⁴⁵ hadisini şerh ederken İbn Melek, Ekmeleddin Bâbertî'nin yorumunu “zayıf” diyerek eleştirir. Bâbertî hadisteki “makam”ın “nübüvvet” anlamında manevî bir makam olduğunu belirtmektedir. Ancak İbn Melek burada kastedilen makamın hissî olduğunu söyler.⁴⁶ Derviş Ali ise burada Bâbertî'nin yorumunu savunarak onun “nübüvvet” kelimesini “mükâşefe” yerine sehven kullanmış olabileceğini söyler ve Hz. Peygamber'den “mükâşefe”nin zâhiren zeval bulduğuna bir örnek vererek görüşünü destekler.⁴⁷ Başka bir örnekte “'fi'n-nâr” ifadesi masdara mütealliktir” diyen İbn Melek'i, Derviş Ali “fihî bahsun” diyerek eleştirir ve sonunda yaptığı yorumla kendisinin Bâbertî'nin yorumuna mutabık düştüğünü açıkça belirtir.⁴⁸ İbn Melek, Bâbertî'yi saat hesaplaması konusunda eleştirirken Derviş Ali, kısa ve uzun günler arasındaki farka işaret ederek Babertî'yi savunur.⁴⁹ Bu örneklerde görüldüğü üzere Bâbertî'yi savunan bir imajı çizmekle birlikte Derviş Ali'nin kendisi de yeri geldikçe Bâbertî'yi eleştirmektedir. Mesela Bâbertî'nin “fâide yoktur” dediği yerde “fâidesi şudur” diyerek görüşünü aktarır.⁵⁰ Bazen de Bâbertî'nin görüşünü aktarıldıktan sonra “doğru olan şudur” diyerek onun görüşünü eleştirir.⁵¹

Yapılan izah, ekleme ve eleştirilere bakıldığında eserde Arap dili, hadis, fıkıh, Kur'an ilimleri, kelam, tasavvuf ve tarih gibi pek çok ilimle alakalı bilgiler görülmektedir. Bu durum müellifin iyi bir eğitim aldığı ve burada sadece belli bir ilme yoğunlaşmadan tüm -şer'î- ilimleri kapsayan bir eser kaleme aldığına göstergesi sayılabilir.

43 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 27b.

44 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 34b.

45 Buhârî, “'Îtisâm”, 3 (No. 7294).

46 İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1309), 25.

47 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 11b.

48 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 17a, 30.

49 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 21a, 35.

50 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 35b.

51 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 41a.

Yapılan izahların çoğunluğunu dil açıklamalarının oluşturduğu söylenebilir. Bunda Sagânî'nin hadisleri dil özelliklerine göre sınıflandırmasının, Osmanlı medrese eğitim sisteminin dil bilgisine verdiği önem ile birleşmesinin etkisi vardır. Nitekim Sagânî'nin dil yapısına verdiği önem *Meşârik* şârihlerinde de devam etmiş, Bâbertî ve İbn Melek de şerhleri sırasında dil açıklamalarına geniş yer ayırmıştır. Derviş Ali de bu özelliği devam ettirerek eserinde pek çok dil açıklamasında bulunmaktadır.

Eserde göze en çok çarpan dil özelliklerine dair açıklamalardan biri kelime izahlarıdır. Kelimenin kökeni, harekesi, farklı anlamları ve hatta farklı dillerdeki karşılıkları bu kabildendir. Mesela “Kim cumaya ikinci vakitte giderse “bakara/inek” kurban etmiş gibi olur” hadisinde “bakara/inek” kelimesinin kökeni ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.⁵² Keza yine tavuk manasındaki “decâce” kelimesinin anlamı hakkında farklı bilgiler aktarılmaktadır.⁵³ Dil bilgisine dair farklılıkları belirtirken müellif farklı ekol ve isimlerin görüşlerine de yer vermektedir. “Tûbâ” kelimesinin anlamı ve kökenine dair farklı görüşlerden bahsederken İkrime ve Ma’mer gibi müfessirlerden alıntı yapmaktadır.⁵⁴ *حبر* kelimesini açıklarken Ebu Ubeyd ve Kutrub gibi dilcilerden alıntılarla kelimenin kökenini açıklamış, sonra yine aynı anlamda Rabbânîyyûn kelimesini ve Ruhban ve Kıssîs (Rumca âlim demek) kelimelerini de açıklamıştır.⁵⁵ Derviş Ali dil ile ilgili açıklamalarında “mezheb-i Zeccâc”, “mezheb-i Müberred” diyerek farklı dil âlimlerinin görüşlerine de temas etmektedir.⁵⁶

Derviş Ali kelimelerin manalarını açıklarken farklı dillerden de örnekler vermiştir. Mesela yukarıda da bahsedilen “kıssîs” kelimesinin Rumca olduğunu belirtip anlamını veren müellif bir yerde Hintçe’ye de işaret etmiştir.⁵⁷ Kelimelerin Türkçe⁵⁸ karşılıklarını zaman zaman zikreden müellif daha ziyade Farsça karşılıklarını vermektedir.⁵⁹ Ali Dede’nin de iyi bir Farsça bilgisine sahip olduğu ve Farsça bir eser telif etmese de eserlerinde bu dili kullandığı bilinmektedir.⁶⁰ Ancak kelimelerin Farsça karşılıklarını vermek dönemin başka şârihlerinde de görülen bir durum olduğu için eserin aidiyeti konusunda bir delil sayılmaz.

52 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 20a-b.

53 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 20b.

54 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 68a.

55 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 65a-b.

56 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 153a.

57 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 81a.

58 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 166b, 191a, 221a, 231b.

59 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 5a, 9b, 37a, 50a, 67a, 73a, 101a, 118b, 119a, 126b, 148a, 153a, 159b, 199a, 210a, 231b.

60 Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd'ı*, 13, 17, 213.

Derviş Ali'nin kelime ile ilgili yaptığı açıklamalardan biri hareke bilgisidir. İbn Melek'in "ارضين" ifadesinde "ra" harfinin harekeli olup olmayacağı ve çoğul oluşu hakkında başkalarından görüşler de aktararak bilgiler vermektedir.⁶¹ "الشاء" ifadesini açıklarken de kelimenin köken bilgisi ve anlamını verip tekili olan "شاة" üzerinden sondaki "te" harfinin müenneslik bildirip bildirmediği üzerinde bir sayfaya yakın durarak sarf ilmine dair açıklamalar yapar.⁶²

Derviş Ali eserinde kelime üzerinde durduğu gibi cümle yapısı (nahiv bilgisi) üzerinde de durur. Mesela "vav" harfinin te'kid bildirmesine dair Zemaşerî'den, *Kasîde-i Bürde*'den ve Sekkâkî'den alıntılar da yaparak bir sayfaya yakın açıklamalarda bulunup sonrasında "Buna göre bu, haber-i mukaddere atıftır" izahında bulunur.⁶³ İyi bir dil bilgisine sahip olduğu anlaşılan Derviş Ali, belâgata dair de uzun açıklamalar yapar. Kinâye, hakikat, müşâkele, mecaz ve özel isim temas ettiği bazı konulardır.⁶⁴ Eserde *el-Kâmûs*,⁶⁵ *es-Sihâh*,⁶⁶ *Muğni'l-lebib*⁶⁷ ve Radiyyüddin el-Esterâbâdî'nin (ö. 688/1289'dan sonra) *Şerhu'l-Kâfiye*'si⁶⁸ başta olmak üzere farklı sözlük ve dil eserlerine atıfta bulunulmuştur.

Derviş Ali eserinde kimi zaman "bir şâir", "vâsıl bir ârif", "âşık bir velî" gibi müphem, kimi zaman da şâirin adını zikrederek pek çok şiire yer vermektedir. İsmi verdiği şairler arasında Hz. Ali (ö. 40/661), Zeynelâbidîn (ö. 94/712), Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 792/1390 [?]), Nevevî (ö. 676/1277), Teftâzânî (ö. 792/1390), Molla Câmî (ö. 898/1492), İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896), Firdevsî (ö. 411/1020 [?]), Yahya b. Yusuf es-Sarsârî (ö. 656/1258) gibi pek çok farklı isim bulunmaktadır.⁶⁹ Müellif bu beyitlere açıklamaları sırasında farklı bağlamlarda yer vermektedir. "Kâfir Müslümana mirasçı olamaz" sözünü fikhî olarak açıklarken Derviş Ali, "Bu, şairin şu sözünde toplamış olduğu mirasın dört engelinden biridir" diyerek bir beyit zikreder.⁷⁰ Sahih hadislere değindiği kısımda ilm-i hadisi öven şiirlere,⁷¹ tasavvuftan bir ilim olarak bahsederken onun tanımını yapan şiirlere yer vermesi onun farklı bahislerde geniş bir şiir haznesine sahip olduğunu gösterir. O genellikle şiirlerini yorumlarını des-

61 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 15a.

62 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 85a-b.

63 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 17b.

64 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 86a-b, 53a-54a, 11a, 14a.

65 Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) Arapçadan Arapçaya sözlüğü.

66 İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) Arapça sözlüğü.

67 İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) Arap gramerine dair eseri.

68 İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye fi'n-nahv*'ine yazılmış bir şerhtir.

69 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 187a, 200b, 182a, 112b, 147b, 88b, 30a.

70 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 161a.

71 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 6b.

tekleme veya tezyin etmek amacıyla kullandığı gibi bazen açıklamasında sadece şiire yer verdiği de olmuştur.⁷² Mesela o bir yerde şiiri kullanma amacını şöyle izhar etmiştir. Misvak hakkında bir açıklama yaparken bir mecmuanın baş kısmında bir şiire rastladığını ve kendi kitabına bakanların zihninde olsun diye buraya yazdığını belirtir.⁷³

Şiirin cevazından uzunca bahsetmesi ve muallaka şairlerini tek tek zikretmesi de Derviş Ali'nin şiire verdiği önemi göstermektedir.⁷⁴ Ali Dede'nin de manzum eserleri bulunması bu özellik ile örtüşmektedir.⁷⁵ Ancak şiire verilen önem 16. yüzyıl'da pek çok Osmanlı âliminde görülen bir durum olduğundan nispet konusunda kesin bir gösterge sayılamaz.

Derviş Ali'nin mezhebinin Hanefî olduğu metinde Şâfiî mezhebi karşısında Hanefî görüşünden bahsederken “indenâ” demesinden ve Hanefî ulemeden Serahsî (ö. 483/1090?) ve Hâherzâde'yi (ö. 483/1090) “meşâyihimiz” diyerek anmasından anlaşılmaktadır.⁷⁶ Bu ifadesi dışında Hanefî mezhebi içindeki ihtilaflara ayrıca yer vermesi de onun Hanefî mezhebine mensup olduğunu göstermektedir.⁷⁷ Mezhep içi farklar dışında Hanefî-Şâfiî görüş farklılıklarına da yer yer temas eden müellif, Şâfiî mezhebi dışında diğer mezheplere de nadiren değinmektedir.

Envâru'l-meşârik'teki fikhî açıklamalara bir örnek olarak içkinin haramlığına dair yapılan uzun açıklamaya bakılabilir. Önce içkinin türlerinden bahseden Derviş Ali mezhep farklarına girmeden haramlık durumunu izah etmektedir. Ancak devamında konuyla ilgili farklı yönlerle temas edilirken Hanefî mezhebi içindeki farklılıklara ve Şâfiî ile Mâlîkî görüşlere de temas edilmiştir.⁷⁸ Burada içki konusu fikhî ile ilgili olarak ele alınırken başka bir yerde fikhî yönüne girilmeden hakkında anlatılan hikâyeler üzerinden de açıklama yapılmıştır.⁷⁹

“Kim ziraat ve çoban köpeği dışında köpek edinirse her gün bir kırat miktarı amelinden eksilir”⁸⁰ hadisinden bahsederken İbn Melek, istisna köpeklerle avcı köpekleri de ekler. Derviş Ali de avcı köpeklerle ilgili peygamberin ruh-

72 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 102b.

73 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 22b.

74 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 193a-b, 196b-198a.

75 Nihal Çağman Türkmen, *Zigetvar Türbedarı Ali Dede Bosnevî'nin Hayatı, Eserleri ve Kırk Hadis Derlemeleri* (İstanbul: Hiper yayın, 2021), 38-48.

76 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 22b, 142a, 160b.

77 Cuma günü gusül, hutbe sırasında sessizlik, saçları siyaha boyamak ve namazda farklı kıratler okumak müellifin mezhep içi ihtilaflardan bahsettiği konulardandır. bk. Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 19b-20a, 21b-22a, 93a-b, 119a.

78 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 231a-233a.

79 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 79a-b.

80 Buhârî, “Hars”, 3; “Bedü'l-halk”, 17; Müslim, “Müsâkât”, 59.

sat verdiğini belirttiikten sonra köpeklerin öldürülmesi konusuna girip bu konudaki ihtilafa yer verir.⁸¹ Onun bu konuyu ele alması döneminde bu meselenin tartışılmakta olduğunun bir göstergesi sayılabilir.

Derviş Ali, eserinde hadis ilmini sık kullanır. Müellif eserinin ilk sayfalarında farklı vesilelerle sahih hadisin türleri, Buhârî ve Müslim'deki sahih hadislerin sayısı, hadis ilminin önemi, senâ ve salâtın her defasında yazılması gerektiği, hadisçilerin kullandığı (ahberanâ/nâ gibi) kısaltmalar, hadis kelimesinin anlamı, zayıf hadis rivayeti, hadislerin yazımı ve mevzu hadis gibi hadis usulü konularına girer.

Derviş Ali'nin hadis konularına hangi bağlamda yer verdiğine bakıldığında farklı bağlamlar görülebilmektedir. Mesela zımmînin haklarından bahsederken konu ile örtüşen "Kim bir zımmîye zulmederse onun düşmanı olurum"⁸² rivayetini zikredip bunun aslı olmadığını belirtir. Bunun delili olarak da Irâkî'nin *Elfiye*'sinden "Çarşıda dolaşan şu dört hadisin aslı yoktur..." diyerek başlayan ve bu hadisin de aralarında bulunduğu dört rivayeti aktarır.⁸³ Böylece fikhî bir konuda hadis ile ilgili ek bilgi verdiğini görülmektedir. Derviş Ali, eleştirilerini yaptığı sırada da hadis ilmini kullanmaktadır. Mesela İbn Melek'in "bu hadis mürseldir" ifadesini eleştiren müellif, mürsel ile ilgili açıklamalar yapıp tanımda gündeme gelen bazı şahısların büyük tabii mi yoksa sahabî mi olduğu tartışmaları bağlamında sahabe tanımlarına girmektedir.⁸⁴

Eserdeki hadisler *Meşârik*'ten ve dolayısıyla Buhârî ve Müslim'den olduğu için sıhhati ile ilgili değerlendirmeler bulunmamaktadır. Zira Osmanlı döneminde hadislerin sıhhati tek tek isnad üzerinden değil de bulunduğu eser üzerinden tayin edilmektedir. Bunun bir delilini *Envârü'l-meşârik*'te de görmekteyiz. "Buhârî ve Müslim ondan rivayette ittifak etti" ibaresine düştüğü hâşiyede sahih hadislerin kısımlarına değinen müellif, hadisleri sıhhat durumuna göre yedi kısımda ele alır: Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği hadisler, sadece Buhârî'nin rivayet ettiği, sadece Müslim'in rivayet ettiği, rivayet etmeseler de Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyan, Buhârî'nin şartlarına uyan, Müslim'in şartlarına uyan, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uymasa da başka güvenilir âlimlerin sahih dediği hadisler.⁸⁵

Açıklamalar sırasında farklı hadislere yer veren Derviş Ali, kaynak olarak Tirmizî, Ebû Dâvûd ve *Mesâbih* vs. gibi hadis kaynaklarını gösterdiği gibi *Keşşaf* gibi doğrudan rivayet kaynağı olmayan başka eserleri de kaynak olarak gösterebilmektedir. Hadis kaynağı olarak tefsir ve fıkıh kitaplarını göstermek

81 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 24a.

82 İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrut: Dâru İhyâi türâsî'l-Arabî, 1932), 2/231 (No. 2729)

83 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 22b.

84 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 34a.

85 Aynı taksim için bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddin 'Itr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 27-28.

o dönemde görülen genel bir uygulamadır. Bunun dışında yine 16. yüzyıl hadis şerhlerinde sıkça görülen sebab-i vürûd veya ihtilâf bilgisine dair örnekler bu eserde de görülmemektedir.

Envâru'l-meşârik'te kullanılan hadis ilmine dair kaynaklara bakıldığında zengin bir kaynakçaya sahip olduğu söylenebilir. Kendisine en çok atıfta bulunan hadis ile ilgili isim Kirmânî'dir.⁸⁶ Kirmânî'nin eserinin adı da *Kevâkîb* denilerek belirtilmektedir.⁸⁷ Bunun dışında Nevevî, Suyûtî, İbnü's-Salah'ın *Marifeti envâi ilmi'l-hadis*'i, Begavî, Irâkî'nin (ö. 806/1404) *Elfiye'si*, İbnü'l-Irâkî *Şerhu'l-Elfiye*,⁸⁸ Suyûtî, İbn Hacer, İbn Abdilberr, İbn Battal, *Mesâbih* şârihi Zeynülarab ve Molla Gürânî'nin *Buhârî Şerhi* kaynak olarak zikrettiği eser veya müelliflerdir. Burada dikkati en çok çeken isim İbn Hacer'dir. 15. yüzyıl ulemâsından Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) *Buhârî şerhi el-Kevserü'l-cârî ilâ ehâdîsi'l-Buhârî* nin temel kaynaklarından olan İbn Hacer'e 16. yüzyıl Osmanlı hadis şerhlerinde yaptığımız taramalarda tesadüf edilmezken ilk defa bu eserde ona atıf yapılması dikkat çekicidir. Bunun sebebinin Derviş Ali'nin Suriye bölgesinde olmasından kaynaklanması muhtemeldir. Derviş Ali, İbn Hacer'in ismini Molla Gürânî ve Suyûtî aracılığıyla zikrettiği gibi müstakil olarak da zikretmektedir. Her ne kadar bu eserde İbn Hacer'in isminin geçiyor olması dikkat çekici olsa da atıf yapma sayısından da anlaşılacağı üzere en çok kullanılan kaynak şerh diğer Osmanlı şerhlerinde olduğu gibi Kirmânî'ye aittir.

Tasavvufî kişiliği hakkında biyografilerde bilgi verilmeyen Derviş Ali'nin eserinden onun tasavvufa meyli olduğu anlaşılmaktadır. Derviş Ali eserine "Ey âriflerin kalplerini tevhid ve irfan nurlarının doğduğu yer (meşâriku'l-envâr) kılan, yaralı gönülleri tasdik lambalarıyla (mesâbih) ve iman manalarıyla nurlandıran. Bizi hamd ve senanın envâr-ı meşâriki ile aydınlat..." diyerek beraat-i istihlâl sanatı gösterdiği bir hamd ve sena ile başlar. Burada kullandığı ârif ve irfân kelimeleri onun eserinde tasavvufî bir neşve bulunacağını düşündürmektedir. Buna uygun şekilde eserinde İbrahîm b. Edhem ve Necmeddin Kübra (ö. 618/1221) gibi mutasavvıflardan hikayelere ve alıntılara yer vermesine rağmen müellif, açıklamalarında işârî yoruma girmemektedir. Şer'î ilimlerden bahsedilirken ilm-i tasavvufun da şer'î ilimlerden olduğuna işaret eden müellif, ilm-i tasavvufun tanımını da vermektedir.⁸⁹ Onun bu izahı tasavvufa olan ilgisine açık şekilde işaret etmektedir.

86 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 9a, 26a, 32b, 33a, 38b, 42b, 65a-b, 67b, 82a, 84a, 90a, 94a-b, 99a, 103a, 110b, 115a, 116b, 173b, 176a, 185b, 188b, 190a, 202b, 207a, 208b, 213b, 221b, 222b, 225a, 233b.

87 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 236b.

88 İbnü'l-Irâkî'ye dair böyle bir eser bilinmemektedir. Bilinen *Elfiye* şerhi yine eserin müellifi baba Irâkî'ye aittir. Burada bir hata olması muhtemeldir.

89 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 36a.

Ali Dede'nin Halvetî olduğu bilinmektedir. *Envârü'l-meşârik*'te de Halvetî tarikatına uygun olarak sesli zikir ve semayı tasvip eden, onların mekruh olmadığını ifade eden açıklamalar bulunmaktadır. Ancak tek başına bu durum eserin Ali Dede'ye nispetini ispat edemez. Zirâ Halvetîlik o dönemde en yaygın ve etkili tarikat olduğundan Derviş Ali'nin de benzer düşüncelere sahip olmasının önünde herhangi bir engel yoktur.⁹⁰ Müellif bu konulardaki görüşlerini sadece sufilerden deliller getirerek değil, medrese eğitimine uygun şekilde ulemeden görüşler serdederek ifade eder. Meselâ zikrin gizli olması gerektiği görüşünde olanların delillerini aktardıktan sonra, zikrin sesli de olabileceğine dair delilleri "es-sâdâtî's-sûfîyye" ve "ekâbir mine's-sûfîyye" diye isimsiz tanımladığı kişiler dışında Zemahşerî (ö. 538/1144), Kadı Beydâvî (ö. 691/1291-1292)⁹¹, Ömer Neseî (ö. 537/1142), Nevevî (ö. 676/1277), Begavî (ö. 516/1122) gibi isimlerden tefsir ve hadis ile ilgili yorumlarını aktararak sunar.⁹²

İbn Melek'in firâset olarak tanımladığı bir konuda Derviş Ali, firâset ile ilhamın karıştırıldığını söyleyip firâset mi ilham mı olduğunu belirtmediği örnekler verir. Onun verdiği örneklerden biri de Osmanlı'nın önemli isimlerinden Molla Lütî et-Tokâdî'dir. Derviş Ali, Molla Lütî'nin Bursa'da müderris iken talebeleriyle Uludağ'a çıktıkları bir zamanda yanlarına uğrayan bir köylünün hangi köyden olduğunu, isminin ne olduğunu, çantasında neler bulunduğunu tek tek söylediğini ve bu sorular köylüye de sorulunca onun birebir aynı cevapları verdiğini aktarır.⁹³ Derviş Ali burada verdiği örneklerde firâset ve ilhamın künhü hakkında bilgi vermeyip sadece yaşanmış bazı vakaları aktarmakla yetinmektedir.

Eserde tasavvuf ile ilgili zikredilenlere bir başka misal de şudur: İbn Melek'in "mülk" kelimesi için verdiği hareke bilgisini aktardıktan sonra Derviş Ali; mülk, melekût ve lâhûtî âlem hakkında açıklamalar yapar. Burada "nâsût" kelimesine de değinen müellif, bu ibarenin ilk olarak Hristiyanlar tarafından kullanıldığı sonra Şeyh Nuri'nin ve onun sûfî talebelerinin bunu kullandığını ve nihayet bu ibarenin meşhur olduğunu aktarır.⁹⁴

90 Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, 27.

91 Kadı Beydâvî'nin vefat tarihi hakkındaki tartışmalar bulunmaktadır. Bu konuda DîA'da geçen 685/1286 tarihi yerine Mustakim Arıcı'nın verdiği 691/1291-1292 görüşünü kabul etmekteyiz. Arıcı'nın, Kadı Beydâvî'nin vefat tarihine dair tartışmaları değerlendirdiği çalışması için bk. Mustakim Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kadî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri", *İslam ilim ve düşünce geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 56-66; Ancak şunu da belirtmeliyiz ki Derviş Ali, Kadı Beydâvî'nin hayatından bahsederken onun vefat tarihini 716/1316 olarak vermektedir. Bu, Arıcı'nın çalışmasında değerlendirip kabul etmediği tarihlerden biridir. Derviş Ali b. Muhammed, *Envârü'l-Meşârik* (Carullah, 276), 113a.

92 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 204a-b.

93 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 127a-128a.

94 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 34b.

Ali Dede'nin diğer eserlerinden hareketle onun İbn Arabî etkisinde olduğu ifade edilmektedir.⁹⁵ Ancak *Envâru'l-meşârik*'te bunu destekleyecek herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece bir yerde "Hıdır lakabıdır" sözü yorumlanırken İbn Arabî'nin *Muhâdaratü'l-ibrâr*'ından⁹⁶ alıntı yapılan eserde, onun "Hıdır ismidir" görüşüne yer verilmektedir.⁹⁷ Bu durum eserin Ali Dede'ye ait olmadığına bir işaret kabul edilebilir. Eser ister Ali Dede'ye ister Derviş Ali'ye ait olsun kitapta görülen tasavvufî neşveye rağmen bunun yorumlara işârî tarzda yansımaması medrese eğitimi almış ve medresede hocalık da yapan biri olarak medrese geleneğinde bir hadis eserini telif yöntemine sadık kalmak olarak da anlaşılabilir.

Tasavvuf ile ilgili olarak zikrettiğimiz sesli zikir, sema ve İbn Arabî konuları özellikle 17. yüzyılda Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasında dile getirilecek konulardır. Eserde mezkûr tartışma konularından olan Regaib gecesi namazı, kabir ziyareti, Yezid'e lanet okumak, Rasulullah'ın anne babasının ahiretteki durumu, kahve, tavlâ/satranç, kabir ziyareti, ücret karşılığında Kur'an okumak ve Hızır konularına da temas edilmiştir.⁹⁸ Buradaki bilgiler Kadızâde-Sivâsî tartışmasının 16. yüzyıldaki kökenlerini göstermesi açısından önemlidir. Yukarıda temas edilen sesli zikir hakkındaki tutumundan da anlaşılacağı üzere Derviş Ali, Sivâsîlere mutâbık bir tutum içerisindedir. Ali Dede'nin de Halvetî olduğu düşünüldüğünde eserdeki bu özellik nispete delil sayılabilir. Ancak Derviş Ali'nin de benzer düşüncelere sahip olmasında herhangi bir engel olmadığı yukarıda da söylenmişti. Ayrıca Ali Dede'nin gençliğinde âşık olduğu ve hocasından bu konuda tasviyeler aldığı aktarılmaktadır.⁹⁹ Bu eserde de aşk muhabbet konusuna temas edilmiştir.¹⁰⁰ Bu konularda şuna dikkat etmeliyiz ki Ali Dede ile ilgili sahip olduğumuz ayrıntılı bilgilere Derviş Ali hakkında sahip değiliz. Bu nedenle Ali Dede'nin hayatı ile örtüşen bir bilginin Derviş Ali'nin hayatıyla da örtüşme ihtimalini göz önünde tutmamız gerekir.

Eserde sıkça rastlanan diğer bir ilim de kelamdır. İman, rü'yetullah, bedenin diriltilmesi, Hâricîler ve ruh eserde zikredilen bazı kelâmî konulardır.¹⁰¹ Eserde genelde Mâturîdî ve Eşârî görüşler verilirken yer yer Mutezilî görüşlere de atıfta bulunulmuştur. Eserde en çok Teftâzânî olmak üzere Sadruş-

95 Çağman Türkmen, *Ali Dede Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd'ı*, 13, 22.

96 Eserde, 185 başlık altında mev'ıza, ahlâk, âdâb, hikmet, emsal, eğlendirici ahlâkî hikâye ve fıkralar gibi çeşitli konular yer alır.

97 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 136b.

98 Dönemin tartışma konuları için bk. Kâtib Çelebi, *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü, Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak*, çev. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990).

99 Çağman Türkmen, *Zigetvar Türbedarı Ali Dede Bosnevî'nin Hayatı, Eserleri ve Kırk Hadis Derlemeleri*, 28.

100 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 165b.

101 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 3a, 11b, 92a, 114a, 58b-59b.

şerîa, Seyyid Şerif Cürçânî ve Devvânî gibi kelimcilerden atıflar bulunmaktadır. Mesela “günahından tövbe edip yeniden işleyen de öyledir” sözüne hâşiye olarak Teftâzânî ve Cürçânî'den tövbeden dönme ile ilgili ek bilgiler vermektedir.¹⁰² Eserde Aristo ve Eflatun'dan alıntılara da nadiren rastlanılmaktadır.¹⁰³

Eser hâşiye özelliği taşıdığından pek fazla ayete rastlanılmasa da yine de yeri geldikçe ayetlerin zikredildiği görülür. Mesela livata konusu ele alınırken Kur'an'da livâtayı yasaklayan ayetler tek tek sıralanmaktadır. Kitapta yedi kıraat ve Kur'an'ın toplanması ve hıfzına da temas edilmiştir. Eserde en çok atıf yapılan kaynak bir tefsir olan *Keşşâf* tır. Bir hadis hâşiyesinde tefsir kitabının en çok atıf yapılan kaynak olması, müellifin -belki de dönemin etkisiyle- tefsir eserlerine hakimiyetini göstermektedir. Bunun dışında Râzi ve Beydâvî tefsirlerine de atıflar bulunmaktadır.

16. yüzyıl hadis şerhlerinde görüldüğü gibi burada da tıp ilmine dair bilgilere rastlanılmaktadır. Az yemekten bahsedilirken Rum, Hind ve Fârisî tabiplerin de bu konuda söylediği benzer sözleri aktarılmakta ve Harun Reşid döneminde bir tabip ile ilgili hikâye de anlatılmaktadır.¹⁰⁴ Dimâğ yani beyinin üç batından (lobdan) olduğunu söyleyen Derviş Ali, her lobun yerini, özellik ve işlevlerini de açıklamaktadır.¹⁰⁵ İslam tıbbını etkileyen ünlü Grek tabib Câlînûs'tan da alıntı yapmıştır.¹⁰⁶ Ayrıca esas aldığımız Cârullah nüshasının sonunda bir ilaç tarifi de bulunmaktadır.

Hülâsatü't-tevârîh adlı bir eseri olduğu bilinen Derviş Ali'nin tarih ilmine olan ilgisi bu eserinde de kendini göstermektedir. Meselâ 16. yüzyılda Anadolu'da veba salgını görüldüğünden olsa gerek Derviş Ali de tâun konusuna geniş yer vermiştir. Burada tâunun havadaki değişim gibi ekolojik-fizyolojik sebeplerle birlikte zinanın artması gibi ahlaki sebeplerini ele alan müellif, tâundan kaçmanın hükmü üzerinde durduktan sonra kalksın diye dua edilmesinin bidat olup olmadığına değinmiş, ardından da tarihte bilinen tâunları sıralamıştır.¹⁰⁷ Bu örnekte de dikkat çekeceği üzere Derviş Ali'nin iyi bir tarih bilgisi vardır ve bunu farklı vesilelerle aktarır. Hz. Peygamber'in nesebi, Fil vakası, Kur'an'ın toplanması, Cemel savaşı gibi görmeye alışık olduğumuz bilgilerin yanı sıra Arap halkının tarihi bilgisi, Kudüs tarihi, Tevrat'ın İbraniceden Yunancaya çevrilmesi, Türkistan meliki Togan Han ve İskender gibi farklı tarihî bilgiler de bulunmaktadır.¹⁰⁸

102 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 25a.

103 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 58b, 124a, 233b.

104 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 48b.

105 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 167b-168a.

106 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 181a.

107 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 43b-46a.

108 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 139b-141a, 147a-b, 148b-151b, 198b, 137a-b.

Habeş, Türk, Fars, Rum, Şâm, Kıbtî, Yemen, Yunan vs. ülke idarecilerinin adları, ağırlık ölçüleri, Arap yarımadası ve Kıbrıs vb. pek çok yer bilgisi türünden farklı bilgilere de eserde sıkça rastlanmaktadır.¹⁰⁹ Ricâl bilgisini de kapsayacak şekilde gerek sahabeden gerek ulemeden pek çok farklı kişinin hayatına da eserde yer verilmektedir. Ebû Eyyüb el-Ensârî, Sa'd b. Ebî Vakkas, Haccâc, İmâmu'l-Harameyn, Ebu Hanife, Kadı İyâz, Kadı Beyzâvî, Davud ez-Zâhirî, Gazâlî, Sagânî, Hattâbî, Beyhakî ve Kurtubî haklarında tanıtıcı bilgi verilen kimselerdendir.¹¹⁰

Envâru'l-meşârik'te pek çok hikâye de bulunmaktadır. Mesela müellif, Kur'an hıfzının önemi, bir böcek gibi küçük görülen bir şeyin şifalı olacak şekilde değerli oluşu, mezarda ağlanmaması gibi farklı konularda hikayeler aktarmaktadır.¹¹¹

Günümüzde ilim olarak kabul görmeyen ancak Osmanlı dönemi ilim tasniflerinden o dönemde ilim olarak anılan başka ilimlerden iktibaslarla da eserde rastlanılmaktadır. Dönemin Osmanlı hadis şerhlerinde sıkça değinilen rüya konusuna Derviş Ali b. Muhammed de farklı vesilelerle yer vermiştir. Buhârî'nin öldükten sonraki konumu, salavatın tam olarak yazılması konusunda Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi, vefat edenin durumunu rüyada haber vermesi gibi örnekler, ilgili konunun önemini göstermek için aktarılmıştır.¹¹² Eserde o dönemde bir ilim kabul edilen sihir konusuna da temas edilmiştir.

Envâru'l-Meşârik'in Kaynakları

Derviş Ali eserinde kaynakları açıkça zikretmekte, uzun alıntılarının sonunda "intehâ/bitti" diyerek alıntının sonlandığını belirtmektedir. Ancak yine de onun bu eserleri bizzat kendisinin mi gördüğü yoksa başka bir eserden mi aktardığı hakkında net bir şey söylemek şimdilik mümkün değildir.¹¹³ Eserde pek çok kaynak anılmasına rağmen en sık atıfta bulunan eserler Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri, Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûs* isimli sözlüğü ve İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl* isimli hadis kitabıdır. Ayrıca Demîrî'nin (ö. 808/1405) hayvanlar ansiklopedisi mahiyetindeki eseri *Hayâtü'l-hayevân*'na da çok atıf yapılmıştır. Onun kaynakları arasında yazma eserlerin zahriyesindeki notların

109 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 60b-61b, 210a-b, 150a, 230a, 199a, 205b, 230b.

110 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 37b-38b, 16a-b, 106a, 107b, 9a, 113a, 113a, 158b, 160a, 73a, 102a, 163b, 168b.

111 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 227a, 94a, 52a.

112 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 6a-b, 7b, 52a.

113 Bu durum aslında pek çok eserde müşahade edilen bir durumdur. Tespit edilmesi her ne kadar zor olsa da kaynakların tespiti açısından önemli olan bu husus, başka müstakil çalışmalara konu olmalıdır.

da bulunması dikkat çekicidir. O, Hocazâde'ye ait bir kitabın zahriyesinde Hocazâde'nin kendi el yazısıyla olduğunu belirttiği bir not aktarmaktadır.¹¹⁴

Eserin zengin kaynakçasında dikkat çeken kısım Osmanlı âlimlerine yapılan atıflardır. Müellif eserinde Hasan Çelebi'nin hem *Mutavvel* hâşiyesinden hem de *Şerhu'l-Mevâkif* hâşiyesinden alıntılar yapmaktadır. Alıntı yapılan esere göre çoğunlukla dil ile ilgili konular aktarıldığı gibi kelam ile ilgili konular da iktibas edilmiştir.¹¹⁵ Derviş Ali'nin eserinde değindiği diğer bir Osmanlı müellifi İbn Kemâl'dir. İbn Kemâl'in hem kırk hadis şerhine hem de isim vermeden bir telifine temas eden müellif ayrıca kabir ziyareti konusunda İbn Kemâl'in ismini vermese de onun "İzâ tehayyertüm" risâlesinde zikrettiği bilgilerle uyumlu malumat vermektedir.¹¹⁶ Taşköprizâde ve *Şekâik*'i,¹¹⁷ Molla Gürânî'nin *Buhârî* şerhi *el-Kevseru'l-cârî*,¹¹⁸ Musannifek (ö. 875/1470),¹¹⁹ Kastallânî¹²⁰ (ö. 901/1496) ve Yakup Paşa¹²¹ alıntı yapılan diğer Osmanlı müellifleridir.

Sonuç

Osmanlı dönemi hadis çalışmalarında *Meşâriku'l-envâr* çevresinde oluşan literatür önemli bir yer tutmaktadır. Bu literatür ile ilgili çalışmalar az da olsa bulunmakla birlikte yeterli değildir. Ayrıca bunların yazma eser formunda bulunması da araştırmalarda daha dikkatli olunmasını gerekli kılmaktadır. Hakkında hiç çalışma yapılmamış eserlerden biri de Derviş Ali b. Muhammed'e ait *Envâru'l-meşârik* adlı hâşiyedir. Eserin Anadolu kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz dokuz nüshası bulunmaktadır. Son dönem çalışmalarında Bosnalı Ali Dede'ye nispet edilmesine rağmen eserin farklı nüshalarındaki bilgilerden anlaşıldığı üzere Derviş Ali, Halep'te müftülük yapmış birisidir ve hayatı hakkında pek çok detay bilinen Bosnalı Ali Dede'nin Halep'te bulunduğu dair herhangi bir bilgi yoktur. Eserde Ali Dede'nin biyografisiyle örtüşen tasavvufî bir tutum, şiir ve Farsça kelime kullanımı gibi özellikler bulunmakla birlikte bunlar Osmanlı ulemasının genel özellikleri olduğun-

114 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 208b. Burada kastedilen Hocazâde'nin kim olduğu net değildir. O dönemlerde farklı Hocazâdeler mevcuttur. Müellif sadece Mevlâ Hocazâde demekle yetinmiş başka bir ayrıntı zikretmemiştir.

115 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 39b, 47a, 86b, 92a, 136a, 182a, 219b.

116 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 44b, 44a, 71b. Krş. Şemseddin Ahmed İbn Kemal, *Şerhu hadisi İzâ tehayyertüm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3677).

117 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 58b.

118 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 12a, 69b.

119 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 38a, 116b, 153b, 219b.

120 Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 39a, 71a.

121 Buradaki Yakup Paşa muhtemelen Hızır Bey'in oğlu Yakup Paşa'dır (ö. 891/1486).

dan nispet konusunda güçlü deliller sayılmamalıdır. Tüm bunlar dikkate alındığında eserin kendisine ait olduğu Derviş Ali b. Muhammed'in farklı biri olduğu söylenebilir.

Eser *Meşârik* ve onun iki şerhi hakkında yazılmış bir hâşiye olup söz konusu eserlerin tamamına değil de yarısına tekabül eden ilk altı bâbı hakkındadır. Eserde hâşiye düşülen kısımlar kısaca belirtildikten sonra ya ek açıklama yapılmış ya farklı bir bilgi verilmiş ya da eleştiri yapılmıştır. Bu nedenle hâşiyelerin tamamen eleştiri amaçlı yazıldığı söylenemez. Onlarda da aynen şerhlerde görülen çeşitlilik mevcuttur. Derviş Ali eserinde hem Sagânî hem de iki şârihine eleştiri yönelmesine rağmen genel tutumundan İbn Melek'i daha çok eleştirdiği ve İbn Melek'e karşı Bâbertî'yi savunduğu anlaşılmaktadır.

Hâşiyelerin baştan müstakil bir eser olarak mı kaleme alındığı yoksa okumalar esnasında alınan notların sonradan birleştirilerek mi oluşturulduğu sorusuna burada müellifin verdiği cevap ikincisidir. Müellif mukaddimede eserleri okuduğu sırada muntazam olmayan notlar aldığını sonra bunları toplayıp *Envâru'l-Meşârik* ismini verdiğini söylemektedir. Tevâzu amacıyla şerhlere de hâşiye denildiği olmuştur. Ancak eserin hacmine rağmen burada böyle bir durum söz konusu değildir.

Eserden müellifinin tasavvufî bir neşveye sahip olduğu kesin olarak ortaya çıkmaktadır. Müellif daha sonraki yüzyılda Kadızâdeliler-Sivâsiler adıyla anılacak tartışmalarda Sivâsilere mutabık fikirler beyan etmektedir. Ancak Derviş Ali her ne kadar tasavvufî görüşlere eserinde yer verse de işârî yoruma girmemiş ve eserinde klasik medrese eğitimine uygun şekilde kaynak kullanıp açıklamalarda bulunmuştur. Müellif eserinde tasavvufun yanı sıra, Kur'an ilimleri, hadis, fıkıh, kelim, tarih ve diğer ilimlerden bilgiler aktarmaktadır. Derviş Ali bu bilgileri başkalarından aktardığı zaman da bunu açıkça ifade etmektedir.

Derviş Ali eserinde en fazla Zemahşerî'nin tefsiri *Keşşâf*ı, Fîrûzâbâdî'nin sözlüğü *Kâmûs*'u ve İbnü'l-Esîr'in bir hadis derlemesi olan *Câmiu's-usûl*'ünü kaynak olarak göstermektedir. Bunlar dışında farklı alanlarda daha pek çok kaynak ismi zikredilmektedir. Ancak bu kaynakların hepsini bizzat kullanmayıp başka eserler aracılığıyla ulaşması yüksek ihtimaldir. Yine de bir eseri ve müellifini açıkça zikretmesi dönemin ilmî birikimini göstermesi açısından önemlidir. Müellifin eserinde Osmanlı ulemasına da sıkça atıfta bulunduğu görülmektedir. Bu durum Osmanlı müelliflerinin kendi içlerindeki etkileşimi göstermesi açısından önemlidir. Eserde zikredilen kaynaklardan en dikkat çeken İbn Hacer'dir. 16. yüzyıl Osmanlı hadis şârihlerinde İbn Hacer'in Buhârî şerhine hiçbir atıf bulamamamıza karşın Derviş Ali, birkaç defa İbn Hacer'e atıf yapmıştır. Bu durumun sebepleri daha fazla araştırmayı hak etmekle birlikte buradan çıkan ilk sonuç Derviş Ali'nin Suriye bölgesinde bulunup buradaki ilmî çevreden etkilenmesidir.

Kaynakça

- Abdülmeçid b. Şeyh Nasuh b. İsrail. *Sürûru'n-nâzırîn*. Manisa İl Halk Kütüphanesi: Milli Kütüphane, 45 Hk 8066/4, 134b-175a.
- Abdülmeçid b. Şeyh Nasuh b. İsrâil. *Riyâzu's-sâlihîn*. Kastamonu: İl Halk Kütüphanesi, 37 HK 122, 1b-130b.
- Abdülmeçid b. Şeyh Nasuh b. İsrâil. *Safâu's-salihîn*. Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 45 HK 8066/3, 87b-133a.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1932.
- Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşâriku'l-envâr". *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar. ed. Ömer Mahir Alper - Mustakim Arıcı. 147-178. İstanbul: Klasisik, 2015.
- Arıcı, Mustakim. "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kadî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri". *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Mustakim Arıcı. 23-103. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Atsız, Nihal. "İstanbul Kütüphanelerinde Tanınmamış Osmanlı Tarihleri". *Türk Kütüphaneciliği* 6/1-2 (1957), 47-82. <http://www.tk.org.tr/index.php/tk/article/download/2361/2324>
- Atûfî, Hayreddin Hızır b. Mahmud. *el-Cevheratü'l-Cinâniyye*. İstanbul: Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kitaplığı, 607.
- Atûfî, Hayreddin Hızır b. Mahmud. *Enzâru Şerhi'l-Meşârik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1068, 1a-38b.
- Babinger, Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. çev. Coşkun Üçok. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Baltacı, Cahid. *XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Beyler, Muhammet. "Ekmelüddin Bâbertî'nin Hadis Şerhçiliği". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016), 160-199.
- Bozkurt, Nebi. "Dârulhadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/527-529. İstanbul: TDV Yayınları 1993.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi.
- Çağman Türkmen, Nihal. *Ali Dede Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çağman Türkmen, Nihal. *Ziğetvar Türbedarı Ali Dede Bosnevî'nin Hayatı, Eserleri ve Kırk Hadis Derlemeleri*. İstanbul: Hiperyayın, 2021.
- Çiftçi, Mehdin. *Süleymaniye Dârulhadisi: (XVI-XVII. Asırlar)*. İstanbul: Kitabevi, 2013.
- Derviş Ali b. Muhammed. *Envâru'l-meşârik*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Velîyüddin Efendi, 545, 270 vr.
- Derviş Ali b. Muhammed. *Envâru'l-meşârik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 177, 281 vr.
- Derviş Ali b. Muhammed. *Envâru'l-meşârik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carrullah, 276, 232vr.
- Derviş Ali b. Muhammed. *Envâru'l-meşârik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 207, 189 vr.
- Derviş Ali b. Muhammed. *Envâru'l-meşârik*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Velîyüddin Efendi, 546, 268 vr.

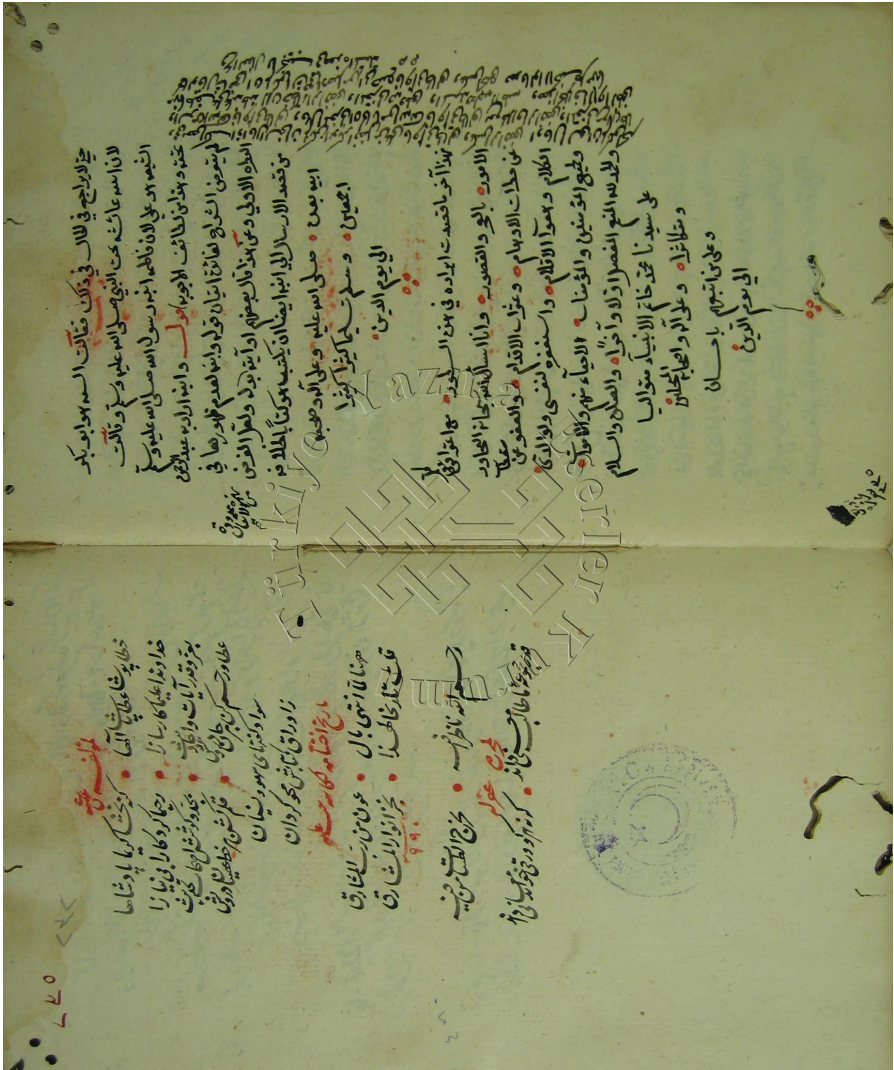
- Derviş Ali b. Muhammed. *Hâşiye-i Şerhi'l-Meşârik*. Ankara: Vakıflar Ankara Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, Safranbolu, 67 Saf 49, 1b-155b.
- Derviş Ali b. Muhammed. *Haşiye alâ Şerhi'l-Meşârik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 252.
- Derviş Ali b. Muhammed. *Envâru'l-meşârik fi hâşiyeti Meşâriki'l-Envâr*. Kayseri: Kayseri Râşid Efendi, Râşid Efendi, 180/1, 189vr.
- Derviş Ali b. Muhammed. *Envâru'l-meşârik fi hâşiyeti Meşâriki'l-Envâr*. Kayseri: Kayseri Râşid Efendi, Raşid Efendi, 180/2, 273vr.
- Engin, Sezai. *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Ta'lim ve İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 18/1 (2005), 115-173.
- Gültekin, Ayşe. "Hayreddin Hızır b. Mahmud'un Hayatı ve Hadisçiliğinin Meşâriki'l-Envâr Şerhinin İlk Hadisine Yazdığı Haşiye Çerçevesinde İncelenmesi". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şuayip Özdemir – Ayşegül Gün. 1/57-72. Ankara: Kibatek, 2017.
- Habeşi, Abdullah Muhammed. *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî: Mu'cemun şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyâni şürâhihâ*. 3 Cilt. Abu Dabi: el-Mecmeu's-sekâfi, 2004.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. *Şerhu hadîsi İzâ tehayyertüm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3677, 47-66 vr.
- İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz. *Mebâriku'l-ezhâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1309.
- Kalhussien, Omar. *Halep Hüsrev Paşa Medresesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya – Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Kâtib Çelebi. *İslâmda Tenkid ve Tartışma Usûlü: Mîzânu'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak*. çev. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.
- Kâtib Çelebi. *Fezleke: Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)*. 2 Cilt. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016.
- Koca, Suat. "İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 133.
- Muhıbbî, Muhammed Emîn. *Hulâsatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hadi aşer*. 4 Cilt. b.y.:y.y., ts.
- Nev'îzâde Atâyi. *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-Şakâ'ik*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ XVI. Yüzyıl*. İstanbul: İz Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Özdemir, Sinan. *Hayreddin Hızır el-Atûfi'nin Enzâru Şerhi'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkiki*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

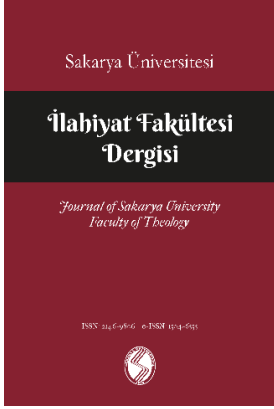
- Öztoprak, Mustafa. "Hayrettin Hıdır b. Mahmûd b. Ömer el-Merzifonî el-Atûfî'nin Hayatı ve "el-İnzâr fi Şerhi Ba'dı Ehâdisî'l-Meşârik" Adlı Eseri". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şuayip Özdemir – Ayşegül Gün. 1/81-89. Ankara: Kibatek, 2017.
- Sipâhizâde Muhammed b. Ali el-Bursevî. *Ünmûzecü'l-fünûn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 303.
- Sowan, Abdmonim B. M. *Şeyhzâde'nin Şerhu Meşâriku'l-envâr Adlı Eserinin Tahkiki*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Taşköprülüzade Ahmed Efendi. *eş-Şakâiku'n-nu'maniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Tayşi, Mehmet Serhan. "Ali Dede Bosnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/386. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yağcı, Hızır. "Dervîş Ali el-Bosnevî ve Tercüme-i Hadis-i Erba'in ve Hikâye-i Erba'in ve Gaziler Menakıbı Adlı Eseri". *Balkanlar ve İslâm: Balkanlı Âlimler, Mütefekkirler ve Eserleri*. ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. 3/145-169. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Yağcı, Hızır. *Hayreddin Atûfî'nin Hadis Şerhçiliği*. İstanbul: Ark Kitapları, 2017.
- Yıldırım, Selahattin. *Anadolu Muhaddisleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Yıldırım, Selahattin. *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dâruhâdisi ve Müderrisleri*. İstanbul: Dâruhâdis, 2001.

Şekil 1: Carullah 276 1b-2a



Şekil 1: Carullah 276 231b-232a





**Osmanlı'da Bir Meşâriku'l-Envâr Hâşiyesi:
Dervîş Ali b. Muhammed'in Envâru'l-Meşârik'i**

Gülsüm Korkmazer

Sakarya Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Hadis Ana Bilim Dalı

gkorkmazer@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5956-9045>

Makale Bilgi Formu

Yazarların Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"Osmanlı'da Bir Meşâriku'l-Envâr Hâşiyesi: Dervîş Ali b. Muhammed'in Envâru'l-Meşârik'i" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'* nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

**Âdet Teorisinin Fıkıh ve Usûlüne Yansımaları:
Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği**

*Reflections of the Theory of 'Ādah (Custom) on Fiqh and Its Methodology:
An Example of Becoming a Muslim at the End of Prayer Time*

Ahmet Karagöz

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı –
Res. Asst., Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Kalām.

akaragoz@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3459-0913>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08/06/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

Atıf/Citation: Karagöz, Ahmet. “Âdet Teorisinin Fıkıh ve Usûlüne Yansımaları: Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 153-181. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1256581>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Ehli Sünnet kelâm geleneğinde geliştirilen âdet teorisi, nedenselliği iptal edip âlemdeki tüm tasarrufu Allah Teâlâ'ya mahsus kılmayı amaçlayan bir teoridir. Bu teoriye göre Allah, âdetullah olarak isimlendirilen, kendi belirlediği yasalara göre evreni işletir. Ancak Allah'ın eğer dilerse insanı açıdan olağanüstü olarak nitelenen, âdeti dışı tasarruflarda da bulunabileceğine imkân sağlar. Kelâmdan istimdat eden fıkıh ve usûlünün, zahiri esas almaları beklenen ilimler olduklarından, âdet teorisinin imkânlarından yararlanmaları onların bu kimliğine aykırı gibi görünmektedir. Ancak namaz vaktinin son anında Müslüman olan kişinin durumu gibi konularda bazen işler öyle sıkışır ki zahire göre hüküm vermek oldukça zor hale gelir. Peki, usûlcüler zahire bakıp bu kişinin mezkûr vaktin namazı ile mükellef olmadığına mı hükmetmiş yoksa âdet teorisinin imkânlarından yararlanıp farklı bir sonuca mı varmıştır? İşte bu çalışmada kelâmda üretilmiş bir teori olarak âdet nazariyesinin, fıkıh ve usûlünde ne derece kullanıldığı, namaz vaktinin son anında Müslüman olan kişinin durumu özelinde Pezdevî (ö. 1089) ve şârihleri Siğnâkî (ö. 1314) ve Buhârî'nin (ö. 1330) usûle dair eserleri üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır. Bulgular doğrultusunda usûlcülerin âdet teorisinden, kurdukları halefiyyet sisteminin bir gereği olarak ereksel bir biçimde yararlandıkları ancak bunu vakiya yansıtmadıkları tespit edilmiştir. Usûlcülerin âdet teorisinden sadece bu açıdan yararlanmaları fıkıh ve usûlünün zahire göre hüküm verme kimliğine engel teşkil etmiyor gibi görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Âdet Teorisi, Halefiyyet Teorisi.

Abstract

Every science examines the personal accidents of the subject, which it determines as its subject, and the sciences differ from each other in this aspect. However, sciences offer the principles that they prove themselves through the use of other sciences. Sciences take and use the principles of other sciences that they will need, but they do not have to prove these principles in themselves. On the contrary, they entrust this proof to the sciences from which they took their principles. While examining the sources of fiqh and the method of making judgments from these sources, the method of fiqh uses the principles set forth in other sciences in the problems it encounters. One of the sciences in which the method of fiqh takes principles is kalâm. Actually, the science of kalâm provides principles to all other sciences with the conception of God and the world it reveals. One of these principles is the indeterminist understanding of the world, in other words, the theory of 'ādah (custom). The theory of custom, produced in the tradition of Ahl al-Sunnah Kalâm, is a theory that cancels causality and makes all effects in the world peculiar to Allah. According to this theory, Allah operates the universe according to the laws of physics, which are named custom. However, this theory makes it possible for Allah, if He wills, to do extraordinary acts that are described as humanly extraordinary. Since the Fiqh and its Methodology, which is assisted by the science of kalâm, is a science that is expected to judge according to the apparent, it seems to be contrary to his identity to make judgments by using the possibilities of the theory of custom. However, like the situation of a person who becomes a Muslim at the last moment of prayer, sometimes things get so tight that it becomes very difficult to judge according to outward appearance. Well, did the methodists look at the outward appearance and decide that this person is not responsible for the prayer of the aforementioned time, or did they come to a different conclusion by using the possibilities of the theory of custom. This stud will try to determine to what extent the theory of custom, as a theory produced in the tradition of Ahl al-Sunnah Kalâm, is used in Fiqh and its Method in terms of the situation of the person who became a Muslim at the last moment of prayer, through the work of Fakhr al-Islām al-Pazdavī (d. 1089) on fiqh method named *Kanz al-Wusūl ilā Ma'rīfat al-Usūl* and his commentators Siğnākī's (d. 1314) work named *al-Kāfī Sharh al-Pazdavī* and Abdūlaziz al-Bukharī's (d.1330) work named *Kashf al-Asrār 'an Usūl Fakhr al-Islām al-Pazdavī* by using the understanding-interpretation method. This study is important in terms of understanding the details of the relationship between kalâm-fiqh and its methodology. Actually, in classical works, a general portrait is drawn about the aspect of the method of fiqh to get help from the science of kalâm, and it is mentioned that the arguments used in the science of methodology depend on the existence of Allah and the proof of the Prophet's accuracy. However, it is not mentioned in detail that other principles set forth in the science of kalâm can also be used. In this context, our study is important in terms of dealing with the

relation of fiqh and its methodology with kalâm, as a theory of custom, in particular. Thus, it will be possible to determine to what extent the general expressions in classical works are applied in detail, specific to the direction we are examining. In addition, our study is of great importance in terms of determining whether the use of this theory in the context of the above contradictory situation causes a problem in terms of the identity of judging according to appearance. In the direction of the findings, it has been determined that the Methodists benefited from the theory of custom as a requirement of the "khalafiyah" system, which they established, but they did not reflect this taste reality. We can call this behavior purposeful sense because the khalef comes to the fore in the absence of the original together with the possibility of the original. It can be understood from the fact that the methodologists, who obtained this possibility from the theory of custom, did not believe that the situation was like this and that they concluded that the decree of khalef was immediately valid. In addition, it seems that the fact that they make use of the theory of custom in a purposeful sense and do not reflect this on reality does not seem to harm the identity of judging according to the outward appearance of fiqh and its methodology.

Keywords: Kalâm, Fiqh, Fiqh Method, Theory of 'Ādah (Custom), Theory of Khalafiyah.

Giriş*

Her ilim, kendine konu olarak belirlediği mevzûnun zâtî arazlarını inceler ve bu yönleriyle ilimler birbirlerinden ayrılırlar.¹ Bununla birlikte ilimler, kendilerinin ispatını yaptığı esasları diğer ilimlerin kullanımına sunarlar. İlimler, diğer ilimlerin kendisine lazım olacak ilkelerini alır ve kullanırlar ancak bu ilkeleri kendi içinde tekrar kanıtlamak zorunda değillerdir.² Bilakis bu ispatı, ilkelerini aldıkları ilimlere tevdi ederler. Fıkıh usûlü de fıkıhın kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemini incelerken³ diğer ilimlerin ilkelerini karşılaştığı problemlerde yer yer kullanır.

Fıkıh usûlünün istimdat ettiği/ilkesini aldığı ilimlerden birisi de kelâmdır. Nitekim kelâm ilmi ortaya koyduğu tanrı ve âlem tasavvuru ile diğer tüm ilimlere ilkeler temin eder.⁴ Bu ilkelerden biri de indeterminist âlem anlayışı,

* Prof. Dr. Sinan Öge ve Prof. Dr. Resul Öztürk'e bu çalışmaya katkı sağladıklarından dolayı teşekkür ederim.

1 Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşafü istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ülûm*, thk. Refik el-Acem - Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/7.

2 Abdullah Öztop, "Gün Yüzüne Çıkmayı Bekleyen Kıtas: İlimler Tasnifi için Mebâdi-i Aşera", III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - II (Felsefe - Tarih), ed. Nuriye Kayar - Ümit Güneş (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, 2014), 223.

3 Asım Cüneyd, Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usul-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/201.

4 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, thk. Sâlih b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/7; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, nşr. Nâcî Süveyd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2008), 1/14. Ayrıca fıkıh usûlünün kelâmı ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bk. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 145-157, Recai Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî Ekseninde)* (Nizamiye Akademi Yayınları, 2023); Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022); Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlî'd-âfîn ve Usûlî'l-fıkh İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

diğer bir deyişle *âdet teorisi*dir.⁵ Bu teoriye göre âlemde gözlemediğimiz olaylarda sebep ile sonuç arasında her ne kadar zorunlu bir ilişki varmış gibi görünse de aslında bu ilişki, sebep her meydana geldiğinde Allah'ın o sebeple beraber sonucu da yarattığı ve bu âdetini sürekli tekrar ettiği bir ilişkidir. Bu bağlamda sebep ve sonuç arasında sadece Allah'ın irâde ve kudretiyle sürekli (aralıksız) müdâhalesi söz konusudur.⁶ Kısacası âdet teorisi, tabiatta sebep ve sonuç olarak meydana geldikleri zannedilen olayların, aslında şartlar oluştuğunda sebebin hemen peşinden her seferinde Allah'ın sonucu yaratmasından ibarettir.⁷ Zihin, bu duruma öyle alışır ki birinci anda meydana gelen olayın ikinci anda da meydana geleceğine dair bir alışkanlık devşirir. Ancak teori, Allah'ın dilediği takdirde zihnin alıştığı bu durumu tehallûf (geri bırakma, tersini yapma) ettirebileceğine ve zihnin hiç alışık olmadığı başka bir durumun gerçekleşebileceğine imkân sağlar.

Fıkıh ve usûlü gibi zahire göre hüküm vermesi beklenen ilimlerin bu teorisinin sağladığı mümkün tehallûfler üzerinden hüküm vermeleri açıkçası mezkûr ilimlerin tabiatına aykırı gibi durmaktadır. Nitekim fıkıh ve usûlünden âdet teorisinin imkânlarından yararlanması i) herkes için genel geçer hükümler vermeyi amaçlaması yönüyle beklenemezken ii) kelâm ilminde ortaya konulan ilkelere uyması gerekliliğinden dolayı beklenebilmektedir. Bu çatışmayı en iyi tasvir eden örneklerden biri de *namaz vaktinin sonunda kâfirin imanı meselesidir*. Bu meseleye göre bir kâfir, herhangi bir namaz vakti içindeyken Müslüman olsa ancak ilgili namazı kılmaya başlasa bitiremeyeceği kadar bir vakit kalsa hala kendisine o namazın edası gerekecek midir? Bu kişinin mukellef kılındığı şeyi yerine getirmesinin âdeten imkânsız olduğu aşikârdır. O halde mezkûr namazın kazası kişiye vacip midir?⁸ Acaba usûlcüler, fıkıh ve usûlünün tabiatı uyarınca zahire bakarak mı hüküm vermişler yoksa âdet teorisinin sağladığı mümkün tehallûfleri işletip ona göre mi bir sonuca varmışlardır?

İşte bu çalışmamızda mezkûr mesele, problemin serencamını ve kendi kanaatlerini zikretmeleri hasebiyle Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin (ö. 1089) usûle dair eserlerinden biri olan *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* ve onun üzerine yazılmış Hüsâmüddîn es-Siğnâkî'nin (ö. 1314) *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî* ve Abdüla-

5 Kelâm geleneğinde âdet karşıtı, tabiatçı ve soft-determinist teoriler de mevcuttur. Bu minvalde Allah-âlem ilişkisini tasvir etmek adına Mutezile tevliid, İslam filozofları ise sudûr teorisini benimserler. Ancak çalışmamız, İslam düşünce geleneğinde hâkim bir teori olan âdet teorisi üzerine yoğunlaşmaktadır.

6 Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 16.

7 Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 79.

8 Edâ, emirle sabit olan vâcibin bizzat kendisinin teslim edilmesiyken kaza emirle sabit olan vâcibin denginin teslim edilmesidir. bk. Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 325-330.

ziz el-Buhârî'nin (ö. 1330) *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* şerhleri üzerinden anlama-yorumlama yöntemi kullanılarak tahlil edilecektir. Ancak bazı kavramların açıklanmasını veyahut konuların işlenmesini kolaylaştıracak durumlarda ihtiyaç duyulduğunda ele aldığımız konuya değinen diğer fıkıh usûlü eserlerine de başvurulacaktır.⁹

Bu çalışma, kelâm-fıkıh ve usûlü ilişkisinin detaylarına vâkıf olma açısından önem arz etmektedir. Nitekim klasik eserlerde fıkıh usûlünün kelâm ilminden yararlanma yönü hakkında genel bir portre çizilip, bu ilimde kullanılan argümanların Allah'ın varlığına ve Hz. Peygamber'in doğruluğunun ispatlanmasına bağlı oluşu zikredilir.¹⁰ Ancak kelâm ilminde ortaya konan diğer ilkelerin de kullanılabilir olduğundan detaylıca bahsedilmez. Bu bağlamda çalışmamız, fıkıh ve usûlünün kelâm ile ilişkisini bir kelâm ilminde geliştirilen âdet teorisi özelinde işlemesi açısından önem arz etmektedir. Böylece klasik eserlerdeki genel ifadelerin detaylarda ne derece uygulandığı, incelediğimiz yön özelinde tespit edilebilecektir.¹¹ Ayrıca çalışmamız, yukarıdaki çelişkili durum bağlamında bu teoriden yararlanmanın fıkıh ve usûlünün zahire göre hüküm verme kimliği açısından bir sıkıntı doğurup doğurmadığını da belirlemesi açısından büyük önemi hâizdir.

1. Âdet Teorisi

Âdet teorisi, erken dönem kelâm ekolleri tarafından geliştirilmiş ve bütün dönemlerde hem kelâmcılar hem de genel olarak dinî düşünce geleneği tarafından benimsenmiştir. Âlemin yapısını cevher-araz esasına göre açıklayan âdet teorisi, Gazzâli öncesi dönemde Eş'ariler ve Basra Mu'tezilesi'ne mensup kelâmcılar tarafından savunulmuştur.¹² Bu teoriye göre dış dünyada gözlemle-

9 Bu konu hakkında daha önce yapılmış çalışmalar daha çok betimleyici nitelikte olup konu, âdet teorisi ile bağdaştırılmamış ve sadece var olan görüşler aktarılmıştır. Konu hakkındaki diğer çalışmalar için bk. Ramazan Korkut, *Fıkıh Usulü Açısından İbadetlerde Vakit* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 77; Ünal Şahin, *İmam Züfer ve Usul Anlayışı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 301-303.

10 Cüveynî, *Burhân*, 1/7; Gazzâlî, *Müstasfâ*, 1/14; Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân el-İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 1986), 1/30.

11 Fıkıh usûlü ve Kelâm ilişkisini, Kelâm düşünce geleneğince devir alınıp geliştirilen atomcu evren tasavvuru bağlamında inceleyen diğer bir çalışma için bk. Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi (Kelâm-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007).

12 Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik (İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 147-148.

nen nedensel ilişkiler arasında zorunlu bir bağ yoktur ve art arda gelen hadiseleri bağlayan sebep-sonuç ilişkisi, Allah'ın bunları art arda yaratmasından kaynaklanan zihnin bir alışkanlığından ibarettir.¹³

Ehl-i Sünnet kelâm geleneği âtil bir tanrı fikrini kabul etmemiştir. Zira hem akli çıkarımları hem de nassa dayalı akıl yürütmeleri, âlimleri, hem âlemde ve hem de yarattıkları üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunan, yaptıklarını bir illet veya sebebe binaen değil de sırf öyle irade ettiği için yapan ve yaptığı hiçbir şey sebebiyle sorguya çekilemeyen tanrı anlayışını benimsemeye sevk etmiştir.¹⁴ Bu bağlamda evrende var olan her şey, zorunlu bir nedensellik gereği değil bilakis Allah Teâlâ'nın fiilidir. İşte bu durumu zihinlerinde her daim hazır bulunduran kelâmcılar, dünyada ardı ardına gelen olayların düzenliliğinin Allah'ın âdeti nakzeden mucizevi eylemleri/fiilleri tarafından müdahale edilebileceğine inandıklarından dolayı her zaman değil de yalnızca sık sık meydana gelen olaylara atıfta bulunması sebebiyle *âdet* kavramını üretmişlerdir.¹⁵

Nedensellik yani âlemdeki sebep-sonuç arasındaki ilişki hakkında kelâm ekolleri arasında dört farklı anlayış ortaya çıkmıştır. İlk olarak Cebriyye, kâinattaki bütün varlık ve olayların doğrudan ilahî yaratma sonucu meydana geldiğini bunun dışında varlık ve olaylar üzerinde etkili bir sebebin olmadığını savunmuştur. İkinci olarak Ehl-i sünnet'in çoğunluğu yaratma konusunda Cebriyye ile aynı görüşte olmakla birlikte insanın fiile yönelmesinden dolayı eylemlerinden sorumlu olduğu (kesb) görüşünü benimsemiştir. Buna göre âlemde sebep olarak görülen şeylerin zorunlu olmadığını bilakis tabiatteki işleyişin ilahî âdete uygun olarak sürdüğünü savunmuşlardır. Üçüncüsü Mutezile'nin Basra ekolü tarafından temsil edilen görüştür. Buna göre nihai anlamda her şeyin varlık nedeni Allah olmakla beraber insanın ve diğer varlıkların bazı olayların sebebi olabileceği ve tabii alanda da uygun şartlar oluştuğunda sebebin sonucunu zorunlu kılacağı kabul edilmiştir. Bununla birlikte bazı olayları Allah'ın âdeti ile açıklamış ve zorunsuzluk fikrine de yer vermiştir. Dördüncü anlayış ise tabii nedensellik anlayışıdır. Bu anlayışa göre varlıklarda sabit ve değişmez tabiatların bulunduğu, bu tabiatların varlıkların

13 Demir, "Âdet Teorisi", 3/1150.

14 Kelâm ilminde akıl ve akli çıkarımın konumu ve sınırları hakkında bk. Zübeyir Çetin, "Aklın Sınırı Hakkında İki Çelişik Söylem ve Çözümü -Fahredden er-Râzi Özelinde Bir İnceleme-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 395-420.

15 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge-Mass: Harvard University Press, 1976), 546.

tüm hareketlerini ve doğadaki olayları belirlediği, dolayısıyla evrende nedensel ilişkilerin hüküm sürdüğü kabul edilir.¹⁶ Ancak çalışmamızda esas alınacak nedensellik anlayışı Ehl-i sünnet kelâm geleneğinde ortaya çıkan ve Eş'arî kelâm geleneğince geliştirilen âdet teorisidir.

Ehl-i sünnet kelim eserleri incelendiğinde âdet teorisiyle alakalı bilgilerin derli toplu olarak bir arada sunulmadığı mülâhaza edilir. Nitekim kelamcılar âdet teorisiyle ilgili verileri daha çok doğru düşünmenin bilgi ifade etmesi, arazların teceddüdü, tevlîd, fiilerin yaratılması, mucize, salâh-aslah ve tabiatçılık eleştirileri gibi bahislerde işlerler. Bu bahisler incelendiğinde kanaatimizce âdet teorisinin temelde dokuz alt kabulünün var olduğu söylenebilir:

- Evrendeki her şey Allah'ın mülküdür.¹⁷
- Evrende Allah'tan başka fâil yoktur.¹⁸
- Allah, mevcutları sebeplerle yaratmaz.¹⁹
- Allah'a hiçbir şey vacip değildir.²⁰
- Allah, yaptıklarından sorguya çekilmez.²¹
- Evrendeki her şey, zâtî imkân ile vasıflanır ve bu ilahî kudretin taallukunu sağlayan şeydir.²²
- Allah'ın iradesi²³ ve kudreti²⁴ tüm mümkünlere taalluk eder.
- Varlığı kendisinden kaynaklanmayan mahlûkat bir şeye sebep olamaz.²⁵
- Evrendeki her şeyin varlığı ve devamlılığı ilâhî kudret ve iradeye bağlıdır.²⁶

Evrende her ne kadar ateş ile pamuk yan yana getirildiğinde pamuğun yandığı gözlemlense de âdet teorisi ve onun alt kabulleri bu durumun aksine

16 Kelâmî düşüncede ortaya çıkan nedensellik anlayışları hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüslü Yayınları, 2019), 48-57.

17 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Ma'ârif, 2011), 158.

18 İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Beirut: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dîniyye, 2009), 158.

19 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/105.

20 Bâkîllânî, *İnsâf*, 156.

21 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beirut: Müesseetü'l-Kütübî'l-Sekâfiyye, 1987), 358.

22 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/103.

23 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 100.

24 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 80.

25 Demir, "Âdet Teorisi", 3/1154.

26 Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî, *T'alikât 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i-'Adudiyye*, nşr. Abdullah Hayced el-Kemâhî (İstanbul: Dâru Sirâc, 2020), 39.

de cevaz vermeyi hatta birinci durumun ikinci duruma göre herhangi bir üstünlüğü olmadığını itiraf etmeyi gerektirir. Nitekim hem birinci hem de ikinci durum, kendinde mümkün olan, zâti imkân ile vasıflanan şeylerdir. Allah'ın iradesinin ve kudretinin tüm mümkünlere taalluku da eşit düzeydedir. Dolayısıyla bazılarının daha çok varlığa gelmesi, tamamen Allah'ın iradesinin ve kudretinin bu yönde taalluk etmesi sebebiyledir. Bu durumu doğru akıl yürütme sonucunda bilginin elde edilmesi üzerinden ele alan Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 1413) şöyle der:

Allah, yakma olmaksızın teması var edebileceği gibi temas olmaksızın yakmayı da var edebilir. Diğer fiillerde de aynı durum geçerlidir. Bu fiillerin Allah'tan çıkışı tekrarlandığı ve daima veya çoğunlukla gerçekleştiğinde "Allah bunları âdetin sürdürülmesi yoluyla yaptı" denilir; tekrarlanmadığında veya az tekrarlandığında ise o, harikulade [âdeti delen] veya nadirdir. Kuşkusuz nazardan sonra ortaya çıkan bilgi, mümkün ve hâdis olup müessire muhtaçtır. Allah Teâlâ'dan başka da müessir yoktur. Şu halde o, Allah'ın fiili olup O'ndan çıkmıştır ama ne Allah'tan çıkışı zorunludur ne de onun yaratılması Allah'a zorunludur. O fiil, daima veya çoğunlukla gerçekleştiğinde âdet yoluyla gerçekleşmiş olur.²⁷

Bu teorinin diğer bir yanı tümevarımsal genel önermelerin "âdeten" kaydı ile kayıtlanmasını zorunlu kılmasıdır. Yukarıda Cürcânî'nin de ifade ettiği gibi "Her ne zaman ateş ile pamuk bir araya gelse ateş pamuğu yakar" önermesine "âdeten yakar" ifadesi eklenmelidir. Zira Allah'ın âdeti, ateş ile pamuğun bir araya geldiğinde pamuğun yanması şeklinde gerçekleşir. Ancak yakmama durumu olan ikinci durumun ikinci anda veya gözlemde gerçekleşme ihtimali, birinci gözlemdekiyle eşit seviyededir. Çünkü âdet teorisinin alt kabullerinden biri olan Allah'ın fiillerinin herhangi bir sebep ile nitelenmediği kuralı, O'nun, "âdeti üzere âlemde tasarrufta bulunma" gerekliliğini olumsuz kılar. Dolayısıyla birinci anda âdete göre tasarrufta bulunan Allah, ikinci anda aynı tasarrufta bulunmayabilir.

Yine teorinin alt kabullerinden olan kendisine hiçbir şeyin vacip olmayacağı ve yaptığı hiçbir şeyden dolayı sorgulanamayacağı kuralı gereği "Neden ikinci anda âdete göre tasarrufta bulunmadı?" gibi bir soru anlamsız olacaktır. Zira vacibin tarifi, kendisine gereken kişiye, onu yapmadığında yergiyi gerektiren şeydir. Allah hakkında yergi de söz konusu değildir.²⁸ Bu bağlamda Allah'ın hiçbir fiili yapma zorunluluğu yoktur. Bu durumu bir adım daha öteye taşıyan Gazzâlî (ö. 1111) şöyle der:

27 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/328.

28 Bâkîllânî, *İnsâf*, 156.

Biz Allah'ın mahlûkâtı yaratmamasının (yaratmamış olmasının) caiz olduğunu savunuruz. Bir şey yaratmışsa da bu durum ona vacip değildir. Onları yaratmışta onlara teklif yüklememesi de caizdir. Teklif yüklemişse de yine bu durum ona vacip değildir.²⁹

Ayrıca Allah'ın iradesinin ve kudretinin tüm mümkünlere taalluk etmesi açısından bakıldığında evrende imkânsız (mümteni'/muhâl) şeylerin gerçekleşmeyeceği sonucu da çıkarılabilir. Zira Allah'ın irade ve kudreti bunlara taalluk etmez. Vâcip ve mümteni'ye kudret taalluk etmeyeceğinden dolayı da bunların teklif olarak yüklenmesi söz konusu değildir.³⁰

Kendisine hiçbir şeyin vacip olmadığı ve iradesi ve kudreti uyarınca fiillerini gerçekleştiren Allah Teâlâ, hep geleceği geçmişe benzeterek ve doğayı tek düze olarak işleterek evrende tasarrufta bulunmuştur. Bu sebeple insan zihni, gelecekte de alışık olduğu olayın aynıyla gerçekleşeceğine dair bir beklenti oluşturur. Ancak bu beklenti bir kanıt değil salt tecrübeye dayanır. Bu bağlamda ikinci anda zihnin alışık olduğu olgunun tekrar etmesi gibi bir gereklilik söz konusu değildir ve şayet Allah ikinci anda da birinci ana yani âdete göre tasarrufta bulunacak olsa bu sadece ondan gelecek bir lütuf olacaktır. Ancak lütuf da Allah'a vacip değildir. Bu ana kadar gerçekleştirdiği lütuflar, O'nun tercihli bir ikramı ve nimetidir.³¹

O halde *âdet teorisinin*, bize üç farklı dünya anlayışını aynı anda sunduğu ve bunları aynı anda tasavvur etmemizi önerdiği söylenebilir. Bu dünyaları aşağıda Tablo 1'deki gibi betimleyebiliriz:

Tablo 1. Âdet Teorisinin Sunduğu Dünyalar:



1) *Alışılmış Olgular Dünyası*: Evrendeki bazı şeyleri sıralı ve art arda görmemiz sebebiyle zihnimizin oluşturduğu dünya tasavvurudur. Bu hep sıralı ve art ardalık zihnimizde ikinci anda da bir önceki anda gerçekleşen olayın gerçekleşeceği beklentisini doğurur.

2) *Olanaklı Olgular Dünyası*: Alışılmış olgular dünyasının her an yerini alabilecek mümkün durumları içeren dünyadır.³² Bunların varlığa gelmesi de

29 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 147.

30 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/261.

31 Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 55.

32 Burada akla, bunun böyle olmayacağını bilmemizi ve alışılmış olgular dünyasına güven duymamızı sağlayan şeyin ne olduğu sorusu gelebilir. Zira bu güven hayatın olağan akışını ve

yine Allah'ın iradesi ve kudreti uyarınca olup zâtları gereği varlığa çıkmaları imkânsızdır. Söz gelimi alışılmış olgular dünyasına göre bir kişinin bir dakika içerisinde yapılamayacak bir işi yapması imkânsızdır. Ancak Allah dilerse o kişi için vakti genişleterek bir dakika içerisinde yapılamayacak işi, bir dakika içerisinde yaptırabilir. İşte âdet teorisi, aklın birinci duruma verdiği gerçekleşme ihtimali kadar ikinci duruma da gerçekleşme ihtimali vermesini gerektirir.³³

3) *İmkânsız Olgular Dünyası*: Evrende gerçekleşme ihtimali olmayan olguları içeren dünyadır. Zira bu tür olgular, kendilerinde imkânsızlık ile nitelenirler. Örneğin iki çelişğin bir araya gelmesi kendinde imkânsız olduğundan aklen imkânsızdır. Aklen imkânsız olan bir şeye de Allah'ın iradesi ve kudretinin taalluk etmez. Dolayısıyla bu tür olguların evrende gerçekleşmesi beklenemez.³⁴

İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkmış düşünce sistemlerince yukarıda tasvir olunduğu surette *âdet teorisinin* kabulü bir sorun teşkil etmemiştir. Tasavvufçular ve cebir anlayışına sahip düşünürler (Cebriyye, Cehmiyye ve Ehl-i Hâdis), âlemde meydana gelen hiçbir olayın Allah'ın kudretinin taalluku dışında meydana gelemeyeceği fikrini kabul etmiş ve tabiatta sebep-sonuç arasında Allah'ın kudretinin taalluku dışında hiçbir şeyden bahsedilemeyeceğini savunmuşlardır.³⁵ Nitekim yukarıdaki dokuz maddenin birinden bile şüphe etmek veyahut kabul etmemek hem Ehl-i sünnet'in tanrı anlayışı ile bağdaşmayacak hem de kelâmî bir takım sorunları gündeme getireceğinden önu alınmayacak bir problem yığınınu ortaya çıkaracaktır.

Kelâm ve tasavvuf gibi düşünce geleneklerinin bir hüküm verirken olanaklı olgular dünyasını da göz önünde bulundurmaları kendilerinden beklenecek bir husustur. Nitekim hem çoğu kelâmcıya hem mutasavvıflara "Ateş, pamuğu yakar mı?" şeklinde bir soru sorulsa cevapları "âdeten yakar" olacaktır. Bu cevapları aynı zamanda "Bazen ateş, pamuğu yakmayabilir." önermesini de içermektedir. Zira tabiatta sebep olarak görülen şeyler zorunlu olarak değil Allah'ın peşi sıra böyle yaratması sebebiyledir.³⁶ Ancak fıkıh ve

gündelik hayatımızı sürdürmemizi sağlayan yegâne şeydir. Ancak makalemizin doğrudan ilgi alanına girmemesi sebebiyle bu sorunun cevabını ilgili problem üzerine yoğunlaşacak diğer çalışmalara bırakıyoruz.

33 Zikredilen dünya tasavvurları zorunlu, mümkün ve müstehîl kavramları bağlamında da ele alınabilir. Bu kavramlar hakkında detaylı bilgi için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/658-684.

34 Âdet teorisi hakkında geniş bilgi için bk. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*; Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*; Metin Yıldız, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 533-551; Demir, "Âdet Teorisi"; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*; Demir, *Kelâmda Nedensellik (İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan)*.

35 Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 32.

36 Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1972), 239.

usûlü gibi ilimler hususî/özel durumlara göre değil de umumî ve herkes için genel geçer hükümler vermeyi tekeffül etmektedirler. Dolayısıyla bu tür ilimlerden olanaklı olgular dünyasına göre değil de alışılmış olgular dünyasına göre hüküm vermeleri beklenmektedir.

Peki, alışılmış olgular dünyasında beklenmedik durumlarla karşılaşınca fıkıh ve usûlü, âdet teorisinin imkânlarına başvurmuş mudur? Yoksa alışılmış olgular dünyasının imkânını gözetererek mi bir hükme varmıştır? İşte bu sorunun cevabını vaktin sonunda kâfirin Müslüman olması meselesi üzerinden inceleyeceğiz.

2. Vaktin Sonunda Kâfirin İmanı Meselesi

Mükellef kılınmak diğer bir deyişle ilahî teklife muhatap olmak hem mükellef kılınan bireyde hem de yerine getirilmesi istenen teklifte bazı şartları beraberinde getirir. Mükellef kılınan bireydeki şartlar kısaca kişinin mükellef kıldığı şeye ehil olmasıdır/onu gerçekleştirebilmesidir.³⁷ Teklifteki şartlar ise yerine getirilmesi istenen şeyin mümteni' olmamasıdır.³⁸ Mümteni ise iki çelişkinin bir araya getirilmesi gibi zatı gereği imkânsız ve dağın kaldırılması gibi Allah'ın kudretine göre mümkün olup mükellefe göre imkânsız olmak üzere ikiye ayrılır. Ancak imkânsız ile hangisi kastedilirse kastedilsin bunlar üzerinden bir teklifte bulunmanın caiz olmadığı ifade edilir.³⁹ Kısacası teklifin ne olanaklı olgular dünyasından ne de imkânsız olgular dünyasından olması gerekir. Bu bağlamda teklif için gereken şartlar aşağıdaki şekilde ifade edilebilir:

- i) Akıl: Tekliffe muhatap olma şartı.
- ii) Beden Uygunluğu: Teklifi yerine getirebilme şartı.
- iii) Sebeplerin Uygunluğu: Teklifi yerine getirebilme şartı.

Gerçekten de bu şartlar, güncel hayatta da bir kişinin, başkasının istediği yerine getirebilmesi için gereken şartlardır. Örneğin Ahmet, Mehmet'e "Bana bir keser getir" dediğinde Mehmet'in bu sorumluluğu yüklenebilmesi için hem hitap anında hem fiil esnasında hem de fiil sonunda bu şartlar ile nitelenmesi gerekir. Bu merhalelerde zikredilen şartlardan birinde bir sorunun ortaya çıkması teklif maddesinin eksik olarak yerine getirilmesini veya hiç getirilememesini gerektirebilir. Söz gelimi Mehmet bir kesere sahip değilse, ödünç alacağı bir kimse de yoksa veyahut bir keser edinmek için gerekli paraya sahip değilse Mehmet'in bu sorumluluğu yerine getirmesi imkânsız ola-

37 Muhammed Ubeydullah el-Es'adî, *el-Mûcez fi usuli'l-fıkıh* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1990), 28.

38 Es'adî, *Mûcez*, 30.

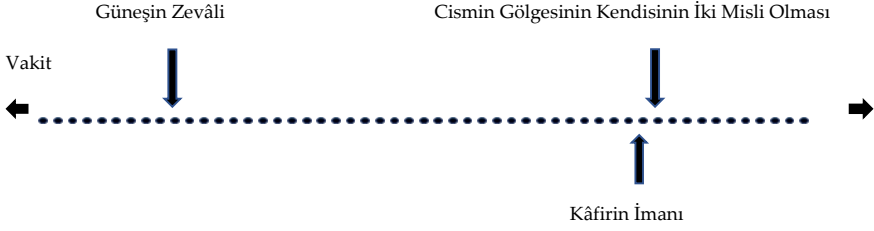
39 Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût fi şerhi Müsellemi's-sübüât*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/99.

caktır. Zira Mehmet her ne kadar ilgili emri yerine getirmesini sağlayacak şekilde akıl ve beden sağlığına sahip olsa da teklif maddesinin yerine getirilmesini mümkün kılacak diğer sebeplerde uygunluk sağlanamamıştır.

Alışılmış olgular dünyası göz önüne alındığında yukarıdaki örneğin gayet olağan bir örnek olduğunu herkes kabul edecektir. Peki, alışılmış olgular dünyasında daha uç örnekler mümkün değil midir? Mesela Ahmet ile Mehmet'in evinin arası 10 kilometre olsun. Mehmet de bir keser getirmek için yukarıdaki bütün şartlara sahip olsun. Ahmet'in Mehmet'e hitaben "Bana öğleden sonra saat dört ile beş arasında bir keser getir" yazılı bir mektubu saat iki civarında Mehmet'in evinin kapısının altından atmış olduğunu düşünelim. Buraya kadar her şey normal gibi görünmektedir. Peki, Mehmet, eve saat 4:58'te gelip bu mektubu okusa hala keseri Ahmet'e ulaştırma sorumluluğu var mıdır? Bu örneği düşündüğümüzde ilk akla gelen şey Mehmet'in iki dakika içerisinde 10 km'lik yolu aşip Ahmet'e keseri götürmesinin imkânsızlığı olacaktır. Bu imkânsızlık göz önünde bulundurulduğunda yukarıdaki sorunun cevabı da olumsuz olmalıdır. Zira Mehmet'in bu sorumluluğu yüklenebilmesi için gereken sebeplerin uygunluğu şartı teklifin yüklenme anında söz konusu değildir. Peki, Mehmet'in bu durumuna verilen imkânsızlık hükmü âdet teorisinin sunduğu hangi dünya göz önünde bulundurularak verilmiştir? Evet, alışılmış olgular dünyası için Mehmet'in iki dakika içerisinde on kilometrelik mesafeyi kat etmesi imkânsızdır. Ancak, Allah dilerse Mehmet'in teklif maddesini öğrenmesi ile teklifin yerine getirilme vaktinin sonlanması arasındaki iki dakikayı on kilometrelik mesafeyi kat edecek kadar uzun bir hale getiremez mi? Elbette getirebilir. O halde bu açıdan bakacak olursak Mehmet, yukarıdaki imkânsızlığa rağmen yine de keseri getirmekle yükümlü müdür? Ya da "Allah dilese vakti uzatabilirdi" gibi bir ihtimal üzerinden Mehmet'in, 5:01'de, saat 4 ve 5 arasında getiremediği keseri getirme yükümlülüğü var mıdır?

İşte vaktin sonunda kâfirin mümin olması da yukarıdaki örneğin paralelindedir. Buna göre bir kâfir, herhangi bir namazın vaktinin son anında veya hut o vaktin namazına başlasa bitiremeyeceği kadarlık bir vakitte iman etmiş olsa o vaktin namazını eda etmesi kendisi için gerekli midir? Bu kişinin normalde namazı eda etmeye güç yetiremeyeceği açıktır. Örneğin öğle vaktini ele alalım. Öğle namazının farzı her bir rekât bir dakika olarak hesaplınsa en az dört dakika sürmelidir. Şayet abdesti yoksa abdest süresi de buna eklenecektir. Peki, bu kişi, vaktin çıkmasına bir veya iki dakika kala Müslüman olsa bu namazı tam olarak eda edemeyeceğinden nasıl hüküm verilmelidir? Bu kişi belirtilen namazı kılamayacaktır. O halde içinde Müslüman olduğu vaktin namazını diğer vakitte kaza etmeli midir? Bu durumu aşağıdaki gibi görselleştirebiliriz:

Tablo 2. Vaktin Son Anında İman



Bu meselenin merkezinde Pezdevî'nin İmam Züfer'e (ö. 158/775) nispet ettiği şu ifadeler olduğu söylenebilir:

Vaktin sonunda, hayız veya nifasından temizlenen kadına, Müslüman olan kâfire veya buluğa eren bir çocuğa, edâ için elverişli bir vakte sahip olmamaları [sebebiyle] namaz yaktır.⁴⁰

İmam Züfer'in görüşü aslında fıkıhın mahiyetine de uygun gibi görünmektedir. Nitekim belli bir zamanda belli bir fiili yapması emredilen kişinin, emredildiği şeyi hakikî anlamda gerçekleştirmeye güç yetirebilmesi gereklidir. Zira teklif, bir imtihandır. İmtihan da ancak mükellef tutulan kişinin, mükellef kılındığı fiili gerçekleştirmeye gücü varsa söz konusudur. Örneğin yatalak birine yürümesi, kör birine gözleri ile görmesi, insana uçması vb. şeylerin emredilmesi caiz değildir. Çünkü bu sayılan mükelleflerin hiçbiri emredildikleri şeyleri yerine getirmeye kadir değillerdir.⁴¹

Siğnâkî tam da burada kulun, emredilen şeyi yerine getirmesi için ihtiyacı olan "güce" bir açıklık getirir. Ona göre bu güç, fiili gerçekleştirme anında fiile mukarin/bitişik güç olan hakikî (gerçekleşmiş) kudret değildir. Zira teklif için gereken güç bu olsaydı kişi, teklife konu olacak fiili gerçekleştirmeden önce kendisine o fiili gerçekleştirmesi emredilemezdi. Bu bağlamda Ahmet'in emir anında suyu getiriyor olması, onun "Su getir!" emri ile mükellef olması için şart koşulamaz. Çünkü şart-meşrut ilişkisi gereği burada meşrut olan teklif, şart olan güçten önce gerçekleşemez. O halde teklifin yöneltilebilmesini sağlayan ve tekliften önce olan bir şeyin teklif için şart koşulması gereklidir.⁴²

Tam da burada Pezdevî, kulun gücünü mutlak ve kâmil olmak üzere ikiye ayırır. Kâmil güç kulun mükellef kılındığı şeyi yerine getirmesini kolaylaştırıcı gücü⁴³ iken mutlak güç, mükellefin, emredildiği şeyi eda edebilmesi için gereken en alt düzey güçtür. Örneğin namazın edası ancak bu güç ile vacip

40 Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*, thk. Sait Pektaş (Beyrut: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2016), 153.

41 Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Siğnâkî, *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/477.

42 Siğnâkî, *Kâfi*, 1/477.

43 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 155.

olur.⁴⁴ Bu noktayı biraz daha açan Alâeddin el-Buhârî, bu gücün teklif için şart koşulan güç olduğunu vurgular. Ancak Siğnâkî'nin de işaret ettiği üzere bu güç fiil anında mükellefte bulunan fiili gerçekleştirme gücü değil *aletlerin selameti ve sebeplerin uygunluğudur*. (selâmetü'l-âlât ve sıhhatü'l-esbâb) “Mükellefin, emredildiği şeyi gerçekleştirebilirliği” ve “bi'l-kuvve yapmak” olarak ifade edebileceğimiz bu güç, emir ile zimmete giren her türlü maddenin edasının vacip oluşunda şarttır.⁴⁵ Buhârî, teklif için gereken şartı başka bir yerde şöyle açıklar:

Kudret iki türdür. Birincisi aletlerin selameti ve sebeplerin uygunluğudur. Bunun kudret olarak isimlendirilmesinin sebebi, fiili yapma niyetinde onu gerçekleştirecek gücün âdeten bu güç içerisinde oluşmasıdır. İkincisi ise fiilin kendisi ile varlığa çıktığı kudretin kendisidir (hakikatü'l-kudret). Teklif, birinci güce dayanır. Aslında ikinci güce dayanması gerekirdi, lakin meşrutun şartın önüne geçmesi imkânsız olduğundan, bu durum da imkânsız olur. Böylece teklif için şart oluş, ikincinin âdeten kendisinde gerçekleşmesi sebebiyle birinciye geçer. Bu açıdan değerlendirildiğinde emredilen kişinin fiili yapmaya hakikî anlamda kâdir oluşu “Şayet kişi, fiili yapmak isterse, fiil hakikî kudret ile gerçekleşecektir” anlamına gelir. Dolayısıyla fiilin var oluşunun durumu, her iki kudretin var oluşunun durumu gibi olur.⁴⁶

Buhârî, bu durumu su ile abdest alma üzerinden anlatır. Nitekim su kullanıldığında hastalığı artan veya suyun fahiş bir fiyatla satıldığı yerde bulunan bir kişinin, suyu hakikî anlamda kullanmaktan aciz kaldığından dolayı su ile abdest alması vacip değildir. Aynı şekilde namazın edası da bu güç ile vacip olur. Bu bağlamda namazın edasının vucûbiyeti kişinin, ayakta, oturarak veya ima ile bu edayı gerçekleştirmeye yetecek gücüne göre şekillenir.⁴⁷

İşte Pezdevî, İmam Züfer'in bu perspektiften bakarak yukarıdaki hükmü verdiğini ifade eder.⁴⁸ Nitekim kıyasa göre hüküm İmam Züfer'in dediği gibidir.⁴⁹ Çünkü genel kâide “Her, bir şey ile mükellef kılınan birinin, mükellef kılındığı şeyi hakikî anlamda gerçekleştirmeye gücünün olması gerekir.” şeklindedir.⁵⁰ Vaktin sonunda Müslüman olan bir kişinin mükellef kılındığı şeyi hakikî anlamda gerçekleştirmeye gücü yoktur. O halde kıyasın sonucu vaktin sonunda Müslüman olan bir kişinin, o şey ile mükellef kılınmadığı yönündedir. Siğnâkî de İmam Züfer'in sözünü genişleterek meseleyi daha da açık hale getirir:

44 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 153.

45 Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (İstanbul: Şeriketü's-Sahâfeti'l-Osmâniyye, 1890), 2/193.

46 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/194.

47 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/193.

48 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 153.

49 Siğnâkî, *Kâfi*, 1/478.

50 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/194.

Vaktin sonunda kâfir iman etse, çocuk buluşa erse ya da mecnun ayılsa ve vakitten sadece iftitah tekbiri alacak kadar bir vakit kalsa bu kimselere kaza gerekmez. Zira belirtilen vakitte gerçekleştirmeleri emredilen şeye güç yetirememişlerdir. Kaza da edanın halefidir. O halde şayet eda, onlar için güç yetirilebilir bir şey değilse kaza da gerekmeyecektir.⁵¹

Siğnâkî'nin "Kaza, edanın halefidir" sözü meselemiz için yol açıcı mahiyettedir. Kaza ancak ve ancak eda varsa mümkündür. Eğer eda söz konusu değilse kaza da söz konusu değildir. Vaktin sonunda Müslüman olan kişinin durumu hakkında akıllara gelecek ilk hüküm, bu teklif maddesini eda edemeyeceklerinden dolayı kazanın da gerekmeyeceği, böylece örneğin öğlen namazının sonunda Müslüman olan kişinin namaz yükümlülüğünün ikindiden itibaren başlayacağıdır. Hâlbuki mezhep içerisindeki kabul edilen görüş bu değildir.

Pezdevî, İmam Züfer'in bu meseledeki görüşünü aktardıktan sonra ulemanın istihsan yaptığını yani İmam Züfer'in amel ettiği kıyası bırakıp daha güçlü ve kapalı bir delil ile amel ettiklerini⁵² ifade eder.⁵³ İstihsan sonucunda vardığı hüküm ise bu kişiye kısa zamanda eda edemeyeceği zikri geçen vaktin namazının vacip olacağıdır.

Pezdevî, öncelikle burada örneğin öğlen namazının vacip olmasının (aslu'l-vucûb) asıl sebebini araştırır ve bu sebebi, vakitten bir cüzü/anı idrak etmek olarak tespit eder. Bu namazın edasının vacip (vucûbu'l-edâ) olmasının sebebi ise yukarıda Buhârî'nin de ifade ettiği gibi fiili gerçekleştirecek kudretin var olma ihtimali olup bizzat teklif anında o kudretin var olması değildir. Zira bu kudret, bizzat edanın gerçekleştirilmesi (hakikatü'l-edâ) için şarttır. Teklif maddesinin aslının kişiye vacip olması için ise bu kudretin tevehhümü (varmış gibi düşünülmesi) yeterlidir.⁵⁴

Pezdevî, bu hükmü açıklarken birçok kavramdan üstü kapalı olarak yararlanmışır. Şimdi onun bir teklif için gereken sebepler üzerinden teklif maddesini değerlendirmesini tahlil edelim. Pezdevî, burada üç ayrı kavramdan bahseder. İlki aslu'l-vucûb, ikincisi, vucûbu'l-edâ ve üçüncüsü hakikatü'l-edâdır:

1) *Aslu'l-vucûb (Vucûbiyetin Aslı)*: Teklif maddesinin illetinin gerçekleştiği anda o illeti idrak eden kişinin zimmetine, kişiden ve sebeplerden bağımsız olarak girmesidir. Örneğin öğlen namazının vakti, güneşin zevâli ile başlar ve cismin gölgesinin kendisinin iki misli olması ile biter. Bu bağlamda bir kişi, bu iki vakit arasında bir cüzde/anda veya zamanın en küçük biriminde bulunursa öğlen namazı bu kimseye vacip olur.

51 Siğnâkî, *Kâfi*, 1/478-479.

52 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/194.

53 Pezdevî, *Kenzü'l-vüüsûl*, 153.

54 Pezdevî, *Kenzü'l-vüüsûl*, 153.

2) *Vucûbu'l-Edâ (Fiili Gerçekleştirmenin Zorunluluğu)*: Gerçekleşmiş illeti idrak edilen teklif maddesinin mükellef tarafından gerçekleştirilmesi zorunluluğudur. Bu zorunluluk ise mükellefin teklif maddesini gerçekleştirecek gücünün durumuna göre şekillenir. Yukarıda da geçtiği üzere bu güç, aletlerin selameti ve sebeplerin uygunluğudur. Kısacası mükellefin bu teklif maddesini “âdeten gerçekleştirebilir”, “bi'l-kuvve yapabilir” olması veya “yapmak istese âdeten yapabilecek durumda” olmasıdır.⁵⁵

3) *Hakikatü'l-Edâ (Fiilin Gerçekleşmesi)*: Teklif maddesinin gerçekleşmiş illetini idrak eden ve alet ve sebeplerinin uygun olduğu bir mükellefin bu maddeyi gerçekleştirmesidir. İşte burada hakikî güce yani fiil ile beraber olan kudrete ihtiyaç duyulur.

Buhârî'nin “Teklif, hakikî kudretin fiil anında varlığının tevehhümüne bina edilir” sözü yukarıdaki üç maddeyi özetler niteliktedir.⁵⁶ O, ulemanın vaktin son anında Müslüman olan kişi özelinde yapmış oldukları istihsanın izahını şöyle yapar:

Vucûb sebebi vaktin bir cüzüdür. Bu örnekte de mükellef kişi hakkında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla aslu'l-vucûb onun için sabit olur. Zira aslu'l-vucûb, [vucûb sebebi dışında] başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Aynı şekilde vucûbu'l-edâ şartı da bu örnekte vardır. Çünkü vucûbu'l-edâ, fiilin kudretten ve meşrutun şartından önce olmasının imkânsızlığı sebebiyle hakikî kudrete ihtiyaç duymaz. Bilakis aletlerin selameti ve sebeplerin uygunluğu üzerine bina edilen kudretin tevehhümüne dayanır. Burada da kudretin tevehhümü mevcuttur.⁵⁷

Buhârî, bu durumu kölelere verilen emirler üzerinden açıklar. Nitekim kölesine “Bana yarın su getir!” diyen biri, edayı gerektiren geçerli bir emirde bulunmuş olur. Hâlbuki emir anında kölenin yarın suyu getirip getiremeyeceği belli değildir. Zira köle, yarından önce ölebilir veyahut edayı gerçekleştirmesine mani bir durum ortaya çıkabilir. Buhârî, buradaki durumun aynıyla şer'î tekliflerde de geçerli olduğunu ifade eder. Nitekim şer'î tekliflerde hakikî kudreti değil vehmî kudreti itibara alır.⁵⁸

Yukarıda sunulan üçlü taksim, emirler açısından doğru bir taksimdir. Zira emirler için hakikî kudret itibara alınsa Siğnâkî'nin de ifade ettiği gibi bir kimseye emir vermek, kişi o emri gerçekleştirmeden önce imkânsız olurdu. Şayet bu şart koşulsaydı, söz gelimi “Bana su getir!” emrinin geçerli olabilmesi için mükellefin su getiriyor olması gerekirdi. Ancak günlük hayatta da müşahede edeceğimiz üzere hiçbir emirde bunu gözetmeyiz. Bilakis bu kişinin, teklif

55 “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz” ayeti gereğince kulun, mükellef kılındığı şeyi, belirtilen vakitte yerine getirebileceği bir gücü yoksa kul, o teklif maddesinden muaf olur. Ancak Pezdevî burada bir nüansa dikkat çeker. Nitekim kulun, mükellef kılındığı şeyi kendisiyle eda edeceği gücünün olup olmaması sadece teklif maddesinin yerine getirilmesinin bir şartı olup vucûb şartı değildir. bk. Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 152.

56 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/192.

57 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/195.

58 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/195.

maddesini âdeten gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğine bakarız ve sonrasında ondan bu teklif maddesini gerçekleştirmesini talep ederiz. Buhârî, bu durumun bizatihi şer'î hükümlerde de geçerli olduğunu söyler. Nitekim "Namazı kılın!" emrinin geçerli bir emir olabilmesi için o anda "namaz kılıyor" olmamız gerekmez. Bilakis "sebepler uygun olduğunda namaz kılabiliyor" olmamız gerekir. Buradaki kabiliyetimiz, sebeplerin ve aletlerin uygunluğuna, bu uygunluk da âdete göre takdir edilir. Nitekim yukarıda bahsettiğimiz üzere âdet teorisi bize üç ayrı dünya tasavvuru sunmakta ve fıkıh da alışılmış olgular dünyasını itibara almaktadır. O halde bizim teklif maddesini yerine getirebilme kabiliyetimiz, alışılmış olgular dünyasındaki sebeplerin ve aletlerin uygunluğuna göre takdir edilmelidir. İşte meseleye tam da bu açıdan yaklaşan İmam Züfer, yukarıda geçtiği üzere bu kişinin, mevzubahis namaz ile mükellef olmadığını bilakis sorumluluğunun bir sonraki vakit ile başlayacağını dile getirir. Zira bu kişinin örneğin bir dakika içerisinde namaz kılmaya âdeten gücü yoktur. Ancak İmam Züfer dışındaki çoğu âlim, ona bu namazın edasının vacip olduğunu, bir dakika içinde zaten kılamayacağından dolayı da kazasının gerektiğini düşünür. Siğnâkî'nin de belirttiği üzere kaza, edanın halefidir ve halef olma şartı, aslın mümkün olması ile beraber eda anında yokluğudur.⁵⁹ Peki, İmam Züfer dışındakiler bu örnek özelinde gerçekten de edanın mümkün olduğunu mu düşünmektedirler? Diğer bir deyişle bu kişi gerçekten de bir dakika içinde öğlen namazını kılabilir mi?

Bu sorunun cevabını "Evet" olarak yanıtlamış olacaklar ki bu kişiye kazanın gerektiğine hükmetmişlerdir. İşte âlimler, aradıkları bu imkânı âdet teorisinden faydalanarak bulurlar. Nitekim âdet teorisi, üçlü bir dünya tasavvuru sunmaktaydı. Usûlcüler ise genellikle alışılmış olgular dünyası üzerinden hükümlerini belirlemekteydiler. Ancak burada usûlcülerin olanaklı olgular dünyasından yararlanarak hükme vardıklarını görmekteyiz. Zira ele aldığımız her bir âlim tam da o cüzde Allah'ın güneşi durdurabileceğini, vakti uzatabileceğini ve böylece kişinin o kadarlık bir vakitte namazını eda edebileceğini ifade ederler.⁶⁰ İşte bu ihtimalin varlığı usûlcüleri, bu kişiye o vaktin edasının gerekeceğine hükmetmeye sevk etmiştir. Diğer bir deyişle alışılmış olgular dünyasında beklenmedik bir durumla karşılaşınca usûlcüler, alışılmış olgular dünyasının sınırları içerisinde bir hükme varmaktansa olanaklı olgular dünyasının imkânlarından yararlanmışlardır. O halde, bu yararlanma geçerliği ne kadardır ve sınırı nedir?

Yukarıda geçtiği üzere âlimler, sebepler ve aletler uygun olduğunda vucûbu'l-edânın da gerçekleşeceğine karar verirler. Buhârî'nin verdiği "köleye emir" örneğinde de sebeplerin ve aletlerin uygun olacağı açıktır. Zira alışılmış olgular dünyasında her ne zaman köleye yarın su getirmesi emredilse

59 Siğnâkî, *Kâfi*, 1/478.

60 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 153; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 1/478; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/195.

köle yarın suyu getirmiştir. Dolayısıyla bir sonraki gün de getireceği kuvvetle muhtemeldir. Ancak vaktin son anında Müslüman olan kişi için itibara alınan bu ihtimal, köledeki ihtimalle aynı mıdır? Başka bir ifadeyle köleye emir meselesindeki sebeplerin ve aletlerin uygunluğu ile vaktin son anında Müslüman olan kişinin sebep ve aletlerinin uygunluğu aynı mıdır? Tam da burada Buhârî, bu meseleye yöneltilen haklı bir itirazı şöyle gündeme getirir:

Kudretin, i) *aletlerin uygunluğu kudreti* ve ii) *hakikî kudret* olmak üzere iki tür olduğunu söylediniz. Bizler de hakikî kudreti, aletlerin uygunluğuna ve kişide hakikaten bulunmasına göre bina edildiğinde, varmış gibi düşünmenin (tevehhüm) teklifin geçerliliği için yeterli olacağı kanaatindeyiz. Ancak sebep ve aletlerin varlığını da (hüdü) varmış gibi düşünmenin teklifin geçerliliği için yetmeyeceğini düşünüyoruz. Zira örneğin insan için uçuş aletinin varlığını varmış (tevehhümü hudûsi âleti't-tayârân) gibi düşünmek mümkündür. Aynı şekilde âmâ ve yatalak biri için görme ve yürüme aletlerinin uygunluğunun varlığını tevehhüm etmek de böyledir. Ancak tüm bunlara rağmen bu kimselere uçmayı, görmeyi ve yürümeyi mükellefiyet olarak yüklemek geçerli olmaz. İşte sizin zikrettiğiniz varmış gibi düşünme (tevehhüm) de bu kabildendir. Zira fiil için vakit, tutmak için el ve yürümek için ayak gibi alet konumundadır. Dolayısıyla teklifin bunun üzerine bina edilmesi geçersizdir.⁶¹

Bu oldukça yerinde bir itirazdır. Nitekim Buhârî'nin verdiği köleye emir örneğinde sebep ve aletlerin uygun olacağı müsellemdir. Tevehhüme konu olan sadece kölenin teklif maddesini gerçekleştirmeye yetecek kudretidir. Daha teknik bir tabirle bu örnekte sebep ve aletlerin uygunluğu üzerinden hakikî kudretin tevehhümü söz konusudur ve ancak böylesi bir tevehhüm vucûbu'l-eda için yeterlidir. Hâlbuki vaktin son anında Müslüman olan kişiye verilen vucûbu'l-eda hükmünde hem sebeplerin uygunluğu hem de hakikî kudretin varlığı tevehhüm edilmiştir. Zira vakit, kişinin kudretinde olmayıp, fiilin gerçekleşmesi için gereken sebepler arasındadır. Köle örneğinde vakit hiçbir problem teşkil etmezken bu örnekte, alışılmış olgular dünyasının sınırlarından çıkılarak Allah tarafından vaktin genişletilebileceği, böylece vaktin uygun hale gelebileceği tevehhüm edilmektedir. Dolayısıyla burada itiraz sahibi yukarıdaki üçlü taksimde geçen "Vucûbu'l-edânın şartı, hakikî kudretin tevehhümüdür" önermesine bir nakz yöneltmektedir. Zira vaktin son anında Müslüman olan kişiye o vaktin edasının vacip olması için sadece hakikî kudretin tevehhümü yetmemiş ayrıca sebeplerin uygunluğunun tevehhümü de gerekmiştir. Bununla beraber itiraz sahibi, iddia sahibine iki seçenek sunmaktadır: i) Ya sebeplerin uygunluğunun tevehhümü üzerine de verilen bu edanın vucûbiyeti hükmü terk edilecek ii) ya da sebeplerin uygunluğunun tevehhümü üzerinden âmâ için "gör!", yatalak için "yürü!" ve insan için "uç!" gibi teklifler de geçerli sayılacaktır.

61 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/195.

Buhârî, bu itiraza cevaben yukarıdaki önermeyi biraz daha açıklar. Bu bağlamda teklifi hükümleri ikiye ayırır: i) Birincisi, teklif edilen şeyin aynının/bizzat kendisinin talep edilmesi ii) ikincisi, gayrının/kendisinden başkasının talep edilmesidir. Buhârî, şayet teklif kılınan şeyin aynı talep edilirse kudretin tevehhümünün yeterli olmayacağını ancak gayrı istenirse bu tevehhümün teklif için yeterli olacağını ifade eder. Buhârî, bu durumu abdest emri üzerinden açıklar. Şayet “Namaz için abdest alın!” örneğinde talep edilen bizzat abdest almak ise bu emir mükellefte hakikî anlamda su olmaksızın geçersiz olacaktır. Eğer bu emir ile abdestin halefi olan teyemmüm istenirse işte burada her ne kadar uzak bir ihtimal olsa da suyu varmış gibi düşünmek, “abdest alın” emrinin, *etkisi halefinde ortaya çıkmak üzere*, (li yazhara eseruhû fî hakkı halefihî) geçerliliği için yetecektir. Hal böyleyken “Namaz için abdest alın!” emri için halefin aletlerinin uygunluğu şart olup aslın aletlerinin uygunluğu şart olmayacaktır.⁶²

Buhârî, vaktin sonunda Müslüman olan kişinin durumunun da böyle olduğu kanaatindedir. Zira söz gelimi öğlen vaktinin son cüzünde Müslüman olan kişi için “Namazı kılın!” emri ile o kişiye yüklenen teklif, asıl olan öğlen namazının edasının vucûbiyeti değil halefi olan kazanın vucûbiyetidir. Dolayısıyla asıl olan edanın değil halef olan kazanın sebeplerinin uygunluğu şarttır. Hal böyleyken sebeplerin uygunluğunu varmış gibi düşünmek bu teklif türü için yeterli olacaktır.⁶³

Siğnâkî ise bu itiraza, vucûbu’l-edâ için gereken kudreti iki türe taksim ederek cevap verir:

1) Birinci kudret, mükellefin teklif maddesini gerçekleştirmesi için gereken kudrettir. Bu kudret aletlerin selameti ve sebeplerin uygunluğudur. Bu kudretin etkisi (eseruhû) belirlenmiş vakit içinde edanın yerine getirilmesi gerekliliğinde ortaya çıkar. Şayet vakit geçer de eda yerine gelmezse kaza gerekir.

2) İkinci kudret ise âdeten, kulun makdûrunda olmayan mütevehhem kudrettir. Bu kudrete ise, vucûbu’l-edâ hakkında, aynı vucûbu halefine gerektirmek üzere itibar edilir.⁶⁴

O halde şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Vaktin son anında Müslüman olan kişinin edâ ile mükellefiyeti, edâ için belirlenmiş vakti idrak etmiş olması yönüyledir. Ancak bu kimse için “Namazı kılın!” emrinin vucûbu’l-edâsı ile mükellef olması, bu vucûbun etkisi, halefi olan kazada ortaya çıkacak şekildedir. Yani bu kişi zaten sebeplerin uygun olamaması, bir dakikada namazı kılamayacak olması sebebiyle kaza ile mükelleftir. Kaza ise, ancak edâ mümkün olup mükellef tarafından gerçekleştirilmediği anda meydana gelir. İşte burada usûlcüler, alışılmış olgular dünyasına göre mümkün olmayan bu eda için

62 Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/195.

63 Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/196.

64 Siğnâkî, *Kâfî*, 1/479.

imkânı, olanaklı olgular dünyası üzerinden sağlarlar. Zira Allah Teâlâ'nın vakti genişletip edâyı da içine alacak şekle getirme ihtimali, âdeten mümkün değilse de olanaklı olgular dünyasına göre aklen mümkündür.

Daha sonra Siğnâkî ulemanın bu tür meselelere yaklaşımını genelleyici bir cümlede şöyle anlatır: Buna göre aslın mümkün olup yerine gelmediği durumlarda halefin vacip olduğuna hükmetmenin ulemanın benimsediği bir prensip olduğunu ifade eder. Aynı şekilde asıl mümkün değilse, diğer bir deyişle imkânsız olgular dünyası içindeyse halef de vacip olmayacaktır.⁶⁵

Buhârî, aslın mümkün olup yerine gelmediği durumlarda halefin vacip olmasına “göğe dokunmaya veya taşı altına çevirmeye yemin etme” örneğini verir. Bu örneğe göre bir kişi “Allah’a yemin olsun ki göğe dokunacağım” veya “Allah’a yemin olsun ki bu taşı altına çevireceğim” derse bu yemini geçerli/münakit⁶⁶ olur. Nitekim Buhârî, yeminin münakit olmasının şartının haberde doğrulanabilirlik (tevehhümü’s-sıdk fi’l-haber) olduğunu söyler. Ona göre mezkûr şart burada tahakkuk eder. Zira gök, dokunulabilir bir ayndır.⁶⁷ Nitekim Allah Teâlâ cinlerden haber verirken “Biz göğe dokunduk.”⁶⁸ buyurmuştur. Ayrıca melekler göğe çıkarlar. Hz. İsa ve Hz. Peygamber de göğe çıkmışlardır. Dolayısıyla Allah, kişiyi göğe dokunmaya muktedir kılsa kişi göğe dokunabilir. Aynı şekilde Allah taşı dönüştürmeyi murat etse, taş dönüşüme kabil bir nesne olduğundan altına dönüşecektir. Hal böyleyken kişinin yemini de geçerlidir.⁶⁹

Haberde doğrulanabilirliğin düşünülmediği yemin türü için Buhârî, gâmûs yeminini örnek verir. Nitekim bu tür yeminlerde asıl olan yemini yerine getirmek (berr) bütünüyle imkânsızdır. Dolayısıyla yemin geçersiz olduğundan bu yemine, halefi olan kefarete bağlanamaz. Buhârî'nin bu tür için verdiği örnek geçmiş zamanın geri getirilmesidir. Nitekim geçmiş zamanın

65 Siğnâkî, *Kâfi*, 1/478-479.

66 Yemîn-i Mün'akide / Ma'kude: Şartlarına uygun yapılan yemindir. bk. Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/417.

67 *Mecelle'*de ayn, muayyen ve müşahhas olan şey olarak tarif edilir. bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i ahkâm-ı 'adliyye* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1884), 47. Tehânevî ise ayn kelimesinin birçok anlama geldiğini söyler. Bu anlamlardan biri de cevher veya cisim gibi kendi zâtı ile kaim olan şeyler için kullanımdır. Mukabili ise başkası ile kaim olan arazdır. bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1242. Bu bağlamda gök de dış dünyada (haricî varlık alanında) hüviyeti ve tekliği ile varlık kazanmış bir şeydir. Nitekim dış varlık için “aynî” ve “aslî” varlık ifadeleri kullanılmakla beraber bir mahiyete sahip olup da dış dünyada varlık kazanmak teşahhus ve teayyünü zorunlu kılmaktadır. Aynî varlık hakkında geniş bilgi için bk. Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dumun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 41-44; Ahmet Karagöz, *İsmâil Gelenbevi'de Nefsü'l-Emr* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 19-26.

68 el-Cin 72/8.

69 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/196.

geri getirilmesi kendinde imkânsızdır. Ancak burada imkânsız olgular dünyası ile olanaklı olgular dünyası arasında bir ayırım yapmak adına akıllara gelebilecek bir itirazı şöyle izale eder:

Birisi “Geçmiş zamanın geri getirilmesi de Allah’ın kudreti dâhilindedir. Nitekim Süleyman (a.s.)⁷⁰ için bunu yapmıştır. Bu açıdan bakacak olursak gâmûs yeminlerinin de geçerli olması gerekmez mi?” şeklinde bir soruyu gündeme getiremez. Zira biz geçmiş zamanın iadesinin tasavvurunu kabul etmiyoruz...⁷¹

Molla Fenârî (ö. 834/1431), burayı biraz daha açarak geçmiş zamanı döndürmenin Allah’ın kudretinde olduğunu ancak Allah Teâlâ, zamanı geri getirdiğinde onun artık geçmiş olmayacağını belirtir.⁷² Bunu ifade ettikten sonra Buhârî, tüm bu malumâtı İmam Serahsî’nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsût* adlı eserinden iktibas ettiğini bildirir.⁷³ Biz de burada olanaklı olgular dünyası ile imkânsız olgular dünyasının hükme konu olmadaki farklılığını izah etmek adına Serahsî’ye başvurmayı yararlı görüyoruz. Nitekim Serahsî, imkânsız olgular dünyası üzerine kurulan yeminlerin geçersizliğini anlatmak için şu ifadeleri kullanır:

Kişi, “Allah’a yemin olsun ki bu testideki bu suyu içeceğim.” derse ve testide su olmasa bu yemin, Ebû Hanîfe’ye ve Muhammed’e göre münakit olmaz. Zira kişi, yeminini, doğrulanma ümidi olmayan/doğrulanamayan bir habere bağlamıştır. ... Şayet Allah Teâlâ, testide su yaratsa bile durum böyledir. Çünkü Allah’ın yaratacağı su, yemin anında zikri geçen testideki su olmayacaktır.⁷⁴

Serahsî’nin verdiği bu örnek, imkânsız olgular dünyasından bir misal sayılabilir. Zira çelişmezlik ilkesi gereği bir şey kendisi olmayan şey değildir. Bir şeyin hem kendisi hem de başkası olması imkânsızdır. Bu bağlamda yemin anında zikredilen testideki su ile sonradan testide yaratılan su arasında ayniyet değil gayriyet olacaktır. Dolayısıyla her ne kadar Allah’ın testide su yaratma ihtimali olsa da bu ihtimal itibara alınamaz. Çünkü bu ihtimal ger-

70 Rivayet olunduğuna göre Hz. Süleyman’a (a.s.) alımlı, soylu koşu atları sunulmuştur. O da atlarla ilgilenmekten ikinci namazının vaktini kaçırmıştır. Sonrasında Rabbinin zikrinden ve ibadetinden alkoyduğundan dolayı onları uğursuz sayarak ve onlardan yararlanmaktan kendini menetmek suretiyle nefisini kırarak bu beğendiği atların boyunları ve bacıklarını kılıçla vurdurmuştur. Allah da buna karşılık olarak güneşi, tam da namaz vaktindeki konumuna geri getirerek ona ikramda bulunmuş ve böylece Süleyman (a.s.) kaçırdığı namazı kullabilmıştır. bk. Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/196. Fahreddin er-Râzî, böyle bir hadisenin yaşanmış olmasını birçok yönden eleştirir ve sonrasında Sad suresinde geçen bu hadiseyi Kur’an’a uygun şekilde tefsir ederek anlatır. Bu eleştiri yönleri ve hikâye için bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer, er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Lübnan-Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 26/205-206.

71 Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/196.

72 Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Fusûlü’l-bedâiyi’ fi usûli’ş-şerâyi’*, thk. Muhammed Hüseyin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 1/292.

73 Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/196.

74 Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1989), 9/7.

çekleşse bile bu su, yemin anındaki testideki su olmayacaktır. O halde bu yeminin doğrulanabilirliği bu maddede imkânsızdır. Sonuç olarak bu yemin geçersizdir.

Yukarıda vaktin sonunda Müslüman olan kişi göğ'e dokunmaya yemin eden kişiye benzetilmişti. Yine Müslüman olan kişinin hükmünün aynıyla göğ'e dokunmaya yemin eden kişiye de verildiğini görmekteyiz. Nitekim böylesi bir yemin eden kişinin yemini, anında bozulur. Zira Müslüman olan kişide olduğu gibi burada da yemin eden kişi, asıl olan berr şartını yerine getirmekten âdeten acizdir.⁷⁵ Dolayısıyla "Allah'a yemin olsun ki göğ'e dokunacağım" diyen biri için söz gelimi "Allah'a verdiğiniz sözü yerine getirin!"⁷⁶ emri, asıl olan berri değil halefi olan kefareti emretmektedir. Testideki su örneğinde ise bu emir geçersizdir. Zira halef olmanın şartı yukarıda da geçtiği üzere aslın mümkün olması ile beraber eda anında yokluğudur.⁷⁷ Bu örnekte de asıl mümkün değildir. O halde alışılmış olgular dünyasında beklenmedik bir durumla karşılaşınca olanaklı olgular dünyasına başvurmak usûlcüler arasında yaygın bir durumdur. Peki, bu durumda akla şöyle bir soru gelebilir: Halefin hükmü söz konusu olduğunda aslın imkânını olanaklı olgular dünyasında bulan usûlcüler, aslı gerçekten mümkün görmekte midirler? Bir diğer ifadeyle usûlcüler olanaklı olgular dünyasına sadece beklenmedik durumlarda mı başvurmaktadırlar?

Bu sorunun cevabı için bu örneklerde hem kazaya hem de kefarete hükmedenlerin gerekçelerini tahlil etmemiz gerekir. Nitekim vaktin sonunda Müslüman olan kişiye verilen kazanın gerekliliği hükmünün dayanağı, aslın imkânı ve yokluğuydu. Usûlcülerin aslın imkânını nereden temin ettiklerini yukarıda açıklamıştık. Şimdi ise usûlcülerin, hükmün ikinci dayanağı olan "aslın yokluğunu" müsellemler kabul etmelerine bakmak gerekir. Nitekim Buhârî, halihazırda edayı yapamamaktan dolayı (el-aczü'l-hâlî ani'l-edâ) hükmün halefine yani kazaya geçtiğini bildirir.⁷⁸ Aynı durum göğ'e dokunmaya yemin eden kişi için de geçerlidir. Bu kişinin yemininin geçerli olmasının sebebi, aslının mümkün olmasından dolayıdır. Ancak bu aslı yani berr şartını âdeten (zahiren) gerçekleştirmekten duyulan azciyet, hükmün halefine yani yeminin bozulmasına (huns) intikal etmesine sebep olmuştur. Tam da burada akıllara şu soru gelebilir: Hükmün çıkış noktası olanaklı olgular dünyası iken varış noktası neden alışılmış olgular dünyasıdır? Bir başka tabirle en uzak ihtimalleri itibara alarak hüküm verdiğimiz bu kişilere neden bu ihtimali gerçekleştirmeleri için bir fırsat tanımıyoruz?

75 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/196.

76 en-Nahl 16/91.

77 Siğnâkî, *Kâfi*, 1/478.

78 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/195.

Bu sorunun cevabının vaktin sonunda Müslüman olan kişi için olumsuz olacağı ilk akla gelen şeydir. Zira bu örnekte abdest almak ve namaz kılmak bir dakika içinde olacak şey değildir. Dolayısıyla aslı gerçekleştirmekten aciziyet duyacağı kuvvetle muhtemeldir. Ancak yemin eden kişiyi neden beklemiyoruz? Belki de yeminini yerine getirebilecekken usûlcüler, bu yeminin anında bozulacağına ve kefarete gerektiğine hükmetmişlerdir. Tam da burada Buhârî'nin de kendisinden iktibas ettiği Serahsî bu itirazı ele alır:

Bu tür yeminler geçerli olmakla birlikte anında bozulur. Zira dışarıdan bakıldığında (zahiren) kişi, berr şartını gerçekleştirmede aciziyet duyar. İşte bu aciziyet, yeminin bozulması için yeterlidir. Görmez misin ki; yemin eden kişi, gerçekleştirmeyi [vaat ettiği] fiili ölene kadar gerçekleştirmezse yemini bozulacaktır. Dışarıdan bakıldığında demek ki bu kişi, berr şartını gerçekleştirmekten aciz kalmıştır. Dolayısıyla bu kişiyi [kefarete hükümünü vermek için] ölene kadar beklemenin hiçbir faydası yoktur. Zira gerçekleştirmeden öldüğündeki aciziyet, aynıyla şu anda da geçerlidir.⁷⁹

Görüldüğü üzere usûlcüler, olanaklı olgular dünyasına göre verdikleri bu hükmü fırsatını buldukları ilk anda tekrar alışılmış olgular dünyasına çekerler. Zira her ne kadar Allah Teâlâ'nın vakti uzatması veya kişiyi göğze dokundurması gibi ihtimaller üzerinden halefe hüküm verseler de bu ihtimallerin gerçekleşmesinin çok nadir olduğunu düşünürler. Göğze dokunmaya yemin örneği üzerinden kendini daha iyi gösteren bu tavra göre kişiyi beklemenin hiçbir anlamı yoktur. Zaten yeminini gerçekleştiremeyecektir. Fıkıh ve usûlü ise bu dünya içindir. Dolayısıyla öldükten sonra kişiye kefaretin gerektiğini söylemek anlamsız olacaktır. Çünkü ahirette amel yoktur. Sadece günah ve sevaplar vardır.

Sonuç

Normalde zahire göre hüküm vermesi beklenen fıkıh ve usûlünde yer yer âdet teorisinin imkânlarından yararlandığı görülmektedir. Çoğu usulcü, vaktin son anında Müslüman olan kişinin mükellef kılındığı şeyi yerine getirme gücü olmamasına rağmen o vaktin namazı ile sorumlu olduğu hükmüne istihsanen varır. Usûlcüleri kıyastan dönmeye ve istihsan ile hükmetmeye iten sebep ise aslu'l-vucûb olan vaktin bir an bile olsa idrak edilmesidir. Ancak kişi, asıl olan edayı zaman yeterli olmadığı için zaten yapamayacaktır. Dolayısıyla bu kişiye kaza gerekecektir.

Usûlcülerin âdet teorisinin imkânlarından yararlandığı nokta tam da bu kişiye verdikleri kaza hükmünde gizlidir. Usûlcüleri, kaza hükmüne götüren birbirine bağlı iki dayanak vardır:

1) Emirler, talep edilen şeyin aynını veya gayrını kastetmek üzere ikiye ayrılır. Eğer bir emir ile kastedilen şey bizzat teklif maddesinin kendisi ise

79 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/7.

teklif maddesinin yerine gelmesi için gereken bütün sebeplerin mükellefte bulunması gerekir. Eğer emir ile kastedilen, teklif maddesinin gayrı bir şey ise teklif maddesinin değil o gayrın sebeplerinin mükellefte bulunması gerekir. Örneğin “Namazı kılın!” emri hali hazırda abdest suyu olan kişi için “Abdest alıp namazı kılın” anlamındadır. Halihazırda abdest suyu olmayan kişi için ise “Halefi olan teyemmüm ile kılın” anlamına gelir. İşte vaktin son anında Müslüman olan kişiye de “Namazı kılın emri” hakikî anlamda gücü olmadığı için “Namazı edâ olarak kılın” değil “kaza olarak kılın” anlamına gelir.

2) Kaza, ancak ve ancak eda mümkün olup gerçekleşmemişse gündeme gelir. Zira eda asıl, kaza ise haleftir. Halefliğin ise iki şartı vardır: i) Aslın yok olması. ii) Aslın mümkün olması. İşte usûlcüler, “Bu kişinin mükellef kılındığı şeyi gerçekleştirmeye gücü yoktur. Peki, nasıl bu kişiye kaza gerekir?” sorusuna, aslı, olanaklı olgular dünyasına dâhil ederek cevap verirler. Zira âdeten/zahiren her ne kadar kişi bu namazı örneğin bir dakika içerisinde kılamaz gibi görünse de bu namazın bir dakika içerisinde bütün erkânıyla kılınması kendinde mümkündür. Nitekim Allah Teâlâ dilerse güneşi durdurabilir, vakti uzatabilir ve tüm erkânıyla edayı içerecek hale getirebilir. Dolayısıyla asıl olan eda, bu haliyle mümkün olmakta ve halefiyyet şartı gerçekleşmektedir.

Usûlcüler, âdet teorisinin imkânlarına sadece alışılmış olgular dünyasında beklenmedik bir durumlar karşılığınca itibar ederler. Ancak bir şey imkânsız olgular dünyasına dâhilse onu itibara alıp hüküm bağlamazlar. Bu duruma bir kişinin “Allah’a yemin olsun ki şu testideki şu suyu içeceğim” demesi ve testide su olmaması örneği verilir. Bu yeminin, asıl olan berr şartı madum olduğundan yemin de geçersiz olacaktır. Usûlcüler, yukarıdaki ihtimale binaen gelebilecek “Allah’ın o testide su yaratma ihtimali vardır. Dolayısıyla yemin geçerli olmalıdır” gibi bir itirazı bu maddenin imkânsızlığı üzerinden çürütürler. Zira bir şeyin kendi dışında bir şey olması imkânsız olgular dünyasındadır. Bu bağlamda yemin anında kastedilen testideki su ile Allah’ın testide yaratacağı su aynı olmayacaktır. Dolayısıyla bu ihtimali itibara almak geçersiz olacaktır.

Usûlcülerin olanaklı olgular dünyasına başvurmalarının diğer bir göstergesi ise halefliğin bir diğer şartı olan aslın yokluğu şartına yaklaşımlarıdır. Zira usûlcüler, her ne kadar vaktin uzaması ve göğre dokunabilmenin imkânı gibi ihtimalleri itibara alsalar da mükelleflerin bunları zaten gerçekleştiremeyeceğini müsellem kabul ederler. Bu durum, göğre dokunmaya yemin örneğinde kendini daha çok gösterir. Nitekim usûlcüler böylesi bir yemin eden kişinin yemininin hemen bozulacağına hükmederler. “Neden ölene kadar beklemiyoruz? Belki de bu ihtimali gerçekleştirir.” şeklindeki itirazı da “Ölene kadar beklesek ve kişi gerçekleştireme demek ki yeminini gerçek-

leştirmekten aciz kalmıştır. Aynı acizyet şu anda da geçerlidir. Çünkü dışarıdan bakıldığında gerçekleştirme ihtimali yoktur. O halde ölene kadar beklemenin bir anlamı yoktur.” şeklinde cevap verirler.

Usûlcülerin, halef ile hükmetmede olanaklı olgular dünyasının imkânlarından yararlanıp ilk fırsat buldukları anda yine alışılmış olgular dünyasına dönmeleri oldukça ilginçtir. Bunun arkasında yatan sebebin zahire göre hüküm verme sorumluluğu olan fıkıhçı kimlikleri olduğu söylenebilir. Zira bu ihtimalleri genelleştirmek görelî bir hukuk anlayışına sebep olabilir. Veyahut kişilere “Bekleyin! O ihtimali gerçekleştireceğim” şeklinde bir fırsat sağlayacağından onların lehine veya aleyhine hiçbir hükmün verilememesine yol açabilir. Söz gelimi katil, tanımı gereği bir insanı öldürmüş kişidir. Katilin cezası ya kısas ya da diyettir. Ancak bu teorinin imkânından her alanda yararlanmak katile “Bekleyin. Allah’ın ölüyü diriltme ihtimali var. Dolayısıyla katilliğim düşebilir” şeklinde bir kaçış imkânı sağlayabilir.

Sonuç olarak usûlcülerin âdet teorisinden ereksel/amaçsal anlamda yararlandıklarını söylemek yerinde olacaktır. Zira usûlcüler, âdet teorisine, tespit edebildiğimiz kadarıyla, vakıanın böyle olduğuna inanmaları sebebiyle değil sadece halefiyyet tanımları gereği yani kurdukları sistemdeki açığı kapatmak adına ihtiyaç duyarlar. Çünkü halef, aslın mümkün olmasıyla beraber yokluğunda gündeme gelir. İşte bu imkânı, âdet teorisinden temin eden usûlcülerin, vakıanın da böyle olduğuna itibar etmedikleri halef hükmünü hemen işletmelerinden anlaşılır. Ayrıca âdet teorisinden ereksel anlamda yararlanıp vakiaya bunu yansıtmamaları, fıkıh ve usûlünün zahire göre hüküm verme kimliğine bir zarar vermiyor gibi görünmektedir.

Vaktin son anında Müslüman olan kişi hakkında âdet teorisinin fıkıh usûlüne yansımalarını belirli usûl eserleri üzerinden incelediğimiz bu çalışmamızla ilintili olarak şu meyandaki çalışmaların/araştırmaların da yapılmasını önemsiyoruz:

1) “Âdet Teorisi’nin Ereksel Kullanımı” olarak isimlendirebileceğimiz usûlcülerin âdet teorisine yaklaşımları bütün bir usûl literatürü üzerinden çalışılabilir. Bu bağlamda örneğin bu makalenin varmış olduğu “Usûlcüler halefiyyet sistemleri gereği âdet teorisini kullanırlar” sonucu, varılacak olan bulgular ile karşılaştırılarak ya desteklenebilir veya çürütülebilir.

2) “Göğe dokunma” ve “Testideki su” ifadeleri, ıstılahî bir kavram olarak bütün bir âdet literatürü üzerinden çalışılabilir. Nitekim usûlcülerin, aslın mümkün olduğu çoğu yerde “Bunun benzeri göğe dokunma gibidir” ve aslın imkânsız olduğu yerlerde “Testideki su gibi” ifadelerini kullandıklarına rastlanır. Örneğin hür bir kadının hibe lafzıyla evlilik akdi yapması zahiren caiz değildir. Zira hibe edilmek sadece köleye ve metaya hasır. Ancak usûlcüler, bu durumu göğe dokunmaya benzetip “Bu kadının, mürted olup, dârülharbe gidip sonra esir olma ihtimali vardır.” diyerek cevaz verirler.

3) Haleflik tanımının verildiği çoğu yerde aslın imkânı ispat edilirken “Keramet yoluyla ortaya çıkabilir” şeklinde ifadelerle rastlanır. Bu bağlamda fıkıh veya usûlünde keramete göre verilen hükümler araştırılabilir. Nitekim bu türde hükümlerden birçok örneğin bulunabileceği kanaatindeyiz.

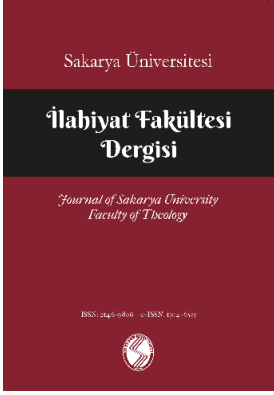
4) Yukarıda göğe dokunmaya yemin eden kişinin yemininin doğrudan bozulacağı ifadeleri geçmişti. Burada usûlcüler, dışarıdan bakıldığında kişinin bunu zaten yapamayacağını dayanak olarak ileri sürmüşlerdi. Ancak günümüzde teknolojinin ve astronominin gelişmesi ve uzaya çıkılmasıyla artık göğe çıkmak önceki gibi imkânsız yakın mümkünler arasında yer almamaktadır. Bu bağlamda fıkıhçı ve usûlcülerin dönemlerinin evren tasavvuruna göre verdikleri hükümler tespit edilip günümüz evren tasavvuru ile kıyaslanabilir ve böylece bazı fikhî hüküm değişikliklerine veya hükmü açıklarken kullanılan örneklerde bir değişime gidilmesi gerektiğine dair bir çalışma yapılabilir.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i ahkâm-ı 'adliyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1884.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf fî mâ yecibü i 'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehli bih*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Ma'ârif, 2011.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müesseetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, 1987.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Yemin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şeriketü's-Sahâfeti'l-Osmâniyye, 1890.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İkinci Basım, 2021.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Sâlih b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyh. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dîniyye, 2009.
- Çetin, Zübeyir. “Aklın Sınırı Hakkında İki Çelişik Söylem ve Çözümü -Fahreddin er-Râzî Özelinde Bir İnceleme-”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 395-420.
- Çetres, Recai. *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî Ekseninde)*. b.y.: Nizamiye Akademi Yayınları, 2023.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelam İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Demir, Osman. “Âdet Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler - 1: Metafizik*. ed. Ömer Türker. Ketebe Yayınevi, 2021.

- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik (İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed. *T'alikât 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudîyye*. nşr. Abdullah Hayced el-Kemâhî. İstanbul: Dâru Sirâc, 2020.
- Esadî, Muhammed Ubeydullah. *el-Mûcez fi usulî'l-fikh*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1990.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasen. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi'l-'itikâd*. nşr. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, Üçüncü Basım, 2016.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, Altıncı Basım, 1972.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. nşr. Nâcî Süveyd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2008.
- Hacak, Hasan. *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi (Kelâm-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Harman, Vezir. *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûli'd-dîn ve Usûlü'l-fikh İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân. *Be'yânü'l-muhtasar şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. 3 Cilt. Mekke: Câmî'atü 'Ümmü'l-Kurâ, 1986.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Karagöz, Ahmet. *İsmâil Gelenbevi'de Nefsü'l-Emr*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirün Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dumun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Korkut, Ramazan. *Fıkıh Usulü Açısından İbadetlerde Vakit*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Leknevî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn. *Fevâtihu'r-rahamût fi şerhi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Öge, Sinan. *İslam Kelâmcılarında Lütuf Teorisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Öztop, Abdullah. "Gün Yüzüne Çıkmayı Bekleyen Kıstas: İlimler Tasnifi için Mebâdi-i Aşera". III. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - II (Felsefe - Tarih)*. ed. Nuriye Kayar - Ümit Güneş. 217-229. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, 2014.

- Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*. thk. Sait Pektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, İkinci Basım, 2016.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc. *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şahin, Ünal. *İmam Züfer ve Usul Anlayışı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşafü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Refik el-Acem - Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1976.
- Yıldız, Metin. "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi". *Ma'rife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 533-551.



Âdet Teorisinin Fıkıh ve Usûlüne Yansımaları: Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği

Ahmet Karagöz

Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Kelam Ana Bilim Dalı

akaragoz@atauni.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3459-0913>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Âdet Teorisinin Fıkıh ve Usûlüne Yansımaları: Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

**Ehl-i Sünnet Perspektifinden İnanç Konularının Kesinlik
Yönünden Tasnifinin İmkânı**

*The Possibility of Classifying the Subjects of Aqīdah with regard
to Certainty from the Perspective of Ahl al-Sunnah*

Fehmi Soğukoğlu

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı –
Assoc. Dr., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Kalām.

fehmisogukoglu@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8994-630X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08/06/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

Atıf/Citation: Soğukoğlu, Fehmi. "Ehl-i Sünnet Perspektifinden İnanç Konularının Kesinlik Yönünden Tasnifinin İmkânı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 183-206. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1256294> .

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Makalede, îmanî konuların 'inanılması şart', 'inanılması gerekli', 'inanılması önerilen' ve 'inanılması serbest bırakılan' şeklinde tasnif edilip edilemeyeceği sorusu üzerine odaklanılmış, Mâtürîdî ve Eş'arî ekolleri açısından böyle bir yaklaşımın imkânı sorgulanmıştır. Çalışmada öncelikle şu iki problemin çözülmesinin gerektiği düşünülmüştür. Birincisi, şüphe barındıran bir bilgiyle (zannî) kesin bir tasdik nasıl oluşturulabilir? İkincisi ilgili ekol uleması kelâm eserlerinde doğru haberi mütevâtir olarak açıklamasına rağmen âhâd bir haberle inanç konusu inşa etmesi bir çelişki değil midir? Birinci problem için üç ayrı çözüm önerilen makalede, ikinci sorun, tevâtürün kelâmın aslî konuları için zorunlu olduğu önermesiyle çözümlenmeye çalışılmıştır. Temel inanç meselelerinde sadece kat'îyyât rol oynarken, cüz'î konularda zannî bilgi de karineler eşliğinde makbul görülebilir düşüncesi dile getirilmiştir. Bu düşünce aynı zamanda inanç konularının tasnif edilebilmesine imkân tanımaktadır. Akabinde her bir hüküm için iki örnek verilerek, bu düşüncenin pratikte ne anlam ifade ettiği belirlenmeye gayret edilmiştir. Ehl-i sünnet'le Mu'tezile arasındaki temel ihtilafli meselelerin "inanılması gerekli" kategorisinde ortaya çıktığı saptanmıştır. İnanılması önerilen meselelerde mezkûr mezhep ulemasının kendi içinde ihtilaf ettiği tespit edilmiştir. İnanılması serbest bırakılan hususlar ise hakkında olumlu-olumsuz net bir bilginin bulunmadığı inanç meselelerini içermektedir. Netice olarak Ehl-i sünnet'in ortaya koyduğu prensipler açısından inanç konularının tasnifi mümkün görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kelâm Usulü, İman, Tasdik, Haber-i Vâhid.

Abstract

Such questions that may it be essential, necessary, recommended, or free to believe in some matters will be addressed in the article. It is concluded that such an approach is possible for Mâturîdis and Ash'arîs. In the study, it was thought that the following two problems should be solved first. The first problem is how can a definitive confirmation be made with speculative information (zannî). Second, if it is a contradiction that the ulema of the relevant school construct the subject of belief with an âhâd report (khabar) even though they explain the true report as mutawâtir in the works of Kalâm? In the article, three different solutions are proposed for the first problem, and the second problem is tried to be solved with the proposition that tawâtür is compulsory for the universal or essential subjects of theology. Then, by giving two examples for each decree (hukm), it was tried to determine what this idea means in practice. It has been determined that the main controversial issues between the Ahl al-sunnah and the Mu'tazila arise in the category of wâjib to be believed. It has been determined that the scholars of the aforementioned sects fall into dispute among themselves in matters presented as sunnah to be believed. As a result, in terms of the principles set forth by the Ahl al-Sunnah, it has been deemed possible to implement 'af'âlu al-mukallafîn (deeds of those obligated) to theological issues. In our literature review, we did not come across a study solely focused on this subject before. In the introduction, information is given about the concepts of qat'îyyatu al-thubût – zanniyyatu al-thubût (definitive-speculative confirmation), qat'îyyatu al-dalâlah- zanniyyatu al-dalâlah (definitive-speculative implication), which are closely related to the subject. Then, theoretical information about the possibility of using such a classification in 'aqidah (Islamic creed) matters is presented. It can be mentioned that the concepts of faith and confirmation are important in this regard. It is expressed most of the Kalâm scholars that belief is a confirmation without a doubt. In this context, the idea of forming a belief with speculative evidence emerges as a problem. In order to get out of the contradiction, three different explanations have been introduced. First, there is no obligatory relationship between confirmation and evidence. Therefore, a certain belief can be constructed with speculative information. Second, elements of belief based on speculative evidence are metaphorically called faith. In this context, only matters that are fard to be believed should be evaluated under the concept of faith in the real sense. Third, confirmation may contain hesitation. In this case, since the matters that are essential to believe are based on definite premises, a confirmation will undoubtedly be expected. On the other hand, it may seem possible that there is hesitation in confirmation in proportion to the weakness of the evidence. It is an undisputed judgment among Kalâm scholars that knowledge on 'aqidah issues can be obtained through three methods: reason, senses, and true report. It has been stated that the true report is the mutawâtir report or the word of the prophet supported by a miracle. Since only mutawâtir

news expresses information in Kalām, it is necessary not to try to prove an āqidah issue with āhād news in theory. However, the Kalām books are full of contradictions to this decree. At this point, as a solution, it has been proposed to divide the subjects of Kalām into two as universal - partial or essential - ancillary. While only the mutawātir report plays a role in universal issues, it was expressed that āhād reports on partial issues can also be accepted with presumptions. Therefore, besides the things that are essential to be believed, the elements that are necessary, recommended, or free to be believed become acceptable. The matters that are essential to be believed are related to the essential issues of religion, such as the existence of Allah, His oneness (waḥdāniyyah), and the possibility of sending Prophets (nubuwwat). These also contain the principles that constitute the essence of religion. The matters that are necessary to be believed include the main issues that Ahl al-Sunnah disagreed with the Mu'tazila. Ru'yatullah (seeing Allah in akhirah) and life in the grave (barzakh) are among these issues. In the article, brief explanations about these issues are given. The matters that are recommended to be believed are narrations based on āhād, sahih reports. Intercession by martyrs and various emotional miracles attributed to the Prophet Muhammad (pbuh) have been evaluated in this context. The matters that are free to be believed are those for which there is no clear religious evidence. It includes matters such as the fact that man is more virtuous than the angels and the name of the angel of death (Malak al-Mawt) is Azrael. In conclusion, in terms of the principles of the Ahl al-Sunnah, it seems possible to use such a classification in the Kalām issues.

Keywords: Kalām, Kalām Methodology, Belief, Confirmation, al-Khabar al-Wāḥid.

Giriş

İslâm'ın inançla ilgili yönünü aklî ve naklî delillerle ortaya koyup muhafaza etmeyi amaçlayan kelâm ilmi, temelde usûl-i selâse olarak adlandırılan Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları, nübüvvetle ilgili bahisleri ve âhîret inancıyla alakalı konuları ele almaktadır. Mâtürîdî ve Eş'arîlere ait klasik kelâm eserleri incelendiğinde zikredilen konuların ana çerçevesi oluşturulurken kesin bilgiye dayanıldığı görülmektedir. Bununla beraber aynı konulara ait fer'î meselelerde zannî bilgiyle de temellendirme yapıldığı dikkat çekmektedir.¹ Söz gelimi sıfatlar konusunda Allah Teâlâ'nın kadîr oluşu aklî ve naklî kesin bilgiyle ispat edilirken, tekvîn sıfatı, yoruma açık delillerle ortaya konulmaktadır. Bu sebeple tekvîn sıfatıyla ilgili mezhepler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Kelâmcılar arasında ihtilaf bulunan hususların ekserisinde, meselenin kesin bir bilgiyle desteklenmediği söylenebilir. Bu durumda itikadî konular arasında kesinlik yönünden (sübût veya delâlet) farklılıklar bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki kelâm, dinin ana ilkelerini ve inanç esaslarını belirleyen bir ilim olduğu için, bilgide kesinliği diğer İslâmî ilimlere nazaran daha fazla önemsemiştir. Hatta bu bağlamda bilgi teorisi kelâm eserlerinde vesâil bağlamında ilk ele alınan konulardandır.²

1 Makalede kesin bir delile dayanmayan itikadî hususlar ve başka bir esasa bağlantılı olarak açıklanabilen ikincil meseleler fer'î olarak kabul edilmiştir. Konuyla ilgili ayrıca bk. Mustafa Ünverdi, "İslâm'da Tekfir ve Müsâmahe -Gazzâlî Örneği-", *BŞEÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2021), 443.

2 Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (İskenderiye: Dârü'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, ty.), 3; Ebû Muîn Neseî, *Tabsiratü'l-edille* (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 9.

Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıların eserleri incelendiğinde farklı kesinlik derecelerindeki birçok meselenin iç içe arz edildiği görülmektedir. Örnek olarak İmâm-ı A'zam, *el-Fıkhü'l-ekber*'de Allah Teâlâ'nın tekliği, Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi oluşu gibi İslâm'ın temel öğretilerini belirtirken, "peygamberlerden sonra en faziletli insan Hz. Ebû Bekir'dir"³ gibi daha fer'î bir konuda da yorumda bulunmaktadır. İmâm-ı A'zam'ın inanç ilkelerini kaydettiğini söyleyen Tahâvî de *el-Akîde*'de "Yeniden dirilişe inanınız" gibi dinin kat'îyyâtından olan hususları zikrettiği gibi, "Deccal'in çıkışı ve Hz. İsa'nın nüzulü gibi kıyamet alametlerinin vâkî olacağına inanınız" şeklinde, farklı kesinlik derecelerindeki delillere dayalı konuları da sunmaktadır.⁴

Bu yaklaşım yalnızca ilk dönem kelâmcılarıyla sınırlı değildir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî *Bahrü'l-kelâm*'da İsrâ hadisesi, Mi'rac'a yükseliş, peygamberlerin sayısı gibi kesinlik seviyeleri farklı olan birçok meseleyi Ehl-i sünnet'in inancı olarak aktarmaktadır.⁵ Eş'arî âlimlerin eserlerinde de benzer durumlar görülmektedir. Söz gelimi Cüveynî *el-İrşâd*'da Kur'ân'ın mucize oluşuna değindikten sonra, ayın yarılanması, Hz. Peygamber'in parmaklarından su çıkması, taşların tesbih edişinin duyulması, az yemeğin çoğalması gibi mucizelerden de bahsetmektedir.⁶ Bu örnekler, Ehl-i sünnet ulemasının cüz'î meselelerde zannî bilgiyi önemsediklerini göstermektedir.⁷

Delil olarak getirilen bir nas, kesinliği açısından değerlendirildiğinde karışımıza dört kavram çıkmaktadır. Bunlar, kat'iyetü's-sübût (sübutu kesin olan), zanniyyetü's-sübût (sübutu kesin olmayan), kat'iyetü'd-delâle (delaleti kesin olan), zanniyyetü'd-delâle (delaleti kesin olmayan) dir. Kat'iyetü's-sübût, bir bilginin bize doğru bir şekilde ulaşmış olduğunda hiçbir şüphenin olmaması durumudur.⁸ Mütevâtir haberle gelen itikadî hususlar buna örnek olarak zikredilebilir. Nitekim mütevâtir haber, yalan veya yanlış nakledilme ihtimali bulunmayacak kadar çok kişi tarafından aktarılan haberdir.⁹ Zanniyyetü's-sübût ise tevâtür derecesine ulaşmamış haberlerdir. Âhâd haber buna misal olarak kaydedilebilir.¹⁰

3 Nu'man b. Sâbit İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*, (İstanbul: İfav, 2017), 55.

4 Ebû Ca'fer Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye* (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, h. 1414), 100.

5 Ebû Muîn Nesefî, *Bahrü'l-kelâm* (Dimeşk: Dârü'l-Farfûr, 2000), 206.

6 İmâmü'l-Harameyn Ebül-Meâlî Cüveynî, *el-İrşâd* (Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1950), 353-354.

7 Nureddin İtr, "Sahih Âhâd Hadisin İtikad'da Delil Olması", *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 212; Ziya Erdiç - Habib Kartaloğlu, "Teftâzânî'ye Göre Büyük Sahabilere Dayanan Ahad Haberlerin Bilgi Değeri", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 449-450.

8 Mahmut Çınar, "Zarûrât-ı Diniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırma Merkezi, 2013), 44/138.

9 Nizâmuddîn Ahmed b. Muhammed b. İshâk Şâsî, *Usûlü Şâsî* (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1982), 272.

10 Âhâd haber konusunda daha geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vâhid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 14/352-355.

Kat'iyetü'd-delâle, bir âyet veya hadisin (nass) farklı şekillerde yorumlanma imkânının bulunmayışıdır. Zanniyetü'd-delâle ise bir nassın farklı yorumlanma ihtimalinin mevcut oluşudur.¹¹ Bu dört kavram inancın kesinlik açısından tasnifi için önemlidir.

Makale, Ehl-i sünnet perspektifinden inanç konularının kesinlik açısından tasnif edilmesinin imkânını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu yaklaşım, kelâm eserlerinde genellikle bir bütün olarak sunulan inanç meselelerinin ayrıştırılması ve tasnif edilmesi bakımından önemlidir; bu durum yukarıda arz edilen birkaç örnek ile gösterilmiştir. Ehl-i sünnet'in inancı olarak kaydedilen bazı meseleler, kat'î bir delile dayanmayıp, fer'î bir nitelikte olmasına rağmen, muhataplara inanç esaslarıyla birlikte sunulmakta, bu ise çeşitli problemleri beraberinde getirebilmektedir.

Çalışmada öncelikle itikadî konuların delilinin kesinlik derecesine göre tasnifinin imkânı değerlendirilmiştir. Akabinde inanç meseleleri 1- İnanması şart (inanç esası) 2- İnanması gerekli 3- İnanması önerilen 4- İnanması serbest bırakılan olmak üzere dört kısma ayrılmıştır. Bunlar sırasıyla makalede birer başlık altında incelenmiştir. Her birisi için iki inanç meselesi örnek olarak sunulmuştur. Örneklerde zikredilen meselelerinin tartışılması makalenin amacı olmadığından kısa bir bilgilendirmeyle yetinilmiştir.

Daha önce bu konuyu müstakil olarak ele alan klasik bir eser veya akademik bir çalışma tespit edemedim. Bununla beraber çeşitli eserlerde îmanî hususların ikiye ayrıldığı görülmektedir.¹² Bazı eserlerde ise ef'âl-i mükellefinin hükümleriyle inanç konuları arasında bağlantı kurulmuştur.¹³ Örneğin Sâbûnî "Ehl-i kible ittifâk etmiştir ki: Allah Teâlâ'ya îman farzdır. Onu inkâr ise haramdır"¹⁴ demektedir. Yine Güneş, mezheplerin iman esası olarak kabul ettikleri meselelerin kesinliğinin tartışmaya açık olduğunu vurgulayarak dolaylı olarak inanç konularının tasnif edilmesini gerektiğine atıfta bulunmuştur.¹⁵

Ayrıca haber-i vâhidin itikadî konularda delil olup olmadığı hakkında birçok güncel çalışma yapılmıştır. Söz gelimi Özşenel "İtikadî Konularda Haber-

11 Ali Cum'a, *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-Fikhiyye* (Kahire: Dârü's-selâm, 2001), 92-94.

12 İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-kubrâ* (Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2000), 1/182-183; Adnan Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslâm Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi* (İstanbul: Çıra Akademi, 2017), 155-156.

13 Abdulaziz b. Ahmed Alaaddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhi usûli'l-Bezdevî* (b.y.: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/377; İbnü'l-vezîr Muhammed b. İbrahim Kâsmî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994), 5/252; Muhammed Zâhid Kevserî, *Nazra Âbire* (Kahire: Dârü'l-cil li't-tibâ'a, 1987), 87-88.

14 Nureddin Sâbûnî, *el-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye* (Mısır: Dârü'l-meârif, 1969), 149.

15 Kamil Güneş, "İman Esasları Konusundaki Mezhep Kabulleri Üzerine", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası 2/1* (2005), 123-124.

i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı" başlığıyla yazmış olduğu makalede konuya Kevserî'nin görüşleri çerçevesinde kısmen temas etmiştir.¹⁶

1. İnanç Konularının Kesinlik Açısından Tasnifinin Teorik Çerçevesi

Arapça'da e-m-n kökü, emniyet ve emanet anlamına gelmektedir. İbn Manzûr, emniyete korkunun zıddı, emanete ise hıyanetin zıddı demektedir. İman ise küfrün zıddı olup, tasdik anlamına gelmektedir.¹⁷ Terim anlamında ise farklı görüşler ortaya çıkmıştır.¹⁸ Bu konudaki ihtilafın temelinde tasdik, ikrar ve amel kavramlarının yer aldığı söyleyebiliriz.¹⁹ Farklı tarifler yapılmışsa da Mu'tezilî düşüncede iman-amel ilişkisinin net bir şekilde kurulduğu görülmektedir. Ehl-i sünnet içerisinde imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar olarak tarif edenler bulunduğu gibi İmâm Mâtürîdî başta olmak üzere birçok Mâtürîdî ve Eş'arî ulema imanı tasdikten ibaret görmüşlerdir.²⁰ Tasdik kavramının iman tariflerinin tamamına yakınında yer aldığı söylenebilir. İman tanımlarıyla alakalı olarak konumuzu asıl ilgilendiren kısım tasdik mâtîyeti veya tasdik-şüphe ilişkisidir. Bu konuda Smith'in (1916-2000) şu sorusunun yerinde olduğu kaydedilebilir: "İman kalbin eylemiyse o zaman şu soruyu sormaya devam edeceğiz: Öyleyse tasdik nedir?"²¹

Tasdik, Arapça'da yalanın zıddı anlamında kullanılan s-d-k kökünden türemekte, bir sözü kabul etmek manasına gelmektedir.²² Sözlüklerde bu kelimeye, şüphe barındırmayan veya kesin bir delille gelen gibi ilave anlamlar yüklenmemektedir. Bununla beraber gerek Ehl-i sünnet gerekse Mu'tezile'nin kelâm eserlerinde iman hakkındaki söylemlerde, imanun şek ve şüphe içermeyeceği bilgisi zikredilmektedir. Söz gelimi, Kâdî Abdulcebbar şunları kaydeder:

16 Mehmet Özşenel, "İtikadî Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı", *Dîvân* 37/2 (2014), 178-179.

17 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1981), 3/140.

18 Ömer Aydın, *Kur'ân-ı Kerîm'de İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: İşaret, 2016), 17-24.

19 Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile İle Ehl-i Sünnet Polemiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 126.

20 Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Topkapı Nüshası)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/620-631; Neseî, *Bahrü'l-kelem*, 151-152.

21 Wilfred Cantwell Smith, "Son Dönem İslâm Tarihinde İman; Tasdik'in Anlamı", çev. Mehmet Demirtaş, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 377-378.

22 Ebû Nasr İsmâil Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lugat* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 4/1505; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 27/2417; Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Dârü'l-hidâye ve Dârü İhyâi't-turâs, 1965), 26/15.

“Bizden birinin kendi kendine: “Ben kesin müminim” demesi câiz değildir. Çünkü onun hâlinden bu anlaşılmaz. “İnşallah” ile onu kayıtlaması ise şekki gerektirici değildir. Çünkü bu lafız örfte “kesin olarak yapmayı” ifade için konulmuş bir tabirdir.”²³

İmanda istisnâ²⁴ yapılamayacağı, nitekim tasdik kelimesinin şüphe içermediği İmâm-ı A'zam tarafından dile getirildiği gibi²⁵ İmâm Mâtürîdî tarafından da savunulmuştur.²⁶ Neseî, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'e göre imanda inşallah (in şâe Allah) denmeyeceğini, kişinin şüphe duymadan “ben müminim” demesi gerektiğini belirtir.²⁷ Teftâzânî *Şerhü'l-akâidde* iman tasdik olduğunu belirttikten sonra, gelen haberi anlayarak onaylamak (iz'ân), doğrulamak manasına geldiğini aktarır.²⁸ O, kalbin tasdikini, anlayarak onaylaması, kesin yargıya varması şeklinde ifade eder.²⁹ Benzer düşünceler İmâm Eş'arî dahil olmak üzere Eş'arî ulemada da görülmektedir.³⁰

Tasdik, doğrulama anlamına gelmekte, zıddı itibarıyla düşünüldüğünde bir haberi yalanlamama manasındadır.³¹ Bir şeyi kalpten kabul etmek şeklinde düşünüldüğünde, güçlü veya zayıf bir tasdikten bahsetmek mümkündür. İman, kişide vesveselerden uzak bir durumdaysa güçlü, dış etkilere açık bir hâldeyse zayıf olarak vasedilebilir. Bu noktada iman artıp azalmasından bahsedilmektedir. İmanın artıp azalması hususu tartışmalı olsa da imanın nurunun artıp azaldığı genel kabul görmektedir. Gerçi Teftâzânî, bazı muhakkik ulemanın tasdik kendisinin de artıp azalma göstereceği düşüncesinde olduğunu belirtir. Onların, Hz. İbrahim'in iman etmiş olmakla beraber kalbinin mutmain olmasını talep etmesini³² tasdikinin artmasını istemesi şeklinde yorumladıklarını aktarır.³³ Bu görüş, ileride tekrar değinileceği gibi iman konularının tasnifi açısından kaydadeğerdir.

23 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Topkapı Nüshası)*, 2/660.

24 İmanda istisnâ ile “Ben inşallah müminim” şeklindeki bir söylem kastedilmektedir. Kişinin imanlı olduğu hususunda şüphe ifade edebilecek söylemlerden kaçınması gerektiği düşünülmektedir.

25 İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, “el-Fikhü'l-ekber”, 85-86; İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 20.

26 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 388.

27 Neseî, *Bahrü'l-keîm*, 153.

28 Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Neseîyye* (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-ezheriyye, 1988), 77.

29 Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Neseîyye*, 81.

30 Ebü'l-Hasen Eş'arî, *Risâletü Ehli's-suğr* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1413), 155; Cüveynî, *el-İrşâd*, 400.

31 Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. İlhami Güler, “Ebû Hanîfe'nin İmân Tanımının Eleştirisi”, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 202-204.

32 el-Bakara 2/260.

33 Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Neseîyye*, 81.

İmanı şüphe barındırmayan bir olgu olarak kabul ettiğimizde zannî olarak aldığımız bir haber üzerinden, içinde hiçbir şüpheye yer olmayan bir yargının oluşmasını beklemek çelişkili bir durum oluşturmaktadır. Kelâmcılar bu çelişkidenden çıkmak için doğru haberi mütevâtir haber olarak açıklamışlardır. Bu bağlamda üzerine îman bina edilebilecek haber, delâlet veya sübut açısından zan içermemelidir. Ancak yukarıda bazı örnekleri sunulduğu gibi pratikte Mâtürîdî ve Eş'arîlerin kelâm eserlerinde zannî delille ortaya konulmuş çok sayıda inanç meselesi bulunmaktadır. Bunların kesinlik açısından tasnif edilmesi, probleme bir çözüm oluşturabilir. Buna göre makalede inanç konularının, delilin kat'îlik ve zannîlik durumuna göre şu dört kademeye ayrılması önerilmiştir: 1- İnanması şart (inanç esası) 2- İnanması gerekli 3- İnanması önerilen 4- İnanması serbest bırakılan. Bu dörtlü tasnif şu şekilde açıklanabilir:

İnanılması şart olan, bir başka söylemle inanç esası diyebileceğimiz hususlar, kelâmcıların îman tanımlarıyla uyum içerisindedir. Dolayısıyla kesin bir bilgiyle ispatlanan inanç esasları üzerinde ihtilaf olması pek beklenen bir durum değildir. Ancak inanılması gerekli, önerilen veya serbest bırakılan meselelerin îman kavramıyla bağdaşması tartışmalı olacaktır. Nitekim çoklarının zihninde bir şeye inanmak ya şarttır veya inanılmaması şarttır şeklinde ikili bir tasnif ortaya çıkmaktadır. Halbuki Akpınar'ın da iddia ettiği gibi dinî birçok konuda olduğu gibi itikadî hükümlerin tasnifinde de puslu (bulanık) mantık kullanılabilir.³⁴

Yapmış olduğumuz tasnife göre inanılması gerekli hususlar, nassın sübut veya delâletinden birisinin kat'î olmaması yani zannî olması durumunu kapsamaktadır. Buna haneî ulemasının amelde vâcip gördüğü hususların inançla alakalı yönü olarak da bakılabilir. Bu kategoride yer alan inanç meselelerinin, itikad edilmesi gereken ancak aksi durumda kişiyi dinden çıkarmayan hususları barındırdığı söylenebilir. Bu yargı aşağıda örnekleri sunulacağı üzere Mâtürîdîler ve Eş'arîler tarafından isimlendirmeden kullanılmıştır. Nitekim inanmanın gerekli olduğu ancak inanmayanın dinden çıkmadığı birçok inanç konusu klasik eserlerde yoğun bir şekilde yer almaktadır. Söz gelimi Nesefî, isrâ hadisesini inkâr edenin kâfir olacağını belirttikten sonra, mirâcın kesin delillerle sâbit olmadığını aktarır.³⁵ Sâbûnî, kabir azabını reddeden Mu'tezile'den bazı âlimler olduğundan söz edip onların bid'atçı olduklarını

34 Muhammet Raşit Akpınar, "Dini Hükümlerin Tasnifinde Puslu Mantık", *VI International European Conference on Interdisciplinary Scientific Research*, ed. Mehmet Emin Kalgı (b.y.: Iksad, 2022), 7; Bulanık mantık anlayışını İslâm Hukukunda uygulandığını/uygulanmasını savunan Akpınar, Mu'tezilenin *el-Menzile beyne'l-menzileteyn* esasının bu çerçevede değerlendirilebileceğini kaydetmektedir. bk. Muhammet Raşit Akpınar, *İslâm Hukuku ve Bulanık Mantık* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 43-45.

35 Nesefî, *Bahrü'l-keîm*, 206-207.

kaydeder.³⁶ Aynı şekilde Cüveynî ve Abdulkahir Bağdadî, şefaati inkâr edenleri bid'atçı görmekte yetinir.³⁷ Eş'arî bir âlim olan İzz b. Abdisselâm, itikadî meseleleri kat'î ve zannî delille sabit olması açısından ikiye ayırır. Ona göre şefaathat, mizan ve kabir azabı gibi zannî delille sabit olan itikadî meseleleri inkâr eden kişi kâfir olmaz, ancak ölümlerini dirileceği, hesabın olacağı gibi kat'î bir delille dayanan bir konuyu reddeden kişinin küfrüne hükmedilir.³⁸ Ehl-i sünnet'in Mu'tezile ile ihtilaf ettiği meseleler daha çok bu seviyedeki tartışmalarla alakalıdır.

İnanılması önerilen şekilde sunduğumuz meseleler, meşhur olmayan âhâd bir haberle delillendirilen inançla alakalı hususları kapsamaktadır. İnanılması serbest bırakılan hususlar ise dinin herhangi bir esasına aykırı olmayıp, zayıf rivâyetlere dayanan inançlardır. Bu konulara ait örneklemeler aşağıdaki başlıklar altında sunulmuştur. Bu son iki hususa klasik eserlerde karşılık bulmanın diğerlerinden daha zor olduğu söylenebilir. Nitekim bu meseleler genelde akâid eserlerine yansımamıştır.

Buraya kadar olan kısımda Ehl-i sünnet'in çelişkiye düştüğü izlenimi veren iki durum karşımıza çıkmaktadır. Birincisi doğru haber, mütevâtir haber ise niçin kelâm eserlerinde âhâd haberlere dayanan inanç meselelerine yer verilmiştir? İkincisi, îman şüphe barındırmıyorsa zannî bir bilgi üzerinden nasıl şüphesiz bir inanç tesis edilebilir? Bu iki sorunun cevaplanması inanç meselelerinin kategorilere ayrılması açısından önemlidir.

Âhâd haberle îman tesisi hususunda şunlar kaydedilebilir: Kelâmcılar doğru haber için mütevâtir olması veya mucizeyle desteklenmiş peygamber sözü olması şartını getirmişlerdir. Ancak bunun temel îmanî meselelerle ilgili olduğu söylenebilir. Bu durumda cüz'î meselelerde âhâd haber delil olarak getirilebileceği öne sürülebilir. Söz gelimi "mucize"nin imkânı mütevâtir haberlere dayanarak ispat edilmelidir, bununla beraber Hz. Peygamber'in parmaklarından su kaynaması mucizesine inanmak için âhâd bir rivâyet yeterli görülebilir. Ancak önerilen bu çözüm, "zannî bilgiye dayanarak kesin bir inanç oluşturulabilir mi?" problemini doğurmaktadır.

Zannî bilgi üzerinden îman tesisi problemleri bir husus olsa da Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıların cüz'î meselelerdeki pratiği dikkate alınarak konuya çeşitli açıklamalar yapılabilir. Öncelikle mütevâtir olmayan bazı itikadî meseleler meşhur olduğu gerekçesiyle birçok Ehl-i sünnet kelimcisi tarafından bilgi düzeyinde kabul edildiği kaydedilmelidir. Pezdevî, Mu'tezilenin mütevâtir olmaması sebebiyle şefaathat hakkındaki haberleri reddettiğini aktardıktan sonra,

36 Nureddin Sâbûnî, *el-Kifâyetü fi'l-hidâye* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014), 372-373.

37 Cüveynî, *el-İrşâd*, 394; Abdulkahir Bağdadî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: y.y., 1928), 245.

38 İbn Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-kubrâ*, 1/183; Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslâm Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, 156.

cevap olarak şunları kaydeder: “Bu konudaki rivâyetlerden bazıları meşhurdur. Meşhur haber de bilgi sebeplerindedir. Nitekim gelen haber aklın imkânsız gördüğü bir hususa dair değildir. Şefaât, Hz. Peygamber’in faziletiyle ilişkilidir. Onun faziletini dillendirmek vaciptir. Dolayısıyla zaruri olarak böyle söylemek gerekir.”³⁹ Pezdevî benzer bir söylemi ru’yetullah meselesinde de dile getirerek şunları kaydeder: “Deriz ki, ru’yet hadisi meşhurdur. Meşhur haber, fukahâ nezdinde yaygınlık bulup kabul gören rivâyettir. Bu hadis de böyledir. Bize göre meşhur, mütevâtir gibi bilgi kaynağıdır.”⁴⁰ Benzer bir tutumu Sâbûnî dile getirerek kabir azabı hakkındaki rivâyetlerin meşhur olduğunu, meşhur haberi reddetmenin bid’at ve dalâlet olduğunu belirtir.⁴¹

Meşhur haberin, mütevâtir düzeyinde “bilgi” olarak kabul edilmesi Ehl-i sünnet açısından ru’yetullah ve şefaât gibi hususlara iman edilmesi gerektiği meselesine çözüm sunsa da, kelâm metinlerinde, sahabenin efdaliyet sırası, bazı kıyamet alametleri, peygamberlerin sayısı gibi âhâd haberlere dayanan başka konular da bulunmaktadır. Neticede Ehl-i sünnet ulemaya ait metinlerde zannî delillerle çeşitli inanç meselelerinin yer aldığı bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Zannî olan, yani doğruluğunda şüphe bulunan bir delille, şüphesiz bir tasdik in oluşmasının teklif edilmesine aşağıdaki üç husus farklı çözüm önerileri olarak sunulabilir.

Birincisi; îman, yapılan tanımlarda da zikredildiği üzere kabullenme anlamında tasdik etmek demek olup bu tasdik in oluşmasında birçok etken bulunmaktadır.⁴² Bu etkenlerden belki de en önemlisi istidlâldir. Ancak delille îman arasındaki ilişki zorunlu değildir. Bir kimse zayıf bir delil üzerinden güçlü bir inanç oluşturabileceği gibi, kesin delil bulunan bir hususa inanmayabilir. Gerçi bu tutum doğru bir inanç modeli olarak sunulamaz. Ancak vakiada zayıf gördüğümüz delil, bireyin subjektif tecrübesinde kesin hükmünde değerlendirilebilmektedir. Delil bu durumda tasdiki oluşturmaya yarayan veya tasdik in gücünü artırmaya yönelik bir argüman olmaktan ibarettir. Buna göre kişide zayıf bir delille, kesin bir inancın oluşması mümkündür. Klasik düşüncede yer alan taklîdî îman - tahkîkî îman, avamın îmanı - havasın îmanı ayrımları bu düşünceyle irtibatlandırılabilir. Gazzâlî’nin taklîdî îman veya avamın îmanı olarak isimlendirdiği îman çeşiti, güçlü bir delil olmaksızın kişinin

39 Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü’ d-dîn* (Kahire: el-Mektebetü’l-ezheriyye li’t-turâs, 2003), 166.

40 Pezdevî, *Usûlü’ d-dîn*, 88-89.

41 Sâbûnî, *el-Kifâyetü fi’l-hidâye*, 372-373.

42 Ramazan Biçer, “İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri”, *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2004), 31-32.

bir şeyi kesin olarak tasdik etmesiyle alakalıdır.⁴³ Bu düşünce fideizme⁴⁴ yol açmakla eleştirilebilir. Ancak bu yorumda, delille îman arasında bir ilişki olduğu inkâr edilmemektedir. İmanın temel umdelerinin rasyonel temellere dayanmasıyla bu düşünce arasında bir çelişkinin bulunmadığı kaydedilebilir.

İkincisi; îman kavramının sadece inanılması şart hususlarla (inanç esaslarıyla) ilgili olduğu ileri sürülebilir. Bu durumda şüphe içermeyen delillere dayanan îman, inanılması farz olan meseleleri kapsamaktadır. Bunun dışında kalan hususlar için her ne kadar îman kavramı kullanılmaktaysa da bu mecâzî bir anlam ifade etmektedir. Bir başka deyişle îman, sadece îman esasları olan hususlar hakkında kesin bir tasdik ifade ederken, inanılması gerekli, önerilen veya serbest olan durumlar için, aynı kesinlikte olmayabilir. İmanın zıddının küfür olması bu düşünceyi desteklemektedir. Nitekim îman edilmesi gereken esasların inkârı küfürdür. Kesin delile dayanmayan inanç unsurlarını reddetmenin küfür olmadığı Ehl-i sünnet'in üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Buradan yola çıkarak kesin delile dayanmayan inanç öğelerine îman denilmesinin mecâzî bir söylem olduğu kaydedilebilir.

Üçüncüsü; tasdik, kabul etme anlamı taşımakla birlikte tasdik gücü delilin gücüne göre değişim göstermektedir. Güçlü delile dayanarak tasdik eden bir kimsenin kalbine hiçbir şüphe gelmezken, zayıf delile dayanan kimsenin kalbinde tereddütler (şüphe-vesvese-vehim) oluşabilir. Bu durumda "inanması şart" hususlarla ilgili mü'min kişiden beklenen bütün tereddütlerden âzâde bir tasdik içerisinde bulunması olacaktır. Nitekim îmana sebep olan öncüller kesin delillerle sabit olmaktadır. Bununla beraber îman edilen hususu ispat eden bilginin kesinliği nispetince tasdik gücü olması beklenir. Kişi, istidlâllerle tasdikini güçlendirerek îmanını şüphelerden daha uzak hale getirebilecektir. Ayrıca îmanın artıp azalmasıyla bu düşünce arasında bir ilişki bulunmaktadır. Taftazânî'nin aktardığı, tasdik in kendisinin artıp azalacağı görüşü bu düşünceyi desteklemektedir.⁴⁵

Ehl-i sünnet ulemasının kelâm eserlerinde inanca taalluk eden meseleler delilin kesinliği açısından değerlendirildiğinde yukarıda da ifade edildiği gibi farklılık arz etmektedir. Bu farklılığın dört dereceye ayrılması teklif edilebilir. Bunlar; birincisi mütevâtir delile dayanan, ikincisi meşhur delile dayanan, üçüncüsü âhâd sahih bir habere dayanan, dördüncüsü ise âhâd zayıf bir ha-

43 Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-ma`rife, ty.), 1/120, 3/15. Bu konuda ayrıca bk. Necmettin Tan, "Kömürçünün İmanı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2018).

44 Fideizm konusunda bk. Osman Murat Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 30-34.

45 Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 81.

bere dayanan hususlardır. Dörtlü sınıflandırma Debbûsî gibi bazı Hanefî ule-masının bilgi tasnifinde de yer almaktadır.⁴⁶ Bu dörtlü sınıflandırmayı inanç konuları için şart, gerekli, önerilen ve serbest bırakılan şeklinde isimlendire-biliriz.

2. İnanılması Şart Olan Hususlar (İnanç Esasları)

İnanç esası olan hususlar bazı kelâmcılar tarafından inanılması farz veya ha-ram şeklinde de ifade edilmiştir. Farz ve haram zıt anlamlı iki kavramdır. Farz “*dinin mükelleften yapılmasını kesin ve bağlayıcı şekilde istediği fil*”⁴⁷ iken, haram “*mükelleften yapılmaması kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fil*”⁴⁸ şeklinde tarif edil-mektedir. Farz ve haram tariflerden de anlaşıldığı gibi kesin delile dayanması gerekmektedir. Bu bağlamda iki kavramın îmanî hususlarla aynı düzlemde yer aldığı söylenebilir.

İnanılması farz olan şeyler, îman esasları denilen dinî açıdan tartışmasız kabul edilmesi gereken ve inkârı küfrü gerektiren hususlardır. Bu esaslar, ke-sin aklî esaslara veya mütevâtir olarak bize ulaşmış naslardan oluşmalıdır. Dolayısıyla teorik olarak Kur’ân-ı Kerîm ve mütevâtir sünnette delâleti kat’î olarak yer alan inançla ilgili hususlar, îman esaslarıdır denilebilir. Pratikte bu esasların tamamının Kur’ân-ı Kerîm’de bulunması kitabın kuşatıcılığı bağla-mında önemlidir. İnanç esası olan hususların bazılarını şu şekilde zikredeb-i-liriz:

1. Allah Teâlâ’nın var ve bir oluşu: Bu esas aklî çıkarımlara dayanmanın yanında şu âyetin kesin hükmünde de yer almaktadır: “*De ki O Allah, birdir.*”⁴⁹ Âyetten, Allah’tan başka bir ilah olmadığı kesin bir şekilde an-laşılmaktadır.
2. Allah Teâlâ’nın mahlûkata benzemeyişi: Bu esas yine aklî çıkarımlara dayanmanın yanında şu âyetin kesin hükmünde de yer almaktadır: “*Hiçbir şey O’nun aynısı gibi değildir.*”⁵⁰, “*O’na denk hiçbir varlık olmaz.*”⁵¹ Âyetlerde Zât-ı İlâhî’nin benzeri hiçbir varlığın olmadığı net bir şekilde anlatılmış-tır.⁵²
3. Meleklerin, şeytanın ve cinlerin varlığı, kitapların indirildiği, peygam-berlerin gönderildiği, kıyametin kopacağı, insanların tekrar diriltileceği, âhirette mükâfât ve cezalandırmanın olacağı vb. hususlar Kur’ân-ı

46 Ebû Zeyd ‘Abdillâh b Muhammed b ‘Ömer b İsâ Debûsî, *Takvîmu’l-edille fi usûli’l-fıkh* (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 2001), 212.

47 İbrahim Kâfi Dönmez, “Farz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/184.

48 Ferhat Koca, “Haram”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997), 16/100.

49 el-İhlâs 112/1.

50 eş-Şûrâ 42/11.

51 el-İhlâs 112/4.

52 Fehmi Soğukoğlu, *İslâm Düşüncesinde Tenzih* (Ankara: İlahiyat, 2022), 61-71.

Kerîm'de delâleti kat'î bir şekilde zikredilmiştir. Dolayısıyla bunların kabul edilmesi îman, reddedilmesi küfürdür diyebiliriz.

İnanç esası olan hususlar kelâmcıların üzerinde ittifak ettiği bilgi teorisiyle mutâbık olduğundan bu konularda kelâmî mezhepler arasında kayda değer bir ihtilaf bulunmaz. Ancak asıl tartışmanın inanılması gerekli olan hususlarda olduğu söylenebilir.

3. İnanılması Gerekli Olan Hususlar

İnanılması gerekli olan hususlar, dinî veriler açısından kesine yakın bir şekilde ispât edilen ancak kesin olmayan inanç meseleleridir. Bunun, usûl-i fıkıhta vâcip ve tahrimen mekruhun inançla alakalı konulardaki izdüşümü olduğu söylenebilir. Nitekim vâcip “*bir fiilin yapılmasının kesin ve bağlayıcı tarzda istendiğinin*”⁵³ zannî olarak anlaşılmasıdır. Tahrimen mekruh ise “*bir fiilin yapılmasının kesin ve bağlayıcı tarzda yasaklanmasının*”⁵⁴ zannî bir delile dayanmasıdır. Vâcibin terkedilmesi veya tahrimen mekruh bir fiilin işlenmesi halinde kişi günahkâr duruma düşmektedir. İnkâr ettiğinde ise kâfir olmaz. Bu bağlamda zannî bir delille sâbit olan itikadî meselelerin amelî anlamda vâcibe karşılık geldiği söylenebilir. Ehl-i sünnet açısından; güçlü de olsa kesin bir delil olmadan ortaya konulan inanç unsurlarının inkâr edilmesi kişiyi dinden çıkarmamakta, ancak fâsık/bid'atçı/günahkâr yapmaktadır. Mâtürîdî ve Eş'arîlere ait akaîd eserlerinde makalede yapılan tasnife göre “inanılması gerekli” kategorisine giren pek çok husus bulunduğu söylenebilir. Bunların bir bakıma Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki ihtilafli meseleleri oluşturduğu kaydedilebilir. Bazıları şu şekilde zikredilebilir:

1. Ru'yetullah: Âhirette Allah Teâlâ'nın görülmesinin imkânı kelâmcılar tarafından ilk dönemlerden günümüze kadar tartışılmış bir konudur. Mu'tezile ru'yetullahı aklî ve naklî delillerle imkânsız görürken, Ehl-i sünnet aklen ve naklen câiz olduğunu kabul etmektedir.⁵⁵ Ehl-i sünnet'e göre ru'yetullahın Kur'ân ve sünnetten delilleri bulunmaktadır. Kur'ân'da “*O gün yüzler vardır ki, rablerine nazırdır*”⁵⁶ buyrulmaktadır. Bu âyet, sübûtu kat'î olsa da âhirette mü'minlerin Allah'ı görmesi hususuna zannî olarak delâlet etmektedir. Nitekim “*nâzırdır*” lafzı gör-

53 İbrahim Kâfi Dönmez, “Vâcip”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 42/410.

54 Ferhat Koca, “Mekruh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 28/581-582.

55 Selim Özarslan, “Allah'ın Görülebilmesi / Rü'yetullah Sorunu”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2001), 290-291.

56 el-Kıyâmet 75/22.

mekle açıklanabildiği gibi, beklenti içerisine girmek manasına da gelmektedir.⁵⁷ Ru'yetullah kesin olarak delâlet eden ifadeler hadis kaynaklarında yer almaktadır. Hz. Peygamber'in "Rabbini, ayın on dördünde Ay'ı gördüğünüz gibi göreceksiniz"⁵⁸ buyurduğu sahih hadis kaynaklarında zikredilmektedir. Bu rivâyetteki ifadeler, âhirette Allah Teâlâ'nın görüleceği hususunda kat'î ise de hadis mütevâtir olmayıp zanniyyetü's-subûttur.⁵⁹ Dolayısıyla ru'yet konusu Ehl-i sünnet'in değerleri açısından güçlü delillere dayanmaktaysa da kat'î değildir. Diğer taraftan, ru'yetullahı inkâr edenlerin yine bazı âyetlerden yola çıktığı kaydedilmelidir. Son tahlilde Mâtürîdî ve Eş'arî ulema meselenin zannî bir boyutu bulunduğundan ru'yetullahı inkâr edenleri tekfir etmemişler, ancak bazıları fâsık olduklarına kâil olmuşlardır.⁶⁰

2. Kabir hayatı: Öldükten sonra bedenlerin tekrar dirilmesine kadar olan sürede insan bilincinin bir şekilde devam ettiğine inanılmaktadır. Berzah veya kabir hayatı şeklinde isimlendirilen bu yaşam biçiminin varlığına dair Kur'ân ve sünnetten istidlâl edilen birçok nas bulunmaktadır. Ehl-i sünnet'in tamamı ve Mu'tezilî ulemanın bir kısmı, kabir hayatının varlığına inanmayı gerekli görmektedir. Buna mukabil yine Mu'tezile'nin bir kısmı ve Şii kelâmcılar, bazı âyetlere dayanarak kabir hayatının olmadığına kâil olmuşlardır.⁶¹ Firavun ve ehli hakkındaki şu âyetin kabir hayatının varlığına delil teşkil ettiği kabul edilmektedir: "Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar. Kıyametin kopacağı gün de: Firavun ailesini azabın en çetinine sokun (denilecek)!"⁶² Âyette geçen sabah, akşam ateşe sokulma hadisesi kabir azabı şeklinde anlaşılmıştır.⁶³ Kabir hayatının varlığıyla ilgili olarak yukarıda zikredilenin dışında on (10) dan fazla âyet bulunmaktadır.⁶⁴ Kabir azabı hakkında Kur'ân'daki net ifadelerden birisinin yukarıdaki âyet olduğu düşünülürse konu hakkında ihtilafın vukuu beklenen bir durumdur. Buna rağmen bu konudaki ihtilafın nadir olduğu kaydedilmelidir. Hadis kaynaklarında ise kabir ha-

57 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1407), 4/662.

58 Buhârî, *Mevâkîtu's-salât*, 15.

59 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 89.

60 Cüveynî, *el-İrşâd*, 183.

61 Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (Beyrut: Dârü ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1980), 480.

62 Gâfir 40/46.

63 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Topkapı Nüshası)*, 2/662; Neseî, *Bahrü'l-keîlâm*, 249-252; Cüveynî, *el-İrşâd*, 375.

64 Murat Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", *Usûl* 25 (2016), 168-186; Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 75-76.

yatının varlığına kesin olarak delâlet eden pek çok rivâyet bulunmaktadır. Bunların tevâtür derecesinde olduğu birçok âlim tarafından dile getirilmiştir.⁶⁵ Ancak buna rağmen, yanlış bir yoruma dayanarak dahi olsa âyetlerden yola çıkılarak kabir azabını inkâr eden kişinin tekfir edilmemesi gerektiği kaydedilebilir.⁶⁶ Bu durumda kabir hayatının, inanılması gerekli kategorisinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.

4. İnanılması Önerilen Hususlar

İnanılması önerilen hususlar, meşhur olmayan, âhâd sahih bir habere dayanan inanç meseleleridir. Usûl-i fıkihta amelî konularda sünnet ve tenzihen mekruh, kavramlarının bunun izdüşümü olduğu kaydedilebilir. Nitekim sünnet, “*farz yahut vâcip derecesinde olmaksızın yapılması dinen istenen fiil*”⁶⁷ ifadeleriyle tarif edilirken, tenzihen mekruh, “*şâriin kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda yapılmamasını istediği fiildir*”⁶⁸ şeklinde tanımlanır. Bu durumda sünneti terketmek veya tenzihen mekruh bir fiili işlemek, insanı âhirette cezayı hak edecek bir duruma sokmayıp, sevaptan mahrum kalmakla açıklanmaktadır. Dolayısıyla bir başka delile dayanarak sünnet olduğu düşünülen bir görüşün tercih edilmemesinin fık/bid’at gibi ithamlarla açıklanmaması gerekmektedir. Amelî konularda olduğu gibi inanç meselelerinde de şâriin bir şeye kesin olarak inanmayı emretmediği veya bir husustaki delillerin yeterli olmadığı meseleler bulunmaktadır. Akâid kitaplarında geçen bazı hususların bu kapsamda değerlendirilebileceği dile getirilebilir. Bunlardan bazılarını şu şekilde zikredebiliriz:

1. Hz. Peygamber’e isnâd edilen hissi mucizeler: Kelâmcılar mucizeyi farklı şekillerde tanımlamışlarsa da olağanüstü bir hadisenin muhaliflere meydan okuma anında peygamberlik iddiasında bulunan kimse- nin elinde ortaya çıkması tanımı genel kabul görmüştür.⁶⁹ Mucize, hidayet mucizesi ve ikrâm mucizesi olmak üzere iki kısımda incelenebilir. Bu bilgidен hareketle yukarıdaki tarifiñ birinci kısmı içerdiği söylenebilir. İkrâm mucizesi peygamberin elinde meydan okuma olmaksızın-

65 Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 66-67; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevatir* (Kahire: Dârü'l-kütübî's-selefiyye, ts.), 125-126.

66 Ebû Saîd Hâdimî, *Berîkatün Mahmûdiyye Fi Şerhi Tarîkatın Muhammediyye* (b.y.: Matbaatü'l-halebî, 1348), 1/229.

67 Ferhat Koca, “Sünnet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 38/154.

68 Koca, “Mekruh”, 582-583.

69 Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 86; Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 30/348.

zın bir olağanüstülüğün gerçekleşmesidir. Bu bağlamda ikram mucizesi kabîlinden Hz. Peygamber'in elinde birçok olağanüstü hadisenin cereyan ettiği gerek hadis kaynaklarında gerekse kelâm eserlerinde yer almaktadır. Her ne kadar Hz. Peygamber'in elinden hissî mûcize zâhir olmuştur, yargısı bazı Ehl-i sünnet ulema tarafından mütevâtir kabul edilmişse de⁷⁰ muayyen bir mûcize rivâyetinin âhâd habere dayandığı hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Söz gelimi Hz. Peygamber'in elini su kırbasına koyduğunda az miktarda suyun bereketlenerek çok kişinin aynı sudan abdest alması sahih rivâyetlerde yer almaktadır.⁷¹ Rivâyet, sahih kaynaklarda zikredilmişse de âhâd bir haberdir ve inancın özüne taalluk etmemektedir. Bu açıdan ilmî bir gerekçeyle rivâyetin kabul edilmemesi, inanılması gerekli bir itikadî hususu reddetmek gibi değerlendirilmemelidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu yönde bir mucizesinin olduğuna inanmak zorunlu değildir, ancak sahih kaynaklarda yer aldığı için inanılması önerilen hususlar arasında zikredilebilir.

2. Şehit olan kişinin âhirette şefaathçi olacağı: Şehitlik, dinî açıdan büyük övgüye sebep olan bir mertebedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah yolunda öldürülenlere ölü denilmemesi gerektiği, onların Allah Teâlâ katında diri olup rızıklandırıldıkları bildirilir.⁷² Bununla beraber şehitlere şefaath hakkı verileceğiyle ilgili bir hüküm yer almaz. Şefaath, Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette çeşitli şekillerde zikredilmektedir.⁷³ Bu âyetler ışığında Allah Teâlâ'nın izin verdiği kimselerin âhirette şefaath edebileceği anlaşılmaktadır.⁷⁴ Ehl-i sünnet ulemasının şefaathin varlığı noktasında ittifak halinde olduğu görülmektedir.⁷⁵ Bununla birlikte Hz. Peygamber'in şefaath dışında hangi sınıf insanların nasıl bir şefaathte bulunacağı hususunda net yargılar bulunmamaktadır. Şehit olan kimselere şefaath hakkı verileceği bazı hadis rivâyetlerinde yer almaktadır.⁷⁶ Şefaath konusunun aslı Kur'ân'a dayandırılarak ispat edildiğinden, meselenin fer'î bir unsurunun birkaç rivâyete dayandırılarak kabul edilmesi mümkün görülmektedir. Bu bağlamda muteber kaynaklarda zikredilen hadislerle dayanarak şehit olan kimselerin şefaath edeceğine inanmanın önerildiği söylenebilir.

70 Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 87.

71 Buhârî, "Menâkıb", 22; Müslim, "Fedâil", 4.

72 Âl-i İmrân 3/169.

73 Ahmet Ak, *Şefaath Kitabı* (İstanbul: Ensar, 2017), 64.

74 el-Bakara 2/255.

75 Cüveynî, *el-İrşâd*, 393; Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, 235-238.

76 Tirmizî, "Fedâilü'l-cihâd", 25; İbn Mâce, "Ebvâbü'l-cihâd", 16.

5. İnanılması Serbest Bırakılan Hususlar

Dinî bir esasa aykırı olmayan ve dinî açıdan da inanılması teklif edilmeyen inanç meseleleri bu kategori altında değerlendirilebilir. Usûl-i fıkhîta amelî boyutta mübah kavramı bununla ilişkilendirilebilir. Nitekim mübah, “şâriin mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiil”⁷⁷ şeklinde tanımlanmaktadır. İnançla ilgili hususlarda, bir şeye inanmakla inanmamanın dinî açıdan bir sakıncasının olmadığı durumlar bu hüküm altında değerlendirilebilir. İtikatla ilgili meseleler genelde inanılması gerekli unsurları içerdiğinden inanılması şart, inanılması gerekli ve inanılması önerilen kısımda yer almaktadır. Dini açıdan inanıp inanmamanın serbest bırakıldığı meseleler bulunabilir mi? sorusu ise ayrı bir tartışma konusudur. Nitekim bazı usulcüler delili olmayan bir ibadetin yapılabilmesi konusunda dahi aslolanın tahrim olduğuna hükmetmiştir ki bu durumda inançla ilgili meselelerde asıl olanın duraklama olması gerekmektedir.⁷⁸ Diğer taraftan bunun inanca ait ana unsurlar için geçerli olduğu, cüz’î meseleleri kapsamadığı dile getirilebilir. Bununla birlikte inanca konu olabilecek, müspet - menfî delil gelmeyen veya müspet-menfî bilgiler arasında bir tarafın ağırlık kazanmadığı birçok konu bulunmaktadır. Bunlar genelde inancın temel unsurları olmayıp fer’î meselelere taalluk eden hususlardır. Aşağıdaki meseleleri bunlar arasında zikredebiliriz:

1. Melekü'l-mevtin adının Azrâil olduğuna inanmak: Meleklerin varlığına inanılması, Kur’ân-ı Kerîm’de kat’î bir biçimde zikredilmektedir.⁷⁹ Kur’ân’da meleklerin çeşitli sıfatları zikredildiği gibi Cebrâil ve Mikâil isimleri de yer almaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla bu isimlerde melekler olduğuna inanmak şarttır denilebilir. İsrâfil ismi ise âhâd rivâyetlerde yer aldığından⁸¹ bu isimde bir meleğin olduğuna inanmak, “inanılması gerekli” veya “inanılması önerilen” kategorisinde değerlendirilebilir.⁸² Kur’ân-ı Kerîm’de “Ölüm meleği”⁸³ ifadesi geçmekle birlikte Azrâil adı zikredilmemektedir. Aynı şekilde meşhur sahih hadis kaynaklarında da bu isme rastlanmamaktadır. Bununla beraber sahihliği tartışılacak çeşitli hadis rivâyetlerinde ve diğer dinlere ait kaynaklarda Azrâil

77 İbrahim Kâfi Dönmez, “Mubah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 30/339-340.

78 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû’ü'l-Fetâvâ* (Medine: Mucemmu Melik Fehd, 1995), 29/17.

79 el-Bakara 2/285.

80 el-Bakara 2/98.

81 Ebû Muhammed Abdullah Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî* (Suudî Arabistan: Dâru’l-muğnî, 2000), 2/845.

82 İsrâfil adında bir meleğin bulunduğu; Buhârî ve Müslim başta olmak üzere birçok sahih hadis kaynağında zikredilmektedir. İlgili rivâyetlerin meşhur düzeyde kabul edilebilme imkânı ayrı bir çalışma konusudur. Dolayısıyla İsrâfil adında bir meleğin var olduğuna inanmanın hangi kategoride yer alması gerektiğiyle ilgili net bir görüş bildirilmemiştir. Rivâyetlerle ilgili bk. Buhârî, “Tefsîr”, 8; Müslim, *Salâtu’l-musâfirîn*, 200.

83 es-Secde 32/11.

ismi geçmektedir.⁸⁴ Bu bilgilerden yola çıkarak ölüm meleğine Azrâil denilip denilmemesi hususunda dinen bağlayıcı bir hüküm bulunmadığı kaydedilebilir. Dolayısıyla ölüm meleğinin adının Azrâil olduğuna inanmak, “inanılması serbest” kategorisinde değerlendirilebilir.

2. İnsan - melek arasındaki üstünlük: Efdaliyet konusu dini metinlerde kişi merkezli olmaktan ziyade, takvâ gibi soyut bir mefhuma bağlanmıştır. Allah Teâlâ “Sizin Allah katında en hayırlı olanınız en takvâ olanınızdır”⁸⁵ buyurmaktadır. Bununla beraber bazı naslardan hareket ederek insanların veya meleklerin daha üstün olduğuna inanılmaktadır.⁸⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de insanın yüceltildiği⁸⁷, en güzel biçimde yaratıldığı⁸⁸, meleklerin Hz. Âdem’e secde ettiği⁸⁹ hususları bildirilmektedir. Bu âyetler Allah Teâlâ’nın yarattığı en üstün mahlûkun insan olduğu izlenimini vermektedir. Ancak diğer taraftan, meleklerin Allah Teâlâ’ya isyan etmeyen kullar oldukları⁹⁰, gece gündüz tesbih ettikleri⁹¹, mü’minler için istiğfarda buldukları⁹², peygamberin kendilerinin bir melek olmadığını söylemesi⁹³, meleklerin faziletine delâlet eden hususlardandır.

İnsanla melek cinsleri arasındaki üstünlüğe dair naslarda açık bir hüküm bulunmadığı görülmektedir. Konu, mezhepler arasında ihtilafli olduğu gibi Ehl-i sünnet içerisinde de farklı görüşler bulunmaktadır. Söz gelimi Pezdevî insanlardan olan peygamberleri meleklerden üstün görürken; Râzî, mukarreb meleklerin üstünlüğüne kâil olmuştur.⁹⁴ Bu konuda açık bir delil bulunmadığı, dolayısıyla iki görüşten birisine inanmanın serbest olduğu dile getirilebilir.

Sonuç

Ehl-i Sünnet’in itikadî konuları, inkârı küfür kabul edilenler ve edilmeyenler şeklinde iki kategoriye ayırdığı gözlemlenmiştir. Bu kategorilerin belirlenmesi, itikadî konuyu ispat eden bilginin kesinliğine dayanmaktadır. İnkârı

84 Ebû Muhammed Abdullah Ebu’ş-Şeyh el-İsbehânî, *el-Azame* (Riyad: Dârü'l-âsime, h. 1408), 3/848.

85 el-Hucûrât, 49/13.

86 Fehmi Soğukoğlu, “Mâtürîdî’nin Te’vilât’ı Çerçevesinde Kur’ân’da Varlık Türleri Arasındaki Üstünlük Meselesi”, *Kilitbahir* 20 (2022), 66-67.

87 el-İsrâ 17/70.

88 et-Tîn 95/4.

89 el-Hicr 15/30.

90 et-Tahrîm 66/6.

91 el-Enbiyâ 21/20.

92 Gâfir 40/7.

93 el-En`âm 6/50.

94 Fahreddin Râzî, *el-Erbâin fi usûli’-d-dîn* (Kahire: Mektebetü'l-kulliyâtîl-ezheriyye, 1986), 2/177,189.

küfür kabul edilenler dinin aslına taalluk eden mütevâtir haberle sâbit olmuş esaslardır. Diğeri ise dinin aslına taalluk etmeyen veya zannî rivâyetle temellendirilen inanç konularıdır. Ancak klasik eserlerde inanç konularının herhangi bir tasnif yapılmaksızın serdedildiği görülmektedir. Makalede inanca ait konuların dörtlü bir sınıflandırmayla daha kapsayıcı bir biçimde ele alınabileceği öne sürülmüştür: Bunlar; inanması şart, inanması gerekli, inanması önerilen ve inanması serbest bırakılan hususlardır. Bunun sebebi, itikadi konuların temellendirilmesinde mütevâtir ve meşhur bilginin yanı sıra, sahih haberlerde yer alan âhâd bilgiye de yer verilmesidir. Mütevâtir, meşhur ve âhâdın yanı sıra, inanıp inanılmamasının dinen bir sakıncası olmayan konular da bulunmaktadır. Bu düşünceden yola çıkarak makalede itikadî konuları dörtlü sınıflandırmanın uygun olacağı teklif edilmiştir.

İslâm düşünce tarihinde îmanın tarifi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ehl-i sünnet, kelimenin sözlük anlamını da dikkate alarak îmanın tasdikten ibaret olduğunu savunmuştur. İmanın tarifi ve tasdik doğası üzerine farklı görüşler bulunmakla birlikte, tasdik - bilgi ilişkisi üzerinde daha fazla araştırma yapılması gerektiği anlaşılmıştır.

Ehl-i sünnet düşüncesinde tasdik şüphe içermediği kaydedilmesine rağmen, inanç konularında, mütevâtir olmayan rivâyetlere de yer verilmesi, bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemde çıkmak için bazı kelâmcıların meşhur haberi de mütevâtir gibi kabul ettiği tespit edilmiştir. Ancak âhâd haberlerin de yer yer akâid meselelerini temellendirmede kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda bu açıklama yeterli görülmemektedir.

Makalede bu sorun üç çözüm önerisiyle ele alınmıştır. Buna göre, ilk öneri bilgi ve tasdik arasında zorunlu bir ilişki olmadığını yönündedir. İkincide; kesin bilgiye dayanmayan itikadî meseleler için îman kavramının kullanılmasında gerektiği söylenmiştir. Üçüncü öneri ise tasdik derecelendirilebileceğini savunmaktadır. Bu görüşler çerçevesinde, makalede önerilen dörtlü tasnif yapılabileceği kaydedilebilir.

Bu durumda hangi inanç öğelerinin şart, hangilerinin gerekli, önerilen veya serbest olduğunun tespit edilmesi gerekecektir. Aslında yukarıda da ifade edildiği gibi kelâm literatüründe isimlendirme olmaksızın ikili tasnif bulunmaktadır. Nitekim inkârı küfür, inkârı fık ve benzerî ifadeler açıkça dile getirilmese de bu düşünceden doğan bir söylemdir.

İman edilmesi şart olan şeyler kelâmcılar tarafından belirlenen üç bilgi yoluyla tespit edilen hususların tamamıdır. Dolayısıyla âhâd habere dayanan hiçbir mesele bu seviyede değerlendirilemez. Bu düzeyde yer alan bütün inanç konularına şek ve şüphesiz inanılması şarttır.

İnanılması gerekli olan şeyler; güçlü delillere dayanmakla birlikte bu deliller az da olsa başka bir ihtimali de barındırmaktadır. Ehl-i sünnet'le Mu'te-

zile arasındaki temel ihtilaflar bu düzlemde ortaya çıkmaktadır. Nitekim gereklilikten daha alt bir seviyede yer alan hükümler inanç problemi oluşturacak düzeyde görülmeyebilir. Makalede zikredilen inanılması gerekli olduğu düşünülen, ru'yetullah ve kabir azabı konularında Ehl-i sünnet, delâleti zannî âyetlere dayanmaktadır. İlgili âyetler ayrıca delâleti kat'î olan mütevâtire yakın (meşhur) hadislerle desteklenmektedir. Bu tür inanç meselelerinin reddedilmesi, birçok Ehl-i sünnet ulema tarafından, bid'at, dalâlet veya fısk gibi kelimelerle vafedilmiştir.

İnanılması önerilen şeyler, âhâd haberlere dayanarak oluşan inançlardır. Bu seviyedeki ihtilafların, Ehl-i sünnet'in kendi içerisinde de bulunduğu görülmektedir. Genelde farklı bir delil veya usûl ayrışmasından dolayı oluşan bu tür ihtilafların varlığı beklenen bir durumdur. Amelî boyutta Hanefî-Şâfi mezhepleri arasındaki fikhî ihtilaflar da benzer bir niteliğe sahiptir. Ehl-i sünnet perspektifinden bakıldığında, inanılması önerilen hususlardaki ihtilaflar sebebiyle, muhâlif düşüncedeki kimseleri fâsıklıkla nitelemenin doğru olmayacağı kaydedilmelidir.

İnanılması veya inanılmaması serbest bırakılan şeyler zayıf delillerle sabit olan inanç konularını kapsamaktadır. Bu tür konular dinin ana meseleleriyle alakalı olmayıp, fer'î bir niteliğe sahiptir ve herhangi bir inanç esasıyla çelişmemektedir. Aynı düzeyde iki delilin varlığı durumunda herhangi birisini tercih edip içeriğine inanmak kişisel bir tercihten ibaret olacaktır.

İtikadî konular yukarıda olduğu şekliyle tasnif edildiğinde en çok tartışmayı barındıran hükmün, inanılması gerekli hususlarda olduğu anlaşılmaktadır. İnanç konularından bazıları mütevâtir olduğu tartışmalı hadislerle ispat olunabilmektedir. Muhâlif olanlar, aynı konuda Kur'ân'dan bir yoruma dayanarak farklı bir inanca yönelebilmektedir. Böyle bir durumda kişinin tekfîr edilemeyeceği kaydedilebilir.

Akâid eserlerinde inanç konuları aktarılırken inanılması şart olan meselelerle, daha alt kategoride yer alan hususlar bir ayırım yapılmadan topluca zikredilmektedir. Makalede önerilen derecelendirme dikkate alınarak itikadî meselelerin tasnif edilmesi mümkündür. Ancak sunulan örneklerin tasnifteki yeri tartışmaya açıktır.

Kaynakça

- Ak, Ahmet. *Şefaat Kitabı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Akpınar, Muhammet Raşit. *İslâm Hukuku ve Bulanık Mantık*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Akpınar, Muhammet Raşit. "Dini Hükümlerin Tasnifinde Puslu Mantık". *VI International European Conference on Interdisciplinary Scientific Research*. ed. Mehmet Emin Kalgı. 1-12 (b.y.: Iksad, 2022).
- Alaaddin el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhi Usûli'l-Bezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Algül, Adnan. *İzzüddîn b. Abdüsselam'ın İslâm Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*. İstanbul: Çıra Akademi, 2017.
- Aydın, Ömer. *Kur'ân-ı Kerîm'de İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdadî, Abdulkahir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: y.y., 1928.
- Biçer, Ramazan. "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri". *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2004), 17-34.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/348-351. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Cevheri, Ebû Nasr İsmâîl. *es-Sihâh tâcü'l-lugat*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Cum'a, Ali. *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-Fıkhiyye*. Kahire: Dârü's-selâm, 2001.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebül-Meâlî. *el-İrşâd*. Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1950.
- Çınar, Mahmut. "Zarûrât-ı Dîniyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/138. İstanbul: TDV İslâm Araştırma Merkezi, 2013.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Sünenü'd-Dârimî*. 4 Cilt. Suudî Arabistan: Dârü'l-muğnî, 2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdillâh b Muhammed b 'Ömer b İsâ. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Deniz, Osman Murat. *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Farz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/184. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Vâcip". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/410-414. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mubah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/339-343. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Ebu's-Şeyh el-İsbehânî, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Azame*. 5 Cilt. Riyad: Dârü'l-âsime, h. 1408.
- Erdinç, Ziya - Kartaloğlu, Habib. "Teftâzânî'ye Göre Büyük Sahabilere Dayanan Ahad Haberlerin Bilgi Değeri". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*. 443-461. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. Beyrut: Dârü İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1980.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Risâletü Ehli's-suğr*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1413.
- Gazzâlî, Hucetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.
- Güler, İlhami. "Ebû Hanîfe'nin İmân Tanımının Eleştirisi". *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*. ed. İbrahim Hatiboğlu. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.

- Güneş, Kamil. "İman Esasları Konusundaki Mezhep Kabulleri Üzerine". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 2/1 (2005), 122-172.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Berikatün Mahmûdiyye fi şerhi Tarikatın Muhammediyye*. 4 Cilt. b.y.: Matbaatü'l-halebî, 1348.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *el-Kavâidü'l-kübrâ*. 2 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dârü'l-maârif, 1981.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Mecmû'ü'l-Fetâvâ*. Medine: Mucemmu Melik Fehd, 1995.
- İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. "el-Fıkhü'l-ekber". *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*. İstanbul: İFAV, 2017.
- İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. "el-Âlim ve'l-müte'allim". *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*. İstanbul: İFAV, 2017.
- Itr, Nureddin. "Sahih Âhâd Hadisin İtikad'da Delil Olması". *Sünnetin Dindeki Yeri*. 205-220. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Topkapı Nüshası)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâsımî, İbnü'l-vezîr Muhammed b. İbrahim. *el-Avâsim ve'l-kavâsim*. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- Kaya, Murat. "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi". *Usûl* 25 (2016), 159-204.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*. Kahire: Dârü'l-kütübi's-selefiyye, ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Nazra Âbire*. Kahire: Dârü'l-cil li't-tibâ'a, 1987.
- Koca, Ferhat. "Haram". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/100-104. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Koca, Ferhat. "Mekruh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/581-583. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Koca, Ferhat. "Sünnet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/154-155. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. İskenderiye: Dârü'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, ty.
- Nesefî, Ebû Muîn. *Tabsiratü'l-edille*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebû Muîn. *Bahrü'l-keîlâm*. Dimeşk: Dârü'l-Farfûr, 2000.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 121-146. <https://doi.org/10.17120/omuifd.84385>
- Özarslan, Selim. "Allah'ın Görülebilmesi / Rü'yetullah Sorunu". *Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2001), 275-293.
- Özşenel, Mehmet. "İtikadî Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı". *Dîvân* 37/2 (2014), 169-187.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2003.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*. Kahire: Mektebetü'l-kulliyâtî'l-ezheriyye, 1986.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye*. Mısır: Dârü'l-meârif, 1969.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014.

- Smith, Wilfred Cantwell. "Son Dönem İslâm Tarihinde İman; Tasdik'in Anlamı". çev. Mehmet Demirtaş. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 375-411.
- Soğukoğlu, Fehmi. *İslâm Düşüncesinde Tenzih*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Soğukoğlu, Fehmi. "Mâtürîdî'nin Te'vîlât'ı Çerçevesinde Kur'ân'da Varlık Türleri Arasındaki Üstünlük Meselesi". *Kilitbahır* 20 (2022), 53-69. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6350526>
- Şâşî, Nizâmuddîn Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlü Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1982.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *el-Akâidetü't-Tahâviyye*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1414.
- Tan, Necmettin. "Kömürçünün İmanı". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2018), 625-637.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-ezheriyye, 1988.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.
- Ünverdi, Mustafa. "İslâm'da Tekfir ve Müsâmaha -Gazzâlî Örneği-". *BŞEÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2021), 441-449.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber-i Vâhid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/352-355. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-hidâye ve Dârü İhyâi't-turâs, 1965.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1407.



Ehl-i Sünnet Perspektifinden İnanç Konularının Kesinlik Yönünden Tasnifinin İmkânı

Fehmi Soğukoğlu

Gaziantep Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Kelam Ana Bilim Dalı

fehmisogukoglu@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8994-630X>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkısı

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Ehl-i Sünnet Perspektifinden İnanç Konularının Kesinlik Yönünden Tasnifinin İmkânı” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

19. ve 20. Yüzyıl Kahire'sinde Telfike Dair Yeni Arayışlar

New Searches for Talfiq in 19th and 20th Century Cairo

Burak Ergin

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana
Bilim Dalı – Ph.D. Candidate, Istanbul University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law.

burakergin068@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8860-6741>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 08/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05/06/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

Atıf/Citation: Ergin, Burak. "19. ve 20. Yüzyıl Kahire'sinde Telfike Dair Yeni Arayışlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 207-235.
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.1249098>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde telif meselesini ele alan birçok kitap ile risale kaleme alınmış ve pek çok fetva verilmiştir. 17.-18. yüzyılları arasında ulemanın çoğunluğu telifke karşı olmasına rağmen bu kuvvetli muhalefet 19. yüzyılın son çeyreğinde kırılmış, bu dönemde yaşayan âlimlerin bir kısmı telifkin caiz olduğunu savunmuşlardır. Buna karşın telifke karşı çıkan fakihler de vardır. Telifki kabul etmeyen fakihlerin bu konudaki temel referanslarından birisi önceki asırlardaki telif karşıtı âlimlerin görüşleridir. Bu yarım asırlık dönemde telif tartışmalarının temel sebeplerinden birisi fıkıhın kanunlaştırılmasında telifkten yararlanıp yararlanılamayacağıdır. Nitekim Mecelle'nin hazırlanış süreci ve tadilinde telif konusu gündeme geldiği gibi aile hukukuna dair hazırlanan kanun taslaklarında da bu konu tartışılmıştır. Özellikle Elmalılı Hamdi gibi bazı âlimler Batıdan kanunlar alınması yerine fıkıh geleneği içerisine kalarak telif yapılması suretiyle yeni kanunların yapılabileceğini ifade etmiştir. Telifke ilgili bu tartışmalar İstanbul'da yapıldığı gibi Şam ve Kahire gibi İslam dünyasının diğer önemli merkezlerinde de cereyan etmiştir. Bu çalışmamızda 19. yüzyılın son çeyreği ile 20 yüzyılın ilk çeyreği arasında Kahire'de cereyan eden telif tartışmaları ele alınacaktır. Zira Kahire'de telifke ilgili eserler telif edildiği gibi fetvalar verilmiş ve dönemin önde gelen fakihleri bu konuyu farklı açılardan irdelemişlerdir. Makalenin temel amacı 17.-18. yüzyılları arasında telifke karşı çok güçlü bir muhalefet olmasına rağmen bu muhalefetin kırılmasının ardındaki temel sebebi irdelemektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Telif, Kahire, 19.-20. Yüzyıl, Kanunlaştırma.

Abstract

In the last quarter of the 19th century and the first quarter of the 20th century, many books and treatises dealing with talfiq were written, and many fatwās were issued in parallel. Although the majority of the scholars were against talfiq between the 17-18th centuries, this strong opposition was broken in the last quarter of the 19th century, and some of the scholars living in this period argued that talfiq was permissible. On the other hand, there are also jurists who opposed to talfiq. One of the main references of the jurists who do not accept talfiq on this subject is the views of scholars who are against talfiq in previous centuries. In this half-century period, one of the main reasons for the discussions about talfiq is whether or not one can benefit from it in the codification of Islamic Law. Indeed, the issue of copyright was brought to the agenda during the preparation process, and amendment of Majalla, and this issue was discussed in the draft laws prepared on family law. Especially some prominent scholars of the period, such as Elmalılı Hamdi Efendi, stated that new laws could be made by making talfiq by staying within the tradition of fiqh instead of taking laws from the West. Likewise, in a document criticising Majalla, it was emphasized that talfiq should be used. These discussions about talfiq took place in Istanbul as well as in other important centres of the Islamic world, such as Damascus and Cairo.

The city this article will focus on is Cairo. Because in Cairo, the works related to talfiq were given fatwās, and the leading jurists of the period examined this issue from different angles. Inbābī, who was the sheikh of Azhar, touches on the subject of talfiq in his treatise, which he wrote on a question asked about imitation (*taqlīd*), and opposed it. Similarly, one of his students, Halīcī in the second part of her work, in which he examines the provision of tattooing, examines in depth the issues such as talfiq and its related issues of school boundary-crossing (*intiḳāl*) and pragmatic eclecticism (*tatabbu' al-rukhas*) Halīcī is against talfiq like his teacher Inbābī. He justified his point of view by mentioning the views expressed against talfiq between the 16-18th centuries. In particular, he emphasized that the majority of schools are against talfiq. He emphasizes that Haytamī stated that talfiq is invalid with consensus (*ijmā*) and that he does not respect the viewpoints of scholars who express an opinion that talfiq is permissible on this issue. Another student of Inbābī, Husaynī, wrote a treatise on imitation, and in this treatise, he dealt with talfiq and its related issues. Husaynī, unlike his teacher Inbābī, has a positive view of talfiq. Husaynī states in his treatise that he will deal with the issue of talfiq from a procedural point of view and does not agree with the claims that talfiq is invalid by consensus. He gives the views of the Emir Sultan about the permission of that talfiq as a reference. Likewise, Muhammad Bahīt, who was among the students of Inbābī and who was the sheikh of Azhar, gives a fatwā regarding the permissibility of talfiq. According to him, as long as it is not contrary to consensus (*ijmā*), it is

permissible to act according to the decree obtained by talfiq. He mentions the views of scholars such as Tarsūsī, Amīr Bādshāh who have a positive view of talfiq.

Apart from İnbābī's students, there are many jurists such as Rashīd Redā, Muhammad Mahdī, Shafshāwanī who make evaluations about talfiq. Rashīd Redā deals with the issue of talfiq in his fatwās and the treatise he wrote about imitation and defended the permissibility of talfiq. Likewise, Shafshāwanī who Mālikī jurist, gave a positive fatwā to the talfiq and justified his fatwā with necessity. Hanafī jurist Muhammad Mahdī, who was the sheikh of Azhar, wrote a treatise on talfiq. He also mentions the subject of talfiq in one of her fatwās. He states in his fatwā that talfiq is invalid. In this study, the copyright debates that took place in Cairo between the last quarter of the 19th century and the first quarter of the 20th century will be discussed. The main purpose of the article is to examine the fact that although there was a very strong opposition to talfiq between the 17th and 18th centuries, this opposition was broken and the main reason behind it.

Keywords: İslamic Jurisprudence, Talfiq, Cairo, 19th and 20th Century, Codification.

Giriş*

Memlûkler döneminde yargı ve iftâda dört mezhep uygulamasına geçilmesiyle birlikte mezhepler arasında intikal eden kişilerin amellerinin telfikle sonuçlanmaması şart koşulmuştur. Bu dönemde ulemanın çoğunluğu telfike karşıdır.¹ İlerleyen yüzyıllarda Osmanlı devletinin hâkimiyetine geçen bu topraklardaki ulemanın mezkûr tavrı sürdürmesinin yanı sıra bir kısım Hanefî âlim telfik meselesine olumlu yaklaşmıştır. Nitekim İbnü'ş-Şelebî (ö. 947/1540), İbn Nüceym (ö. 970/1563), Emîr Pâdişah (ö. 987/1579) gibi bazı Hanefîler telfike cevaz vermişlerdir.² Bu yüzyılda Hanefî mezhebi içerisinde telfike olumlu yaklaşan âlimler olmasına karşın dönemin önde gelen Şâfiî fakihleri telfikle elde edilen hükümlerin batıl olduğunu ifade ederler. Zira Remlî (ö. 957/1550), Heytemî (ö. 974/1567), İbn Ziyâd (ö. 975/1568) gibi pek çok Şâfiî âlim telfike karşı çıkar.³

* Makalemi okuyarak katkıda bulunan Dr. Abdurrahman Bulut ve Mahmut Taşçı'ya teşekkür ederim.

1 Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İmâd b. Muhammed Akfehî İbnü'l-İmâd, *Tevkîfî'l-hükkâm, alâ kavâmidi'l-ahkâm*, thk. Nusayr Hıdır Süleyman eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 435-436; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah, *Mucebâtü'l-ahkâm ve vâkı'âtü'l-eyyâm*, thk. Muhammed Suûd el-Maînî (Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1983), 246.

2 Ahmed b. Yunus b. Muhammed es-Suûdî İbnü'ş-Şelebî, *Fetâvâ İbni'ş-Şelebî*, thk. İmâd b. Muhammed b. Nayif el-Cenâbî el-Kahtânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1439/2018), 288; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısrî Hanefî İbn Nüceym, *Resâilü İbn Nüceym el-iktisadiyye = er-Resâilü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Ahmed es-Serrâc- Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1420-1421/1998-1999), 346; Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî el-maruf bi-Emîr Pâdişah, *Teysîrû't-Tahrîr şerhi al'a kitâbi't-Tahrîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1435/2014), 2/1463-1465.

3 Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Fetâvâ'r-Remlî* (b.y.: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 4/389-390; Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer Heytemî, *el-Fetâvâ'l-kübra'l-fikhiyye*, zabt ve tashih; Abdullatif Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018), 75-76; Abdurrahman Abdurrahman b. Hüseyin, *Gâyetü telhîşi'l-murâd min fetâvâ İbn Ziyâd* (b.y.: el-Musdir: eş-Şâmiletü'z-zehabiyye, ts.) 244.

16. yüzyıl Osmanlı Kahire'sinde telfike olumlu bakan bazı Hanefî fakihleri olsa da 17. ve 18. yüzyıllarda telfike karşı çıkan birçok âlimin olduğu müşahede edilir. Nitekim Hanefî mezhebinin fıkıh eserlerinde telfikin butlanına dair icmâ olduğunun ifade edilmesi bu muhalefetin ne denli güçlü olduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁴ Diğer taraftan bu yüzyıllarda Şâfiî mezhebi içerisinde telfike karşı olumsuz yaklaşım devam etmektedir.⁵

17. ve 18. yüzyılda telfike karşı olan ulema arasındaki güçlü muhalefete rağmen özellikle 19. yüzyılın son çeyreğinde telfik meselesinin canlı bir tartışma konusu hâline geldiği, bu muhalefetin kırıldığı, İslam dünyasının farklı yerlerinde bulunan birçok âlimin telfik meselesine olumlu yaklaştığı görülür. Nitekim İstanbul, Kahire, Şam gibi ilim merkezlerinde telfikin caiz olduğunu farklı mezheplere mensup birçok âlim dillendirmeye başlamıştır. Telif edilen kitap, risale, makale ve verilen fetvalarda telfikin cevazı ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca kanunlaştırma çalışmalarında da telfik konusu gündeme gelmiştir.

Telfike ilgili modern dönemde pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda telfike dair gerek klasik dönemdeki gerekse modern dönemdeki âlimlerin görüşleri ele alınmıştır. Bu çalışmalar literatüre telfikin hükmü bağlamında katkı sağlamışlardır.⁶ Ancak bu çalışmalarda telfik konusu genel bir biçimde ele alınmış bölgesel olarak incelenmemiştir. Ayrıca klasik dönem ile modern dönemdeki tartışmalarda nasıl bir değişim ve farklılığın olduğu üzerine durulmamıştır. Nitekim bu çalışmanın önemli tespitlerinden birisi 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde 17-18. yüzyıllar arasında telfike karşı olumsuz kanaatin kırıldığı ve telfik taraftarı âlimlerin arttığı hususudur.

4 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/75; Burhânüddîn İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed Pîrîzâde, *Mecmûa'tu resâili Pîrîzâde: el-Keşf ve't-tedkîk li-Şerhi Ğâyeti't-tahkîk fi men'i't-telfîk*, thk Hasan Özer - Mustafa Ateş (İstanbul: Dâru'l-İlm, 2022), 108; Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî en-Nâblusî el-Hanefî, *Hulâsatü't-tahkîk fi beyâni hükmî't-taklîd ve't-telfîk*, thk. Ziyâü'l-Hakk Ebû Bekir Mustafa Cûra (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2016), 27. Ayrıca 17. yüzyıldaki telfikin butlanına dair icmâ iddialarının değerlendirilmesi için bk. Hazrecî, *Fethu'l-mecîd bi-ahkâmî't-taklîd*, 94-106.

5 Hazrecî, *Fethu'l-mecîd*, 94-106; Ebû'l-Mekârim Şemsüddîn Muhammed b. Sâlim b. Ahmed Hifnî, *Risâle tete'allak bi't-taklîd fi'l-fürû' fi usûli'l-fıkh* (Paris: Bibliothèque nationale de France Arabe, 817), 1b.

6 İsmâil Köksal, "Osmanlı Devleti'nde Resmi-Gayri Resmi Fıkhi Mezhepler ve Telfik", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3-4 (1999), 328; Gâzî b. Mürşid b. Halef el-Uteybî, "et-Telfik beyne'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye ve Alâkatuhu bi-Teyşîri'l-Fetvâ", 19-24; Sayit Tahirov, "İslam Hukukunda Telfik, Çeşitleri ve Hükmü", *Yeni Türkiye Dergisi* 98 (2017), 469-485. Demirtaş, Emrah - İbrahim Sızgen, "İslam Hukukunda Telfik Nazariyesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 535-567.

Bu makale Mısır Kahire'sinde telfikle ilgili yapılan tartışmaları ele almayı hedeflemektedir. İstanbul, Şam gibi İslam dünyasının diğer önemli ilim merkezlerinde telfike dair cereyan eden tartışmalar bu çalışmanın hacmini açacak niteliktedir. Çalışmanın temel hedefi 17. ve 18. yüzyılları arasında telfike dair güçlü bir muhalefet olmasına rağmen 19. yüzyılda bunun kırıldığı ve telfik taraftarı âlimlerin arttığını göstermektir. Dolayısıyla çalışmanın asıl yoğunlaşacağı husus Kahire'de cereyan eden 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın başlarında telfike dair görüş ve yorumlardır.

1. Telfikin Tanımı

Telfik "bir meselede iki farklı görüşün bir araya getirilmesi ve her iki âlimin söylemediği ve karşı çıktığı üçüncü yeni bir görüşün ihdas edilmesi" şeklinde tanımlanır.⁷ Telfikin tanımı ve kapsamıyla ilgili Şâfiî mezhebi içerisinde Heytemî ve İbn Ziyâd arasında tartışma vardır. Halicî⁸ (1833-1891), döğme yaptırmanın hükümlerini ele aldığı *el-Vesem fi'l-veşem* eserinin ikinci bölümünde taklidin şartlarını ele alır ve bu tartışmaya yer verir. Onun taklitle ilgili zikrettiği şartlardan biri de telfikle sonuçlanmamasıdır. Bir mezhepten diğerine intikal eden kişinin diğer mezhebi taklid ederken bunun telfikle neticelenmesi gerekir. O, telfiki "tek bir meselede her iki âlimin de söylemediği yeni bir görüşün ortaya çıkması" veya "taklid ettiği meselenin eserleri bitmeden diğer bir mezhebe uyararak her iki mezhebin de ifade etmediği yeni bir görüşün oluşturulması" şeklinde tanımlar.⁹ O, yapmış olduğu bu tanımla, Şâfiî mezhebinde Heytemî ve İbn Ziyâd arasında telfikin tanımı ve kapsamıyla ilgili tartışmaya işaret eder. Heytemî'ye göre herhangi bir meselede bir mezhebi taklid eden kişi o meseleyle irtibatlı ve onun devamı niteliğinde olan diğer meselelerde de tabi olduğu mezhebin hükümlerini sürdürmesi gerekir. Bir mezhebe göre amel ettikten sonra onun devamı niteliğinde olan diğer meselelerde farklı bir mezhebi taklid ederek her iki mezhebin de kabul etmediği üçüncü bir görüşün ortaya çıkması, telfikin kapsamına dâhildir. Dolayısıyla bu şekilde yapılan bir amel geçerli değildir. İbn Ziyâd'a göre ise telfik ancak

7 Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısırî Şürûnbülâlî, *Mecmûu' resâili'l-allâme eş-Şürûnbâlî: Tahkikatü'l-kudsîyye ve'n-nefehâtü'r-rahmaniyyetü'l-ğasenîyye fi mezhebi's-sadeti'l-Haneîyye*, thk. Ahmed Fevvez el-Humeyyir - Tarık Muhammed Sireni Muhammed Abdurrahman el-Hatib (İstanbul: Darü'l-Lübâb, 1438/2017), 1/232-233; Ali b. Ebi Bekr b. el-Cemmâl Hazrecî, *Fethu'l-mecîd bi-ahkâmi't-taklîd*, thk. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim el-Uveyd (Riyâd: Dâru'l-İbnü Cevzî, 1434), 92.

8 Ahmed b. İsmail el-Halicî 1833 yılında Mısır'a bağlı Halic beldesinde doğmuştur. Halicî, ilk eğitimini aldıktan sonra Tanta'ya gitmiştir. Buradan Kahire'ye geçmiş ve Ezher'in Bâcûrî, Hudaî Bey, Dimyatî, İnbâbî gibi önemli âlimlerinden ders almıştır. Daha sonra Halveti'ye ve Şazeli'ye tarikatlarına intisab eden Halicî, faklı alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Tedris ve ilimle meşgul olan Halicî 1891 yılında vefat etmiştir. Bk. Zeki Muhammed Mücahid, *el-A'lâmü's-şarhîyye fi'l-mietî'r-rabi'aşr el-hicrî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/257-258.

9 Halicî, *el-Vesem fi'l-veşem*, 55.

tek bir meselede iki mezhebin farklı görüşlerinin cem edilmesiyle meydana gelir. Dolayısıyla birbiriyle irtibatlı olan iki ayrı meselede farklı mezhepler taklid edilerek her iki mezhebin ifade etmediği üçüncü bir görüş ortaya çıksa bile bu telfikin tanımı altına girmez. İbn Ziyâd'a göre böyle bir amel bir mezhepten diğerine intikal anlamına geldiği için sahihtir. Halîcî telfikin tanımı ve kapsamıyla ilgili tartışmada Heytemî ve onun gibi düşünen âlimlerle aynı kanaati paylaşır. Nitekim konuya ilişkin değerlendirmelerinin devamında getirdiği deliller ve açıkça serdettiği görüş Heytemî ile aynı kanaati paylaştığını gösterir.¹⁰

2. 19. ve 20. Yüzyıl Telfik Tartışmalarının Bağlamı

19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın başlarında İstanbul'da telfik meselesi kanunlaştırma faaliyetleri bağlamında tartışılmıştır. Nitekim *Tedkîk-i Müellefât Meclisi* komisyonunda görev yaptığı esnada Münîb Efendi (1854-1925), aynı görevde bulunan Tefvik Efendi'nin (1826-1901) talebiyle, taklidle ilgili bir risale kaleme alarak, telfikin caiz olduğunu savunur.¹¹ Ayrıca Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) konuya ilişkin yazdığı makalesinde telfikin cevazını ve kanunlaştırma faaliyetlerinde telfikten yararlanılabileceğini belirtir.¹² Aynı şekilde 1870 tarihli Mecelle'yi tenkit eden *Cemiyet-i Fıkhiyye Nizamnamesi* adlı belgede, dönemin ulehasının telfike karşı olduğu belirtilerek gerek kanunlaştırma faaliyetlerinde gerekse güncel fikhî meselelerde telfikten yararlanılabileceği vurgulanır.¹³ Buna paralel bir biçimde Ali Haydar Efendi (1853-1935), Mecelle'nin tadilinde telfikten yararlanılmasına karşı çıktığını, bundan dolayı tadil edilen bazı maddelerin reddedildiğini ifade eder.¹⁴

İstanbul'daki telfikle ilgili bu tartışmalara benzer bir şekilde Şam'da da konuya ilişkin kaleme alınan eserlerin olduğu görülür. Şam'da yaşayan Hanbeli âlim Hasan b. Ömer eş-Şattî (ö. 1274/1858), telfikin cevazını savunan bir risale

10 Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-İnbâbî, *el-Kavli's-sedîd fi sıhhati nikâhî'l-merati bilâ veliyyin maa't-taklîd* (Dimyât: Mektebetü'l-Ezheriyye, 5002), 16b.

11 Muhammed Münîb b. Mahmud b. Mustafa b. Abdullah b. Hâşim, *el-Kavli's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 1a-14b.

12 Elmalılı Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*, haz. Asım Cüneyd Köksal – Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 162.

13 Sümeyye Sarıtaş, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde Yarım Asır Önce Mezhepler Arası Yaklaşımın Kanun Yapma Projesi: Cemiyet-i Fıkhiyye", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Murteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 296-297.

14 Ali Haydar, *el-Mecmûa'tü'l-cedide fi'l-kütübü'l-erbaa* (b.y.: Hukuk Matbası, 1322), 137-138.

ile tartışmalara dâhil olurken, diğer bir Hanbeli âlim el-Bânî (1877-1932), taklide dair telif ettiği hacimli eseri ile telfike ilişkin gerek önceki yüzyıllardaki ulemanın gerekse çağdaşı olan âlimlerin görüşlerine yer verir.¹⁵

Telfik konusu İstanbul ve Şam'daki tartışmalara paralel bir biçimde, Kahire'deki ulemanın gündemini meşgul etmiş ve konuya ilişkin risaleler yazılmıştır. Ayrıca Kahire'de bulunan dönemin ulemasına, telfike dair fetvalar sorulmuş ve fetvalarda buna ilişkin değerlendirmelerde bulunulmuştur. Kahire'de telfikle ilgili tartışmalar özellikle İnbâbî (ö. 1313/1896) ve onun öğrencileri arasında cereyan etmektedir. Nitekim İnbâbî'nin öğrencilerinden Halicî, *el-Vesem fi'l-veşem* adlı eserinde taklid ve telfik konusuna detaylı bir şekilde yer verir. Aynı şekilde İnbâbî'nin öğrencileri arasında yer alan Ahmed Hüseyinî (1845-1912), kaleme aldığı taklid risalesinde telfik meselesini inceler. İnbâbî'nin diğer bir öğrencisi olan ve Mısır baş müftülüğü yapan Muhammed Bahî't'in (1854-1935), konuya ilişkin uzun bir fetvası vardır. İnbâbî'nin öğrencilerinin yanı sıra Kahire'de aynı dönemde yaşayan pek çok âlim telfike dair değerlendirmelerde bulunur. Nitekim Şefşâvenî (ö. 1313/1895), Muhammed Mehdî (ö. 1315/1897) gibi âlimlerin telfik hakkında fetvaları vardır. Ayrıca Ezher'de yapılacak olan reformları savunan Muhammed Abduh'un (1849-1905) öğrencisi Reşîd Rızâ (1865-1935), çeşitli eserlerinde ve fetvalarında telfik konusunu inceler.

Kahire'deki telfik tartışmalarında genel itibariyle bağlama dair herhangi bir somut olay ya da gerekçe zikredilmez. Aynı şekilde telif edilen risalelerde ve verilen fetvalarda telfikin kanunlaştırma faaliyetlerinde kullanılıp kullanılmayacağına dair açıkça bir ifadeye de yer verilmez. Bağlamdan ve amaçtan ziyade telfikin meşruiyeti ele alınır. Telfiki ele alan âlimler görüşlerini ve argümanlarını 16-18. yüzyıllar arasında yapılan tartışmalar üzerine bina ederler. Daha açık bir ifadeyle telfike dair yazılan eserlerde ya da bu konuya temas edilen metinlerde telfik konusu daha önceki yüzyıllardaki yazıma ve üsluba uygun bir biçimde incelenir.

Belki bu konudaki en önemli soru ulemanın büyük çoğunluğunun önceki asırlarda telfike karşı olmasına karşın 19. yüzyıldaki Kahire ve diğer birçok bölgede yaşayan pek çok âlimin konu hakkındaki görüşlerinin değişmesinin temel sebebinin ne olduğudur. Bunun sebebi Batıdan kanunlar almak yerine, kanunlaştırma faaliyetlerinde diğer mezheplerden yararlanılması, gerektiğinde telfik yaparak yeni hükümlerin elde edilmesi ve fıkıh geleneğinin içerisinde kalma çabasıdır. Nitekim Hamdi Efendi fıkıh geleneği içerisinde kalınması ve gerektiğinde telfikle yeni hükümlerin elde edilmesi taraftarıdır:

15 Hasan Efendi eş-Şattî el-Hanbelî ed-Dımaşkî, *Risâletün fi't-taklîd ve't-telfik* (Dımaşk: Ravzatü'ş-Şâm, 1328), 2-14; Muhammed Saîd b. Abdurrahman el-Bânî el-Huseynî, *Umdetu't-tahkîk fi't-taklîd ve't-telfik*, thk. Hasan es-Semâhî (Beyrut: Dâru'l-Kadîrî, ts.), 202-214.

Hâlbuki Mezheb-i Mâlikî ve Mezheb-i Hanefî'nin telifîki cihetine gidilecek olursa bilâ vasf satılan gâibde Mezheb-i Hanefî ile ve beyân-ı vasf ile satılan gâibde Mezheb-i Mâlikî ile amel olunarak hıyâr-ı rü'yeti yalnız evvelkinde itibar etmek ve ikincide yalnız hıyâr-ı vasf ile iktifâ eylemek câiz olmak lâzım gelir. Bu cihet telifîki ile sâbit olabileceği gibi edille-i şer'iyenin tedkikiyle re'sen dahî icthad edilmek kâbil olabilir ve bu surette mu'âmelât-ı nâs için daha vâsi' ve asr-ı hâzıra daha muvâfık olarak bir hükm tayin edilmiş olur. Bu hususta biraz edille serd edebilir idim. Lakin buna dâir bir hükm-i kat'î vermek benim gibi 'acezenin değil, dekâik-âşinâyân-ı fikhın kârı olabileceğinden kanun-ı medenîmizin ta'dili arzusuna göre teşkiline lüzûm-ı kat'î olan Mecelle Cemiyet-i 'âliyesine mezâyây-ı lâzimeyi hâiz zevât intihâb edilirse onlar bunu da halledebilirler.¹⁶

Bu bağlamda Birgit Krawietz, Anderson'un, *Law Reform* adlı eserine atıf yaparak modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan yeni problemlere karşın İslam dünyasında beş tavrın olduğunu ifade eder.¹⁷ Krawietz'in ifade ettiğine göre bu tavır ve yaklaşımlardan birisi de fıkıh geleneği içerisinde kalarak mezheplerden istifade edilmesi, gerektiğinde ise telifikten yararlanılarak asrın ihtiyacına uygun kanunların yapılmasıdır. Krawietz, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın modern hayatın ihtiyaçlarına fikhın cevap verebilmesi için telifîki kullandıklarını belirtir. Ayrıca birçok âlim ve Müslüman yazar Batı'dan alınacak kanunlar yerine yapılacak reformlarda tehayyur (ihtiyaca uygun bir biçimde mezheplerin ya da mezhep dışındaki fakihlerin görüşlerinin tercih edilmesi) ve telifîki kullanmak suretiyle modern şartlara münasip yeni çözümlerin üretilebileceği kanaatinde.¹⁸ Aynı şekilde Mürteza Bedir modernleşmeyle birlikte İslam dünyasında ortaya çıkan krize; tehayyur, telifîki gibi kavramlar kullanılarak cevap verilmeye çalışıldığını vurgular.¹⁹ Benzeri bir biçimde Eyyüp Said Kaya da telifîki dair yazdığı maddede bu duruma dikkat çeker.²⁰

İstanbul'daki tartışmalarda açık bir biçimde bağlama yer verilmesine karşın Kahire'deki literatürde bağlama ilişkin herhangi bir bilgi zikredilmez. Bununla birlikte İstanbul'daki bağlamdan hareketle Kahire için de benzeri bir

16 Elmalılı Hamdi, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, 162.

17 Birgit Krawietz, Anderson'un, *Law Reform* adlı eserine atıf yaparak modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan yeni problemlere karşın İslam dünyasında beş tavrın olduğunu ifade eder. 1. Siyasi otoriteye hukuk kurallarını düzenleme yetkisinin verilmesi. 2. Farklı mezhep görüşlerinin tercih edilmesi. 3. Kuran ve sünnetin içtihat edilerek yeniden yorumlanması. 4. İdari emirler verilmesi. 5. Yargı kararları. Birgit Krawietz, "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfîq", *Die Welt des Islams* 42/1 (2002), 4-5.

18 Krawietz, "Cut and Paste in Legal Rules", 4-5.

19 Mürteza Bedir, "Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 48-49.

20 Eyyüp Said Kaya, "Telifîki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/401-402.

bağlamın olduğu ifade edilebilir. Çünkü Kahire'de aynı zaman diliminde kanunlaştırma faaliyetleri başlamış ve diğer mezheplerden istifade edilip edilemeyeceği gündeme gelmiştir. İlerleyen süreçte ahvâl-i şahsiyyeyle ilgili kanunlarda diğer mezheplerden yararlanılmış ve kanunlarda telfikten yararlanılabileceği belirtilmiştir.²¹

Burada işaret edilmesi gereken diğer bir nokta ise Kahire'de telfike dair açıklamalarda bulunan âlimlerin referanslarının genel itibariyle 16. ve 18. yüzyıllar arasında ifade edilen görüşler olduğudur. Özellikle 17-18. yüzyıllar arasında telfike karşı çok güçlü bir muhalefet vardır. 19-20. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan Kahire'deki telfik taraftarı olan pek çok âlim, 17-18. yüzyıllar arasında telfikin batıl olduğunu ifade eden âlimlerin görüşlerini tenkit ederek bu muhalefeti aşmaya çalışmışlardır. Ayrıca telfikin batıl olduğuna dair icmâ iddiasını kabul etmemişlerdir. Diğer taraftan telfike karşı çıkanlar ise 17-18. yüzyıllar arasında yazılan metinleri referans vermişler ve mezheplerin kahir ekseriyetinin telfiki kabul etmediklerini vurgulamışlardır.

19. yüzyılda yapılan tartışmalarda 16-18. yüzyıllar arasındaki âlimlerin görüşlerine referans verilse de bağlamları birbirinden farklıdır. Zira 16-18. yüzyıllar arasında yapılan telfik tartışmaları daha ziyade avamdan olan kişilerin yargıdan bağımsız bir biçimde farklı mezhepleri taklid ederek yeni hükümler elde etmeleri ve bu şekilde mezheplerin çizdiği çerçeveyi aşmalarıyla ilgilidir.²² Hâlbuki 19-20. yüzyıllardaki yapılan tartışmalarda bağlam; Batıdan yeni kanunlar alınması yerine fıkhn içerisinde kalınması, gerektiğinde telfik yapılarak yeni hükümlerin elde edilmesidir. Dolayısıyla buradaki tartışmalar, telfike dayanılarak yeni hükümlerin elde edilip edilemeyeceğiyle yakından alakalıdır. Diğer bir ifadeyle telfik, mezhepler çerçevesinde kalınarak gerektiğinde bir hüküm üretme aracına dönüştürülmek istenmiştir. Yani 16-18. yüzyıllar arasındaki telfik daha çok avamdan olan kişilerin yargıdan bağımsız bir biçimdeki uygulamalarıyla öne çıkarken 19. yüzyılda bizzat fakihlerin hususi bir temayülü ve telfiki bir fıkhi üretim aracı haline getirmeleri ile temayüz eder. Netice itibariyle bu çalışmada 16-18. yüzyıldaki telfik tartışmaları ve bağlamına yer verilmeyecektir. Zira bu, çalışmanın hacmini aşacağı gibi bu konuyu farklı bir çalışmamızda ele almaktayız.²³ Dolayısıyla bu makalenin

21 Hasan Hasâneyn, *Ahkâmü'l-üsreti'l-İslâmiyye fikhen ve kazâen* (Kahire: Dâru'l-Âfâku'l-Arabiyye, 2001), 29-32; Ahvâl-i şahsiyyeyle ilgili kanunların telfike dayanılarak yapılabileceğine dair bir değerlendirme için bk. *İctihâd, Taklîd ve Telfik Üzerine Dört Risâle: İbn Teymiyye, Abdullâh b. Abdülazîm, Şâh Veliyyullah, Senhurî*, Hazırlayan: Hayreddin Karaman (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 280.

22 Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Fetâvâ'r-Remlî* (b.y.: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 4/389-390; Ebû'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Salim es-Seffârîni, *et-Taḥkîk fî buṭlânî't-telfik: nassu reddi ala fityen li's-şeyh Mer'i el-Hanbeli*, nşr. Abdülazîz b. İbrâhim (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1414/1998), 159-168.

23 Hâlihazırda yaptığımız doktora çalışması 16-17. yüzyılları arasında Kahire ve Mekke'deki telfik tartışmalarıyla ilgilidir.

temel hedefi Kahire'deki 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın başlarındaki telfik tartışmalarıdır.

3. Kahire'deki Telfik Tartışmaları

Kahire'de 19. yüzyılın son çeyreği ve 20. yüzyılın başlarında telfike dair risalelerin yazıldığı ve fetvaların verildiği görülür. Farklı mezheplere mensup âlimler telfike ilişkin fetvalar vermişlerdir. Bu âlimlerden biri Kahire'de vefat eden Kuzey Afrikalı Mâlikî fakih Abdülkadir Şefşâvenî'dir. O, telfike dair kendine sorulan bir fetva üzerine konuyu değerlendirir. Şefşâvenî, telfikin cevazı hususunda usulcülerin ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra sahih olan bakış açısına göre bunun caiz olduğunu belirtir. Onun bu konudaki dayanağı zarurettir. İnsanların kaçınmasının imkânsız olduğu ve zaruretin tahakkuk ettiği yerlerde telfike cevaz verilmesi gerekir. Şefşâvenî zaruretin gerçekleştiği yerlerde bazı hükümlere cevaz verilebileceğine dair Mâlikî mezhebinden bir örnek sunar. Onun sunduğu örnek ücretini yapmış olduğu amelden alan kişi hakkındadır. Ekinleri bekleyen kişinin ücretini beklediği ekinin bir kısımdan alması caiz olmamakla birlikte zaruretin gerçekleştiği yerlerde buna cevaz verilir. Kişi ekinini bekleyecek bir bekçi bulamaz ise böyle bir sözleşmeye müsaade edilir.²⁴

Şefşâvenî'nin burada Mâlikî doktrininde ele alınan fer'î bir meseleyi zikretmesinin sebebi her iki olay arasında kurduğu ilişkidir. Zira zikredilen fer'î meseledeki temel gerekçe zaruretin varlığıdır. Aynı gerekçe telfikte de bulunduğundan dolayı telfike cevaz verilebilir.²⁵ Onun bu fetvası mutlak surette telfike cevaz vermediğini gösterir. Ona göre ancak zaruretin tahakkuk ettiği yerlerde telfike izin verilebilir. Bunun dışındaki yerlerde ise onun telfike olumlu bakmadığı anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde İnbabî'den sonra Ezher şeyhliği yapan Muhammed el-Mehdî, kendisine sorulan bir fetvada telfik meselesine değinir. Fetvada haram lafzı ile hanımını boşayan bir kişinin bu lafızla verilen talakı ric'î olarak gören Şâfiî bir müftüden fetva aldıktan ve amel ettikten sonra eşini üç talakla boşamasının hükmü sorulmaktadır. Mehdî, kişinin burada Şâfiî mezhebini taklid ettikten sonra bu taklidinden dönemeyeceğini ifade eder. Zira onun burada taklidinden dönerek haram lafızıyla verilen talakı bاین kabul eden Hanefî mezhebini taklid etmesi ve bu şekilde hülleği düşürmeyi amaçlaması, tek bir meselede iki farklı mezhebin görüşlerinin cem edilmesi suretiyle yapılan telfiktir. Telfike ise her ne kadar İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve onun gibi düşünen

24 el-Bânî, *Umdetu't-tahkîk*, 209.

25 el-Bânî, *Umdetu't-tahkîk*, 209.

bazı âlimler olumlu baksa da caiz değildir.²⁶ Mehdî fetvasında açık bir biçimde kendi döneminde telfike cevaz veren âlimlerin isimlerine ve görüşlerine yer vermez. Ancak telfik taraftarı âlimlerin temel referanslarından biri olan İbnü'l-Hümâm ve onun usul eserine şerh yazan Emîr Pâdişah'ın görüşüne bir bakıma göndermede bulunur. Her ne kadar bu âlimler telfike cevaz verse de Mehdî'ye göre telfik caiz değildir.

Muhammed Hudarî (1872-1927) usul eserinde telfik konusuna kısaca temas eder. O, mezhepler arası intikale iki şartla izin verir. Bunlardan biri, kişi farklı bir mezhebi taklid ederken bunun telfikle sonuçlanmamasıdır. Hudarî'nin ifade ettiğine göre bazı âlimler telfikle sonuçlanan amellere cevaz vermemişlerdir. Onun konuya ilişkin öne sürdüğü ikinci şart ise farklı mezhebi taklid eden kişinin ruhsatlara tabi olmamasıdır. İbnü'l-Hümâm ruhsatlara tabi olunabileceğini ifade ederken İbn Abdülber tetebbu' r-ruhasın yasaklandığına dair icmâ olduğunu belirtir. Ancak Hudarî böyle bir icmân olmadığını bununla birlikte ruhsatlara tabi olmanın dini hükümleri kişinin hevasına tabi hale getirebileceği endişesi ile bunun yasaklanması gerektiği vurgular.²⁷

Telfikle ilgili tartışmalar Mısır'daki ahvâl-i şahsiyyeyle ilgili kanunlaştırma çalışmalarına da yansımıştır. 1929 yılında çıkarılan aile hukukuna ilişkin bazı maddelere Ezherli üç âlim²⁸ ortaklaşa kaleme aldıkları risaleleriyle karşı çıkmıştır. Onların bu konudaki temel eleştirileri bazı maddelerde telfik yapılmasıdır. Kanuna getirilen bu konudaki diğer bir eleştiri ise bir kısım maddelerde dört mezhebin dışına çıkılması ve zayıf görüşle amel edilmesidir.²⁹

3.1. İnbâbî ve Öğrencilerinin Telfikle İlgili Değerlendirmeleri

Mısır'da uzun bir dönem Ezher şeyhliği yapan İnbâbî, pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Yetiştirdiği dört öğrencisi kendinden sonra Ezher şeyhliği yapmıştır. Aynı şekilde diğer pek çok öğrencisi çeşitli görevlerde bulunmuştur. Şâfiî

26 Muhammed el-Abbâsî b. Muhammed Emîn b. Muhammed el-Mehdî, *el-Fetâva'l-Mehdiyye fi'l-vekâ'i'l-Mısrıyye*, thk. Muhammed Hasan vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/317-318.

27 Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kâdir*, thk. eş-Şeyh Abdürrezzâk, Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 7/238-239; Muhammed Hudarî, *Uşûlü'l-fıkh* (Kahire: Mektebetü'l-Kadâiyeti'l-Kübrâ, 1969), 283-284.

28 Bu âlimlerin isimlerine ve yazdıkları esere ulaşılammıştır. Bunları İbrahim Ahmed Fekry'nin çalışmasından öğrenmekteyiz.

29 Ahmed Fekry İbrahim, *Pragmatism İn Islamic Law A Social and Intellectual History* (New York: Syracuse University Press, 2015), 177.

mezhebine bağılı bir âlim olan İnbâbî, Ezher’de dini dersler dışında farklı derslerin okutulmasına belli şartlar dâhilinde izin vermiş ve yapılmak istenen reformlara karşı çıkmıştır.³⁰

Telfikle ilgili tartışmaların olduğu bir dönemde İnbâbî, Şâfiî birinin Hanefî mezhebini taklid etmesiyle ilgili kendisine sorulan bir fetva üzerine taklide dair bir risale kaleme almıştır. O, risalesinin belli bölümlerinde telfik hakkında açıklamalar yapar. Bunun yanı sıra onun öğrencileri arasında yer alan Halîcî ve Hüseyinî mezkûr konulara dair eserler telif etmiştir. Ayrıca İnbâbî’nin diğer bir öğrencisi olan ve Mısır baş müftülüğü yapan Muhammed Bahît, telfikle ilgili bir fetva vermiştir.

Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olan Halîcî, *el-Vesem fi’l-veşem* adlı eserinin ikinci bölümünde taklid, intikal, tettebbuu’r-ruhas ve telfik konularına ayrıntılı bir biçimde yer verir. O eserini 1297/1880 tarihinde tamamlamıştır.³¹ İnbâbî’nin diğer bir öğrencisi olan Hüseyinî³² ise taklide ilişkin bir risale kaleme almıştır. Onun risalesinin ismi *Tuhfetü’r-re’yyü’s-sedîd fi’l’ictihâd fi’t-taklîd’* dir. O, risalesinde klasik literatürde tartışılan intikal, tettebbuu’r-ruhas ve telfik konularını işlemiştir. Hüseyinî risalesini 1323/1905 yılında tamamlamıştır.³³ Aynı şekilde İnbâbî’nin öğrencileri arasında yer alan Muhammed Bahît telfikin caiz olduğuna dair 1338/1919 yılında bir fetva vermiştir.³⁴ Hüseyinî ve Halîcî Şâfiî mezhebine mensup iken Muhammed Bahît Hanefî bir âlimdir.

Halîcî, Şâfiî mezhebinin taklid ve telfike ilişkin tutumunu sürdürürken Hüseyinî bu konuda ondan farklı düşünmektedir. Hüseyinî’ye göre telfike mani olan herhangi bir şer’î delil yoktur. Usulî açıdan telfikin caiz olması gerekir. Halîcî ise bu konuda hocası İnbâbî gibi düşünmekte ve telfike karşı çıkmaktadır. Hüseyinî ve Halîcî eserlerinde birbirlerinden bahsetmedikleri gibi konuya ilişkin muasırlarının isimlerini de vermezler. Bununla birlikte Halîcî hocası İnbâbî’yi zikreder. Onun taklid risalesinden bahseder ve sıklıkla ondan alıntılar yapar.

30 Hilal Görgün, “İnbâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/639-640.

31 Ahmed b. Ahmed b. İsmail el-Halvânî el-Halîcî eş-Şâfiî el-Halvetî, *el-Vesem fi’l-veşem* (Mısır: Matbaatü’l-Yemeniyye, 1307), 67.

32 Şihâbeddîn b. Ahmed bek b. Ahmed b. Yusuf el-Hüseyinî eş-Şâfiî 1845 yılında Kahire’de doğdu. İbrâhim es-Sekkâ (ö. 1298/1881), Hudarî gibi âlimlerden ders alan Hüseyinî, İnbâbî’nin uzun süre derslerine devam etti. Mısır’da kurulan medenî mahkemelerde avukatlık yaptı. Kanunları hazırlayan grupta üyelik yapan Hüseyinî birçok eser kaleme aldı ve 1912 yılında vefat etti. Bk. Mücahid, *el-A’lâmü’ş-şarkıyye*, 2/433-434.

33 Ahmed b. Ahmed b. Yusuf el-Hüseyinî, *Tuhfetü’r-re’yyü’s-sedîd fi’l’ictihâd fi’t-taklîd* (Kahire: Keşide, 2015), 20.

34 Muhammed Bahît, *Fetâvâ Dâru’l-İftâi’l-Mısriyye* (b.y.: y.y., ts.) 7/172.

İnbâbî'nin diğer bir öğrencisi Münîb Efendi taklitle ilgili bir risale kaleme almıştır. Münîb Efendi hukukî istikrarı zedelediği takdirde mezhepler arasında intikal edilebileceğini ifade eder. Ayrıca ona göre icmâya aykırı bir hüküm elde edilmediği müddetçe yargı sisteminde telfik yapılabilir. Ancak Münîb Efendinin risalesini ve konuya ilişkin değerlendirmelerini başka bir çalışmamızda ele aldığımız için burada tekrar incelenmeyecektir.³⁵

Telfike cevaz veren Hüseyinî ve Muhammed Bahî'tin bu konudaki temel dayanakları Emîr Pâdişah'ın usul eserinde telfikin cevazına ilişkin görüşüdür. Her iki müellif de Emîr Pâdişah'ın görüşünü referans vererek yorumlarlar. Ayrıca Bahî telfikin caiz olabilmesi için telfikle elde edilen hükmün icmâya muhalif olmaması gerektiğine dair bir şart öne sürer. Hüseyinî'nin Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen telfikin cevazını temellendirmek için Hanefî bir âlimi referans vermesinin sebebi muhtemelen -görebildiğimiz kadarıyla- Şâfiî mezhebinde Sünbül el-Mekkî (ö. 1175/1761) dışında telfike cevaz veren herhangi bir âlimin bulunmamasıdır. Halîcî ise bu konuda Hüseyinî ve Bahî'ten farklı düşünmekte ve telfikle elde edilen hükmün sahih olmadığını ifade etmektedir. Halîcî telfikin batıl olduğunu kendinden önce oluşan telfik karşıtı literatüre dayanarak temellendirir. Özellikle bu konuda 17. ve 18. yüzyıl âlimlerin görüşlerini referans olarak verir. Ayrıca telfike karşı sedd-i zerâi argümanını kullanır.

3.1.1. İnbâbî'nin Sorulan Bir Fetvayı Telfik Açısından Değerlendirmesi

İnbâbî taklide dair kaleme aldığı risalesinin bir bölümünde mensup olduğu mezhep dışında farklı bir mezhebi taklid eden kişinin telfik yapmaması gerektiğini ifade eder. O, risalesinin bir bölümünde, telfikin butlanıyla ilgili delil ve tartışmalardan ziyade konuya ilişkin sorulan meselede telfikin olup olmadığı üzerine durur. Dolayısıyla onun asıl amacı telfikin tahlili değildir. Bununla birlikte telfikle ilgili Şâfiî literatüründe İbn Ziyâd ve Heytemî arasında cereyan eden tartışmalara yer verir. Aynı şekilde Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcîb'in (ö. 646/1249) "kişinin bir mezhebi veya müçtehidî taklid ettikten sonra bundan rücu etmesi ittifakla geçersizdir" şeklindeki ifadesinin yorumuna ilişkin Heytemî'nin izahını nakleder. Ayrıca Mekke müftülüğü yapan Şâfiî âlim Sünbül el-Mekkî'nin telfikle ilgili fetvasını aktarır. İnbâbî'nin ifade ettiğine göre Muhammed Sünbül el-Mekkî *Fetâvâ'*sında telfike cevaz vermektedir. Şâfiî mezhebinde taklitle ilgili şartlar ele alınırken kişinin yapmış olduğu taklidin telfikle sonuçlanmaması şart koşulsa da bu mezhep içerisindeki râcih bakış açısına göredir. İnbâbî, Sünbül el-Mekkî'nin bu görüşünün mercûh olduğunu ifade eder. Diğer bir ifadeyle mezhepteki râcih görüşe göre

35 Burak Ergin, Bilâd-ı Arab Topraklarındaki Fikhî Çoğulculuğun Osmanlı Merkezine Taşınması: Münîb Efendinin Taklid Risalesi, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 643-666.

farklı mezhepleri taklid eden kişilerin telfik yapmamaları gerekir. Dolayısıyla telfike cevaz veren Mekkî'nin görüşü zayıftır. Sünbül el-Mekkî'nin bu konudaki dayanağı bütün mezheb imamlarının hükümlerini istinbât ederken tek bir asla yani bir şeriata müracaat etmeleridir.³⁶

İnbâbî gerek Heytemî ve İbn Ziyâd'ın telfike dair görüşlerini aktarırken gerekse Sünbül el-Mekkî'nin görüşüne yer verirken konuya ilişkin değerlendirmelerde bulunmaz. Bununla birlikte İnbâbî risalesinin birçok yerinde telfikin batıl olduğunu vurgular.³⁷ Telfike dair literatürü detaylı bir şekilde irdeleyen onun öğrencisi Halîcî'dir. Nitekim Halîcî, Şâfiî taklid risale edebiyatında olduğu gibi sistematik bir biçimde teker teker taklidin şartlarını irdeler ve telfike dair önemli açıklamalarda bulunur.

3.1.2. Halîcî'nin Telfikin Batıl Olduğunu İlişkin Delilleri

Halîcî telfike karşı argümanlarını iki esas üzerinden kurgular. Bunlardan ilki 16. ve 18. yüzyıllar arasında âlimlerin eserlerine atıfta bulunarak bu konudaki muhalefetin ulema arasında ne denli güçlü olduğunu göstermektedir. O, bu konuda icmân bulunduğunu vurgular. Telfike cevaz verenlerin görüşünün zayıf olduğunu, dolayısıyla onların bu konudaki muhalefetlerine itibar edilmemesi gerektiğini belirtir. Onun ikinci delili ise sedd-i zerâi'dir. Zira telfike müsaade edildiği takdirde mukallitlerin teklifi hükümlerden kaçınması ve bu şekilde şer'î hükümlerin buharlaşabilmesi mümkündür.

Halîcî telfike karşı 16. ve 18. yüzyıllar arasında ifade edilen görüşleri referans alır. O, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebindeki ulemanın genel olarak telfike karşı olduklarını belirtir ve telfike cevaz veren âlimlerin görüşünü zayıf olarak niteler. Nitekim İbn Hacer Heytemî telfikin yasak olduğuna dair icmâ olduğunu belirtmiştir. Heytemî'nin bu konuda icmâ olduğunu ifade etmesi telfike cevaz veren âlimlerin görüşlerine itibar etmediğini gösterir. Ya da onun burada icmâ ile kast ettiği âlimlerin çoğunluğunun ittifakıdır. Çünkü her mezhepten telfike cevaz veren bazı âlimler vardır. Telfike cevaz veren âlimlerden biri yukarıda da geçtiği üzere Muhammed Said Sünbül el-Mekkî'dir. Halîcî, Sünbül el-Mekkî'nin telfike cevaz veren bu görüşünü eleştirir. Zira onun bu fetvası zayıf görüş üzerine mebnidir. Hâlbuki zayıf görüşle amel edebilmenin şartı zafiyetinin şiddetli olmamasıdır. Muhakkik âlimler ise telfikin batıl olduğunu ifade etmişlerdir. Bu ise telfikle amel edilebileceğine dair görüşü daha da zayıf hale getirmektedir.³⁸

Halîcî, bazı Mâlikîlerin ibadetlerle ilgili meselelerde telfikin olabileceğine dair görüşlerini eleştirir. Onun ifade ettiğine göre Mâlikî mezhebi seddi-zerâi delilini kabul etmektedir. Mâlikîlerin telfik hakkındaki görüşleriyle alakalı

36 İnbâbî, *el-Ḳavli's-sedîd*, (5002), 14a-16b.

37 İnbâbî, *el-Ḳavli's-sedîd* (5002), 14a-16b.

38 Heytemî, *el-Fetava'l-kübra'l-fikhiyye*, 75-76; Pîrîzâde, *Mecmûa'tü resâili Pîrîzâde: el-Keşf ve't-teğkîk li-Şerhi Ğâyeti't-tahkîk fi men'i't-telfik*, 108; Halîcî, *el-Vesem fi'l-veşem*, 55.

bazı yorumlarda bulunan Halîcî, telfike cevaz veren Mâlikî âlimler sanki her iki imamın görüşünün birleştirilmesini tek bir asıl ve şeriat olarak görmüşler, bundan dolayı telfikle elde edilen hükümlere olumlu bakmışlardır. Çünkü Şâri tarafından koyulan hükümlerde asıl olan kolaylıktır. Telfikin yapılması da bu amaca matuftur. Mâlikîlerin bunu sadece ibadetle sınırlandırmalarının sebebi kişilerin kusurlarından kaynaklanan bir zorluğun ve zaruretin olmasıdır. Hâlbuki bunun dışında kul hakkını ilgilendiren özellikle kişilerin ızzatıyla alakalı hususlarda ihtiyat ilkesinin bir gereği olarak telfike onay verilmiştir.³⁹

Aslında Halîcî'nin burada Mâlikî mezhebini dikkate alarak eleştirilerini dile getirmesi Kahire'deki tartışmalar açısından önemlidir. Zira Kahire'de telfik taraftarı birçok âlim bu konuda bazı Mâlikî fakihlerin görüşünü referans olarak vermiştir. Aynı şekilde Kahire'de yaşayan diğer bir Mâlikî fakih Şef-şâvenî'nin, zaruretin olduğu hallerde telfikin caiz olacağına dair bir fetvası vardır. Ayrıca başka bir Mâlikî âlimi olan Desûkî'nin telfikin cevazına dair aktardığı görüşün temel dayanağı böyle bir hükmün insanlara kolaylık sağlamasıdır.⁴⁰ Nitekim telfikle yapılan farz ya da vacip olan bir ibadetin batıl olduğunu dolayısıyla yeniden iade edilmesi gerektiğini ifade etmek insanlar açısından belli zorlukları beraberinde getirir. Benzeri bir biçimde farklı mezheplere mensup insanların bulunduğu Kahire'de kişilerin diğer mezhepleri taklid ederken "telfike yol açmaması" şartına riayet etmeleri başka bir zorluk barındırmaktadır. Halîcî'nin telfike cevaz verenleri buna ilişkin hükümlerin genişletilmemesi noktasında uyardığı anlaşılmaktadır. Çünkü Mâlikî âlimlerin telfikin cevazına ilişkin temel gerekçeleri zaruret ve kolaylıktır. Hâlicî'ye göre telfik taraftarı âlimlerin Mâlikî mezhebinde bir usul ilkesi olarak gözetilen sedd-i zerâî'yi göz önünde bulundurmaları gerekir. Aynı şekilde Halîcî'nin nikâhla ilgili meselelerde telfikin Mâlikîler açısından da kabul edilmeyeceğini ifade etmesi ve burada ihtiyat ilkesinin geçerli olduğunu vurgulaması, ahvâl-i şahsiyyeye ilişkin hükümlerde telfikin yapılamayacağını göstermeye matuftur.

Mâlikîler dışında telfike karşı olan âlimler ise telfikle elde edilen hükümlerin dini hükümleri hafife almak anlamına geleceğini ifade etmişlerdir. Zira bu haram olan hükümleri mubah görenlerin yoluna benzemektedir. Ayrıca telfik yapılarak ulaşılan hükümlerle hakikatte herhangi bir mezhebe ve müçtehide uyulmamaktadır.⁴¹ Halîcî'nin telfikin butlanına dair kullandığı bu delil

39 Halîcî, *el-Vesem fi'l-veşem*, 55-56.

40 Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/20.

41 Halîcî, *el-Vesem fi'l-veşem*, 56.

aslında telfike karşı çıkan bazı âlimlerin temel endişesini yansıtır. Çünkü telfike müsaade edilmesi halinde birçok şer'î hüküm çiğnenebileceği gibi böyle bir durum kişilerde teklifin kalkmasına da neden olabilir.

Telfikin batıl olduğunu vurgulayan Halîcî, 17. ve 18. yüzyıllar arasında meseleyi ispat etmeye yönelik risale kaleme almış iki önemli âlimi referans olarak verir. Bunlardan biri Hanefî mezhebine mensup Pîrîzâde'dir (ö. 1099/1688). Halîcî, telfike olumlu yaklaşan İbn Nüceym ve Emîr Pâdişah'ın görüşlerine yer vermez. Bunun yerine Pîrîzâde'nin, telfikin batıl olduğunu göstermek için *el-Keşf ve't-tedkîk li-Şerhi Ğâyeti't-tahkîk fi men 'i't-telfîk* isimindeki risalesini zikreder.⁴² Pîrîzâde'nin telfike ilişkin görüşünün dönemin uleması arasında kabul gördüğünü ifade ederek 17. yüzyıl ulemasının telfike karşı olduğunu göstermeye çalışır.⁴³ Nitekim Osmanlı devletinde şeyhülislamlık yapan Minkârîzâde Yahyâ Efendi (ö. 1088/1678) onun bu risalesine karşı övücü ifadeler kullanmıştır. Aynı şekilde Şihâbeddin eş-Şevberî (ö. 1066/1656), onun risalesine takriz yazmıştır.⁴⁴ Pîrîzâde'nin telfike karşı kullandığı en önemli delillerden birisi telfikin batıl olduğu hususunda icmân varlığıdır.⁴⁵

Halîcî'nin telfikin batıl olduğuna ilişkin vermiş olduğu diğer bir referans ise Hanbeli mezhebine mensup Seffârî'nin (ö. 1188/1774) görüşüdür. Seffârî, telfike cevaz veren Mer'î b. Yusuf'un (ö. 1033/1624) görüşünü eleştirdiği *et-Tahkîk fi buṭlâni't-telfîk* isiminde bir risale telif etmiştir. Seffârî'nin telfike karşı öne sürdüğü temel argümanı sedd-i zerâi'dir. Nitekim mukallitlerin telfik yaparak amel etmelerine müsaade edildiği takdirde şeriâtın haram kılması olduğu birçok husus çiğnenir.⁴⁶

Halîcî, mezhepler arası intikal ve telfikle ilgili ulemanın farklı yorumlarına konu olan Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) ifadelerine yer verir. Halîcî "kişinin bir mezhebi veya müctehidi taklid ettikten sonra bundan rücu etmesi ittifakla geçersizdir" şeklinde İbnü'l-Hâcib ve Âmidî tarafından ifade edilen ve literatürde ciddi tartışmalara neden olan bu ifadeyi, telfik bağlamında yorumlar. Ona göre kişi bir meselede amel ettikten sonra bunun eserleri bitmeden telfike sebebiyet verecek şekilde farklı bir mezhebi taklid edemez. Başka bir ifadeyle bir mezheple amel eden kişi bu amelinin devamı niteliğine olan diğer amelinde farklı bir mezhebi taklid ederek her iki mezhebin de ifade etmediği üçüncü bir görüşün meydana gelmesine sebebiyet veremez.⁴⁷ O, aslında mezkûr ifadeyi telfike karşı bir argüman haline getirir.

42 Pîrîzâde'nin risalesine takriz yazan âlimlerin isimleri için bk. Pîrîzâde, *Mecmûa'tü resâili Pîrîzâde*, 102-103.

43 Pîrîzâde, *Mecmûa'tü resâili Pîrîzâde*, 99-100; Halîcî, *el-Vesem fi'l-veşem*, 56.

44 Muhibbî, *Hulâsâtu'l-eser*, 1/20.

45 Pîrîzâde, *Mecmûa'tü resâili Pîrîzâde*, 108.

46 Seffârî, *et-Tahkîk fi buṭlâni't-telfîk*, 169-177.

47 Halîcî, *el-Vesem fi'l-veşem*, 55.

Zira Halîcî'nin yapmış olduğu yoruma göre kişi taklid ettiği mezhebin eserleri bitmeden farklı bir mezhebi taklid etmemelidir. Çünkü onun böyle bir durumda farklı bir mezhebe intikal etmesi telfike neden olabilir. Böyle bir intikal ve rücu ise geçerli değildir.

Halîcî mezkûr ifadeyi telfik bağlamında yorumladıktan sonra bu ifadenin mezhepler arası intikale mani olmadığını vurgular. Bu ifadeyi mezhepler arası intikale engel olacak şekilde yorumlayan Celal el-Mahallî'yi (ö. 864/1459) eleştirir. Zira Celal el-Mahallî bu ifadeyi kişi bir meselede bir mezhebe göre amel ettikten sonra aynı meselenin benzerlerinde farklı bir mezhebi taklid edemeyeceği şeklinde yorumlamıştır.⁴⁸ Halîcî, İbnü'l-Hacib ve Âmidî'nin ifadelerini literatürde mezhepler arası intikal bağlamında yorumlayan âlimlerin görüşlerine yer vermez. Bunun sebebi mezhepler arası intikal meselesinin asırlarca âlimler tarafından tartışılması ve konuya ilişkin ciddi bir literatürün oluşmasıdır. Zira İbnü'l-Hâcib ve Âmidî'nin mezkûr ifadelerinin mezhepler arası intikale mani olmadığı birçok âlim tarafından ifade edilmiştir.⁴⁹ Halîcî bunun yerine mezkûr cümleyi ve bu bağlamda ifade edilen örnekleri telfikle irtibatını kurarak ele alır. Çünkü onun burada asıl olarak tartıştığı nokta telfikin kapsamı ve meşru olup olmamasıdır. Halîcî, İbnü'l-Hâcib'in mezkûr ifadelerini telfik bağlamında yorumladıktan sonra bununla ilişkili pek çok örnek sunar.⁵⁰ Onun verdiği örnekler ibadet, muamelat ve nikâhla ilgilidir. Böylece o, telfikin fikhun birçok alanını kapsayan bir konu olduğunu gösterir.

Halîcî, isim vermeden telfiki sadece tek bir meselede iki mezhebin görüşünün birleştirilmesi şeklinde tanımlayarak buna hasreden İbn Ziyâd ve onun takipçilerini eleştirir. İbn Ziyâd ve onun gibi düşünen âlimlerin bu konuda referansı Memlûk döneminde kâdıkdudâtlık yapmış olan Bulkînî'nin (ö. 805/1403) konuya dair bir fetvasıdır.⁵¹ İbn Ziyâd'a göre Şâfiî mezhebini taklid eden biri, başın bir kısmını mesh ederek abdest aldıktan sonra köpeği temiz olarak kabul eden Mâlikî mezhebine uyar. Bu şekilde namaz kılan kişinin ibadeti geçerlidir. Halîcî, bunun sahih olmadığını zira abdestle ilgili hükümlerin eserlerinin devam ettiğini ifade eder. Ona göre kişinin burada köpeğin temiz olduğunu kabul eden Mâlikî mezhebine uyması telfikin tanımına dâhildir. Dolayısıyla mukallidin namazı geçerli değildir. Halîcî burada Heytemî ve

48 Halîcî, *el-Vesem fi'l-veşem*, 55.

49 Bu ifadelerin geniş bir biçimde değerlendirilmesine dair bk. Şürünbülâlî, *Mecmûu' resâilil-allâme eş-Şürünbâlî*, 1/215-229.

50 Halîcî, *el-Vesem fi'l-veşem*, 56-59.

51 Aslında Bulkînî'nin fetvası muhâleayla ilgilidir. Fetvanın detayları için bk. Ebü'l-Bekâ Ale-müddîn Sâlih b. Ömer b. Reslân el-Kinânî Bulkînî, *et-Tecerrüd ve'l-ihitimâm bi-cem 'i fetâva'l-vâlid şeyhi'l-İslâm*, thk. Ömer Hasan el-Kıyyam- Emced Reşid (Ammân: Ervika li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2015), 2/343-344, 348-349, 357-358.

Remlî'nin bakış açılarının daha doğru olduğunu ifade ederek birbiriyle irtibatlı iki meselede farklı mezheplerin taklid edilerek her iki mezhebin de ifade etmediği üçüncü bir görüşü elde etmenin yasak olduğunu vurgular.⁵²

3.1.3. Ahmed Hüseyinî'nin Taklid Risalesi

Hüseyinî'nin Telfikin Cevazını İlişkin Delili

Ahmed Hüseyinî taklitle ilgili kaleme aldığı risalesinde telfik konusunu mezhepler arası intikalin şartlarıyla ilgili meseleler bağlamında ele alır. Hüseyinî risalenin girişinde eserini telif sebebini açıklar. O, âlimler arasında taklid ve telfik konularına ilişkin ciddi tartışmalar olduğunu ve bu konuda bir kısmının isabet ettiğini diğer bir kısmının ise doğruyu bulamadıklarını ifade eder. Onun ifade ettiğine göre bazı müteahhir âlimler ibadette olan telfikin batıl olduğunu iddia etmişlerdir. Aynı şekilde bazı Hanefiler telfikin batıl olduğuna dair icmâ iddiasında bulunmuştur. Buna paralel bir biçimde Şâfiî âlimler telfike karşı çıkmışlardır. Telfikin butlanına dair hükümler füru fıkıh kitaplarında çokça zikredilmektedir. Ancak bu konu aslında usul ilmimi ilgilendiren bir problemdir. Zira fakihlerin bir meselede hüküm verebilmeleri usul ilmine bağlıdır. Hüseyinî bu konuda fakihleri usul eserlerine müracaat etmemelerinden dolayı tenkit eder. Fakihler bu meselede usul eserlerine müracaat etmedikleri için meseleyi doğru ele alamamışlardır. Bundan dolayı Hüseyinî telfike dair hükmü usul eserlerine dayanarak tespit edeceğini, zira bunun daha doğru bir yöntem olduğunu vurgular.⁵³

Hüseyinî risalesi boyunca taklid, mezhepler arası intikal, tettebbuu'r-ruhas ve telfik konusunu inceler. Zira bu konular arasında çok sıkı bir bağ vardır. Mezhepler arası intikale belli şartlar dâhilinde olumlu bakan Hüseyinî, telfikin caiz olduğunu vurgular. Mezhepler arası intikalle ilgili tartışmaları aktaran Hüseyinî "Ümmetin ihtilafı rahmettir"⁵⁴ hadisine atıf yaparak farklı mezheplerin taklid edilebileceği belirtir. Çünkü insanların tek bir mezhebe bağlanmalarının gerekli olduğunun ifade edilmesi ümmet açısından zorluğu ve meşakkati beraberinde getirir. Bu ise hadisin ifade ettiği anlamla çelişen bir durumdur.⁵⁵

Mezhepler arasında intikalin meşruiyetini temellendiren Hüseyinî, intikalle ilgili ulemanın ifade ettiği şartları inceler. O, telfike yol açmamayı intikalin bir şartı olarak görmez. Dolayısıyla ona göre telfik caizdir. Onun telfikin

52 Halîcî, *el-Vesem fi'l-veşem*, 57.

53 Hüseyinî, *Tuḥfetü'r-re'yü's-sedîd*, 21-22.

54 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-Câmi'u's-şâğîr fi ḥadîsi'l-beşîri'n-nezîr*, nşr. Muhammed Ali Yebdûn (Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), no: 288, 24.

55 Hüseyinî, *Tuḥfetü'r-re'yü's-sedîd*, 88-89.

cevazına dair temel delili Emîr Pâdişah'ın argümanı ile aynıdır. Hüseyinî burada Emîr Pâdişah'ı referans vererek onun konuya ilişkin delilini biraz daha açıklar ve geliştirir. Emîr Pâdişah telfike karşı olanları eleştirerek telfikin cevazını savunur. Onun buradaki temel argümanı telfiki cüzlerine ayırarak temellendirmektir. Zira tefik yapan kişi bir nikâh akdinde iki farklı mezhebe uymaktadır. Örneğin mehir ve şahit olmaksızın evlenen bir kişi burada Mâlik ve Şâfiî'yi taklid etmektedir. Kişi burada mehirsiz kıyılan nikâhın geçerli olmasında Şâfiî'yi, şahitsiz olan nikâhın sahih olması hususunda ise Mâlik'i taklid etmektedir. Şâfiî Mâlik'e uyararak şahitsiz kıyılan nikâhın geçersiz olduğunu ifade etmemektir. Aynı şekilde Mâlik, Şâfiî mezhebine uyararak mehirsiz nikâh kıyan kişilerin nikâhının butlanına hükmetmemektedir. Dolayısıyla kişi burada iki farklı mezhebi taklid etmektedir. Nikâh gibi bir akitte tek bir mezhebin tamamını taklid eden kişinin amelinin geçerli olduğu kabul ediliyorsa aynı şekilde bir amelin bütününe oluşturan cüzi meselelerde de farklı mezheplerin taklid edilmesinde bir beisin olmaması gerekir.⁵⁶

Hüseyinî telfikin cevazını usulî açıdan temellendirdikten sonra konuya ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunur. Telfike karşı ulema arasında çok güçlü bir muhalefetin farkında olan Hüseyinî, telfikin batıl olduğuna dair kullanılan icmâ deliline karşı çıkar. O, 16. yüzyıldan itibaren telfike birçok âlimin karşı çıktığını, hatta bir kısmının telfikin batıl olduğunu dair icmân bulunduğunu iddia ettiklerini ifade eder. Ancak o, telfik taraftarı olan pek çok muasırı gibi bu konudaki icmâ iddialarını kabul etmez.⁵⁷

Telfike karşı çıkan âlimlerin delillerinden biri, iki farklı mezhebin birbirine aykırı görüşlerinin taklid edilmesiyle tefik sonucu ortaya çıkan yeni hükmün her iki âlim tarafından ifade edilmeyen bir hüküm olmasıdır. Hüseyinî Emîr Pâdişah'ın konuya ilişkin değerlendirmesini esas alarak bu eleştiriye cevaplar. Zira yukarıdaki örnekte olduğu gibi Mâlik ve Şâfiî'nin taklid edilmesiyle şahitsiz ve mehirsiz kıyılan bir nikâh akdi geçerlidir. Çünkü Mâlik akdin mehirsiz olması noktasında Şâfiî'yi taklid eden bir kişinin nikâhının batıl olduğunu ifade etmemektedir. Aynı şekilde Şâfiî, Mâlik'i taklid ederek şahitsiz kıyılan nikâhın butlanına hükmetmemektedir. Dolayısıyla tefik karşıtlarının telfikle elde edilen görüşü, taklid edilen her iki mezhebin de sahih görmediğine ilişkin iddiaları doğru değildir.⁵⁸

Ancak Hüseyinî'nin burada taklidi cüzlere ayırması ve amelin bütününe oluşturan bir meseleden hareketle bir âlimin sırf taklitten dolayı buna izin verdiğini ifade etmesi, bir varsayımdan ibarettir. Mezkûr örnek üzerinden gidecek olursak Mâlik'in mehirsiz olarak kıyılan nikâhın Şâfiî'nin taklid edilmesinden dolayı geçerli olacağına hükmedeceği, taklidin genel hükmünden

56 Hüseyinî, *Tuhfetü'r-re'yü's-sedîd*, 85.

57 Hüseyinî, *Tuhfetü'r-re'yü's-sedîd*, 87.

58 Hüseyinî, *Tuhfetü'r-re'yü's-sedîd*, 86.

yapılan bir çıkarımdır. Böyle bir çıkarım onun mutlak ifadelerinin delil olmaksızın mukayyet hale getirilmesidir. Zira gerek Mâlik gerekse Şâfiî bir amelin bütününe oluşturan meselelerde kişinin bir mezhebi taklid etmesi noktasında bunun sahih olduğunu ifade etmişlerdir. Yoksa telifik yoluyla her iki mezhebin görüşün birleştirilmesiyle elde edilen bir hükmün sahih olduğuna ilişkin yapılan taklide dair açıkça bir görüş beyan etmemişlerdir.

Hüseyinî'nin Taklitten Dönülmesine Dair Yorumu

Hüseyinî risalesinde İbnü'l-Hâcib ve Âmidî'nin taklitten rücu edilemeyeceğine dair ifadelerini yorumlar. Nitekim telifike karşı olan Halîcî, onların bu ifadesini telifike karşı bir argüman haline getirmişti. Ayrıca Hanefî ve Şâfiî literatüründe telifik karşıtı âlimler taklitten rücu edilemeyeceğine dair ifadeleri telifik bağlamında açıklarlar. Bu yorum ve değerlendirmelerin farkında olan Hüseyinî, mezkûr ifadeyi fikhî istikrar bağlamında izah eder. Böylelikle telifike karşı kullanılan bir delili boşa çıkarmış olur. Ona göre İbnü'l-Hâcib ve Âmidî'nin konuya ilişkin ifadeleri iki açıdan yorumlanabilir. İlk yoruma göre hükmün ve hadisenin tek olduğu bir meselede taklitten rücu edilemez. Örneğin Hanefî mezhebinin taklid ederek akıl baliğ olan bir kadınla velisiz bir biçimde evlenen kişi daha sonra nikâhın velisiz kıyıldığı gerekçesi ile Şâfiî mezhebinin taklid etmek suretiyle nikâhı aslından iptal ettiremez. Aynı şekilde bir mezhebe göre sahih olarak gerçekleşerek bir akit yapan kişi, böyle bir akdi fasid kabul eden farklı bir mezhebi taklid ederek sözleşmeyi bozamaz. Zira bu şekilde taklitten rücu edilmesine müsaade edilmesi hukuk nizamını bozacağı gibi hukuki istikrarı zedeler. Nitekim şeriatın temel amacı hukuk nizamını muhafaza etmektir. Bu şekilde taklitten dönülmesine izin verilmesi şeriatın amacıyla çatışan bir durumdur. Böyle bir durumun kabul edilmesi halinde insanların yapmış olduğu akit ve muamelelere güveni kalmaz. Dolayısıyla bu şekilde taklitten rücu bütün âlimlerin ittifakıyla yasaktır.⁵⁹

Hüseyinî'nin konuya ilişkin ikinci yorumu taklid edilen meselenin tek bir hüküm, hadiselerin ise farklı olmasıdır. Örneğin Ebû Hanife'yi taklid ederek baliğ olan bir kadınla veli olmaksızın evlenen kişi başka bir kadınla evleneceği zaman velisiz kıyılan nikâhı sahih olarak kabul etmeyen Şâfiî'yi taklid edebilir. Çünkü burada hüküm bir olsa dahi hadise ve olaylar farklıdır. Bu şekilde yapılan taklid ve amel hukuk açısından herhangi bir istikrarsızlığa yol açmaz. Hüseyinî âlimlerin yorumu hususunda tartıştığı noktanın burası olduğunu ifade ederek ilk yorum açısından herhangi bir ihtilafın olmadığını belirtir.⁶⁰

59 Hüseyinî, *Tuhfetü'r-re'yi's-sedid*, 77-78.

60 Hüseyinî, *Tuhfetü'r-re'yi's-sedid*, 78.

3.1.4. Muhammed Bahît'in Telfike Cevaz Veren Fetvası

Mısır baş müftülüğü yapan Muhammed Bahît, telfikle ilgili sorulan bir fetva üzerine konuya ilişkin değerlendirmelerde bulunur. O, bu fetvayı 1919 yılında vermiştir. Fetvada abdest, gusül gibi tek bir meselede farklı mezheplerin hükümlerinin taklid edilmesiyle telfik yapılıp yapılamayacağı sorulmaktadır. Bahît icmâya aykırı olmadığı müddetçe telfikin caiz olduğunu ifade eder. Ancak telfikle elde edilen hüküm icmâya muhalif ise ve hiçbir müçtehidin böyle bir hükmü ifade etmesi mümkün değilse bu durumda telfike dayanarak amel etmek caiz değildir.⁶¹

Bahît fetvasını Hanefî mezhebi içerisinde telfikle ilgili yapılan tartışmalar bağlamında ele alır. Diğer mezheplere referans vermez. O, fetvasını teyit etmek için telfike cevaz veren bazı âlimlerin listesini verir. Ona göre İbnü'l-Hümâm *Tahrîr* adlı usul eserinde telfik olsa bile mutlak surette taklide cevaz vermiştir. Nitekim Abdülazim b. Molla Ferruh (ö. 1061/1650) taklitle ilgili telif ettiği risalesinde telfike cevaz verdiği gibi İbnü'l-Hümâm'ın ifadelerini de bu doğrultuda yorumlamıştır. Ayrıca Tarsûsî telfike dayanarak fetva vermiştir. Bahît daha sonra telfike karşı olan Hanefî âlimlerin isimlerini aktarır. Kasım b. Kutluboğa ve Şürünbülâlî telfikin batıl olduğunu iddia etmişlerdir. Bahît onların görüşlerini münazara kavramları üzerinden ele alır. Telfike karşı çıkan ve cevaz veren her iki tarafın da delil getirmesi gerekir. Zira her iki tarafta bir şeyi ispat etmemekte ya da nefyetmemektedir. Buna göre âlimler içtihat ehliyetine sahip olmayan ammînin bir âlimi taklid etmeleri gerektiği hususunda icmâ etmişlerdir. Onlar ammînin bir mezhebi taklid ederken bunun telfikle neticelenmemesi gerektiğine dair herhangi bir şart öne sürmemişlerdir. Onların bu konudaki taklidin mutlak surette olacağına dair görüşleri hüccettir. Dolayısıyla telfikin batıl olduğunu iddia eden kişinin delil getirmesi gerekir.⁶²

Bahît, Şürünbülâlî'nin Emîr Pâdişah'a getirmiş olduğu eleştirilerine cevap verir. Şürünbülâlî, Emîr Pâdişah'ın telfikin cevazını iddia ettiğini belirtir. Bir şeyin cevazını iddia edenin ise ona ilişkin delil getirmesi gerekir. Telfikin batıl olduğunu iddia eden ise karşı tarafın delilinin olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Şürünbülâlî'ye göre Emîr Pâdişah'ın konuya ilişkin herhangi bir delili mevcut değildir. Bahît Şürünbülâlî'nin Emîr Pâdişah'a yönelik bu eleştirilerini kabul etmez. Zira âlimler ammînin mutlak surette bir müçtehidini taklid edebileceğini ifade etmişler ve burada telfikin olmaması gerektiğine dair herhangi bir şart koşmamışlardır.⁶³

Bahît telfikle elde edilen hükmün caiz olabilmesi için sadece tek bir şart öne sürer. Ona göre telfike dayanılarak ortaya çıkan hükmün icmâya muhalif

61 Muhammed Bahît, *Fetâvâ*, 7/172.

62 Muhammed Bahît, *Fetâvâ*, 7/172.

63 Muhammed Bahît, *Fetâvâ*, 7/172.

olmaması gerekir. O, buradaki icmâ ile herhangi bir asırda iki görüş üzerine ittifak edildiğinde buna zıt üçüncü bir görüşün öne sürülmemesini kast eder. O, bunu daha iyi izah edebilmek için konuyu bir örnek üzerinden açıklar. Abdestte başın tamamını mesh etmenin farz olmadığını ifade eden Şâfiî'yi taklid eden daha sonra ise kadına şehvetsiz bir biçimde dokunmanın abdestti bozmadığını belirten Mâlik'e uyan kişinin kılmış olduğu namaz caizdir ve bu hüküm telfik yoluyla elde edilmiştir. Burada üçüncü bir içtihadın yapılması mümkündür. Nitekim Ebu Hanife'ye göre başın tamamını mesh etmeden abdest aldıktan sonra kadına dokunarak ibadetini yerine getiren kişinin namazı sahihtir.⁶⁴

Bahît daha önceki bir asırda ifade edilen iki görüşten farklı bir biçimde üçüncü yeni bir görüşün ihdas edilmesine ilişkin meseleyi daha iyi izah edebilmek için *Müselle mü's-sübût* adlı eserden alıntılar yapar. *Müselle mü's-sübût* yazarı Muhibullâh b. Abdışekûr el-Bihârî (ö. 1119/1707) bir asırda ihtilaf edilen bir meselede iki görüş ortaya çıktıktan sonra aynı meselede üçüncü bir görüşün mümkün olup olmadığına ilişkin usulcülerin görüşlerine yer verir. Onun ifade ettiğine göre usulcülerin çoğunluğuna göre böyle bir durumda üçüncü bir görüşün ifade edilmesi caiz değildir. Bazı âlimlere göre ise mutlak surette üçüncü görüşün belirtilmesi caizdir. Âmidî ve Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre ise ifade edilen görüş her iki görüşün de ittifak ettiği hususa aykırı ise üçüncü görüş kabul edilemez. Ancak üçüncü görüş her iki görüşün ittifak ettiği hususa aykırılık taşıyor ise bunda bir beis yoktur. Leknevî (1848-1886) bu konuya ilişkin dede ile birlikte onun kardeşinin olması durumunda mirasın nasıl paylaşılacağına dair sahabe arasında gerçekleşen ihtilafı örnek olarak verir. Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit dedeyle birlikte onun kardeşinin mirastan pay alabileceği görüşündedir. Buna mukabil Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, İbn Zübeyir ve İbn Abbâs dedenin kardeşini mirastan hacb edeceği kanaatindedir. Her iki taraf da dedenin kardeşinin mirastan pay alacağı hususunda ittifak etmişler ancak miktarda ihtilaf etmişlerdir. Buna muhalif olarak dedenin kardeşinin tamamen mirastan mahrum edileceğine dair üçüncü bir görüşün beyan edilmesi icmâya aykırıdır. Şayet sonradan ifade edilen üçüncü görüş daha önceki iki görüşe aykırı değilse bunda herhangi bir problem yoktur. Leknevî bir hastalık sebebiyle nikâh akdinin fesih edilmesini örnek olarak verir. Baras, cüzzam, delilik ile kadın ve erkekte ilişkiye mani olacak bir hastalığın olması nikâh akdinin fesih sebepleri arasında yer alır. Bazı âlimler bunları fesih sebebi olarak görmezken bazıları fesih sebebi olarak kabul etmişlerdir. Bunları detaylandırarak bazılarının fesih sebebi olarak kabul edilmesi ve bundan önceki her iki görüşün de ifade etmediği üçüncü yeni bir

64 Muhammed Bahît, *Fetâvâ*, 7/172.

görüşün ifade edilmesi caizdir. Çünkü bu şekilde ifade edilen bir görüş daha önceki iki görüşün ittifak ettiği bir hususu ortadan kaldırmamaktadır.⁶⁵

Bahît icmâya muhalif bir biçimde üçüncü görüşün ihdasının mümkün olmadığı yerlerde telfikin batıl olduğu, bunun dışındaki yerlerde ise telfik ile amel edilebileceği sonucuna ulaşır. Ancak onun bu görüşünün problemliliği açıktır. Nitekim onun verdiği örneklerden biri şahitsiz ve velisiz bir biçimde kıyılan nikâhın sahih olduğu yönündedir. O, böyle bir nikâhın geçerli olduğunu belirtir. Fakat böyle bir nikâhın Bahît'in ifade ettiği şekilde icmâya aykırı olduğu açıktır. Zira Mâlikî, Şâfiî ve Hanbeli mezhebine göre velisiz nikâh geçerli değildir. Her ne kadar Ebû Hanife'ye göre velisiz nikâh geçerli olsa bile şahitsiz kıyılan nikâh fasittir.⁶⁶ Dolayısıyla burada iki görüşün ittifakını ortadan kaldıracak bir biçimde üçüncü yeni bir görüş elde edilmiştir. İttifak edilen görüş velisiz ve şahitsiz nikâh akdinin geçersiz olması iken üçüncü görüş bunun tam aksini savunmakta ve böyle bir nikâhın geçerli olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Bahît, teorik açıdan böyle bir kurgu yapsa da bunun nasıl uygulanacağına ve elde edilen üçüncü görüşün kendinden önce ifade edilen görüşlere muhalif olarak ortaya çıkmaması gerektiğine dair şartı müphemlikler taşımaktadır. Nitekim sahabe asrından itibaren âlimler arasında birçok görüş belirtilmiştir. Dolayısıyla bu görüşlerden biri alınarak telfikle ulaşılan hükmün icmâya muhalif olmadığı ifade edilebilir.

3.2. Reşîd Rızâ'nın Telfike İlişkin Görüşleri

Telfikle ilgili değerlendirmelerde bulunan diğer bir âlim ise Reşîd Rızâ'dır. O, taklitle ilgili kaleme aldığı bir eserinde telfik meselesini inceler. Reşîd Rızâ'ya İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) telfikin icmâ ile batıl olduğuna dair ifadesi sorulmuştur. O, konuya ilişkin icmân bulunmadığını vurgular. Nitekim Muhammed el-Emîr (ö. 1232/1817) ve Bâcûrî'nin (ö. 1277/1860) *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevehereti't-tevhîd* üzerine yazmış olduğu haşiyelerde telfikin caiz olduğu belirtilmiştir. Bu ise konuya ilişkin icmâ iddiasını problemliliğe hale getirir.⁶⁷

Ayrıca Şâfiî bir âlim olan İbnü'l-Îmâd (ö.808/1405) telfikin icmâ ile batıl olduğunu iddia etmiş, onun bu iddiasını telfike karşı olan Kasım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) eserine alarak referans olarak vermiştir. Reşîd Rızâ, telfikin batıl olduğuna dair bu icmâ iddialarına karşı Mâlikî âlim Arafe ed-Desûkî'nin (ö.

65 Ebû'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâitihü'r-rahâmût fi şerhi Müsellemi's-sübût*, thk. Abdullâh Mahmud-Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2/286-287; Muhammed Bahît, *Fetâvâ*, 7/172.

66 Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 39-45, 103.

67 Reşîd Rızâ, *Muḥâverâtü'l-muşlih ve'l-mukallid ve'l-vaḥdeti'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2007), 84.

1230/1815) eserindeki ifadelerini alıntılar. Desûkî, telfikin caiz olduğunu ve böyle bir görüşün insanlara kolaylık sağladığını ifade eder.⁶⁸

Reşîd Rızâ, İbn Âbidîn'in telfikin sadece farklı mezheplerin görüşlerinin birleştirilmesiyle olacağını yoksa Hanefî mezhebi içerisinde farklı görüşlerin birleştirilmesinin telfik olmadığına dair görüşünü eleştirir. Zira İbn Âbidîn'e göre telfik ancak mezhepler arasında olabilir. Mezhep içerisinde örneğin Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un iki farklı görüşünün birleştirilmesiyle üçüncü yeni bir görüşün ihdas edilmesi telfik değildir. Çünkü mezhep içerisinde ifade edilen görüşler Ebû Hanife'nin ilkelerine göre yapılmaktadır. Ayrıca bir mesele hakkında Ebû Hanife'den farklı görüşler nakledilebilmektedir. Bu görüşleri ise öğrencileri ifade etmekte dolayısıyla mezhep içerisinde belirtilen görüşler bir şekilde imamın görüşü olmaktadır. Reşîd Rızâ, İbn Âbidîn'in yapmış olduğu bu ayrımın delile dayanmayan bir tahakküm olduğunu ve mantık ilkesiyle çeliştiğini ifade eder. Zira tek bir kaideden birbirine zıt iki hükmün çıkması düşünülemez. Şayet Ebû Hanife'den bir mesele hakkında birbirine zıt farklı görüş varsa imam bunlardan birisinden dönmüştür. Bir kişinin aynı anda iki zıt görüşe sahip olması mümkün değildir.⁶⁹

Ayrıca Reşîd Rızâ'ya göre İbn Âbidîn'in böyle bir iddiada bulunması pek isabetli değildir. Zira Hanefî mezhebinin tamamı telfikten ibarettir. Çünkü mezhep Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerinden müteşekkildir. Aynı şekilde İbnü'l-Hümâm'ın telfikin memnu olduğuna ilişkin görüşü Karâfî'ye nispet etmesi, Ebû Hanife ve öğrencilerinin telfike karşı olmadıklarını gösterir. Nitekim mezhepte Ebû Hanife ve öğrencilerinin telfikin yasak olduğuna dair bir görüşü olsaydı İbnü'l-Hümâm bundan bahsedirdi. Zira o mezhebi en iyi bilen âlimlerden biridir. Reşîd Rızâ telfikin caiz olduğunu göstermek için Hanefî mezhebi içerisinde telfike dayanarak fetva veren âlimlerin görüşlerine yer verir. Tarsûsî (ö. 758/1357), İbnü'ş-Şelebî ve Ebus-suûd (ö. 982/1574) telfik yaparak fetva vermişler ve bu şekilde vakıfla ilgili bazı problemleri çözmüşlerdir.⁷⁰

Reşîd Rızâ telfike olumlu bakmakla birlikte mezheplerin ruhsatlarına tabi olarak teklifi hükümlerden kaçınılmasına karşıdır. Nitekim Reşîd Rızâ telfike dair kendisine sorulan bir soruya verdiği fetvada bunu açıkça beyan eder. Ayrıca telfike belli şartlar dâhilinde izin verir. İctihad ehliyetine sahip olmayan kişilerin güvendikleri müftülerden fetva almaları gerekir. Böyle olan kişilerin telfikle amel etmesinde bir beis yoktur. Nitekim selef döneminde insanların telfikle amel etmeleri yaygındı. Zira kişiler belli bir mezhebe iltizam etmeye mecbur değillerdi. Onlar dilediği âlimden fetva alabiliyordu. Bununla birlikte

68 Reşîd Rızâ, *Muhâverâtü'l-muşlih*, 86.

69 Reşîd Rızâ, *Muhâverâtü'l-muşlih*, 85-86.

70 Reşîd Rızâ, *Muhâverâtü'l-muşlih*, 84-85.

kişinin telfikle amel ederken ruhsatlara tabi olarak tekliften kaçınmaması şarttır. Burada yasak olan telfik ile kastedilen kişinin Kitap, sünnet, icmâ ve sahih kıyasa aykırı bir şekilde amel etmesidir. Bu şekilde yapılan bir telfik sahih değildir. Reşîd Rızâ bu konuda velisiz ve şahitsiz bir biçimde nikâh kıyan kişileri örnek olarak verir. Ayrıca telfik olmasa bile ruhsatlara tabi olunması yasaklanmıştır. Çünkü kişi burada dini hükümlere keyfi bir biçimde uymakta ve tekliften kaçınmaktadır.⁷¹

Reşîd Rızâ diğer bir fetvasında ise kişinin mezhepleri taklid etmek suretiyle telfikle hüküm elde etmesini abes bir durum olarak değerlendirir. Ancak ilim ehli birinin delile tabi olması ve bunun sonucunda bazı müçtehitlere muhalefet etmesi telfik kapsamında değerlendirilmez.⁷² Aslında Reşîd Rızâ'nın telfikle ilgili meselelerde kişileri delile tabi olabilen ve bunu yapamayacak seviyede ammî olan kişiler olmak üzere ikiye ayırdığı anlaşılmaktadır. Delilleri araştırma salahiyetine sahip olan kişilerin mezhepleri taklid etmesine karşı çıkan Reşîd Rızâ, bunu yapamayan kişilerin âlimleri taklid etmesi sonucu bazı hükümlerin telfikle sonuçlanmasına izin verir. Bunların şer'î açıdan geçerli olduğunu ifade eder.

Özgür Kavak Reşîd Rızâ'nın telfiki fıkhîta bilinen anlamında kullanmadığını, bunun dışında farklı bir anlam kast ettiğini belirtir. Kavak'ın ifade ettiğine göre onun telfik ile kast ettiği "belli mezhebe bağlı olmadan delile bakarak belli fikhî prensip ve hükümleri kabul etmektir." Nitekim Reşîd Rızâ hayatının sonuna doğru telfike dair yapmış olduğu değerlendirmesinde kişinin telfike götürse bile delile tabi olması gerektiğini vurgular. Dolayısıyla Reşîd Rızâ telfik ile kişinin delillere tabi olması sonucu iki veya daha fazla mezhebin görüşünün birleştirilmesiyle elde edilen bir hükme ulaşırsa dahi bunun fikhî açıdan bir problem teşkil etmeyeceğini kast etmektedir.⁷³

Sonuç

17. ve 18. yüzyılları arasında telfike karşı ulema arasında çok güçlü bir olumsuz kanaat olmasına rağmen 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında bu kanaatin kırılmaya başladığı görülür. İslam dünyasının önemli merkezleri olan İstanbul, Şam ve Kahire'de telfikle ilgili fetvalar verilmiş, risale, kitap ve makaleler kaleme alınmıştır. Kahire'de İnbâbî ve onun öğrencisi Halîcî, telfikin caiz olmadığını ifade etmektedir. Özellikle Halîcî 16. ve 18. yüzyılda telfike karşı olan âlimlerin görüşlerini referans vererek telfikin butlanı hususunda âlimler arasındaki kuvvetli muhalefeti göstermeye çalışmıştır. Nitekim konu hakkında icmân bulunduğunu, her ne kadar bazı âlimler telfike cevaz

71 Reşîd Rızâ, *Fetâvâ'l-Menâr*, 1/239, 4/1533-1534.

72 Reşîd Rızâ, *Fetâvâ'l-Menâr*, 5/2141.

73 Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi -Reşîd Rızâ Örneği-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 260-263.

verse de buna itibar edilmediğini vurgulamıştır. Buna paralel bir biçimde İnbâbî'nin diğer iki öğrencisi Hüseyinî ve Muhammed Bahît telifinin caiz olduğunu belirtmişlerdir. Özellikle bu iki âlim telifinin cevazını teyit etmek için Emîr Pâdişah'ın konuyu usulî açıdan gerekçelendirdiği görüşünü referans olarak vermişlerdir. Aynı şekilde Reşid Rızâ telifle ilgili birçok fetva vermiş ve taklitle ilgili eserinde telif konusunu incelemiştir. Telfike olumlu bakan bu âlimler telifinin icmâyyla batıl olduğuna dair iddiaları kabul etmemişlerdir. Mâlikî âlim Şefşâvenî ise zaruret şartıyla telfike olumlu bakmıştır.

Fetvalar ve risalelere paralel bir biçimde ahvâl-i şahsiyyeye dair kanun teklifleri çalışmaları başlamıştır. Hazırlanan bu tekliflerin bir kısmı kanunlaştırılarak uygulama sahasına girmiştir. Ahvâl-i şahsiyyeye ilgili konularda kadılar Hanefî mezhebinin râcih görüşüyle amel etmekle sorumlu iken zaman içerisinde hazırlanan kanunlarda dört mezhepten yararlanılmaya başlanmıştır. İlerleyen süreçte insanların maslahatına uygun bir biçimde dört mezhep dışındaki âlimlerin görüşlerinin alınabileceği ifade edilmiş, kanunlarda telifinin bir istidlal yöntemi olarak kullanılabilmesi belirtilmiştir.

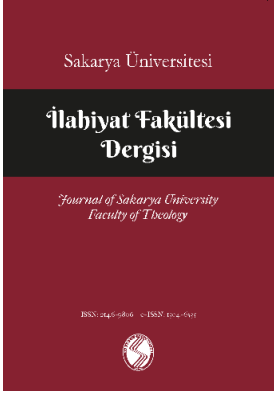
Kahire'de olduğu gibi İstanbul, Şam ve Mekke'de de telifle ilgili tartışmalar vardır. Özellikle İstanbul'da yapılan tartışmalarda telif meselesi Melle'nin tadili, aile hukuk kararnamesi gibi kanun tekliflerine ve metinlere yansımıştır. Aynı şekilde mezkûr coğrafyalarda taklid ve telif konuları hakkında kitap, makale ve risaleler telif edilmiştir. Telif edilen bu eserler hala çalışılmayı beklemektedir. Zira bu eserler ve görüşler çalışıldığında fıkıh geleceği içerisinde kalarak modernleşmeye ulemanın nasıl bir reaksiyon gösterdiğine dair daha bütüncül tespitler yapılabilir.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Bahît, Muhammed. *Fetâvâ Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye*. b.y.: y.y., ts.
- el-Bânî, Muhammed Saîd b. Abdurrahman el-Hüseyinî. *Umdetu't-tahkik fi't-taklîd ve't-telifik*. thk. Hasan es-Semâhî. Beyrut: Dâru'l-Kadirî, ts.
- Bedir, Mürteza. "Kur'ân ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İctihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Mürteza Bedir vd. 17-60. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Bulkînî, Ebû'l-Bekâ Alemüddîn Sâlih b. Ömer b. Reslân el-Kinânî. *et-Tecerrüd ve'l-ih-timâm bi-cem'i fetâva'l-vâlid şeyhi'l-İslâm*. thk. Ömer Hasan el-Kıyyam - Emced Reşid. Ammân: Ervika li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2015.
- Demirtaş, Emrah - İbrahim Sizgen. "İslam Hukukunda Telif Nazariyyesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1, (2018), 535-567.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Elmalılı Hamdi Yazır. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*, haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

- Emîr Padişah, Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî. *Teysîrû't-Tahrîr şerhi al'a kitâbi't-Tahrîr*. Kahire, Dâru's-Selâm, 1435/2014.
- Ergin, Burak. "Bilâd-ı Arab Topraklarındaki Fikhî Çoğulculuğun Osmanlı Merkezine Taşınması: Münîb Efendinin Taklid Risalesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 53 (2022), 643-666.
- Fekry, Ahmed İbrahim. *Pragmatism In Islamic Law: A Social and Intellectual History*. New York: Syracuse University Press, 2015.
- Görgün, Hilal. "İnbâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/639-640. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Halîcî, Ahmed b. Ahmed b. İsmail el-Halvânî eş-Şâfiî el-Halvetî. *el-Vesem fi'l-veşem*. Mısır: Matbaatü'l-Yemeniyye, 1307.
- Hasan Hasâneyn. *Ahkâmü'l-üsreti'l-İslâmiyye fikhen ve kazâen*. Kahire: Dâru'l-Âfâku'l-Arabiyye, 2001.
- Haydar, Ali. *el-Mecmû'a'tü'l-cedide fi'l-kütübi'l-erbaa*. Hukuk Matbası, 1322.
- Hazrecî, Ali b. Ebi Bekr b. el-Cemmâl. *Fethü'l-mecid bi-ahkâmî't-taklid*. thk. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim el-Uveyd. Riyâd: Dâru'l-İbnü Cevzî, 1434.
- Hıfînî, Ebü'l-Mekârim Şemsüddîn Muhammed b. Sâlim b. Ahmed. *Risâle tete'allağ bi't-taklîd fi'l-fürâ' fi uşûli'l-fikh*. Paris: Bibliothèque nationale de France Arabe, 817, 1a-2b.
- Hudârî, Muhammed. *Uşûlü'l-fikh*. Kahire: Mektebetü'l-Kadâiyeti'l-Kübrâ, 1969.
- Hüseynî, Ahmed b. Ahmed b. Yusuf. *Tuhfetü'r-re'yü's-sedîd fi'l'ictihâd fi't-taklîd*. Kahire: Keşide, 2015.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İmâd b. Muhammed Akfehîsî. *Tevkîfü'l-hükkâm, alâ kavâmidi'l-ahkâm*. thk. Nusayr Hıdır Süleyman eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd. *Şerhu Fethü'l-kadîr*. thk. eş-Şeyh Abdürrezzâk, Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü's-Şelebî, Ahmed b. Yunus b. Muhammed es-Suûdî. *Fetâvâ İbni's-Şelebî*. thk. İmâd b. Muhammed b. Nayif el-Cenâbî el-Kahtânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- İbn Hüseyn, Abdurrahman. *Gâyetü telhîşi'l-murâd min fetâvâ İbn Ziyâd*. b.y.: eş-Şâmi-letü'z-zehebiyye, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî. *Resâilü İbn Nüceym el-iktisadiyye: er-Resâilü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Ahmed es-Serrac - Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Dâru's-Selâm, 1419-1420/1998-1999.
- İçtihad, Taklîd ve Telfik Üzerine Dört Risâle: İbn Teymiyye, Abdullah b. Abdulazim, Şah Veliyyullah, Senhurî. haz. Hayreddin Karaman. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İnbâbî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hüseyn. *el-Kavlü's-sedîd fi sıhhati nikâhi'l-merati bilâ veliyyin maa't-taklîd*. Dimyât: Mektebetü'l-ezheriyye, 5002. 1a-75b.
- Kasım b. Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn b. Abdullah. *Mucebâtü'l-ahkâm ve vâkı'âtü'l-eyyâm*. thk. Muhammed Suûd el-Maînî. Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1983.
- Kaya, Eyyüp Said. "Telfik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Kavak, Özgür. *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi -Reşîd Rızâ Örneği-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Krawietz, Birgit. "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq". *Die Welt des Islams* 42/1 (2002), 3-40.
- Köksal, İsmail. "Osmanlı Devleti'nde Resmi-Gayri Resmi Fıkhi Mezhepler ve Telfik". *İslâmî AraştırmalarDergisi* 3-4 (1999), 325-330.
- Leknevî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî Bahrülulûm. *Fevâtihu'r-rahamût fi şerhi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Mehdî, Muhammed el-Abbâsî b. Muhammed Emîn b. Muhammed. *el-Fetâva'l-Mehdiyye fi'l-vekâ'i 'i'l-Mısrıyye*. thk. Muhammed Hasan vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Mücahid, Zeki Muhammed. *el-A'lâmü's-şarkıyye fi'l-mieti'r-rabi'aşr el-hicrî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Münîb, Muhammed b. Mahmud b. Mustafa b. Abdullah b. Hâşim. *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd*. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197, 1a-14b.
- Özel, Ahmet. "Mehdî el-Abbâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/375-376. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Pîrîzâde, Burhânüddîn İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed. *Mecmûa'tü resâilî Pîrîzâde: el-Keşf ve't-tedkîk li-Şerhi Gâyeti't-tahkîk fi men 'i't-telfik*. thk. Hasan Özer - Mustafa Ateş. İstanbul: Dâru'l-İlm, 2022.
- Remlî, Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Fetâva'r-Remlî*. b.y.: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Rızâ, Reşîd. *Muhâverâtü'l-muşlih ve'l-mukallid ve'l-vaḥdeti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2007.
- Sarıtaş, Sümeyye. "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde Yarım Asır Önce Mezhepler Arası Yaklaşımın Kanun Yapma Projesi: Cemiyet-i Fıkhiyye". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Murteza Bedir vd. 291-301. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Seffârîni, Ebü'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Salim. *et-Tahkîk fi butlânî't-telfik: nassu reddi ala fityen li's-şeyh Mer'i el-Hanbeli*. nşr. Abdülazîz b. İbrâhîm. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1414/1998.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Câmi 'u's-şâgîr fi ḥadîsi'l-beşîri'n-nezîr*. nşr. Muhammed Ali Yebdûn, 1. Baskı, Beyrût: Daru'l-kütübü'l-ilmıyye, 2004, no: 288.
- Şattî, Hasan Efendi el-Hanbelî ed-Dımaşkî. *Risâletün fi't-taklîd ve't-telfik*. Dımaşk: Ravzatü's-Şâm, 1328.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısrî. *Mecmû'u resâilî'l-allâme eş-Şürünbülâlî: Tahkîkatü'l-kudsiyye ve'n-nefehâtü'r-raḥmaniyyetü'l-hasenıyye fi mezhebi's-sâdeti'l-Hanefiyye*. thk. Ahmed Fevvez el-Humeyyir - Tark Muhammed Sîreni - Muhammed Abdurrahman el-Hatib. İstanbul: Daru'l-Lübâb, 1438/2017.
- Uteybî, Gâzî b. Mürşid b. Halef. "et-Telfik beyne'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye ve Alâkatuhu bi-Teyşîri'l-Fetvâ". b.y.: y.y., ts.
- Tahirov, Sayit. "İslam Hukukunda Telfik, Çeşitleri ve Hükümü". *Yeni Türkiye Dergisi* 98 (2017), 469-486.



19. ve 20. Yüzyıl Kahire'sinde Telfike Dair Yeni Arayışlar

Burak Ergin

İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Ana Bilim
Dalı

burakergin068@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8860-6741>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"19. ve 20. Yüzyıl Kahire'sinde Telfike Dair Yeni Arayışlar" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'* nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

**Maneviden Maddiye Rusya'nın
İki Kutuplu Hristiyanlık Anlayışı**

*From Spiritual to Material Russia's
Bipolar Conception of Christianity*

Onur Aydın

Dr. Öğr. Üyesi, Anadolu Üniversitesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü – Dr.,
Anadolu University, Department of Russian Language and Literature.

onur_aydin@anadolu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7981-5821>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/05/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

Atıf/Citation: Aydın, Onur. "Maneviden Maddiye Rusya'nın İki Kutuplu Hristiyanlık Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 237-266. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1246108>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Rus devletinin dinamikleri açısından Ortodoksluk, otokrazi ve milliyetçilik kavramları, halkı bir arada tutan üç önemli sacayağı olarak kabul edilir. Çalışmamız kapsamında bu unsurlardan biri olan Hristiyanlığın Rusya tarihindeki yeri ele alınmıştır. Makale, din kavramına Rus yönetimlerinin ve halkının daima aynı şekilde yaklaşmadığı varsayımına dayanmaktadır. Araştırmamızın amacı, X. yüzyıldan XXI. yüzyıla kadar geçen sürede, Rusya coğrafyasında uygulanan din politikalarını, onların nedenlerini ve sonuçlarını ortaya çıkarmaktır. Zaman aralığının geniş tutulması, gelişmelerin detaylarına inilmesi noktasında sınırlılık yaratsa da bütüncül bakış ve neden-sonuç bağlantısı temelinde olayların aydınlatılmasına katkı sağlamıştır. Araştırma gerçekleştirilirken bütüncül yaklaşımın, tarihsel, betimleyici ve karşılaştırmalı yöntemin ilkelerinden yararlanılmıştır. Yapılan inceleme sonucunda, Hristiyanlığın *bölünme*, *parçalanma* (*raskol*) süreci ile sorgulanmaya başladığı, bu tarihten itibaren siyasi ve sosyolojik tartışmaların ana malzemesi hâline geldiği, kilisenin kurumsal kimliğinin kasten zayıflatıldığı, siyasi iradenin din olgusunu bir yönetim aracı gibi gördüğü tespit edilmiştir. Bu verilerin ışığında XVII. yüzyılın ortalarına kadar Rusya'da yöneticilerin ve halkın din anlayışının birbirine yakın olduğu ancak raskol sürecinden sonra tarihsel ve geleneksel temelleri bulunan, Rus halkının tabi olduğu 'manevi Ortodoksluk' ile çarlık, imparatorluk ya da komünist rejim yöneticileri tarafından yönlendirilen 'maddi Ortodoksluk' olmak üzere iki farklı Hristiyanlık anlayışının Rus inanç sistemine yerleştiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Rusya, Din, Hristiyanlık, Ortodoksluk, Kilise.

Abstract

In recent days, it has been observed that the number of discussions on the phenomenon of nationalism and religion has increased all over the world, both in the national and international arena. This situation arises from the urge to reactivate the consciousness of being a nation in the memories of societies. The same is true for the Russian Federation. Looking at their historical traditions, autocracy, nationalism and Orthodoxy in the Russian land are inseparable parts of a whole.

Christianity, which is one of the most prominent components of the Russian land, constitutes the subject of our research. Our study is based on the assumption that Russian governments and people do not always approach the concept of religion in the same way. In order to clarify this situation, the religious policies and their reflections on the society in the Russian lands were examined from the acceptance of Orthodoxy until the XXIst century. The wide time span created limitations in detailing the developments. On the other hand, it contributed to illuminating the events on the basis of a holistic view and cause-effect connection. While conducting the research, the principles of the holistic approach, historical, descriptive and comparative methods were used.

As a result of a large-scale examination, it is striking that there were different approaches to religion in Russian geography at various times. The acceptance of Orthodoxy as the official religion at the end of the Xth century completely changed the way of life of the Russians. Traces of this change could be seen in many fields such as culture, art, literature, craft and trade. Slavs living on different lands came together and the foundations of the Russian state were laid. The principality of Moscow, which formed the main core of the new state, was built on a religious unity, that is, founded and raised on the basis of Orthodoxy. The Russian Orthodox Church became one of the few institutions that survived during the Mongol invasion (1243-1480). Religion gained the identity of being the main element feeding the desire and feeling of being a nation at that time when the lack of central government was felt. Since the middle of the XVth century, the Russian Orthodox Church gained its freedom when it started to appoint its own clergy without asking the Byzantines. The exit from the *Time of Troubles* (1598-1613), in which there was an administrative gap and a crisis in the country, was again realized with the help of religion. The process of *schism* (*raskol*) that started in the 1650s was the first major blow to religion. These separatist views in the church also paved the way for secularization to be experienced in the future. With the abolition of the patriarchate and the establishment of the Holy Synod in 1721, the power of the church decreased and it turned into an institution dependent on the tsar. Although a secular management approach was adopted, Orthodoxy continued to maintain its importance for the Russian people. During Catherine II's period, the policy of religious tolerance was

followed for the first time in Russia and the other religions and sects were approached moderately. The tsarist regime, which left secularism aside in the XIXth century, used religion to establish its own power. Religion, which directed the movements of thought in the country, was seen as indispensable by the Slavophiles against the Westerners. The advances in science, the politicization of the church, the worsening of economic conditions, and the spread of movements of thought such as nihilism and Marxism led to the questioning of religious feelings in society. As a matter of fact, with the Bolsheviks taking over the government, the biggest blow was dealt to religion. It was determined that the Communist Party administration, which adopted the scientific atheism doctrine, applied oppressive religious policies even though they were flexible from time to time, and tried to remove the concept of religion not only from the public sphere but also from private life, but these efforts did not find a full response in the society. It's interesting that although the Communist Party leaders were mostly criticized for the fight against religion, it was seen that the previous administrations also used religion as a tool to implement their own policies with different methods. In fact, the aim was not a direct struggle against religion, but a struggle with religion. The common goal of all of them was to increase the power and dominance of the central authority.

Thanks to the findings, answers were sought to the questions of why Christianity was brought up for discussion with the schism process, why politics turned into one of the main administrative areas and tools, whether religion was included in the gap between the public and the palace, and in summary, it was tried to illuminate the way for Russia to have a bipolar Christianity understanding, from spiritual to material. After the schism process, two different understandings of Christianity settled in the Russian belief system: 'spiritual Orthodoxy', which had historical, traditional foundations and Russian people followed, and 'material Orthodoxy', which was guided by the tsarist, imperial or communist regime rulers.

Keywords: History, Russia, Religion, Christianity, Orthodoxy, Church.

Giriş

988 yılında Kiev Knyazi¹ Vladimir Svyatosloviç (956?-1015) önderliğinde Ruslar Hristiyanlığı resmen kabul ederler. Ancak kaynaklarda bu tarihten önce knyazın büyük annesi Knyaginya² Olga'nın (tahmini 893/920-969) Çargrad'a (İstanbul) gidip Hristiyanlığı Rus halkından önce kabul ettiği yazılmaktadır. Örneğin, Rus edebiyatının ilk eserlerinden olan *Geçmiş Yılların Öyküsü*'nde (*Povest vremennuh let*) Olga'nın Çargrad'daki Ortodoks Kilisesi'ni ziyareti ve orada İmparator Konstantin tarafından vaftiz edilmesi anlatılır.³ Bu tarihten sonra Rusların yaşamında hiçbir şey eskisi gibi olmaz. Çünkü her toplumun yeni bir dini kabul etmesi önemli olayların ardından gerçekleşir ve bu kararın da ciddi sonuçları olur. Paganizm yanlısı yöneticiler, yeni dine tepki göstermeler de halkın Ortodoksluğa sempati ile yaklaşması ve Bizans'tan gelen misyonerlerin çalışmaları sayesinde Hristiyanlık, toplumun büyük çoğunluğu tarafından kısa sürede benimsenir.⁴ X. yüzyılın sonlarında Knyaz Vladimir'in Bizans İmparatoru'nun kız kardeşi Anna ile evlenme şartıyla aldığı Ortodoksluğa geçme kararı ile Rusların yalnız dinî değil tarihsel kaderi de baştan aşağı

1 Türkçeye *prens*, *kral* olarak çevrilebilir.

2 Türkçeye *prenses*, *kraliçe* olarak çevrilebilir.

3 Emine İnanır, *Rus Edebiyatı İncelemeleri: Kiev Rusyası'ndan XVII. Yüzyıla* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2003), 3.

4 Şir Muhammed Dualı, "Paganizmden Hristiyanlığa Rusların Din Değişirme Nedenleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 73.

değişir. Hristiyanlığı kabul etmesiyle Rus halkı inanç, günlük yaşam, ticaret, zanaat, kültür ve sanat başta olmak üzere etkisi her alana yayılan yeni bir yaşamı karşılar. Din sayesinde dağınık Slav toplulukları bir araya toplanır ve güçlü bir Rus devletinin temelleri atılır.⁵ Ortodoksluk, çarlık boyunca devletin yalnızca resmî dini olmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal yaşam dinamiklerine yön veren en önemli unsurlardan biri hâline gelir.

Hristiyanlığın kabulünün ardından Rus halkının ikinci kez yeni bir yaşam tarzına geçiş sürecinin başladığı, Rus devletinin kabuk değiştirdiği ve imparatorluğa dönüştüğü I. (Büyük) Petro (1672-1725) ve farklı bir rejimin iktidara geldiği Bolşevikler dönemlerinde yapılan reformlara ve uygulamalara bakıldığında, en fazla tartışma yaratan düzenlemelerin din alanında olduğu görülür. Çünkü Rus halkı için din, bir inanç sisteminden çok daha fazlasıdır. Otokrasi ve milliyetçilik kavramlarıyla birlikte din, Rus devlet yapısının ve halkın kültürel belleğinin temeli sayılır. Bu nedenle, Rus tarihini ve kültürünü daha yakından tanımak için o topraklardaki din olgusunun iyi kavranması gerekmektedir.

Çalışmamızın amacı, 1991 yılından sonra yeniden önem kazanan Hristiyanlığın Rusya coğrafyasındaki tarihsel sürecine ışık tutmak, uygulanan din politikalarının nedenlerini ve sonuçlarını tarih, felsefe, sosyoloji, edebiyat gibi farklı disiplinleri işe koşarak bütüncül bir yaklaşımla ortaya çıkarmaktır. Bu amaç doğrultusunda Rusların Ortodoksluğu kabul ettikleri tarih, başlangıç noktası seçilerek Ekim Devrimi'ne kadar geçen sürede devlet yönetiminin ve halkın dine yaklaşımı tarihsel düzlemde incelenecektir. Daha sonra iktidarda kaldıkları 1917-1991 yılları arasında Bolşeviklerin benimsedikleri bilimsel ateizm doktrini ışığında, din ile olan 'mücadeleleri' ele alınacaktır. Elde edilecek bulguların sayesinde Hristiyanlığın *raskol* süreci ile birlikte neden tartışmaya açıldığı, siyasetin başlıca yönetim alanlarından ve araçlarından birine neden dönüştüğü, halk ve saray arasındaki uçuruma dinin dâhil olup olmadığı sorularına yanıt aranacak, özetle maneviden maddiye Rusya'nın iki kutuplu Hristiyanlık anlayışına sahip olmasına giden yol aydınlatılmaya çalışılacaktır.

X. Yüzyıldan 1917 Ekim Devrimi'ne Kadar Rusya Coğrafyasında Hristiyanlık

Ekim Devrimi öncesinde otokrasi ve milliyetçilik ile birlikte din, Rus kültürünün en önemli üç sacayağından biri olarak gösterilir. Bu üç değerın Ruslar için geçmişteki ve gelecekteki gelenek, töre ve âdetlerinin temelini oluşturduğu ifade edilir.⁶ Rusların Hristiyanlığı kabulü X. yüzyıla uzanır. Knyaginya

5 Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye Kadar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 34-35; Fatma Koçak – Murat Özkan, "Bizans'tan Ruslara Miras: Hristiyanlık", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37 (2015), 383.

6 Nicholas V. Riasanovsky, *Nicholas I and Official Nationality in Russia* (Berkeley: University of California Press, 1959), 78.

Olgá'nın Çargrad'a yaptığı ziyaretinin bu gelişmede önemli etkisi olsa da yeni dinin Ruslar tarafından benimsenmesinin birtakım nedenleri bulunur. Rus halkının, barbar ve ilkel olduğuna dair suçlamalardan kurtulmak istemesi, Kiev Knyazlığı'nın Avrupa devletleriyle arasındaki dini eşitsizliğe son verme arzusu, Bizans'ın paganizme karşı olumsuz yaklaşımı sonucunda kendi sınırları içerisindeki Slavların mecburen Hristiyan olmaları, onlara ilave olarak Bulgarların da Hristiyanlığı tercih etmeleri ve Bizans misyonerlerinin başta Karadeniz çevresi olmak üzere bölgedeki yoğun girişimleri bu nedenler arasında gösterilebilir.⁷ Hristiyanlığın kabul edildiği tarihten Moğol-Tatar istilasına kadar geçen sürede Rus topraklarında din olgusu hızlı bir yayılım gösterir. İlginçtir ki Rusya, tarihindeki en önemli sıçrayışlarından birini ülke toprakları işgal⁸ altındayken yapar. 1237-1480 yılları arasında denk gelen bu dönemde halk ve yöneticiler, dinin birleştirici gücünün farkına varırlar ve bağımsızlıklarını kazanma yolunda ondan fazlasıyla yararlanırlar. Rus etnosu için yükselişin açık döneminin başladığı⁹ Kulikovo Muharebesi (1380) öncesinde Moskova Knyazı Dmitriy İvanoviç'in (1350-1389) gerçekleştirdiği Aziz Sergius'un Teslis Manastırı ve Metropolit Kiprian (1330-1406) ziyaretleri, savaşın kazanılmasında önemli rol oynar.¹⁰ Moğol-Tatar askerlerinin ülkeden ayrılmalarıyla özgürleşen Rus toprakları için dinî duyguların daha fazla öne çıkarıldığı *Kutsal Rusya (Svyataya Rus)*¹¹ ifadesi kullanılmaya başlar. Moskova Rusya'sı güçlenir, bugünkü Rus etnosunun temelini oluşturan *Büyük Ruslar (Velikorossi)* adıyla yeni bir etnos doğar.¹²

Rus topraklarının Moğol-Tatar hâkimiyetinden kurtulmasının ardından Ortodoks Kilisesi de kendi bağımsızlığını kazanma yolunda önemli adımlar atar. XV. yüzyılın ortalarından itibaren kilise, Konstantinopolis'e danışmadan

7 Dualı, "Paganizmden Hristiyanlığa", 68-69.

8 Birçok Rus tarihçi, yaşanan bu süreci bir istila olarak değerlendirirken, Lev N. Gumilyov (1912-1992) bunun bir istila değil, karşılıklı çıkara ve yardıma dayanan ortakyaşarlık olduğunu iddia eder. bk. Lev N. Gumilyov, *Muhayyel Hükümdarlığın İzinde*. çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2003), 212-213.

9 Sovyet tarihçi ve filozof Lev Gumilyov'a göre her etnos passionar yükseliş (kuluçka dönemi ve açık dönem), doruk, kırılma, eylemsizlik, silinme, hatıra ve homeostaz safhalarını sırasıyla yaşar. Rus etnosu için yükselişin açık dönemi 8 Eylül 1380 tarihindeki Kulikovo Muharebesi'dir. bk. Lev N. Gumilyov, *Etnogenez i biosfera Zemli* (Moskova: Ayris-press, 2017), 524.

10 Onur Aydın, *Lev Gumilyov'un Passionarlık Kuramı ve Rus Edebiyatında Bir Uygulama Örneği: I. Petro* (Ankara: İksad Yayınevi, 2022), 104-105.

11 XIV.-XVI. yüzyıllar arasında Rusların kendi içinde yaşadıkları coğrafyaları için kullandıkları terimdir. Temelinde Rus halkının manevi gelişimi ve kutsallık ideallerinin yüceltilmesi yatar. Söz konusu yüzyıllar, Rus halkının öz-bilincinin de oluştuğu dönemdir, bu süreçte ana vatan 'Kutsal Rus toprağı' ve 'anne' olarak nitelendirilir. Bu yönüyle Kutsal Rusya terimiyle coğrafi değil manevi bir yaşam alanı kastedilir. bk. Valentina S. Bezrukova, *Osnovi duhovnoy kulturi (Entsiklopedičeskiy slovar pedagoga)* (Yekaterinburg: Delovaya kniga, 2000), 696-697.

12 Lev N. Gumilyov, *Ot Rusi do Rossii: Oçerki etniçeskoj istorii* (Moskova: Ayris-press, 2008), 144 akt. Aydın, *Lev Gumilyov'un Passionarlık Kuramı*, 230.

kendi kararıyla piskopos atamaya başlar.¹³ Bizans İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla Rus Kilisesi kendini Ortodoksluğun merkezî olarak görür ve bu tarihten itibaren Rusya'da devlet yönetiminde din adamlarının sayısı ve etkinliği artar.¹⁴ XVI. yüzyılın ilk yarısında knyazlıkların ve Rus halkının birleştirilmesi politikasında din yeniden önemli rol oynar. 1533-1584 yılları arasında tahtta kalan IV. (Korkunç) İvan döneminde her kurum gibi kilise de zarar görür. Rus Ortodoks Kilisesi, 1589 yılında patrikliğe dönüşür ve yeni bir kimlik kazanır. Yahudilerin ülkeye girişine izin verilmez, Orta Volga Bölgesi'nde, Hristiyan nüfusun yoğunlukta yaşadığı yerlerde cami inşa etmek yasaklanır, Hristiyanlığı kabul eden Tatarlar askerlik vergisinden muaf tutulur. Kilise, XVIII. yüzyılın ortalarına kadar sürecek olan âdeta bir misyonerlik politikası izler.¹⁵ IV. İvan'ın ardından yaşanan *Karışıklık Dönemi*'nin (*Smutnoye vremya/Smuta*)¹⁶ sona erdirilmesinde bir kez daha görülür ki kilise Ruslar için vazgeçilmez bir güç hâline gelmiştir. Nitekim Romanov hanedanlığının başlamasıyla birlikte Rus Ortodoks Kilisesi en saygın kurum olma niteliğini kazanır.

XVII. yüzyılın ortalarında kilisede reform yapılması görüşü hem kurumu hem de Rus halkını ikiye böler. Dua ve ibadet uygulamalarında ülkede birliğin olmaması Moskova Patriği Nikon'u (1605-1681) harekete geçirir. O dönemki Konstantinopol Kilisesi ile uyum gösteren ve ibadetlerde standartlaştırma getiren bir dizi reformu uygulamaya koymayı arzular. Slav halklarını bir araya getirmek, Konstantinopol'u yeniden Hristiyan dünyasına kazandırmak isteyen Nikon kendini âdeta 'Rus Ortodoks Papası' olarak görür.¹⁷ Patriğin reform önerilerine ve Çar Aleksey Mihayloviç'in (1629-1676) bunlara ilk başlarda müsaade etmesine bir tepki olarak *Eski İnananlar (staroverı ya da starobryadtsı)*¹⁸ topluluğu ortaya çıkar ve Rusya tarihinde *parçalanma, bölünme,*

13 Nesrin Sarahmetoğlu vd., *Rusya Tarihi*, ed. Nadir Devlet - Nesrin Sarahmetoğlu (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 66-67.

14 Hanife Saraç, "Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası Lenin ve Stalin Döneminde Sovyetler Birliği'nin Din Politikası", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2019), 75.

15 Andrey A. Nazarov, "Religioznaya politika Yekaterinı II kak faktor formirovaniya pervogo v yevrope tolerantnogo mnogokonfessionalnogo obşçestvo", *Vestnik RMAT* 3 (2020), 15.

16 1598 yılında Fyodor İvanoviç'in (1557-1598) ölümüyle başlayıp 1613 yılında Mihail Fyodoroviç Romanov'un (1596-1645) çar olarak seçilmesiyle sona eren dönemdir. Rusya'nın kurucu hanedanlığı olan Ruriklerin egemenliği sona ererken yönetim Romanov hanedanlığına geçer. Ayrıca bu on beş yıllık sürede kıtlık, Bolotnikov Ayaklanması, Lehistan ve İsveç ile mücadeleler, sahte çarların ortaya çıkması, taht kavgaları gibi birçok olumsuz sosyo-politik ve ekonomik gelişme yaşanır. Yaşanan sıkıntılar nedeniyle bu dönem, Osmanlı tarihindeki Fetret Devri (1402-1413) ile başta taht kavgaları olmak üzere birtakım benzerlikler gösterir.

17 Şir Muhammed Dualı, "Rus Ortodoks Kilisesi'nin Siyasi Tarihi", *Milel ve Nihal* 10/2 (2013), 69.

18 Moskova Patriği Nikon'un kilise reformlarına ve çarın ona destek vermesine karşı çıkan, Rus Ortodoks Kilisesi'nden ayrılan dinî topluluktur.

ayrılma anlamına gelen *raskol* süreci başlar. Nikon taraftarları ve Eski İnananlar olmak üzere kilise ve destekçileri ikiye bölünür. 1666 yılında Çar Aleksey'in girişimleriyle patriklikten uzaklaştırılan Nikon, sıradan bir keşiş olarak yaşamına devam eder, önce gönüllü daha sonra zorunlu sürgüne gönderilir. Öldükten sonra dahi Rus inanç sisteminde onun reformlarının etkisi görülmeye devam eder. Reform destekçilerinin ve karşıtlarının arasındaki gerginlik 1667-1676 yılları arasında ülkede birçok isyanın çıkmasında ve *strelets*¹⁹ ayaklanmalarında önemli rol oynar. Sonuç olarak Rus Ortodoks Kilisesi'nin kurumsal kimliği ciddi yara alır ve sekülerleşmeye giden yolun önü açılmış olur.²⁰

XVIII. yüzyıla gelindiğinde Rus topraklarında dinî anlamda büyük değişimler görülür. 1708 yılında Kilise-Slavcasındaki bazı harfler kaldırılırken yerine Latin alfabesindekilere benzeyen yeni harfler getirilir. Kilise edebiyatından dünyevi edebiyata geçiş gerçekleşir, dinî içerikli kitapların yerini teknik ve bilimsel kitaplar alır. Petro'dan önce Orta Çağ kilise kültürü etkisi altında gelişen sanat, çarla birlikte yeni bir kimlik kazanır.²¹ Genel olarak değerlendirildiğinde, Rusya'da Orta Çağ'dan Aydınlanma dönemine geçilir. 1716 yılında Eski İnananlar devlet tarafından resmî olarak tanınır ancak onların halka açık yerlerde ibadet etmeleri, kilise ve manastır inşa etmeleri yasaklanır. O zamana dek şiddete maruz kalan bu insanlar, Uralların ve Sibirya'nın tayga ormanlarına kaçarlar. Oralarda yaşamalarına müsaade edilse de kentlere geri getirilmek istenenler kendilerini ateşe verirler ve kitlesel kendini yakma olayları görülür.²² O dönemki değişimlerden belki de en büyüğü, yaklaşık bir buçuk asır yıl önce kurulan patrikliğin kaldırılıp yerini Kutsal Sinod'un almasıdır. Kilise, özerkliğini kaybedip çara tabi olan bir kuruma dönüşür.²³ Bu tarihten sonraki süreçte kilise, çarın atadığı, ruhban sınıftan ve sivillerden oluşan bir Sinod tarafından yönetilir. Ruhban sınıfının görevi, çarı desteklemek, yayımlanan kararnameleri kürsüden okumak, devletin verdiği idari görevleri yerine getirmek ve günah çıkarma hüccesinde öğrenilse dahi suçları kolluk kuvvetlerine ihbar etmektir. Kilise, çarın elinde bulunan manevi bir asaya dönüşür. Böylelikle çarın otoritesini sınırlandırabilen tek kurum olan kilisenin gücü de ortadan kalkar. Gerçekleştirilen uygulamalarla din ve devlet işleri

19 XVI.-XVII. yüzyıllarda Rus ordusunda çoğunlukla piyade olarak görev yapan muhafız alayıdır. Ayrıca Rus ordusunun ilk düzenli ve ateşli silah kullanabilen seçkin birliğidir. bk. Sergey İ. Ojegov - Nataliya Yu. Şvedova, *Tolkovnyy slovar russkogo yazıka* (Moskova: OOO 'A TEMP', 2006), 773.

20 Sergey A. Zenkovskiy, *Russkoye staroobryadçestvo: Duhovnoye dvijeniye XVII veka* (Moskova: Tserkov, 1995), 249.

21 Emine İnanır, *XVIII. Yüzyıl Rus Edebiyatı: I. Petro ve II. Katerina'nın Kanatları Altında* (İstanbul: İskenderiye Yayınları, 2008), 60-61.

22 Nazarov, "Religioznaya Politika Yekaterini", 15.

23 Kurat, *Rusya Tarihi*, 287.

birbirinden ayrılmış olur. Ancak bu durum, gücünü Tanrı'dan aldığına inanılan çar hakkında halkın zihninde birtakım soruların oluşmasına yol açar. Ülkede kilise ve çarlık arasında ciddi bir bocalama dönemi yaşanır.²⁴ Nitekim Çar I. Petro'nun eleştirildiği konuların başında din alanında gerçekleştirdiği reformlar gelir.

Yüzyılın ikinci yarısında ise, Çar III. Petro (1728-1762) tarafından 21 Mart 1762 tarihinde çıkarılan *Kilise ve Manastır Topraklarının Sekülerleştirilmesi Hakkında Kararname* (*Manifest o sekulyarizatsii tserkovnih i monastirskiy zemel*), Ortodoks din adamlarınca hoş karşılanmaz. Bu duruma yönetim alanında yaptığı hataları da eklenince çar, eşi tarafından düzenlenen darbeye tahttan indirilir. Çarlığın din politikası, II. (Büyük) Yekaterina (1729-1796) ile birlikte kökten değişir. Böylece Eski İnananlara karşı baskıya ve zulme son verilir, onların anavatanlarına dönmelerine, sakal bırakmalarına müsaade edilir, Yahudilerin ülkeye girmelerine yeniden izin çıkar, kilisenin Müslümanların yoğunlukta yaşadığı bölgelerdeki misyonerlik politikasına sınırlandırma getirilir. Aslen Alman olan çariçenin din ve inanç reformlarının kaynağı, Lutheran ve Ortodoks kültüründe yetişmesi, geniş perspektifli dünya görüşü, Fransız düşünür Montesquieu'nun (1689-1755) ve Diderot'un (1713-1784) özgürlükçü fikirlerini benimsemesidir.²⁵ II. Yekaterina döneminde yalnızca Ruslara değil diğer ülke vatandaşlarına da dinî özgürlük sağlanır. Çariçenin 1763 yılında imzaladığı kararname ile başta Almanya ve Fransa olmak üzere yabancı halklara Rusya'ya gelmeleri durumunda daha iyi koşullarda yaşama olanağı sunulacağı bildirilir. Yabancıların ülkenin her kentine girmelerine, istedikleri dine tabi olmalarına, çiftçilikle uğraşmalarına müsaade edilir, onlar askerlikten ve bazı vergilerden muaf tutulurlar. Başta güneyde olmak üzere sınırların korunması amaçlansa da kararnameler sonrasında birçok yabancı, Rus topraklarına gelir. Bunun doğal bir sonucu olarak, II. Yekaterina ile birlikte Rusya tarihinde ilk kez farklı dinlere de tolerans gösteren bir politika izlenmeye başlar.²⁶

Bizzat hükümdarlar tarafından yürütülen sekülerleşme girişimleri ve farklı inanışlara karşı izlenen hoşgörü politikaları yüzünden etki sahası daralan, gelirlerine el konan, gücüne sınırlandırma getirilen Rus Ortodoks Kilisesi, XVIII. yüzyılın sonunda kapalı bir kutu hâline gelir. Resmî olarak bir kısıtlama bulunmamasına rağmen ruhban sınıfına dışarıdan az kişi dâhil olur, grubun aristokrat sayısı gittikçe düşer. Köylü ve kasabalı halkın da dinî okullarda uzun yıllar eğitim alması pek mümkün olmadığından ruhban sınıfı kendi içinde devingen bir yapıya bürünür. Din adamlarının oğulları, eşleri,

24 Aleksandr P. Şleman, *İstoriçeskiy put pravoslaviya* (New York: İzdatelstvo imeni Çehova, 1954), 380-381.

25 Nazarov, "Religioznaya Politika Yekaterini", 15-16.

26 Nazarov, "Religioznaya Politika Yekaterini", 17-18.

babaları başka dinî kurumlarda hizmet vermeye devam ederler. Yaşanan bu durumda, dinî görevlerin maddi açıdan çok fazla getirisi olmasa da vergi, askerlik gibi bazı ayrıcalıklar sağlamanın etkisinin olduğu söylenebilir. Bu nedenlerden dolayı kilise, âdeta bir sosyal güvenlik kurumuna dönüşür. Diğer yandan değişime gösterilen direnç yüzünden 1820'li, 40'lı ve 60'lı yıllarda, çalışanlarının maddi durumlarının iyileştirilmesi amacıyla kiliselerde kadro küçülmesine gitmek isteyen hükûmetin reform girişimleri ruhban sınıfı tarafından engellenir.²⁷

Kilise topraklarının büyük bir kısmına XVIII. yüzyılda devlet tarafından el konmasının ardından geçinmek için devletin parasına muhtaç kalan 'mahalle rahipleri' ortaya çıkar. Bunlar, fakir, rüşvet alan, eğitimsiz ve 'şişman' insanlardan oluşur. Manevi yaşamın zayıflamasıyla halk, çeşitli mezheplere katılmak için resmî kiliseden uzaklaşır.²⁸ Temel dayanak olarak gördüğü değerlerin çürümeye başlamasıyla paniğe kapılan Rus halkının kimlik arayışı, kendini din alanında da hissettirir. Daha bilgili ve dindar Eski İnananlar, Mesih inancını yaşatmaya devam eder, ancak halkı kiliseye çekme konusunda Ortodoks Kilisesi yeterli ölçüde başarılı olamaz. Hatta şehirlerdeki Luteran, Baptist ve Katolikler cemaatlerine üye kazandırma konusunda daha etkin duruma gelirler. Başka bir deyişle kilise, fakirlikle boğuşan, seküler devlet anlayışının gölgesinde ezilen bir kuruma dönüşür. Kilisenin mal varlığının elinden alınmasıyla birlikte *isihazm*²⁹ görüşü ortaya çıkar. Uzun süre etkinliğini sürdüren bu hareketin Rusya'daki merkezi ise Kaluga vilâyetinin Kozelk kasabası yakınındaki *Optina Manastırı* (*Optina pustın*) olur. İnanç krizi yaşadığı dönemde Gogol, buraya iki kez gelir. Filozof Vladimir Solovyov buradaki yaşlılardan akıl alır. Tolstoy da birkaç kez manastıra gider, hatta 1910 Kasım'ında oraya doğru yola çıkar ancak varamadan hayatını kaybeder. Dostoyevskiy, 1878 yılında çocuğunun ölmesinin ardından burada üç gün inzivaya çekilir.³⁰ XIX. yüzyıldaki çoğu yazar ve şair Rus ruhunu aramak için burayı ziyaret eder. Manastır, Rusya'yı Bizans ile bağlayan inzivaya çekilme geleneğinin son büyük mabedi, ulusal bilincin ve kimlik arayışının manevi merkezi hâline gelir.³¹

27 Geoffrey Hosking, *Rusya ve Ruslar - Erken Dönemden 21. Yüzyıla*, çev. Kezban Acar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 412-413.

28 Orlando Figes, *Nataşa'nın Dansı: Rusya'nın Kültürel Tarihi*, çev. Figen Dereli (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2009), 351.

29 Sina Dağı'nda ortaya çıkan hareketin merkezi zamanla Yunanistan'ın Athos Dağı olur. Slav ülkelerinden ve Türkiye'den bölgeye temsilciler gönderilir. XI. yüzyılda Keşiş Simeon (949-1022) ve XIV. yüzyılda Gregory Palamas (1296-1359) ile zirve noktalarını yaşayan hareketin ana felsefesi, 'sahip olmayan' insanların sükûnetini korumaları üzerinedir. bk. Shahar Arzy vd., "Vahiylere Niçin Hep Dağlarda Geldi? Mistik Tecrübelerin Bilişsel Nörobilim ile İlişkisi", çev. Ali Kuşat vd., *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Ocak 2012), 90.

30 Hosking, *Rusya ve Ruslar*, 414-416.

31 Figes, *Nataşa'nın Dansı*, 350.

XIX. yüzyılın başında Eski İnananlara ve farklı mezheplere karşı daha ılımlı bir din politikası izlenir. Çar I. Aleksandr (1777-1825) döneminden başlayarak Ortodoksluğu ve çarlığı eleştiren yayınlar yasaklansa da Rusya'da genel olarak hoşgörü anlayışı egemendir. Özellikle Eski İnananlar topluluğunun cenaze, düğün ve vaftiz gibi törenlerine izin verilir. Çarın kiliseye karşı tutumu da olumlu olur, çünkü çar, kurumu aydınlanmaya katkı sağlayacak bir yapı olarak görür. 1810 yılında Ortodoks olmayan halkın din ve ibadet sorunlarıyla ilgilenmesi için *Yabancı Mezhepler Diyanet İşleri Ana Müdürlüğü (Glavnoye upravleniye duhovnih del inostrannih ispovedaniy)* kurulur.³² Aslında XIX. yüzyılın başlarında Rus halkı, uzun süredir aradığı ruhu bulma olanağını yakalar. Napolyon Bonapart'a (1769-1821) karşı verilen 1812 Vatan Savaşı bunun için önemli bir fırsat sunar. Ortodoks ya da Katolik, köylü ya da kentli, asker ya da sivil tüm Rus halkı cephede bir olup tek vücut hâlinde çarpışır.

Rus topraklarında Fransızları bozguna uğratan Rus askerleri, düşmanı Avrupa'nın içlerine kadar takip eder. Bu takibin kültürel yaşama yansıması, özgürlük ve hak arayışı şeklinde olur. Batı'da daha iyi yaşam koşullarından kesitler gören Rus subaylarının, deneyimlerini ülkelerinde anlatmaları, Ruslar için kutsal sayılan başta çarlık olmak üzere bazı kurumların sorgulanmasına yol açar. 1813-1825 yılları arasında irili ufaklı ikiyüze yakın köylü ayaklanması çıkar. Bu duruma ülkedeki yeni anayasa talebi de eklenince, *Aralıkçılar Ayaklanması*'na³³ (*Vosstaniye dekabristov*) giden yolun önü açılmış olur. Aslında karışıklıklara karşı bir önlem olarak çarlık yönetimi tarafından 1817 yılında *Milli Eğitim ve Diyanet İşleri Bakanlığı (Ministerstvo duhovnih del i narodnogo prosvetşeniya)* kurulur. Eğitim ve din politikalarının belirlenmesi ve izlenmesi bakanlığın yetkisine verilir. Yeni sistem sayesinde tüm din ve mezhepler üzerinde kontrol sağlanması amaçlanır. Ancak çalışmalarının verimsiz bulunmasından dolayı bakanlık 1824 yılında lağvedilir.³⁴ Ayaklanma, Rusya tarihinde bir dönüm noktası sayılır, çünkü Rusya'da çarlık kurumunu doğrudan hedef alan ilk girişimdir. Daha önceki hiçbir isyan çara ya da çarlık rejimine karşı çıkarılmamıştır. Ruslar tarafından Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görülen *çar-baba (tsar-otets)* aleyhine seslerin kitlesel anlamda ilk kez yükselmesi, kilise çanlarının o dönemde tehlike alarmı vermek için çalmasına yol açar. Ancak I. Nikolay'ın (1796-1855) aldığı önlem, daha baskıcı bir yönetim anlayışını benimsemek olur. Çarın 1825 yılında tahta çıkmasıyla,

32 Dmitriy Yu. Arapov - Aleksey V. Lauşkin, *İstoriya religiy v Rossii: Metodiçeskiye ukazaniya i materialı k kursu* (Moskova: İstoriçeskiy fakultet MGU, 2006), 16.

33 26 Aralık 1825 tarihinde düzenlenen Çar I. Nikolay'ın taç giyme töreninde, gizli örgütlerden biri olan Kuzey Birliği'nin ve subayların önderliğindeki grubun Senato Meydanı'nda başlattığı ayaklanmadır. Girişim başarısızlıkla sonuçlanır, ayaklanmaya katılanlar ya da destek verenler idam, sürgün gibi uygulamalarla cezalandırılır.

34 Arapov - Lauşkin, *İstoriya religiy v Rossii*, 16.

başta Yahudi asimilasyonu olmak üzere din politikasında değişikliklere gidilir, diğer din ve mezheplere karşı daha sert bir tavır takınılır. Tüm azınlıkların kademeli olarak Ortodoksluk inancına geçirilmesini savunan bir politika izlenir. İmparatorluğun farklı bölgelerindeki yerel halkların Ortodoks yapımları için etkin bir misyonerlik faaliyeti yürütülür. Çarın din politikasının kuramcısı, Rus devlet adamı ve çarın danışmanlarından Sergey S. Uvarov'dur (1786-1855). Uvarov, Rus toplumunun temellerinin Ortodoksluk, otokrasi ve milliyetçilik³⁵ olduğunu ifade eder ve onun bu görüşü, devletin resmî politikası hâline gelir. Özellikle Ortodoksluğun korunması ve yaygınlaştırılması, I. Nikolay'ın din politikasının hareket noktası olur.³⁶

XIX. yüzyılın ortalarına gelindiğinde toprak köleliğinin kaldırılmasıyla eşitlik ve özgürlük talepleri zirveye çıkar. II. Aleksandr (1818-1881) döneminde yasaklayıcı ve cezalandırıcı politikalar terk edilir. Ruhban sınıfının refah düzeyinin arttırılması için adımlar atılır. Çıkarılan *Ayrılkçılara (Raskolniklere) Vatandaşlık Hakları Verilmesi Hakkında (O darovanii raskolnikam grajdanskih prav)* adlı kanunla sözü geçen mezhebe bağlı kişilerin durumlarında iyileştirme yapılır. Başta toprak köleliğinin kaldırılması (1861) olmak üzere yaptığı reformlarla tanınan II. Aleksandr'ın sayesinde gerek Ortodoks gerekse farklı inançlara sahip din adamlarının refah düzeylerinde artış, din alanında da bir modernleşme ve liberalleşme başlar.³⁷

Söz konusu dönemde Rusya hâlâ bir yön arayışındadır. Ülkenin kurtuluşu üzerine farklı görüşler, genel olarak Batıcı ve Slavofil başlıkları altında toplanabilir. Hemen ardından ortaya çıkan Panslavist görüşün yaratıcılarından olan Nikolay Ya. Danilevskiy (1822-1885), *Rusya ve Avrupa* adlı eserinde, Avrupa'daki Roma Germen hükümdarlığının sona yaklaştığını ve onun yerini Slav-Ortodoks hâkimiyetinin alacağını ifade eder. Rus düşünürüne göre, merkezi Konstantinopol olacak yeni Slav uygarlığı, din alanındaki başarılarını İsrailoğullarından, politik düzenini Roma'dan, sosyo-ekonomik gelişmeleri modern Avrupa'dan alacak, bunlara Slavlara özgü komün ve sosyal adaleti

35 Uvarov'un *narodnost* olarak ifade ettiği bu kavram, Fransızca *nationalité* ve *popülarite* sözcüklerine karşılık olarak düşünülerek XIX. yüzyılın ilk yarısında Rusçaya kazandırılır. Daha sonra çeşitli anlamlarda kullanılsa da bu sözcükle kültürel, geleneksel, ahlaki, manevi, siyasi vb. ulusal değerler temelinde bir araya gelen halk ya da halkların birliği kastedilir. bk. Aleksey V. Malinov, "Ponyatiye 'narodnost' v istoriosofskoy kontseptsii S. S. Uvarova", *Russia in the Global World* 8/31 (2016), 523-524. Sözcüğün ülkemizde yapılan akademik çalışmalarda *halkçılık* ve *milliyetçilik*, Batı'daki yayınlarda ise daha çok *nationalism* şeklinde çevrildiği görülür. Tüm bu veriler dikkate alındığında *milliyetçilik* olarak çevrilmesi daha uygun görülmüştür.

36 Farman M. Kuliyeve, "Religioznyy faktor v politike Rossiyskoy imperii v pervoy polovine XIX veka" (Erişim 10 Ekim 2022), 12-13.

37 Vitaliy A. Plotkin, "Religioznaya politika gosudarstvennoy vlasti v rossiyskoy imperii v 60-e – načale 80-h gg. XIX v.", *İzvestiya vıssih ucebnykh zavedeniy. Povoljskiy region. Gumanitarnyye nauki. İstoriya* 2/18 (2011), 40.

ekleyecektir.³⁸ Slavcıların karşısında duran Batıcılara göre, Rusya'nın kurtuluş yolu uygarlaşmadan ve yeni bir toplum yaratmaktan geçer, bu nedenle yönünü Batı'ya çevirmesi gereklidir. Bu görüşü savunanlar devrim ya da liberalleşme olmak üzere iki farklı yöntem izlerler. Slavcılar dini, Rus halkına verilen tarihsel vazife için temel bir unsur olarak görürlerken Batıcılar ise devlet, yönetim, rejim gibi idareyi ilgilendiren konularda dinin ve kilisenin müdahalesini doğru bulmazlar. Bu iki görüşün yanı sıra, Rus halkının çoğunun, İvan S. Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar (Ottısı i deti)* romanıyla yakından tanıma fırsatı bulduğu görüş olan, nihilizm ortaya çıkar. Akımın fikir babası olan Alman filozof Friedrich W. Nietzsche'nin (1844-1900), "*Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı ölü! Onu öldüren de biziz!*"³⁹ sözleri tüm dünyada olduğu gibi Rusya'da da büyük tartışmalara yol açar. Romanın geniş kitlelere ulaşmasının ardından Rusya'da geleneksel ahlak anlayışı ve dinî değerler sorgulanmaya başlar.

Lakabı *barışçıl (mirotvoets)*⁴⁰ olan III. Aleksandr'ın (1845-1894) döneminde din kardeşliği teşvik edilir, ülke içinde ve dışında Ortodoks misyonerlik faaliyetleri artar, kötü durumdaki manastırlar restore edilir, yeni ibadethaneler inşa edilir, din adamlarının sayısında artış görülür. 1883 yılında kendilerine yasal statü verilen Eski İnananlar, diğer vatandaşlarla aynı haklara sahip olurlar. Diğer din ve mezheplere karşı ise Ortodoksluk temelli Ruslaştırma politikası uygulanır. Özgürleşme ve modernleşme sürecinde olan Çarlık Rusya'sında toplumun her kademesi bu gelişmelerden yeteri kadar yararlanamaz, hatta bazı kesimler süreçten zararlı çıkarlar.

Genel olarak bakıldığında, XIX. yüzyıl Rusya'sında din, çarlık rejimi tarafından ülkeyi yönetmek için bir güç unsuru olarak kullanılır. Ancak ne imparatorluk ne de Ortodoks Kilisesi bütünleştirici bir Rus kimliği, tarihi ve kültürü oluşturmayı başarabilir. Bu nedenle yazarlar, müzisyenler, ressamalar ve diğer sanatçılar ulusal kimlik meselesine yoğun olarak ilgi göstermeye başlarlar. Rusya tarihi üzerine araştırmalar yapan İngiliz tarihçi Geoffrey Hosking, XIX. yüzyılın ikinci yarısında çarlığın din politikasını Dostoyevskiy, Tolstoy, Çehov gibi önemli Rus yazarlar aracılığıyla değerlendirir.⁴¹ Bu yazarlardan ilki olan Dostoyevskiy, Panslavist düşüncenin halk arasında yaygınlaşmasını sağlayan isimlerden biridir. Ona göre Ruslar, Tanrı'nın acı çekmesi ve sonra da özel bir misyonu yerine getirmesi için yeryüzüne gönderdiği bir toplumdur. Bu yoldaki ilk engel olan Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması gerekir. Ayasofya'ya hacın yeniden dikilmesi için Rusya'nın liderlik ettiği Slav ve Ortodokslardan oluşan bir haçlı seferi düzenlenmelidir. Bu misyon sayesinde

38 Nikolai Ia. Danilevskii, *Rossiya i Yevropa* (New York: Johnsons Reprint Corp., 1996), 556-557.

39 Friedrich W. Nietzsche, *Şen Bilim*. çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Kitabevi, 2003), 130.

40 III. Aleksandr'a bu unvanın verilmesinin nedeni, çarın on üç yıl süren hükümdarlığında (1881-1894) Rusya'nın hiçbir savaşa dâhil olmamasıdır.

41 Hosking, *Rusya ve Ruslar*, 478-481.

Avrupa'daki Slav kardeşliği için sonsuz barışı kurma hayali de gerçekleştirilmiş olacaktır.⁴² Tolstoy'un din anlayışı ise, şiddetin terk edilmesi, uzlaşmacı işbirliği zemininde bir toplumun inşa edilmesi uğruna imparatorluğu, orduyu, hükûmeti ve Ortodoks Kilisesi'ni yok sayan bir inanç sistemidir. Bu görüşlerine yer verdiği eserleri, toplum tarafından çok beğenilse de kilise tarafından kınanır ve ünlü yazar aforoz edilir. Kilisenin tutumu ve yaşanan gelişmeler halktan büyük tepki alır.⁴³ Çehov'un edebî çalışmalarında da dinî karakterler ve temalar bolca yer alır. İbadet eden insanlar ya da kilise ritüelleri hakkında çok sık ve duygu yüklü yazılar kaleme alır. Yazar için tıpkı sıradan bir Rus insanında olduğu gibi din kavramı, bir yaşam tarzı, temel ahlak kurallarıdır. *Üç Kızkardeş (Tri sestri)* adlı oyununda Maşa'nın "Bana öyle geliyor ki insan inançlı olmalı, ya da bir inanç aramalıdır. Yoksa hayatı boştur, bomboş..."⁴⁴ sözleriyle Çehov aslında kendi din anlayışını ve arayışını gözler önüne serer.

1890'lı yıllarda yazarlar ve şairler realizme karşı tepki olarak ve Ortodoks Kilisesi'nin boşalttığı alanları doldurmaya çalışarak sembolizm akımını başlatırlar. Esin kaynakları ise insanların görünmeyen yanlarının olduğunu, ruhlarını özgürleştirebilecekleri, yaratıcılıklarını Tanrı ile paylaşabilecekleri gerçek yaşamı aramaları gerektiğini savunan filozof ve ilahiyatçı Şair Vladimir S. Solovyov (1853-1907) olur. Aslında sembolistlerin 'öteki' dünyaya, görünmeye yönelmelerinin nedeni, yeryüzünde ve somut dünyada bulamadıkları mutluluğu soyutta ve maneviyatta bulma arzusudur.⁴⁵ Rus kilisesine göre de Tanrı'nın varlığı akılla kavranamaz, tek yol bu dünyanın aşılmasıdır. Bakıldığında sembolistlerin felsefeleriyle de yakından ilişkili olan bu mistik anlayış, teslimiyet ve hayattan geri çekilme olmak üzere Rus Kilisesi'nin iki özelliğinin sonucudur. Buradaki teslimiyet anlayışı diğer Avrupa kiliselerinden çok daha fazladır. Hatta Rus Kilisesi'nin ilk azizleri olan Orta Çağ knyazları Boris ve Gleb'e bakıldığında, öldürülmeye karşı gelmedikleri için aziz ilan edildikleri görülür.⁴⁶

XX. yüzyılın başlarında, toplumsal sınıfları, devlete hizmet etmeyi, geleneksel yaşamı ve köy kültürünü benimseyen kilise yapısı, yerini çekirdek ai-

42 Fyodor M. Dostoyevskiy, *Polnoye sobraniye soçineniy v 30 tomah, Tom 25. Dnevnik pisatelya za 1877 god. Yanvar-avgust*, otv. ed. V. G. Bazanov (Leningrad: Nauka, Leningradskoye otdele-niye, 1983), 100.

43 Hosking, *Rusya ve Ruslar*, 480.

44 Anton P. Çehov, *Üç Kızkardeş*, çev. Hasan Ali Ediz (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayın-ları, 2000), 34.

45 Hosking, *Rusya ve Ruslar*, 481.

46 Figes, *Nataşa'nın Dansı*, 354-355.

leyi, hareketli sosyal sınıfları, kent yaşamını, ekonomik canlılığı ve ticareti temel alan bir sisteme bırakır.⁴⁷ Rusya'daki yapısal boşluk, ortak kimlik hissiyatını engeller, bu boşluğu kilise de dolduramaz ve arayışlar yalnızca toplumsal değil dinî alana da kayar. Dine her zamankinden çok daha fazla ihtiyaç duyulan bir dönemde kilisenin manevi boşluğu giderememesi, halkın inanç bağlarını zayıflatır ve toplumu sekülerizme ya da ateistliğe doğru sürükler.⁴⁸

22 Ocak 1905 Kanlı Pazar⁴⁹ olayının arka planında yine dinî boşluk yer alır. Şikâyetlerini kimseye anlatamayan ve kötü şartlardan bunalan işçi sınıfı barışçıl bir eylem gerçekleştirmek ister, ancak sonu felakete biter. Bu olaydan sonra Rus halkının hafızasında asırlardır süregelen otokrasiye duyulan saygı azalmaya başlar. Sadece sıradan halkın değil ruhban sınıfının da çarlık yönetimiyle ilişkileri iyice gerilir. 1905 yılı Nisan ayında kilisenin ayrıcalıklı konumuna son verilmesine dair yayımlanan bildiri, Ortodoks din yetkilileri arasında var olan memnuniyetsizliği daha da arttırır. Kilise reformu, çözülmesi öncelikli bir konu hâline gelir. Bu amaçla bir danışma komisyonu oluşturulur. 1906 yılında çara sunulan raporda, patrikliğin yeniden kurulması, ruhban sınıfına seçme ve seçilme hakkı tanınması, idari ve maddi alanda kilisenin yönetimde söz sahibi olması, tavsiye niteliğinde yer alır. Otoritesinin sarsılacağından ve yeni sorunların baş göstereceğinden endişelenen Çar II. Nikolay (1868-1918), bu raporu sümen altı eder. Ancak ülkeyi Tanrı'nın gücüne dayanarak yönettiklerini iddia eden Rus çarlarının, kilisenin giderek zayıflatılmasına müsaade etmeleri de ayrı bir paradokstur. Reformun gerçekleşmemesiyle II. Nikolay'ın da düşüncelerinden biri olan kilisenin halk ile devlet arasında bir köprü vazifesi görme planı suya düşmüş olur. Din alanındaki engin

47 Nejla Günay, "Sosyalizmin Rusya Ermenileri Arasında Yayılması ve Bunun Rusya'da Meşrutiyet İlan Edilmesine Etkisi", 100. *Yılında Sovyet İhtilali, Gelişimi ve Bölgesel Etkileri Uluslararası Sempozyumu (Kars, 25-27 Ekim 2017)* (Ankara: Diyanet Vakfı Matbaası, 2019), 661.

48 Simon Dixon, "The Orthodox Church and the Workers of St Petersburg 1880-1914", *European Religion in the Age of Great Cities*, ed. H. McLeod (London: Routledge, 2005), 121.

49 Çar II. Nikolay'a bazı sıkıntılarını anlatan dilekçe vermek için bir araya toplanmış Petersburg'lu işçilere askerler tarafından ateş açılır, iki yüz işçi yaşamını kaybeder. Bu olay tarihte *Kanlı Pazar* olarak anılır. bk. Kurat, *Rusya Tarihi*, 380-381.

boşluktan yararlanan sahte *Starets*⁵⁰ ve *Rasputin*⁵¹ gibi kişiler de sahneye çıkarak halk arasında kargaşaya neden olur.⁵²

1905 yılı Aralık ayındaki başarısız devrim girişiminin ardından artan gerginlik, sonraki yıllarda Rusya'nın inanç ve düşünce dünyasında izler bırakır. Toplumsal mücadele daha önemli hâle gelir. 1917 Ekim Devrimi'nin önderlerinden Vladimir İ. Lenin (1870-1924), Lev D. Trotskiy (1879-1940), Lev B. Kamenev (1883-1936), Grigoriy Ye. Zinovyev (1883-1936) isimleri daha sık duyulmaya başlar. Diğer yandan Rus siyaset arenasındaki sağ bloğun içerisinde de gerginlik giderek artmaktadır. 1905 yılında yaşanan olayların ve ardından yürürlüğe konan uygulamaların sonucunda politika sahnesinde *kara yüzler* (*çyornaya sotnya, çernosotentsı*) adıyla güçlü muhafazakâr yapılar ortaya çıkar.⁵³ Kara yüzler, çarlık rejimi taraftarı ve sosyalist devrimci harekete muhalif bir topluluktur. Şiddet, aşırı milliyetçilik ve antisemitizm uygulamalarıyla ön plana çıkan ve birçok pogrom (soykırım) gerçekleştiren örgüt, 1917 Devrimi'ne kadar eylemlerini sürdürecektir.

Aslında I. Dünya Savaşı (1914-1918), toplumsal, siyasi ve dinî boşlukların kendiliğinden kapanması için önemli bir fırsat yaratır. Petersburg sokaklarında çar ve ailesi alkışlanır; Duma, savaş kredilerini onaylar; *zemstvolar*⁵⁴ ile belediyeler sağlık hizmeti ve yaralıların cepheden alınmaları görevlerini üstlenir. Propaganda ve gönüllü hareket, yeni bir vatansızlığı ortaya çıkarır. Sosyete de boy gösteren kadınlar maddi fon oluşmasında, gönüllü hemşirelik işlerinde görev alırlar, aktörler ve müzisyenler askerlerin moralini yüksek tutmak için cepheye giderler. Ancak ilginç olan, bu seferberlik süresince Ortodoks Kilisesi'nin çağrıları halk nezdinde çok fazla karşılık bulamaz.⁵⁵ Toplumsal alandaki çözülme ve boşluk, çarlık ve kilise ilişkisine de yansır, iki kurum savaş gibi önemli bir olayda dahi birlikte hareket edemez.

50 Edindiği tecrübeleriyle insanlara ve diğer din adamlarına öğüt veren, yol gösteren yaşça büyük keşişlere ve rahiplere verilen genel addir. bk. Sergey A. Kuznetsov, *Bolşoy tolkovniy slovar russkogo yazıkı* (Sankt-Peterburg: Norint, 2000), 1260.

51 Grigoriy Ye. Rasputin (1869-1916): Çar II. Nikolay ve ailesiyle olan yakın ilişkileri sayesinde Petersburg'da kâhin ve şifacı olarak ün kazanan Sibiryalı bir köylüdür. Bulunduğu kehanetlerle atama, azletme, savaş kararı verme gibi önemli olaylarda çarı etkilemeyi başarır. Onun üzerinden çarlık ve din yoğun eleştirilere maruz kalır. 30 Aralık 1916 tarihinde çarın akrabası Feliks F. Yusupov (1887-1967) tarafından öldürülür. Rasputin'in ölümü çar ve eşi dışında birçok kesim tarafından sevinçle karşılanır, ülkede yaşanan karanlık günlerin sona ereceği umut edilir. bk. Ramin Sadıgov, *Kanlı Dört Yıl-Rus İç Savaşı Tarihi (1917-1920)* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 9-10.

52 Hosking, *Rusya ve Ruslar*, 521-523.

53 Solomon M. Volkov, *Büyüklü Koro-Lev Tolstoy'dan Aleksandr Soljenitsin'e XX. Yüzyıl Rus Kültür Tarihi*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 42.

54 1864 yılındaki toprak reformu ile oluşturulan, Çarlık Rusya hâkimiyetinde bulunan kırsal bölgelerdeki özyönetim organıdır. Toplumsal ve ekonomik hizmetlerin yerine getirilmesi amacıyla kurulur, 1918-1919 yıllarında ilga edilir.

55 Hosking, *Rusya ve Ruslar*, 532.

Rus İmparatorluğu, yıkılana kadar dinî otoritesini elinde muhafaza etmek ister. II. Nikolay, dinî törenleri halkla bir kaynaşma aracı olarak görür. Çünkü halk ile devlet arasındaki uçurumun farkındadır ve çözümün ise Ortodoks Kilisesi'nin önderliğinde, geleneksel monarşi ile halk arasında yeniden ve doğrudan bir bağın kurulması olduğuna inanır. Ancak Ortodoks Kilisesi de dâhil kendi otoritesini ve saltanatını tehlikeye atacak hiçbir güce fırsat vermez. Bu nedenle kilise, halk ile çarlık, dünyevi ile uhrevi yaşam arasında sıkışıp kalan bir kuruma dönüşür.

1917 Ekim Devrimi'nden Sonra Halk ile Yöneticiler Arasındaki Dinî Mücadele

1917 yılında özel mülkiyetin kaldırıldığı, bankaların millileştirildiği, işçi sınıfı tarafından seçilen halk mahkemelerinin kurulduğu, merkezî hükûmetin yerini seçimle gelen Sovyetler yönetimine bıraktığı I. ve II. Tüm Rusya İşçi ve Asker Vekilleri Sovyeti Kongreleri düzenlenir. Kasım ayında düzenlenen II. Kongrede her türlü ayrımcılığa son veren, milletlere kendi kaderlerini tayin etme olanağı sağlayan *Rus Halklarının Bildirgesi* yayınlanır. Böylece, ırk, dil, din, cinsiyet eşitsizliğinin yerini birlik içindeki düzen alır.⁵⁶ 1917 Şubat Devrimi'nin (Fevralskaya revolyutsiya)⁵⁷ ardından din alanında görülen özgürleşme, Bolşeviklerin iktidara gelmesiyle sona erer. Devrimden sonra Ortodoks olmayan mezhepsel örgütlere dahi, dinî etkinliklerinde özgürlük tanınır, ancak bu serbestlik 1920'li yılların sonlarında neredeyse tamamen kaybolacaktır. Ekim Devrimi'nin⁵⁸ ardından tam da kilisenin konumunun sorgulandığı dönemde iktidara yeni yönetim ve din anlayışına sahip bir rejim gelir. Bu yönetim, ideolojisi itibarıyla Tanrı inancını kökten değiştirmeye kararlı insanlardan oluşmaktadır.

Bolşeviklerin benimsedikleri Marksçı anlayış, tüm dinleri, kiliseleri, cemaatleri, tarikatları burjuva sömürgeciliğinin savunuculuğuna ve işçi sınıfının cahilleştirilmesine hizmet eden bir araç olarak görür. Rus komünistlerin temel din felsefesi de Marks'ın "*din halkın afyonudur*" görüşüne dayanır. Hükûmetin başındaki kişi olan Lenin'e göre, genel anlamda her sosyalist aynı zamanda bir ateisttir. Marksizm bazı yönleriyle ateizmden ayrılır, çünkü ateizm Tanrı'nın varlığını tartışırken Marksizm, materyalist dünya görüşü ile soyut-ilahi varlık düşüncesinin çelişmesine dikkat çeker. Karl Marks (1818-1883) ile birlikte komünizmin kurucularından Alman filozof Friedrich Engels'e (1820-

56 Hosking, *Rusya ve Ruslar*, 554.

57 1917 Şubat ayında çarlık rejiminin yıkılıp yerine Aleksandr F. Kerenskiy (1881-1970) önderliğindeki Geçici Hükûmet'in başa geçmesiyle sonuçlanan olaydır.

58 1917 Ekim ayında Vladimir İ. Lenin (1870-1924) ve Lev D. Trotskiy (1879-1940) gibi isimlerin önderliğindeki Bolşeviklerin Geçici Hükûmet'in varlığına son vererek yönetimi ele geçirdiği devrimdir.

1895) göre, dinle doğrudan savaşarak kumar oynamak yerine proletarya örgütlenmeli, şekillendirilmeli ve böylece din kendiliğinden yok olup gitmelidir. Ancak Lenin, diğer Marksistler gibi din olgusunun bu şekilde etkisini yitireceği görüşünü reddeder ve propagandalarında ateizme mutlaka yer verilmesi gerektiğini söyler. Ona göre, insanın acizliği ortadan kaldırılmalıdır, bu da sınıf anlayışının terk edilmesiyle mümkün olabilir. Dinî önyargulardan kurtulmak için siyasal bilince sahip bir işçi sınıfına gereksinim duyulur.⁵⁹ Sovyet devrimci, dinin insanları uyuşturmak ve köleleştirmek için bir araç olduğunu ısrarla vurgular. Ona göre, halkı dinin afyonundan kurtarmak için onunla savaşmak yerine, halkı çaresizliğe sürükleyen koşulları ortadan kaldırmak gerekir. Din olgusunu Lenin, insanın doğaya karşı verdiği savaşa benzetir. Sovyet politikacıya göre insan, doğaüstü güçlerle mücadelede zayıflık sergiler, aynı şekilde sömüren sınıfa karşı insanın güçsüzlüğü de, onu ölümden sonra daha iyi bir yaşam olacağı inancına mecburen sevk eder. Ömürleri boyunca yokluk içinde yaşamış, haksızlığa uğramış, sömürülmüş insanlara bu dünyada itaatkâr ve tatminkâr olmaları, diğer dünyada hak ettiklerine kavuşacakları telkin edilir. Sömürenler tarafından halka, cennete âdeta ucuz bilet satıldığı ifade edilir. Lenin, 1891-1892 yıllarında yaşanan kıtlıktan on yıl öncesine gidildiğinde bankalardaki toplam mevduatın hızlı bir şekilde arttığına dikkat çeker. Buna karşılık ülkede bu süreçte hızlı bir yoksullaşma, yıkım ve açlık yaşanır. Mevduatı en fazla olan kesim 137.000 hesaptaki toplam 46 milyon rubleyle toprak sahiplerinin dahi önünde gelen din adamlarıdır.⁶⁰ Sovyet devrimciye göre, bilinçli bir işçi tehlikenin farkına varmalı, din sisine karşı bilimden destek alarak bu kötü düzeni aşmalıdır.⁶¹

Lenin'e göre, dinle savaşma görevi devrimci burjuvazi sınıfına verilmiştir ve bu sorun Batı'da burjuva tarafından henüz Orta Çağ'da çözüme kavuşturulmuştur. Rusya'da ise bu görev tamamen işçi sınıfının omuzlarına ve yeni zamanda yüklenmiştir, bu nedenle parti programında kesinlikle yer almalıdır. Parti, bilinçli işçi sınıfının bir araya geldiği mücadele örgütüdür. Böyle bir mücadelede din yüzünden doğabilecek şuarsuzluğa, cehalete kayıtsız kalınmamalıdır. Bu savaş, partinin değil tüm proletaryanın ortak mücadelesi olmalıdır. Partinin programı, dinlerin tarihini ve ekonomik köklerini açıklamalı, karşısına bilimsel ve materyalist dünya görüşünü koymalıdır.⁶² Diğer yandan din sorunuyla mücadele, parti programının önceliğinde yer almalı, din özel bir uğraş hâline getirilmelidir. Dinle devlet işleri ayrılmalı, an-

59 Vladimir İ. Lenin, *Din ve Devrim*, çev. Ferit B. Aydar (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2016), xi-xiv.

60 Lenin, *Din ve Devrim*, 53-54.

61 Vladimir İ. Lenin, *Sosyalizm ve Din*, çev. Ömer Ünal (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1994), 10-11.

62 Lenin, *Din ve Devrim*, 4-5.

çak din ile parti işleri birbirinden ayrılmamalıdır. Kiliselere, cemaatlere, tarikatlara maddi yardımda bulunulmamalı, inançları yüzünden yurttaşlar arasında ayırım yapılmamalıdır.⁶³

Lenin önderliğindeki Komünist Parti tarafından 5 Şubat 1918 tarihinde *Kilisenin Devlet ve Eğitim İşlerinden Ayrılması Hakkında (Ob otdelenii tserkvoi ot gosudarstva i şkolı ot tserkvoi)* başlıklı kararnamenin çıkarılmasıyla laik devlet anlayışının anayasal zemini hazırlanmış olur.⁶⁴ Bu kanunla kilisenin bütün topraklarına ve mülkiyetine herhangi bir tazminat ya da karşılık olmadan el konur. Kilisenin ibadet dışındaki tüm etkinlikleri yasaklanır. İncil kursları kapatılır, çanın çalınmasına bile izin verilmez. Dinî kurum ve kuruluşlar, tüzel kişilikten mahrum bırakılır, mülkiyet edinme hakları ellerinden alınır ve mülkleri hazineye devredilir. Kısacası dinin manevi ve sosyal önemi yok edilir. Lenin'e göre, dinle mücadele esnasında terörizmden olabildiğince kaçınılmalıdır çünkü din adamlarına uygulanacak şiddetin diğer ülkelerde duyulması, enternasyonal devrim planına darbe indirme olasılığı taşır. Bu nedenle devrimden sonraki ilk yıllarda dine karşı mücadele fiziksel değil kurulan gizli komisyonlarla daha çok propaganda şeklinde yürütülür.⁶⁵

Din olgusunun, Rus halkının manevi dünyasından çıkarılması girişimi, zaten siyaset alanında şiddetlenmiş olan toplumsal çatışmanın daha da artmasına yol açar ve bunun sonucunda *İç Savaş (Grajdanskaya voyna)*⁶⁶ patlak verir. Bu savaş, Beyazlara karşı sadece askeri bir çarpışma değil, aynı zamanda eski Rusya'nın tüm geleneklerini yıkmayı amaçlayan da bir mücadeledir. 1920 yılında dinî yapılanmalara karşı başlayan baskıdan ilk olarak Rus Ortodoks kilisesi payını alır, ilerleyen zamanda diğer dinlere ve mezheplere ait örgütleri hedef alan benzer uygulamalar onu takip eder. Din adamları ya da halk arasından itiraz eden milyonlarca Ortodoks hapse atılır, idam ve sınır dışı edilir ya da zalimce farklı uygulamalara maruz bırakılır. Birçok mabet kapatılır, dinî semboller yıkılır, kilisedeki kitaplar yakılır. Ancak din reformu başta köylüler olmak üzere halkın yoğun desteğini alamaz, hatta en fazla şüphe

63 Lenin, *Sosyalizm ve Din*, 11.

64 Barasbi H. Bgajnokov vd., *Osnovi religiozny kultur i svetskoy etiki. Kniga dlya studentov 4-5 klassı*, ed. V. A. Tişkov - T. D. Şapoşnikova (Moskova: Prosvetşeniye, 2010), 39.

65 Saraç, "Kutsalı Topyekün Dönüşürme Çabası", 84.

66 1917-1922 yılları arasında ağırlıklı olarak çarlık subaylarının kumandasındaki Beyaz Ordu ile Bolşeviklere ait Kızıl Ordu arasında yaşanan savaştır. Batılı devletler Beyazlara destek verse de Bolşevikler galip gelir. Rus köylü ve işçi sınıfı olmak üzere toplumun büyük kesminin Bolşeviklere destek vermesi, Beyazların aksine Bolşeviklerin siyasal örgütlenmeye, başta Lenin olmak üzere etkili liderlere, bir ideolojiye ve programa sahip olmaları, Kızıl Ordu'nun asker, teçhizat bakımından daha üstün olması, Bolşeviklerin baskı ve terörü etkili birer politika olarak kullanmaları, söz konusu galibiyetin nedenleri arasında gösterilebilir. Savaş sonucunda sekiz-on iki milyon insan yaşamını yitirirken iki milyon Beyaz Rus da ülkesini terk eder. Tarım, hayvancılık ve sanayi ciddi darbe alır. İç Savaş, Bolşeviklerin kesin galibiyetiyle ve Sovyetler Birliği'nin kurulmasıyla sonuçlanır. bk. Aydın, *Lev Gumilyov'un Passionarlık Kuramı*, 120; Sadıgov, *Kanlı Dört Yıl*, 350-363.

uyandıran yenilik olarak görülür. Bunun üzerine rejim, kilisenin gücünü ateist ve seküler propaganda uygulayarak kırmaya çalışır. 1922 yılında savaşın sona ermesinin ardından bu kez daha uzun soluklu bir 'devrim savaşı' başlar. Bu mücadelede burjuvazi, alkol, fuhuş, serserilik ve din gibi 'kötü' alışkanlıklar hedefe konur. Çünkü bunlar, Bolşeviklerin savunduğu yeni kişiliğe dönüşüm sürecine engel oluştururlar. Bolşeviklerin yeni insan ve toplum yaratma hedefi için savaş açtıkları ilk kurum, aile olur. Çünkü aile cehaletin, hurafelelerin, dinin bir kalesi olarak görülür.⁶⁷ 1924 yılında Lenin'in ölmesinin ve Stalin'in parti içinde yönetimi ele geçirmesinin ardından dinî baskılar zirveye çıkar. İktidarı ele geçirmesinden kısa bir süre sonra, dindar bir ailenin çocuğu olan İosif V. Stalin (1878-1953), "*Eski toplumdaki devraldığımız ve milyonlarca emekçinin zihnini tutsak alan tutumlar ve alışkanlıklar sosyalizmin en tehlikeli düşmanıdır*"⁶⁸ sözlerini kullanır. Parti içerisinde de durum pek farklı değildir. 1925 yılında partiyle ilişkisi kesilenlerin neredeyse yarısı dinî inançlarından dolayı ihraç edilir.⁶⁹ 1925 yılında inanmayanları örgütlemek amacıyla *Tanrısızlar Birliği (Soyuz bezbojnikov)* oluşturulur. Bu dernek, kilisenin insanları kandırdığının, onlardan para aldığının, baskıcı ve sömürgeci bir kurum olduğunun propagandasını yapar. Seküler ve bilimsel bir dünya görüşü yaratmayı amaçlar. Ancak propagandayı yürüten ateistlerin donanımı yetersiz kalır ve halk arasında bu örgütlenme çok etkili olmaz. Buna karşılık binlerce papaz tutuklanarak hapse atılır (çoğu 1930'lu yıllarda öldürülecektir). Aslında komünistler, bireysel din anlayışının gelişmeye başladığı sırada iktidara gelirler. Ancak ateizm propagandası, sosyal anlamda değişim rüzgârı, polis devletinin güçlenmesi gibi etmenlerden dolayı halk, dinini mecburen gizlice yaşamaya yönelir. Kilisenin haftalık ayinler dışında hiçbir işlevi kalmaz, gereğinden fazla hiyerarşik ve resmî bir yapıya bürünür.⁷⁰

Devrimden sonraki ilk yılında Bolşevik iktidarının din karşıtı propagandası, Rus Ortodoks Kilisesi üzerinde yoğunlaşır. Kilisenin, Rusların yaşamından çıkarılmasıyla doğan boşlukları ise farklı mezhep ve dinî örgütler doldurur. Bu topluluklara sempati duyan insanların sayısında artış gözlemlenir. Ancak bu durum, 1920'li yılların sonunda değişir, baskı bütün inançlara ve dinî örgütlenmelere doğru yayılır. 1927 yılına kadar hükümet ve kilise arasındaki mücadele sürer. O yıl hükümetle işbirliği içinde olan Metropolit Sergiy (1867-1944) tarafından çıkarılan bir bildirme ile din adamlarının faaliyetlerine kısıtlama getirilir. Bunun karşılığında Sergiy'in geçici patrik olarak görevde kalmasına göz yumulur. Diğer yandan kiliseye ve dine karşı yapılan

67 Orlando Figes, *Karanlıkta Fısıldaşanlar: Stalin Rusya'sında Özel Yaşam*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 47-50.

68 İosif V. Stalin, *Soçineniya v 13 tomah, T. 6. 1924* (Moskova: OGİZ. Gosudarstvennoye izdatelstvo političeskoy literaturı, 1947), 248.

69 Figes, *Karanlıkta Fısıldaşanlar*, 88.

70 Hosking, *Rusya ve Ruslar*, 602-607.

baskı devam eder.⁷¹ 1929 yılında Rusya Merkez Yürütme Komitesi ve Halk Komiserleri Konseyi'nin çıkardığı *Dinî Derneklere İlişkin (O religioznih obyedineniyah)* adlı kararname ile din, devletin sıkı kontrolü altına alınır. Dinî kuruluşlara sadece ayin yapma hakkı tanınır. 1920'li yıllarda Ortodoks kiliselerine yönelik başlayan baskının yerini, 1930'lu yıllarda kiliselerin kapatılması uygulamaları alır. Sovyetler zamanında insanların, ağızlarından çıkabilecek bir sözcük yüzünden hapse atılma, sürgün edilme, zulme uğrama korkusu aile kurumunun içine kapanmasına yol açar. Halk, Sovyet kamu kurumlarıyla uyuşmayan dinî inançlarını, değerlerini, örf ve âdetlerini, düşüncelerini dışarıdan hatta bazen evde kendi çocuklarından gizlemek zorunda kalır. Bunlar hep ikilik gösteren bir yaşam sürdürülmesine yol açar. İnsanlar fısıltıyla konuşmayı öğrenirler. Rus dilinde fısıldayarak konuşan kişi için iki sözcük vardır: ilki, kimse duymasın diye *fısildayan (şepçuşçiy)*; ikincisi ise, resmî makamlar duysun diye *fısildayan (şeptun)*. İşte bu iki kavram, Stalin dönemi toplumu simgeleyen sözcükler hâlini alır.⁷²

I. Aleksandr tarafından 1812 Vatan Savaşı zaferi anısına inşa edilen ve en önemli dinî sembollerinden biri olan Kurtarıcı İsa Katedrali⁷³, din pratiğini gündelik yaşamdan çıkarmak için 1931 yılında Stalin'in emriyle yıkılır. Kilisenin yerine komünizm sarayı yapılacağı ve en üstüne de Lenin'in heykelinin dikileceği söylenir, ancak inşaata bir türlü başlanmaz. Buradan anlaşılacağı üzere amaç, kilisenin yerine herhangi bir yapı inşa etmek değil, Rus halkı için bir sembol olmuş mabeti yıkmaktır. Çünkü Komünist Parti yöneticilerine göre, din eskiyle, geçmişle, gelenek ve göreneklerle halkın bağlarını sıkı sıkıya tutan en önemli güçtür. Bu güç, yaratılmak istenen yeni Sovyet insanı modeline bir tehdit oluşturur. Çatısına Lenin heykelinin dikilmesinin nedeni, halk arasında çok saygı gören Lenin'in aslında yeri olmayan başka bir alanda sembolleşmesini sağlamaktır. Stalin böylece hem dinî duyguları zayıflatmak hem de partide idol olan Lenin'in yerine kendisinin geçmesini planlar. Kilisenin yıkılmasına karşı çıkan binlerce rahip dâhil birçok insan sürgüne gönderilir, hapsedilir.⁷⁴ 1936 yılına gelindiğinde, 'Stalin Anayasası' olarak da bilinen bir düzenleme çıkarılır. Bu yasa ile din ve ibadet serbestliği getirildiği iddia edilse de devletin kilise üzerindeki baskısı ve kontrolü artar. Din karşıtı propaganda yapmak yasalarla güvence altına alınmış olur. Savaş başlamadan önce Rusya'da kilise, saygınlığına son verilmiş ve kurumsal kimliği elinden alınmış, güçsüzleştirilmiş bir yapıya dönüşür.⁷⁵

71 Dualı, "Rus Ortodoks Kilisesi'nin Siyasi Tarihi", 81.

72 Fişes, *Karanlıkta Fısıldaşanlar*, 33-34.

73 Kilise 1991 yılında SSCB'nin dağılmasından sonra tekrar inşa edilir.

74 Ekaterina V. Haskins, "Russia's Postcommunist Past: The Cathedral of Christ the Savior and the Reimagining of National Identity", *History & Memory* 21/1 (2009), 28-38.

75 Saraç, "Kutsalı Topyekûn Dönüştürme Çabası", 90.

1939-1940 yıllarında hâlâ açık olan kilise sayısı gün geçtikçe daha da azalsa da devletin Rus Ortodoks Kilisesi'ne karşı tutumu II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla değişir. Çünkü kilise bu dönemde vatansever bir yaklaşım sergiler. Rus halkına manevi açıdan destek veren en önemli kurum olma kimliğini yeniden kazanır.⁷⁶ Savaştan önce kamplarda ve hapisanelerde cezalarını çeken yüzlerce din görevlisi, vatanını savunmak için cepheye gider ve orduya katılır. Sovyet hükûmeti, kilisenin bu vatansever tutumunu, böylesine zorlu bir zamanda halk arasında dindarlığın nasıl arttığını görür ve toplumun moralinin yüksek tutulması için kilisenin rolünü önemser. Böylelikle kilise, resmî olarak Sovyet devleti tarafından kabul edilmiş olur. Sovyet yönetimi ile Moskova Patrikhanesi arasındaki ilişkilerin yeniden kurulması için (aynı zamanda kilisenin faaliyetlerini kontrol etmek için) SSCB bünyesinde bir konsey oluşturulur. 1943 yılında Stalin'in patrikliğin yeniden tesis edilmesine onay vermesi dikkat çekicidir. Bu kararın nedeni, Stalin'in savaş sırasında din olgusunun gücünü ve birleştirici rolünü görmesi, savaş sonrası düzende patrikhanenin diğer Ortodoks halklar ve kiliseler üzerindeki nüfuzundan yararlanma isteği olarak gösterilebilir.⁷⁷

Stalin'in ölmesinden sonra Georgiy M. Malenkov (1902-1988) yaklaşık altı ay boyunca partiye liderlik eder. Ondan sonra partinin Merkez Komite Birinci Sekreteri olan Nikita S. Hruşçov'un (1894-1971) iktidara gelmesiyle dinî kuruluşlara karşı devlet politikası yeniden sertleşir. 1960'lı yılların başında din karşıtı kampanyalar tekrar yürürlüğe konur, savaş sırasında açılan birçok kilise, cami ve sinagog kapatılır. Leonid İ. Brejnev'in (1906-1982) genel sekreteri olduğu dönemde (1964-1982) partinin din politikasında büyük bir değişiklik görülmez. Hatta Rus milliyetçiliğinin etki alanının genişlemesine katkıda bulunması amacıyla parti tarafından desteklenir.⁷⁸ 1980'li yılların sonlarında, elinden alınan mabetleri Rus Ortodoks Kilisesi'ne yeniden geri verilmeye, kilisenin etkinlikleri ayın dışına çıkmaya başlar. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin son lideri olan Mihail S. Gorbaçov, 1985-1991 yılları arasında Merkez Komite Birinci Sekreterliği görevini yürütür. *Yeniden yapılanma* (*perestroyka*) ve *açıklık* (*glastnost*) adını verdiği reform çalışmaları ile Soğuk Savaş'ı bitirir. Bu dönemde Vatikan ile SSCB arasında diplomatik ilişkiler canlanır, ülkedeki inanç özgürlüğü seviyesinde artış gözlemlenir.

Genel çerçeveden bakıldığında, Rusların Hristiyanlığı Batı Roma'dan değil Bizans'tan alması, kendini teokrasi, kilise ve devletin birleştiği bir ruhta görmesine yol açtığı dikkat çeker. Çarın Tanrı ile benzer konumu da bu gele-

76 Gülhanım Bihter Yetkin, *Sovyet Edebiyatına II. Dünya Savaşının Yansımaları* (Ankara: Paradigma Akademi, 2022), 85-86.

77 Dualı, "Rus Ortodoks Kilisesi'nin Siyasi Tarihi", 83.

78 Gamze Öksüz, "Sovyetlerin 'Durgun' Lideri: Leonid İlyiç Brejnev", *Liderlerin Sovyeti: Devrimden Perestroykaya*, ed. Ayla Kaşoğlu (Ankara: Çeviribilim Yayınları, 2017), 225.

neğin bir sonucudur. Rusya, Bizans'ın Osmanlı İmparatorluğu tarafından yıkılmasının ardından dünyayı kurtaracak Mesihçi bir Ortodoks anlayışıyla, kendine III. Roma gibi bir kutsal görev biçer. Rus kilisesi de dış dünyadan daha izole, diğer inanışlara daha az hoşgörülü bir yapıya dönüşür.⁷⁹ Kilisenin bu durumu, XX. yüzyılda Sovyetler Birliği halkının da din alanında içine kapanmasına kadar uzanan bir sürecin temelini oluşturur. Yaşamın ikilik taşıması Sovyetler Birliği'nde sıkça karşılaşılan bir durum hâline gelir. 1 Mayıs ve 7 Kasım (Ekim Devrimi) günlerinde komünistlerin yaptığı gibi resmî kutlamalara katılan, evinde ise dinî sorumluluklarını yerine getiren çok insan vardır. Ev ve iş, okul, kamusal alan arasındaki sınır, kalın duvarlarla örülür. Evde farklı diğer yerlerde farklı yaşamların sürülmesi, Sovyet halkı için ikilik özelliği taşıyan bir ömür anlamına gelir. Örneğin, aile geleneklerinin ve dinî inançların reddedilmesi, bir Bolşevik için fedakârlık sayılır ve tüm halktan da aynı şekilde davranması beklenir. Ebeveynler işlerini kaybetmekten ve baskı görmekten korktukları, ayrıca çocuklarının ileride maddi ve manevi sıkıntıya düşmemeleri için görüşleri farklı olsa da onlara din konusunda baskı yapmazlar, dinî eğitim vermekten kaçınırlar. Ancak nineler, kimsenin haberi olmadan çocukları vaftiz ettirirler, onlara dinî eğitim verip geleneklerin aktarılmasını sağlarlar. Dinî geleneklerin evlerdeki koruyucuları olarak Sovyet nineler kalır. Anne ve babalar muhafazakâr olsalar dahi çocuklarını tam tersi tutumla yetiştirirler.⁸⁰ Rus halkının yaşadığı bu ikilik aslında Lenin ve Stalin'in din anlayışında da kendini hissettirir. Lenin, mantık ve din ağırlıklı eğitim almışken⁸¹ Stalin, yaşamının bir bölümünde kendini Ortodoksluğa adar⁸², hatta muhafazakâr bir kadın olan annesi oğlunun papaz olmasını ister. Din kavramını iyi bilen her iki liderin de ona karşı tutumları sert ve olumsuz olur. Sergilenen tavır yalnızca Ortodoksluk için değil tüm inanç sistemleri için geçerlidir. Diğer yandan birbirinden ayrı coğrafyalar, topluluklar, farklı eğitim ve kültür seviyeleri, dünya görüşleri ve yaşam tarzları tek bir yapıyı ve buna göre uygulanacak genel geçer din politikasını olanaksız hâle getirir.⁸³ Bu durum da, Komünist Parti'nin din karşıtı uygulamalarının sonuçları hakkında insanların zihinlerinde soru işaretlerin oluşmasına neden olur. Çünkü bu uygulamalar halkta her zaman karşılık bulmaz.

79 Figes, *Nataşa'nın Dansı*, 358-359.

80 Figes, *Karanlık Fısıldaşanlar*, 84-87.

81 Vladimir D. Bonç-Bruyeviç, *Dokümanı o yunoşeskih godah V. İ. Ulyanova* (Moskova: Molodaya Gvardiya, 1924), 89 akt. Saraç, "Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası", 80.

82 Eda Havva Tan Metreş, "Stalin: Devrim Üniversitesinden Sovyet Olimpos'una", *Liderlerin Sovyeti: Devrimden Perestroykaya*, ed. Ayla Kaşoğlu (Ankara: Çeviribilim Yayınları, 2017), 43.

83 Abdulvahap Taştan, "Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma", *Bilgi* 25 (2003), 7.

Uygulanan din karşıtı politikanın başarısız oluşunun bir örneği Ortodoks- luk için verilebilir. 1937 yılında yapılan nüfus sayımında halka dinî inançla- rıyla alakalı sorular yöneltilir. Nüfusun üçte ikisi kendini inançlı olarak nite- lendirir. Bunun üzerine anketçilere baskı yapılır ve raporlardaki verilerin kul- lanımı yasaklanır. 1991 yılında anket sonuçları tekrar kontrol edildiğinde gö- rülür ki on altı yaşını tamamlamış eğitimli nüfusun %79,2'si, eğitimsiz kesim- ise %67,9'u, kendisinin ateist değil inançlı olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴ Buna göre Bolşeviklerin eğitim seviyesi düştükçe inanan sayısının da azaldığı iddi- ası, anket özelinde doğrulanmamış olur. Sovyetlerdeki din politikalarının gen- el seyrine bakıldığında, II. Dünya Savaşı'nın gelişmeler üzerinde önemli de- recede etkisi görülür. Tıpkı 1812 Vatan Savaşı'nda olduğu gibi Nazi Al- manya'sına karşı verilen Büyük Vatan Savaşı (1941-1945) sırasında da dindar- ateist, Hristiyan-Müslüman, kentli-köylü, asker-sivil toplumun tüm kesimle- rinin cephede omuz omuza savaşması, başta din olmak üzere birçok alanda Sovyet halkını yeniden değerlendirme yapmaya sevk eder. Tam anlamıyla ol- masa da bazı kısıtlamalarda esnemeye gidilir. 1990'lı yıllara gelene kadar Sov- yet yönetimlerinin dine karşı tutumu üç aşamada verilebilir:⁸⁵

1- II. Dünya Savaşı'na kadar dini ortadan kaldırma ve önemsizleştirme ça- bası

2- II. Dünya Savaşı'nın ardından dinî yaşamın devlet gözetiminde sürdü- rülmesi

3- 1980'li yıllarda din kavramının öneminin yeniden farkına varılması.

Sovyetler Birliği döneminde dine, Marksizm-Leninizm ve bilim ile uzlaş- tırılmaz bir düşünce sistemi olarak yaklaşılır. Bu nedenle Hristiyanlığın yanı sıra Müslümanlık, Yahudilik ve daha pek çok din, mezhep ve inanış sıkı bir biçimde kontrol edilir, baskılanır. Sovyet sisteminin, tüm dinlerin ve mezhep- lerin ikamesi olarak kabul ettiği ideolojisi, bilimsel ateizmdir. Bu konu üzerine sayısız makale, kitap basılır, sempozyum, konferans düzenlenir ve ortaya 'ateizm literatürü' çıkar.⁸⁶ Sovyet yönetimi, din karşıtı yaklaşımını toplantılar, oturumlar düzenleyerek film ve tiyatro oyunlarında sahneleterek afiş ve bro- şürler dağıtarak toplumun her kesimine yaymayı hedefler. Amacına ulaşmak

84 Yuriy A. Polyakov (ed.), *Vsesoyuznaya perepis naseleniya 1937 goda. Kratkiye itogi* (Moskova: İnstitut istorii SSSR AN SSSR, 1991), 104-115 akt. Kira V. Tsekanskaia, "Russia: Trends in Orthodox Religiosity in the Twentieth Century", *Anthropology & Archeology of Eurasia* 40/3 (2001), 16 akt. Saraç, "Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası", 93.

85 Jane Ellis, "New Soviet Thinking on Religion", *Religion in Communist Lands* 17/2 (1989), 109.

86 Ali Yaman, "Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi: Sovyet Dönemi Kazak, Özbek ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi", *Bilgi Bellek* 4/8 (2007), 78.

için propaganda yapmayı da ihmal etmez. Hazırlanan sözlüklerde din kavramı *mistik* sözcüğüyle açıklanır, örnekler komünist ideolojiyi yansıtır.⁸⁷ Görüldüğü üzere dine karşı yalnızca hukuki değil her alanda topyekûn bir mücadele verilir. Sovyetler Birliği döneminde partiden ihraçlar, düzmece duruşmalar, göstermelik mahkemeler sanığın gerçek düşünce ve inançlarını ortaya koyacağı bir öz-sorgulama olarak görülür. Batı'da Hristiyanlar bireysel ve özel olarak günah çıkarırken, Rusya'da herkese açık bir günah çıkarma geleneği benimsenir. Batı'daki *vicdan* (*sovest*) sözcüğünün Rusya'daki karşılığı *bilinç* (*soznatelmost*)⁸⁸ olur.⁸⁹ Yalnızca Hristiyanlara değil Yahudilere, Müslümanlara kısacası tüm dinlere karşı olumsuz bir tutum sergileyen komünist yönetim, bazı dönemlerde esnetse de genel olarak değerlendirildiğinde din karşıtı yaklaşımını ve uygulamalarını kesintisiz olarak sürdürür.

Bulgular

Hristiyanlığın kabulünün hemen ardından Slav topluluklarının bir araya gelmeleriyle merkezi Moskova olan yeni Rus devletinin temelleri atılır. Bununla koşut olarak Rus insanının yaşamı da baştan aşağı değişime uğrar. Kültür, sanat, politika, ekonomi, âdetler, gelenek ve görenekler başta olmak üzere Rus topraklarında dinin etkisine maruz kalmayan hiçbir alan bulunmaz. Moğol-Tatar istilası süresince ayakta kalabilen nadir kurumlardan biri olan kilise sayesinde 'Kutsal Rusya' doğar ve Moskova Rusya'sı gücü eline geçirir. Sonrasında din ve kilise, Rus yaşamının en önemli değerleri arasındaki yerini alır, ulusal kimliğin inşasında kilit rol oynar. XVII. yüzyılın ortalarına kadar Ruslar için yaşamın vazgeçilmez bir unsuru hâline gelir. 1650'li yıllara rastlayan *raskol* ise kiliseyi ve destekçilerini ikiye böler, bu dönemde din ilk kez sorgulanmaya başlar. I. Petro'nun laikleşmeyi savunmasıyla ve Kutsal Sinod'u kurmasıyla Rus Ortodoks Kilisesi, çara bağlı bir kuruma dönüşür. Mallarına el konması ve topraklarının müsadere edilmesi ile de XVIII. yüzyılın sonunda zayıflar ve içe kapalı bir yapıya bürünür. XVIII. yüzyılda Ortodoksluk inancına dayalı bir devlet politikası izlenir. Ancak çarlık ve kilise, birleştirici bir Rus kimliği, tarihi ve kültürü oluşturulmasında başarısız olur.

Yabancı bir ideoloji ve zararlı kalıntı olarak ele alınan din, Sovyet hükûmeti tarafından halkın günlük yaşamından çıkarılmaya çalışılır. Ancak bu girişim başarısız olur çünkü din, insanlar arasında kültürel geleneğin bir

87 Fatih Yapıcı, "Sovyet Dönemi Dil Politikaları", *Liderlerin Sovyeti: Devrimden Perestrojkaya*, ed. Ayla Kaşoğlu (Ankara: Çeviribilim Yayınları, 2017), 308.

88 Buradaki *bilinç* sözcüğü ile Rus halkının Marksist-Leninist ideolojiyi benimseyerek kendisini davaya adanmasını, yüksek ahlaki-devrimci mantığa sahip olmasını kasteden proleter bilinç ifade edilir. bk. Oleg Kharkhordin, *The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices* (Berkeley: University of California Press, 1999), 35-74, 212-28 akt. Figes, *Karanlıkta Fısıldaşanlar*, 74.

89 Figes, *Karanlıkta Fısıldaşanlar*, 73-74.

parçası olarak varlığını sürdürür. Din karşıtı tüm politikalara rağmen, belirli bir inanç geleneği korunur. Dine karşı olumsuz tutumu olan birey, bunu daha rahat dile getirebilirken dindarlık genellikle saklı tutulur. Bu gizli dindarlık, 1980'li yılların sonu ile 1990'lı yılların başında dinin halk arasında yeniden canlanmasına katkıda bulunur. Dinî yapı, 1990'lı yılların ortalarından itibaren daha istikrarlı hâle gelir.

Çarlık rejimiyle kıyaslandığında Sovyetler döneminde içerik bakımından farklı olsa da yöntem açısından benzer politikaların izlendiği göze çarpar. Çarlık Rusya'sındaki uygulamalar, din ve milliyet eksenliken, Sovyetlerde de bu yöntem sürdürülür. Ancak Ekim Devrimi'ne kadar politika araçları olarak Ortodoks Hristiyanlık, çarlık rejimi ve otoritesi; Sovyetlerde ise bilimsel ateizm, komünist rejim ve onun hegemonyası kullanılır.⁹⁰ Çarlık döneminde otokrasiyle özdeşleştirilen Ortodoksluk, tüm çabalarına rağmen rejimin yıkılmasına engel olamaz. Kamusal ya da özel tüm alanlardan çıkarılmaya çalışılıp âtil durumda bırakıldığı için Sovyetler Birliği'nin dağılmasına da müdahale edemez. Çünkü yönetim tarafından inanç kültürünün ve Ortodoksluğun içi boşaltılmış, geleneksel Ortodoksluğu sürdürmeye çalışan yalnızca Rus halkı olmuştur. Halkın 'fısıldayan' çığlıkları ne çarlık ne de komünist parti yöneticileri tarafından dikkate alınır.

Sonuç

Ortodoksluk, otokrasi ve milliyetçilik kavramları, Rus düşünce sistemi kapsamında ayrı ayrı ele alınsa da aslında ilk iki sözcüğün tarih boyunca birbiriyle sık sık iç içe geçtiği görülür. Korkunç İvan döneminde biraz sekteye uğrasa da Ortodoksluk ve otokrasi, XVII. yüzyılın ortalarına kadar yaşamın tüm alanlarında barışçıl bir biçimde varlığını sürdürür. Hatta Moğol-Tatar istilasından kurtulmak için Rus halkının bir araya gelmesi, yaşanan Karışıklık Dönemi'nin sonunda Mihail Romanov'un çar seçilmesi gibi tarihî olaylarda dinin zaman zaman merkezî otoritenin önüne geçtiği anlar da görülür. Ancak bu durum genel anlamda ciddi bir sorun teşkil etmez. Nitekim Tanrı'nın yer yüzündeki gölgesi, onun kanunlarının uygulayıcısı olan çar-babanın gücünü pratikte sınırlandıracak tek kurum yine kilisedir.

Raskol sürecine kadar Ortodoksluk birleştirici bir güçken o tarihten itibaren sırasıyla XVIII. yüzyılda kontrol edici, sonraki yüzyılda baskılayıcı, Sovyetler döneminde ise ayrıştırıcı ve yok edici bir unsura dönüşür. Din adamlarının kitap yazmalarının yasaklanması, Kutsal Sinod'un kurulması, kilisenin mallarının müsadere edilmesi gibi gelişmeler XVIII. yüzyılda kilisenin gücünün sınırlandırılmaya, kontrol ve denetim altında tutulmaya çalışıldığını or-

90 Ömer Çağrı Tecer, *Sovyet Ateizmi ve Orta Asya'daki Etkileri (1917-1939)* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 69.

taya koyar. XIX. yüzyıla yorgun ve güçsüz olarak gelen kiliseye çarlık müessesesi tarafından yeniden önem veriliyormuş gibi gösterilse de aslında Ortodoksluktan merkezî otoritenin gücünün ve hâkimiyetinin tesis edilmesinde bir araç olarak yararlanılır ve onun hiçbir zaman eski gücüne kavuşması arzulanmaz. XX. yüzyılda ise yaratılmak istenen yeni Sovyet insanının geçmişle bağının koparılması amaçlanır. Bu hedefin önündeki en büyük engel ise din olarak görülür. İnanç özgürlüğü sloganlarıyla iktidara gelen Komünist Parti yöneticileri başta Ortodoksluk olmak üzere tüm din ve mezheplere baskı uygular. Dava uğruna eski ile yeninin ayrıştırılmasında ve geçmişin silinmesinde dine savaş açılır. II. Dünya Savaşı sırasında bazı kısıtlamalar esnetilse, patrikliğin yeniden tesis edilmesine izin verilse de bunlar propaganda amacı taşır. Nitekim savaşın ardından eski şiddetinde olmasa da dinî baskıların kaldığı yerden devam etmesi, bu uygulamaların geçici ve ideolojik olduklarının açık birer göstergesidir.

İlginçtir ki dinle mücadele konusunda en fazla Komünist Parti yöneticileri eleştirilse de önceki yönetimlerin de dini farklı yöntemlerle kendi politikalarını uygulamada araç olarak kullandıkları görülür. Aslında amaç doğrudan dine karşı değil din ile birlikte verilen mücadeledir, tüm yönetimlerin ortak amacı merkezî otoritenin gücünün ve hâkimiyetinin arttırılmasıdır.

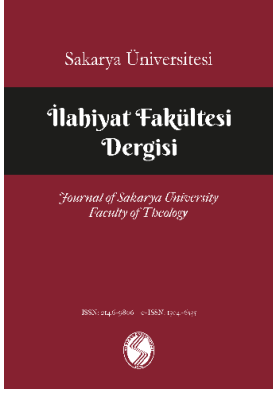
Diğer yandan çarlık, imparatorluk ya da komünist rejim politikalarının sonucunda Hristiyanlığa yaklaşım konusunda yaşanan inişli çıkışlı grafiğe Rus halkı arasında daha az rastlanır çünkü toplumda dinî eğilimler daha dengeli, temel daha sağlamdır. Buradan hareketle yönetim ve halk arasında iki farklı Ortodoksluk anlayışının benimsendiğinin söylenmesi yanlış olmayacaktır. Yönetimlerin Ortodoksluk anlayışı daha maddi ve pragmatik iken halkınki daha saf ve manevi bir nitelik taşır. Başa gelen her yönetim, dini kendi siyasi amaçları doğrultusunda kullanırken halk gelenek, görenek ve âdetlerine göre dini yaşamaya devam eder. Bu nedenledir ki raskol süreciyle arası açılanlar yalnızca çarlık ve kilise olmaz, bunun dışında halk ve yöneticiler arasındaki uçurum da derinleşmeye başlar. Çünkü o zamana kadar süregelen Hristiyanlık, bu iki sınıfın üyelerini bir arada tutan sağlam bir dayanak görevi görmüştür.

Kaynakça

- Arapov, Dmitriy Yu. - Lauşkin, Aleksey V. *İstoriya religiy v Rossii: Metodicheskiye ukazaniya i material k kursu*. Moskova: İstoriçeskiy fakultet MGU, 2006.
- Arzy, Shahar vd., "Vahiyler Niçin Hep Dağlarda Geldi? Mistik Tecrübelerin Bilişsel Nörobilim ile İlişkisi". çev. Ali Kuşat vd. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Ocak 2012), 89-99.
- Aydın, Onur. *Lev Gumilyov'un Passionarlık Kuramı ve Rus Edebiyatında Bir Uygulama Örneği: I. Petro*. Ankara: İksad Yayınevi, 2022.
- Bezrukova, Valentina S. *Osnovi duhovnoy kultury (Entsiklopedicheskiy slovar pedagoga)*. Ye-katerinburg: Delovaya kniga, 2000.
- Bgajnokov, Barasbi H. vd. *Osnovi religioznyy kultur i svetskoy etiki. Kniga dlya studentov 4-5 klassı*. ed. V. A. Tişkov - T. D. Şapoşnikova. Moskova: Prosvеşçeniye, 2010.
- Bonç-Bruyeviç, Vladimir D. *Dokumentı o yunoşeskih godah V. İ. Ulyanova*. Moskova: Molodaya Gvardiya, 1924.
- Çehov, Anton P. *Üç Kızkardeş*. çev. Hasan Ali Ediz. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2000.
- Danilevskii, Nikolai Ia. *Rossiya i Yevropa*. New York: Johnsons Reprint Corp., 1996.
- Dixon, Simon. "The Orthodox Church and the Workers of St Petersburg 1880-1914". *European Religion in the Age of Great Cities*. ed. H. McLeod. 117-139. London: Routledge, 2005.
- Dostoyevskiy, Fyodor M. *Polnoye sobraniye soçineniy v 30 tomah. Tom 25. Dnevnik pisatelya za 1877 god. Yanvar-avgust*. Otv. ed. V. G. Bazanov. Leningrad: Nauka, Leningradskoye otdeleniye, 1983.
- Dualı, Şir Muhammed. "Paganizmden Hristiyanlığa Rusların Din Değişirme Nedenleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 59-74.
- Dualı, Şir Muhammed. "Rus Ortodoks Kilisesi'nin Siyasi Tarihi". *Milel ve Nihal* 10/2 (2013), 63-94.
- Ellis, Jane. "New Soviet Thinking on Religion". *Religion in Communist Lands* 17/2 (1989), 100-111.
- Figes, Orlando. *Nataşa'nın Dansı: Rusya'nın Kültürel Tarihi*. çev. Figen Dereli. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2009.
- Figes, Orlando. *Karanlıkta Fısıldaşanlar: Stalin Rusya'sında Özel Yaşam*. çev. Nurettin el-Hüseyni. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Gumilyov, Lev N. *Muhayyel Hükümdarlığın İzinde*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Gumilyov, Lev N. *Ot Rusi do Rossii: Oçerki etničeskoj istorii*. Moskova: Ayris-press, 2008.
- Gumilyov, Lev N. *Etnogenez i biosfera Zemli*. Moskova: Ayris-press, 2017.
- Günay, Nejla. "Sosyalizmin Rusya Ermenileri Arasında Yayılması ve Bunun Rusya'da Meşrutiyet İlan Edilmesine Etkisi". *100. Yılında Sovyet İhtilali, Gelişimi ve Bölgesel Etkileri Uluslararası Sempozyumu (Kars, 25-27 Ekim 2017)*. 653-682. Ankara: Diyanet Vakfı Matbaası, 2019.
- Haskins, Ekaterina V. "Russia's Postcommunist Past: The Cathedral of Christ the Savior and the Reimagining of National Identity". *History & Memory* 21/1 (2009), 25-62.
- Hosking, Geoffrey. *Rusya ve Ruslar - Erken Dönemden 21. Yüzyıla*. çev. Kezban Acar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

- İnanır, Emine. *Rus Edebiyatı İncelemeleri: Kiev Rusyası'ndan XVII. Yüzyıla*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2003.
- İnanır, Emine. *XVIII. Yüzyıl Rus Edebiyatı: I. Petro ve II. Katerina'nın Kanatları Altında*. İstanbul: İskenderiye Yayınları, 2008.
- Kharkhordin, Oleg. *The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Koçak, Fatma - Özkan, Murat. "Bizans'tan Ruslara Miras: Hıristiyanlık". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37 (2015), 376-383.
- Kuliyev, Farman M. "Religioznyy faktor v politike Rossiyskoy imperii v pervoy polovine XIX veka". 1-16. Erişim 10 Ekim 2022. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2723194.
- Kurat, Akdes Nimet. *Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Kuznetsov, Sergey A. *Bolşoy tolkoviy slovar russkogo yazıkı*. Sankt-Peterburg: Norint, 2. Basım, 2000.
- Malinov, Aleksey V. "Ponyatiye 'narodnost' v istoriosofskoy kontseptsii S. S. Uvarova". *Russia in the Global World* 8/31 (2016), 519-526.
- Lenin, Vladimir İ. *Sosyalizm ve Din*. çev. Ömer Ünalın. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1994.
- Lenin, Vladimir İ. *Din ve Devrim*. çev. Ferit B. Aydar. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2016.
- Nazarov, Andrey A. "Religioznaya politika Yekaterini II kak faktor formirovaniya perwego v yevrope tolerantnogo mnogokonfessionalnogo obşçestvo". *Vestnik RMAF* 3 (2020), 13-19.
- Nietzsche, Friedrich W. *Şen Bilim*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
- Ojegov, Sergey İ. - Şvedova, Nataliya Yu. *Tolkoviy slovar russkogo yazıkı*. Moskova: OOO 'A TEMP', 4. Basım, 2006.
- Öksüz, Gamze. "Sovyetlerin 'Durgun' Lideri: Leonid İlyiç Brejnev". *Liderlerin Sovyeti: Devrimden Perestroykaya*. ed. Ayla Kaşoğlu. 209-235. Ankara: Çeviribilim Yayınları, 2017.
- Plotkin, Vitaliy A. "Religioznaya politika gosudarstvennoy vlastı v rossiyskoy imperii v 60-e - naçale 80-h gg. XIX v.". *İzvestiya vişşih učebnih zavedeniy. Povoljskiy region. Gumanitarnıye nauki. İstoriya* 2/18 (2011), 35-43.
- Polyakov, Yuriy A. (ed.). *Vsesoyuznaya perepis naseleniya 1937 goda. Kratkiye itogi*. Moskova: İnstitut istorii SSSR AN SSSR, 1991.
- Riasanovsky, Nicholas V. *Nicholas I and Official Nationality in Russia*. Berkeley: University of California Press, 1959.
- Sadıgov, Ramin. *Kanlı Dört Yıl-Rus İç Savaşı Tarihi (1917-1920)*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Saraç, Hanife. "Kutsalı Topyekûn Dönüştürme Çabası Lenin ve Stalin Döneminde Sovyetler Birliği'nin Din Politikası". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2019), 73-96.
- Sarıahmetoğlu, Nesrin vd. *Rusya Tarihi*. ed. Nadir Devlet - Nesrin Sarıahmetoğlu. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Stalin, İosif V. *Soçineniya v 13 tomah. T. 6. 1924*. Moskova: OGİZ. Gosudarstvennoye izdatelstvo političeskoy literaturı, 1947.

- Şleman, Aleksandr P. *İstoriçeskiy put pravoslaviya*. New York: İzdatelstvo imeni Çehova, 1954.
- Tan Metreş, Eda Havva. "Stalin: Devrim Üniversitesinden Sovyet Olimpos'una". *Liderlerin Sovyeti: Devrimden Perestroykaya*. ed. Ayla Kaşoğlu. 41-78. Ankara: Çeviribilim Yayınları, 2017.
- Taştan, Abdulvahap. "Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma". *Bilig* 25 (2003), 1-39.
- Tecer, Ömer Çağrı. *Sovyet Ateizmi ve Orta Asya'daki Etkileri (1917-1939)*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Tsekhanskaia, Kira V. "Russia: Trends in Orthodox Religiosity in the Twentieth Century". *Anthropology & Archeology of Eurasia* 40/3 (2001), 10-30.
- Volkov, Solomon M. *Büyük Koro-Lev Tolstoy'dan Aleksandr Soljenitsin'e XX. Yüzyıl Rus Kültür Tarihi*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Yaman, Ali. "Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi: Sovyet Dönemi Kazak, Özbek ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi". *Bilgi Bellek* 4/8 (2007), 77-96.
- Yapıcı, Fatih. "Sovyet Dönemi Dil Politikaları". ed. Ayla Kaşoğlu. *Liderlerin Sovyeti: Devrimden Perestroykaya*. 291-313. Ankara: Çeviribilim Yayınları, 2017.
- Yetkin, Gülhanım Bihter. *Sovyet Edebiyatına II. Dünya Savaşının Yansımaları*. Ankara: Paradigma Akademi, 2022.
- Zenkovskiy, Sergey A. *Russkoye starobryadçestvo: Duhovnoye dvojeniyeye XVII veka*. Moskova: Tserkov, 1995.



Maneviden Maddiye Rusya'nın İki Kutuplu Hristiyanlık Anlayışı

Onur Aydın

Anadolu Üniversitesi,
Rus Dili ve Edebiyatı
Bölümü

onur_aydin@anadolu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7981-5821>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkısı

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"Maneviden Maddiye Rusya'nın İki Kutuplu Hristiyanlık Anlayışı" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

On the Manuscripts Underlying the Edition of the *Kitāb al-Tahrīsh* and the *Kitāb al-Maqālāt*

Kitābu't-Tahrīş ve Kitābu'l-Makālāt'ın Tahkikinde Esas
Alman El Yazmaları Üzerine

Hüseyin Hansu

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı – Prof.
Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Hadīth.

hhansu@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9021-893X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Notu / Case Report

Geliş Tarihi/Date Received: 25/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 25/04/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

Atıf/Citation: Hansu, Hüseyin. "On the Manuscripts Underlying the Edition of the *Kitāb al-Tahrīsh* and the *Kitāb al-Maqālāt*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 267-282. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1256520>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Abstract

With this study, it is aimed to clarify some ambiguities about the origin of the manuscripts that the edition of *Kitāb al-Tahrīsh* and *Kitāb al-Maqālāt*, which we published recently, rest on. Those editions which we expect to open new horizons in terms of the history of Islamic theology and hadith criticism, have reached today via Yemeni libraries, like other Mu'tazila cultural heritage items. Due to the political instability caused by the long-term civil wars in the country, a detailed inventory of private or official libraries in Yemen, which has rich collections of manuscripts on Islamic culture, has not been made until now. Although some of these manuscripts were collected in the Sanaa Library (*Maktabat al-Awqāf*), most of them are still preserved in mosques' libraries or private collections under inappropriate conditions. Since there are no reliable records or indexes of these manuscripts, it is not possible to give reliable information about the origin of each item especially the status of those found in private collections or family libraries as called *Buyūt al'ilm*. Today, most of the Yemeni manuscripts found in the libraries of Europe, America and Islamic countries have been purchased by manuscript collectors, merchants, foreign researchers, or other illegal ways. The ones that have been published so far are either based on these manuscripts or similarly on copies from Yemen. This ambiguity about the origin of the manuscripts can sometimes lead to unjust accusations that target the editors of them, as if they used illegal copies on purpose. In this article, we tried to clarify the ambiguities and controversial points related to those manuscripts which our edition is based on by giving information about the obtaining manuscripts and edition processes.

Keywords: Hadīth, Mu'tazila, Kitāb al-Maqālāt, Kitāb al-Tahrīsh, Yemeni Manuscripts, Hassan Ansari.

Öz

5./11. asra kadar devam eden Mu'tezile mezhebi, geride zengin bir kültürel miras bırakmıştır. Yemen kütüphaneleri vasıtasıyla gelen eserler istisna edilirse bu mirasın büyük bir kısmı kaybolup gitmiştir. Tabii felaketler dışında mezhep taassubu, Haçlı ve Moğol istilaları bu mirasın yok olmasının önemli nedenleri arasında sayılmaktadır. Yemen Bölgesi ise coğrafi konumu itibarıyla büyük istilalardan uzakta kaldığı için İslam kültürüne dair çok sayıda yazma eseri muhafaza edebilmiştir. Ancak son yüzyılda Yemen'de yaşanan iç karışıklıklar, buradaki yazmaları da yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştır. Bu yazmaların bir kısmı 1925 yılında San'a Evkâf Kütüphanesi'nde toplanmış ise de büyük bölümü hâlâ camilerde, *buyūtü'l-ilm* denilen aile kütüphanelerinde ve özel koleksiyonlarda uygun olmayan şartlarda muhafaza edilmektedir. Şimdiye kadar bunların bir envanteri çıkarılmadığı gibi güvenilir kayıtları da bulunmamaktadır. 19. asırdan bu yana söz konusu miras talan, hırsızlık, yangın, rutubet gibi tehditlerin yanı sıra yazma koleksiyoncularının da yoğun ilgisiyle karşı karşıya kalmıştır. Bugün Avrupa, Ortadoğu ve Amerikan kütüphanelerindeki binlerce Yemen yazması, koleksiyoncular ve yazma tüccarları vasıtasıyla gelmiştir.

Bu mirasın, asli vatani olan Yemen'den dışarı çıkarılması can sıkıcı bir durum ise de daha güvenli şartlarda muhafaza edilmesi ve araştırmacıların erişimine sunulması açısından olumlu sonuçları da olmuştur. Mesela Osmanlı'nın son döneminde Yemen'e görevli olarak giden Ali Emiri'nin (ö. 1924) beraberinde getirdiği yazmalar, bugün Ali Emiri Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. 2000 yılında San'a'da kurulan Zeyd b. Ali Vakfı, Zeydiye ve Mu'tezile yazmalarını toplamayı ve araştırmacıların erişimine açmayı hedeflemiştir. Bu vakfın, son zamanlarda bazı Amerikan üniversitelerinin iş birliğiyle Yemen yazmalarını dijitalize etme çalışmaları da umut verici gelişmeler olarak kaydedilmelidir.

İslam kültürünün her alanıyla ilgili olan bu yazmalar arasında önemli sayıda Mu'tezile eserleri de bulunmuştur. 1960'lı yıllarda Mısır'da neşredilen Mu'tezile eserleri, Yemen'den getirilen yazmalara dayanmaktadır. Yakın zamanda neşrettiğimiz *Kitâbü't-Tahrîş* ile *Kitâbü'l-Makâlât*'in yazmaları da Yemen kütüphanelerinde bulunmuştur. Hadis tenkit tarihi, kelam ve mezhepler tarihi araştırmalarında çığır açıcı nitelikte olan bu eserlerin Türkiye'de yayınlanmış olması, İlahiyat araştırmalarının geldiği seviyeyi göstermesi açısından ayrı bir önemi haizdir.

Kitâbü't-Tahrîş, hicrî ikinci asır kelimacılarından Dirâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]) hadis tenkit tarihine dair kısa bir risalesidir. Bu risalenin el yazması, 2002 yılında Yemenli araştırmacı Abdüsselam el-Vecîh (ö. 2022) tarafından Yemen'in en eski ilim merkezlerinden biri olan Şehâre'deki İmam Kâsım b. Muhammed Camii Kütüphanesi'nde keşfedilmiştir. Vecîh, 2002'de yayınladığı

Yemen yazmalarıyla ilgili katalogda risaleyi kısaca tanıtmış ve bir kopyasını da kurucularından olduğu Zeyd b. Ali Vakfı'na teslim ederek araştırmacıların erişimine sunmuştur. 2006 yılında Vakıf merkezinden bir kopyasını aldığı risaleyi, meslektaşım Mehmet Keskin'le birlikte yorucu bir tahkik sürecinin ardından 2014 yılında neşretmeye muvaffak olduk. *Kitābū't-Tahrīş*, hadis istismar ve uydurma faaliyetine dair bilinen en eski risaledir. Sözlükte dalaşmak, boğuşmak, horoz ve köpek dövüştürmek anlamına gelen tahrīş kelimesi, kitapta 'fitne çıkarmak, insanları birbirine düşürmek' şeklinde mecazi bir anlamda kullanılmıştır. Bazı itikadi ve siyasi fırkaların, hadis rivayetlerini istismar ederek ümmet arasında fitne çıkarmaları bu metaforla ifade edilmiştir.

Kitābū'l-Makālāt ise Bağdat Mu'tezilesi kelimcilerinden Ebū'l-Kāsim el-Belhī (ö. 319/931) tarafından kaleme alınmıştır. Eş'arī ve Matürīdī gibi âlimlerle çağdaş olan Belhī bu eserinde, 3./9. asra kadar Müslümanlar arasında ortaya çıkan fırkaların tarihini ve görüşlerini incelemiştir. Kelim ve mezhepler tarihi kaynaklarında sıkça atıfta bulunulan bu eserin varlığı yakın zamana kadar bilinmemekteydi. İlk defa 1952 yılında Mısırlı yazmalar uzmanı Fuad Seyyid (ö. 1967) tarafından Yemen'de özel bir kütüphanede bulundu. Fuat Seyyid'in istinsah edip yayına hazırladığı 11 varaklık kısım 1974 yılında yayınlandı, ancak onun vefatı üzerine kitabın geri kalan kısmının akıbeti belirsiz kaldı. 1999 yılında doktora araştırmaları vesilesiyle bulunduğum Ürdün'de yazmanın tam bir fotokopisini Racīh Kurdī'nin (ö. 2019) özel kütüphanesinde gördüm. Nüsha tamdı ve istinsah kaydına göre hicri 408 gibi çok erken bir tarihte istinsah edilmişti. Daha sonra kendileriyle birlikte yazmayı tahkik ederek 2018'de İstanbul'da Kuramer Yayınları arasında neşrettik. İslam düşünce tarihini Mu'tezilī bir yazarın kaleminden okuma imkanını sağlamanın yanı sıra bu eser Mu'tezile hakkında da ilk elden bir kaynak niteliğindedir. Fırkaların kronolojik sıraya göre ve objektif bir dille tanıtıldığı *el-Makālāt*, kendisinden sonra yazılmış mezhepler tarihi çalışmalarının büyük çoğunluğuna kaynaklık etmiştir.

Akademik camiada büyük ilgi gören her iki tahkik de kısa sürede gerek yurt içinde gerekse yurt dışında çeşitli seviyelerde bilimsel çalışmalara konu oldular. Eserlerin muhteva analizini ve tarihsel değerini başka çalışmalara havale ederek burada sadece bunların dayandıkları yazmalar hakkında bilgi verilecektir. Esasında giriş kısımlarında, konuyla ilgili gerekli bilgiler mevcut olmakla birlikte Hassan Ansari isimli İranlı bir akademisyen tarafından bu neşirlerin yazmalarıyla ilgili yapılan spekülasyonlar, daha detaylı bir açıklama ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Makalemizde mezkur eserleri tahkik etmede esas aldığımız yazmaların temini ve bir yayına dönüş hikayesi ilk elden anlatılarak, Yemen yazmalarının kısaca tasvir ettiğimiz mevcut durumundan kaynaklanan bazı belirsizliklerin okurlarda oluşturabilecek yersiz kuşkuvarın giderilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mu'tezile, *Kitābu'l-Makālāt*, *Kitābu't-Tahrīş*, Yemen Yazmaları, Hasan Ansari.

Introduction

I recently edited and published *Kitāb al-Tahrīsh* by Dīrār b. 'Amr (d. ca. 200/815) and the *Kitāb al-Maqālāt* of Abū al-Kāsim al-Balkhī (d. 319/933), works that will open new perspectives in modern Mu'tazilite and theological studies. I will leave the content analysis and discussion of the historical value of these works, which have attracted a great deal of attention in the academic community in a short period of time, to other studies. Here I will discuss how the manuscripts on which these editions are based came to light. Although this information is provided in the introductions of both editions, speculation by Hassan Ansari¹ on this subject necessitates a more detailed explanation.

1 Hassan Ansari is an Iranian scholar known for his research on Islamic manuscripts, especially in the Twelver Shiite, Zaydī Shiite, and Mu'tazilī traditions. He is the author of *L'imamat et l'Occultation selon l'imamisme* (Leiden: Brill, 2016), a major study of the theory of the Occultation of the Twelfth Imam in Twelver Shiism. Ansari is currently working as a visiting researcher at the Institute of Advanced Study in Princeton. According to his publications, he has

Rather than reviewing the editions, Ansari has repeatedly voiced unsubstantiated claims on social media. In an article co-authored with Sabine Schmidtke on the Yemeni manuscripts, Ansari reiterated his claims about *Kitāb al-Tahrīsh*.² This time he expanded his criticism³ to include the *Kitāb al-Maqālāt*, which I edited in 2018 with R. Kurdi and A. Kurdi.⁴ Ansari insinuates that it was he who discovered and introduced *Kitāb al-Tahrīsh* and that I violated his right by publishing an edition of the book before him. Moreover, he claimed that we had not sufficiently acknowledged his work.⁵ Regarding the edition of *Kitāb al-Maqālāt*, he claimed that we had not provided accurate information about its manuscript. Without giving any concrete examples, he criticized both editions as unprofessional, of low quality, and untrustworthy.⁶ He also characterized the works of other Turkish scholars on the manuscripts of Zaidiyyah and Mu‘tazilites as problematic and unprofessional.⁷

My aim in this article is to dispel unwarranted skepticism about these important publications by providing a first-hand account of the discovery and editing of the manuscripts on which these books are based.

The *Kitāb al-Tahrīsh*

The *Kitāb al-Tahrīsh* is a short treatise on the history of hadith criticism by Ḍirār b. ‘Amr, a theologian of the second/eighth century.⁸ *al-Tahrīsh* means to quarrel or struggle, and it may refer to cockfighting or dog fighting. Ḍirār employed this word, which he chose as the title of his work, in the metaphorical sense of “stirring up sedition, pitting people against each other.” He used this metaphor to describe how some theological and political factions exploited hadith narrations to sow discord in the umma. Our knowledge of this work, which is remarkable for both its subject matter and its early date, was until

so far been involved in some manuscript projects run by W. Madelung and S. Schmidtke. Most of his publications are on manuscript introductions or facsimile editions. His familiarity with the manuscripts must be based on his experience in these projects.

- 2 Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, “The Fate of Yemeni Manuscripts, Late Nineteenth to Early Twenty-First Centuries: An Introduction,” in *Yemeni Manuscript Cultures Cultures in Peril*, ed. Hassan Ansari and Sabine Schmidtke (New Jersey: Gorgias Press, 2022), 108-109, n. 115.
- 3 Ansari - Schmidtke, “The Fate of Yemeni Manuscripts,” 59, n. 73.
- 4 Abū al-Qāsim al-Ka‘bī al-Balkhī, *Kitāb al-Maqālāt wa-ma‘āhu ‘Uyūn al-masā’il wa-al-Jawābāt*, ed. Ḥusayn Hansu, Rājiḥ Kurdī, and ‘Abd al-Ḥamīd Kurdī (Amman: Dār al-Fath/Istanbul: Kuramer, 2018).
- 5 “They fail to mention his role in the text’s discovery and identification” Ansari - Schmidtke, “The Fate of Yemeni Manuscripts”, notes 8, 71, 73.
- 6 Ansari - Schmidtke, “The Fate of Yemeni Manuscripts”, n. 73, 115 and 145.
- 7 See Ansari - Schmidtke, “The Fate of Yemeni Manuscripts”, n. 8, 73, 115, 116, 141, 150, 152.
- 8 Ḍirār b. ‘Amr, *Kitāb al-Tahrīsh*, edited by Hüseyin Hansu and Mehmet Keskin (Istanbul: Shirkat Dār al-Irshād and Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2014).

recently limited to a short passage in *Kitāb al-Intisār* by al-Khayyāt.⁹ In my doctoral dissertation, I briefly mentioned this treatise of Ḍirār while introducing the Mu‘tazilites’ works on hadith criticism.¹⁰ At the time I was preparing my dissertation, however, this treatise was not known to have survived. *Maṣādir al-turāth fi l-maktabāt al-khāṣṣa fi l-Yaman*, a catalogue of Zaidiyyah manuscripts by the Yemeni researcher ‘Abd al-Salām b. ‘Abbās al-Wajīh (d. 5.7.2022), published in 2002,¹¹ confirmed its survival. The manuscript has been preserved in the library of al-Imām al-Qāsim ibn Muḥammad Mosque in the province of Shahāra,¹² one of the oldest centers of religious studies in Yemen. Al-Wajīh discovered this important treatise in an old collection while preparing a list of the manuscripts in the library, and he briefly introduced it in his catalogue.¹³ The publisher, Mu‘assasat Imām Zayd b. ‘Alī al-Thaqāfiyya (Imam Zayd ibn Ali Cultural Foundation), of which al-Wajīh was a founder, also made a digital copy of the manuscript available free of charge to researchers at its headquarters in San‘a as a courtesy. I traveled to Yemen in 2006 to obtain a copy of the manuscript from this Foundation, whose publications I knew from its branch in Jordan. I examined the copy I received from the Foundation’s headquarters¹⁴ and subsequently identified and described its contents in a short article.¹⁵ Later, together with my colleague Mehmet Keskin, an expert on the history of Islamic sects, I began editing the manuscript. Al-Wajīh, the discoverer of this manuscript, was kind enough to review the final version of our work.¹⁶ I had the opportunity to become acquainted with al-Wajīh personally in Yemen, and he was my guest when he came to Istanbul to attend a symposium.¹⁷

Although this was a short treatise of 56 folios, because of physical damage to the manuscript, errors in the text, and other philological difficulties, which

9 Abū al-Ḥusayn al-Khayyāt, *Kitāb al-Intisār wa-l-radd ‘alā Ibn al-Rawandī al-mulḥid*, ed. H.S. Nyberg (Cairo: Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1925).

10 Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 3rd ed., 2018), 235-236.

11 ‘Abd al-Salām al-Wajīh, *Maṣādir al-turāth fi l-maktabāt al-khāṣṣa fi l-Yaman* (Amman: Mu‘assasat al-Imām Zayd b. ‘Alī al-Thaqāfiyya, 1422/2002), 2/616.

12 For extensive information on the libraries and manuscripts in Shahāra, which served as the capital of the early Qāsimid state (1597-1849) and is considered one of the oldest centers for learning religious sciences in Yemen, see ‘Abd al-Salām al-Wajīh, “Makḥṭūṭāt madīnat Shahāra wa-usaruhā al-‘ilmiyya,” *Brill Journal of Islamic Manuscripts* 5 (2014), 357-380.

13 See Al-Wajīh, *Maṣādir al-turāth*, 2/616.

14 Hansu, introduction to the edition of the *Kitāb al-Tahrīsh*, 12, n. 2.

15 Hüseyin Hansu, “Hicri II. Asırda Rivayet Savaşları,” *İslamiyat* 10/2 (2007), 123-146.

16 See Hansu’s introduction to his edition of the *Kitāb al-Tahrīsh*, 23.

17 For al-Wajīh’s study of Yemeni manuscripts in Istanbul, see “Turāth al-Yaman al-Makḥṭūṭ bayn al-Ihmāl wa Muḥāwalat al-Inqādh”, *Dini ve Felsefi Metinler Yirmi Birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 2/907-946.

have also been pointed out by Josef van Ess¹⁸ and the Lebanese scholar Riḍwān al-Sayyid¹⁹ who examined the copy, the process of editing was prolonged. After an exhausting process, we finally published the book in 2014.

After the Arabic version of the book was published, researchers such as Mehmed S. Hatiboğlu, Josef van Ess, Metin Bozan offered corrections.²⁰ I took these into account in the Turkish translation of the book published in the same year. We believe that there still might be mistakes due to the fact that the edition was based on the only surviving copy of the manuscript, but these mistakes can be resolved over time.

Following the publication of our edition, Hassan Ansari claimed that he was the discoverer of the manuscript, citing his 2004-2005 article published in Iran in Persian,²¹ and criticized us for failing to mention his role in its discovery and identification.²² In fact, when we began editing the *Kitāb al-Tahrīsh*, we were not aware of Ansari's article introducing and identifying the treatise, which was published in a local journal that was not indexed by the international indexing databases of scientific journals and had no abstract or keywords. We later became aware of both Ansari's article and Riḍwān al-Sayyid's²³ article introducing the manuscript, which indicated his intention to edit it. However, we did not see their intention to edit the manuscript as an obstacle to our own work, since we thought that they, like us, had received a copy of the manuscript from the Zaidiyyah Foundation. Because al-Wajīh, who found the manuscript, was one of the founders of this institution and had printed its catalogue there, he himself gave permission for the digital copy of the work to be made available free of charge to researchers by the Foundation. With this explicit permission from the owner of the manuscript, it would have been pointless to seek permission from Ansari or anyone else.

Ansari's article is itself problematic. The article which consists of a brief introduction of the manuscript and its author was published two years after 'Abd al-Salām al-Wajīh's catalogue *Maṣādir al-turāth fi l-maktabāt al-khāṣṣa fi l-Yaman*, without any reference to it. The article fails to mention al-Wajīh, who discovered the manuscript, or the Zaidiyyah Foundation, which published the catalogue describing the manuscript. Ansari claimed to have found the

18 van Ess, *Kleine Schriften*, 1/2463.

19 Riḍwān al-Sayyid, "Ḍirār b. 'Amr: Bayna-Taharruṣ wa-t-Tahrīsh," *Jarīdat al-Sharq al-Awsat*, 31.08.2010, no. 11599. <http://archive.aawsat.com/print.asp?did=584698&issueno=11599>

20 See Hansu's introduction to the Turkish edition of the *Kitāb al-Tahrīsh*, XXV.

21 Hassan Ansari, "Kitāb-ī kalāmī az Ḍirār b. 'Amr", *Kitāb-i māh-i dīn*, 89-90 (2004-2005), 4-13.

22 Ansari - Schmidtke, "The Fate of Yemeni Manuscripts," 109, n. 115.

23 Riḍwān al-Sayyid, "al-Mu'tazila ve ta'thīratuhum fi al-lāhūtī al-Yahūdiyyi", *al-Ḥayāt*, 23/8/2008.

manuscript himself, writing, “A few years ago, by a great chance, we discovered the manuscript of the *Kitāb al-Tahrīsh*”²⁴ and announced that he would begin its edition under the supervision of Josef van Ess.²⁵ In the same article, which he also published in Arabic with minor changes in 2018,²⁶ he again claimed to have been the first to discover the manuscript, but with contradictory statements.²⁷ The first article in which he claimed to have found and introduced the manuscript was published in 2004, but in the Arabic version he says he found the book about five years earlier.²⁸

I personally interviewed al-Wajīh about Ansari’s claims. Al-Wajīh was surprised that Ansari would make such a claim and stated that he had helped Ansari in every way during his visit to Yemen and that his claim was groundless.²⁹

Hassan Ansari’s article correctly claims that he was the first to *introduce* the manuscript. He was not, however, the first to find it. The introduction of the manuscript by Ansari, either from the Zaidiyyah Foundation or directly from al-Wajīh, was a service of scholarly value. But description of a manuscript does not support a claim to priority of access. Manuscripts represent a shared heritage and should be made available to all scholars for any kind of study. Introductory articles can assert no claim to the appropriation of a manuscript, but rather serve as an encouragement to potential editors. Scholars

24 Ansari, “Kitāb-ī kalāmī az Ḍirār b. ‘Amr”, 5.

25 Ansari, “Kitāb-ī kalāmī az Ḍirār b. ‘Amr”, 6.

26 Hassan Ansari, “Kitāb al-Tahrīsh li-Ḍirār b. ‘Amr”, trans. ‘Alī ‘Abbās al-Wardī, *Nuṣūṣ mu ‘āshara*, 13/50 (2018), 299-318.

27 “The copy I discovered many years ago” 299; “A few years ago, by a stroke of luck, we discovered the manuscript of *Kitāb al-Tahrīsh*” 303.

28 Ansari, *Kitāb al-Tahrīsh li-Ḍirār b. ‘Amr*, *Nuṣūṣ mu ‘āshara*, 299. In the original Persian, he said, “The manuscript of *Kitāb al-Tahrīsh* is in an old collection in one of the Yemeni libraries.” But in Arabic he changed it to “The manuscript of *al-Tahrīsh* was found in an old collection in one of the Yemeni libraries”. Although he did not mention the person who found the manuscript, he at least made the verb “to find” anonymous by rephrasing it as “found.” The sentence in the Persian version of his article in which he states that he will “begin to edit the book in 2006 under the supervision of van Ess” is not included in the Arabic version. (See Ansari, *Kitāb-ī kalāmī az Ḍirār b. ‘Amr*, 6; *Nuṣūṣ mu ‘āshara*, 303).

29 In a WhatsApp communication with al-Wajīh, most recently on June 26, 2019, he wrote the following regarding Ansari’s claims:

المخطوطة الأصل محفوظة لدينا ضمن مكتبة جامع الإمام القاسم بن محمد بشهارة وأول من اكتشفها أنا عندما فهرست مكتبة الجامع، وأي دعوى من حسن أنصاري أو من غيره لا يصالّفها الواقع، وحسن أنصاري يعرف ذلك حق المعرفة ومن المعيب عليه وعلى غيره ادعاء ما ليس له.

“The original manuscript of *al-Tahrīsh* is kept in the library of al-Qassim Mosque. I first discovered this manuscript when I was preparing the library’s catalogue. Any claim to the contrary by Ansari or any other person is far from the truth. Ansari is aware of the fact that I was the first to discover this manuscript. Nevertheless, it is shameful for Ansari or anyone else to claim a right to something that does not belong to him.”

like Carl Brockelmann and Fuat Sezgin introduced thousands of manuscripts, but they did not own these manuscripts, nor did they treat them as their private property. The fact that Ansari or someone else described a manuscript that was in a publicly available source grants him no priority. Although we would have cited Ansari's original article had we been aware of it, his article provided no information that would be new to a historian of Islamic sects, especially to those involved in research on the Mu'tazilites. The failure to refer to such general information cannot be considered a shortcoming.

Ansari suggests that van Ess and Sean Anthony supported his claims in their articles on this topic and that these researchers criticized us for not mentioning Ansari's role in finding the manuscript and identifying it, adding that our edition was of low quality.³⁰ However, in his three articles on *al-Tahrīsh* book³¹ van Ess made no statements in support of Ansari's claim.³² van Ess stated that the manuscript was discovered by al-Wajīh and that Ansari recognized its importance and was the first to write about it. He also said that besides Ansari, Riḍwān al-Sayyid and Hüseyin Hansu were also interested in the manuscript, but that only the third (Hansu) had succeeded in editing it.³³ In his mentions of the book, van Ess made no negative comments but rather expressed appreciation for the importance of the book and the value of the edition. He wrote down his suggestions for alternative readings of some words in his book and conveyed them to me personally when we met. In his book, he shows with examples that such philological errors are normal in an edition based on single copy of manuscript and point out that such mistakes can be corrected, and the edition can be improved in time.³⁴

In his review of the book³⁵ Anthony states that the manuscript was discovered by al-Wajīh and that Ansari was the first to draw attention to its importance. Anthony plays down al-Wajīh's role in discovering the manuscript. He generously acknowledges Ansari's efforts, but is rather stingy in acknowl-

30 Ansari - Schmidtke, "The Fate of Yemeni Manuscripts", 158–159, n. 115.

31 Josef van Ess, *Kleine Schriften*, ed. Hinrich Biesterfeldt, Islamic History and Civilization Series, vol. 137, (Leiden: Brill, 3rd ed. 2018); Josef van Ess, "Das *Kitāb al-Tahrīsh* des Ḍirār b. 'Amr: Einige Bemerkungen zu Ort und Anlaß seiner Abfassung", *Kleine Schriften*, 2461-2500; "Schicksal und selbstbestimmtes Handeln aus der Sicht von Ḍirār b. 'Amr's K. at-Tahrīš," in: *Kleine Schriften*, 2501-2533; Josef van Ess, "Das Bild der Harigitiien im *Kitāb al-Tahrīsh* des Ḍirār b. 'Amr", *Kleine Schriften*, 2534–2601.

32 Ansari - Schmidtke, "The Fate of Yemeni Manuscripts", 108, n. 115. The reference does not indicate that Ansari was the first discoverer of the manuscript. See Josef van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen haeresiographischen Texten* (Berlin: Walter de Gruyter, 2011), 1/132-133, 158; van Ess, *Kleine Schriften*, 1/2461-2500.

33 Josef van Ess, *Kleine Schriften*, 1/2461.

34 For Van Ess' examples of this kind of analyses, see *Kleine Schriften*, 1/2463, n. 14.

35 Sean Anthony, review of *Kitāb al-Tahrīsh*, by Ḍirār ibn 'Amr al-Ghatafāni, ed. Hüseyin Hansu and Mehmet Keskin, *Journal of Near Eastern Studies* 76 (2017), 199–203.

edging al-Wajīh, who discovered the work, or the work of its editors in deciphering a complicated and complex text. Anthony made no negative comments about the value of the edition, however, but merely offered alternative readings of some words.

Prior to his 2022 article Ansari never acknowledged al-Wajīh's role in discovering the manuscript.³⁶ Although al-Wajīh's catalogue introduced the manuscript two years before Ansari's first article, Ansari continued to claim to have discovered the manuscript without mentioning al-Wajīh. When he did belatedly acknowledge al-Wajīh's catalogue, he asserted that his discovery of the manuscript predated this publication, and that while al-Wajīh had described the codex, he had failed to recognize its significance.³⁷ Ansari continued to claim that he had discovered the manuscript in the Shahāra library,³⁸ yet he gave no details about the collection in which he claimed the manuscript resided nor about the library of Shahāra Mosque in which the collection was found. Furthermore, he did not explain how he came to know that the manuscript was in a collection in that library, which had no index, nor did he explain how and when he went to the Shahāra, where even the Ottomans could not enter, although they ruled Yemen for four hundred years. If, as he claims, he did indeed discover the manuscript first, why did he not criticize al-Wajīh and the Foundation for not referring to him in the catalogue published two years prior to his article? If he in fact learned of the existence of the manuscript from al-Wajīh, why did he never mention al-Wajīh in his numerous writings over 20 years?³⁹

The fact that the manuscript was first discovered and introduced by al-Wajīh, and that it was first edited by Hüseyin Hansu and Mehmet Keskin in 2014 does not preclude Ansari from working on a new edition of *Kitāb al-Tahrīsh* rather than engaging in unfruitful polemics. There are plenty of opportunities for further work. Many academic studies have been conducted on the edition of *al-Tahrīsh*, and its problematic parts have been resolved to a great extent. Recently, a treatise alleging to be from the classical period, which

36 Ansari did not mention al-Wajīh in his first article on *Kitāb al-Tahrīsh*, and he was careful not to mention him in his later articles either. See Ansari, "*Kitāb al-Tahrīsh* li-Ḍirār b. 'Amr," *Nuṣūṣ mu'āṣira* 13/50 (2018), 299-318.

37 Ansari - Schmidtke, "The Fate of Yemeni Manuscripts", 108, n. 115.

38 "During one of these trips, Hassan Ansari discovered a precious codex in the library of the Shahāra mosque that had been copied around 540/1145..." Ansari - Schmidtke, "The Fate of Yemeni Manuscripts", 108.

39 For his writings on that issue see Ansari - Schmidtke, "The Fate of Yemeni Manuscripts", 108, n. 115.

we consider to be a corrupt form of *Tahrīsh*, has also been published.⁴⁰ Based on this source, the damaged parts of *Tahrīsh* might be reconstructed, and the production of new edition would further contribute to our growing understanding.

About the *Kitāb al-Maqālāt*

The focal point of Ansari's criticism of our edition of the *Kitāb al-Maqālāt* by Abū al-Qāsim al-Balkhī, is his claim that the manuscript we used was illegally obtained from Fu'ād Sayyid's library. According to his claim, the original copy of *al-Maqālāt* was smuggled out of Yemen and, as van Ess notes, is now in Fu'ād Sayyid's library.⁴¹ The new edition of *al-Maqālāt* is therefore based on this copy, which Ansari insinuates somehow came into my possession,⁴² seeming to imply that I obtained it illegally. Therefore, according to Ansari, the assertion by the editors of *al-Maqālāt* that they used a different copy found in Kurdī's private library is not true.⁴³

However, we do not claim that we used different copies. We have already stated that the copy in Kurdī's library and the copy used by Fu'ād Sayyid were produced from the same original codex.⁴⁴ What is unclear is whether the copy allegedly in Fu'ād Sayyid's library is an original or a copy, and if it is a copy, whether it is complete or incomplete. As we stated, based on certain evidence, there is neither the original nor a complete copy of it in the library of Fu'ād Sayyid.⁴⁵ If this had been the case, the manuscript, which was discovered in 1952 and of which only 11 of 126 folios have been published so far, three times, would have been published in its entirety. Ansari, however, paid no attention to our explanation and accused us of not providing accurate information about the copy.⁴⁶

40 'Abd Allāh b. Yazīd al-Fazārī (2nd/8th c.), "*Kitāb al-Rudūd*," edited by Abdulrahman al-Salimi and published in his *Early Ibādī Theology* (Leiden-Boston: Brill, 2021), 25-79. Mu'tazilite scholars did not mention such a work by al-Fazari, whom they considered among the Kharijite authors. See al-Balkhī, *al-Maqālāt*, 172; al-Jushamī, *Uyūn al-masā'il*, 86.

41 "... he brought the original copy back to Cairo. This evident from the comment of his son Ayman Fu'ād ..., that the physical codex is today located in the library of Ayman Fu'ād Sayyid is also mentioned by van Ess", 59, n. 73. It is clear that this claim, which is not based on any evidence, is entirely fictional. Moreover, the referenced page does not contain such a statement by Ess, as claimed.

42 "It evidently came into the hands of Ḥusayn Khānshū..." Ansari - Schmidtke, "The Fate of Yemeni Manuscripts", 59, n. 73.

43 Ansari - Schmidtke, "The Fate of Yemeni Manuscripts", 60, n. 73.

44 See Hansu's introduction to the edition of the *Kitāb al-Maqālāt*, 1st ed., 9; 2nd ed., 14.

45 See Hansu's introduction to his edition of *Kitāb al-Maqālāt*, 2nd ed., 5-18.

46 Ansari - Schmidtke, "The Fate of Yemeni Manuscripts", 60, n. 73.

Ansari also characterized *al-Maqālāt* edition as unprofessional,⁴⁷ an unreliable work,⁴⁸ without citing any concrete examples. We will not dwell on these claims, which we see as an extension of his prejudiced attitude towards the *Tahrīsh* edition. Here, we will present a brief summary of the explanation we made in the introduction of *al-Maqālāt* in order to dispel any doubts about the source of the manuscript.

The surviving copy of al-Balkhī's *al-Maqālāt*, which is considered one of the oldest sources in the history of Islamic theology, was first discovered by Fu'ād Sayyid. In 1952, Fu'ād Sayyid was sent to Yemen by the Ministry of Education of Egypt as a member of the delegation to research Mu'tazilite manuscripts,⁴⁹ and he found the manuscript of *al-Maqālāt* in the private library of a Yemeni scholar. However, *al-Maqālāt* is not mentioned in the list of 464 books copied by the committee and delivered to Dār al-Kutub al-Miṣriyya, which included al-Qādī 'Abd al-Jabbār's work *al-Mughnī*, for example.⁵⁰ Fu'ād Sayyid also wrote about his trip and the Yemeni manuscripts⁵¹ without any mention of *al-Maqālāt*.⁵² The discovery of *al-Maqālāt* during this visit was claimed by his son Ayman Fu'ād after Fu'ād Sayyid's death. Ayman Fu'ād published 11 folios of al-Balkhī's *al-Maqālāt* in *Faḍl al-ī'tizāl*, which he published in 1974. In his introduction to the manuscript, he stated that *al-Maqālāt* was discovered by his father during his trip to Yemen in 1952 and that he planned to transcribe this section to prepare it for publication, but he died before he could do so. However, Ayman Fu'ād did not provide any further

47 Ansari - Schmidtke, "The Fate of Yemeni Manuscripts", 59, n. 73.

48 Ansari - Schmidtke, "The Fate of Yemeni Manuscripts", 59, n. 73.

49 Khalīl Yahyā Nāmī, *al-Ba'tha al-miṣriyya li-taṣwīr al-makhtūṭāt al-'arabiyya fi bilād al-Yaman*, Cairo: Maṭba'at al-Wizāra al-'Umūmiyya, 1952, 1.

50 Fu'ād Sayyid, *Makhtūṭāt al-Yaman: Qā'ima bi-l-makhtūṭāt al-'arabiyya al-muṣawwara bi-l-mikrūfilm min al-Jumhūriyya al-'arabiyya al-yamaniyya* (Cairo: Maṭba'at Dār al-Kutub, 1967).

51 For these articles see Hansu's introduction to his edition of the *Kitāb al-Maqālāt*, 2nd ed., 5-18.

52 His only known mention of the book is a sentence in an information sheet attached to his biography in Zirīklī's *al-A'lām*. In this information sheet, dated 6.10.1962 and serving as an example of Fu'ād Sayyid's handwriting, the section on *al-Maqālāt* reads as follows:

"تؤيد اتصال الزيدية بالمعتزلة أيضاً وظهر أنصار المعتزلة في اليمن وجود نسخة الوحيدة في العالم من كتاب (مقالات الإسلاميين) ومعه (عيون المسائل والجوابات) له أيضاً [وهذه النسخة في حوزتي]..."

"The book *al-Maqālāt*, of which only one copy is known in the world, also confirms the relationship of the Mu'tazilites with Zaidiyyah and shows that the Zaydiyyah emerged as a new supporter of the Mu'tazilites in Yemen. I have this book in my possession." This information, supposedly from Sayyid's son Ayman, is only found in the fourth edition of *al-A'lām*, which was published by the Malāyīn Press since 1979. The editions of *al-A'lām* published during the lifetime of the author Zirīklī do not contain this information. Although it is clear from this note that Sayyid owned a copy of *al-Maqālāt*, it is not clear whether it was an original or a copy, nor is it clear whether it was complete or incomplete. It is also noteworthy that the title of the book is given as *Maqālāt al-Islāmiyyin*, the title of al-Ash'arī's famous work.

information about *al-Maḡālāt*. It is not possible to find the answers to the questions of how many folios *al-Maḡālāt* has, whether his father's edition was an original or a copy, whether it was a complete edition or consists of only 11 pages, and if it is complete, whether the rest will be published. Ayman Fu'ād reprinted the same edition in 1986, but did not provide any new information. In 2009 and 2014, he repeated the same information in the article on al-Balkhī in al-Nadīm's *al-Fihrist*. Thus, the fate of the rest of *al-Maḡālāt* remains uncertain.⁵³ Our conclusion from this data is that the complete copy is not in Fu'ād Sayyid's library. If it were, Ayman Fu'ād would have published the whole book instead of the part that he has already published in the third edition, or at least he would have given an indication that he would publish it.

When I was undertaking research for my doctoral dissertation in Jordan in 1999, I had the opportunity to see a complete copy of *al-Maḡālāt* in the library of Rājih Kurdī (d. 05/05/2019), a professor at the University of Jordan. Both the sample folios in *Faḍl al-i'tizāl* by Fu'ād Sayyid and the information in the published portion showed that this copy was from the same codex. The only difference was that the copy in Kurdī's possession was complete. With Kurdī's permission, I reviewed the manuscript, briefly presented it, and made some quotations from it in my doctoral dissertation.⁵⁴

Until I came across the copy appeared in the possession of Kurdī, in 1999, all I knew about *al-Maḡālāt* was limited to partial and inaccurate information presented by Ayman Fu'ād. Based on Kurdī's copy, we first published, in 2014, al-Balkhī's *Uyūn al-masā'il*, which appeared at the end of the manuscript copy of *al-Maḡālāt*.⁵⁵ Kurdī wanted to edit *al-Maḡālāt* independently. However, because of his workload and increasing health problems, Kurdī agreed to conduct the editing of *al-Maḡālāt* with me.

In the meantime, Ayman Fu'ād published the third edition of *Faḍl al-i'tizāl* in 2017. This edition again included a reprint of the previous edition of 11 folios of *al-Maḡālāt*. However, he provided the detailed information about the manuscript for the first time. It is clear that he had taken this information from al-Balkhī's *Uyūn al-masā'il*, which we published in 2014, though he did not cite our work. He also claimed that our edition of *Uyūn al-masā'il* was "based on a copy taken from the original copy in his father's library." He added that

53 Calling attention to this uncertainty regarding *al-Maḡālāt*, van Ess wrote, "Unfortunately, the fate of the manuscript is unknown. Even the whereabouts of the manuscript remain a mystery. The manuscript is difficult to read, badly damaged by vermin, and there is little hope that it will be published in the near future. I have not been able to confirm the information that Hansu is working on this problem." *Der Eine und das Andere*, 339, n. 103, 104.

54 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 29.

55 Abū l-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bī, *Uyūn al-masā'il wa-l-jawābāt*. ed. Rājih Kurdī, 'Abd al-Ḥamid Kurdī, and Hüseyin Hansu (Ammān: Dār al-Ḥamid, 2014).

he did not know how this copy came to be in the possession of the editors of *ʿUyūn al-masāʾil* (giving their names), and that the edition was unreliable.⁵⁶

Indeed, like Ayman, I am also, as one of the editors of the book, curious as to how this manuscript came to be in Rājih Kurdī's library. According to what the late Kurdī told me, the person who brought it to him said that he had copied it from the copy in Yemen. Kurdī had no further information on this. Kurdī, who had Salafist leanings, was not sympathetic to Mu'tazilite studies and therefore was not searching for such manuscripts. He expressed this opinion in the preface of *ʿUyūn al-masāʾil* which we published together.⁵⁷ In fact, this hesitation played a major role in the delay of the edition of *al-Maqālāt*. Therefore, he did not really care where the copy came from. In fact, it was from me that he first heard about the part of this copy published by Fu'ād Sayyid.

In my opinion, just as tens of thousands of Yemeni manuscripts found their way to American libraries, *al-Maqālāt* manuscript likely found its way to Kurdī in a similar manner. If the original manuscript is still in Yemen, then this copy came to Kurdī from Yemen. If, as Ayman Fu'ād claims, the original copy was indeed in his father's library, then this copy may have come to Kurdī from Egypt. If Ayman Fu'ād is in possession of the original and complete manuscript as he claims, he can end the debate by revealing it. Although he is not obliged to answer the question of why his late father, who went to Yemen as a member of an official delegate, did not deliver this copy to the public library, we have the right to expect him to answer the following questions: Why did he not give any information about the fate of the work until our edition appeared? It has been 70 years since the discovery of *al-Maqālāt* in 1952. If this copy was in his father's library and he knew about it, why did he keep this information secret for 70 years? Why did he not give any information about its existence, describe it in more detail, or explain the fate of the remainder of the work, even though the first published part was reprinted three times? If not for our publication, how long did he intend to keep this precious work as a secret, or did he abandon it to oblivion?

In any case, whether it was copied from Yemen or, as claimed, from Fu'ād Sayyid's library, there is nothing illegal in Kurdī's acceptance of the copy from the person who brought it to him. If this were to be considered illegal, then all Yemeni manuscripts existing in Italy libraries or other countries libraries, including Fu'ād Sayyid's copy, would have to be considered illegal. If our edition of this copy is illegal, as Ansari and Schmidtke imply, then all research projects and publications based on Yemeni manuscripts, including Ansari and

56 See Ayman Fu'ād Sayyid's introduction to his edition of the *Faḍl al-i'tizāl* (Beirut: Orient Institute, 2017), 37.

57 See Rājih Kurdī's introduction to *ʿUyūn al-masāʾil*, 11.

Schmidtke's, should be considered illegal. From which authorities did they obtain the permission for all the manuscripts they have published so far? What difference do they see between studying a manuscript in a European library and a manuscript in Kurdî's library? Why is one legal and the other illegal when they are acquired by the same means?

The authors claim that the original *al-Maqālāt* was brought out of Yemen and is now in the library of Ayman Fu'ād Sayyid.⁵⁸ But if it has been preserved there for 70 years, why has it not been published or made available to researchers? The claim that the original manuscript is not in Yemen is a farfetched speculation, and indeed a second manuscript of *al-Maqālāt* was recently discovered in Yemen. We are currently working on a new edition of *al-Maqālāt*, revised in light of this recently discovered manuscript.

Conclusion

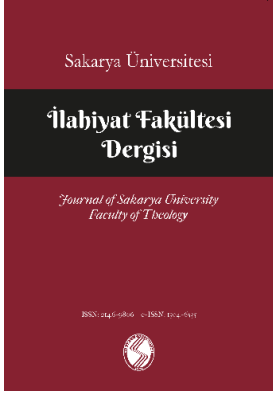
The *Kitāb al-Tahrīsh* and the *Kitāb al-Maqālāt* are critically important publications not only for the history of Mu'tazilites but also for the history of Islamic thought. Because our editions were based on unique manuscripts, it is not surprising that technical deficiencies have come to light. This is the case for any scientific work. The second editions of these studies considered alternative readings suggested by other scholars, and the new edition of *al-Maqālāt* prepared in light of the newly discovered copy will be a further improvement. We are proud to have made these works, which are excellent records of the legacy of early Islamic thought, available to the academic community, and we consider unjustified speculation about the manuscripts on which these editions are based to be an unfortunate distraction from the important work of scholarship.

References

- Ansari, Hassan – Sabine Schmidtke. "The Fate of Yemeni Manuscripts, Late Nineteenth to Early Twenty-First Centuries: An Introduction". *Yemeni Manuscript Cultures Cultures in Peril*. ed. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke. 1-120. Piscataway-New Jersey: Gorgias Press, 2022.
- Ansari, Hassan. "Kitāb al-Taḥrīsh li-Ḍirār b. 'Amr." trans. 'Alī 'Abbās al-Wardī. *Nuṣūṣ mu'āshira* 13/50 (2018), 299-318.
- Ansari, Hassan. "Kitāb-ī kalāmī az Ḍirār b. 'Amr". *Kitāb-i māh-i dīn*. Tahran, 2004-2005.
- Ansari, Hassan. *L'imamat et l'Occultation selon l'imamisme*. Leiden: Brill, 2016.
- Anthony, Sean. "Review of Kitāb al-Taḥrīsh, by Ḍirār ibn 'Amr al-Ghaṭafānī, ed. Hüseyin Hansu and Mehmet Kaskin". *Journal of Near Eastern Studies* 76 (2017), 199-203.
- Balkhī, Abū al-Qāsim al-Ka'bi. *Faḍl al-i'tizāl wa ṭabaqāt al-Mu'tazila*. ed. Fu'ād Sayyid – Ayman Fu'ād Sayyid. Beirut: Orient Institute, 2017.

58 Ansari - Schmidtke, "The Fate of Yemeni Manuscripts", 59, n. 73.

- Balkhī, Abū al-Qāsim al-Ka'bī. *Kitāb al-Maqālāt wa-ma'ahu 'Uyūn al-masā'il wa-al-Jawābāt*. ed. Husayn Hansu – Rājiḥ Kurdī – 'Abd al-Ḥamīd Kurdī. Amman: Dār al-Fath/Istanbul: Kuramer, 2018.
- Balkhī, Abū l-Qāsim al-Ka'bī. *'Uyūn al-masā'il wa-l-jawābāt*. ed. Rājiḥ Kurdī – 'Abd al-Ḥamīd Kurdī – Hüseyin Hansu. Ammān: Dār al-Ḥamīd, 2014.
- Ḍirār b. 'Amr. *Kitāb al-Taḥrīsh*. ed. Hüseyin Hansu – Mehmet Keskin. Istanbul: Shirkat Dār al-Irshād and Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2014.
- Fazārī, 'Abd Allāh b. Yazīd. *"Kitāb al-Rudūd"*. *Early Ibādī Theology: New Material on Rational Thought in Islam from the Pen of al-Fazārī (2nd/8th Century)*. ed. Abdulrahman al-Salimi. 25-79. Leiden-Boston: Brill, 2021.
- Hansu, Hüseyin. "Hicri II. Asırda Rivayet Savaşları". *İslamiyat* 10/2 (2007), 123-146.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 3rd ed., 2018.
- Jushamī, Abū Sa'd al-Muḥsin b. Muḥammad. *'Uyūn al-masā'il fi al-uṣūl*. ed. Ramazan Yıldırım. Cairo: Dār al-Iḥsān, 2018.
- Khayyāṭ, Abū al-Ḥusayn. *Kitāb al-Intisār wa-l-radd 'alā Ibn al-Rawandī al-mulḥid*. ed. H.S. Nyberg. Cairo: Maṭba'at Dār al-Kutub al-Miṣrīyah 1925.
- Nāmī, Khalīl Yahyā. *al-Ba'tha al-miṣriyya li-taṣwīr al-makḥṭūtāt al-'arabiyya fi bilād al-Yaman*. Cairo: Maṭba'at al-Wizāra al-'Umūmiyya, 1952.
- Sayyid, Fu'ād. *Makḥṭūtāt al-Yaman: Qā'ima bi-l-makḥṭūtāt al-'arabiyya al-muṣawwara bi-l-mikrūfilm min al-Jumhūriyya al-'Arabiyya al-Yamaniyya*. Cairo: Maṭba'at Dār al-Kutub, 1967.
- Sayyid, Riḍwān. "Ḍirār b. 'Amr: Bayna-Taharruṣ wa-t-Taḥrīsh". *Jarīdat al-Sharq al-Awsaṭ* no. 11599. <http://archive.aawsat.com/print.asp?did=584698&issueno=11599>
- Sayyid, Riḍwān. "al-Mu'tazila ve ta'thīratuhum fi al-lāhūtī al-Yahūdiyyi". *al-Ḥayāt*, 23/8/2008.
- van Ess, Josef. "Das Bild der Harigitiien im Kitāb al-Taḥrīsh des Ḍirār b. 'Amr". *Kleine Schriften*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 2534-2601. Leiden: Brill, 2018.
- van Ess, Josef. "Das Kitāb al-Taḥrīsh des Ḍirār b. 'Amr: Einige Bemerkungen zu Ort und Anlaß seiner Abfassung," *Kleine Schriften*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 2461-2500. Leiden: Brill, 2018.
- van Ess, Josef. "Schicksal und selbstbestimmtes Handeln aus der Sicht von Ḍirār b. 'Amr's K. at-Taḥrīš". *Kleine Schriften*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 2501-2533. Leiden: Brill, 2018.
- van Ess, Josef. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen haeresiographischen Texten*. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.
- van Ess, Josef. *Kleine Schriften*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 3rd ed. Leiden: Brill, 2018.
- Wajīh, 'Abd al-Salām. "Makḥṭūtāt madīnat Shahāra wa-usaruhā al-'ilmiyya". *Brill Journal of Islamic Manuscripts* 5 (2014), 357-380.
- Wajīh, 'Abd al-Salām. "Turāth al-Yaman al-Makḥṭūt bayn al-Ihmāl wa Muḥāwalat al-Inqādh". *Dini ve Felsefi Metinler Yirmi Birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/907-946. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012.
- Wajīh, 'Abd al-Salām. *Maṣādir al-turāth fi l-maktabāt al-khāṣṣa fi l-Yaman*. Amman: Mu'assasat al-Imām Zayd b. 'Alī al-Thaqāfiyya, 1422/2002.



**On the Manuscripts Underlying the Edition of the
Kitāb al-Tahrīsh and the *Kitāb al-Maqālāt***

Hüseyin Hansu

İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Hadis Ana Bilim Dalı

hhansu@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9021-893X>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkısı

Araştırma notu tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“On the Manuscripts Underlying the Edition of the *Kitāb al-Tahrīsh* and the *Kitāb al-Maqālāt*” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

**Muhammed İffet Şarkavî. Çağdaş Dinî Düşünce: Modern Dönem
Tefsir Akımlarının Analitik İncelenmesi. çev. Orhan Atalay - Veysel
Güllüce. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019, 310 s.**

Değerlendiren/Reviewed by

Zeynep Ceran

Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı – Dr.,
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Tafsir.

zceran@cumhuriyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7975-0781>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 10/04/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Prof. Dr. Muhammed İffet Şarkavî, *Çağdaş Dinî Düşünce: Modern Dönem Tefsir Akımlarının Analitik İncelenmesi* adlı çalışmasında "çağdaş sorunlar karşısında dinî düşüncenin vereceği cevaplar neler olabilir?" sorusuna cevap aramaktadır. Eserin temel gayesi genelde tüm müslümanların bu sorunlara çözüm üretebilmek için sergiledikleri felsefî, kelâmî, hukukî gayretleri incelemek; özelde ise çağın problemleri karşısında müslüman müfessirlerin konumunu ortaya koymaktır diyebiliriz. Müellif müfessirlerin özellikle on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda yoğunlaşan sömürgecilik faaliyetlerinin İslam coğrafyasında sebep olduğu siyasî, ekonomik, kültürel bunalımlara çözüm sadedinde ortaya koydukları fikir akımlarıyla ilk dönem İslamî kaynaklarında geçen düşünce esasları arasında çok önemli ortak noktalar bulunduğu kabulünden hareket etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Çağdaş Dinî Düşünce, Analitik İnceleme.

Abstract

Muhammed İffet Sarkavi, in his work titled "*Çağdaş Dinî Düşünce: Modern Dönem Tefsir Akımlarının Analitik İncelenmesi*" seeks an answer to the question of "what can be the answers of religious thought in the face of contemporary problems?". We can say that the main purpose of the work is to examine the philosophical, theological and legal efforts of all Muslims in general in order to find solutions to these problems and in particular, it is to reveal the position of muslim commentators in the face of the problems of the age. While doing this, the author acts on the assumption that there are very important common points between the ideas that the commentators put forward as a solution to political, economic and cultural crisis caused by the colonial activities that intensified in the nineteenth and twentieth centuries, and the principles of thought in the early Islamic sources.

Keywords: Tafsir, Modern Religious Thought, Analytical Review.

Dünya hayatının farklı alanlarında insanlar ilahî vahyin rehberliğe ihtiyaç duymaktadır. Bu durum Kur'an'ın muhatap aldığı toplumlar için de geçerlidir. Vahyi nazil eden irade Yüce Yaratıcı olmakla birlikte, onu hayatına aksettirmek ve karşılaştığı sorunlara onunla çözüm üretmek insana düşmektedir. İnsanın bu yoldaki vasıtası kendi düşünsel çabasıdır. Dolayısıyla ilim olarak farklı tanımları yapılırsa da, esasında insanın vahiy odaklı düşünsel yolculuğunun adıdır tefsir... Fakat bu yolculuk sadece insanın kendi aklî melekelerinden değil, yaşadığı dönemin olaylarından, getirilerinden ve sorunlarından büyük oranda etkilenmektedir. İnsanın, vahyin rehberliğine duyduğu ihtiyaç bakî kalsa da bunun gerçekleştirilme şekli ve yoğunluğu dönemler ve coğrafyalar arasında fark edebilmektedir. Müslüman toplumların hızla yayılan sömürgecilik faaliyetleri yüzünden askerî, siyasî, ekonomik ve kültürel darboğazlardan geçtiği, fiziksel ve ruhsal pek çok imtihanla sınındığı on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar, tefsire duyulan ihtiyacın da aynı hızla arttığı dönemler olmuştur. Bu eserde, aslen Mısırlı olup, Ayn-Ş-Şems ve Bahreyn Üniversiteleri İslamî ilimler ve Edebiyat fakültelerinde hocalık yapmış olan merhum Muhammed İffet Şarkavî, gerek bu olayları kendi ülkelerinde bizzat yaşayan gerekse onlara bir şekilde şahitlik eden müslüman aydınların çağın sorunlarına çözüm sadedinde ürettikleri fikirleri tahlil etmektedir. Eser ilk olarak 1963 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış, ardından genişletilerek *el-Fikru'd-Dinî fi Muvâceheti'l-Asr* adıyla kitap olarak yayınlanmıştır. 2001 yı-

İnada aynı mütercimler tarafından “Çağla Yüzleşmede Dinî Düşünce / Modern Dönem Tefsir Çalışmaları Üzerine Analitik Bir İnceleme” adıyla Türkçe’ye kazandırılan eser, 2019 yılında, değerlendirmeye esas aldığımız haliyle yeniden basılmıştır. Müellif bu eserinde, “dinî düşünce” olarak isimlendirdiği tüm yaklaşımları eleştirel bir yöntemle analiz etmiştir.

On bölümden oluşan eserin birinci bölümünde modern dönem öncesi tefsir faaliyetleri incelenmiştir. Müellif tefsir tarihindeki modern dönem öncesi, pratik tefsir dönemi, teorik tevil dönemi ve duraklama dönemi olarak üç devreye ayırmıştır. Bu ayırmda pratik tefsirden kasıt Hz. Peygamber’in vahye dair açıklamaları, uygulamaları ve bunlardan beslenen geniş rivayet külliyyatıdır. Müellif bu dönemi vahyin hayata aktarılmasında kilometre taşı olarak görmektedir. Teorik tevil dönemi ise tefsir ile tevil farkının yoğun tartışmaların konusu edildiği, özellikle Mutezilî tefsir anlayışı ile tasavvufî yaklaşımın karşı karşıya geldiği yıllardır. Müellif herhangi bir yaklaşımdan yana olmak yerine, tüm anlayışların olumlu ve olumsuz yönlerini değerlendirmek şeklinde mutedil ve ilmî ahlâka uygun bir tavır sergilemiştir. Duraklama dönemi ise adından da anlaşılacağı üzere İslam dünyasının Moğollar başta olmak üzere farklı askerî ve toplumsal imtihanlardan geçtiği, bu yüzden ilmî faaliyetler açısından hızla gerilediği ve tefsirin şerh ve hâşiye yazımı ile sınırlı kaldığı yılları kapsamaktadır.

Eserin ikinci bölümü Goldziher, Jomier, Baljon gibi oryantalistler ile ez-Zehabî’nin Kur’an ve tefsir hakkındaki eserlerinin ve yorumlarının incelenmesine ayrılmıştır. Müellif bu fikir ve eserlerde hem haklı bulduğu noktaları hem de gerçekliklerden uzak gördüklerini net bir üslupla ifade etmiştir (bk. s. 55, 57, 59, 65, 67, 73, 81, 83). Böylece müellif, çağın sorunlarına karşı müslümanların ürettikleri çözümler ve modern dönem tefsir faaliyetleri hakkındaki düşüncelerine zemin hazırlamış olmaktadır.

Üçüncü bölümde emperyalist Batı güçlerinin on dokuzuncu yüzyıldan itibaren İslam dünyasında gerçekleştirdikleri askerî, siyasî, ekonomik, toplumsal ve kültürel tahribatın izleri sürülmüştür. Müellif Mısır’ın Fransızlarca işgali ile başlattığı süreci İslam dünyasının Batı medeniyeti karşısındaki fikrî mağlubiyeti ile devam ettirmiştir. Müellifin konuyla ilgili vurgusu bahsettiği yenilginin arka planındaki gerçeği gün yüzüne çıkarması açısından önemlidir. Ona göre “batı medeniyeti ile İslam dünyası arasındaki çatışma kuvvet ve canlılık bakımından eşit olmayan iki tarafın mücadelesidir. Fakat unutulmamalıdır ki burada esas olan Batı medeniyeti ile bizatihi İslam’ın kendisi arasındaki bir mücadele değil, müslümanların sönük, donuk ve geri kalmış medeniyeti ile hareket ve hayat dolu, bilimin ve çalışma hararetinin ısıttığı Batı medeniyeti arasındaki mücadeledir” (s. 87). Müellif İslam’ın sebep olduğu değil, bilakis müslümanların kendi zafiyetlerinin yol açtığı yozlaşmalara, geriliklere ve yenilgilere atıflarda bulunmuştur (bk. s. 92, 93). Bu yakla-

şım müslüman coğrafyalarda yaşanmakta olan hadiselerle ışık tutması, “İslam” ile “müslüman” arasındaki farkın netleşmesi açısından büyük önem taşımaktadır. İslam, kendisinden şüphe edilemeyecek kusursuz bir ilahî sistem, müslüman ise bu kusursuz sistemi çeşitli zaafılarla, eksiklik, acziyet ve kusurlarla malul bir halde hayata geçirmeye çalışan insandır.

Eserde dördüncü bölümden onuncu bölüme kadar, modern sorunlarla mücadelede Kur'an'dan alınan ilhamla ortaya konan fikirlerin değerlendirilmesi yer almıştır. Bu bölümlerin her birisi İslam dünyasının zor durumda kaldığı farklı bir toplumsal konuya, bununla ilgili yaşanan problemlere ve Abdurrahman, Afganî, Reşit Rıza, el-Meragî, Şeltut ve Cevheri Tantavî'nin geliştirdiği yaklaşımlara ayrılmıştır. Müellif söz konusu problemlerin tek çözüm yolu olarak Kur'an'ın yeniden yorumlanması, İslam'ın ruhuna ters düşmeyecek farklı toplumsal alternatifler aranması ve İslam'ın dinamik yapısına engel teşkil eden bazı Sûfî eğilimlere karşı durulması konularında sözünü ettiği müfessirlerle tamamen hemfikirdir (bk. s. 100, 105, 206, 247, 248, 306, 307). Beşinci bölümde ise müellif, İslam dünyasının Batı medeniyetiyle karşılaşma sürecinde geçirdiği bunalımları ve bunlara çözüm üretmeye çalışan Menar okuluna mensup müfessirlerin ürettiği fikirleri onların delil getirdikleri ayetlerin toplumsal karşılıkları bağlamında analiz etmiştir (s. 120-133). Müfessirlerin fikirlerini eleştirirken dahi onların işinin ne kadar zor olduğunu ifade etmesi ve çabalarının hakkını vermeye özen göstermesi eserin nesnellliğini arttırmaktadır. Müellif tüm yaşattığı acılara rağmen Batı ile karşılaşmanın İslam tefsirinde bir yenilenmeyi ve dinamizmi beraberinde getirdiğini, bunun müslümanlar açısından önemli bir kazanım olduğunu vurgulamıştır (s. 118).

Eserin altıncı bölümü bilim ve fikir hürriyetine ayrılmıştır. Müellif Kur'an'ın bilime ve hürriyete önem verdiğini fakat bunun müslümanlar tarafından yeterince anlaşılamamış olduğunu savunmuştur. Ona göre çağdaş müfessirin, bilimi İslam dışı gösteren medrese ulemasına ve onların takipçilerine karşı çıkarken Kur'an'dan ve sahih sünnetten deliller sunması takdire şayandır (s. 137, 141). Bu konudaki çabaların hız kesmeden devam etmesi ve bilimin pratik faydalarının toplumda daha görünür kılınması elzemdir. Fikir hürriyetini de Batıdan devşirme bir sistem olarak değil, İslam'ın kendi ruhundan beslenen prensipler bütünü olarak sunan çağdaş müfessirlerden övgüyle söz etmiştir.

Eserinin yedinci bölümünde Kur'an tercüme meselesine yer verilmiştir. Kur'an ayetlerinin farklı bakış açılarıyla yeniden okunmasının zorunluluğunu vurgulayan müellif, maksadı ne olursa olsun tüm Kur'an tercümelerine mesafelidir. Müellifin özellikle modern Türkiye'de gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerinin, Türk dilini Rabbin kitabına ve Elçinin sünnetine tercih etme anlamı ve böylece İslâm'dan kurtulma amacı taşıyan kötü bir niyetin eseri olduğu iddialarına katıldığı anlaşılmaktadır. (s. 179). Hangi topraklarda ve

hangi dil çerçevesinde yapılırsa yapılsın her türlü tercümenin Kur'an'ın asıl metni açısından tehlike teşkil edeceğinin altını çizmiştir (s. 187-194).

Müellif eserin sekizinci bölümünü fikir hürriyeti meselesinden hareketle İslam topraklarındaki yönetim biçimlerinin eleştirisine ve çağdaş müfessirlerin bu coğrafyada demokrasiyi geliştirmek için ortaya koydukları çabalara ayırmıştır. Müellif yönetimde söz sahibi olabilmenin sadece bir siyasî yönelimle değil, insanın varlığına yüklenen anlam ve değerle ilgili olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, yöneticinin seçimle işbaşına gelmesi olgusu bölgelerdeki halkların selâmeti açısından her dönem önemli olmakla birlikte, sömürgeciliğin soykırımlarla desteklendiği on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Arap coğrafyasında bir hayat memmat meselesi haline gelmiştir. Zira Batı medeniyetine mensup güçlü devletler bu yüzyıllarda kendi hedeflerini kolaylaştıracak yöneticileri Arap halkların başına getirmişlerdir. Bu türden bir siyasî planın bazı Sûfî tarikatların yöneticiye kayıtsız şartsız itaati emreden öğretileriyle desteklenmesi yıllarca sürecektir işgallere zemin hazırlamıştır. Çağdaş müfessir müslüman coğrafyalarda askerî, siyasî, ekonomik, dinî ve kültürel yıkımları aynı anda getiren bu işgalden kurtuluşun tek yolunun sağlam bir yöneten-yönetilen anlayışından geçtiğinin farkındadır. Bu nedenle demokrasiyi de salt Batıdan gördüğü şekilde değil, kaynağını Kur'anî öğretilere dayandırdığı yepyeni bir modelle ele alır. Bu demokrasi modeline esas teşkil eden ayetler insanda adalet, dürüstlük, merhamet, tevazu, yardımlaşma, takva gibi erdemleri yerleştirmeye çalışan ayetlerdir. Müellife göre çağdaş müfessirin yönetmeyle, itaatle, farklı kabilelere mensup olmakla ve en önemlisi kölelikle ilgili ayetleri yaşanmakta olan hadiselerin ışığında yeni bir bakış açısıyla tekrar yorumlaması bir zorunluluktur. Aksi takdirde örneğin köleliği belli dönemlere ve kişilere hasreden bir anlayış modern köleliği ve köleliğin farklı şekillerini anlamlandıramayacak, İslam coğrafyalarının Batı medeniyetinin kölesi haline geliş sürecini değerlendiremeyecektir. Buradan hareketle müellif, çağdaş müfessirin eşitlik, adalet, özgürlük, sosyal devlet, siyasal erk gibi kavramları doğrudan Batıdan almasına karşı çıkmakta, bunları kendi ilahî kaynaklarından beslenerek yeniden tanımlamaya çağırılmaktadır. Müellif bu konuda Aîşe Abdurrahman'dan övgüyle bahsetmektedir. Zira Abdurrahman, Beled suretinde geçen ve "sarp yokuşu tırmanmak" şeklinde temsil edilen köle azadını tüm esir halkların esaretten kurtarılması anlamına geldiğini ifade etmiştir.

Müellif Mısır, Cezayir, İran, Afganistan gibi İngiliz sömürgeciliğinin yayıldığı topraklarda müslümanların yaşadıkları siyasal problemlerle burada yaşayan halkların yanlış Kur'an algıları arasındaki bağlantılara eserinin sekizinci bölümünde yer vermiştir. Ona göre bu halklar Kur'an'ın düşmana karşı birlik ve beraberliği emreden ayetlerini yeterince anlayamamışlar, Arapça'nın ve Kur'an eğitiminin yasaklanmasıyla dinî ve kültürel alanlarda büyük savrulmalar yaşamışlardır. Müfessirlerin çoğunluğu ilk dönemlerde işgallere karşı sadece teorik mücadeleler sergilemişlerdir. Müellif, Afganî ve Abduh'u

başından itibaren tüm ümmetin uyanışını hedefleyen tefsir çalışmalarına yoğunluk vermiş olmakla birlikte olgunlaşmış bir mücadele felsefesi ortaya koymama noktasında eleştirmiştir. Yine de toplumsal ıslah, İslamî ilkelere bağlılık, düşmana karşı birlikte hazırlık yapma, şuraya ve istişareye dayalı bir yönetim sistemi kurma gibi ilkeler etrafında birlik sağlanmaya başlamıştır. İcraatlarını büyük oranda beğendiği müfessirlerin dahi eksik yönlerini açıkça dile getirmekten çekinmeyen müellif, sözünü ettiği müfessirler arasında Cezayir direnişinin simge ismi Abdülhamid bin Badis'i ayrı tutmuştur (s. 203). Zira Bin Badis oluşturduğu tefsir dersi halkalarında genç nesli iç siyasî çekişmelerden uzaklaştırıp asıl yapılması gerekenlere odaklamaya uğraşmıştır.

Müellif eserinin dokuzuncu bölümünü tefsirin toplumsal ıslah üzerindeki rolüne ayırmış; çağdaş müfessirlerin toplumun ıslahı maksadıyla ürettiği düşünceleri, İslam dünyasında hep sorun olarak kabul edilen kadın, ekonomi ve ahlâk konuları üzerinden serdetmiştir. Eserde İslam coğrafyasının yaşadığı sıkıntılar arasında, kadınların sosyal hayattaki konumu, eğitimi, tesettürü, evlenmesi veya boşanması ile ilgili durumlara yer ayrılmıştır. Müellif Batı Medeniyeti ile karşılaşmanın İslam dünyasında kadın konusundaki tartışmaları, fikir ayrılıklarını ve yozlaşmaları beraberinde getirdiğini vurgulamıştır. Burada, ıslahatçı müfessirlerin baş döndürücü bir hızla değişen toplumsal yapıda kadınlara dair meseleleri yeniden ele alma çabalarından övgüyle bahsetmiştir. Müslüman kadının Avrupalı kadınlara özenmesiyle başlayan sürecin aslında İslam dünyasının Batı karşısında aldığı yenilginin ve girdiği aşağılık kompleksinin bir getirisi olduğunu, müslümanların ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasî geri kalmışlıktan kurtulmalarıyla müslüman kadının da kendi değerlerine döneceğini belirtmiştir. Ona göre kadının toplumdaki konumu, ekonomik ve siyasî hayata atılması, çok eşle evlilik, boşanma ve tesettür konularında Kur'an'dan, kadını da erkeği de hayra götüren doğru hükümlerin çıkarılabilmesi için ilmî yeterlilik yetmez; yüzünü Batıya değil kendi öz değerlerine gönül rahatlığıyla dönebilen bir topluma ihtiyaç vardır.

Müellif İslam coğrafyasındaki çöküşlerin aslî sebeplerinden gördüğü ekonomik gerilemeye dair önemli tespitlerde bulunmuştur. İslamî ekonomik değerlerin kapitalizm karşısındaki mağlubiyetini, müslümanlar ekonomik faaliyetlerde giderek kabuğuna çekilirken Batının tam tersine dünyaya açılmasına bağlamıştır. Müellife göre çağdaş müfessirlerin bu durum karşısında, Kur'an'ın çalışmayı, üretmeyi, helal kazancı emreden ayetlerini öne çıkarmaları son derece yerinde bir tutumdur. Daha önemlisi, müfessirlerin toplumsal ekonomiyi kendi içerisinde canlı ve dengede tutan ve zekat, infak, sadaka gibi mekanizmaları toplumda etkin tutma çabalarıdır. Ekonomik problemlerin ardından müellif, İslam dünyasının Batı karşısında dik duramayışına sebep olarak gördüğü ahlakî yozlaşmaya değinmiş, bazı çağdaş müfessirleri konuya getirdikleri yaklaşımlar ve çözümler nedeniyle takdir ederken, bazılarını Batı

yanlısı olmakla ve Batının ahlâkî algılarını İslam toplumunda yaymaya çalışmakla suçlamıştır. Toplumsal ahlâkla ilgili olarak, dünyadaki gelişmelerin İslam toplumunda birtakım yenilenmeleri zorunlu kılmakla birlikte, söz konusu “tecdid” düşüncesinin dayanaklarının Kur’an’dan alınması gerektiğini vurgulamıştır. Bazı çağdaş müfessirlerin yaptığı gibi Batının ahlâkî algısının İslam toplumuna uyarlanmaya çalışılması uzun vadede büyük felaketlere yol açacaktır. Dolayısıyla Kur’an ayetlerinin toplumsal yenilenmeye ve gelişmeye zemin teşkil edecek şekilde yorumlanmasında çağdaş müfessire büyük sorumluluk düşmektedir.

Eserin son bölümü Kur’an sözlüğü, konulu tefsir, psikolojik tefsir, Kur’an kıssalarına ve mucizelere yeni yaklaşımlar gibi modern tefsir eğilimlerinin analizine ayrılmıştır. Bu bölümde müfessirlerin bahsi geçen konularla ilgili ortaya koydukları düşünceler salt ilmî çerçevede değil toplumsal yansımaları ile birlikte değerlendirilmiştir.

Muhammed İffet Şarkavî’nin İslam dünyasındaki çağdaş problemlerin çözümüne yönelik çabaları ele aldığı bu eser tefsir literatüründe önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Zira müslümanların Kur’an’a yaklaşımları analiz edilirken, modern müfessirin çağın problemlerini kimi zaman bizzat yaşayan kimi zaman da şahitlik eden birey olarak toplumdaki özel konumu sorgulamıştır. Esere yönelteceğimiz en önemli eleştiri ise müellifin bir taraftan modern dönemin tüm müslümanlara getirdiği problemleri tahlil ederken diğer taraftan Arap milliyetçiliğini öne çıkarmasıdır. Örneğin sadece Arap coğrafyasını değil Anadolu dâhil pek çok bölgeyi etkileyen işgaller konusunda Batının yayılmacı milliyetçiliğinin karşısına “tarih, dil, istikbal ve semavî mesajın tüm insanlığa ulaştırılmasını Arap milletinin omuzlarına yükleyen dinin gerektirdiği vahdet” olarak tanımladığı Arap milliyetçiliğini yerleştirmiştir (s. 152). Müellif hilafetin modern dünyada eski anlamını yitirdiğini ifade eden müfessirlerden yana tavır koyarken (s. 211) İslam birliğini sağlamanın gereğine inanmaya devam etmiş; fakat tüm insanlığın tek bir aile olduğuna işaret eden ayetleri zikretmesine rağmen İslamî birlikten büyük oranda Arap birliğini anlamıştır (bk. s. 219, 222, 225, 226). Nitekim Arap birliğini savunan ve örneğin “Allah bu tabiiyeti kendi dini ve beşerî kafiye için seçmiştir.” “Allah bizi bu kocaman emanet için tercih etti.” diyen ve “Kur’an’da ilahî mesajın taşıyıcıları olmaları vasfıyla Arapların İslâm’da bir şâna sahip olduklarını ilham eden bazı ayetleri” açıklayan müfessirlerin çalışmalarından övgüyle söz etmiştir (s. 226, 227). Müellif “İslam dininin Arap milliyetçiliği için bir dayanak teşkil ettiğini, Batı milliyetçiliğinin ise dinden kopuş olduğunu ve Arap milliyetçiliğinin bizzat dinin kendi eseri olduğunu” vurgulamıştır (s. 228). Kanaatimizce müellifin bu söylemleri en iyimser ifadeyle “yanlış anlaşılmaya müsaittir.” Arap topraklarında işgalci güçlere karşı verilen mücadeleden övgüyle bahsederken (s. 217) aynı dönemlerde yaşanan Anadolu tecrübesini görmezden gelmiş ve “tüm kapılarını Batı uygarlığının her türlü değeri

için açan ve böylece uygarlık alanındaki varlığını ve uluslararası saygınlığını kaybeden Türkiye" ifadelerini kullanmıştır (s. 282). İslam coğrafyalarında farklı milletlere mensup müslümanların gösterdikleri çabaların ve fedakârlıkların önemsenmemesini doğru bulmamız mümkün değildir.

Eserin son derece yoğun içeriği bölümler ve bu bölümlerin kendi alt başlıkları arasındaki insicamı olumsuz yönde etkilemiştir. Bu durum eserin içeriğini dağınık hale getirdiği için müellifin savunduğu düşüncelerin bir bütünlük içerisinde kavranmasını zorlaştırmıştır. Örneğin fikir hürriyetinin ele alındığı bölümün ardından gelmesi gereken siyasete dair bölümün öncesine Kur'an tercüme bölümleri yerleştirilmiştir. Yine modern tefsirde edebî yönelişlere ayrılan onuncu bölümün eserin asıl konusuyla bağlantısının yeterince kurulamadığı kanısındayız. Bunlarla birlikte kanaatimizce, tefsir alanına sosyolojinin, psikolojinin, ekonominin, hukukun vs. dâhil edilmesi hasebiyle bu eser interdisipliner bir çalışma mahiyetindedir ve pek çok farklı kuşatılmanın ortasında ayakta kalmaya çalışan İslam dünyasının bu türden çalışmalarına her dönemde ihtiyacı vardır.

Kaynakça

Şarkavî, Muhammed İffet. *Çağdaş Dinî Düşünce: Modern Dönem Tefsir Akımlarının Analitik İncelenmesi*. çev. Orhan Atalay - Veysel Güllüce. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

Adan Jarso Golole. *Bağdat Büveyhîler'in Eline Düşerken (279-334/892-945). İstanbul: Siyer Yayınları, 2021, 375 s.*

Değerlendiren/Reviewed by

Ömer Sazak

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı – Res.
Asst., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic History.

omer.sazak@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0219-9079>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 25/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/04/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Abbâsî halifesi Mu'tazîd-Billâh'ın devletin merkezini 279 (892) yılında yeniden Bağdat'a taşımasının ardından yaşanan siyasî, idarî ve iktisâdî toparlanma süreci kısa sürmüştü. Muktedir-Billâh'ın erken yaşta halife olması ve yaşanan siyasî çekişmeler, Bağdat'ın 334 (945) yılında Büveyhîler'in eline düşmesine neden olmuştu. Bu yazı, Adan Jarso Golole'nin 2021 yılında Büveyhî Hakimiyetine Giden Süreçte Bağdat'ta Siyâsî, İktisâdî ve İctimâî Hayat (279-334/892-945) adıyla doktora tezi olarak hazırladığı ve 2021 yılında Bağdat Büveyhîler'in Eline Düşerken (279-334/892-945) adıyla kitap olarak yayınladığı çalışmayı değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Abbâsîler, Bağdat, Büveyhîler.

Abstract

The political, administrative and economic recovery process that took place after the Abbasid caliph al-Mu'tadid moved the center of the state back to Baghdad in 279 (892) was short-lived. The fact that al-Muktadir became caliph at an early age and political conflicts caused Baghdad to fall into the hands of the Buwayhids in 334 (945). This writing aims to evaluate the work prepared by Adan Jarso Golole as a doctoral thesis under the name Political, economic, and social life in Baghdad in the process leading to the rule of Buwayhids (279-334/892-945) and published in 2021 as a book under the name of Baghdad Falling into the Hands of the Buwayhids (279-334 / 892-945).

Keywords: Islamic History, Abbâsids, Baghdad, Buwayhids.

Abbâsî Devleti (132-656/750-1258) varlığını yaklaşık olarak altı asır sürdürmüştür. Bu sürede Abbâsîler'in 279-334/892-945 yılları arası; devletin siyasî, idarî ve ekonomik olarak çalkantılı bir süreç geçirdiği önemli bir zaman dilimidir. Abbâsîler, Ebû Ca'fer el-Mansûr (136-158/754-775) tarafından inşa edilen Bağdat şehrinde Mu'tasım-Billâh zamanında (218-227/842-847) yeni hilafet merkezi olarak kurulan Sâmer râ'ya taşınmıştır. Abbâsîler'in Sâmer râ dönemi özellikle siyasî hayatta çeşitli problemlerin yaşandığı, istikrarın sağlanamadığı bir dönem olmuştur. Mu'tazîd-Billâh'ın (279-89/892-902) halife olmasının ardından hilafet merkezinin yeniden Bağdat'a taşınmasıyla yaşanan toparlanma süreci oğlu Müktefî-Billâh döneminde de (289-295/902-908) devam etmiştir. Ancak erken yaşta halifelik makamına geçen bir diğer oğlu Muktedir-Billâh'ın dönemiyle (295-320/908-932) başlayan siyasî, idarî, ekonomik ve sosyokültürel gerileme süreci Büveyhîler'in (334-447/945-1055) Bağdat'ı zorlanmadan ele geçirmesine olanak sağlamıştır.

Yüksek lisans ve doktora eğitimini Türkiye'de tamamlayan Adan Jarso Golole, araştırmalarını erken dönem İslam tarihi ve İslam felsefesi alanlarına yoğunlaştırmıştır. O, Kenya'da bulunan Saint Paul üniversitesinde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Adan Jarso Golole tarafından hazırlanan *Bağdat Büveyhîler'in Eline Düşerken (279-334/892-945)* adlı çalışma kendisinin "Büveyhî Hakimiyetine Giden Süreçte Bağdat'ta Siyâsî, İktisâdî ve İctimâî Hayat (279-334/892-945)" isimli doktora tezinin yayınlanmış halidir. Çalışma ön söz, giriş ve sonuç kısımları haricinde "Siyâsî Hayat", "İktisâdî Hayat" ve "Sosyal Hayat" başlıklı üç bölümden oluşmaktadır. Kitabın "ön söz" kısmında çalışmanın konusuna, özgünlüğüne ve araştırmada kullanılan yöntemlere işaret edilmiş ve bu çalışmada aslında "Büveyhîler'in Abbâsî Devleti'nin merkezini ele

geçirmelerine zemin hazırlayan" sürecin ele alındığı ifade edilmiştir (s. 9). Bu süreci incelerken tahlilci, yorumlayıcı ve tenkitçi bir metodun benimsendiği ilave edilmiştir (s. 10).

"Giriş" kısmında tekraren çalışmanın konusuna temas eden Golole, burada konuya daha detaylı bir şekilde yer vermiştir. Golole, çalışmanın kapsamının 279-334/892-945 yılları olarak belirlenmesinin sebebi olarak, bu zaman aralığında Abbâsîler'in Bağdat'ta hakimiyetlerini kaybetmelerine neden olan problemlerin daha açık bir şekilde görülebildiğini söylemiştir (s. 13). "Giriş" kısmında bölüm içeriklerine, eserde kullanılan kaynak ve araştırmalara, Abbâsî devletinin kuruluşuna, devlet merkezinin Bağdat'tan Sâmerrâ'ya taşınıp tekrar Bağdat'a nakledilmesine kadar ki tarihsel süreç ele alınmıştır (s. 14-45).

"Siyâsi Hayat" adlı birinci bölüm üç alt başlıkta incelenmiştir. Bunlar: "Güçlü Halifeler Dönemi (279-295/892-908)", "Güçlü Bürokratlar Dönemi (295-324/908-935)" ve "Güçlü Askerî Liderler Dönemi (324-334/935-945)". Bölümün genel amacı, Abbâsî Devleti'nde hilafet merkezinin yeniden Bağdat'a taşınmasından Büveyhiler'in yönetimi ele geçirmesine kadar geçen süre içerisinde vuku bulan siyasî olayların incelenmesi olarak ifade edilmiştir (s. 49). Golole incelenen dönemde görev yapan halifeleri, dönemin siyasî faaliyetlerindeki etkilerine göre bir tasnif yapmıştır. Buna göre "Güçlü Halifeler Dönemi (279-295/892-908)" başlığı altında Mu'tazîd-Billâh ve oğlu Müktefî-Billâh'ın siyasî faaliyetleri anlatılmıştır. Golole, Abbâsî Devleti'nin Mu'tazîd ve Müktefî dönemlerinde siyasî hayatta yeniden toparlandığının altını çizmiştir. Golole'nin bunun gerçekleşmesinde özellikle Mu'tazîd-Billâh'ın başlatmış ve oğlu Müktefî-Billâh'ın devam ettirmiş olduğu uygulamaların etkisi olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Mu'tazîd-Billâh'ın halife olmasının hemen ardından hilafet merkezini yeniden Bağdat'a taşıması, merkezi yönetimi güçlendirecek çeşitli faaliyetlerde bulunmaları, Abbâsî Devleti'nde ortaya çıkan vezirlik kurumunun işleyişini daha aktif hale getirmeleri, komutanların idaresini sağlamaları ve onların desteğini kazanmaları ve bölge liderleriyle çeşitli anlaşmalar yapmaları Golole tarafından devletin siyasî konumunun güçlenmesinde önemli rol alan uygulamalar olarak görülmektedir (s. 52-90). "Güçlü Bürokratlar Dönemi (295-324/908-935)" adlı başlık altında on üç gibi erken bir yaşta halife olan Muktedir-Billâh döneminde etkin olan ve öne çıkan Benü'l-Furât, Benü'l-Cerrâh ve Benü Hâkân ailesinin görüş ayrılıklarına, siyasî düşmanlıklarına ve bu durumun devleti nasıl etkilediğine temas edilmiştir (s. 104-152). Bu ailelere mensup kimselerin devlet yönetimindeki kazanmış oldukları güç sayesinde kendi menfaatlerini devletin çıkarına tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada Golole, Muktedir'in erken yaşta halife olmasına dair yaptığı değerlendirmelerde ünlü Türk filozof Fârâbî'nin (ö. 339/950) halife kavramına yapmış olduğu "mutlak yönetici, yönetim konusunda hiçbir desteğe ihtiyaç duymayan, yönetim kararlarını ilim ve marifet

sahibi birisi olarak alan kişidir” (s. 92) tanımına yer vermektedir. Golole, bu tanımın ardından Abbâsî halifesi Muktedir’in mutlak otoritesini güçlü bürokratlar döneminde kaybettiğine temas etmiştir. Ayrıca Golole’nin, Fârâbî’nin eserlerinde dönemin siyasî ve idarî durumunu göz önüne alarak çözüm mahiyetinde fikirler sunmuş olabileceğini ifade etmesi dikkat çekmektedir (s. 92). Birinci bölümün “Güçlü Askerî Liderler Dönemi (324-334/935-945)” adlı son alt başlığı altında Büveyhîler’in Bağdat’ı ele geçirmeden önceki son on yılda askerî liderlerin devlet yönetimindeki etkisine temas edilmiştir. Buna göre güçlü bürokratlar döneminde yaşanan yıpranma sürecinin ardından dönemin halifeleri tarafından toparlanma için çözüm arayışları gerçekleştirilmişlerdir. Bu çözüm arayışlarından ilki emîrû’l-ümerâlık kurumunun ihdas edilmesi olmuştur. Beckem et-Türki, İbn Râik, Köl Tegin, İbn Hamdân ve Tüzün gibi şahsiyetler Bağdat’ta emîrû’l-ümerâ olarak görev alsalar da gerek kendi çıkarlarını gözetmeleri gerekse verilen görevleri yerine getirememeleri neticesinde başarılı olamamışlar ve Bağdat Büveyhî yönetimine kalmıştır (s. 153-167).

“İktisâdî Hayat” adlı ikinci bölüm “Toparlanma Dönemi” ve “Gerileme Dönemi” alt başlıkları altında incelenmiştir. Golole, öncelikle dönemin ekonomik hayatının incelenmesinde kullanılacak belli başlı metotlarla yaşanabilecek zorluklara ve kendisinin tercih ettiği yönetime işaret etmiştir (s. 171-172). Dolayısıyla o, kaynaklarda yer alan verilerin eksikliğinden dolayı dönemin iktisâdî yapısının yorumu dayalı analiz yapılarak belirlenmeye çalışıldığını ifade etmiştir (s. 173). İncelenen zaman diliminde yer alan yedi halifeden ilk iki halife Mu’tazîd-Billâh ve Müktefî-Billâh dönemlerinin toparlanma dönemi, geri kalan beş halifenin ise gerileme dönemi olarak tasnif edilmiştir. Golole, incelemiş olduğu dönem öncesi devletin ekonomik durumunu ele aldıktan sonra (s. 175-180) Mu’tazîd ve Müktefî dönemlerinde siyasî hayatta yaşanan toparlanma sürecinin ekonomik hayatta da etkisini gösterdiğini, bu iki halifenin yapmış olduğu ekonomik faaliyetler sayesinde devlet hazinesinin yeniden dolduğunu söylemiştir (s. 180-215). “Gerileme Dönemi” adlı alt başlığında Muktedir-Billah’tan itibaren başlayan ekonomik çöküşün sebeplerine ayrı başlıklar altında yer verilmiştir. Hilafet merkezinde siyasiler arasında yaşanan çekişmeler, Abbâsîler’i olumsuz bir şekilde etkileyen Irak ve Bahreyn Karmatîler’inin faaliyetleri, Fâtımîler’in bu dönemde ortaya çıkmaları, askerlerin siyasî olaylarda rol almaları, vezirleri görevden almaları, toparlanma sürecinde kurulan tarımsal sistem sayesinde elde edilen gelirlerin sistemin bozulmasıyla ciddi şekilde düşmesi, yapılan yanlış mali düzenlemeler, siyasî insanların devlet mallarını zimmetlerine geçirmeleri, halkın üzerine yeni vergi çeşitleri getirmeleri gibi nedenlerden (s. 215-272) dolayı Mu’tazîd ve Müktefî dönemlerinde ekonomik anlamda yaşanan toparlanma süreci sonraki halifeler tarafından sürdürülemediği anlaşılmaktadır.

“Sosyal Hayat” adlı üçüncü bölüm “Sosyal Hayatta Üst Sınıf”, “Sosyal Hayatta Orta Sınıf” ve “Sosyal Hayatta Alt Sınıf” alt başlıklarından oluşmaktadır. Golole, öncelikle sosyal hayatı incelerken devletin merkezi Bağdat’ta yaşayan halkın değerlendirmeye tabi tutulduğunu ve bunun gerekçesi olarak da merkezde yaşayan ile uzak bölgelerde yaşayan halk arasında farklı bir yaşam tarzı olduğunu ifade etmiştir (s. 291). Golole, ilk olarak Bağdat’ın kuruluşundan incelemiş olduğu döneme kadar ki halkın sosyal durumunu tespit etmiştir (s. 275-283). Ardından Abbâsî toplumunun ictimâî hayatının sınıflandırılması hususunda günümüz araştırmacılarının görüşüne yer veren Golole (s. 291-292), onların aksine sosyal hiyerarşiyi üst, orta ve alt olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Bu ayrımın ardından üst, orta ve alt sınıfla kastedilen insanların meslek gruplarına, günlük hayattaki yaşamlarına, yeme-içmelerine, giyim-kuşamlarına, ikamet ettikleri evlerin yapılarına detaylı bir şekilde temas edilmiştir (s. 283-332). Sosyal hayatın tasvirini yaptıktan sonra Golole, zaman içerisinde toplumsal hayatın bozulduğuna dair çeşitli örnekler vermiştir (s. 332-337).

“Sonuç” kısmında çalışmada elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Buna göre Golole, Büveyhîler’in Bağdat’ı ele geçirmeden önceki yaklaşık elli dört yıllık dönemin başlarında yaşanan toparlanma sürecinin devamının gelmediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla siyasî, ekonomik ve sosyal olarak Abbâsîler’in kötü bir durumda bulunmasını fırsat bilen Büveyhîler’in Bağdat’ı ele geçirmede zorluk yaşamadıklarını ilave etmiştir (s. 339-345).

Yukarıda genel hatlarıyla kitabın muhtevasına dair bilgi verilmiştir. Bunun ardından çalışmaya dair bazı değerlendirmeler yapmak gerekmektedir. Golole, Abbasîler’in siyasî ve sosyal hayatını anlatırken Bağdat’ta bulunan Hasenî Sarayı’nın bir parçası olarak Dârü’ş-Şecere adlı yapının büyük bir salon olduğunu ifade etmiştir (s. 55, 304). Ancak bu yapı bir salon olmayıp Dârülhilâfe külliyesinde bulunan Abbâsî halifelerinin ikamet ettiği saraylardan biridir. Halife Muktedir-Billâh tarafından yaptırılan bu saray adını içerisinde bulunan altın ve gümüşten yapılmış bir ağaçtan aldığı için “Ağaç Sarayı (Dârü’ş-Şecere)” denilmiştir. Nitekim Muktedir-Billâh döneminde Doğu Roma İmparatorluğu’nun Bağdat’a gelen elçilerinin en beğendiği saray Dârü’ş-Şecere olmuştur.¹

Çalışmada Golole tarafından Büveyhîler’in Bağdat’ı ele geçirmeden önceki Abbâsîler’in siyâsî, iktisâdî ve sosyal hayattaki durumlarının incelenmesi, Bağdat’ın nasıl Büveyhîler’in eline nasıl düştüğü sorusuna önemli bir cevap teşkil etmiştir. Ancak okuyucuların zihninde; Bağdat’ı ele geçiren Büveyhîler kimlerdi? Abbâsîler’in özellikle siyasî olarak karışıklık içerisinde bulunduğu

1 Detaylı bilgi için bk. Saim Yılmaz - Ömer Sazak, “Doğu Bağdat’ta Dârülhilâfe’nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 303-305.

bir zaman diliminde neden başka bir hanedan veyahut devlet değil de Büveyhîler Bağdat'ı ele geçirebildi? gibi sorular oluşmaktadır. Kısmen bu sorulara cevap yer verilmesine rağmen (s. 167) Büveyhîler'in siyâsî, askerî durumları ve Bağdat'ı ele geçirmeye yönelik faaliyetlerinin detaylı bir şekilde tespit edilmediği görülmektedir.

Tarih biliminde anakronizm; kişileri, nesnelere veya olayları kendi gerçek dönemlerinden ve mekanlarından uzaklaştırıp farklı bir çerçevede ele alan yanılgıyı ifade eder. Bu yanılgı yalnızca olgular hakkında olmayıp aynı zamanda bakış açıları ve kavramlar konusunda da olabilir. Bundan dolayı anakronizmin üç türü olduğu söylenmiştir: Olgu anakronizmi, dil anakronizmi ve yaklaşım anakronizmi. Dil ve yaklaşım anakronizmi aslında geçerli olmayan bir dönem için kullanılan kavram ve yaklaşımların, bu dönemdeki olguları, nesnelere açıklamak için kullanmaktır.² Bu noktada Golole, birinci bölümün ikinci alt başlığını "Güçlü Bürokratlar Dönemi" olarak isimlendirmiştir (s. 90). Burada kullanılan *bürokrat* kavramı ilk olarak 18. yüzyılda Fransa'da ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla yazarın incelemiş olduğu dönem bu kavramın ortaya çıkışından çok daha öncesidir. Bundan dolayı *bürokrat* kavramı yerine devlet görevlisi, saray çalışanları veyahut -o dönemde buldukları konuma göre- vezir, emîr-ü-ümerâ, hâcib gibi kavramların tercih edilmesi kanaatimizce daha doğru olacaktır.

Yazarın üslubu, yazım hataları ve kitabın şekil özellikleriyle ilgili birkaç hususa işaret edilmelidir. Yazarın ana dili Türkçe olmamasına rağmen üslubu oldukça anlaşılır ve sadedir. Ayrıca Türkçe dil bilgisi kurallarını başarılı bir şekilde kullanmıştır. Sınırlı sayıdaki yazım hatalarıyla ilgili öncelikle kitapta geçtiği hali sonrasında ise köşeli parantez içinde doğru kullanımı verilecektir. "Genelikle" [Genellikle] (s. 18), "Sene be sene" [Sene sene] (s. 23, 174). Bunlara ilaveten sayfa 279'da alıntı yapmak için kullanılan çift tırnak işaretinin kapatılmadığı görülmektedir (s. 279). Diğer bir husus ise kitabın kapağında kullanılan resim hakkındadır. Kapaktaki resim Abbâsî halifesi Mansûr tarafından Dicle nehrinin batısında inşa edilen dairevi Bağdat şehrinin ilk zamanındaki halini göstermektedir. Ancak yazarın incelemiş olduğu dönemde Abbâsî halifelerinin ikamet merkezi Dicle nehrinin doğusunda yer alan Dârülhilâfe adındaki külliye idi. Ayrıca bu tarihlerde Dicle nehrinin her iki yakası da yerleşim yeri olarak kullanılmaktaydı. Bu sebeplerden dolayı kitabın kapağında kullanılan resim Bağdat'ın genel görüntüsünü yansıtmamakta yalnızca batı Bağdat'ın bir kısmını göstermektedir.

Son olarak Adan Jarso Golole tarafından hazırlanan bu çalışma gerek çalışmanın amacına ulaşması yönünden gerekse kullanılan yöntem olarak başarılı olduğunu ifade edebiliriz. İncelenen dönemle alakalı Türkçe literatürde

2 Detaylı bilgi için bk. Mehmet Yaşar Ertaş (ed.), *Tarih Bilimi ve Metodolojisi* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019), 205-209.

doktora ve yüksek lisans tezleri, makale çalışmaları bulunmasına rağmen Golole farklı bir amaç ve yaklaşımla dönemi yeniden ele almıştır. Buna ilaveten tarih biliminin önemli iki kavramı olan olay ve olguya bakışın nasıl olabileceğine dair iyi bir örnek sunmuştur. Nitekim bu çalışma tarihsel olayların arka planlarının bulunduğunu, bazı olayların aniden gerçekleşmediğini, olayın arkasında yatan siyasî, iktisadî ve sosyokültürel sürecin iyi bilinmesi gerektiğinin önemine dair güzel bir örnektir. Bu nedenle kendisinden sonraki yapılacak olan İslam tarihi çalışmalarına önemli katkı sağlayacağı muhtemeldir.

Kaynakça

- Ertaş, Mehmet Yaşar (ed.). *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019.
- Golole, Adan Jarso. *Bağdat Büveyhîler'in Eline Düşerken (279-334/892-945)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Saim – Sazak, Ömer. "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 286-313.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 47, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

**Zeynep Yüksel. 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının
Değerlendirilmesi (Stufflebeam CIPP Modeli).
Ankara: Grafiker Yayınları, 2022, 136 s.**

Değerlendiren/Reviewed by

Fatma Kurttekin

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi
Ana Bilim Dalı – Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology,
Department of Religious Education

fatma.kurttekin@beun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5083-4746>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 04/04/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2023

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

Öz

4-6 yaş Kur'an kursları 2012-2013 yılında pilot uygulamayla din eğitimi faaliyetleri arasında yerini almıştır. Söz konusu tarihten itibaren 4-6 yaş Kur'an kursuna dair literatür çeşitli araştırmalarla zenginleşmeye devam etmektedir. Kitap değerlendirmesi yapılan *4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Değerlendirilmesi (Stufflebeam CIPP Modeli)* adlı eser 4-6 yaş Kuran kursu programı ile ilgili geri dönüt vermek ve alanda fark edilen bir eksikliği gidermek amacıyla kaleme alınmıştır. Bu çalışmayla ilk defa 4-6 yaş kurs programları Stufflebeam CIPP modeli ile bağlam, girdi, süreç ve ürün boyutlarıyla değerlendirilmiştir. Araştırmada eksiklikler bulunmasına rağmen söz konusu modele dair bilgi vermesi, program geliştirme çalışmalarına ivme kazandırması açısından önemli bir çalışmadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, 4-6 Yaş Kur'an Kursu, Stufflebeam CIPP Modeli.

Abstract

Qur'an courses for 4-6 age group took their place among religious education activities with a pilot application in 2012-2013. Since then, the literature on the Qur'an course for 4-6 age group continues to be enriched by various research. The book titled *Evaluation of 4-6 Years Qur'an Course Teaching Program (Stufflebeam CIPP Model)* was written to give feedback on the teaching program and fill the gap in the literature. With this study, for the first time, 4-6-year-old course teaching programs were evaluated with the Stufflebeam CIPP model in context, input, process, and product dimensions. Although there are areas for improvement in the research, the study is important as it gives information about the model in question and accelerate program development studies.

Keywords: Religious Education, Qur'an Courses For 4-6 Age Group, Stufflebeam CIPP Model.

İncelemesi yapılan *4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Değerlendirilmesi (Stufflebeam CIPP Modeli)* adlı eserde Stufflebeam CIPP modeline göre (bağlam, girdi, süreç ve ürün/çıktı boyutlarıyla) 4-6 yaş Kur'an kursu öğretim programının değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Bu doğrultuda kitap giriş ile sonuç ve öneriler kısmı hariç üç bölümden oluşmuştur.

Araştırmanın problemi, amacı ve öneminden bahseden "giriş" bölümünde Stufflebeam CIPP modeli doğrultusunda programın hedefleri, süreç boyutu için öğreticilerin kendi yeterliklerine dair görüşleri, ürün boyutu için ise öğrencilerin kazanımlara ulaşma düzeyleri öğretici ve veli görüşleri doğrultusunda inceleneceği ifade edilmiştir. Bu noktada programın hedefleri hem bağlam hem de girdi boyutunu analiz etmek için ele alınmış gibi durmaktadır. Cevap aranan sorulardan öğreticilerin programı CIPP modeline göre değerlendirmesinin istendiği anlaşılmaktadır. Araştırma bu yönüyle yazarın da ifade ettiği üzere ilgili literatüre katkı sağlaması açısından 4-6 yaş Kur'an kursu öğretim programını bütün yönleriyle kapsamlı şekilde incelemek için kaleme alınmıştır. Yazar Stufflebeam CIPP modeliyle öğretim programını mevcut çalışmalardan farklı olarak tüm yönleriyle kapsamlı bir şekilde mercek altına alacağını ifade etmiştir. CIPP modeli ile programın değerlendirilmesi açısından da ilk çalışma olma özelliği taşımaktadır. Bu araştırma öğretim programının güncellenmesi için sürekli ve kapsamlı değerlendirmelerin yapılması ve ilgili birim ve kişilerle paylaşılmasının gerekliliğine bir kez daha dikkat çekmektedir.

Okul öncesi dönem çocuklarının fiziksel, bilişsel, sosyal, dini ve duygusal gelişimlerini ele alan I. Bölümde, kurs programının anlaşılabilirliği için 4-6 yaş grubu çocukların gelişim özelliklerine hatırlatma sadedinde kısaca değinilmiştir. Çünkü ilerleyen bölümlerde öğretim programının 4-6 yaş gelişim dönemlerinin özelliklerine uygun bir çerçeveye sahip olmasının beklendiği ve yapılan değerlendirmede gelişim dönemlerinin göz önünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır.

Stufflebeam CIPP modeli ve 4-6 yaş Kur'an kursları öğretim programı hakkında bilgi veren II. Bölümde öncelikle öğretim programı ile program değerlendirmenin tanımı yapılmıştır. Program değerlendirme modellerinden biri olan Daniel Stufflebeam tarafından geliştirilen CIPP ve 4-6 yaş Kur'an kursunun amacı hakkında bilgi verilmiştir. Sunulan bilgiler ışığında Stufflebeam CIPP modeli programa dair geri bildirimde bulunabilmek, iyileşme ve gelişmeyi sağlamak için öğretim programının girdi, bağlam, süreç ve ürün boyutlarında ele alınıp değerlendirilmesini kapsamaktadır. *Bağlam* boyutunun değerlendirmesinde sorun, ihtiyaç ve tanımlı çevrede imkanlar, programın ihtiyaçlara cevap vermede ve hedeflere ulaşmada başarının ortaya konulması; *girdi* boyutunda uygulanması ihtimal dahilinde olan programların strateji, plan ve maliyet açısından kıyaslanması; *süreçte* ise program uygulanırken yapılan gözlemler, alınan notlar ve değerlendirmeler söz konusuysen son aşama *ürün* boyutunda ise süreç değerlendirmesinden elde edilen kısa-uzun, kasıtlı-kasıtsız ürünler incelenmektedir. Böylece yazar model ile ilgili bilgisi olmayan okuyuculara kısa bilgi verirken çalışmanın nasıl ilerleyeceğine dair yol haritasını sunmaktadır.

Bölüme dair dikkat çeken bir husus yazarın modeli temel kaynaklardan değil, ikincil kaynaklardan edinilen bilgiler üzerinden tanıtmaya ve özetlemeye çalışmasıdır. Bu noktada neden temel kaynaklara gidilmediği merak edilen bir husustur. Ayrıca buraya kadar ele alınan 4-6 yaş gelişim özellikleri, 4-6 yaş Kur'an kursu öğretim programının amacı ve Stufflebeam CIPP modeline dair verilen bilgiler konuya aşına olmayan okurlar için ön bilgi mahiyetindedir. Dolayısıyla bu konuların tek bölüm altında işlenmesi bilgilerin daha derli toplu sunulmasını sağlayacaktır.

4-6 yaş Kur'an kursu öğretim programının CIPP modeline göre değerlendirildiği III. Bölümde yazar çalışmasının evrenini Diyanet İşleri Başkanlığı'na (DİB) bağlı 4-6 yaş Kur'an kursuna devam eden öğrenci velileri ve öğretmenlerden oluştuğunu ifade etmiştir. Ankara, Eskişehir ve Konya'dan 518 öğretici ve 1553 veliden oluşan katılımcılar tesadüfi örnekleme seçilmiştir.¹ Ancak örneklemin Türkiye evreninde gerçekleştirilen çalışmayı temsil edecek büyüklük ve nitelikte olduğunu söylemek zordur. Bu noktada 7 bölgeyi yani evreni

1 Zeynep Yüksel, *4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Değerlendirilmesi (Stufflebeam CIPP Modeli)* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 27.

temsil edecek örneklem grubu büyüklüğüne ulaşılması araştırmanın sağlıklı veriler ortaya koyması için en temel gerekliliktir. Ayrıca söz konusu kurslarda öğreticilik yapan görevlilere ve çocuklarını buraya gönderen velilere dair nicel veri sunulmamıştır. Anne ve babaların katılımcı veli grubundaki oranlarına yer verilmemiş, her aileden her iki ebeveynin mi yoksa bir aileden anne, bir aileden babanın mı araştırmaya katıldığı belirsizdir. Elde edilen verilere dair istatistiklerde ise bağımsız değişken olarak öğretmenler için yaş, eğitim durumu, çocuk gelişimi eğitimi alma durumu, veliler için ise eğitim durumu ve dindarlık düzeyleri dikkate alınmıştır. Verilen demografik bilgilere bakıldığında ise öğretmenlerin yaşlarına dair bilgi sunulmamıştır. Araştırmada ele alınacağı belirtildiği halde yaş değişkenine bağlı analiz ve yorumlara içerikte yer verilmemiştir. Ayrıca araştırmadaki bağımsız değişkenlerin dengesiz dağılımlarından² dolayı ortaya çıkacak tablonun sağlıklı olacağını söylemek zordur. Çünkü nicel araştırmalarda örneklemin gerçeği yansıtabilecek şekilde orantılı ve homojen olması önemlidir. Buna ilaveten parametrik testler olan anova, korelasyon analizi, t-testi ve regresyon analizi ile elde edilen verilerin değerlendirildiği görülmektedir. Ancak çalışmanın veri analizinden bahsederken uygulanan normallik testine göre elde edilen değer normal mi anormal mi kabul edildiğinden bahsedilmemiştir. Bu noktada farklı araştırmacılar farklı değer aralıklarını normal dağılım olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla verilerin anlamlandırılması ve yorumlanmasında öncelikle çalışmanın normal dağılıma sahip olup olmadığı test edilmeli, uygulanacak analizlere elde edilen sonuca göre karar verilmelidir. Normal dağılıma sahip olmayan çalışmalarda ise nonparametrik testler kullanılmalıdır.

Yazar verileri pandemi döneminde toplamasından dolayı kullandığı veri toplama araçlarını sanal ortamdaki uygulamalar aracılığıyla katılımcıların erişimine açmıştır. Veriler farklı araştırmacılar tarafından geliştirilen ve yazar tarafından uyarlaması yapılan beşli likert ölçekleri ile toplanmıştır. Yazar öğretmenlere “Öğretmen Mesleki Yeterlik Ölçeği, Okul Öncesi Program Değerlendirme Ölçeği, Okul Öncesi Değer Ölçeği”; velilere “Veli Yetkinlik Ölçeği, Veli Dini Tutum Ölçeği, Okul Öncesi Veli Değer Ölçeği” uygulamıştır. Konunun detaylarıyla amacına uygun şekilde ele alınması isteği yazarın kullandığı ölçeklerde de görülebilmektedir. Ancak kullanılan 3'er toplamda 6 farklı ölçek katılımcıları ve analizler esnasında yazarı yormuş olabilir.

Öğretici Mesleki Yetkinlik (ÖMY) ölçeğinde sunulan verilere göre çocuk gelişimi sertifikasına sahip olmayan öğretmenler katılımcılar arasına dahil edilmemiştir. DİB de 4-6 yaş Kur'an kurslarında hizmet edecek görevlilerde çocuk gelişimi sertifikasına sahip olma şartı aranmaktadır. Ancak bu şarta rağmen ihtiyaca binaen sertifikası olmayan, duygusal olarak da kendini hazır

2 Yüksel, 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Değerlendirilmesi, 50.

hissetmeyen veya yeterli motivasyonu olmayan öğretmenler de kurslarda görevlendirilebilmektedir. Örneklem grubu ise bu gerçeği yansıtmamaktadır. Dolayısıyla eğitim seviyeleri, mesleki tecrübeleri duyuşsal ve motivasyon düzeyleri farklı olan kişilerin öğretim programı değerlendirilmede aynı kriterlerden hareket edeceklerini söylemek zordur. Öyle ki, sonuç kısmında eğitim düzeyi lisans-yüksek lisans olan öğretmenlerin programın bağlam boyutunu daha zayıf değerlendirdiklerine³ yer verilmiştir.

Literatürdeki çalışmalarda öğretmenlerin programı uygularken çeşitli materyallere ihtiyaç duydukları, kurs kitaplarındaki sınırlı etkinliklerin öğrencilerin dikkatini çekemediği dolayısıyla mevcut materyallerin yetersiz kalabildiği bulgulanmışlar.⁴ 4-6 yaş grubu gelişim özellikleri düşünülünce çocukların özbakım becerileri ve yemek yeme, tuvalet kullanımı gibi adap konuların esnek bir yapıya sahip olan müfredata eklenmesi söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla eğitimin ihtiyaca ve bireye görelilik ilkeleri doğrultusunda öğretici programda değişikliğe gidebilmektedir. Bir konu bir sınıfta daha detaylı işlenirken, başka bir konu daha yüzeysel geçilebilmektedir. Bu durum yazar açısından çalışmasının dayandığı kurslarda öğretim programının uygulandığı varsayımını boşa çıkarabilmektedir. Öğreticiler ise programlarda yer almayan ama öğretilme ihtiyacı hasıl olan konularda nasıl sorusuyla başbaşa kalıp tedirginlik yaşayabilmektedirler. İlaveten velilerin din eğitimi yanında çocuklarına anasınıfı eğitimi de sunulması talep ve beklentisi hasıl olabilmektedir.⁵ Bu beklenti (oyun saati, Kur'an öğretimi, değerler eğitimi, spor, beslenme, sanatsal etkinlik vb.) karşılanmadığında ise velilerde hem kursa hem de öğreticiye yönelik memnuniyetsizlik oluşabilmektedir. Bu gibi durumlarda programın başarısı öğretmenlerin bilgi ve becerisi yanında isteğine de bağlı hale gelebilmektedir. Dolayısıyla öğreticinin kendi isteği ve talebiyle mi yoksa görevlendirmeye mi 4-6 yaş öğreticisi olduğu, bu pozisyonda kalmaya devam etmek isteyip istemediği nedenleri ile çalışma kapsamında mercek altına alınabilir. Bu durum DİB kurumsal kimliğine dair de veri sunabilir. Ku-

3 Yüksel, *4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Değerlendirilmesi*, 93.

4 Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 33-66; Muzaffer Üzümcü - Nuran Çınar, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 7-51; Zehra Gelici, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Etkinlik Kitaplarının Hikâye İçeriği ve Resimleme Özellikleri Açısından İncelenmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 85-115; İsmail Bulut - Bekir Sarı, "Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Etkinlik Uygulamalarının Öğretici Görüşleri Doğrultusunda İncelenmesi", *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi* 14/2 (2020), 408-428.

5 Muhammed Ali Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırkkale Örneği)", *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 95-116.

rum sallık mevcut başarı oranı, başarının sürdürülebilirliği ile kurs uygulamalarına dair güncellemeye ve mevcut öğretici profiline nitelik açısından güçlenmesine ivme kazandırabilir.

ÖMY'deki "Sınıfta ve kursta önüne çıkacak her türlü engelle başa çıkabilirim.",⁶ "Sınıfımı, öğrencilerin hoşlanarak gelebileceği bir yere dönüştürebilirim."⁷ gibi maddeler öğreticilerin görev tanımını genişletip yeni sorumluluklar yükleyebilir. Çünkü sınıfta ve kursta öğreticinin önüne pek çok engel çıkabilmektedir. Bunlardan bir kısmı kursun fiziksel yapısı ve finansal durumu, bir kısmı ise resmi işlemler ve işleyle ilgili olabilmektedir. Bu nedenle bağlam boyutunun tanımında ifade edildiği üzere sorun, ihtiyaç ve tanımlı çevrede imkanlar dahilindeki durumu yansıtan ölçek maddeleri üzerine düşünmek gerekmektedir. Çünkü çalışma koşul ve ortamı öğreticinin yeterliği ve yetkinliğini ortaya koyabilmesinin önündeki engeller haline gelebilmektedir. Ayrıca 4-6 yaş döneminde çocukların bilgi, tutum ve davranışları sevdiği kişileri taklit etmeleriyle şekillenip gelişmektedir. Rol model olan öğreticilerin hedef değerleri öğrenci ile vakit geçirdiği sürede sınıfa taşıyabilmesi ve yansıtılması ile programın başarısı arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Sadece konuların anlatılması bilginin davranışa dönüşmesinde yetersiz kalabilmektedir. Bu sebeple ÖMY kapsamında öğreticinin değer ve dini tutumuna da içeren ölçeklerin tercih edilmesi veya geliştirilmesi çalışmayı güçlendirebilirdi. Bu noktada dikkat çeken bir diğer husus bağlam boyutunda ifade edilen programın uygulanmasında mevcut fiziki koşul, materyal ve maliyete dair değerlendirmenin yapılmamış olmasıdır.

Velinin çocuğunun davranışlarını değerlendirdiği Okul Öncesi Değerler Ölçeği Veli Formu (OÖDÖV), çocuğun 4-6 yaş kur'an kursu eğitimi almadan aile ortamında edindiği dini bilgi ve tutumlarla ilgili veri sağlayamamaktadır. Bu sebeple çocuğun davranış özelliklerinin 4-6 yaş programıyla mı yoksa ailede eğitimiyle mi kazanıldığının ayrımı yapılamamaktadır. Bu konuda deneysel araştırma desenlerinden faydalanılması (deney ve kontrol grubu oluşturulması) söz konusu problemi çözebilecek yollardan biridir. İlâveten velilerin kurstan beklentileri ve 4-6 yaş Kur'an kursunu tercih nedenleri arasındaki ilişkiyi analiz etmek için çocuklarını neden bu kurslara gönderdiklerini saptamaya yönelik soruların çalışma kapsamına eklenmesi düşünülebilir.

Velinin çocuğunu ve kursla iletişimi değerlendiren Veli Yetkinlik Ölçeği'nin (VYÖ), "Çocuğumun kursunun gelişimine katkıda bulunabilecek düşüncelerimi yönetime iletebilirim", "Çocuğumun kursunun gelişimi için yöneticilerinden gerektiğinde bir şeyler talep edebilirim", "Kurs yönetimine karşı görüşlerimi savunabilirim."⁸ gibi maddeler ilk bakışta olumlu dönütler

6 Yüksel, 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Değerlendirilmesi, 120.

7 Yüksel, 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Değerlendirilmesi, 121.

8 Yüksel, 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Değerlendirilmesi, 131.

olarak görülebilir. Ancak kullanılan üslup ve tavır öncelikle veli-öğretici sonrasında amir-öğretici-veli-çocuk ilişkisinde sorunlara yol açabilir. Örneğin, mesleki itibarın gün geçtikçe düştüğü eğitim sistemimizde öğretmenliğe dair eğitimi ve bilgisi olmayan bir veli kendi beklentisi ve dindarlık algısıyla öğreticiye “Nasıl öğretmen olunur?” dersi vermeye kalkışabilmektedir. Literatürdeki çalışmalarının meta-sentez analizini yapan Ecer ve Çakmak⁹, velilerin yüksek beklentisinden dolayı öğretmenlerin iletişim ve memnuniyet açısından problemler yaşadıkları saptamıştır.

Kitabın Sonuç ve Öneriler kısmındaki tespitler şöyle özetlenebilir: Mesleki yeterlik açısından öğretmenler kendilerini geliştirme arzusundadır. Öğretim programına yönelik görüşleri doğrultusunda ise programı öğrencilerin söz konusu değerleri edinimi noktasında etkili bulmuşlardır. CIPP modeline göre programın en verimli boyutu süreç olarak tespit edilmiştir. Ancak programın 4-6 yaş çocuklarının seviyesine uygunluk ve soyut konuları somutlaştırmada istenilen düzeyde olmadığı ortaya çıkmıştır. Programın okul öncesi dönem çocuklarının fiziksel, bilişsel, sosyal, dini ve duygusal gelişimlerine aynı anda hitap edemediği sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla öğretmenlerin bu eksiklikten dolayı programı uygularken problem yaşayabildiği belirtilmiştir. Veliler açısından da programa dair memnuniyetin yüksek olduğu saptanmıştır. Söz konusu kazanımların çocuklarda meleke haline gelmesinde velinin desteğinin önemine değinilmiştir. Ancak çıkan tablo şaşırtmayarak velilerin kurstan beklentisinin çocuklarına Kur'an okumayı öğretmesi ve dua/sure ezberlemesine yardımcı olması olduğunu göstermiştir. Sonuç bölümü de dahil kitabın içeriğinde hipotezlerin doğrulanıp doğrulanmadığına dair bir açıklamaya yer verilmemiştir.

Nihayetinde çalışmada evreni temsil eden nicel araştırma homojenliğini ve inandırıcılığını/gerçekliğini taşıyan örneklem, parametrik testlerden yana tercih, bulunan pozitif veya negatif yönlü anlamlı farklılıkların sebep ve yorumlarındaki yetersizlik¹⁰, literatürdeki hangi çalışmaların kastedildiğine dair referans verilmemesi, düşülen tekrarlar¹¹ gibi eksikler tespit edilmiştir. Bu eksiklikler metnin okunmasını ve araştırmanın hedefine ulaşmasını zorlaştırmıştır. Bununla birlikte araştırma alanda farkedilen bir ihtiyaca dikkat çekerek, program değerlendirme noktasında kapsamlı çalışmalar ortaya konulması ve nitelikli programlar geliştirilmesi açısından yönlendiricidir. CIPP modeliyle 4-6 yaş Kur'an kursu öğretim programını değerlendiren ilk çalışma olması ve 4-6 yaş Kur'an kursu programının eksiklerine işaret etmesi açısından önemlidir.

9 Münir Ecer - Ahmet Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 803-831.

10 Yüksel, *4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Değerlendirilmesi*, 62, 74, 76, 83, 85, 89-90.

11 Yüksel, *4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Değerlendirilmesi*, 95-96, 99.

Kaynakça

- Bulut, İsmail - Sarı, Bekir. "Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Etkinlik Uygulamalarının Öğretici Görüşleri Doğrultusunda İncelenmesi". *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi* 14/2 (2020), 408-428.
- Ecer, Münir - Çakmak, Ahmet. "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 803-831.
- Gelici, Zehra. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Etkinlik Kitaplarının Hikâye İçeriği ve Resimleme Özellikleri Açısından İncelenmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 85-115.
- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 33-66.
- Üzümcü, Muzaffer - Çınar, Nuran. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 7-51.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)". *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 95-116.
- Yüksel, Zeynep. *4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Değerlendirilmesi (Stufflebeam CIPP Modeli)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul edilen veya reddedilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki kitap tanıtımı, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilir.
12. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

13. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
14. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda **TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)** imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası **ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi** ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, Türkçe özet 100-150 kelimeyi geçmemeli, İngilizce özet 750-1000 kelime aralığında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **9000 kelimeyi** geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazar soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/writing-rules>

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology
(SAUIFD) Editorial Principles

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Only one work of the same author can be published in the same issue.
12. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

13. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.
14. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.
15. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *SAUIFD* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, Turkish abstracts should be 100-150 words, English abstract should be 750-1000 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **9000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
 - Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.
 - Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
 - Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.
 - Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/writing-rules>